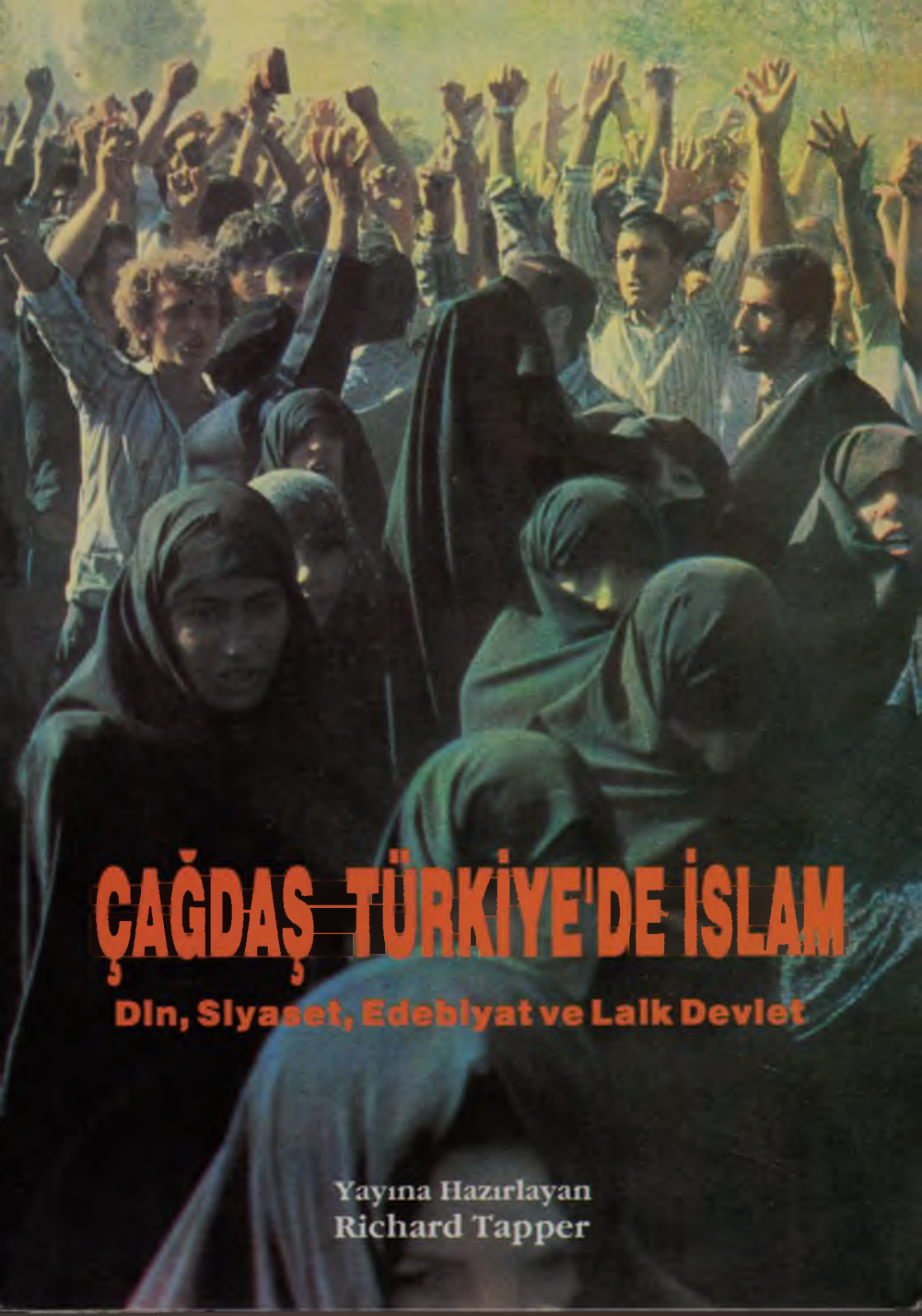


ÇAĞDAŞ TÜRKİYE'DE İSLAM

Dın, Sıyaset, Edebıyat ve Laık Devlet

Yayına Hazırlayan
Richard Tapper



SARMAL YAYINEVİ

Babıali Cad. Pak Han. No: 16 Kat. 4 Cağaloğlu - İstanbul
Tel/Fax : 5224578

Türkçesi : Özden Arıkan
Kapak : Cemile Çakır

© Richard Tapper 1991
Türkiye yayım hakkı Sarmal Yayınevince
Akçalı- Tuna Telif Hakları Ajansı'ndan alınmıştır. 1993

Dizgi : Sarmal Dizgievi Tel/Fax: 5224578
Baskı : Yazı Ofset

Richard Tapper

BATI DÜŞÜNCESİNDE İSLAM

YAYINEVİNİN NOTU

Bu yapıt Mayıs 1988'de Londra Ünüversitesi'nde School of Oriental and African Studies'ce (SOAS) düzenlenen Yakın ve Orta Doğu Araştırmaları Çağdaş Türkiye Programı çerçevesindeki seminere sunulan tebliğlerden derlenmiştir. İngilizce sunulan bu tebliğler Özden Arıkan tarafından Türkçe'ye çevrilmiş olanaklar çerçevesinde çevirilerin büyük bölümü yazarlarınca yeniden gözden geçirilmiştir.

İÇİNDEKİLER

Giriş
Rıchard Tapper 7

Siyasal İdeoloji Olarak İslam ve Miliyetçilik
Prof. Dr. İlter Turan 39

Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı
Prof. Dr. Şerif Mardin 71

Türkiye'de İslami Eğitim
Prof. Dr. Bahattin Akşit 99

Çevresel Nitelikteki Geleneksel Tarikatlar
Doç. Dr. Sencer Ayata 133

Çoğulculuk Karşısında Otoriterlik
Ayşe Güneş Ayata 171

İslamcı İdeolojide Kadın
Doç. Dr. Feride Acar 205

Resimli Çocuk Kitaplarında Müslüman Kimliği
Doç. Dr. Ayşe Saktanber 237

Türkiye Cumhuriyeti'nde Yeni Müslüman Aydınlar
Michael E Meecker 261

GİRİŞ

Richar Tapper

Yakın zamanda toplumsal ve siyasal bir fenomen olarak İslam üzerine yapılan birçok çalışmadan pek azı özellikle Türkiye olgusunu ele almıştır. Modern - laik olduğu kabul edilen Türkiye'de İslam'da görülen canlanışı açıklamaya yönelenler de özellikle İslami canlanışın en görünür tezahürleri, örneğin yabancı iletişim araçlarının dikkatini çeken siyasal parti faaliyetleri ve olayları üzerinde yoğunlaşmaktadır. En çok sorulan soru, İslami canlanışın modern Türk devletinin varlığı için bir " ' tehdit' oluşturup oluşturmadığıdır; saklı kalan gündem ise bugün birçok Türkün de paylaştığı gibi Batı'nın yüzlerce yıllık İslam korkusu ve Türkiye'nin Avrupa'yla ilişkisini belirlemede bu korkunun ender olarak dile getirilen rolüdür.

Bu kitap, gündelik hayatın daha zor ulaşılan bazı alanları ile popüler ve dinsel edebiyetta ortaya çıktıkları biçimiyle İslami yapılanmalara bakıp bu boşluğu doldurarak böyle kapsamlı bir bakış oluşturmak amacıyla derlenmiştir. Türkiye, uzun zamandır İslam dünyasında benzersiz bir olgu durumundadır ve yazarlar, bugün Türkiye'de İslamın bazı önemli tezahürlerinin

yapısını ve bunların, Türk toplumunun diğer alanları bağlamındaki yerini araştırarak İslama ilişkin genel sosyal bilim araştırmaları açısından önemli konulara ışık tutmayı ummaktadır: Bu konular, laik çağrı ile geleneğe dönüş çağrısı arasındaki çatışma ve olası kesişim; eğitim ve popüler kültür araçları yoluyla toplumsallaştırma ve harekete geçirme ve İslami üsluplar arasındaki rekabettir. Kitap, ve kaideyi kanıtlayan istisna olarak Türkiye'nin, hâlâ öteki Müslüman toplumlarından o kadar farklı olduğunun söylenip söylenemeyeceği sorusunu ortaya atmaktadır.[1] Devletin kendini nitelemek üzere ortaya atığı "laik devlet" sözü, bir tanımlama ya da siyasal ilke olarak modern Türkiye için ne derece doğrudur?

İzleyen sayfalarda Türkiye'nin yakın tarihinde siyaset, din ve edebiyatın karmaşık yapısına ilişkin kapsamlı bir döküm ortaya koyacağımı öne sürüyor değilim; bu Giriş'in geri kalan bölümü daha çok hem öteki bölümlere zemin hazırlama, hem de o bölümlerin içerdiği argümanları ve Türk İslamını daha iyi anlama yolundaki katkılarını ortaya koyma amacıyla tasarlanmıştır.

1923'teki cumhuriyetçi devrimden beri Türkiye'de İslam yeniden tanımlanmıştır. Laisizm, Atatürk'ün yeni devletinin kilit ilkelerinden biri olarak ortaya çıktı ve dinin ifadesi devletin sıkı gözetimi ve denetimi altına girdi. Hilafetin kaldırılması, güçlü tasavvuf tarikatlarının yasadışı ilan edilmesi ve İslam'ın mistik biçimlerinin bastırılmasıyla Türkiye'de İslam fiilen daha standartlaştırılır, sınırlandırılır ve birbiriyle ilişkisi kopuk kategorilere ayrılırken, cumhuriyet ideolojisi ve onunla ilgili kurumlar da gündelik hayatta büyük ölçüde hakim duruma geldi.

Dinsel hayatları kentte yaşayanlara göre daha az etkilenmiş olan Anadolu köylüleri ile küçük kasaba sakinlerinin geniş desteğiyle 1950'de seçilen yeni merkez sağ Demokrat Parti hükümeti, dine yönelik baskıcı tutumu biraz gevşetti. Sonraki dö-

nemlerde halkın dinsel duygularının dışa vurumunda bir artış görüldü; gerek cami ve dinsel okulların yapılması, gerekse Nakşibendiler ve Kadiriler gibi eski tasavvuf tarikatları olsun, daha yeni Nurcu ve Süleymancı hareketler olsun mistik grupların yarı yeraltı faaliyetleri, bunun kanıtıydı. 1980'lerde dinsel bilinç ve faaliyetteki bu uyanış, hükümetin tutumunda gözle görülür bir değişiklik ve dinsel gazete, dergi ve diğer yayınların belirgin biçimde çoğalmasıyla daha da göze çarpar hale geldi.

Cumhuriyet Türkiyesi'nde İslamın rolü, yabancı gözlemcileri arasında olduğu kadar Türk yorumcular tarafından da birçok yönüyle tartışılmıştır. İslami bilinçteki gözle görülür uyanışa ilişkin birbirine karşıt ve değişik yorumlar ortaya atılmıştır. Bütün tartışmalarda yer alan temalardan biri, Türk 'laisizmi'nin kaynakları, yapısı ve derinliğidir; aslında Cumhuriyet'in kuruluşundan beri bu ilkeye birbiriyle çelişen tanımlar getirilmiştir. 'Laisizm', başka yerlerde anlaşıldığı biçimiyle 'sekülarizm'den nasıl ayrılmaktadır? Dinin siyasal arenadan ayrılması mı demektir, yoksa din işlerinin devlet denetiminde olması anlamına mı gelmelidir? Bir bireyin dinsel inanç ve uygulamaları devletin müdahalesinden ne kadar bağımsız olmalıdır?[2]

Devlet laisizmine ilişkin resmî anlayışlar ve propagandalar, eğitimli cumhuriyetçi elit ve orta sınıfın, İslami inanç, uygulama ve kimliğin halk kitelleri arasında giderek güçlendiğini görmesini engelledi. 1980'lerde İslamcı hareketlerin kazandığı güç, birçok cumhuriyetçi akademisyen ve aydının beklentilerini boşa çıkardı; onlar için 1950'lerden beri dinsel faaliyetlerde görülen canlanış yalnızca köylülerin süregiden kültüral geriliğine ilişkin önyargıları doğrulamaktaydı ve bu gerilik de eğitim ve modernleşme yoluyla zamanla aşılacaktı. Türkiye'de eğitimli kişiler, sıradan insanların laikliğe bağlılığının ne ölçüde güçlü olduğu ve Türkiye'de bir 'İslam Devrimi' yaşanıp ya-

şanamayacağı konusunda ikiye bölünmüş durumdadır. Türkiye'de "İslami uyanış'ın tezahürlerinin anlamı ve bunların nereye kadar dıştan gelen maddî ve ideolojik etkilerin ürünü olduğu konusunda önemli bir tartışma vardır: Bu etkiler, Müslüman petrol devletlerinin mali desteği veya İran, Mısır ve başka yerlerdeki radikal İslam hareketlerinin doğrudan ya da dolaylı olarak sağladığı esin olabilir. Bir başka tartışma kökleri Türk kültürüne, siyasal tarihine ve coğrafyasına dayanan, Türklere özgü bir İslami yapılanma, olup olmadığı konusunda yoğunlaşmaktadır; böylesi bir yapılanma mevcut canlanış hareketlerini açıklayabilir ya da bunlar için bir model sağlayabilir.

Genel olarak bazı sonuçlara varılmıştır; örneğin Türkiye'de İslamın her zaman çok boyutlu olduğu ve hâlâ da bu özelliğini koruduğu gibi. İkinci sonuç da, ne İslamın modern tezahürlerinin, ne cumhuriyetçi laisizmin ne de dinsel kurumların Türk devletiyle ilişkisinin, Osmanlı'daki köklerine değinmeden anlaşılabileceğidir.

Bazı yazarlar, cumhuriyet dönemindeki laisizm ve milliyetçiliğin Osmanlı İslam kültürü, toplumu ve siyasetindeki köklerini incelemiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam, bütünleşmiş, monolitik bir inanç ve uygulamalar dizisi değildi; karmaşık, heterojen ve değişim içindeydi, değişik tezahürleri de Osmanlı toplumunun değişik yönleriyle ilişkiliydi. Osmanlılar, çok dilli, çok inançlı bir imparatorluk yönetiyordu. On altıncı yüzyıl başlarında hilafeti aldıktan sonra, şeriata dayalı resmî bir ortadoks yapı oluşturdular. Anadolu'da dervişler, sufilik ve Şii azınlıklar - Türklerin kabile dönemine uzanan eski şaman dininin mirasçıları - muhalif ya da protest bir role itilerek marjinalleştiler. Sünni İslamdan başlıca üç grup ortaya çıktı: Daha nüfuzlu olan ulemanın resmî ortodoks ideolojisi, mistik tarikatlar ile heterodoks unsurlar ve pazarlarla loncalardaki geleneksel İslam. Bu arada laisizmin kökleri de daha sultanın

kanun düzenlemeleriyle ortaya çıkmıştı ve on sekizinci yüzyılda laik bir bürokrasi iktidara geldi.[3]

On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı reformcuları, Avrupa'nın ekonomik ve siyasal açıdan genişlemesi ile giderek toprakları küçülen imparatorluğun oluşturduğu tehdit karşısında İslami siyasal ilkeleri bırakıp aydın despotizmine dayalı Batılı bir model kurmak üzere devleti 'modernleştirme'ye karar verdiler. 1839'da başlayan reform dönemi Tanzimat sırasında ordu, eğitim, yönetim ve yasama, daha da radikal bir laikleşmeden geçerek dönüşüme uğradı.

Çeşitli akademisyenler, Osmanlı'da iktidar ve ekonominin merkezileşmesinin toplumun yatay olarak bütünleşmesini engellediğini belirtmiştir. Mardin'in çarpıcı biçimde çözümlediği gibi Osmanlı İslam kültürünün temeli, kişiye dayalı bir toplum modeli ve kişiselleşmiş toplumsal ilişkilerdi.[4] Başka Akdeniz ve Ortadoğu toplumlarında olduğu gibi hem siyaset, hem de kişisel ilişkilerin temel özelliği, gayriresmî patronaj ağlarıydı. On dokuzuncu yüzyılda zanaat loncaları, tarikatlar ve yerel din hiyerarşisiyle toprak sahipliği hiyerarşisinin çökmesi sonucunda çeşitli elitler (askerî bürokratik ve hukukî-eğitsel) ve sıradan insanlar arasındaki boşluğu dolduracak hiçbir siyasal kurum, hiçbir merkezî ideoloji ya da değer sistemi kalmadı. Bu boşluğu din ve İslami ideoloji doldurabilirdi, ama karmaşık biçimlerde: Hem muhafazakâr resmî din, hem de daha özgürlükçü olan derviş dini, modern devlet gibi yönetenle yönetilen arasında köprü kurabilirdi; ama bunlar aynı zamanda yönetilenlere bir alternatif, bir protesto odağı sunuyordu.

Aslında Tanzimat reformları, Osmanlı sistemini kişisel ilişkilere dayalı olmaktan çıkarıp İslamın konumunu düşürerek yönetenlerle arasındaki boşluğu genişletti ve kitleleri harekete geçirip Osmanlı yönetiminin meşruluğunu sürdürmek için merkezî bir değer sistemine, bir 'kültürel dayanağa', bir kimlik

kaynağına ihtiyaç duymaya başlandı. Genç Osmanlılar (1870'lerde), İslami ilkelere dayalı anayasal bir Osmanlı devleti oluşturmaya çalıştılar. Sultan II. Abdülhamid de (1876-1909) camiler yaptırıp tarikatları teşvik ederek İslami kültürü ve ideolojiyi kullanmaya çalıştı, ama bir yandan da yönetim, hukuk ve eğitimi geniş ölçüde laikleştirdi. İlerlemeye açılan kapı olarak Batı teknolojisinin avantajlarını kabul ederken, Batılı düşünceleri benimseme gereğini reddediyordu. Ancak Jön Türkler (1908-18) bunları da teşvik etti; pozitivist Durkheim'cı sosyolojileriyle anayasal bir hükümet kurup laikleştirme işine devam ettiler. Bir yandan da Osmanlı toplumunda İslamın rolü ve materyalizm ile idealizm karşıtlığı üzerine canlı tartışmalar yapıyorlardı. [6]

Osmanlı döneminde getirilen laisizm, paralel devlet kurumları yaratma yoluyla dinin büyük ölçüde siyasetten ayrılmasına dayanıyordu. Ancak bir paradoks olarak İslam, 'toplumsal çimento' rolü yaygın kabul gördükçe politikleşip ideolojikleşti; aynı zamanda, devlet işlevlerinin laikleşmesiyle din, birey ve aile düzeyinde hem daha özelleşti, hem de daha önemli bir nitelik kazandı.[7]

Sekülerleşme süreci Cumhuriyet döneminde de devam etti. Ama Mustafa Kemal, İslamı siyasetten ayırmakla yetinmedi: İktidar temelini ortadan kaldırarak onu devlete bağlı kılmak istiyor, böylelikle eski eliti, kendisiyle mücadele yeteneğinden yoksun bırakacağını umuyordu.[8] Dinin ikili işlevinin farkındaydı: Hayata entelektüel ve duygusal anlam katan bir etik, ölümden sonra hayat beklentisi ve selamete ulaşma vaadi kazandıran kişisel işlev; bir de siyasal ideoloji, kültürel ve toplumsal kimlik ile toplumsal dayanışma sağlayan kamusal işlev. İslamın birinci rolüne açıkça karşı çıkmıyordu, ama ikinciye (kendinde öncekilerin pek çoğu gibi) kesin biçimde karşıydı – o ve yandaşları, Kurtuluş Savaşı sırasında kitleleri harekete ge-

çirmek için İslamdan yararlanmış olsa da.[9] Osmanlı reformcularının bütünleştirici bir değer sistemi arayışına onun bulduğu çözüm, dinin yerine modern lik bir ideolojiyi ve cumhuriyetçi milliyetçiliği geçirmek gibi aşırı bir yoldu. Reformları, İslamı özel, kişisel alana daha da fazla hapsetti: kişiler tek başlarına, başlarında imam bile olmadan ibadet edecekti. İslamın, tarikatlar ile yerel ve gayriresmî İslami uygulamaları da içeren toplumsal ve siyasal boyutu yasadışı ilan edilip yeraltına itildi.

Cumhuriyet döneminde İslamı etkileyen önemli olaylar ve hukukî değişiklikler, 1922'de padişahlığın, 1924'te de hilafetin kaldırılmasıyla başladı. 1928'de İslam anayasadan çıkarıldı ve 1937'de de devletin laik olduğu resmen ilan edildi. 1924'te, şeriat kaldırılmış (yerine 1926'da İşviçre medenî kanunu konacaktı), dinsel vakıflara kilit vurulmuş, mahkemeler de eğitim de tek merkeze bağlanmış medreseler kapatılmıştı. Ertesi yıl da tarikatların kapatılması ile Batı usulü şapka, giyim ve takvimin benimsenmesi geldi. 1928'de Latin harflerine dayalı bir alfabe, 1931'de metrik ölçü sistemi kabul edildi. 1934'te soyadı uygulamasının başlaması ve okullara Batı müziği derslerinin konmasıyla Batılılaşma daha da fazla dayatıldı ve ertesi yıl pazar günleri hafta tatili ilan edildi.[10]

Mardin , cumhuriyet devriminin öncelikle değerlerin değişmesi olduğunu öne sürer.[11] Ancak yakın zamana kadar, başka yerlerdeki benzerleri gibi bunun da geçmişin kurum ve yapılarından radikal bir kopuş olduğu öne sürülüyordu. Belli başlı cumhuriyet reformlarının Osmanlıdaki kökleri ve Osmanlı-İslam kültürüyle Türk kültürü arasındaki süreklilik gizlendi ve bunun yerine Türk diline, tarihine ve kültürüne özel olarak ağırlık verildi. 1925'ten başlayarak reformlara karşı ayaklanmalar olduysa da, bunlar bastırıldı. Rejim, bunları sufilikle ve etnik (dilsel-kültürel) ayrılıkçılıkla, özellikle de Nak-

şibendi tarikatı ve Doğu'daki Kürtlerle ilişkilendiriyordu.[12] Din, halk arasındaki hoşnutsuzluğu gidirek daha fazla dile getirdikçe genel olarak yıkıcı ve gerici görülmeye başladı. 'Cumhuriyetçi' (= modern, seküler, Avrupai) ile 'İslami' (= geri, örümcekkafalı, Osmanlı) arasında basit bir kavramsal karşıtlığın oluşması teşvik edildi. Yalman'ın belirttiği gibi, 'tüm bir kuşak, dini yalnızca ortodoksluk ve kör gelenekten oluşan bir tür şer ve akıldışı güç olarak görecek biçinde yetiştirildi'. Bu İslami yapının, devletin laik hedeflerine de uygun düştüğü anlaşılmaktadır: 'İstanbul ve Ankara'nın aydınları, İslamın ya da dinin ne olduğunu siyasal nedenlerden ötürü tümüyle yanlış anlamışlardı'.[13]

Kemalist cumhuriyetçi milliyetçilik bir kamu ideolojisi olduğuna göre, kamu içinde de çeşitli ritüellerle destekleniyordu ve muhtemelen İslamın Osmanlı yönetiminde asla başaramadığı ölçüde bir 'devlet dini' oluşturmaya başlamıştı; bu daha çok, yüzyılın ilk yarasında başka ülkelerde oluşturulan 'devlet dinleri' modeline dayanmaktaydı[14] Ama Türkiye bağlamında, yeni devlet dininin İslama özgü bazı işlevleri, biçimleri ve temel değerleri devam ettirmesi de şaşırtıcı değildir: Değişen, örtülü olmayan yapı, ideoloji, yönelim ve kadroydu.

Yeni devlet dini ritüel biçimler bakımından zayıftı ve kırsal nüfusu kendine çekmede gözle görülür ölçüde başarısız kaldı. Yakın zamanda çeşitli akademisyenler, hakim ideoloji olarak Kemalist cumhuriyetçi milliyetçiliğin, İslamın birden çok düzeyde etkili olan çekiciliğinin yerini dolduramadığını öne sürmüştür. Kimlik sağlama ve hayatın ilkelerini düzenleme konusunda İslama alternatif değildi. Kamusal düzeyde, İslamın ilahi yasalarının yerini tutamadı; bireysel düzeyde, bir etik ve eskatolojiye (İnsanın ve dünyanın sonunu, öbür dünyayı anlatmaya çalışan tanrı bilim kolu) dönük entelektüel ihtiyaçları karşılayamadı ve ideolojisiyle değerleri yetersiz, sığ ve cılız

kaldı. [15] Özet olarak Mardin'in yazdığı gibi İslam, yirmi beş yıllık laisizmin ardından 1945'den itibaren varlığını sürdürdü, çünkü Kemalizmin materyalist değerlerinde, dinin hâlâ sağlamakta olduğu bazı şeyler eksikti.[16]

Ancak Türkiye'de entelektüel ve siyasal hayatın başlıca özelliği, hiçbir zaman materyalist ve dinsel değerler ya da İslami ve cumhuriyetçi milliyetçi ideolojiler arasındaki kesin, basit karşıtlıklar olmadı. Bir yandan, 1920'lerden sonra Türk aydın çevrelerinde hem İslam hem de laisizmin, daha doğrusu milliyetçilik alanındaki yapılanmalarda önemli bir çeiştlilik vardı: Bunlar farklı vurgular, çeşitli söylemler ve tartışılan tanımlarla anlamları içermekteydi. Aslında Osmanlılar döneminde olduğu gibi Türkiye Cumhuriyeti'nde de İslam, değişik biçimlere bürünmüştü. Öte yandan da bazıları, bütün bu biçim ya da yapıların altta yatan tek bir ideoloji ya da değer sisteminin ifadeleri olarak görülebileceğini öne sürmekteydi. Toprak'ın yazdığı gibi: laik ve gelenekçi güçler arasındaki kültürel mesafe, her iki taraf da örtük ya da açık bir biçimde kökeninde mutabakata yönelebilecek olabilecek bir değer sistemiyle siyasete yaklaştığında, sanıldığı kadar büyük değildir.[17] Diğer uygarlıklar ve harekelerde olduğu gibi İslami toplumların tarihi de böyle alternatif yapılar arasında değişmez bir etkileşim gösterir. Birçoklarının öne sürdüğü gibi alternatifler arasındaki görünür çatışma, değişimi mümkün kılan temel bir mekanizmadır.[18]

Türkiye, Atatürk'ün 1938'de ölümünden bu yana hızlı gelişimler yaşamıştır: Ekonomik büyüme ve çeşitlenme, nüfus artışı, kentleşme, evrensel eğitim ve kitle iletişiminin yaygınlaşması. Bütün bunların temeli Atatürk tarafından atılmıştı, ama sonuçları, geniş ölçekli kırsal-kentsel göç sürecinin başladığı 1950'lere kadar hissedilmedi. Genellikle en önemli sonuçlardan birinin, Tanzimat döneminde başlayan, ama artık büyük bir hız kazanmış olan 'cemaat'ten 'toplum'a geçiş bi-

çimindeki genel toplumsal yaşantı değişimi olduğu kabul edilir.[19]

1946'da çok partili siyasete geçiş ve 1950'de gerçek anlamda ilk serbest seçimlerin yapılmasından, 1980'deki askerî müdahaleye kadar siyasal ortama, Atatürk'ün Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ile Demokrat Parti (DP) ve mirasçısı Adalet Partisi (AP) arasındaki çekişmeler hakimdi. CHP'nin, temelde kentli işçiler ve aydınlar tarafından desteklenen daha merkez sol, sosyalist bir programı vardı, ama cumhuriyetçi siyasal bağlamda daha 'muhafazakâr' olan laik konumla özdeşleşmişti.[20] Ekonomik bakımdan Batı kapitalizmine yönelmiş olan merkez sağ DP/AP, dinsel özgürlüğe desteğini artırdıkça daha 'ilerici' bir kimlik kazandı. Siyasal ve dinsel uçlarda en solda Şiilerin (muhtemelen nüfusun dörtte biri) desteği varken, Sünni radikal İsmacılar da aşırı sağ bir parti kurdular; bu (1969'dan itibaren), Millî Nizam Partisi (MNP) ile onun devamı olan Millî Selamet Partisi'ydi (MSP; 1972'den itibaren) ve açık bir biçimde dindar, Batı karşıtı, sosyalizm karşıtı - buna rağmen epeyce 'ilerici' programıyla kırsal kesimde büyük destek topladı.[21]

1950 seçimlerinde Atatürk'ün CHP'sinin yerine DP geçti. Kimi zaman dinsel muhafazakârlıkla özdeşleştirilse de başlangıçta DP'nin başarısı, daha çok çevrenin merkeze karşı başkaldırısına dayanıyordu. DP, 1950'lerin sonlarında ekonomik sorunların ortaya çıkışına kadar açıkça dinsel bir karakter taşımıyordu.[22] Ancak çok partili siyasete geçilmesine denk düşen bir 'İslami canlanış' söz konusuydu. Daha 1950 öncesinde eğitimde yeniden din dersleri konmuş, hükümet Haccı yeniden desteklemeye başlamış, türbeler yeniden açılmış ve yeniden din görevlisi yetiştirmeye başlanmıştı. [23]

Parlamento içinde ve dışında laisizmin yorumu konusunda gerçekleşen tartışmalar ile rakip partilerin nüfusu altındaki dinci unsurları çekmek için doğrudan ya da üstü örülü biçimde ne öl-

çüde çaba gösterdiği, çeşitli yazarlarca ele alınmıştır.[24] Heper, 1950'lerden 1970'lere kadar yapılmış çalışmaları alıntılamaktadır; bunların tümü de, eğitimlillerin ateizminden protestan, 'modern', kişisel İslama kadar dine yönelik laik tutumlarınne kadar köklü olduğunu göstermektedir.[25] 1980 dolaylarında çoğu İslam ülkesinin tersine artık Türkiye'nin laisizme (İslamın siyasetten ayrılması anlamında), katılımcı demokrasiye ve siyasal ve dinsel bölmelenme ile çoğulculuğa alışmış olduğuna dair bir mutabakat ortaya çıktı.

1960'ların sonları ile 1970'lerde İslamın sorunu genel olarak bir parti siyaseti konusu (MNP/MSP'nin oluşturduğu tehdit) ve tarikat faaliyetlerinin yeniden başlaması olarak görülüyordu. Ancak seçim sonuçları incelendiğinde, programı açıkça dinsel nitelikli olan partileri çok az seçmenin desteklediği görülmektedir; muhafazakâr olarak nam salmış taşra küçük burjuvazisi tarikatları desteklemekle birlikte, geniş tabanlı merkez sağ partilere oy vermeyi sürdürür. [26] Toprak, dinsel partilerin en çok 'ya çok gelenekçi ya da hızla değişmekte olan topluluklar'a çekici geldiğini göstermektedir. Ona göre bunun açıklaması, Ahmet Yücekök'ün , küçük kasabalardaki gönüllü cami yaptırma derneklerine ve muhafazakârlığın köklerine ilişkin çalışmasından kaynaklanır:

Din, Türk toplumunda ikili bir rol oynar. En az gelişmiş olan bölgelerde, hakim toplumsal ya da ekonomik grupların çıkarlarını korumaya yarar. Daha gelişmiş bölgelerde ise hızlı gelişmeden olumsuz etkilenmiş biryeler ya da gruplar için bir protesto hareketi işevi görür. Onun görüşüne göre her iki durumda da statüko karşısındaki destek ya da protestonun dinsel tezahürü, yapı itibarıyla muhafazakârdır.[27]

Ancak Heper ve 1980 dolaylarında parti siyaseti üzerinde yoğunlaşmış yazılar yazan diğerleri, dinsel uyanışın bu coğrafi ve toplumsal açıdan çevresel olan bölgelerden merkeze doğru

ne kadar büyük bir hızla ilerlemekte olduğunu göremediler. 1950'lerden beri, ama özellikle 1970'ler ve 1980'lerde bu hareket, çok çeşitli biçimlere bürünmüştü. Hem entelektüel incelemeler, hem de popüler dua kitapları, tarikat dergileri ve öteki literatürü içeren İslami yayıncılık faaliyetlerinde büyük bir artış vardı.[28] Hem Türkiye'de hem de Batı'da iletişim araçlarının dikkati, kadınların başörtüsü ile erkeklerin sakalı, cami yapımı ve İslami komünler kurulması, dinsel eğitimde gayriresmî Kuran kurslarını da içeren artış gibi İslami faaliyet ve kimliğin görünür belirtilerine yönelmişti.[29] Bu fenomenlerin bazılar, özellikle de sonuncusu, devletten de destek alıyordu.

Aslında 1980 askerî müdahalesinden sonra hükümetin tutumu değişmişti. Generallerin yanı sıra yargıçlar, profesörler ile yöneticilerden oluşan ve iletişim araçlarını denetiminde tutan güçlü aydın elit de temel laisizmin ilkesinden ayrılmaksızın, onu korumak için yeni bir yaklaşım benimsedi. Kemalist cumhuriyetçi ideoloji ve biçimlerin başarısızlığının zımnî biçimde kabulü, onu oluşturan unsurların yeniden değerlendirilmesini ve değişmez bir ulusal kültürü öne çıkarıp yabancı etkileri ortadan kaldırma ihtiyacının fark edilmesini getirdi. Katı gelenekçi lisizmden ayrılış, yeni faaliyete geçen tarikatlar ile yurt dışından gelen ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na aktarılan önemli miktarda maddi yardımla da destekleniyordu.[30]

Tarikatlar asla yok olmamış, yeraltına geçmişti; Nakşi bendiler ile Kadiriler özellikle Doğu'da faal durumda kalarak yeraltı medrese ağı aracılığıyla dinsel eğitimi üstlendi, ailelere ve ekonomik girişimlere destek verdi, iş ve toplumsal hareketlilik sağladı. Yakın zamanda da Türkiye'nin batısında başta Nakşibendiler olmak üzere çeşitli tarikatlarda canlanma görülürken, Nurcular ve Süleymancılar gibi yeni tarikatlar da doğtu. Yeni Müslüman aydınların bazısı tarikatlardan birini ya da diğerini desteklerken, bazıları da bunlara karşıdır. Çeşitli tarikatlar yurt

dışında İslami para yardımı alarak bunları dinsel eğitim kuruluşlarına aktarmıştır. Genel olarak Türkiye'deki tarikatlar muhafazakâr bir ahlak aşılar, uygulamaya değil inanca ağırlık verir ve siyasal eylemcilikten çok kendini geliştirmeyi teşvik ederler. İslamı bir protest ideoloji, bir karşı kültür olarak yansıtırlar ve yeni tarikatların bazısı şeriata dönüşü savunur, ama halk arasındaki bazı imajlara rağmen çoğunlukla devrimci karakter taşımazlar ve yandaşlarına merkez sağ Anavatan Partisi (ANAP) ile Doğru Yol Partisi'ne (DYP) oy vermelerini önermişlerdir. Bununla birlikte Nakşibendilerle Kadiriler içinde MNP/MSP'yi ve giderek artan ölçüde onların devamı Refah Partisi'ni (RP) destekleyenler de vardır.[31]

1980'den sonra tarikatlar ile diğer dinci unsurlar, orduda, bürokraside, eğitimde ve hükümette etkili olarak Turgut Özal'ın iktidardaki (1983'ten itibaren) partisi ANAP'ın bir kanadında ağırlık kazandılar. Özellikle ağırlık taşıyanlar Aydınlar Ocağı ve Türk–İslam Sentezi diye bilinen hareketti. Bu hareket, geleneksel ortak değerler diye kabul edilen değerleri yüzeye çıkarmayı, son derece sığ, yoldan çıkarıcı, yozlaştırıcı olan sahte Batı cilasını kazıyıp atmayı ve (Türk ve İslam etiketi altında) temel değerlerden oluşan ulusal bir sentez benimsemeyi amaçlıyordu. [32] Türk-İslam Sentezi'nin savunucuları otoriter bir devlet istiyordu, ama bir İslam devleti değil: Kültürün ve toplumsal denetimin özü olan din, okullarda teşvik edilmeli, ama politize edilmemeliydi. Toplumsal ilişkilere yeniden kişisel niteliğini kazandırmak ve dini, tıpkı Sultan Abdülhamid'in kullandığı biçimde kullanmak istiyorlardı. aslında istedikleri, temelini hem Osmanlı İslamının, hem de cumhuriyet milliyetçiliğinin oluşturduğu ve yukarıda anlatılan ortak ideolojik yapıyı harekete geçirmekti.[33] Ancak 1980'lerin sonlarında Türk-İslam Sentezi aydınlar arasında gözden düştü ve çoğu siyasal partinin programına dinsel ideallerin girmesiyle İslami 'tehdit' fitili ateş-

lenirken, katı laikler arasında yoğun bir tepki oluştuğuna dair kanıtlar belirdi. Aynı zamanda, kilit konumdaki bazı laiklerin öldürülmesiyle, dinsel motivasyonl şiddetin de artmakta olduğu görülüyordu.

Laisizm, devlet ile din eğitimi arasındaki ilişki ve dinin siyasetteki rolü, bir kez daha yeniden tanımlanmaktadır.

İlter Turan, Türk siyasal kültürünün çerçevesini ve ortak bir Osmanlı kökeni de bularak devletin denetim ideolojisinin dinsel temelini incelemektedir. Modern Türkiye'de dinin siyasal kültürü nasıl etkilediğine ilişkin bir incelemeye siyaset bilimin araçlarını uygulamaktadır. İslam, teoride 'bütüncül bir din'dir, ama uygulamada siyasal hayat üzerindeki etkileri hiç de bütüncül olmamış ve Osmanlı yönetiminin son yüzyılında büyük ölçüde küçülerek Cumhuriyet'in ilk yıllarında en düşük noktasına inmiştir; yine de o zamandan beri yükselmektedir. Turan, Osmanlılar zamanındaki laikleştirme süreçlerini ve bunların Kemalist reformlar sırasında doruğa ulaşmasını inceleyerek İslamcılar ile Batı yanlıları arasında, kültürün teknolojiden ayrılıp ayrılamayacağı konusundaki çekişmeye dikkat çekmektedir. Siyasal kültürün değişik boyutlarını inceler: İslamın değişen rolü ve siyasal topluluğu tanımlama açısından, değişen İslami 'topluluk/cemaat' nosyonları. Resmî olarak, cumhuriyette İslamın bir bağlantısı yoktur, yine de birçok yurttaş hâlâ kendini önce Müslüman, sonra Türk olarak görür: Çoğu kişi için Türk, Müslüman ile eşdeğerdir. Siyasal meşruluk açısındansa Turan, Osmanlı devletinin dini meşrulaştırdığını, ancak bunun tersinin de aynı ölçüde geçerli olduğunu belirtir. Din, devletin bir aracı ve bir simge kaynağı olabilmekle birlikte, yönetim üzerinde sınırlayıcı işlev görür. Genel olarak devlet, dine bir kaynak gözüyle bakmıştır.

Laikleştirmeme ve modernleşme ideolojileri, İslamın siyaset üzerindeki etksini azaltmaya çalıştılar, ama İslam'ın bir

muhalefet ve muhafazakârlık ideolojisi haline gelmesine ve islami grupların da devlet ve toplum tarafından yoksunluk ve yabancılaşmayla karşı karşıya bırakılan marjinal kişiler için bir sığınma alanı sağlamasına izin verdiler. Çok partili siyasetle birlikte ve özellikle de 1960'lardan başlayarak din, homojen bir biçimde olmamakla birlikte yeniden siyasal arenaya çıktı. Yakın zamanda bütün partiler dinsel görüşleribünyesine almış ve bunlara tahammül göstermeye başlamıştı, sonuçta dinin siyasal ideoloji üzerindeki etkisi azaldı. Turan varsayılan İslami değerlerin- otoriterlik ve eşitcilik gibi- siyasal değerlerle üsluplar üzerindeki etkisini sınamanın güçlüğünü göstermektedir. Osmanlı ulemasının, onların İslami bilgi kavramlarının ve akıl yürütme biçimlerinin (rehber olarak kutsal metinlere başvurma; kıyas; mutabakatın önemi) Batılılaşmayı getiren elit için model oluşturduğu ve son dönemlerde düşüş göstermesine rağmen, Cumhuriyet'le birlikte dağıtıldıktan sonra bunu sürdürdüğü nosyonu konusunda söylenecek çok şey vardır.

Turan'ın, aydınlar ve devlet liderliği düzeyinde İslami ve cumhuriyetçi değerler arasında gözlediği süreklilik, Richard ve Nancy Taper tarafından bir bir taşra kasabasında saptanmıştır. Saptanan iki ayrı değerler dizisinin temelinde, bunların toplumsal denetime yönelik tek ideolojinin görünümleri olduğunu düşündürecek sıkı bağlar vardır. Taşra kasabaları, yalnızca kent kaynaklı cumhuriyetçi değerler ile temeli taşrada bulanan dinsel muhafazakârlık için bir karşılaşma ortamı sağlayarak değil, başka çok çeşitli biçimlerde kentler ve kırsal kesim arasında aracı rolü oynamaktadır. Milliyetçilik, bir tür 'radikal' ideloji içinde İslamla ilişkilendirilmiştir; bu ilişkiler, bazısı açık bazısı gizli olmak üzere çeşitli koşullarda ortaya çıkar. Gizli koşullar, örneğin ağır işe yönelik tutumlarda, ritüel benzerliklerde, Atatürk ve Muhammed 'kültleri'nde, bilgi ve eğitim söylemlerinde bulunur. Bu taşra kasabasında laiklik gibi cumhuriyet ilkeleri

kök salmıştır ve sıkı bir biçimde savunulmaktadır, ama yerel yapılanışları ile karakterleri, tıpkı köklerinin bulunduğu toprak gibi kesinlikle İslami niteliktedir.

Şerif Mardin, Nakşi bendiliğin kısa bir tarihçesini vererek benzer bir temaya - devlete karşı dinsel muhalefetin siyaseti - yaklaşmaktadır. Halk arasında ve devletin gözünde Nakşibendiler yapıolarak yıkıcıdır, ama yakın dönemdeki savunucuları onları son derece ortodoks yönelimli göstermiş ve siyaset dışı göstermeye çalışmıştır; gerçekten de karakteristik itidalleri ve iç disiplinleri, tasavvuf gizemcileri konusundaki popüler imajlara uymamaktadır. Mardin, her iki görüşün de yeterli olmadığını, dikkatleri onların iç dinamiğine ve siyasetteki değişen rollerine çevirmek gerektiğini söyler. Müceddidiye ve Halidiye kolundan çeşitli Nakşibendi liderlerinin hayatlarına ve düşüncelerine bakarak Mardin manevi yenilenme ve arınmaya olan ilgilerine rağmen, dünya işleriyle de siyasal bakımdan son derece ilğili olduklarını göstermektedir. Yakın zamandaki örnekler arasında,hem Müceddidiye hem de Halidiye'den büyük ölçüde etkilenen ve Nurcu tarikatının kurucusu olan Said Nursi ile İstanbul'da Nakşibendi lideri olan ve çevresinde aydınların yanı sıra MNP/MSP'nın kurucusu Necmettin Erbakan ile Cumhurbaşkanı Özal'ın ağabeyi Korkut Özal da bulunan, Halidiye şeyhi Mehmed Zahid Kotku yer almaktadır.

Nakşibendiler aslında daha ileri Müslüman çıkarları için iktidarla ilgilenmektedirler ve hem halkı harekete geçirmede, hem de aydınları etkilemede önemli bir siyasal başarı sağladılar. Mardin, örgütsel güçlerini Orta Asya'daki miraslarından ve kapalı, kendilerine özgü söylemlerinden aldıklarını öne sürer; adil olmayana karşı adilin yanında yer alırlar ve modern etkilere açıktılar. Aynı zamanda: 'Nakşibendilerin, siyasetçilerle çok yakın ilişkiler kurulmaması için verdikleri kavga, yürekten gelen samimi bir İslami çığlıktı ve temelini de, inançtan ide-

olojiye keskin bir geçiş olmaksızın İslami inancın kendi başına kişiyi siyasal kavgaya çekeceği biçimindeki doğru bir inanış oluşturuyordu.'

Bahattin Akşit, kilit bir devlet kurumu ve reform odağı olan eğitim üzerinde yoğunlaşarak her düzeydeki din okullarının ve dinsel yayınlarla vakıfların çoğalmasını 'İslamda gayriresmî olduğu kadar resmî kurumsal genişlemenin açık göstergeleri' sayar. Çok partili yönetimden beri hükümetler din okullarına hoşgörüyle bakmış, hatta maddi destek vermiştir ve din dışı eğitime göre daha hızlı bir gelişme gösteren bu okullar da başlangıçta düşünüldüğü gibi yalnızca din görevlisi yetiştirmemektedir. Bunun sonuçları hakkında süregiden tartışmalar vardır: İslamcı gruplar, bu okulların adam kazanmak açısından yararlı görülüp hoş karşılanması mı, yoksa devlet deneminin araçları olarak reddedilmesi mi gerektiği konusunda tartışmaktadır; laik gruplar, bunların tehlikeli bir radikalizm örneği mi, yoksa dinin rasyonalleştirilmesi mi olduğu konusunda farklı görüşlerdedir. Bu arada oportunistler de din eğitimini bir toplumsal hareketlilik kanalı olarak kullanmaktadır. Akşit, din kitaplarında öğrencilerin kökeni ve motivasyonları konusunda bulunan kanıtları ele alır. Buralarda Doğu'daki aşiret gruplarından, kent proletaryasından, varlıklı elitten ve tarım işçilerinden az sayıda öğrenci vardır; pek çoğu, yakın zamanda hızlı bir sanayileşme ve kentleşme yaşanan, ağırlıklı siyasal eğilimin merkez sağ olduğu bölgelerden gelir. Büyük bir bölümü, Batı materyalizminin ve Doğu maneviyatçılığının aşırılıklarına alternatif aradığı anlaşılan çiftçi ailelerinden ve kendi işini kurmuş küçük esnaflarla zanaatkârların ailelerindendir. Bunlar, pratik düşünebilen, ama cinsiyet konularında muhafazakâr kişilerdir.

Tartışmalar yeni değildir. Akşit, Osmanlıların son döneminde medrese reformunun tarihçesini ve zamanın canlı tar-

tışmalarını, özellikle de Batı tipi modernist eğitim ile geleneksel İslam ilimlerinin nasıl bütünleştirileceği üzerine olan tartışmayı aktarmaktadır. Daha sonra yakın zamanda yayınlanan ve aynı temaların tartışıldığı bir dizi kitapla süreli yayını gözden geçirerek 'İslamı, modernizmi ve ulusal devleti uzlaştırma sorununu çözme konusunda Ziya Gökalp zamanından beri çok az ilerleme sağlanmıştır' sonucuna varır.

Yaygınlıkla düşünüldüğü gibi, Türkiye'deki İslami uyanış modernleşmenin uğradığı başarısızlığa tepkiyse, Ayşe Saktanber'e göre şu soruyu sormamız gerekmektedir: Neden İslam? 'Bunun bir yolu, İslami ideolojilerin bireyleri nasıl dönüşüme uğratıp Müslüman teba olarak yapılandırdığını açıklamaya çalışmaktır. Bu yapılandırma Müslüman tebayı "ideal tip" olarak tanımlamakla kalmayıp belirli bir toplumsal bağlam içinde Müslüman kimiğini de çizmektedir. 'Bir popüler edebiyat biçimi olan resimli çocuk kitapları aracılığıyla evlerdeki din eğitimine bakarak gerçekleştirilebilir bu. Çeşitli çocuk kitaplarını inceleyen Saktanber, bunları geleneksel, modern ve dinsel olarak sınıflandırıp dikkatini sonuncu türe ve bunların, cinsiyet ile otorite rollerine ilişkin normlarla değerleri nasıl aşıladığına vermektedir.: Erkekler, dış dünyadaki çeşitli mesleklerde aktif kişiler olarak çizilmiştir; kadınlar pasiftir, oğullarının bağımlı analarıdırlar - kızlar yalnızca dinsel eğitimin alıcısıdır ve bu eğitim asla anneler tarafından değil, hep babalar tarafından verilir. Bunun antitezi bencil, kayıtsız, ikiyüzlü modern kadındır. Modernlik, İslamın antitezi olarak çizilmiştir. Ahlakın (iyi ile kötü, ödüller ve cezalar) ve babanın otoritesinin temeli, Tanrı'dır; yurtseverlik onaylanır, ama Cumhuriyet pek değil. Çevre ya da topluma ilişkin çok az gerçekçilik vardır. Toplumsal roller, temel birer nitelik olan yaştan ve cinsiyetten kaynaklanır. Çocuklar, sonuçları yine bu dünyada alınan bir günah dünyasında yaşamaktadır; benliğin geliştirilmesine, Tanrı'ya ki-

şisel bağlılığa ve modern Batılı değerlerin reddine ağırlık verilir.

Yeni İslami okuryazarlıkla birlikte bu çocuk kitapları, önceki araçları başka yerde Mardin tarafından ele alınan 'popüler İslam bilgisi' aktarımında önemli bir modern araç durumuna gelmiştir.[35] Daha entelekûel bir düzeyde İslami bilgi, Michael Meeker tarafından ele alındığı gibi Müslüman aydınlarca üretilmektedir. Kökleri on dokuzuncu yüzyıl İslami direnişinde olmakla birlikte bunlar, içinde, ama farklı kökenlerle işlev gördükleri laik ortamdan ayrılan modern ürünlerdir. Tipik Müslüman aydın köken olarak taşralıdır, kendisi kentlidir, eğitim görmüştür, orta yaşın genç dönemindedir ve Batı'ya aşinadır. Medyada İslamın sözcüsü olarak görülür ve laik sözcülere özünde paralel kabul edilir. Batı'ya asimile olmayı da, Batılı değerlere göre değerlendirme yapmayı da reddederek farlı bir İslami bakış önerir; modern hümanist, bilimsel ve laik düşünce, rehberi din olmadığı sürece tehlikelidir. (Müslüman aydın) Müslüman bakış açısını sağlam bir zemine oturtabilme adına laik aydınlarla kandi zeminlerinde karşı karşıya gelmek zorunda olduğundan, laik karşıtlarının kavramlarıyla sorunları arasında gidip gelirken sıradan Müslümanla bağını koparma riskine girmektedir.' Laik aydınla aynı 'solcu' kalem tarafından çizilmiş gibidir.

Meeker, üç Müslüman aydının çalışmalarını bir ölçüde ayrıntılı olarak ele almaktadır. Din eğitimi almış olan ve şu anda gazetecilik yapan Ali Bulaç, çökmüş Batı değerlerine İslami alternatifler önerir. Müslüman aydınların, cemaati modern hayat içinde yeniden canlandırmak üzere İslamı yeniden formüle etmedeki rolüyle ilgilenir. Yükseköğrenimini ABD'de yapan ve Batılı düşüncelere aşina olan Rasim Özdenören devlet memurudur; Batı kültürü ve çağdaş İslam üzerine deneme kitaplarının yanı sıra edebî eserleriyle de tanınır. Kültürel kimlik

sorunları ile Türk Müslüman geleneğine açıklık getirmenin ve Batı'nın başarısızlıklarını anlamanın gereğine ağırlık verir. İslama yönelmiş solcu bir şair ve deneme yazarı olan İsmet Özel, yalnızca Batı'nın değil,Türklerin ona verdiği karşılıkların da başarısızlığının ardından yeniden İslami bir hayat tarzı kurmaya çalışır; ama hareket devletten değil, bireyden gelmelidir.

Meeker'in analizinde 'Müslüman aydınlar, çağdaş Türkiye deneyiminde toplumsal ilişkilerin ve kişisel kimliğin 'yapılanmaş oluşu"na karşılık vermektedir.' Modernleşme sürecindeki diğer ülkeler gibi Türkiye de *Gemeinscharft*'tan *Gesellschaft*'a geçişi ve bunun sonucu olan kimlik boşluğunu yaşamaktadır. Özellikle kentlere göç eden ve laikBatı kültürüyle karşılaşan gençlerin ideolojik haritalara ihtiyacı vardır. Müslüman aydınlar bunu farklı bir biçimde yorumlar: İslami uygarlıkta 'toplumun sözleşmeye dayalı ve kurgusal olan yanının (Gesellschaft), ahlaki alışkanlıklara ve ahlaki dayanışmalara *(Gemeinsçhaft)* daha sağlam biçimde kök salmış olduğu görüşündedirler - ancak bu, yalnızca eski Türk gelenekleri için geçerli değildir. 'İslam, çağdaş Türkiye'de Batılı ve laik *Gesellschaft*'ü bir *alternatif*'i temsil eden toplumsal bir söylemdir, modern topluma atfettikleri boşluktan ve adaletsizlikten uzak olacak bir söylem.'

Sencer Ayata, taşra kentlerinde yayımlanan iki dergiyi ayrıntısıyla incelemektedir; bunların biri *(Ribat)* Nakşibendilerin aşırı ve eylemci bir kolu tarafından, öbürü de *(İcmal)* Kadiriye tarikatı tarafından yayınlanmaktadır. Her bir derginin insan doğasını ve dünya ile onun kötülüklerini (özellikle bireysel arzular, Batı 'materyalizmi' ve 'Şeytani' güçler) kavrayışını ve yazarların öne sürdüğü biçimiyle İslamın rolünü inceleyen Ayata, bunların dünyadan elini çekme ile şer karşısında kişisel ve siyasal mücadele kavramlarını birbiriyle karşılaştırmaktadır. *Ribat*, dünyanın maddî zevklerini radikal bir tutumla red eder-

ken, gerektiğinde şehadet yoluyla bunu değiştirmek için siyasal eyleme bağlılık telkininde bulunmaktadır. *İcmal* de dünyayı reddeder, ama onunki manevi nedenlerledir - daha fazla ruhani saflığa erişmek için - ve aynı zamanda kuvvet kullanmayı da reddetmektedir. Kadiriler, maddî bir dünyada yaşadıklarını kabul eder, ama ahlakî olarak onun üstüne yükselerek kendilerini değiştirmeye çalışırlar; *İcmal*, temel hedefini, Mükemmel İnsan'ın yüce rehberliği altında ahlakî eğitim olarak görmektedir.

Ayşe Güneş-Ayata, başka iki derginin temsil ettiği siyasal düşünceleri ele almatadır. *Girişim* (başka bir yerde Mardin tarafından 'radikal ve entelektüel bakımdan son derece ilgi çekici bir İslami süreli yayın' olarak nitelenmiştir)[36] yenidir, bakışı ve yaklaşımıyla modernisttir, teori ile tartışmayı ve modern iletişim araçlarını destekler. Dinsel metinleri kullanışında radikal İslamcı olmakla birlikte, siyasal açıdan soldadır, çatışmaya dayalı bir toplum modeli benimser ve Türkiye'nin önceki ve bugünkü koşulları konusunda gerçekçidiri. Eğitimli gençlere seselenerek hoşgörüyü savunur. "*Davet*' teorisini ortaya atmıştır: Batı, kendi terimleriyle tartışma yoluyla yenilgiye uğratılabilir - uygulamada nasıl başarısızlığa uğradığını görebilir; İslam geliştirilirse, bunun cevaplarını sağlayabilir. Çoğulcudur ve otoriteye karşıdır. Liderlere ihtiyaç vardır, ama halktan olmaları gerekir. Merkez Nakşibendilerin dergisi *İslam* ise tersine çok daha gelenekçidir. Temelde gençlere ve kadınlara seslenen dergi, dersler vermekte, tartışmayı değil vaaz ve eylemi savunmaktadır. Bakışı iyimserdir, otoriterdir, toplum modeli mutabakata dayanır. Özgün haliyle İslam hâlâ geçerlidir; Hicret ('dünyadan el çekme') ve Cihad ('savaş') kavramları merkezde yer alır, Afganistan'daki mücahitler izlenecek modeli oluşturur. Modern teknoloji kullanılabilir, ama Batı kültürü emperyalisttir ve ondan sıkınılması gerekir. Batı egemenliğine karşı Müs-

lüman okullar ve medya geliştirilmelidir. Dergi, Türk liderliği altında enternasyonalizmi savunur. Birey sorumludur, ama bir liderin rehberliğine gerek duyar.

Son olarak Feride Acar, kadınların ideal alternatif toplumdaki konumlarını ve İslami canlanıştaki rollerini kavrayışları açısından üç İslami kadın dergisini incelemektedir. Bu alternatif ideolojide kadınlar simgesel olarak önemlidir ve bir kilit noktası oluştururlar: Bir ölçüde 'kurtuluş', Kemalist laisizmin odak noktalarından olduğu için, bir ölçüde İslam da kadınların konumu etrafında dolaştığı için, bir ölçüde de, Kemalist reformlardan kaynaklanan çelişkilerle birlikte kadınlar da bizzat canlanış hareketinde aktif olduğu için, bu hareket kadın sorununu yüceltmektedir. *Kadın ve Aile*, rol çatışması yaşayan kentli orta sınıf kadınlara yönelik bir başka Nakşibendi dergisidir. Akıl yürütmeye dayanmayıp didaktik olan bu dergi, kadınları yuvayı kuran kişiler, İslami değerlerin kaleleri olarak yansıtır; kadınlar için (ayrı) eğitimden yanadır, ama ev dışında çalışmadan değil. Batı karşıtı olan dergi, batıdaki muhafazakâr kadın dergilerine benzemektedir. Son derece farklı olan yeni Nurcu dergisi *Bizim Aile*, laiklerle entelektüel tartışmalara girmektedir. Bakışı çoğulcudur, demokratik söylemi ve değerleri benimser; inancın anlamına ve önceliğine önem verir, tesettüre de çok önem vermekte, ama bunun için nedenler öne sürmektedir. Modern ve liberal görünür, ama verdiği reçetelerde değil, o açıdan belirsizlik gösterir. Gene farklı ve kadınları vurgulayışında aşırı olan *Mektup* ise Konya'da çıkan (Nakşibendilere yakın olmakla birlikte) bağımsız bir dergidir ve sekülarizm ile Batı'ya karşı düşmanlığı ödünsüzdür. Eğitimli, ama ezilen kadınlara seslenen *Mektup*, kocaların da aralarında bulunduğu 'firavunlar'dan kaynaklanan şehadetin, acı ve ıstırabın altını çizer, ancak kocaların korunması gerekmektedir. Ödünsüz tesettürü savunmakla birlikte *Mektup*, bazı ba-

kamlardan 'ilerici'dir: Erkekler ile kadınlar evde eşittir ve Cihad'da kadınların rolü çok önemlidir.

Yeni İslami hareketlerin başarısı ve etkisi abartılmamalıdır. Siyasal ve düşünsel olarak Türkiye, İslami hareketlerin yakın zamanda hakim bir rol oynadığı ülkelerin çoğundan (belki de hepsinden) daha heterojendir. Çeşitli yazarlara göre Kemalist laikeştirmenin, nüfusun büyük kesiminin dindarlığı üzerinde ancak yüzeysel bir etkisi olmuşsa da, 1980'de Heper'in vardığı sonucu, yani siyasal çoğulculuğun ve dinin siyasetten ayrılmasının aslında Türk toplumunun büyük bölümünde derine kök salmış olduğunu destekleyen etnografik kanıtlar giderek artmaktadır.[37] Geniş bir yelpaze oluşturan din dışı ideolojiler ve siyasal programlar büyük destek toplamaktadır. Yeni İslami literatürün, eğitimin, cami yapımının ve diğer olayların dikkat çekici olmasına rağmen, İslami gruplar nüfus içinde küçük bir azınlıktan destek görmektedir ve üstelik, bu kitaptaki bölümlerde de açıkça ortaya konduğu gibi, kendi aralarında birleşmiş olmaktan çok uzaktadırlar. Ayrıca saha araştırmaları, görünürde 'İslami' olan davranışın çoğunlukla yerel düzeydeki siyasal ve ekonomik rekabetleri yansıttığını göstermiştir. İslami değerlerle uygulamalara yeni yönelişler, dinsel fanatizmden çok İslami söylemlerin yeni bir yeteneğinin, yapısal çatışmaları, devlete karşı tutumları ve değşim sürecini ifade yeteneğinin, kanıtıdır.[38]

Yine de, halkın İslamı tanıması ve dile getirmesinde görülen önemli artış, daha ileri düzeyde değerlendirilmeyi ve açıklanmayı gerektirmektedir. Bugün Türkiye'de İslami açıdan yeni olan nedir? Yeni hareketler ne ölçüde devrimcidir - 'İslami bir devlet' mi hedeflemektedirler? Uykuda olan bir şeyin 'uyanış'ı mı, yoksa ölmüş bir şeyin 'canlanış'ı mı söz konusudur? Söz konusu olan canlanışsa, bunun kaynağı ve karakteri nedir? İran kökenli, Ortadoğu kökenli ya da dünya ölçek' olsun daha geniş

bir olayın mı ifadesidir? Bunun Türkiye'ye özgü yanı nedir? Süreklilik söz konusuysa, hâlâ aynı sorular mı sorulmaktadır, yoksa yeni değerler ve söz dağarcığı, tartışmalar ve söylemler mi vardır?

'İslami canlanış', 'gerçek' değişimi de içerebilir, İslam hakkında daha fazla bilgiye ulaşılabilir olması aracılığıyla yalnızca değişik algılamaları ya da dinsel ve siyasal konulara karşı daha duyarlı olmayı da.[39] Bu kitaba katkıda bulananlar da dahil konuyla ilgili yazarların çoğu, özgül olarak modern Türkiye'deki İslami hareketleri, yöneticileri Batı'yla çok yakın ilişki kurarak uzlaşma içine giren bir halkın kimlik arayışının ifadeleri olarak görmektedir; Batı'nın değerleri, bir yandan baştan çıkarıcı nitelikte olmakla birlikte, aynı zamanda hem yabancı, hem de erişilmez kabul edilir. Daha genel olarak bu hareketler, Üçüncü Dünya'nın, Batı ve Sovyet uygarlıklarıyla ilişkilendirilen materyalizm ve laikliğe tepkisinin ifadeleri sayılmaktadır. Nasıl 1908-23 Türk devrimi, 'dünya çapındaki bir ayaklanmanın birçok yankısından biri... ondokuzuncu yüzyılın sonuna damgasını vuran büyük çalkantıya Türklerin cevabı' olmaşsa, 1970'ler ve 1980'lerin Türkiyesi'nde İslamın canlanışı da, anti-materyalizm ve belki post-modernizm gibi daha geniş yirminci yüzyıl sonu hareketlerinin bir parçasıdır.[41]

Yine de Türkiye'deki 'İslami canlanış' tümüyle Türkiye'ye özgüdür ve farklı evreleri ile dışavurumları daha özgül etkenlere dayandırılabilir. Örneğin 1950'den sonra yükselen İslami bilinç, eğitimin ve politikleşmenin yaygınlaşmasına çok şey borçluydu;[42] bunlar, halkın hem ülkenin hem de onun dünya üzerindeki konumunun, ayrıca Mısır, İran ve Afganistan gibi başka yerlerdeki İslami hareketlerin daha çok farkına varmasını sağlamıştı. Aynı şekilde bir muhalefet ideolojisi olarak İslam, 1980'e kadar geçen dönemlerde devlet llaisizmin resmî koşullarında gelişti, bu arada akserî müdahale sonrasında hü-

kümetin İslama karşı benimsediği daha pragmatik tutum (buna Türk ulusal kimliğinde İslami unsurun öne çıkarılması da dahildir), kuşkusuz çok daha geniş ifade özgürlüğü tanıdı.[43] Mardin'in ısrarla belirttiği gibi Türkiye'de 'İslam' heterojen ve çok boyutludur ve her zaman da öyle olmuştur; hem farklı biçim ve işlevleri olan, bölgeye ve sınıfa göre değişiklik gösteren ortodoks yapılar, hem de geleneksel ve yeni tarikatlar, hem kişisel-ahlakî, hem de ideolojik-siyasal boyutlar bunun içindedir.[44] Aslında 1980'lerde Türkiye'deki yeni koşullarda İslami canlanış, toplumsal ve ideolojik açıdan herhangi bir eski biçimle mutlaka aynı olması gerekmeyen, tümüyle yeni biçimler almıştır; bunlar, hem tezahürleri, hem de başka yerlerdeki canlanış hareketleriyle farklılıkları açısından öncekinden çok daha fazla çeşitlilik gösterir.[45]

Türkiye'de İslami canlanışa ilişkin diğer açıklamalar da köklü biçimde yeni ekonomik koşullara; 1980 sonrası gençliğinin, ana babalarının kuşağının laik çizgisini izlemek istememesine; dış kökenli İslami para kaynaklarına ve modern iletişim araçlarına işaret etmektedir.[46] - yeni İslami literatür ile kolayca ulaşılabilen ses ve video kasetleri, devlet elindeki radyo ve televizyon aracılığıyla sağlanan bilgilerin yerini alarak ya da bunları tamamlayarak halkın Batı'ya önceden görülmedik ölçüde aşina olmasına ve sonra da onu eleştirmesine olanak tanımıştır. [46]

Türkiye'deki İslami canlanışta temel unsurlardan biri kimlik arayışı ya da ne kapitalist ne sosyalist olan bir ideoloji arayışıysa, buradaki baskın etken, Türkiye'nin Batı'yla ilişkisidir. Bugün Türkiye Müslüman bir devlet değil, Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu bir ülkedir. Ekonomisi petrole dayananlar dışındaki Müslüman ülkeler arasında Türkiye, sanayi ve teknoloji açısından en ileri olanı, ekonomik ve kültürel açıdan da Avrupa'ya ve Avrupa Topluluğu'na en yakın olanıdır. Tür-

kiye'nin modern dünyadaki yerine ilişkin tartışmalarda, hem Avrupa hem de Asya'daki coğrafi konumunun önemi ve hem Hıristiyan Batı, hem de Müslüman Ortadoğu ile tarihsel, ekonomik, siyasal ve kültürel bağları çoğunlukla belirtilir.

Türkiye'nin Avrupa Topluluğu'na girmesine karşı gelişen muhalefet, açık olarak ekonomik uçurum, Kıbrıs ve Yunanistan'la Ege anlaşmazlığı gibi siyasal sorunlar ve (Ermeni katliamlarının mirası ile daha yakın zamanlardaki Kürt sorunlarını içeren) demokrasi konularında odaklanır. Örtülü olarak ise daha çok kültür, din ve sahte tarihe dayandığı görülmektedir. Topluluğa girişi destekleyenler (Türkiye'nin değilse de) Türklerin İslami kimliğinin, anayasalarında dine yer vermeyen ve nüfusu içinde farklı inançları barındıran öteki Avrupa ülkelerinden onları önemli ölçüde ayırmadığını belirtmektedir. Türkiye'nin Müslüman Ortadoğu uluslarıyla dindaşlık ilişkisi, ideolojik dayanışma açısından Batı Avrupa ulusları için Hıristiyan kimliğinin oluşturduğundan daha fazla dayanak oluşturmamaktadır. Atatürk'ün yönünü kesin biçimde çizmesinden önce tarih, Avrupa'yla yüzyıllar süren Osmanlı ittifakını göstermektedir. Türiye'nin karşıtları Batı'da güçlü bir lobi oluşturmuşken, , Türkler kendi adlarına lobicilik etmedeki başarısızlıklarıyla ünlüdür ve gerçeklere dayansın ya da dayanmasın 'korkunç Türk' mitleri, *Byron, Arabistanlı Lawernce ve Geceyarısı Ekspresi* aracılığıyla sürdürülmektedir.[47]

1989-90 kışında Orta ve Doğu Avrupa ile Sovyetler Birliği'nde, 1990'ın yazıyla sonbaharında da Körfez'de yaşanan tarihsel olaylar, Ortadoğu'da ve başka yerlerde siyasal ittifaklar ile varsayımları köklü biçimde değiştirmiştir. Türkiye, Irak'a karşı oluşturulan ortak cepheye katılmıştır ve İslami canlanış meselesi şu an için askıdadır. Bunları yazdığım sırada Türkiye'nin stratejik olarak NATO'nun ön saflardaki bir üyesi rolüyle ortaya çıkıp çıkamayacağı ve sonunda Avrupa Top-

luluğu'nun tam üyesi olma ihtimalinin azalacağını ya da (daha kuvvetli olduğu üzere) artacağını söylemek için çok erkendir.

NOTLAR

1. Bak., Örn., *James Piscatori, Islam in World of Nation-States,* Cabridge University Press, 1986.
2. Değişik "lailleştirme' türleri için, bak. Turan.
3. Osmanlı toplumunda İslamla ilgili olarak, bak. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2. baskı, Londra, Oxford University Press, 1968; Niyasi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press, 1964; Metin Reper, 'Islam, polity and society in Turkey: a Middle Eastern prespective', *Middle East Journal*, 1981, s. 24-31; Ahmet Evin, 'Communitarian structures and social change', Ahmet Evin, der., *Modern Turkey: Continuity and Change*, Opladen, Leske, 1984, s. 11-24; Şerif Mardin, çeşitli özellikle *The Genesis of Young Ottoman Thought,* Princeton University Press, 1962; 'Ideology and religion in the Turkish revolution', *International Journal of Middle East Studies*, 2, 1971, s. 197-211; 'Religion in modern Turkey', *International Social Science Journal*, 29, 1977, s. 282-f3 ve bu kitaptaki 6. Bölüm
4. Daha yakın zamanda Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, Abnay, SUNY Press, 1989, s. 11, 158 ve devamı ve başka yerlerde; ayrıca bakınız Meeker (bu kitaptaki 9. Bölüm).
5. Bak. Mardin, 'Ideology and Religion'; Evin, 'Communarian structures'; Toprak, *Islam and Political Development*, s. 28.
6. Bak. E.I.J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, Cambridge,Cambridge University Press, 1965, 3. Bölüm; Nur Yalman,

The center and the prepihery: the reform of religious institutions in Turkey', *Current Turkish Thought,* 38, 1979; Toprak, *Islam and Political Development*, s. 59 vd, 115; Evin, 'Communitarian structures'; Ergun Özbudun, 'Antecedents of Kemalist secularism: some thoughts on the Young Turk period', Ahmet Evin, der., *Modern Turkey*, s. 25-44; Mardin, *Religion and Social Çhange*, s. 91, 108, 112-3, 142; ayrıca bak. Akşit (bu kitaptaki 7. Bölüm).

7. Bak. Mardin, 'Religion in modern Turkey', s. 284; *Religion and Social Change*, s. 103, 124 vd; Yalman, 'Center and periphery'; Toprak, *Islam and Political Development*, s. 33; Turan'ın bu kitaptaki yazısı.
8. Toprak, *Islam and Political Development*, s. 47.
9. Toprak, *Islam and Political Development*, s. 63 vd; Mardin, 'Ideology and religion', s. 208.
10. Bak. Mardin, 'Ideology and religion', s. 286-88; *Religion and Social Cahge*; Toprak, *Islam and Political Development,* s. 40 vd.
11. Mardin, 'Ideology and religion'; Toprak, *Islam and Political Development*, s. 38 vd.
12. Bak. bu kitapta Yalçın-Heckmann (5. Bölüm) ve Mardin (6.Bölüm).
13. Nur Yalman. 'Islamic reform and the mystic tradition in eastern Turkey', *Archives Européennes de Sociologie*, 10, 1969, s. 47.
14. Karşılaştırın, Şerif Mardin, 'Religion and politics in modern Turkey', Jamec P. Piscatori, der., *Islam in tehe Political Process*, Londra, Cambridge Universty Press, 1983, s. 142. Aryıca bakın, Richard ve Nancy Tapper (bu kitaptaki 3. Bölüm) ve Christel Lane, *The Rites of Rulers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
15. Toprak, *Islam and Political Development*, s. 70; Heper, 'Islam, polity and society'; Mardin, *Religion and Social Change*, S. 25, 169, 229.

16. Mardin, 'Religion in modern Turkey', s. 279; *Religion and Social Change*, s. 179.
17. Toprak, *Islam and Political Development*, s. 57; bak. Ali yaşar Sarıbay, 'Türkiye'de siyasal modernleşme, toplumsal yapı ve laiklik', basılmamış telif hakkı 1987; bu kitapta Turan ve Tapper'lar
18. Örn. Mardin, *Religion and Social Change*, s. 15, Leach ile Gellner'a yapılan gönderme. Karş. Richard Tapper, 'Introduction4, *The conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, Londra, Croom Helm, 1983, burada 'aşiret' ve 'devlet'e, ayrıca tek bir ideolojik yapı içindeki başka alternatif sistemlere değinilmektedir.
19. Bak. Evin, 'Communitarian structures' ve bu kitapta Meeker .
20. Mardin bunlara 'Kemalist jakobenler' demektedir, *Religi Social Change*, s. 1, 76.
21. MNP/MSP ile ilgili olarakbak. Bu kitapta Turan ; Binnaz Toprak, 'Politicization of Islam in a secular satate: the National Salvation Party in Turkey', Said Amir Arjomand, der., *From Nationalism to Revolutionary Islam*, Londra, Macmillan, s. 119-33; Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: MSP Örnek olayı* İstanbul, Alan Yayıncılık, 1985, Türkiye'de çok partili politikaya ilişkin çözümleme ve değerlendirmeler için bak. C.H. Dodd, *Democracy and Development in Turkey*, Beverley, Eothen, 1979 ve *The Crisis of Turkish Democracy*, Beverley, Eothen, 1983; Andrew Finkel ve Nükhet Sirman, der., *Turkish State, Turkish Society*, Lonra, Routledge/SOAS CNMES- 1990.
22. Toprak, *Islam and Political Development*, s. 72 vd, 85-88.
23. Age., s. 77-78.
24. Age.
25. Heper, 'Islam, polity and society'.
26. Age. s. 356-57; bak. Mardin, 'Religion and politics'; Toprak, *Islam and Political Development*, s. 75 vd ve 'Religion as state

ideology in a secular setting: the Turkish-Islamic synthesis' Malcolm Wagstaff, der. *Aspects of Religion in Secular Turkey*, Durham Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Araştırmalalrı Merkezi, Araştırma Tezi Sayı 40, 1990, s. 10-15; ayrıca bak bu kitapta. Tapper'lar.

27. Toprak, *Islam and Political Development*, s. 118-19, Ahmet N. Yücekök'e gönderme, *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı*, 1946-1968, Ankara Sevinç Matbaası, 1971.
28. Bak. bu kitapta, Akşit , Meeker , Saktanber , Ayata , Güneş-Ayata ve Acar; ayrıca Binnaz Toprak, 'Islamic intellectuals of the 1980s in Turkey', *Current Turkish Thought*, 62, 1987; Şerif Mardin, 'Myth, literature and the modernization of Nakşibendi discourse', uluslararası toplantıda sunulan bildiri, *Horizons de penée et pratiques soclales chez les intellectuels du monde musulman*, Paris, 1987 ve 'Culture and religion towards the year 2000', *Turkey in the Year* 2000, Türk Siyaset Bilimi Derneği,? Ankara, Sevinç Matbaası, 1989, s. 163-86.
29. Bak. bu kitapta. Gürsoy-Tezcan ve Akşit.
30. Bak. Erkan Akın ve Ömer Karasapan, 'Tehe Rabita affair', 'Turkey's tarikats', 'The "Turkish-Islamic synthesis"', *Middle Easte Report*, 18 (3), 153, Temmuz-Ağustos 1988, s. 15-18; bu kitapta Turan. Ayrıca bak. Andrew Mango, 'The consolation of religion in Turkey', Wagstaff, ders *Aspects of Religion*, s. 16-21.
31. Bu kitapta Mardin , Ayata, Güneş-Ayata , Acar ; Akın ve Karasapan, 'Turkey's tarikats', s. 16; karş. Yalman, 'Islamic reform' ve 'Center and periphery'; ayrıca Toprak, 'Religion as state ideology'; John Norton, 'Turkish Sufis, saints anda subversives', Wagstaff, der. *Aspects of Religion*, s. 4-9.
32. Türk-İslam Sentezi'yle ilgili olarak özellikle bak. Toprak, 'religion as state ideology' ve oradaki göndermeler; ayrıca bak. Akın ve Karasapan, 'The Turkish-Islamic synthesis"', Gencay Şaylan'a

gönderme *İslamiyet ve Siyaset,* Ankara, V. Yayınları 1988; Mardin, 'Culture and religion'; Ali Yaşar Sarıbay, 'Religion in contemporary Turkish society and polity', *Current Turkish Thought,* 58, 1986.

33. Bak. 17. not.
34. Bu olaylar, Türkiye'nin büyük çeşitlilik gösteren toplumsal bağlamlarını açık bir biçimde temsil etmez ve gerçekten de Müslümanlarla öteki azınlık gruplarına gelene dek köylerde, küçük kentlerde, metropollerdeki orta sınıf arasında dinsel hayat konusunda yapılacak daha çok şey vardır.
35. Mardin, *Religion and Social Change,* s. 5 vd, Nazif Shahrani'nin basılmamış yazısına gönderme, 'Local knowledge of Islam and social discourse in Afghanistan and Turkistan'.
36. Mardin, *Religion and Social Change,* s. 4.
37. Bak. bu kitapta Tapper'lar , Gürsoy-Tezcan ve ; ayrıca taşra kasabalarına ilişkin şu çalışmalar: Fatma Mansur, *Bodrum: A Town on the Aegean,* Leiden, Brill, 1972; Peter Benedict, *Ula: an Anatolian Town,* Leiden, Brill, 1974 ve Paul Magnarella, *Tradition and Change in a Turkish Town,* New York, John Wiley, 1974.
38. Örneğin bak bu kitapta Gürsoy-Tezcan, ayrıca Arnold Leder, *Catalysts of change: Marxist versus Muslim in a Turkish Comminty,* Austin, Texas Üniversitesi, Middle East Monographs, 1976.
39. İlter Turan'ın görüşleri.
40. Mardin, 'Ideology and religion4, s. 211.
41. Toprak, 'Religion as state ideology'; Mardin, *Religion and Social Change,* s. 24.
42. Bak. Saktanber.
43. Bak. Acar .
44. Mardin, 'Religion in modern Turkey', s. 280.
45. Bak. Güneş-Ayata .

46. Karş. Malcolm Wagstaff, 'Introduction', Wagstaff, der. Aspects of Religion, s. 1-3.
47. Bak. Sir Bernard Burrows, 'Turkey and Europe: the cultural background', Gordon Johnson, der. *Turkey and Europe in a Cultural Context*, Camridge, Ortadoğu Araştırmaları Merkezi, 1988, s. 1-8.

I

TÜRKİYE'DE DİN VE SİYASAL KÜLTÜR

İlter Turan

Giriş

Siyasal kültür- yani siyasal tutumlar, değerler, düşünceler, duygular, bilgi ve beceriler[1] siyasal davranışların içinde gerçekleştiği bir çerçeve oluşturur. Dolayısıyla, siyasal kültürün incelenmesi hem şimdiki davranışları açıklama, hemde gelecekteki davranışları da öngörme yeteneğimizi güçlendirir.

Siyaset, toplumsal hayatın çeşitli alanlarından biri olduğu ölçüde, ona ilişkin kültür öğeleri de diğer alanlara ait öğlerden ayrılır. Ancak toplum hayatı, katı bir biçimde bölümlere ayrılmayıp, tümüyle kaynaşmış olmasa bile, öğeleri birbiriyle bağlantılı bir bütün oluşturduğundan, toplum hayatının bir alanındaki ınındaki kültür öğeleri diğer alanlardakilerle bağlantılıdır ve onları etkiler.

Bu bölümde incelenmesi amaçlanan özgül konu, din ile siyasal kültür arasındaki ilişki, özel olarak da dinin, Türkiye bağ-

lamında siyasal kültürü[2] nasıl etkilediğidir. Toprak, bu konumda şöyle yakınmaktadır: 'Türk siyasal kültürünün dinsel değerlerle ne ölçüde biçimlendirilmiş olduğu üzerine hiç çalışma yapılmamıştır... Topluluk dayanışmasındaki İslami vurgu ve bunun siyaset açısından sonuçları, 'araştırılması gereken önemli bir konudur.'[3]

Son yıllarda sık sık 'İslami diriliş'ten söz edilmektedir. Bunların kökeni, 'militan İslam' diye adlandırılan olgunun ortaya çıkışına dayandırılabilir.[4] Bu deyiş - nüfus içindeki hakim dinin İslam olduğu bütün toplumlarda dinin değişen siyasal rolünü tanımlama çözümlemede ayrım gözetmeden itinasızca kullanılan - güçlü bir imaj oluşturmakla birlikte, anlamı açıklığa kavuşmamış bir terimdir.[5]

Din ile siyasetin ilişkisini ve dinin siyasal kültürü nasıl ve neden etkilediğini anlamak için, her ülkeyi ayrı ayrı incelemek yararlı olabilir. Türkiye, bu bağlamda ilginç bir olgudur, çünkü Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan beri toplumsal hayatın dinsel ve siyasal alanlarını birbirinden ayırmak için bilinçli bir çaba gösterilmiştir.

Tarihsel Zemin

İslam, çoğunlukla bütüncül bir din olarak; yani yalnızca teolojik inanç ve tapınma açısından bir din olarak değil, aynı zamanda siyasal, ekonomik ve toplumsal davranışa yön veren bir hayat tarzı olarak[6] görünmüştür. Böyle bir gözlem çoğunlukla teolojiye ilişkin okumalara dayanır. Nüfusu ağırlıkla Müslüman olan toplumlara ilişkin ampirik bir inceleme, bunun geçerli olmadığını gösterecektir. Genel olarak din ile toplumsal hayat, özel olarak da din-siyaset arasındaki ilişkiye yaklaşmanın daha güvenilir bir yolu, dini toplumsal hayatı (siyaseti) bazı top-

lumlarda çok önemli ölçüde, bazılarında önemli ölçüde, bir bölümünde orta derecede, geri kalanındaysa çok az etkilediğini öne sürmek olacaktır. Müslüman toplumlar[7] söz konusu olduğunda, daha fazla sayıda toplumu ilk iki kategoride bulma olasılığımız yüksektir. Ayrıca toplumların değiştiğini ve zaman içinde bu sınıflandırmada ki iki yönden birine kayabileceklerini dikkate alabiliriz.

Bu çerçeve içinde Türkiye'ye yönelirsek, Osmanlı İmparatorluğu'nda on dokuzuncu yüzyıla kadar dinin siyasal hayatı önemli ölçüde etkilediğini, ama on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyıl başlarında gerçekleşen bir değişim sürecinin, bu etkiyi orta dereceli hale getirdiğini görürüz. Cumhuriyet'in kuruluşundan kısa bir süre sonra dinin etkisi, siyaset açısından önemsiz bir düzeye indirilmiştir. Şu anda da dinin, Türk siyasal hayatında orta dereceli bir etkisi olduğu düşünülebilir. Bazılarına göre bu etki artmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu hiçbir zaman tam bir İslam devleti olmadı. Üç kıtaya yayılan, çeşitli etnik kökenlere ve çeşitli dinlere bağlı bir nüfusu içeren imparatorluğu bir arada tutmanın güçlüğü karşısında, Osmanlı yöneticileri esnekliğe gerek duyuyordu ve bu da, dinsel hukuktan (şeriat) türemiş olmayan bir geleneksel hukuk (örfi hukuk) sistemi geliştirerek gerçekleştirildi. Ancak dinsel yasaların açıkça çiğnenmesine olanak vermemeye özen gösteriliyordu.

Art arda gelen yenilgiler, kapsamlı ve sürekli bir değişim getirilmesini gerekli kıldı. Farklı bir ifadeyle, imparatorluğun modernleşmesi yani ileri maddî teknolojiye büyük değer vermesi, ileri örgütlenme teknikleri kullanması ve değişim karşısında olumlu bir tutum benimsemesi gerekiyordu.[8] Değişim çabalarına rağmen İmparatorluğun gerilemesi sürünce, modernleşmeyi terketmek yerine, onu daha da kapsamlı biçimde uygulama yoluna gidildi. On dokuzuncu yüzyılda kamusal ve

siyasal hayatın çoğu alanında İslam dışında ideolojiler izlenmekteydi: Siyasal hayatı da içeren toplumsal hayat giderek laikleşiyordu.

Donald Smith bir toplumun yaşayabileceği beş türk laikleşme sürecinden söz etmiştir. Bunlardan dördünün Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde gerçekleştiği söylenebilir. Bunların ilk dördü sırasıyla 1) Din-siyasal sistem ayrışması yani din ile yönetimin kurumsal olarak birbirinden ayrılması ve yönetimin dinsel kimliğinin reddi yoluyla gerçekleşme laikleşme. 2) Yönetim alanının, yani siyasal sistemin müdahale alanının, daha önceleri din adıyla düzenlenen alanları içine alacak şekilde genişlemesi yoluyla meydana gelen laikleşme; 3) Siyasal kültürün yani siyasal sisteme ilişkin değerlerin dönüşümü; dine dayalı siyaset, siyasal toplum ve siyasal meşruluk kavramlarının yerini dinden kaynaklanmayanlarının almasıı yoluyla oluşan laikleşme; 4) Siyasal sürecin, yani dinsel liderlerin, çıkar gruplarının ve konuların eski önemini yitirmesi biçiminde beliren laikleşmedir. Beşincisi olan yönetimin siyasal gücünün harekete geçirilmesi yoluyla laikleşmede ise, yönetimin genel kültürün dinsel temeline açık bir başlatmâsını laik ideolojiyi siyasal kültürün bir parçası kılmanın zorlanması söz konusudur.

Modernleşmeyi getirenlerin kendileri de, topluma getirilen yenilikler ile geleneksel dinin temel ilkeleri arasında ortaya çıkan çatışmanın nasıl giderileceği konusunda bölünmüştü. Değişim ihtiyacı, tartışılmayacak kadar açıktı ve İmparatorluğa karşı gelişen dalgayı, Batı teknolojisine ayak uydurmadan tersine çevirmenin mümkün olamayacağı konusunda bir mutabakat vardı. Ama ortak noktalar burada sona eriyor ve iki karşıt düşünce biçimi ortaya çıkıyordu: Batı yanlısı ve İslamcı. Batı yanlısı düşünce tarzını benimseyenler, uygarlığın bileşik bir bütün olduğunu, teknolojik ve kültür gibi iki bileşkeye ayrılamayacağını öne sürüyorlar. Değişim, modern teknolojinin

benimsenmesiyle sınırlı kalamazdı. Eğer imparatorluk parçalanmaktan ve yıkılmaktan kurtarılacaksa, değişim kültürel dönüşümü de içermek zorundaydı. İslamcılar ise bu akıl yürütme biçimini reddetmekteydi: Kültürel dönüşüm olmaksızın teknolojiyi benimsemenin mümkün olduğunu düşünmekle kalmayıp, böyle bir dünüşümün, korumaya çalışılan şeyden vazgeçmek anlamına geldiğini öne sürüyorlardı.[11] On dokuzuncu yüzyılın son yarısı ve yirminci yüzyılın ilk yirmi yılı boyunca imparatorluğun kültürel ve siyasal tarihi, bu iki grup arasındak mücadelelerin tarihidir, ve Batı yanlıları yavaş yavaş baskın duruma geçmiştir.

Siyasal iktidara geçmeleri sonucunda Batı yanlıları, toplumda modern çizgiler doğrultusunda bir dönüşüm gerçekleştirme çabaları önünde dinin büyük bir engel oluşturduğunu kesin biçimde gördüler. Mardin'in vukufla gözlemlediği gibi:

"1900'lerin genç devrimcileri, bütün şu başlıklar altında dinle karşı karşıya kalıyordı: Çok sağlam bir topluluk temeli olarak, genellikle düşüncelerden daha kapsamlı işlevi olan bir felsefe ve dünya görüşü olarak, taşrada iktidara toplumsal ve ekonomik dayanaklarından biri olarak, ve bir devlet kurumu ve ideolojisi olarak."[12]

Kültürel dönüşüm karşısında dini temel alan muhalefetle baş edebilmek için Batı yanlılarına kesin bir fırsat sağlayan olay, Birinci Dünya Savaşı sonunda imparatorluğun yenilip parçalanması, ve hanedanın, Ulusal Bağımsızlık Savaşı'na karşı çıktığı için gözden düşmesiydi. Cumhuriyet kurulduktan kısa bir süre sonra, dinin toplumdaki kurumsal ve kültürel temeline karşı büyük bir seferberlik başlatıldı. Geleneksel din eğitimi kurumları kapatıldı, eğitim tümüyle Milli Eğitim Bakanlığı denetimine verildi, tarikatlar yasaklandı bir İsviçre kantonunun yasalarına dayanan yeni bir medeni kanun benimsendi ve başka

benzer değişiklikler şaşılacak ölçüde az bir direnişle gerçekleştirildi.[13]

Atatürk'ün, temelde kültür alanındaki laikleştirici reformları, dinin toplumdaki rolünü küçültmede işe yaradı, ama rekabete dayalı siyasete geçiş gerçekleştiğinde tek parti olan Cumhuriyet Halk Partisi'ne karşı dinin harekete geçirilmesini ve protestolara aracı olmasını engelleyemedi.[14]

Genel bir gözlem olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun son evrelerinde ve Cumhuriyet'in tek parti döneminde dinin, Türk siyaset hayatı ve kültürüne giderek değişip azalan bir katkı sağladığı söylenebilir. Rekabete dayalı siyasete geçilmesiyle dinin siyasetteki rolü daha gözle görülür olmuştur, ama bunun aslında siyasal rolünün güçlenişini yansıtıp yansıtmadığını anlamak için analizin daha ileri bir aşamaya götürülmesi gerekmektedir.

Çağdaş Siyasal Kültür: Dinin Rolü

Almond ve Powell, siyasal kültürün sistem, süreç ve politika olarak adlandırdıkları üç kapsamlı boyutu olduğunu belirlemişlerdir.[15] Sistem boyutu siyasal topluluğun mahiyeti ve siyasal meşruluğun uygun zeminleri hakkında halkın zihninde oluşmuş nosyonları içerir. Süreç boyutu, başka şeylerin yanında halkın, hangi biçimlerde siyasetle ilgilenmesi ve siyaseti yönlendirmesi gerektiği konusuyla ilgilidir. Politika boyutu ise, halkın idelojisi kafasındaki iyi toplum imajı ve siyasetçilerin ilgileneceği konular hakkındaki düşüncelerini kapsar.

Sonraki sayfalarda, siyasal kültürün belli öğelerinde dinin rolü ele alınacaktır. Özel olarak da dinin, siyasal topluluğun tanımlanmasında, siyasal meşruluğun sağlanmasında, siyasal ideolojilerin oluşumunda ve siyasete ilişkin değerlerle üslupların şekillendirilmesinde oynadığı rol incelenecektir. Din, kültürün

başka boyutlarına da katkıda bulunmakla birlikte, yukarıda sayılanlar bence bunların en önemlileridir.

Din ve Siyasal Topluluk

'Siyasal topluluk' derken, üyelerinin aynı yönetim altında bulunmaları gerektiğini duygusunu paylaşan kolektif bir bütünü kastediyorum. Bir siyasal topluluğun üyesi olma duygusuna temel olan ölçütler, zamana ve siyasal topluluğun üyesi olma duygusuna temel olan ölçütler, zamana ve siyasal sistemlere göre değişiklik göstermiştir.

İslam ilaniyatında bütün Müslümanların bir ümmet, toplumun ilani temelini kabul eden bir müminler topluluğu oluşturduğu varsayılır. Toplumsal ilişkileri şeriat düzenlediğinden, özerk siyasete gerek yoktur. Siyasal topluluk, dinsel toplulukla (cemaatle) eşanlamlıdır, devlet de onun siyasal örgütüdür.[16] Bir İslam devletinde gayrimüslimler de olabilir: Eğer varsa, bunlara kendilerini koruyan özel bir statü (dimmi) verilir, ama ümmet üyeleriyle eşit hakları ve görevleri yoktur. Devletin tebasıdırlar, ama siyasal topluluğun üyesi değildirler.[17]

İlâhiyattan kaynaklanan böyle bir model, varlığının herhangi bir aşamasında Osmanlı toplumunun ve siyasetinin gerçeklerine pek uymasa da, modelin bazı temel unsurlarının Osmanlı sisteminde de bulunduğu bir gerçektir. İlk olarak imparatorluk içinde Müslümanlar ile gayrimüslimler ayrı birer siyasal varlık oluşturuyorlardı. On dokuzuncu yüzyıl ortalarına kadar, imparatorluğun 'siyasal işler'inde yer alacak, örneğin devlet memuru ya da asker olacak kişilerin Müslüman olması gerekiyordu. Millet'lerin, yani ayrıcalıkları ile yükümlülükleri tanımlı olan, resmen tanınmış gayrimüslim toplulukların üyeleri, dinlerinin gereklerini yerine getirmekte ve ticaret yapmakta

serbestti, ama imparatorluğun siyasal topluluğunun üyesi değildiler ve yönetime gelemezlerdi. Siyasal otoriteye itaat etmek zorundaydılar.

Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında siyasal bakımdan ayrımlar bulunduğunun söylenmesi, bunlardan ilkinin birleşik bir siyasal topluluk oluşturduğu konusunda yeterli kanıt olarak düşünülmemelidir. Öncelikle, siyasal sadakatleri ve ümmet'e bağlılıkları her zaman kuşkulu görülen Şiiler vardı. Ayrıca, birçoğu yıkıcı kabul edilen mezhepler, dergâhlar, tekkeler, tarikatlar bulunuyordu. Bunlar, siyasal toplulukla bütünleşmiş değildi, baskı altındaydı.[18]

Çeşitli etnik grupları içeren imparatorlukların birlik ve iktidarını pekiştirmek amacıyla Fransız Devrimi ideologlarının ortaya atıp Napoléon'ın yaydığı milliyetçiliğin ilerlemesiyle birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun istikrarı da ciddi bir sarsıntı geçirdi.[19] Batı bölgelerinde hızla filizlenen ayrılıkçı milliyetçi hareketler önce Yunan bağımsızlığıyla meyvesini verdi, ardından da başka bölgelere yayıldı. İmpartorluğu bir arada tutmak için yeni bir formüle gerek olduğu açıktı.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında imparatoruk tarihi, dağılıp parçalanmayı önlemek için yollar ve ideolojiler aranmasıyla geçti. Tanzimat girişimiyle tebayı yurttaşlar haline getirmeye uğraşıldı ve onlara bir Osmanlı milliyetçiliği duygusu aşılamak için çalışıldı. Müslümanlar açısından, siyaset üzerindeki tekelleri ve üstün toplumsal statüleri açısından tehdit yaratan bir ideolojiyi kabul etmek zordu.

Gayrimüslim milletlerin kendi bağımsız yönetimlerini kurma çabalarının önlenemeyeceği görülünce, imparatorluğu bir arada tutma yolunda bir araç olarak İslama yönelindi; ama faydası yoktu. 'İslamın siyasal mesajı, imparatorluğu oluşturan çok sayıda Müslümanı ortak bir amaç için birarada tutmaya yetecek bir odak oluşturmuyordu.'[20] Gayrimüslimler, sonra da

Türk olmayan Müslümanlar arasında milliyetçilik düşüncelerinin yayılması, bütünleşme ideolojilerinin yeniden gözden geçirilmesini sağladı; böylece etnik Türk milliyetçiliği, tarihsel ömrünün sonlarına doğru İmparatorluğa hâkim oldu.[21]

Ulusal Bağımsızlık Savaşı, kendine özgü nitelikleri açık biçimde belirtilmemiş olan bir siyasal topluluk adına, bir ulus adına başlatılmıştı. Dikkatlerin odak noktası, dış düşmanın yenilmesiydi. Savaşın zaferle sonuçlanması ve ardından Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte, devletin sınırları içinde kalan nüfusu yeni bir siyasal topluluk haline getirme yolunda çabalara girişildi.

Yeni siyasal topluluğa üye olmak için ulusal devletin yurttaşı olmak gerekiyordu. Yurttaşlardan bir Türk ulusal kimliği geliştirmeleri, böylelikle de siyasal topluluğa bağlılık duygularını güçlendirmeleri beklenmekteydi. Bunun için de topluluk üyeliğinin, o zamana dek dinsel nitelik taşımış olan zeminini değiştirmek gerekti. Atatürk'ün laikleşmeye dönük reformları önceden de belirtildiği gibi tamamen bu amacı gerçekleştirmeye yönelikti.

Türkiye'de, üyelerinin dinsel özelliklerinin üyeliği hiç bir şekilde etkilemediği bir siyasal topluluk doğdu mu? Resmi-hukuksal düzeyde cevap, kesinlikle evettir. Tanımları gereği tüm yurttaşlar, Türk ulusunun üyeleridir, eşit haklara sahiptirler. Yasalarda, siyasal topluluğun üyesi olmakta bir ölçüt olarak dinsel bağlantılardan söz edilmez. Peki ama, davranış düzeyindeki cevap nedir?

Türk nüfusunun bazı kesimlerinin, toplumlarını hâlâ ayrıca özelliği olan kolektif bir bütün olarak gördüğünü belirtmekle başlayalım. Bu konuda henüz herhangi bir kapsamlı araştırma yapılmamışsa da, Mardin'in İzmir'deki işçiler üzerine çalışması, Türk toplumunda siyasal topluluğun nasıl algılandığı konusunda temel bir bölünmeyi ortaya koymaktadır. Ken-

dilerini ne olarak gördüklerine ilişkin bir soru üzerine işçilerin yüzde 50'si kendini Türk olarak, yüzde 37,5'i de Müslüman olarak gördüğünü söylemiştir. Mardin'in gözlemine göre, kişinin kendini nasıl algıladığı, çevredeki diğer kişileri nasıl gördüğünü de etkilemektedir. Kendini Türk olarak görenler arasında çevrelerindeki insanları yurttaş olarak algılama oranı, kendini Müslüman olarak görenlere göre daha yüksektir. Tersine 'Müslümanlar'ın da, başkalarını 'din kardeşi' olarak görme eğiliminde olduğu ortaya çıkmıştır.[22]

Erey'in köylülerin tutumları üzerine çalışması, köylülerdeki ulus yöneliminin kentli Türklere göre daha zayıf olduğunu ortaya çıkarmış, ama bunun, temel olarak eğitim farklılıklarından kaynaklandığı görülmüştür. 'Türkiye'nin kırsal kesiminde okulun, ulusal kimliği artırmada önemli rol oynadığı görülür', sonucuna varılmıştır.[23]

'Ulus'un, insanların özdeşleştiği hâkim kolektif bütün biçimi olarak öne çıkması, siyasal topluluğun yapısının yeniden tanımlanmasına katkıda bulunma açısından Kemalist reformların başarı kazanmış olabileceğini düşündürmektedir. Bütün müminleri, aynı zamanda hem toplumsal hem de siyasal nitelikteki kolektif bir birime ait gören, ve ümmetin, ulus gibi dinsel temelden yoksun siyasal topluluklara ayrılmasını reddeden İslami ideolojinin tersine, 'ulus'u siyasal topluluğun üstüne kurulacağı birim olarak gören cumhuriyet ideolojisi, Türk toplumuna yayılmış görünmektedir. Farklı bir biçimde koyacak oursak, Türklerin çoğu, Ortadoğu'daki çeşitli halklarla aynı dini paylaştıklarının bilincinde olmakla birlikte, bu ortaklığın aynı yönetim ya da siyasal sistem altında birleşmelerini gerektirmediği görüşündedir.

Ancak şimdi başlangıçtaki soruya dönelim. Çağdaş siyasal topluluğun dinsel temelli bazı nitelikleri var mıdır? Yukarıda anılan kesin biçimde hukuksal çerçevenin dışında cevap, olum-

lu yöndedir. Daha açık bir fadeyle, Müslüman olmayan bir kişi genellikle azınlık üyesi ya da Türk yurttaşı olarak görülmektedir, ama Türk olarak değil.[24] 'Türk', siyasal topluluğun etnik-dinsel bir özelliğini, (sayıları çok az olmakla birlikte bazı yurtaşların sahip olmadığı bir niteliği) belirtir.

Bu bağlamda 'Müslüman'ın ne anlama geldiğine açıklık kazandırmak gerekmektedir. Benim kendi gözlemime göre terim dindarlığı, hatta muhtelemen inancı değil, 'İslami kimlik belgeleri diyebileceğimiz şeylere sahip olmayı ifade etmektedir. Eğer kişinin adı kulağa Türkçe ya da İslami geliyorsa, ana babasının Müslüman olduğu düşünülüyorsa ve eğer başka bir dine, özellikle de tektanrılı bir dine inancı olduğunu ifade etmemişse, ona Müslüman muamelesi yapılmaktadır. İronik bir biçimde, 'İslami' kökeni olan bir agnostik ya da ateist, 'Müslüman' olarak kabul edilebilmektedir. Öyleyse, bir inanç sistemiyle değil bir kültürel gelenekle, İsrail ve Yunanistan gibi başka ülkelerde de bulunan bir olguyla uğraştığımız açıktır.

Siyasal topluluk tanımında bir İslami gelenek boyutunun bulunduğunu ortaya koyan birkaç gösterge vardır. Bunların ikisini ele alacağız. İlk olarak cumhurbaşkanı da dahil siyasal liderler, siyasal sistemin aslında böyle bir nitelik taşımadığı varsayılsa da, yeri geldiğinde 'dinimiz'den söz etmekte duraksamazlar. Bu, siyasal topluluğun resmi hukuksal kabul görmeyen bir niteliğini tanımanın zımni bir yoludur. 'Dinimiz'in, 'İslami kimlik belgelerine sahip bütün yurttaşları kapsayacak bir esneklikle kullandığını ve mezheplerle ilgili çağrışımlar içermediğini eklemek gerekir.

İkinci gösterge, misyonerlik faaliyetenin ve başka bir dine geçmenin Türkiye'de nasıl karşılandığını içerir. Her ikisine de aşırı bir kuşkuyla bakılmaktadır. Özellikle misyonerlik faaliyetine yönelik olan bu kuşku, Osmanlı imparatorluğu'nun Hıristiyan nüfusları arasında, imparatorluğun dağılmasına

neden olmuş etnik ayrımcılığı körükleyen misyonerlerin tarihsel rolü bağlamında anlaşılabilir. Ama Cumhuriyet nüfusunun yüzde 99'dan fazlası Müslümandır ve tarihsel deneyime dayalı korkular temelsizdir. Ayrıca tarihsel deneyim, bireysel din değiştirme olaylarını da neden yıkıcılıkla eşdeğer eylemler olarak görüldüğünü açıklamamaktadır.

Mardin'in gözleminde bu konuda ipucu bulabiliriz: Cumhuriyetin ilk dönemlerindeki liderler, dünyayı ümmet terimleriyle görüp kendini ümmet sayan bir halkın kültürel yönelimlerini değiştirmeye çalışarak ulus kurmak isterken, farkında olmadan ulusal bir ümmet yaratmış olabilirler. Başka bir deyişle kurulan şey, aynı zamanda Müslüman da olan Türklerin oluşturduğu bir siyasal topluluktu.

Cumhuriyet bir diğer yönden de ümmet strüktürünün devamını sağlamıştır. Vatanperverlik, beraber olma ve başkalarına karşı koyma ümmet hissini devam ettirici bir unsurdu. Okullarda bütünlük birlik beraberliğe verilen önem pek o kadarda ümmet fikrinden uzaklaştırıcı bir anlam taşımamıştır..."[25]

İslam ne rejimi meşrulaştırıyordu, ne de siyasal eylemin temeli olacak uygun ideolojiyi sağlaması gerekiyordu, ama yine de davranışsal açıdan siyasal topluluğun üyesi olma iddiası, İslami kimlik belgelerine sahip olunmasıyla geçerlilik kazanmaktaydı.

İslam, Türk tanımlamasında vazgeçilmez bir unsur olabilir. Çağdaş Türkiye nüfusu farklı kökenlerden gelip Osmanlı imparatorluğu yönetiminde ülkeye yerleşmiş olan halklardan oluşmaktadır. Bunların birçoğu, kendi toprakları yabancı (yani Hıristiyan) hâkimiyetine girdikten sonra sığınma amacıyla gelmiştir. Bunlar, etnik Türk oldukları için değil, Müslüman oldukları için geldiler. Cumhuriyet sınırları içinde yaşayan halk yığınlarından bir ulus oluşturma sürecinde dinin bütünleştirici işlevi tamamen görmezlikten gelinemezdi.

Din ve Siyasal Meşruluk

Modern ulusal devletlerin ortaya çıkmasına dek siyasal otoriteye itaat, büyük ölçüde bu otoriteye ilahi nitelikler atfederek sağlanıyordu. Toplumsal sistem sürdürülecekti, çünkü ilahi olarak kutsanmıştı. Kısacası hem siyasal, hem de toplumsal davranışı dinsel-siyasal bir sistem denetliyor, bunları kendini destekleyecek ve uyumlu biçimde işleyecek şekilde yön-lendiriyordu.

Amerikan ve Fransız devrimleri, siyasal sistemlerde siyasal meşruluk temelinin laik temellere kaymasını sağlayacak dönüşümün yolunu açtılar. Yönetime meşruluk kazandırmak için, ideolojik açıdan doğru yönetim ya da etkili yönetim gibi başka laik temeller de kullanılmasına rağmen, bugüne dek siyasal iktidarı meşrulaştırmanın en popüler yolu, halk egemenliği olmuştur. Ulusun iradesini temsil ettikleri için, yurttaşların çoğunluğu tarafından seçildikleri için ya da işçileri ve köylüleri temsil ettikleri için, hükümetlere itaat edilmesi gerekir.[26]

Geleneksel bir bürokratik siyasal sistem olarak Osmanlı imparatorluğu'nun başlangıçta yarattığı izlenim, meşruluğunu aynı zamanda dine dayandıran bir siyasal sistem olduğudur. Ancak daha yakından bakılınca, böyle acele bir çözümlemeyi yeniden gözden geçirmek gerekebileceği ortaya çıkar. Heper'in belirttiği gibi 'bu yönetim biçimi içinde Müslüman diye anılan kurum, devleti destekliyor ve ona hizmet ediyordu'. [27] Bu, din ile siyaset arasında Mardin'in daha açık biçimde belirttiği iki yönlü bir ilişkiyi göstermektedir:

"Osmanlı bürokratı, devlet bütünlüğünü korumayı ve İslam yüceltmeyi görevi sayardı. Bu, din-ü devlet... ya da 'din ve devlet' formülüyle ifade edilmişti. Ama dinin korunması için devletin bekâsının mutlak olduğu da anlaşılmaktaydı. Dinin gelişmesi için gerekli olmasından ötürü devlet, dinin üstünde tutuluyordu."[28]

Bu gözlemlerin ışığında, din yönetime ne ölçüde meşruluk kazandırdıysa, yönetimin de dine aynı ölçüde meşruluk kazandırdığı görülmektedir. Ayrıca devletin dini, dünyevi iktidarı meşru sayan[29] ve kim iktidardaysa ona meşruluk verme eğiliminde olan Sünni İslamdı. Dolayısıyla siyasal otorite, bir meşruluk kaynağı olarak dine çok fazla bel bağlamış görünmemektedir.[30] Buna karşılık Sünni İslamın kırsal kesime özgü olan heteredoks inançlar, mezhepler, tasavvuf tarikatları ve Şiiler karşısındaki üstünlüğü, devlet dini olma konumundan kaynaklanıyordu.

Sultan-Halife'nin açık muhalefetine rağmen İttifak Devletleri'ne karşı verilen Türk Ulusal Bağımsızlık Savaşı'nın idaresi, devlete tanınan önceliğin, Halife'nin ileri sürebileceği her türlü siyasal meşruluk iddiasından daha güçlü olduğuna iyi bir örnek teşkil eder. Bu aynı zamanda 'hâkimiyet milletindir' deyişiyle belirtildiği gibi, siyasal meşruluk zemininin dinden halk egemenliğine geçmesinin neden oldukça kolay gerçekleştirildiğini de açıklamaktadır.

Önceden belirtildiği gibi Cumhuriyet tarihinin ilk dönemlerine damgasını vuran, kültürel laikleşme politikaları olmuştu. Bu dönemde siyasal sistemi din ilkelerine dayandırma girişimlerine getirilen yasaklar yasaya döküldü ve sonraki cumhuriyet anayasalarında da yer aldı. Öyleyse dinin, siyasal sistemin meşruluk kazanmasında hiç rolü olmadığı sonucuna varabilir miyiz?

Meşruluğun asıl temelinin dinde değil, devletin varlığında yattığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte siyasal sistemin meşrulaştırılmasıyla çeşitli biçimlerde bağlantılıdır. İlk olarak din, siyasal gücün kullanılabileceği bir çerçeve oluşturur. Başka deyişle, hükümetlerin meşruluklarını koruyarak yapabilecekleri şeyleri belirleyen bir sınırdır. Bu işlev İslama ya da Türkiye'ye özgü değildir ve birçok ülke ile birçok siyasal sistem tipinde görülmektedir.

İkinci olarak din, hükümet otoritesi ile devlet görevlilerine saygı gösterme ve hükümetin emirlerine uyma gibi değerleri içeren bir toplumsal denetim unsurudur.[31] Böylelikle din, siyasal otoriteye itaatin güvence altına alınmasını sağlamanın birkaç yolundan biridir.

Son olarak din, toplumdan olumlu siyasal davranışlar elde etmede kullanılan bir simgeler, düşünceler ve anlamlar kaynağıdır. Burada kastedileni açıklamak için birkaç örnek verilebilir. Savaş alanında din uğruna ölen kişi şehit olur ve doğrudan cennete gider. Bu simge dinsel söz dağarcığından aktarılarak kamu görevi sırasında ölen her türlü devlet görevlisini nitelemede kullanılmaktadır; böylelikle devlete hizmet, Tanrı'ya hizmet katına yükseltilmiştir. Benzer bir biçimde cuma vaazları, yurttaşları devleti destekleyen işler yapmaya çağırmak amacıyla kullanılmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı imamlara, yurttaşları, örneğin vergilerini ödemeye ya da silahlı kuvvetlere yardım amacıyla kurulan vakıflara bağışta bulunmaya teşvik eden örnek vaazlar gönderir; böylece din dışı işler, dinin istediği şeyler olarak tanıtılır ve bir dinsel meşruluk havası kazanır.

Sonuç olarak bana öyle görünmektedir ki Türk devleti, dini kendi politika ve eylemlerine yön veren bir güç olarak görmemekle birlikte, ona yararlı ya da gerekli görüldüğünde 'devlet amaçları' için harekete geçirilebilecek bir kaynak gözüyle bakmaya devam etmektedir.

Siyasal İdeoloji Olarak Din

Birçok toplumda din, siyasal ideolojinin temellerinden biridir. Türkiye de bunun dışında değildir.

Tarihsel bir perspektiften dinin siyasal ideoloji olarak rolüne bakınca, Osmanlı devletinin Batı karşısındaki çöküşünün

iki karşıt çerçevede açıklandığı hatırlanabilir. Bürokrasi ve ordu içindekiler çöküşü genellikle devlet aygıtının yozlaşmasına dayandırma eğilimindeyken, din adamları bunu inanç kaybı ve dinin temel gereklerinden uzaklaşılmış olmasıyla açıklıyorlardı.[32] Mücadeleden çöküşün nedenlerini çok fazla gelenek (buna din de dahildi) ve yetersiz modernleşmeyle açıklayan askerî bürokratik elit, galip çıktı. Daha önce de belirtildiği gibi Cumhuriyet'i kuran ve toplu modernleşme çabalarının bir parçası olarak büyük bir güçle laikleşmeye yönelen de bu gruptu.

Merkezden yönlendirilen ve dini kişisel bir konu haline getirmeyi hedefleyen kültürel değişim politikaları, çeşitli nedenlerle dinin siyasal işlevler üstlenmesi için istemeden fırsatlar yarattı. İlk olarak kültürel değişim stratejisinde önce eğitim görmüş kentliler arasında güç kazanmaya ağırlık verildi. Sonra bu yeni değerler, bu elit tarafından kırsal alana ve kent toplumunun alt katmanlarına yayılacaktı. Hızlı kültürel dönüşümün nimetleri, onun hedefini oluşturan bu çevrenin insanlar için ilk anda açık olmadığı ölçüde, değişime direnmek için bir ideoloji arayışı da eksik değildi. Bu bağlamda İslam, insanların yol gösterici olarak yönelebileceği en kolay ulaşılan ideolojik çerçeveydi. Cumhuriyet tarihinin ilk döneminde İslam adına ortaya çıkan bazı ayaklanmalar, merkezin dayattığı zorunlu modernleşmenin önünde bir karşı ideolojinin bulunduğunun göstergeleriydi.[33]

Toprak, laikleşme politikaları karşısında İslamın siyallaşma eğiliminin bir başka boyutunu yakalamıştır. Toprak, İslami öğretinin devlet ile toplum arasında ayrım yapmadığını belirterek, şu görüşü savunur: 'Kemalizm bu ayrımı yapmakla kalmayıp, dinsel ve siyasal alanlar arasındaki önem sıralanmasını da tersine çevirdi. Dolayısıyla, devlet politikası olarak laikleşmenin yapısından kaynaklanan ve İslami muhalif bir güç olarak algılama ve kavramsallaştırma eğilimi bulunmaktadır.[34]

Bunun iki yönlü bir süreç olduğu düşünülebilir. İslamın bir siyasal muhalefet kaynağı olarak algılanmasından ötürü, kültürel değişimi olumsuz tepki gösterenler muhtemelen kendilerini dinin yol gösterdiği siyasal aktörler olarak algılamaktadırlar.

İslamın siyasal önem kazanmasına aracı olan üçüncü süreç, toplumsal ve ekonomik değişimin sonuçlarıyla ilgilidir. Sayarı, kitle toplumunda bireyin, içinde kimlik kazanıp güven bulabileceği topluluklar aradığını öne sürmüştür.[35] Tarikat ya da mezhep gibi dinsel topluluklar, bu türden avuntu bulunabilecek bir toplumsal örgüt tipi oluşturur. Bu topluluklar üyelerini, toplumu alternatif bir biçimde görme yeteneği ve onları kaçınılmaz olarak siyaset arenasına sokan çağdaş toplum eleştirileri ile donatır.

Sosyo ekonomik değişim kazananlar ve kaybedenler de yaratır. Örneğin küçük esnaf, zanaatkârlar ve küçük dükkân sahipleri, değişim ilerledikçe ekonomik ve toplumsal marjinalliğe itilme yoluna girerler. Böyle insanlar, siyasal uyumsuzluklarını ifade etmeye uygun bir yol olarak dinsel gruplara yönelirler.[36] Ekonomik ve toplumsal yoksunluk duygularının her zaman cinsel bir tepki yaratması gerekmez. Haper, yoksunluğun yapısı doğru algılanmıyorsa, dinsel-siyasal bir tepki doğmasının daha muhtemel olduğunu öne sürmektedir.[37] Büyük ihtimalle söylemeye çalıştığı, insanlar çevrelerinde olup biteni ya da kendilerine olanı akılcı bir zeminde açıklayamıyorlarsa, geleneksel çözümleme ve çarelere yönelme ihtimallerinin yüksek olduğudur. Yoksul, cahil bir adam, bakkalda satılan malların zam görmesini pekâlâ bakkalın açgözlü ve vicdansız oluşuyla açıklayabilir, oysa gerçek neden, karayolları çok kalabalık olduğu için nakliye maliyetlerinin yükselmesi olabilir. Böylece bu adam, birkaç bakkalı asarsanız ya da hükümet onlara Allah korkusu aşılarsa, zamların denetim altına alınabileceğini sa-

vunabilir. Kuşkusuz bizim sorunumuzun perspektifinden, sosyo-ekonomik değişmenin toplumda dinin politize olmasını kolaylaştıran sonuçlar yarattığını söylemek daha genelleştirilmiş bir önerme olacaktır.

Türkiye'de dinsel-siyasal ideolojilerin doğuşu ağır ilerleyen bir süreç olmuştur. Bu, anlaşılabilir. Başlangıçta dinsel, siyasal tepkiler, tarihsel olarak yönetimin kenarlarında yer alan, merkezden belirlenip uygulamaya konan politikaları etkileyecek kaynakları ve becerileri olmayan kırsal kesimde ve küçük kasabalarda geliştirmiştir. Hükümet otoritesine karşı zaman zaman ortaya çıkan şiddetli protestolar kolayca bastırılabilmiştir.

Laik liderlik, dinin siyasete karıştırılmasını da ağır ceza gerektiren bir suç durumuna getirmiştir. Kendini hızlı modernleşmeye adamış tek parti sisteminde, yönetime karşı suç işlemeye teşebbüs etmek çok tehlikeli bir suçtu.

1940'larda çok partili siyasete geçişle birlikte önemli bir değişim gerçekleşti.[38] Artık siyasal partiler iktidara gelmek için, seçmenler arasında seçimi kazanmağa yeterli bir ittifak toparlaya.bilmek zorunda olduğundan, seçmenlerin dinsel tercihlerine kulak verme eğilimi önemli ölçüde gelişti. Yine de dini politize etme yolundaki ilk girişimler pek başarılı olmadı. Örneğin, Cumhuriyet Halk Partisi karşısındaki muhalefetin daha dinci kanadını temsil eden Millet Partisi, 1950 seçimlerinde başarı sağlayamadı. Seçmenlerin ezici çoğunluğu, yönelim açısından laik olan ama halkın, dinsel alanda içinde bulunduğu pratik ihtiyaçlarına cevap veren Demokrat Parti'yi destekledi. Demokrat Parti'yi seçmenler arasında popüler yapan, siyasal ideolojisinin dinsel temeli değil, dine karşı hoşgörülü yaklaşımıydı.

Türkiye'de dini temel alan siyasal ideolojiler, 1960'ların sonlarına doğru çoğalmaya başladı. Bu evrim, dinin siyasal ide-

olojiye dönüşmesinin temelinde kültürel değişimden çok, hızlı sosyo-ekonomik değişimin bulunduğu yolunda kanıt sağlayabilir. Kemalizmin, ne 'akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir toplumsal etos' sağladığı, ne de insanın 'varoluşunun temel güvenliği'ne [39] seslenebildiği gerçekten doğru olabilir, ama yine de ancak sosyo-ekonomik değişimin çetin sonuclarının ortaya çıkmasıyla dinin ideolojiye dönüşebileceği bir zemin ortaya çıkmıştır.

Türkiye'de dine dayalı tek bir siyasal ideoloji yoktur. Türk toplumunun çoğulcu yapısı, dinsel kökenli siyasal ideolojilerinde de yansıma bulur. Kısaca tek bir örneğe, Milli Selamet Partisi'ne değineceğim, çünkü 1973 ile 1980 arasında parlamentoda temsil edilmiştir.

Milli Selamet Partisi'nin (MSP) kökeni, 1969'da kurulup dini siyaset alet ettiği için 1971 sonrasında Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılan Milli Nizam Partisi'ne (MNP) dayanıyodu. 1973 seçimi öncesinde MSP bayrağı altında yeniden ortaya çıktı ve desteği olmasızın ne sağda ne solda parlamento çoğunluğunun sağlanabileceği bir konuma gelerek önemli güç kazandı. Parti, 1980 askeri müdahalesinin ardından bir kez daha dağıtıldı. Şu anda yeni bir adla, Refah Partisi (RP) olarak faaliyet göstermektedir. Seçim yasalarındaki katı baraj koşulları nedeniyle 1987 seçimlerinde parlamentoda temsil edilmemiştir.

Bu siyasal partiler dizisi -MNP, MSP, RP- Türkiye'de hayatın İslamileştirilmesini temsil etmiştir. Toplumda ahlakın bozulmasından, alkol kullanımı, kumar ve fuhuşun artmasından yakınmışlardır. İddialarına göre bu 'talihsiz' gelişmelerin kaynağı, Batı kültür modellerinin taklidinde bulunabilir. Kökeni, ilk yedi yüzyıl içinde İslamın sağladığı bilimsel başarılara dayandırılabilecek olan teknoloji, Batı'dan alınabilir, ama kültür alınamaz; alınırsa, toplum yozlaşır. Dolasıyla hayat, İslamın ilkelerine göre yaşanmalıdır ve bunu sağlamak da siyasal otoritenin görevidir.

Ekonomi alanında bu partiler faize ve yabancı sermayeye şiddetle karşı çıkmıştır, yalnız diğer İslam ülkelerinden gelecek yabancı sermaye kabul edilebilir. Bir Hıristiyan-Siyonist komplosu olduğu gerekçesiyle Türkiye'nin Avrupa Ekonomik Topluluğu'na üye olmasına da karşıdırlar.

Çoğunlukla bu partilerin görüşlerini temsil ettiği düşünülen *Milli Gazete* de mevcut siyasal sistemin İslami olmamasından yakınarak toplumun oylara göre yönetilmemesi gerektiğini savunagelmiştir.[40] Ama partilerin kendileri, dini siyasal amaçlarla kullandıkları için mahkeme önüne çıkma korkusuyla görüşlerini ifade ederken daha dikkatli davranmışlardır. Örneğin, kasdedilen açıkça dinsel görüşler olmakla birlikte, bakış açılarını *Milli Görüş* diye adlandırmaktadırlar.

MNP/MSP/RP'nin mesajı birçok dinsel unsur içermektedir. Ancak, materyalizmi reddettiği varsayılmasına rağmen, seçmenlerin sanayileşmeyi onaylamasıyla da uzlaşmak zorunda kalınmıştır. Böylece din, muhafazakar bir ideolojinin birçok unsurudan yalnızca biri durumuna itilmiştir. Bu nedenle siyasal kampanyalarda ahlaki nitelikteki konulardan çok, tüm ülkeye eşit dağıtılmış ağır sanayileşme konuları vurgulanmaktadır.

Dinin bir siyasal ideoloji olarak rolünü değerlendirmek istiyorsak, şu gözlemleri yapabiliriz. İlk olarak din, bir siyasal karşı kültürün öğelerinden biri olmuştur. Bu kültürün içeriği, toplumdaki toplumsal ve ekonomik değişimlerle birlikte farklılık göstermiştir. Bu karşı kültürün çekiciliğine kapılanların, değişime uyum sağlayamamış ve toplumda marjinal statüye itilmiş kişiler olduğu görülmektedir.[41]

İkinci olarak dinsel değerlerin etkili olduğu siyasal ideolojiler homojen değildir. Dinsel niteliktekileri de içeren geleneksel değerlere siyasal yaşamda daha fazla yer verilmesi gerektiği konusunda aralarında mutabakat olabilmesine rağmen hangi değerler, ne ölçüde ve ne şekilde gibi sorular farklı gruplar arasında farklı biçimlerde cevaplandırılmaktadır.

Üçüncü olarak ülkede rekabete dayalı siyasetin varlığı, merkezi hükümetin militan laik yaklaşımını gevşetmesini sağlamıştır. Belli başlı bütün siyasal partiler dinin kamu içindeki rolü karşısında daha hoşgörülü bir tutum benimsedikleri gibi, oluşturmaya çalıştıkları seçim ittifaklarına da belli dinsel grupları katmaya özen göstermişlerdir. Sonuç olarak dinin siyasal ideolojide ki belirleyici rolü önemli ölçüde zayıflamış durumdadır. Dinsel-gelenekçi yönelimler daha geniş siyasal hareketlerle bütünleştiği ölçüde, militanlıkları ve yalnızlık duyguları da azalmıştır.

Din, Türkiye'de siyasal değerlerin kuynaklarından biriolma işlevini kesinlikle sürdürecektir. Ancak çağdaş siyasal ideolojilere tümüyle farklı bir alternatif *Weltanschauung* sunma olasılığı gittikçe daha az görünmektedir.[42]

Din, Siyasal Değerler ve Siyasal Üsluplar

Din, bazen istemeden, siyasetle ilişkili değerler, normlar ve üsluplar gelişmesini teşvik edebilir. İslam, hâkim din olduğu toplumlarda bireylere otoritecilik aşılanmasında aracı olabilir. Bunu açıklamak için çeşitli nedenler öne sürülmüştür. Mardin, İslamın kişiden Tanrı'ya tümüyle boyun eğmesini istediğine dikkat çeker, bu aynı zamanda şeriat'a da boyun eğme anlamına gelmektedir.[43] Kurallar ilahi takdirin ürünü olduğuna göre, kişi onları sorgulayamaz; kişinin bunlara itaatten başka seçeneği yoktur.

Bertrand Badie'ye göre İslamın kültürel yasası tekçidir (monistik), birlik düşüncesine aşırı önem verir ve çoğulculuğa yer bırakmaz; oysa Kutsal Üçlü'sü (Teslis), azizlerle kutsanmış kişilerden oluşan hiyerarşisi ile Hıristiyanlık, kozmik çoğulculuğu temsil etmektedir. Ayrıca Badie, Allah'ın kimseye iktidar için

vekâlet vermediğine, onunla inananlar arasında aracı güçler bulunmadığına ve bir işbölümü de olmadığına dikkat çeker.[44] İktidar Allah'tan kaynaklanır, ama yeryüzünde İslami hükümdar iktidarı alıp, Tanrı adına kullanır. Dolayasıyla siyasal ileştişim sağlama işlevi gören ikincil yapıların ortaya çıkması ne teşvik edilmiş, ne de hoş karşılanmıştır. Öyleyse elimizde, itaat bekleyen ve katılımı desteklemeyen otoriter bir çerçeve vardır.

Son olarak otoriterliğin zemininin, devletin toplumla özdeşleştirilmesinden kaynaklandığını görebiliriz. Bu özdeşleşme yapıldığında dinsel farklılıkların aynı zamanda siyasal farklılıklar olduğu sonucuna varılmaktadır; üstelik dinin farklı bir yorumuna bağlılık, hem yönetim biçimine hem de o yönetime tabi olan topluluğa sadakatsizlikle bir tutulur.[45] İhanet hareketleri her toplumda hek az sempati ya da anlayış görür: Bunlar, genellikle zalimce ezilirler.[46]

İslami ilahiyet ve siyasal örgütlenme otoriter değerlere yönelik eğilimler yaratabilmekle birlikte, daha önce yaptığımız tartışmanın ışığında karşımızda ancak bir varsayım (hipotez) olduğunu da kabul etmemiz gerekmektedir. Otoriterliğin öteki olası kaynakları kontrol edilmiş bile olsa. hem bireysel dindarlığın, hemde dinsel bir ideolojiye bağlılığın toplumsal yolla öğrenilen otoriterlikle pozitif bağıntı taşıdığını ampirik olarak göstermek gerekecektir. Yoksa İslama, taşımadığı nitelikler atfetmek ya da her geleneksel ortamda bulunacak modelleri yanıltıcı biçimde İslama özgü saymak tehlikesine düşeriz.

Bazı İslami düşünürlerin dine dayandırdığı bir başka siyasal değer de eşitliktir. Aslında vaazlar sırasında pek çok konuşma eşitlik konusu üzerinde yoğunlaşır. Bu doğru ve, Smith'in de belirttiği gibi 'katılımcı siyasal sistemlerin gelişmesine uygun bir ortam oluşması beklenir.[47] Ançak bu eşitlik yalnızca Tanrı önündedir ve dünyevi işleri kapsamadığı görülür. Bildiğimiz gibi İslam, köleliği reddetmemiştir. Ortaya çıktığı özgül or-

tamda kadınların toplumsal statüsünün gelişmesine yardım etmiş olabilirse de, kadınlara eşit statü tanımamıştır.

Dinin başka yönlerini de inceleyerek siyasal eşitlikçilikten çok din aracılığıyla elit yönetimin aktarıldığı sonucuna varabiliriz. İslam, inananlara ya durum eşitliği ya da fırsat eşitliği sağlayacak biçimde toplumu değiştirmeyi yandaşlarına öğretmediğine göre, eşitliğin ancak Tanrı'ya boyun eğmede ortaya çıktığını zaten belirtmiş bulunuyoruz. Toplumsal katmanlaşma değişmez sayılır ve kabul edilir. Ancak, eğer elit terimiyle kastettiğimiz, belli özellikleri taşıyan insanların toplumun işlerini yürütme konusunda daha fazla söz sahibi olması gerektiği yolunda bir inanışsa, statik, katmanlaşmış bir toplum, değer olarak elitizmin varlığını kanıtlamaz.

Zaman içinde İslam hukukunu yorumlama sorumluluğunu üstlenmiş bir grup İslam bilgininin, Ulema'nın ortaya çıkmış olması, konumuz bakımındandaha çok önem taşır. Teknik olarak bu kişiler, yasa yapmakla uğraşmazlar, yerleşik bir çıkarım mantığını izleyerek belli koşullarda dinsel yasanın nasıl uygulanması gerektiğini belirler. Soruları cevaplandırmada Kuran'a bakmakla işe başlarlar; hazır ve dolaysız bir cevap bulamazlarsa, Hadisler'e, yani Peygamber'in sözlerine geçerler. Orada da cevap yoksa, benzetme (kıyas) yoluna giderler. Benzetme yapılamıyorsa, kabul edilebilir bir cevap bulmak için topluluğun mutabakatına (icma) başvurulur.

Ulema, Allah'a diğer Müslümanlardan daha yakın olmamasına rağmen, yalnızca din konularına daha aşina olduğu ve İslam hukukunu daha iyi bildiği için başkalarına ne yapmaları gerektiğini söyleyebiliyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda Ulema, işlevleri arasında siyasal otoriteye meşruluk vermek ve adaleti işletmek ve bulunan, ayrıntılı biçimde belirlenmiş bir toplumsal katmana dönüştü. On dokuzuncu yüzyılda Osmanlı'nın çöküşü devam edip Sultan bu dalgayı tersine

çevirmeyi başaramayınca, Ulema içindeki bazı unsurlar toplumun yönetilişini eleştirmeye başladı. Yakındıkları konu, Sultan'ın yönetiminin dinin gereklerini yeterince yerine getirmekten uzaklaşmasıydı. Bu, Batı eğitimi almış küçük bir grubun, çöküşü durdurmanın yolunun daha kapsamlı bir Batılılaşmadan geçtiği yolundaki iddialarıyla aynı zamana rastlıyordu. Ulema ile Batı eğitimi almış olanlar birçok bakımdan birbirine benzemekteydi. Ulema'nın, ideal toplumu tanımlayacak bilgisi ve bunun nasıl kurulacağına dair reçeteleri olduğu varsayılıyordu. Batı yanlılarının da benzer iddiaları vardı Ancak her iki durumda da geçerli olan, siyasal elitizm mantığıydı: Eğitim ve bilgiye saip olmanın, bir grup ya da kişiye toplum işlerinin nasıl yürütüleceği konusunda daha fazla söz hakkı tanıdığı ileri sürülüyordu. Ulema'nın oynadığı ya da oynaması beklenen rol Batı yanlılarına bir model sağlayarak, özünde Batı yanlısı bir ulemanın oluşmasını içeren evrime yön vermiş olabilir.

İki elit türü arasındaki benzerlikler bununla kalmıyordu. Her ikisi de kendilerini, kendi dışlarında var olan, mutlak olan ve insanlarca keşfedilebilecek olan bir gerçeğin aktarıcıları olarak görüyordu. Batı yanlılarının kendilerini münevver ya da aydın olarak görmesi ve başkalarınca da öyle anılması ilginçtir. Burada ima edilen onların, başkalarının göremediği bir gerçeği görmüş olmasıydı.

Daha önce belirtildiği gibi Batı yanlıları, Cumhuriyet kurulduktan sonra Ulema'yı tasfiye etmeyi başardı. Ama modernleşmeyi getirenlerin toplumla kurduğu ilişki bakımından, tasfiye etmek için o kadar uğraştıkları toplumsal kategoriyle aralarında nemli farklılıklar yoktu. Onlar, 'aydınlar'dı; neyin doğru ve iyi olduğunu biliyorlardı ve yurttaşın görevi de itaat edip ideal bir toplumun yaratılmasında üzerine düşeni yapmaktı. Yalnız bu sefer ideal toplum İslami değil, moderndi.

Mustafa Kemal, ne tür bir toplum yaratmak istediğini oldukça açık bir biçimde gördüğü gibi, gerçekleştirmek istediği değişiklikleri desteklemek üzere kitleleri harekete geçirme becerisi de olan karizmatik bir liderdi. Ondan sonrakiler, değişimden çok iktidarı yerleştirmekle ilgilendiler. Bu çabalarında siyasal eylem için başvurdukları çıkarım mantığı, ulemanın siyasal arenada izlenmesi gereken eylem biçimleri için başvurduğu görüş bildirme yöntemini andırmaktadır. Giderek artan ölçüde Kemalizm, bir dizi kitap, çağdaş ihtiyaçlar için rehberlik sağlamak üzere başvurulacak yazılar biçiminde formüle edildi.

Ancak çok genel bir biçimde de olsa, eski çıkarım mantığı ile son yıllarda Kemalist ideolojinin siyasal eyleme yol göstermek ve meşruluk kazandırmak için kullanılması arasında benzerlik bulmamak imkânsızdır. Atatürk'ün Büyük Nutuk' unun kutsal kitap mertebesine yükseltilmesi ender görülen bir olay değildir. Orada söz konusu siyasal soruna ilişkin doğrudan ya da hatta dolaylı bir gönderme bulunmazsa, yol gösterici olarak Atatürk'ün başka konuşmalarına ve sözlerine, hatta söyledikleri ya da yaptıkları konusunda anlatılanlara (söylendiğine göre bunlar bazen düş ürünü olmaktadır) başvurulmuştur. Yine de eylem için doyurucu bir dayanak bulunamazsa, benzetim (kıyas) yoluna gidilmiş ya da Atatürk'ün verili koşullar altında ne söylemiş ya da yapmış olabileceği sorulmuştur.

Son olarak, siyasal açıdan konuyla ilgili kamuoyunda, Kemalizmin düşüncelerinin yorumlaması ve belli durumlara uygulanması konusunda bir mutabakata gerek duyulmuştur. 1960'a kadar, Türk aydınlarının silahlı kuvvetleri, bürokratik eliti ve üniversite topluluğunu içeren çeşitli kesimleri arasında böyle bir mutabakat var görünüyordu. Bu mutabakat, 1960'larda yavaş yavaş, 1970'lerde de daha hızlı biçimde aşınmaya uğradı. Ordu, kendini Kemalist geleneğin gerçek bekçisi olarak görmeye başladı. Başka bir deyişle artık üyeleri arasında mu-

tabakat bulunan kendi içinde tutarlı bir cumhuriyet uleması yoktu.

1980'den 1983'e kadar süren askerî yönetim, Atatürk'ün 'gerçekten' ne dediği ya da ne demek istediği konusunda yırgılarda bulunan bir Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurulu oluşturarak Kemalizm konusunda kaybolan mutabakatı telafiye çalıştı. Ordunun günlük siyasetteki etkisi zayıfladıkça, bir kurum olarak Kurul da giderek dikkate alınmaz olmuştur. Böylelikle, dinsel ideolojinin çıkarıma dayalı mantığı ile çağdaş Türkiye'de modernist ideolojiyi yol gösterici olarak kullanma biçmi arasındaki benzerlikler azalmaktadır.

Böylece gözlemlerimizi özetleyerek İslamın siyasal değerleri nasıl etkilemiş olabileceği konusundaki tartışmamızı sonuçlandırabiliriz: İslam, siyasal otoriterliğin geliştirilmesine rol oynamış olabilir, ama bu görüş daha fazla araştırma gerektirmektedir. Çağdaş Türk siyasal kültüründe varlığını sürdüren siyasal elitizmin kökleri,[48] İslamın bilgi anlayışlarında ve Ulema'nın İslami yönetim biçimindeki rolündeki bir ölçüde bulunabilir. Son olarak da ne yapılacağı konusunda düşünceler öne sürülmesinde ve yapılanın meşrulaştırılmasında Osmanlı Uleması ile cumhuriyetçi aydınlar arasında önemli benzerlikler vardır; her ikisinde de paralel bir çıkarım mantığı kullanılmıştır.

Sonuç

Toplumsal sistemler, kapalı sistemler değildir. Türkiye de dahil her toplumda din, siyasal kültür de içinde olmak üzere siyaseti etkiler. Bu bölümde, dinin siyasal kültüre katkıda bulunduğunu düşündüğü dört alanı inceledim.

Türkiye'de din, siyasal topluluğun üyesi olmanın temel bir boyutudur, siyasal meşruluk sağlamada orta dereceli bir rolü

vardır, siyasal ideolojinin temellerinden biridir ve son olarak da toplumda siyasal hedef oluşturulmasını ve davranışı etkileyen bir değerler kaynağıdır.

Türkiye'de siyasal kültürün şekillenmesinde dinin oynadığı rol, zamanla değişmiştir. Din, Türkiye'de siyasal kültürün oluşumunda benzersiz bir rol mü oynuyor, yoksa Müslüman ülkelere özgü daha genel bir model mi var, yoksa bunun, siyasal kültür oluşumunda dinin etkisini sağlayan değişkenleri, İslamin kendine özgü niteliklerinden çok bütün dinlerde ya da belli türden dinlerde mi görülüyor anlamak için, karşılaştırmalı araştırmalar yapmak gerekmektedir.

NOTLAR

1. Bu tanım Gabrile Almond ile G. Bingham Powell'a aittir, *Comparative Politics Today*, 3. baskı, Boston, Little, Brown, 1984, s. 37.
2. Bu noktada 'İslam' yerine özellikle 'din'i kullandım, çünkü teorik uygunluk açısından 'din', kuşkusuz daha geniş bir kavramdır ve karşılaştırmaya açıktır. İslam, tümü de var oldukları özgül ortamlarda siyasal kültürleri etkileyen pek çok dinden bir tanesidir. Tartışmaya İslamdan söz ederek başlamak, İslamın, hakim din olduğu ülkelerde siyasal kültürleri etkileme açısından benzeri bulunmayan bir güç olduğu izlenmini pekiştirebilir. Açıkça yanlış olmakla birlikte böyle bir izlenim, Batı Avrupa ve ABD'deki gazeteciler, politika üreten güçler ve hatta akademisyenler arasında yaygın görülen bir düşünüş tarzına yaklaşmaktadır.
3. Binnaz Toprak *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden, Brill, 1981, s. 57.

4. 'The wrath of militant Islam' (Militan İslamın gazabı), Roin Wright'ın kitabı *Sacrad Rage*'in (New York, Simon and Schuster, 1986) alt başlığıdır, yani terim, aynı zamanda kitap başlığı statüsü kazanmıştır.
5. Örneğin Metin Reper, şu anda kullanılmakta olan dört tanım vermektedir: Kitle hareketi yoluyla İslami cumhuriyet kurulması; İslami ilkelerin kitleler arasında daha belirgin biçimde uygulanması; bir kimlik odağı, üçüncü dünya türü bir düşünce biçimi ve ulusal siyaseti etkileyen ülke içi bir Müslüman canlanışı. Bak. 'Islam, polity, and society in Turkey: a Middle Eastern perspective', *Middle East Journal*, 35, 1981, s. 345.
6. Bak. Willam E. Shepard, 'Islam and ideology: towards a typology', *International Journal of Middle East Studies*, 19, 1987, s. 308. Ayrıca karşılaştırın, Bassam Tibi, 'The renewal of tehe role of Islam in the political and social development of the Middle East', *Middle East Journal* 37, 1983, s. 5. Ali Yaşar Sarıbay, 'Religion in contemporary Turkish society and polity', *Current Turkish* Thought, 58, 1986, s. 5.
7. Burada ve bundan sonra 'Müslüman toplumlar, ifadesini yalnızca nüfusunun çoğunluğu Müslüman toplumları belirtmek için kullanıyorum. Bu kullanım, İslam ile siyaset arasında önceden belirlenmiş bir ilişkiyi ifade etmemektedir.
8. Bu modernlik tanımını Shepard'ın 'Islam and ideology'sinden aldım.
9. Laikliğin tanımı için bak. age.
10. Donald E. Smith, der., *Religion and Political Modernization*, New Haven, Yale Üniversity Press, 1974, s. 8. Yazar bu sınıflandırmayı ilk olarak *Religion and Political Development*'ında (Boston, Little, Brown, 1970) yapmıştır. Ama burada alıntı yaptığım sonraki çalışmasında bazı terimler değiştirilmiş ve açıklık kazanmıştır. Yine de eski çalışmayla karşılaştırın: s. 8, 10, 85, 91, 96, 113-14, 119 ve başka yerler.
11. Bak. Binnaz Toprak, 'Islamist intellectuals of the 1980's in Turkey', *Current Turkish Thaught*, 62, 1987, s. 3.
12. Şerif Mardin, 'Ideology and religion in the Turkish revolution', *International Journal of Middle East Studies*, 2, 1971, s. 206.
13. Bak. Heper. 'Islam, polity and society', s. 351. Bu değişimlere iliş-

kin açıklama ve çözümleme için benim Southern Europe, 1984:2'de yayınlanan bakınız Atatürk' Reforms as a Nation and State Building Process. Ayrıca bak. Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Din, ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı*, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1985, çeşitli yerler, özellikle s. 75. Smith, *Religion and Political Development*, s. 268. Toprak, *Islam and Political Development*, s. 40 ve diğer sayfalar.

14. Toprak, *Islam and Political Development*, s. 123-24; Metin Heper, 'Islam, politics and change in the Middle East', Metin Heper ve Raphael Israeli, der., *Islam and Politics in the Modern Middle East*, Londra, Croom Helm, 1984, s. 6.
15. Almond ve Powell, *Comparative Politics*, s. 32-40.
16. Toprak, *Islam and Political Development*, s. 24.
17. İyi bir yorum için bak. Daniel Crecelius, 'The course of secularization in modern Egypt', Smith, *Religion and Political Modernization*, s. 82.
18. mükemmel bir çözümleme için bak. Şerif Mardin, 'Religion and secularism in Turkey', Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun, der., *Atatürk: Founder of a Modern State*, Londra, C. Hurst, 1981, s. 193.
19. Milliyetçiliğin yayılması ve bunun gerçekleştiği kanallar üzerine bir yorum için benim çalışmama bakın: *Cumhuriyet Tarihimiz*, İstanbul, Çağlayan, 1969, s. 19-25.
20. Mardin, 'Religion and secularism', s. 202.
21. Üç ideolojinin özetlenmesi, benim *Cumhuriyet Tarihimiz* adlı çalışmama dayanmaktadır, s. 25-39.
22. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, Ankara, Siyasal Bilgiler, 1969, s. 132, 134. 'Türkler'in yüzde 50,6'sı diğerlerini yurttaşı olarak yüzde 36,1'i de din kardeşi olarak görüyordu; öte yandan 'Müslümanlar'ın yüzde 89,2'si diğerlerinin din kardeşi olduğunu düşünmekteydi.
23. Frederick W. Frey, 'Socialization to national identification among Turkish peasants', *Journal of Politics*, 30, 1968, s. 914-45, 952. Benzer bir gözlem de Robert F. Spencer tarfından yapılmıştır: 'Aspects of Turkish kinship and social structure', *Anthropological Quarterly*, 33, 1960, s. 1-11. ayrıca bak. Heper, 'Islam, polity and society', s. 355-56.

24. Örneğin bak. Shepard, 'Islam and ideology', s. 310. Bernard Lewis de benzer bir gözlemde bulunmaktadır: *The Emergence of modern Turkey*, Londra, Oxford Üniversity Press, 1961, s. 424. Ayrıca bak. John Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder, Westview Press, 1982, s. 281.
25. Mardin, Din ve İdeoloji, s. 121.
26. Smith, *Religion and Political Development*, s. 115-16.
27. Heper, 'Islam, polity and society', s. 348. Benzer düşünceler Şerif Mardin tarafından da ileri sürülmüştür: 'Religion and politics in modern Turkey', James P. Piscatori, der., *Islam in the Political Process*, Cambridge, Cambridge Univesity Press, 1983, s. 139.
28. Mardin, 'Religion and politics in modern Turkey'.
29. Heper, 'Islam, polity and society'. Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme*, s. 62.
30. İstanbul'da çıkan haftalık *Nokta* (41, 19.10.1986, s. 37) dergisindeki yeni bir söyleşide Mardin, aşagıdaki ilginç gözlemde bulunmaktadır:

EK: 3

"Birçok İslam ülkesinde devletin başı daima 'Firavun' olarak görülmüştür. Osmanlılardaysa Orta Asya'dan gelen bazı gelenekler nedeniyle ümmet devlete bağlı, ona karşı koymayan bir ümmettir. Bu da yalnız padişahın halife olmasından değil toplumsal kültür değişik..."

31. Ayrıca bak. Mardin, 'Ideology and religion', s. 205.
32. Bak. aynı yazar, 'Religion and secularism', s. 195.
33. Turan, *Cumhuriyet Tarihimiz*, çeşitli yerler. İlkay Sunar ve Binnaz Toprak, 'Islam and politics: the case of Turkey', *Government and Opposition* 18 (güz), 1983, s. 426. Binnaz Toprak, 'Politicization of Islam in a secular state: the National Salvation Party in Turkey', Said Amir Arjomand, ders, *Form Nationalism to Revolutionary Islam*, Londra, Macmillan, 1984, s. 121.
34. Toprak, 'Politicization', s. 121.
35. Sabri Sayarı, 'Politicization of Islamic retraditionalism', Heper ve Israeli, der., Islam and Politics, s. 122-23.
36. Ahmet N. Yücekök, çalışmasında bazı mükemmel örnekler vermektedir: *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı*, Ankara, Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1971, s. 161, 175-92.

37. Heper, 'Islam, polity and society', s. 362.
38. Rekabete dayalı siyasete geçiş üzerine bir değerlendirme için benim çalışmama bakın: *Cumhuriyet Tarihimiz*, s. 105-07.
39. Mardin, 'Religion and politics', s. 156. Aynı yazar, 'Religion and secularism', s. 218.
40. Bak. Türker Alkan, 'The National Salvation Party in Turkey', Heper ve Israeli, der., *Islam and Politics*, s. 91-93. Ayrıca bak. Binnaz Toprak, 'The state, politics and religion in Turkey', Metin Heper ve Ahmet Evin, der., *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980's*, Berlin ve New York, de Gruyter, 1988, s. 123-34.
41. Bu konuda karşılaştırmalı bir çalışma için bak. Michael M.J. Fischer, 'Islam and the revolt of the petite bourgeoisie', *Daedalus*, 111, 1982, s. 101-25.
42. Haftalık *Nokta* dergisinin (41. 19.10.1986, s. 32) yaptığı bir araştırma, ulusal örneklemin yalnızca yüzde 7'sının, ülkenin şeriat yasalarıyla yönetilmesi gerektiği yolundaki cümleyi onayladığını gösteriyordu.
43. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 55.
44. Bertrand Badie, *Culture et Politique*, Paris, Economica, 1983, s. 83.
45. *Din ve İdeoloji*, s. 72'de Mardin, 'kendini İslami toplumdan kurtarmanın tek yolu, alternatif bir İslami toplum kurmaktır,'der.
46. W. Montgomery Watt, sapma gösteren küçük gruplara karşı sertlikle davranılmasının kesin nedeninin, bunların yeni bir devlet kurma gibi potansiyel bir tehlike taşıması olduğunu belirtmektedir: *Islam and the Integration of Society*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1961, s. 172; aktaran Mardin, Din ve İdeoloji, s. 54.
47. Smith, *Religion and Political Development*, s. 269-70 ve s. 187.
48. Türk siyasal kültüründe siyasal elitizm konusunda benim çalışmama bakın: The evolution of political culture in Turkey', Ahmet Evin, der., *Modern Turkey: Continuity and Change*, Leske, Opladen 1984, s. 105-8.

II

TÜRK TARİHİNDE NAKŞİBENDİ TARİKATI

Şerif Mardin

Giriş: Uzun Vadeli Bir Bakışın Gereği

Türkiye'de resmi laisizmin ideologları tarafından yayılan düşünceler içinde hiçbiri, tarikatların cumhuriyet rejimine yönelttiği tehlikeye ilişkin olanı kadar yaygın değildir. Tarikatlar içinde de hiçbiri, Nakşibendi kadar çarpıcı bir rejim düşmanı imajı kazanmamıştır.

Hiç kuşkusuz, Nakşibendi tarikatının vatana ihanet niteliğinde faaliyetlerine ilişkin kanıtlar sayılabilir. Modern laik Türkiye'nin derindeki köklerine, yani Jöntürklerin politikalarına inildiğinde, Jöntürklerin belirsiz ve kısıtlı olduğu kabul edilen laikleştirme politikaları karşısında dinsel fanatizmin yarattığı tehlikeler güçlü biçimde ortaya konabilir. Böylece, erlerle onbaşı ve çavuşların ateist belledikleri Jöntürk subaylara karşı giriştiği ayaklanmanın, yani '31 Mart 1909 Vakası'nın üzerinde durulabilir.

Ayaklanmanın, *Volkan* adlı gazetenin yaptığı yoğun propagandanın ardından şekillendiği görülmektedir.[1] Bu gazetenin, kendine "İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti" diyen bir siyasi partiyle organik bağları vardı. *Volkan*'ı yayınlayan Derviş Vahdeti Nakşibendiydi.[2] Ayaklanma bastırıldı, Vahdeti asıldı ve 10.000 ere çeşitli cezalar verildi. Fakat silahlı kuvvetlerde bölünme tehdidi,Jöntürklerin büyük projesi açısından geçerliliğini korumaktaydı. Hızlandırılmış modernleşmeyi içeren bu proje, kısmen mevcut Osmanlı kurumlarının parçalanması yoluyla Türkiye'yi, Avrupa birliği içinde gerekli yere oturmuş bir devlet haline getirerek gerçekleştirilecekti.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalamasının ardından 1923'te ortaya çıkan Türkiye Cumhuriyeti'nin de Nakşibendi konusunda endişe duymak için nedenleri vardı, çünkü daha bu yeni devletin kuruluşundan kısa bir süre sonra, bu çevreden onun varlığına yönelik bir tehlike ortaya çıkmıştı. 1925'te, Nakşibendi ağlarıyla kuşatılmış bir bölge olan Doğu Anadolu'da, bir Nakşibendi şeyhinin önderliğinde isyan çıktı. Bu Kürt isyanı bastırıldı ve liderleri de idam edildi veya ülke içinde sürgüne gönderildi. Ardından Türkiye'de bütün tarikatlar kapatıldı. Türk laiklerinin ideolojik donanımını etkilemiş üçüncü bir Nakşibendi hareketi de 1930'daki Menemen olayı oldu. İzmir yakınlarındaki bu taşra kasabasında karanlık bir Nakşibendi, Müslümanları yeşil bayrak etrafında toplanıp dinsiz cumhuriyet rejimini yıkmaya çağırdı.

Nakşibendilerle ilgili son yazılar da, bu tarikat hakkında sekülaristlerin ortaya attığına taban tabana zıt bir tablo çizilmektedir. Hamid Algar ile İrfan Gündüz'ün[3] iyi birer örnek oluşturduğu bu akım, Nakşibendilerin temelde siyaset dışı olduğunu ve - asıl amacı Türk müminler cemaati içinde İslamı canlı tutmak olan- Nakşibendi bireyinin, Türkiye Cum-

huriyeti'nde acımasızca ezildiğini göstermeye çalışmıştır. Bu yazılarda, Nakşibendi faaliyetlerinin son üç yüzyılını kapsayan geriye dönük bir bakışın, tarikatın esas amacının islamı katı kuralcı yolda tutmak ve Müslümanlar arasında inancın zayıflamasına karşı mücadele etmek olduğunu göstereceği öne sürülür.

Nakşibendi etkisine ilişkin bu iki değerlendirmeden ilkinin temeli, çağdaş Türkiye'de çoğu zaman tarih felsefesi sayılan, komployа dayalı bir tarih teorisidir. Hiç kuşkusuz Nakşibendiler, dinsiz saydıkları bir rejimle mücadeleye yönelik hareketlere karışmıştır, ama faaliyetlerini tek boyutlu bir biçimde aktarmanın da derin bir sosyolojik kavrayış oluşturma açısından yararı yoktur. Nakşibendilere ilişkin ikinci ve pozitif değerlendirmede de aynı şekilde onların faaliyetleri basite indirgenmektedir. Nakşibendi davranışına ilişkin bu yorumun, kültürel miraslarının bütünlüğü konusunda son derece hassas Müslümanlar arasında ortaya çıkmış oluşu. İslamı modern dünyaya yeniden kazandırma çabasındaki yazıların bir özelliğini hatırlatıyor: Yani, kendine yönelik hiçbir eliştirinin olmayışı; bu da en bilimsel değerlendirmeyi bile bir tür örtbas etme çabasına dönüştürmektedir.

Ben, Nakşibendi tarikatını harekete geçireni, her iki teoride de görmezden gelinen kendi iç dinamiği olarak görmenin, analiz amacına yönelik olarak daha doyurucu olduğunu göstermeye çalışacağım. Nakşibendilerin *geçmişte* ve *bugün* siyasetle ilgilendiğini, ama bunun biçiminin hemen o anda belirgin olmadığını, ayrıca bu ilgileniş tarzının zaman içinde değişikliğe uğradığını ileri sürüyorum.

Teorimi, aynı zamanda uzun dönemde Nakşibendiliği, Türk tarihini aktarırken göz ardı edilemeyecek bir ölçü biçiminde ele alarak oluşturuyorum. Bu uzun dönem içinde önemli dönüm noktaları, hakim koşullara olağanüstü bir duyarlılık gösteren

derin strateji değişiklikleri vardır ve bu nitelik, aynı zamanda Nakşibendi tarihinin en çarpıcı özelliklerinden biri olarak kendini gösterir.

Bu noktada yapılması gereken önemli bir ayrım da, halk arasındaki kullanımıyla sufi teriminin belirttiği bazı nitelikleri silmeye çalışmaktır. Nakşibendiler, çoğunlukla bir sufi/tasavvuf tarikatı olarak tanımlanır, ama bu niteleme, onların en belirleyici özelliği olan kendi iç kaynaklarına uygun düşmemektedir. Eğer Sufi, mistik, İslam mistisizmi, anlamına geliyorsa,ister vecde ilişkin, ruhani, şiirsel ya da kozmik, ister çilecilik kurallarıyla yönlendirilmiş ya da teosofik* spekülasyonla belirlenmiş olsun tarikatın sıkı bir dokusu olan, ölçülü, bütünleşmiş, disiplinli ruhani uygulamalarına pek uygun düşmemektedir; kaldı ki bu uygulamalar da tarikatın ayakta kalmasında önemli bir rol oynamıştır. Protestan etiğinde kapitalizmin itici gücü olan neyse, Nakşibendi tarikatında da Müslümanların toplumsal hareketliliğini sağlayan odur. Bu ölçülülük, ilk dönem Nakşibendi tarihinin, aynı zamanda Nakşibendiliğin Osmanlı'daki rolünün anlaşılması açısından da önem taşır.

Nakşibendi Tarikatının Kökeni ve İlk Dönem Tarrihi

Tarikat, kendine özgü rengini, gösteri niteliğinde ya da çarpıcı ayinler'den[4] kaçınmaya dayalı içi dönük tutumunu, tarihinin ilk dönemlerinde kazanmıştı. Her anında fenomenler dünyasına ilahi bir varlığın içerik kazandırdığını ve gündelik hayatın en önemsiz yönlerinde bile onun izinin görülebileceğini

* Teosafi : Sihir ve büyücülükle gerçekleştirilmeye çalışılan doğatanrıcılık. (Ye.N)

unutmamaları tembih edilmişti Nakşibendilere. Böylelikle hayat, bu ilahi damganın sessizce kutlanması oluyor, gizemciliğin odak noktasını da 'gönül' ya da 'sine' oluşturuyordu. Bir yazarın deyişiyle, 'başka sufilerin çeşitli ruhani uygulamalarla sağladığını, Nakşibendi sufileri ilahi yasaya ve Hazreti Muhammed'in oluşturduğu normatif örneğe kesin bir biçimde uyarak gerçekleştirir.'[5] Tarikatın müritlerine, Nakşibendilerin Orta Asya Türkleri arasında sağlayacağı nüfusu açıklayan da, dışa dönük bir coşkunun içe yönetilmesini sağlayan bu tekniktir. İslam öncesi Orta Asya Türkleri arasındaki uygulamaların özeliği olan dışsallaştırılmış dinsel coşku, artık bir iç odağa yöneltilebilirdi. Orta Asya Türklerinin dini ile Nakşibendilerin sunduğu topyekün 'paket' arasındaki bu köprü, 'Türk halklarının Sünni geleneğine bağlanması'nın[6] güvencesiydi. İslam öncesinde Türklerin ne tür bir dini uyguladıkları konusunda bilgilerimizin sınırlı olduğu göz önüne alınınca, bu bir varsayımından öte değildir.[7] Ancak teorinin, Türkmen uygulamalarının 'şamanist' boyutuna ilişkin bilgilerimize uygun düştüğü görülmektedir.[8] Böylece, Nakşibendilikte manevi mürşide kendini adamanın, Türkmenler arasındaki liderlik modeline eşdeğer bir yapı sağladığı da görülebilir.

On beşinci yüzyıldan itibaren Nakşibendi tarikatını iki gelişme çizgisi şekillendirmiştir ve tarikatın Türkiye'deki etkisini anlayabilmek için bunların ikisini de izlemek gerekir. Bunlardan daha eski olanı, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulduğu zamanlarda tarikatın Osmanlı din tarihinde açtığı derin izdir. İkincisi ise on yedinci yüzyılda Babürlüler (Hint-Türk İmparatorluğu) ortamında biçimlenen ve Anadolu'da on dokuzuncu yüzyılda etkili olan manevi yenilenme hareketidir. Babürlülerin ortamı üzerine ayrıntılı çalışmalar yapılmış, oysa Osmanlı'daki gelişmeler ancak yakın zamanda Butrus Abu-

Manneh, Hamid Algar ve İrfan Gündüz gibi bilim adamlarınca ele alınmıştır.

Ben, ilk olarak Hint geleneğini inleyeceğim.

Sirhindi ve Müceddidi Geleneği

Hindistan'da Nakşibendi geleneği, Hint-Türk İmparatoru Ekber'in dinsel eklektizmine karşı savaşmak amacıyla ortaya çıkan Ahmet Faruki el-Sirhindi (1563-1624) tarafından şekillendirildi. Sirhindi'ye göre Ekber'in Hint uygarlığı ve dinine gösterdiği hoşgörü, İslamın ayırt edici niteliklerini ortadan kaldırmakta, Müslümanları aldatarak putpereste dönüştürmekte ve Müslümanlığın merkezinde yer alan Allah'ın birliği inancına zarar vermekteydi. Bu erimeye karşı Sirhindi, 'yenileyici' ya da Müceddidi adıyla anılacak olan bir manevi yenilenme hareketi başlattı.

Sirhindi'nin kendi kendine üstlendiği yenileyici rolün kuvveti, Allah'ın 'her yüzyılın başında dini yenilemek üzere cemaatine bir adam göndereceği'[9] biçimindeki bir Müslüman geleneğinden geliyordu. Böylece, 'Babürlü iktidarının çöküşünü izleyen siyasal ve toplumsal kaosta cemaat içindeki bağların korunmasında önemli rol oynayan'[10] manevi bir reform geleneği varlık buldu.

Sirhindi'den önceki dönemde Nakşibendi tarikatının siyasal iktidar merkeziyle ilişkileri karmaşıktı. Tarikata adını veren kurucu Bahaeddin Nakşibend (1317-1384) için şöyle denir:

> İktidar, gönlü dünya işlerine düşürüp Allah'tan uzaklaştırdığı için, yöneticilerin sarayına karşı mesafeli davrandı. Hayatının önceki dönemlerinde kamu işleriyle ilgili belli deneyimleri olmuştu ama (sonradan)... dünya işlerinden uzaklaştı.[11]

Bahaeddin'in bir Türk dervişiyle karşılaşması ve dervişin Semerkand Sultanı Halil (1340) olarak tahta çıkmasına kadar onunla olan ilişkilerini konu edinen efsaneler, Nakşibendi tarikatının yöneticileri etkileme isteği konusunda bize bir başka görüş açısı sağlamaktadır.

Nakşbend'in yakın çevresinde ve Nakşibendiliğin önemli kişileri arasında yer alan Ubaidullah Ahrar (1404-1490) üzerine benzer bir anlatım da, Jo-Ann Gross'un Ahrar'ı konu aldığı doktora tezinde bulunur.[12] İktidarın nasıl kullanılacağı onun için sır değildi. Ahrar'ın dindarlığının popülist, anti-entelektüel karakterinin de altı çizilmiştir.

Yohoman Friedmann'ın Sirhindi üzerine kitabı, Nakşibendi bilgesinin siyasal faaliyetini incelemeye yönelik en ayrıntılı çalışmadır, ama onun siyasal rolünü en alt düzeye indirger. Friedmann'ın değerlendirmesinin kökeninde, Batılıların 'siyasal' terimini sözlük anlamıyla ele alması yatmaktadır; oysa bunun Müslüman toplumu için geçerli olamayacağını Friedmann'ın bilmesi gerekirdi. Yalnızca Sirhindi'nin Nakşibendi tarikatına nasıl yeni bir harekete geçirici güç sağladığını ve Babürlü hükümdarlarıyla çatışmalı ilişkilerini hatırlarsak, onun siyasetle olan ilişkisi de açıklığa kavuşur.[13] Sirhindi'nin görüşlerinde üç unsur ana rolü üstlenir. Bunların ilki, onun zamanında geçerli olan bazı sufiliğin bazı biçimlerine yönelttiği eleştiriyle ilgilidir; bu, gündelik dünyevi yaşantıyı aşma yolundaki sufi çabasını da içermiştir. Sirhindi'ye göre, Tanrı'yla birlik arayışı içinde dünyevi bağlantıların ortadan kaldırılması eksik, bu nedenle de zararlı bir deneyimdir. Gerçek mümin yeryüzüne yönelip dünya işleriyle uğraşmalıdır -ve bu dünyada kişinin Süni ahlakını yerleştirmekle görevli olduğu bir dünyadır. Buradan Sirhindi'nin, mutasavvıf İbnü'l-Arabi'nin - etkili bir Müslüman düşünür- teosofik spekülasyonlarının başlı başına birer amaç olarak değil, dinsel hukuka ve katı kuralcı uygulamalara ilişkin

derin bir anlayış sağlamaya yönelik bir yol gösterici olarak anlaşılması gerektiği inancı çıkar.

Sirhindi'nin, Müslüman cemaatin harekete geçirilmesiyle daha dolaysız biçimde ilintili olan üçüncü bir katkısı da, iki mim (Arapçadaki 'M' harfi) teorisidir. Sirhindi'nin *Mektubat*'nda Hazreti Muhammed'le ilgili olarak şu düşünceleri buluruz:

> Sağlığında iki türlü kişileşmesi (*ta'ayyun*) vardı: Bedensel-insani ve ruhani-meleksi. Bu iki kişileşme, ismindeki iki mimin kavisleriyle simgeleniyordu. Bedensel kişileşme, Peygamber ile cemaati arasındaki kesintisiz ilişkinin güvencesiydi ve sonuç olarak onun ruhani saadetini de güvence altına alıyordu. Ruhani olanı ise İlahi'ye yönelmişti ve o kaynaktan kesintisiz bir ilham akışı almaktaydı. Böylelikle Muhammed'in kişiliğinin dünyevi ve ruhani yönleri arasında doğru bir denge sağlanıyordu ve İslami cemaat hem peygamberin, hem de ilahi gücün yol göstericiliği altındaydı. Ancak peygamberin ölümünden sonra insani kişileşmesi giderek zayıflamış, ruhani kişileşmesi ise sürekli güç kazanmıştır. Bin yıl içinde de insani kişileşme tümüyle ortadan kalkmıştır. Onunla birlikte simgesi, yani Muhammed'in ilk mimi de kalkarak yerini uluhiyatı simgeleyen bir elife bıraktı. Böylece Muhammed, Ahmed'e dönüştü. Artık dünya işleriyle ilgisi olmayan tümüyle ruhani bir varlık haline geldi... (ama bu) cemaat üzerinde olumsuz bir etki (yarattı); cemaat, Muhammed'in insani yönünden kaynaklanan yol gösterici peygamberlik ışığını yitirdi... Sirhindi... ideal peygamberlik döneminin ardından, her iki peygamberlik görevi arasında giderek büyüyen dengesizliğin yol açtığı aşamalı bir çöküşün başladığını kabul etmektedir.[14]

Sirhindi'nin kendine biçtiği görev, yol gösterici peygamberliğin mevcut düz yolunu yeniden canlandırmaktı. Bu ne-

denle onun geleğini izleyen Nakşibendi tarikatına Müceddidi veya 'yenileyici' adı verildi.

Sirhindi'nin manevi haleflerinden Delhili Şah Vel Allah (1703-1762), İslamın iç kaynağına yeniden hayat verme görevini devr alacaktı. 'Toplumda hüküm süren sosyal ve ekonomik adeletsizlikler'e saldırdı, 'köylülere uygulanan ağır vergileri eleştirdi ve Müslümanlara, uluslararası bir Müslüman süper devletle bütünleşebilecek bir devlet kurma çağrısında bulundu'.[15] Hindista'da üslenen bu 18. yüzyıl Nakşibendi eylemciliği, 19. yüzyılda meyvesini veren ve zaman içinde büründüğü çeşitli biçimlerle Osmanlı İmparatorluğu'nu da etkileyen bir Hint-Müslüman canlanış hareketinin kaynağı oldu.[16]

Artık, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Nakşibendi etkisinin çizdiği yolu izlemek üzere geriye dönüp Anadolu'ya bakabiliriz.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakşibendiler

13.,14 ve daha sonra da 15. yüzyıllarda Anadolu, birbirini izleyen yıkıcı toplumsal değişim dalgalarına sahne oldu. Selçuklu egemenliğine son veren Moğol istilaları, Türkmen aşiretlerinin batıya yönelik geniş çaplı göçü, daha sonra Moğol yönetiminin çözülmesi, karizmatik Türkmen liderlerinin öncülüğündeki binyılcılık ayaklanmaları, hep bu çalkantılı tablonun parçasıydı.

14.yüzyılda Osmanlı beyliği ana hatlarıyla açıkça özerk bir sultanlık niteliği kazanırken sultanların, Türkmen aşireterine eşlik eden ve onları Anadolu'ya yerleşmeye yönelten gezici dervişleri desteklemekten başka seçeneği yoktu. Bu güçlü liderlerin kendilerini izleyenler üzerindeki etkisi dini bil-

geliklerine değil karizmalarına dayanıyordu ve karizmaları da ruhlar alemiyle ilişki kurma ve büyü yapma yeteneklerinin sonucuydu.[17]

Babailer gibi bu temelde kurulan Türkmen dayanışma grupları Selçuklu hükümdarlarının başına belaydı ve sonunda da tüm Anadolu'da etkisini gösteren toplumsal hareketler doğurdular. Daha sonraki Anadolu binyılcılığı* (millenarism) bu etnik bileşimin ve yarı dinsel liderlik modelinin damgasını taşır. Bu yerel karışıklıkların en önemlilerinden biri, Osmanlı sultanlığının daha oluşum yıllarında en ağır darbeyi yemesinden, yani Sultan I. Bayezid'ın (saltanatı 1389-1402) Timurlenk karşısında uğradığı yenilgiden on yıl sonra meydana geldi. Türkmen aşiretlerinin destek vermemesi yenilgide önemli bir rol oynamıştı. Bundan sonra 1416'da gelişen ayaklanmanın başında, yeni kurulan Osmanlı dini düzeni içinde kadılık gibi önemli bir konuma gelmiş olan Simavnalı (bugünkü Yunanistan'da) Şeyh Bedreddin vardı. Ayaklanmadan önce görevinden alınmıştı, ama önceki dini statüsünün onu, eski Babai isyanları modelinde bir ayaklanma örgütlemekten alıkoymadığı da görülüyordu: yeni dinsel kurumlaşmadan ziyade Türkmen gruplarına ve onların davasına bağlanmıştı.[18] Şimdi bu seçimin, Osmanlı tarihindeki bir dönüm noktasıyla bağlantılı olduğunu göstermeye çalışacağım.

Türkmenlerin isyankârlığından çıkarılacak dersler ve karizmatik şeyhlerle Kalenderiye tasavvuf tarikatı gibi dayanışma gruplarının ayaklanma başlatma yeteneği, Osmanlı hükümdarlarınca dikkate alınmamış değildi. Daha önceleri Anadolu'ya yerleşilmesine önayak olan dervişlerin öncü rolünü artık başkaları üstleniyordu. Osmanlı hükümdarları açısından, Bayezid'in yenilgisiyle parçalanan kendi egemenlik alanlarının ye-

* Binyılcılık (millenarism) Kıyametten evvel barış ve selametin hüküm süreceği farzolunan bin yıllık selamet devresine inanış. (Ye.N.)

niden kurulması, Sunni katı kuralcılığının sağlam bir temel üzerine yerleştirilmesine bağlı görünüyordu. Bu temel, katı kuralcılığının yeni bir yurttaşlık ilkesine bağlayarak Türkmen karışıklıklarını bastıracaktı: Bedeviyet, yani soy gruplarına bağlılığın yerini medeniyet, şehre ya da Sultan'a bağlılık alacaktı.[19] Bu da uygulamada bir medrese ağı oluşturulması demekti buralardan mezun olanlar, bir yandan yarı devlet memuru olarak hizmet verirken aynı zamanda da 'din görevlisi' olarak katı kuralcı Sünni doktrinini yayacak ve merkezî yönetimin kuşku verici tarikatları denetim altına almasını sağlayacaklardı.[20]

Timurlu hanedanıyla ayrıcalıklı ilişkiler kurmuş olan Nakşibendiler,[21] Anadolu'ya Timur'un ordularıyla beraber gelmişlerdi. katı kuralcılarının Osmanlıları etkilediği anlaşılmaktadır; Osmanlıları, kısa bir süre sonra onlarla bağ kurdu. I. Bayezid'in damadı olan ünlü mutasavvıf Emir Sultan (1368-1429),[22] Bahaeddin Nakşibend'in müritlerinden Seyyid Emir Kulal'ın oğluydu. Sultan II. Mehmed (saltanatı 1415-1481), bazı önde gelen Nakşibendileri İstanbul'a davet etmişti. Simav kasabasından Molla İlahi (ölümü 1490-1491), Orta Asya'da Nakşibendi tarikatına girmesiyle son bulan yolculuğuna başlarken, belki de bu kasabanın *medeni* olarak kazandığı ünü pekiştirme arzusundaydı. Osmanlı İmparatorluğu'na döndüğünde önce memleketinde, ardından da İstanbul'da ilk önemli Nakşibendi tekkesini kurdu.[23] O zamandan sonra Nakşibendiler, Türk dini hayatında merkezî bir konum edindi ve Halveti ile Mevlevi tarikatlarıyla aralarındaki rekabete rağmen bunu korudu.[24]

Bu arada Irène Mélikoff'un, Bektaşilerin de Nakşibendiler gibi yatıştırıcı ve bütünleştirici amaçlara hizmet ettiği, ama doğru yolu göstermekle görevli oldukları heterodoks grupların etkisiyle bozulduğu yolundaki tezi, katı kuralcılığı en samimi

biçimde savunanların bile karşılaştığı bazı güçlükleri göstermektedir.[25]

Osmanlının Müceddidi akımlarıyla bağlantısı, Hindistan yolculuğunda Sirhindi'nin oğullarından Muhmmed Masum'un etkisiyle Müceddidiye koluna giren Şeyh Muhammed Murad Buhari'yle (ölümü 1729) birlikte daha belirgin notlar kazanır. Hindistan'dan sonra Buhari, art arda yolculuklara çıkarak Suriye ve Anadolu'da Müceddidi düşüncelerini yaymıştır. Müceddidi kollarının Osmanlı İmparatorluğu'nda giderek artan etkisi, Sirhindi'nin *Mektubat*'ının 1787'de Müstakimzâde Süleyman Saadettin tarafından Türkçeye tercümesindede izlenebilir.[26]

Halidiler ve Osmanlı Reform Dönemi

Ancak Müceddidi düşünceleri için en önemli itici güç, Mevlâna Halid Bağdadi olarak bilinen Mevlâna Halid'in (1776-1827) çevresinde oluşmuştu. Günümüz Irak'ındaki Şehrizor ilinde doğan Mevlâna Halid, ünlü Müceddidi Şeyh Abdullah Dihlavi'nin vekillerinden (halife) biriyle tanıştı ve onun etkisiyle Delhi'de Dihlavi'nin yanında kalmaya razı oldu. 1810-11'de Hindistan'dan ayrılıp Süleymaniye'ye döndü, Kadiriye tarikatının şeyhiyle çatıştı, Bağdat'a gitti ve bu şehirde 1813'te ilk Halidi tekkesini kurdu. Tarikatı, oradan Süleymaniye'ye ve kendi anlattığına göre de Kudüs, Halep, Basra, Kerkük, Erbil, Diyarbakır, Cizre, Mardin, Urfa, Gaziantep ve Konya'ya yayıldı.[27] Artık Halidiler, seferber eden, kendine taraftar toplayan bir hareket niteliği kazanmıştı. Ruhani önderleri zaten uluslararası boyutta bir seferberlik projesi başlatmıştı: 1790'larda Kafkaslar'da Müceddidi Nakşibendileri Rus işgaline karşı savaştı ve çeşitli aşiretleri birleştirmeye çalıştı; daha sonra, 1830'ların ortalarından 1859'a kadar Şeyh Şamil aynı mü-

cadeleyi sürdürdü.[28] 1820'lerde Mevlâna Halid'in, seferberlik ve taraftar toplama faaliyetlerini yayma amacıyla İstanbul'a atanmış vekili Abdülfettah el-Ukari'ye talimatlar verdiği anlaşılmaktadır. Bu talimatlar, takdim tehir hatasına düşme korkusunu duymadan Pan İslamik diye nitelenebilecek tarihsel bir projenin belirgin ana hatlarını taşır. Kuzey Afrika, Buhara, Mısır, Medine, Hindistan ve Uzakdoğu'dan, Halidi denetim sokulacak yerler olarak söz edilmiştir. Halid'in vekillerinin uyacağı kurallar -tarikat merkezi Şam'da bulunan Halid'le sürekli haberleşme de dahi- günümüzdeki her uluslararası ajitatörce onaylanabilir.[29]

Nakşibendilerin Halidi kolu, İstanbul'ldaki hükümet çevrelerinde de etkili oldu. Butrus Abu-Manneh'nin 19. yüzyıl başında Osmanlı başkentinde Müceddidilerin etkisi üzerine anlattıkları, bu belirli zaman diliminde Osmanlı resmî çevrelerinde hem 'ilericiler'in, hem de 'muhafazakârlar'ın Nakşibendi ideolojik şemsiyesi altında barınabildiğini göstermektedir. Bunun nedeni, merkezî güçlerin, İstanbul'daki bürokratların Batı'nın askerî ve idarî üstünlüğü karşısında devlet aygıtına hayat verip Osmanlı gücünün yeniden canlandırması gerektiği düşüncesini Nakşibendilerin desteklemesiydi. Dolayısıyla 1820'lerde Osmanlı reformunun İslami tarzda ilerlemesi gibi bir seçenek bulunduğunu görüyoruz. Bunu, en güçlü İslam devleti olan Osmanlı İmparatorluğu'nun, inançta birlik aracılığıyla Müslüman yurttaşlarını ortak bir güç hedefi etrafında toplama projesi olarak tarif edebiliz. Bu birlik, sünnete kesin bir biçimde uyup 'olumsuz yenilikleri kontrol ederek' ve yöneticilerle atanmış temsilcilerini bu çizgiyi sürdürmekten sorumlu kılarak sağlanacaktı.[30]

Bâbıâli'deki saray görevlilerinin, Osmanlıları etrafında toplamak için dinden daha iyi bir 'bayrak' bulunduğu sonucuna varmasıyla, bürokratların geliştirdiği formüllerde Osmanlı re-

formunda Müslüman seçenek -göreceğimiz gibi geçici olarak- ortadan kalktı. 1840'ların yeni reform tarzı, yurttaşların ekonomik uğraşlarında kalıylık sağlayıp eğitim düzeylerini yükselterek onları devlete yararlı kılmaya dayanan Batı tipi aydın despotizmiydi. Tek Nakşibendi modelinin 1880'lerle 1890'larda Müslüman reformcu Cemaleddin Afgani tarafından Osmanlılara bir kez daha sunulduğu görülmektedir. Osmanlı yetkilileri açısından bu, çok daha önceden kaçındıkları bir seçeneğin yeniden ısıtılmış versiyonu olarak görülmüştü herhalde.

Ayrıca Halidiler, Doğu Anadolu'daki Hizanvan bölgesinde bir dizi ilahiyat okulu kurdu. Bunlar, biraz sonra geleceğimiz yeni bir harekete, Nurculuğa kaynaklık edecekti. Sultan II. Mahmud'un, Halidilerin dini rehber değil ajitatör olarak dönüştürücü rolüne dair önsezisi, onun ölümünden 20 yıl sonra, tanzimat'ın reformcu politikalarına karşı ilk hareketin bir Nakşibendi olan Süleymaniyeli Şeyh Ahmed (1859) tarafından başlatılmasıyla doğrulanacaktı. Türk tarihçi Cevdet Paşa, bu olaydaki komploculuğun ceza kanunundaki boşluktan ötürü ölüme mahkûm edilemeyip hapis cezasına çarptırıldığını anlatır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda 1860'ların genel iklimi, Tanzimat reformlarına Nakşibendi muhalefetin gelişmesi için elverişli değildi. Bu yıllarda laikleşme reformları karşısında muhafazakâr Müslüman muhalefetin enerjisinin bir bölümü, Genç Osmanlılar diye bilinen anayasacı-liberal aydınlar ve bürokratlar grubuyla işbirliği için harcanmıştı.[31] Galiba bu yüzden Nakşibendi faaliyetleri, aynı dönemde bazı din adamlarının Genç Osmanlılarla kurduğu ittifak kadar gözler önünde değildi, ama 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Nakşibendi şeyhlerinin gönüllü askere yazılmasıyla yüzeye çıktı. İstanbul'daki Özbek tekkesinden bir Nakşibendi olan Süleyman Efendi de Orta Asya Müslümanlarıyla haberleşme sağlıyordu -belki de bu bir tür istihbarat hizmetiydi.[32]

Türkiye'de 19. yüzyılın en önemli Halidi lideri Ziyaeddin Gümüşhanevi'ydi (ölümü 1893).[33] Muhtemelen Şeyh Ahmed'in deneyiminden ötürü ihtiyatlı davranıyor, gizlilik içinde ve aşamalı olarak hareket ediyordu. Merkez olarak yine de Bâbıâli'nin yakınında bulunan yıkılmış bir camiyi seçmişti. Bir Osmanlı Bankası kurulmasına tepki duyarak dergâhı için bir cemaat sandığı oluşturdu. Başlangıç sermayesi zengin müritlerin bağışlarından toplanacaktı. Küçük işletmelere kredi vermek ve muhtaçlara yardım amacıyla kullanılacaktı. Sermayenin bir bölümü matbaa kurmak, bir bölümü de İstanbul ve taşrada kütüphane açmak için kullanıldı. Gümüşhanevi'nin müritleri çeşitli yeteneklerine göre 'yönlendirme'si de pedagojik bir yenilikti. Rağbet gören, çok kişinin gittiği bir camideki cuma namazlarında iki kez gövde gösterisi yapma girişimi, hükümetten ihtar alınmasıyla sonuçlandı. 1860'larda Âli Paşa ve Kıbrıslı Mehmed Paşa adlı sadrazamlar onun sürgüne gönderilmesini istediyse de, Sultan II. Abdülhamid'in daha hoşgörülü olduğu ve Gümüşhanevi'yi kendi amaçları için kullandığı anlaşılmaktadır. Şeyh Abdülhüda'yı (Abdülhüda'nın Rifa'i Sufi bağlantılarının bu hedefe ulaşmada işe yarayacağını umarak) Suriye'de saltanat yönetimine destek sağlamakla görevlendiren Sultan Abdülhamid'in Gümüşhanevi'yi de desteklemesi doğal görünmektedir.[34]

Gümüşhanevi'nin yayınlanan belli başlı eserleri ahlaki ilkelerle ilgili kitaplardan oluşmuş bir derleme *(Levami ul-Ukul,* 1877) ve ondan önce gelen bir ahlak kitabıydı (*Ahlak,* 1832, 1858).[35] Bu açıdan, yine içtenlikle reformcu olan ama Batı'ya da gözünü kapatmayan birçok çağdaşıyla rekabet halindeydi; onlar da bir reform Türkiyesi'ne uygun kendi sosyal ahlak anlayışlarını kaleme aldılar.

Modern Nakşibendi Önderleri: Saidi Nursi ve Kotku

İstanbul'daki bürokrat üst sınıfın gündelik hayatına Batı modelinin giderek daha çok girmesine tanık olan 1890'lar, İslami geçmişi yeniden yakalama isteğinin kamu önünde artık çok ender olarak ifade bulduğu bir dönemdi. Böylesi bir girişimin son ciddi işareti, Osmanlı kabinesinin Napolyon Medeni Kanunu'nu kabul etme planı karşısında Ahmet Cevdet Paşa'nın protestosuydu (1868). Muhtemelen Sultan Abdülhamid'in 1880'ler ve 1890'lardaki Panislamcı politikaları da radikal Müslümanların enerjisini başka tarafı yöneltmişti. Dolayısıyla 40 yılı aşkın bir süre boyunca İstanbul'da Gümüşhanevi'nin yerini doldurabilen kimseyi göremiyoruz, ancak yine de 1920'lerde Türkistan'a giden Halidi şeyhinin bizzat Kemal Atatürk'ün onayıyla yola çıktığına dair bazı işaretler vardır.[36] Ancak 1930'larda Şeyh Abdülhakim Arvasi, etkili bir bilge kişi olarak ortaya çıkmıştır.O sıralarda Arvasi, öndegelen Türk şairi Necip Fazıl Kısakürek'in manevi rehberi olur. Kısakürek'in 1943'te *Büyük Doğu* adlı dergiyi yayınlamaya başlamasını bu etkiye borçluyuz. Dergi, yayıncısı için bunun gerçek bir tehlike anlamına geldiği bir dönemde İslami değerlerin savunusunu üstlenmiştir.

1920'lerle 1930'lar arasındaki döneme damgasını vuran bir başka önemli olay ise başkent dışında ortaya çıkmıştır ve yine Nakşibendi kökenlidir: Türkiye'nin doğu bölgesinde Halidi Nakşibendi ilahiyat okullarından yetişme Bediüzaman Saidi Nursi (1876-1960), Anadolu'nun Bitlis-Hizan bölgesinde Müceddidi bayrağını devralmıştır. Bu hareketin 'çevre'den kaynakanmış olması, o zamanlar İslam âleminin sınırlarında yaşanan benzer gelişmeleri tekrarlaması bakımından ilginçtir. Açıkçası burada görülen, 'çevrenin harekte geçmesi'nin bir bi-

çimidir ve 19. ile 20. yüzyıllarda İslamın yeniden canlanışında önemli bir boyuttur.[38]

Said Nursi, siyasetle yakından ilgili olduğunu ortaya koyan bir biçimde Jöntürklerle ilişki kuracaktır. Bu tutumunu ancak 1920'lerde değiştirdi ve siyasi seçeneği reddeden bir harekete geçirme kampanyası başlattı. Artık dinsel anlamda harekete geçirmeye sırtını dayamıştı, ama bunun da doğal akışı içinde siyasal sonuçlar doğurmasını bekliyordu. Toplumsal statüsü orta düzeyde olan müslümanları İslam hakkında aydınlatma amacına yönelik bir dizi broşürün dağıtılmasıyla etkisi yayıldı.

Halidi şeyhi Mehmed Zahid Kotku da paralel bir etki sağladı. Gençlik yıllarında Kotku, 1925'te tarikatların kapatılmasına tanık olmuştu. İstanbul'da öğrenim gördükten sonra memleketi Bursa'ya dönüp 15 yıl boyunca bir köyde imamlık yaptı. Daha sonra Cumhuriyet rejiminin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Bursa'daki Üftade camiine imam olarak atandı. 1952'de, yeraltındaki Nakşibendi tarikatının lideri olarak Abdülaziz Bekkine'nin yerine geçmesi için İstanbul'a çağrıldı. Kotku'nun yeni resmi görevi -büyük ihtimalle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın onayıyla- Ümmügülsüm Camii imamlığıydı. 1958'de İskenderpaşa Camii'ne tayin oldu ve 1980'de ölene kadar orada kaldı.

Kotku'nun stratejilerinin bazı özellikleri, açık bir biçimde Halidilerin toplumsal konulardaki tutumunun uzantısıdır. İlk olarak çevresinde bir grup insan toplanmıştı; sonradan bunlar, 1970'ler ve 1980'lerde siyasette önemli rol oynadılar. Bunlar arasında ilk dinci Türk partisinin kurucusu Dr. Necmettin Erbakan'ı, şimdiki Türkiye Başbakanı'nın kardeşi* Korkut Özal'ı ve çok etkili bir İslami gazete olan *Zaman*'ın yayıncısı (1988'de kısa bir süre için) Mehmet Şevket Eygi'yi sayabiliriz. Kotku,

* Daha sonra Cumhur Başkanı da olan Turgut Özal. (Ye. N.)

iki önemli gelişmeyi teşvik etti ve mali açıdan destekledi. İlk olarak Dr. Erbakan'ı, örnek bir İslami sanayi tesisi kurma konusunda ikna etti ve böylece sulama pompaları yapan bir fabrika açıldı. İkinci olarak da 1968'de, İslami davayı benimseyecek olan *Sabah* gazetesinin kurulmasında etkili oldu. Yine de etkisini ciddi bir biçimde araştırmak gerekir. Şu anda Ankara İlahiyat Fakültesi'nde profesör olan ve tarikatta da onun yerini alan Esat Coşan'ı kendine damat seçmesi hatırlanırsa, modernlik konusundaki olağanüstü duyarlılığı çarpıcı bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Profesör Coşan, İslami ideoloji doğrultusunda üç tane süreli yayın çıkaran bir örgütün başında bulunmaktadır. Bunlardan *İlim ve Sanat,* dini nitelikte olmayan benzerleriyle karşılaştırıldığında bilgilendirici bir dergi olarak önemli bir okur kitlesine ulaşır. Başka hiçbir Müslüman toplumda laik aydınların söylemini yakalama konusunda bu kadar başarılı olan bir örnek bilmiyorum.

Dikkate değer bir başka Nakşibendi örgütü de, Balkanlar'dan kaynaklanan ve Almanya'daki Türk işçilerini örgütlemede büyük bir başarı gösteren Süleymancılardır.

Nakşibendilerin Siyasal Başarısının Nedenleri

Geçtiğimiz Yüzyılın Perspektifiyle Bakıldığında, Nakşibendi tarihinin akışı gerçekten dikkate değer görünmektedir. Halk kitlelerini harekete geçirmedeki başarısı Şii hareketleriyle bir paralelliği akla getirirse de, aslında hiçbir bağlantı yoktur. Nakşibendi düşüncesindeki güçlü Sünni etkisini zaten açıklamıştım; bunun ötesinde, Nakşibendilerin Osmanlı sultanlığının meşruluğunu ya da doğruluğunu sorguladığı hiç görülmemiştir. Nakşibendi tarikatı Osmanlı İmparatorluğu'ndaki önemli rolünü sürdürmekle kalmamış, günümüzde de laik aydın söyleminin modern Türkiye'de uyandırdığı prestij çağ-

rışımlarını yakalamayı ve kullanmayı başarmıştır. Ama bizim buradaki amacımız bu örgütün canlılığını korumasına övgüler düzmek değil, bu başarıya ilişkin bir açıklama geliştirmektir.

İlk olarak Algar gibi yazarların, Nakşibendilerin iktidarı kullanma eğilimi olduğunu reddetmekte halkı çıkmadığı görülüyor.[39] Tarihi boyunca Nakşibendi tarikatı, Müslümanların yüksek çıkarları doğrultusunda gördüğü şeyler adına iktidardan yararlanma fırsatları konusunda her zaman tetikte olmuştur.

İkinci olarak tarikatın, Türk dekorundaki özellikle etkili rolü, en iyi örneği Kalenderiye olan Orta Asya tasavvuf tarikatlarının rolüyle bağlantılıdır. Bu tarikatların sürekli değişen bir bağlam içinde hep varlığını koruması, tarikatın gizli örgüt yönü için gerekli temeli sağlar; bu, Masonluğun Osmanlıdaki karşılığı olabilir ve hiç kuşkusuz Halidi tarikatının 19. yüzyıldaki faaliyetlerine yardımcı olmuştur.

Üçüncü olarak Nakşibendilerin devletle işbirliği 19. yüzyılda tatsız bir noktaya geldi ve aynı dönemde Halidiye yeni bir özerklik sağladı. Yirminci yüzyıl, tarikat *içinde* giderek artan ölçüde parçalanmaya tanık oldu. Pîrin onayı olmadan yeni kollar kurabilme yeteneğinin Nakşibendilikte örgütlenme açısından başlı başına bir kazanç olduğu ve bunun, uzun vadedeki başarılarının nedenlerinden biri olabileceği öne sürülmüştür.[40]

Dördüncü olarak on altıncı yüzyıldan itibaren Nakşibendiler, zamanla giderek artan ölçüde kitleleri harekete geçirme yöntemleri üzerinde yoğunlaşan ideolojik araçlar geliştirdi. Ama tarikatın başarısı sırf bu örgütsel özelliklerin ürünü değildi. Her şeyden önce yandaşları üzerinde doğrudan etkisi bir söylemin etkililiğiyle sağlanıyordu. Bu söylemin temeli de 'aklını kullanarak nefes alma' *(huş der dem)*, 'bakarak adım atma' *(nazar ber kadem)*, 'gizemli iç yolculuk' *(sefer der vatan)*, 'kalabalık içinde tek başına olma' *(halvet der encümen)*, 'hatırlama' *(yad kard)*, 'düşüncelerini zaptetme, geri çekme'

(baz gard), 'düşüncelerine dikkat etme' *(nigâh daşt)* ve 'düşüncelerini Tanrı üzerinde yoğunlaştırma' *(yad daşt)* gibi özdenetim unsurlarıdır.

O halde bu kendi içine kapalı (esoterik) söylemin gücü ile Nakşibendiliğin bir örgüt olarak gücü arasında nasıl bir bağıntı vardır?

Bence bir ön tatmin olarak, ki şu anda yapabileceğimiz tek tahmin de budur, bu problemi çözmeye çalışırken iki tür özelikten yararlanabiliriz: Bunların ilkine 'Sınır koşulları', öbürüne de 'kültürel değişmezler' diyebiliriz. Bu yaklaşım güçlüğü, her iki çerçevenin de yine zamanla değişim göstermesindedir.

'Sınır koşulları' ile çevreyi kuşatan dünyanın genel durumunu kastediyorum. Bir dizi böyle koşul, tarikatın Osmanlı İmparatorluğu ile art arda ortaya çıkmasını sağladı. Sirhindi'nin eylemleri kendi döneminin sınır koşulları ile sınırlanmışken, daha önce Sirhindi'nin manevi halefi olarak karşımıza çıkan delhili Şah Veli Allah'ın (1703-1762) kitleleri harekete geçirme konusundaki daha sistemli doktrinleri ve Mevlâna Halid'in doktrinleri, Batı'nın yayılmasıyla bağlantılı olarak İslam toplumunun karşılaştığı tehlikelerin algılanışıyla ilişkili gibi geliyor bana. Benim tahminime göre, bizim 'Modern Dünya' dediğimiz bir dizi birbiriyle bağlantılı etken, yani Rönenas başlarındaki coğrafi keşifler, ticaret yollarının değişmesi, dünya kapitalist sistemi ve modern ulus devletinin gelişimi, Müslümanların bilincinde sandığımızdan biraz daha önce yer etmişti. Bu çok yaygın bir his, İslamın dinamizmini yitirmeye başladığının görülmesiyle ilişkili bir endişe duygusuydu.

Daha sonra, 19. yüzyılın iletişim devrimiyle ilgili başka bir değişimle karşılaşıyoruz. O sırada Halidiler, merkezi ellerinden kaçırınca çevrenin harekete geçirilmesi için çalışmaya giriştiler. Ama 'harekete geçirme', ancak makroperspektifle bir ağın çalışmalarını vurgulamaya yeterlidir; harekete geçirmenin hangi

yönünün bireyi bu ağa kazandırdığına dair bir şey söylemez. Halidilerin başarısının bu yönünü açıklamak için, bazı kayda değer istisnalarla birlikte hatırlamanız gerekir ki, 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başında Halidiler, kültürel modernleşme akımının dışında kalan kişiler arasında destek aramıştır. Bu da, muhataplarının pek azının elit statüsü edinmek için yeterli eğitimi olduğu anlamına gelir; çünkü Tanzimat reformlarının başlamasından sonra siyasal ya da kültürel elit içinde yer alabilmek için din dışı eğitim gitgide daha gerekli hale gelmiştir. Yüzyıllar öncesine uzanan bir Osmanlı kültür paketi zaten vardı ve bu, yol kenarında kalmış kişilere hitap etmek için kullanılabilirdi. Osmanlı imparatorluğu'nda aydınlar zümresine ait 'Büyük Geleneğin' dış sınırlarında yer alan kişiler, kendi popüler kültürlerin oluşturduğu gevşek ağla birbirine bağlanmıştı. Bunların, toplumda ahenkli bir eylem için potansiyel bir ekip oluşturduğu da düşünülebilir. Bu yarı grubun[41] ayırt edici bir özelliği de, şu ya da bu ölçüde değerlerine ilişkin ipuçlarını dini hukuktan, yani şeriattan alan ve gündelik stratejilerini şeriat etrafında örgütleyen kişilerden oluşmasıydı. Bu 'zımmi' grubun, 'iyi insanlar' diye tanımlanabilecek bir kolektif kimliği vardı, zira kaynağını şeriattan alan adalet ve eşitlik ilkelerine bağlıydılar. Sıradan yurttaşların can ve mal güvenliği gibi temel haklarını, saltanat ekibi için geçerli olmayan bir biçimde koruması anlamında şeriat, iyi insanların stratejilerinde önemli, aktif bir rol oynuyordu. Böyelikle şeriat, arkasında halk direnişinin biçimlenebileceği bir kalkan oluşturmaktaydı

İyilere daha belirgin bir kimlik kazandıran ise kendi değerlerini sultanlığın uygulamalarından (Weber)[42] ya da daha kesin bir nitelemeyle 'Doğu despotizmi'den alan ve şeriat sınırlarının hemen dışında işleyiş gösteren bir başka grupla - kötüler grubu- karşı karşıya gelmesiydi. Yakın zamanda Cornell Fleischer'ın da vurguladığı gibi bu terime yüklenen anlamlar,

Batı'da ortaya çıkmadan çok önce Osmanlıda ulema ve sıradan yurttaşlar tarafından biliniyordu.[43] İyilerin aynı zamanda vergi ödeyen grup olması, kötülerinse vergiden muaf tutulması anlamında bu iki grup arasındaki sınırlar, doğrudan Osmanlı toplumsal örgütlenmesinin ürünüydü. Böylelikle saltanat ekibinin niye çoğu zaman sıradan yurttaşların alışkanlıkla, ama sıklıkla da diş bileyerek hürmet gösterdiği kötüler grubu olarak görülebileceğini anlayabiliriz.

İyiler grubunun iki özelliğinin altını çizmek gerekir. İlk olarak bu grubun eliti ulema, kötülerin uygulamalarına karşı gelişen hareketlerde çoğu zaman kitlelere önderlik etmişti.[44] İkinci olarak da kötülere karşı daha yaygın bir protesto biçimi, düşman kutupların ortaya konması, sultanlık politikalarının getirdiği yükleri tersine çevirip kaldırmaya yönelik yeraltı stratejileri geliştirmesiydi. Açıkça 'Büyük Geleneği' -kötülerin kültürünü- hedef alan bir taktik, Türk gölge oyunun başkişisi Karagöz'ün söylemiydi.[45]

Sözünü ettiğim gizli, çoğu zaman yarı bilinçli ve kolektif manevralar, Michel de Carteu tarafından daha genel bir çerçevede incelenmiştir. De Certeau, bir bütün olarak böyle popüler manevraların, güçlülerin düzenini nasıl bozguna uğrattığını göstermiş ve bozgunun gerçekleştiği alanı da 'gündelik hayat' *(le quotidien)* diye adlandırmıştır.[46]Bir anlamda Halidiler, iyilerin 'gündelik hayat'ında islamın tuttuğu yeri dayanak olarak alabildikleri için muhataplarını kazanmışlardı. Aynı zamanda da onu dönüştürüp yeni bir çerçeveye, modernlikten kaynaklanan dış sınırlamalara oturtabildiler. Bu taktiğin nihai kazanımı, iyilerin değerlerinin popülist bir ideolojinin değerlerine dönüşmesi oldu; bu, demokratikleşmenin İslami karşılığıydı ve artık kendi başına bir meşruluk temeli olmuştu.

Sonuç:
Yenilenmenin 'söylemi'

Osmanlı İmparatorluğu özelinde 'yenileyici' toplumsal hareketlerin din adamları arasında, Osmanlı devlet adamları arasında olduğundan biraz daha önce biçimlenmesi özellikle ilgi çekicidir. Osmanlı bürokratik zihninin topolojisinin, uzun bir süre geleneksel Osmanlı devlet mekanizmasını korumak üzerinde yoğunlaşmış olması, bunu pekâlâ açıklayabilir. Batı'nın izinden gitmeye karar verdiklerinde de bu, aydın despotizminden seçilmiş yöntemlerle olmuştu ve bu çerçeve içinde sıradan yurttaşların, ekonomik yeteneklerinin devlet tarafından teşvikiyle iyi birer yurttaş haline gelmesi öngörülmüştü. Tanzimat'ta geniş ölçekli katılım, ekonomide geleneksel Osmanlı sınırlamalarının yıkılmasıyla sağlanacaktı. Ama tersine ulemanın, ekonomik fırsatlar yaratarak harekete geçirmeden çok, gevşek bir biçimde 'söylem' diye niteleyebileceğimiz şey aracılığıyla harekete geçirme konusunda onu potansiyel olarak daha yatkın kılan bir tarihsel rolü vardı. 19. yüzyılda 'sınır koşulları'nda meydana gelen değişimler, yavaş yavaş bu potansiyeli açığa çıkardı. Söylem ile anlatmak istediğim, daha önce de belirttiğim gibi bir hayat biçimi ve hayatın bir dili, fenomenler dünyasını kavrayıp yönlendirmek için bir dizi yapılanmış kavramdır; ben, şeriat kültürü *adab* (eğitimli bir Müslümanın davranışına yön veren kültürel normlar) ve *ahlak*'ı (etik normlar ve davranış kalıpları) böyle görüyorum. Burada daha fazla araştırma gerektiren geniş bir keşfedilmemiş alan var: İslami söylemin kültürel boyutu. Gaston Bachelard'ın kullandığı ve Castroidis'in geliştirdiği anlamda kültürel çerçevede 'muhayyile' *(imaginaire)* kavramı da bu noktada yararlı olabilir.[47] Tahayyül edilen dünyaların sürekliliği nedeniyle ulema, sıradan yurttaşların yanı sıra eğitimli Müslüman elit üzerinde de

etkisini korudu ve bu da laiklerin reform önerilerinden daha derin yankılar uyandırdı. Yelpazenin öteki ucunda ulemanın, Müslüman cemaat için 'bayrak' olarak kullanılacak bir ideoloji geliştirme potansiyeli, Batılılaşma yanlısı Müslümanların elindeki potansiyelden daha büyüktü. Ayrıca ulema, modern toplumlarda merkezi bir konumu olan toplumsal güçlere, yani kitle hareketleri ile çevrede yer alan kitlenin harekete geçirilmesine de yönetici sınıftan daha yakındı. Ama Nakşibendilerin de bir başka silahı vardı; yani birey birey olarak Türk Müslümanlarını, üstelik bu kez bireylerin ruhunu etkileme fırsatı. 1960'larda Zahid Efendi'nin etrafında bir grup oluşması gibi yakın zamandaki bir olay bile, geleneksel Osmanlı İslam bağlarının çözülüp yerini yeni kurumlara bıraktığı bir dönemde bireylerin kafalarındaki karışıklığın, bireysel düzeyde dinsel etkiler için verimli bir toprak yarattığını göstermektedir. 19. yüzyılda Tanzimat'ın laik kurumsal reformları hızla ilerlerken ahlak uygulamaları konusunda çok sayıda kitabın çıkması da, bireylerdeki bu kafa karışıklığını ortaya koyar.

Ve burada, gerçeklikle yüz yüze gelmenin, toplumsal bağları meşrulaştırmanın ve dünyayı dönüşüme uğratmanın yolu olarak 'söylem', bir kez daha temel bir rolle karşımıza çıkar: Madalyonun bir yüzünde birey ve yaşadığı zihin karışıklığı, öbür yüzünde ise tepki gösterdiği düzensizlik vardır.

Kısacası Nakşibendi olayı, İslamı birincil ideolojik dayanak, en temel ideolojik rolü oynayacak olan düşünce ve eylem modeli olarak, Müslüman siyasal eylemciliğini de, yaygın demokratikleşmenin yanı sıra inanç boşluklarında doğmuş bir şey olarak düşünmeye yöneltmektedir bizi. Nakşibendilerin, politikacılarla çok yakın ilişkiler kurulmaması yolunda verdiği mücadele, bu anlamda yürekten gelen, samimi bir İslami haykırıştır ve inançtan ideolojiye kesin bir geçiş olmaksızın kendi başına İslami inancın, kişiyi siyasi mücadele alanına çıkaracağı yolundaki doğru inanışa dayanır.

Modern İslami canlanışa açıklama getirme çabasında İslam incelemelerinin, dinamik bir süreç olarak İslami toplumsal yapılanmaların iç kaynağını yakalamaya çalışmak yerine, inatla karşıt kutuplar olarak ele alınan 'Batı' ve 'Doğu' toplumlarında dinin rolü arasındaki farklılıklar üzerinde yoğunlaşmaları -Max Weber de aynı tuzağa düşmüştür- gerçekten de bir tahilsizliktir. Bunun, üç düzeyde toplumsal yapılaşmaya, yani kültürel olarakoluşturulmuş bir 'muhayyile' ile uygulamaları arasındaki etkileşime, verili bir toplumsal ilişkiler dünyasına ve değişen 'sınır koşulları'na bakarak gerçekleştirilebileceğini öne sürüyorum. Bir 'muhayyile' olarak İslami kültürün işleyişi, önerdiğim üç analiz alanı içinde en etkileyici olanı, ama aynı zamanda da en çok güçlük içerenidir.

Notlar

1. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler,* 2'nci baskı, İstanbul, Hürriyet, 1985, I, s.183.

2. Sina Akşin, *100 soruda Jön Türkler,* İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1980, s.115.

3. Hamid Algar, 'Der Nakşibendi Order in der republikanischen Türkei', Jochen Bläschke ve Martin van Bruinessen, derleyenler, *Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Qrient,* Berlin, Express, 1985; İrfan Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin,* Ankara, Seha Neşriyat, 1984.

4. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in İslam,* Londra, Oxford University Press, 1973, s.63.

5. Johann G.J. der Harr, 'The Naacshbandi tradition in the eyes of Ahmad Sirhindi', *Naashbandis,* Sévres Yuvarlak Masa Kayıtları, der.

Marc Gaboriau ve diğerleri, İstanbul, 1990, s.83-94.

6. Triminghan, *Sufi Orders,* s. 63.

7. Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşi Menakıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri,* İstanbul, Enderun, 1983, s.35-36, 63, 68. İslam öncesi "Türkler'in diinden İslama geçişte bir boyut yalnızca İslamlaşma öncesinde Türki grupların bağlı olduğu dinlerin çeşitliliğinin yerini tek bir dinin, İslamın alması olarak belirtmektedir; bak. Gregory Frumkin, *Archaeology in Soviet Central Asia,* Leiden/Köln, Brill, 1970, s. 79.

8. Mehmed Fuat Köprülüzade, *Influence du Chamanisme Turcomongol sur les Ordres Mystiques Musulmans,* İstanbul, 1929.

9. Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi,* Londra ve Montreal, McGill/Queens University Press, 1971, s.13.

10. Fazlur Rahman, 'Revival and reform in İslam', P.M Holt, Ann K.S. Lambton ve Bernard Lewis, der., *The Cambridge History of Islam,* Cilt 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, s. 632-56; karşılaştırın, Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger,* Chapel Hill, University of Nortn Carolina Press, 1985, s. 216 ve devamı; Friedmann, *Shaykh Ahmad,* s. 74.

11. Albert Hourani, 'Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order', S.M. Stern, A. Hourani ve V. Brown, der., *Islamic Philosophy and tehe Classical Tradition,* Lontra, Cassirer, 1972, s. 91.

12. Jo-Ann Gross, 'Khaja Ahrar: A Study of the Perception of Religious Power and Prestige in the Late Timurid Period', yayınlanmamış doktora çalışması, New York Üniversitesi, 1982

13. Schimmel, *And Muhammad,* s. 217.

14. Friedmann, *Shaykh Ahmad,* s.15-16.

15. Fazlur Rahman, 'Revival and reform', s.638-39.

16. Schimmel, *And Muhammad,* s.219-21.

17. Ömer Lütfi Barkan, 'Les dervishes colonisateurs turcs de l'époque de la conquête et la zavizey', *Vakıflar Dergisi,* 2, 1942, s.279-386; Emel Esin,' "Eren". Les dervis hétérodoxes Turcs d'asie centrale et le peintre surnommé "Siyah kalam", *Turcica,* 17, 1985, s.7-41.

18. Ayaklanmayı başlatanlarla işbirliği yapma kararına ilişkin daha idealist bir açıklama, J.H. Kissling, *Encyclopedia of İslam*'da yer alır, Leiden, Brill; Londra, Luzac, 2'nci baskı, 1, s.869.

19. Sultanlarla danışmanları, işlerine geldiğinde söyküttüğü ilkesini ortaya koymada oldukça becerikliydi, ama bu onların kakdirine kalmıştı.

20. Bunun iki aşamada gerçekleştiği görülmektedir, önce II. Murad zamanında (1421-1451), ikinci olarak da Sultan II. Mehmed döneminde (1451-1481); bak. Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, İrfan, 1976, s.46-47.

21. Gündüz, *Gümüşhanevi*, s.40.

22. *Encyhopedia of Islam* 2, s.697.

23. Algar, 'Der Naqshbendi Orden', s.168-69.

24. Cornell Fleisher, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, Princeton, Princeton University Press, 1986, s.17, 57.

25. Irène Mélikoff, 'Un ordre de derviches colonisateurs, les Bektachis', *Memorial Ömer Lütfi Barkan*, Bibliothèque de l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul, Paris, Maisonneuve, 1980, s.149-57.

26. Gündüz, *Gümüşhanevi*, s.62.

27. Gündüz, *Gümüşhanevi*, s.240-43; Butrus Abu-Manneh, 'The Naqshbandiyya-Mujaddidiya in the ottoman lands in the early 19 th century', *Die welt des islam* (yeni seri), 22, 1984, s.6.

28. Trimingham, *Sufi Orders*, s.127. Tarikat, 1840'larda Endonezya'ya girdi ve Hollandalılara karşı direniş hareketlerini teşvik ettil.

29. Gündüz, *Gümüşhanevi*, s.31,36-37.

30. Abu-Manneh, 'Naqshbandiyya', s.13.

31. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1962, çeşitli yerlerde.

32. Gökhan Çetinsaya, 'II. Abdülhamid döneminin ilk yıllarında "İslam birliği" hareketi (1876-1878)', yayınlanmamış master tezi, Ankara Üniversitesi, 1988.

33. Bu yıllarda Osmanlı toplum hayatında önemli rol oynayan ikinci dereceden bazı Müceddidiye üyeleri de vardı. Özmek (Sultantepe) tekkesinden Şeyh İbrahim Ethem Efendi, sanat okullarının gelişiminde önemli bir rol oynadı; bak. Grace Martin Smith, 'The Özbek tekke of İstanbul', *Der Islam,* 57, 1980, s.136.

34. Gündüz, *Gümüşhanevi,* s.51, 53-54, 67.

35. Age., s. 96, 106.

36. Smith, 'Özbek tekkes', s.137.

37. Bu kavram için bak., William J. Foltz, 'Modernization and nation-building', Richard L. Meritt ve Bruce Russett, der., *From National Development to Global Community: Essays in Honor of Karl W. Deutsch,* Londra, Allen and Unwin, 1981, s.22-45.

38. John D. Voll, 'The Sudanese Mahdi: Frontier fundamentalist', *International Journal of Middle East Studres,* 10, 1979, s.145-66.

39. Algar, 'Der Naqshbendi Orden'.

40. Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: On the Social and Political Organisation of Kurdistan,* kendi yayını, Utrecht, 1978.

41. R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society,* Stanford, Stanford University Press, 1959.

42. Bak. Max Weber, *Economy and Society,* çeviren ve derleyen, G. Roht ve C. Wittich, New York, Bedlinster Press, 1968, s.232.

43. Cornell Fleischer, yayınlanmamış ders metni, istanbul, Ekim 1987.

44. Unutulmaması gereken 'elit'in, çoğu zaman yoksul düşmüş statüde 'aşağı ruhban'ın liderliğini belirttiğidir. Bu alt düzey toplumsal statü için bak., Haim Gerber, *Economy and Society in an ottoman City: Bursa, 1600-1700,* Kudüs Üniversitesi, Asya ve Afrika Araştırmaları Enstitüsü, 1988, s.167-88.

45. Daha yeni bir çalışma için bak., Walter G. Anderws ve Irene Markoff, 'Poetry, the arts and group ethos in the ideology of the Ottoman Empire', *Edebiyat* (yeni seri), 1, 1987, s. 28-70.

46. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life,* çev. Steven F. Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984.

47. Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institutions of Society,* çev. Kathleen Blamey, Cambridge, Polity Press, 1987.

III

TÜRKİYE'DE İSLAMİ EĞİTİM : Osmanlı'nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyet'te İmam-Hatip Okulları[1]

Prof. dr. Bahattin AKŞİT

Giriş

İslami aydınların, Ulema ve din görevlilerinin (imamlar, hatipler, vaizler vb) nasıl eğitileceği konusu Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde ateşli tartışmalara yol açmış, bu tartışmalar on dokuzuncu yüzyılın son çeyreği ile yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde doruğuna ulaşmıştır. Bu anlaşmazlık ve tartışmalar, hem Jön Türkler'in 1910'larda giriştiği medrese reformuna, hem de 1924'te Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla sağlanan Kemalist çözüme zemin hazırladı. Göründüğü kadarıyla 1920'ler ve 1930'larda sorun yeraltına itilmişti ve 1940'larla 1950'lerde çok partili sisteme geçişle birlikte yeniden yüzeye çıkarak 1970'ler ve 1980'lerde, İslami dergilerin ve İslami eğitim konulu kitapların yayınında eşi görülmedik bir artışla yeni bir yoğunluk kazandı.

Giderek kabaran öğrenci sayısıyla birlikte İmam-Hatip

okullarındaki artış, bazı İslami gruplar, tarikatlar ve yeni-tarikatlar tarafından yeni üye kazanmanın kanalları ve yeni bir İslami Ulema'nın beşiği olarak çoşkuyla karşılanmıştır; bazıları da laik ulus -devletinin denetim aygıtının uzantısı olarak bunlara şiddetle karşı çıkmıştır. Laik çevrelerde de İslami eğitim konusunda görüş ayrılığı vardır. Bazıları bilimsel düşünceli ve aydın din adamı yetiştirecek kaynaklar olarak İmam-Hatip okullarına olumlu bakarken, diğerleri de laik devlete ve demokratik çoğulculuğa son verebilecek radikal-militan İslamcılar yetiştirdiği gerekçesiyle kesinlikle karşıdır. Ayrıca İmam Hatip okullarını; muhafazakâr ve dinci kırsal ve kentli küçük esnaf çocuklarının yukarı doğru toplumsal hareketliliği açısından alternatif birer kanal olarak gören düşünürler vardır. Bu bölümde sözkonusu temalar geliştirilip örneklerle açıklanmaktadır.

Çok Partili Cumhuriyet Döneminde İmam-Hatip Okulları

Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde Türkiye'de Ulema ile din eğitimi konusunda karşıt görüş ve söylemlerin ortaya çıkışını ele almadan önce, 1950'lerden beri İmam-Hatip okullarının gelişimi üzerine bazı istatistik verileri sunacağım. Bunun, günümüzdeki tartışmaların ve bunları neden kendi toplumsal ve tarihsel bağlamlarında incelemek gerektiğinin anlaşılmasına yardımcı olacağını umuyorum.

Medreselerin kaldırılmasından yirmi beş yıl sonra, 1946 ile 1949 arasındaki çok partili döneme geçiş atmosferinde, Cumhuriyet Halk Partisi imamlarla hatiplerin eğitimi konusunda bir tartışma başlattı. İmam-Hatip okullarının mı, yoksa kısa süreli kursların mı açılacağı ve bunların Diyanet İşleri Başkanlığı'na mı, Millî Eğitim Bakanlığı'na mı bağlı olacağı konusunda bir

süre tartışıldıktan sonra, Ankara'da bir İlahiyat Fakültesi'yle birlikte çeşitli il merkezlerinde on İmam-Hatip kursu açıldı.[2] Demokrat Parti'nin iktidara gelmesinden bir yıl sonra, 1951-52 öğretim yılında Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde ortaokul ve lise düzeyinde yedi İmam-Hatip okulu kuruldu. 1958'de bunların sayısı 18'e yükselmişti ve 2.476 öğrencileri vardı; 1961'de de bir Yüksek İslam Enstitüsü'nün açılmasıyla Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde Dinî Eğitim Müdürlüğü kuruldu. 1965 ile 1969 arasındaki yıllarda Adalet Partisi iktidardayken, üç Yüksek İslam Enstitüsü ve ortaokul düzeyinde 40 İmam-Hatip okulu daha açıldı.[3] 1969-70 öğretim yılında toplam kayıtlı öğrenci sayısı 42.443 olan 71 ortaöğrenim, 30 lise düzeyli İmam–Hatip okulu vardı. İslamcı Millî Selamet Partisi'nin laik Cumhuriyet Halk Partisi'yle birlikte koalisyon hükümetinde olduğu 1974-75 yıllarında, İmam-Hatip okullarının sayısı ortaöğretim düzeyinde 101'e, lise düzeyinde 73'e yükselmişti ve 49.000 öğrencileri vardı. Adalet Partisi, Millî Selamet Partisi ve Milliyetçi Hareket Partisi'nin koalisyon hükümeti sırasındaki 1977-78 öğretim yılında ortaöğrenim düzeyindeki İmam-Hatip okullarının sayısı 334'e, lise düzeyindekilerin de 103'e fırladı ve toplam öğrenci sayısı 134-517'ye yüseldi. 1987-88'de ortaöğrenim düzeyinde 376, lise düzeyinde 341 İmam-Hatip okulu ve bunların yaklaşık 240.000 öğrencisi vardı. 1985-86 öğretim yılında resmî, dinsel eğitim uygulamayan, normal ortaokulların sayısı 4.400, liselerinki de 1.206'ydı ve yaklaşık 2,4 milyon kayıtlı öğrencileri vardı.[4] İmam-Hatip okulu öğrencilerinin resmî normal ortaokul öğrencilerine oranı, 1965-66 akademik yılında 37'ye birken, 1985-86 öğrenim yılında ona bir düzeyine yükselmişti.

1960'lardan başlayarak İmam-Hatip okulları, imam ve hatip gibi din görevlileri ve Yüksek İslam Enstitüleri ile İlahiyat Fakülteleri'ne aday öğrenci yetiştiren meslekî din okullarından, alternatif bir eğitim sistemine dönüşmüştür; bu alternatif sis-

temden mezun olanlar, ülkedeki ünivesitelerin çeşitli bölümlerine girip Diyanet İşleri Başkanlığı'nca imam ve hatip olarak görevlendirilmenin yanı sıra devlet görevlisi olarak da çalışmaya başlamışlardır. Ayrıca 1980'lerde mantar gibi çoğalan radikal İslamcı degilerle gazetelerin hem üreticileri, hem de tüketiciler olmuşlardır.

Devlet Planlama Teşkilatı'ndaki planlamacılar, 1973'te Üçüncü Beş Yıllık Kalkınma Planı'nın İmam-Hatip okullarıyla ilgili bölümünü kaleme alırken, 1963-64 ve 1971-72 öğretim yıllarını karşılaştırdıklarında, bütün diğer teknik ve teknik olmayan meslek okullarının öğrenci sayısındaki artış yalnızca yüzde 127'yken, İmam-Hatip okulu öğrencilerinin yüzde 611 artış gösterdiğini görünce paniğe kapılmıştı.[5] Planlamacıların dilek ve tavsiyelerine rağmen, sonraki on beş yıl içinde İmam-Hatip okulu öğrencilerinin sayısında yüzde 500'lük bir artış meydana geldi.

Bana öyle görünüyor ki bu olağanüstü artış, deyim yerindeyse hem 'arz', hem de 'talep' sonucu gerçekleşmiştir. Yani politikacılar, siyasal destek ve oy karşılığında ve de nüfusun belli kesimlerinden gelen talebi karşılamak amacıyla okul ve öğretmen arzı sağlamıştır. Karşı taraf da çocuklarını bu okullara göndererek öğrenci sağlamıştır, böylece öğrencilere sağlanan okul, öğretmen ve diğer fırsatları kullanmışlardır. İmam-Hatip okullarının ötesinde üniversitelerde, meslek adamları, aydınlar ve kamu görevlileri arasında, belki aynı zamanda dinsel danışman olarak özel sektör içinde devam edecek fırsatlar olduğunu düşünmüşlerdir mesela. Ankara'da yeni açılan Kocatepe Camii'nde yakın zamanda düzenlenen İslami Kitaplar Fuarı'nda, yazarı, dağıtımcısı, pazarlamacısı ve belirli sayıda okuru olması gereken 50 İslami yayınevi vardı. 1950'lerden beri İmam-Hatip okulları, Sünni tasavvuf tarikatlarını, öteki tarikatları ve onların uzantısı olan yeni tarikatları da yetiştiren

toprakta büyümüştür. Tek farklılık, İmam-Hatip okullarındaki büyümenin, Türk ulus devletinin 'ideolojik' aygıtlarının bir uzantısı biçiminde gerçekleşmiş olmasıdır.

Ancak bu noktada sorulacak soru, nüfusun hangi kesiminin İmam-Hatip okullarına öğrenci sağladığıdır. Öğrencilerin aile, sınıf ve ideoloji kökenine ilişkin çok az bilgimiz olduğundan, bu soruya ancak kısmî cevaplar verebiliriz.

Her ilde nüfus içindeki her 1.000 kişiye karşılık İmam-Hatip okulu öğrencilerinin sayısını hesaplayıp bu değişken ile her ilde kentleşme ve sanayileşme derecesi, oy verme eğilimleri ve kentli ve kırsal esnaf arasındaki orantı gibi diğer değişkenler arasındaki bağıntı katsasının bularak ben kısmî bir cevap elde ettim.[6] Araştırmada kullanılan veriler, İmam-Hatip okullarının kitlesel bir olay haline gelmesinden hemen önce, 1970'lerin başlarında elde edilen resmî istatistiklerdir.

İmam-Hatip Okullaşma Oranı (İHOO) yüksek olan iller şunlardı: Aydın, Bolu, Isparta, Burdur, Uşak, Kayseri, Çorum, Konya, Amasya, Denizli, Sakarya, Elazığ, Afyon; İHOO'nun en düşük olduğu illerse şunlar: Tunceli, Hakkâri, Bingöl, Artvin, Ağrı, İzmir, Mardin, İstanbul, Muğla, Urfa, İçel, Kars, Zonguldak, Hatay.[7] Her iki il grubu da oldukça heterojendir ve belirgin modeller görülmemektedir. Ancak kentleşme derecesi gözönüne alındığında, ikinci grupta (İHOO'nun en düşük olduğu yerler) hem en yüksek, hem en düşük kentleşme derecelerindeki illerin yer aldığı görülür; birinci grup ise kentleşme derecesi ortalama ve ortalamanın üstünde olan illeri içermektedir.

iHOO'su yüksek illerin çoğunda 1969'da Adalet Partisi oyları yüksekti. İHOO'yla önemli bir bağıntı gösteren bir başka değişken de, kentsel ve kırsal esnaf yüzdesi arasındaki orantıydı: İldeki Esnaf oranı ne kadar yüksekse, İHOO da o kadar yüksekti. Kentli zanaatkâr ve esnaf ile kırsal çiftçi köylü ora-

nının yüksek olduğu iller, İmam-Hatip okullarına daha yatkın görünmektedir. Bir başka araştırmada da hem il düzeyinde, hem de mahalle düzeyinde aynı değişkenin, 1973'te Millî Selamet Partisi oylarının öngörülmesini sağladığı bulunmuştur.[8] Burada eklenmesi gereken bir başka gözlem de, İstanbul ve İzmir gibi iki metropoliten kent dışında İHOO'nun çok düşük olduğu illerin çoğunlukla Doğu Anadolu'da yer almasıdır; İHOO'su yüksek illerin çoğu ise Batı ve Orta Anadolu'dandır. Tüm Türkiye'ye yayılmış devlet destekli Kuran kurslarına ilişkin önceki bir araştırmada da benzer bir Doğu-Batı farlılığı gözlenmişti.[9]

Bu bulgulara doğrudan bir açıklama getiremiyorum; ancak bazı spekülatif hipotezler ileri sürülebilir.

Türkiye'nin doğu ve güneydoğusunda İmam-Hatip okulları ile Kuran kurslarının düşük oranlar göstermesi, bu bölgelerin merkezle ve onun kurumlarıyla daha az bütünleşmiş olup şeyhler ve hem eğitim hem yönetim açısından gayriresmî medreseler gibi kendi yerel İslami eğitim kurumlarına sahip olmasıyla açıklanabilir.[10] İmam-Hatip okulları ve/veya Kuran kursları, bu bölgelerdeki kırsal ve kentsel topluluklar arasında yukarı doğru toplumsal hareketliliğin kanalları olarak algılanmamaktadır, oysa Orta Anadolu'da ve Türkiye'nin batısında açıkça öyle görülürler. Çoğu kırsal kökenli olan ve resmî olarak tanınan Kuran kursu mezunları imam olabilmektedir ve İmam-Hatip okullarının mezunları da çeşitli üniversitelerin değişik bölümlerini bitirip meslek hayatına adım atmıştır.

İmam-Hatip okullarında verilen yarı İslami, yarı laik karışık eğitimin, Adana, Denizli Kayseri, Konya ve Aydın gibi hızlı sanayileşme ve kentleşme yaşamakta olan illerdeki değerler ve ideolojiyle bağlantılı olduğu görülmektedir; ama uzun bir dönem içinde kentleşmiş, sanayileşmiş ve modernleşmiş olup daha büyük metropoliten merkezleri bulunan, İstanbul, İzmir ve Ankara illeriyle böyle bir bağlantı yoktur. Bu da, lakileşmenin

kentleşme ve sanayileşmenin sonucu olduğu hipotezine ancak sınırlı bir destek sağlar.

Bulguların düşündürdüğü diğer hipotez, kamu görevlileri, profesyoneller ve ücretli işçilerin daha yogun olduğu illerin, normal laik lise ve teknik-meslekî lise eğitimine, kentsel ve kırsal küçük üreticilerin (zanaatkâr ve esnafın) yoğun olduğu illerinse İmam-Hatip okulu eğitimine yatkın olduğudur.

Bu hipotezlerin daha fazla incelenip tartışılabilmesi için hanehalkı ve bireyler düzeyinde verilere gerek vardır. 1982'de yürütülen bir araştırmada, lise düzeyinde dört farklı eğitim sisteminden (Hatip resmi laik, özel laik, teknik–meslekî ve İmam-Hatip) öğrenciler arasında ülke ölçeğinde bir örnekleme anket soruları yöneltildi.[12] Bu çalışmada, İmam-Hatip lisesi öğrencilerinin babalarının ağırlıkla çiftçi ve kırsal işçi, kentli küçük tüccür, zanaatkâr ve kamu görevlisi olduğu bildirilmiştir. Diğer uçta da babaları ağırlıkla kentli profesyonel, büyük tüccar-sanayici ve kamu görevlisi olan özel lise öğrencileri yer alır. Teknik-meslekî lise öğrencilerinin babaları İmam–Hatip öğrencilerininkine çok yakındır, ancak bunlar arasında kentlerdeki ücretli fabrika ve atölye işçileri ağırlıklı çıkmıştır. Türkiye'deki en büyük ve en kapsamlı ortaöğrenim grubu olan normal lise öğrencilerinin babaları, meslek ve profesyonel uğraş alanları arasında oldukça düzenli bir dağılım gösterir, ancak kamu görevlilerine diğerlerinde olduğunudan daha çok rastlanmaktadır.[13]

İmam-Hatip liselerinde çiftçi ve kırsal işçilerin çocuklarının ağırlıkta oluşu, ilgi çekici bir tarihsel sürekliliğin kanıtıdır. On dokuzuncu yüzyıl ortalarında medreseleri ele alan Berkes, buraların 'yoksul düşmüş köylülerin sığınağı oldu'ğu gibi ilginç bir gözlemde bulunuyordu.[14] İmam-Hatip lisesi öğrencilerinin babalarının yoksul düşmüş olduğu söylenemez, ama bunlar, Türk meslekî hiyerarşisi içinde yüksek, hatta orta dereceli ko-

numlarda değildir, daha çok alt orta sınıf mesleklerindendirler ve çocuklarının meslekî basamakları tırmanmasını isterler. Aslında yukarıda sözü edilen araştırmada İmam-Hatip lisesi öğrencileri, ana babalarının onların doktor ya da öğretmen olmasını istediğini belirtmiştir ve çoğu ana babalarıyla aynı görüştedir, ancak yüzde 24 kadarı dinsel meslekleri tercih etmiştir.[15]

Peki bu öğrencilerle ana babalar neden normal liseleri ya da teknik-meslekî liseleri değil, İmam-Hatip liselerini seçmektedir? Yukarı doğrultuda hareketlilik şansının normal liselerde İmam-Hatip liselerindekinden az değil, fazla olduğu açıktır ve teknik-meslekî liselerde de bu şans İmam-Hatip okullarındakine aşağı yukarı eşittir. Bu, doyurucu cevap bulmak için nitel antropolojik araştırma gerektiren kültürel-ideolojik bir sorudur. Ancak 1977-78 öğretim yılında Ankara'daki bir İmam-Hatip okulunda gerçekleştirilen benim kendi araştırmamda, açık uçlu sorulara karşılık olarak bazı eğilimler belirtilmiştir.[16]

Öğrencilerin çoğu, İmam-Hatip okulunu ana babalarıyla birlikte 'seçtiklerini' ve aynı zamanda hem manevi, hem maddi 'ilimler'i öğrendikleri için böyle bir okulda bulunmaktan çok memnun olduklarını belirtmişti. Ne 'Batı'nın maddi bilimleri'nin ne de 'Doğu'nun manevi bilimleri'nin tek başına gelişme ve mutluluk getirdiğine inanıyorlardı. Biyoloji ve felsefe gibi derslerden hoşlanmıyorlardı, ama sevilmeyen dersler arasında fıkıh ve kelâm da vardı. Sevilen desler listesinin başında Kuran yer almakla birlikte, listede matematik, fizik, edebiyat, İngilizce ve Arapça da bulunmaktaydı. Öğrencilerin çoğu, modern Türk üniversitelerinden birine girmeyi umuyor ve bunu istiyordu; mühendislik ve tıp gibi alanlar tercih edilmekteydi. Ama kamu yönetimi, hukuk ve ilahiyat gibi sosyal bilim fakültelerini tercih edenler de vardı. Birkaçı da okulu bitirdikten sonra imam ve Hatip olmayı planlıyordu.

Çoğu öğrenci, cinsiyet rolleri ve ilişkileri konusunda muhafazakâr ve gelenekçi tutumlar ifade etmekteydi. Yaklaşık yüzde 25'i 'kadınlar eğitim görmelidir' ve 'çalışmalıdır' derken, ancak yüzde 8'i 'kadınlar tek başına seyahat edebilir' ifadesini kabul etmişti. Yaklaşık yüzde 60'ının 'pozitif bilimler hayattaki bütün sorunları çözemez' demesi, yüzde 40 kadarının bilime daha çok inandığını düşündürüyordu. Ancak 'dinsel inancı olmayanlar arasında da iyi insanlar olabilir' ifadesini yalnızca yüzde 10'u kabul etti.[17]

Öğrencilerin yazdığı metinleri okurken, İmam-Hatip okullarına ilişkin kavramlarını 'maddi-Batılı bilimler'e karşı 'manevi-İslami ilimler', inançsızlara karşı müminler, huzur içinde ahlaklı topluma karşı bunalım içinde ahlaksız toplum gibi karşıtlıklar üzerine kurduklarını gözlemledim. Bunlar, İmam-Hatip okulları konusunda bu okulların içinden yapılanan söylemlerin unsurlarıdır. Bu okulların dışından da karşıt bir konum alan söylemler vardır; bu okulların medrese eğitimin devamı olduğu, partizan yaklaşımlı ve çeşitli radikal sağ hareketlerin militanları oldukları, Kemalist Eğitim Birliği için tehdit oluşturdukları ve benzeri gibi.

İçeriden ve dışarıdan gelişen, övgü ve lanetleme içeren bu söylemler yeni bir şey değildir. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru medrese eğitiminin bunalıma düşmesiyle ortaya çıkmış, Jön Türk devrimi sırasında medreselerde reform çabalarıyla ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında medreselerin ordadan kaldırılması ve/veya İmam-Hatip okullarına dönüştürülmesiyle tazelenmiştir; 1930'larda laik çabalar doruk noktasındayken kesilen tartışmalar, 1950'lerde yeniden başlamışır. İmam-Hatip okullarını, İslami eğitimi ve Ulema'yı daha iyi anlamak için, daha önceki gelişmelerin, özellikle de son yüzyıl içinde gerçekleşenlerin kısa bir özetini vermek gerekmektedir.

Medrese Reformu Ve İmim-hatip Okullarının Ortaya Çıkışı

Osmanlı İmparatorluğu kurulduğu sırada ekonomik dinamizim, ticaret, felsefe ve bilim, çoktandır Batı Akdeniz'de yoğunlaşmıştı.[18] İslam dünyasının çekirdeğini oluşturan bölgelerde felsefe ile bilimin ilahiyat ve hukuk içinde eritilmesine yönelik ilk eleştirel tepkilerin, Batı Akdeniz İslamının temsilcileri olan İbn Rüşd ile İbn Haldun'dan gelmesi tesadüf değildir. Orta ve Doğu Asya'nın hayvancılıkla uğraşan göçebelerinin istilaları, İslami medrese sisteminde akılcı düşünce, bilim ve teknolojinin bozulmasını hızlandırmış olabilir.[19] On dördüncü yüzyıla gelindiğinde Avrupa'da, ekonomik, siyasal, coğrafi, bilimsel ve teknolojik yayılmaya hazır ulus devletlerinin ortaya çıkmakta olduğu da bir gerçektir.[20] Ancak İslami düşünce sistemlerinde, devletlerde ve medreselerde felsefe ile bilimin konumunda köklü değişimler yaratan iç dönüşümler olmasaydı, bunlar ve diğer dış kaynaklı etkenler o kadar etkili olamazdı.

Bence on dördüncü yüzyıla gelindiğinde İslami düşünce, felsefe ve bilimler Weberci anlamda akılcılaşma doğrultusunda değil de, gelenekselleşme doğrultusunda dönüşüme uğrayıp rutinleşti. Kuran yorumu(tefsir), İslam hukuku ve İslam ilahiyatı gibi İslami 'ilimler'in felsefe, matematik ve tıp gibi akılcı ve gözleme dayalı bilimler karşısında üstün duruma geçmesinin nedeni budur. Osmanlı'nın dinamizmi ve yayılması ile on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda akıl ve bilime bir tür özerklik tanıyacak (büyük medrese sistemlerinin kurulması) bu gidişi tersine çevirebilirdi.

1580'de Takiyeddin'in İstanbul'daki gözlemevinin yıkılması, Ulema'nın akılcı filozoflar ve gözleme dayalı bilim

alanlarında çalışan bilginler karşısındaki zaferinin işaretiydi.[21] Aynı dönemde Batı'da Galileo yargılanmaktaydı ve Tycho de Brahe yakılmıştı. Ancak Batı'da farklı bir gelişme oldu ve ruh karşısında madde, zihin karşısında beden, inanç karşısında akıl, vahiy karşısında gözlem gibi ikilikler, bir tür Kartezyen bölünme yaşayıp eşit statülere kavuştular; birbirine karşıt kavramlar içinde birinciler din/kilise tekeline, ikinciler de bilim veya üniversite tekeline verildi. Üçüncü bir unsur oluşturan gizemcilik ise (mistisizm) bir esin ve yenilik kaynağı olarak ya bilimle ya da dinle işbirliği yapıyordu.[22] Bilim, ulusal üniversiteler, ulus devletlerinin bürokrasileri ve kapitalist-sanayici üretim sistemlerinin bir parçası haline gelince, sonunda Hıristiyanlık içindeki çeşitli mezhep ve kiliseler de bilimin üstünlüğünü kabul etti.[23]

Osmanlı toplumunda İslami hukuk ve ilahiyat Uleması, merkezî bürokrasi ve Yeniçeriler'le İttifak kurarak medrese sistemini genişletilmiş bir skolastik ilim hiyerarşisine çevirdi ve felsefe, bilim ve sufiliği hegemonyası altına aldı. Eyaletlerde toprak gelirlerinin yönetiminden sorumlu askerî örgütlenme olan Sipahi sisteminin çöküşüyle, Ulema hiyerarşisi genişledi.[24] Kâtip Çelebi, Koçi Bey ve Naima gibi İbn Haldun'un izinden giden bazı düşünürler Osmanlı İmparatorluğu'nde bilgi ve eğitimin tek elde toplanmasını ve dinamizmin kaybolmasını eleştirmeye başladı. Osmanlıların Avrupa'da uğradığı yenilgiler bu eleştirilerin daha inandırıcı biçimde ve daha da dayatılarak güç kazanmasını sağladı. O zamandan itibaren Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'daki çekirdek ekonomiler, teknolojiler ve ordular karşısında bir çevreselleşme sürecine girdi[25] ve böylece acil olarak Osmanlı ordusunda yeni bir askerî örgütlenmeye gidip yeni teknolojileri benimseme gereği doğdu. Batı'ya göç etmiş olan akıl ve gözleme dayalı Yunan-İslam bilimleri, çok daha gelişmiş, Batılılaşmış ve laik din dışı nitelik kazanmış bi-

çimlerle Osmanlı İmparatorluğu ile Mısır'a geri döndüler. Ulema, ancak İslam ilahiyatı, hukuk, aile ve çocukların eğitimi konularındaki otoritesini tehdit etmemesi koşuluyla bu yeniliklere izin verdi.[26]

On dokuzuncu yüzyıl ortalarından başlayarak bir yanda din dışı askerî devlet okulları ile diğer yanda İslami Vakıf medreseleri arasındaki ikiliğin, ilk ve orta düzeyde sivil devlet okulları ile medreselerin dışında ve onlara paralel bir hukuk mektebi kurulmasıyla artırıldığı, hatta belki de tehdit altında kaldığı söylenebilir. Bu gelişmeler, çocukların eğitimini ve İslami hukukun yönetimini ellerinden alarak medreseleri daha da çevresel bir konuma itti. Yeni medenî-dinî hukuku (mecelle) geliştiren Cevdet Paşa, Ziya Gökalp'in öncüsü olarak aile, evlilik, kadınların statüsü ve diğer 'kişisel' alanları yasaların dışında bırakma yoluyla İslami ve din dışı yasaların sentezinden bir bütün oluşturmaya çalıştı. Ortaya çıkan işbölümüne göre ticarî ve resmî sorunlar, hukuk okullarından mezun olanların sorumluluğundaydı; yasaya bağlanmış toplumsal ilişkilerse medrese mezunlarına bırakılıyordu.[27]

1880'lere gelindiğinde Osmanlı eğitim sistemi eşi görülmedik ölçüde ileri bir çoğulculuk sergiliyordu: Askerî devlet okulları, sivil devlet okulları, medreseler, özel Osmanlı okulları, özel yabancı okullar ve Osmanlı imparatorluğu içindeki bütün azınlıklara ait dinsel ve din dışı okullar.[28] O dönemde açılmış olan özel Osmanlı okullarının bazıları, bu yazının bakış açısından özellikle ilgi çekicidir, zira bunların müfredatında modern ve İslami bilimler birleştirilmişti ve devlet okullarında geçerli olan resmî giyim kuralları uygulanmıyordu. Bu okullarla ilgili yazıları okuyunca, onlar ile 1960'larda yayılan İmam-Hatip okulları arasında bazı benzerlikler bulunabileceği olasılığı düşünülmüştür: 1880'lerin orta sınıf İstanbul aileleri ile 1960'ların kırsal ya da kentsel taşra aileleri arasında bazı ben-

zerlikler bulunabilir. Bu bir spekülasyondur, ama İmam-Hatip okullarının gerçek öncülerinin, yani 1910'ların reform geçirmiş medreselerinin, 1880'lerdeki bu özel okulların müfredatından çok az farklılık gösteren bir müfredat benimsediği konusunda kuşkuya yer yoktur.

1912'de, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Jön Türk darbesinden dört yıl sonra, Osmanlı eğitiminde çoğulculuğun bir kargaşa ve bunalım içinde olduğu görülüyordu. O sırada İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bile kendi özel okulu vardı. Ancak Cemiyet partizan çıkarlarının ötesine geçip aşağıdan bir ölçüde çoğulcu destekle yukarıdan bir devrim gerçekleştirmeye koyulunca, Osmanlı toplumunda hayatın birçok alanının yeniden örgütlenip yapılandırılmasına yönelik öneriler geliştirmek üzere pek çok toplumsal, siyasal, ekonomik, külürel, ideolojik ve eğitsel konu tartışmaya açıldı. Makro-sosyolojik düzeyde konular şunlardı: Merkezileşme karşısında ademimerkeziyetçilik, birlik olma karşısında çoğulculuk, devlet inisiyatifi karşısında özel inisiyatif, devlet düzeyinde gerçekleştirilip aileye inen reformlar karşısında aile düzeyinde gerçekleştirilip devlete çıkan reformlar.

Türk sosyoloji tarihinde, bu karşıt kavram çiftlerinin birincilerini, Türkiye'de sosyolojinin kurucusu olan Durkheim'cı Ziya Gökalp'in etkili bir biçimde dile getirdiği, ikincilerini de Le Play'in izinden giden Prens Sabahattin'in savunduğu söylenebilir.[29] Eğitim reformu konusundaki ilginç tartışmalardan biri Ziya Gökalp ile Satı Bey arasında görüldü.[30] Osmanlı eğitimi konusunda ne yapılacaktı? Dinsel ve etnik olarak çoğulcu durumda mı bırakılacak, yoksa devlet denetimi altında mı örgütlenecekti? Reform, yukarıdan yüksek öğrenimle başlayıp ilköğrenime doğru mu, yoksa ilköğrenim düzeyinde başlayıp yukarı doğru mu ilerleyecekti? Halkı eğitmek için eğitimcilere ihtiyaç vardı; peki eğitimciler nasıl eğitilecekti?

Jön Türk Devrimi'nin ilk yıllarındaki özgür ve çoğulcu atmosfer içinde kamu önündeki pedagog kişiliğiyle birlikte pek çok eğitim kuramı ve politikası ortaya çıktı.[31] Savaşla sona eren Jön Türk dönemi çok kısa sürdüğü ve liderleri deneyimsiz olduğu için, belki ekonomik, siyasal ve toplumsal alanlarda kalıcı devrimci dönüşümler sağlayamadı, ama bütün farklı görüş, politika ve söylemlerin birbirine muhalefet halinde ve dönemin karşıt akımları olarak gelişmesi anlamında çoğulcu bir kültürel 'devrim'e öncülük etmeyi kuşkusuz başardı.

Ziya Gökalp ile Satı Bey, ayrılıklar yaratan İslamcılık, modernizm ve milliyetçilik akımlarını aşıp etnik ve dinsel açıdan karma Osmanlı toplumuna geçerli bir eğitim politikası sunmak üzere işte bu kültürel bunalım, mücadele ve devrim atmosferinde ortaya çıktılar. Tartışmalar sırasında her ikisinin de Osmanlıcı olduğu söylenebilirdi, ama sonunda biri Türk milliyetçiliğinin, öbürü de Arap milliyetçiliğinin teorisyeni oldu.

Gökalp'e göre, on dokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyıl başında eğitimde Batı tarzı Tanzimat okulları, İslamcı medreseler, ayrılıkçı azınlık okulları ve yabancı misyoner okullarından oluşan çoğulculuk, ahlakî bunalım ve Durkheim'ın dediği alamda *anomie* (değer karmaşası) için zemin hazırlıyordu. Medeniyet ile hars arasında kavramsal bir ayrım yaratarak o, eğitim sisteminin devletçi, merkezci, kolektivist ve kültürcü biçimde yeniden örgütlenmesini savundu.[32] Hem İslam hem de Batı tarzı modernlik, Türk halkı karşısında kendilerine bağlı uygarlıkları temsil etmiş, ağırlık giderek birinciden ikinciye kaymıştır. Ama halkın bir ulus oluşturabilmesi için uygarlık yetmez; Ulusal bir kültüre ihtiyaç vardır. Türk ulusal kültürü de hem Türk hem İslam olmuştur. Gökalp'a göre, İslam akılcı bir din olduğundan, akılcı Batı uygarlığı ile Türk kültürü arasında köprü oluşturabilir. Dolayısıyla eğitim sisteminin modernist, milliyetçi ve İslamcı olması gerekmektedir. Devletçi ve

milliyetçi doğrultuda örgütlenmiş modernist bir eğitim sistemi, İslami eğitimle tamamlanmalıdır. İlk, orta ve yüksek eğitim, Eğitim Bakanlığı'nın denetimi, koordinasyonu ve yol göstericiliği altında olmalıdır, din eğitimi ise Şeyhülislam'a bağlı olacaktı. Böylelikle medreselerin müfredatı modernleştirilip Evkaf Nezareti'nden Şeyhülislamlığa aktarılacak, Şeyhülislamlık içinde de camiler ve tasavvuf tekkelerinden sorumlu dairelerin yanında özel bir medrese dairesi olacaktır. Medreseler dairesi, medreseler için bir reform proframı gerçekleştireceği gibi, hem yüksek öğrenim düzeyinde eğitim kurumları, hem de imam, hatip ve diğer din görevlilerini yetiştirmek üzere daha çok meslekî açıdan uzmanlaşmış okullar kuracaktır.[33]

Satı Bey, kültürel açıdan çok özgül olduğu, dar açılı milliyetçiliği temsil ettiği merkeziyetçiliğe büyük ağırlık verdiği, bireysel inisiyatif ve yaratıcılığı ortadan kaldırdığı, dargörüşlülüğü ve insanlığın evrensel potansiyelinin zararına olduğu gerekçesiyle Gökalp'ın yaklaşıma tepki gösterdi. Osmanlı İmparatorluğu gibi çoğulcu bir toplumu yönetmeye, yeniden yapılandırmaya ve geliştirmeye çalışan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin toplumsal ve siyasal ideologlarından biri olarak Ziya Gökalp'e daha Osmanlıcı bir tutum benimseme çağrısı yapıldı; Satı Bey'e göre bu, daha evrensel, liberal, bireyci ve gelişme yanlısı olmakla mümkündü. Satı Bey, gelişim ve eğitim psikolojisinin "doğa bilimi yöntemlerini" benimsiyor ve din, etniklik ya da sınıftan bağımsız olarak akıl ile duyguyu, inisiyatif ile içtenliği, idealizm ile pragmatizmi dengeleyecek evrenselci bir Osmanlı eğitim sistemi geliştirmeye çalışıyordu. Dolayısıyla Satı Bey'e göre dinsel eğitim kurumları kapatılıp yerine evrenselci-modernist kurumlar konmalıydı.[34]

Bu uyuşmazlık yalnızca dönemin en ateşli tartışmalarından birine örnek oluşturduğu için değil, aynı zamanda medrese re-

formu ve İmam-Hatip okulları düşüncesinin ortaya çıkışıyla ilişkili olduğu için de ilgi çekicidir. Satı Bey'in evrenselciliğinin içerdiği sorun, uluslar ötesi ve/veya uluslararası Osmanlı birliği düşüncesinin geçersiz olduğu ortaya çıktıktan sonra, yerini Batı taraftarlığına ve/veya Arap milliyetçiliğine bırakmasıydı. Galiba medrese reformu ve İslami eğitim Satı Bey'in gündeminde pek fazla yer tutmuyordu. Ancak, İslamın, Arap milliyetçiliğinin bir parçası olduğu varsayımı sözkonusu olduğunda bu konular gündemine girebildi.

Gökalp'in modernizm, islamcılık ve Türkçülük sentezindeki sorun ise İslamcı Türkçülük ya da modernist-laikçi Türkçülük gibi bir ikiliğe düşme eğiliminden kaynaklanmaktaydı. Yirminci yüzyılda din okullarının tarihi, 1910'lardaki medrese reformu çabaları, medreselerin ve İslami eğitim kurumlarının 1920'lerden 1940'ların sonuna kadar uğradığı dönüşüm ve nihayet kapatılmaları, 1950'lerden sonra da yeniden açılıp çoğalmaları, bu hareketlerin laik milliyetçilik ile İslamcı milliyetçilik arasında gidip geldiğini düşündürüyor bana; ama bu gidip gelmeler arasında Gökalp'in modernizm, islamcılık ve Türkçülüğü içeren altın sentezi gerçekleşememiştir. Ancak bence 1910 ile 1916 arasındaki yıllarda, medrese reformu bağlamında ve hem Ziya Gökalp hem de Satı Bey'in toplum ve eğitim bilimleri konusunda dersler verdiği orta ve yüksek öğrenim düzeyindeki medreselerde modernist İslamiyete çok yaklaşılmıştı.[35]

Medreselerin müfredatına matematik, fizik, kimya, biyoloji, akılcı felsafe, sosyoloji, psikoloji ve eğitim gibi modern bilimlerin konması ve medreselerin modern İslami eğitim enstitülerine dönüştürülmesi, 1908 ile 1914 arası yıllarda yoğun biçimde tartışılmıştı. Dönemin dergi ve gazetelerinde bu konuda o kadar çok görüş ifade edildi, eleştiri ve karşı eleştiri sunuldu ki, bazı yayınlar medrese reformu üzerine tartışmalar için dü-

zenli sayfalar açtılar.[36] Abdullah Cevdet gibi bazı Batı yanlıları, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden açıkça medreseleri sorumlu tutup bunların kapatılmasını istedi. Ancak görüş bildirenlerin çoğu, modernizm ile İslam arasında bir uzlaşmaya varılabileceği ve reformdan geçirilmiş yeni medreselerin de bu uzlaşmanın cisim bulmasını sağlayacağı konusunda Namık Kemal, Cevdet Paşa, Ziya Gökalp ve diğer İslamcı modernistlerle uyum içindeydi. Ama bu sürecin nasıl gerçekleştirileceğinden ve modern bilimlerde, bunların ortaya konan bilgi ve inanca uygun olmasını sağlayacak ne gibi değişiklikler yapılması gerektiğinden kimse emin değildi. Kuşkusuz bazı İslamcılar, modernist İslamın mümkün olmadığı inancıyla bu çabaları ciddiye almamış olabilir; ama aralarında, modern bilimlerin İslamiyet bünyesine alınması üzerine düşünenler de olmuştur.[37] Özellikle medrese öğrencileri, dergi ve gazete sayfalarında ateş püskürüyor, acınacak ve utanılacak bir duruma düştüklerini, medreselerin bir an önce modernleştirilmesinin daha iyi olacağını söylüyorlardı.

Bu çağrılara ilk cevap, 1910'da medreselerle ilgili yeni düzenlemeyle geldi. Modern 'bilimler' ile İslami 'ilimler'in oluşturduğu iki farklı yaklaşımın, metodolojinin ve zihniyetin nasıl uzlaştırılacağı konusunda hiçbir yön göstermeden mevcut müfredata matematik, coğrafya, kimya ve felsefeyi koyan eklektik bir reform çabasıydı bu. Üstelik 13. maddede şöyle deniyordu: *'bir müderris öldüğünde, oğulları içinde en çalışkan ve istikrarlı olanı onun yerini alacaktır'*;[38] belki de bu kural sayesinde tembel ve dalgacı oğulların yola getirileceği umuluyordu! Ayrıca düzenlemde, müderrisin şu 'bilim' gruplarından birinde uzmanlaşmış olması gerektiği belirtiliyordu: Arap edebiyatı, doğa ve matematik bilimleri, mantık, tartışma ve müzakere, İslam ilahiyatı, İslam hukuku, Tefsir, Hadis, İslam tarihi ve Osmanlı İmparatorluğu tarihi. Felsefe de

müfredata alınmış, ama müderrislerin uzmanlık alanları arasında sayılmamıştı.[39]

Bir yıl sonra 1911'de, İstanbul medreselerinden birinde müderris olan M. Şevketi, medrese reformu üzerine çok kapsamlı bir müfredatı da içeren bir kitap yayınladı. Hem İslami hem modern bilimler üzerine eğitim görmüş olan Şevketi, matematik, fikiz, kimya, mekanik, biyoloji ve ziraat gibi modern pozitif bilimlerin öğretilmesini ateşli biçimde savunuyordu. Ayrıca Türkçe, Arapça, Farsça ve bütün İslami ilimlerin yanında felsefe, psikoloji, mantık ve Batı dillerinin öğretilmesini de savunmaktaydı.[40] Şevketi'nin 1911'deki müfredatı, çağdaş İmam-Hatip okullarının müfredatı kadar zengindi; ama bence o da, modern ve İslami bilimlerin nasıl uzlaştırılacağı sorusuna cevap getirememişti.

1912'de, medrese reformunu savunan *'İtiraflar ve Şahitlik'* başlıklı açık mektubu yayımlayan müderrisler arasında Şevketi de vardı. Bu grup ile M. Şemsettin Günaltay arasındaki diyalog sonucunda Ulema'nın, geleneğini bekçileri değil, aklın savunucuları olacağı ortaya kondu.[41] Modern uygarlık ve kültür ile İslami uygarlık ve kültür birbiriyle uzlaştırılacak, akıl her ikisi içinde de var olacaktı. Peki kim akıldan yararlanarak bu dev görevi yerine getirecekti? Modernsitlerle İslamcılar kendi mantıklarıyla akıllarını kullanıyor, ikisinin uyuşmaz olduğunu iddia ediyorlardı. Reformdan geçirilmiş yeni medreselerdeki müderrislerin bir senteze ulaşıp öğrenciler arasında zararlı çatışma ve gerilimlere yol açmadan hem modern, hem İslami konuları öğretmesi bekleniyordu. Ama felsefeciler, bilginler ya da Ulema içinde İslami ilimleri olduğu kadar modern bilimleri de bilen Ziya Gökalp gibi kişiler çok azdı. Öyleyse sentezi gerçekleştirip onun yöntemleriyle sonuçlarını medreselerde öğrencilere öğretecek bilginler, Ulema, hocalar ya da müdderisler nereden bulunacaktı?

1912'de Maarif Vekili Emrullah Efendi, Darülfünun'da (ilk modern üniversite; sonradan İstanbul Üniversitesi oldu) İslami İlimler Fakültesi'ni kurarak ve eğitim konusundaki Tûba ağacı teorisiyle buna kısmen cevap verdi. İslama göre cennetteki Tûba ağacı baş aşağı durur ve meyvelerini yeryüzünde yaşayanlara verir. Aynı şekilde Jön Türklerin eğitim reformunun da yukarıdan aşağıya ilerleyeceği, üniversiteden ortaöğrenim kurumlarına, oradan da ilk eğitime ulaşacağı düşünülmüştü.[42] Emrullah Efendi için eğitimcilerin eğitilmesi öncelikliydi. Böylelikle İstanbul'daki Üniversite, Sutlan'a boyun eğen ürkek Darülfünun'dan, yenilikler doğrultusunda atılım yapan, yeni bilgiler ve politikalar üreten bir Osmanlı Üniversitesi'ne dönüştürülecekti.

Mart 1914'te Medresetül Mütehassisin adında yüksek düzeyde uzmanlık öğrenimi veren medresenin açılmasıyla, Emrullah Efendi'nin görüşünün medrese reformunda da tutunduğu görülüyordu. Şeyhülislam ve Evkaf Nazırı Mustafa Hayri Efendi, Tûba ağacı teorisine pek inanmıyordu, bu yüzden Medresetül Mütehassisin'in meyvelerini beklemeyip Eylül 1914'te Islahi Medaris Nizamnamesi adlı medrese reform yasasıyla kapsamlı bir reform başlattı. Bu yasayla İstanbul'daki bütün medreseler, ortaöğrenim düzeyinde alt ve üst, yükseköğrenim düzeyinde de Darül-Hilafetil Aliyye Medresesi adı altında lisans ve lisansüstü biçiminde örgütlendi. Bu medrese kompleksi içindeki çeşitli düzeylerin müfredatları, aşağı yukarı Şevketi'nin önerisini izleyerek bir yanda matematik, doğa ve toplum bilimlerinin sayısıyla diğer yanda İslami ilimlerin sayısını dengelemiş görünüyordu.

Birinci Dünya Savaşı sırasında, 1916 ile 1917 yıllarında İstanbul dışındaki bütün medreseleri başkentteki yeni komplekse katan yeni Şeyhülislam Kâzım Efendi tarafından medrese reformuna devam edildi. Bu arada imam ve hatip (Medresetül

Eimme vel-Hutaba) ile vaiz (Medresetül-vaizin) yetiştirenler gibi daha meslekî medreseler açılmış ve Medresetül-İrşad adı altında yeniden örgütlenmişti.[43]

Bu reform medresesi komplekslerinden birinde sosyoloji hocası olan Ziya Gökalp'in aralıksız çabalarına rağmen, 1910 ve 1918 yılları arasındaki bütün bu reformlar, modernlik ile İslam arasında gerçek uzlaşma sağlamaya yönelik başarılı bir program olmaksızın gerçekleştirildi. Bu, bir kültürel devrim deneyiydi, ama geçerli bir program ortaya çıkartılıp pekiştirilmeden yapılmıştı. Cumhuriyet döneminde gerçek bir kültürel, ideolojik ve bilimsel programın ortaya çıkarılmış ve pekiştirilmiş olup olmadığı ise tartışmalı bir konudur. Bazı alanlarda önemli bazı başlangıçlar, deneyler, yenilikler ve birikimler olmuştur, ama gerçek bir sentezin, kültürel özerklik ve yaratıcılığın güçlendirilip yerleştirildiğini iddia etmek için iyimser olmak gerekir.

Birinci Dünya Savaşı ile Kurtuluş Savaşı sırasında Anadolu illerindeki reform medreseleri dağılmış görünüyordu. Medreselerin yeniden kurulmasını isteyen çeşitli mektuplara karşılık Ankara'daki Büyük Millet Meclisi, 1921'de İslami Medreseler üzerine Medarisi İlmiye Nizamnamesi başlıklı bir yönetmelik çıkardı; ertesi yıl hazırlanan bir başka yönetmelik de bunu tamamlayacaktı.[44] Bu iki yönetmelikten anlaşıldığına göre Ankara'daki devrim hükümeti iki tür medrese düşünmüştü: Jön Türk reformlarından öncesine dayanan, müfredatında modern konularla ilgili ders bulunmayan medreseler ve yarı modern, yarı geleneksel konular içeren reform medreseleri. Açıkçası bu, İslam ve İslami eğitim konusunda kararsızlık bulunduğunu ve/veya kararın sonraya bırakıldığını gösteriyordu. Aslında 1923'te, medreselerin Hilafet medreseleri'nden Millî Hakimiyet medreselerine dönüştürülüp dönüştürülmemesi konusunda ciddi bir tartışma vardı.[45] Bir yıl sonra Evkaf Nezareti, Şeriat ve Hi-

lafet'le birlikte medreselerin de kaldırılacağı belli oldu ve modernist-milliyetçi cumhuriyetçilik kesin biçimde yerleşti. Tevhidi Tedrisat Kanunu yalnızca medreselerin gelenekselliğinin reddi değildi, aynı zamanda azınlık okulları, misyoner okulları ve yabancı okullardan oluşan çoğulculuğa son veriyor, böylelikle akılcılığın ve bilimselliğin öncülüğünde yeni bir kimliği olan yeni bir ulus ve yeni bir birleşik ahlak sistemi kurmak amacıyla merkeziyetçi, modernist, ulusal bir eğitim sistemi getiriyordu.

Geçmişten ve İslamdan kopuş mutlak değildi; medreseleri kaldıran yasayla aynı zamanda aydın imamlar, hatipler ve başka din görevlileri yetiştirmeye yönelik yeni meslekî okullar olan İmam-Hatip okulları açıldı. 1919'da kapatılmış olan İlahiyat Fakültesi, modern-İslami, aydın Ulema yetiştirmek amacıyla İstanbul Darülfünunu'nda aynı yıl yeniden açıldı. Ama 1932'ye gelindiğinde, Atatürk Türkçe ezan ve Kuran okunması konusunda 'yukarıdan aşağıya doğru' deneyler yaparken, İmam-Hatip okulları yok olmuştu ve 1933'te de İlahiyat Fakültesi, Darülfünun'la birlikte kapatıldı.[46] 1930'larda ve 1940'ların ilk yarısında, laik milliyetçiliği eğitim sistemine yedirme konusunda yoğun çabalar vardı. Yukarıdan aşağıya doğru laik bir Türk cumhuriyetçiği yaratma yolundaki bu devrimci girişimler,[47] 1940'ların ikinci yarısında çok partili siyasal sisteme geçişle birlikte gevşeyecekti. 1949'da Ankara Üniversitesi'nde bir İlahiyat Fakültesi ve çeşitli illerde bir grup İmam–Hatip kursu açıldı; 1951'den başlayarak bunu, yukarıda anlatıldığı gibi İmam-Hatip okullarının açılması ve çoğalması izledi.

Bazı Çağdaş Kitaplarda ve Dinsel Dergilerde İslami Eğitim

Bu yazının son ana bölümünde, bazı çağdaş İslami kitap ve dergilerde İslami eğitim konusunda karşımıza çıkan söylemleri inceleyeceğiz.[48] İlk olarak inceleyeceğimiz beş kitaptan ikisi Diyanet İşleri Başkanlığı yayınıdır, diğerleri de üniversite düzeyindeki üç ilahiyat fakültesi ya da enstitüsünün öğretim üyelerince yazılmıştır. Bütün bu kitaplarda, modern-laik Türk ulus devletinin resmî ideolojisi olan Atatürkçülük bağlamında İslam ile modern bilimler bir araya getirilmektedir. İslam ile modern bilimlerin 'bir araya getirilişi'ndeki sentez ve bölmeleme derecesi,[49]kitaptan kitaba ve görüşten görüşe değişir. Daha sonra da İslami eğitimi, Ulema'yı ve İmam-Hatip okulu mezunlarını nasıl ele aldıklarını görmek için Türkiye'de yayınlanan iki çağdaş İslami dergiye kısaca göz atacağız.[50]

İlk kitap olan *Atatürk ve Din Eğitimi*, Konya İslam Enstitüsü'nden bir öğretim görevlisi tarafından yazılıp 1982'de Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basılmıştır.[51] Dördüncü baskısını yapan bu kitapta Türkiye'deki bütün ilk ve orta dereceli okulların müfredatına zorunlu İslam dersleri konmasının ne Atatürkçülüğe, ne de Türkiye'de uygulandığı biçimiyle laikliğe ters düştüğü, bu yüzden de (o sırada hazırlanmakta olan) yeni anayasada, 1961 anayasasındaki gibi din derslerini 'seçmeli' yapmanın gereksiz olduğu savunuluyor; ayrıca seçmeli din dersi karışıklık ve anarşi yarattığından, bu derslerin tercihen zorunlu olması gerektiği, ama gerekiyorsa velilere sorulup çocuklarının din dersi görmelerini *istememeleri* durumunda seçmeli yapılabileceği öne sürülüyor.[52] Kitapta, Atatürk'ün İslam okullarda öğretilmelidir,' dediğine dair bir alıntı var. Atatürk'ten yapılan çok sayıda başka alıntıyla onun, İslamın so-

nuncu ve en kusursuz din olduğuna, akılcı, bilimsel ve halk yararına olan hiçbir şeyin İslama karşı olamayacağına inandığı öne sürülmektedir. Modern bilimlerin Kuran'ı doğruladığını savunmak için Batılı düşünürlerden de pek çok alıntı yapılmıştır. Tanrı kelamı olarak Kuran, Tanrı'nın yaratılış yasalarını açıklayan bilimlerle çelişki içinde olamaz. Çelişkiler var gibi gözüküyorsa, bunlar geçicidir, çünkü bilim, henüz bu konularda son sözünü söylememiştir.[53]

İkinci kitap olan *İslamda Eğitim ve Öğretim*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yüksek Din Heyeti'nin emekli bir üyesi tarafından 1985'teki Uluslararası Gençlik yılı için yazılmış ve yakın zamanda ikinci baskısını yapmıştır.[54] Kitapta verilen mesaj, İslam ile pozitif bilimlerin birbirinin antitezi olmadığıdır; çünkü dokuzuncu ve on dördüncü yüzyıllar arasındaki dönemde İslam, yüksek öğrenim kurumları oluşturmuş ve buralarda çok sayıda bilgin, yani Ulema astronomi, tıp, matematik, fizik, biyoloji, coğrafya, tarih vb alanlarda araştırmalar yapmıştır. Broşür boyutlarındaki bu kitap, tümüyle Ulema'dan kişilerin adlarını ve bu alanlardaki çalışmalarını içeren listelere ayrılmıştır.

Üçüncü kitap, Atatürk'ün doğumunun yüzüncü yıldönümü olarak 1981'de din eğitimi üzerine düzenlenmiş bir sempozyumun yayındır.[55] Kitapta, ilkokullar, ortaokullar, İmam-Hatip okulları, İslam enstitüleri, ilahiyat fakülteleri, radyo ve televizyon, camiler, Kuran kursları, aile vb içinde İslami eğitim sorunları olan konular üzerine altmış kadar makale vardır. Bu makalelerle İslami eğitimin, laiklik, modern bilimler, gelişme, ahlakî açıdan sorumlu kişilik oluşumu ve psikolojik sağlıkla ilişkisi ele alınmaktadır. Katı biçiminde laik bakış açısından ve katı biçimde İslamcı bir bakış açısından argümanlar oluşturmuş birkaç makale bulunsa da, makalelerin çoğu Atatrükçü-laik ve İslamcıdır. Makalelerdeki argümanların bir kutbu, şöyle ifadelerle temsil edilmektedir: Laik devletin din eğitimi sağ-

ları aşına gerek yoktur, çünkü dinsel inanç her bireyin özel hayatının bir parçasıdır.' Karşıt kutup ise resmî İslami eğitimi sorgulayarak kendi yeraltı eğitim alternatiflerini sunan İslami hareketlerin varlığıyla ortaya çıkar. Birbirine muhalif sınırlarda yer alan bu dışsallaştırılmış argümanlar, bazı makalelerde laik ulus devletinin kurumları aracılığıyla İslami eğitimin varoluşunu ve daha da geliştirilmesini gerekçelendirmek üzere birbirine karşı kullanılmaktadır. Örneğin İmam-Hatip okulları üzerine argümanlar, bunların açılıp çoğaltılmasının Tevhid-i tedrisat'a aykırı olmadığını savunacak biçimde yapılandırılmıştır; İmam-Hatip okulları, bölücülüğe, anarşizme ve terörizme karşı mutabakat ve homojenleşme sağlayarak onun amaçlarını ileri götürmektedir.[56]

Eğitime Giriş ve İslamiyetin Eğitime Getirdiği Değerler başlığını taşıyan ve bir İslam Enstitüsü başkanı tarafından yazılmış olan dördüncü kitap, Batılı sosyolojik ve psikolojik eğitim teorileri ile İslami Türk eğitim teorilerini bölmelenmiş biçimde bir araya getirmesi anlamında eklektiktir. Bölmelenmişliği aşma yönünde tek ipucu, İslamın her zaman bilim ve teknolojiyi kucaklamış olduğunun ifade edilmesi, ayrıca modern eğitim teorilerinde ahlak ve din eğitiminin yeri olduğu, dolayısıyla da okullarda İslam ile modern bilimlerin öğretilmesinde bir çelişki bulunmadığı görüşüdür.[57]

Öte yandan beşinci kitap olan ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden bir öğretim üyesi tarafından yazılan *İslamda Eğitim, Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli,* eklektisizmi aşarak İslamdaki eğitim kavramı ve uygulamasının üstünlüğünü ilan etmektedir.[58] Batı'daki eğitim teorilerini gözden geçirdikten sonra yazar, Batı'da tutarlı bir teori bulunmadığını, İslamın ise Batı'daki bütün eğitim teorilerinin olumlu katkılarını kucakladığını ve bunun da ötesine geçtiğini öne sürer; zira İslamda eğitim kavramı, insanların doğası üze-

rine bilgilere birlikte Kuran'da Rab (Eğitici; Allah'ın adlarından biri) tarafından verilmiştir. Dolayısıyla islam, tarihi boyunca eğitimin bilgisi ve uygulaması olmuştur. Modern eğitimcilerin yapması gereken, Kuran'dan ve İslam Uleması'nın kitaplarından insan doğasına ilişin bilgileri açığa çıkartıp - çünkü Kuran'daki âyetleri onların çalışmaları temelinde ve belki aynı zamanda modern doğa ve toplum bilimleri temelinde yorumlamak gerekmektedir- İslami eğitim teorisi ve uygulamasını yeniden yapılandırmaya girişmektir. Yazarın 300 sayfalık kitabında yaptığını iddia ettiği de budur.

Nakşibendi Tarikatına bağlı aylık dergilerden biri olan, *İslam*'ın geniş bir profili Ayşe Güneş-Ayata tarafından verilmektedir. Bu dergi, hem merkezin Sünni ortodoksluğunu, hem de çevredeki kitlelerin tasavvuf-gizemci eğilimlerini içine alarak bütüncül (holistik) bir İslam anlayışı geliştirme iddasındadır. İslami eğitim alanında bu, hem medreše eğitiminin geçmişteki parlak dönemine, hem de tasavvuf tarikatları içinde süregitmekte olan eğitime eşit ağırlık verilmesiyle kendini gösterir. Kitleleri bütüncül biçimde tasarlanmış İslam konusunda eğitme projelerinde okul eğitimi görmüş Ulema ile daha çok vahiy ve telkini temel alan şeyhlerin eşit ölçüde merkezî konumda olduğu görülmektedir. Modern bilimler ve teknolojinin getirdiği sorgulamayı İslamın bakış açısından karşılamak için her iki alanda eğitim gereklidir. Bu nedenle *İslam*'ın ve aynı çizgideki *İlim ve Sanat*'ın sayfalarında çeşitli üniversitelerin ilahiyat fakültelerinden öğretmenlerin makalelerini okumak olanaklıdır. Beklenebileceği gibi İmam-Hatip okullarının sayısındaki artış *İslam* tarafından olumlu bulunmakta, savunulmakta ve aynı zamanda da talep edilmektedir.

Niteliği ve yapısı Sencer Ayata tarafından anlatılan öteki İslami dergi *Ribat*'ta, İmam-Hatip okullarına karşı tutum çok açık değildir. Ancak bireylerle grupların, benlikleri ve toplum için-

deki İslam dışı unsurlara karşı cihat için militan ve radikal bir biçimde harekete geçmeleri doğrultusundaki çağrısında *Ribat*, din adamı gibi özel bir meslek kategorisi yaratılmasına karşı olmuştur. *Ribat*'a göre mümünilerin din adamları ve onların izinden gidenler diye bölünmesi Batılı bir yaklaşımdır ve tümüyle reddedilmelidir. Her mümin bir eğitimci ve eğitilecek biridir. Dışa karşı olduğu kadar içe karşı cihadın da acilliğini gözönünde tutarak *Ribat*, modern bilimlerin getirdiği tehdidi durdurma işini bunun için zamanı ve enerjisi olanlara bırakır görünmektedir.

Çağdaş Türkiye'de İslami kitaplar ve dergiler üzerine bu kısa ve kısmî araştırmadan yola çıkarak, Ziya Gökalp'in zamanından bu yana İslamiyet, modernizm ve ulus devletini uzlaştırma sorununu çözme yolunda çok az ilerleme sağlandığı söylenebilir. Bu üç dünya görüşü arasındaki olası bileşimlerle alışverişlerin bazıları, Türkiye'de ancak kısmî bir biçimde araştırılmıştır.

Sonuç

Bu yazıda incelenen veriler, henüz açık, belirgin ve kesin açıklamalara elvermemektedir. Önceki bölümlerde 'veriler'le birlikte deneme niteliğinde bazı argümanlar ve önermeler sundum. Ancak burada açıkça vurgulanabilecek bir gözlem bulunmaktadır.

1910'ların Jön Türk Medrese Reformu sırasında İslam savunmadaydı ve Ziya Gökalp'in İslam, modernizm ve milliyetçilik sentezi oluşturma çabasının da gösterdiği gibi uzlaşmaya hazırdı. Kemalist devrimin 1920'lerle 1930'lardaki tevhid-i Tedrisat döneminde ise İslamiyet kurumsal olarak neredeyse ortadan kalktı, ancak tarikat ağları ve simgesel kodlar

düzeyinde varlığı devam etti. İmam–Hatip okullarının 1950'lerde yeniden açılıp 1960'larda yayılması, İslamiyetin resmî kurumsal düzeyde yeniden ortaya çıkışının işaretiydi. 1980'lerde 376 tane İmam-Hatip okulu, 9 ilahiyat Fakültesi, toplam tirajı bir milyonu bulan yaklaşık 50 aylık dergi ve günlük gazete, yasal ve yasa dışı sayısız Kuran kursu ve sayısı giderek artan vakıflar vardı. Bunlar, gayriresmî olduğu kadar resmî açıdan da İslamiyetin kurumsal çoğalmasını göstermektedir.

Dolayısıyla İslamiyet Türkiye'de modernleşmeden yararlananlardan biri olmuştur. Ancak İslam ile modernleşme birbiriyle uzlaşmış mı, yoksa yalnızca ayrı parçalar halinde bir arada mı var olmaktadırlar, bu belli değildir. Bunlardan ikincisi geçerliyse, modern-laik-demokratik çoğulculuğun güçlenmesinden mi kaynaklanmaktadır, yoksa İslamın kendi içinde resmî İslam, ortodoks tasavvuf tarikatları, gizemci tasavvuf tarikatları, eskilerin devamı olan yeni tarikatlar ve tarikatlar üstü bağımsız gruplar halinde parçalanmış olmasından mı? Belki de İslamiyetin şu andaki çeşitliliği geçicidir ve gelecekteki dönüşümler, devlet ve toplum kurumlarının daha da İslamileşmesini ya da modern demokratik çoğulculuğun daha da güçlenmesini içerebilir. Bunlar, cevapları daha ileri düzeyde araştırmalarla bulunacak sorulardan bazılarıdır.

NOTLAR

1. Bu bölüme temel olan araştırma, Ford Foundation'dan iki bağışla desteklenmiştir. Bunlardan ilki, 1978'de F. Rahman, L. Binder, H. Atay, ben ve başkaları tarafından gerçekleştirilen bir proje için verilmiştir. İkinci bağış ise F. Acar, A. Ayata, S. Ayata, G. Şaylan ve benim yürüttüğümüz bir projeyi desteklemek içindir. Yazının hazırlanması ise Orta Doğu Ödülü desteğiyle Londra'daki Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu'ndaki konuk öğretim üyeliği ve Ankara'daki Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nden beş aylık bir izin dönemi sırasında gerçekleştirilmiştir.
2. A. M. Kazamias, *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, Londra, Allen and Unwin, 1966, s. 189; N. Dinçer, *1913'ten Bugüne İmam-Hatip Okulları Meselesi*, İstanbul, Yağmur Yayınevi, 1974, s. 51-64.
3. Dinçer, *1913'ten Bugüne*, s. 66-67; F. Yavuz, *Din Eğitimi ve Toplumumuz*, Ankara, Sevinç Matbaası, 1969, s. 63-64; Devlet İstatistik Enstitüsü (DİE), *İstatistik Yıllıkları 1952-1987*, Başbakanlık, Ankara, Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları.
4. DİE, *İstatistik Yıllıkları*.
5. *Üçüncü Beş Yıllık Kalkınma Planı*, Ankara, Devlet Planlama Teşkilatı Yayınları, 1973, s. 755.
6. B. Akşit, 'İmam-Hatip and other secondary schools in the context of political and cultural modernization in Turkey', *Journal of Human Sciences*, 5 (1), 1986, s. 25-41.
7. Age, s. 30.
8. Aynı yazar, 'Social Change and Cleavage in a Middle Sized Turkish City', yayınlanmamış doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 1975; aynı yazar, *Köy, Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişme*, Ankara, Turhan Kitapevi, 1985. Böylesi 'ekolojik bağıntılar', illerde bireylerin ya da hanehalklarının davranışı hakkında hiçbir bilgi sağlamaz. Bu analiz düzeyinde bireylerin değil, illerin ya da başka ekolojik birimlerin özellikleri dikkate alınmaktadır. Bu yüz-

den bir ilde yüksek İmam-Hatip okullaşma oranının yanında yüksek oranda Adalet Partisi oylarının bulunması Adalet Partisi'ne oy verenlerin çocuklarını İmam-Hatip okullarına gönderdikleri anlamına gelmemektedir. Gönderebilir ya da göndermeyebilirler, ama ekolojik bağıntıları temel alarak bireylerin davranışları üzerine çıkarımlarda bulunamayız.

9. R. B. Scott, 'Qur'an Courses in Turkey', *The Muslim World*, 61 (4), 1971, s. 239-55.
10. Age. Çalışma grubundaki tartışmalarda Profesör Mardin, Sivas'ın doğusunda kalan bölgenin çok farklı bir kültürel tarihi olduğunu öne sürdü: Türkiye'nin doğu ve güneydoğusundaki çeşitli merkezlerde, resmî istatistiklerde yer almayan çok sayıda medrese bulunuyordu. Said Nursi'nin biyografisi Türkiye'nin Doğu bölgesinde medreselerle öteki öğrenim merkezlerinin varlığını ve ileri gelişmişlik düzeyini çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır; Ş. Mardin, 'Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960): the shaping of a vocation', s. 65-79, J. Davis, der., *Religious Organization and Religious Experience*, Londra, Academic Press, 1982.
11. Çalışma grubundaki tartışmalarda Profesör Turan, yarı modernleşmiş illerde İmam-Hatip okullarının, marjinallerin sistemle bütünleşmiş daha muhafazakâr bir elit oluşturmasını sağlayan yukarı doğrultuda bir hareketlilik kanalı olabileceğini öne sürdü. Ayrıca bak. Scott, 'Qur'an courses'.
12. B. Gökçe, S. Tüzün, G. Etkin, Y. Akpınar Sökmensüer, D. Atalay ve K. Gürtan, *Orta Öğretim Gençliğinin Beklenti ve Sorunları*, Ankara, Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1984.
13. Age., s. 123, ek tablo 8.
14. N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press, 1964, s. 142.
15. Gökçe ve başkaları, *Orta Öğretim...*, s. 136-37, ek tablo 26 ve 27.
16. Akşit, 'İmam-Hatip'.
17. Age. s. 33-34.
18. E. Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.

19. A. Y. Al-Hasan ve D. Hill, *Islamic Theology*, Paris, Cambridge University Press ve Unesco, 1986, s. 282.
20. Wolf, *Europe*; M. Nakosteen, *History of Islamic Origins of Western Education*: 800-1350, Boulder, Üniversity of Colorado Press, 1964.
21. C. Baltacı, *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, İrfan Matbaası, 1976; H. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1983; F. Rahman, *Islam*, New York, Doubleday, 1968; Nakosteen, *History of Islamic Origins*; S. H. Nasr, *Science and Givilization in Islam*, Cambridge, Massachusetts, Harvard Üniversity Press, 1968; Al-Hasan ve Hill, *Islamic Technology*.
22. 1983'te Şerif Mardin, Ankara'daki Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde 'Mysticism and Science' başlıklı bir çalışma sunarak Kopernik zamanında Batı'da gizemcilik ile bilim arasında yoğun ilişkiler olduğunu, Osmanlı İmaparatorluğu ve Türkiye'de ise Ulema öğretimi ile pozitivist sosyal bilimlerin gizemci esin kaynaklarından ayrılmış olup biçimselleştiğini ve protokole bağlandığını öne sürmüştü.
23. P.B. Berger, B. Berger ve H. Kellner, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, New York, Vintage Books, 1973; E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
24. Berkes, *Development of Secularism*; Carter V. Findley, *Breaucratic Reform in the Ottoman empire: the Sublime Porte 1789-1922*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
25. Ç. Keyder, *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*, Londra, Verso, 1987.
26. Berkes, *Development of Secularism*; Osman N. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul, Osmanbey Matbaası, 1977.
27. Berkes, *Development of Secularism*; Kazamias, *Education and the Quest*; Engin, 1977; Atay, *Osmanlılarda*; D. Kandiyoti, 'Women and the Turkish state: political actors or symbolic pawns', N. Yuval-Davis ve A. Anthios, der., *Woman-Nation-State*, Londra, Macmillan, 1988.

28. Ergin, 1977; İ. Tekeli, *Toplumsal Dönüşüm ve Eğitim Tarihi Üzerine Konuşmalar*, Ankara, Mimarlar Odası Yayınları, 1980; B. Braude ve B. Lewis *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Londra, Holmes and Meier, 1982.
29. B. Akşit, 'Türkiye'de Sosyolojik Araştırmalar: Bölmelenmişlikten Farklılaşma ve Çeşitlenmeye', S. Atauz, der., *Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Gelişmesi*, Ankara, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1986, s. 195-232.
30. Berkes, *The Development of Secularism*, s. 400-23; Ergin, 1977, s. 1657-67.
31. Berkes, *The Development of Secularism*, s. 400-10.
32. Z. Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization* (çeviren ve İntroduction [Giriş] bölümüyle yayınlayan, N. Berkes), Londra, Allen and Unwin, 1959; Berkes, *The Development of Secularism*; T. Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876-1974*, Leiden, Brill, 1985.
33. Gökalp, *Turkish Nationalism*, s. 202-47.
34. Berkes *The Development of Secularism*, s. 400-23; Ergin, 1977, s. 1657-67.
35. Ergin, 1977; Atay, *Osmanlılarda*. Jöntürk Devrimi'ni izleyen yıllarda medrese reformunun incelenmesi açısından Ergin ve Atay, birçok belgeyi bir araya getirip kendi analizlerini sunmuşlardır. Benim analiz ve yorumlarım da büyük ölçüde, benim için çok değerli kaynaklar olan bu kitaplardaki belge ve bilgilere dayanır.
36. Atay, *Osmanlılarda*, s. 214-31.
37. Mardin, 'Bediüzzaman Saidi Nursi'.
38. Atay, *Osmanlılarda*, s. 235.
39. Age., s. 233-43.
40. Age., s. 237-43.
41. Age., s. 244-51.
42. Ergin, 1977, s. 1276; Tekeli, *Toplumsal Dönüşüm*, s. 84-89; Atay, *Osmanlılarda*, s. 251-58. İstanbul Darülfünunu'daki İslami Bi-

limler Fakültesi'nin akıbeti konusunda bazı kuşkular vardır. Tekeli (Toplumsal Dönüşüm, s. 87), 1915'te yüksek dereceli medresenin açılmasıyla İslami bilimlerin üniversite dışına alındığı konusunda Mehmet Ali Ayni'ye katılmaktadır; Atay ise (*Osmanlılarda*, s. 255) 1919'da, İstanbul Darülfünunu'nun yeniden örgütlenmesi sırasında üniversitenin bunlardan temizlendiğini öne süren Hilmi Ziya Ülken'le aynı görüştedir. Fiiliyatta birinci görüş doğru olabilirse de, hukuki açıdan ikincisi geçerli görünmektedir.

43. Atay, *Osmanlılarda*, s. 260-321.
44. Age. s. 322-34.
45. Ergin, 1977, s. 1735-42; Dinçer, *1913'ten Bugüne*, s. 20-32.
46. Bu, 1920'lerle 1930'larda eğitim alanındaki gelişmeler konusunda benim özetim. Başka anlatımlar için bak. Ergin, 1977; Berkes *The Development of Secularism*; Dinçer, *1913'ten Bufüne*; Tekeli, *Topumsal Dönüşüm*; Atay, *Osmanlılarda*.
47. Türk laik milliyetçiliğinin ulaştığı bu yoğunluk, dışlayıcılığı, aklı vurgulayışı ve muhalefetçi yapısıyla birlikte Richard ve Nancy Tapper tarafından köktenci milliyetçilik terimleriyle açıklanmaktadır.
48. İllerideki bir çalışmada başka konuları, örneğin bazı çağdaş kitaplarla İslami dergilerde ele alındığı biçimiyle İslami bilimler (ilim) ve modern bilimleri (fen), inanç ve aklı, yenilik ve sürekliliği, gizemci esinlenme ve aklı ele alacağım. Bu yazıda, önceki iki bölümde yer alan söylemler tartışmasını tamamlamak üzere açıklayıcı örnekler verilecektir.
49. Gellner; *Muslim Society*; C. Geertz, *İslam Observed:Religious Development in Morocco and İndonesia*, New Haven, Yale University Press, 1968.
50. F. Acar, A. Ayata, S. Ayata, G. Şaylan ve benim yürütmekte olduğumuz araştırma projesinde, Türkiye'deki çeşitli İslami dergilerde eğitim, ulema, okullar, tekke, cami, toplumsal değişim ve süreklilik güçleri, İslami bilimler, modern bilimler, akıl, inanç ve benzeri kavarmaları incelemeyi planlıyorum.

51. A. Gürtaş, *Atatürk ve Din Eğitimi*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982.
52. Bu kitabın yayımlandığı sıralarda ortaokullarda 'din dersi', 12 Eylül Yönetimi tarafından zorunlu hale getirildi ve 1982 Anayasası'ndaki ilgili hüküm de ortaokulların ders programına 'din ve ahlak kültürü' üzerine bir ders konması biçiminde formüle edildi.
53. Epistemolojik olarak bilim, hiçbir konuda nihai ve kesin cevaplar veremez, dolayısıyla da modern bilimler ile Kuran arasında hiçbir zaman bir kaşıtlık olmayacaktır. Belirtilmesi gereken bir başka konu da Gürtaş'ın, bilimsel teorilerin 'kanıtlanabilir' olduğunu varsaydığının görülmesidir, oysa modern bilim felsefelerinin başlangıcı, Popper'in 'yanılabilirlik' koşuludur.
54. O. Keskinoğlu, *İslamda Eğitim ve Öğretim*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.
55. H. Atay, N. Armaner, B. Bilgin, R. Ayas ve A. Uğur, *Atatürk'ün 100. Doğum Yılında Türkiye'de 1. Din Eğitimi Semineri*, Ankara, İlahiyat Vakfı Yayınları, 1981.
56. Age., s. 336-53.
57. H. Ayhan, *Eğitime Giriş ve İslamiyetin Eğitime Getirdiği Değerler*, Damla Yayınevi, 1982.
58. B. Bayraklı, *İslamda Eğitim, Batı Eğitim Sistemleri ile Mukayeseli*, İstanbul, Anda Dağıtım, 1983.

IV

ÇEVRESEL NİTELİKTEKİ GELENEKSEL TARİKATLARI: Konya ve Trabzon'da Kadiri ve Nakşibendi İslam

Sencer Ayata

Giriş

1980'lerde Türkiye'deki İslâmcı hareketlerin yükselişinde göze çarpan üç özellik, yayınların, özellikle de aylık dergilerin sayısındaki artış; yerel iktidar merkezleriyle ilişkili dinsel örgütlenmelerin ortaya çıkması ve İslami hareketin kendi içindeki ağırlığın tasavvuf tarikatlarına, örneğin Nakşibendiliğe kaymasıdır.

1987'de Ankara'daki kitapçılarla gazete bayiilerinin tezgâhlarında elli kadar değişik İslami dergi saydım. Bunların büyük çoğunluğu, özellikle de geleneksel tasavvuf tarikatlarıyla ilişkili olanlar, yayına 1980'lerin başında başlamıştır. Bir başka çarpıcı olgu da bu dergilerin bazısının Türkiye'nin üç büyük kenti dışında çıkıyor olmasıydı. Aylık dergiler uzun zamandır Türkiye'nin siyasal ve düşünsel kültüründe önemli bir unsur olmuşsa da, çevre kentlerde yayınlanan ve ulusal düzeyde dağıtılan dergi sayısının çok olduğunu sanıyorum.

Öte yandın, İslamcı hareketlerin yükselişinde çevresel kentlerin oynadığı önemli rol, araştırmalarda gereken ilgiyi görmüş bir konudur. Bu ilişkiyi ele almanın bir yolu, soruna siyasal katılım açısından bakmaktır; siyasetin popüler boyutu geliştikçe, İslamın daha da etkili bir siyasal güç haline geldiği öne sürülür.[1] Çevrenin rolü de yine ideolojik ve örgütsel terimlerle kavramlaştırılmıştır: Taşra kasabası, geleneksel din görüşlerinin radikalist inançlara dönüşmesi için son derece elverişli bir ortam oluşturur. Müslüman Kardeşler'in militan tabanını ve siyasal desteğini çevresel kasabalarda geliştirmiş olması, bu açıdan bir örnek olarak gösterilir.[2] Türkiye'yle ilgili olarak Mardin şu yorumu yapmaktadır: 'çeşitli İslami canlanış görüntüleri altında karşımıza çıkan baskı, bu baskının harekete geçisinde odak işlevi gören taşradan ve küçük kasabalardan kaynaklanmaktadır... Çevre, merkezi fethetmeye girişmiştir.'[3]

Geleneksel tasavvuf tarikatları genellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin ve Ulema'nın ortodoks dinine karşı gelişen muhalefet merkezleri olarak tanımlanır. Tarikat ağları sonradan Sultan Abdülhamid tarafından muhaliflerin siyasal etkisine karşı kitlelere ulaşmada birer iletişim kanalı olarak kullanıldıysa da[4] Cumhuriyet'in ilk günlerinde yasal olarak kapatıldılar. Bunların yeraltındaki tarihine ilişkin sosyolojik bir açıklama girişimi henüz olmadı, ama bazı tarikatların coşkusunun cumhuriyet tarihi boyunca ayakta kaldığını ve son yirmi yılda yeniden canlanma eğilimi gösterdiğini biliyoruz. 1980'lerde, geleneksel tarikat çevreleri ve bunların çeşitli alt bölümleri tarafından çıkarılan aylık dergiler, bağımsız İslami gruplarca yayınlananların yanı sıra Nurcu dergileri de sayıca yavaş yavaş geride bıraktı. Nakşibendiler, daha önce Millî Selamet Partisi'nde olduğu gibi dinci Refah Partisi'nin de hem tabanına, hem de ulusal liderliğine hakimdir. Daha da önemlisi aynı tarikat, sayısız milletvekili ile parlamentoda ve söylendiği

kadarıyla bir dönemde beş bakan ile kabinede güçlü biçimde temsil edilmiştir. Aynı dönemde geleneksel tarikatlar ile ekonomik kurumlar ve özel girişim arasındaki ilişkiler de sıkılaşmıştır. Körfez Devletleri'nden sermaye akışı, öncelikle Nakşibendi çevrelerinden kişilerin giriştiği yatırımları finanse etmek üzere yeni bankalar kurmada kullanılmıştır. Bir başka ilginç örnek de, Türkiye'nin hemen hemen her önemli kentinde kolları bulunan zincir mağazalardır. Bu şirketler örneğin dinsel olarak kabul gören giyim tarzında son modayı izlemek isteyen Müslüman kadınlar arasından müşteri bulmaktadır.

Bu çalışmada, önde gelen iki geleneksel tarikatın alt bölümlerince ve özel dinsel faaliyetlerinin yaygınlığı ile tanınan iki taşra kentinde yayınlanan iki aylık dergiyi incelemek istiyorum. Nakşibendi dergisi *Ribat*, Türkiye'de dinsel muhafazakârlığın simgesi olan Konya'da çıkmaktadır. Kadiri dergisi *İcmal* ise Karadeniz bölgesinde yer alan ve bazı küçük kasabaları İslami radikalizmin kalesi olarak bilinen Trabzon'da yayınlanmaktadır.[5]

Dinin, genel bir varoluş düzenine ilişkin nasıl bir anlayış sunduğuna açıklık getirmek üzere temel bakış açısını merkez alarak metinde ne varsa onu ele alıyorum. Odak noktası, ortaya konan öznel çerçeveleri görmek için gerekli olan düşünce sistemlerinin yorumlanması olacaktır. Kuşkusuz Geertz'ün belirttiği gibi, bir dünya kurma imgesini çözümlemek, davranışa yönelik örtülü ya da açık biçimde belirtilen programlarla ilgili ipuçları da verir.[6] Her bölümün sonunda, tasavvuf tarikatlarının öğretilerinin toplumsal eylemi etkilemesine ilişkin olası yolları değerlendirmeye çalıştım.

Tasavvufun evren görüşünün temelinde dünyevi ve öteki dünyaya ilişkin âlemler arasında kesin bir ayrım vardır ve buna, birinci âlemin özünde olumsuz olduğu yolunda ahlakî bir değerlendirme eşlik eder. Fiziki dünyanın kötülenmesi ve maddî

istiklerle çıkarların bastırılması, kısaca bu dünyanın reddi, her iki dergide diğer konuların çevresinde döndüğü merkezî sorunsalı oluşturmaktadır. Geniş bir yelpaze oluşturan ve her iki dergide genel olarak 'materyalizm' diye nitelenen Batılı düşünce okulları ile materyalist diye tanımlanan kültüre kesin biçimde karşı çıkılmaktadır. Materyalist kültür, keyfi, yani dinsel standartları gözönünde bulundurmadan davranan muhteris bireyle özdeşleştirilir. Nakşibendi ve Kadiri tarikatlarını, bu soruna yaklaşımları, onu ele alışları ve onu incelemeleri açılarından karşılaştıracağım. Vardığım temel sonuçlardan biri, Nakşibendi eğilimli derginin siyaset ile siyasal eylemin üstünlüğünü savunurken bir yandan da hayatın maddî zevklerinden çekilmeyi daha kuvvetle vurguladığıdır. Kadiri yaklaşımında ise daha üst düzeyde bir ahlakî bütünlük ve kendi içinde manevi yetkinlik adına dünyanın reddedilmesi görüşü baskındır.

Bir Nakşibendi Tarikatında Radikal İslam

Ribat dergisinin tüm ülkede 20.000 tirajı vardır. Yayına 1981 sonlarında başlayan derginin bu yazıyı hazırladığım sırada, her birinde on iki sayı bulunan altı cildi çıkmıştı. Derginin 32 sayfadan oluşan her bir sayısında değişik yazarlara ait ortalama 15 kadar yazı bulunur, [7] ancak birbirini izleyen sayıları inceleyince çoğu zaman tüm yazıların ancak iki–üç kişinin kaleminden çıkmış olduğu izlenimi doğmaktadır. Nakşibendi eğilimi, benemsenen bakış açısından ve yazarların, savlarını desteklemek için çoğunlukla Nakşibendi otoritelerine gönderme yapmasından belirlemek mümkündür. Ancak dergide geliştirilen temel görüşler ile daha alt düzeydeki söylemlerin birçoğu, Türkiye'de Nakşibendi düşüncesinin diğer kollarında or-

taya konanlardan farklıdır. Örneğin *Ribat*, bilim ve teknoloji de dahil Batı'nın tümüyle reddini öngörün bir düşünce çizgisi benimsemiştir: bazıları Batı'nın siyasal ve kültürel etkisini şiddetle reddetmelerine karşın, Batı dünyasıyla ekonomik ilişkiler konusunda sessiz kalmaktadır; bir başka grup ise Türkiye'nin AET'ye girmesine bile karşı değildir.[8] Aynı şekilde, aynı tarikat içinde önde gelen gruplardan bazıları iktidardaki Anavatan Partisi'ne aktif destek verirken, diğerleri Refah Partisi saflarında muhalefete katılmaktadır. Rahman'ın belirttiği gibi: 'Tarikat içindeki bir grup birçok durumda asıl tarikatla bağını kâğıt üzerinde korumakta ve tümüyle bağımsız bir yola girmektedir; kol, asıl tarikatın belli ritüellerini korur, ama başka yönelimlere ağırlık verir, bazen de tümüyle yeni bir yönelim başlatır'.[9] Dolayısıyla *Ribat*'ın İslam yorumunun, Türkiye'deki diğer Nakşibendi İslam yorumlarının tipik örneği olduğunu düşünmek son derece yanıltıcıdır.

İnsan Doğasına İlişkin Temel Varsayımlar

Ribat'ın sayfalarında insanların madde ve ruh olmak üzere iki parçadan oluştuğu görüşüne sık sık yer verilir. Allah, evreni bu iki bütün arasındaki dengeyi koruyacak biçimde yaratmıştır. Ancak insanlarda bu denge bozulmaya yatkındır. Madde, su ile toprağın bileşimidir. O nedenle çamur olabilir. Oysa insan ruhunda ilahi ruh vardır. Bundan yola çıkarak insan, birbirine tümüyle karşıt iki yönden birinde ilerleyebilir: Aşağı, tüm canlıların altında bulunan çok alçaltıcı ve aşağılık bir konuma ya da yukarı, en tepeye, meleklerinkinin de üstünde bir konuma doğru.

İnsanın alçalması üç kaynağa dayanır. İlk olarak insan, psiko-fizyolojik düzeye ten ile hayvan ruhunun bileşimidir. Maddenin ilk düzeyi *Ribat* tarafından *nefs* olarak yo-

rumlanmaktadır; bu, insanların zevke aşırı düşkünlüğünü belirtir. Hayvansal ruh, insanı hep Allah'ın yaratılıştaki asıl amacına ihanet etmeye yöneltir; *Ribat*'a göre asıl amaç tektir ve tek boyutludur: Yaradan'ın kurallarına boyun eğme. İnsanın Allah'la ilişkileri için tehdit oluşturan ikinci madde biçimi, bizzat maddi dünyadır. Maddi dünya, insanda var olan ilahi ruhun içine kapatıldığı bir hapishane gibi düşünülür. Üçüncü unsur biraz farklı, dış bir düszene aittir ve daha genel bir kozmolojik düzeyde oluşmuştur. Bu tenin hükmündeki akıl aracılığıyla kötülük planlarını uygulayan, kendi kurnazlığıyla vahyin gerçeğine meydan okumaya kalkan Şeytan'dır.

Ribat'ın fiiliyatta toplumsal hayata, toplumsal kurumlara ve toplumsal yapıya ilişkin nasıl bir tablo çizdiğini görmek üzüre bu kötülük kuvvetlerinin günümüz dünyasındaki somut tezahürlerini ele alabiliriz. Nefs ile maddi dünya arasındaki etkileşimden, 'Atalar Dini' ortaya çıkmıştır. Bu, bir tür (eksik) dindir ve onu uygulayan kimseler (gönülsüz) Müslümanlar olarak görülür. Atalardan gelen bu İslam özünde dualisttir (ikici): İslami özelliklerle İslami olmayan özelliklerin abes bir karışımıdır. Miras alınan İslam, değerleri açısından bireyci, faydacı, akılcı (insanların kıt ve zayıf akıllarına çok fazla güven duyma anlamında), liberal, hazcı (hedonist) ve hepsinden önemlisi tümüyle maddiyatçı (materyalist) olarak nitelenir. İslamdan böylesine sapma kaçınılmaz olarak derin bir manevi bunalıma yol açar; bu bunalımın göstergeleri bencillik, kargaşa, amaçsızlık, yabancılaşma ve sorumluluk duygusunun kaybı gibi eğilimlerdir. Kişilikler ve gündelik uygulamalar düzeyinde Atalar Dini, ortak özelliği gönülsüzlük olan belli başlı çeşitli tipleri sergiler.

Bu tiplerden biri olan *laik kafalı Müslüman*, İslamda neyin doğru neyin yanlış olduğunu degerlendirmede akıl standardına başvurur ve dinde yalnızca akılcı ve çağdaş olarak gördüklerini

benimser. Bundan farklı ve çok daha önemli olan bir başka tip *sıradan adam dindarlığı* ya da halk İslamıdır. Bu kesimde ibadet çok muntazam olarak yapılmasa da ibadetin yerine getirilmesi çok ciddiye alınır. Ancak sıradan insanın İslamı büyük ölçüde yüzeyseldir, biçimseldir ve çelişkilerle doludur; zayıf bir temele, nefsine düşkün bireye dayalıdır. Dünyevi ve materyalisttir: Geçimini sağlamak, insanların hayatında temel öncelik olmuştur. Servet edinmek için para biriktirmek, gelecek kuşaklara mal bırakmak için çok çalışmak, çok fazla yemek yemek, eve mobilya almak, kız evletlara çeyiz hazırlamak, vitrinlere bakmak, sinemaya gitmek, müzik dinlemek, televizyon seyretmek ve dinlenmek, bu doğrultuda işlenen günahlara örnektir. Sıradan insanın dininde aileyi merkez kabul etme, çocuklara çok fazla sevgi gösterme, hayvanları ve doğayı sevme, ayrımsız olarak herkese dostça davran, iyimserlik, başkaları hakkında iyi niyet besleme, iyi huylu olma, mizahtan hoşlanma, insanları güldürmek için şakalar yapma, aile onuruna çok fazla önem verme, hoşgörü tutumu, başkalarını kendi başına bırakma, iş arkadaşlarıyla, hemşehrilerle ya da yurttaşlarla ilişilerde kardeşlik ve barıştan söz etme gibi İslami olmayan kültürel özellikler vardır.

Dergideki çeşitli yazarlar, sıradan insanların düzenli olarak namaz kılıp oruç tuttuğunu kabul etmektedir: Büyük çoğunluk en azından cuma namazına, birçokları da hayatın ileri evrelerinde hacca gider. Rahatı ve şehveti İslama tercih edenler de ileri yaşlarda Allah'tan bağışlanma dileyip tövbe ederler. Öte yandan sıradan dindarların dinsel uygulamalarının pek çoğu batıla ya da yanlış inançlara dayalıdır: Kuran'ı duvar süslemek için kullanma, hocaya dua okutarak dükkân açma, mevlûd okutma, çeşitli dinî bayramlarda özel yemekler pişirme, türbe ziyareti ve adak adama, kadınların yanlış biçimde örtünmesi, Ramazan ziyafetlerinde konuklara lüks yiyecek ve içecekler

sunma gibi. Sıradan Müslümanın dini, kendini gitgide derinleşen bir manevi bunalımdan kurtaramayan hırslı, açgözlü, iddiacı, kibirli, gösteriş düşkünü, nefsine düşkün ve materyalist yönelimli bireyler yaratmıştır.

Atalar Dini'nin üçüncü tipi, ihtiraslarını denetim altında tutup dindar davranan, ama dini münferit bir olay olarak ele alan *görünüşte Müslümanlar*'dır. Bunlar, kendilerinin ya da ailelerinin başı derde girmesin diye devletle ya da siyasal otoritelerle uzlaşırlar adeta teslim olurlar.

Bütün olarak ele alındığında Atalar Dini'nin gönülsüz Müslümanlarını Müslümandan, hatta aslında insandan saymamak gerekir. Bunlar temel olarak arzuları ve maddi çıkarları tarafından yönlendirildiği için, içten zayıf ve saldırıya son derece açık bir kitle oluşturur. Bu kitle, İslamın düşmanları, daha özgül olarak belirtmek gerekirse maddi dünya ve Şeytan tarafından kolaylıkla yenilebilir, ele geçirilebilir ve köleleştirilebilir.

Atalar Dini genel başlığı altında ele alınan çeşitli kategoriler, aslında *Ribat* yazarlarının özgün buluşu gibi görülmemelidir. Bu noktada tasavvuftaki manevi olgunlaşma evreleri nosyonu hatırlanabilir: Zahiri dinsel yükümlülükleri (Şeriat) hiç değilse asgari düzeyde yerine getirmeyenler genel olarak hayvan sayılır; bunlar, insanlığın özünü değil, biçimini almıştır. Diğer evrelere ilerledikçe kişi, giderek dinsel hakikati algılamayı başaracaktır.[10] Gerekli olan, yalnızca ibadetle ilişkili zahiri davranış kurallarını benimsemek değil, kendini tümüyle İslama bırakma doğrultusunda ileri bir çaba koymadır. Başka bir deyişle ibadeti yerine getirme, aşkın varlıklara ilişkin öznel deneyimlere ulaşma, din ve inanç hakkında bilgi, yani dinin gerçeğini tanıma, insanı gerçek Müslüman yapmaya yetmez. Burada kastedilen, dışsal ve içsel dindarlık arasında ayrımdır: Bağımlı ve çocuksu kabul edilen dışsal dindarlık özünde faydıcı ve kendine hizmete yöneliktir, mümine güvenlik, statü, rahat ve

bir tılsımınki gibi yararlar getirir, oysa içsellik yüksek bir ahlaki amaca dayalı bağlılığı vurgulamaktadır.[11]

Maddi dünyanın aldığı somut biçimin iki ana türü kapitalizm ve komünizm olan Batı kültürüdür. Gönülsüz Müslümanlara kurulmuş bir tuzak olan Batı sistemi, ne yeni ne de özgün bir şeydir; yalnızca cehaletin çağdaş biçimidir; ancak cehalet her zaman hüküm sürmüştür ve her zaman da sürecektir. Fark şurada ki Batı sistemi, yeni putlar ve şirk (Allah'a ortak koşma; Allah dışında şeylere bağlanma) biçimleri aracılığıyla Müslümanları çekmektedir. Mülkiyet, bilim, teknoloji, iktidar, akıl, zevk ve maddi rahat sağlayan çeşitli nesneler, bu çağdaş putlara birkaç örnektir. Batı sisteminin bir başka özgün niteliği de onunla birlikte şirkin giderek gizli biçimler almasıdır: Kadınlar, çocuklar, futbol takımı, otomobil, müzik, yurttaşlık ilkeleri, siyasal görüşler, insanın dolaylı olarak Allah'la aynı düzeye koyduğu modern putlardır. Maddiyatçı Batı uygarlığı, en zayıf noktaya saldırarak Müslümanları yenik düşürür: İslami inancın koruyucu zırhıyla yeterince donatılmamış olan öze saldırır.

Ve son olarak Şeytan: İnsanları Allah'tan koparmak için oyunlar yapan ezeli düşman. Maddi dünya modern ekonomiyi simgeliyorsa, simgesel olarak burada Şeytan'ın da siyasal düzeyle ilişkili düşünüldüğünü sanıyorum: çünkü Müslüman dünyanın gücünü eritmek gibi kasıtlı bir amaçla çeşitli aracılardan yararlanarak bilinçli planların yapılıp kurulduğu düzeydir bu. Bu düzeyin, biri iç öbürü dış olmak üzere iki bileşeni vardır. Bunlardan birincisi, zulüm düzenidir: 'adil olmayan ve baskıcı' yönetimdir: Tanımı gereği Şeriat'tan sapma gösteren her hükümet sistemi ve aslında günümüz dünyasındaki hemen hemen bütün siyasi iktidarlar, adil olmaktan uzak ve baskıcıdır. Bu anlamda İslami devletin tam zıddıdır.

İslami olmayan toplumlarda siyasal, ideolojik ve ekonomik

iktidarın niteliğini analiz etmek amacıyla *Ribat*, Ali Şeriati'nin geliştirdiği simgesel çerçeveyi uyarlamaktadır.[12] Baskıcı yönetimi ayakta tutan üç temel dayanak vardır: Firavun, yani despot, (tiran) ya da genel olarak siyasal otorite ve devlet aygıtı; Karun, çok zengin adam, kapitalist ekonominin kumanda merkezini temsil eden sanayi devi ve Balam, müminleri yanlış yola sevk emeye çalışan bilgili adam - burada genel olarak eğitime ve ideolojiye, özel olarak da Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki sözde 'din adamları'na gönderme vardır. Dıştaki iki büyük Şeytani güç ABD ve SSCB ile bunların arkasındaki Siyonizmdir. İç ve dış Şeytani güçler bir araya gelerek sahte arzular, beklentiler, amaçlar, idealler, umutlar ve heyecanlar yaratıp müminleri kandırmaya çalışır.

Böylece İslamın üç büyük düşmanına ilişkin incelememiz tamamlanmaktadır. Bu düşmanlar; nefs-saldırıya açık Atalar Dini; maddi dünya-Batı uygarlığı ve; Şeytani güçler-devlet, zenginler, bilginler, din adamları ve son olarak da dünyanın süper güçleri. Bu noktada, örnekleyici bir metafor olarak Mevlana'nın dizelerinden yararlanmak istiyorum: 'biz insanlar aç ve haris kuşlar gibiyiz; yüzlerce, binlerce yem saçılmış etrafımıza; ama her bir yeme giden yol, tuzaklar ve tehlikelerle dolu'. *Ribat*'a görü üç büyük tehlike içinde en kalleşçe ve ciddi olanı kuşun açgözlülüğüdür - bizzat insanın doğası, nefs. Neden? Bence nefs özneyi, nüveyi, özü, içi, kısaca bizzat İslam toplumunu temsil etmektedir. Geçmişte müminler kararlılıklarını koruyup etki altında kalmasalardı, ne Batı'nın siyasal-askerî aygıtı, ne de kapitalist ekonominin gücü ve baştan çıkarıcılığı (yem) İslam dünyasını yenik düşürmede böylesine başarılı olabilirdi. Nitekim *Ribat*, açgözlü kuşu bekleyen tehlikelerle tuzakları, yani Şeytan'ın planlarıyla oyunlarını görüp bunlara karşı harekete geçmenin o kadar da zor olmadığı fikrini işlemektedir.

Şeytan'ın cephesi ya da kâfirler cephesi böylece tanımlandığına göre, artık *Ribat*'ın buna cevabını incelemeye geçebiliriz. Açgözlülük, yem ve tuzağın oluşturduğu birleşik cephe karşısında neler yapılabilir?

Dünyadan Elini Çekme

Bu soruyu cevaplamak için, tasavvufun temelinde yatan ve bu dünya ile öteki arasındaki ilişkinin kavramsallaştırılmasıyla ilgili olan felsefi bir varsayımı ayrıntısıyla ele almamız gerekiyor. Tasavvuftaki düşünce tarzı şöyle özetlenebilir: Bu dünya aşağı düzüyde bir düzendir ve üst düzenle ilişkisi rastlantı olarak düşünülür; hayat, ruhun çeşitli sınamalardan geçtiği gerekli bir geçiştir; daha kesin biçimde belirtmek gerekirse, bu dünya geçicidir, rahatsız bir misafirhanedir, bu dünyaya acı çekmek için gönderilmiş gerçek mümin için bir ıstırap yeridir.[13] Sınamalar, denemeler ve ıstıraplar arasında açlık, âfetler, işkence ve ruhsal sıkıntı vardır, ve gerçek mümin çoğu kez son derece olumsuz koşullar altında böyle sıkıntılarla karşılaşır. Dolayısıyla müminin gücü ve yaptıklarına ilişin bilgisi olmalıdır. Aslında her ikisi de ona İslam tarafından sağlanmıştır; İslam, mümini sınava hazırlar ve başarıya giden yolu gösterir, tabii bu dünyada değil, zira kurtuluş (selamet) öbüründedir. Böylelikle İslam, ancak çok özgül bir anlamda dünyevi bir din olarak görülebilir: Yolcuya, varacağı nihai yere, Ahiret Günü ve öbür dünyaya yapacağı kısa yolculukta yol göstermesi anlamında.

Ribat'a göre İslam eksiksiz ve kusursuz bir sistemdir. İnsana her bir ayrıntılı konuda yol gösterme yönündeki benzersiz yeteneğiyle her zaman günceldir ve insanın daimi rehberidir. İslamın mümine ilk mesajı, bu dünyada acı çekmenin Allah'ın birliği (tevhid) ilkesi uyarınca kesin sığınma ve korunma ara-

mak üzere inançsızlıkla, şirkle ve putperestlikle ilişkili her şeyden elini çeme süreciyle başladığıdır. Bu da aslında kişinin kendine karşı verdiği bir savaştır, özünü, içini kuvvetlendirmesidir. Bu yüzden buna Büyük Mücadele (Cihad-ı Ekber) denir: Kötü arzuları bastırmayı ve hayatın bütün rahatıyla zevklerini geride bırakmayı içerir. Tenin hükmündeki aklın fethedilip İslama tâbi kılınmasına da büyük önem verilir. Birer insan yetisi olan zihin ve akıl, kötü yola sapıp mümini yanıltabilir: Bu nedenle zihni, tümüyle vahyin üstün gerçeğinin buyruğuna vermek önemlidir.

Bununla ilişkili bir düşünce de 'kısa süre'dir. Dünyası ölüm düşüncesiyle dolu olan bir insan, bu dünyanın reddini en üst düzeye vardırır. Artık gelecek için plan ve birikim yapmaz. Bunun temelinde de, bir yandan bu dünyayı yarın hiç gelmeyecekmiş gibi, yani kısa süreli bir dünya olarak görürken, bir yandan da gelecek dünyayı dikkate almaya dayalı bir tutum vardır.[14] *Ribat*, bu tutumu aşırıya vardırarak gündelik hayatın en temel yönlerinden bile elini çekmeyi savunur. Gerçek mümin, kendini mülkiyetten, eşyadan ve her türlü tüketim nesnesinden uzak tutarak öteki dünyaya yönelik olduğunu göstermelidir. Bunu gerçekleştirmek için de dünyanın, maddi nesnelerin tümünün Allah'a ait ve onun Lütfu olduğunu kavraması gerekir. İnsanların bu nesneleri kullanmasına izin verilmiştir o kadar, insanlar ne bunlar üzerinde istedikleri gibi tasarruf yapabilirler, ne de bunları harcayabilirler. Okurdan, bedenin çıplak gömüldüğünü unutmaması istenir; tıpkı insanın banyoya girerken giysilerini geride bırakması gibi.

Dünyadan elini çekmenin en güç yanı, birincil ilişkilerde en güçlü haline erişen duygusal bağları içerir. Örneğin aile reisi, önce Allah'a, daha sonra ailesine karşı sorumlu olduğunu unutmamalıdır. Otoritesi altındakileri İslamı tam olarak yaşayıp uygulamaya zorlaması (İslamda zor kulanma vardır) gerekir; itaat etmeyen kadın, çocuklar, oğullar reddedilip bir kereliğine evden

uzaklaştırılmalıdır. Mümin, toplumda İslamı yaşayanların son derece az olduğunu kabul etmelidir. Bu da komşulara ve akrabalara dikkatle yaklaşmayı gerektirir; bu tür insanlar ziyarete geldiğinde, mümin kapıyı yüzlerine kapatıp onları geri göndermekte tereddüt etmemelidir. İlişki kurmada ilke, 'önce müminler ilkesi'dir. Aynı şekilde genç erkeklere, İslami dava gerektirdiği anda gönülsüz Müslüman iseler ana babalarını dahi terk etmeye hazır olmaları öğütlenir.

Halkın hakim değerlerinin, normlarının ve âdetlerinin reddi, özünde İslam dışı toplumsal düzenden uzaklaşmada atılması gereken bir başka temel adımdır. Geleneklerin başlıca iki özelliği vardır: İlk olarak bunlar, Batı uygarlığından derinden etkilenmiştir ve ikinci olarak da çoğunluğun ortak tutumu, Batılılar karşısında itaat, hatta hürmet göstermedir. Halkın değerleri ve inançlarına uyma, Batı kültürüyle ahlakının benimsenmesine yol açacaktır. Bir Müslüman yalnızca İslami standartlara başvurmalıdır: Ne başkalarının görüşlerine, ne de davranış kurallarına ihtiyacı vardır.

İslami bir devlet olmadığı için, siyasal otoritenin (baskıcı devlet) getirdiği kurallar ve düzenlemeler ile Allah'ın düzeni ve emirleri arasında büyük bir uyuşmazlık bulunur. Bunun önemli bir sonucu, devlete iyi bir yurttaş olmak ile Allah'ın yeryüzündeki hizmetkârı olmanın iki uyuşmaz hedef hedef haline gelmesidir. Allah'a bağlı kalan mümin, aynı zamanda var olan bütün siyasal kurumlarla ilişkiden kaçınmalıdır. Bu açıdan demokrasi ve siyasal partiler, şirkin modern biçimleridir ve gerçek müminin bunlardan hemen vazgeçmesi gerekir. Ayrıca siyasetten çekilme, devlet görevlerinden istifayı da içerir, çünkü bu da yine inançlı Müslümanlara yönelik baskılara katılmak demektir.

Toplum kuralları, cari hukuki kurallar ile İslami hayat tarzı arasındaki çeliki, canlı ve çarpıcı bir biçimde formüle edil-

miştir. Mümin, toplumun âdet ve geleneklerine uymama yoluna giderse, bu ona utanç ve onursuzluk getirecektir. Yasaları çiğneyip otoritelere karşı koymak bir başkaldırıdır: Mümin, suçlu olur. İşte burada trajik bir paradoks vardır: Allah'ın düzenine ve emirlerine uyup yalnızca Allah'a (dine) bağlı olma mümine utanç ve suçluluk getirirken, utançtan ve suçluluktan kaçma da onu günahkâr yapacaktır. Bu nedenle o, günümüz toplumunda aynı anda hem iyi bir yoldaş, hem iyi bir yurttaş, hem de gerçek bir mümin olmanın imkânsızlığını bilir. Günah işlememek için müminin hem toplumun geleneklerini, hem de devletin yasalarını reddetmesi gerekir.

Mümin için eşit ölçüde önemli bir başka şey de, dinsel ya da din dışı nitelikte olsun İslam dışı düşüncelerin olumsuz etkisinden kendini koruma gereğidir. Müslüman bilmelidir ki aslında yalnızca iki tür düşünce sistemi vardır: İnsan kökenli olanlar ve ilahi kökenli olanlar. Liberalizm, hümanizm, komünizm, pozitivizm, demokrasi vb, hep materyalist bakış açılarından ve varsayımlardan yola çıkan insan sistemleridir. Müminin Balam'a karşı bağışıklık kazanması da gerekir. Şu anda bunun en tehlikeli biçimi sözüm ona 'din adamı'dır: Zalim Firavun'un borazanıdır bu kimse ve inançlıların kafasını karıştırma gibi kasıtlı bir amaçla aslında küfür, putperestlik ve şirk olanı İslami gerçekmiş gibi göstermeye çalışır. Burada Diyanet İşleri Başkanlığı görevlilerinden söz edildiğini söyleyebiliriz. *Ribat,* İslama ilişkin çeşitli yanıltıcı yorumlardan, uzak durmalarını da önerir okurlarına. Bunların ilki, Kuran'ın bilimsel niteliğini göstererek vahyin gerçeğini doğrulama çabasıdır (burada sözü edilen temel olarak bazı Nurcu mezhepleridir.): Onlara karşı *Ribat* şu paralelde sorular sorar: İyi tasarlanmamış bir deneyin sonucu olan bilimsel bir buluş Kuran'la çelişkili görünürse, Allah'ın yanıldığını mı söyleyeceğiz? İkinci olarak da Sünnet'in gerçeğini ve uygunluğunu, ayrıca ermişlerin geleneğini inkâr eden

Müslüman aydınlar vardır: Burada şu soru geçerlidir. Peygamber bir örnek idiyse ve Allah onu âyetleri yorumlasın diye gönderdiyse, Sünnet nasıl inkâr edilebilir? Üçüncü olarak da Türk-İslâm sentezi denen şey saçmalıktan öte değildir: İslamın kendisi tek tezdir, senteze ihtiyacı yoktur.

Nihayet, dünyadan el çekme, somut bir coğrafi biçim alabilir: Yani müminlerin İslamı tam anlamıyla yaşayabilecekleri bir yere fiilen göçü gibi (hicret). Buna birazdan döneceğim.

Güç ve sancılı olsa da İslam dışı dünyadan tümüyle çekilme, müminin ruhu arındırmasına ve kendini tümüyle Allah'a adamasına dayalı bir süreci içerir. *Ribat*'ın kendini inkâr ve nefsi köreltme anlayışı bazen hiçbir arzu veya maddi ihtiyaç duymadan bir ölü gibi yaşama aşırılığına vardırılmaktadır. Aşırı isteklerin, arzuların ve tutkuların kesin biçimde bastırılması olan Büyük Mücadele, kişinin ilahi düzene teslim olmak üzere kendi yüreğinde verdiği mücadele, dindar çilecilik (zühd) yoluyla kazanılır. Bu da zahidin, yani çilekeşin dünyayı hor görüp yalnızca geçici bir mesken olarak kabul etmesini ve ona hiç değer vermemesini gerektirir. Kişinin kalbini bu dünyanın etkilerinden temizlemesi, bütün Şeytani etkilere karşı bağışıklık kazandırır. İçteki özün böyle güçlenmesi, ibadetle daha da pekişir; çünkü ibadet, ayrıntılı davranış kurallarının uygulanmasını getirerek dünyevi işlere zaman bırakmaz.

Misilleme

Gerçek inanca Şeytani güçlerden elini çekme ve bu güçlere karşı verilen Büyük Mücadele'yle kavuşulabilir. Böylelikle inanç, dünyadan çekilme, çilecilik ve ibadet birbirini pekiştirerek mümini Mücadele'nin ikinci evresi için daha da güçlü kılar. Artık İslamın (rehberin), gerçek mümini öbür dünyadaki kurtuluşa götürmesi için atılacak tek bir adım kalmıştır.

Dünyadan çekilme ve çileciliğin hedefi bir başına dinsel bir hayat sürmek değildir. Tam tersine saldırıya geçip ikinci bir Mücadele başlatmak için girişilen bir misillemedir bu. Amaç, gerçek müminin kendini çekmiş olduğu bütün alanları birer birer fethetmektir. Hedef, İslam dışı toplumun bütünüdür. Birinci aşamada mümin, İslami olmayan düzenle uzlaşma yolundaki bütün olanakları reddeder, ikincisinde ise ona son vermek üzere harekete geçer: Yani kâfirlere karşı Küçük Mücadeleyi (Cihad-ı Asger) başlatmak için.

Müminin bireysel düzeyde dindarlığı, yalnızca Allah ile insan arasındaki ilişkiyi meşru gören bireyselleşmiş ya da özelleşmiş din, İslama zarar verir. Başka bir deyişle mümin, dayanışma ve eylemin temeli olan cemaatin dışında hiçbir varlık bulamaz. Bu da İslamın, sözle ve yazıyla başka insanlara aktarılmasını gerektirir. Genç kuşaklar, cemaat aracılığıyla eğitilecektir. İletişim yöntemi, bir merkezden yayılan halkalar yoluyla içeriden dışarıya doğru olacaktır: Kişinin kendi benliği, ailesi, akrabaları, köylüleri ve hemşehrileri ve bütün dünya. Ancak mümin şu gerçeği iyi bilmelidir ki, insanlar özünde muhafazakârdır ve geleneksel âdetleriyle inançlarını değiştirmek çok güçtür. Üstelik insanlar değişimin acı getirdiğini bilirler ve işte korktukları da budur.

Kâfirlere karşı mücadele Hizbullah'ın yani Allah'ın Partisinin işidir. Bazıları insanları doğru yola sokarak, bazıları da servetleri ve mallarıyla Hizbullah'a katkıda bulunur; son olarak da fiziksel katılım sözkonusudur. *Ribat* için dinin ve çileciliğin amacının yeryüzünde insanlığa, hatta müminlere bile mutluluk sağlamak olmadığını belirtmiştim. Yeryüzünde en mutlu olduğu söylenen insanın hayatı bile korkunç bir esaretten başka şey değildir. Öte yandan ölümden kaçış da yoktur. Bütün şefkati ve iyiliğiyle tatlı, sıcak, güzel ve sevgi dolu ölüm, mümini karşılayıp yumuşak dokunuşuyla okşamak için beklemektedir. Ha-

yatın amacı budur: Yalnızca bir kez ölmek değil, yaşanacak bütün şeylerin en görkemlisi olan ölümü binlerce kez yaşamak, binlerce kez yeniden ölmek için geri dönmektir, ama aşağı ya da sıradan bir biçimde değil, bir şehit olarak. Gerçek mümin kendini bütün dünyevi kaygılardan bir kez kopardı mı, kolaylıkla başaracaktır bunu. Üstelik *Ribat*, şehitlerin cesedinin çürümediğine ve kanlarının hep taze kaldığına birçok kez tanık olunduğunu anlatarak gerçek müminlerin moralini daha da yükseltmektedir.

O halde Allah'ın Partisinin temeli, gerçek müminlerin her düzeyde kendini adamasıdır. Hizbullah ayrıca, kendi içinde bir cemaat olarak da tanımlanır: Değişimin ilahi bir aracısı olarak misyonunun bilincindedir ve büyük bir tarihsel dönem adına hareket etmektedir. Hareketin lideri ile müminler topluluğu arasındaki ilişki, tam bir sorumluluğa ve itaate dayalıdır. Hizbullah, inanç ve eylemde, amaçlar ve yöntemlerde birleşmiş durumdadır. Rakip taraf Hizbüşşeytan'dır (Şeytan'ın Partisi). Bu taraf yenilgiye uğratıldığında acılar son bulur ve İslam devleti kurulur. Ama ondan önce, misilleme amacıyla coğrafi çekilmeyi de (hicret) içerebilecek olan Büyük ve Küçük Mücadeleler vardır. Çağdaş dünyanın Medine'si (Hazreti Muhammed'in ilk Müslümanlarla birlikte Mekke'den Medine'ye çekilmesi gibi Müslüman cemaatin misilleme yapmak üzere toplanacağı yer), Afganistan'dır ve Afgan Mücahitlerinin mücadelesidir.

İslami Radikalizm

Son olarak *Ribat* dergisinin benimsediği radikal eğilimin kaynakları üzerine birkaç söz söyleyebiliriz. Aşağıdaki dört boyut, özellikle dikkate değer görünmektedir.

Birincisi, *Ribat* Seyyid Kutub'un öğretilerinden bazı ana temalar almaktadır. İslamın insanın düşkünlüklerinin kaprisleri ve arzuları ile istekleri[illegible] dirdürülmesi önünde bir engel olarak görme, ayrıca bi[illegible]n için daha büyük bir hedef sağlamak üzere dini, Batı'nın bi[illegible] kavramının karşısına yerleştirme. Değişmezlik ilkesiyle Kutub, Müslüman halk arasında bir amaçsızlık durumu yaratan Batı değerlerince ele geçirilme tehdidine karşı İslamın, müminlere bağışıklık kazandıran bir öz olduğunu vurguluyordu. İnsan ürünü toplumsal sistemler ile ilahi kökenli tek sistem olan İslam arasındaki daha temel kategorik ayrımın yanı sıra bu da *Ribat*'ın sayfalarında yansıma bulur. Dolayısıyla egemenlik insanların elinde olunca, iktidar kaynağı da insan olmakta ve bazı insanlar diğerlerinin efendisi durumuna gelmektedir. Kutub'un izinden giden *Ribat* yazarları, başka insanlara ve insani arzulara olan bağlılıktan ancak İslam sayesinde kurtulunabileceğini savunur. Bu amacı gerçekleştirmede meşru olarak kuvvet kullanılması Kutub tarafından savunulur ve *Ribat*'ta bu düşünce hemen kabul görmüştür.

Ribat'ın ortaya koyduğu dünyadan çekilme stratejisi ile Kutub'un kendi çağında islam için devrimci bir strateji formüle edişi arasında önemli paralellikler vardır: Müslümanlar adına bir ileri kol görevi üstlenecek bağımsız ve ayrı bir müminler topluluğu (cemaat) oluşturulması; Hicret nosyonu, yani baskıcı sistemden kopuşu başlatmak üzere biliçli olarak hakim düzenden ayırlma. Allah'ın Partisi ve Şeytan'ın Partisi biçiminde birbiriyle savaş halinde iki büyük kuvvetle ifade bulan ayrım ise doğrudan Kutub'dan alınmıştır. Son olarak bilinç kazanma, gelişme ve büyüme adına toplumdan ayrı bir dönem geçirme biçimindeki çekilme stratejisi de yine Kutub'un düşüncelerinden ve savlarından geliştirilmiştir.[15]

İkinci olarak dergi, büyük bir birikim oluşturan Nakşibendi

düşünceleri ve uygulamalarından önemli ölçüde yararlanmaktadır. Öncelikle Büyük Mücadele, yani bireyin kendini tam anlamıyla radikal İslami bilince açıp bütünüyle harekete adamak için mevcut toplumla her türlü bağını kopardığı o temel aşama zühd öğretisi ve uygulamasına oturtulmaktadır. Her türlü dinsellik dışı düşünceden fiilen çekilme, tasavvuf ibadet ve uygulamalarının yanı sıra ortodoks ibadet ve uygulamaları da vurgulayarak pekiştirilir; bu da Nakşibendi tarikatına özgü bir niteliktir. Son olarak hakim olma ve boyun eğme, itaat ve sadakat gibi hiyerarşik ilişkiler yaratan tarikat ağı, geçmişten miras alınan önemli bir kurumsal ve örgütsel değer olup kolaylıkla radikal militan bir hareket başlatmaya uyarlanabilir. Özetlemek gerekirse Nakşibendi geleneğinin *Ribat*'ın radikal İslami söylemine katkısı, üç temel nosyonun etkili bir bileşimidir: Manevi yenilenme, ayrıntılı toplumsal davranış kuralları ve can yoldaşlığı. Bu bileşim, Nakşibendi tarikatının hakim söyleminde temelde o kadar da radikal olmayan dönüştürücü potansiyelini göstermektedir. Eisenstadt'ın belirttiği gibi, 'dinler, başlangıçtaki dinsel etiğin ötesine geçen yeni faaliyet türlerini besleyebilir: Başlangıçtaki tepkilerin dönüşüme uğraması, toplumsal gerçeklikte de dönüşüm yaratabilir.'[16]

Üçüncü olarak *Ribat*'ın islam yorumunda kozmolojik açıklamalar ancak marjinal bir yer tutar. Tam itaat ve kendini tümüyle verme idealleri, ahlak ve ölümden sonraki âlem temelinde gerekçelendirilir: Öteki dünyaya yönelik olma ve 'şehitlik", bu ikisinin garip bir bileşimiyle meşrulaştırılır. Burada dünyayı reddetmede binemsenen doğrultu, özünde ekonomiktir. Kendini maddi çıkarlardan kurtaran birey, siyasal amaç için seferber edilmek üzere paha biçilmez bir değer haline gelir. Humeyni'nin sözleriyle, 'çilecilik dünyaya sırtını çevirmek değil, materyalizm ve hedonizm tarafından baştan çı-

karılmayı reddetmektir.'[17] Shepard'ın belirttiği gibi madalyonun öbür yüzü, bu dünyada eyleme sevketmek için öteki dünyaya yönelmeyi teşvik etmektir.

Ribat'ın insan doğasına ilişkin ikici yorumunda ara statü ve durumlara yer yoktur. *Ribat*, esas olarak genç öğrencilere seslenmektedir ve metinden anladığımız kadarıyla bunların büyük bölümü çok yoksuldur. Toplumsal hareketliliği azaltılmış ya da engellenmiş olan bu gençler, düşük statülü mesleklere ve konumlara razı olmak zorundadır ya da en fazlasından çok mütevazı bir maddi refah ve toplumsal güvenlik umut edebilirler. Ancak böyle ortalama konumlara ulaşmak bile büyük ölçüde çalışma ve maddi sıkıntı, ayrıca da yolsuzluk, dalkavukluk, üçkâğıtçılık, sahtekârlık, ahlak dışı tüketim' gibi istenmeyen yollara sapmayı gerektirebilir. Üstelik ulaşılacak olan konum hiç de istenen, hatta kabul edilebilir bir konum olmayabilir; kendi başına hiçbir gerçek değeri ya da büyüsü olmayan sıradan bir hayattır bu. Hiçbir özelliği yoktur, gerçekten özellik taşıyor görünen hayatlara ulaşmak ise imkânsız görünebilir.

Dolayısıyla okurdan iki ihtimali gözden geçirmesi istenmektedir: Ya çamura karışıp çamur olarak sefil görünüp toplumun pisliği ya da batağı olmak; ya da buna alternatif olarak kendini yükseltmek, sıradan olanlardan farklı kılmak, bir kahraman olmak. Tasavvuf modern hümanizmden çok farklı da olsa, insanlığı olağanüstü yüksek bir konumda görmekte, insanı kusursuz Allah'ın niteliklerini yansıtan bir ilahi ürün saymaktadır.[19] Okura bir haysiyet, kendine değer verme ve yüksek bir özsaygı duygusu iletmek amacıyla bu, Ribat'ın sayfalarında tekrar tekrar işlenir. İslamda seçkin ve yüksek olmanın paraya, unvan ya da mevkiye değil, kendini İslami davaya adamının ölçüsüne bağlı olduğu vurgulanmaktadır. *Ribat*, belirgin özelliği güvensizlik, yozluk, kargaşa ve çeşitli adaletsizlikler olan bir toplumsal ortama metanet, disiplin ve amaçlılık getirmeye ça-

lışmaktadır. Ancak böyle niteliklere bağlılık, gerektiğinde ve gerektiği yerde nefsini köreltme noktasına götürülmelidir. Dolayısıyla *Ribat*'ın okura verdiği temel mesaj şöyle özetlenebilir: Anlamlı ve onurlu bir hayat süremeyeceksen, onurlu bir ölüm riskini niçin göze almıyorsun?

İcmal : Ermişlerin Manevi Dünyası[20]

Günümüzdeki tasavvuf tarikatlarının birçoğu, ya Kadiri tarikatından etkilenmiştir ya da doğrudan onun uzantısıdır. Bu tarikatın örgütsel karakterinin ve yandaş toplama tarzının özelliği, gevşeklik ve uyum sağlama yeteneğidir: Bunlar, tarikatın ana kolu içinde aralıksız biçimde yarı özerk alt tarikatların ortaya çıkmasına olanak tanımıştır; tarikatın tüm dünyaya yayılmasını sağlayan bölünerek çoğalma eğilimidir bu. Kadiriye ayrıca, tasavvuf tarikatları içinde en barışçılarından biri kabul edilir; dindarlığı, hayırseverliği ve insancıllığı, yani kurucusu Geylani'nin aşıladığı cemaat özellikleriyle özgün bir konumu olduğu iddia edilir.[21]

Mukavele

İnsanın yaratılış gününde belirleyici an, insan ruhunun tek ve kesin sahibi olarak Allah'ı tanıyıp kabul ettiği andır. (Bezmi Elest) Bunun ardından, insanın fiziksel bedenini de içeren maddî dünya yaratılmıştır. Tasavvuf geleneğinde bu mukavele, Allah ile insan arasındaki ilişkinin doğasını ve insanın kendi doğasını açıklamada temel çıkış noktasıdır. Ama yaratılış sırasına göre insan ruhu, evrenin ve insan bedeninin varlık bulmasından önce var olmuştur. Bu evrede ruh, tümüyle saftır, yani henüz maddeyle karışmamıştır. Dünyevi varoluşunda ise tersine hap-

solmuş durumdadır: Ruh ile sahibi arasına çamurdan bir hücrenin duvarları, beden girmiştir. İkisi karanlık bir perdeyle (masiva) birbirinden ayrılır. Allah dışındaki her şey olarak tanımlanan perde, dünyayı, bedeni ve hayatın gerçeklerini içerir. Yaratılışın amacı, başlangıçtaki kadar saf bir ruhla Allah'a geri dönmek ve Kuran'da, Sünnet'te, büyük İmamlar geleneğinde ve son olarak da tasavvuf yolunda belirtildiği biçimde Allah'a tam bir itaat göstermektir. Ama iki karşıt kutup oluşturan saflaşma ve kirlenme, önceden bilinemez ya da öngörülemez, zira insan, her iki doğrultuda da ilerleyebilir. Dolayısıyla insan doğası dinamik olarak kabul edilmektedir ve bu nedenle her bireyin yazgısı şüphelidir.

İnsanlık, evrenin özüdür: Tüm canlıları da içeren maddî dünya, Allah tarafından yalnızca insanların çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak için yaratılmıştır. İnsan kendine özgüdür ve bu yüzden de diğer yaratıkların bağlı olduğu yasalara bağlı değildir. Dolayısıyla, doğadaki çeşitli nesnelerin kusursuz bir denge durumunda bulunmasına rağmen, insan doğasına aralıksız çatışmalar ve sürekli bir dengesizlik durumu egemendir. İçten kaynaklanan gerilim, insanın aşırı istekleri (yine nefs) ile ilahi ruh arasındadır. *İcmal*'in tasavvufçuluğunda önceden belirlenmişliğin yanı sıra özgür irade de tanınır. Allah, insanları akıl yürütme yetisiyle donatmış ve insan aklı, vahyin koruması altına alınmıştır. İnsan, kendi kendinin yaratıcısı olmadığını bilmelidir ve aklı ile çabası, doğasında var olan derin sorunların çözümü için yeterli değildir. Bu nedenle akıl ve özgür irade, ancak insanın Allah'a boyun eğmesini sağladıkları ölçüde işe yarar. İnsan, doğası gereği iyi olduğundan, hep bu doğrultuda davranma eğilimindedir, ama onu yoldan çıkartan şer etkiler de güçlüdür.

Karanlık perde

Nefsine düşkün bireyi kendine çeken dünya, kadınlar, çocuklar ve mülkten oluşan üç büyük dayanak üzerinde durur. Şeytan hesabına çalışan nefs, insanı ilahilikten uzaklaştırır. Nefsin üç şer niteliği vardır: Hayvansılık - şehvet, haz, keyif, haram cinsellik, boğazına düşkünlük ve açgözlülük; yırtıcılık - vahşilik, öfke, kızgınlık, kin, zulüm ve saldırganlık; Şeytanilik - aldatma, hile, kibir, gurur, kıskançlık, yalancılık, sadakatsizlik, hıyanet ve ikiyüzlülük. Öyleyse bu anlamda nefs, denetimsiz arzular ile hayvansı zihnin bileşimidir. İhtiraslar, dünyevi çıkarlar ve yozluklar insanı köleleştirir.

Ancak gerektiği gibi denetim altına alındığında içgüdüsel dürtüler hayatı hareketc geçiren temel etki işlevi görür ve onlar olmadan her türlü faaliyet durur. Dünyanın reddi *İcmal*'de *Ribat*'taki kadar güçlü bir mesaj değildir. Tersine bu dünya ile öbürü, madde ile ruh arasında doğru dengeyi kurmak, ulaşılabilecek en yüksek değer olarak önerilir. Kinberg'ün belirttiği gibi en aşırı çileci için bile maddî dünyanın tümüyle reddi mümkün olmadığından, tam bir vazgeçmeye değil ancak uzlaşmaya bağlanılabilir. Basit terimlerle bu, fiziksel dünyaya fazla değer vermeden yaşamak demektir: İdeal olarak fiziksel dünyayı çok az düşünen zahid, dünyadan ancak yeteri kadarını alır.[22] Burada esas olan, aşırıdan kaçınmaktır. *İcmal*'de fiziksel çileciliğe daha az, yüksek bir dinsel ahlak standardını korumaya daha çok ağırlık verilir.

İkinci olarak *İcmal*'in nefs ve dünya eleştirisi daha az evrenselci ve soyut, daha çok partikülarist (özelci), somut ve tarihseldir. Derginin küfür, putperestlik ve şirkin modern biçimleri olarak tanımladıkları, özgül tarihsel kategoriler biçiminde işlenmiştir. .

Batı sisteminin eleştirisi

İcmal, doğuşu ve gelişiminin çeşitli kurumlarla yapıların ortadan kalkıp yerini yenilerine bırakmasıyla belirlenmesi anlamında Batı uygarlığını tarihsel bir ürün olarak ele almaktadır. Bu bağlamda ele alınan iki temel kurum feodalite ve Hıristiyanlıktır. Her biri başlı başına bir despot olan feodal beyler, keyfî yönetim altında insanları sömürüp onlara eziyet ediyordu, Batı Hıristiyanlığı ise özgün biçiminden çok farklı, çarpıtılmış bir dindi. Hıristiyan din mahkemeleri baskı ve işkence araçları olmuştu. Son olarak dinsel kurumlar, halkın ekonomik açıdan sömürülmesine fiilen katılmış, böylece Kilise üyeleri halkın yaygın sefalet ve yoksulluğunun ortasında lüks içinde yaşamaya başlamıştı.

Bu sırada İslam uygarlığı en canlı dönemindeydi. Sonunda Avrupa, başarısını taklit edip meyvelerini toplamak için Doğu'ya yöneldi: oradan art arda bilimsel yöntem, İslami adalet, özgürlük ve eşitlik ilkelerini aldı. Daha sonra feodalite ve Hıristiyanlık, dört büyük darbe sonucu çöktü. Rönesans dini kaldırıp onun yerine ilerleme ideolojisini koyarken, Reform hareketi de son ilahilik kalıntılarını Hıristiyanlıktan kopardı. Fransız Devrimi, tüm modern yani din dışı kurumların gücünü ve konumunu pekiştirdi. Nihayet Sanayi Devrimi, Compte'un pozitivizmi ile Darwin'in evrimciliği gibi iki korkunç ideoloji doğurdu.

Ancak Batılılar, yeni, bir tiranlık biçiminin pençesine düşecekti. Bunun nedeni Batı'nın Doğu'dan aldığının uygarlığın özü değil, yalnızca biçimi oluşuydu; bu öz de İslamdan başka şey değildi. Sonunda boşluğu materyalizm doldurdu. Bu terim, çok çeşitli Batılı felsefe okullarını kapsayacak biçimde genel anlamda kullanılmaktadır. Materyalizmin ana noktası, duyusal deneyimi bilginin kesin temeli olarak kabul etmek ve maddeden

başka gerçeklik tanımamaktır. Evren, çeşitli fiziksel ve kimyasal hallerdeki maddeden oluşmuştur. Maddenin, manevi özden bağımsız olarak görülüp incelenebilecek nesnel gerçeklik olduğu varsayılır. Ama her türlü ilahilik nosyonundan soyutlanıp nesnel gerçeklik olarak ayrılan şey, bir Başlangıç Nedeni ya da iyi tanımlanmış bir amaç olmaksızın işleyen kaos durumu halinde ortaya çıkmaktadır. Materyalizmin odak noktası madde parçacıkları ve bunlar arasındaki ayrı ayrı ilişkilerdir, oysa gerçek bilimin amacı, sayısız parçacığı karmaşık, kusursuz ve düzenli bir biçimde bir araya getiren Allah'ın eşsiz eserinin açıklanması olmalıdır.

Compte pozitivizmi, darkafalı bir bilim kavramsallaştırması adına dinin rolünün ve öneminin reddine dayanırken, onun Durkheim'cı versiyonu da toplumu ve toplumsal değişimi Allah katına yükseltip en önemli çağdaş putlar haline getirmiştir. Durkheim'a göre toplumun Allah işlevi görerek doğruyu yanlıştan ayıran bir kolektif vicdanı - ruhu - vardır. Ama insanlık toplumdan önce geldiğine göre bu formülasyon, yalnızca ilahi iradeyi değil, insan iradesini de dışlamaktadır.

İcmal'e göre Darwin'in evrim teorisi, insanı hayvan konumuna indirmeye yönelik kasıtlı bir çabadır. Freud psikolojisi de tam olarak aynı amaca hizmet eder ve bir hayvan ile yalnızca içgüdülerinin harekete geçirdiği saldırgan bir seks manyağı arasında pek fark yoktur.Son olarak da insan hayatını ekonomik güdülere indirgeyen Marksizm vardır: bu yaklaşımda insan, gıdayı alıp bir bölümünü tüketen, kalanını da dışkılayan bir sindirim sistemi olarak düşünülür. Dolayısıyla üretime, yani sindirim sistemine katkı ölçütüne göre insana değer biçilir. Avrupalılar yavaş yavaş materyalist önermeleri benimsedikçe, insan niteliklerine de hayvani içgüdeler hakim olmaya başlamıştır. Sonuçta ortaya çıkan toplumsal sistem, temel olarak insanın denetlenemez iştahını doyurmaya yönelmiştir.

Toplumsal ve ekonomik bir sistem olarak kapitalizm, paranın, mülkiyetin ve refahın tanrısallaştırılmasına dayanır. Rekabetin mantığı, başkalarının boyunduruğuna girmemek için kişinin, elindekinin en fazlasını kendine saklaması gereğidir. İnsandaki hayvan egosunu kısıtlayacak ahlaki kuralların olmayışı, kapitalizmin önemli bir özelliğidir. Bu, biriktirme ve tüketme dürtüsünü uyarır durur. Kapitalizmde bilgelik, daha fazla mülk sahibi olmak demektir. Kapitalizm, açgözlü bireylerin sınırsız arzularını doyurma ilkesine göre işler. Dolayısıyla da bu sistemin tarih sahnesine çıkardığı başlıca put, birey egosudur.

Kültürel düzeyde kapitalizm, insana hükmedip onu köleleştiren nefsin hegemonyasını pekiştirir. Kapitalist sistem, maddî refahı artırarak cenneti yeryüzüne indirme yoluyla insanlara ölümü ve öbür dünyayı unutturmaya çalışmaktadır. Ancak bu intihar demektir, çünkü maddî servet birikimi insanın kendine gittikçe daha çok yabancılaşmasını belirtir. İnsanın aradığı aslında keşfedilecek bir dış nesne değil kendisidir. Kapitalizmde insan, kaybettiğini bulmak için giderek artan ölçüde pazara yönelmektedir. Sonuçta ortaya çıkan anarşi, cinsellik ve akıl fetişizmi, siyasal baskı, yüce değerlerin faydacı standartlara indirgenmesi ve gündelik davranışlarda ahlakî ilkelerin fiilen bulunmayışı, çoğunlukla öne sürüldüğü gibi insan haklarının ve özgürlüğün genişlemesiyle hiç de ilgili değildir.

Bu noktada *İcmal*, belli bir uygarlık ile kişilik tipi arasında bir ilişki öne sürmektedir: Yoz kapitalist sistem ve ruhsal açıdan hasta Batılı insan. Mülk ve maddî refahtaki artış, Batılı insanı daha da açgözlü ve doyumsuz kılmıştır. Hiçbir yüksek amacı ya da ideali olmayan bu insan, tümüyle serseme dönmüş ve yitik durumdadır. Ayrıca hayatın bütün yönlerine egemen olan rekabet etiği de bireye inanılmaz bir gerilim yüklemektedir: Kafa karışıklığı, endişe, panik, tükenmişlik ve stres. Bütün bu olumsuz etkiler altında Batılı insanın ruhsal alanı, bir

savaş meydanına dönmüştür. Tam da bu uygarlığın köklerine sıkıca yapışmış derin bir manevi bunalım, onun çöküşüne yol açmaktadır. Batı uygarlığı gittikçe artan sayıda ruhsal açıdan hasta insan yaratmaktadır ve sonuçta bütün toplum dev bir akıl hastanesi haline gelmiştir. Şimdi de bu sistem, dünya sistemi ve dünya kültürü kisvesi altında Batı tarafından İslam ülkelerine ihraç edilmektedir.

Ekonomik sömürü ayrılmaz bir parçası olsa da, Batı emperyalizmi öncelikle kültürel bir olgudur. Kültürel istila, iki ana yönde ilerler: İlk olarak, Doğu toplumlarının içsel gücünü yiyip bitiren hedonist bir kültürün yayılması biçiminde; ikincisi, Batılı ideolojik propaganda aygıtının, örneğin İslamı, modern bilim ile teknolojinin gelişip yaygınlaşmasıyla bağdaşmayan engelleyici bir güç olarak sunması yoluyla, Müslümanlar arasında ciddi bir kimlik bunalımı yaratma. Benzer biçimde, İslamın bilgelerini ve derin bilgisini saf dışı etmek için eğitim sisteminde değişiklikler yapılmış, bu arada da Batı'nın çıkarlarını savunup Batılı görüşlerle değerleri yayacak yeni bir aydınlar zümresi yaratılmıştır.

İslamcı Çözüm

Ribat nefsin sınırlarını uygunsuz isteklerle belirlerken, *İcmal* başka aşamaları da kabul eder. Ama nefsin bastırılmasındaki aşamaların sınıflandırılması düşüncesi bütünüyle geleneksel tasavvuf öğretisinin bir parçası olduğundan, farklılık vurgudadır. Bu hiyerarşik sıralamada ilk aşama, tümüyle hayvani içgüdülerin egemenliğindeki bir nefstir. İkinci aşamada kişi, İslama göre neyin yanlış, neyin doğru olduğunu ayırt edebilir; yine de kararsızdır ve ne yapacağı önceden bilinemez, tövbekârlık ile uyumsuzluk gibi iki aşırı uç arasında gidip gelir. Üçüncü aşamada dinsel yükümlülükler neredeyse kusursuz bi-

çimde yerine getirilmektedir ve kalp, öbür dünyanın sırlarına hayretle bakmaya başlamıştır. Daha ileri aşamalara geçmek için karanlık perdeyi kaldırıp gerçek inanca, gnostik hakikat ve marifete erişmek gerekir. Ama bu çabada kişisel gayret yetersiz kalır, çünkü bunlara ancak özel bir ruhani rehberlikle ulaşılabilir.

İcmal'e göre arzuların denetlenmesine ağırlık verilmesi, İslamı, insan ihtiyaçlarının sınırsız olduğunu varsayan sistemlerden ayıran şeydir. Bir kez bu varsayım kurulduktan sonra, bütün insan faaliyetleri ihtiyaçların karşılanmasına yönelik olmakta ve sonu gelmez isteklerin anarşisiyle belirlenen toplumsal sistemlere yol açmaktadır. Tam tersine İslam, isteklerle ihtiyaçlar arasında birincil bir ayrım yaparak yalnızca ilkinin sınırsız olduğunu öne sürer. İhtiyaçların sınırsız olduğunu düşünsek bile, kendisi sınırlı olan bu dünyada doyurulamayacaklarını kabul etmek zorunluluğu vardır. İslama göre insan, kendinden beklenen yapması için yaratılmıştır ve din, her bireye gerçek insan ihtiyaçlarının kapsamlı bir listesini sunar. Böylelikle sonu gelmeyen insan istekleri kapitalizmi boğarken, İslam insana hayatını denetim altına almayı ve kendini disipline sokmayı öğretmektedir. Bu anlamda din, kendini denetim altına almak demektir ve hayvanlarda bulunmayan da budur.

Bu da ahlaki eğitimle sağlanabilir. Ancak yakın geçmişte Müslümanlar için uygun eğitim olanakları inkâr edilmiştir. Mevcut eğitim sistemi, devlet, toplum ve ekonomik gelişme ideallerini ilahi erdemlerle ideallerin üstünde tutmaktadır:

Bir din olarak İslam, 350 yıllık Hıristiyan misyoner çalışmalarından çok az etkilendi. Bir yönetim biçimi olarak da 150 yıllık sömürgeci istilası ile emperyalist yönetimden fazla etkilenmedi. Ama sömürge yönetiminin Müslüman toplumun üzerinde derinden etkili olduğu bir alan -eğitim- vardı: Çünkü

yabancı güçler... olabildiğince az eğitim vermeye çalışıyor, zorunlu kalıklarında yanlış eğitim veriyor ve aynı zamanda da Müslüman cemaatin ruhunda bir bölümne yaratmaya çalışıyorlardı... Yerel eğitim sistemi ise sömürge rejimlerince ya yok edildi, ya görmezden gelindi ya da 'kasıtlı olmayan ihmal' sonucu çökmeye terk edildi. Günümüzde militan İslam için gerçek savaş alanı okul dersliğidir... Öğretmenlerin eğitimi, ders programları ve okullardaki ders kitapları gibi konular aslında eski çağlardaki savaşlarda gösterilen kahramanlıklardan çok daha büyük ve kalıcı bir önem taşır.[23]

Parsons'ın dediği gibi, temel cinsel mesajları tam anlamıyla kavramak için, engellenmişlik duygularını anlamak önemlidir.[24] Bu konuya daha fazla yer vereceğim.

İcmal'e göre eğitim, Müslümanlara saf İslami bilinç vermek amacıyla ilahi bir programın öğretilmesini içerir. Bir yandan bu, putperestlik güçlerinin düşünce ve eylem üzerindeki olumsuz etkileriyle başa çıkmada Müslümanlara yardım eder. Diğer yandan İslami eğitim, iç huzuru ve endişeden kurtuluşu getirecektir. Akıl, eğitim sürecinin temel unsuru olsa da, İslam tarafından geliştirilmeli, dinsel inançla güçlendirilmeli ve vahiyle aydınlatılmalıdır. Bu eğitim sürecinde kilit araç, tam bir arınmaya doğru yaptığı yolculukta insan ruhuna yol gösteren psikolojik-gnostik durumlara vâkıf özel bir görevli olmalıdır.

İnsan-ı Kâmil

Yarı ilahi bir kişilik olarak İnsan-ı Kâmil insanlar arasında ortaya çıkmakla birlikte Allah katında bir varlık durumundadır. Bu teosofik kavram insan-ı Kâmil'e doğrudan ilahi aydınlanma atfedilmektedir: İnsan-ı Kâmil, Allah'ın, ruhani hükümdarlığına girer; O'nun sırlarından ve gizemlerinden söz eder; saklı ve gö-

rünmez şeyleri keşf eder; geleceği ve ölümden sonraki hayatı bildirir. Allah'ın yeryüzündeki Halifesi olarak yaratılmıştır; üstün ve seçilmiş olandır; Allah, onun kalbinde tezahür etmiştir; onun işi Allah'ın işidir ve onun nefsi doğrudan Allah'ın denetimindedir. İnsan-ı Kâmil'de iki dünya birleşmiştir: O, dünyanın ruhu, dünya onun bedenidir. Bu dünyada ya da cenette olan hiçbir şey onun için bilinmez ya da gizli değildir.

İnsan-ı Kâmil'in ruhani şeceresi Geylani aracılığıyla Ali'ye, oradan da Hazreti Muhammed'e uzanır. *İcmal*'in temel iddialarından biri, Allah'a aracılık (tavassut) etmenin ancak ermişlik yoluyla mümkün olacağıdır. İnsan-ı Kâmil, Peygamber'in tek meşru mirasçısıdır ve onun otoritesine boyun eğmek, kendini Peygamber'e ve Allah'a bırakmak demektir.

Insan-ı Kâmil'in mucize yaratma yeteneği vardır. Allah'ın manevi özünü tanıyabildiği için onun kararları kesindir ve keşifleriyle gözlemleri mutlak biçimde doğru ve saftır. Kendine özgü kavrayışı, basireti ve idrak gücüyle ve kalb gözüyle görme yetenği'yle her iki dünyanın da saklı gerçeklerini ortaya çıkarabilir. (Marifet ve feraset sahibi.) Ruhu, kusursuzluğun en yüksek aşamasına, Allah'la bütünleşip onun içinde yok olma aşamasına erişmiştir.

İcmal'e göre ezeli gerçekleri tam anlamıyla kavrayabilmek için dinin 'somutlaştırılması' gerekir. Bir selamet modeli olarak Muhammed'e özel bir üstün insan konumu atfedilmesi, Türk İslam geleneğinin bir parçasıdır.[25] Geleneğin tasavvuftaki yorumunda Peygamber, Allah kelamının, Kuran'ın somut biçimi ve canlı özü haline gelir. Onun eğitimini doğrudan Allah üstlenmiştir ve bu yüzden onun yaptıkları, yani sünnet, gerçek ilahi kurallardır. Kuran'ın soyut dili, onun kişiliğinde söze ve eyleme dönüşmüştür. Onun somut kişiliğinde düşünce, uygulama haline gelir. Onun hayatı Kuran'daki gerçeklerin dışsallaştırılması ve somutlaştırılmasıdır. Kuran'ı dikkatle in-

celeyince, İslam toplumunun en yüksek değerlerini temsil eden ideal kişinin portresi ortaya çıkar. Bu sava göre toplum, Allah'ın hükmündeki tek bir yüreği olan tek bir kişidir; toplumun kalbi İnsan-ı Kâmil'dir ve onun mevcudiyeti, İslam cemaatine mukaddeslik kazandırır. Öte yandan Allah'a yakarma, rehberlik ve tavassut, İşlamda hep meşru kurumlardır. Allah, maddi manevi olaylar zincirini kendi özünü gizlemek için yaratmıştır. Her olay ya da oluşun bir nedeni olduğu ifadesi, en dolaysız neden ile ilk neden arasında ayrım yaptığımız sürece dinsel inançla çelişmez. Böylelikle yağmur, hem bulutlardan hem de Allah'tan kaynaklanmaktadır. Aynı ilke manevi alanda da geçerlidir. İslamın yolu her zaman Allah'tan geçer, ama bir aracının Allah'a tavassut etmesine gerek vardır. İslamın en önde gelen bilgelerinin, Allah'ın böyle özel temsilcilerinin korumasından geçmesi gerekmiş, bu korumaya girmeyenler de dolaylı olarak Şeytan'ın yol göstericiliğini kabul etmiştir.

Eğitim için, kendi kendini disipline etme ve manevi yetkinleşme için ne kitaba, ne de laboratuvarlara gerek vardır, çünkü başvurulacak tek yer, kalptir. İnsan-ı Kâmil'in bilgisi mantıksal sonuç çıkarmaya dayalı akıl yürütmeyi temel alma, ilahi gizem ve sevgiye ilişkin yüksek bir anlayışı içerir. Onun tedavisi, manevi etkenleri olduğu kadar maddi etkenleri de dikkate alarak gerçek anlamda bütüncül bir yaklaşım benimsendiğinden benzersizdir. Hastaya kendi özgül psikolojik ve fiziksel bünyesinin iç sırlarını keşfetmesinde yardımcı olur. Fazlur Rahman'ın dediği gibi: 'her insanı kendi yeteneğine ve bireysel ihtiyaçlarına göre eğitip tedavi etmek, tasavvuf Şeyhlerinin temel ilkelerindendir... (çünkü) onların pratik psikoloji konusunda dikkate değer bir kavrayışı vardır.[26] Böylelikle stresi ve psikosomatik bozuklukları tedavi eden İnsan-ı Kâmil, İslam toplumunu Batı toplumu gibi dev bir akıl hastanesi olmaktan kurtarır.

Genel Bir Bakış

İcmal'in temel amacını eğitim olarak tanımlaması, hedef grubun sınırları ile Müslümanlarla çalışma yöntemlerini belirlemede ve İslami olmayan gruplar ve kurumlarla başa çıkmak için taktik ve strateji geliştirmede önemli sonuçlar getirir. *İcmal*'e göre İslam çağrısı, mümkün olduğunca geniş tutulmalıdır: Bu da dikkatli, sabırlı ve tahammüllü bir yaklaşım gerektirir. Müslümanlara yaklaşmada fiziksel güç kullanımı, kesinlikle yasaklanmıştır. *İcmal* yazarları, İslami olmayan inançlarla uygulamaların birdenbire ve iyiye doğru değişmesini beklemenin gerçekçi ve adilane olmadığını savunmaktadır. İnancı en zayıf olanlara sanki bir kazada ağır yaralanmışlar ve o ölçüde şefkat ile bakımı hak ediyorlarmış gibi davranılmalıdır. Barışa, gönüllülüğe ve iknaya ağırlık verilmesi, geleneksel İnsan-ı Kâmil nosyonuyla yakından bağlantılıdır. Bu açıdan sözkonusu nosyon fiziksel kuvvet kullanımını bizzat reddetmektedir: Kesin güçünün ifadesi olarak onun varlığı, başka her türlü güç kaynağı olasılığını dışlar.[27]

İnsan-ı Kâmil kendisi en tepede yer alacak biçimde hiyerarşik bir manevi düzen kurar. Diğerleri de, en azından teoride ahlaki kusursuzluk derecelerine göre sıralanmıştır. İnsan-ı Kâmil, yandaşları üzerindeki gücü ile otoritesi mutlak ve rakipsiz olan geleneksel bir karizmatik kişi olarak ortaya çıkar. Ona itaat, bireyselliğin tümüyle bastırılmasını gerektirir: Geleneksel i deyişindeki gibi, 'arayış içindeki kişi, tıpkı ölü yıkayıcının elindeki ceset gibi rehberinin ellerinde olmalıdır.'

Ermişin otoritesi önünde böyle kendini tümüyle silmenin toplumsal, ahlaki ve siyasal anlamları vardır. Kendini tümüyle bırakma, gündelik hayatı yöneten arzuların anarşisine ve acımasız rekabete son vermek demektir. Birey, ne olduğu ve neye sahip olduğuyla yetinmeyi öğrenerek başkalarından ve genelde

toplumdan ancak yeteri kadarını ister. Böylelikle hırslı, açgözlü, mülkiyetçi bireyin yerini gözütok, minnetkâr, kendini teslim etmiş bir dindar kişi alır. Böylece çileciliğin hedefleri olan kanaatkârlık ve Allah'a tevekküle ya da tasavvuftaki anlamıyla salt özdenetime erişilir. Pratik toplumsal terimlerle bu tür özdenetim, her türlü durumu kabullenmeye, talihsizlik karşısında duyarsız kalmayı öğrenmeye kadar varır. Bu, hem yoksullara ellerindeki ile yetinmeyi aşılamak, hem de zenginlere elde etme ve tüketme güdüsünden hiç değilse kısmen vazgeçmeyi önermek demektir. Görüdüğü gibi dünyevi işlerin kötülenmesi de, tüm dünyevi âlemin ermişin otoritesine boyun eğmesini savunmanın bir yoludur.

Ahlaki öğe, İnsan-ı Kâmil'in ahlaki anlaşmazlıklara çözüm getirip psikolojik bozuklukları tedavi etmedeki yüce rehberlik rolünü içerir. O, ahlaki ikilemleri çözmek için öğütler verir ve ocak ile yuvanın sıcaklığını, yakın ilişkilerin kendiliğindenliğini, geleneksel değerlerin kutsallığını ve bütün geçmiş kimlikleri hızla aşındırmakta olan rekabete dayalı bir toplumsal ortamdan kaçmak isteyenler için manevi bir sığınak işlevi görür. Psikolojik alan ve İnsan-ı Kâmil'in sufi manevi tekniklerini kullanarak hastalarının gerilimlerini ve iptilalarını tedavi eden "iyileştirici" rolü, *İcmal*'de en çok tekrarlanan temadır.

Siyasal olarak İnsan-ı Kâmil'in karizmatik liderliğinin temel özelliği, en azından ilkede kurallara ve düzenlemelere bağlı olmayan mutlak otoritesidir. Öte yandan sözkonusu siyasal örgütlenmenin biçimi, paramiliter bir devrimci örgütten çok geniş bir hamilik (patronaj) ağını andırmaktadır. Bu iki unsur -mutlak otorite ve hamilik ağı- bir arada ele alınınca, ermişin çeşitli İslami ve İslam dışı güçlerle bir yerde uzlaşıp bir başka yerde onlara karşı koyarak nasıl fırsatları yargıladığını ve hem kendi kişisel gücünü hem de tarikatının gücünü geliştirmeye çalıştığını görüyoruz.

SONUÇ

'Benlik' terimi, 'bireyi toplumun ve doğanın dışında var olan kimse olarak algılama yeteneği, bunlar üzerinde etkili olan, özerk düşünceye sahip bir etken (olarak)[28] düşünülürse, bu anlayışın iki derginin bakışında da olmadığını söyleyebiliriz. Tasavvufta başlıca üç durum kabul edilmektedir: Maddî dürtülerin ya da tutkuların kölesi olan hayvani benlik;ancak din yoluyla gerektiği gibi keşfedilip yüzeye çıkarıldığında birinciye baskın gelebilecek daha derin bir benlik ve son çözümlemede birinciye daha çok yaklaşan çeşitli ara aşamalar. Tasavvuftaki ideal kuşkusuz ikincisidir: Islami cemaatin kuralları ve idealleri tarafından tümüyle sarılmış, sonsuz bir kalabalık oluşturan İslami düzenlemeleri robot gibi yerine getiren bir birey. Bellah, bu tür anlayışı şöyle özetlemektedir: 'gündelik deneyim akışından daha derin olan, kendi karşıtı bir gerçeklikle yüzleşen bir sorumlu benlik, çekirdek benlik ya da gerçek benlik.'[29]

Benliğin deneyimleri ile ona etki eden dünyayı ya da yalnızca benlik ile dünyayı birbirinden ayırt etme, tasavvuf öğretisinin temel mesajıdır. İkinci adım, hayvani benlik ile ampirik evreni ortadan kaldırarak yerine kesin biçimde üstün bir 'cemaat benliği' koymaktır. Bu, bireye kendini sıradan hayattan koparıp o hayat üstünde egemenlik kurma gücü verir. O halde dünyanın reddine dayalı tasavvuf öğretisi, inançlı Müslümana gündelik hayatın çeşitli normlarından ve kurallarından üstün bir ahlak duygusu sağlamayı içermektedir. Dini, vicdana dayalı yoğun bir iç yaşantı üzerine oturtma çabasında tasavvuf, materyalizm ile hedonizme karşı özdenetimin, bireysel ego, yani nefse karşı da cemaat egosunun üstün tutulmasını hedefler.

Çeşitli küçük farklılıklara rağmen *Ribat* ile *İcmal*'in tasavvufunda ortak nokta, iç çekirdeği güçlendirme idealidir; aslında kişisel bütünlük[30] anlamında belli bir mahremiyet anlayışı

sözkonusudur, ama buna ancak kendini tam olarak teslim ederek ulaşılabilir. Bu ortak mesajın ötesinde farklılıklar görülmeye başlar. Bu ikinci düzeyde ortaya konan düşünceler kümesi ve hakim mesajlar eşit ölçüde önem taşımaktadır, çünkü bunlar, tasavvuf kökenli canlanış hareketlerinin gelişmesine aracılık edebilecek farklı modellerin göstergesidir. Burada amaçlanan genel bir tipoloji değildir, ama iki dergiden alınan ayrıntılı kanıtlara dayanarak İslami radikalizm fenomenini anlamada büyük önem taşıyan iki modele işaret edilebilir.

İlk modelin belirleyici özelliği, maddi güdülerden elini çekme üzerinde çok güçlü bir vurgu ve bununla birlikte ölüme ve şehadete büyük prim veren güçlü bir eskatolojik eğilimdir. Ritüel ve uygulama üzerinde ısrarla durulması, arayış içindeki kişiyi teolojik spekülasyon ya da anlık manevi doyumdan çok eyleme yönelten bir toplumsal özellikle ilişkilidir. Dünyanın reddinin temel hedefi, bireyi tek bakış açısına dayalı bir siyasal mücadeleye yöneltmek üzere toplumsal hayatın başka pek çok yönünden uzaklaştırmaktır.

İkinci modelde de ahlak dışı tüketim ve açgözlülük güçlü biçimde mahkûm edilir, ama bunun belirleyici özelliği, din ile maddi konular arasında uzlaşma sağlama eğilimidir. Ahlaki eğitimin ürünü olarak erişilen kişisel bütünlük ve özdenetim, Batı'nın ideolojik ve kültürel etkilerine karşı güçlü bir Müslüman kimliği geliştirmede gerekli sayılır. Dünya görüşüne yönelik bu dinin odak noktası, eylemden çok inançtır. Ahlaki bütünlük ve duygusal doyum, anlık siyasal eylem ve mücadeleden önce gelir.

Bu yazıda da ortaya koymaya çalıştığım gibi birbirine çok benzeyen teolojik ve düşünsel kökenleri olan dinsel heraketler, birbirinden çok farklı ürünler verebilmektedir. İsiami canlanış fenomeninin yeterli biçimde anlaşılabilmesi için bu ayrı modellerin ve çağrı üsluplarının iyi incelenmesi gerekir.

NOTLAR

1. B. Lewis, 'The Return of Islam', *Middle East Review*, Güz 1979, s. 29.
2. M. Kupferschmiat, 'Reformist and Militant Islam in Urban and Rural Egypt', *Middle Eastern Studies*, 23 (4), 1987, s. 403-19.
3. Ş. Mardin, 'Culture and Religion towards the Year 2000', *Turkey in the Year 2000*, Türk Siyaset Bilimi Derneği, Ankara, Sevinç Matbaası, 1989, s.163-186.
4. Ş. Mardin, 'Religion and Politics in Modern Turkey, James P. Piscatori, der., *Islam in the Political Process*, Londra, Cambridge University Press, 1983, s.141.
5. ***Ribat***, Aylık İslami Dergi, Konya, Sebat Ofset Mat., Cilt 1-6, 1982-88; *İcmal*, Aylık İlim Fikir Kültür Dergisi, Trabzon, Numune Basım, Cilt 1-6, 1982-88.
6. C. Geertz, *İslam Observed*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 1968, s.95, 97.
7. *Ribat*'ın dinsel görüşlerini ele alırken yazarların isimlerini vermeyeceğim. Bunun iki nedeni var: İlk olarak yazarlar arasında çok az uzmanlaşma sözkonusu ve bu nedenle birbirlerinin alanlarına girme eğilimindeler. Bunun başlıca iki istisnası, Mevlana üzerine kısa makaleler yazan eski Milli Selamet Partisi milletvekili Tahir Büyükkörükçü ve Peygamber ile ilk Müslümanlar arasındaki ilişki üzerinde duran Abdullah Hoca. Ama her ikisinden de burada söz edilmiyor. İkinci olarak da *Ribat*'ın, bireysel çeşitliliğe pek önem vermediği anlaşılıyor, bu nedenle de farklı yazarlardan söz edilmekle birlikte her sayı, hatta aslında her cilt, aynı yazarın elinden çıkmış tek bir kitap görünümünde.
8. O. Açıkalın, 'Modernism/Westernism vs. Fundamentalism/ İslamism: An Analysis of Two Islamic Periodicals in Turkey', Yayımlanmış Master Tezi, Ankara, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1987, s.3, 53.
9. F. Rahman, *Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 2nci

basım, 1979, s. 158. İngiltere baskısı, Londra, Weidenfeld and Nicholson, 1966.

10. H. Dabbasni, 'The Sufi Doctrine of the "Perfect Man" and a Viev of the Hierarchical Structure of Islamic Culture', *The Islamic Quarterly,* 30 (2), 1986, s. 118.
11. R. Stark ve C. Y. Glock, 'Dimensions of Religious Commitment", R. Robertson, der., *Sociology of Religion,* Harmondsworth, Penguin, 1969, s. 259.
12. M. Yadigari, 'Liberation Theology and Islamic Revivalism', *The Journal of Religious Thought,* 43 (2), 1986, s. 46, 47.
13. Bak. P. Worsley, 'Religion as a Category', Robertson, der., *Sociology of Religion,* s. 221.
14. L. Kinberg, 'What is meant by Zuhd', *Studia Islamice, 61, 1987, s. 35.*
15. *Y.Y. Haddad, 'Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic revival', J. Esposito, der.,* Voices of Resurgent Islam, New York, Oxford University Press, 1983, s. 67-69; F. Ajami, 'In the Pharao's Shadow: Religion and Authority in Egypt', Piscatori, der., *Islam in the Political Process,* s. 12-36.
16. S. N. Eisenstadt, 'The Protestant Ethic Thesis', Robertson, der., *Sociology of Religion,* s. 305.
17. M. Fischer, 'Islam and the Revold of the Petit Bourgeosie', *Daedalus,* III (4), 1982, s. 119.
18. W. E. Shepard, 'Islam and Ideology: Towards a Typology', *International Journal of Middle East Studies,* 19, 1987, s. 308.
19. A. Scnimmel, *Tasavvufun Boyutları,* İstanbul, Adam Yayıncılık, 1982, s.167-69.
20. *İcmal,* imzasız bir giriş yazısıyla okura seslenir. Genel politika konuları, şimdiki durumun değerlendirilmesi ve İnsan-ı Kâmil'in rolüyle otoritesini meşrulaştırmaya yönelik teolojik savlar, genellikle bu sayfalarda yer alır. Başka yaklaşımlara dayalı toplumsal eleştiri ve polemikler, çoğunlukla Ali Gedik tarafından üstlenilmiştir. Celal Mısır'ın yazıları temelde eskatolojiktir. Ali

Yetimoğlu, Batılı felsefe, ideoloji ve dünya görüşlerini tanıtıp eleştirir. Dr Abdullah Terzi ise daha çok eşcinsellik, AIDS, sibernetik, modern psikoloji, radyoaktivite gibi belli çağdaş konular üzerinde yoğunlaşmaktadır.

21. Rahman, *Islam,* s. 159.
22. Kinberg, 'Zuhd'.
23. G. H. Jansen, *Militant Islam,* Londra, Pan Books, 1979, s. 68, 107.
24. T. Parsons, 'Religion and the Problem of Meaning', Robertson, der., *Sociology of Religion.*
25. N. Tapper ve R. Tapper, 'The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam', *Man* (N. S.?), 22, 1987, s. 86.
26. Rahman, *Islam,* s. 157.
27. Dabbashi, 'The Perfect Man', s. 128.
28. P. Abrams, *Historical Sociology,* Bath, Open Books, 1982, s. 228.
29. R. N. Bellah, 'Religious Evolution', Robertson, der., *Sociology of Religion,* s. 277.
30. B Moore, *Privacy: Studies in Social and Cultural History,* New York, M. E. Sharpe Inc., 1984, s. 247.

V

ÇOĞULCULUK KARŞISINDA OTORİTERLİK : İki İslami Yayında Siyasal Düşüceler

Ayşe Güneş - Ayata

Giriş

Cumhuriyet'ten beri Türkiye'de sosyal bilimler alanında İslami canlanış üzerine yazılanlara bakınca, bu konunun dikkat çektiği üç dönem görülmektedir. Bunun ilki 1950'lerin başlarıdır ve o dönemde popülist yaklaşımı nedeniyle Demokrat Parti'nin, Kemal Atatürk'ün laik reformlarından geri adım atıp atmayacağı temel ağırlık noktası olmuştur.[1] İkinci ilgi dalgası ise 1970'lerde Milli Selamet Partisi'nin kurulması ve belli başlı siyasal güçlerden biri haline gelmesiyle ortaya çıkmıştır.[2]

1980'lerde[3] başlayan üçüncü dalga, ilk ikisinden tümüyle farklıdır, çünkü artık konunun, yani İslamcı hareketlerin doğası büyük ölçüde değişmiştir. ilk olarak bu yeni İslam hareketi halkın tepkisinin sonucudur, ama savunucuları tarafından eskisine göre çok daha fazla entelektüelleştirilmiştir; öyle ki 45'in üs-

tünde aylık dergi yayınlanmaktadır. İkinci olarak bunlar, mutlaka siyasal partiler içinde olmamakla birlikte, örgütlüdür. Üçüncü olarak da bu, İslami grupların iktidara çok yakın olduğu (örneğin Anavatan Partisi hükümetindeki Nakşibendiler gibi) ender dönemlerden biridir, buna rağmen yine de laik Türk devletine yönelik doğrudan saldırılar, aynı zamanda da tümüyle İslamcı bir devlet kurulmasına yönelik talepler büyük ölçüde artmıştır. Dördüncü olarak da Türkiye'nin cumhuriyet tarihinde ilk kez, özellikle de İran'daki İslam Devrimi'nin etkisiyle radikal İslamcı unsurlar ortaya çıkmaktadır. Türkiye'deki bu yeni hareketin yapısı, ayırıcı özelliklerinin ve devlet karşısındaki konumunun ayrıntılı biçimde incelenmesini gerektirir.

Devlet ile din, kaynakları kendine çekmeye, tekeline almaya ve genişletmeye çalışırken birbirini tamamlayabilir ve aynı zamanda birbiriyle çatışabilir.[4] Laik Türkiye Cumhuriyeti'ndeki tarihsel rekabetleri, büyüyen İslami canlanışla daha da belirginleşmiştir. Din temelli hareketler günümüzde yalnızca İslam içinde değil, başka yerlerde de siyasal bir fenomendir.[5] Bu hareketlerin tümü de, belli ülkelere özgü yerel siyasal etkenler karşısında çoğunlukla eskiye (geçmişe) özlem içeren bir tepkiyi temsil etmektedir. Türkiye'de ki bu tür hareketlerle Orta Doğu ülkelerindekiler arasında bir parallellik vardır. Bu dönemde bu haraketlerin çıkışının önemli bir nedeni mevcut dünya sistemine ilişkin bilginin yaygınlaşmasıdır. İletişim teknolojisindeki gelişmelerden sanayileşmenin getirdiği toplumsal dönüşümlere dek pek çok açıdan mordernleşme, din temelli siyasi hareketlerin yayılmasına yardımcı olmuştur. İslamacı hareketlerinin, başta amaçsızlık, köksüzlük ve kültürel yabancılaşma olmak üzere hızlı modernleşmenin sancılı toplumsal souçlarına karşı bilinçli ya da bilinçsiz bir tepki olduğu da öne sürülmüştür.[6]

Genellikle İslamcı hareketler incelendiğinde sözkonusu ha-

reketi bir bütün olarak ele alma eğilimi vardır. Ülke temelinde ayrımlar yapılmasına, örneğin İran versiyonunun Suudi Arabistan'dan ayrı tutulmasına rağmen, özellikle İslamın hakim devlet ideolojisi olmadığı ülkelerdeki çeşitlilikler vurgulanmamaktadır. Ancak hareket içindeki bölünmeler ve rekabetler, rakip grupların tek bir grubun hakimiyetini kabul etmek yerine mücadeleyi laik bir devlet altında sürdürmeyi tercih edebildiğini işaret edebilir. Hatta bazı iddialara göre Türkiye gibi bir laik ülkede devletin karşıt bir güç olarak İslam karşısında meşrulaşması, büyük ölçüde böyle bölünmelerede bağlıdır.

Bu makalenin özünde Türkiye'deki İslamcı hareketin grupları arasında bulunan bölünmelere dikkat çekilmek istenmektedir. Farklılıkların analizi iki nedenle önemlidir: Birinci olarak pratik amaçlarla, çünkü bu, hangi grupların başarı potansiyeli taşıdığını gösterebilir; ikinci olarak da bu analiz onları etkileyen farklı İslami ve İslam dışı güçlerin yanı sıra çıkış noktalarındaki çeşitliliği saptamamıza da yardımcı olacaktır.

Bu gruplar, üç eksen üzerinde çeşitlilik gösterme eğilimindedir: İslami öze dönüş modernist islamcılık ve gelenekçilik/yeni gelenekçilik; üçünün ortak zemini Batı karşıtlığıdır. Anazile yönelik amaçlarla burada bu eksenlerin bazı özelliklerini kısaca belirtmek istiyorum.[7]

İslami öze dönüş geçerliliğini geleneksel uygulamalar ya da ibadetler veya ruhani liderlerden çok, temel olarak dinsel metinlere dayandırır. Batı karşıtlığını, Üçüncü Dünya'nın emperyalizme karşı koyuşuna özgü dille ifade edebilir. İslamın doğası gereği esnek olduğunu, ama İslamı ayrı ve bütünleşmiş bir sistem olarak yeniden kurmak için yeni bir içtihad gerektiğini savunur; böylece ilerleme düşüncesini kabul etmekte ve hatta onu gerçekleştirmeye yönelik bilinçli çabaları destekleyebilmektedir.

Modernist islamcılık İslamın kamusal hayat için yeterli bir ideolojik temel oluşturduğunu kabul eder. Esnektir ve bu esneklik, bir ya da daha çok Batı ideolojisiyle olumlu bir diyaloğa olanak tanır. Maddi teknolojiye büyük değer verme, toplumsal örgetlenme ve harekete geçirmede modern teknikleri kullanma ve partilerle parlamentolar gibi modern kurumların yanı sıra demokrasi, özgürlük, eşitlik ve toplumsal adalet gibi modern değerleri kabul etme eğilimindedir; bazen bu, Batılı uygulamaların İslamdan, örneğin demokrasinin Şura'dan kaynaklandığını savunmaya kadar varır.

Gelenekçilik ile *yeni gelenekçilik*, Batı'nın tehdidine eskatolojik bir cevaptır. Batılılaşmaya karşı güçlü bir direnç sözkonusudur, ama modern teknolojinin seçici biçimde uyarlanması da mümkündür. İslamın, toplumsal bir uygulamaya dönüştürülmesi gerekmektedir. Bunda da geleneksel yollar yeterli sayılır. Yerel göreneklere ve yerel şeyhler gibi geleneksel otorite figürlerine değer verilir. Gelenekçilik laik yönetimleri engelleyici olarak görür ve değişim karşısında da aşamalı bir yaklaşımı vardır.

Bu bölümde, özetlediğim üç eksen üzerindeki çeşitlenmelerinin ışığında, İslami grupların yayınladığı iki adet çok yüksek tirajlı aylık dergi, yani *Girişim* ve *İslam* ele alınmaktadır.

GİRİŞİM

Girişim, Ekim 1985'ten beri istanbul'da yayınlanan ve 10.000 dolayında tiraj bildiren bağımsız bir aylık dergidir. İçeriği ağırlıkla siyasaldır ve görünümü açısından da soldaki bu tip dergilerin herhangi birinden pek farklı değildir. Her sayısında

yaklaşık 48 sayfa bulunur; bunların yaklaşık 20'si haber ve yoruma, 20'si bağımsız makalelere 10'u da sanat ve kültüre ayrılmıştır. İlk bölümde genellikle konu açısından bir bütünlük görülür; örneğin İran-Irak Savaşı gibi bir olay, gençlik gibi bir sorun ya da Said Nursi gibi bir kişinin düşünce hayatı çeşitli yazarlar tarafından ayrıntılı biçimde araştırılıp tartışılır. İkinci bölümdeki temalar büyük çeşitlilik gösterir. Üçüncü bölüm tiyatro ve sinema eleştirileri de içermekle birlikte temel olarak kitap eleştirilerine ayrılmıştır; bu yazılar bazen uzun, ama çoğunlukla kısa ve bilgilendirici niteliktedir. Ancak bu bölümde yayıncıların, yaygın biçimde okuyan bir kitleye seslenmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Dergi, İslamcı hareketin özgün bir biçimini temsil etmektedir. Bu dergi, yaygın olarak İslamla ilişkilendirilen klasik inanç ve ibadet özellikleri taşımaz. Namaz, oruç, zekât, hac gibi uygulamalardan çok ender olarak söz edilir ve söz edildiklerinde de bunlar, 1987'de Mekke'de yaşananlar gibi siyasal olaylarla bağlantılı olarak ele alınmaktadır. *Girişim*'i okuyarak İslam ya da günlük ibadetleri hakkında pek bir şey öğrenilemeyeceği gibi, *Girişim*'in amacı ne insanların İslama dönmesini sağlamaya çalışmaktır, ne de bir Müslüman burada gündelik düşünsel ya da pratik sorunlarına cevap bulabilir.

Girişim'in önerdiği, "davet" adıyla tanımladığı bir siyasi teoridir. Bu açıdan özgündür, hiçbir tarikattan ya da daha eski bir hareketten türediği iddiasında değildir ve hem tarikat görüşleri hem de tarikat dışı görüşler için bir bağımsız tartışma forumu yaratmayı amaçlamaktadır. Dikkatli bir inceleme, yayıncıların gerçekten de bu doğrulutda adımlar atmadıklarını fakat bu çerçevede, sorunlarla da karşılaştıklarını ortaya koyacaktır. Tarikat otoriteleri ya bu girişimi ciddiye almamakta ya da ona şiddetle karşı koymaktadır; dolayısıyla iç sayfalarına çekebilecekleri kişiler ya Batılılaşmış liberallerdir ya da tarikat kökenli olup da

kendi durumlarını eleştirmeye başlamış Müslümanlar. Ancak bu açıkça belirtilen inisiyatif çerçevesinde dergide bazı tartışmalar yaratmayı da başarmışlardır. Nitekim ikinci ciltte, özellikle hem Nurcu hem de tarikat kaynaklarından gelen ağır eleştirilere tepki olarak kendi konumlarını ortaya koymada daha az ürkeklik göstermektedirler. Başyazılar program ve siyasal doktrin dikte etmeye başlamıştır ve başka islami hareketlere karşı polemiklerle doludur. Ama *Girişim*, özellikle editöre mektuplar biçiminde gönderilen eleştirileri yayınlamakta tereddüt etmemektedir. Kuşkusuz bu, farklı İslami perspektifler karşısındaki hoşgörülerinin samimiliğini gösterir.

Girişim, özgün bir aydın grubuna seslenmektedir: Kent yaşamı deneyimi olan, üniversite öğrencisi ya da yeni mezun, büyük olasılıkla Batı kültürünün hakim olduğu toplumsal koşullarda yaşayan gençler. Nitekim gençliğin sorunları ve İslami hareket içindeki özgül yerleri, sayfalarında sıklıkla ele alınan konulardır. Bu koşullarda okurların sık sık Batı kültüründen benzer aydınlarla tartışmalara girmesi yüksek bir ihtimaldir. Dergi, okurlarını 'karşı tarafla savaşmak' için gerekli araçlarla donatmaya çalışmaktadır. Okurları İslami canlanış hareketindendir, ama düşünsel açıdan çeşitli kökenleri vardır ve dergiyi takip etme kapasitesine sahip olmak için mutlaka ilahiyat Fakültesi öğrencisi olmaları gerekmez.

Ciltleri okuyunca, Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde İslamcı hareket içinde yer alan öğrencilerimin *Girişim*'i bu kadar tutmasının bazı nedenlerini anladım.Türk üniversitelerindeki hakim söylemi ve değerleri belirleyen, büyük ölçüde Batılı kavramlardır. Dergi bu kavramları ciddiye almakta, tartışmakta, mümkünse İslami çerçeveyle bütünleştirmeye çalışmakta, mümkün olmadığında da neden reddedilmeleri gerektiğine dair ayrıntılı açıklamalar vermektedir. Bu tür açıklamaların çoğunda İmam Maliki ya da El-Gazali'den çok Mevdudi ya da Şeriati

gibi daha modern kavramlar kullanan daha yeni İslami bilginlere değinilir. Bu Batılı söylem gençlere seslenmekte, onlara farklı, ama aşağı olmayan bir çerçeve sunmaktadır. Çoğu zaman Hegel'e, Weber'e ve Marx'a değinilir, onların eserleriyle ilgili tartışmalar sunulur ve haklarında aşağılayıcı sözler etmemeye büyük özen gösterilir. *Girişim*'in bakış açısını derinden etkilediği anlaşılan Ali Şeriati, gençlik arasında Batılı söylemin hakimiyetinin farkında olduğundan, bunun getirdiği sorunları görebilmesine rağmen Batılı sosyolojik terimler kullanmıştır.[8] İslami kavramlar ise (örneğin şirk, yani Allah'tan başka şeylere bağlanma veya tağut, yani putperestlik) tersine çok ender kullanılmaktadır. Böylece *Girişim* ve argümanları her aydın tarafından kolaylıkla izlenebilmekte ve hiçbir özel İslami bilgi gerektirmemektedir.

Girişim, Batı sosyolojisinde iki hakimin kuvvetle etkisi altındadır. İlk olarak modern toplum büyük ölçüde farklılaşma göstermektedir ve karmaşıktır, bu da çatışma doğurur. Bu çatışma Batı bloku tarafından büyütülüp teşvik edilmektedir, ama muhtemelen daha az bir düzeyde olsa bile İslami toplumda da olacaktır.

İkincisi de değişim temasıdır. Dünyü değişmektedir, Muhammed'in zamanından beri değişmiştir ve değişmeye devam edecektir. Bu nedenle *Girişim*, yalnızca fıkıhın değil, İslamın başka pek çok yönünün de yeniden yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. Asrı Saadet, yani Muhammed'in yaşadığı dönem, artık örnek alınacak kusursuz model değildir. *Girişim*'de yirminci yüzyıl öncesi İslam bilginlerine hiç değinilmemesinin nedenlerinden biri de muhtemelen budur; bu bilginler, genelde günümüz dünyasını, özelde de Türkiye'yi anlamak için yeterli ve gerektiği kadar yeni sayılmamasıdır. Bu dergiye göre kuşkusuz dinin özü değiştirilemez, ama Kuran'da yazılanlar doğrultusunda yeni fıkıh kuralları geliştirilebilir.

Girişim siyasi nitelikli bir dergidir ve toplumsal ya da ekonomik sorunlar gibi hayatın diğer yönleri vurgulanmamaktadır. İslamda siyaset felsefesi ile siyasetin olgunlaşmamış ve azgelişmiş olduğu, dolayısıyla da derginin bir boşluğu doldurmaya çalıştığı savunulmaktadır. Geleceğin toplumu konusunda ise örneğin egemenliğin Allah'a ait olduğu ve Allah kelamı olan nassın değiştirilemeyeceği gibi çok temel ilkeler dışında pek bir şey önerilmemektedir. Ancak fıkıh, dinamik olarak kabul edilmektedir. Derginin iddialarına göre: Toplumsal değişime göre Şura'daki Ulema'nın yardımıyla ve kıyas yoluyla yeni kurallar geliştirilebilir. Bütün bunların Kuran'a uygun olması gerekmektedir. Ayrıntılarıyla açıklanmayan, ama Mevdudi'nin 'Teodemokrasi' ilkesine benzeyen 'Dindar Demokrasi' adlı bir sistem önerilir. Mevdudi'nin ilkesine göre egemenlik Allah'ın, ama aynı zamanda da insanların Halifeliğindedir; Müslümanlar, Allah'ın isteğinin gerçekleştirilmesinde aracıdır; bu da ancak cemaat meclisinde sürekli görüşmelerle mümkün olabilir.[9]

Girişim'in tezlerini geliştirdiği çizgi, gelecekteki ideal İslam devleti arayışında temel bir sorunla karşı karşıyadır. Toplumun değişip gelişmiş olduğu temelinde Asrı Saadet reddedildikten sonra, örnek alacak ya da önerecek bir model kalmamaktadır. İran İslam cumhuriyeti büyük umutlar vaad eden ve büyük bir özenle bakılıp büyütülmesi gereken değerli bir çocuk olarak görülür, ama insanın kendi çocuğu da dahil her çocuk için sözkonusu olduğu gibi, onun da büyüyünce ne olacağını önceden bilmek imkânsızdır. Üstelik İran mödelinin bir dezavantajı daha vardır: Devlet ağırlıkla Şiidir ve bu da Türkiye'deki popüler Müslüman kültüründe çok tepki toplamaktadır, dolayısıyla açıkça İran yanlısı tutum alan bir İslami hareket ateşle oynuyor demektir.

Geleceğin toplumuna ilişkin bir modeli tartışmak yerine Gi-

rişim, dikkatini "davet" teorisine vermeyi tercih etmektedir. Bu tutarlı, adım adım ilerleyen bir teori ve pratik olarak sunulmaz, ama yine de yakın zamanda çerçevesi ayrışıp berraklaşmaya başlamıştır. Şu anda ürkek ve iddiasız görünen bu davet teorisi, özgün olma iddiasındadır. Teorinin İslamdaki bütün mezhep, görüş ve uygulama farklılıklarını aşması, popüler İslam ile İslami hareketleri Batı karşıtı ve akılcı bir ideolojide bütünleştirmeyi hedeflemesi gerektiği savunulur. Davet teorisi, gerçekçi ve çağdaş toplumsal ve felsefi sorunların bilincinde olan, derin bir islami bilgisi bulunan, müminlere bu görüşleri iletme, yayma ve aşılama işini emanet edebilecek ve saygı ile itaat uyandıracak bir lider gerektirmektedir.

Bu davet teorisi, sık sık yinelenen altı tema çevresinde döner: Batı karşıtlığı, gerçekçilik, coğrafi özgüllük sorunu, çoğulculuk, liderlik ve halk ilişkisi ve bu teoriyi yayma yöntemleri.

Batı Karşıtlığı

Bu, yalnızca sözkonusu dergide değil bütün İslami yayınlarda temel bir temadır. Ancak *İslam* gibi diğer dergilerle karşılaştırıldığında *Girişim*'de özel olarak Batı karşıtlığını konu alan makaleler azdır. Bunlar anti-Marksist değildir, aslında Marx hakkında sessiz kalmaktadırlar ve emperyalist faaliyetlerinden ötürü ABD'nin yanında Sovyetler Birliği de eleştirilir.

Batı yanlılığı değişik açılardan ele alınır. İlk ciltte daha çok kültürel bir sistem olarak ele alınmakta, ikinci ciltte emperyalist doğasına ağırlık verilmektedir. Batı'nın, insanları dünya üretim sisteminin bir parçası olacak şekilde koşullamak istediği öne sürülür. Batı ekonomisi rekabet ve ısrafla ilişkili bir tüketim top-

lumu yaratmakta, bireyi yalnızlık içinde ve sisteme yabancılaşmış durumda bırakmaktadır. Batı'nın siyasal boyutu demokrasidir; demokrasiyi ise güvenilmez ve kaypak bulurlar, çünkü tevhid (Allah'ın birliği) düşüncesini tanımamakta ve Allah'ın egemenliğini inkâr eden bir sistem önermektedir. Demokraside özgürlük olamaz, ancak halka, halk tarafından seçilmiş hükümete ve halkın dayattığı bir devlete kölelik sözkonusudur.

Bu temelde Türk demokratik sistemini eleştirmekte, özellikle halkın savaş koşullarından ötürü yıkılmış durumda olduğu Kurtuluş Savaşı sonrasında bunun Batılı elit tarafından halka dayatıldığını öne sürmektedirler. Günümüzün Batılı demokratik sistemi bir güvenilmezlik örneği olarak kullanılır; burada özgürlükler yalnızca sistemin içinde yer alanlar içindir ve İslamı ibadet ve ideolojiyle bir bütün olarak uygulamak isteyen Müslümanlara hiç tahammül gösterilmemektedir. Ancak insanlar sistemin güvenilmezliğinin farkına vardıkça İslama tutunacak ve İslami ayaklanmayı başlatacaklardır. Dolayısıyla kesin ve kaçınılmaz çözüm İslamdır.

Gerçekçilik

'Çağdaş davet fıkhı gerçekçi olmak zorundadır, Bu yüzden davetçilerin, kendi ülkelerinin özelliklerini ve farklılıklarını bilmek zorunlukları vardır.'[10] Girişim'in önerdiği gerçekçiliğin belirleyici özelliği, bu hareketin mevcut Türk devleti ve toplumuyla ilişkisine açıklık getiren bir yaklaşımdır. Türkiye, laisizmin, Batılılaşmanın ve kapitalizmin bulunduğu, ama İslamın da halk arasında yaygın din olduğu, özgül bir ülkedir. Bu koşulları özel olarak değerlendirme zorunluluğu Girişim'i, diğer hareketlerden hiçbirinin parçası haline gelmeden islami davet için eldeki bütün kaynaklardan yararlanmaya hazır, pratik bir

tutum benimsemesine yol açmaktadır. Siyasal partilere karşı soğukkanlı ve hesaplı olması gerekir; örneğin ANAP gibi partiler, Müslümanların bazı taleplerine hizmet edecek birer araç olarak kullanılabilir, ama Müslümanlar bunlara körü körüne bağlanmamalıdır. İslami geleneğin halk kültüründeki rolü gerçekçi biçimde değerlendirilmeli ve misyona katkısı olacaksa popüler dinden yararlanılmalıdır.

Ancak bu gerçekçilik, İslami siyasette yaygın olmayan büyük sorunlar getirmektedir: Şeriati'nin teorisinde her ikisi de temel konular haline gelen çağdaşlık sorunu ile çoğrafi özgüllük sorunu.[11] Bu Toplumsal değişim nosyonunu kısaca ele alacağım; şöyle ki bu görüş, coğrafi özgüllük, 'tek ülkede İslam'ı mümkün kılmaktadır.

Coğrafi Özgüllük Sorunu

İslami misyonda kapsam sorununa iki yaklaşım olduğu görülmektedir. Seyyid Kutub ve diğerleri, İslamı evrensel ve bütüncül bir ideoloji olarak görür, böylece misyonun kendisi de uluslararası olmak ve evrensel ilkeler taşımak zorundadır.[12] Öte yandan Ganusi-Şeriati çizgisi, İslamın ilk günlerinden beri her ülkenin yaşadığı farklı kültürler ve tarihler nedeniyle çoğrafi özgüllük öne sürer.[13]

Girişim'de her iki argümana da yer verilir, ama ikincisinden yana bir tercih olduğu açıktır. Bir başyazıda Metiner şöyle demektedir: 'Kendine özgü olmak, asla ulusallık demek değildir. Ulusallık daha çok üstünlük ya da kendine yeterlilik biçiminde ortaya çıkan bir olgunun adıdır. Gerçekçi olmanın bizim anlayışımızdaki yeri elbette evrenselliği bütünleyen bir önemi haizdir.'[14] Dolayısıyla misyon, mevcut koşulları gerçekçi biçimde tanımalıdır, ama misyon başarıya ulaşacaksa, İslamın evrenselliği adına bu 'özgünlük'ün giderilmesi gerekir.

Bu özgüllüğün unsurları nelerdir? Her şeyden önce Muhammed'in zamanından bugünkü Türkiye'ye kadar bu kültür, Osmanlıları, Kurtuluş Savaşı'nı, Batılılaşmayı ve Türkiye Cumhuriyeti'ni içeren bir tarih tarafından biçimlendirilmiştir. Müslümanlar, Türkiye de dahil dünyanın çeşitli bölgelerinde bağımsızlık savaşları vermiştir ve bunun da kültürleri üzerinde önemli bir etkisi vardır. Türkler, kültürel miraslarının bir başka boyutu olarak ayrıca İslam dünyasının lideri olmuşlardır. Kabul edilip incelenmesi gereken ikinci unsur, 'kültürel ve manevi' kaynaklar, yani mevcut kültürdür. Uzun zamandır Türkiye'ye Batılılaşma ve milliyetçilik yanlıları hakimdir ve bunlar halkı,mevcut sistem içinde (demokrasi) hiçbir direnç göstermeden dönem dönem oy kullanmaları istenen kişiler konumuna sokmuştur. Son yıllarda bu, yeni bir boyuttan, depolitizasyondan destek görmektedirler. Ancak Türkiye'de halk Müslümandır, elit ise değildir. Bu da bizi üçüncü unsur olan kimlik arayışına götürür; özgül olarak ulusal ya da ırksal ya da etnik değil, İslami olan bir kimliktir bu.

Girişim, bu coğrafi özgüllük tezinin Türkiye'deki diğer İslami canlanış yanlısı çevrelerde yaygın kabul görmediğinin farkındadır. Bunun dört nedeni vardır: Diğer hareketler milliyetçilikten korkmaktadır; diğer İslam ülkeleri arasında Türkiye'nin liderliğini istemektedirler: Türkiye'de Batı etkisinin derecesinden dolayı umutsuzluğa kapılmışlardır ve son olarak da Türkiye'de bir Ulema liderliği bulunmaması. Ama *Girişim* bu kayıtsız, tarafsız tutumu açıkça reddetmekte ve 'özgül, yenilikçi ve çok boyutlu' bir çözüm önerdiği iddiasında bulunmaktadır.

Çoğulculuk

Sosyal bilimlerde modern bir toplumda çoğulculuğu, sınıf ya da toplumsal grup ayrışması temelinde çıkarların telaffuz edilmesiyle ilişkili görülür. Ancak *Girişim*, bir yandan zaman zaman toplumsal sınıflardan bahsetse de, onların örgütlenmesini ya da çıkar farklılaşmasını dikkate almamaktadır. Ama manifestosunda, çok renklilik denen bir tür ideolojik çoğulculuk önerisi yer alır; İslami hareketin misyonunda bulunan bir çoğulculuktur bu. Bu çoğulculuğa iki tür sınır getirilir: İlk olarak Kuran'ın, Sünnet'in ve imanın temel ilkeleri üzerinde bir anlaşma olması zorunludur - bu, mezhep ve tarikattan bağımsız olarak tüm müminleri içerecek ölçüde geniş bir sınırdır. İkinci olarak da Müslüman hareketini Batı blokuyla aynı doğrultuya getirme yolunda hiçbir çaba olmamalıdır, çünkü bunlar birbiriyle bağdaşmaz; İslam ile batı demokrasisi arasında köprü oluşturma çabaları başarısızlığa mahkûmdur.

Çoğulculuğun kaynağı, Allah'ın insana verdiği akıl yetisidir. *Girişim*, Kuran'ın temel amacının bireyleri insanlık, doğa ve tarih üzerine düşünmeye sevketmek olduğunu öne sürer. Bu da araştırma, soruşturma ve öğrenmeyle gerçekleştirilebilir. Sıradan insanlar düşünme, çevrelerini gözlemleme, okuma, öğrenme ve muhakemelerini kullanma yoluyla farklı sonuçlara varacaklardır; toplumların ve kültürlerin özgüllüğü gözönünde bulundurulunca bu mümkündür. Fıkıhın doğası, belli koşullarda Kuran metniyle karşılaştırma ve kıyasa dayanır. Görüş ayrılıkları kaçınılmazdır; Müslümanlara sevgi varsa, onlar bir kardeşler topluluğu, bir cemaat olarak kabul ediliyorsa, iyi niyetle bu ayrılıklara tahammül gösterilebilir. Üstelik sıradan müminlere bile seçme hakkı verilmeli ve onların da adil biçimde bilgilenmeye, bütün görüş farklılıklarını öğrenmeye hakları olmalıdır. "Tek renklilik sadece bir taraf / hizip

müdafası yapmak demektir. Tek renklilik farklı seçeneklerin aynı yerde sergilenmesinden korkmak okuyucuya güvenmeyen veya onların akıllarından şüphe etmektir."[15] Artık insanlarımızın okuyan ve düşünen, onaylayıcı olmaktan çıkıp seçici olmalarını ve tasvip etmedikleri bir durum karşısında eleştiri haklarını kullanmalarını istiyoruz.[16]

Böyle bir çoğulculukta *Girişim*, misyonu açısından pek çok avantaj görür. Her şeyden önce, Kapsayıcı bir ideoloji olmatadır; temel önermeler üzerinde anlaşmaya varıldıktan sonra hiçbir grup herhangi bir çatışma ya da farklılık nedeniyle dışta bırakılmaz. Tarikatların dışlayıcı yöntemi, islami hareketin yolunda bir engel olarak hem Mevdudi, hem de Şeriati[17] tarafından eleştirilmiştir. Herkesi içermeye dayalı bu yaklaşım, *Girişim*'in görüşüne göre Müslümanların birleşmesini engellemek için hâlâ siyasal olarak kullanılan ve eski geleneksel yorumlarca geliştirilmiş olan Şii-Sünni farklılıklarının bile aşılmasını sağlayabilir. 'Bizim gibi düşünmeseler de, bizim Müslüman cemaatimizin parçası olmasalar ve bizim lidermize biat etmemiş olsalar bile Müslüman bir ferdin Müslüman Ümmeti'nin parçası olduğunu unutmamalıyız.'[18]

İkinci olarak çoğulculuğun, yeni perspektifler, yeni düşünceler, yeni yorumlar getirildiğinde islami harekete dinamizm kazandıracağı öne sürülmektedir. Editörler, İslami harekete yönelik önceki girişimlerin çoğunlukla çıkmaza düştüğünü belirtir. Onlara göre, Dinamizmi ortadan kaldıran hareketler, çağdaş sorunlara çözüm bulamaz. Çeşitli hareketlerin arka arkaya yenilgiye uğraması, asla zafere ulaşamayacakları korkusuyla Müslümanları gereksiz bir aceleciliğe sürüklemiştir. Modelde önerilen esneklik, bu telaşın önünü alacak ve sorunlar ortaya çıktığında yeni bir sentez getirecektir.

Üçüncü olarak, tek tek her grup içedönük ve kendi sorunlarına gömülmüş olduğundan, genel perspektif yitirilmiştir.

Farklılıklara tahammül, birbirini daha iyi anlamayı, daha kolaylıkla bir arada yaşamayı ve İslami harekete ilişkin daha global bir algılayış sağlayacaktır. Bu açıdan yalnızca Asrı Saadet, herkesin kendi farklılıklarını ve benzerliklerini bulacağı ortak bir dil olarak kullanılabilir.

Liderlik ve Halk

Temel ilkemiz şu bizim: Evrensel İslam gerçekliğini/ anlayışını şu veya bu cemalin anlayışıyla dolduran grupçu zihniyete karşı değişmez ve değiştirilmez İslam kardeşliği anlayışını yerleştirmek... Hep yukardakilerce belirtilen ve ne hikmetse alttakilerce eleştirisiz ve tartışmasız kabul edilen 'evet' veya 'hayırların' ne ölçüde islami olup olmadığını tartışmak.[19]

Girişim, özellikle tarikat etkisinin sonucu olarak kendine Ulema ve şeyh diyenlerin, genelde onları örnek alıp onlara itaat etmesi istenenlerden koptuğunu belirtmektedir. Liderlere halk ve müminler karşısında özel bir konum getiren bu tür bölünmeler, ilke olarak reddedilir. *Girişim* yazarları bu açıdan açıkça otoriterlik karşıtıdır. Kendinden menkûl ya da bilgi yoluyla kazanılmış olsun, hiçbir liderlik hakkı tanımazlar. Bütün Müslümanların iki temelde eşit olduğunu iddia ederler, ancak Allah tarafından ölçülebilir durumunda ve bütün Müslümanların kendilerinden ve birbirlerinden eşit ölçüde sorumlu oldukları Cihat'ta . Böylelikle de siyasal sorumluluk anlamında bile hiçbir eşitsizlik bulunmadığını öne sürerler. Bunun ötesinde *Girişim*, bir başka anlayışını, toplumsal eşitlik anlayışı getirmektedir. Allah'ın yoksullardan yana açık bir tercih gösterdiğini öne sürer ve bu anlamda İslami misyona eşitlikçi bir sol yorum getirirler. 'Bu çevrelerin (emperyalist ve kapitalist çevreler) bilmediği ve galiba hiçbir zaman kabul edemiyecekleri bir hakikat var ki, oda Allah'ın her şeyden ve her-

kesteıı önce mazlum ve fakir Müslümanın yanında olacağıdır.'[20] Böylelikle Allah önünde konum ve mevki açısından eşit olan Müslümanlar, kendilerine özgü olan ve onları Batı toplumundan ayıran dayanışma ve bütünleşmeyle bir cemaat (Ümmet) oluşturur.

Ancak bu, mevcut toplumun nasıl Ümmet'e dönüştürüleceği sorusuna çözüm getirmemektedir. Eski tarikatlar, örnek alıp itaat ettikleri şeyhlerin liderliği aracılığıyla bu sorunu çözmüştür. *Girişim*, mümine aklı yokmuş gibi davranan ve farklı görüşleri ele alıp aralarında seçim yapma hakkı tanımayan bir kapıkulluğu modeli olduğu gerekçesiyle bu çözümü reddeder. Bir başka iddiaları da tarikat örgütlenmeleninin İslami hareket içinde hizipçiliğe yol açabileceği, böylelikle liderle yandaşlarının iktidar mücadelesine girip hatta zamanla bireyleri putlaştırma noktasına kadar götürülebileceği, yandaşların, kendi liderlerine kabul ve itaat gösterilmezse İslami hareketin başarısızlığa mahkûm olduğunu öne sürmeye başlayabileceğidir. Aynı şekilde Şii geleneğin, bir ruhban sınıfının oluşmasına yol açan hiyerarşik modeli de reddedilmektedir.

Ancak, Ulema'ya ait olan fıkıh kararlarının oluşturulması ve 'davet' ile Cihat'ın başlatılıp yönlendirilmesi için yine de bir liderliğe gerek duyulur; böylelikle davet teorisinde liderliğin ayrı ve çok önemli bir konumu vardır. *Girişim*, üç türk lider ayırt eder. İlk olarak *aydınlar*, Batı ilkelerinden etkilenmiştir, bilgi için bilgi edinirler ve mevcut sisteme yabancılaşmışlardır, ve aynı zamanda halktan da kopukturlar. İkincisi *Ulema*, İslam, Kuran ve fıkıh üzerine derin bir bilgiye sahiptir; inançları ve kuran ilkeleri konusundaki bilgileri, fıkıhı gerçekleştirmeleri için yeterlidir; ayrıca mutlaka siyasal açıdan içinde yer almaları gerekmese de, içtihad meclisinin (Şura) ayrılmaz bir parçasını oluştururlar. Son olarak da bir *siyasal lider*'in misyon için mutlaka gerekli olduğu öne sürülmektedir; bu lidere itaat edil-

melidir, ama körü körüne değil: 'Kapı kulu olmak nasıl İslamın bir emriyse, önder olana, ehil olana tabii olmada bir İslami emirdir.'[21] Bir liderin nitelikleri şöyle tanımlanır: Gerek İslamın gerekse siyasi şartların değerlerlendirme kabiliyetine sahip olması müspet veya menfi anda bulunulan bütün şartlardan yararlanabilir olması kendisini davetine adamış olması İslam ve prensiplerini özellikle şura prensibini kendi nefsinde tatbik etmesi."[22] Görüldüğü gibi bu tanımda, liderliğin dinsel yanından çok tümüyle siyasal yanı vurgulanmaktadır.

Bu liderlikle birlikte özgün bir davet yöntemi de önerilir. *Girişim*, İslamın aydın bir kadrodan halka yayılabileceğini öne sürer, dolayısıyla da İslam dışı toplumdan uzak durmayı öneren tarikatlardan farklı olarak liderlerin halkla kaynaşmasını önerir. Böylelikle dini aşırı merkezileşme ve katılıktan koruyarak İslama dinamizm getirmeyi öngörür. Ama aynı zamanda *Girişim*, bunun popülizme yol açabileceğinin de farkındadır; oysa İslam Kuran ilkelerine dayanan bir dindir, Allah'ın dinidir. Çözüm, liderin, halkın sorunlarını kendi sorunları olarak kabul etmesi ve onlara İslami gerçeği vaaz etmesidir. Liderler Müçtehid, yani geleceğin habercileridir.

'Davet' teorisini yayma yöntemi

'Davet' teorisini yaymada en önemli araç, kuşkusuz kitle iletişimidir. Ama *Girişim*, tiyatro ve sinemayı da evde kolaylıkla edinilebilecek alternatif kültür yaratma araçları olarak görür; bu yolla yeni kuşaklar İslami gelenekle bütünleştirilebilir savını öne sürer. Üniversitelerden, sendikalardan ve her türlü örgütlenmeden de yararlanılabilir. Bütün bunlarda fırsatlar, özel girişim aracılığıyla ortaya çıkar, zira laik devlet ve onun organları, İslami misyonun önündeki en büyük engel olacaktır. İslami tiyatro ve sinemada özel inisiyatifler desteklenmelidir.

Okullara din dersi koyulması ileri bir adım değildir, çünkü burada Türkiye Cumhuriyeti devletinin laik dini öğretilmektedir.

Özet

Girişim, 1980'lerde ağırlık kazanan bağımsız İslami hareketi temsil etmektedir. Hareketin dikkate değer özellikleri modern dünyanın koşullarına uyum sağlayabilme ve bu koşullardan yararlanma, ayrıca Batılılaşmanın etkisini yaşamış aydın bir grup aracılığıyla kitlelere seslenmedir. Hoşgörü ve çoğulculuk gibi demokratik değerlerin kabulü, Batılı siyasal kurumları İslami ilkelere uydurma çabaları (ör. parlamento ve Şura) ve karmaşık ve ayrışmış bir toplumsal yapının tanınması, hep 'modernist' bir yaklaşımı çağrıştırmaktadır.

İSLAM

İslam, Nakşibendi tarikatının en büyük dergâhlarından biri olan İskender Paşa Dergâhı tarafından Ankara'da yayılanan aylık bir dergidir. Tirajı 100.000 dolayındadır. Tabii bu ne ölçüde okunduğunu göstermez, çünkü müritlerden birden çok nüsha alıp arkadaşlarına dağıtmaları istenmektedir. 1983'te başlayan yayın, o zamandan beri aralıksız sürmektedir. Her sayının içeriği büyük ölçüde çeşitlilik gösterir; editörlerin, hayatın her yönünü ele almak ve her soruna çözüm getirmek istedikleri açıktır. Her sayıda 48 ile 64 arasında sayfa bulunur; bunun üçte biri, dünyanın her yanından Müslümanlara ilişkin haberlerden oluşan 'Ayın Dosyası'na ayrılmıştır ve çeşitli nedenlerle ün kazanmış Müslümanlarla yapılan görüşmeleri de içerir. Sayfa sayısı 8 ile 10 arasında değişen ikinci bir bölüm de 'araştırma'

adını taşır ve zaman planlamasına ilişkin sorunlardan nükleer savaş tekniklerine kadar değişen konuları ele alır. Ekonomi konusunda çoğunlukla 2 ile 4 sayfa vardır. Bir başka büyük bölüm de İslam tarihi ile 'İdeal Müslümanlar'a ayrılmıştır; buradaki yazıların hepsi Asrı Saadet'e ilişkin hikâyelerdir. Daha sonra 2-4 sayfalık 'Kadınlar ve Ev' bölümü gelir; bunun içinde İslami uygulamalar konusunda ayrıntılı tanımlar getiren 'Ilmihal' başlıklı özel bir bölüm de vardır. Ayrıca her sayıda en az 8 sayfalık reklam bulunması, derginin mali desteğini açıkça ortaya koymaktadır.

Girişim'den farklı biçimde *İslam*, okurlarına tekbir yönlü bir yorum bile olsa, bir din olarak İslam hakkında fikir vermektedir. İbadetler, inançlar, günahlar üzerine tanımlamalar ve tartışmalar vardır. Batılı terimler gözardı edilmekle birlikte *İslam*, İslami kavramlar kullanmada da tereddüt etmemektedir. Sık sık şirk (Allah'tan başka şeylere bağlanma), tağut (putperestlik), haram, günah gibi terimlerle karşılaşılır. Aslında çoğunlukla okurların İslami İnanç ve öğreti üzerine derin bir bilgisi olduğu varsayılmaktadır. Büyük ihtimalle editörler, daha homojen bir okur grubunu, Nakşibendi tarikatının yandaşları ile İmam-Hatip Okulu ve İlahiyat Fakültesi mezunlarını hedeflemektedir.

İslam, sofistike bir dergidir, ama *Girişim*'in yaptığı gibi izleyicilerini Batılı aydınlarla tartışmaya hazırlamak yerine, daha çok onların kavrayış düzeyini yükseltmeyi ve onlara toplumsal, ekonomik ve siyasal talimatlar vermeyi amaçlayan bir iç tebliğ niteliğindedir. Sıradan bir Müslüman *İslam*'ı okuyarak tarikat çizgisini benimseyebilir ve Müslüman olmayan biri de bir mümine dönüşebilir. Güçlü bir didaktik havası vardır; ama ayrı bölümler bulunduğundan, sıradan okuyucular muhtemelen kendilerini ilgilendiren bölümleri okuyup diğerlerini dikkate almamaktadır.

İslam'ın bir başka özelliği de iyimserliğidir. Her sayıda Müslüman dünyadan en az on 'iyi haber' öyküsü bulunur; bunlar, Batı blokunun nasıl bir bunalım ve çıkmaz içinde olduğu gibi önemli konular ya da bir İslami konferans veya bir İslam Bankası'ndan haber gibi daha küçük haberler olabilir. Ciltleri okuyunca insan, birkaç yıl içinde İslam hareketinin yalnızca Müslüman ülkelerde değil, muhtemelen İngiltere'de bile başarıya ulaşacağını düşünmektedir. Bu iyimserliğin odak noktası, özel olarak seslenilen iki toplum kategorisinden biri olan gençliktir; gençliğe Cihat'ta özel bir rol verilir ve gençlik arasında yakın zamanda görülen İslami canlanış geleceğe ilişkin önemli bir işaret kabul edilir. İkinci özel kategori de, gene aynı perspektifte görülen kadınlardır: Onlar, evlerini İslami inanç okullarına dönüştürüp Müslüman çocuklar yetiştirerek Cihat'ta yer alabilir.

Girişim'in tersine *İslam*'ın, gelecek için izinden gidilecek çok açık ve net bir toplum modeli vardır. Bu sık sık değinilen ve Muhammed ile ilk Müslümanların hayatlarını ideal olarak ayrıntılı biçimde tarif edilen Asrı Saadet'tir. İnsan doğası değişmediğine göre, o dönemde geçerli kuralların değişmesi için de bir neden yoktur. Bu idealleştirme, sık sık İslam tarihine ve öğretisine başvurulmasına yol açar. Her sayıda ilk Müslümanlar arasından en az bir kahraman seçilip yaptığı belli başlı işler anlatılır ve övülür, okurlara bunlardan ders çıkarması öğütlenir. Çoğunlukla bunlar, dine kendini adama, Muhammed'e itaat ve fedakârlık öyküleridir.

İslam'a göre Asrı Saadet'in özü, günümüz dünyasında da geçerlidir. Kuran ilkeleriyle Şeriat uygulanır ve insanların İslamı tam anlamıyla yaşamasına izin verilirse, bu geçerlilik daha da köklü olacaktır. Elbette dünyanın değiştiğinin ve bugün daha fazla farklılaşma ile karmaşıklık olduğunun farkındadırlar; Ama toplum, Allah tarafından yaratılmıştır ve tıpkı bir organizma

gibi toplumdaki her grubun bir işlevi vardır, bu işlevler de uyum içinde çalışacak biçimde programlanmıştır. Kuran ilkeleri terk edilmiş olduğu için günümz toplumu, bir çatışma ve kargaşa toplumudur; uyumu ve düzeni yeniden kurmak için Asrı Saadet'e dönmemiz zorunludur. Asrı Saadet, en modern sorunlara bile çözüm bulunabilecek ideal modeldir. Her ne kadar zamanımızda Müslüman toplumu Şeriat'ın 'doğru yol'undan sapmış olsa da, dini öğretide herşeye rağmen gelişmeler olmuştur. İslami literatürün toplamı olan öğreti, geleneğin ayrılmaz bir parçası kabul edilir. *İslam* dergisinin önemli bir özelliği çok az tartışmaya yer vermesidir. Tam tersine çalışma sırasında zamanı boşa harcama alışkanlığından kurtulmaktan, Batılılaşma propagandasına karşı savaşma teknikleri gibi çeşitlenmiş her konu hakkında çözümler ve talimatlar vermektedir.

Girişim'in tersine *İslam*, siyasi teori ağırlıklı değildir fakat global ve holistik sistemiyle bütünleştirilmiş bir siyasal modeli vardır. Bu model geleceğe yöneliktir, ama ilkelerini Asrı Saadet'ten alır. Bu derginin genel bir değerlendirmesini yaparsak, Nakşibendi tarikatının yüzlerce yıllık geleneğinden kaynaklanan bir özgüveni ortaya koyduğunu görürüz. Kararlı, cesur ve iddialıdır, dünyadaki tüm Müslümanlara seslenmeyi hedefler, ama yine de bu öneriyi bir siyasal programdan çok bir toplumsal ahlak önerisi bağlamında sunar. Ancak, siyasal bir tavrı işaret eden bazı temalar da arka arkaya karşımıza çıkar: Batı karşıtlığı, enternasyonalizm, bütüncüllük (totalizm), lider ile müminler arasında otorite ilişkileri, iletişim yolları ve İslami eylem için önerilen yollar.

Batı karşıtlığı

İslam editörleri, her ikisini de materyalist kabul ettikleri sosyalizm ile kapitalizm arasında bir ayrım yapmaksın Batı toplumunu bir blok olarak görür. Açıkça anti-Marksisttirler ve sosyalizmin islamla bağdaşmayacağını öne sürerler. Kapitalist dünya, birbirini tamamlayan iki unsurdan oluşur: Birincisi, enflasyon, faiz ve israf yoluyla insanları ve ülkeleri yoksullaştıran tüketimdir; öbürü ise kültür ve bilimdir. Batı'nın, özellikle 'modern bilim' aracılığıyla İslamda bir aşağılık duygusu yaratmaya çalıştığını öne sürerler; modern bilim, Batı uygarlığının evrenselliğini ve üstünlüğünü empoze ettiği için emperyalizmin kaynaklarından biridir. Batılılaşmanın kültürel yönünün, ekonomik yönünden daha önemli olduğunu öne sürerler, çünkü Müslümanların kendi toplumlarının içine almaya çalıştığı kültürdür ve Müslümanlarda aşağılık duygusu yaratan da kültürdür.

İslam, bugün dünyada Batı kültürünün hakim olduğunu kabul etmekle beraber bu durumu geçici olarak niteler ve ve değişmekte olduğuna dair açık işaretler olduğunu iddia eder. Bu işaretlerden biri, Batı kültürünün yozlaşmasıdır. AIDS, tüketim toplumunda bireyin yabancılaşması, yaşlıların yalnızlığı gibi sorunlar bu yozlaşmam sonucudur. Bir başka işaret de Batı toplumunda İslamın çekiciliğidir. Her sayıdı İslamı kabul edenlere dair bir hikâye bulunur. Yusuf İslam (Cat Stevens) ile Roger Garaudy'nin İslamı kabul etmesinden büyük gurur duyulur ve bazı seçkin Batılıların Batı'nın yozlaşmasını anlayıp kendini İslama adadığı öne sürülür. Geçmiştede İslam toplumlarında göreli düşüş dönemleri olmuş ve bunlar, Allah'ın kendilerine vaad ettiğini almayı hedefleyen bir canlanış için enerji toplamak üzere kullanılmıştır.

Peki ne yapılacaktır? Her şeyden önce Müslümanlar, tarihe

geri dönüp kendi kültürleriyle kimliklerini aramak; ve bu kültürü Batılı değerlerden arındırmak zorundadır yoksa zamanla Batı tarafından asimile edileceklerdir. İkinci olarak Müslümanların ekonomik gelişmeye öncelik tanıması gerekir. Gelişmemiş, sanayileşmemiş ülkeler, emperyalist sömürü karşısında savunmasızdır. Şimdiye kadar gelişme olmamasının nedeni, Müslümanların, onları gelişmemiş durumda bırakmak isteyen Batı kültürünün etkisi altında olmalarıdır. Böylelikle ahlaki arınma, gelişmenin itici gücü olacaktır. Üçüncü olarak da Müslüman ülkelerin, materyalist dünyayla savaşmak için güç birliği yapması gerekir; bu açıdan Avrupa Topluluğu karşısında bir İslam ülkeler topluluğu önerilmektedir.

Enternasyonalizm

İslam, hareketin enternasyonalist boyutunu öyle güçlü biçimde vurgulamaktadır ki, ilk iki ciltte Türk okurlarına seslenmediği izlenimi verir; ama son derece az oranda ya da ara sıra sözü edilen özellikle üç ülke vardır: İran, Suudi Arabistan ve Türkiye. Dört cildin tümünde de de editörler, hem İran hem de Suudi Arabistan karşısındaki eleştirel tutumlarını korur, ama üçüncü ve dördüncü ciltlerde giderek artan biçimde Türkiye'ye dikkat çekilmektedir. Bence bunun nedeni, enternasyonalist yaklaşımlarındaki bir değişiklik değil, Nakşibendi tarikatı ile siyasal ittifakları içindeki sorunlardır.

İslam, ister Sovyetler Birliği'ndeki azınlıklar olsun, isterse Suudi Arabistan, mevcut her Müslüman toplumunda Batı hakimiyetinden dolayı bir kimlik sorunu olduğunu öne sürmektedir. Oysa Müslümanlar dünyanın en zengin bölgelerinde yaşamaktadır ve bu yüzden de liderliğe geçmemeleri için hiçbir neden yoktur. Tek bir ülkede İslami ayaklanmadan söz etmeye yönelik hiçbir girişim görülmez; Bütün Müslümanlar bir ce-

maatin (Ümmet) parçasıdır ve ayaklanma, ancak birleşmiş bir hareketle gerçekleştirilebilir. Bu açıdan Seyyid Kutub'a ve onun Cihat teorisine büyük önem vermektedirler.

Türkiye'nin bu, islami cemaatin birleşmesindeki rolü liderliktir. Türkiye'nin bu açıdan iki avantajı vardır ve bunların ilki onun tarihidir: Osmanlı tarihi içinde İslam bayrağını yücelten Abdulhamit, Fatih Sultan Mehmet gibi Türk büyükleri örnek gösterilmektedir. Ayrıca Türklerin tarihte birçok islamcı harekete yardım etmiş, onlara yol gösterip yardımcı olmasından, önderlik etmesinden bazı örnek olaylar öne sürülmektedir. İkinci olarak Türkiye'de, Müslümanlara önderlik edebilecek geniş bir Ulema topluluğu vardır.

Milliyet ve ulusal sınır sorunları gibi siyasal engeller ile ticaret ve yatırım vergileri gibi ekonomik engeller böylelikle giderilebilir ve ortak bir kültürel ve ekonomik ortam kurulup uygulamaya konabilir. Sözkonusu birleşmede dil önemli bir sorundur, ama Arapça üzerinde ısrar edilmez. *İslam*, siyasal amaçlarla bir İslami Birleşmiş Milletler, İslami bir ortak pazar, tek bir para sistemi ve ortak bir İslami gelişme politikası önermektedir. Bütün bunlarda, en gelişmiş ülke olan Türkiye'nin liderliği ele alacağı ima edilir.

Bütüncüllük (Totalizm)

İslam'ın, İslam dinine ilişkin bütünleştirici bir yorumu vardır. Davranış biçimine ilişkin önemsiz bazı konular dışında mümine az sayıda seçenek sunar ve hiçbir yorum inisiyatifi tanınmaz. Üstelik İslam, bütüncül bir ideoloji olarak sunulur. Müslümanların iyi anlamadığı mühim incelik burada: Sistemin sadece bazı parçasını alarak veya kısa zamanda maksada ermeye çalışıyorlar. Sanıkların başarızlıklarının kaynağı budur.[23]

Parçalara bölme, İslamın Hıristiyanlaştırılıp laikleştirilmesi olarak kabul edilir, çünkü o zaman inancın, kişinin yüreğinde olduğunu savunup uygulama ile inancı siyasal alandan ayırmak mümkün olmaktadır. Tersine İslamda tarım, ticaret, sendikalaşma, siyaset vb konusunda farklı model vardır. Bu açıdan *İslam*, toplumun bir boyutuna diğerlerinden fazla ağırlık veren öteki İslami hareketleri de eleştirmektedir. İslam dergisine göre yeterince bütüncü olmayan ve bütüncü bir canlanışı bekleyecek kadar sabır gösteremeyen İslami hareketler, başarıya uluşamaz.

İslam'ın kendine güveni, Girişim'le karşılaştırıldığında çarpıcı niteliktedir. Yazarlarının yalnızca birleşmiş bir ideolojiyi vaaz ettiği değil, 600 yıllık bir deneyime dayanarak gruplarının İslamı düzeltmek üzere oluştuğu konusunda kesin tavırlı oldukları da açıktır. Tıpkı taktik nedenlerle Muhammed'in yaptığı gibi kâfirlerle bir arada yaşayabileceklerini ve günahlarına karşı onları uyararak müminlerin yanlışlarına hoşgörü gösterebileceklerini belirtirler, ama günahkâr mümin çok ileri gittiğinde, iman bile hoşgörü için gerekçe olamaz; din, ayrıcalık tanıyamaz. *İslam*, Nurcular da dahil İslamdaki bütün diğer yeni hareketleri eleştirmektedir.

Böylece *İslam*, okurlarının şunları yapmasını önermektedir:

Çevrenizdeki tüm islami faaliyetleri, hiçbir tür veya yönünü ihmal etmeden iyice tespit ediniz grupları, şahısları, fikirleri tanıyınız, hatta bunların ciddi envanterini çıkarınız. Diğerleriyle tamamen kopmadan sizi gönlünüze en salim ve sağlam götüren tarafa yaklaşıp iyice destek olunuz.

Hizmetin tek bir sahasına yığılmak böylece rakip ve hasım olarak çalışmak durumuna düşenler arasında mümkün mertebe vazife taksimi, iş bölümü, plan ve program yapılmasını, ... yetkilerin ihmal edilmiş diğer önemli sahalara yönlendirilmesini sağlayınız."[24]

Dolayısıyla *İslam*'ın yalnızca bütüncül bir ideolojiyi ak-

tardığını değil, aynı zamanda da günümüz dünyasında ideolojisini yaymak için akılcı örgütlenme planları önerebildiğini görüyoruz.

Birey, Cemmat ve Lider

Tarikat kökenli *İsam* için yandaş ile (şeyh) arasındaki bağ çok önemlidir. Şeyh olmaksızın gerçek bir Müslüman olunamayacağı vurgulanarak bu ilişki hakkında sık sık ayrıntılı tanımlar verilir.

Ancak temel bir öncül olarak her birey, kendi inanç seçiminden sorumludur. İmam, eylemden ayrı tutulamaz ve dinin ana bileşenleri olan inanç, ibadet ve Cihat'ta herkes eşittir. İdeal mümin, kendini hırs, tamah ya da emek vermeden kâr etmeye çalışmak gibi Batılı değerlerden arındırmış kişidir; bunun yerine kişi, şansa değil emeğe ve çalışmaya güvenmeli, Müslümanlara karşı iyi niyet göstermeli, selamet için dua etmeli ve hayırsever olmalıdır. Başkalarının günahlarıyla meşgûl olacağına kendini arındırmaya çalışmalı, ama başkalarını da uyarmalıdır. İnançlı Müslüman, üç açıdan sorumludur: Çevresinin farkında olma, başkalarına karşı sorumlu olma ve bir cemaat içinde yaşama.

Dolayısıyla tek tek müminler, İslamı kendi başlarına uygulayamazlar; tıpkı bir organizmanın parçaları gibi birbirlerine destek olup birer kardeş sayılacakları bir cemaate ihtiyaçları vardır. Bu organik birlik, onlara birbirlerine karşı sevgi ve bir dayanışma duygusu kazandırır. Cemaat duygusu, hem toplumsal adaletin hem de toplumsal denetimin temeli olarak müminleri bütünleştirir. Irk, milliyet ve soydan bağımsız olarak mümine yüklenen sorumluluk, onu başka Müslümanların İslam dışı eylemlerine müdahaleye zorlar. Ayrıca kendisi günahda

olsa bile başkalarının günah işlemesine engel olması gerekmektedir. Bu cemaatte başkalarının refahından sorumludur. Örneğin işçilerin işverenler tarafından sömürüldüğü adaletsiz dünya, insanları acımasız yapar; acımasızlık, ancak yoksullara yardımla önlenebilir, bunun en iyi örnekleri de İslami hayır kurumlarıdır.

Bilginin her dalı gibi iyi bir Müslüman olmak da bir öğretmenden öğrenilmelidir. Çeşitli yazılarda tek başına kaldığında bireyin kapasitesinin sınırlılığını, Cemaat halinde yaşamanın yanında, bireyin zeka ve nefs zayıflığını yenmesine yardım edecek bir öndere ihtiyacı vurgulanmaktadır. Bu, örnek alınması gereken kişi; şeyhtir, insanı cennete de cehenneme de götürebilecek olan dini iman lideridir. Bu yüzden kimin izinden gidip kimi örnek aldığınız önemlidir, çünkü o, sizin ölümden sonraki hayatınızdan sorumludur; ama o aynı zamanda cemaati geliştirmekten de sorumludur ve o yüzden bu dünyada nasıl davranılacağı konusunda yol gösterir. *İslam*, her İslami grupta liderliğe gerek olduğunu açıkça belirtmektedir. Ayrıca vurgulamamakla birlikte şeyhin siyasal ve askerî lider olduğunu da ima eder. Günümüz dünyasında daha ön planda görüldüğü için cemaatin yapılandırılması vurgulanmaktadır. Bu yüzden her yandaştan farklı kişilerle temas kurması istenir; geliştirilen stratejiler arasında şunlar vardır: Başkalarına yardım etmek, insanlara karşı nazik olmak, onları anlamak ve sabırlı olup yaklaşımın başkalarından gelmesini beklemek.

İletişim

İslam'a göre yaratılışın nedeni, Allah'ı aramaktadır. Edinilen her bilgi, bu arayışa yönelikse anlamlı olur. Bu, bilimsel bilgi de olabilir, ama Allah arayışına yardımcı olmadıkça kendi başına bir değer taşımayacaktır. Batı dünyası, kendi de-

ğerlerinin ve bilgisinin üstün olduğu görüşünü empoze ederek ve olaylar hakkında yanlış bilgilerle yorumlar vererek bu arayışı durdurmaya çalışmaktadır.

İslam, iki yolla buna karşı savaşılmasını önerir: İlk olarak İslami bilgilendirmeye ve İslami bilginin daha yaygın biçimde dağıtılmasına dayalı yeni bir iletişim ortamı yaratma yoluyla. Müslümanları birleştirmek için, bütün Müslüman cemaatlerini içeren bu iletişim ağına en büyük öncelik verilmelidir. Tarafsız olmayan Batılı kaynaklardan bağımsız Müslüman haber ajansları kurulmalıdır. Radyo, televizyon ve video kendi doğaları gereği kötü değildir, ama yanlış amaçlar için Batılılarca kullanılmaktadırlar. Bu yüzden böyle faaliyetler için özel Müslüman kurumları oluşturulmalıdır; bunlar arasında özel radyo ve televizyon istasyonları, kulüpler ve gazeteci yetiştirmeye yönelik okullar yer alabilir.

İkinci taktik, çocukları yetiştirirken mevcut eğitim sistemiyle bağların koparılmasıdır. İki eğitim merkezi önerilir; bunların ilki, İslami hayatın ilkelerinin öğretileceği evlerle camiler, ikincisi de özel kurumlar, laik öğretimin asgari düzeyde tutulacağı cemaat okullarıdır.

İslami eylem

İslami eylemde birbirine paralel iki aşama vardır: Hicret (çekilme) ve Cihat (mücadele). Hicret, kendini yabancı değerlerle toplumdan arındırmak, saf bir Müslüman, gerçek bir mümin olmak demektir. Hayatın milliyet, ırk gibi İslam dışı yönlerinden ve tüm Batılı değerlerden kurtulmak gerekir. Hicret, benliğe ve benliğin arzularına karşı mücadele ile daha da önemlisi ideal bir müminler topluluğu, yani bir örnek toplum kurulması olmak üzere iki unsurdan oluşur. Dergide bu olu-

şumun banliyö ya da köy gibi bir mekânda yansıma bulacağına dair ipuçları bile bulunmaktadır.

Bir cemaat içinde bile olsa kendi başına Müslüman olmak, yeterli değildir. Yalnızca liderler değil bütün müminler, Allah'ın mesajını yaymaktan sorumludur; bu, kitle iletişimiyle, bağışlarla ve savaş yoluyla yerine getirilebilir - üçü de *İslam* tarafından uygun görülmektedir. Cihat bir an önce başlamalıdır, ama önce hangi yola gireceği bir planlama meselesidir. Başarının sırrı, kişinin zamanını planlamasında ve imandadır. Düşmanın güçleri de Allah'a ait olduğu için, kuvvetlerin büyüklüğü önemli değilir. Fakat yine de *İslam*, da zaman zaman silahlar hakkında da ayrıntılı tariflerde bulunmakta, müminin Cihat'taki silahlı mücadelesi için gerekli olabilecek teknik nitelikli bilgiler de vermektedir.

İslam, Afganistan'a özel bir önem verir. Oradaki Cihat'tan övgüyle söz etmeyen sayısı yoktur. Yazarlar, süper güçler efsanesinde gedik açarak müminlerden oluşan küçük bir grubun bile Batı için hayatı güçleştirebileceğini göstermesi nedeniyle Afgan Cihadı'nı önemli görürler.

Özet

İslam, eski bir hareketin yeni yorumunu temsil etmektedir; belli başlı özellikleri modern Batı dünyasının farkında olma ve ona karşı güçlü bir direniş göstermedir. Modernleşmeyle gelen teknik kolaylıklar Allah'ın lütfu olarak kullanılabilirse de, onlar aracılığıyla yayılan kültür reddedilmelidir. *İslam*, Muhammed döneminden örnek alınabilecek bir imaj bulmaya çalışmaktadır, ama bunun günümüz dünyasına yerleştirilip yerleştirilemeyeceği konusunda ayrıntıya girilmez. Tüm dergiye tartışma eksikliği ve didaktik bir üslup hakimdir. Kuşkusuz bu, tarikatın ataerkil, otoriter liderlik tarzının ve önerilmekte olan bütüncül ideolojinin sonucudur.

SONUÇ

İki entelektüel İslami dergi karşılaştırılmıştır. *Girişim*, laiksol çevrelerdeki yeni düşünce akımlarından etkilenmiş görünmektedir: Devletçilik karşıtı, otoriterlik karşıtı ve çoğulcudur. Hareketi ve ideolojisi karşısında gösterdiği ürkekliğe de yansıdığı gibi, yenidir. Temel olarak siyasidir, ama bu odaklaşma ona, bir üstünlük sağlamaz. Çünkü rakip grupların çok iyi donanmış olduğu ağlardan ve örgütlü destekten yoksundur. *Girişim*, uzun süre entelektüel bir hareket olarak kalacak gibi görünmektedir. Bir yandan 1980'ler Türkiyesi'nin entellektüel geleneğinin bir parçası olmaya çalışırken, diğer yandan otoriterlik karşıtlığı, gerçekçilik ve çoğrafi özgüllük gibi temelde Batılı söylemin parçası olan mevcut ideolojilerden etkilendiği anlaşılmaktadır.

İslam, 600 yıllık bir ideolojik gelenek ve Türkiye sınırlarının ötesine uzanan bir örgütlenme ağıyla kendine güvenli bir konumdan görüşlerini savunmaktadır. Yaklaşımında son derece akılcıdır ve çözümler, programlar ile modeller önerebilecek bir aşamada bulunduğu iddiasındadır. İlginç bir biçimde *İslam*, ilk bakışta tümüyle siyasal olmasa da, siyasal eyleme daha çok yönelmiş konumdadır ve hatta insanları bu dava için harekete geçirecek potansiyeli olduğunu göstermektedir.

Bir başka ilginç nokta da Türkiye'ye yönelk olan *Girişim*, 1980'lerin yeni siyasal kültürünün etkisiyle tartışma ve teoriden söz ederken, enternasyonalist *İslam* hareketinin Türkiye'de değilse bile Afganistan'da eylem için çağrı yapmasıdır. *Girişim*'in çatışmaya dayalı toplum modeli onu çoğulculuğa götürürken, *İslam*'daki organik toplum modeli bütünleşerek Cihat'a desetk olmak amacıyla kullanılır.

Girişim'in, gelenekten ve tasavvuftan çok kutsal metinlerin

kesin bir destekçisi olarak katı bir tutumu bulunsa da, İslam ve laik ideolojiler arasında diyalog konusunda gösterdiği hassasiyet, modern teknoloji karşısındaki olumlu tutumu, Parlamento gibi modern Batılı kurumlarla özgürlük, eşitlik ve çoğulculuk gibi değerlere titiz bir dikkat göstermesi, bu derginin ideolojisinin İslami radikal, ama modernist sayılabileceğini düşündürmektedir. Derginin modernizmi, benimsemekte gönülsüz davransa da Batılı ideolojilerin etkisini kabul edişinde daha da belirginleşir.

Öte yandan *İslam*'ın yeni gelenekçi bir yaklaşımı vardır. Modernizmi bir bütün olarak reddetmese de (örneğin modern teknolojiyi kabul etmektedir), modernleşmeye eşlik eden kültüre ve siyasal sisteme karşı çıkışı güçlü bir tepkiyi ve bütüncüllüğü, tasavvufu ve otoriter kişileriyle birlikte geleneksel dine çekilmeyi göstermektedir.

Bu iki dergi, güçler açısından olduğu kadar İslama yaklaşımları ve onu canlandırmak için önerdikleri yöntemler açısından da çok farklıdır. *İslam*'ın arkasında Nakşibendi tarikatı ve ona bağlı ağlar bulunduğu için seslendiği kitle daha geniştir. Ama *Girişim* gibi dergilerin de eğitim görmüş kentli gruplar arasında etkisi artmıştır. Aralarındaki rekabet ve uzlaşmazlık, her birinin kendi kalesini güçlendirmesinde iyice belirginleşir. Çeşitliliğin boyutları eylem ya da eylemsizlik, bütüncüllük ya da çoğulculuk, otoriterlik ya da katılımdır ve Batı karşıtlığı da temel ortak paydadır. Bu farklılıkların aşılıp aşılamayacağı büyük ölçüde hem hareketin kendi iç dinamiğine, hem de popüler din ve laik ideolojilerle etkileşimine bağlıdır.

NOTLAR

1. Bernard Lewis, 'Islamic revival in Turkey', *International Affairs* 28, 1952, s. 38-39. Howard Reed, 'Revival of Islam in secular Turkey', *Middle East Journal*, 7, 1954, s. 267-82. L. V. Thomas, 'Recent developments in Turkish Islam', *Middle East Journal*, 6, 1952, s. 22-40.
2. Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden, Brill, 1981. Jacob Landau, 'The National Salvation Party in Turkey', *Asian and African Studies* 11 (1), 1976. Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modermleşme, Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı*, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1985. Ahmet N. Yücekök, *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı*, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1971.
3. H. Costa, 'Jeune Islam turc. Neo-conservatisme au subversion', *L'Afrique et L'Asie Modernes*, 150, 1986, s. 105-15. Emelie Olson, 'Muslim identity and secularism in contemporary Tukey: the "headscarf dispute"', *Anthropological Quarterly*, 58 (4), 1985, s. 161-71. Deniz Kandiyoti, 'Emancipated but unluberated? Reflesctions on the Turkish case', *Feminist Studies*, 13 (2), 1987, s. 317-38. Şerif Mardin, 'Culture and religion towards the year 2000', *Turkey in the Year 2000*, Türk Siyaset Bilimi Demeği, Ankara, Sevinç Matbaası, 1989, s. 163-186.
4. H. M. Federspiel, 'Islam and development in the nations of Asean', *Asian Survey*, 25 (8), 1985, s. 804-07. J.-C. Vatin, 'Popular puritanism versus state reformisim: Islam in Algeria', James P. Piscatori, der., *Islam in the Political Process*, Londra, Cambridge Üniversity Press, 1983.
5. J. Casanova, 'The politics of the religious revival', Telos, 59, 1984, s. 3-33. J. Voll, 'Revivalism and social transformations in Ismaic history', *The Muslim World*, 76 (3-4), 1986, s. 168-80. Henry Munson, Jr., 'Islamic revivalism in Morocco and Tunisia', age., s. 202-18. Yvonne Haddad, 'Muslim revivalist thought in the Arab world: an overvie', age. s. 143-67. M. Yadegari, 'Liberation the-

ology and Islamic revivalism', *Journal of Religious thought*, 43 (2), 1987, s. 38-50.

6. James Piscatori, 'Introduction', Piscatori, der., *Islam in the Political Process.*
7. Aşağıdaki analiz noktaları Bassam Tıbi'nin kullandığ kavramlardan derlenmiştir; 'The renewed role of Islam in the political and social development of the Middle East', *Middle East Journal*, 37 (1), 1983, s. 3-13. W. E. Shephard,' "Fundamentalism" Christian and Islamic', *Religion*, 17, 1987, s. 355-78; aynı yazar, 'Islam and ideology: towards a typology', *International Journal of Middle East Studies*, 19, 1987, s. 307-36. james Piscatori, 'Ideological politics in Saudi Arabia', Piscatori, der., *Islam in the Political Process.*
8. A. Sachedina, 'Ali Shariati: İdeologue of Iranian revolution', John Esposito, der., *Voices of Resurgent Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
9. Adams, (Mawdudi and the Islamic state', age., s. 117.
10. M. Metiner, *Girişim*, sayı 19, s. 2.
11. Sachedina, 'Ali Shariati'.
12. Yvonne Haddad, 'Sayyid Qutb: ideologue of, İslamic revival', Esposito, der., *Voices.*
13. Sachedina, 'Ali Shariati'.
14. M. Metiner, *Girişim*, sayı 19, s. 2.
15. Aynı yazar, *Girişim*, sayı 13, s. 46.
16. 'Başyazı', *Girişim*, sayı 1, s. 1.
17. Adams, 'Mawdudi'; Sachedina, 'Ali Shariati'.
18. M. Metiner, *Girişim*, sayı 16, s. 5.
19. *Girişim*, sayı 13, s. 46.
20. A. Seçkin, *Girişim*, sayı 3, s. 38.
21. M. Metiner, *Girişim*, sayı 16, s. 53.
22. Taham Mustafa, *Girişim*, sayı 24, s. 30.
23. H. Necatioğlu, *İslam*, sayı 23, s. 4.
24. H. Necatioğlu, *İslam*, sayı 22, s. 4.

VI

İSLAMCI İDEOLOJİDE KADIN: Türkiye'de Üç İslamcı Kadın Dergisi

Doc. Dr. Feride Acar

Giriş

Cumhuriyet Türkiyesi'nde 'merkez'in sivil-askeri seçkinlerince oluşturulan saflarda ve ürünlerde dinsel alan, oldukça yakın zamanlara kadar, dikkati çekecek ölçüde az temsil edilmiştir. Hatta, uzun Osmanlı-Türk tarihi boyunca dahi farklı ve pek çok defa birbiriyle çelişen yapıdaki seçkin gruplarının din karşısında hep devlete öncelik tanımak veya açıkça laik olmak gibi ortak bir özellik sergilediklerini düşünmek mümkündür. Sözkonusu din dışılık, değişik zamanlarda ruhban karşıtlığı, devletçi reformculuk, 'seküler Jakobenlik' ya da pozitivist Kemalizm gibi çeşitli tutumlar ve ideolojilerde kendini göstermiştir.[1] Bu nedenle, yakın geçmişde de pek çok gözlemci 'merkez' deki laik sivil-askeri ittifakın bazı ödünler verip uzlaşmalar yapılsa da 'çevre'nin dini kesimlerini Türkiye'de ulusal siyasetten uzak tutmayı sürdüreceğini beklemiştir. 1980 sonrası İslami grupların Türk siyasal sahnesindeki ilerleyişi, işte biraz da bu sebeple laik kesim arasında olduğu kadar Batılı gözlemcilerce de şaşkınlık, kaygı, hatta korku ile karşılanmıştır.

Türkiye'de son yıllarda gözlenen İslamcı hareketlenmenin dış etkenleri olarak İran'daki İslam Devrimi ve Ortadoğu'da İslami canlanışın gösterdiği genel yükselişe işaret etmek mümkündür. Bazı yorumcular da, bu olgunun iç nedenleri arasında 1980 sonrası askeri rejimin İslamcı gruplara karşı hoşgörülü ve tavizkâr diye düşünülecek pragmatik politikalarının etkisine dikkat çekmişlerdir.[2]

Öte yandan, daha yapısal bir açıklama Osmanlı-Türk tarihindeki güçlerin karmaşık dinamiğinde aranmalıdır. Şöyle ki, toplumdaki yapısal dönüşümler ve laik Cumhuriyet reformları sonucu hem geniş toplum katmanlarına yeni toplumsal ve siyasi olanaklar sağlanmış (yaygınlaşan eğitim ve siyasi katılım gibi) hem de, bu topyekün dönüşüm sürecinde oluşan bir kültürel boşluk sözkonusu olmuştur.[3] Gözlenen İslamcı canlanmanın işte bu çelişkili toplumsal dönüşüm etmenlerinin bir sonucu olduğunu düşünmek kabildir. Bu bağlamda, Cumhuriyet reformları ve onlara bağlı iktisadi-siyasi olanaklardan yararlanan İslamcı grupların İslamı alternatif bir ideoloji olarak yeniden sunabilme yetenekleri bu kesimlerin yakın dönemde toplumsal ve siyasal yaşamda gözle görülür biçimde artan meşruluklarının gerisinde yatan temel unsur olarak değerlendirilebilir.

İslamcı ideolojinin yapısına ve Türkiye'deki çağdaş İslamcı hareketlerin stratejilerine ilişkin bir incelemede, bunların kadınlarla ilgili tutumları ve mesajları çeşitli nedenlerle büyük önem taşımaktadır.

Öncelikle, Cumhuriyet Türkiye'sinde kadın konusunda zemin kazanma çabasına giren İslamcı ideoloji çok güçlü bir karşı ideolojinin önüne çıkmak durumunda kalmıştır, zira burası kadınlarla ilgili geleneksel değerlerin Cumhuriyet seçkinlerinin yönlendirdiği köklü bir dönüşüme uğradığı bir toplumdur. Her ne kadar, Türk toplumunda bütün grup ve kesimlerin Cumhuriyet'in laik, reformist ideolojisini içselleştirmiş olduğunu

savunmak mümkün değilse de, laik seçkinlerin 'kadınların kurtuluşu' fikrini benimsemeleri, ve hatta bu ideolojiyi kendilerine önemli bir düstür olarak belirlemeleri konunun toplumda simgesel bir önem kazanmasına da neden olmuştur. Dolayısıyla Türkiye'de kadın sorunu, lâiklerle İslamcılar arasındaki savaşta hep önemli bir çarpışma alanı oluşturmuştur; gelecekte de böyle olacağı anlaşılmaktadır. Örneğin, günümüzde İslamcı hareketlerin gündemindeki en çok vurgulanan konunun ve ulusal siyaset sahnesinde İslamcı faaliyetlerin en açık odağının 'başörtüsü tartışması' oluşu bir rastlandı ya da önemsiz bir ayrıntı değildir.

Öte yandan, kadın konusunun vurgulanması toplumda kadının rolü ve giyimi konusundaki İslamcı tutumun, çok defa, bu konulardaki geleneksel tutumdan ayrılmasının güçlüğü ile de ilişkilidir. Böylece İslamcı iddia ve talepler arasında kadın konusuna ilişkin olanlarının toplumda daha fazla destek bulacağını beklemek mümkündür.

İkinci olarak, esasen Müslümanlık kadınların hakları, konumları ve toplumdaki rolleri konularında gerçekten duyarlıdır. Kapsamlı bir toplumsal düzenleyici olarak İslam dini, düzenin sağlanmasında hayati önem taşıyan ve toplumun yeniden üretilmesinde ağırlıklı konumda olan güçler durumundaki aile ve kadın-erkek ilişkileri konularında özellikle dikkatli ve özenlidir. Bu bağlamda eş, anne ve ev kadını konumlarıyla kadınlar, aile hayatında uyumu sağlayıp, sürdürmek, çocukları İslam ilkeleri doğrultusunda toplumsallaştırmaktan sorumlu bireyler olarak görülürler. Bu da İslam ideolojisinin özünde kadınlara çok büyük bir önem verilmesini getirir.

Üçüncü olarak, Türkiye'de İslamcı hareketlerin analizi yapılırken kadın konusu üzerinde önemle durmak gereği biraz da kadınların bu tür hareketlere aktif biçimde katılmalarından kaynaklanmaktadır. Kemalist söylem içinde yetişmiş pek çok kişi

İslamcı hareketlere katılan kadınlar sorununa eleştirel yaklaşmaktadır. Diğer bir deyişle, Cumhuriyet Türkiye'sinde "kadınları tanımı gereği kadınları ikincil konumda gören bir ideolojinin (İslam) propagandasına ve bu dünya görüşünün 'kadın erkek eşitliği' ve 'kadınların kurtuluşu' gibi değerler ile resmiyet düzleminde olsun özdeşleşmiş yerleşik düzene karşı mücadelesine aktif biçimde katılmaya yönelten nedir?" sorusu pek çok kişiyi meşgul etmektedir.

Kanımca Türkiye'de Kemalist reformların da bir sonucu olarak özellikle kadınlar birbiriyle çelişkili, tutarsız mesaj ve uygulamalara muhatap olmuş; çok defa gerçekçi olmayan beklenti ve istekler geliştirmek durumunda bırakılmışlardır. Sonuçta, bilhassa belli kesimlerin kadınları, içine düştükleri rol çatışmaları ve belirsizlik ortamlarından kurtuluş vaad eden, gerçekleri basitleştiren ideolojilere özellikle açık ve alıcı duruma gelmişlerdir.

Kemalist dünya görüşü, kadınların kurtuluşuna ülkenin laiklik ve modernlik düzeyinin bir göstergesi olarak ağırlık vermiş ve son iki kavramı toplumsal adalet ve bireysel mutluluğun önkoşulları olarak görmüştür. Buna karşın Türkiye'de İslamcı hareket, kendi amaçlarına yönelik olarak kdınları seferber etmek için bu ilişkinin reddinden yola çıkmaktadır. İslamcılara çağdaş hayatın ikiz kötülükleri olarak algılanan laiklik ve modernlik, özellikle kadınların sefaletinden ve mutsuzluğundan sorumlu tutulmakta; başka bir deyişle, günümüzde İslamcı gruplar, kadın 'hakları' ve 'kadınların kurtuluşu' bayrağını laikliğe ve modernliğe karşı çıkmak üzere kaldırmaktadırlar. Laiklik ve modernlik kadınların 'sömürülmesi' ve 'aşağılanması'nın nedenleri olarak algılanmakta ve adeta başlangıçta Cahiliye sisteminin İslam karşısındaki konumunu andırır şekilde değerlendirilmektedir. İslamcı grupların kadınları İslami Cihat'ın ön saflarına çağırması buna dayanmaktadır.

Bu saptamalardan yola çıkarak, İslamcı hareketlerin dünyasının anlaşılıp, değerlendirilmesi için bu dünyanın kadın rollerine ve toplumda kadınların konumuna ilişkin görüşlerinin ayrıntılı bir analizinin gerekli ve aydınlatıcı olduğunu söyleyebiliriz.

İslamcı Dergilerde Kadın Portresi[4]

Yazının bu bölümünde, kadınlara yönelik aylık İslamcı yayınların içerikleri üzerinde yapılan bir araştırmadan elde edilen bulgular sunulmaktadır. Burada amaç, sözkonusu yayınlarda vurgulanan ve vurgulanmayan konular, iletilen mesajlar ve üslup farklarını ve benzerlikleri saptamak ve yorumlamaktır.

Bu araştırma için üç İslamcı kadın dergisinin içeriği sistemli biçimde incelenmiştir. Sözkonusu dergiler, *Kadın ve Aile, Bizim Aile* ve *Mektup*'tur. Ayrıca genel çerçeveyi oluşturmada yardımcı olması amacıyla bütünü ile kadın dergisi olmayan, ancak kadınlara ayrılmış sayfaları veya bölümleri bulunan ya da düzenli olarak kadınlara yönelik veya kadınlar hakkında yayın yapan dört İslamcı dergi daha inceleme kapsamına alınmıştır. Bunlar *Köprü, İslam, İcmal* ve *Öğüt*'tür.

Adı geçen bütün dergiler İslamcı kesimdeki belli başlı tarikat ve grupların görüşlerini dile getiren yayın organları olarak tanınmaktadırlar. Araştırma kapsamındaki İslamcı dergilerinin nitelik bağlantılarına ilişkin inceleme Nisan 1985'ten beri yayınlanan *Kadın ve Aile*'nin en büyük İslamcı kadın dergisi olduğunu (60.000 sattığı söylenmektedir) göstermektedir. Bu derginin Nakşibendi tarikatının bir koluna mensup kişilerce çıkarıldığı ve aynı grubun başlıca yayın organı olan İslam (tirajı 100.000) dergisi ile yakın ilişkisi bulunduğu anlaşılmaktadır.[5]

İslamcı kadın dergileri repertuvarına oldukça yeni (Şubat 1988'den beri) katılmış olan *Bizim Aile* dergisi ise 1977'den beri

yayınlanan ve Nurcuların bir kolunun görüşlerini dile getiren aylık *Köprü* dergisinden türemiştir. *Bizim Aile,* Nurcuların kadınlara mesajını iletmektedir.

Şubat 1985'ten beri Konya'da yayınlanan görece eylemci ve radikal bir mesaj taşıyan *Mektup* dergisi herhangi bir tarikatla yakın ilişki içinde görünmemektedir. Bazı gözlemciler tarafından 'Nakşibendi görüşlerine yakın' diye değerlendirilen bu yayın organı 'bağımsız' olarak da sınıflandırılmaktadır. [6]

Kadın dergisi olmadıkları halde içlerinde sıkça kadın sayfa ve konuları bulunan *örgüt* ile *İcmal* dergileri Kadiri tarikatının yayınları olarak bilinmektedirler.[6]

Bu yazıda farklı islamcı grupların aylık kadın yayınları olan *Kadın ve Aile, Bizim Aile* ve *Mektup* dergilerinin başat temaları, yaklaşımları ve mesajları ayrıntılı biçimde tanımlanıp, incelenmiştir; kadın dergisi olmayan İslamcı dergilerden ise, içerikleri sistematik olarak değerlendirilmemekle birlikte, genel izlenim edinme ve değerlendirme açısından yararlanılmıştır.

Kadın ve Aile Dergisi

Kadın ve Aile dergisinin temel mesajı, Türkiye'deki Batılılaşmış, modern kadın imajına muhalefet çerçevesinde oluşmaktadır. İdeoloji düzleminde derginin kullandığı başlıca harekete geçirici güç modernlik, Batılılaşma ve laiklikle ilişkili her şeyi eleştirip, şiddetle yadsımak ve bu kavramlar temelinde tanımlanmış lanetli bir Batı tablosu çizmektir:

Kadın ve Aile dergisinde yer alan tipik bir başyazıda şöyle denilmektedir:

"Batı medeniyetinin aklen ve kalben hasta olduğunu, insanlığı felakete sürüklediğini bir çok Batılı mütefekkir ve feylesof kesinlikle ifade etmekte, kurtuluş yolları arayıp durmak-

tadırlar... (Batılılar)... İnsani prensipleri tek taraflı olarak kendi menfaatleri için kullanır başkalarına hak tanımaz, masum ve müdafasız milletleri acımsız yok ederler. Kibrin ve gösterişin zirvesine çıkmışlar, zevk ve sefadan, frengili-AİDS'li bir yol tutmuşlardır. Namus ve aile mefhumu ayaklar altına düşmüştür. Fertler arasında sevgi ve saygı bağları çözülmüş, nesiller içkiye, esrara, şehvete kurban olmuş, hippiliğe, punkluğa sapmıştır... Biz artık kendi inanç ve kültürümüzün üstünlük ve mükemmelliğini milletçe görmeli, onlara dört elle sarılmalı, taklitten sıyrılıp evlatlarımızı şahsiyetli, edepli, ahlaklı, sevgili-saygılı, ilimli-irfanlı, sorumlu, çalışkan, verimli halis Müslüman kimseler olarak yetiştirmeliyiz. Çok titiz ve dikkatli olalım ki Batı'nın manevi hastalıkları bizim nesillerimize bulaşmasın, aile yuvamız dağılmasın, milletimiz maddeten ve mânevi çökmesin."[8]

Nisan 1985 ile Mayıs 1988 arasında bu dergide yayımlanan 660 parça yazı gözden geçirildiğinde, büyük bir bölümün (100 tanesi) geleneksel değerlerin kaybolması ve Batılılaşmaya karşı koymada kadınların rolü konularına ayrıldığını görmekteyiz. Dergide bu tür görüşlerin yansıması olarak televizyon seyretmek, yaz tatili, makyaj yapmak ve modayı izlemek gibi etkinliklere karşı düşünceler özellikle vurgulamaktadır (100 yazıdan 66'sı).

Batılılaşma karşıtı tavrının bir başka yansıması olarak *Kadın ve Aile* dergisi sayfalarının neredeyse yarısını (295 yazı) kadınların ev içindeki rolleriyle ilgili yazılara, başka bir deyişle ideal kadın imajını sunmaya ayırmıştır:

"(Müslüman kadın için).. ar ve namus başta gelir, kadın kocasına ve evine tam bağlı, namahreme çıkmaz, bakmaz ve görünmez, evinde haremlik-selamlık vardır, kocasının izni olmadan dışarı çıkmaz, gezmez; evde kocasının istemediği kadın veya erkek misafiri kabul etmez. Evlilik öncesi flört ve evlilik dışı cinsel yaşam yasaktır... (Müslüman kadın)...

vücut güzelliklerini tesettürle örter, dışarıda süslenmez, ziynetlerini yabancıya göstermez, başını örter, bol elbiseler giyinir... (onun için) aile yuvası kurmak ve çocuk yetiştirmek esastır. Kadın, kocasına sadık bir eş ve çocuklarına şefkatli bir annedir; evi çeker çevirir, işleri görür, yemek pişirir, çocukların iyi yetişmesine, eğitim ve öğretimine çalışır"[9]

İdeal Müslüman kadın imajını yukarıda sunulan alıntıdaki şekilde tanımlayan *Kadın ve Aile*'nin ilginç bir özelliği de sayfalarında kadınlara anne (85) ya da eş (54) olarak seslenen yazılardan çok daha yüksek oranda onlara evkadını (295 yazıdan 176'sı) olarak seslenen yazılara yer ayırmasıdır. Ev kadınlığı rolüyle ilgili yazılar arasında yemek pişirme, ev dekorasyonu, çiçek yetiştirme, el işleri, dikiş, nakış, ve ev ekonomisi gibi konular vardır. Bu türden yazıların derginin sayfalarındaki varlığı ve bolluğu, kanımca iki temel temaya işaret etmektedir.

Öncelikle bunlar derginin yansıttığı dünya görüşünün kadınların yerinin 'ev' olduğu hususundaki vurgusunu ve bu ideolojinin kadınların görevlerini temelde ev idare etmek, yemek pişirmek ve çocuk bakımıyla sınırlı gördüğünü göstermektedir. Öte yandan ev kadınlığı üzerindeki bariz vurgu, *Kadın ve Aile* dergisine onu diğer İslamcı kadın dergilerinden ayıran bir biçemde, 'dünyevi' bir nitelik kazandırmaktadır.

Aynı şekilde, *Kadın ve Aile* dergisinde kadınların analık rolü de iki temel boyutta (çocuk yetiştirme uygulamaları ve çocukların sağlığı) ele alınmakta ve bu konularda dergide kapsamlı tartışmalara yer verilmektedir. Her ne kadar birçok makalenin içeriğinde annelere çocukların iyi birer Müslüman olarak yetiştirilmeleri hususunda mesaj verilse de, genel 'çocuk bakımı' veya 'yatak ıslatma' 'parmak emme' gibi pratik konularda derginin sayfalarında yer alan daha çok sayıda yazının varlığı bu yayın organında analık rolünün pratik boyutuna ağırlıklı olarak verilen öneme işaret etmektedir.

Dergide sayıca kadınlara dindar ve İslamın kurallarını uygulayan kişiler olarak yaklaşan yazıların ağırlığını hemen hemen dengeleyen pratik sorunlara yönelik ve bu dünyaya ilişkin makaleler *Kadın ve Aile*'in geniş kapsamlı bir aylık kadın dergisi görünümü kazanmasına yardım etmektedir. Örneğin, dergide yer alan kadınların eş, anne ve ev kadını rolleri ile ilgili yazılar (660 yazıdan 295'i) kadınların İslama inanmış, onun kurallarını uygulayan 'münine' olarak rollerini konu alan yazılarla (236 yazı) karşılaştırıldığında tam da böyle bir denge görülmektedir.

Kadınların eş rolüyle ilgili yazılar *Kadın ve Aile*'de evlilik ve boşanma kurumlarına ve süreçlerine ilişkin İslami kavramlar kapsamında tartışılmakta; bu konularda bilgiler verilmekte ve bu tür yazılar içerisinde de çoğunlukla kadınların İslam toplumundaki yeri üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda, dergının dünya görüşü çerçevesinde, kadınların eşitliği, özgürlüğü ve mutluluğunun ya eş rollerinin sınırları içinde ele alınıp tanımlandığını ya da 'mümine'lik bağlamında değerlendirildiğini; ancak asla kadınların toplum içinde birer birey olarak konumları ya da ilişkileri boyutlarıyla ele alınmadığını söylemek mümkündür. Bu anlayışın bir yansıması olarak da dergide sık sık inançlı Müslüman kadın ve erkeklerin öbür dünyadaki eşitliğinden bahsedilmekte, bu dünyadaki cinsiyet ilişkilerinin örgütlenmesinde ise eşitliğin değil de adaletin esas alınmasının daha uygun olduğu savunulmaktadır.

> "Kadın ve erkek Allah'a kulluk noktasında, Resullulah'a ümmet olma konusunda, insan olmakta, insanca bir muameleye hak kazanmakta, şeref, haysiyet ve namusların kutsallığı açısından tamamen birbirlerine eşittir. Kul olarak kendi üzerlerine düşen vazifeleri yerine getirdikleri takdirde cennete girmekte eşit, nimete kavuşmakta eşit, vazifelerini unutup hata ve günaha daldıkları takdirde cezada eşittir... İslâm dini kadınla erkek arsında bir vazife taksimi yaparak çalışma

sahalarını ayırmış, kadınla erkeğin eşitlik savaşı yapmasına mani olmuştur"[10]

"Kadın ve erkeğin vazifelerini ayırdetmekle İslam, kadın haklarını yok etmiş değil, tam tersi korumuş oluyor. İslam kadına hem para kazanmanın dertlerini hem de evin ve çocukların sorumluluğunu aynı zamanda yüklemiyor... Kadının özel tabiatı İslam'daki özel sosyal yeri ile korunuyor.[11]

Adının da perspektifini özlü biçimde belirttiğini düşünebileceğimiz *Kadın ve Aile*'nin ana misyonunun Türk toplumunda Batılılaşmış, laik kadın imajının eleştirisi ve reddi üzerine kurulu 'gerçek' Müslüman kadın imajını şekillendirmek olduğunu söyleyebiliriz. Bu amaçla dergide bir yandan Batı toplumunda kadınların 'sömürülmesi'nin (pornografi, reklamlarda kadın kullanımı gibi yollarla) ve 'sefalet'inin kaynakları üzerinde yoğunlaşılıp Batılılaşmış kadına 'yoz', 'ahlaksız', 'doyumsuz' ve 'mutsuz' teşhisi konulmakta, bir yandan da kadınlara islamda ve evde bulunacak mutlu ve doyumlu bir hayatın reçetesi sunulmaktadır.

Bu misyona paralel olarak *Kadın ve Aile,* gayet sıkı, kuralcı ve didaktik bir mesaj vermektedir. Örneğin, dergide İslami davranış ve görgü kuralları (İslam ilmihali) üzerine çok sayıda (79) yazı vardır ve bunlarda okurlara davranışların gerekçelendirilmesi ya da sonuçları konusunda fazla tartışmaya girmeden, oldukça basit, ak-kara terimler temelinde ne yapılması ve ne yapılmaması gerektiği öğütlenmektedir.

Sağlık bakımı ve ev kadınlığı gibi 'dünyevi' konulardaki vurgulamalarla birlikte düşünüldüğünde dergide gözlenen bu kuralcı yaklaşımın adeta bir 'kadın İslamı' tanımladığını ve bunun günümüz Türkiye'sinde kent ve kasabalarda yaşayan pek çok kadının hayatını düzenleyen belli tür geleneksel toplum normlarından ilk bakışta çok da farklı veya çelişkili olmadığını savunmak mümkündür.

Başka bir deyişle, *Kadın ve Aile* dergisi bir yandan kentlerdeki laik, 'modern' düzene ve onun normlarına açıkça karşı çıkıp, onları sorgularken, bir yandan da okurlarına kentli nüfusunun daha geleneksel kesimlerince, yani kasaba ve küçük taşra kentlerinin özellikle 'esnaf' kesimleri ve bu nüfus gruplarının metropollerdeki karşılıkları sayılabilecek toplumsal katmanlarca paylaşılan değerler ve hayat tarzlarıyla aynı çizgide olduğu izlenimi vermektedir.[12]

Bu anlamda derginin mesajı değişime yönelik bir akımın harekete geçirici ideolojisinden çok, geleneksel kent toplumsal düzeniyle bağdaşır ilişkilerin sürdürülmesini savunan tutucu bir ideolojiyi yansıtır görünmektedir.

Ancak, Türkiye bağlamında geleneksel olanın ne türdeş, ne de herhangi bir biçimiyle başat ve yaygın olmadığı, tersine gelenekselliğin de son derece heterojen, karmaşık ve değişken boyutları içeren bir olgu olduğu düşünüldüğünde *Kadın ve Aile*'nin ideolojik mesajında tanımlanan modelin yaygın bir geleneksel gerçekliği yansıtmaktan çok uzak olduğu açıkça görülmektedir. Kaldı ki kanımca, *Kadın ve Aile'nin* İslamcı mesajı pek de geleneksel hayat tarzının pekiştirilmesine yönelik çağrı yapmamakta; aslında yeni ve farklı bir İslamcı yaşam önermektedir. İslamın laik dünyayla etkileşiminin ürünü olan bu düzen, geleneksel değil, çağdaş bir olgudur. Örneğin *Kadın ve Aile*'de İslamcı mesaj, öylesine Batılı bir ortam aracılığıyla sunulmaktadır ki ele aldığı konular ve genel görünümü açısından bu dergi ile Batıda örnekleri sıkça görünen muhafazakar kadın dergileri arasında bariz benzerlikler vardır. Bu da göstermektedir ki, Türkiye'de İslamcı hareketler bir yandan laik toplumun kurallarını, kurumlarını ve yaşam tarzını kötü ve tehlikeli olmakla itham edip onları şiddetle reddederken, bir yandan da, bu tür toplumların kaynaklarını gayet iyi tanımakta ve saflarına çağırmak istedikleri kadınlara seslenirken bunlardan etkin biçimde yararlanabilmektedirler.

Kadın ve Aile meslek (16 yazı) ve eğitim (13) gibi kadın yaşamının 'kamusal alan'a ilişkin boyutlarına da bir ölçüde yer vermekte ancak sayfalarında bu sorunlara kadınların ev içi rollerine ayrılan yerden çok daha az yer ayırmaktadır. Derginin bu gibi konulardaki görüşleri çoğu zaman İslamın bilinen bakış açısını yansıtırsa da bazen ilginç değişiklikler ya da konuların ele alınışında dikkate değer farklılıklar göze çarpmaktadır.

Örneğin, *Kadın ve Aile*'de kadınların ev dışında çalışması ancak mutlak bir parasal gereklilik durumunda son çare olarak kabul görmekte, o zaman bile açıkça "uygun bir ortamda", yani kadınlarla erkeklerin birbirlerinden ayrı olduğu yerlerde, çalışma koşulu ile sınırlanmaktadır. Esas olarak kadınlara dışarıda çalışıp daha çok kazanmaktansa evde oturmaları, daha iyi ev kadınları olarak kocalarının kazandığını daha iyi değerlendirmeleri ya da çok gerekli ise ek gelir için evde yapılacak el işlerine başvurmaları önerilmektedir.

Ancak eğitim sözkonusu olduğunda, (kız-erkek ayrılığı açıkça tercih edilse de) kızların karma öğretim yapan laik eğitim kurumlarına devam etmeleri büsbütün reddedilmemektedir. Şöyle ki, *Kadın ve Aile* dergisinde kadınların eğitimi konusuna ilişkin tartışmalarda cinsiyete göre mekansal ayırım talebinin yerine tesettür şartı ikame edilmiş görünmektedir. Dergide İslamın kadınlarla erkeklerin ayrı mekânlarda bulunmaları konusundaki ısrarı eğitime ilişkin olarak açıkça yadsınmasa da, çoğu yazar meseleyi kadınların tesettürlü ya da tesettürsüz eğitimi biçiminde sunmaktadır.

Kanımca, Cumhuriyetin laik reformları arasında karma eğitim birçok başka değişimden, (örneğin kadınların ev dışında çalışmasından) daha başarılı biçimde uygulanmış ve nüfusun geniş kesimlerince daha yaygın kabul görmüştür. Dolayısı ile günümüzde Türkiye'de 'kızlara ayrı eğitim' düşüncesini savunmuk 'kadınlar dışarıda çalışmasın, evinde otursun' düşüncesini

kabul ettirmekten çok daha güçtür. Kızlara ayrı eğitim talebi hem ekonomik uygulanabilirlik, hem de kültürel kabul açısından günümüz Türkiye'sinde ciddi problemler içerecektir. Bu nedenlerle her ne kadar İslamın cinsiyet gruplarının mekansal ayırımı ve kadınların mahremiyeti konularında işyeri veya okul bağlamında farklı duyarlılık göstermesi sözkonusu değilse de çağdaş Türkiye'nin *Kadın ve Aile* gibi bir İslamcı kadın dergisinde bu konular farklı vurgularla ele alınabilmektedir.

Bu konuda bir başka kanıtı ise derginin, büyük kentlerdeki belediyelerin kadın ve erkeklere ayrı otobüs servisi sağlamaları için açtığı kampanya ve aldığı siyasal tavırda bulmak mümkündür. Günümüz Türkiye'sinde ulaşımda ayırımın eğitimde ayırma oranla kamuoyunda destek toplama ihtimali daha yüksektir zira böylesi bir talebin var olan hizmetten değişik nedenlerle memnun olmayan pek çok kişinin acil ihtiyaçlarına cevap vermesi olasıdır. Eğitimde kız-erkek ayrımı konusunda görece daha belirsiz bir tutum alan derginin ulaşımda ayırım konusundaki net talebi de kanımca böylesi bir taktik önceliği yansıtmaktadır.

Aynı şekilde, *Kadın ve Aile*' nin Müslüman bir toplumda kadınlar için hayati önemde olacağını düşünebildiğimiz çokeşlilik konusundan dikkat çekecek biçimde uzak durmasının da taktik nedenlerle açıklanabileceğini düşünüyorum.

Türkiye'nin somut sosyolojik gerçeklikleri ve deneyimleri temelinde belirlenen sorunların İslamcı hareketler tarafından, yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, seçilerek kullanılmaları kanımca İslamcı hareketlerin gündem ve stratejilerinin, büyük ölçüde, laik düzenin geçmiş başarıları ve başarısızlıklarından etkilendiğini göstermektedir. Başka bir deyişle, çağdaş İslamcı hareketler toplumsal sorunlara bakışları ve talepleri ile ortodoks İslamdan uzaklaştıkları ve birbirlerinden farklılaştıkları oranda parçası oldukları sosyo-kültürel sistemin sınırlarını, gereksin-

melerini ve özgün niteliklerini yansıtan toplumsal hareketlere dönüşmektedirler. Bu anlamda çağdaş Türkiye'deki İslamcı hareketlerin ideolojisinde onları köktenci İslamın yansımaları olmaktan çok Türkiye'nin özgün tarihsel deneyiminin ürünleri olarak tanımlayan unsurlar bulmak mümkündür.

Ancak, Türkiye'deki çağdaş İslamcı hareketlerin köktenci ya da geleneksel İslamdan ayrışan bir Türkiye Müslümanlığını yansıtıp yansıtmadıkları sorusu bu hareketler çerçevesinde gözlenen farklılıkların ne ölçüde yalnızca taktik ve strateji ile sınırlı olduğuna ne ölçüde ise daha derin ideolojik boyutları yansıttığına bağlıdır. Bu aşamada böylesi bir değerlendirmeyi yapmak ise kolay değildir.

Son olarak, tıp ve sağlık konularında dergide yeralan yazıların çokluğuna; derginin okurlarında belli bir eğitim düzeyi varsayıldığını gösteren edebiyat ve tarih bölümlerinin varlığına; okurlar arasında 'burjuva' hayat tarzının şu veya bu ölçüde geçerli olduğunu gösterir biçimde dergide sık sık elbise modelleri, yemek tarifleri ya da 'bilinçli tüketici davranışları için ipuçları' gibi konulardaki yazılar bulunduğuna bakarak *Kadın ve Aile*'nin hedef aldığı okur grubu kentlerde ve kasabalarda yaşayan orta sınıf kadınlar olarak tanımlanabilir.

Cumhuriyet Türkiye'sinde bu kesim, görece eğitimli kadınlar olarak, bir yandan 'kadın-erkek eşitliği', 'kadınların özgürlüğü,' gibi düşüncelerin diğer yandan, evlilik ve analığın kadınlar ve toplum açısından önemi gibi birbirleriyle çelişen mesajların kesişme noktasında kalmıştır. Dolayısıyla, rol çatışması, kimlik tanımlama sorunları ve doyurulmamış beklentilerle karşı karşıya kalmak özellikle bu kesimin kadınları için yaygın sorunlardır.

Kadın ve Aile dergisinin Batılılaşmayı ahlaki çöküşün ve psikolojik sefaletin nedeni olarak gösterirken aynı zamanda da mükemmel eş, fedakar anne, evini kusursuz biçimde idare eden

ev kadını, dindar ve itaatkar mümine olarak tanımladığı Müslüman kadın imajını bir kişisel doyum ile toplumsal sorumluluk abidesi olarak sunan mesajının, Türkiye gibi hızla değişen ve pek tutarlı olmayan bir toplumsal çevrede, kendi konumlarını tanımlamakta ciddi sorunlarla karşılayan kadın kesimleri tarafından mutluluğun müjdecisi sayılması pek de şaşırtıcı bir olgu değildir.

Bizim Aile Dergisi

Bizim Aile, (Mayıs 1988'den bu yazının kalema alındığı tarihe değin) henüz yalnızca dört sayısı yayınlanmış yeni bir dergidir. Bu nedenle de mesajının kendine özgü niteliklerini ayırt edip *Kadın ve Aile*'den olası farklılıklarını saptamak oldukça güçtür. Ancak *Köprü*'nün bir yan ürünü olduğu g ve bu dergi çerçevesinde de tutarlı bir mesajı belirgin biçimde iletegeldiği için bu bölümde sunulan tartışma ve yorumlar yalnızca *Bizim Aile*'nin içerik incelenmesine dayanmamakta, *Köprü*'de sunulan görüşlerle de desteklenmektedir.

Bu dergi ile *Kadın ve Aile*'nin görünümündeki farklılık hemen dikkati çekecek boyuttadır. *Kadın ve Aile*'nin kapağında çoğunlukla çiçek ya da çocuk, zaman zaman da kadın resimleri vardır; ama kadın resimleri hep uzaktan, arkadan çekilmiştir ve her zaman kadınları namaz ya da dua gibi dinsel ya da yarı dinsel bir faaliyette göstermektedir. Öte yandan, *Bizim Aile'nin* dört sayısının da kapağında tesettürlü kadınların önden ve yakından çekilmiş fotoğrafları vardır. Bu kadınlar değişik faaliyetler içinde ve değişik mekânlarda gösterilmiş; örneğin evde Kuran okurken, Batılı görünümde (kravatlı) bir kocayla birlikte aile ortamında ya da büroda bilgisayar kullanırken resimlenmişlerdir.

Derginin içeriğinde ilk bakışta, tesettür meselesinin diğer konulardan önde olduğu göze çarpar. Toplam otuz dört yazıda

11'i kadınların iffeti ve örtünmesi üzerinedir. Ancak burada konuya *Kadın ve Aile*'den farklı bir perspektifle yaklaşılmaktadır. *Kadın ve Aile* örtünmeyi Müslüman kadınların yabancı erkekler için cinsel açıdan çekici olmalarını, dolayısıyla da, toplumsal düzen için bir tehdit oluşturmalarını önlemek adına vurgularken, *Bizim Aile* başörtüsüne Müslüman kadınlarda 'iman'ın bir sonucu ve yansıması olarak ağırlık vermektedir:

" Demek ki, tesettüre muhatap olmanın ilk şartı imandır. Gerçek manada bir iman teşekkül etmelidir ki, tesettür emri yerine getirilebilsin... Önce iman, sonra tesettür." [13]

Gerçekten de 'iman' konusundaki vurgunun, bu yayının temel bakışını belirlediği anlaşılmaktadır. Derginin bariz mesajı, iffet de dahi kadın sorunlarının çözümünde anahtarın, 'iman' olduğudur. Hatta, Kuran'daki temel mesajdan farklı bir yorum açıkça getirmese de *Bizim Aile* ve *Köprü* dergilerinde örtünme konusunda diğer konularda olduğundan daha fazla hoşgörü gösterildiği bile düşünülebilir:

" (Surede), tesettüre uyulması için bir tazyike maruz bırakılmaması gereğine işaret edilir. Çünkü tesettür emrini koyan ve bildiren Allah günahları bağışlayıcıdır, sonsuz rahmet sahibidir. Demek ki tesettür kesinlikle bir zorlama sebebi olamaz. Esasen 'İslam'da zorlama yoktur' prensibi burada da hatırlanmalıdır. 'Önce iman, sonra tesettür' formülü gereğince, eğer tesettüre uyma konusanda bir tereddüt, çekingenlik veya 'isteyip de yapmama' durumu varsa, öncelikle iman noktasında ciddi takiyelere ihtiyaç var demektir."[14]

Kadın ve Ailenin, neyin yapılıp neyin yapılamayacağına ilişkin ayrıntılar belirten, talimat verici tutumuna karşın *Bizim Aile*'nin okurlarına seslenirken belirgin biçimde daha entelektüel olan bir söylemi vardır. Dergideki makalelerin ortalama uzunluğu kadar derginin yaklaşımı (örneğin, örtünme ya da ka-

dınların eş ve ana olarak rolü gibi konularda 'yap' ve 'yapma' demek yerine bunların gerekçelerinin ve anlamlarının daha derinlemesine tartışılaması) *Bizim Aile*'ye özgün bir karakter kazandırmaktadır. Dergi her ne kadar mevcut toplumsal düzene bir alternatif sunar biçimde kadınlara seslenmeye çalışmaktaysa da bunun daha soyut, daha 'iman'a yönelik bir sesleniş olduğuna dair de işaretler vardır. Başka bir deyişle, *Bizim Aile*'nin sunduğu alternatif, davranış düzeyinde değil, 'iman' düzeyinde tanımlanmaktadır.

> " Burada bizim işaret edeceğimiz nokta şudur ki, kadın hangi ilim dalına çalışırsa, eğer materyalist bir anlayışla yaklaşıyorsa, bu anlayış çalışılan konuların getirdiği temel sorulara cevap veremiyeceği için, sahibini hakikatin aydınlığından uzaklaştırıp abasiyet ve boşluğun karanlığına götürür. Fakat İslamın ışığıyla çalışması durumunda, konu ne olursa olsun da, bu dünya, kendisi ve görevleri hakkında gerçeği öğrenme yoluna girecektir." [15]

Bizim Aile'de (ve *Köprü*'de) girişilen bir başka çaba ise Müslüman kadının hakları konusunu modern toplumun siyaset yapısı içinde gündeme getirip, tartışmaktır. *Kadın ve Aile*'nin kadın konularında sorgulayıcı olmayan, düzenleyici, kuralcı yaklaşımının tersine *Bizim Aile* bu konuları laik toplumun bir ürünü olan çoğulcu demokratik düşüncenin ideolojik araçlarını kullanarak ele almaya çalışır.

Aslında *Bizim Aile*'de dile getirilen ideoloji, kapak fotoğraflarının da simgelediği gibi mevcut sistemle büyük ölçüde bütünleşmiş gözükmektedir. Örneğin, *Bizim Aile,* Müslüman kadınların uygun gördükleri gibi giyinebilme haklarını savunmak amacıyla, 'örtünmek Hürriyettir', 'Laik Türkiye'ye Yakışmayan Bir Manzara', 'Bir Haber Gazetesine Kanun'un Cevabı' gibi yazılar yayınlarken, açıkça, çoğulcu demokratik düşüncenin değerleri, mantığı ve söz dağarcağından; sivil toplumcu ar-

gümanlardan ve laik devlet geleneğinden yararlanmaktadır. Böylelikle Müslüman kadının başörtüsü, ezilenlerin haklarının bir simgesi olarak sunulmakta ve demokrasi ve özgürlük adına savunulmaktadır.

Sonuçta dergide dile getirilen ideoloji İslami hayat sürme özgürlüğüne yönelik taleple kadınların kurtuluşu talebini adeta eşanlamlı kılmakta ve bunların her ikisi de var olan siyasal sistemin (çoğulcu demokrasi) normatif düzenince onaylanan ancak mekanizmaları tarafından yeterince gerçekleştirilememiş idealler oldukları ölçüde bu konulardaki alternatif İslamcı önerilerin yolunu, çoğulcu demokrasi argumanlarından da güç alarak, açmaktadır.

Ayrıca, *Bizim Aile* eğitimli, kentli kadınlara seslendiği açık olan bir üslup ve görünüm sergilemekte; bu haliyle de hareketin sistemle bütünleşme potansiyelinin göstergesi olarak yorumlanabilecek daha 'liberal' ve uzlaşmacı bir tutumu temsil etmektedir. *Bizim Aile* yazarlarının, laik dergilerce düzenlenen forumlara ve tartışmalara katılmaları, laik hatta feminist çevrelerde ilgi odağı olan kadına karşı şiddet gibi konularda laik yazar ve düşünürlerle diyoloğa girmeleri bu yorumu destekleyen bulgulardır. Derginin bu gibi konulardaki tutumlarının da yine laik siyasetin mantığı ve diliyle biçimlendirilip ifade edildiği görülmektedir. Örneğin:

> "... dayak yemek kadının meselesi ise, dövmek de erkeğin meselesidir. Kadın dayak yememeli, ama erkek de dövmemelidir'. Bunun yolu da fertlerin şayhsiyetlerini geliştirmek, demokrasi içinde temel insan haklarının yerleşmesine ve yaşanmasına eğitim ve ikna yoluyla çalışmaktır."[16]

Öte yandan, kadın konularındaki mesajının özgül içeriği açısından (*Köprü*'yle birlikte alındığında) *Bizim Aile*'nin çoğu zaman *Kadın ve Aile*'den daha liberal olmadığı görülür. Hatta,

mesajı çoğunlukla çelişkili de olabilmektedir. Örneğin, kapaklarında kadınları büro ortamında göstererek yarattığı izlenime rağmen, dergi yazarlarının kadınların ev dışında çalışması konusundaki tavırları geleneksel ve bilinen İslamcı yaklaşımlara uygun olarak "kadının yeri evidir" düsturu parelelinde oluşmaktadır.

" Kadının ancak çalışarak mutlu olabileceği iddiası safsatadır. Çünkü kadının ihtiyaç ve zaruret olmadan dışarda çalışması demek, evini,ailesini, çocuklarını ihmal etmesi demektir. Bu da gelecek nesillerin ruh sağlığını etkiliyor."17

Bizim Aile'nin diğer bazı kritik konulardaki tavrı da hayli belirsizdir. Bu durum siyasal ve yasal nedenlere dayalı kısıtlamalardan ötürü, taktik gereği, özellikle yaratılan bir belirsizlik olabileceği gibi *Bizim Aile*' nin temsil ettiği İslamcı hareketin ideoloji düzeyinde var olan gerçek bir zorluğunu da yansıtıyor olabilir. Sözkonusu belirsizliğin niteliğini açıklamak için dergide yer alan bir başyazı örnek olarak gösterilebilir. Türkiye'de laik çevrenin temel endişelerinden birini oluşturan "Bir İslam toplumunda dinin gereklerini uygulamayan ya da inanmayan kadınların konumu ne olacaktır"? sorusuna cevap veren adı belirtilmemiş *Bizim Aile* yazarı demektedir ki:

> "... 'azınlık' adına 'çoğunluk' haklarının yıllar yılı hunharca ezildiği, üstelik bugün dahi aynı manzaranın hüküm sürdüğü bu ülkede -en azından şimdilik- düşünülmesi gereken konu bu olmasa gerek. Aslında hak haktır, küçüğüne büyüğüne bakılmaz. Bizim inancımız bu."18

Öyle görünüyor ki burada yazar, bir yandan hareketin ideolojik tutumunu soyut ya da 'felsefi' düzeyde belirtmeye çalışırken, bir yandan da bu tutumu doğrudan gerçek hayat düzlemine uygulamaktan kaçınmaktadır.

Mektup Dergisi

Mektup dergisi 'Kadınların Kaleminden Kadın Erkek Herkes İçin' alt başlığına rağmen gerçekte tam anlamıyla bir kadın dergisidir. Diğerleriyle karşılaştırıldığında bu kendine özgü derginin son derece 'kadın yanlısı' ya da 'kadıncı' ("feminist'den farklı anlamda) denebilecek nitelikteki mesajı çarpıcıdır. Bu mesaj, içerik ve sunuluşuyla diğer İslamcı kadın dergilerine kıyasla hem daha uçta, hem de daha radikaldir. Mesaj aynı zamanda daha da kadına dayalı ve eylemcidir.

Mektup'un herşeyden önce görünümü diğer dergilerden çok farklıdır. Hiç fotoğraf basmadan yalnızca elle çizilip yüzü boş bırakılmış insan figürleri kullanan bu yayının kapakları da çarpıcı görüntüler içermektedir. Örneğin, bunlar arasında tesettürlü ve yüz yerinde çiçeklerle çevrilmiş bir Kâbe resmi bulunan saflık ve inanç timsali bir kadının manikürlü, uzun tırnaklı bir 'şeytan'ın sembolik elleriyle kavrandığı ya da (gömlek manşetlerindeki işaretlerden anlaşıldığı üzere) ABD ile SSCB'yi simgeleyen bir çift elin İsrail'i simgeleyen bir bıçakla yeryüzünün kabuğunu soyduğu ve bu kabuğun içinden fitili yanmış patlamaya hazır bir bombanın çıktığı görüntüler bulmak mümkündür. *Mektup*'un kapak resimlerinde bol miktarda kan vardır ve sık sık İslam şehitlerine yer verilir. Böylesi bir görüntü için örnek gösterilebilecek bir kapakta bir kan gölünün ortasında Kuran tutan bir el çıkmakta; kanların üstünde de "şehitler; ölüp de ölmeyenler" ifadesi bulunmaktadır. Bu son derece basit ve çarpıcı sunuş üslubu, aslında *Mektup*'un ideolojik mesajının içeriğini ve hedeflerini de yansıtmaktadır.

Bu dergi, yoksul tabakalardan kadınlara seslenmekte, işçi sınıfı kadınlarına, gecekondu kadınlarına, küçük kasaba kadınlarına ve hatta köylü kadınlara özel olarak çağrıda bulunmaktadır. Sık sık Kuran'daki terimleri kullanarak, acıyı yüceltip, 'öbür dünyada sorumluluk' kavramından yararlanarak *Mektup*, cinsi-

yet ve sosyo-ekonomik durumlarının ortak sonucu olarak çağdaş Türk toplumunda en fazla ezilip, sömürülen kadın kesimlerine seslenir görünmektedir. Sonuç itibari ile derginin yazılı bir iletişim aracı olduğu düşünülecek olursa hedef okur kitlesinin yoksul ve ezilmiş kesimlerin görece eğitimli (örneğin Kuran kursları ya da çeşitli din okullarına devam etmiş) kadınları olduğunu düşünebiliriz.

Mektup'un konu seçimi de okurlarının niteliğine ilişkin ipuçları vermektedir. Dergi 'zalimler'in elinde Müslüman kadınların çektiği acılara dair (kurmaca ya da gerçek) pek çok anlatı içermektedir. Bu anlatılanların verdiği mesaj 'fıtri' (biyolojik) özelliklerinin gerektirdiği gibi (yani, örtünerek) yaşamasına izin verilmeyen Müslüman kadınların 'tağuti' (putperest) diye nitelendirilen sistemlerde korkunç acılar çektiği ama Allah'ın gözünde de bir o kadar yüceldikleri mesajıdır. Müslüman kadınlara baskı ve 'zulüm' uygulayan böyle şeytansı hükümdarlar arasında inanmayan kocalar ve 'firavunlar' (laik siyasi otoriteler) da yer almaktadır. Derginin söylemi bir yandan yeryüzünde çekilen bu acıyı olağan olarak sunarken, öte yandan da dünyada çekilen bu ızdırabı 'mümine'leri öbür dünyada selamete çıkaracak, 'zulüm'e uğramış Müslüman kadın kahramanlar yaratacak bir deneme ya da sınav olarak yüceltmektedir.

Ayrıca, bu araştırmada gözden geçirilen bütün İslamcı yayınlar içinde, İslamın kurallarına uymamaktan ötürü öbür dünyada yaşanacak 'cehennem ateşi' ve 'kabir azabı' gibi olumsuzlukları en çok vurgulayan *Mektup*' dergisidir. Dergi yazarlarının bu dünyadaki yaşamı düzenleyen çok katı kurallar vurgulamaları da öbür dünyaya ilişkin bu korkutucu ve cezalandırıcı mesajı tamamlamaktadır.

Örneğin *Mektup*'ta da, diğer dergiler gibi, örtünme ve cinsi-

yet gruplarının mekansal ayırımı konularına büyük yer (128 yazıdan 35'i) verilmektedir. Ancak Kuran'ın örtünmeyle ilgili âyetlerini, vücudun diğer bütün bölümlerinin yanı sıra yüzün ve ellerin de kapatılması gerektiği biçiminde yorumlayan *Mektup*, tesettür için yalnızca başörtüsü ve uzun bol bir pardesünün yeterli olmadığını, onun yerine çarşaf, peçe ve eldivenin de gerekli olduğunu savunan makaleler yayınlamaktadır. Aşağıdaki alıntının gösterdiği gibi derginin örtünme konusundaki tavrı, diğerlerinden bariz biçimde daha aşırıdır ve sapmaya karşı daha tahammülsüzdür:

> "Böyle bir çağda hangi alim ve hangi aklı selim, yüz ve ellerin açılmasının caiz olduğunu söyleyebilir. Ancak can, din, mal, akıl ve nesil emniyetinin var olduğu ve korunduğu Daru'l İslam (Şer-i Devlet) da fitneden emin olunduğu için yüz ve ellerin avret olmayacağına görüşü gündeme gelir. Yoksa Daru'l Harb'te Daru'ş şirkte ve Daru'l riddet'de beş emniyetin beşi de kalktığı için fitneler adım başıdır!.."[19]

Mektup'a göre:

> "... hem açık gezmek hem de günahkar olmamak kesinlikle mümkün olamaz. Çünkü; İslam dininde örtünmek farzdır. Farz demek itikat edilmesse dinden çıkılır. İtikat edilmekle beraber, icabı yerine getirilmesse dinden çıkılmaz fakat büyük bir günaha girilmiş olur demekdir... (Dolayısı ile, Müslüman bir kadın) örtünme emrini tasdik ettiği halde bu hükme uygun hareket etmeyecekse kusuru kendinde bulacak ve... günahkar ve fasık durumunda kaldığını bilmesi lâzım gelecektir."[20]

Mektup'un anlayışına göre bir kadın Allah'ın isteklerini yerine getiremiyorsa ya da İslamı bilmiyorsa, her zaman için, bu dünyada hatalarını kabul edip suçluluk duymak yolu ile bir çıkış vardır. Nitekim, *Mektup*'ta hayatları boyunca işledikleri günah-

lardan ötürü azap çeken kadınlarla ilgili ayrıntılı hikâyelerin yer aldığı 'Vicdan Azabı' başlıklı düzenli yayınlanan bir sayfa bulunmaktadır. Bu öykülerin çoğu alt sosyo-ekonomik katmanlardan; fahişeler, uyuşturucu müptelaları, hükümlüler gibi toplumsal yaşamın marjinal alanlarından kadınlara ait pek de olağan sayılmayacak 'dehşet öyküleri'dir. Bunların varlığı dergiyi yayınlayanların, *Mektup*' okurlarını kendilerini bu tür 'düşmüş kadınlar' ve onların deneyimleriyle özdeşleştirilebilecek ve onlarla duygudaşlık içine girebilecek kadın kesimleri olarak tanımladıklarını düşündürmektedir. Bu durum aynı zamanda acı ve suçluluk gibi kavramların ve bunların canlı örneklerle vurgulanmasının *Mektup* dergisinin söylemi içindeki öneminin altını çizmektedir.

Mektup yazarları "İslami" diye sundukları çeşitli tutum ve davranış ilkeleri ile de yer yer hayli aşırı görüşler savunmaktadırlar. Örneğin, evde mobilya bulunmasını ve lüks gıda saydıkları pasta, şekerleme gibi gıda maddelerini sadelik ve tutumluluk adına redderek tüketime ilişkin aşırılıklar sergilemektedirler. Bu gibi tutumları bir yandan güçlü bir 'dünya nimetlerinden uzak durma' idcolojisinin yansımaları olsalar da, öte yandan derginin okurlarının toplumsal sınıf konumu itibariyle yoksul olarak tanımlanan kesimlerden geldiği varsayımını da güçlendirici niteliktedirler.

Bu açıdan, *Kadın ve Aile* veya *Bizim Aile* ile karşılaştırıldığında *Mektup*'un yaşam tarzı ve tüketim gibi konularda sunduğu mesajın farklılığı ortadadır. Bu dergi bariz biçimde, yoksul kesimlerin maddi, manevi her türlü yük altında bunalan kadınını hedef alırken diğerlerinin okur kitlelerinin orta sınıf kökenli ve daha az çile çeken, görece daha müreffeh kesimlerin kadınlar olduğunu varsaymak mümkündür.

Kadınlarla ilgili çeşitli rol kategorilerini konu alan yazıların dağılımı incelendiğinde ise *Mektup* ve öteki iki derginin kadın-

ları algılayışı arasındaki karşıtlık daha da netleşmektedir. *Mektip*'ta kadınların, İslamın uygulayıcıları rolünü konu alan yazıların sayısı (toplam 128 yazı içinde) 78'i bulur; oysa dergide kadınları eş olarak konu alan 19, ana olarak alan da yalnızca iki yazı vardır. Bu dergide kadınların ev kadınlığı rolüne ilişkin ise hiç yazı yoktur.

Mektup'un portresini çizdiği ideal Müslüman kadın, içinde yaşadığı 'adaletsiz' ve 'Allahsız' dünyada maddi olarak yoksunlaşıp manevi olarak da haksızlığa uğramıştır. Tek desteği ve umudu dindarlığından ve öbür dünyada ona cennet vaad eden İslamın kurallarını yerine getirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda 'dünyevi' geleneksel kadın işlevlerinin mükemmelce yerine getirilmesi Mektup ideolojisinin sunduğu ideal Müslüman kadın tanımının hayli dışında kalmaktadır.

Kadınların mahremiyeti ve dini görevleri yerine getirmeleri konusunda alabildiğine radikal ve hoşgörüsüz olan *Mektup* dergisi İslamın yayılması için Cihat'ta kadınlara özellikle aktif bir rol izafe etmektedir. Cihat ve kadınların ('mücahide' olarak) bu çabaya aktif katılımı üzerine yazılar, incelenen dönemde, dergideki ikinci büyük kategoriyi (128 yazıdan 22'sini) oluşturmaktadır. Bu tür yazılara bazı örnekler aşağıda verilmiştir:

> " Dolayısıyla Mümin kadınlar, Allah'ın mülkünde Allah'a isyan eden bu tağuti iktidarlara karşı mücadele vermek zorundadırlar... Mümin kadınlar; tağuta imam eden ve tağut yolunda savaşan erkeklerin nikahları altında bulunamazlar... Biz Mümin kadınlar olarak, Allah ve Resulünün çizdiği hududlar içerisinde hak ve yetkilerimizi kullanmayı... evlatlarımızın amel-i salih sahibi kul olmasını arzu ediyoruz... Hangi güç olursa olsun bizi bu haklarımızdan mahrum etmek isterse, Allah'a c.c. karşı ayaklanmış demektir. Allah'a c.c. ayaklanan her güç tağuttur ve Müslümanlar tağuta itaat etmemekle emrolunmuşlardır. Görüldüğü gibi

Mümin kadınların bu mücadelesi bir cinsiyet mücadelesi değil, 'Kâlu bela'da verdiği sözü yerine getirme mücadelesidir."[21]

Görüldüğü gibi 'mücahide' rolünün yüceltilmesiyle *Mektup* söylemi kadınlara özlemini çektikleri saygın bir alternatif kimlik sağlamaktadır. *Mektup*, dergisi İslamın yayılmasındaki önemli ve 'yüce' rollerinin kadınların temel misyonu olduğunu vurgulayarak, toplumsal konumları itibari ile tam da böylesi bir saygınlık eksikliğinin sıkıntısını yaşayan kadın kesimleri için çok cazip bir mesaj sunabilmektedir.

Mektup ideolojisinde ortaya çıkan ilginç bir boyut da ibadetini yerine getiren bir 'mümine' ve İslam'ın aktif bir yayımcısı olan 'mücahide'ye, Batılılaşma ve laikliğin tehlikeli ve şer güçleriyle dolu bir toplumda kocası ve ailesini koruma sorumluluğunun yüklenmiş olmasıdır. Bu bağlamda, çekirdek aileyi ve özellikle de kocayı koruma kavramı vurgulanmaktadır. Koca, kadının temel güvencesi ve bu dünyada yaşamını garanti eden tek kişidir. Bu konumundan ötürü kocanın modern, laik kurumlarla ilişkilerden ve onların Müslümanlar için potansiyel tehdit oluşturduğu düşünülen etkilerinden (özellikle de, toplumdaki Batılılaşmış kadınların çekiciliğinden) korunması Müslüman kadın için hayati önem taşımaktadır.

Başka bir deyişle, *Mektup*'un kadınlara verdiği mesajda kocası ve evliliği, dolayısı ile de kendi güvenliği, için dış dünyanın taşıdığı tehlikelere karşı kadına İslamı ve onun kısıtlayıcı toplumsal kurallarını güvenli bir sığınak olarak sunan bir cinsiyet ideolojisinin belirtileri vardır. Aşağıdaki alıntı kanımca bu bakış açısını belirgin biçimde yansıtmaktadır.

"Hanımlar! Evimizde beyimize karşı cazibemizi arttırmak, dışarıda ise tam tersine cazibemizi azaltmak temel düsturumuzdur. Yani içeride çekici dışarıda itici olacağız.[22]

Görüldüğü gibi derginin tesettür ve cinsiyet gruplarının mekansal ayırımı konusundaki radikal ve uzlaşmaz tutumu başka kadınlarla rekabeti en aza indirerek kadının güvenliğini artırmaya yönelik bir çaba da içermektedir.

Mektup yazarları evde eşler arasında geleneksel olmayan bir iş bölümüne de onay vermektedirler. Hz. Muhammed'in hayatını temel alan argümanlar aracılığıyla kocanın ev işlerine ve çocuk bakımına katılmasını meşrulaştırıp, teşvik etmekte, aynı zamanda da kadınların aileyle ilgili kararlara ve ev dışındaki etkinliklere daha aktif biçimde katılmalarını önermektedirler. Örneğin:

" İslamda erkeğin üstünlüğü sözkonusu değil. Erkek ve kadınlar birbirlerinin yardımcıları ve eşlerdir ne kadın erkekten, ne erkek kadından üstündür. Kim daha iyiyse o üstün, kimin yaptığı doğruysa o haklıdır. İslamı yaşayan erkekler eşinin yardımcılarıdır. Evin her türlü işinde, çocuk bakımında, erkek hanımına yardım ediyor"

Böyle daha aktif bir tutumun, *Kadın ve Aile*'de geliştirilen edilgen, geleneksel eş-ana imajından farklı anlamlar taşıdığı açıktır.

" Kadın olsun erkek olsun evinde oturması sözkonusu olamaz. 'İnsanlar yeryüzüne çalışmak için gelmiştir' hükmü Kur'anla bildirilmiştir. Kadın boş durmuyorsa, yani İslama uygun şekilde ter döküyorsa bu da cihadtır, ibadettir... Kısacası kendine İslamın müsade ettiği her yerde yerine göre çalışmalıdır."[24]

Sonuç

Üslup ve içerik farklılıklarına rağmen, burada incelenen İslamcı dergilerin üçü de, temel olarak Türkiye'de alternatif bir İslam kültürü geliştirme yoluyla Türk kadınlarında İslamcı bilinç yaratmayı ve/veya arttırmayı hedeflemektedirler.

Bu amaç doğrultusunda laik kültürün normlarına karşı çıkma, üç derginin de temel ilkesidir. Kuşkusuz, bu karşı çıkışın özünde kadınların ' özel alan'daki rollerine öncelik verilmesi; cinsiyet grupları arasındaki ilişkileri düzenlemede 'eşit'liğin değil 'adelet'in esas olması; ve bütün Müslüman kadınların toplumsal ve kişisel hayatlarının yönlendirilmesinde tesettür ve cinsiyete göre mekansal ayırım gibi temel İslamı kavramlar bulunmaktadır. Her üç yayında da laik kültür ve Batılı hayat tarzı normlarının reddi Kuran'daki âyetlere ve Peygamber'in davranışlarına başvurarak gerekçelendirilmektedir.

Diğer yandan, Türkiye'de İslamcı ideolojinin kadının toplumdaki rolü konusunda geliştirdiği kavramlar, kaçınılmaz olarak, bu toplumdaki laik normlarda doğrudan etkileşimden kaynaklanan gerçekleri ve deneyimleri de yansıtmaktadır. İslamın Türkiye'deki laik deneyimle etkileşimi İslamcı hareketlerin çeşitli kanatlarınca ifade edilen bir dizi değer ve tutumda kendini göstermektedir ki bunların, uzlaşmaz, militan bir İslamcı radikalizm ile muhafazakar bir toplumsal varoluş ve dindar bireysel davranışların ötesinde pek bir şey önermeyen bir dünya görüşü arasında değiştiği söylenebilir. Bu yazıda ortaya konulmaya çalışılan İslamcı söylemin çeşitliliğinin kadın konusundaki boyutları ve niteliğidir. Bu bağlamda, yapılan incelemede *Kadın ve Aile* ile *Bizim Aile* laik, muhafazakâr kadın dergilerinin İslamcı versiyonları görünümü sunarken *Mektup* İslam adına kadınlara çok daha radikal bir mesaj gönderen bir yayın olarak belirmiştir.

Kadınları yalnızca aile kurumunun birer uzantısı olarak görmek, adlarının da simgesel biçimde ifade ettiği gibi, ilk iki derginin söylemlerinin temelini oluşturmaktadır. Eş, anna ve ev kadını rollerinin vurgulanması ile varlıkları büyük ölçüde 'özel alan' ile sınırlanan kadınlara yaşamda hayli edilgen roller veren bu İslamcı kavrayış, geleneksel düzenin önemli bir bölümünün normlarıyla kolayca bağdaşır gözükmektedir.

Burada dikkati çeken bir başka nokta da *Kadın ve Aile* ile *Bizim Aile*'nin modern hayatın pek çok yönü konusunda aldıkları muhafazakar tavırlara karşın (İslam ilkeleri ile bağdaştırılmaları tartışmalı da olsa) çağdaş 'Türkiye'nin gündelik hayatında sağlam bir şekilde kök salmış olan' konuları söylemlerinin oluşumunda belirgin biçimde hesaba katmaları [25] ve bu gibi konularda yer yer ideolojik esneklik gösterme eğilimleridir. Bu bağlamda, her iki derginin de kız-erkek karma eğitime açıkça karşı çıkmaktan kaçınmaları ilginç ve önemlidir. İki dergi arasında *Bizim Aile*'de (yukarıda belirtildiği gibi) laik dünya ile diyalog daha belirgindir. Mesajlarının biçimi ve içeriğiyle her iki dergi de, laik dünyayı tanıdıklarını ortaya koymakta ve onun kurumlarıyla birlikte yaşama konusunda, yer yer farklılık gösterseler ve genelde gönülsüz olsalar da, temel bir kabul tavrı sergilemektedirler.

Ancak bu aşamada sözkonusu kabulün ideolojik düzeyde, ciddi bir İslam laik sentezi yansıttığını söylemek, güçtür. Her iki dergi de sık sık çoğulcu demokrasi ve insan hakları kavramlarına başvurmakla birlikte bu retorik İslamcı hareketin özde laik demokrasinin temel ilkeleriyle bağdaşmayan mesajını yaymak için laik kültüre ait kaynaklar ve araçlardan yararlanması taktiği olarak değerlendirilebilir. Her iki derginin de 'çok eşlilik' 'erkeğin eşine fiziksel ceza uygulaması' ve 'İslam toplumunda İslamın gereklerini ve ibadetleri yerine getirmeyen Müslümanlara ne yapılacağı' gibi birkaç kilit konuda açık tavı

belirtmekten özenle kaçınması, İslamcı ideolojinin laik dünya ile uzlaşmayı ne ölçüde başarabileceği ve bu konuda ne kadar istekli olduğu konusundaki kuşkuları hiçbir şekilde hafifletmemektedir. Dolayısıyla, kanımca, İslamcı söylem bu tür kilit konulardaki tavrını açıkça belirtmekten kaçındığı sürece, iki dünyanın bağdaşırlığına ilişkin açıklamaları ideolojiden çok strateji ve taktik düzeyinde aramak zorunluluğu vardır.

Burada incelenen dergilerden *Mektup,* laik kültür öğelerini daha az içeren bir söylemi yansıtmaktadır. Dergide kullanılan Türkçenin farklı niteliğinin yanı sıra söylemin dünya nimetlerini ve refahı yadsıyan vurgusu, mesajı iletmekteki düşmanca ve intikamcı havası laik dünyaya uzaklığının göstergeleridir. *Mektup,* laik ve İslam dünyaları arasındaki çatışmayı mutlak ve uzlaşmaz olarak algılamakta ve bu 'dünyalar savaşı'nda kadınların üstlenmesi gereken özel rolü ('mücahide'lik) vurgulanmaktadır.

'Mücahide' rolünün tanımlanmasında altı çizildiği gibi, İslamin yayılmasına kadınların aktif biçimde katılmasının teşviki ve ideolojinin 'çileci' vurguları ile *Mektup'* dergisinde kadınlara geleneksel eş, anne ve ev kadınlığından farklı bir kimlik yüklenir. Bu kimlik (her ne kadar İslamın kurallarına uyumun önemini yadsımasa da) kadının toplumsal rolünü İslam normlarına uyumdan çok kadının İslama kişisel bağlılığıyla tanımlamaktadır. Böylelikle, burada incelenen dergiler içinde en radikal İslamcı mesajı veren *Mektup,* ev içinde cinsiyete dayalı olmayan işbölümü ya da kadınların "kamusal alan"da aktif biçimde yer alması gibi, (feminist değilse bile) ilerici sayılacak fikirlere en hoşgörüyle bakan ve en çok destek veren İslamcı dergi olarak ortaya çıkmaktadır ki bu da sözkonusu tutum ve görüşleri dile getiren İslamcı söylem ile feminizm gibi laik hareketler arasında, başka araştırmacılarca da ileri sürüldüğü gibi[26], bazı ortak temalar olduğunu düşündürebilir.

Ancak, *Mektup*'ta sunulan radikal yönelim çerçevesinde değerlendirildiğinde, böyle çakışmaların önemini kuşku ile bakılmalıdır. Kanımca, Türkiye'de popüler medyanın *Mektup* benzeri söylemleri nitelemek için kullandığı "feminist İslam" ya da 'İslami feminizm' gibi ifadeler ve onların dayandığı yanlış yorumlardan kaçınmak ve temelde birbiri ile bağdaşmaz nitelikte olan bu tür ideolojiler arasındaki yüzeysel çakışmaları rastlantısal olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Sonuç olarak belirtilmesi gereken nokta, Türkiye'de İslamcı hareketin söyleminin eşitlik, demokrasi ve insan hakları gibi temel değerlerle uyuşup uyuşmadığı konusunda karar verilmeden önce, günümüzde İslamcı hareketler ve onların destekleyicilerince bu kavramların nasıl algılandığına ilişkin kapsamlı bir incelemeye gerek olduğudur.

NOTLAR

1. Şerif Mardin, 'Religion and politics in modern Turkey', James P. Piscatori, der., *İslam in the Political Process,* Londra, Cambridge University Press, 1983, s. 138-139. Binnaz Toprak, 'The state, politics and religion in Turkey", Metin Heper ve Ahmet Evin, der., *State, Democracy and the Military Turkey in the 1980' s,* Berlin ve New York, de Gruyter, 1988, s. 119-36 (özellikle sç 121-122). İlkay Sunar ve Binnaz Toprak, 'İslam in Politics: the case of Turkey', *Government and Opposition,* 18, 1983, s. 421-41 (özellikle s. 421-28).

2. Gencay Şaylan, *İslamiyet ve Siyaset: Türkiye Örneği,* Ankara V. Yayınları, 1987, s. 106.
3. Mardin, 'Religion and politics': Binnaz Sayarı, 'Türkiye'de dinin denetim işlevi', *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,* 33 (1-2), 1979, s, 173-85 (özellikle s.177-81).
4. Burada ele alınan dergilerin içeriklerinin incelenmesine yardımcı olan Sayın Bülent Arıcı'ya katkıları için teşekkür ederim.
5. (Güneş-Ayata
6. Şaylan, *İslamiyet,* s. 96; imzasız, 'Türkiye'deki İslamcı dergilere bir bakış', *Yeni Forum',* s (191), 1987, s. 14.
7. Ayata
8. M. Esad Coşan, 'İslam ile Batı'nın arasındaki derin farklar', *Kadın ve Aile,* Kasım 195, s.4.
9. M. Esad Coşan, 'Asil kadın yetiştirelim', *Kadın ve Aile,* Ağustos 1987, s.10-11.
10. 'Kadın erkek eşittir', *Kadın ve Aile,* Nisan 1986, s.7.
11. Ayşe Aslı Sancar, 'Müslüman kadın hakkında yanlış kavramlar', *Kadın ve Aile,* Kasım 1985, s.7.
12. *'Pazar'* grupları kavramı ve İslami canlanış karşısındaki rollerine ilişkin bir tartışma için, bak. Şerif Mardin, 'Culture and religion towards the year 2000' *Turkey in the Year 2000,* Türk Siyaset Bilimi Derneği, Ankara, Sevinç Matbaası, 1989. s. 165-86; küçük kasaba kadınlarının karakteristik özelliklerine ilişkin bir çalışma için bak. Mübeccel Kıray, 'Small town women', Nermin Abadan-Unat, der., *Women in Turkish Society,* Leiden, Brill, 1981, s. 259-74.
13. Meral Kaçar, Sevim Tezcan ve Yasemin Yavuztürk, 'örtünmek hürriyettir', *Bizim Aile,* Şubat 1988, s.16.
14. Age., s. 21
15. Şükran Vahşide, 'İlim nasıl saadete götürür', *Bizim Aile,* Mart 1988, s.10.

16. Zehra Zeybek, 'Elele de bir açık oturum', *Bizim Aile,* Mart 1988, s.12.
17. Meral Kaçar, 'Sohbet: Yavuz Bahadıroğlu', *Bizim Aile,* Şubat 1988, s.33.
18. 'Feminist gözüyle başörtüsü', *Bizim Aile,* Mart 1988, s. 16.
19. Z. Münine Yüksel, 'Testtür meselesi', *Mektup,* Temmuz 1987, s.23.
20. Mevlude Uçar, 'Hem açık gezmek hem de günahkar olmamak mümkün mü?, *Mektup,* Ocak 1988, s. 11.
21. Melahat Aktaş, 'Mümin kadınlar Allah'a iman etmeyen bir erkekle evlenemez,' *Mektup,* Ocak 1987, s. 21, 23.
22. Hatice Tuman, 'Çiçekler rahmetle büyür', *Mektup,* Ağustos 1987, s. 27.
23. Ayşegül Aktürk, 'Cihad eden kadın feminist Müslüman mı?' *Mektup,* Ocak 1988, s.4.
24. Emine Şenliklioğu Özkan, 'Muhammed Abbasi ile röportaj', *Mektup,* Kasım 1987, s. 7.
25. Mardin, 'Culture and religion', s. 180.
26. Nükhet Sirman-Eralp, 'Turkish feminism: a short history', *Feminismin Çoğul Anlamları* konulu sempozyuma sunulmuş bildiri, 12. IUAES Kongresi, Zagrep, Temmuz 1988.

VII

RESİMLİ ÇOCUK KİTAPLARINDA MÜSLÜMAN KİMLİĞİ[1]

Ayşe Saktanber

Giriş

Son yıllarda İslam, Türkiye'deki siyasal tartışmalarda önemli yer tutmaya başlamıştır. Bugün Türkiye'de geniş bir ölçekte ifade bulmakta olan İslami ideolojilerin, kendilerini Batı yönelimli laik modernleşmeye bir alternatif olarak sunduklarını çok az gözlemci reddedebilir.[2] İslamın giderek artan biçimde gözle görülür hale gelmesi, bu büyüyen ideolojik akımın çeşitli yüzlerini incelemek üzere birçok sosyal bilimciyi harekete geçirmiştir. 'Yeni' İslama bir 'diriliş' gözüyle bakmaktan cumhuriyetçi ideolojiye karşı gerici bir tepki olarak görmeye kadar değişik yaklaşımlar vardır.

Türk sosyal bilimcileri, İslamın aktif bir ideolojiye dönüşmesine ilişkin çeşitli açıklamalar sunar. Bazı görüşlere göre, 1950 ile 1980 arasında yaşanan sosyo-ekonomik değişimler, bu gelişmenin koşullarını hazırlamıştır. Kitlelerin siyasal ve ekonomik süreçle bütünleşmesi ve kitle eğitiminin Türk nüfusu

içinde geniş bir kesimin algılamalarıyla arzularını etkilemeye başlaması da bu döneme rastlar.[3]

Eğitimin yaygınlaşmasının en önemli sonucu, geleneksel olarak yetiştirilen, ama yeni laik evrensel eğitim kurumlarında eğitilen yeni tür bir elitin ortaya çıkışıydı.[4] Bazı yorumculara göre bu yeni elitin üyeleri, hareket alanı buldukları siyasal ve sosyo kültürel ortama kendi kültürel birikimlerini taşıdılar. Bu yüzden de, iddiaya göre sonradan yeni İslami ideolojilerin üreticisi ve destekçisi olanlar, işte bu elitti. Sağcı dinsel idealleri benimsemiş siyasal kadroların oluşmasında oynadığı rolün yanı sıra bu yeni tür elit, böyle düşüncelerin aktarılabileceği kanallar oluşturmada da çok başarılı oldu. Geçmişte ve bugün yeni islamcı aydın ve sıradan sempatizan kuşakları oluşturulmasında rol oynayanlar, bu insanlardır.[5]

Son yıllarda İslami yayınlarda görülen artış, İslamın eriştiği yeni okuryazarlık için yeterli bir göstegerdir. Aslında bu yeni okuryazarlık, kendi bilgi dünyasını yaratmakta ve modern toplumsal araçlardan yararlanarak entelektüel düzeyde kendi siyasal-dinsel iddialarını dile getirmektedir.

Başta Mardin olmak üzere bazı sosyal bilimciler, esin kaynağı batı olan laik aydınların kültürüne karşı bugün İslamın, İslami kaynaklarla etkileşim içinde bir 'ikinci kültür' oluşturduğunu öne sürer.[6] Modern Ortadoğu'daki çeşitli İslami hareketler, modernleştirici siyasal grupların halkın somut hayat koşullarını düzeltmedeki başarısızlığına karşı genellikle yerel kuvvetlerin bir tepkisi olarak değerlendirilmektedir.[7]

İslami hareketlerin özgüllüğünü açıklamak üzere bu argüman Türkiye örneğine de uygulanabilir, ancak bizzat halkın ortaya koyduğu fiili taleplerin içeriğine yönelik olmak durumundadır. Bu hareketlerin, içinde bulundukları özgül toplumsal düzenden talepleri, ideolojik söylemlerinden okunabilir.

İslamın Türkiye'de güçlü bir ideoloji durumuna geldiği öne

sürülebiliyorsa, bu ideolojiyi oluşturan unsurları saptayıp tanımlamak gerekmektedir. Bunu yapmanın bir yolu da, İslami ideolojilerin bireyleri nasıl dönüşüme uğratıp Müslüman tebâ halinde yapılandırdığını açıklamaya çalışmaktır.[8] Bu yapılandırmada Müslüman tebâ yalnızca 'ideal tip' olarak tanımlanmaz, özgül toplumsal bağlam içinde Müslüman kimliği de belirlenir. Tarihsel ve kültürel açıdan özgül Müslüman tebâlığın yapılandırılması, yalnızca dinsel kurumlarca gerçekleştirilmiş olamaz, toplumun siyaset, kültür kurumlarını içeren başka kanallardan ilerlemek zorundadır.

Bu bölümde, Müslüman tebâlığı yapılandırmanın bir yolu olarak çocuk kitapları üzerinde yoğunlaşmaktayım. Bu toplumsal araştırma alanı çok az ilgi görmüştür ve sosyologların, okulda, ailede ya da iletişim araçları yoluyla toplumsallaşma sürecine verdiği önem dikkate alındığında, bu ihmali anlamak mümkün değildir. Çocuk kitapları, toplumsal değerleri, normları ve davranışı aktaran temel toplumsallaşma araçlarıdır ve İslami değerler de buna istisna oluşturmaz. Bu kitaplar çocuklara, cinsiyete özgü uygun davranışın kültürel tanımını ve çeşitli otorite biçimlerine boyun eğmenin kabul edilebilir nedenlerini sunar. Kitaplar aracılığıyla çocuklar, farklı koşullar altında öteki çocukların nasıl davrandığını, düşündüğünü, konuştuğunu ve oyun oynadığını öğrenirler.[9]

Çocuk kitapları, Türk okullarına sunulan popüler edebiyatın bir parçası sayılabilir. Bu şekilde de, kimliğin simgesel yapılandırılmasında kullanılan kodlara dönüştürülebilirler. Geçmişte, özellikle resimli öykü biçimindeki popüler edebiyat, karşıt siyasal kimlikleri tanımlamada önemli rol oynamıştır. Osmanlı öncesinden düş ürünü iki savaşçı Türk kahramanı olan Karaoğlan ile Tarkan, sırasıyla sol ve sağ siyasal kimlikleri simgelemiş, sosyal demokrat Cumhuriyet Halk Partisi'nin lideri Bülent Ecevit, 1970'lerde her yaştan geniş nüfus kesimlerince

Karaoğlan diye anılmıştır.[10] Bu popüler 'edebiyat' biçimlerine İslami gazete ve dergilerde de yer verilmektedir. Ben, çocuk kitaplarının da aynı bağlam içinde ele alınabileceğini öne sürüyorum: Çizimlerden ve başka görsel imgelerden yararlandıkları ölçüde, onlar da bu yarı resimli iletişim biçiminin bir parçasıdır. Resimler, kitapları çocuklar için çekici kılmakla kalmayıp anlatı içeriğini aktarmada da önemli bir rol oynarlar. Bu nedenle, okuduğunuz bölümde esas olarak resimli öykülere ağırlık verilecektir.

Resimli Çocuk Kitapları

Türkiye'de resimli çocuk kitapları, farklı ideolojilere dayanır ve farklı ideolojileri benimser. Kitapları okuyacak olanlar için bir seçim unsuru oluşturan bu çeşitlilik, Türkiye'de hakim olan kültürel çeşitliliğin ürünü olarak yorumlanabilir.

Bu kitapları inceleyince başlıca üç kategori saptanabilir: Geleneksel masallar, modern çocuk kitapları ve dinsel öyküler.[11] Yabancı kaynaklı masallar ile Türk halk kahramanı Keloğlan'ın masallarını içeren birinci kategoriyi ele almayacağım. Bu masallar, doğrudan buradan ve bugünden söz etmemekte, geçmişin, bugünün ve geleceğin birbiriyle bağlantılı olduğu farklı, belki de mitolojik bir varoluş düzlemine ilişkin zaman ve mekân kavramları sergilemektedir. Bu öykülerin gündelik 'normal hayat'la ilişkili konuları ele alış biçimi, 'şimdiki zaman'ı 'okurlar'ınkine denk düşün öyküler için geliştirilenden farklı bir analizi gerekli kılmaktadır.

İkinci kategorideki çocuk öyküleri, referans aldıkları gerçek bağlamların çağdaş, Batılılaşmış hayat tarzları olması anlamında moderndir. Kuşkusuz bunlar da çocuk dünyasının düşsel yönlerine yer verir, ama bu dünya perilerle ca-

dıların,krallarla kraliçelerin dünyası olmadığı gibi, insan üstü, doğa üstü ya da ilahi yöneticiler tarafından da yönlendirilmemektedir. Tersine bu dünyanın gerçekleri, akılcı ve laik toplumsal değerlere göre düzenlenmiştir. Burada, çocuklara özgü olduğu düşünülen bir dünya yaratılmıştır. Bu dünyada çocuklar, hayatın acımasız yönlerinden aşırı biçimde korunurlar. Toplumsal ilişkilerde ne zalimlikle, ne de tutarsızlıkla karşılaşmaktadırlar. Türk yazarlarca kaleme alınan bu kitapların birçoğu, üslup, içerik ve resimlemeler açısından yabancı orijinallerinin taklididir. Ancak, çocuğun toplumsallaşmasında cumhuriyetçi Türk ideolojisinin rolüne ağırlık veren belli türde Türk kitapları da vardır. Bunlar, çocukları çeşitli totoplumsal faaliyetlerde yer almaya özendirmek yerine, Türk toplumsal düzeninin kaleleri olduğu düşünülen kurumlara yöneltir: Aileye ve okula.

Çocuklara yönelik dinsel öyküler farklı türlerdedir. Anlatı biçimi ve içerik açısından aralarında belli farklılıklar varsa da, tümünün de İslamın temel ilkeleriyle ahlakını iletmek amacıyla yazılmış olması açısından benzerdirler.

İlk olarak bazıları, İslamın yayılmasında önemli tarihsel olayları aktarmak üzere yazılmıştır. Bunların Kuran'dan öyküler olduğu söylenir, ama vahyin tamamlanmasından sonraki olaylara da ağırlık verirler. Muhammed ile yandaşlarının Cihat'ını, ayrıca onun ölümünden sonra Müslümanlar arasında çıkan çatışmalarla savaşları anlatan yarı mitolojik öykülerdir bunlar. Bu öykülerde ilk Müslümanların cesurluğu, fedakârlığı ve bilgeliği ile İslamı korumaya çalışırken yaşadıkları serüvenler anlatılmaktadır.

Burada önemli olan, öykülerin, sahicilik damgası oluşturmaya çalışan bir ehil kişi tonuyla anlatılmasıdır. Başka bir deyişle olaylar, 'gerçekten' olmuş gibi anlatılır. Aynı şekilde Âdem ve İbrahim gibi peygamberlerin hayatları ile gerçek iman

yolundaki mücadelelerini ve mucizelerle dolu serüvenlerini dile getiren başka yarı mitolojik öyküler dir bunlar. Bu öykülerde ilk Müslümanların cesurluğu, fedakârlığı ve bilgeliği ile İslamı korumaya çalışırken yaşadıkları serüvenler anlatılmaktadır.

Burada önemli olan, öykülerin, sahicilik damgası oluşturmaya çalışan bir ehil kişi tonuyla anlatılmasıdır. Başka bir deyişle olaylar, 'gerçekten' olmuş gibi anlatılır. Aynı şekilde Âdem ve İbrahin gibi peygamberlerin hayatları ile gerçek iman yolundaki mücadelelerini ve mucizelerle dolu serüvenlerini dile getiren başka yarı mitolojik öyküler de vardır.

Resimli dinsel çocuk kitaplarının ikinci bir türü de, doğrudan İslami kurallarla akideleri ve ibadet uygulamalarını öğretmeyi amaçlayan kitaplardır. Bunların bazıları dizi halinde yayımlanıp *Dinim Serisi* başlığı altında toplanmıştır; dizi içindeki kitaplarsa *Din Yolunda, Allah'ı Arayan Çocuk, Peygamber Efendimiz, Çocuklarla Abdest alıyorum, Namaz Kılıyorum, Dua Ediyorum* gibi başlıklar taşımaktadır. Dizi, ölümü ve bir Müslüman olarak onu nasıl karşılamak gerektiğini konu edinen bir kitapla sona erer. Bu kitaplar, hem Millî Eğitim Bakanlığı, hem de Diyanet İşleri Başkanlığı'nca 1983-84'ten beri ilkokul çocukları için tavsiye edilmektedir.[12]

Bu kitaplarda ibadetin temel uygulamaları ve gerekleri ile din, çocuklara ev ortamında, özellikle babaları tarafından öğretilmektedir. Bu kitapların bir başka özelliği de, bazılarının fotoğraflarla resimlenmiş olmasıdır; böylece, anlatımı fotoğraflarla gerçekleştirilen ve Türkiye'de çok yaygın bir kitap biçimi olan foto romanı andırmaktadırlar. Dolayısıyla bu kitaplar, İslamın gündelik hayattaki yerini vurgulayarak İslamı çocukların evine kadar getirir.

Bir Müslüman Türk çocuğunun görevlerini konu alan kitaplar da vardır. Bunlar, yazarlarının Türk İslam ahlakı diye gördüğü şeyi öğretmeye çalışır; bu, öncelikle merhamet, cö-

mertlik ve tutumluluk, alçakgönüllülük ve doğruluk gibi ahlaki nitelikleri içerir. Bu niteliklerin davranış düzeyinde de karşılıkları vardır: Yani Müslüman bir Türk çocuğu ana babasına saygı göstermelidir, bunun ilk göstergesi de onların sözünü dinlemesidir. Söz dinlemeyen bir çocuğu bekleyen trajedi, görsel olarak açıklanır: Kaçırılabilir, bir kuyuya düşebilir, bıçakla bir yerini kesebilir, vb. İyi çocuklar nazik ve güzel huyludur, insanlara nasıl hitap edeceğini bilir ve başkalarını alaya almaktan kaçınır. Bunun altında yatan özellik sözde ve eylemde ölçülülüktür: Örneğin Allah'ın insana bir ağız ile iki kulak verdiği, demek ki bir kez konuşup iki kez dinlemesi gerektiği söylenir. Bu kitapları, olumlu davranışı öğreten diğerlerinden farklı kılıp dinsel nitelikli yapan, sürekli Allah'ın adını anmalarıdır. Sonuçta çocuklara da aynı şeyi yapmayı, her zaman Allah'ı düşünüp onun her yerde var olduğunu bilmelerini öğütlemektedirler.

Son olarak üçüncü tür bir resimli dinsel çocuk kitabı vardır. Bunların da yazarı bellidir, ama anlatı ya fabl ya da gerçekçi öykü biçimindedir. Her iki durumda da anlatının yapısını belirleyen, düş ürünü karakterdir. Bu kitapların ayırt edici özelliği ne tarihsel gerçek olarak sunulmaları, ne de davranış kurallarına ilişkin açık biçimde dinsel kitaplar olarak nitelenmeleridir. Başlıklarında bile belli değildir bu, ama İslami değerlerle ahlakı olduğu kadar kural ve yükümlülükleri de olayların akışı içinde eklemleyip bunlara ilişkin kendi anlayışlarını aktarırlar. Bu resimli kitaplarda hayatta birlik ve düzen, Allah'ın gücüne bağlıdır ve hayatı yönlendiren ilkelerin ahlak kapsamında yer alması, Allah'ın iradesinin sonucudur. Cinsiyete göre toplumsallaşma, ailenin örgütlenmesi, otorite ilişkilerinin oluşumu ile okul ve ev ortamlarında kültürel becerilerle değerlerin kazanılması, öncelikle dinsel kurallar temelinde düzenlenmiştir. Peygamberlerden ve dinsel yükümlülüklerden ayrı ayrı bah-

setmek yerine bu kitaplar, İslami dünya görüşüne göre bir bütün olarak dünyayı yeniden yaratır. Bazıları Diyanet İşleri Başkanlığı'nca, bazıları da yukarıda ilkokul çocuklarına tavsiye edildiği anlatılan resimli dinsel eğitim kitaplarını basan yayınevi tarafından yayımlanmaktadır.

Kadınların Suskunluğu, Erkeklerin Otoritesi

İlk olarak resimli dinsel kitaplardaki karakterler arasında cinsiyete dayalı farklılaşmayı ele alacağım. Dikkatimi, açık biçimde dinsel olmayan, ama güçlü bir dinsel içeriği bulunan kitaplar üzerinde yoğunlaştırdım. Bu öykülerde cinsiyet farklılıkları katı ve belirgindir. Erkekler daha aktif bir rol üstlenir ve çok çeşitli rollerle mesleklerde yer aldıkları görülür. Erkeklerin aileye ekmek getiren kişi olarak rolü özellikle vurgulanmıştır. Ayrıca onlar, ailenin dış dünyayla ileşitimini sağlayan baskın kişilerdir.

Oğlan çocukları öğrenci, çırak, çoban olarak betimlenir; yetişkin erkekler çoğunlukla öğretmen,imam, yerel toprak sahibi tamirci, nalbant ya da demirci, soför, terzi, giyim eşyası satıcısı kahvehane sahibi ve daha az olmakla birlikte devlet görevlisi, doktor, zengin işadamı ve bazen de hırsız, kumarbaz ve dilencidir. Dolayısıyla bu öykülerde, erkek kimliğine ilişkin geniş bir yelpaze bulunmaktadır.[13]

Kadınlar ise tersine ya hiç yoktur ya da belirsiz terimlerle betimlenir; var oldukları durumlarda da çoğunlukla pasif ve bağımlı analardır. Kız çocukları hemen hemen hiç yoktur. Ancak *Dinim Serisi*'nde dinsel yükümlülükler ve ibadet uygulamaları esas olarak kızlara anlatılmaktadır; ama bu da özel türde bir öğretimdir. Kızlar, İslamın adaletini ve gerçeğini doğru bir hayat yolunda gündelik mücadelenin bir sonucu olarak değil, bir oto-

rite figürü (çoğunlukla baba) aracılığıyla anlarlar. Kızların ev dışındaki hayatla karşı karşıya gelmesi beklenmediğinden, bu hayatla karşı karşıya olan birinin onlara ders vermesi gerekmektedir. Dolayısıyla da öğrenme süreçlerinde etkili olan anneleri değil, babalarıdır. Bu nedenle dinin temel ilkelerini öğretmede babaların rolü ve baba-kız ilişkisi, yoğun biçimde vurgulanmıştır. Bazen babalarıyla birlikte ağabeyleri de bu süreçte rol alır. *Dinim Serisi*'ndeki kitapların çoğunlukla fotoğraflı olduğunu hatırlarsak, yetişkin kadınların bulunmaması İslamdaki tesettür nosyonlarına dayandırılabilir.

Dinsel öykülerde kadınlar, çoğu durumda hareketsiz ve sessiz kalır, alçakgönüllü tebessümler ve yer yer çok kısa yorumlar dışında ender olarak bir hareket yaparlar. *Dinim Serisi*'nde göründüklerinde de bir yerde sessizce oturup Kuran okumaktadırlar. Dinsel öykülerde bir kadın karakteri çizildiğinde, bunlar genellikle oğulları için tasalanıp vakitlerini onlara dua etmekle geçiren analar olarak betimlenmiştir. Bir annenin hizmetleri dışında ailesine verebileceği tek şey şefkat ve hayır duasıdır. Ama bu fedakârlığın ödülü de ailelerinin onlara verdiği kutsal yerdir. Saygı gördükleri, ama aynı zamanda da bağımlı oldukları için, oğulları tarafından bakılmaları gerekir. Analara saygı görevinin, kendi kendini kanıtlayan açık bir gerçek olduğu kabul edilir. *Keloğlan* gibi geleneksel halk masallarında da görüldüğü üzere anneye saygı, geleneksel Türk kültürünün bir yönünü oluşturmaktadır. Keloğlan'ın annesi ender olarak sözü dinlenen, ama hep rızası ve mutlu olması istenen bir kişidir. Annenin iyiniyetine bağlılık, dinsel öykülerin de özelliklerinden biridir. Sözgelimi annelerin önemi, asla (eğer sağsa) anne izni olmadan hacca gidilmemesiyle vurgulanmaktadır; analarının oğulları üzerinde biraz otorite sağlayabildiği ender alanlardan biridir bu. Ama ağırlıkla anneler, aile içinde disiplini sağlayanlar değildir, daha çok en önemli sevgi ve şefkat kaynakları olarak görülürler.

Dinim Serisi'nde babalar da çocuklarına İslami öğretirken çok şefkatli görünür. Kızları karşısında erkeklerin yüz ifadeleri ile vücutlarının duruşu son derece yumuşaktır ve çoğunlukla sıcak, şefkat dolu gözlerle kızlarının yüzüne bakarlar. Sanki kızlar, her an zarar görebilecek oluşlarıyla insanda aşırı bir dikkatlilik yaratan kırılgan yaratıklarmış gibi bir izlenim doğnamktadır.

Eşler arasındaki ilişkiler üzerine de fazla ayrıntıya girilmemiştir. Ana baba ender olarak bir arada gösterilir, birbirleriyle konuşmazlar ve kadınlar, başka erkeklerle bir arada görülmez. Kesinlikle okurun aklına cinselliği getirebilecek hiçbir şeye rastlanmaz. Bir kadının bir erkekle en sık yaşadığı temas, ana-oğul ilişkisidir; ve analar, oğullarının hayatlarında kaçınılmaz olan kişilerdir. Ana-oğul ilişkisinin önemi ayrıca, oğullardan anaları için kurban kesmelerinin beklenmesinde de görülür.

Bu öykülerde kadınların giyim tarzı, her zaman ortodoks Müslüman yasalarına uygundur; başörtüsü takar ve çok sade, uzun kollu elbiseler giyerler. Yalnızca *Dinim Serisi*'nde kızlar, Kuran okuma ve mezarlık ziyareti dışında aile ortamında başlarını örtmez. Ancak çoğu zaman, dindar İslami annenin karşıt kutbu olarak ikinci bir kadın figürüne de rastlanır; bunlar, farklı giyimleri ve davranışlarıyla hemen tanınırlar. İnançsız ve ahlaken yozlaşmış olan, kutsal şeylere karşı hürmetsizliğin yol açtığı bütün kötülükleri sergileyen 'modern' kadınlardır. Belki de bu nedenle, özellikle kadınsılığa özgü olan analık rolüyle ilişkilendirilmezler. Yumuşak, sıcak, sadık ve kendini adamış İslami kadının tersine bencil ve kayıtsızdırlar. Yaptıkları bütün yanlışlar, resimlerde son derece ayrıntılı biçimde tanımlanıp gösterilir. *Masa* öyküsü, bu bakımdan aydınlatıcıdır.[14]

Bu öyküdeki masa, bir akşam ziyafetine tanıklık eder. Kadınlarla erkekler masanın çevresinde oturup oburca yemeklerini

yer, alkol alır ve yüksek sesle gülerler. Bir yandan da dünyadaki yiyecek kıtlığının nedenlerini tartışmaktadırlar. Yemekten sonra *'tırnakları ojeli ve dudaklarının arasında sigara olan bu kadınlar'*, bir yandan da dedikodu yaparak kâğıt oynamaya başlarlar. Yoğun makyajlı, sahte, suni yüzleri vardır ve küpeler, kolyeler, bileziklerle donatılmışlardır. Kadınların davranışı öne çıkarılırken, onlardan hiç de geri kalmayan kocaları arka planda tutulur.

Diğer benzeri kitaplarda olduğu gibi burada da modernlik ve İslam, birbirine karşıt ve bağdaşmaz dünya görüşleri olarak görülmektedir. Modernlik, ancak İslami ahlak ve değerlerden sapma anlamına gelebilir. Üstelik öykü, bir yandan büyük miktarlarda yiyeceği oburca tüketirken bir yandan da yoksulluktan ötürü endişelenir. görünen modern aydının yapısındaki ikiyüzlülüğün altını çizmeye çalışmaktadır. Öyküde, bütün bu ahlaki çöküntüden büyük bir utanç duyduğu görülen 'masa'nın gözünden kaçmaz bu.

Böylelikle bu öyküler, iyi kadını dindar kadınla bir tutmaktadır. Aynı şey, çoğunlukla baba, öğretmen ve imam olarak çizilen erkekler için de geçerlidir; aile içinde baba mutlak otorite figürüyken, ev dışında öğretmenler ve imamlar bu konumdadır. Aslında imamlardan fazla söz edilmez ve ahlaki danışman rolünü üstlenen çoğunlukla öğretmendir. Öğretmen, öğrencilerine okuma-yazmayı ya da doğa ve bilim hakkında belli bir konuyu öğretirken değil, daha çok yurtseverlik erdemini aşılayıp ahlaki konular ve gerçek bir İslam mümini olma üzerine öğütler verirken gösterilir. Ayrıca oğlanlara neyin uygunsuz, kötü ve günah olduğunu öğretirler. Öğretmenlerden farklı olarak babalar, bazen çok öfkeli bir halde, çatık kaşlı, tehditkâr bir suratla çocuklarına bağırıp çağırırken gösterilir; bu sırada ailenin bütün üyeleri onlara itaat eder.

Sonuç olarak diyebilirim ki, oğlanlar daha çoşkulu ve se-

rüvenci rollerde ve çok çeşitli uğraşlar peşinde gösterilmelerine rağmen, daha fazla özerklik istememektedirler. Kızlara kıyasla daha bağımsız, aktif, başarılı, cesur ve zekidirler, ama erkek büyüklerinin otoritesi karşısında onlar kadar itaatkârdırlar.

Ama bütün erkekler iyi değildir. Kahvelerde kâgıt oynayıp aylak aylak oturan yoldan çıkmış erkekler, sakınılması gereken örnekler olarak betimlenir; genellikle karanlık ve pis suratlı, açgözlü ve kötü erkekler de öyle.Saygıdeğer erkekler, kendini Allah sevgisi adına iyi şeyler yapmaya adamış dindar babalarla öğretmenler ve vicdan sahibi oğullardır. Son olarak saygıdeğer erkekler, Allah'ın bütün yaratıklarına yaklaşımlarında şefkatli ve merhametlidir.

Dünyanın Düzeni: Modernlik Karşısında İslam

Çocuklara iletilen İslami dünya görüşünde, her biri ayrı etik değerlere, kişilik tiplerine ve otorite ilişkilerine denk düşün iki karşıt dünya betimlenir. Bunlardan birincisi olan dinsel dünya, bu öykülerde bilinçli olarak öne çıkarılan ve açıkça savunulandır; çıkış noktası olarak da, dünyevi diyebileceğimiz bir dünya görüşüne karşı manevi dünya görüşünü almaktadır.

Bu açıdan dinsel öyküler, görünüşte doğal ya da toplumsal olan olay akışı içinde nihai bir neden, yani Allah'ın işini ve onun ilahi adaleti ile düzenini görmek gerektiği düşüncesini iletmeye çalışmaktadır. Bu temel gerçek Kuran'ın öğretilerinde açıkça görülür ve bu temel noktayı kavrayabilen dindar bir Müslüman, aksi takdirde kör, anlamsız ve sığ olacak bir dünyayı akılla, anlamla ve ışıkla donatabilir. Ölümlü insanlar için hayatı kavranabilir, düzenli ve sonsuz biçimde yararlı kılan da yalnızca Allah'ın iradesine ve İslama boyun eğmektir.

Bu görüşü hakkını vererek benimseyenler doğru, dürüst, ha-

yırsever, cömert ve tutumlu insanlardır. Önemli bir nokta, bu niteliklerin laik (Türkçe) öyküler de vurgulanması, ama onlarda bu nitelikleri geliştirecek olanın bir Türk olmasıdır. Dinsel öyküler ise tersine, bu niteliklerin Allah tarafından olduğunu gösterir. İnsanlar ve çocuklar, bunun gerektirebileceği fedakârlık ne olursa olsun Allah'a daha yakın olabilmek için cömert, tutumlu, vb. olmaya çalışmalıdır.

Fedakârlık yüzünden acı çekebilirler, ama sadece kısa vâdede, çünkü gerçek inançları, eninde sonunda onlara itibar ve refah getirecektir. Onlar, öykülerde çeşitli karakterlerin hayranlığını toplayan ideal insanlar olarak gösterilir. Çoğu zaman okura da, bu gerçek İslam müminlerini örnek alması örtülü biçimde öğütlenmektedir.

İkinci dünya görüşü ise yapısı itibarıyla son derece maddiyatçı ve hedonist (hazcı) olup maddi dünyanın geçici olduğu şeklindeki temel gerçeği göremeyenlerce benimsenir. Bunlar, hayatın yüzeysel, yanıltıcı ve önemsiz sevklerine kanmıştır. Yalnız kendini düşünen, bencil, acımasız, açgözlü ve kendi kendini aldatan ikiyüzlüler, dünyevi, hedonist eylemleri ve tamahkârlıkları yüzünden Allah tarafından mutlaka cezalandırılır. Onların uğradığı ceza, dinsel inançla hayatta ne maddi zenginlik ne de gayrimeşru gücün güvenlik ve refah sağlayabileceğini göstermektedir. Bu görüşler,iki dünya görüşünü karşı karşıya getirerek İslami görüşün daha bütüncül (holistik) bir görünümünü sunan *Zelzele*[15] öyküsünde iyi örneklenmiştir.

Öykünün kahramanı, ortaokul öğrencisi bir delikanlıdır. Ergenlik çağında, dünya görüşünü ve hayat tarzını seçme konusunda bir dönüm noktasındadır; alternatifler maddiyatçı-hedonist ve İslami görüşlerdir. Öykü, bir dizi dramatik olayla başlar. Küçük bir kasaba zelzeleyle sarsılır. Herkes panik içindeyken iki adam başkalarını, özellikle küçük çocukları kurtarmaya çalışmaktadır. Sarhoş olan bir başka adam, bir barın yı-

kıntıları arasından bir şekilde kendini kurtarmayı başarır; küçük bir kızın imdat haykırışlarını duymazdan gelerek bir mücevherci dükkânını yağmalamaya girişir. Para hırsı gözünü öylesine kör etmiştir ki, bir binanın çökmekte olduğunu görmez bile ve bu yüzden ölür. Ölümü trajiktir, çünkü başı, dev taş bolkları altında tümüyle ezilmiştir. Aslında burası da porno filmler oynatılan bir sinemadır.

Genç çocuk bu felaketten kurtulmayı başarıp küçük bir tepeye çıkar. Okul günlerinin sona erdiğini düşünüp kendi durumuna üzülürken, kasabadaki bütün diğer binaları tümüyle yok eden zelzeleden okul binası ile caminin hiç etkilenmemiş olduğunu hayretle görür. Ardından minareden, Allahuekber diye halkı Allah'ın büyüklüğünü dile getirmeye çağıran müezzinin sesi duyulur.

Ama bütün bunlar bir rüyadır ve uyandığında çocuk, annesini yatağının tam arkasında oturur durumda bulur. Ona rüyasını anlatır; annesi, kalkmayıp biraz daha uyumasını isterse de o, sabah namazı için camiye gitmeye karar verir. Bu sefer annesi heyecanlanıp *'çabuk ol, babana yetiş!'* der. Oğlan bismillah diyerek kalkar ve camiye gitmeden önce abdest alır. Yolda, hiç ışığı yanmayan evlerin karanlık pencerelerini görür. *'Ne yazık!'* der kendi kendine, *'Bu karanlık evlerde oturan insanlar öyle cahil ki, namazın uykudan daha değerli olduğunu bilmiyorlar.'*

Camideki imamın, rüyasındaki imam olduğunu fark eder. İmamın hemen arkasında duran bir adam daha görür ve onu da rüyasından hatırlar. Adamın, okula yeni atanan öğretmen olduğunu öğrenir babasından. Oğlan, rüyasında okul ile caminin zarar görmemiş olduğunu ve dindar adamları hatırlayıp Allah'a şükürler eder.

Rüyadaki öğretmen ile imamın gerçek hayattaki öğretmenle imam oluşu, rüyanın ilahi bir müdahale, ona doğru yolu gös-

termek için ihsan edilen bir armağan olduğunu ortaya koymaktadır. Böylelikle halk masallarındaki perilerle doğa üstü varlıkların yerini, kahramana doğru yolu seçmesinde yardımcı olmaz üzere Allah almıştır.

İslami Ahlak

Ancak doğru yolu seçmek, yalnızca bir başlangıç noktasıdır ve hemen ödül getirmez. Ödüllendirilmek için İslamın belirlediği ahlaki normları içselleştirmek ve onlara göre davranmak gerekir. Bu kitaplardaki ahlaki reçete örnekleri doğruyu söylemek, sözünü tutmak, başkalarına ve yoksullara yardım etmek, cami, okul ve çeşme yaptırmak, anlara bakmak, nazik ve dürüst olmak, çok çalışmak, hayvanlara (ve her türlü yaratığa) karşı merhametli olmak, Allah'ın inayetine, ana babaya ve büyüklere saygılı olmak, haksızlığa karşı savaşmak ve dinsel yükümlülükleri yerine getirmektir. Temel ahlaki yasaklar ise başkalarını aldatmak, yalan söylemek, hırsızlık yapmak, emanete hıyanet etmek, başkalarına (özellikle küçük hayvanlara) fiziksel zarar vermek, başkalarının duygularını incitmek, başkalarını hor görmek, aylaklık ve kurallara uymamaktır.

Bu ahlaki reçetelere göre davranmayan kişi, yaşı, statüsü ve serveti ne olursa olsun pişman olacaktır. Maddi zenginliğin yanı sıra itibarını ve kendine olan saygısını da yitirecek, kalan ömrünü sefalet içinde geçirecektir. Sonu dilencilik bile olabilir. Ama eğer tövbe ederse, kabul edilebilir ve bir kurtuluş şansı daha olabilir. İyi insan olmaya devam ederse servetini ve itibarını yeniden kazanarak ödüllendirilecektir. Ödüllerin aldığı başlıca biçim, önce Allah'ın, sonra topluluğun ve sonra da kişinin kendi gözünde iyi bir insan olarak kabulüdür. Böylelikle küçük bir oğlan ana babasıyla öğretmenlerinden övgü alacak, yetişkin erkek de iş hayatında ilerleyecektir.

Ödüller tür olarak (refah ve itibar) birbirine yakınsa da, ce-

zaların şiddeti değişir. Kişi başkalarını aldatmaya kalkarsa, sonunda kendi aldanır. Güvercinleri öldüren oğlan çocukları vicdan azabı çeker, vb. Bazen bu, simgesel olmakla birlikte doğadaki nesneler için de geçerlidir. Gücüyle böbürlenerek başka nesneleri hor gören bir kaya parçası, un ufak olup toza dönüşür, böylece bir zamanlar tepeden baktığı her şeyden daha küçük hale gelmiş olur. Ceza ile kötü davranış arasında bire bir ilişki vardır. Ancak cezalar ne din dışı, ne de kurumsaldır, doğrudan eşyanın ilahi düzeninden ve Allah'ın ilahi adaletinden kaynaklanır: bu adaletin uygulanmasında ne yargıçlar, ne polisler, ne de öğretmenler önemli bir rol oynar.

Bazı durumlarda babanın otoritesi Allah'ınki kadar önemli olabilir, ama bir baba oğlunu fiziksel olarak cezalandırsa bile bu, Allah'ın verdiği ceza kadar ağır değildir; Allah'ın cezası, oğlanın bütün geleceğini değiştirebilir. Babadan gelen ödül, onun onayı ve şefkatiyle gösterilir. Öğretmenin otoritesi ceza ve ödül temelinde ele alınmamıştır: O, otoriter değil yetkili kişidir; otoriter öğretmen tipi, çocuğun üstüne fazla düşen ana babaya çok benzer.

Devlet otoritesine boyun eğme önemli bir konu değildir. Bu öykülerdeki okul ortamı büyük ölçüde laik olmakla birlikte, cumhuriyetçi ideoloji neredeyse yoktur ve bu anlamda dinsel öyküler, Türk devletinin baskın laik ideolojilerini yeniden üretmede rol oynamaz. Ancak Türk bayrağına bağlılık bir erdem olarak görülür ve bir çocuğun bile kendini bayrak uğruna feda etmeye hazır olması gerektiği sık sık vurgulanır. Yurtseverlikten, Birinci Dünya Savaşı sonundaki işgalci kuvvetlerden kurtulma bağlamında söz edilir ve sık sık Türk Kurtuluş Savaşı'na değinilir. Ancak yurtseverlik ve bayrağa bağlılık, Atatürk ve Cumhuriyet sevgisiyle ilişkilendirilmemektedir. Resmî devlet ideolojisi, otorite ilişkilerinin oluşumunda etkili bir rol oynamaz. Bu, okulu merkez

alan modern öykülerin yaklaşımıyla açıkça çelişmektedir. Oysa böyle bir dizi öykünün kahramanı olan Cin Ali'ye büyüyünce ne olmak istediği sorulduğunda hemen cevap verir: 'Atatürk!'

Bir çocuğun yapmak durumunda olduğu seçimle ilgili iyi bir örnek, genellikle arkadaşlarıyla karşılaştırmalı olarak gösterilir. Modern öykülerde arkadaşlıktan çoğunlukla samimiyet, ortak çıkarlar, beraberlik, destek, şefkat ve eğlence terimleriyle söz edilmektedir. Dinsel öyküler ise tersine, arkadaşlığı bir yanda rekabet ve kıskançlık ile diğer yanda sadakat ve bağlılık arasında bir seçime dönüştürür. Çocuk, doğru seçimi yapıp iyi arkadaşlar edinmeye itilir. Arkadaşların kötü huylarından etkilenme ve arkadaş tarafından ahlaken yasak davranışa yönelтilme, arkadaşlığın hoş olmayan yönleri olarak gösterilir. Söz gelimi kişi, arkadaşlarında bulunan her şeye kendisi de sahip olmak isteyebilir ve böylesi bir özenme onu kötü yola ya da hırsızlığa sürükleyebilir. Kötü arkadaş insanı kolayca uyuşturucu, alkol ve benzeri şeylere alıştırır.

İslami Ortam

Resimli dinsel kitaplarda ev, okul ve cami, fiziksel ve toplumsal çevrenin üç temel öğesidir. Çok az doğalcılığa rastlanır. Modern öykülerde hep keşfedilmesi gereken değerli bir toprak olarak betimlenen, sevilip korunan kırsal kesim, dinsel öykülerde öne çıkmamaktadır. Çocukların doğayla etkileşimi, ancak onlara hayvanlara iyi davranmaları ve güvercinlerle serçelere zarar vermemeleri konusunda öğütte bulunmak için vurgulanır. Bunun yanında doğayı gözlemlemeye de özendirilmezler. Hiç hayvan dostları yoktur; tersine, örneğin köpeklerle oynamak, bir yaramazlık işareti olarak görülür.

Ev ortamı ayrıntılı biçimde tanımlanmaz; ailenin bir arada

geçirdiği boş zamanlar da dahil evdeki gündelik hayat dikkate alınmaz. Çocukların çevreleriyle ilişkisi, okula gitmek, çırak olarak yarım gün çalışmak, ev ödevini yapmak, Allah'a ibadet ve bazen de, kötü bir alışkanlık olmakla birlikte hayvanları avlamak gibi birkaç faaliyetle sınırlıdır. Gerçek hayatta çocuklar sokokta oynar, ama dinsel öykülerde buna yer verilmemiştir; çocuklar evde ya da bahçede oynarken de gösterilmez. Aslında, tek başına ya da arkadaşlarla birlikte olsun oyun ağırlık taşımamaktadır ve öteki faaliyetlerin yanında ikinci plandadır. Eğlencenin, örneğin sinemaya, tiyatroya, sirke ya da pikniğe gitmenin, doğumgünü partileri düzenlemenin, evde ya da dışarıda arkadaşlarla buluşmanın, ilgi çekici oyunlar oynamanın, müzik dinleme, televizyon seyretme ya da kitap okumanın, çocukların dünyasında yeri yoktur.

Çocukların toplumsal çevreye uyumu, bireysel beceri ve yeteneklerin gelişimine yönelik değildir. Aynı şekilde, bu kitaplarda gösterilen resmî ya da örtülü okul müfredatında ne gelen, ne de belli konulardaki bilgilerin önemli bir yeri vardır. Okuldaki eğitimde dürüstlük, yurtseverlik, bayrağa bağlılık gibi etik nosyonlar vurgulanır. Öğrenciler, Türk okullarında zorunlu olan siyah formaları giyip beyaz yaka takarlar. Düzenli ve temiz gürünüşlüdürler, ama bu, öğrencilerin kişisel alışkanlıklarında düzenlilik ve temizliği oluşturup yerleştirmede öğretmenlerin aktif rolde çizildiği din dışı öykülerdekinden farklı olarak, okul eğitiminin sonucu değildir. Dinsel öykülerde öğretmen her zaman erkektir, Türkiye'deki dinder kişilere özgü bir bıyığı vardır,[16] ama takım elbise ve kravatla modern ve resmî bir biçimde giyinir.

Modern öykülerin tersine bu dinsel kitaplarda, çocukları gerçek hayatın yoğun ve aşırı duygularından koruma kaygısı görülmez. Tersine, yukarıda da belirtildiği gibi çocuklar, neyin günah ya da sevap olduğuna karar verme ve ilahi düzenin bi-

lincinde olma sorunlarıyla yüz yüzedir. Dolayısıyla bu öyküler, çocuğun Allah'a ve dinine bağlılık yoluyla kendini kurtarmayı öğreneceği günah dolu bir dünyaya ilişkin ahlaki betimlemeler olarak özetlenebilir.

Sonuç

Bu öykü kitaplarında ortaya çıkan dünyü görüşü, aşırı ampirisist ve bu dünyaya ilişkindir. Öykülerdeki ana nokta, bireyin eylemlerinin bu dünyada yargılanacağıdır. İlahi adaletin sonuçlarının bu dünyadan sonrasına erteleneceğine dair hiçbir ima yoktur.

Çocuğa (genellikle oğlan), İslami hayat tarzıyla yakından ilişkili olarak betimlenen, genel kabul görmüş toplumsal değerler - iyilik, zekâ, vicdan, itaat ve görev bilirlik - sunulur. İslam öykülerde merkez konumdaysa da, din ile toplum arasındaki ilişkileri tanımlama çabaları da görülebilir. Yine de çocuklara uygun görülen toplumsal ilişkiler kapsam olarak çok sınırlıdır. Çarpıcı olan, arkadaşlarla parka gitmeye ayrılan boş zamanların, ev içinde rahat ve zevkli bir hayatın olduğu bir 'mutlu çocukluk' imgesinin bulunmamasıdır. Çocukta toplum içindeki işlevleri yerine getirmek için gerekli becerileri kazanabilen araştırıcı, bağımsız, yaratıcı bir zihnin gelişmesini özendirmekle de hiç ilgilenilmez. Bunun yerine vurgulanan, Allah'a ve İslama kendini adayabilen 'gerçek' bir öz benliğin önemidir. Hayatın diğer bütün yönleri geçici ayrıntılar olarak görülür. Bu kitapların yazarları için yol gösterici olan temel kaygı, çocuğa İslamın merkezini oluşturan kavramlarla kategorileri bildirmektir; çocuk, hayatın bütün yönlerini doğru biçimde odaklamayı bunlara göre öğrenecektir. Bu kategoriler hepsinin ötesinde erkeklerden ve kadınlardan beklenen temel nitelikleri, dolayısıyla da eylemleri tanımlar. Böylelikle do-

ğurganlık yetenekleri temelinde kadınlara düşen, babaların ve kocaların velayetinde ev, bir köşeye çekilme ve görünmezliktir; burada tek işlevleri başkalarına hizmettir. Tersine erkekler, ilahi olanın yeryüzündeki temsilcileridir, O'nun kendilerine emanet edilen mesajını yaymakla ve O'nun iradesini uygulamakla görevlidirler, omuzlarında toplumsal hayatı örgütlemenin yükünü taşırlar. Dünyevi ihitarsları yüzünden İlahi Düzen'i anlayamayanlar, O'nun gazabının sonuçlarına katlanacaktır.

Nefsin nasıl denetim altına alınıp açgözlülüğünün nasıl sınırlanacağı, öykülerde toplumsal çevrenin ev, okul ve cami gibi bir avuç etkileşim ortamıyla sınırlı olmasında belirtilmektedir. Toplumsallığa getirilen bu sınırlama, mal mülk sayısının azaltılmasıyla tamamlanır. Birkaç sade, işlevsel mobilya ve giyim eşyası, doğru bir hayat sürebilmek için yeterlidir. Bireyin, ancak bu yolla hayatın karmaşıklıklarıyla başa çıkmayı ve Allah'ın yol göstericiliğinde, maddi ve manevi rahatın yanı sıra gerçek inanca kavuşmayı umabileceği düşündürülmektedir.

Bu mesaj ilk olarak ve öncelikle oğlan çocuklara yöneliktir, çünkü dersler çıkarılabilecek toplumsal varoluş, yalnızca erkeklere aittir. Kadınlar, ahlaki mücadelelerle dolu bu hayatın doğrudan gözlemcisi bile değildir. Kadınlar için toplumsal hayat, Allah'ın emirlerini yerine getirmektir ve bunun da ancak babalarının, kocalarının ve oğullarının aracılığıyla farkına varırlar.

NOTLAR

1. Bu bölümü ilk okuyan ve bana son derece büyük yardımı dokunmuş değerli eleştirilerde bulunan dostum Dr Nükhet Sirman, ayrıca dinsel öykülere dikkatimi çekip beni bu araştırmaya yönelten Dr Sencer Ayata'ya teşekkür ederim.
2. Bu konuya Michael Meeker'ın bölümünde açıklık getirilmektedir.
3. Söz gelimi Mardin, Türkiye'de İslami canlanışın giderek genişlemesinin kısmen 1950-80 dönemindeki ekonomik başarılarla, kısmen de Cumhuriyet'in evrensel eğitim sisteminin güçlendirilmesiyle açıklanabileceğini öne sürer. Bu görüşe göre bellibir ekonomik büyüme düzeyiyle nüfusun geniş bir kesiminin eğitim olanaklarından yararlanması mümkün olmuştur. Şerif Mardin, 'Culture and religion towards the year 2000', *Turkey in the Year 2000* Türk Siyaset Bilimi Derneği, Ankara, Sevinç Matbaası, 1989, s. 163-86.
4. Bu konudaki literatür, bu fenomenin Türkiye'ye özgü olmadığını göstermektedir. Mardin'in yukarıda anılan çalışmasının yanı sıra bak. Michael Fischer, 'Islam and revolt of the petit bourgeoisie', *Daedalus*, 111 (4), 1982, s. 101-25.
5. Bu yeni siyasal kadroların yakın zamanda Türkiye'nin siyasal hayatı üzerindeki etkisiyle ilgili olarak örneğin bak. Ali Yaşar Sarıbay, 'Türkiye'de siyasal modernleşme ve İslam', *Toplum ve Bilim*, 29-30, bahar-yaz 1985, s. 45-64; ayrıca İlkay Sunar ve Binnaz Toprak, 'Islam in politics: the case of Turkey', *Government and Opposition*, 18 (4), 1983, s. 421-41.
6. Mardin, 'Culture and religion', s. 2-3.
7. Bassam Tibi, hemen hemen bütün Ortadoğu toplumları için bunun geçerli olduğunu söylemektedir: 'The renewed role of Islam in political and social development of the *Middle East*', *Middle East Journal*, 37 (1), kış 1983, s. 3-12.
8. İdeolojide tebâ/kitle oluşturmayı içeren teorik kavram, Althusser'in ideoloji üzerine tezinde en önemli bölümü oluşturur; bak. Louis

Althusser, *İdeoloji ve İdeolojik Devlet Aygıtları*, yayına hazırlayan Murat Belge, İstanbul, Birikim Yayınları, 1978. Burada ben, 'Müslüman'ın İslami ideolojilerin tebâsı olduğunu, bireylerin, değişik ideolojik aygıtların kanalları aracılığıyla tebâ oluşları tamamlanmadan önce Müslüman, yani Müslüman tebâ olarak alındığını varsayıyorum.

9. Bu konulara ilişkin ayrıntılı açıklama için bak. L. J. Weitzman ve başkaları, 'Sex role socialization in picture books for preschool children', *American Journal of Sociology*, 77 (6), 1972, s. 1125-50; S. Béraud, 'Sex role images in French children's books', *Journal of Marriage and the Family*, Şubat 1975, s. 194-207; R. Kulbe ve J. La Voie, 'Sex role stereotyping in preschool children's picture books', *Social Psychological Quarterly*, 44 (4), 1981, s. 369-74.
10. Türk siyasal kültüründe karhramanlık ve kahraman kültü, bütün yönleriyle araştırılmayı gerektirecek ölçüde önemli bir konudur. Mardin'in, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında modenleşme yanlısı Genç Osmanlıların düşüncesini etkileyen kültürel miras üzerine çalışması, 'Küçük Gelenek'te, yani kitlelerin kültürünü etkileyen halk geleneğinde askerî kahramanlığın ne kadar önemli bir unsur olduğunu göstermektedir: Şerif Mardin, 'Super Westernization in urban life in the Ottoman Empire in the last quarter of the nineteenth century', Peter Benedict, Erol Tümerkan ve Fatma Mansur, der., *Turkey: Geographic and Social Perspectives*, Leiden, Brill, 1974, s. 403-46. Çeşitli kahramanların yiğitlik gösterilerine ilişkin anlatılara hem sözlü gelenekte, hem de ilk ve orta okul Türkçe ve Tarih ders kitaplarını da içeren hemen hemen her türden Türkçe literatürde rastlanır. Mardin ayrıca, kahraman kültürün bir dönem Türk gençliğinin davranışını ne kadar güçlü biçimde etkilediği konusunda iyi bir fikir vermektedir: 'Youth and violence in Turkey', *Archives Européennes de Sociologie*, 19, 1978, s. 229-54.
11. Sol örgütler modern çocuk kitaplarından hoşnut görünmekte ve kendi çocuk kitaplarını oluşturmayarak yayınlarında ancak on yaşın üstündeki çocuklara yönelmektedirler.

12. Dizideki bütün kitaplar aynı yazara, M. Yaşar Kandemir'e aittir ve 1983 ile 1984 arasında yayınlanmıştır: *Dinim Serisi*, İstanbul, Damla Yayınevi.
13. İlk gruptaki erkek kimliklerinin esnafın ya da Mardin'in deyimiyle *'pazar adamları'*nın dünyasını oluşturduğunu görmek ilgi çekicidir. Zaten Mardin de, topluluk/cemaat yaşantılarındaki aşınmadan ötürü kendini tehdit altında hissedenlerin tam da bu 'Küçük Gelenek' insanları olduğunu öne sürer: 'Super westernization', s. 431.
14. A. Efe, *Masa*, Ankara, Kandil Yayınları, tarih yok.
15. H. Demir, *Zelzele*, Ankara, Kandil Yayınları, tarih yok.
16. Türkiye'nin yakın dönem siyasal tarihinde, fiziksel görünüm siyasal bağlanuları göstermenin bir yolu olmayı sürdürdü. Erkekler için farklı bıyık biçimleri, siyasal kimliği ortaya koymada önemli bir yoldu ve geçmişte de günümüzde de erkekler, görünümlerine göre sınıflandırıldılar. Örneğin bak. Ayşe Çağlar, 'Greywolves as metaphor', Andrew Finkel ve Nükhet Sirman, der., *Turkish State, Turkish Society*, Londra, Routledge, 1990; ayrıca bak. Emelie A. Olson, 'Muslim identity and secularization', *Anthropological Quarterly*, 58 (4), 1985, s. 161-71.

VIII

TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NDE YENİ MÜSLÜMAN AYDINLAR

Michael E. Meeker

Giriş

Son on yıl içinde yeni bir köşe ve makale yazarı, 'Müslüman aydın' ya da 'İslamcı aydın', Türikye'de müminler arasında önemli bir okur kitlesi toplamıştır. 'İslamcı aydın', gözlemcilerce tercih edilen terimdir, 'Müslüman aydın' ise bizzat yazarların tercih ettiği terim. Bunlardan ikincisi için önemli olan nokta, yazılarını İslami perspektiften değil, birer mümin olarak kaleme alıyor olmalarıdır. Bu nedenle de kendilerini İslamcı değil, Müslüman aydın olarak görürler. Ben de, kendi kendini adlandırma kategorileri açısından antropolojik bir tercih olarak Müslüman aydın terimini kullanıyorum. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Müslüman aydın olarak adlandırılan yazarların bazısı, Batı yanlısı bir bakışın etkisini taşıdığı için bu etiketi gönülsüzce kabullenmektedir.[1]

Müslüman aydın, cumhuriyetçi siyasal ve kültürel kurumları eleştirir, Türkiye'deki müminlerin hayat tarzının yeniden İslamileşmesini savunur. Batılılaşmaya yönelik yüz yıllık

İslami eleştiriye bazı şeyler borçlu olsa da, yeni Müslüman aydın aslında 1950 sonrası laik Türkiye Cumhuriyeti'nin bir ürünüdür. Bu köken, onu Türkiye'deki daha eski İslami düşünürlerden ayırmaktadır. Kullandığı dil, alıntı yaptığı ya da incelediği edebiyat ürünleri, Batılılaşma ve laisizm karşısında aldığı tavır, söyleminin daha az anlaşılır özelikleriyle birlikte önceden benzeri görülmemiş şeylerdir; ama yine de düşüncesinin büyük bölümü, bir İslami direniş ve muhalefet geleneği olarak adlandırılabilecek şeye aşağı yukarı denk düşmektedir.

Genel olarak Türkiye'deki yeni Müslüman aydın, gazetelerde köşe yazısı, dergilerde kısa makaleler ya da kısa denemelerden oluşmuş derlemeler halinde kitaplar yayınlamış bir yazardır her zaman. Yazıları eleştireldir ve bir düşünce sürecinin ürünüdür. Toplumsal ve eğitsel kökeni kendisininkine benzer bir okur kitlesine hitap eder. Çoğu zaman, muhtemelen okurlarının da paylaşmış olacağı kişisel deneyimlere başvurur ve çoğunlukla da kişisel düşünce ve eylemi yönlendirme işlevi görecek sonuçlara varmaya çalışır. Geçmişteki ya da bugünkü siyasal olayları vurgulayabilir ya da siyasal eylem ilkesi üzerinde ısrarla durur, ama genel olarak belli taktikler, gruplaşmalar ya da partiler adına söz söylemez. İslam ile Batı arasında nasıl uzlaşma sağlanacağı sorusunu reddederek kendini daha önceki İslamcı düşünürlerden ayırır. Özellikle, daha önceki yazarların çok fazla dikkat gösterdiği bir sorunu reddetmektedir: Batı'nın bilimi ile teknolojisinin, İslami bir toplumla nasıl bütünleştirileceği. Bunun yerine, Batı'da uygulandığı haliyle bilim ve teknolojinin İslamla çeliştiğini, dolayısıyla da İslamla bağdaşmaz olduğunu savunur. Daha da önemlisi Müslüman aydın, İslami ilkeleri Batılı bir perspektiften yola çıkarak doğrulama çabalarına karşı duyarlıdır. Ona göre bu, on dokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyıl ba-

şandaki İslami düşünürlerin temel yanlışı olmuştur. Onların, Batılı kavramlarla kurumların İslami versiyonlarını geliştirmeye çabalarken, Batı'nın gücü karşısındaki aşağılık duygusundan ötürü İslami bakışın kendine özgülüğüyle bağlarını kopardıklarını ileri sürer.

Kitaplarının kapaklarındaki tanıtma yazılarından, Müslüman aydına ilişkin şu toplumsal portre ortaya çıkmaktadır. Otuz ile elli yaş arasındadır ve İstanbul ya da Ankara'da yaşamaktadır.[2] Taşralı ya da memur bir ailenin çocuğudur ve ilk ve orta öğrenimini kasaba okullarında yapmıştır. Daha sonra Ankara ya da İstanbul'a gelip Türk üniversitelerindeki din dışı yüksek öğrenim kurumlarında bir ya da iki bölümü bitirmiştir. Bunun ardından da sürekli olarak Ankara'da ya da İstanbul'da oturmaya başlar. Türkçe dışında Avrupa ya da Ortadoğu dillerinden bir–ikisini bilmektedir. Batı edebiyatı, felsefesi ya da toplumsal tarihine ciddi, uzun süreli bir ilgi duymuştur ve çalışmalarında İslami otoriteler ya da kaynaklardan çok Batılı yazarlara ve Batı bilimine gönderme vardır; ancak İslami kaynaklar da sık sık konu edilir ve bazen ayrıntılı olarak tartışılır. Okurların yaşlarının otuzun çok altına kadar uzanması ve oturdukları yerlerin Türkiye'nin metropoliten merkezleriyle sınırlı olmaması dışında kişi, bu portrenin Müslüman aydının okur kitlesi için de geçerli olduğundan kuşkulanmaktadır.

Müslüman aydın olarak bilinen kişilerin yazıları ya da geçmişleri hakkında daha fazla genelleme yapmak güçtür:[3] Bazıları zaman zaman doğrudan doktriner inanç ve uygulamayla ilintili sorular yöneltir ve sık sık Kuran ile Hadisler'e değinirse de, ötekiler bunu ender olarak yapmaktadır; bazıları çoğunlukla gazetelerde köşe yazarıdır ya da Amerika'da bir yıl ya da dergilerde kısa makaleler yayınlar, bazıları kitap kapsamında araştırmalar da yayınlamaktadır; bazıları dinsel okul ve öğretim kurumlarına gitmiş bazıları gitmemiştir; bazıları Avrupa ya da

daha fazla kalmış, bazıları kalmamıştır. Bugünlerde Türkiye'de pek çok yazarın yapmakta olduğu gibi geçimlerini sağlamak için yazarlık dışında işlerle de uğraşırlar: Bir tanesi, hükümetin yüksek denebilecek bir düzeyinde görev almıştır. Bir başkası özel birokulda ders vermektedir; bir başkası editörlük ve yayıncılıkla uğraşır; bir başkası akademik görevdedir; bir başkası da özel bir şirkette çalışmaktadır.

'Müslüman aydın' terimi, bu yazarların Cumhuriyet'te daha önce tam bir karşılığı bulunmayan yeni bir üslüp ve konum benimsemiş olduğunu gösterir. Daha önceki dönemlerde 'aydın' terimi, laik yazarları belirtirdi. Aydın bir hümanist, rasyonalist, liberal, Marksist, milliyetçi olabilir, ama kuşkusuz İslamcı olamazdı. Bu açıdan laik kısım için, hümanizmin, rasyonalizmin (akılcılığın), liberalizmin, Marksizmin ve milliyetçiliğin kirli çamaşırlarını ortaya çıkardığını öne süren bir kişiye 'aydın' demek bir çelişki olsa gerek. Ama aslında 'Müslüman aydın' uygun bir terimdir, çünkü bu kişiler, laik aydınlarınkiyle büyük ölçüde çakışan kavramsal ve anlambilimsel (semantik) bir alanda yazmaktadır. Dile getirdikleri kültürel sorunlar, aktardıkları tarihsel olaylar, Türk toplumu içinde değindikleri stereotipler, 1960'larla 1970'lerin kentli, eğitimli Türk elitinin siyasal ve kültürel söyleminin sınırları içindedir.

Bu gerçek, halka açık forumlarda ve kitle iletişim araçlarında Müslüman aydınların neden İslami muhalefetin sözcüsü durumuna geldiğini kısmen açıklamaktadır. Müslüman aydınlar, sanat, edebiyat ve tiyatrodan siyaset, ekonomi ve iletişime kadar çeşitli siyasal ve kültürel konuların tartışıldığı panellerde gözükmekte, laik gazetelerle haftalık dergilerin muhabirleri kendileriyle görüşmekte ya da onlardan alıntı yapmaktadır. Bir gazeteci 'Müslümanlar ne düşünüyor?' sorusuna cevap aradığında doğallıkla Müslüman bakış açısını temsil edebilen Müslüman aydına başvurur; bu aydın yalnızca laiklerin

anlayabileceği bir dille değil, aynı zamanda şu ya da bu biçimde ona karşıt da olsa doğrudan onunla konuşur. (Ancak burada, Türkiye'deki laik görüşlü eğitimli okurların, Müslüman aydın diye bilinen kişilerin düşünce biçimine genellikle aşina olduğu izlenimi yaratmak istemem. Bir kişiyi adı ve yüzüyle tanımak başka şeydir, onun köşe yazılarını, makalelerini ve kitaplarını okumak başka şey, Benim izlenimime göre laik görüşlü okurlar arasında son derece küçük bir grup Müslüman aydınların yazdıklarını bilmekte ya da onların farklı yönelimlerini anlamaktadır.)

Ne sıradan müminle daha yakın bir ilişki içinde olabilecek mahalle imamı ya da hocası, ne de İslami gelenek konusunda çok daha iyi bir uzmanlığı bulunabilecek inançlı din bilgini böyle bir rol oynayabilir; ancak Müslüman aydın İstanbul'daki kitlesel forumlar ve kitle iletişim araçları içindeki durumu konusunda şu ya da bu biçimde daha rahattır. Aslında Müslüman aydın, şu anda, belki de Cumhuriyet tarihinde daha önce olduğundan çok daha fazla ölçüde laik aydınla aynı sorunlara ve deneyimlere tepki vermekte olan bir mümindir.

Müslüman aydın bu çakışmanın son derece farkında olmakla birlikte, kendisiyle bir anlamda temel karşıtları olan laik aydınlar arasında ayrım yapmaya da dikkat eder. Laik aydınların, düşüncelerini vahye hiç başvurmaksızın, tümüyle bilime ve akla dayandırmalarından ötürü Batı toplumunun hastalıklarına özgü belirtileri gösterdiğini düşünmektedir. Latince kökenli 'entelektüel' teriminin, duygu ve kanaatlere karşı tümüyle soyut zihinsel yetenekleri içerdiğini belirtir. Ancak tümüyle soyut zihinsel yetenekler dinsel kanaatle çerçevelenmedikleri takdirde muhtemelen yanılgıya düşücektir. Bu nedenle de gerçeği yakalayamazlar. Müslüman aydın bilimi ve aklı, ancak Allah korkusu (takva) ve Allah'ın birliğine (tevhid) inanç önderliğinde uygulandıkları ölçüde kabul eder. Bu da hü-

manizm ile laisizmi mutlak gerçeğin kaynakları olarak akla ve bilime başvurmaya dayalı kültürel ortamı kesin biçimde reddetmesi demektir. Buna uygun biçimde de Müslüman aydın, ender olarak kendini Türkçe 'entelektüel' terimiyle niteler, onun yerine yeni türetilen başka bir modern terimi, çağrışım yaptığı 'enlightened' Batı'yla daha belirsiz bir ilişki gösteren aydın'ı tercih eder.[4]

Bunun ötesinde Müslüman aydın, düşüncesinin çağdaş koşullardan nasıl doğrudan etkilenmiş olduğunun da farkındadır. Kendisinin Batılılaşmış, hümanist ve laikleşmiş bir toplumda yaşadığını düşünür. Bu da onun, deneyimleri hemen hemen İslami bir toplum çerçevesinde gerçekleşen on dokuzuncu yüzyıl sonu İslamcı düşünüründen farklı bir konumda bulunduğunu gösterir. Dolayısıyla Müslüman aydının kaygıları ve ilgi alanları, önceki Müslümanlarda görülmeyen bir biçimde karşıtlarının, yani laik aydınlarınkilerle doğal olarak çakışmaktadır. Sonuç olarak Müslüman aydın, çoğu zaman rahatsız bir durumdadır ve zorlu bir dengeleme işi gerçekleştirmesi gerekmektedir. Müslüman bakış açısı adına güçlü bir konum geliştirebilmek için laik aydınlarla kendi platformlarında karşılaşmak durumundayken, bir yandan da laik aydınların kavramlarıyla sorunları arasında koşuşturarak sıradan Müslümanla bağını koparma tehlikesine düşer. Kendini bütün yabancı toplumsal ortamlara karşı kapatma eğiliminde olan sıradan Müslüman, Müslüman aydını laik karşıtından farklı değil, ona benzer bulmaktadır. Türkiye'deki daha muhafazakâr müminler tarafından Müslüman aydın, 'modernist', 'radikal', 'solcu', 'Humeynici', hatta 'Şii' olmakla suçlanabilir.

Yaklaşım

Üç Müsülan aydının yazılarını incelemeden önce, çalışmalarına yaklaşımımla ilgili bir şeyler söylemem gerekmektedir. Ele aldığım yazarların makaleleri bin, hatta daha fazla sayfa tutuyuğundan, düşüncelerini bütün ayrıntılarıyla aktarmak mümkün olmayacaktır. Bunun yerine yazılarının, çağdaş Türk toplumsal ve kültürel hayatı çerçevesi içindeki konumunu saptamaya çalışacağım. Bunu yapmak için de Müslüman aydınların, çağdaş Türk yaşantısında toplumsal ilişkilerin ve kişisel kimliğin 'yapılandırılmışlığı'na cevap vermekte olduğu tezini savunacağım.

Bununla ne demek istediğimi açıklamak için konu dışına çıkıp sosyolojik bir ayrıma, *Gemeinschaft* olarak toplum ve *Gesellsc*haft olarak toplum ayrımına kısaca değinmem gerekiyor. *Gemeinschaft* olarak toplum, birbirini tanıyan ve pek çoğu kan ya da evlilik yoluyla akraba olan insanlar arasındaki yüz yüze ilişkilere dayalı bir topluluğu belirtir. Topluluk üyeleri, hemen hemen hiç sorgulanmayan ortak bir ahlaki geleneği kabul ederler ve sosyal ilişkilere ilişkin deneyimlerinde birçok kez birey, sosyal ötekilerle güçlü biçimde özdeşleşme olanağı bulur. *Gesellschaft* olarak toplum ise buna karşıt biçimde resmî kurumlara, hukuk yasalarına ya da gelip geçici modalara dayanan örgütlenmeleri, birlikleri ve düzenlemeleri ifade eder. Yalnızca hükümeti, bürokrasiyi, ordu ve okulu değil, kuruluşları, kulüpleri ve ortaklıkları da içine alır. *Gesellschaft* olarak toplum, tasarlanmış sözleşmeler, hukuki kurgular ve popüler imgeler üzerine kuruludur. Ahlaki açıdan verili olarak değil, yenilenmeye, geçersiz kılınmaya ya da geçici olmaya açık biçimde yaşanır. Böylelikle *Gemeinschaft* olarak toplum sürekli ve zorlayıcıyken, şu ya da bu biçimde geçici bir boyutu bulunan *Gesellschaft* olarak toplum, 'yapılanmış' durumda yaşanır. *Ge-*

sellschaft olarak toplum, yapılmıştır ve bozulup yeniden yapılabilir.

Bu sosyolojik ayrım ilk olarak on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'da gerçekleşmekte olan toplumsal değişimleri nitelemek için geliştirilmiş, ama çağdaş Üçüncü Dünya toplumlarında meydana gelen benzer değişimler için de kullanılmıştır. Örneğin on dokozuncu yüzyıl Avrupası'nda olduğu gibi 1950 sonrasında Türkiye'de de toplumsal değişim, genellikle vurgunun *Gemeinschaft* olarak toplumdan *Gesellschaft* olarak topluma kaymasına yol açmıştır. Daha kısa bir süre öncesine kadar Türkiye'de çoğu kişinin kimliği, büyük ölçüde ana babasının toplumsal konumu ve toplumsal yapılanması ile doğup büyüdüğü topluluk ya da bölgeye göre belirleniyordu. Kişinin ailesi ve geldiği yer, aşagı yukarı onunla ilgili her şeyi ifade ederdi. 1950'den sonra bu tür kişisel kimlik birçok etken tarafından aşınmaya uğratıldı. Bunların en önemlilerinden bazıları, birçok insanın taşradan metropoliten bölgelere yerleşmesi, büyük kentsel yığışımların sürekli biçimde büyümesi ve giderek artan sayıda insanın ilk ve orta okul düzeyinin ötesinde eğitim görmesiydi. Özel olarak da taşradan metropoliten bölgelere gidip bir ölçüde yüksek eğitim alan gençler, giderek artan ölçüde kendilerini yapılandırılmış bir toplumsal ortamda bulmaktaydı; bu ortamın, onların alışık olduğundan çok daha az kesin normatif temelleri vardı. Ahlaki bir topluluktaki verili kişisel kimlik deneyimlerinin tersine, artık kim olacaklarını, kiminle ilişki kuracaklarını, ne düşüneceklerini seçmek, hatta nasıl giyineceklerini, ne yiyeceklerini, nereye gidip ne göreceklerini, yani Anadolu'nun köyleriyle kasabalarında hemen hemen verili olan bütün konuları seçmek durumunda kalmışlardı. Sonuç olarak bu gençler, kendileri için yeni bir kişisel kimlik yaratma zorunluluğunun baskısıyla karşılaştılar ve bu da deneyimlerin ideolojikleştirilmesini gerektiriyordu. Seçilmiş değil emrivâki

biçiminde belirlenmiş olan taşra kimliklerini geride bıraktıklarından, toplumsal gerçekliğe ilişkin zihinsel haritalar, onlar için son derece önemli bir hale geldi. Verili toplumsal ortamdan yapılandırılmış toplumsal ortama geçmekte oldukları için de bu zihinsel haritalar, çoğu zaman geçmişteki ve bugünkü toplumsal gerçekliklerle ancak yüzeysel biçimde ilişkili olsa da, ideoloji biçimini alma eğilimindeydi. Kimliğin ve ilişkilerin ideolojikleşmesi, bir temele oturtulmuş deneyim duygusunu yeniden kazanmalarını sağlamakla birlikte, bu süreç basit bir biçimde geleneksel toplumsal dayanaklarının yerini almadı. Bir *Gesellschaft* olarak toplum deneyimleri çoğu zaman beraberinde bir boşluk iması taşıyor, kimliklerle ilişkilerin yapay ve soyut, dolayısıyla da anlamsız ve önemsiz olduğu duygusunu getiriyordu.

Çağdaş Türkiye deneyiminin bu özelliği Avrupa ve Amerika'da da doğrudan karşılıklarını bulmakla birlikte, yakın zamandaki Türkiye olgusunun en azından üç tane özel niteliği vardır. İlk olarak yakın dönemlerde Türkiye'de gerçekleşen alışılmadık ölçüde toplumsal hareketlilik, Türk toplumunun birçok düzeyinde kişisel bağlarla köklerin oldukça önemli bir erozyona uğramasına yol açmıştır. Bu yalnızca bir kırsal-kentsel göç sorunu değildir, görece kısa bir süre içinde Türk toplumunda köylerin, kasabaların ve kentlerin toplumsal yığışım olarak karakterinde tepeden tırnağa geniş bir dönüşümdür. İkinci olarak Türk toplumsal geleneklerinin, Avrupa'da ki toplumsal geleneklerden biraz daha fazla, Amerika'dakilerden ise çok daha fazla ölçüde, toplumsal ilişkilere ve kişisel kimliğe ilişkin 'yapılandırılmışlık' duygusunu en aza indirecek biçimde kurulmuş olduğu söylenebilir. Türkiye'de, gruba bağlılık ve grup normunun önemi, toplumsal ilişkilerle kişisel kimliğin kurgu ya da sözleşme boyutlarını kesin biçimde gölgede bırakır. Sonuç olarak da *Gesellschaft*'a göre daha güçlü bir *Gemeinschaft* ge-

leneği vardır. Dolayısıyla da 'yapılandırılmış' bir topluma ilişkin boşluk duygusu, Türkiye'de toplumsal değişimin daha çok vurgulanan bir özelliği olmuştur.

Öte yandan üçüncü etken, Türkiye olgusunu Avrupa ve Amerika'dan tümüyle ayırmaktadır. Çağdaş Türkiye'de *Gesellschaft kültürü laik ve Batılı*, oysa *Gemeinschaft kültürü İslami ve Doğulu'dur*. Bu gözlem, mutlak doğru olmaktan çok temel olarak yerindedir; yine de Türkiye toplumsal denkleminde ayırt edici bir etkeni işaret eder. Türkiye'de çok sayıda birey *Gemeinschaft* ortamından *Gesellschaft* ortamına geçtiğinde, yalnızca toplumsal dayanaklarını yitirip kimliğiyle ilişkilerini ideolojikleştirme ihtiyacıyla karşılaşmamış, aynı zamanda kültürel bir bölünmeyle karşı karşıya kalmıştır.

Özetlenen sosyolojik ayrım, Müslüman aydınların kendi analiziyle yakından ilişkilidir. Onlar da çağdaş Türkiye'deki Batılı ve laik *Gesellschaft'ın*, İslami *Gemeinschaft*'a göre yapay ve soyut olduğunu öne sürmektedir. Ayrıca kendileriyle yaptığım görüşmelerde de, kendi meslek yaşamlarında İslami *Gemeinschaft*'tan Batılı *Gesellschaft*'a geçişle ilgili kimlik sorununun sözkonusu olduğunu ikisi açıkça, biri de örtülü biçimde kabul etmiştir. aynı zamanda da bu ayrımın altında yatan modernleşme teorisine tümüyle karşıdırlar. Sosyal bilimciler, *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a geçişi çoğunlukla bir toplumsal evrim süreci olarak görmüş ve Üçüncü Dünya ülkelerinde bu süreci, on dokuzuncu yüzyıl Avrupası ya da Amerikası'yla karşılaştırarak anlamaya çalışmıştır. Müslüman aydınlar ise tersine, İslami uygarlığı temelde Batı uygarlığından farklı kabul eder ve ben buradaki görüşlerinin son derece sağlam olduğunu düşünüyorum. Bunlardan birincisinde toplumun sözleşme ve kurgu yanının *(Gesellschaft)*, ahlaki geleneklerle ahlaki dayanışmalarda *(Gemeinschaft)* daha iyi biçimde kök salmış olduğunu düşünmektedirler.

Müslüman aydınlar için İslam, çağdaş Türkiye'de Batılı ve laik *Gesellschaft*'a bir *alternatif* oluşturan, modern toplumlara atfettikleri boşluk ve adaletsizlikten uzak bir toplumsal söylemdir. Alternatif bir toplumsal söylem nosyonu, belki de çağdaş Türkiye'de birer yazar olarak Müslüman aydınların benzersiz bir özelliğidir. Yalnızca yeni düşünceler değil, yani düşünce ve davranış paradigmaları da getirmek isteyen son dönem Osmanlı ve ilk dönem cumhuriyetin Batı yanlıları ile laiklerine benzerler bu açıdan. Müslüman aydınların taşıdığı bu yeniliği doğrulamak için onların yazılarını, İslamın Türk kimliğinde önemli bir etken olduğunu düşünen iki yakın dönem cumhuriyet ideoloğunun yazılarıyla karşılaştırın: Alparslan Türkeş ve Nurettin Topçu.[5] Bu son ikisinin çalışmalarında, mantıksal sonuçlara varma ya da örnekler vermeye dayalı bir uygulamayla özgün bir bakış ve tutum geliştirme çabasından çok, 'kültür', 'ulus', 'din', 'gelenek' gibi genel kavramlar temelinde Türk kimliğine ilişkin kısır bir tartışmayla karşılaşılmaktadır.

Şimdi, tümü de çağdaş Türk deneyiminin etkili bir ifadesi olarak İslami söylemi harekete geçirmeyi amaçlayan en üretken üç Müslüman aydını kısaca ele alıp değişik yazı projelerinin değerlendirmesini yapmaya çalışacağım.

ALİ BULAÇ

Biyografi

Ali Bulaç 1951'de güneydoğudaki Mardin kentinde doğdu, aynı yerde ilk ve orta okula gitti. Daha sonra İstanbul'a giderek İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nden (1975) ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Sosyoloji bölümünden mezun oldu (1980). Üç yazar içinde yalnızca o dinsel eğitim görmüştür. Büyük olasılıkla Mardin'den ayrılıp İstanbul'a gelmeden önce yedi yıl bir medresede eğitim gördü. Arapça bilmektedir ve klasik İslam kaynaklarına aşinadır.

1970'lerin ortalarından başlayarak Bulaç, çeşitli dergi, gazete ve yayınevleriyle bağlantılı olarak etkin biçimde yazarlık ve editörlük yapmıştır. *Hareket, Düşünce, Girişim, İlim ve Sanat* ile başka dergilerde makaleleri, *Yeni Devir, Millî Gazete* ve *Zaman* gibi gazetelerde köşe yazıları yayınlanmıştır. Ayrıca tarihsel ya da sosyolojik bir bakış açısıyla çağdaş İslamın çeşitli yönlerini ele alan kitapları vardır.

1970'lerin sonlarında çıkan ilk kitabı *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*,[6] bir tür Müslüman aydınlar manifestosu olarak görülebilir. Kırk binden fazla satan kitap, bunların yayınları içinde en başarılısı değilse de, en başarılılarından biri olarak görülebilir -10.000 ile 15.000 arasında satış, din dışı ya da dinsel her kitap için büyük başarı sayılmaktadır. O zamandan beri Bulaç, çağdaş konuları ele alan başka iki kitap ile Kuran'ın ve Hadisler'in çeşitli yönlerini tartışan diğer kitaplar yayınlamıştır.[7] İki farklı türdeki kitaplar, bir yandan sıradan Müslümanların ilk elde ilgilendiği şeyler olan dinsel inanç ve uygulama konularını ele alırken, aynı zamanda bir İslami aydın konumu geliştirmeye de önem verdiğini göstermektedir.

Analizi

Türk gençliğine seslenişi. Ali Bulaç'ın yazıları iyi bir başlangıç noktasıdır. Çalışmaları, 1960'lar ve 1970'lerde Türk gençliği arasında kimliğin ideolojikleşmesine Müslüman aydının nasıl doğrudan tepki verdiğini gösterir. Bulaç, ilk ve en önemli kitabı *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*'i 1970'lerin başlarında bir tarihte, yüksek eğitiminin ilk yıllarında, henüz yirmi yaşın biraz üstündeyken tasarladığını söyler. Bu, Türk toplumunda olup bitenlere ilgi duyan her ciddi genç için zorlu bir dönemdi. Bulaç, kendisinin ve başkalarının karşı karşıya olduğu sorunları ele almaktadır. Son baskının arka kapağında şöyle yazar:

Bu kitap, içinde yaşadıkları kültürel ve toplumsal ortamı anlama ihtiyacı olan genç kuşaklar için, özellikle lise ve yüksek okul öğrenimi yapmakta olan öğrenciler ve araştırıp soruşturan aydınlar için yazılmıştır. Amacı onlara, modern dünyayı oluşturan sosyo-ekonomik düzenler ve onların temelini oluşturup onlara hayat veren kavramlar konusunda doğru, gerçekçi ve sağlıklı bilgiler sunmak, bunu yaparken de eleştiriler getirip alternatif araştırma yolları açmaktır.

Önsözde de yazar, kitap hakkında şunları söyler:

Kitap üç farklı toplumsal kesimden öğrencilerin gittiği üç farklı lisenin üst sınıflarına okutuldu ve kitapla ilgili görüşleri istendi. Yaklaşık 300 öğrencinin görüşlerini, eleştirilerini ve önerilerini dikkate alarak yeniden yazıldı ve her yeni baskıda bir kez daha gözden geçirildi.[8] Kitapta Bulaç, birçok Türk gencinin var olan yegâne siyasal alternatifler saydığı kapitalizmi, bilimsel sosyalizmi ve faşizmi inceler: Bunların her birinin hem bir rejimi, hem de ideolojiyi temsil ettiği düşünülmektedir. Bulaç, bu siyasal alternatifleri anlamak için Batı toplumundaki sınıf çatışması sorununu anlamak gerektiğini öne sürer.

Sınıf çatışması toplumsal bir hastalıktır. Batı'da kökeni, Hıristiyan ruhani otoritesinin yoz biçimine dayanır; ancak sınıfla ilişkilendirilen zulüm ve adaletsizlik, kapitalizmin gelişmesiyle büyük ölçüde yoğunlaşmıştır. Sonraki yazılarında Bulaç, kapitalizmin köklerinin de Protestanların, Kilise'nin gayrimeşru ruhani otoritesine tepkisinde bulunduğu argümanını ortaya atmaktadır. Çeşitli yerlerde Weberci tezi yineleyerek Protestanların yozlaşmış bir papazlar sınıfının otoritesinden kurtulabilmek için servet edinme çabasını ruhani hale getirdiğini savunur. Manevi bir hastalığın tedavisi olarak güç ve servet toplamaya yönelmekle Protestanlar, hasta bir uygarlığın sorunlarını çözmekten çok artırmıştır. Modernist siyasal ideolojiyi, Muhammed ve yandaşlarının zamanından beri Müslümanların eleştirisine hedef olan Hıristiyanlık özelliklerine dayandırdığından, modernist siyasal ideolojiler üzerine tartışmalara giren müminler açısından bu argümanın belirgin bir çekiciliği vardır.

Kapitalizmde sınıf zulmünün yoğunlaşmasının yan ürünlerinden biri, koloni girişimlerinin oluşturulmasıydı ve bunun sonucu da hem kapitalizmin hem onun yarattığı toplumsal hastalıkların tüm dünyaya yayılması oldu. Sonuç olarak da sınıf, modern çağın bütün halkları ilgilendiren temel bir sorunu haline geldi. Bir rejim ve ideoloji olarak bilimsel sosyalizm, sınıf çatışması bunalımına çözüm arayışında ortaya çıktı. Bu konuda başarısızlığa uğrayan bilimsel sosyalizm, kaçınılmaz olarak kapitalizmin yarattıklarından bile daha kötü toplumsal sorunlara yol açtı. Bilimsel sosyalizm gibi faşizm de, sınıf çatışması bunalımına çözüm getirme girişimiydi. Bir rejim ve ideoloji olarak azgelişmiş, kapitalist ülkelerde, bilimsel sosyalizm tehdidine tepki biçiminde ortaya çıktı. Bu toplumlar siyasal açıdan savunmasız ve ekonomik bakımdan geri olduğundan faşizm, kapitalizmden ya da bilimsel sosyalizmden daha patolojik nitelikteydi.

Dolayısıyla son derece yayılmacı ve sömürücü bir sistem olan kapitalizm, kaynaklandıkları toplumsal hastalıkları hafifletmek bir yana daha da kötüleştiren siyasal tepkiler ve karşı tepkilerden oluşmuş kısır bir döngü yaratır. Sonuç, toplumun dünya ölçeğinde ahlaksızlaşmasıdır: Bireyler soysuzlaşmış, aile hayatı parçalanmış ve kadınlar ücretli işgücüne indirgenmiştir. Bu ahlaki yozlaşmaya dış ilişkilerde patolojik bir biçim eşlik eder. Ülkeler, ideolojik, siyasal ve ekonomik bakımdan acımasızca birbirine düşürülür.

Kitabının son bölümlerinde Bulaç, İslamın bu çağdaş durumlarla başa çıkmak için bir araç oluşturduğunu öne sürer. Modern hayatın geçersiz kıldığı bir Ortaçağ dini olarak laik İslam stereotiplerini reddetmekle işe başlamaktadır. İslam, gelenekçi, muhafazakâr ya da gerici değildir. Bütün zamanlara ve yerlere yönelik olan, tarihin dışında kalan bir dindir. İslamın kendisi, Batılı siyasal rejim ve ideolojilerin kısır döngülerine girmemiştir; mülkiyet haklarının tanındığı, ama zenginlerin fakirlere gönüllü vasilik ettiği ahlaki bir toplumsal düzenin temelidir. Toplumsal düzenin İslama dönüşle yeniden kurulması, uluslararası gerginliklerin çözüme kavuşturulmasını da sağlayacaktır, çünkü bunların nedeni, dünyanın tüm toplumlarındaki iç çatışmalara dayanmaktadır.

Çağdaş sorunlarla başa çıkmada İslam kaynaklarına yönelmek için müminler, İslami inanç ve uygulamaları pasif biçimde benimsemenin ötesine geçmek zorundadır. Aynı zamanda da Bulaç'ın açıklamasına göre önemli bir zihinsel boyutu olan bir mücadelede yer almalıdırlar. İşte Müslüman aydının çalışmaları burada önem taşımaktadır. Batılılaşma, cemaati kendisine karşı bölünmeye uğratmış ve düşünceler arasında bir savaş başlatmıştır. Sonuç, müminlerin kafasını karıştıran geniş bir yanlış kavramlar dizisidir. Uygarlık, demokrasi, sanat, laisizm, sosyalizm, ahlak, maneviyat, kutsalık,

muhafazakârlık, sağcılık, feodalizm, feminizm, milliyetçilik, komüncülük, sınıf, bilim, modernlik, ilerleme, ulus, istiklal, özgürlük, kültür, gelenek, gerilik, gelişme ve benzeri nosyonlar hep Batı'dan gelmiştir ve İslami görüşe yabancıdır. Müslüman aydın, İslami bakış açısıyla bu kavramları sistemli bir incelemeden geçirecektir. Bunu yaptıktan sonra müminler, çağdaş hayatı doğru biçimde anlayabilecek ve çağdaş sorunlar için İslami çareler düşünmeye başlayacaktır. Bulaç'a göre bu proje, Batı tehdidiyle karşı karşıya gelen önceki İslamcı düşünürlerce gerçekleştirilememiştir. Çoğu zaman bunlar, düşüncelerine Batı ilkelerini ve kurumlarını kolayca katmışlar, üstüne de İslami bir cila çekmişlerdir. Böylelikle de yabancı nosyonlarla tutumların istilasına direnmede Müslümanlara yardımcı olmak yerine, Batılılaşmanın bir parçası olan zihinsel karışıklığa katkıda bulunmuşlardır.

Çağdaş Kavramlar ve Düzenler'de İslamın, kentli toplum ve kitle kültüründe yeni bir zihinsel harita, serbets piyasa, sınıf mücadelesi ve ulusal öz ideolojilerinin yanında yeni bir alternatif olduğu söylenebilir. Ancak İslamı yapılandırılmış deneyim alanına çekerek Bulaç, İslamın mümini modernizmlerden alıp yeniden otantik cemaatin gerçeğine ve adaletine götürdüğünü göstermek istemiştir. O halde Müslüman aydın, çağdaş hayatın özel tehditlerine karşılık olarak ortaya çıkan yeni tür bir mümindir. Görevi, İslami baştan ele alıp yeni bir modernist yapılanma haline gelmesini sağlamak değil, inançlarıyla uygulamalarının çağdaş hayatta cemaat için yeterli bir temel oluşturduğunu göstermektir.

Laik aydın, Müslüman aydın ve Müslüman bilgin. İkinci kitabı '*İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*'nda Bulaç, ideolojilerle rejimlerin analizinden uzaklaşıp içe yönelir. Çağdaş mümin kendi durumunu nasıl anlamakta ve bunu başkalarına nasıl iletmektedir? Düşüncesi Batı'nın bilim ve felsefesinden

nasıl ayırılır? İslami inanç ve uygulamayla nasıl birleşir? Bu soruların cevapları ilk kitabında tasarlanmış olmakla birlikte, ikincisinde açık ifadelerle geliştirilmiş ve etkileyici örneklerle gösterilmiştir.

Bulaç, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamı karşılaştırarak Allah'ın birliği (tevhid) ve Allah korkusu (takva) ilkelerinin Müslümanı nasıl Yahudi ya da Hıristyanınkinden tümüyle farklı bir bakışla donattığını göstermekle başlar. Bu da Bulaç'ın, Müslüman düşüncesi ile tarihsel karşıtlarının düşüncesi arasında kesin bir ayrım yapmasına olanak vermektedir. Çalışmasının ikinci bölümünde, Batılı imparatorluk güçlerinin yükselişinin ardından İslam dünyasında nasıl düşünsel bir bunalım başladığını özetler. Cumhuriyet'in kurulmasından sonra Türkiye'de Müslüman düşüncenin fiilen yok olmasına ilişkin sözleri özellikle ilgi çekicidir. Bu dönemde İslamın, ancak ritüel inanç ve uygulama düzeyinde korunabildiğini, bunun da büyük ölçüde, çocuklarının inançsız yetişmesini reddeden taşralı kadınlar sayesinde gerçekleştiğini belirtmektedir. Bir sonraki bölümde Bulaç, Müslüman aydının çağdaş Türkiye'de Müslüman düşüncesinin canlanmasında nasıl rol aldığını açıklar. Burada laik aydını (entelektüel), Müslüman aydını (aydın) ve Müslüman bilgini (âlim) karşılaştırır. Hem laik, hem de Müslüman aydın, çağdaş toplumsal hastalıklardan ötürü düydukları kaygı nedeniyle tarihi ve toplumu inceler; ama bunun dışında birbirlerinden çok farklıdırlar. Laik aydının esin kaynağı, ilahi otoriteye meydan okuyup insanı her şeyin ölçüsü yapan ve sıradan insanlar arasında bir üstün insan olarak ortaya çıkan Batılı Prometheus imgesidir. Müslüman aydına çağdaş sorunları ele almada yol gösteren ise tersine, Allah'ın birliği inancı ve Allah korkusudur. Müslüman aydın ile Müslüman bilgin de bu noktada benzeşmektedir. İlki, tarihin verdiği dersleri çağdaş deneyimin ön saflarına uygulamaya çalışır; ikincisi ise İslami kay-

nakları inceleme yoluyla Müslan inancı ve uygulanmasının temellerini korumaktadır. Bulaç, Müslüman aydını ilgilendiren türden sorunları örnekleyen bir vaka incelemesiyle kitabını sonuçlandırır. Modernizm, ateizm, uygarlık ve hümanizm gibi bir 'ilerici' ve 'aydın' kavramlar ailesini ele alarak bunların kendisi de Batı toplumunun hastalıklarının ürünü olan emperyalizmle nasıl birbirine karıştığını göstermeye çalışır. Batılılaşmanın dünya çapındaki etkilerinden ötürü, bu kavramların yarattığı zihinsel karışıklık Müslümanlara özgü değildir ve Budistler, Hindular, Konfüçyüsçüler de dahil dünyanın bütün inançlı halklarını etkilemektedir. Bulaç, İslami ilkeler, çağdaş hayatın gerçek niteliğini açık biçimde görmelerini sağladığı için, müminlerin çağdaş sorunlarla başa çıkmayı başaracağını söyleyerek kitabını sonuçlandırır.

İslam Dünyasında Düşünce Sorunları, şimdiki çağda Müslüman aydının çalışmalarının Müslüman bilgininkileri nasıl tamamladığını göstermektedir. Müslüman aydın öncelikle çağdaş hayata bakarken, Müslüman bilgin öncelikle Kuran'a, Hadisler'e ve Şeriat'a bakar. Bunlar, birlikte çalışarak çağdaş hayatı doğru düşünmeye ve doğru davranışa sevk edebilecekir. Böylelikle, şimdiye dek İslami cemaat içinde yer almamış bir düşünür ve yazar olan Müslüman aydının özel rolü ve görevi, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*'e esin sağlayan proje temelinde tasarlanmaktadır. Müslüman aydın, her türlü modernist kavram ve ilkeyle müminlerin yanlış yola sürüklendiği bir dönemin, yani çağdaş deneyimin yarattığı özgül tehdide karşılık vermektedir. Müslüman aydın, çağdaş hayat ile İslami inanç ve uygulama arasında yeniden bağ kurulmasını sağlayarak İslami cemaatin yeniden doğuşunu mümkün kılacaktır.

Bulaç'ın üçüncü kitabı olan *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, onun çok farklı türden materyalleri bir araya getirme yeteneğini ortaya çıkarmakta, doğru polemik stratejisi yo-

lundaki sezgisini göstermekte ve projesinin karakterine ilişkin daha da çarpıcı bir örnek sergilemektedir. Bu çalışmada Bulaç, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemindeki kültürel, siyasal ve ekonomik değişimleri inceler; Türkiye'deki çağdaş toplumsal ve kültürel hayat değerlendirmelerin de yakın zamanda çok önem kazanmış bir dönemdir bu. Giriş yazısında Bulaç, Ortaçağ'da İslamın Avrupa karşısında üstün konuma gelişine değinerek okuyucusuna İslam uygarlığının entelektüel potonsiyelini hatırlatır. Ardından, İslami bir toplum için Batılı çözümlerin yetersizliğini gösterme amacıyla son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda yapılan işlerin uzun bir analizine girişir. Sonuç bölümünde, sonduğu İslamcı analizin tarihsel gerçekliği karşısında laik aydınların etkileneceğine ilişkin umudunu dile getirir ve İslam, Osmanlı ve Türk tarihlerini anlamak üzere bütün aydınların bir araya geleceği bir zamanı gözler. Bir kez daha Bulaç, Müslüman aydınların, modernist ideolojilerin getirdiği zihinsel karışıklıkları ortadan kaldıracağından emindir. Nasıl ki bunlar müminlerin İslami inanç ve uygulamalar yoluyla çağdaş deneyimi anlamasına yardımcı olabilecekse, kendisi de laik aydınların en titiz standartlarına uygun biçimde tarihsel ve toplumsal soruları açıklığa kavuşturabilecektir.

Modernist ideolojilerden şeriat inancı ve uygulanmasına. Bulaç'ın tezi, modern Türk hayatının yapılanmışlığına kapılan, ama bu yüzden sorunlar yaşayan Türk gençleri açısından çekicidir. Bunlar arasında, taşra kökenli muhafazakâr ailelerin çocuğu olan ve kentlerde yaşayan, orta sınıftan eğitimli insanlar ağırlıktadır. Bulaç bu kişilere, kökenlerinin onları akranlarının çoğundan ayıran bir yönünü, çağdaş hayatın üzerine çıkmamakla birlikte bu hayat karşısında uygun bir cevap sunduğunu söylemektedir. Bu açıdan Bulaç'ın çalışmalarının çekiciliği, diğer Müslüman aydınların yazılarının çekiciliğine

benzer. Onu farklı kılansa, İslamın özgül bir biçimde çağdaş hayatta yer aldığını düşünmesidir. Üç büyük çalışmasının her birinde, modern çağın toplumsal adaletsizlikleri ile kültürel çatışmalarının, yoz bir ruhani otorite biçiminin kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıktıkları Batı'dan kaynaklandığını öne sürmektedir. Müminler çağdaş hayatı İslami bir bakış açısından yeniden incelerlerse, Batılılaşmayla birlikte gelen kafa karışıklığından kurtulabilecek ve İslami inançlarla değerlerin, modernliğin çeşitli hastalıklarından arınmış bir toplum için sağlam temel oluşturduğunu anlayabileceklerdir.

Yalnızca yazılarına bakarak değerlendirme yapınca, bizzat bu konumdan kaynaklanan bir güçlük ortaya çıkmaktadır. İslami cemaatin yeniden kurulmasını umarken bile Bulaç, yirminci yüzyıl kent toplumunda ve kitle kültürü içinde yaşayan biri olarak yazar Konusu modernist ideolojiler ile rejimler, bunların birbiriyle çatışma halinde de olsa tek bir bütün oluşturuşudur. Modern çağda neyin yanlış olduğunu doğru biçimde ortaya koymada İslami inançlarla değerlerin temel olduğunu savunabilmek için Bulaç, bizzat İslamı bu modernist ideolojilerin polemik alanına çekmek zorunda kalmıştır. Buna uygun olarak kitapları, çeşitli açılardan laik aydınların yazdığı kitaplara benzer. Bunlar, tarihsel birer monograf niteliğindedir. Kapaklarında provoke edici modernist görüntüler yer alır. Metinleri, dipnotlar, alıntılar, istatistiksel özetler ve bibliyografik listelerle desteklenmiştir.

Bulaç, modernlik sorununu hafife mi almıştır? Günümüzde yapılandırılmış kişisel kimlik, inanmayanların olduğu kadar inananların da mı bir niteliğidir? Durum böyleyse, inananın modernlik durumundan kaçmak yerine kendini nasıl ifade edeceği konusuna daha fazla önem vermesi gerekmez mi? Bulaç'ın, bu sorular kendisine doğrudan yöneltilmiş olsa ne cevap vereceğini bilemem, ama ikinci çalışmasındaki bir bölüm, henüz bunların

ortaya çıkardığı konular üzerinde düşünmediğini belirtmektedir. Gelenek, kültür ve aydınları ele aldığı bu bölümde Bulaç, Üçüncü Dünya halklarının sömürge deneyemleri düşgüçlerini zayıf düşürdüğü için, sanat ve edebiyat faaliyetlerinde canlanmanın bu halklar açısından özellikle önemli olduğunu söylemektedir. Ancak müminlerin grafik ve edebî deneylere girişip girişemeyeceği konusunu ele alırken, Müslüman aydınlar çağdaş hayata uygun kavramlar geliştirene dek böylesi çabaların ertelenmesi gerektiği konusunda ısrarlıdır. Grafik ve edebî deneylerin, müminleri gerçeklikten koparıp modern deneyimin başlıca tehlikeleri olan yapaylığa ve soyutlamaya sürükleyebileceğini öne sürerek görüşünü savunur. Bulaç, kilit bir meseleyi -Çağdaş Müslüman kendini nasıl ifade edecek?- ele aldıktan sonra ondan uzaklaşmaktadır. Yeniden, modernlikten kurtulup İslami inanç ve uygulamanın yolunu bulmada Müslüman aydının müminlere yardımcı olacağı argümanına döner. Ama eğer Müslüman aydın, modern çağda sıkı biçimde kök salmış olan mantıksal sonuç çıkarma ve örnekleme uygulamalarına dayanmak zorundaysa, bu uygulamaları gereksiz kılan İslami cemaate nasıl ulaşacaktır?

RASİM ÖZDENÖREN

Biyografi

Rasim Özdenören, 1940'ta güneydoğudaki Maraş kentinde doğdu. İlk ve orta okulu Maraş, Malatya ve Tunceli'de okudu. 1960'larda İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi ile Basın-Yayın Yüksek okulu'nu bitirdi. 1967'de Devlet Planlama Teşkilatı'na girdi ve Kalkınma Ekonomisi dalında master öğrenimi

için 1970'te ABD'ye gönderilid. 1975'ten itibaren danışman ve müfettiş olarak üç yıl Kültür Bakanlığı'nda çalıştı. Devlet memurluğundan ayrılarak iki yıl *Yeni Devir* gazetesinde yazarlık yaptı. 1980'de devlet memurluğuna döndü; şu anda Devlet Planlama Teşkilatı'nda genel sekreter yardımcısıdır.

Özdenören, uzun süre edebiyet, edebiyat eleştirisi ve felsefeyle ilgilenmiştir. 1960'ların başlarından beri, genellikle İslamcı eğilimli edebiyat dergilerinde bu konularda makaleler yayınlamaktadır. Ama yazar olarak Türkiye'de en çok edebiyat çalışmalarıyla tanınır. Bir roman ve beş öykü kitabı yayınlanmıştır.[9] Öykülerinden ikisi televizyona uyarlanıp TRT'de yayınlanmış ve bu uyarlamalardan biri uluslararası ödül kazanmıştır. Ancak burada bizi ilgilendiren, Batı kültürü ile çağdaş İslam üzerine denemeleridir. Son zamanlarda bu konuyla ilgilenmekte olan Özdenören, üç yıldan kısa bir süre içinde yedi deneme kitabı yayınlamıştır. Bunların bir bölümü ilgi görerek 15.000 ile 20.000 arasında satmaktadır.[10] Ayrıca Özdenören, Orwell'in *Animal Farm*'ının çevirisini *(Hayvan Çiftliği)* yayınlamış, (en az biri televizyona uyarlanan) oyunlar yazmış ve *Mavera* adlı edebiyat dergisiyle yakın ilişki içinde olmuştur.

Analizi

Kültürel farklılıklar: Batı karşısında İslam. Son makalelerinde Özdenören, Batı kültürünün ayırt edici özelliklerini çözümleyip bunların İslami ilkelerle bağdaşmazlığını başarıyla göstermiştir. İyi bir öykücü ve zevkle okunan bir denemeci olarak becerilerini de bu projeye katar. Böylelikle edebî, felsefî ve diğer kültürel konuları kolay anlaşılır bir biçimde ele alabilmektedir. Aynı rahatlıkla T. S. Eliot'ın Hamlet analizinden, Bertrand Russell'ın sofuluk karşısındaki tutumundan, İstanbul'da ve Amerika'da otomobillerle yayaların ilişkisinden

özlü alegoriler çıkarabilmekte ya da Batı'da ve Türkiye'de sürahi ve çanak tasarımı arasındaki karşıtlığı ortaya koyabilmektedir. Ama başarısında yazma ustalığının ötesinde bir şeyler vardır. Yıllar boyu yalnızca yazıların da değil kişisel hayatında da kültürel kimlik sorununu çok ciddiye almıştır. Son kitaplarını, Özel ve Bulaç gibi başka Müslüman aydınların öncü çabalarından yararlanabildiği bir dönemde yazdığını da unutmamak gerekir.

Yıllar önce Özdenören, ilk olarak 1962 ile 1983 arasında çıkan yaklaşık altmış denemelik bir derleme yayınlamıştı. İlk yayın tarihleri ile birlikte listesi verilen bu denemeler, bu döneme yayılan ilginç bir evrimi gözler önüne sermektedir. İlk yazılarında Batı edebiyatının, çağdaş Türk edebiyatında bulunmadığını öne sürdüğü bir özelliği vardır hep kafasında: Bu, manevi bir boyut yaratma yolundaki belirgin kaygıdır. Özdenören, hiçbir dinsel inancı olmadığını öne süren Batılı yazarlarda bile bu boyutu bulurken, modern Türk yazarlarının edebiyat eserlerinde bunun olmadığını söyler. Erken denilebilecek bir dönemde, 1960'larda, Batılı yazarların manevi boyut kaygısını açık bir kültürel kimlik duygusuyla ilişkilendirilir; Türk modernlerinin çalışmalarında eksik olan bir duygudur bu. Daha sonra, 1970'lerin başındaki ABD yolculuğunun ardından, kültürel farklılığa ilişkin algılayışlarını akademik bir sosyolog ya da antropolog uzmanlığıyla ifade etmeyi başarır. Genel olarak Batı kültürünün karakteri, değişik Batı ülkelerinin kültürel gelenekleri arasındaki farklılıklar ve çağdaş Türkiye'de kültürler arasındaki karışıklık konularında inandırıcı denemeler yazmaya başlar. Çalışmalarını okurken, eğitimi sırasında bir dönem sosyal bilim dersleri görmüş olduğuna inandım; ama bana öyle olmadığını söyledi. Onun yerine İslami ve Türk kimliği konusunda kendi kafasındaki karışıklığı anlamak için mücadele verdiği bir kişisel belirsizlik

dönemini anlattı. Bunlar onu, gazete başlıkları, sokaktaki davranış, aile görenekleri vb gibi görünüşte önemsiz olayları eleştirel gözle incelemeye yöneltmişti. Bu yaklaşım, son kitabı *Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı* 'da çok güzel örneklenmektedir. Kitapta Özdenören, Batı kültürüne ilişkin bir model sunar ve ardından, geniş bir yelpazeye dağılmış Türk ve Batı yazarları üzerine bir dizi incelemeyle Batı kültürünün sorunlarının, bunların düşüncesinde nasıl yüzeye çıktığını gösterir.

1970'lerin son bölümünde yazılan denemelerde Özdenören, Batı kültürünün İslamdan farkını daha özgül biçimde ele almaya başlar. Bu çerçevede İslamı, dogmatik inanç ve uygulamaların bir özeti olarak değil, müminde aktif bir tavır ve görüş uyandıran bir din olarak görmektedir.[11] Daha sonra 1980'lerin başlarında, Batı kültürünü İslami geleneğin antitezi olarak kalıplaşmış biçimde görmeye başlar ve Batılı yazarlarla çalışmalarına ilişkin analizleri onaylayıcı olmaktan çok yerici niteliğe bürünür. Müslümanların Batı'ya özgü edebiyat ve analizden neler öğrenebileceğini gösteren yazılardan asla vazgeçmemekle birlikte, daha çok Batı edebiyatı ve felsefesindeki çelişkileri, tükenmişlikleri ve çıkmazları açığa çıkarma eğilimindedir. Örneğin Batı edebiyatında intihar teması, onun özel ilgi alanlarından biri olmuştur.

Özdenören'in son çalışmasının çarpıcı özelliği, Türkiye'de İslami geleneği yeniden yapılandırma nosyonudur. Bu çabanın bir bölümü açıkça, onu geri, cahil ve akıl dışı gösteren kentli stereotip karşısında müminin gururunu ve onurunu geri getirme amacına yöneliktir. Çoğu Müslüman aydının yazılarında Müslümanların 'aşağılık duygusu' na değinilmekle birlikte, bu en çok onun çalışmalarında öne çıkar - Müslüman ya da Türklerin 'aşağılık duygusu', geçmişi on dokuzuncu yüzyılda Batılılaşmanın başlangıcına dayanan eski bir kavramdır. Öz-

denören'e göre, toplumsal hayatta İslami bir görüş ve tutumu yenileme projesi, yalnızca İslami inanç ve uygulamalara ilişkin dogmatik iddialarla gerçekleştirilemez. Osmanlılar Batı'yla ilk yöneldiklerinde, bunu eleştiriye hiç yer vermeden yapmış, sonuçta ortaya Batı kültürü ile İslami gelenekten oluşan bir karışıklık çıkmıştır. Bu karışıklığı ayıklayıp anlamak gerekmektedir. Çağdaş Türkler, Türkiye'de İslami bir toplumu yeniden kuracaklarsa, neyin Batılı, neyin İslami olduğunu açık bir biçimde bilmek zorundadırlar.

Batı kültürü ile İslami kültürün karşıtlığı. Özdenören'in Batı kültürü ile İslami geleneği ayırmasına temel olan, dinsel inancın varlığı ve yokluğudur. Müslümanın düşünce ve davranışında 'Allah korkusu'nun (takva) kesin bir etkisi vardır. Aynı zamanda Batı kültürünün ayırt edici özelliği, bu temel Müslüman niteliğinden yoksun olmasıdır. bu açıdan Batı'daki modern laik kültür, Tanrı ile İnsan arasındaki ilişkiyi eksik anlamının ürününden başka şey değildir ve bunun kökeni, Aziz Paulus'un yazılarının tahrif edilmesine kadar gider.

Özdenören, Batı kültürü ile İslam geleneği arasındaki sayısız karşıtlığı, 'Allah korkusu'na dayanarak açıklar. Örneğin bilimin, akılcılığın ve felsefenin İslam geleneğinde önemli yeri vardır; ancak dinsel inanç, içinde bunların geliştirildiği çerçeveyi oluşturur. Batı'da bu çerçevenin bulunmayışı ya da yanlış formüle edilişi, bilim, akılcılık ve felsefenin patolojik boyutlar taşımasına neden olmuştur. Bunlar mutlaka verili olan şeylerden oluşmuş bir diziyle şekillendirilmelidir ve kendi başına gerçeğin yolunu gösteren birer yöntem değildirler. İslam'da vahiy Allah tarafından verilir, ama Batı'da bütün değerlerin kaynağı insandır. Batı'da insan, her şeyin ölçüsü kılınmıştır: Sonuç, delilik ve barbarlıktır. Akılcılık, saçmalığa yol açar. Felsefe, insan deneyimiyle hiçbir yakın ilişkisi bulunmayan her türlü biçimsel entelektüelizme ve temelsiz kur-

gulara sapmıştır. Bilime bir bilgi kaynağı olarak tapılmaktadır. Dogma olarak öğretilmekte ve sonunda insanın yıkımına yol açmaktadır.

Hümanizm de yine 'Allah korkusu' bulunmayışının dolaysız bir sonucudur. Batı, kahramanlık erdemlerini, Büyük İnsan'ın olağanüstü başarılarını saplantı haline getirmiştir. Ama aşırı bir bireycilik içeren hümanistlik erdemi de çılgınlığa dönüşmüş ve kontrolden çıkmıştır. Sonuç, her türlü zalimane ve barbarca davranışla eylemin göklere çıkarılmasıdır. Allah korkusunun yönlendirmesi olmayınca, insani güçlerin gelişimi dünya ölçeğinde emperyalizme, sömürgeciliğe ve köleliğe yol açmıştır. Ayrıca Batı kültürünün iç çelişkileri de patolojik gelişmesini açıkça göstermektedir. Hayatın saçmalığına yönelik bir ima ve bir intihar saplantısı sözkonusudur. Batı'nın sürekli bir ahlaki bozulma ve çöküş yaşamasının altında yatan, aşırı bir kültürel göreliliktir.

Özdenören'e göreBatı kültürü ile İslam geleneği arasındaki karşıtlık, Batı ve İslam toplumlarının tarihleri arasındaki büyük farklar düzeyinde görülebilir. Batı toplumu sınıflar ve etnik gruplar arasında en kötü çatışmalara, başka halkları ilkel ve vahşi sayan aşırı bir etnosantrisizme, uzak topraklardaki zayıf halkların acımasızca sömürülmesine, doğal çevrenin yok edilmesine ve bilim aracılığıyla, insan soyunu ortadan kaldırma tehdidi getiren canavarca silahlar ve tekniklerin geliştirilmesine sahne olmaktadır. Batı yazarları üzerine çeşitli denemelerinde Özdenören, hayatın saçmalığı imasının, kendi kendini yok etme saplantısının ve dinsel duygularla duyarlılık karşısında körlüğün, Batı'da modern edebiyat ile felsefenin karakteristik özellikleri olduğunu göstermektedir.

Özdenören, Batı kültürünün İslam geleneğiyle bağdaşmazlığı konusunda pek çok canlı örnek verirken, çağdaş Türkiye üzerine düşünceye dayalı ve eleştirel bir perspektif ge-

liştirme düzeyini sınırlayan da yine bizzat bu proje olmaktadır. Batı kültürünü fantazi ve icatlardan ibaret gösterme, iyi olan her şeyin İslama, kötü olan her şeyin de Batı'ya atfedilmesi, İslam tarihinin idealize edilip Batı tarihinin kötülenmesi, aşağı yukarı bütün Müslüman aydınların yazılarında öne çıkan özelliklerdir. Ancak Özdenören'in son tahlilde bu stereotiplere bağlılığı özel önem taşar. O, kültürel ve tarihsel farklılıkların karmaşıklığını çok iyi anlayan bir yazardır, yine de -özellikle yakın dönem çalışmalarında- ak ve kara stereotiplerin pençesine düşmektedir. Bunun yanı sıra İslamı giderek artan ölçüde Asrı Saadet (Muhammed ile ilk Müslümanların ideal İslam toplumunu gerçekleştirdiği dönem) terimleriyle kavramaktadır. Dolayısıyla, Batı'yla ilgili bir stereotipin insan deneyiminde kötü olan her şeyi, İslami Altın Çağ idealinin de iyi olan her şeyi belirttiği bir tutumu benimsediğine dair işaretler verir. Yaklaşımı bu olduğu sürece de, çağdaş Türk deneyimiyle ilişkili İslami bir görüş ve tutumun nasıl geliştirileceği konusuna doğrudan yönelmemektedir.

İSMET ÖZEL

Biyografi

1944'te Orta Anadolu'daki Kayseri ilinde doğan İsmet Özel, bir polis memurunun altıncı çocuğuydu. İlk ve orta okulu Kastamonu, Çankırı ve Ankara'da okuyup Çankırı'da liseyi bitirdi. Bir süre Ankara'daki Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne devam ettikten sonra, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Fransızca bölümünden mezun oldu. Hem Fransızca hem İngilizceyi okuyup yazabilmektedir ve çok çeşitli Batılı yazarlara aşinadır. Alışılmışın dışında yenilikçi ve yetenekli bir grup olarak kabul gören 1960'lar Türk şair kuşağındandır ve günümüzde Türkiye'nin en önemli şairlerinden biri sayılır. Daha yirmi yaşında bile değilken çeşitli dergilerde şiirleri çıkan Özel, 1960'ların sonlarından itibaren sol düşüncenin önde gelen şairlerinden biri olarak tanındı. Sonradan İslama yönelmeye başladı. Kamuoyunda bu değişim Marksizmden dönüş olarak yorumlanırsa da, hayatının bu döneminden bahsetme konusunda pek istekli olmayan Özel'in kendisi, düşüncesinde çok az değişim meydana geldiğini söylemektedir. Giderek daha çok önem kazanmış olsa da İslamın, kendisi için kişisel olarak hep belli bir önemi olduğunu belirtir ve halkın namusu ile onurunun ve sorunlarına pratik çözümler bulmanın kendisini her zaman ilgilendirdiğini söyler. 1970'lerde, hiçbir çözüm bulunmadığı sonucuna varmak üzereyken İslama yönelmesiyle yeniden umuda kavuştuğunu da anlatmaktadır.

1977'den 1979'a ve 1981'den 1982'ye kadar olan dönemlerde Özel, Yeni Devir gazetesinde köşe yazıları yazdı ve burada, çağdaş sorunlarla uğraşmaya temel olmak üzere İslami kaynaklara yönelme olasılığını araştırıp savundu. İlk deneme kitabı *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma,* ba-

zılarınca İslamcı düşüncede bir yol ayrımı kabul edilir ve büyük olasılıkla Bulaç ile Özdenören gibi diğer yazarlar üzerinde önemli etkisi olmuştur. Bu kitapta Özel, Batı'nın bilim ve teknolojisinin İslami inanç ve uygulamayla nasıl birleştirileceği konusunu bir yana bırakır. Bu, onu ve diğer Müslüman aydınları, Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk dönemindeki İslamcı yazarlardan ayıran önemli bir özelliktir. Onun yerine Özel, çağdaş Müslümanlar için temel meselenin, İslami hayat tarzını yeniden kurmak olduğunu savunur; bu da bireyin, kendi kişisel düşünce ve pratiğini yeniden yapılandırmasıyla başlanacak bir hedeftir. Ona göre İslami hayat tarzı gerçekleştiğinde, Müslümanlar ihtiyaçlarını karşılayacak teorik ve pratik bilimleri geliştirmede güçlük çekmeyecektir.

Son yıllarda, günlük gazete köşelerindeki yazılarından oluşan yarım düzine kadar kitap çıkmıştır ve Özel, şiir yazıp yayınlamayı da sürdürmektedir.[12] Kitapları başka bazı Müslüman aydınlarınki kadar çok okunmasa da -10.000 ile 15.000 arasında satmaktadırlar- bazı otoriteler Özel'i Cumhuriyet döneminin en özgün İslamcı düşünürü olarak görür ve görüşlerinin kalıcı etkisi olacağını umarlar. Üstelik Özel, hem müminler hem de laisistlerce aynı ölçüde ciddiye alınan tek Müslüman aydındır. Okurlarının önemli bir bölümünün solcu olmasa bile laik yönelimli olması da muhtemeldir.

Analizi

Modernist ideolojiye tepki. Özel'in İslama yönelişi ya da dönüşü, 1960'larla 1970'lerin ideolojik alternatiflerinin çıkmaza girdiği yolundaki duygusuyla yakından ilişkili olarak anlaşılabilir. Bu açıdan Özel, İslama bu ideolojilerde eksik olan bir şey olarak bakmakta ve bu denemelerde keşiflerini dile getirmeye çalışmaktadır. Bunu, İslami inanç ve uygulamaları göz-

den geçirerek değil, daha çok bir İslami çıkarım uygulaması denebilecek yolla yapar. İronik bir biçimde bu, onu Bulaç ya da Özdenören gibi Müslüman aydınlara göre sıradan müminler açısından daha zor anlaşılır kılmakta, ama aynı zamanda da önemi laik aydınlarca daha rahatlıkla takdir edilen bir yazar durumuna getirmektedir.

Ancak çalışmalarının bu yönünü ele almadan önce bazı sınıflandırmalar gerekir. Özel, müminler topluluğu içindeki yerinin bilinciyle yazmaktadır. Müslümanların düşüncesine saygısı vardır ve sınıflandırma yapmaksızın her yerde, her zaman davalarının haklılığını savunur. Bütün Müslüman aydınların çalışmalarında görülen katı stereotiplere doğrudan ya da dolaylı olsun onaylayarak değinir ve onların çoğu gibi, tarihin bir yol ayrımında bulunduğu inancıyla yazar. Diğer Müslüman aydınlarda olduğu gibi onun yazılarında da tuhaf bir bileşim bulunur: Başkaları ve olaylar karşısında, Allah'ın birliğini (tevhid) tanıma ilkesinden kaynaklanan sıcak bir tevazu ile insan deneyiminde temel ve değişmez olana yakınlık duygusundan kaynaklanan ve bazen aşırı resmîyet ile azamete yaklaşan bir gurur ve haysiyet duygusu. Özel'in, hiçbir şekilde Batı karşısında eğilme ya da boyun eğme gereği duymayan Osmanlı diplomatı geleneğinde yazdığı söylenmiştir bana. Belki Osmanlı diplomatının bu konumu da, Müslüman kimliğinin sözünü ettiğim iki faktöründen etkilenmiştir.

Öte yandan yazılarında, öteki Müslüman aydınların çalışmalarında bulunmayan özellikler vardır. Denemelerini okuyunca insanın kapıldığı izlenim, kendisiyle aynı dinsel kanaatleri paylaşan başkalarının konuyu farklı bir biçimde göreceğinin ya da onun vardığı sonuçlara istisnalar getireceğinin tümüyle bilincinde olan yazarın, yazma sürecindeki düşünce akışının izlenebildiğidir. Dolayısıyla dinsel kanaatleri onu, kendi adına düşünmek ve hareket etmek durumunda biri

olarak sorumluluk üstlenmekten kurtarmaz; tersine, sorumluluk yüklemektedir. Bu da Özel'in konumuna yepyeni bir nitelik kazandırır. Onun Batı'daki dengini arayacak olsaydık, ciddi, bazen karşı koyulmaz ölçüde güçlü bir ahlaki sorumluluk taşıyan mümin vicdanını vurgulayışıyla ilk Protestanları çağrıştırdığını söyleyebilirdik. Zaten o da en az bir kere, Müslüman bir aydın olarak kendisi ile Protestan muhafazakârlar arasında paralellik kurmuştur. Özel bunu, Binnaz Toprak'ın onu, altın çağa dönüşü gözleyen Hıristiyan Adventistlere benzettiği nitelemesini reddetme amacıyla dile getirmiştir.[13]

Son tahlilde ise Özel'i, bütün Müslüman aydınların titizlikle üzerinde durduğu gibi İslamın değilse bile Türk düşünsel ve dinsel tarihinin objektifinden görmek gerekir. İslami gelenekte, Ortaçağ doğmasının ölü ilkelerini değil, çağdaş deneyime bir cevap bulmuş seçkin bir şairdir o. Bence Özel'in Marksizmden İslama geçişi, teknoloji ve bilimi İslami inanç ve uygulamayla bağdaştırma sorununu ikinci planda bir konu olarak bir kenara bırakmayı nasıl başardığını kısmen açıklamaktadır. On dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki Müslümanlar için mesele, bir toplumsal geleneğin Batı modernizmine cevap verme gereğiyle nasıl bağdaştırılabileceğiydi. Bir yüzyıl sonra, laik kentli bir ortamda yaşayan ve modernist ideolojilerin çıkmazlarıyla karşılaşan Marksist bir şair, büyük ölçüde yalnızca pasif toplumsal uygulamalar ve kültürel göndermeler biçiminde varlığını sürdürebilmiş olan bir geleneğin aktif gücünü yeniden keşfetmeyi başardı. Bu açıdan Özel'in denemeleri, 1980'lerde Müslüman aydının ortaya çıkışını Bulaç'ın ya da Özdenören'in yazılarından daha doyurucu biçimde açıklamaktadır. Sekülarist biri son iki yazarı okuduğunda, düşünme ve eleştirinin tadını almış aydınların nasıl olup da dinsel dogmaya sürüklendiğini merak edebilir zaman zaman. Özel ise dogma diye algıladığımız şeyin, özgün bir entelektüel bakışı ve tutumu müm-

kün kıldığını daha iyi gösteren denemeleri aracılığıyla, diğer Müslüman aydınların yazılarında akla getirip de her zaman gerçekleştiremediğini daha iyi anlamamızı sağlar.

Özel'in yazılarının dekoru. Özel'in ilk kitabı ***Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma***'da amaç, bir Müslüman düşünce biçimi oluşturmaktır.[14] Bu da Batılı dünya görüşünün kitabın başlığında belirtilen üç yönüne ilişkin eleştirilerle sağlanır.

Yabancılaşma, Batı'da insan tanımının ayrılmaz bir parçasıdır. Batı hümanizminin, toplumsal ve kültürel hayatı ilahi vahiy üzerine oturtmak yerine insanı bu hayatın merkezi yapma çabasının bir boyutudur. Yabancılaşma, bütün halkların sorunudur, ama Batı'da olağanüstü abartılmış bir fenomendir.

Kültüre eşitlenen medeniyet, karmaşık toplumsal yapıların ve iktidar hiyerarşilerinin bir parçası olan kurumsal tasarımlar biçiminde anlaşılabilir. Batı'ya özgü değildir, Müslümanların tarihinin de önemli bir yönü olmuştur. Ancak Batı'da, İslam toplumu kavramı Osmanlı, Abbasi ve Emevi medeniyetleriyle karıştırılmıştır. Bu bir yanılgıdır. İslam kendi başına bir medeniyet değildir, ama sınıf farklılığı ve iktidar hiyerarşisi bulunmayan bir medeniyet yaratma potansiyeli taşır.

Teknik ya da teknoloji, hayatlarımızın maddi çerçevesinin kaçınılmaz bir boyutudur; ancak çağdaş dünyada teknoloji denetimden çıkmıştır. Bu, teknolojik gelişmeler ve teknoloji kullanımında hiçbir ahlaki sınır tanımamanın sonucudur. Bu sınırlar ancak İslamda bulunabilir, ama Batı hümanizminde ilke olarak reddedilmektedirler.

Üç Mesele'deki bu argümanlar, Bulaç'ın *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları* ile Özdenören'in *Kafa Karıştıran Kelimeler*'inin öncüleridir. Aynı zamanda da Özel'in çalışması, onu Bulaç ile Özdenören'den farklı bir sınıfa sokan özellikler sergilemektedir. Onun denemelerinde yazının mizanseni, ya-

zarın okurla konuşmasına dayanır. Denemenin seslendiği okurun kimliği belirsiz kalsa da, yazar İslami ilkelere uygun sonuçlara varmaya çalışırken kendi deneyimleri üzerine düşüncelerinden bir yakınlık duygusu doğmaktadır. Sonuçlarının mutlaka popüler Müslüman düşüncesine uygun düşmek zorunda olmayışı, denemeye bir dobralık ve samimiyet, kimi zaman da itiraf atmosferi kazandırır. Sonuç, Fransız entelektüelinin diyalektik düşüncesini çağrıştıran, ama yine de ahlaki kaygı ve kişisel sınırlama konusunda Müslümanlığa özgü atmosferi taşıyan özgün bir çıkarım uygulamasıdır.

Didaktiklik karşısında çıkarım. Özel'in denemelerinin birçoğu başlangıçta didaktik bir amaçla yazılmış görünmektedir. Bu da kendi içinde, bunların daha geleneksel -isterseniz vaaza yakın deyin- bir islami düzyazı biçiminde olduğunu düşündürür. Okurla dobra dobra konuşan yazar, müminler arasında görülen çeşitli boş ümitler hakkında sorular ortaya atar. Müminlerin sorunlarının çözümü için devlete, ister şimdiki Atatürkçü devlet, ister İslami ilkelere dayalı gelecekteki bir devlet olsun, yönelmeyi reddeder. Radikal ya da ütopik çözüm beklentilerini beslemeyi reddeder ve kuvvet kullanımı ile teröre açıkça karşı çıkar. Bütün bunlar modern ideolojilerin iktidar oyunlarının unsurudur. İslamın, başkalarına karşı galibiyet ve zafer kazanmakla ilgisi yoktur; o, bireyler düzeyinde kişisel kanaatlerden kaynaklanır. Bu kanaatlerin önemli siyasal sonuçları olacaktır, çünkü onlar doğrudur. Özel, siyasal eylemler ve örgütlenme üzerinde ısrarla durur, ama devrimci umutlar amacıyla ve rejim kurmak amacıyla değil. Geleceğe ilişkin her türlü yanılsamaya karşı da tavsiyelerde bulunur. Müslümanlar, şaşmaz bir biçimde doğrunun ve haklının yanındadır, ama Türkiye'nin geleceğinin kendi ellerinde olmasını bekleyemezler. Bu, en azından kısa vâdede iktidar oyunuyla belirlenecek bir konudur. Özel, Osmanlı geçmişini idealize etmeyi de red-

detmekte ve Batı ile İslam uygarlıkları arasında taraflı karşılaştırmalara girişmek istememektedir. Emperyalizm, sömürü, sömürgecilik ve sınıf sorunları Batı'nın tekelinde değil, bütün uygarlıkların kaçınılmaz özellikleridir. İşte bu yüzden İslam, Batılı Oryantalistlerin âdeti olduğu üzere uygarlıkla karıştırılmamalıdır. Diğer Müslüman aydınların yazılarında Türk parlamenter demokrasisine karşı görülen güvensizliği Özel de dile getirir, ama Müslüman okurlarına çok partili rejimde tek partili rejime göre daha iyi durumda olduklarını da hatırlatmaktadır. Avrupa ya da Amerika'da belli gruplar ya da sınıflar içinde bir İslama dönüş dalgasının etkili olduğu yolundaki popüler inanca kulak asmaz ve Türk Müslümanlarını, İslama dönmüş Batılıların öğütlerine kuşkuyla yaklaşmaları konusunda uyarır; zira bunlar, Türkiye'deki koşulları ender olarak anlamıştır. Halkın ezici çoğunluğunun inançlı Müslüman olduğu yolunda sık sık ortaya atılan iddiaya da kulak asmamaktadır. Gerçek müminlerin nüfus içinde yüzde 6'lık yer tuttuğunu iddia eder, ama bu küçük oranın da çok önemli olduğunu belirtir.

Öyleyse Özel'i, boş umutları yıkarak Müslümanların siyasal olgunluk düzeyini yükseltmeye çalışan bir düşünür olarak mı görmemiz gerekiyor? Belki de bir düzeyde doğrudur bu, ama yazarlar ve okurlar konusu tek boyutlu değildir. Ben Özel'in müminler arasında geçerli olan çok sayıda mitle ilgili sorular ortaya atarak bir yandan da onların dikkatini dogmatik mutabakattan uzaklaştırıp aktif bir bakış ve tutuma yönelttiğini öne sürüyorum. Bu şekilde adlandırmama izin verilirse tevhid şiiri, kendi başına dogma olmamakla birlikte dinsel kanaatler sayesinde mümkün olabilmiştir. Özel'in kendisinin de belirttiği gibi bazen denemeleri, kesin sonuçlara ulaşmak için değil, yazar ile okuru buluşturma olanağı sağlamalarının yanında sergiledikleri üslup ve düşünce biçimi adına da yazılmaktadır.

Üç Mesele, kitap boyutlarında bir inceleme olarak dü-

zenlenmiştir, ama büyük ölçüde, daha önce çeşitli günlük gazetelerde köşe yazısı olarak çıkmış denemelerden oluşur. O zamandan beri Özel, köşe yazılarını kitap boyutlarında bir inceleme olarak düzenleme gereği duymamıştır. Bunun yerine onların, konuya göre düzenlenmemiş toplu denemeler halinde yayınlanmasına izin vermektedir. O halde Özel, aslında kitap yazarı değildir. Düzyazı çalışmaları hemen hemen her zaman 500 kelimelik gazete yazısı biçimiyle sınırlıdır. Yakın zamanda artık yazı çalışmalarına denemeci olarak devam etmeyeceğini belirtmiştir, ama bunun anlamı açık değildir.

Böylesi kısıtlı bir biçim temelinde özgün İslami düşünür olarak kabul görmesi dikkate değer olsa da, büyük olasılıkla rastlantı değildir. Düzyazı çalışmaları, temelinde şiire olan yakınlığından ötürü kısa deneme biçimini alabilmektedir. Bu sonuç, İslami toplumsal söylemin nitelenmesi hakkında Özel'in kendisinin öne sürdüğü görüşlere de uygundur. Bu süreç, gerekçelere dayandırarak örgütleme ve bilimsel olarak gösterme amacını değil, bir tür ahengi içerir; Türk Müslümanlarının sürekli kılmaktan çok yeniden keşfetme ayrıcalığını taşıdığı bir ahenktir bu. Şiire yakın bir düzyazı türü, bu keşfin gerçekleştirilebilmesi için uygun bir biçim olarak görünmektedir.

Sonuç

Müslüman aydınların neden 1970'lerin sonlarında ortaya çıktığı ve 1980'lerde geniş bir okur kitlesi toplamayı başardığı sorusu, İslami yazarlar üzerinde ancak 1970'lerde gevşemeye başlayan kısıtlamalar ve 1980'lerde askerî yetkililerce desteklenen 'yeniden İslamileşme' politikalarıyla kısmen cevaplanabilir. Ancak ben, Müslüman aydınların aynı zamanda bir ideolojik tükeniş döneminin ardından, İslam, modernliğin çatışma halindeki yapılarına kesin bir alternatif olarak al-

gılandığı için ortaya çıktığını öne süreceğim. Ancak onlar İslamdan söz ederken, akıllarında Türk *Gemeinschaft*'ının geleneksel inanç ve uygulamaları yoktur; daha çok, Türkiye'de hiçbir zaman tam anlamıyla geliştirilmemiş olan, Osmanlı ya da başka bir İslami imparatorluğun göreneklerine değil, ilahi vahiy ve ortodoks uygulamaya dayalı bir İslam tahayyül ederler.

Bu açıdan Müslüman aydınlar, kişinin kim olduğu ve ne yapması gerektiği üzerine düşünmeye gerek olmayan kırsal kasaba ya da köyün güvenliğine dönme arzusundaki gönülsüz kent sakinleri değildir. Laik aydınlar gibi onlar da, tam anlamıyla çağdaş Türk kentinin ürünüdür. Aradaki fark onların ideolojiyle, dolayısıyla da kaçınılmaz olarak toplumsal yapılanmalarla uğraşmaması değil, ödün vermeksizin kişisel kimliği ve toplumsal ilişkileri ahlaki bir temele oturtmayı hedefleyen İslami bir görüşe bağlanmış olmalarıdır.

Neyi gerçekleştirmeye çalıştıklarını ve yazılarının mesajını anlamak için, yazılarına konu olan İslami alternatifin çok gerçek bir alternatif olduğunu kabul etmemiz gerekir. Başka birçok şeyin yanında İslami gelenek, Batı uygarlığının temellerine güçlü bir eleştiriyi içerir. İslam geleneğinde *Gesellschaft-Gemeinschaft* ilişkisi, Batı geleneğinde düşünüldüğünden çok farklı biçimde düşünülüp kurulmaktadır. Aslında bizzat Cumhuriyet'in *Gesellschaft*'ı da tümüyle laik ve Batılı olanı yakından izlemekle kalmaz; kökü Türkiye'nin İslami geleneklerine dayanan yönleri hep olmuştur ve olacaktır. O halde Müslüman aydınlar, gerçek dünyada değil ancak kutsal metinlerde ortaya çıkan belirsiz bir ideal hakkında yazı yazmamaktadır. Türk siyasal ve toplumsal kültürünün önemli bir yönüne dikkat çekmektedirler.

Aynı zamanda bu, herhangi biri herhangi bir zamanda İslami geleneği çağdaş deneyime bağlamayı başaracak demek değildir. Bireysel yeterlilikleri ve koşulları gözönünde bulundurulunca, Müslüman aydınların söylemek *istedikleri* ve yaptıkları, her zaman *söyleyebildikleri* ve yaptıklarıyla aynı değildir.

NOTLAR

1. Bak. not 4.
2. Bugün Türkiye'de birçok İslamcı kadın yazar vardır. Araların da, bu bölümde Müslüman aydın olarak saptanan erkeklerle aynı konumda bulunanlar olup olmadığını görmek için dergi ve gazeteleri taramadım. Erkek yazarlar ya da okurlar da bunların hiçbirine benim dikkatimi çekmedi. İslamcı kadın ve erkek yazarlar arasında konum açısından benzerlik ve farklılıklar, çağdaş Türkiye'de müminlerin deneyimine ilişkin çok açıklayıcı bir gösterge olabilir.
3. Benim dikkatimi çeken isimler şunlardır: Ali Bulaç, Rasim Özdenören ve İzmet Özel (bu bölümde ele alınan üç yazar), İlhan Kutluer, Ersin Gürdoğan, Abdurrahman Dilipak ve Hüseyin Hatemi. Bu yazarların çoğu Binnaz Toprak tarafından, onları Türk parti siyasetinde dinin rolü bağlamına yerleştiren bir makalede ele alınmıştır: 'Islamic intellectuals in the 1980, Turkey', *Current Turkish Thought*, 62, İstanbul, Redhouse Yayınevi, 1987. sözkonusu olan süreli bir yayın değildir. Redhouse Yayınevi, düzensiz olarak Türk hayatının çeşitli yönlerine ilişkin kitapçıklar yayınlamaktadır. Bu da onlardan biridir.
4. Bazı Müslüman aydınlar için *aydın* da,kendilerini ifadede *en az entelektüel* kadar kabul edilemez bir terimdir. Modern Türkçedeki *aydın* terimi, Osmanlı'nın son dönemlerindeki *münevver* teriminin yerini almıştır. Bunlardan Arapça olan ikincisi, 'aydınlanmış' anlamına gelir ve Batı Aydınlanması'nın hümanist değerlerinin yanı sıra geleneksel bir İslami kavram olan ilahi aydınlanmayı da belirtir. Bu haliyle münevver terimi, son dönem Osmanlı düşünürlerinin İslami kavramlar görüntüsü altında Batılı kavramları temsil edişini göstermektedir. Bu tür uygulamalar, on dokuzuncu yüzyılda İslami ideallerle değerlerin çöküşünü kolaylaştırdığı gerekçesiyle Müslüman aydınların saldırısına uğramıştır.
5. Alparslan Türkeş, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1975. Nurettin Topçu, *Temel Görüşler*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1978.

6. *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, İstanbul, Pınar Matbaacılık, yaklaşık 1978, yb 1987.

7. *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985; *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, İstanbul, Nehir Yayınları, 1987. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, İstanbul, Pınar Yayınları, 1983. *Kur'an ve Sünnet Üzerine*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1985.

8. *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, s. 10.

9. Romanın adı *Gül Yetiştiren Adam*'dır, İstanbul, Akabe Yayınları, 1979. *Hastalar ve Işıklar*, İstanbul, yayıncısı bilinmiyor, 1967, *Çözülme*, İstanbul, Akabe Yayınları, 1973, *Çok Sesli Bir Ölüm*, Ankara, yay. bilinmiyor, 1974 ve *Çarpılmışlar*, Ankara, yay. bilinmiyor, 1977, *Denize Açılan Kapılar*, yay. bilinmiyor, 1983.

10. Çoğu *Yeni Devir*'de ya da edebiyat dergisi *Mavera*'da çıkmış denemelerden oluşan kitaplar, *İki Dünya*, 1977, *Müslümanca Düşünme Uzerine Denemeler*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985, *Yaşadığımız Günler*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985, *Ruhun Malzemeleri*, İstanbul, Risale, 1986, *Yeniden İnanmak*, İstanbul, Nehir Yayınları, 1986, *Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı*, İstanbul, Akabe Yayınları, 1987, *Kafa Karıştıran Kelimeler*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1987, *Çapraz İlişkiler*, İstanbul, Risale, 1987 ve *Müslümanca Yaşamak*'tır, İstanbul, Akabe Yayınları, 1988.

11. Bak. Yakın zamanda çıkan kitaplar: *Kafa Karıştıran Kelimeler*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1987, bak. not 10 ve *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985, bak. not 10.

12. Özel'in şiirleri şu kitaplarda toplanmıştır: *Geceleyin Bir Koşu* (1966), *Evet, İsyan* (1969), *Cinayetler Kitabı* (1975), *Celladıma Gülümserken* (1984), yayıncıları bilinmiyor, ama toplu şiirler için, bak. *Erbain: Kırk Yılın Şiirleri*, İstanbul, İklim Yayınları, 1987. *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1978, *Şiir Okuma Kitabı* (1980), *Zor Zamanda Konuşmak*, İstanbul, Risale, 1985, *Bakanlar ve Görenler*, İstanbul, Risale, 1985, *Faydasız Yazılar*, İstanbul, Risale, 1986, *İrtica Elden Gidiyor!*, İstanbul, İklim

Yayınları, 1986, *Surat Asmak Hakkımız*, İstanbul, Risale, 1987, *Tehdit Değil Teklif*, İstanbul, İklim Yayınları, 1987. Daha yakın zamanda da geniş bir otobiyografik deneme yayınlamıştır. *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?*, İstanbul, risale, 1988.

13. 'Amaç doğruya yaklaşmaksa', *Gösteri*, ekim 1986, s. 31. Toprak'ın nitelemesi, 'İki Müslüman Aydın: Ali Bulaç ve İsmet Özel'de yer alır, *Toplum ve Bilim*, 29-30, 1986. Toprak'ın Özel'e cevabı ise 'İsmet Özel'e cevap' başlığıyla çıkmıştır, *Gösteri*, Kasım 1986, s. 34-35. Bu, 'entelektüel' bir laik yayında biri 'Müslüman', biri 'laik' iki aydın arasında mektuplaşmanın ender örneklerinden biridir. Güçlü denebilecek duygularla sürdürülmüştür.
14. *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*'nın ilk baskısına yazdığı önsözde kitaba önce 'Müslümanca Düşünmeye Başlangıç' adını vermeyi düşündüğünü belirtir.

Ülkemizin siyasal yaşamında İslami hareket ile laiklik her dönem gündemde kalan tek konu olmuştur. 1970'li yıllarda siyasi iktidara ortak olan İslami hareketin bir kanadı Muammer Soysal'dan Uğur Mumcu'ya uzanan bir dizi siyasal cinayetin odağı durumundadır. Şimdilerde ise, son mahalli seçimlerde (1992) sağladığı lokal başarıyla zayıf bir olasılık da olsa "Acaba iktidara gelebilir mi?" sorusunu tartışma gündemine sokmaktadır. Hele Sivas'da yakılan aydınlardan sonra bu olasılık Cumhuriyetin laik unsurlarını fazlasıyla tedirgin etmektedir.

İşte ÇAĞDAŞ TÜRKİYE'DE İSLAM: Din, Siyaset Edebiyat ve Laik Devlet sorununa bilimsel bir gözlükle ve şimdiye dek bakılmayan bir açıdan bakmakta. Laisizme ve Cumhuriyete düşman olan İslami hareketin kendini yeniden üretiş surecine ışık tutmaktadır. Yapıtda İslami ideolojinin Türkiye'ye ve Cumhuriyetin geleceğine bakışı kuramsal çalışmaların yanısıra somut araştırmalarla sergilenmektedir.

ISBN — 975 7380 00 8