Tayfun Atay

# Din Hayattan Çıkar

## Antropolojik Denemeler



iletişim

TAYFUN ATAY • **Din Hayattan Çıkar**

İletişim Yayınları 1016 • Araştırma-İnceleme Dizisi 167
ISBN-13: 978-975-05-0935-3
© 2004 İletişim Yayıncılık A. Ş
1-4. BASKI 2004-2012, İstanbul
5. BASKI 2016, İstanbul

*EDİTÖR* Tanıl Bora
*DİZİ KAPAK TASARIMI* Ümit Kıvanç
*KAPAK* Suat Aysu
*KAPAK FOTOĞRAFI* Ercan Arslan
*UYGULAMA* Hüsnü Abbas
*BASKI* Sena Ofset SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB [illegible]
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46
*CİLT* Güven Mücellit SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 [illegible]

**İletişim Yayınları** SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

TAYFUN ATAY

# Din Hayattan Çıkar

## Antropolojik Denemeler

GENİŞLETİLMİŞ YENİ BASKI

iletişim

**TAYFUN ATAY** Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde fizik antropoloji öğrenimi gördü (1983). Aynı üniversitede paleoantropoloji alanında yüksek lisans tamamladı (1986). Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu'nda (*SOAS*) sosyal antropoloji üzerine ikinci yüksek lisans (1989) ve doktora (1994) yaptı. 1985-2001 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü'ne bağlı olarak çalışmalarını sürdürdü. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilim Bölümü Etnoloji Anabilim Dalı'nda 2001-2012 yılları arasında çalıştı. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü bünyesindeki Sosyal Antropoloji Yüksek Lisans Programı'nın açılmasına katkıda bulundu ve 2007-2014 arasında bu programda ek görevli öğretim üyesi olarak dersler verdi. Halen Okan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi ve *Cumhuriyet* gazetesi yazarı. Diğer eserleri: *Batı da Bir Nakşi Cemaati - Şeyh Nazım Kıbrısi Örneği* (İletişim, 1996); *Yaşasın Meşhuriyet Çağı: Popüler Kültürden Kitle Kültürüne Türkiye İzlenimleri* (Epsilon, 2004); *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler* (Brian Morris'ten çeviri; İmge, 2004); *Göl ve İnsan: Beyşehir Gölü Çevresinde Doğa-Kültür İlişkisi Üzerine Antropolojik Bir İnceleme* (Kalan, 2005); *Türkler Kürtler Kıbrıslılar - İngiltere'de Türkçe Yaşamak* (Dipnot, 2006), *Çin İşi Japon İşi - Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değinmeler* (İletişim, 2012), *A Muslim Mystic Community in Britain-Meaning in the West and for the West* (EHV, 2012).

*Annem'in ve Babam'ın anısına...*

# İÇİNDEKİLER

**Genişletilmiş Beşinci Baskıya Önsöz** ..... 11

**Üçüncü Baskıya Önsöz** 13

**Önsöz: 'Afyon' ve 'Tiner'** 15

*A. Kavramsal Temeller* 21

**1. İnsanda Din, Dinde İnsan** 23

'Kültürel Evrensel' Olarak Din ..... 24

Dinin Kökeni: Tespitler-Tanımlar-Tartışmalar 25

*Animizm-Animatizm* ..... 25

*Totemizm* 29

*Paganizm* ..... 30

ÇERÇEVE: DOĞA VE DUA ..... 31

Din ve Bilim 33

Din ve Anlam 35

Toplumsal ve İdeolojik İşlevleriyle Din 36

Dinde Ortodoksi-Heterodoksi ..... 39

Din ve Büyü 42

*Cadılık* 45

*Şamanizm, Şaman ve Rahip* 47

Ritüel ve Mit ..... 48

ÇERÇEVE: SÜMER'DEN KUR'AN'A TARIM, AVCI-TOPLAYICILIK, CENNET VE HABİL-KABİL ..... 51

Halk Dini ve Senkretizm ..... 55
ÇERÇEVE: AYA YORGİ, HIZIR-İLYAS, HIDRELLEZ ..... 57
ÇERÇEVE: MEVLİT ..... 59
Modern Dünyada Din ve Laiklik/Sekülerizm ..... 60
Postmodern Dünya ve Fundamentalizm ..... 64
ÇERÇEVE: VAHHABİLİK VE SELEFİLİK ..... 67
Yeni Dini Hareketler ..... 70
Geçiş: Din ve Antropoloji ..... 72

**2. Antropoloji ve İslâm** ..... 77
İslâm 'Çoğul'dur ..... 77
İslâm Antropolojisi ..... 81
İslâmî Antropoloji ..... 87
Sonuç: Nesnellik Sorunu ve İdeolojik Olmak ..... 91

*B. Türkiye Çözümlemeleri* ..... 95

**3. Cumhuriyet ve Din** ..... 97
Türk 'Anti-teizm'i ..... 101
Sağırlar Diyaloğu ..... 104

**4. 1923'ten 2000'lere Din, Kültür, Siyaset** ..... 107
1923-1950: "Yeter! Söz 'Cumhuriyet'in" ..... 109
1950-1980: "Yeter! Söz 'Millet'in" 112
1980'den Bugüne: "Yeter! Söz 'Kitle'nin" 118

**5. Ayet ve Reklam: 'Medyatik Türkiye'de Din ve Tesettür** 125
Camiden Podyuma ..... 127
Premodern, Modern ve Postmodern Süreçlerde Tesettür ..... 122
ÇERÇEVE: MODA-REKLAM-POP SARMALINDA TESETTÜR ..... 133

**6. Şerif Mardin, Din ve Türkiye'de 'Galile' Olmak** ..... 135
'Mikrop'la Uğraşmak! ..... 136
Akademik Yalnızlık, Sosyalist 'Yakınlık', İdeolojik Muhafazakârlık ..... 138
Din ve İdeoloji ..... 143
Sonuç: Dünya İstemeseniz de Döner! ..... 155

*C. Alan Çalışmaları* ..... 159

**7. 'Saray'ın Dışını Anlatmak ya da İçinden Konuşmak! Şeriat-Tarikat İkiliğine Güncel Bir Bakış** ..... 161
İslâm, Eşittir, Tarikat! ..... 164
Ulemâ'nın Gücü ..... 165
'Saray'ın Dışı ve İçi ..... 167
İmamlar ve Müridler ..... 169
Sonuç: İslâmî Bilgi Kaynağı ve İktidar ..... 172

**8. Gelenek-Modernlik İkiliği, 'Halk Dini' ve Senkretizm** ..... 175
Halk Dini ..... 176
Modernist Püritenizm Geleneksel Dinselliğe Karşı ..... 178
Bir 'Gelenek' Yaratımı: Hacı Sofu Ziyareti ..... 181

*D. Şempanzeler ve Peygamberler* ..... 189

**9. Maymundan Gelmek mi, Maymuna Gitmek mi?** ..... 191
Antropogenetik Katkılar ..... 193
Şempanzeden Öğrenmek! ..... 196

**10. 'Genesis'ten Genetiğe Gidiş-Gelişler: Evrimcilik-Yaratılışçılık Kutuplaşmasına Bir Müdahale Denemesi** ..... 199
Evrim? ..... 205
Darwin? ..... 216
Yaratılış? ..... 227
Teolojiyle Biyolojinin Ötesi ..... 237

*E. Tarihten Yapraklar* ..... 241

**11. Halifeliğin Kaldırılması: Kazanç mı Kayıp mı?** ..... 243
Hilafet: İslâm'ın 'İktidar'la Tanışması ..... 246
'İlga' ..... 254
Dış Tepkiler ..... 263

Hint Hilafet Hareketi ... 274
Sonuç: İttihad Sembolü'nden İhtilaf Kaynağı'na ... 281

**12. İran İslâm Devrimi'nin Arka Plânı (1941-1979)** ... 285
Şah ... 288
Petrol ... 296
Ulema ... 299
Sonuç ... 302

**13. Müslüman Kardeşler Nedir, Ne Değildir?** ... 307
Bir İlkokul Öğretmeninin Dünyayı Sarsan Örgütü ... 308
Kuruluş: Kur'an ve Kılıç ... 311
İdeolojik Çerçeve ... 314
Filistin Üzerinden Siyasallaşma ... 320
El-Benna'nın Öldürülmesi ve Bölünme ... 321
Nasır ve Müslüman Kardeşler ... 323
'Şehid' Seyyid Kutubl ... 325
Sedat ve 'İhvan': İttifaktan İhtilafa ... 327
Mübarek Dönemi ... 329
Suriye "İhvan"ı ... 330

*KAYNAKÇA* ... 335

# Genişletilmiş Beşinci Baskıya Önsöz

Bir kitabın yazarıyla birlikte 'yaşlanması', iyimser bir deyişle onun eskimediğini ama 'yaşadığı'nı işaret olsa gerek! *Din Hayattan Çıkar*'ın bu yeni baskısı böyle düşünmeyi teşvik edercesine kayda değer ölçüde genişletilmiş bir içeriğe sahip. Bilmiyorum, biraz daha güçlenip gürbüzleştiğini mi, yoksa (benim gibi) şişmanlayıp hantallaştığını mı düşünmeli?!

Elbette ki bu, ancak okurun takdir edebileceği bir noktadır. Ancak yeni baskının benim açımdan bir ferahlamaya vesile olduğunu kaydetmek isterim. Metnin birinci bölümünü hayli kapsamlı bir değişime uğratarak onu yıllardır arzu ettiğim bir din antropolojisi/sosyolojisi giriş kitabı düzeyine nihayet getirebildiğimi düşünüyorum. Artık bu başlıklar altındaki derslerime katılan öğrenciler açısından *Din Hayattan Çıkar*, derli-toplu bir kaynak oldu denilebilir. Elbette ki hâlâ eksiksiz ya da kusursuz değil. Ama en azından bir dersi başından sonuna kadar ve öğrenciler açısından düşünce kışkırtıcı olabilecek mahiyette taşıyabilecek kıvama geldiğini söylemek mümkün.

Tabii böyle olması, kitabı her kesimden okur için ilgiye değer olmaktan çıkarmıyor. Türkiye'de din ve İslâm konusunda sürdürülen tartışmalarda merkezi önemini hiç kaybetmeyen laiklik/sekülerizm tartışması ve El Kaide, IŞİD gibi Cihatçı örgütlerle bağlantılı sıkça telaffuz edilen 'Selefîlik' gibi konulara ilişkin katkılar, daha geniş okur profili açısından da hayli güncellenmiş bir yeni baskı ile karşı karşıya olunduğu anlamına geliyor. Ayrıca kitabın hemen her bölümünde irili-ufaklı yeni düzenleme ve eklemelerin söz konusu olduğunu kaydetmekte de yarar var.

Yeni baskının bu şekilde ciddi bir geniş-kapsamlı 'yenilenme' eşliğinde okura sunulmasında destek ve katkılarından dolayı Kerem Ünüvar'a içtenlikle teşekkürü borç biliyorum.

# Üçüncü Baskıya Önsöz

*Din Hayattan Çıkar*, 2009'da sessiz-sedasız gerçekleşen 2. baskıdan sonra şimdi genişletilmiş yeni baskısıyla karşınızda. Benim için büyük bir onur!.. Bu baskıya öncekilerde yer almayan üç yazı daha eklendi. Bunlardan birincisi oldukça eski, ama süren ilgiden dolayı eskimediğini düşündüğüm bir yazı: "İran İslâm Devrimi'nin Arka Planı (1941-1979)" 1996'da *Birikim*'de yayımlanan bu yazıyı hâlâ pek çok yerde referans olarak görüyor ve pek çok öğrenci, araştırıcı ve meslektaşımdan ona nasıl ulaşabileceklerini soran mektuplar alıyordum. Bu "veriler" doğrultusunda onu *Din Hayattan Çıkar*'ın bu yeni baskısına eklemeyi uygun buldum. 2006 yılında *Doğu-Batı*'nın Şerif Mardin üzerine hazırladığı kitaba katkı olarak sunduğum "Şerif Mardin, Din ve Türkiye'de 'Galile' Olmak", eklenen ikinci yazı... Aslında onun da ilk kaleme alınışı hayli eskiye dayanıyor; benim "din antropolojisi" alanına yönelimimi de başlatan bir okuma sunucunda hazırlanmış mütevazı bir seminer çalışmasıydı. Bu bakımdan onun, akademik-entelektüel serüvenimin bir yapıtaşı olarak ilgiye sunulduğu da söylenebilir. Nihayet yakın

zamanda *T24* internet gazetesinde tefrika edilmiş "Müslüman Kardeşler Nedir, Ne Değildir?" başlıklı yazı dizisini de kitabın bünyesine almak istedim. Fakat yine o da hayli eski, Londra'da İslâm toplumları ve kültürleri üzerine çalışmalarımı sürdürdüğüm yıllardan kalma bir ürün... Bir sözlü seminer sunuşunun esnekliği içerisinde hazırlandığından özellikle kaynak kullanımı açısından "sorunlu" olsa da okurumun samimiyetine güveniyor ve bunu "sorun" etmeyeceğine inanıyorum. Yakınlarda tüm Ortadoğu'yu sarsan devrimsel-demokratik gelişmelerin temel dinamiklerinden birini, belki de birincisini bu örgüt oluşturduğu için meraklısı olabileceği düşüncesiyle bu yazıyı da kitabımın kapsamına almaya karar verdim.

Yeni baskının "genişleme" imkânı bulmasında anlayış ve desteği için Nihat Tuna'ya teşekkürü bir borç biliyorum. Eklenen yazıların hazırlanmasında yardımlarından dolayı Hasan Münüsoğlu'na da teşekkür ederim.

# Önsöz: 'Afyon' ve 'Tiner'

Dünyada olduğu gibi Türkiye'de de dinin ne olduğuna ilişkin din-dışı tanım üretme girişimlerinde en çok gönderme yapılan ifadelerden biri, Marx'ın 'halkın afyonu' mecazıdır. Bilindiği gibi ve izleyen sayfalarda ayrıntılı şekilde ele alınacağı üzere (özellikle 1. ve 3. bölümlere bkz.) Marx, esasen dinin ideolojik plandaki etkilerini ortaya sermek için kafa yormuş bir düşünürdü. Dini 'ideolojinin ilk biçimi' olarak tanımlaması, ideolojiyi de 'yanlış bilinç' olarak değerlendirmesi, Marx'ın dine karşı eleştirel bir duruş içinde olduğunu aşikar kılar.

Ancak Marx, dine 'halkın afyonu' dediği noktada ideolojik bir motivasyonla hareket etmez. Marx'ın bu ifadesi, kelimenin tam anlamıyla 'sosyolojik' bir mahiyet taşır. Yaşanan hayatın acı, sefalet ve çaresizlikle karşı karşıya bıraktığı yoksul insanlara dayanma gücü veren bir 'müsekkin' olarak kavramaktadır dini burada Marx. 1840'ların ortasında hızla ve kırıla kırıla değişen, 'modernleşen' Batı'da 'dinin hali' ortalama olarak buydu çünkü.

O zamandan bugünlere din, hayli zor ve meşakkatli bir yol katederek geldi. Modernliğin insan hayatına tam anla-

mıyla damgasını vurduğu noktada dinin kaynağının yok olduğunu ilan etti Nietzsche, "Tanrı öldü" diyerek... Weber onun insan hayatını etkileme, belirleme ve biçimleme imkânlarının tükendiğine vurgu yaptı, 'dünyanın büyüsünün bozulması'ndan söz ederek... Böylece dinin yüzyıllardır 'özne'si olduğu bir hayatın içinden çıkarılıp nesneleştirildiği, topluma değil, 'kişiye özel' sayıldığı bir döneme girildi. Modernliğin 'insani', 'akli' ve 'lâ-dini' (laik) bir proje olarak dünyayı fethe çıktığı bu dönemde din, kıyıya itildi. Ya da modernlikle hemhal olma yolunda, ona kendini beğendirme gibi hayli savunmacı bir pratik sergiledi.

Sonra gün döndü, modern hayatın fiziksel, zihinsel ve ruhsal olarak yıprattığı insanlığın genel bir hayal kırıklığı içinde 'postmodern' düşünce çığırına yol aldığı noktada din, yeniden canlanıp ortalığa çıktı. "Tanrı öldü" denilen günler gerilerde kaldı. Gilles Kepel'in 'Tanrı'nın intikamı' diye karakterize ettiği günler geldi. 20. yüzyılın son çeyreği, İslâm'dan Reiki'ye, faldan büyüye, 'kristal mucizesi'nden 'Telli Baba'ya kadar, tüm dünyada dinsel, daha genel anlamda 'metafizik' arayışların, modern ya da geleneksel fark etmeksizin, hemen her yerde yeniden zuhur ettiği bir dönem oldu.

Ancak bu, yine de dinin hayatın içinde yüz yıl öncesinde öne çıkan işleviyle bulunduğunu düşünmeye olanak veren bir 'geri dönüş' değil. Dinin dönüşü, ağırlıklı olarak İran Devrimi (1979) sonrasında karşımıza çıkan İslâmî biçimiyle 'siyasi', veya artık giderek bir çılgınlık halini almış tüketimci kitle kültürü ikliminde kendisini gösterdiği üzere 'ticari' bir nitelikte daha çok. Din, bizatihi 'din', yani 'kalpsiz bir dünyanın kalbi' olarak, göze görünmüyor. Onu ya 'İkiz Kuleler'e çarpan 'terörist bir bomba' olarak ya da podyumda gezinen tesettürlü bir 'bomba' olarak görüyoruz!..

Dine eskiden olduğu gibi 'afyon' işlevi yükleyebilmemize olanak verecek insanları ise görmekte zorlanıyoruz. Ara-

dığımızda onları, camideki minberin önünden çok ekranın başında buluyoruz! Bu tam da, Hasan Bülent Kahraman'ın kitabının 'veciz' başlığından esinlenerek söylemek gerekirse, dinin 'esas' işlevini neyin devraldığını anlamayı sağlayacak bir görüntü.[1] Kitlelerin afyonu din değil, televizyon bugünün dünyasında...

Din ise, neredeyse 'tinerci çocuklar'ın 'tiner'i kadar bile olamıyor bu hayatın içinde. 'Ezilmiş yaratık'ın üşüyen bedenini olduğu kadar, ruhunu ısıtma yolunda 'tiner', dini ikame ediyor bugün...

Yukarıdaki değerlendirme, beğenilsin beğenilmesin, benimsensin reddedilsin, desteklensin eleştirilsin, nasıl yaklaşılırsa yaklaşılsın, 20 yıla yakın süren bir gayretin sonucuna karşılık geliyor. Dini 'Kitap'tan değil, insandan öğrenme gayreti bu. Tabii ki bu, benim tercihim. Yanlış bulunabilir. O zaman bunları ne cesaretle yazıyorum ve ileriki sayfalarda daha da geliştirmeye cüret ediyorum diye de sorulabilir. Kendimi şöyle savunabilirim: yukarıda belirttiğim gayretin sonuçlarını yıllardır yazarak ve konuşarak tartışmaya açıp paylaştım. Paylaştıklarım arasında 'dinsiz'ler olduğu kadar 'dini-bütün' çevreler insanlar, dostlar da vardı. Onların ilgisi, yönlendirmesi ve teşviki, beni bu birikimi toplu halde, bir kitap bünyesinde daha geniş okur kitlesinin değerlendirmesine açmaya teşvik etti.

Bu kitapta, son on yıl içerisinde gazete, dergi ve kitaplarda kaleme aldığım ve yeniden gözden geçirerek biraraya getirdiğim, esnek bir yaklaşımla 'din antropolojisi' çerçevesine sokulabilecek yazılar yer alıyor. Yazdıklarımın dokusuna tabii ki kendi akademik ve entelektüel biçimlenme sürecimin izleri nüfuz etmiş durumda. Bir genetik laboratuvarında insan ve şempanze kromozomlarını karşılaştırarak, onların benzerlik ve farklılıkları üzerine kafa yorarak insanı ta-

1 H. B. Kahraman, *Kitle kültürü kitlelerin afyonu*, Agora, İstanbul, 2003.

nımaya ve anlamaya koyulduğum yolda, tarikat tekkelerinde, zikir meclislerinde, şeyhlerin dizinin dibinde bir 'antropolojik' pratik sergilemeye kadar ilerledim. Sonuç, şeyhlerden öğreneceklerimizin önemli ve değerli olduğunu fark etmek kadar, şempanzelerden de öğreneceklerimiz olduğunu hiç unutmamak ve hep vurgulamak oldu. İnsan varlığını, 'şempanzeden şeyhe' kadar açılan, alabildiğine geniş bir yelpazede çözümlemek gerektiğine inanır oldum. İzleyen sayfalardaki yazılar hep bu 'antropolojik' inançla yazıldı, şimdi aynı inançla bir araya getirilip kitap olarak ilgiye sunuluyor.

Din (Islâm) ve antropoloji arasındaki ilişki ve etkileşimin niteliği üzerine iki deneme, kitabın başlangıç noktasını oluşturuyor. Yakın dönem Türkiye (Cumhuriyet) tarihine din olgusunu merkez alarak bakma ve okuma çabası gösterdiğim yazılar bunu izliyor. Antropolojik alan araştırmasına dayalı gözlemlerimden çıkan iki 'etnografik' yazı, dini insandan hareketle bilme ilkesinin 'pratik'teki örnekleri olarak buraya alındı. Sonra hem dünyada hem de Türkiye'de onyıllardır 'Maymun-Darwin-Evrim' üçgeninde cereyan eden 'bilim-din' çatışmasının ötesine antropolojik bir kavrayışla geçmeye çalışan kapsamlı bir değerlendirme var. Son olarak da tarihimizin tartışmalı sayfalarından birini oluşturan halifelik meselesine antropolojik duyarlılıkla, karşılaştırmalı perspektiften bakma çabası sergilediğim bir çalışma yer alıyor.

Yazıların tümünde ele aldığım konu ya da meselelere yönelik, ne övgüyü ne de sövgüyü hedefledim. Her neden söz ediyorsam, ona karşı 'eleştirel bir sempati' yörüngesini kaybetmemeye çalıştım. Ne ölçüde bunu başarıp başaramadığıma karar vermek, okuyucuya kalıyor.

Kitabın tüm eksik, kusur ve yanlışları bana ait olmakla birlikte, ortaya çıkmasında katkı sahibi olanları da belirtmeden geçmemek gerekir. Her şeyden önce, öğrencilerimi an-

mak isterim. On yıldır derslerde ve ders-dışı etkinliklerde 'muhabbetten tefekkür' çıkardık onlarla. Bu önsöz yazısında bile derslerdeki etkileşimimizden izler, düşünceler, hatta sözler var. Harcı hep beraber kardık, ürünü ben sahipleniyorum. Bağışlasınlar! Hepsine içtenlikle teşekkür ediyorum.

Yazıları kitap haline getirme düşüncesini Tanıl Bora destekledi, savundu ve hayata geçirdi. Onun, benim için nasıl bir 'güven kaynağı' olduğunu anlatamam! Kendisine teşekkürü borç biliyorum.

Kıymetli dostum-kardeşim Ercan Arslan, benim onca sayfaya yayılmış derdimi bir fotoğraf karesine sığdırıverdi! "Bir resim bin kelimeye bedel" deyişini doğrulayan kapak fotoğrafı için ona sevgiyle teşekkür ediyorum.

Tabii Mesude ve Meltem Can olmasaydı, pek çok şey gibi, bu kitap da gerçeklik kazanamazdı! Dünyanın 'tanıdığım en zor insam'na sevgiyi, güveni ve inancı hiç eksiltmeyip, hep çoğalttılar. Üstelik bu kitaba gelene kadar ne yaptıysam, onların hayatından çalarak yaptım. Haklarını helâl etsinler...

*TAYFUN ATAY*
Küçükesat, Haziran 2004

# A. Kavramsal Temeller

# 1
# İnsanda Din, Dinde İnsan

Avrupa dillerinde 'din'i karşılayan ve dilden dile küçük değişmelerle farklılaşmış sözcüğün (İng. *religion*) köklerinden biri olan Latince *religare*, 'sıkıca bağlamak' anlamına gelir (Sharpe 1971: 52).

Dinin 'bağ', 'bağlama', 'bağlanma' ile ilişkilenen bir pratik olduğunu düşündüren bu bilginin, bizim coğrafyamızdaki tercümesi, 1980'li yıllarda başbakan (daha sonra cumhurbaşkanı) Turgut Özal'ın halka hitaben yaptığı konuşmalarda Kur'an'a referansla (Âl-i İmrân: 103) sıklıkla kullandığını anımsadığım şu ifade olsa gerek: "Allah'ın ipine sımsıkı sarılın!"

Bu etimolojik anlam, belki de dinin ne olduğu sorusunu yanıtlama yolunda uygun başlangıç eşiği.

Din yoluyla insan, hayatının gidişatında etkili saydığı bir varlık ve/ya güce sıkıca bağlanır. Bağlanmak, 'bağlayıcı', sınırlayıcı, hatta tutsaklaştırıcı olsa da, sanki kaybolmamak, düşmemek, dağılmamak, yok olmamak için de gereklidir! Bunda 'istendik' bir yan var gibidir.

Din, insanı, kendisini aşan ve kuşatan, üstesinden geleme-

diği, kavramakta, nüfuz etmekte ve tüketmekte zorlandığı, kendi dışında kalan bir 'gerçeklik' alanına 'bağlar'

## 'Kültürel Evrensel' Olarak Din

Antropolojik perspektiften din üzerine söylenebilecek ilk söz, onun bir 'kültürel evrensel' olduğudur. Bunun anlamı şu: Dünya üzerinde herhangi bir 'doğaüstü' varlık ya da gücün mevcudiyetine, etkisine ve onunla ilişki kurulabileceğine yönelik inancın bulunmadığı toplum ya da kültüre rastlanmaz. En geniş ve esnek anlamda 'dinsel' diye tanımlanabilecek bir söylem ve pratikler seti, insanın bulunduğu her yerde karşımıza çıkar. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki yine her toplumda böyle bir inanca sahip olmayan veya kuşku ile yaklaşan bireyler de vardır. Ancak tüm üyeleriyle topyekün olarak bir insan topluluğunun yaşamında adına din dediğimiz 'kültürel kategori'nin eksik olduğunu söylemek mümkün değildir.

Hemen hemen bütün antropolojiye giriş metinlerinde din deyince karşımıza çıkan tanım genellikle şu şekildedir: *Doğaüstü* varlıklar ve güçlere ilişkin *zihinsel tutumlar* ve *davranış örüntüleri*. Burada 'zihinsel tutum'dan inancı (iman-itikad), 'davranış örüntüsü'nden ise ritüeli (ibadet-ayin) anlamak gerekir. Doğaüstü ile (ki aslında 'doğal'-üstü demek belki daha doğrudur) kastedilen, gözlemlenebilir bir dünyanın veya duyusal algının dışı ya da ötesidir. Yani gözlemlenemeyen, kestirilemeyen, deneysel olmayan ve açıklanamayan bir 'alan'ın varlığı söz konusu edilmektedir. Bu 'alan'ın ve onun 'aktör' ya da 'etken'lerinin insanların hayatı ve geleceği üzerinde mutlak denetime sahip oldukları inancı ve bu inanç doğrultusundaki tutum alışlardan dinsellik çıkar.

Bu anlamda din, insanın 'bilinmeyen' ile ilişki kurma mekanizmasıdır denilebilir.

## Dinin Kökeni: Tespitler-Tammlar-Tartışmalar

Dinin başlangıcına ilişkin olarak yapılan değerlendirmeler, eski insan türlerinden Neandertallere, yani günümüzden yaklaşık 100 bin yıl öncesine kadar geriye gider. Orta Yontma Taş Çağı'nda yaşamış olan Neandertal insanı, ölü gömme âdetini başlatan ve ölümle ilgili törensel etkinlikte bulunan ilk insan türüdür. Neandertallerin ölülerinin ellerini baş hizasına getirerek ve dizleri karnına çekik olarak, adeta ana karnındaki cenini, yani doğumu andırır vaziyette yan yatmış olarak gömdükleri, yapılan kazılarda ortaya çıkarılmıştır. Gömülen ölülerin üzerinin, kanı (yaşamı) simgelercesine kırmızı toprak boya ile örtüldüğü, yanına hem çeşitli hediyelerin hem de ölenin bazı özel eşyalarının yerleştirildiği tespit edilmektedir. Bu bulgular ölümden sonra bir yaşam olduğu yolunda bir inancın ilk izleri gibi görünmektedir. Belki de bu gerçeğin insan tarafından "bilince vurulması"nın yarattığı krizi çözme sürecinde dinsellik insanın yaşam pratiği içerisine girmiştir (Özbek 2000: 149-151).

Bunun yanı sıra Neandertallerin ayıları kutsallaştırdığı, böylece günümüzde bazı insan topluluklarında karşımıza çıkan 'hayvan kültü'nün ilk başlatıcısı olduğunu düşündürecek bulgular da söz konusudur. İsviçre'de bir mağarada üstü tümüyle ayı kafataslarıyla kaplı bir Neandertal mezarı bulunmuş, Fransa'da bir başka mağarada ise 20 civarında mağara ayısının kafatası bir mezardaki ölünün üstüne yığılmış olarak ortaya çıkarılmıştır (Özbek 1997: 32).

### *Animizm-Animatizm*

Antropolojide en çok üzerinde durulan konulardan biri, dinsel inancın en erken tezahürlerinin ne olduğudur. Bu bakımdan 19. yüzyılın kurucu antropologlarından Britanyalı

Edward Tylor'un 'animizm' üzerindeki vurgusu hemen her temel antropoloji metninde öncelikli olarak karşımıza çıkar.

Animizm, ruhsal varlıklara inançtır. Tylor, pek çok kabile toplumunda karşımıza çıkan animist inancı, insanların rüya ve sanrı deneyimleri eşliğinde açıklar. Ona göre, türümüzün en eski temsilcilerinden itibaren insanlar düşlerinde veya trans halde iken deneyimlediklerinden hareketle bedenlerinde canlılığın özünü oluşturan bir varlık inancına varmışlardır. Nasıl ki uykuda bedeni hareketsiz olsa da insan kendisini hareket halinde bir yerlerde ve birileriyle, bazen hiç tanımadığı varlıklarla beraber görür, bu, ruhun geçici olarak bedenden bağımsız olarak hareket etmesindendir. Ölümde ise canlıya esas oluşturan bu varlık, ruh, tamamen bedenden ayrılarak bağımsız varlığını ebediyen sürdürür. Animist inanç budur. Sadece insanların değil, diğer canlı-cansız pek çok varlığın ruhu mevcuttur ve onlar maddi olarak yok olsa da ruhları var olmaya ve canlıların yaşamını etkilemeye devam edecektir.

Animizmin bir ileri aşaması, 'atalar tapımı'dır. Tylor gibi bir başka Britanyalı ve evrimci Herbert Spencer'in dinin kökeni saydığı atalar tapımı, insanların ve toplulukların uzak ya da yakın önemli atalarının ölü ruhlarının kendileriyle beraber olmaya devam ettikleri inancına dayanır (Morris 1990: 97). Genelde kabile atası, lideri, savaşçısı ve dinî önderi olanlar, öldükten sonra böylesi bir tapımın öznesi yapılırlar. Bu tapım, kafatası kültünü de karşımıza çıkarmıştır; genellikle yukarıda sıralanan şahsiyetler öldükten sonra kafatasları kutsal yerlerde saklanarak ibadetin merkezî unsurunu oluşturur (Örnek 1995: 94-95).

Spencer 'totemizm'in de atalar kültü inancının farklı bir formu olduğunu ileri sürer (Morris 1990: 97). O da Tylor gibi insanlığın en erken zamanlardaki animizm ya da atalar kültü inançlarından çoktanrıcılığa, oradan da tektanrıcılığa

geçtiği şeklinde evrimci bir bakış açısına sahiptir. Bu bakış açısından animizm ve onun daha rafine bir versiyonu sayılabilecek olan atalar kültünün, dinin daha sonraki biçimleri için temel oluşturduğu ileri sürülür. Tylor, aynı doğrultuda 'monoteizm' yani tektanrıcılığı da '*günümüz insanının animizmi*' sayacak noktaya işi vardırmıştır.

Antropolojide dinin kökeni üzerine tartışmalarda sık sık karşımıza çıkan ve animizmle ses yakınlığı olduğu ölçüde içerik açısından da yakınlık içinde düşünülebilecek bir diğer kavram, 'animatizm'dir. Ruhsal varlıklara inanç şeklinde tanımlanan animizmin bir 'tık' ötesinde *animatizm*, bu varlıkların gücüne ve hâkimiyetine inancı anlatır. Her iki kavram arasında sadece derece farkı olduğunu söylemek çok yanlış olmaz. Bu kavramı da bir başka Britanyalı antropolog Robert Marett'e borçluyuz. Marett, dinselliğe ilk yönelimin temelinde insan dâhil olmak üzere hayvan, bitki veya cansız varlıklarda doğaüstü bir güce inanç olduğunu ileri sürmüştür.

Marett kavramını geliştirirken Melanezya kökenli 'mana' inancını temel almıştır. Güney Pasifik'teki Papua Yeni Gine ve çevresindeki adalarda yaşayan Melanezyalılar, evrende mevcut kutsal bir güç olan 'mana'nın insan, hayvan, bitki ve diğer varlıklarda bulunduğuna inanırlar. Hayatın akışını, toplumların ve insanların kaderini etkilediğine inanılan mana, herkeste ve her şeyde bulunmadığı gibi 'miktarı' da bulunduğu varlıklarda değişiklik gösterir. Söz gelimi yönetici veya hükümdar konumundaki insanlar ve onların ailelerinin en yüksek 'mana'ya sahip olduğuna inanılır. Onların liderlik ve yöneticilik yeteneği, yetkinliği ve tabii ayrıcalığı, sahip oldukları yüksek mana düzeyi ile açıklanır. O yüzden topluluğun sıradan üyelerinin onlarla temasa geçmesi de tehlikeli ve yasaktır.

Aynı doğrultuda, yüksek mana gücüne sahip yöneticilerle ailelerinin, topluluğun daha aşağı katmanlardaki üyeleriy-

le ilişki kurup evlilik yapmaları da yeni doğacak olan bireylerde mana miktarını ve gücünü azaltacağı için kabul edilemezdir. Bunun sonucu olarak her toplumda bir kültürel evrensel olarak karşımıza çıkan 'ensest yasağı', Melanezya kraliyet ailesinde delinir. Soylu yönetici ailenin bireyleri, prensler ve prensesler, kendi kız kardeşleriyle evlenirler ve toplum, bu evliliği onaylar. Ancak unutulmaması gereken nokta, ensestin gerekçesinin dinsel olması ve toplumun bütününün selameti açısından hayati önem taşıyan 'mana'yı eksilmeksizin muhafaza etmenin amaçlanmasıdır.

Marett'in Melanezya'daki mana inanç pratiği üzerinden örneklediği animatizmin başka coğrafya ve kültürlerde de karşılığı bulunur. Latince kökenli bir sözcük olan 'amulet', onu taşıyanı kötülüklerden uzak tutup iyiliklerle karşılaştıracağına inanılan ve hemen her kültürde karşımıza çıkan unsurların genel adıdır. Belli-özel biçimlerdeki taşlar, (tavşan bacağı, at nalı, yılan dişi, aslanpençesi, vb.) hayvanlara ait parçalar, yüzük, bilezik, kolye gibi insan yapımı süs eşyaları, meyve-bitki tohumları, kâğıt, deri, kemik üzerine yazılmış sözler ve çizilmiş şekiller ve simgeler, amulet olabilir (Örnek 1995: 149). Anadolu coğrafyasında taşıyana 'uğur' (iyilik) getireceğine veya 'nazar'dan (kötülükten) koruyacağına inanılan böylesi nesneler (uğurluk/nazarlık) bol miktarda karşımıza çıkar. İslâmiyet'in yayıldığı topraklarda halklar arasında hayli popüler bir inanç uygulaması olan 'muska' da 'amulet'in İslâmîleşmiş bir şekli olarak değerlendirilebilir. Söz konusu bez ya da kâğıt parçasına Kur'an'dan ayetler yazılmasıyla İslâm-öncesi bir inancın uygulamasıyla İslâmî bir uygulama sentezlenmiş, böylece ortaya antropolojik açıdan din incelemelerinde hayli merkezî bir kavram olan 'senkretizm'in (aşağıya bkz.) tipik bir örneği çıkmıştır.

### *Totemizm*

Sosyolog Durkheim için dinin başlangıcında totemizm vardır. 'Totem', bir insan topluluğunun kendisinden türediğine inandığı, bu inanç doğrultusunda hem belli beklentiler hem de yükümlülükler içerisinde olduğu varlıktır. Kuzey Amerika yerli kabilelerinden Algonkinlerin bir kolu olan Ojibwaların dilinden gelen sözcük, akraba, aile işareti ve koruyucu ruh anlamlarını topluca taşır; *Ototeman* ifadesi, kabaca, "O, benim akrabamdır" anlamına gelmektedir (Morris 1990: 270; Örnek 1995: 38). Daha çok hayvan türlerinden totem tutulmakla birlikte bitkiler veya yağmur, rüzgâr, fırtına, gökkuşağı gibi doğa olayları, dağ, nehir, göl gibi yeryüzü parçaları da totem olabilir.

Fark edileceği üzere gerek animizmin gerek animatizmin, totemizm inancında da içerildiğini söylemek mümkündür. Topluluk, kendisine totem yaptığı varlığın yetenek (ruh) ve yetkinliğini (güç) kazandığına da inanır.

Totemizmi dinin başlangıcı sayan Durkheim, aşağıda 'dinin toplumsal işlevleri' bahsinde daha ayrıntılı değinileceği üzere, totemde karşılık bulan 'kutsal'ın, aslında toplumun kendisi olduğunu öne sürmüştür. Dolayısıyla tapınılan totem, toplumun simgesel bir dışavurumundan ibarettir.

Totemizmin mahiyeti üzerine Durkheim'm dışında ve ondan farklı görüşler ortaya atanlar arasında Freud ve Lévi-Strauss üzerinde de durmak uygun olur. Freud totemizmi insanlığın sürü yaşamından toplum yaşamına geçiş sürecinde ortaya çıkan 'mitik bir trajedi'nin, meşhur 'Ödip Karmaşası'nın (*Oedipus Complex*) sonucu olarak değerlendirir. Bu spekülatif ve 'fantastik' kurama göre, insan dünyasında başlangıçta sürü içindeki tüm dişileri kendine saklayıp büyüyen oğullarını dışarı atan güçlü, vahşi ve kıskanç bir baba vardı. Bir gün dışarı atılmış oğullar, güç birliği yapıp baba-

yı katlederek yediler. Ama sonra da suçluluk duygusu içinde, öldürdükleri babanın yerine koyacak bir 'totem' yarattılar. Dolayısıyla totem, suç ve öldürme duygusundan kurtulma yolunda simgesel anlamda yeniden yüceltilen babadır! Freud, tanrı kavramına giden yolun da böyle açıldığını ileri sürmektedir. Bu bakımdan onun için de dinin kökeninde totemizm vardır ama Durkheim'den farklı olarak totem, toplumun kendisini yüceltme aracı değildir. Sürüden topluma geçiş sürecinde temel dönüm noktasını oluşturan bir suç eyleminin günahını bastırmaya yönelik, öldürüleni (katledileni) yüceltme aracıdır (Morris 1990: 159-160).

Totem üzerine çalışma ve incelemeleri hayli ilgi çekmiş antropolog, Fransız yapısal antropolojisinin abide ismi Claude Levi-Strauss ise totemizmi kuramsal önermeleriyle de uyarlı şekilde doğa-kültür ikiliğinin arabulucusu bir ilke olarak değerlendirmiştir. Fakat bu anlamda totemizm, bir inanç sistemi olmaktan çok belli bir düşünme biçiminin özgün örneğidir Totemik inanç sistemi aracılığıyla insanlar, bir toplum ve kültür oluşturarak koptukları doğa ile tekrar bağ kurarlar. Bu, insan ile doğanın tek vücut olduğu düşüncesinin bir ifadesidir (Morris 1990: 269-277; Ferraro 2008: 78).

### *Paganizm*

Genelde bakıldığında paganizm, bir inanç çeşitlemesi olarak karşımıza çıkmakla birlikte onun özünde 'doğa tapımı' olduğu söylenebilir. Doğa, gayet iyi bilindiği gibi 'dişillik' atfedilen bir varlık alanıdır ('Doğa Ana'). O yüzden Paganizm, "ilahiyat"ı eril tekelden kurtararak dişilliği büyük ölçüde öne çıkaran bir kutsallık alanına kapı açar.

Elbette paganizm ile politeizm arasında bir titreşim olduğunu kaydetmeden geçemeyiz. Ancak "paganik politeizm" tanrılar ve tanrıçaları dünyadan uzak, yeryüzü hayatına me-

## DOĞA VE DUA

Orta Afrika ormanlarında yaşayan, dünyanın en kısa boylu insanları "Mbuti Pigmeleri"nin çok ilginç ve "öğretici" bir inanç sistemi var. Pigmeler 'Orman'a inanıyorlar!

Avcılık ve toplayıcılıkla geçinen bu insanlar için bir parçası olarak içinde yaşayıp bitki ve hayvanlarıyla beslendikleri orman, bizim hayatımızdaki "Tanrı"ya karşılık geliyor.

Dini sosyolojik/antropolojik açıdan tanımlarken en asgari çerçevemizi oluşturan doğaüstü ve aşkın bir varlığa inanç, Pigmelerin dünyasında yok. Tapınma en doğal, en maddi ve en somut olan ormana onlarda...

Bir salgın hastalık ya da avda verimsizlik karşısında Pigmeler ormanı uyandırmaya, onu hoşnut etmeye dönük bir festival düzenler. Onların yegâne ayinidir bu. Ama bu ayinde ne avın daha verimli olması ne de hastalığın son bulması için ormana yakarmak, yani "dua" söz konusu. Yaptıkları, hep birlikte şarkı söyleyerek ormandan memnuniyetlerini ifade etmek, iyi olan her şeyi sunduğu için ona olan inançlarını göstermek. "İtikad"ları şöyle ifadeleniyor:

"Orman ana ve babadır, çünkü o verir bize muhtaç olduğumuz her şeyi... Yiyecek, giyecek, barınak, sıcaklık ve şefkat... Ormanın çocuklarıyız biz. O ölürse biz de ölürüz" (Bates ve Fratkin 1999: 388).

Pigmelerin orman inancı, insanın henüz doğadan tam bir kopuş içinde olmadığı, bir parçası olarak doğaya tâbi olduğu bir hayatın manevi ve "psiko-kültürel" karşılığı sayılabilir.

Muhtemelen pek çoğumuza "ilkel" gelen, artık çok geride, hatta insanlığın tarih-öncesinde kaldığını düşündüğümüz bir hayatın inanç sistemi bu.

Uzayın fethine çıkmış, dünyayı bir elektronik ağla sarıp sarmalamış bizim gibi insanlar için bu hayat, ya egzotik ilgi ya da karikatürize değer taşır.

Ama bu "modern" ve "uygar" halimizle harcayıp kaybettiklerimizi düşününce Pigme inancının hayli öğretici ve düşündürücü yanları ortaya çıkar. Özellikle de doğayla ilişkimiz, ona yaptıklarımız açısından...

Pigmeler için ilahi olan bir bakıma kuşlar, böcekler, yılanlar, balıklar için neyse o. Onların hepsini koruyan, besleyen, yaşatan doğa yani... Dolayısıyla bu, doğaya hâkim değil tâbi bir insanlık hali.

**Ancak tarih-öncesinden bugüne bizim de bir parçası olduğumuz süreç, doğa ile ilişkiyi tâbiyetten hâkimiyete geçirirken hiç kuşkusuz "ilahi" olana ilişkin tasarımlarımızı da değiştirdi.**

**Önce "tarım", yani yiyecek üretiminin sonucu, doğayla ilişkimiz farklılaşırken, insanın artık hâkimi olduğu doğayı kutsaması da imkânsızlaştı. Kutsiyet, "antropomorfik", yani insanbiçimli hale geldi.**

**Sürecin seyri önce topraktan fışkıran bereketle kadının doğurganlığı ve besleyiciliğini özdeştiren "bereket tanrıçaları" tasarımına olanak verdi. Sonra, mülkiyetle de ilişkili şekilde, kadını sahiplenip ezen "erkek insan" için, yerin ve göğün hâkimi, göklerde meskûn bir "Tanrı Baba" tasarımına kanat açıldı.**

**Burası biraz spekülatif gelebilir ama anlaşılan o ki bir doğal-biyolojik varlık olan insanın bu şekilde doğadan kopuşuyla ortaya çıkan boşluk, tanrılarla-tanrıçalarla dolduruldu. Canlı varlık insanın doğaya yabancılaşması, doğanın yerine konulan tanrıya yakarıyla aşılır oldu.**

**Kısacası, doğa gitti, dua geldi.**

**Fakat malûm, bugün doğaya alabildiğine hâkim olarak aldığımız yol, artık doğayı tüketip tahrip etmeye, giderek katletmeye yönelmiş durumda... Ormana tapan insandan ormanları yakan insana dönüştüğümüz söylenebilir. Bir "iklim kıyameti" yaratmaya doğru yol aldığımız da.**

**O yüzden Pigmelerin inancını hatırlamaya ihtiyaç var! Doğanın bir parçası olduğumuzu bilmedikçe, onunla kaim ve daim olacağımıza inanmadıkça ve ona tapmak değilse de onu taparcasına sevmedikçe felaketten kurtuluş yok gibi.**

**Bu durum "paganizm"in günümüzde yeniden revaçta olmasının da bir nedenidir.**

safeli ve yaşayan varlıklara üstün bir konumda görmez. Söz konusu olan aslında varlıklar arasındaki çoklu ve çeşitli ilişkilerin ilahi kategorilerle ifadesidir. Böylesi çoktanrıcı/politeist bir boyut paganizmde içkindir. Ama bundan öte "panteist" bir boyut da paganizmde içkindir. İlahi-Yüce olan (*Divinity*) her yerdedir; doğanın her zerresinde, her birimizde, hem eril, hem dişil mahiyette (Crowley 1996).

Özcesi, yaşayan her şeyin ve onların birbiriyle bağlantılarının kutsallığına inanç, Paganizm'dir (Bowie 2006: 115).

Paganizm bu şekilde yeryüzü ve kâinatı kutsallaştırarak insanı yaratılışın merkezî, aslî ve hâkim unsuru yapmış inanç sistematiğini değiştirirken, yüzümüzü bir yandan yukarıda çerçeve yazımızda değerlendirdiğimiz Mbutilerin 'orman tapımı'na döndürür. Diğer taraftan da bugünün dünyasının feminist ve çevreci ('Yeşil') hareketleriyle bizi yüz yüze getirir.

Her iki hareket de günümüzde 'neo-Paganizm'le bağlantı içinde yol almaktadır. Bu bağlamda eski bir NASA çalışanı olan fizikçi James Lovelock'un 'GAİA hipotezi'nin, pek çok mensubu kendisini 'pagan' olarak da tanımlayan Yeşiller hareketi tarafından kucaklanmış olması anlaşılırdır.

Adını Yunan Mitolojisi'ndeki yeryüzü tanrıçası GAİA'dan alan ve dünyanın kendi kendine düzenli bir işleyiş içinde eşsiz bir organik sistem olduğunu öne süren hipotez doğrultusunda Yeşiller, insan-merkezci anlayıştan çevre-merkezci anlayışa geçmeyi savunurlar. Adeta 'ana rahmi' gibi GAİA'nın içinde yaşayan, ona bağlı-bağımlı bir insanlık telakkisine yönelimi benimserler (Bowie, *age.*, 116).

Bununla birlikte kadınlık ve paganizm denince hiç kuşkusuz ilk akla gelecek olan, Hıristiyan Avrupa'da çağlar boyunca lanetlenmiş cadılık ve yakılmış cadılardır ki onlara biraz aşağıda 'Din ve Büyü' bahsinde değinilecektir

## Din ve Bilim

Yukarıda dinin, 'bilinmeyen'le ilişki kurma mekanizması olarak da tanımlanabileceğini belirttik. Aynı doğrultuda bilimin de insanın 'bilinmeyen'i tüketme çabası olduğunu söyleyebiliriz. Ancak insanlar bilim ve teknoloji yoluyla bilinmeyenleri çözmeye ve doğa-evren karşısında yüz yüze kaldıkları sorunlarla baş etmeye uğraşsalar da, bunda en ileri

ölçülerde başarı gösterseler de ne yaşamları, ne de kendilerini çevreleyen doğa ve evren üzerinde mutlak (tam/kesin) bir kontrol sağlayamazlar. Kendi geleceklerine ilişkin, kesinlik arz etmeyen bir boyut ve buna bağlı olarak bir korku ve kaygı eşiği hep varolagelir. Öte yandan, bilimin buldukları, paradoksal biçimde, 'bilinecek olan'ın sonsuzluğunu, 'bitirilemez'liğini açık biçimde ortaya koyar. Yani bildikçe, bilinecek olan, katlanarak artar, çoğalır.

İşte din, böylesi bir açmazla karşı karşıya kalan insan çoğunluğuna bir çıkış yolu sunar.

Tekno-ekonomik anlamda en basitinden en gelişmişine kadar tüm insan toplumlarında bilgi sistemleri boşluk kabul etmeyen ve her şeyi izaha çalışan sistemlerdir. Bir toplum ne tamamiyle dinsel ne de tamamiyle din-dışıdır. Vahim bir yanlış alışkanlıkla adına 'ilkel' denilen küçük ölçekli oymak ya da kabile topluluklarında dahi son derece incelikli bilimsel ve teknolojik etkinlikler günlük hayatın pek çok safhasında kendisini gösterir. Örneğin Okyanusya adalarında yaşayan Trobriand Yerlileri geçim kaynaklarını oluşturan çapa tarımı ve balıkçılık üzerine son derece geçerli ve incelikli bilgi ve tekniklere sahiptirler ve ürün elde etmek, ürünü artırmak için bu teknikleri kullanırlar. Ancak bu ussal ve bilimsel kapasiteye karşın kendi denetimleri dışında kalan doğal olaylar tüm çabalarını boşa çıkarabilir. Bir doğal afet, zamansız yağan şiddetli bir yağmur veya beklenmedik bir kuraklık, tüm bu planlı akışı sekteye uğratabilir. İşte bu noktada devreye dinsel-büyüsel inançlar girer (Malinowski 1990: 15-25).

Beklenmedik, bilinmeyen, akıl yoluyla denetlenemeyen olaylar ve gelişmelerin yarattığı korku, kaygı ve depresyon durumlarını karşılamak, üstesinden gelmek üzere dinsel inanç pratiklerine başvurulur. Bu anlamda din insan topluluklarının gündelik yaşamında bilimsel-teknolojik etkinliği tamamlayıcı mahiyette bir işlevle ortaya çıkar; yani ilginç bir

şekilde bilimin bittiği yerde din başlar. Pek çok konu ya da sorun hakkında bilimsel yanıtları bulunan modern-endüstrileşmiş toplumlarda dahi halen yanıtlanamamış pek çok soru bulunmaktadır. Din bu tür sorulara, en azından geniş halk kitleleri açısından tatmin edici yanıtlar verir.

## Din ve Anlam

Din, insanlara, yaşamı ve evreni anlama çabalarında yardımcı olacak bir kavramlar seti sunar. Dünyayı bu şekilde "anlamlı bir kozmos" olarak kavramanın insan düşüncesi açısından 'metafizik' bir ihtiyaç ya da içsel bir zorlama olduğunu düşünen Max Weber, bu nedenle peygamberleri, kendilerini izleyenlerin dünyayı bir kozmos, yani düzenli-anlamlı bir bütünlük olarak kavramalarını sağlayan şahsiyetler olarak değerlendirir (Weber 1985).

Yani şu meşhur, meşhur olduğu kadar da zor, "Nereden geldik, nereye gidiyoruz?"sorusuna yanıt üretir din. Böylece varlık ya da varoluş ile ilgili (ontolojik) sorulara tatmin edici açıklamalar getirerek insana bir 'anlam haritası' sunar. Dini bu çerçevede, insan varoluşuna anlam veren bir kültür sistemi olarak değerlendiren antropolog Clifford Geertz, oldukça kapsamlı ve yüklü bir din tanımı yapar:

*"Genel bir varoluş düzenine ilişkin kavramlaştırmalar formülleştirerek insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süreli ruh halleri ve motivasyonlar yaratan ve bu kavramlaştırmaları bir gerçeklik halesine bürüyerek söz konusu hal ve motivasyonların eşsiz bir şekilde gerçekmiş gibi görünmesine yol açan semboller sistemi"* (Geertz 1985).

Dinin bu şekilde denetlenemeyeni denetlemek, açıklanamazı açıklamak, hayata ve insana dair bir anlam haritası sunmak ve 'kaos'u 'kozmos'a çevirmek gibi 'psikokültürel' işlevlerinin yanısıra toplumsal süreçler ve ilişkilerde de

bir dizi işleve sahip olduğu tespit edilebilir. Her şeyden önce din, bir toplumsal denetim mekanizması olarak çalışabilir. Toplumsal olarak kabul edilebilir davranış ve tutumları teşvik ederek, uygun olmayanları hoş karşılamayarak toplumsal düzenin sürdürülmesine katkıda bulunur. Bu bakımdan her din, aynı zamanda uygun ve doğru davranış reçeteleri sunan bir ahlâk sistemidir.

## Toplumsal ve İdeolojik İşlevleriyle Din

Duygu-yoğun ayin ortamları, insanların ortak kimliklerini ifade etmelerine, dışa vurmalarına olanak verir. Böylece dinsel pratiklerin bir insan topluluğu içerisinde dayanışmaya yardımcı olduğu, topluluk kimliğinin ve aidiyetinin birey tarafından hissedilmesini sağladığı ileri sürülebilir. Bu bakımdan Fransız sosyolog Durkheim'in Avustralya Yerlilerinin totemist inanç sistemleri üzerine yorumları kayda değerdir. Durkheim'e göre Avustralya Yerlilerinin tapındığı totem hayvanları her bir kabilenin birliğini temsil etmekteydi. Öyleyse 'kutsal' olan totem, aslında birliğini temsil ettiği topluluğun kutsallığına inancı ifade etmekteydi. Bu bakımdan Durkheim için tanrı da toplumun soyut dışavurumundan başka bir şey değildir (bkz. Morris 2004: 226). O halde bir dinsel ritüel ya da ayinin yalnızca inanan insanın yaratıcı ile bağını güçlendirmekle kalmadığı, aynı zamanda onu üyesi olduğu topluluğa ilişik kılan bağları da güçlendirdiği söylenebilir. Söz gelimi totemik ayinler aracılığıyla insanlar, totemde simgesel karşılığını bulan toplumsal birlik, beraberlik, dayanışma ve süreklilik arzusunu ifadelendirirler.

Dinin hem birey hem de toplum bazında karşımıza çıkan bu işlevsel özellikleri, onun insan toplumsallığı açısından yerini ve önemini kavramamızı sağlasa da din adına yapılan savaşları, öldürülen insanları, işlenen cinayetleri değerlen-

dirmeye yardımcı olmaz. Din dünyevi-siyasal süreçlerde, iktidar mücadelelerinde, toplumsal çatışmalarda da karşımıza çıkar. Dinin bu rolünü anlamak için, onun ideolojik işlevlerine bakmak gerekir.

Dünyanın modern-öncesi dönemlerine bakıldığında, esas itibarıyla ekonomik çıkar çekişmelerine veya siyasal iktidar mücadelelerine dayalı savaş ve çatışmaların dinsel bir kisve altında kendisini gösterdiği fark edilir. Engels'in ayrıntılı olarak üzerinde durduğu 16. yüzyıl Alman köylü savaşları da, Anadolu tarihinin en sarsıcı bölümünü oluşturan Babailer İsyanı ile onu izleyen Şeyh Bedreddin İsyanı da, nihayet Osmanlı-Safevi çekişmesinin arakesitinde yer alan Kızılbaş-Alevi kalkışması da dinsel renk ve görüntüde, ama özde ekonomik temelli çatışmalardır. Böylece din, toplumsal patlamaların, yoksulluğa isyanın veya zenginliğe hıncın ateşleyicisi olan bir 'ideolojik' işlevle karşımıza çıkar. Marx'ın dini, 'ideolojinin ilk biçimi' olarak tanımlamasına da neden olan bu işlev, bugün de geçerliliğini sürdürür. İnsanlara barış, huzur ve mutluluk vaat eden dinler, savaş, kan ve dehşetin adı olurlar. Aynı dine inananlar dünyanın bir yerinde, söz gelimi Bosna'da korkunç katliamlara uğrayıp 'maktul' olurken bir başka yerde, Sivas'ta, 'katil' olabilirler.

İdeolojik bir söylem olarak işlerlik kazandığında din hem yönetenler için bir dayanak, hem de yönetilenler için bir silah veya sığmak olabilir. Marx'dan hareketle konuşmak gerekirse din bir yandan sömürü ve sınıf çelişkilerini gizleyen bir söylem, öte yandan da ezilenlerin ve yoksulların sefalete katlanmasını sağlayan bir 'müsekkin', yani 'afyon' olarak işlev görür. Ancak sefaletin dayanılmaz olduğu bazı durumlarda gözü kara isyanların ve ölümüne ihtilalci kalkışmaların itici gücü de dinden gelir.

Bilindiği üzere din deyince özellikle sol-sosyalist ve ateist çevreler açısından hemen zikredilen, adeta dillere pele-

senk olmuş söz, Marx'ın 'halkın afyonu' deyişidir. Bu ifade dillendirilerek din, bir anda kestirilip atılır ve onun üzerine daha fazla kafa yormaya gerek olmadığı izlenimi yaratılır. Bu, her şeyden önce Marx'ın kendisine yapılan büyük bir haksızlıktır. Çünkü Marx dini çok önemsemiş, ciddiye almış, üzerinde uzun uzadıya kafa yormuştur. Üstelik dinsel pratiğe karşı hayli 'empatik' bir yaklaşım içindedir. Bu, onun özellikle Ludwig Feuerbach ile girdiği polemikte açığa çıkar. Fikriyatı dine tam bir antipati temelinde biçimlenmiş olan Feuerbach'ın dine karşı mücadele görüşünü Marx, bir 'gölge boksu' yapmaya benzetir. Mücadele edilmesi gerekenin din değil, onu var eden ve kaçınılmaz kılan yaşam koşulları (ekonomik sistem) olduğu kanısındadır (Morris 2004: 35-74).

Bu bakımdan Mihri Belli'nin yaptığı şu değerlendirme de dikkate değerdir: *"Marksistler din konusunda radikal burjuvazi kadar müsamahasız değildir. Karl Marx'ın meşhur sözü; 'Din halkın afyonudur' sözünün yer aldığı paragrafın tamamını okursanız orada kötüleme yoktur.*[1] *'Sömürü düzeninde insan dine sarılmasın da ne yapsın?' denir. O anlam vardır. Sonra uyuşturucu olmazsa ameliyat yapamazsın değil mi? Acı çeken bir adamın ihtiyacı vardır uyuşturucuya. Yoksa ameliyat işkence olur"* (Belli 2003).

Dolayısıyla Marx, 'halkın afyonu' mecazını mutlak bir olumsuzlama anlamında kullanmamıştır. Bu ifadede afyon, halkı uyuşturan değil, 'teskin eden', dünyevi süreçlerde sefalet içindeki, tahribata uğramış yoksul kitleleri rahatlatan, manevi zenginlik vaadi ile dünyaya tahammül etmeyi sağlayan bir rahatlatıcı ('ağrı kesici') olarak anlamlandırılmaktadır (Kürkçü 1994: 28).

1 Sözün tamamı şöyledir: "Dinsel sıkıntı, aynı zamanda hem gerçek sıkıntının ifadesi, hem de gerçek sıkıntıya karşı protestodur. Din, ruhsuz bir durumun ruhu olduğu kadar, ezilmiş yaratığın iniltisi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir de. O, halkın afyonudur" (akt. Morris 2004: 60)

Tüm bu kavrayışlar, sıralamak gerekirse; 'ideolojinin ilk biçimi', 'kalpsiz bir dünyanın kalbi', 'insani özün düşsel dışavurumu', 'ezilmiş yaratığın iniltisi' gibi ifadeler, dinselliğe kişisel bakışı olumsuz olmakla birlikte, Marx'ın din konusuna verdiği 'sosyal-bilimsel' önemi yansıtır (Morris 2004: 59-61: 34; Firth 1996: 12).

Aynı şekilde Durkheim de dinden söz ederken şaşırtıcı derecede 'sempatik' bir tutum içindedir. Din olgusunu, toplumsal bir süreç içinde değerlendirken, incelenen ya da irdelenen konu din olduğunda araştırıcının insanlarla çalışırken onların inandığı dinin ideallerine en azından sempati ile bakan bir kişi olması gerektiğini söyler. Durkheim'a göre, nasıl ki şiiri anlamak için bir insanın şiir kulağına sahip olması gerekirse, dinin ne olduğunu anlamak için de dinsel bir 'duyu'ya sahip olmak gerekir (Pickering 1984: 96). Ancak Durkheim din üzerine inceleme yapan kişinin çalışmasına bir parça 'sempati' katması gerektiğini vurgularken, bunun sınırlarını da çizer ve sempatinin 'özdeşlik' noktasına varmaması gerektiğini hatırlatarak şunları söyler: "Hiçbir bilim insanı, inananda mevcut dogmatizmi, bu dogmatizmin 'gerçek' hakkında metafizik iddialar ortaya atmaya vardığı noktada kabul edemez" (Pickering, *a.g.e.*, 97).

Bu söylenenlerle bağlantılı olara dinin nasıl ele alınması gerektiğine ilişkin 'antropolojik' pozisyon, Morris'ten hareketle şöyle netleştirilebilir: "Ne saygı ne de nefret, fakat eleştirel sempati" (Morris 2004: 14).

## Dinde Ortodoksi-Heterodoksi

Yukarıda sıralanan işlevsel özellikleri, dinin gerek birey gerekse toplum düzeyindeki önemini kavramamıza yardımcı olur. Ancak konunun bir başka boyutu daha vardır: Din adına yapılan savaşlar, kıyımlar, katliamların da hiç yabancısı ol-

duğumuz söylenemez. Demek ki din farklı işlevleri itibarıyla yapıcı olduğu kadar 'yıkıcı' bir söylem ve pratik olarak da karşımıza çıkmaktadır. Dünyevi ve siyasal süreçler içerisinde, özellikle de kişisel ve kurumsal iktidar mücadelelerinde de din önemli, amaçsal olabildiği kadar araçsal rol de oynar.

Her dinde, o dinin belli yorumlarını doğru ve geçerli gösterip diğer alternatif yorum ve anlayışları sahte, yanlış ve geçersiz gösteren çevreler ortaya çıkar. Bir dinin kendi içindeki belli yorum ve anlayışların diğerleri hilafına meşruluk kazanmasını irdelerken de dikkatleri iktidar ve iktidar ilişkilerine çevirmemiz gerekir. Farklı tarihsel, coğrafi ve kültürel bağlamlarda iktidar ilişkilerinin yapısına bağlı olarak bir dinin belli yorumları ona inanan kitleler tarafından doğru, meşru ve geçerli kabul edilirler. Diğerleri ise yanlış, sapkın, hatta 'dindışı' sayılacak ölçüde toplumsal sürecin dışına ya da kıyısına itilirler. Bu söylenenler, dinle ilgili kaynaklarda sıklıkla karşımıza çıkan 'ortodoksi-heterodoksi' ikiliği ve karşıtlığı temelinde kavramsallaştırılabilir.

Kelime anlamı 'geçerli, kabul gören öğreti' anlamına gelen 'Ortodoksi' (Yunanca "orthos" doğru/hak, "doxa" düşünce/inanç demek) bir dinsel inancın resmî olarak kabul edilen, dinsel otorite tarafından sahiplenilen ve topluma dikte edilen biçimidir. 'Heterodoksi' ise (Yunanca "hetero", farklı/öteki demek) aynı inanç sisteminin bazı 'merkezkaç' toplumsal kesimler tarafından benimsenip hayata geçirilen ve genellikle de yönetenlerce temsil edilen dinselliğe karşı konumlanmış, doğal olarak da onlar tarafından reddedilip lanetlenen biçimidir (Su 2009).

Bu reddiye ve lânetlemeyi karşılamak üzere bizim de içerisinde yer aldığımız İslâm coğrafyasında tarihten bugüne karşımıza zengin bir terminoloji çıkar: Zendeka, zındık, mülhid, rafızî, "ehl-i rafz" gibi (Ocak 1999: 42). Ancak genel çerçevede ortodoksi Sünnilikle özdeştirilip Alevilik başta ol-

mak üzere gayri-Sünni toplumsal oluşumlar heterodoksi çerçevesine oturtulsa da durum o kadar basit değildir. Sünni İslâm'ın halk katında hayata geçirilişi de resmi din ulemasını rahatsız edecek bir takım yenilikler, yani bid'atlerle yüklü olduğu ölçüde heterodoksi ile titreşim arz eder.

Heterodoksi tabiri en çok Türklerin İslâmiyet'i kabulüne dair incelemelerde işlerliğe sokulur. Özellikle hayvancılıkla uğraşan göçebe Türk topluluklarının İslâm'ı benimsemesi ve içselleştirmesinin heterodoks çerçevede olduğu, güvenilir isimlerce kaydedilmiştir (bkz. Akpınar 1993: 79-98; Ocak 1999: 43-51). Bu heterodoks Türk Müslümanlığı, İslâm-öncesi inanç motifleri, eski ritüeller, atalar kültü, Gök Tanrı telakkisi, Budizm, Şamanizm'den esintilerle yüklü, yoğrulmuş, harmanlanmış olarak karşımıza çıkar. Haliyle halk inançlarının "hurafe" ya da "bâtıl inanç" denilerek olumsuzlanan pek çok pratiğini, diğer bir deyişle büyüsel işlemleri de bünyesinde barındıran bir çerçevedir bu.

Belli bir coğrafyada ve zaman diliminde ortodoksiyi belirleyen dinsellik, farklı-başka bir yerde ve zamanda heterodoks bir konum edinebilir. Basit bir örnek olarak belirtmek gerekirse İran coğrafyasında Şii-Safevi devletinin iktidara gelmesinden bu yana 'heterodoksi'ye itilmiş olan Sünnilik, Anadolu-Türk-İslâm coğrafyasında ortodoks bir merkezi konum arz eder.

Anlaşıldığı üzere neyin ortodoks neyin heterodoks olduğu iktidar mekanizmasının işleyişiyle bağlantılı olarak belirlenir. Mezhepler belli bir dinsel inancın anlaşılına ve yorumlanmasındaki tartışma ve anlaşmazlıkların sonucu olarak ortaya çıkar. Roma İmparatorluğu ikiye bölündüğünde merkezi Roma topraklarının dışında kalan Doğu Roma (Bizans), 'Vatikan'dan ayrışma yolunda kendi Hıristiyanlığının doğru-geçerli olduğunu vurgulamak amacıyla kilisesini 'ortodoks' addetti. Fakat Batı Roma İmparatorluğu ile

özdeş Katolik Hıristiyanlığın 'evrenselci' iddiası karşısında (katolik, 'evrensel' anlamına gelmektedir) o da kendisini 'Doğu Ortodoks *Katolik* Kilisesi' olarak tanımlamaktan geri kalmamıştır.

## Din ve Büyü

Büyü, 'doğaüstü'ne insani müdahale girişimidir.

Büyü, doğaüstü varlık ve güçlere inanç noktasında dinle buluşur. Fakat doğaüstü varlık ya da güçlerin insan tarafından 'güdümlenebileceği'ne inanç noktasında ayrılır. Daha çarpıcı deyişle, dinde doğaüstüne 'yakaran', büyüde ise 'buyuran' bir üslûp mevcut ve hâkimdir. Yani büyü, doğaüstü varlık ya da güçlerin denetiminin insan tarafından mümkün olduğuna dayalı bir inanç ve pratikler setidir.

Geçmişten bugüne ve farklı coğrafyalarda dinsel ve büyüsel inançlarla pratiklerin iç içe geçtiği, büyünün nerede bitip dinin nerede başladığını belirlemenin olanaksızlaştığı durumlar sıklıkla ortaya çıkar. Günlük yaşam akışında da insanların pek çok zaman dinsel ve büyüsel işlemleri birbirine paralel, hatta tamamlayıcı şekilde uygulamaya soktukları görülebilir. Söz gelimi işlerinin yolunda gitmesini arzu eden bir insan, sabah evden çıkarken hem dinî-İslâmî çerçevede 'Bismillah' deyip hem de kapıdan çıkarken uğur getirsin diye, yani büyüsel çerçevede önce sağ ayağını atabilir. Veya sıcak çatışmaya giren bir asker, Allah'a dua ederek yardım niyazında bulunabildiği gibi, aynı zamanda bir nazar boncuğu veya tavşan bacağını da taşıyabilir.

Din ve büyünün çoğu zaman böyle iç içe geçmiş şekilde karşımıza çıkması, onlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları daha net bir şekilde serimlemeyi kaçınılmaz kılar. Benzerliklerden başlamak gerekirse, yukarıda belirttiğimiz gibi, din de büyü de doğaüstüne inanç temelinde karşımıza çıkan

kültürel kategorilerdir. Her ikisi de 'rasyonel' (aklî) olanın ötesine ilişkilenen ve bilimsel doğrulamaya açık olmayan sistemlerdir. Dinsel ve büyüsel pratiklerin işlerliğini deneysel olarak tespit etmek mümkün değildir. Her ikisi de hayatın kaygı, korku, karmaşa, belirsizlik ve güvensizliklerini giderme yolunda başvurulan uygulamalardır.

Bununla birlikte dinsel ve büyüsel pratiklerin işlerliğe sokulmasında tespit edilebilecek farklılıklar da mevcuttur. Din, insan varoluşunun 'büyük ölçekli' sorunlarıyla haşir neşir olur: Yaşamın anlamı nedir? İnsan, nereden gelip nereye gitmektedir? Ölümden sonrasında ne(ler) olacaktır? Evren, dünya ve canlılar nasıl ve neden var oldular?.. Bu türden sorular, genellikle dinin çerçevesi içinde yanıtı aranan sorulardır.

Büyü ise gündelik yaşamın özel, anlık ve pratik 'küçük ölçekli' sorunlarıyla ilgili olarak işlerlik kazandırılan bir etkinliktir. Bir hastalığı iyileştirmek, yağmur yağdırmak, bir etkinliğin yolunda ve başarılı gitmesini sağlamak veya uzun süreli bir seyahatın kazasız-belâsız gerçekleşmesini güvenceye almak gibi...

Özetlemek gerekirse, din yaşamın (varoluşun) anlamının ne olduğuna, büyü ise yaşamın pratik ihtiyaç ve zorunluluklarına yanıt ve karşılık vermekle ilgilidir. Dinde dua ya da kurban yoluyla doğaüstü güçten yardım ve bağışlanma ('mağfiret') istenir. Büyüde ise doğa olaylarının ve diğer insanların belli çaba ve uygulamalarla kontrolü sağlanır. Dindeki kurumlaşma büyüde yoktur. Din adına hareket eden temsilci ve pratisyenler belli bir eğitim, ayrışma ve hiyerarşi içinde karşımıza çıkarken büyünün özel icracıları (büyücüler) olabileceği gibi, büyü herkes tarafından icra edilebilen bir pratik olarak da karşımıza çıkabilir (Ferraro 2008: 340-341).

Antropoloji kaynaklarında büyüyü birbirine paralel iki kategoride ve her kategori içinde iki ayrı türe ayırmak ge-

nel bir yaklaşım olarak karşımıza çıkar. Bunlardan biri amaca yönelik olup 'ak büyü' ve 'kara büyü' şeklinde yapılan ayrımdır. Diğeri de uygulama ya da yönteme yönelik olup 'taklit büyüsü' ve 'temas büyüsü' şeklinde yapılan ayrımdır.

Ak büyü, adından da anlaşılacağı üzere yapanın ve 'hedef'in iyiliği gözetilerek gerçekleştirilir. Söz gelimi hastalık, kaza, sel, kuraklık, fırtına, ölüm ve benzeri doğal ya da insani felaketleri önlemeye, çoluk-çocuğu, evi-barkı, hısım-akrabayı, malı-mülkü zararlı dış etkilerden korumaya yöneliktir (Örnek 1995: 145). Bu anlamdaki büyüyü antropolog Malinowski'nin şu ifadesi en etkili ve çarpıcı çarpıcı biçimde tanımlar: Büyü, insanın iyimserliğinin ritüelleştirilmesidir (Morris 1990: 150).

Kara büyü ise aksine kötücül bir motivasyonla gerçekleştirilir. Hedeflenen her ne ise (bir insan, aile, topluluk veya rakip ya da düşman) ona zarar vermeye yöneliktir.

Gerek ak gerekse kara büyü gerçekleştirme yolunda iki ana yöntemden biri, hedeflenen her ne ise onun taklidine gitmektir. Bu temelde gerçekleştirilen büyüye 'taklit büyüsü' (*imitative magic*) denir. İlk olarak 19. yüzyılın ünlü İngiliz antropoloğu James Frazer tarafından büyünün iki temel tipinden biri (ki diğeri de hemen aşağıda tanıtılacak olan 'temas büyüsü'dür) olarak kategorize edilmiş olan taklit büyüsü, "benzer benzeri yaratır" ilkesine dayanır. Bu büyü tipine dünyada en popüler örnek 'voodoo bebeği'dir. Burada hedeflenen, bir kişinin taklidi olarak tasarımlanmış maket bebeğe iğne batırma, yakma, parçalama ve benzeri işlemlerle zarar vererek, aynı zararın maketin temsil ettiği asıl kişide de gerçekleşmesini sağlamaktır.

Taklit büyüsünün avcılıkla geçimini sağlayan topluluklarda önemli bir yeri olduğunu da eklemek gerekir. Avlanarak hayvanın yaralanmış ya da vurulmuş halde resmini yaparak onu büyülemek (ve yakalamak) inancı temelinde gerçekleştirilen

işlemlere pek çok avcı-toplayıcı toplulukta rastlanır (Örnek 1995: 143). Öte yandan yaklaşık 30 bin yıl önce Avrupa'da buluntularına rastlanan, günümüz insanının en eski örnekleri 'Kromanyon'ların yaşadığı mağara ve kaya altı sığınaklarında karşımıza çıkan duvar resimlerinin de av öncesi düzenlenen ve avın başarılı geçmesine yönelik bir büyüsel ayin çerçevesinde yapılmış olabileceği kuvvetle ileri sürülmektedir (Özbek 2010: 162-163). Eğer öyle ise Kromanyonlar, büyüsel işlemler gerçekleştirmiş bilinen en eski insan grubudur diyebiliriz.

Frazer tarafından tespit edilmiş ikinci büyü kategorisi olan 'temas büyüsü' (*contagious magic*) ise "parça, bütüne aittir" ilkesine ve bu ilke temelinde bir şeyin parçası üzerinde gerçekleştirilecek işlemin bütüne de aynı etkiyi yapacağı inancına dayanır (Örnek 1995: 143-144). Bir kimsenin saçı, kesilmiş tırnak parçası, dişi, kan, tükürük ve benzeri vücut sıvısı, hatta dışkısı, onun üzerinde belli (çoğu durumda olumsuz/kötü) etkilere yol açma arzusuyla işleme tabi tutulur. Ayrıca o kişiye ait giysi, takı, vb. eşyalarla da temas büyüsü işlemi gerçekleştirilebilir. Bu inancın ne kadar etkili olduğuna ilginç bir örnek, dünyanın bazı bölgelerinde sağlığa uygun tuvalet kulübeleri inşasını da içeren kalkınma projelerinde ortaya çıkmıştır. Yerli halkın çoğu bu tuvaletleri kullanmaktan, dışkılarının kötü niyetli büyücüler ya da "cadılar" tarafından alınıp kendilerine kötülük yapmak için kullanılabileceği kaygısıyla kaçınmışlardır (Ferraro 2008: 341).

## Cadılık

Cadılık ya da pratisyenlerinin çağdaş dünyada tercih ettiği isimle "Wicca" inancı, paganizmle büyücülüğün bileşimidir. Zannedildiği gibi, daha doğrusu dinsel-tarihsel bir algı güdümlemesi ile çarpıtıldığı üzere, Şeytan veya "Satanizm"le ilişkili bir inanç pratiği değildir.

Çünkü Satanizm, 'Semavî' din geleneğinin içinden çıkar. Cadılık ise Pagan gelenekten... Semavî gelenek, yeryüzünü 'lanetli' sayar ve cennetten kovulmuş insanı oraya bir ceza olarak koyar. Paganik gelenek ise yeryüzünü 'kutsal' sayar ve insanı, doğa içerisindeki her şey gibi o kutsallığın bir parçası olarak değerlendirip oraya koyar.

Dolayısıyla pagan, büyücü ve çoğunluğu kadın olan cadılar, Şeytan'a değil 'Doğa'ya taparlar. Satanizm ise Yahudi-Hıristiyan geleneğin bir istenmedik yan ürünüdür.

Ancak şu söylenebilir: Hıristiyanlığın cadılığa karşı acımasız duruşunda cadıları Şeytan'la ilişkilendiren tutumu, ilginç şekilde Satanizm'e 'besin kaynağı' olmuştur! Sosyolog Marcello Truzzi'ye göre, engizisyoncular Şeytan'ı öylesine 'fantastik' resmetmişlerdir ki bu pek çok insanı cezbetmiş ve onlar cennet yerine cehennemi tercih eder hale gelmiştir (akt. Ferraro 2008: 343-4).

15. ve 18. yüzyıllar arasında en mütevazı tahminle 40 ila 100 bin arası insan, Avrupa ve Amerika'da cadı oldukları gerekçesiyle yakıldı. Onlara yönelik suçlamanın özünde, Şeytan'ın arzusu doğrultusunda yapılan ayinlerde çıplak dans etmek, toplu seks yapmak, bebek ve çocuk kurban edip yemek gibi ithamlar vardı.

Bunların aslı-astarı yoktur. Şeytan'ın hükmünde oldukları iddia edilen cadılar, esasım bolluk-bereketle bağlantılı 'doğa tapımı'nın oluşturduğu, Hıristiyanlık-öncesi Avrupa'daki pagan inançların takipçileriydi. Hıristiyanlık yayıldıktan sonra onlar yok olmamış, ama kıyıda-köşede, sessiz-sedasız faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

İlginç olan, Kilise'nin Avrupa'da altın çağını yaşadığı Orta Çağ'da değil, ekonomi-politik iktidarını kaybetme tehlikesinin baş gösterdiği Yeni Çağ'da cadıların 'av' haline gelmesidir. Amaç, cadıları Şeytan'ın güdümünde göstererek Tanrı'yı temsil edenlerin kitleler nezdinde sarsılmaya başlamış

iktidarını yeniden pekiştirmeye çalışmaktı. Bir dönemde iktidarını sağlamlaştırma yolunda Haçlı Seferleri'ni tezgâhlamış Kilise, iktidardan düşüşü durdurma yolunda da "Cadı Avı"nı kışkırtmıştır.

Sonuçta Doğa Ana'ya iman eden onca insan, Tanrı Baba'dan 'nasiplenen' Kilise'nin uydurmasıyla Şeytan'la işbirliği içinde sayılıp katledildi.

Ama bugün, dinsel çoğulculuğun öne çıktığı postmodern çığır içerisinde cadılık inancına da 'iadeiitibar' söz konusu olmaktadır. 'Wiccan' hareketi, Batı'da hayli revaçta. İnancın mahiyetiyle bağlantılı olarak da kadın hareketleri, çevrecilik ve bu ikisinin bileşkesi denilebilecek "ekofeminizm"le sarmaş dolaş şekilde karşımıza çıkmakta.

### *Şamanizm, Şaman ve Rahip*

Şamanizm, doğal ve doğaüstü âlemler arasında bir 'köprü inanç'tır. Şamanlar, ölüler âlemiyle iletişim kurabildiğine inanılan, olağan dışı yetenekleriyle sivrilmiş şahsiyetlerdir.

Şamanların iki 'temel' işlev ya da görevinden söz edilebilir: Ölmüş topluluk üyelerinin ruhlarının sıkıntısızca (selâmetle) ölüler âlemine 'naklini' sağlamak; ve yaşarken sağlık sorunu yaşayıp rahatsızlananların bu rahatsızlıklarına sebep olduğuna inanılan ruhsal güçlerin etkisini, bu ruhları korkutup, kandırıp veya ikna edip savuşturmak.

İnanç pratiğinin anavatanı olan kutup ve kutup-altı (*subarctic*) bölgelerde Şamanizm'i ayırt etmemizi sağlayan temel işlevsel özellikler bunlardır. Sözcük, Sibirya'nın Tunguzca konuşan halklarının dilinden köken alır. Ancak Şamanizm'i sadece etimolojik olarak köken aldığı Asya kıtasına özgü bir inanç saymak doğru olmaz. Amerika ve Afrika yerli kabilelerinin inançlarında da karşılığını bulabileceğimiz, dolayısıyla evrensel çerçevede değerlendirilmesi gereken bir pratiktir Şa-

manizm... Böylesi geniş açılı bir bakışla şaman, hem bir büyücüdür hem de medyum, hem lokman hekimdir hem de kâhin ve hem astrolog hem de her türden falcıdır.

Şamanların daha çok avcı-toplayıcı gruplarda karşımıza çıkması, inanç önderleri ile ekonomik geçim biçimleri arasında bağlantı olduğu düşüncesini destekleyen bir veridir. Genellikle ekonomik, politik ve cinsiyet temelli bir eşitlikçi yaşam biçiminin geçerli olduğu bu topluluklarda şaman, topluluğun diğer üyelerinden ayrışıp farklılaşmış bir hayat yaşamaz. Denilebilir ki o, 'yarı-zamanlı' bir inanç uzmanı ve pratisyenidir.

İnsanlık tarihinde tarımsal yaşam biçimine geçilmesinden sonra, tabakalaşmış (eşitsiz) toplum yapısının bir yansıması olan çok ya da tektanrılı dinlerdeki 'rahipler' gibi, toplumun geri kalan üyelerinden tamamen farklılaşıp üst-konum kazanmış 'tam-zamanlı' dinsel şahsiyetler, Şamanizm'de karşımıza çıkmaz. Şaman, bir rahip değildir. Sadece kendine iş düştüğünde gerekeni yapar, onun haricinde yaşamını sürdürdüğü topluluğun sıradan bir üyesi konumundadır. Rahiplerin aksine şamanlar, insanların yaratıcı ile ilişkisini düzenlemek gibi hiyerarşik ve bürokratik yanı ağır basan bir pozisyonla da ortaya çıkmazlar.

## Ritüel ve Mit

Ritüel, dinin 'tiyatro'su, mit de 'senaryo'sudur.

Ritüel ya da 'ayin' aracılığıyla din, 'sahneye konur' Ritüel, dinin hayata geçmesini sağlayan etkinliktir. Simgesel içerikli ve tekrarlanır mahiyetteki davranışlar seti ile gerçekleştirilen bu etkinlik aracılığıyla insanların doğaüstü, kutsal veya yaratıcı sayılanla ilişkisi kurulur.

Ritüel davranış ve süreci, bir neden-sonuç ilişkisi temelinde gerçekleşmediği için akılla açıklama imkânı yoktur. Bu-

nunla birlikte ritüelin bir toplumsal bağlama oturduğunu, onu gerçekleştiren toplumun değerlerini yansıtıp kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağladığını unutmamak gerekir. Bu bakımdan Durkheim, yukarıda totemizm bahsinde de kaydedildiği üzere, dinsel ritüelleri toplumun dayanışma ve beraberliğine hizmet eden etkinlikler olarak değerlendirir. Ritüeller aracılığıyla toplum, kendini kutsar, birlik ve sürekliliğine inancını tazeler.

Bununla birlikte antropolog Victor Turner, ritüelin sadece toplumsal uyumu desteklemekle sınırlı bir işlevi olmadığını, toplumda mevcut eşitsizlik ve çatışmaları dışa vuran, böylece geçici bir altüst oluşla rahatlama yaratarak bu şekilde 'sübap' işlevi gören bir yönü olduğunu da çalışmaları doğrultusunda bize hatırlatmaktadır (Turner 1969).

Mit ise bir 'kutsal senaryo'dur. Yani, belli bir dinsel geleneği benimseyenler tarafından kutsal sayılan, doğru olduğuna inanılan, evrenin, hayatın, insanın nasıl varolduğuna ilişkin anlatı... Türkçe karşılık olarak 'efsane'yi kullandığımız mitler için 'kozmos'un kutsal hikâyesi de denilebilir. Tanrıların kökenine, yapıp ettiklerine, ahlâki öğreti ve nasihatlerine dair hikâyeler, mitlerin içeriğinde yer alır. Evren, doğal ve doğaüstü dünyalar, bunların içinde/arasında insanın yeri, varoluşun anlamı, geçmişi, geleceği üzerine açıklamalar, her toplum ve kültürde mitlerle kuşaktan kuşağa aktarılır (Ferraro 2008: 344).

Halkbilimci-etnolog Sedat Veyis Örnek (1995: 190), mitlerin/efsanelerin, dört temel konu başlığı altında sınıflanabileceğim belirtir: (a) Tanrıların nereden geldikleri (*teogoni*); (b) evrenin nasıl oluştuğu (*kozmogoni*); (c) insanların nereden geldikleri ve/ya nasıl oluştukları (*antropogoni*); (d) insanın ve dünyanın geleceği (*eskatoloji*).

Ancak unutmamak gerekir ki böylesi evrensel, insan varlığını çevreleyen büyük ölçekli konu ya da soruların dışında,

daha küçük ölçekte ('mikro' düzeyde) insan topluluklarının yaşamında yer tutan, içeriğinde olağanüstülüklerin yer aldığı anlatılara da mit/efsane denmektedir.

Genelde bütün dinlerin söylemsel içerikleri mitik anlatılardan devşirilmiş olsa da mitleri sadece küçük ölçekli toplumların inançlarına özgü sayma gibi antropolojik açıdan yanlış ve sorunlu bir eğilim vardır. Amerika, Afrika, Avustralya yerli topluluklarının mitleri varken, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların inanç sistemlerinde mitik ögelerin varlığı pek kabul edilmez. Oysaki üç büyük tektanrılı dinin kutsal kitaplarında yer alan (Yaratılış, Tufan, Kurban, Habil-Kabil çatışması gibi) pek çok anlatının Sümer toplumunda tespit edilmiş efsanelere kadar izleri-kökenleri sürülebilmektedir (Çığ 1997, 2002).

Dolayısıyla denilebilir ki dinlerin, insanı hayatın, varlığın, varoluşun 'neden' ve 'nasıl'ına ilişkin inanmaya davet eden söylem malzemeleri mitlerden köken alır, beslenir. İşte bu anlamda mit, dinin 'senaryo'sudur.

Mitler, sözlü kültüre dayalı anlatılardır. Yüzyıllar boyunca ağızdan ağıza aktarılarak bugüne gelen mitler, öğretici ve ahlâkî pek çok hikâyenin yanı sıra insanlık tarihindeki kültürel, ekonomik, politik gelişmeler konusunda ipuçları da barındırır. Avcılığın başlaması, alet yapımı, ateşin kontrolü, yiyecek üreticiliği (tarım-hayvancılık), cinsellik, ilk ailenin ortaya çıkması, çatışma ve cinayete kadar pek çok olay, mitlerde karşılık bulur ve onlar aracılığıyla dinlerin bünyesine girer.

Bu bakımdan mit, karşımıza geçmişi çıkaran bir 'şifre'dir. Onlar birer tarihsel bilgi malzemesi, kültür tarihine ilişkin veri kaynaklarıdır (Ocak 1992). Bundan da öte mitler, bize geçmişin dünyası kadar şimdiki ânın toplumsal, siyasal, ekonomik ilişkilerini de yansıtırlar. Dolayısıyla bir kültürün mitolojisi, onun ahlâkî ve toplumsal düzeniyle yakından bağlantılıdır (Ferraro 2008: 344).

## SÜMER'DEN KUR'AN'A TARIM, AVCI-TOPLAYICILIK, CENNET VE HABİL-KABİL

Tarım Ortadoğu'da başladı. Günümüzden 5500 yıl önceye tarihlenen ilk uygarlık ve devlet olan Sümer de orada, Dicle ve Fırat'ın Basra Körfezi'ne dökülmek üzere buluştuğu Güney Mezopotamya'da ortaya çıktı. Ve İbrahim Peygamber'den neşet etmiş üç büyük tektanrıcı (semavî) dinin doğuş yeri de Ortadoğu.

Tarım, devlet, tanrılar, krallar, rahipler... Bunların hepsini Ortadoğu'ya borçluyuz. Sıraladıklarımız, aynı zamanda insanlık tarihindeki ilk eşitsizliklerin, ilk tabakalaşma, sınıflaşma ve bürokratikleşmelerin de karşılığı sayılabilecek başlangıçlar.

Bu çerçevede günümüzden 4 ila 3 bin yıl öncesi gibi geniş bir zaman aralığı içerisinde bir noktada yaşamış olduğu tahmin edilen İbrahim Peygamber'in de Ortadoğu'da çok önemli bir tarihsel dönüşümün gerçekleştiricisi olarak belirdiği ileri sürülür. Sümer çoktanrıcılığından tektanrıcılığa evrilme, onun marifetidir (Çığ 1997 ve 2002).

Ve aynen Sümer politeizminde olduğu gibi "İbrahimî" monoteistik gelenekte de ekonomik-kültürel altyapı olarak karşımızda tarım, daha açık deyişle çiftçilik ve hayvancılık faaliyeti vardır.

İnsanlık tarihine antropolojik bakış, yaklaşık 10 bin yıl önce gerçekleşmiş Tarım Devrimi öncesinde 2 milyon yıllık dönemde avcı-toplayıcı göçebe bir yaşam biçiminin insan varoluşunun esasını oluşturduğunu bize gösterir. Bu, söz konusu tarihin yüzde 99'unu kapsayan bir dönemdir.

Üç tektanrıcı semavi din, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm ise insanlığın yeryüzü hayatını tarımla başlatır. Hz. Âdem, çiftçidir.

Üstelik tarım, cennetten "Yılan-Şeytan"ın oyununa gelip yasak meyveyi yedikleri için kovulan Âdem ile Havva'ya verilen bir "ceza"dır. Allah, Âdem'i eşi ile birlikte dünyaya "sürer" ve onu "geçimin topraktan olacak" diyerek tarıma "mahkûm eder":

> "Ve Âdem'e dedi: Karının sözünü dinlediğin için, Ondan yemeyeceksin diye sana emrettiğim ağaçtan yediğin için toprak senin yüzünden lanetli oldu; ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin; ve sana diken ve çalı bitirecek; ve kır otunu yiyeceksin; toprağa dönünceye kadar, alnının teriyle ekmek yiyeceksin" (Tevrat; Tekvin 3:17-19).

"Zahmetle ondan", yani topraktan yiyeceksin!.. Allah'ın sözü bu ve "zahmet" de tarım olsa gerektir.

Peki, dinlerimiz insanlık tarihinin yüzde 99'unu oluşturan ve içerisinde eşitlikçi, paylaşımcı, ortaklaşmacı bir yaşam biçiminin sürdüğü kuvvetle muhtemel olan avcı-toplayıcı evreyi es mi geçmektedir?.. Hayır!.. O yaşamın izlerini, özellikle besin toplayıcılığı mahiyetinde, ilk insanın kovulduğu cennette buluruz:

> "...Ve Rab Allah, görünüşü güzel ve yenilmesi iyi olan her ağacı ve bahçenin ortasına da hayat ağacını, iyilik ve kötülüğü bilme ağacını yerden bitirdi... Ve Rab Allah adama emredip dedi: Bahçenin her ağacından istediğin gibi ye; fakat iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemeyeceksin, çünkü ondan yediğin günde mutlaka ölürsün" (Tevrat; Tekvin 2: 9 ve 17).

> "Ey Âdem! Eşin ve sen cennette kal, orada olandan istediğiniz yerde bol bol yiyin, yalnız şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz" (Kur'an; Bakara: 35).

> "Allah'a karşı gelmekten sakınanlara söz verilen cennet şöyledir: Orada temiz su ırmakları, tadı bozulmayan süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları, süzme bal ırmakları vardır. Onlara orada her türlü ürün ve Rablerinden mağfiret vardır" (Kur'an; Muhammed: 15).

Demek ki Kur'an'da da, Tevrat'ta da insanlığın 2 milyon yıllık eşitlikçi ve büyük ölçekli kavga-dövüşten uzak "toplayıcı" yaşam biçimine karşılık gelen bir tasvir, "cennet" olarak karşımızda.

İnsanlığın yaşam serüveni, onun yaratılış serüveni ile nasıl da mutabık! Tarım ve hayvancılık faaliyetinin yoğunlaşmasını müteakiben mülkiyetle, eşitsizlikle, rekabet, çatışma, kavga-dövüş ve savaşla bozulan düzen, adeta bir "yeryüzü cezası" olarak kutsal metinlerde karşılığını buluyor.

Tıpkı ilk "kardeş kavgası"nın da aynı "ekonomi-politik" dönüşümün bir izdüşümü mahiyetinde onlarda karşılığını bulduğu gibi... Tevrat'tan başlamak gerekirse:

> "Ve Âdem karısı Havva'yı bildi; ve gebe kalıp Kain'i doğurdu... Ve yine kardeşi Habil'i doğurdu. Ve Habil koyun çobanı oldu, fakat Kain çiftçi oldu. Ve Kain, günler geçtikten sonra, toprağın semeresinden Rabbe takdime getirdi. Ve Habil, sürünün ilk doğan-

larından ve yağlarından getirdi. Ve Rab, Habil'e ve onun takdimesine baktı; fakat Kain'e ve onun takdimesine bakmadı. Ve Kain çok öfkelendi ve çehresini astı. Ve Rab, Kain'e dedi: Niçin öfkelendin ve niçin çehreni astın? Eğer iyi davranırsan, o yükseltilmeyecek mi? Ve eğer iyi davranmazsan, günah kapıda ve pusuya yatmıştır; ve onun istediği sensin; fakat sen ona üstün ol. Ve Kain, kardeşi Habil'e söyledi. Ve vaki oldu ki kırda oldukları zaman, Kain, kardeşi Habil'e karşı kalktı, ve onu öldürdü" (Tevrat; Tekvin, 5: 18).

Semavi dinlerin ilk kutsal kitabındaki yaratılış öyküsünde ilk kan böyle akıyor; kardeş katli böyle başlıyor. Tevrat'ta karşımıza çıkan anlatı, Kur'an'da kardeşlerin ismi verilmeden, bazı (özellikle "ekonomik") ayrıntılardan arındırılmış olarak şu şekilde tekrar edilmekte:

"Ey Muhammed! Onlara Âdem'in iki oğlunun kıssasını doğru olarak anlat: İkisi birer kurban sunmuşlar, birininki kabul edilmiş, diğerininki edilmemişti. Kabul edilmeyen, 'And olsun seni öldüreceğim' deyince kardeşi: 'Allah ancak sakınanların tekdimesini kabul eder' demişti. 'Beni öldürmek üzere elini bana uzatırsan, ben seni öldürmek için sana elimi uzatmam, çünkü ben âlemlerin Rabbı olan Allah'tan korkarım. Ben hem benim, hem de kendi günahını yüklenip cehennemliklerden olmanı isterim; zulmedenlerin cezası budur. Bunun üzerine, kardeşini öldürmekte nefsine uydu ve onu öldürerek zarara uğrayanlardan oldu" (Kur'an; Maide: 27-30).

Habil ile Kabil'in öyküsü, insanlık tarihinin en eski sosyoekonomik çatışmalarından birini, onun toplumsal düzeni sarsıcı mahiyette ne kadar köklü ve güçlü etkiye sahip olduğunu gözler önüne sermekte aslında. Yaklaşık 10 bin yıl önce gerçekleşen Tarım Devrimi, yani bitki ve hayvan evcilleştirmesiyle başlamış yiyecek üreticiliğinin en istenmedik sonuçlarından biri olarak ortaya çıkan "çiftçi-çoban çatışması"dır bu...

Toprak, hem bitki, hem de hayvan yetiştiriciliği için bir "bereket kaynağı" haline geldikten sonra "tarla mı, otlak mı" kavgası, bu iki iktisadi etkinliğin her birine özelleşmiş topluluklar arasında çok ciddi şekilde baş gösterdi. Bu, bugüne kadar da devam edegelmiştir. Hayvancı-çoban topluluklar tahıl ekilen tarlalara, çiftçi-tarım-

cı topluluklar da hayvan otlaklarına ister istemez göz koyma durumundadırlar.

Yaşadığımız topraklarda yakın zamanlara kadar hâlâ en temel yerel-politik çatışma sebebini oluşturan bu konunun insanın tarihi serüveninde ne kadar yakıcı bir yere sahip olduğunu üç büyük tektanrıcı dinin kutsal kitaplarındaki anlatılar bize işaret etmekte. İncil'de de Habil ve Kabil'e geniş yer verilmekte olup özellikle Habil'in, yaşadıkları itibarıyla İsa ile benzerlik içerisinde değerlendirildiği fark edilmektedir.

Ancak kaydedilmesi gereken bir diğer önemli nokta, Yaratılış, Tufan, Kurban gibi Habil-Kabil öyküsünün de üç semavi dinin söylem havzasını oluşturan Sümerler'e doğru izinin sürülmesi. Tarihçi Muazzez İlmiye Çığ, bu hikâyenin köklerinin de Sümer metinlerindeki anlatılardan çıktığını ikna edici verilerle ortaya koyuyor. Bunlar arasında, Sümer çoktanrıcılığı içerisinden şekillenmiş birini de paylaşalım:

> "Çoban Tanrısı Dumuzi ve Çiftçi Tanrısı Enkimdu, Aşk ve Bereket Tanrıçası İnanna'ya âşık olurlar. Ona kendilerini beğendirmek için de kendi ürünlerinden getirirler. Tanrıça, Çoban Tanrısı'nı seçer ve onunla evlenir" (Çığ 2002: 70).

Öte yandan Habil-Kabil çatışmasının kutsal kitaplara yansımış hali, geçmişten bugüne varlığını sürdüren çiftçi-çoban karşıtlığı olsa da bunun aslında "kız meselesi"nden çıktığına dair de anlatılar mevcuttur! Zaten yukarıda verilen Sümer efsanesi de bunun ipuçlarını barındırıyor. Buna göre Âdem ile Havva'nın iki erkek çocuğu arasındaki çatışmanın asıl nedeni şu: Habil ile Kabil birer ikiz kız kardeşle doğmuş olup insan soyunun devam zorunluluğundan dolayı yekdiğerinin ikizi ile evlenmek durumundaydılar. Ancak Habil'in kız kardeşi (Lebuda) çirkin, Kabil'inki (Aklima) güzeldi. O yüzden Kabil, güzeller güzeli ikizini Habil'e kaptırmamak için onu öldürüp kız kardeşini de alıp kaçtı.

Bu anlatı, Eski Ahit'in Aramice tefsirlerinden bazı hadislere ve kısas-i enbiyaya kadar pek çok kaynakta karşımıza çıkıyor. Ve hem bu, hem de daha önce aktardığımız kutsal kitaplara girmiş anlatılar da Sümerlerden verilen örnekte olduğu üzere, aslında insanlığın yüz binlerce yıllık birikiminden mitsel/efsanevi motifler halinde süzülüp geliyorlar.

## Halk Dini ve Senkretizm

'Halk dini' denilen ve özellikle din antropolojisinde oldukça merkezi yer tutan inanç motifleri ve pratiklerinin tezahürlerine dünyanın her yerinde rastlanır. Türkiye'nin de bu bakımdan hayli verimli/bereketli bir zemin olduğu rahatlıkla söylenebilir. İçeriği ve çerçevesi yaşam biçimine ve kültüre uyarlı olarak beliren bu dinsellik, hâlâ pek çok yerde varlığını hissettirmektedir. Ancak halk inançlarının hâlâ izlenebilen bu örneklerinin yanında, kitabî, püriten ve normatif nitelikli, din bilginleri (âlimler) tarafından temsil edilen bir anlayışın etkileri de gözlemlenmektedir. Bu ikilik, antropolojide 'büyük gelenek-küçük gelenek' (*great tradition-little tradition*) şeklinde kavramsallaştırılmıştır (Gulick 1983: 171-197).

'Halk dini' olarak nitelenen dinselliğin bünyesine giren inanç motiflerini ve pratiklerini 'hurafe', 'boş inanç' veya 'bâtıl (uydurma) itikad' şeklinde olumsuzlayan okullu/kitabî (*scholarly/scriptural*) dinselliği karşılayan 'büyük gelenek', aslolanın kutsal metinlerin, peygamberlerin pratiği olduğu savıyla hareket ederek dinsel davranış ve eylemi bunlarla sınırlar. Halk dini yahut 'küçük gelenek', bağdaştırıcı (*syncretic*) ve uyarlamacı (*accommodationist*) iken 'büyük gelenek' püriten ve özcüdür. Yatır ziyaretleri, evliyalara meyletme, adak adama, ağaçlara çaput bağlama gibi pratikler püriten bir dinselliğin savunucuları ve temsilcileri açısından kabul edilemezdir.

Dinsel bağdaştırmacılık ya da 'senkretizm' ise farklı dinsel inanç sistemlerinin etkileşime girerek karışması sonucunda yeni inanç ögelerinin ya da örüntülerinin ortaya çıkmasıdır. Antropolojik perspektiften senkretizm, farklı insan topluluklarına ait kültürel özelliklerin alışverişine, sonuç olarak da kültür değişmesine yol açan 'kültürleşme' sü-

recinin ürünü olan 'karışımlar' şeklinde de kavramlaştırılabilir (Kottak 2001: 603). Bununla birlikte kavrama genellikle 'otantik olmayan', karışmış, yabancı ögelerin 'saf' olana sızması gibi anlamlar yüklenmiştir (Shaw ve Stewart 1994: 1). Onu yönetenler açısından iktidar tesisi ve direniş ya da muhalefeti yumuşatma yolunda başvurulan bir 'proje' olarak değerlendiren çalışmalar da mevcuttur (Su 2000 ve 2009).

Dinsel senkretizm olgusunun tezahürü başlıbaşına yeni biçimlenmiş bir din ya da kült (tapınç) şeklinde olabileceği gibi, mevcut dinsel geleneklere eklemlenmiş yenilikler şeklinde de olabilir. Birinci türden senkretizme örnek olarak Melanezya ve Papua-Yeni Gine'de Hıristiyan dokriniyle yerli inançların birbirine eklenmesiyle ortaya çıkan 'Kargo Kültleri'ni ve Küba'da Afrika temelli dinsel inaçları Katoliklikle birleştirmiş olan 'Santeria' dinini verebiliriz (Kottak 2006: 485-487; Nanda ve Warms 2002: 358). İkinci türden senkretizme örnek olarak da Orta-Güney Amerika Katolikliğinde 16. yüzyıldan itibaren belirmiş 'Guadalupe Bakiresi' kültü gösterilebilir. Bu, yerli inançlarla Katolikliğin senkretizmi sonucu, Bakire Meryem'le Aztek yer (toprak) tanrıçası Coatlicue'nin özdeşleştirilmesiyle ortaya çıkan bir külttür (Bowie 2006: 255).

Her yeni din kendisinden önceki dinsel inançlardan, pratiklerden ve efsanelerden pek çok unsuru bünyesinde barındırır. Bu açıdan ele alındığında tüm dinlerin senkretik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Örneğin üç büyük tek tanrılı dinin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm) İbrahim Peygamber'den köken alan inanç ve pratikleri kendi yer ve zaman koşullarının biçimleyici etkisiyle bünyelerine aldıklarını, ayrıca her birinin ortaya çıktıkları coğrafyada mevcut diğer pek çok eski dinsel gelenekten de etkilendikleri tespit edilebilir (bkz. Esinoğlu 1996).

İslâm'ın Anadolu coğrafyasına özgü bir biçimlenmesi olarak nitelenebilecek Türkiye müslümanlığında da senkretizmin izlerini bulmak mümkündür. Söz gelimi Aleviliğin başlıbaşına bir senkretik gelenek olduğu söylenebilir (Ocak 1996: 210-211). İslâmdan Hıristiyanlığa, Orta Asya merkezli atalar ve tabiat kültleriyle Şamanizm'den, İran kökenli Zerdüştlük'le Maniheizme ve Anadolu'nun Hıristiyanlık-öncesi paganizmine kadar uzanan inanç yelpazesinin ilke, simge ve pratikleri, Alevilik bünyesinde karşımıza çıkar ve bu bünyeye şekil verir. Ancak senkretizmin etkisi yalnızca Alevilik'le sınırlı değildir. Sünni halk İslâm'ında da senkretik motiflere yoğun biçimde rastlanır. Tarih boyunca farklı kültür ve dinleri benimseyip taşıyıcılığını yapan pek çok kavimlerin gelip geçtiği Anadolu toprakları üzerinde İslâmlaşma süreci öncesinde kökleşip yaygınlaşmış inanç ve ritüeller tamamen yok olmamış, yeni-hâkim din olarak İslâm içerisine nüfuz ederek ona kendi renklerini katmıştır. Bunlar arasında yaz gündönümünü işaret eden 'Hıdrellez kutlamaları' ilk akla gelen en çarpıcı örnek olarak kaydedilebilir. Bu kutlamaya doğuş veren halk inancı, Anadolu'da Hıristiyan-Müslüman buluşmasının seyri ve sonucuna ilişkin çarpıcı bir senkretizm örneğidir.

**AYA YORGİ, HIZIR-İLYAS, HIDRELLEZ**

**Kışın sona erip yaz mevsiminin başladığına işaret eden Hıdrellez kutlamalarının altyapısında, Hızır-İlyas kültü yer alır. Bu, ilk bakışta İslâm'dan beslenen bir halk inanışıdır. Ama derinlerine inildiğinde Hıristiyanlıktaki benzer bir halk inanışıyla iç içe geçmiş olduğu anlaşılır. Kısaca söylemek gerekirse, Hızır-İlyas kültü, tipik bir "senkretizm" örneğidir. Tarihçi Ahmet Yaşar Ocak'ın konuyla ilgili kitabı bu bakımdan bize eşine ender rastlanır bir malzeme sunar.**

**Ocak (1985) kökeni Kuran'da bulunan kutsal bir şahsiyet (peygamber) olan Hızır'ın, Müslüman halk inançlarında, İslâm-öncesi**

halk inançlarıyla da sarmaşık vaziyette, insanüstü meziyetlere sahip efsanevi bir kült şahsiyete dönüştürüldüğünü kaydetmektedir. Anadolu'da İslâm-öncesi dönemde Hıristiyan ahali tarafından asırlar boyunca takdis edilmiş bir aziz olan Ayios Yeoryios (Aya Yorgi-Hagios Georgios) etrafında oluşmuş kültik inanış, Anadolu'nun İslâmlaşmasından sonra Hızır-İlyas kültüyle Müslümanlığa 'transfer' edilmiştir. Ayios Yeoryios, 'Hızır'la özdeştirilmiş ve "Suriye, Anadolu, Balkanlar ve Kırım gibi yerlerde Ayios Yeoryios'a ait makamlar, kilise ve manastırlar İslâmi dönemde Hızır veya Hızır-ilyas'a mal edilmiştir" (Ocak, 132-133). İslâm kaynaklarına bile 'Cerciş Aleyhisselam"' adıyla bir peygamber olarak giren Ayios Yeoryios, kendisiyle ilgili anlatılarda, tıpkı daha sonra Hızır için olduğu gibi, uğradığı eve bolluk ve bereket saçan, kuru tahtaları yeşertip ulu ağaç haline getiren ve hastalıkları iyileştiren bir aziz olarak anlatılır. Bugün Türkiye'de Hıdrellez'in kutlandığı 6 Mayıs tarihi dahi, etkinliğin Hıristiyanlıkla ilişkisine işaret eder. Çünkü Ayios Yeoryios kültü de Yunanistan, Balkanlar ve diğer bazı Doğu Avrupa ülkelerinde 6 Mayıs'ta kutlanmakta olup Bizans Anadolu'sunda da bu tarihte kutlanmaktaydı.

Ancak Ocak, durumu daha da çarpıcı kılan bir başka noktayı işaret etmektedir. Bu, Ayios Yeoryios'un da büyük olasılıkla Hıristiyanlık-öncesi Anadolu'nun efsaneleşmiş bir Hitit tanrısının Hıristiyanlaştırılmış formu olmasıdır. Ayios Yeoryios'a ait efsanevi hayat hikâyelerinin daha çok Orta Anadolu'daki yaygınlığı, bunların eski Hitit efsaneleriyle ilgisine işaret etmekte gibidir. Tıpkı İslâmiyet'in Anadolu'ya yayılma sürecinde Hıristiyan inanç pratiklerini İslâmileştirmesi gibi, Hıristiyanlık da Anadolu'da yayılırken burada daha önceden mevcut pagan kültleri gerçek ya da hayali azizlere maletmek suretiyle Hıristiyanlaştırmıştır.

Demek ki Anadolu'da 'yaz gündönümü'ne işaret eden bir pagan kutlama da bu coğrafyaya yayılan Hıristiyanlığa Ayios Yeoryios kültüyle içsel kılınmıştır. Müslüman Türklerin hâkimiyetine geçen Anadolu'da da Ayios Yeoryios, Hızır-ilyas'a dönüştürülüp İslâmileşmiş, kutlama da 'Hıdrellez' adı altında halk Müslümanlığının önemli bir etkinliği haline gelmiştir. Bu şekilde, ardı ardına gelen 'zincirleme' senkretizmlerin, Anadolu coğrafyasının önceki ve sonraki insan unsurları arasındaki yabancılığı gidermeyi mümkün kıldığı söylenebilir.

## MEVLİT

Mevlit, "doğum zamanı" demek ve esas olarak Hz. Muhammed'in doğum yıldönümlerinde İslâm dünyası açısından çok büyük değer taşıyan bu olayı anma amacıyla yapılan bir törendir. Ancak "esas olarak" diye tekrar altını çizmek gerekir ki mevlit, daha geniş çerçevede sadece Peygamber'in değil, onun en yakınlarının, hatta evliyadan zatların doğum günlerini anmak için de ifa edilegelmiş bir kutlamadır. İlk mevlit törenlerinin karşımıza çıktığı Şii Fatımilerde (909-1171) kutlamanın Hz. Muhammed'in yanı sıra Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın doğum günleri vesilesiyle de yapıldığını biliyoruz.

Bu itibarla bizim toplumumuzda da popüler olan ve Peygamber'in doğum günü münasebetiyle kandil olarak kutlananı, "Mevlid-i Nebi" olarak zikretmek gerekir. Bununla bağlantılı olarak mevlit, aynı zamanda Peygamber'in doğumunu ve hayatını anlatan manzum eserin de adıdır. Çok sayıda böyle eser olmakla birlikte tabii ki en meşhuru, Süleyman Çelebi tarafından 1409 yılında yazılmış olandır. Bu mevlit, Peygamber'in doğum gününe özel olmanın ötesinde Müslümanların gündelik hayatında bir çocuğun doğumu, bir yakının ölümü, sünnet veya evlilik gibi insan hayatında belirleyici değişikliklere yol açan durumlarda da törensel çerçevede okunur.

Türkiye İslâm'ının özellikle halk açısından bir vazgeçilmezi, olmazsa olmazı durumundaki mevlit ritüeli, genelde İslâm dünyasında yeri en çok tartışma yaratmış konulardan biridir. Mevlidin ne kadar İslâm'a özel ve İslâm'a uygun bir pratik olduğu, ciddi anlaşmazlık ve münakaşalara yol açmıştır.

Sünni İslâm'da mevlit geleneğinin izi, 1207 ya da 1208 yılına ve Erbil'e sürülmekte. O dönemde Erbil'in Selçuklu atabeyi, aynı zamanda Selahaddin Eyyubi'nin de kayın biraderi olan Muzafferüddin Gökbörü tarafından ilk kez ve Fatımi törenlerinden esinle düzenlendiğini biliyoruz. Ancak en çarpıcı iddia, bunun Hıristiyan ayinlerinden, muhtemelen de İsa'nın doğumuna yönelik Noel'den bir etkilenmenin sonucu ortaya çıkmış "senkretik" bir kutlama olması. Aynı şekilde Fas ve Müslüman İspanya'da da mevlidin Hıristiyan etkisine bir karşılık olarak takdim edildiğine ilişkin görüşler vardır (Hoffman 2002).

Bu durum, bizim dünyamızda dinin ayrılmaz bir parçası olarak bilinen mevlidin aslında İslâm'la alâkası olmayan uydurma ve mü-

**nasebetsiz bir "adet" olduğunu düşünen "püriten" yaklaşımlara da yol açmıştır. Bu doğrultuda özellikle Selefi-Vahhabi çevreler mevlidi "bid'at" (dine aykırı yenilik) sayıp Peygamber'e kutsiyet atfedildiği gerekçesiyle şiddetle karşı çıkarlar. Ritüelin merkezi unsuru olan manzum eseri kaleme almış Süleyman Çelebi'ye de lânet yağdırırlar.**

**Bununla birlikte farklı, hatta zıt yönde dikkate değer analizler de mevcuttur. Mevlitle yapılanın, Peygamber'i kutsallaştırmaktan ziyade "insanileştirmek" olduğunu vurgulayanlar da vardır. Söz gelimi Nancy ve Richard Tapper'ın (1987) Türkiye'de gerçekleştirdikleri antropolojik çalışmaya göre mevlit, İslâm peygamberini erişilmez ve dokunulmaz kılan anlayış karşısında, onu insanileştiren ve insanların onunla özdeşim kurmasına imkân veren bir etkinliktir.**

## Modern Dünyada Din ve Laiklik/Sekülerizm

Modern hayatın içinde din, kıyıya itilmiştir.

Kökeni, en derinde 11. yüzyıl Avrupa'sında gözlemlenen Ticaret Devrimi'ne kadar geriye götürülebilecek 'modernite', tüccar zümrenin yükselişiyle karakterize edilebilir. Tarımsal feodalitede toplumsal merdivenin en alt basamaklarında yer alan tüccarların hızla tırmanışa geçerek ticaretin nabzının attığı şehirlerin efendisi haline gelmesiyle yeni bir hayatın ilk şekillenmeleri ortaya çıkar. Bu, 'modern hayat'tır.

Yeni bir dünya, insan ve yaşam projesi olarak modernite, kapitalizmin doğuşu, 'Yeni Dünya'nın (Amerikaların) keşfi, Rönesans, Reform, Aydınlanma, Endüstri Devrimi ve Ulus-Devlet gibi ekonomik, teknik, estetik, düşünsel, dinsel ve siyasal bir dizi dönüşümden beslenir (Atay 2012: 162). Dünyayı ve hayatı hem fiziksel (doğal) hem de toplumsal (kültürel) yönlerden açıklamak için tek güvenilir araç olarak 'insan aklı'nın öne sürüldüğü modernlikte geleneksel (dinsel) yaşam ve düşünce tarzına karşıtlık içinde 'yenilik', 'değişme' ve 'gelişme' kavramlarına vurgu yapılır. Hem ekonomik hem

de yönetsel açıdan aklileşme (*rationalization*) ve toplumsal-kültürel bağlamda da birey(sel)leşme, modernite söyleminde içkindir. Bu nedenle de modern-öncesi feodal Avrupa'da (daha genel çerçevede tüm dünyada) etkin olan dinin modernlikle bir uyarsızlık arz ettiği algısı güçlenmiştir.

Modern dünyada akıl, 'vahiy'in, birey de 'cemaat'in yerini aldı. Daha öncesinde insan aklı karşısında tanrı kelâmının; tanrı ya da başka yaratıcı/doğaüstü varlıkların; nihayet bu varlıkları temsilen toplumlarda öne çıkmış olanların (peygamberler, rahipler, azizler, velîler, hocalar, şeyhler, vb.) iradesinin önceliği vardı. Aynı doğrultuda, geleneksel-dinsel bağlayıcılık içeren her türlü aidiyetten bağımsızlaşmış insan olan 'birey' karşısında da böylesi aidiyetlerin kayıtsız-şartsız yöneldiği 'cemaat'in önceliği vardı. Çünkü bireyin esenliği ayrılmaz bir şekilde cemaatin esenliğine bağlıydı. Bu çerçevede dinin kişiye-özel bir mesele olmasını söylemek veya iddia etmek de mümkün değildi (Sharpe 1971: 7).

Toparlamak gerekirse, modern-öncesi dünyada din hayatın içinde her yerdedir. İnsanlığın nabzının ağırlıklı olarak kırsal yerleşmelerde attığı, toprağın geçim açısından merkezi önemde olduğu tarımcı-geleneksel yaşamda tüm toplumsal kurumların ve pratiklerin yolu dinden geçmekteydi. Eğitim, hukuk, ahlâk, siyaset, sanat, bilim, tıp; bunların hepsi dinseldi. Ve tabii ideoloji de! Gerek toplumları yönetenlerin yönetme hakkını geçerli kılan 'resmî ideoloji', gerekse yönetilenlerin tepki ve hoşnutsuzluklarını isyana dönüştüren karşı-ideolojilerin içeriğinde din, ana motifti. Marx'ın dini 'ideolojinin ilk biçimi' olarak tanımlamasının bu nokta ile de bağlantısını kurmak yanlış olmaz. Modern dönemin bir çıktısı olan ideolojinin 'prototipi' olarak din, modern-öncesi zamanlarda bu işlevin karşılayıcısıdır.

Modernlik, dinin hayatın içindeki bu merkezî ve 'özne' konumunu değiştirerek onu başta da söylediğimiz gibi 'kı-

yıya itmiş', nesneleştirmiştir. Din, 'her şey' olmaktan çıkmış, 'şeyler arasında bir şey' olmuştur. Bu değişmenin hayatın içinde siyasetten topluma karşılığının ne olduğunu anlama yolunda üzerinde odaklaşılması gereken kavram, 'sekülerizm' ya da bizde daha yaygın kullanımda olan biçimiyle 'laiklik'tir.

Sekülerizm ile laiklik, modernlikle at başı gider. Dinin modern dünyadaki yerine dair yukarıda söylenenler aslında bu iki kavram başlık kılınarak da ifade edilebilir. Yani modern dönemde dinin toplumsal ve politik bakımdan aslî merkezî öneminin azalması, zayıflaması ve sınırlanmasıyla bağlantılı şekilde bu iki kavramın karşımıza çıktığını, sosyal ve politik süreçlerde önem kazandığını söyleyebiliriz.

Birbiri yerine kullanılmalarına imkân veren bir anlam ve eylem alanını paylaşan sekülerizm ve laiklik kavramları, insan yaşamının hangi düzlemlerinde işlerliğe sokuldukları tespit edilmezse kolay kolay da ayırt edilemezler.

Yunancadan ödünç alınmış Latince 'laic' sözcüğü, kök anlamı itibarıyla 'sıradan insan', 'sokaktaki adam', 'avam' ya da 'ahaliden biri' demektir. Fakat esas anlam netleşmesi, sözcüğü karşıtından hareketle değerlendirdiğimizde mümkün olur. Laik, 'klerik'in karşıtıdır. Yani kilise görevlisi olmayan, 'ruhban'ın dışında kalan herkes laiktir. Klerik, yani ruhban, Hıristiyan inancının özgüllükleri bir yana bırakılarak daha esnek, geniş ve gevşek anlamda kullanıldığında dini bilen, din bilgini, dinsel konu ve meselelerin uzmanı olarak tanımlanabilir. Bu bakımdan, dinlerin uzman şahsiyetleri dışında kalan geniş toplumsal kitlenin 'laik' olarak tanımlanması mümkün olur. Kısaca laik, din bilgini olmayan demektir. Ama laik bir insan dindar olabilir. Tabii ki dinsiz-inançsız da olabilir.

Fakat laiklik esas modernlikle bağlantılı ve Fransa çıkışlı bir siyasal-hukuksal düzenleme olarak devletin dinle iliş-

kisine yönelik bir yeniliği işaret eder. Laiklik, devlet yönetiminde, kanun düzenlemesinde ve kamu hizmetlerinde 'dinsel bilgi'nin ve 'din bilgini'nin kaynak ve kılavuz alınmaması durumudur. Yukarıda netleştirilen kök anlamıyla ilişkili ifade etmek gerekirse 'klerik' değil 'laik' insanın siyasal-hukuksal düzenlemede belirleyici olmasıdır.

Modern ulus-devlete geçiş Fransa'da İngiltere ve Amerika'nın aksine çok daha sert oldu. Hem saray aristokrasisine, hem de kiliseye karşı çok şiddetli bir mücadele gerçekleştirildi. Bu nedenle Cumhuriyet Fransa'sının siyasal-hukuksal sistemi laiklik vurgusunu kaçınılmaz kılmıştır. Kral iktidardan alaşağı edilip cumhuriyet rejimi kurulurken 'klerik'in iktidarını kırma yolunda da laiklik ilkelerine resmiyet kazandırılmıştır.

Özetle laiklik, devletin (hukukun) dinden bağımsızlaşması anlamına gelir. Sekülerizm ise toplumun dinden bağımsızlaşmasıdır.

Laik sözcüğünde vurgunun klerik yani 'ruhban'ın karşıtında, din bilgini olmayan 'sade' insanda olduğunu belirttik. 'Seküler'de ise vurgu, insana değil hayatadır. Sözcüğün türediği kök, 'saeculum', Latince 'sacrum' yani 'kutsal'ın karşıtı olup 'dünya'yı ve 'dünyevî olan'ı işaret eder. Bundan hareketle denilebilir ki 'kutsal'ın dışında, onun tahakküm ve hâkimiyetinden çıkmış bir dünya hali sekülerlik, bunun idealleştirilmesi de sekülerizmdir.

Laiklikte olmadığı gibi sekülerlikte de dinin ya da inancın reddi, yoksanması, yok edilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Sadece gündelik hayat akışında ticaretten zanaate, alışverişten eğitime, evlilikten seyahate kadar her şeyde insanı güdümleyen, sınırlayan, denetleyen kutsallığın etkisinden çıkmaktır söz konusu olan. Burada da dinsellik, bir başka deyişle ibadet yok olmuyor. Ama ibadet-dışı hayat dinin bağlayıcılığından çıkıyor. Daha doğrusu ibadet edileni ('ma-

bud'u) temsilen bu hayata hükmeden zümre (klerik) ile kurumun (kilise) etkisinden ve denetiminden kurtuluyor.

O halde sonuç olarak denilebilir ki sekülerlikte vurgu 'sokağa' yani toplumsal-kültürel alana, laiklikte ise 'devlete' yani siyasal-hukuksal alanadır. Devletin 'kutsal'ın etkisinden sıyrılması laiklik, toplumun ayrı etkiden sıyrılması da sekülerliktir. Bu 'sıyrılma'ların imkânı ancak modern dünyada, modernite ve modernleşme ile bulunabilmiştir.

## Postmodern Dünya ve Fundamentalizm

Postmodernizm, moderniteye yönelik bir hayal kırıklığının ifadesidir.

Postmodern düşünce, bir dünya, yaşam ve insan projesi olarak modernitenin insanlığa kesinlik (*certainty*) arz eden, daha güvenli ve yaşanmaya değer bir dünya sunma hedefinin gerçekleşmediği iddiasına dayanır. Bu temelden hareketle 'gerçek' ve 'doğru'ya ulaşmada tek referans olarak 'akıl' ve 'bilim'i alan modernizme karşı çıkıştır o... Modernitede çok merkezi ve itibarlı yere sahip olan akılcılık, bilimsel bilgi ve düşünce gibi kavramlarının sorgulanması, bunların sınırları-yetersizlikleri üzerinde durulması ve göreliliklerinin vurgulanması postmodernizmin temel karakteristikleridir.

Çarpıcı, belki biraz uç, ama haksızlık payı olduğu da söylenemeyecek bir tanımlamayla postmodernizm, göreliliğin mutlaklaştırılmasıdır. Bu doğrultuda insana ve topluma dair evrensellik iddiası taşıyan açıklamalardan ('büyük anlatılar') vazgeçilmesi gerektiğini önerir. Özellikle de 'kültür' (yaşam biçimi/tercihi) bağlamında farklılık, çeşitlilik ve çoğulluk üzerinde vurgu yapan postmodernizm, bilimsel açıklamanın gerçekliği bilme ve düzene koymanın tek yolu değil, bu yollardan sadece biri olduğunu ileri sürer.

Bu düşünsel çerçevesiyle postmodernizmin, dinin mo-

dern dünyadaki kıyıya itilmişliğini giderecek mahiyette bir tür 'iadeiitibar' zemini sunduğu söylenebilir. Postmodernizm bilimsel bilgiyi 'hakikat'i arama, toplumsal gerçekliği bilme ve organize etmenin alternatif yollarının üstünde değil, onlarla eşit düzeyde ve değerde düşünmeyi önerirken bir anlamda 'dine dönüş'e de imkân tanır (Sarup 1993: 131-9; Sarıbay 1995: 87).

Fakat kaydedilmesi gereken bir başka önemli nokta, postmodernizmde dinin kıyıya itilme ve modern düşünce bünyesinde 'nesneleştirilme' durumu ortadan kalksa da modern-öncesi dönemlerdeki merkezî, aslî ve rakipsiz 'özne' konumuna dönmesinin söz konusu olmadığıdır. Din, görelilik temelinde yeniden ama evrensel anlamda değil göreli olarak özneleştirilir. Modernitede tek özne vardır: Bilimsel insan aklı. Postmodernitede ise pek çok özne vardır ve din de bunlardan biridir. Bir başka deyişle din, modernitedeki gibi 'şeyleşmiş' ve 'şeyler arasında bir şey' olmaktan çıkmışsa da 'özneler arasında bir özne' olmaktan öteye de gidememekte, tek ve aslî özne durumuna gelmemektedir. Postmodernite, teşvik ettiği 'kolaj kültürü'nün bir ögesi olarak dini itibarlılaştırırken, öte yandan nihai çözümlere ve mükemmel cevaplara itibar etmemesi nedeniyle dine de mesafe koyar. Yani bir 'büyük anlatı' olarak modernitenin yerine bir başka büyük anlatı olarak dini koymak niyetinde değildir.

Dolayısıyla postmodernizm, bir yandan din için bir 'rehabilitasyon' imkânı sunarken, diğer taraftan onu 'büyük anlatı' kılmaya niyeti olmadığı için modernitenin dine yönelik tehditkârlığım da yeniden üretir.

Bununla birlikte kaydetmek gerekir ki modernite ve modernizm nasıl sekülerleşmeyi teşvik ettiyse postmodernite ve postmodernizm de dinsel fundamentalizmin ve bir dizi yeni dinsel hareketin kendisini rahatça dışa vurmasına imkân veren bir kültürel ve entelektüel iklim yaratmıştır.

Fundamentalizm, pek çoklarınca sanıldığının aksine İslâm bünyesinden değil, Hıristiyanlıktan, daha doğrusu Protestanlıktan çıkış bulan bir dinsel pozisyondur. Fundamentalistler, İncil'i harfiyen kabul edip hayata geçirmeye çalışan ve dinsel inanç ve pratik üzerinde sadece ve sadece İncil'in tam ve nihai otoritesini kabul eden insanlardır.

Postmodernizm gibi fundamentalizm de modernitenin bağrından çıkar. Ancak postmodernizm, modernitenin kategorik olarak reddiyesinden çok onu sorgulamaya yönelik bir hareketken fundamentalizm moderniteye ve onun ayrılmaz bileşeni denilebilecek sekülerizme reddiyedir.

Hıristiyan fundamentalizmi 19. yüzyılda Amerika'da kendisini gösteren toplumsal ve siyasal liberalizme tepki ve ve evrim kuramına reddiyeden beslenerek gelişti. Fundamentalist pozisyon, kendi dışındaki tüm görüşleri kötü ve 'şeytani' addeden bir tavrı benimser. Bu bakımdan 'dışlayıcılık', fundamentalizmin temel bir karakteristiğidir.

İran İslâm Devrimi (1979) sonrasında Müslüman dünyadaki siyasal gelişmeleri tanımlamak üzere 'İslâmî fundamentalizm' tabiri kullanıma sokulmuş olmakla birlikte İslâm'da fundamentalizmi 'Selefiye' denilen ve esasen Sünni İslâm bünyesinde yer alan okul ve onun siyasal-ideolojik mahiyette bir uzantısı olduğu söylenebilecek 'Vahhabilik' temsil eder (aşağıdaki çerçeve yazıya bkz.). Tıpkı İncil'den başka hiçbir dinsel referans, temsil ve otorite tanımayan Hıristiyan fundamentalistleri gibi Selefi Müslümanlar da İslâm'ın temel kaynağı olan Kuran dışında hiçbir otorite tanımama (ki buna İslâm Peygamberi'nin yaptıkları-söyledikleri de büyük ölçüde dâhil edilir) noktasında kararlıdırlar.

Fakat İslâmî fundamentalizm kavramı günlük popüler ve aynı ölçüde de basmakalıp kullanımı itibarıyla İslâm temelinde radikallik, aşırılık, ayrıca Batı, laiklik ve sekülerizm karşıtlığı olarak da anlaşılır. Kavram genelde bir İslâmî si-

yasal düzen kurmak isteyen muhalif karakterli yeni, dolayısıyla bir 'paradigma' olarak modernitenin pek çok ilke ve dinamiğinden beslenen, ancak Batı-karşıtlığıyla özdeş nitelikte 'anti-modernist' hareket ve ideolojilere atfen kullanılır.

Daha genel ve dünyadaki başka inanç sistemlerinde de (Yahudilik, Hinduizm gibi) karşılıkları bulunabilecek şekilde fundamentalizm, belli bir dinsel öğretiyi, o öğretinin dayandığı kaynağı hayata ve insana dair bir 'büyük anlatı' sayma hususunda kararlı, bunun dışında kalan diğer anlatılarla diyalog, etkileşim ve uzlaşmaya kapalı kesimlerin pozisyonunu anlatır. Tarihselcilikten uzak, dolayısıyla dine de 'tarihsel' ve değişen bir olgu olarak bakmayan, kendi dışına kapalı ve kendinden olmayanı dışlayıcı dinsel eğilim, fundamentalizmdir.

Postmodern çığır, fundamentalizme kapı aralar. Ama fundamentalizmlerin, moderniteden öte postmodern görelilikçiliğe, çoğulculuğa ve melezleşmeye çok fazla imkân ve geçit verdiği söylenemez. Yukarıda tartışmaya açtığımız görüşler bağlamında çarpıcı bir şekilde ifade etmek gerekirse fundamentalizm, postmodern dünyada dini yeniden tek ve biricik 'özne' olarak, aynen pre-modern zamanlardaki gibi merkeze oturtma çabasıdır.

**VAHHABİLİK VE SELEFİLİK**

Vahhabiliğin hamurunda Osmanlı nefreti vardır.

18. yüzyılda ortaya çıkmış 'püriten' bir hareket olan Vahhabilik, adını Muhammed bin Abdülvahhab'tan (ö. 1787) alır. Necd'de doğmuş, Medine'de eğitim görmüş Abdülvahhab, İran, Irak ve Hicaz'da ilmini geliştirmek amacıyla bulundu. Buralara ziyaretler sonucu Müslümanların İslâm'ın özünden ayrıldıkları, bundan da Osmanlı'nın sorumlu olduğu kanısına vardı. Başlangıçta var olan İslâm'ı Arapların canlandırabileceğini ileri sürdü.

Bu doğrultuda Abdülvahhab, Necd'de dönemin güçlü yerel siyasi lideri İbn-i Suud'la ittifak içerisine girmiştir. İbn-i Suud ve takipçileri, onun öğretisini kendi güçlerini Arap topraklarında Osmanlı aleyhine genişletmek için kullandı. Hareket, baştan itibaren Osmanlı İslâm'ına, onun farklı kültürel gelenekleri bireşime sokan yapısına şiddetle saldırdı. Bu çerçevede hedef olarak tasavvuf ve tarikatlar seçilmiştir. Bunlar Osmanlı'da İslâm'ı halk katında temsil edip hayata geçiren unsurlar, sarayla toplum arasında köprü olan kurumlardı.

Vahhabiler, İslâm içinde ortaya çıkmış her tür kültürel 'girdi' ya da yenilikten bu kurumları sorumlu tutmuş, onları İslâm-dışı aşırılıklarla, dine aykırı uydurmalarla (*bid'at*) içli dışlı saymışlardır. Bu doğrultuda aslî Vahhabi eylemi, şeyh-evliya türbelerinin yerle bir edilmesi olmuştur. Vahhabilere göre insanlar buralara kutsiyet atfetmekteydi. İş o raddeye varmıştır ki Hz. Muhammed'in Medine'deki kabrinin bile tahrip edilmeye çalışıldığı belirtilir. Peygamber dâhil, ölüye yönelik, mezar başında dua edip şefaat dilemenin *şirk* (Allah'a eş koşmak) olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Vahhabilik yalnız Kur'an ile hadisleri dayanak alır, Peygamber'den sonra geliştirilmiş her uygulamayı bid'at sayar ve İslâm'da felsefe, teoloji, tasavvuf gibi mistik-entelektüel eğilimleri reddeder. Tarikatları da lânetler.

Selefilik için ise Vahhabiliğin 'ana rahmi' denilebilir.

Ancak sadece Muhammed bin Abdülvahhab'ı değil, günümüze gelene dek pek çok İslâm âlimi, düşünürü, entelektüel, aktivist ve militanını da doğurmuş bir rahimdir bu.

Yelpaze o kadar geniştir ki onun içinde yer alan karakter ya da hareketler bile yekdiğerini Selefilik-dışı sayma noktasına varabilir. Kimilerince 19. ve 20. yüzyılların modernist İslâm düşünürleri, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza da bu yelpazeye dâhildir. Kimileri ise onları dışarıda tutup Hasan el Benna, Seyyid Kutub ve Mevlana Mevdudi gibi daha radikal bir siyasi-ideolojik enerjiye sahip isimlerle onların öncülük yaptığı hareketleri bu yelpazede sayar. Ama bunları dahi yelpaze-dışı sayanlar karşımıza çıkabilir.

Yelpazenin en ucunda ise Usame bin Ladin gibi isimleri, El Kaide, IŞİD gibi cihatçı tedhiş örgütlerini bulmak mümkündür.

En ılımlılarından en radikallerine kadar modern dönemin bu İs-

lâmi şahsiyet ve hareketlerini "Selefi" başlığı altında değerlendirebilmeyi mümkün kılan nokta, onların hepsinin "reformist" bir performansla İslâm'ın temel-orijinal prensiplerine dönülmesi noktasındaki mutabakatlarıdır. Selefilik için İslâm, Kur'an ve hadislerden (*nass*) ibarettir. Bu, kitabî bir püriten anlayıştır. İslâm tarihi boyunca ortaya çıkmış geleneksel ve kültürel katkıları reddeden, yani 'yaşanan İslâm'dan 'ideal İslâm'a geçmeyi öneren bir yaklaşımdır.

Doktrinde kaydedilen 'selef', İslâm'ın başlangıç döneminde yaşamış, Peygamber'i, onun yakınları ve arkadaşlarını veya onları tanıyanları tanımış, bilmiş, gözlemlemiş olanlardır (*Selef-i Sâlihîn*). Bu dönemin karakteristiği, Peygamber'in aktardığı Allah kelamı (Kur'an) ve yine Peygamber'in yapıp ettikleri-söyledikleridir (hadisler).

Selefilik işte bu 'temel'lere geri-dönüş hedefleyen 'fundamentalist' bir harekettir. Bu çerçevede o, bir bakıma Hıristiyanlıkta protestan reformizmi neyse ve dinsel anlamda ne isteyip hedeflediyse onun İslâm'daki karşılığı olarak da değerlendirilebilir.

Selefiliğin ilk işaretlerinin hicrî 4. asırdan itibaren bulunabileceği kaydedilmekteyse de onu kristalleştiren hiç kuşkusuz İbn-i Teymiyye'dir (ö. 1328). Moğol istilalarının İslâm topraklarını kasıp kavurduğu dönemin katastrofik şartlarından çıkan bu önemli İslâm âliminin fikriyatı, İslâm'da teolojik, felsefi (mantık dâhil) ve sûfi açılımlara kapalı, katı, püriten ve ahlâkçı bir fundamentalizmi önümüze çıkarır.

İbn-i Teymiyye'nin şeyh ve evliyaya yönelimleri, mezar ziyaretlerini ve dahi Peygamber'in kabrinde yapılan dua ve niyazları şiddetle reddeden yanı, Vahhabiliğin ilham kaynağı olmuştur. Bununla birlikte İbn-i Teymiyye'nin tasavvufî İslâm'a hepten düşman sayılamayacağına ilişkin kayıt düşenler de olmuştur. Onun tasavvufa yönelik tepki ve eleştirilerinin aslında İbn-i Arabi ve onun "Vahdet-i Vücûd" anlayışından duyduğu rahatsızlıkla ilişkili olduğu belirtilir.

İbn-i Teymiyye, El Kaide'nin kurucusu Usame bin Ladin'in de ilham kaynağıdır. 1996 yılında tüm dünyadaki Müslümanlara yönelik ve bir anlamda Batı'ya savaş ilanı olan uzun mesajında bin Ladin, görüş ve savlarını İbn-i Teymiyye'den referanslarla besler, destekler, güçlendirir (akt. Greenberg 2005: 168-9).

## Yeni Dini Hareketler

Postmodernizmin, modernitenin tektipleştirici, türdeşleştirici ve totalize edici tutumundan uzaklaşıp göreliliği temel ilke olarak öne süren söylemi, fundamentalizm dışında başka pek çok eski, yeni veya senkretik ('sentez') inanç sistemlerinin kendilerini ifade etmesine ve gerekleştirmesine de izin vermiştir. Neo-Paganizm, neo-Şamanizm, 'Scientology' kilisesi, Moon hareketi, Yahudilik ve Budizm'in sentezlenmesiyle ortaya çıkan 'Jewboo', cadılara yeniden iadeiitibar anlamına gelen 'Wiccan' tapımı ve tabii Satanizm, bunlar arasında ilk akla gelen en ilginç örneklerdir.

Yeni Dini hareketler (YDH), 'modernite'ye bir tepkidir. Fakat aynı zamanda son derece veya kelimenin tam anlamıyla "modern" bir tepkidir. Bu bakımdan onların, postmodernizmin inanç patentli karşılığı oldukları da söylenebilir.

İktisadi kalkınma, teknolojik gelişme ve maddi refah hedefleriyle insanlığa seslenen 'modernite', 'cenneti yeryüzüne indirme' vaadiyle ortaya çıkmıştı. Ve böyle olduğu için de cennet vaadinin eski istinatgâhı olan dini kıyıya itmişti.

Fakat olmadı. Maddi olanaklar ve barış-huzur-refah anlamında cenneti yeryüzüne indirmek bir yana, insanlığın önüne yeni moral, manevi, psiko-kültürel pek çok ciddi sorun da açıldı modern hayatın içinde: Yalnızlık, kimsesizlik, yabancılaşmışlık, kaybolmuşluk, umursanmazlık, sevgi-güven-ilgi yoksunluğu, yokluğu gibi...

Amerika'dan Japonya'ya kadar modern dünyanın merkez üslerinde YDH'leri yapılandıranlar, insanlığın işte böylesi bir manevi, mistik, 'metafizik' boşluk ve arayış içerisinde olduğunu sezdiler.

Bununla birlikte bu insanlığın 'eski insanlık' olmadığını, istense de istenmese de sonuç itibarıyla modern bir 'matriks'in; endüstriyel, seküler, şehirli, kozmopolit ve küre-

sel bir 'dölyatağı'nın ürünü olduğunu da bilerek hareket ettiler.

O yüzden Google şöyle bir tarandığında mebzul miktarda veya Wikipedia'ya girildiğinde upuzun bir liste halinde karşımıza çıkan sayısız YDH seçeneği, modern-öncesi zamanın bilindik, kurumsallaşmış, geleneksel dinlerinin çok uzağındadır ve onlara doğru bir 'dinselliğe dönüş' olmaktan ziyade, modern durumla, yeni çağ hali ile uyarlı bir 'dinselliğe varış' yolunda atılmış adımlardır.

Yine o yüzden YDH'lerin içinde ele alınabilecek olan; ruhsal egzersiz ve terapilere yönelik, alternatif tıp ve bilim anlayışlarına dayalı, güçlü astrolojik iddialara sahip 'New Age' ('Yeni Çağ') hareketi, 'eski'ye olmaktan çok 'yeni'ye çağrışımlı şekilde karşımıza çıkıyor. Tabii ki söz konusu olan, endüstriyel-kapitalist modern çağın eleştirisini içinde barındıran ve 'Aquarius Çağı'na girdiğimizi iddia eden bir "New Age"tir; ama bu, modern dünyaya da gayet güzel intibak etmiş bir 'New Age'tir (Bruce ve Yearley 2006: 211-212).

1950'lerden itibaren kendisini gösteren, 1980'lerden sonra alabildiğine çeşitlendikleri söylenebilecek YDH'lerin çok geniş bir yelpazede; spiritüalist, mistik, egzotik, eksantrik, fantastik, fanatik, kültik, ekstrem dilimler halinde karşımıza çıktığı görülür: Doğu mistisizminin geleneksel ekollerinden çıkış bulan Yoga, Hare Krishna, Zen Budizm gibi dünyevi olana mesafeli hareketler. Ron Hubbard'ın modernite ile daha rezonanslı ve daha dünyevi mahiyetli Scientology hareketi (Bruce ve Yearley 2006: 212) Hıristiyanlıkla bağlantılı ama dinler-arası diyalog ekseninde yol alan *Moonies* ya da 'Birlik Kilisesi' ile yine Hıristiyanlık çıkışlı Yehova Şahitleri... David Koresh, Jim Jones gibi liderler eşliğinde ölmeyi-öldürmeyi 'selâmet yolu' sayan 'Halkın Tapınağı', 'Cennetin Kapısı' gibi intihar kültleri... Neo-paganist 'Wicca' hareketi veya neo-Şamanizm tarzı büyüsel iş-

lemlerle sarmalanmış hareketler... Ve nihayet *Yıldız Savaşları* gibi bir fantastik bilim-kurgu yapıtından çıkış bulmuş 'Jedi' dini!..

Bunlar, sayısız örnekten sadece birkaçı. Ve en önemlisi süreç, küresel-dijital 'yeni milenyum' içerisinde daha da dinamik şekilde başka sentezlenmelerle devam ediyor. Söz gelimi milyonlarca Japon, ülkedeki iki büyük din olan Budizm ve Şintoizm'in Konfüçyanizm, Şamanizm, Animizm, atalar tapımı, Protestanlık ve Katoliklikle karışımlarını deneyimliyor. Yahudiler Hinduizm'le flört ediyor; Katolikler Taoizm'i inceliyor; hahamlar aynı zamanda sûfî şeyh olarak karşımıza çıkıyor; Hıristiyan kilise yöneticisi Zen ustası oluyor; ve Yahudilikle Budizm'in karışımından 'JewBu' (*Jewish+Buddhist*) denilen bir dinî 'eğilim' (*trend*) çıkıyor (Ferraro 2008: 356).

Modern Batı medeniyeti pozitivizmle açıldı ve onu 'inanç' kılmaya çalıştı. Bundan vazgeçildiği nokta, 'modernite'nin kendi içinden ona eleştirel bir tepki olarak ortaya çıkan postmodernizmdir. Bu çerçeveden hareketle YDH'leri de kısmen modern uygarlığın gecikmiş bir metafiziğe açılma girişimi saymak, tartışmaya değer bir nokta olabilir.

## Geçiş: Din ve Antropoloji

Sosyal-kültürel antropolojinin bir alt dalı olan din antropolojisi, antropolojik yaklaşımla dini ve onunla ilişkili toplumsal kurumları incelemeyi ilgi odağı yapar. Bu yaklaşımın teolojik ya da ilahiyatçı yaklaşımdan farkı 'din' ve 'hayat' arasında kurulan ilişki üzerinden anlaşılabilir.

Teolojik perspektiften bakıldığında hayat, dinden çıkar. Yani varlıkların ve eşyanın insan-üstü bir etken tarafından yaratılmış olduğu inancı temelinde, hayat açıklanır. Bunu en çarpıcı biçimde Ramazan ayında camilerin minareleri

arasına asılan mahyalarda göze çarpan "Din, hayattır!" deyişi yansıtır.

Antropolojik perspektiften ise, tersine, din hayattan çıkar. Yani din, antropolojik yaklaşımla bir toplumsal-kültürel olgu, insan toplumsallığının bir çıktısı olarak kavranır. Buna bağlı olarak da antropoloji dine yaklaşırken 'insan-üstü' etkene veya onu temsil eden 'Kitap'a değil, 'insan'a bakar. Yani ilahiyatın öznesi 'insan-üstü', din antropolojisinin öznesi insandır.

Bununla bağlantılı olarak din antropolojisi çalışmaları, herhangi bir dinin doğruluğunun ya da yanlışlığının, üstünlüğünün ya da değersizliğinin tartışmasına girmez. Dinsel inancın kendisi, yani bir yaratıcı var mı yok mu sorusu üzerinde de odaklaşmaz. Kutsal metinleri yorumlamak gibi daha çok ilahiyatçıları, din bilginlerini ilgilendiren konular da din antropolojisinin ilgi alanının dışında kalırlar.

Din antropolojisi kutsal şahsiyetlerin ve metinlerin ya da dinsel önderlerin değil, 'sade insan'ın din hakkında ne söylediği, gündelik yaşamında dini ölçü alarak, dine gönderme yaparak ve dini kullanarak neler yaptığı üzerinde durur.

İnsanlar dinsel söylemin pasif alıcıları değildir. Bu söylemle bir etkileşime girerler ve bu söylemin öğelerini hem doğal/fiziksel hem de toplumsal çevreleri ile etkileşimlerinde kullanırlar. Bir başka deyişle bireyler dinsel kavramları ve örüntüleri hem yaşamları içinde anlamlı hale getirirler, bunlarla bir bağdaşma sürecine girerler hem de daha ileri noktada onları inşa eder veya yaratırlar. Din antropolojisi, bu anlamda, içeriği ve çerçevesi kutsal/ilahi bir kaynaktan ziyade yaşam biçimi ve kültüre uyarlı olarak biçimlenen dinselliğin, inanç motifleri ve pratiklerin üzerinde durur ve bunların kitabî, sistematik ve normatif büyük din sistemleriyle 'diyalektik' ilişkisini temel sorunsallarından biri yapar.

Antropolojik açıdan dine yaklaşırken aşağıdaki türden sorular üzerinde durmak gerekir:

Toplumun yaşamında dinin yüklendiği işlevler nelerdir? Dinsel etkinlikler toplum bünyesinde nasıl organize edilmekte ve insanları ortak davranışlar geliştirme yolunda nasıl harekete geçirmektedir? Dinsel ögeler, semboller ve pratikler toplumsal uyumun ('birlik-beraberlik' duygusunun) sürdürülmesinde ne gibi etki ya da katkılarda bulunmaktadır? Karşıt yönden, toplumsal bölünme ve çatışmalarda dinin manipülatif rolü, gücü ya da etkisi ne kadardır? Bir toplumsal-kültürel sistemde dini *kim* tanımlamakta ve temsil etmekte (otorite ve iktidar sorunu), bu tanımlama ve temsiliyet *kimler için, kimler adına* ve *kimlere karşı* yapılmaktadır (ortodoksi-heterodoksi sorunu)? İnsanlar dini o bilindik iyi-kötü, talih-talihsizlik, yaşam-ölüm, dünya-ahiret gibi etik ve kozmolojik konuların dışında ve ötesinde, söz gelimi statü, iktidar, çıkar çatışması gibi hedeflere yönelik olarak nasıl kullanmaktadır?..

Bu çerçevede dinsel düşünce ve davranışın kökeni-evrimi; dinin psikolojik, kültürel, toplumsal, ideolojik işlevleri; otorite ve iktidar kaynağı olarak din; siyaset-din, toplumsal cinsiyet-din ve milliyet(çilik)-din ilişkileri; premodern, modern ve postmodern zamanlar ve toplumsallıklar içerisinde dinin yeri, din antropolojisi çalışmalarında ele alınan (alınabilecek) başlıca temalardır. İzleyen bölümlerde bu temalara karşılık gelen inceleme, yorum ve değerlendirmeler paylaşılarak tartışmaya açılacaktır.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de dinin insanların günlük yaşam pratiğinde, toplumsal ilşkilerde ve siyasal süreçlerde göz ardı edilemeyecek bir rolü ve etkisi olduğu açıktır. Buna bağlı olarak din üzerine yaygın ve bir o kadar da yanlı(ş) ve tehlikeli genellemelerin yapıldığı gözlenmekte. Dine antropolojik ilgi, işte tam da bu genellemelerin bir

kenara bırakıldığı yerde başlar. Din antropolojisi adı altında sürdürülen çalışmalarda yer ve zaman farkları dikkate alınarak, tarihsel ve toplumsal bağlamların özgünlüğü üzerinde odaklaşılarak dinsel düşünce ve davranış açısından mevcut insani ve toplumsal çeşitlilik karşılaştırmalı bir perspektiften analiz edilip tartışmaya açılır.

# 2
# Antropoloji ve İslâm

Antropolojide İslâm toplumları ve İslâmî kültür gelenekleri üzerine giderek artan ilgiye paralel olarak netleşmiş ve ayrışmış iki yönelim vardır. Bunlardan birincisi 'İslâm antropolojisi' (*the anthropology of Islam*), ikincisi ise 'İslâmî antropoloji' (*Islamic anthropology*) başlıklarıyla ifade edilmektedir. Her iki grup içerisinde yer alan çalışmalar, 'İslâmî' toplumsal gerçekliğe yaklaşım biçimlerinde ayrılmaktan öte, daha esas olarak, 'nasıl antropoloji yapılacağı' sorusuna verdikleri yanıtta ayrılırlar. Paylaştıkları ortak nokta ise, Batı antropolojisinin İslâm'a bakış açısını sorgulamaları ve eleştirmeleridir. Ancak bunu yaparken hareket noktaları ve varmak istedikleri hedefler farklıdır. Birbiriyle gerilimli bir ilişki içinde oldukları da söylenebilecek bu iki etkinlik alanını ayrıntılı olarak değerlendirmeden önce, antropolojik perspektiften 'İslâm'a yaklaşımın nasıl olacağını netleştirelim.

## İslâm 'Çoğul'dur

İslâm, Ortadoğu kökenli üç büyük tektanrıcı dinin sonuncusu. Ahlaki, hukuki ve sosyopolitik tezler bakımından ol-

dukça zengin bir söylem geleneği ve pratikler çeşitliliği ile karakterize olmakta. Peygamber Muhammed'in yeni dini hayata geçirme, varlığını ve sürekliliğini sağlama mücadelesi içinde oluşan ve onun ölümünden sonra da bu dine temel karakteristiğini kazandıran 'Ümmet', yani yönetsel bir örgütlenme dolayımıyla inancını dışa vuran ve yayan insan topluluğu, İslâm'ın sosyopolitik çerçevesini oluşturur. Kısa sürede bu sosyopolitik oluşumun işleyişini düzenleyen kurallar silsilesi ve bu kurallara işlerlik kazandıran aktörlerin belirmesiyle bir hukuk sistemi (Şeriat) temayüz eder. Bireysel-psikolojik gereksinimler mistik açılımlara (tasavvuf-tarikatlar), entelektüel duyarlılık ve arayışlar felsefi-düşünsel anlayışlara (Mutezile, Eş'arilik, Maturidiye), siyasal-ekonomik çekişmeler ise mezheplere (Sünni-Şi'î) doğuş verir. Dolayısıyla ahlâktan siyasete varıncaya değin insan toplumsallığını şekillendiren bir kurumlar çeşitliliği, 'İslâmiyet' zemininde boy atma ve gelişme imkânı bulmuştur.

Bir din, yani insanın anlam krizini çözmeye yönelik simgeler ve pratikler seti olarak ortaya çıkan İslâm'ın doğasına, siyaset, çok erken bir zamanda bağlanır. Peygamber hayata, insana ve dünyaya dair bu yeni anlatıyı insanlığa ulaştırıp, bunun sonucunda çevresinde bir topluluk oluşmaya başlar başlamaz siyaset İslâm'a eklemlenir. Bu topluluk, yani *ümmet*, bir kez şekillenip inanca karşı olanlarla mücadele sürecine girdiği noktada artık bir siyasal topluluktan söz edilebilir. Tabiî Peygamber'in de 'komutan' olarak tahkiminden!.. Bir sosyopolitik birim olarak *ümmet*, hem kendi içinde düzeni sürekli kılma yolunda bir yönetsel organ, hem de dış tehlikelere karşı bir askeri kuvvet ihtiva etmek zorundadır. Böylece İslâmî topluluğa siyasetin entegrasyonu gerçekleşmiş olur.

İnsanlığın yaklaşık yüzde 15-20'sinin inandığı bir din olan İslâm, yalnızca doğuş yeri Arap Dünyası ve Ortadoğu ile sı-

mrlı bir alanda etki sahibi olmayıp, Afrika, Orta Asya, Güney ve Güneydoğu Asya'da da geniş bir yaygınlık gösterir. Bu yaygınlık genellikle hem İslâmî hem de anti-İslâmi perpektiften (şüphesiz birbirine karşıt yönde) bu dini değerlendiren pek çoklarınca bir "yekpare" İslâm kavrayışına yol açar. Bassam Tibi'nin ifadesiyle, hem anti-İslâmî polemikler hem de İslâm'ın 'kökten' savunuları, böylesi bir 'yekpare İslâm' kavrayışında birleşirler (Tibi 1990: 32). Ancak ne İslâm'ı kendi içinde mükemmel bir uyuma sahip, iç-çatışmalardan uzak bir varlık alanı olarak, ne de modern dünyayı tehdit eden saldırgan bir totalite olarak görmek, İslâmî zeminde yaşanan gerçekliğe karşılık gelir. İslâm'ı "sevmek" ile "yermek" şeklinde iki karşıt kutupta demirlemiş olmakla birlikte, aynı "özcü" (*essentialist*) anlayışla bu dini değerlendiren her iki yaklaşım da İslâm'ın tarihsel ve yöresel bağlamlarda sergilediği söylem ve pratik çeşitliliğini gözden kaçırırlar. Toplumsal pratik, İslâm adına karşımıza tarihsel, coğrafi ve kültürel dinamiklerden beslenen farklı, çeşitli, hatta birbirine karşıt dışavurumlar çıkarır. Öyle ki tek bir toplulukta bile, birden fazla 'Müslüman' bakış açısı ortaya çıkabilir ve bunlar 'Müslüman gerçeklik' tanımlamasında birbirleriyle iktidar mücadelesi içerisine girebilirler (Al-Azmeh 1993: 4; Horvatich 1994: 823).[1]

İslâm'ı 'özcülük'ten uzak 'bağlamsal' (*contextual*) bir yaklaşımla ele alınca beliren görüntüyü tanımlamakta kullanılabilecek en uygun kavram da bir önceki bölümde etraflı-

1 İslâmî dünya görüşünün hayli türdeş nitelikli küçük bir toplulukta bile oldukça çarpıcı farklılıklar gösterebileceğine ilişkin en çarpıcı etnografik incelemelerden biri, Loeffler'in bir İran köyünde yaptığı çalışmadır (Loeffler 1998). Bu çalışmasında Loeffler, İslâmî toplumsal bünyede temel bir noktayı oluşturan 'farklılık' gerçeği karşısında her tür tekçi ve özcü yaklaşımı bir kenara bırakarak, belirgin bir karmaşıklık sergileyen İslâmî simge ve ilkeleri anlamaya çağrı yapar. Birbirine karşıt kavramlaştırmalar, anlamlar, tutumlar ve düşünce biçimleri öneren bu simge ve ilkeler fazlasıyla akışkan olup kaymalara ya da yan ürünlere ve yorumlara olanak verirler (*a.g.e.* 246-247)

ca üzerinde durduğumuz 'senkretizm'dir. Yani farklı inanç sistemlerinin etkileşime girerek karışması sonucunda yeni inanç ögelerinin ya da örüntülerinin ortaya çıkması şeklinde tanımlanabilecek olan 'dinsel bağdaştırmacılık'.

Ancak İslâm adına karşımıza çıkan bu senkretik doku, bu dini 'kitabına uygun' yaşamayı vazeden 'ilimli' çevrelerce reddedilir ve yerilir. Kitabî, puriten ve normatif nitelikli bir İslâm anlayışını temsil eden İslâm alimleri (Ulema) açısından bu senkretik inanç motifleri ve pratikleri, 'hurafe', 'boş inanç' ve 'batıl itikad' şeklinde olumsuzlanırlar. 'Özcü'lüğün bir başka örneği olan bu tavır, 'İslâmî' inancın ve pratiklerin tarihsel değişmelerden, kültürel ve ekolojik dinamiklerden etkilendiği gerçeğini reddeder. Buna bağlı olarak pek çok yerel pratiklerin 'temel' İslâmî esaslara uymadığı için İslâmdışı, yanlış ve sapkın olduğunu, bu pratikleri İslâm adına hayata geçiren insanlar kendilerini 'Müslüman' addetmelerine karşın ileri sürer. Türbe ve yatır ziyaretleri, adak adama, ağaçlara çaput bağlama, hatta kandil kutlamaları ve mevlid törenleri, bu 'püriten' İslâm'ın temsilcileri tarafından 'orijinal' İslâm'da bulunmadıkları ileri sürülerek reddedilirler.

Ancak bu pratikler kendilerini 'Müslüman' olarak kayıtlandıran geniş halk kesimlerinin kafasında 'yaşayan' İslâm'ın ayrılmaz ögeleridir. Üstelik bu 'uyuşum'ların reddi, en azından tarihsel ve sosyolojik olarak, İslâm'ın bugünkü geniş coğrafi yayılımını da reddetmek anlamına gelmektedir. Çünkü doğuş yeri olan Arap Yarımadası'nın merkezi toprakları dışına, söz gelimi Afrika, Anadolu, Orta Asya, Hint Yarımadası ve Güneydoğu Asya'ya İslâm'ın yayılması daha çok bu bölgelerde varolan söz konusu inanç motiflerinin İslâm tarafından içselleştirilmesi sayesinde mümkün olmuştur.

Günümüz dünyasında İslâm'a 'özcü' bakış, en karakteristik karşılığını 'İslâmî fundamentalizm' tabirinde bulur. Özellikle İran İslâm Devrimi (1979) sonrasında 'İslâmî' bir kim-

likle kendilerini ifade eden kitlelerin bu kimliğe dayanarak siyasal-ideolojik iddialarla dünya kamuoyu karşısına çıkışları, genellikle bu tabir altında anlaşılmaya ve kavranmaya çalışıldı. Fundamentalizm, İslâm'la birlikte zikredilince insanların zihninde basmakalıp ve olumsuz bir imajın oluşmasına yol açar. Hoşgörüsüzlük, tahakküm, kabalık, saldırganlık ve şiddet, bu imaja içkindir. Humeyni'nin 1980'li yıllarda dünya karşısında beliren çatık kaşlı ve hemen hiç gülmeyen yüzüyle başlayan; New York'da Kör İmam'ın "İslâm adına terör caiz" türünden lakırdılarında izi sürülebilecek olan; Afganistan'da Taliban yönetimi ile somutlaşan; 11 Eylül'de İkiz Kuleler'de patlayan uçaklarla zihinlere kazınan; günümüzde de 'apokaliptik' (kıyametçi) bir tedhiş boyutu kazanmış IŞİD eylemleriyle karşımızda olan fanatizm, bu 'fundamentalist İslâm'a referans teşkil eden en belirgin örnekler. İslâm'ı fundamentalizme eşitleyen ya da indirgeyen bu özcü yaklaşımın, İslâmî söylem ve pratiğin kendi bünyesinde mevcut çesitliliği, iç rekabet, gerilim ve çatışmaları göz ardı eden bir entelektüel genellemeye yol açması itibarıyla, sosyolojik ve antropolojik açıdan 'sorunlu' olduğunu kaydetmek gerekir.

## İslâm Antropolojisi

İslâm Antropolojisi terimi ilk olarak Mısır'lı antropolog Abdul Hamid El-Zein tarafından 1970'lerin sonuna doğru kaleme aldığı makalede kullanıldı (El-Zein, 1977). El-Zein bu çalışmasında Fas'dan Endonezya'ya kadar uzanan İslâm şeridi üzerinde yer alan farklı bölgelerde gerçekleştirilmiş beş antropolojik çalışmanın eleştirel bir analizini yaptıktan sonra, buna ek olarak, İslâmî gelenek hakkında Müslüman alimlerin kendi değerlendirmelerini süzgeçten geçirdi. Dolayısıyla, İslâm antropolojisinin biçimlenmesine yol açan it-

ki, antropoloji literatüründeki çalışmalarda yer alan Müslüman toplumlara ilişkin açıklama ve yorumların sorgulanması girişimine bağlı olarak belirmiştir.

El-Zein, değerlendirmesini yaptığı antropolojik çalışmaların her birinin evrensel bir İslâm betimlediklerini, oysa ki, ironik biçimde, her biri diğerinden farklı bir İslâm sunarak İslâm'ı anlama ve yaşamadaki çokluk ve çeşitlilik gerçeğini kanıtladıklarını ileri sürer (*a.g.y.*, 227). Müslüman alimlerin de evrensel ve 'ideal' bir İslâm'a vurgu yaptıkları görüşünden hareketle genel bir eleştirisini yapan El-Zein, her iki (antropolojik ve teolojik) perspektifin birbirlerine karşıt konumlanmakla birlikte, İslâm'ı anlama 'tarzları' itibarıyla birleştiklerini ileri sürer. Her iki yaklaşım da İslâm'ı bütünlüklü evrensel bir sistem olarak belirleyen, dinî-İslâmî olguları keyfî olarak tanımlayıp sınırlayan ve bir 'gerçek' bir de 'sahte' İslâm ayırt eden, önkabullere dayalı anlama modelleri temelinde yükselirler (*a.g.y.*, 248-9). Her ikisi için de bir 'folk' ve 'seçkin' İslâm ikiliği geçerlilik arzeder. Oysa ki, El-Zein'e göre, böyle bir ikilik olmayıp, gerçekte var olan aynı kozmolojik ilkelerin birbirini tamamlayan ve yalnızca ifade bağlamında farklılaşan biçimleridir: birisi ('seçkin' biçim) kurumsallaşmış olarak varolurken, diğeri ('popüler' biçim) edebiyat olarak ifade bulur ve yaşar (*a.g.y.*).

El-Zein'in müslüman bir halkın dinî-edebî ürünlerinde ifade bulduğunu söylediği bu folk-İslâm'ının en belirgin örneklerini kendi halk edebiyatımızda da bulabiliriz. Mardin (1989: 5-6) bu dinî halk edebiyatında yer alan *Kara Davut*, *Envar ül-Aşıkîn*, *Muhammediye* gibi ürünlerin İslâmî kültürün Cumhuriyet Türkiyesi'nde yeniden üretiminde oynadıkları önemli role işaret eder.

Bu değerlendirmelerin sonucunda, El-Zein, İslâm'ı araştırma ve incelemeye 'yerli-Müslüman'ın İslâm modelinden hareketle başlanmasını ve antropoloğun kafasındaki sabit

modele uygun bir İslâm arayışı yerine yerel düzeyde İslâm'ın anlamını üreten 'yapısal' ilişkilerin analiz edilmesini önerir. Buna göre İslâm, herhangi bir yerel mekânda bu yapısal ilişkilere biçim veren bir kültür sisteminin kendine has mantığının ifadesinden başka bir şey değildir. Bu noktada El-Zein'in kuramsal yöneliminin Levi-Strauss'un yapısal antropolojisine dönük olduğunu belirtmek gerekir.

Sonuçta bir 'evrensel öz' olarak tek ya da 'gerçek' İslâm arayışı temelinde biçimlenen 'özcü' antropolojik arayışın karşısında yer alan El-Zein, farklı sosyal ortamlarda İslâm'a anlam kazandıran yapısal ilişkilerin incelenmesinin gereğine işaret etmektedir. Bu noktadan hareketle o, yekpare bir 'İslâm' yerine İslâmî anlam ve pratikteki yerel/yöresel çokluk veya çeşitlilikleri öne çıkarmak amacıyla 'islâmlar' kavramını ileri sürecek kadar cesaretlidir.

İslâm üzerine bu çizgi-dışı fikirleri birçok Müslüman meslektaşını rahatsız etmiş ve kendisinin Müslüman dünyada, özellikle de memleketi Mısır'da, akademik hayattan adeta aforoz edilmesine yol açmışsa da, El-Zein, inancına bağlı, samimi bir Müslümandı. Bütün yapmak istediği ise, antropolojiyi, Doğu (İslâm) ve Batı dünyalarının entelektüel geleneklerini kapsamına alarak aşabilecek felsefi ve sosyal bir çalışma disiplini haline getirmekti (Eickelman, 1981: 364-5).

El-Zein'in makalesinin sorunlu yanlarına dikkat çekme yolunda önemli bir girişim, Ortadoğu-İslâm toplumları üzerine karşılaştırmalı değerlendirmesini adeta ansiklopedik bir muhteva kazanacak ölçüde genişletmiş olan antropolog Dale Eickelman'dan (1997) gelir. Eickelman (1989: 262) El-Zein'in "islâmlar" yaklaşımının entellektüel kavrayıcılığına işaret etmekle birlikte, bu yaklaşımda İslâmî düşüncenin aktarımı ve yeniden üretimi süreçlerinde otorite ve hükmetme (*domination*) boyutlarının ve belli kurumsal düzenlemelerle

inançların diğer alternatiflere yeğlenmesini sağlayan tarihsel koşulların göz ardı edildiğini belirtir. Bu tespitlerden hareketle o, İslâmî toplumsal gerçekliği incelerken, antropologların geniş ölçekli politik ve ekonomik bağlamlar ile sınıf, statü, otorite ve meşruiyet gibi kavramsal kategorilere dikkat yöneltmelerini önerir: böylece "spesifik kültürel bağlamlarda İslâm nedir?" ve "İslâm'ın belirli yorumlarının öne çıkarılmasına kim(ler) karar verir?", gibi temel soruları anlamanın mümkün olabileceğini düşünmektedir (*a.g.y.* 6, 13).

El-Zein'den sonra "İslâm Antropolojisi" konusunu temelli bir biçimde ele alarak işleyen ve bu konuya ilişkin kaleme aldığı makale ile önemli bir katkıda bulunan antropolog Talal Asad'dır. Onun çalışması, aynı zamanda El-Zein'in yukarıda ayrıntılı olarak tanıtılan makalesine yönelik en kayda değer eleştiri olma özelliği taşır. Asad'ın din konusuna yaklaşımının nirengi noktası, dinin evrensel tanımları ile toplumsal anlamını ortaya serme arayışları üzerinde odaklaşmak yerine, özgün yer ve zamanlarda karşımıza çıkan dini söylemlerin derinlemesine araştırılması gereğine işaret etmesidir. Clifford Geertz'in din kavramlaştırmasının bir eleştirisi olan makalesinde, din antropolojisinin, her zaman ve mekânda geçerli olabilecek evrensel bir din tanımı aramak yerine, toplumlarda belli dini söylemleri düşünülebilir, kabul edilebilir ve "doğru" kılıp diğerlerini dışlayan, yasaklayan ve kınayan tarihsel koşullar ve toplumsal süreçleri çalışmasını önerir (Asad, 1983).[2] Asad'ın temel ilgi odağı belli dini anlayış ve pratikleri diğer alternatifler hilafına "doğru" kılıp onlara meşruiyet kazandıran iktidar ilişkileridir. Gerek "söylem" gerekse "iktidar" kavramlarını kullanış biçimi dikkate alındığında, Asad'ın kuramsal pozisyonunun Fouca-

2 Dini genel olarak insan varoluşuna anlam veren bir kültür sistemi olarak değerlendiren Geertz'in artık klasikleşmiş olan makalesindeki "din" tanımı, işlevselcilik-sonrası antropolojide ortaya atılmış en kapsamlı ve yüklü tanım olma özelliğini hâlâ korumaktadır. Bu tanım için önceki bölüme bkz.

ult'nun fikirlerinin etkisinde biçimlenmiş post-yapısalcı bir çizgide seyrettiğini söyleyebiliriz. Söz konusu kuramsal pozisyon, aşağıda ayrıntılı olarak sergileneceği gibi Asad'ın İslâm antropolojisine de damgasını vurmaktadır.

Asad yazısına El-Zein'in İslâm antropolojisi üzerine kaleme aldığı makalede ileri sürdüğü kuramsal yaklaşıma karşı çıkarak başlar. El-Zein'in İslâm'ı farklı toplumsal ve kültürel ortamlarda süregelen farklı yapısal ilişkilerin adı olma noktasına indirgeyen "islâmlar" yaklaşımına karşı, 'İslâm' ortak başlığı altında var olan yerel/yöresel çeşitliliklerin hepsinin analizinde yararlanılabilecek bir kavramsal kategori geliştirmenin zorunluluğuna değinir.

Asad çalışmasının ana bölümünü İslâm toplumlarının hayatını sabit, önceden belirlenmiş ve 'teatrik' olarak gösteren antropolog Ernest Gellner'in 'İslâmî bütünlük' fikrinden duyduğu rahatsızlığın temellendirmesine ayırır. Gellner'in Fas'da yaptığı alan çalışması temelinde biçimlenmiş ve uzunca bir müddet konu ile ilgilenen araştırıcıları etkilemiş olan bu savını şu şekilde özetleyebiliriz: Kabile topluluklarının yerleşik kent toplumları ile yan yana varlığını sürdürdüğü sosyal mekânlarda kabile örgütlenmelerinin mistik-tasavvufî İslâm'a daha fazla rağbet ettiklerini ileri süren Gellner'e göre, okuma yazması olmayan ve kent merkezlerinin çok uzağında hayatını sürdüren müslüman kabilelere şehir ulemasının rafine ve kitabî İslâm'ı hitap etmez. Onun yerine, kendisine kudsiyet atfedilmiş bir şahsiyet (şeyh, pir) merkezinde kurumsallaşmış tekke-tarikat İslâm'ının bu insan topluluklarıyla bire bir bağ yaptığı görülür. Buna ek olarak merkezi otoritenin ulaşmakta ve nüfuz etmekte güçlük çektiği bu ücra köşelerde yaşamlarını sürdüren kabileler arasındaki sürtüşme ve çatışmalarda şeyhler ve tekkeler adeta bir arabulucu veya hukuksal düzenleyici işlevi görür. Ayrıca tekkeler bir kabilenin mensuplarının düşman kabileler-

den kaçıp saklanabilecekleri yegane güvenilir sığınak noktalarıdır. Bu onları kabile bölgelerinde yeri doldurulamaz derecede önemli yapar (Gellner. 1969 ve 1985).

Bu görüşler karşısında eleştirel bir analiz noktasından hareket eden Asad, Gellner'in Müslümanları sabit bir formüle bağlı olarak ve düşünmeksizin hareket eden aktörler olarak betimlediğini ileri sürer. Buna ek olarak yine Gellner'in 'heterodoks kabile İslâm'ı' ve 'kentli ortodoks İslâm' şeklindeki iddialı ayrımını da reddederek Gellner'in perspektifinde köy(lülük) kategorisinin bir toplumsal alan olarak öneminin göz ardı edildiğine işaret eder. Dahası, bu ihmalin bilerek yapıldığını, çünkü köylülerin kent ve göçebe-kabile yaşamlarına kolaylıkla uyabilen kurgusal görüntüye dâhil edilemeyecek bir zaman ve mekânın politik ve ekonomik etkilerine göre düzenlenmiş bir yaşam sürdürdüklerini belirtir. Bu mekân yukarıdaki türden keskin bir ayrımla İslâm'ın karakterize edilebilmesine, diğer iki yaşam alanında olduğu gibi imkân vermemektedir.

Gellner'in İslâmî toplumsal gerçekliğe yaklaşım biçiminin eleştirisinden hareketle, Asad, İslâm'ı antropolojik bir yaklaşımla incelerken gereksindiği kavrama ulaşır. Bu, "İslâmî söylemsel gelenek"tir (*Islamic discursive tradition*). Asad için İslâm, kelimenin ifade ettiği en geniş anlam düşünülmek kaydıyla, "gelenek"tir. Bu, "en basit biçimde bugüne ait özgün bir İslâmî pratikten bahisle kendisini İslamî bir geçmiş ile geleceğin kavranılmasına adamış bir Müslüman söylem geleneğidir" (Asad, 1986: 14).

Bu noktadan hareketle, Asad, İslâm antropolojisi için uygun kuramsal başlangıcın "özgün bir bağlamda yer alıp özgün bir tarihe sahip olan ve Müslümanların içerisinde 'Müslümanlar' olarak kayıtlandıkları kurumlaşmış pratikler"e bakmak olduğunu söyler (*a.g.y.*, 15). İslâm antropolojisinin asli amacının da belli İslâmî söylem geleneklerinin (sözgeli-

mi tasavvufî-mistik bir tarikat, bir senkretist mezhep, bir İslâmî siyasal hareket veya bir İslâmî devlet ideolojisi gibi) nasıl ve ne biçimlerde üretilip geçerlilik kazandıkları ve sürekli kılındıkları soruları üzerinde odaklaşmak olduğunu ileri sürer.

Yukarıda ele alınan bu çalışmaların sağladığı kuramsal birikim ışığında Richard Tapper da esasen aşağıda tanıtımını yapacağımız 'İslâmî antropoloji'nin eleştirel bir analizi olan çalışmasında İslâm antropolojisi üzerine şu belirlemeyi yapar:

> "Sosyal-kültürel antropoloji yöntemleriyle bir din ve sosyal kurumlar seti olan İslâm'ı çalışmak" şeklinde tanımlanabilecek İslâm antropolojisi, "Müslümanların birey, grup, toplum ya da ulus bazında kendilerini 'Müslüman' olarak nasıl tanımlayıp, ifade ettiklerini ve yapılandırdıklarını inceler" (Tapper, 1995: 185).

## İslâmî Antropoloji

İslâm antropolojisi Müslüman toplumların antropolojik bir yaklaşımla değerlendirilmesinde daha geçerli sonuçlara varma istek ve kaygılarının bir sonucu olarak ve böylesi değerlendirmelerde kullanılacak uygun kuramsal ve yöntemsel formülasyonların tartışmaları temelinde biçimlenirken, bir grup 'Müslüman' bilimci ve entelektüel, antropoloji ve İslâm sözcüklerini farklı biçimde biraraya getirerek, hareket noktası, kaygıları ve hedefleri tamamiyle farklı bir disiplinin oluşmasına katkıda bulundular. İslâmî antropoloji başlığı altında toplanabilecek bu çalışmaların ana amacı, antropolojiyi İslâm'ın ideal ilke ve öğretileri ile uyarlılık arzeden 'İslâmî' bir çerçeveye sokmaktır. Bir başka deyişle, bu, antropolojiyi İslâmîleştirme girişimidir.

Bu girişimin temel dayanak noktası, antropolojinin bir bilimsel disiplin olarak Batı-Hıristiyan dünyasının kültürel ve ideolojik öncüllerinden doğuş aldığı varsayımıdır. Bu antropoloji, halen varoluşunu borçlu olduğu Batı sömürgeciliğinin ve bu sömürgeciliğin özellikle Ortadoğu/İslâm toplumlarma bakışını biçimlendiren oryantalist zihniyetin damgasını vurduğu bir toplum ve insanlık anlayışına sahiptir. Dahası, bu çerçevede yer alan bir fikrî perspektifi, 'objektif ve evrensel bilim' kisvesi altında tüm insanlığa empoze etmeye çalışmaktadır. Konuyu ele alan çalışmaların tümünde paylaşılan bu görüşler, 'Batı' antropolojisine karşı konumlandırılan bir 'İslâmî' antropoloji önerisinin hareket noktalarıdır (Mauroof, 1981; Elkholy, 1984; Ahmed, 1986; Davies, 1988).

Tekrar etmek gerekirse, İslâm antropolojisini Müslüman toplum ya da toplulukları incelemek için uygun bir antropolojik perspektif arayışı, İslâmî antropolojiyi ise İslâmî perspektiften antropoloji yapmak olarak tanımlayabiliriz. Bu nedenle, İslâmî antropolojiyi tanımlarken Ahmed'in (1986: 56), bu alanda çalışacak olanların İslâm'ın evrensel prensiplerini benimsemiş olmaları gerektiğine işaret etmesi şaşırtıcı değildir. Benzer biçimde Elkholy (1984: 85-91), Batı antropolojisini batılı olmayan toplumları Batı 'terazisi'nde tartmakla eleştirmekte ve Müslüman toplumları incelerken İslâm'ın 'ideal' kurumlar ve değerler sisteminin kıstas alınmasını önermektedir. Daha uzlaşmacı bir çizgide yer alan Mauroof (1981: 117-8) ise müslüman antropologların karşılarında duran en önemli sorunun, Batı antropolojisinin İslâmî bir eğitim sistemine nasıl uyarlanabileceği ve onun yöntem ve amaçlarının İslâmî hedeflerle harmonisinin nasıl sağlanabileceği olduğunu belirtmektedir.

Bununla birlikte, 'İslâmî' bir antropoloji talebiyle ortaya çıkan çalışmaların hiçbirisi İngiliz müslüman M. Wyn Davi-

es'in (1988) çalışması kadar incelikli biçimde konuya yaklaşmazlar. Batı entelektüel çevrelerinin içinden gelen biri olarak, Davies'in Batı toplumu, kültürü ve tarihi üzerine sahip olduğu bilgi birikimi, onun Batı toplumsal sistemi ve bu sistemin bir parçası olarak gördüğü antropolojiye karşı çıkışını ve yönelttiği eleştirileri daha güçlü kılar. Davies (*a.g.y.* 22-5) antropolojinin Batı uygarlığının entellektüel gelenek ve söylemi içerisinde kurulduğunu, bunun yanısıra objektif ve değer yargılarından arın(dırıl)mış bir bilim mitosunda hayat bulduğunu öne sürer. Böylesi özgün bir mekâna ve bu mekânda yeşermiş bir düşünce geleneğine organik biçimde bağlı olan antropoloji ile batılı olmayan toplum ya da halkların hele ki müslümanların alıp verecekleri bir şey yoktur; dolayısıyla onun topyekün reddi gerekir.

Batı çıkışlı antropolojinin reddi görüşünde Davies o derece köktencidir ki, söz konusu Batı antropoloji geleneğinin hiç olmazsa diğer toplum ve kültürlere hoşgörü ve açıklıkla yaklaşmayı teşvik ettiğini düşünerek bu gelenekten de (şüphesiz İslâmî sınırları dikkate almak kaydıyla) yararlanılabileceğini düşünen diğer İslâmcı sosyal bilimcilerin (ki aralarında yine İslâmî antropoloji iddiasıyla ortaya çıkmış olan Ahmed gibi müslüman antropologlar da vardır) bu yaklaşımlarını çok daha küçültücü bulur (*a.g.y.* 49, 127, 163). Yapılması gereken, ona göre, İslâm medeniyetinin sorunlar hakkında İslâmî düşünme yeteneğini yeniden kazanması ve Batı entellektüel paradigmaları tarafından yüzyıllardır baskı altında tutulan kendine has bilim yapma (bilme) yollarını yeniden hayata geçirmesidir (*a.g.y.* 77, 127). İşte bu, Davies'in biçimlendirmeye çalıştığı İslâmî antropolojiye düşen bir görevdir. İslâmî antropoloji arayışı, İslâm'ın değer ve ilkelerine dönme arzusu ve isteğinin başlangıcını oluşturur (*a.g.y.*, 53). Böylece Davies, İslâmî antropolojinin, daha önce işaret ettiğimiz antropolojinin İslâmîleştirilmesinden da-

ha geniş ve kapsamlı bir çerçevede 'bilginin İslamîleştirilmesi' (*the islamazation of knowledge*) ile yükümlü olduğunu ileri sürer (*a.g.y.* 77).[3]

İleri sürülen bu görüşler temelinde, söz konusu 'İslâmî antropoloji'nin, Batı kökenli antropoloji geleneğine, daha önce ele aldığımız İslâm antropolojisi gibi eleştirel değil fakat dışlayıcı bir yaklaşım, hatta bir reddiye olduğu söylenebilir. Bu antropoloji, açık bir şekilde 'predeterministik' (önceden belirlenmiş) olup İslâm'ın kutsal yazılı kaynaklarından temellendirilir.[4] Bu temel kaynaklar Kuran ve hadislerdir. Özellikle Kuran müslüman düşünürlerin İslâmî antropolojiyi bir bilim olarak biçimlendirip geliştirecekleri kavramsal çerçeveyi onlara sunar (Davies, *a.g.y.* 113). Antropolojinin Müslüman dünyaya intikal ettirilmesinin gerekliliği Kuran surelerine dayanılarak açıklanır (Elkholy, *a.g.y.* 88-90; Davies, *a.g.y.* 6). Buna bağlı olarak, bu kutsal kaynaklar İslâmî antropolojideki kuramsal formülasyonların temel belirleyenleri olarak önerilir (Mauroof, *a.g.y.* 132-3). İslâmî antropoloji insanın doğası, insan varlığının kökeni, örgütlenmesi ve amacı ile ilgili olarak Kuran'da yer alan bilgiler temelinde yükselir (Davies, *a.g.y.* 111). Ayrıca, İslâm temelinde bir antropolojinin tesisinde, İbnî Haldun, El-Birunî, İbnî Batuta gibi Ortaçağ İslâm âlim ve tarihçilerinin vücuda getirdikleri bilgiden yararlanılması gereğine dikkat çekilir. Klasik anlamda antropolojinin ilk öncüleri Batı'da 19. yüzyılda ortaya çıkmadan çok önce

3 "Bilginin İslâmileştirilmesi" tartışması bağlamında bir diğer önemli ve kapsamlı çalışma olarak bkz. Sardar 1989.

4 İslâmî antropolojinin predeterministik özelliği en açık şekilde Akbar Ahmed'in çalışmasında (1986) kendisini gösterir. Ahmed (ibid., 57), "[Müslüman] toplumun örgütlenme biçiminin ve onun üyesi olan bireylerin davranışlarının önceden belirlenmiş (*predetermined*) olduğu" nu ileri sürerken antropolojiden çok teolojiye daha yakın gibi görünmektedir. Tapper (1988) ve Eickelman (1989: 292-3), Ahmed'in İslâmî antropoloji başlığı altındaki çalışmasının bilimsel/akademik açıdan yetersizliğine ve standardlara uygunluk açısından kusurlarına dikkat çekerler.

sözü edilen Ortaçağ İslâm alimleri tarafından antropolojinin icra edildiğini ileri süren Ahmed (*a.g.y.* 56) El-Biruni'yi 'ilk antropolog' olarak nitelendirir.

Yalnız Müslüman'lara ait ve bir 'Batı bilimi' olarak değerlendirilen mevcut antropoloji ile rekabet edebilecek bir İslâmî antropoloji arayışı, yöntem olarak yalnızca bu bilim dalının karşılaştığı bir durum değildir. Aslında bu, daha geniş çerçevede doğal ve toplumsal bilimlerin hemen her dalında gerçekleştirilmeye çalışılan ve İslâmcı çevrelerce Batı'nın entelektüel (kültürel) üstünlük ve hegemonyasına karşı bir girişim olarak nitelendirilen 'İslâmî bilim' yaratma eğiliminin bir parçasıdır.[5]

## Sonuç: Nesnellik Sorunu ve İdeolojik Olmak

Özetlemek gerekirse müslüman toplumların antropolojik incelemesi olarak tanımlanabilecek İslâm antropolojisi, İslâm toplumları üzerine yapılan antropolojik çalışmaların nasıl olması gerektiği sorusundan doğuş alır. Bu bağlamda ortaya konan değerlendirmeler genelde eleştirel ve sorgulayıcıdır. İslâm toplumlarını betimleme ve açıklamada söz konusu olan boşluk ve yanlışlara işaret ederler. Buna bağlı olarak, İslâmî toplumsal gerçekliğin analizinde yararlanılabilecek kuramsal formülasyonlar ve yöntemsel çerçeve önerileri bu çalışmalarda yer alır.

İslâm antropolojisi başlığı altında sunulan bu çalışmalar, İslâm'ın anlam ve pratiğinde yerel/yöresel düzeylerde ortaya çıkan çeşitlilikleri tanırlar. İslâm'ı anlama ve yaşama biçimlerinde beliren bu çeşitliliklerin açıklanmasında, 'yapısal ilişkiler', 'güç', 'otorite' ve 'söylem' gibi kavramlara vurgu ya-

5 Bu girişimi en güzel yansıtan örnekler Al-Faruqi ve Nasseef (1981) tarafından derlenen kitaptaki makalelerdir. Yakın disiplin sosyolojiden gelen bir örnek olarak bkz. Ba-Yunus and Ahmad (1985).

pılır. Sonuç olarak, İslâm antropolojisini bir 'eleştirel antropoloji' disiplini olarak nitelendirmek mümkündür.

İslâm toplumlarına yönelik bu antropolojik ilgiye ve yapılan çalışmalara paralel olarak, Müslüman bilim adamları, antropologlar ve entelektüeller tarafından alternatif bir antropoloji söylemi geliştirildi. İslâmî antropoloji adı altında toplanabilecek bu çalışmalarda temel amacın Batı kökenli ve merkezli bir antropolojiye karşı(t) olarak İslâmî bir bakış açısından ve dünya görüşünden hareketle antropoloji yapmak, veya böyle bir iddiada bulunmak olduğu söylenebilir.

Söz konusu İslâmî antropoloji önerisi, özellikle sosyal bilimlerde geçerlik kazanan pozitivizm-karşıtı açılımlardan beslenir gibi görünmektedir.[6] Bilimsel ve akademik çalışmaları gerçekleştirenlerin, üyesi bulundukları veya içerisinde yer aldıkları 'epistemik cemaat'in dünyaya, toplumsal gerçekliğe ve insana bakışından arınmış ve onun etkilerinden uzak ürünler çıkarabileceklerini düşünmenin bir yanılgı olduğu kanısının giderek daha fazla kabul görmesiyle ilişkilenen bir gelişmedir bu (Arslan, 1992). Değer yargılarından, kültürel ve ideolojik koşullanmalardan etkilenmeyen objektif 'bilme' nin imkânsızlığı üzerinde giderek daha güçlü biçimde yapılan vurgu, belli bir dünya görüşü ya da ideolojiye dayalı akademik çalışma yapma girişimlerinde daha kararlı olunmasına yol açmış gibi görünmektedir. Antropoloji bağlamında bu gelişmenin sonucu, Marxist antropoloji, feminist antropoloji gibi, net bir fikrî/ideolojik yönelimle antropoloji yapan disiplinlerin ortaya çıkmasıdır. Bu 'ideolojik' antropolojiler kervanına İslâmî antropoloji katılmaktadır (Davies: 1988: 12; Tapper 1995: 191). Tapper, bünyesindeki ideolojik vurgunun ağırlığını ve hâkimiyetini daha iyi

6 Bu nedenle, İslâmî bir dünya görüşüyle antropoloji yapma iddiasını temellendirirken Davies'in (1988: 11-26) Kuhn ve Foucault'nun evrensel bilim düşünün geçersizliğine ve bilim ya da bilginin göreliliğine vurgu yapan çalışmalarına gönderme yapması anlaşılabilir bir şeydir.

vurgulayacağından, söz konusu çalışma alanına İslâmî (*Islamic*) antropoloji yerine, İslâmcı (*Islamist*) antropoloji denilmesi düşüncesini gündeme getirmektedir (*a.g.y.*).

İslâmî antropoloji iddiasıyla ortaya çıkanlar, halen geçerliliğini sürdüren Batı merkezli ve çıkışlı antropolojiye güvensizlik duyarak onu reddetmelerinin gerekçesini bir sava dayandırırlar. Bu, antropolojinin Batı sömürgeciliği ya da emperyalizminin zihniyet dünyası ile oryantalizmin söyleminde konaklamayı hâlâ sürdüren bir bilimsel etkinlik olduğudur.

Yalnız İslâmî antropoloji yapma iddiasında olanların değil, genelde bir bilim disiplini olarak antropolojinin meşruiyetini sorgulayanların da pek sıklıkla vurguladıkları bu sav, antropolojinin bütün çabasına rağmen sırtından atamadığı bir kamburdur. Antropolojinin bir bilim disiplini olarak oluşma ve gelişme döneminin Batı sömürgeciliğiyle olan bağlantısı ve gerek düşünsel gerekse pratik olarak ondan etkilendiği, en başta antropologların kendileri tarafından kabul edilen tarihsel bir olgudur.[7] Buna rağmen aşağı yukarı son yirmi yıldır disiplin içerisinde kuramsal düzeyde sürdürülen hareketlilik ve tartışmalar, sömürgeci ve oryantalist zihniyetle bağlantısı kurulabilecek kuramsal (işlevselcilik)[8] ve yöntemsel (klasik etnografi anlayışı, katılarak gözlem) geleneklerin sorgulanması, hatta terk edilmesi, ve bu sürecin sonucunda ortaya çıkan yeni anlayış ve yönelimler göz ardı edilmektedir. Aksine İslâmî antropolojinin savunucuları, Batı merkezli olarak niteledikleri antropolojiyi karakterize etmek için işlevselci ya da yapısal-işlevselci antropolojinin etkili olduğu günler-

7 Antropoloji ve sömürgecilik ilişkisi üzerine disiplin içerisinde sürdürülen tartışma ve diyaloglardan dikkate değer bir literatürün boy verdiği görülmektedir. Nitelikli ve kapsamlı bir örnek olarak, bkz. Asad (1975).

8 Bir kuramsal yönelim olarak işlevselci antropolojinin Afrika'da yirminci yüzyılın ilk yarısında sömürgeciliğin siyasal hakimiyetinin sürdürülmesine katkısının ve oynadığı ideolojik rolün analizi için, bkz. Asad'ın, yine kendisi tarafından derlenmiş olan kitaptaki (1975) makalesi.

de yazılmış ancak bugün artık revaçta olmayan kaynak kitapları standart almakta, böylece artık tarihe karışmış bir antropoloji betimlemesini bugüne ilişkin olarak sunmaktadırlar. Bu doğrultuda antropoloji, etnosentrik (oryantalist), işlevselci, yalnızca 'ilkel' (*primitive*) toplulukları çalışan, objektif olma iddiasında olan bir bilim disiplinidir. İşin doğrusu ise, antropolojinin son yirmi yılda böylesi yıllanmış eleştirilere tepki gösterme gereğinin bile ötesine geçmiş yeni kuramsal yönelimler geliştirdiğidir (Tapper 1995: 186-187).[9]

Bununla birlikte, diğer ideolojik temelli antropolojilerde olduğu gibi, İslâmî antropolojinin de karşı karşıya bulunduğu temel sorun, söz konusu alt-disiplin içerisinde eleştiri ve tartışmaya ne derece yer verilebileceğidir. Soru sormaktan çok yanıtlar sunmaya eğilimli olan 'ideolojik antropolojiler'in temel varsayımlarına yönelik tartışmalara çok fazla açık olmadıkları bilinmektedir (*a.g.y.* 13). İslâm'ın kutsal kitabı temelinde yükseltilen bir antropolojinin de bu bakımdan ciddi bir sınav vermek durumunda kalacağı kesindir.

Ancak kendi dışında kalan antropoloji geleneği, özellikle de İslâm antropolojisi ile diyaloğu benimsediği müddetçe (ki genel eğilimin bu yönde olduğu anlaşılmaktadır) İslâmî antropoloji bünyesinde gerçekleştirilen çalışmaların 'insan-kültür-toplum' eksenli yaptığımız ve 'antropoloji' adını verdiğimiz okumalara farklı bir renk ya da çeşni katacağını düşünmek çok aşırı bir iyimserlik olmayacaktır.

---

9 Söz gelimi, etnografik çalışmaya, antropoloğun çalıştığı topluluğun adeta tepesinden ya da hakim bir noktadan "objektif" gözlem yaptığı bir etkinlik olarak değil fakat, kendisi ile incelediği topluluğun üyeleri arasında süregelen bir 'özneler arası' etkileşim olarak yaklaşılması gerektiği gibi; bir çalışma tekniği olarak (toplum ya da topluluğa) 'katılarak gözlem' (*participant observation*) yerine (antropoloğun) 'katılımın(ın) gözlenmesi' (*the observation of participation*) önerisi gibi (Tedlock, 1991). Antropolojide ortaya çıkan bu yeni kuramsal ve yöntemsel arayışların postmodern düşünce çığınıyla ilişkili çerçevede yapılmış bir değerlendirmesi için bkz. Atay 1996. Ayrıca bu gelişmeleri, postmodernizm eleştirisi üzerinden değerlendiren bir çalışma olarak bkz. Özbudun 2004.

# B. Türkiye Çözümlemeleri

# 3
# Cumhuriyet ve Din

1923'ten bu yana sosyopolitik ve kültürel bir dönüşüm hareketi olarak yaşadığımız Cumhuriyet deneyiminin muhasebesini yapma girişiminde karşımıza çıkacak en çetrefilli konulardan biri, belki de birincisi dindir. İmparatorluktan Cumhuriyete geçerken Türk ulus-devletinin yapılanış sürecinde en kapsamlı müdahaleye maruz kalan, böylece yer aldığı toplumsal zeminde, öncekinden oldukça farklı bir yeni konumlanış almaya zorlanan kurum, din olmuştur.

Ancak bunu söylerken hemen altı çizilmesi gereken husus, Cumhuriyetin kurucu kadrosunun Türkiye coğrafyası üzerinde din kurumunu topyekün ortadan kaldırmak gibi bir motivasyonla hareket etmediğidir. Yapılmak istenen, dini reddetmek değil, onu yeni bir gözle görmek (görmeye çalışmak) ve buna bağlı olarak onu yeniden tanımlamaktır (Smith 1957: 161; Tapper ve Tapper 1994: 134). Söz konusu olan, yeni oluş(turul)muş ulus-devlet sınırları içerisinde, bu sınırlarla uyarlı bir 'ulusal din' geliştirme gayretidir. Daha iddialı bir deyişle, 'İslâm'ın yerine bir 'Türkiye İslâmı' yaratılmak istenmiştir. Bu cümleyi açmak üzere şunlar söylenebilir: Tarihsel, kültürel ve toplumsal dinamikleriyle bu

topraklar üzerinde mevcut olan dinin, yeni kurulmuş ulus-devletin sınırlarıyla istendik biçimde çakışmayan evrensellik iddiası, aşkınlığı ve aslîliği, onu bu yeni oluşumun niteliğine uygun ve (daha da önemlisi) tâbi kılma gereğini doğurmuştur.[1] Şöyle ki "imparatorluktan ulus-devlete geçerken İslâm'ın toplumsal-siyasal rolü ve karakteri üzerinde köklü bir değişmeye gitmek kaçınılmazdı, çünkü gerek halifelik gibi panislâmik kurumlar, gerekse onunla bağlantılı açık ve müsamahalı bir dinsel ideoloji, müstakil bir Türk kültürü temelinde ulusal bağımsızlığı hedefleyen bir hareket için uygun değildi" (Tapper ve Tapper, *a.g.m.*).

İşte bu uygunsuzluk bir 'ulusal din' arayışını beraberinde getirmiştir. Böylesi bir ulusal din (İslâm) arayışında, Hıristiyan Avrupa ülkelerinde Reformasyon sonrası süreçte ve Protestanlığın etkinliği doğrultusunda yaygınlık kazanan ulusal kiliselerin esin kaynağı olduğunu düşünmek de mümkündür. Smith'in yukarıda zikredilen kitabında Türkiye'de görüşme yaptığı, ancak ismini vermediği bir şahsiyetten aktardığı şu sözler de bu düşünceyi destekler niteliktedir:

> "Yalnızca bize ait olan, bizim (yeni) toplumumuza uygun, onunla bütünleşmiş bir Türk İslâm'ı inşa etmek istiyoruz, nasıl ki Anglikanizm tamamiyle İngiliz usulü bir Hıristiyanlık ise, işte öyle. Anglikanizm ne İtalyan ne de Rus'tur. Ama kimse onu Hıristiyan olmamakla suçlayamaz. Neden bizde kendimize ait bir İslâm'a sahip olmayalım" (Smith, *a.g.e.*, 193).

1 En ayırt edici karakteristiği, iyi-belirlenmiş ve kesin coğrafî sınırlara sahiplik olan ve buna bağlı olarak "toprak" ve "kültür"ün, sınırların-içi açısından bütünlüğünü, sınırların-dışı açısından ise ayrılığını vurgulama kaygısında olan modern ulus-devlet, ulus-aşırı beraberlikleri teşvik etme potansiyelini içinde barındıran dine *çoğu durumda* temkinli yaklaşır (*Her zaman* değil, çünkü "din" ögesinin ulus oluşumunun temel yapıtaşı olduğu İsrail ve Pakistan gibi istisnai örnekler mevcuttur) Ulusal birliği gerçekleştirme, devlete bağlılığı sağlama yolunda daha iyi hizmet verecek olan milliyetçilik, bir ulus-devletin gereksinimlerini karşılamak için daha donanımlı ve cazip bir ideoloji olarak belirir (bkz. Tapper ve Tapper, a.g.m., s. 132-133).

Bu şekilde, 'ulusallık' kaydıyla dine yaklaşınanın cumhuriyetçi siyasal pratikte karşımıza çıkan erken tezahürleri, Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi ve Türkçe yorumlanması, ezanın Türkçe okunması ve namazın Türkçeleştirilmesi girişimleridir. Ancak laik-cumhuriyet rejimine yön verenlerin, dinin bir toplumsal etkinlik olarak ifade bulması söz konusu olduğunda da bir değerlendirmesi söz konusudur. Dinsel davranış, tutum alış veya hareketlilik 'aleniyet' kazandığı zaman, biri olumsuz diğeri olumlu çağrışımlar taşıyan iki 'ölçüt'ün devreye sokulduğu görülür.[2] Dinsellik kendisini dışa vurduğunda ya bireysel alana, yani kişinin özel yaşamına dahil edilebilir durumdadır ve böylece onay alır. Ya da, eğer bu alanın sınırları dışına taşıyorsa, o zaman olumsuz bir değerlendirmeye tâbi tutulur ve siyasallaşma emareleri gösterdiği vehmiyle 'giderilir' Sonuçta, Cumhuriyet rejimi dini siyasal ve toplumsal düzlemlerin dışında, yalnızca bir vicdan meselesi şeklinde değerlendirerek kişisel plana indirgemek ister.[3]

Dini salt kişisel-vicdani bir mesele olarak kavrayan ve kalıplaşmış "Allah'la kul arasında bir hadise" ifadesinde karşılık bulan bu hakim söylemin, dinselliğin "toplumsal" tezahürlerini irdeleme imkânlarının önünü tıkadığı söylenebilir. Daha açık deyişle, dinin kamusal alanda yasaklı olması, kişi vicdanına hapsedilmek istenmesi, dini bir anlamda dünyevi-toplumsal süreçlerde yok saymayı gerektirir. Bu ise dinin Tür-

2 Bu noktada, MacIntryre'ın ölçütlerin de (*criteria*) bir tarihe sahip olduklarına ve insanların kendi ölçütlerini sorgulayabileceklerine ilişkin vurgulamalarını hatırlamakta yarar olabilir (bkz. MacIntryre 1991: 67).

3 Aynı tespiti yapan Perinçek, rejimin dine yönelik bu yaklaşım tarzını, destekleyici ve benimseyici bir vurguyla şu şekilde ifadelendirmektedir: "Türk devrimi, dini siyaset dışına değil, toplumsal hayata yön veren ideolojik-kültürel alanın dışına çıkarmaya yönelmişti. Kemalist devrimin yönelişi, dini müminlerin vicdanlarına kapatmak ve oradan toplum hayatına taşmasına olanak vermemekti. Cumhuriyet devrimcileri, dini dogmaları Cumhuriyet yurttaşının zihninden temizlemeyi esas aldılar" (Perinçek 1986: 28, 30).

kiye'de toplumsal yaşamda varolan rolünün ve etkisinin göz ardı edilmesine yol açar. Kısaca din, 'sosyolojik' bir perspektiften gerektiği (hak ettiği) ağırlıkta ele alınamaz. Türkiye'de hakim entelektüel ve akademik gelenek içerisinde yer alanlar, bu nedenle uzun süre din konusunu bilimsel-analitik incelemeye tâbi tutmaktan kaçınmışlardır. Türkiye'de dini çalışmak, adına din denen 'sihirli kutu'yu açmak, adeta tabudur. Bu oldukça paradoksal bir durumdur. Çünkü esas olarak dinin tabu ile ilişkilendirildiğine veya özdeştirildiğine aşinayızdır. Burada ise din konusunu ele almak isteği karşısında kaynağını seküler ('dünyevi') bir modernleşme projesinden alan bir tabu söz konusudur. Dinsel etkinliğin özellikle 'gayri-resmi' türlerinin toplumsal yaşamda yasaklı olmasıyla bağlantılı biçimde, din üzerine zihni çözümlemelerde bulunmak da cumhuriyetçi siyasal kadrolar ve seçkinler açısından kabul edilmemiştir. Din, modern dünyada ve 'akıl çağı'nda, 'geçmişten bir kalıntı' olarak görülmüş, buna bağlı olarak da güncel/dünyevi zeminde ilgi-dışı bir konu haline getirilmiştir. Türkiye'de dinsel tutum alışlar ve davranış kalıpları, onları biçimleyen değerler sistemi, dinsel inanç merkezinde oluşan toplumsal örgütlenmeler, cemaatler, tarikatlar, vb. üzerine sosyal bilimsel yaklaşımla çalışmak, bir uçta kaçınılan/sakmılan, öbür uçta ise ilgiye değmez sayılan bir etkinlik olagelmiştir. Uzun yıllar boyunca sosyal bilimcilerimizin çoğunluğunun dini ne bir toplumsal olgu, ne bir ideoloji formu ne de varoluş sorununa ilişkin yanıtlarıyla psikososyal bir dinamik olarak ele aldıklarını görmek mümkündür.[4] Tartışmalar daha çok dinin

4 Bu bakımdan istisnaî birkaç isimden biri olan Prof. Ahmet Yücekök, Türk sosyal bilim camiasının din konusuna kayıtsızlığına ilişkin 1970'lerin başında şu şekilde bir serzenişte bulunmaktadır: "Şimdiye kadar birçok siyasal düşünür ve sosyolog ülkemizde dinsel akımları ve örgütlenmeyi sert dillerle kınamışlar ve dini sosyal ve siyasal gelişmemize set çekmeye uğraşan, bizi çağdaş medeniyete gitmekten alakoyup Orta Çağ karanlıklarına itmek isteyen bir umacı olarak göstermişlerdir. Ama toplumumuzda Din elle tutulur, gözle görülür bir vakıadır. Onu kınamakla, tehdit etmekle, suçlamakla yok edemeyiz ya da et-

siyasete alet edilmesi, masum insanların saf duygu ve inançlarının sömürülmesi, veya laiklik ilkesine karşı olduğu söylenen 'yıkıcı' dinsel hareketlilikler üzerine olmuştur. Bu tartışmalarda havada uçuşan kavramlar, hurafe, gericilik, örümcek kafalılık, ortaçağ karanlığı, vb. olup 'irtica' ortak paydasında birleşirler. Ancak Şerif Mardin'in (1977: 382) yerinde tespitiyle, bu kavramlar, sosyal bilimlerin kavramları olmayıp olsa olsa edebi ve hissi kavramlardır.

## Türk 'Anti-teizm'i

Bu noktada bir hâkim/resmi söylem olarak cumhuriyetçi laisizmin, sosyal bilimlerin epistemolojik çerçevesini, yani bilgiye ulaşma, daha doğrusu 'bilme' yollarını belirlediği ileri sürülebilir. Bu çerçevenin tepe noktasını, bir bilim insanı veya sosyal bilimci modern, laik, pozitivizme meyyal ve hepsinden öte cumhuriyet devrimlerini benimsemiş, onlara sahip çıkan ve onların arkasında duran biri olmalıdır, örtük bilgisi oluşturur. Dolayısıyla Türk ulus-devletini inşa eden siyasal iradenin bu süreçte dinsel (İslâmî) olana yönelik olarak geliştirdiği siyasal-ideolojik tutum, büyük ölçüde Cumhuriyet Türkiye'sinde entelektüel ve akademik çevrelerin dine bakışına karakteristik rengini vermiştir. Bu durumu Türkiye'de özellikle sosyal bilimlerin resmi ideoloji ile 'malûl' olma hali şeklinde nitelendirmek mümkündür.

Batı toplumlarında modern dönemde dini, en asgari düzeyde, insani toplumsallığın bir çıktısı olarak kavrayıp, sosyal bilimlerin çözümleyici kategorileriyle ele alma sürecine işlerlik kazandırıldığı görülür. Batılı sosyal bilimcilerin

---

kisini smırlayamayız. Toplumsal bünyemizin ürettiği bir unsur olan dinin sosyo-ekonomik kaynağını saptamadan, kalabalık taraftar kitlesini hangi tabandan bulduğunu öğrenmeye çalışmadan onu kınamak ve laiklik sopasıyla tehdit etmek, deve kuşu misali, tehlikeden korkup başımızı kuma sokmaya benzer" (Yücekök 1983: 6).

hemen hepsi din olgusunu, dinsel düşünce ve davranışları önemsemişler, bu konuya ilişkin son derece kapsamlı ve zengin kuramsal yaklaşımlarla ortaya çıkmışlardır. Durkheim'den Freud'a Hegel'den Marx'a ve Weber'e kadar, sosyal bilimler alanında çalışmak isteyenlerin fikirlerini kaçınılmaz olarak bilmek zorunda oldukları şahsiyetler ve onları izleyenler, dini değişik yönlerden ele alarak, insan ve toplum hayatında neden böylesine evrensel, kolay silinemez ve belki de aşılamaz olduğu üzerine düşünceler ortaya atmışlardır.

Söz gelimi, Marx'ın din üzerine yaptığı değerlendirmenin, üstünkörü biçimde ve üzerinde çok fazla düşünülmeksizin dillere dolanmış olan 'halkın afyonu' nitelemesiyle geçiştirilemeyecek veya yetinilemeyecek ölçüde 'incelikli' olduğuna önceki sayfalarda değinilmişti (bkz. 1. bölüm, s. 23-24). Oysa ki Türkiye'de Marksist geleneği sahiplenen bilim insanları, akademisyenler, entelektüeller ve siyasetçiler Marx'ın kendisi kadar bile dini ciddiye alma gereğini duymamışlar, küçümsemişler, üzerinde durmaya değmez bir gerilik odağı, miyadını doldurmuş bir anlayış olarak ona bakmışlardır.[5]

Yine de gerek Marx'ın, gerekse sosyal bilimlerin yukarıda isimleri zikredilen diğer öncülerinin, dine kişisel yaklaşımlarında ateist bir noktada demirlediklerini unutmamak gerekir. Bu ateist duruş ne Marx'ın örneğinde görüldüğü üzere,

---

5 Bu konuda Türkiye sosyalizminin önde gelen isimlerinden Ertuğrul Kürkçü'nün şu tespitleri oldukça çarpıcıdır: "Türkiye marksizminde İslâmiyet, salt bir gericilik, insanların yanlış bilinçlerinden kurtuldukları anda, gerçeği gördüklerinde de kurtulacakları bir yanlış düşünce tarzı, ortadan kaldırılması için bizim iktidarımızı bekleyen bir cehalet hali olarak görüldü. Kemalizmin bütün medenileştirme, batılılaştırma çabalarına rağmen, bir Ortadoğu [İslâm] kültürü olduğu gerçekliği, aşağı yukarı Kemalistlerle aynı kültürel alanı paylaşan Türkiye marksizmi açısından neredeyse görmezden gelindi. Pozitivist etkilerden sıyrılmaya çabalayarak, İslâmiyet'e yeniden baktığımız, onu okumaya çalıştığımız zaman görebileceğimiz şey, İslâmiyet'in birbiriyle çelişik bir düşünceler ailesi olduğudur. Dolayısıyla bunların muhalefet dinamiği oluşturup oluşturmadığını görebilmek, maddeciliği, Türkiye İslâm'ının bütün parçalarına uygulamak ve onların içerisindeki çatışmayı kavramakla olabilir" (Kürkçü, a.g.m.).

dinin insani toplumsallık bünyesinde yadsınamaz yeri ve işlevleriyle bir değişken olarak ele alınmasını engeller, ne de Durkheim örneğinde olduğu gibi, dine bilimsel kaygılarla yaklaşırken dahi 'sempati'den uzak olmayı gerektirir.

Türkiye'nin özgül sosyal bilim geleneği içerisinde öne çıkan isimlerin din karşısındaki tutum alışlarını nitelemekte ise ateizm terimi bile yetersiz kalmaktadır. Türk sosyal bilimcilerinin pek çoğunun din konusu/olgusuna ilişkin zihniyet ve pratiklerine, ateizmden ötede bir 'anti-teizm'in damgasını vurduğu söylenebilir. Bu çıkış noktasından din, bir 'anomali' olarak kavranır. Bu kavrayışa bağlı olarak da dine, dinsel hareketlilik ve oluşumlara ilişkin bir incelemenin yanıtlaması istenen sorular genellikle şu şekilde yapılandırılır: "Anomalinin toplumsal bünyeye zarar verme ihtimali nedir? Anomali nelerden beslenmektedir? Anomali 'giderilebilir' mi?.." Daha açık seçik örneklemek gerekirse, söz gelimi bir İslâmî tarikat çevresini kendinize ilgi odağı yapmış bulunmaktaysanız, sizden beklenen, tarikatın ne şekillerde 'rejim'in altını oyma stratejileri benimsediğini, hangi 'şer güçler'den beslendiğini ve maddi-manevi destek aldığını, tarikat önderlerinin ne şekilde, hangi yollarla kendilerine ekonomik ve siyasal çıkar elde ettiklerini, kısaca bu çevrenin 'kirli çamaşırları'nı ortaya sermenizdir.

Halbuki böyle bir çevreyi ele alırken, bu çevrenin kendi İslâmî kimliğini nasıl inşa ettiği, kendisini diğer İslâmî oluşumlardan nasıl ve ne derece ayırt ettiği, topluluk-içi rekabet ve çatışma süreçlerinin nasıl seyrettiği, birbirine rakip İslâmî yorumların nasıl hayata geçirildiği, İslâm'ın 'kim' tarafından, 'kimler için' ve 'kimlere karşı' tanımlandığı/temsil edildiği, vb. türde sorular üretmenin de bir sosyal bilimciden beklenir, hatta ona daha 'yakışır' olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Bu şekilde, modern Batı toplumlarında din, dünyevi süreçler içerisinde ve toplumun ürünü olarak kavranıp bilim-

sel inceleme ve irdelemelere alabildiğine açılırken, modern Türkiye'de tam aksi yönde bir gelişmeye ivme kazandırılarak dini böylesi bir inceleme konusu yapma imkânlarının önüne 'resmi-ideolojik' bir set çekilmiştir. Sonuçta din, bilimin 'konusu' değil, ancak 'hasmı' olarak kavranıp ele alınabilmiştir.

## Sağırlar Diyaloğu

Bir toplumsal-kültürel olgu olarak Türkiye toplumunda din üzerinde 'sosyolojik' odaklaşmayı gerekli, hatta zorunlu kılan pek çok olay ya da gösterge Cumhuriyet döneminin erken yıllarından itibaren karşımıza çıkar. Yine de Şeyh Said İsyam'm, Kubilay Olayı'nı yaşamış genç Cumhuriyet'in ilk kuşak bilim insanlarının sakin, soğukkanlı ve rasyonel bir yaklaşımla dinsel düşünce ve davranışın Türk toplumuna özgü tezahürleri üzerine analitik çalışmalar yapmalarını beklemek fazla iyimserlik olur. Hatta bu bakımdan onların mazur görülmeleri gerektiği bile düşünülebilir. Ancak daha sonraki kuşaklarda da yapılan değerlendirmelerin birkaç istisnaî örnek hariç, genellikle rasyonel olmaktan çok duygusal, soğukkanlı olmaktan çok 'çatıkkaşlı' ve anlamaktan çok mahkum etmek amacını gütmeye devam ettiği, bunun ilerleyen yıllarda hakim yaklaşım biçimi olarak pekiştiği görülür. Türk sosyal bilimcilerinin önde gelen, saygın isimlerinden Niyazi Berkes'in şu sözleri, bu zihniyet yapılanmasını ve ruh halini iyi sergiler:

> Kemalizm sallanmağa başlayınca, bunların hepsi birer birer mezarlarından kalkar gibi hortladılar. Hem de geçmişlerindeki görünüşlerinden daha kaba, daha ilkel, daha çirkin görünüşlerle. Kemalizm devrimi bunların hepsini yendiği, yuvalarını yok ettiği halde, meğer ne bereketli kökleri

varmış! Sıcağı gören haşereler gibi birer birer kımıldamağa, kalkınmağa başladılar (Berkes 1975: 140).[6]

Cumhuriyet döneminde toplumun özellikle modernleşme sürecinden nasiplenmiş çoğunluğunun kafasında, dinden söz edildiğinde beliren görüntüler, kara sakallı, yeşil sarıklı ürkütücü çehreli insanlar, kara çarşaflı kadınlar, sahtekar/istirmarcı hocalar olarak şekillenmiştir. Tabii bu imajı besleyen örnek olayların hemen her dönem, hatta yakın zamanlarda Türkiye'de mevcut olduğu da inkâr edilemez. Ancak bu bize din gibi karmaşık ve çok boyutlu bir bütüne ilişkin genel-geçer bir yargıda bulunma imkânı vermez. Çünkü din, bir toplumsal denetim mekanizması olarak; pek çok insan için uygun ve 'doğru' davranış reçeteleri sunan bir ahlâk sistemi olarak; ve insanın 'bilinmeyen' ile ilişkilerini düzenleyen, yaşamı ve varoluşu anlamlı kılan, 'kaos'u 'kozmos'a dönüştüren bir semboller sistemi olarak 'çok-eksenli' bir söylemsel içeriğe sahiptir. O yüzden sadece bir takım üstünkörü tezahürlerden hareketle değerlendirilemez.

Dini yalnızca kişisel-vicdani bir mesele olarak değerlendirmekle yetinme çağrısının yarattığı bir diğer sorun ise toplumsal alan dolayımıyla siyaset katında ortaya çıkar. "Din siyasete alet edilmesin" "dinsel duygular siyasal amaçla istismar edilmesin", vb. temennilerin, bunları sarf ederken duyulan endişelerin belki haklı dayanak noktaları olduğu düşünülebilir. Fakat dinsel düşünce ve duygular bireylerin siyasal davranışını belirleyen etkenler olarak ortaya çıkıyorsa, bu durumda ne yapılacaktır? Yani Binnaz Toprak'ın (1986: 359-367) deyişiyle, din yönetim üzerinde veya siyasal sistem üzerinde bir denetim işlevine sahip olabiliyorsa, siyaset yaparken dini dikka-

6 İlginç olan, Niyazi Berkes'in yabancı dilde kaleme aldığı çalışmalarında böylesi bir tepkiselliğe ve antipatiye rastlamlmaması ilginçtir. Berkes laiklik, din ve İslâm üzerine akademik bir titizlikle biçimlediği bu yazılarında dikkate değer tarihsel temellendirmelere ve kuramsal irdelemelere gider (bkz. Berkes 1984).

te almamak ne ölçüde mümkün olabilir? Özellikle çok partili demokratik sisteme geçildikten sonra yaşadıklarımızın hatırlanması bunun mümkün olmadığını göstermeye yeter (a.g.m. 362). Eğer insanlardan siyasal tercihler yapmaları isteniyorsa ve bu insanların zihin ve duygu dünyalarını biçimleyen kaynak esas itibariyle 'din' ise yapılan tercihlerde dinsel referanslara başvurulması nasıl engellenebilir?.. Dolayısıyla sorun "dinsel duyguların siyasal amaçlarla istismarı" kalıp ifadesiyle geçiştirilebilecek kadar basit değildir.

Esas soru, hayatına 'dinsel' bir değerler sistemi doğrultusunda yön veren insanlara bakış açısı ve yaklaşım tarzının ne olduğu ve olacağıdır. Türkiye'de ne laik-cumhuriyet rejimine yön tayin edenler, ne de kendilerini en azından 'çağdaş-demokratik' olarak tanımlayan hareket ya da oluşumlar, söz konusu milyonlarca insana yaklaşımlarında bilindik kalıplaşmış yorumların ötesine geçme yolunda bir irade belirtisi göstermemektedirler. Bu çevreler açısından 'onlar'ı aralarında görmek isteği olmadığı gibi, hiç olmazsa 'onlar'ın hayatına anlam katan unsurların neler olduğu ve mahiyetleri üzerine 'birazcık merak' dahi mevcut değildir. 'Onlar' gericidir ve hepsi budur!..

Bu hakim atmosfere bağlı olarak bir inanç sistemini ya da dinsel pratiği hayata geçirenleri önyargılardan ve önkoşullanmalardan uzak biçimde betimlemek ve sempati değilse de 'empati' duyarak anlamak gibi soluklu bir uğraş vermeyi göze alacak insanların özellikle akademik camiada hâlâ hissedilen eksikliği, sorunu daha da içinden çıkılmaz hale getirmektedir. Oysa ki birbiri ile mutabakat içinde olmayan, karşıt görüşlerdeki insanların dahi aralarında bir tartışma zemini oluşturabilmek için en azından birbirlerini anlama temelinde buluşmaları gerekir. Bu olmadığı müddetçe inancı sahiplenenlerle inancı küçümseyenler arasındaki sağırlar diyaloğu, laik Türkiye Cumhuriyeti'nin en ayırt edici vasıflarından ve sorunlarından biri olmayı sürdürecektir.

# 4

# 1923'ten 2000'lere Din, Kültür, Siyaset

Cumhuriyet'in kuruluşunun 75. yıldönümünün kutlandığı 1998 yılı, Türkiye'de 10. Yıl Marşı'nın büyük popülerlik kazandığı döneme denk gelmişti. Sokaklardan üniversite amfilerine, stadyumlardan pop konserlerine ve ilkokul açılışlarına kadar hemen her yerde 10. Yıl Marşı, büyük bir coşkuyla, adeta 'huşu' içinde söylenir oldu.

Bunun nedenleri üzerine çeşitli görüşler ortaya atıldı. Kimileri 10. Yıl Marşı'nın İstiklal Marşı'ndan daha popüler hale geldiğini, hatta fiilen onu ikame ettiğini, hiç de yabana atılmayacak temellendirmelerde bulunarak ileri sürdüler. Gerçekten, yazarı Mehmet Akif Ersoy'un kültürel (ideolojik) kişiliği ile de uyarlı olarak İstiklal Marşı'nın belirgin dinsel tonuna karşılık, 10. Yıl Marşı'nın hem daha 'etnisist' (*Türk'e durmak yaraşmaz/Türk önde Türk ileri*) temele oturmasının, hem de açık seçik seküler ve pozitivist (*Bir hızla kötülüğü geriliği boğarız/Karanlığın üstüne biz güneş gibi doğarız*) vurguya sahip olmasının, Türkiye'nin 1990'ların ikinci yarısındaki sosyopolitik gündemi akılda tutulduğunda, bu Marş'a yönelimin nedenlerine ilişkin ipuçları vereceği düşünülebilir (bkz. Bora 1998 ve 2004).

10. Yıl Marşı, bir simge. Bir anlam ve değer taşıyor. Tıpkı türban, Atatürk rozeti ve Bozkurt işareti gibi. Simgelerde somutlaşan bir anlamlar ve değerler denizinde yüzüyoruz. Adına 'kültür' diyoruz bu denizin.[1] Bu anlamda simgeler, dünyamızı biçimliyor, yönlendiriyor ve hatta yönetiyor. Simgelerin sunumu, yayımı ve içselleştir(t)ilmesi ise politik bir süreç içerisinde sağlanıyor.

Burada söylenmek istenen siyasal çıkarlar uğruna belli simgelerin kullanımı ya da manipulasyonu değil. Siyaset bizatihi insanların değerlerine işaret eden simgeler üzerinde verilen bir mücadeledir; hatta insanların imgelem dünyalarını denetlemek için sürdürülen bir mücadele (Pekonen'den akt. Eickelman ve Piscatori 1996: 9). Bir simgeler sistemi, bizi çevreleyen her şeyle ve diğer insanlarla ilişkilerimize rehberlik eden kültürün de aynı 'politik' denetim arayışlarına, rekabet ve mücadelelere tâbi kılındığı söylenebilir.

Bu kavramlaştırma çerçevesi, Cumhuriyet deneyiminin 'kültür' kavramını temel alarak yapılacak bir değerlendirmesi için bize eşik oluşturabilir. Bu yazıda özellikle 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde yoğunlaşan reform girişimlerinin Cumhuriyet'le birlikte radikal yapısal dönüşümlere ilerlediği sürecin siyaset, toplumsal yapı ve kültür olmak üzere üçlü bir ayrımlaştırma temelinde irdelenebileceği önkabulünden hareketle, kültür değişkeni üzerinde odaklaşılacaktır. Cumhuriyet döneminde kültür nasıl bir dinamik

1 Kültür kavramının buradaki kullanımı kuşkusuz sosyal-kültürel antropolojinin Tylor'dan bu yana üzerinde çok hassasiyetle durduğu ("insanın temel varoluş etkinliği" şeklindeki) en geniş kapsamın bir 'simgeler sistemi' olarak daraltılmasından ibarettir. Bu itibarla kültür, "simgelerde somutlaşan ve tarihsel olarak aktarılan anlamlar seti, simgesel biçimlerde dışavurulan ve insanların yaşam hakkındaki bilgilerini ve yaşama yönelik tutumlarını iletmelerini, sürekli kılmalarını ve geliştirmelerini olanaklı kılan, kuşaktan kuşağa geçen kavramlaştırmalar sistemi 'dir (Geertz 1985: 66-67). Kültürü bu açıdan kavrayan sosyal bilimcilerimizden Mardin (1982: 101) için de kültür, 'toplum içindeki anlamlı simgelerin bütünü'dür.

sergilemiştir; nasıl bir kültürel değişim yaşanmıştır ve hangi ana dönüm noktaları tespit edilebilir?.. Bu soruları tartışmak ve bazı yanıt önerilerine varabilmek umuduyla, kültürel yapı ve değerler üzerinde odaklaşarak, Cumhuriyet tarihine ilişkin bazı hatırlatmalarda bulunulacaktır.

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra mevcut siyasal irade tarafından gerçekleştirilen bir dizi reform denemesi belli yapısal yeni-düzenlemeler sağlamış ancak bunlar toplumun 'zihnine ve ruhuna' aynı hızla veya eşzamanlı olarak nüfuz etmemiştir. Bir başka deyişle kültür zemininde yaşanan değişme gerek nicelik ya da tempo gerekse nitelik itibariyle farklılık göstermiştir. Böylece, uzunca bir dönem, kültür, toplumsal yapıdan özerk bir konum kazanmıştır. Bu söylenenlerden Cumhuriyet"in reformist kurucu kadrosunun ilgi ve enerjisini kültür üzerine yöneltmeyi ihmal ettiği sonucuna varılmamalıdır. Doğrudan kültürü hedef alan aile, hatta birey bazında girişimler de söz konusu olmuştur. Bunlara aşağıda değinilecektir.

## 1923-1950: "Yeter! Söz 'Cumhuriyet'in"

29 Ekim 1923 sabahı üzerinde bulunduğumuz coğrafyada bir imparatorluğun ulusa, bir insan topluluğunun da 'ümmetten millete', kulluktan yurttaşlığa dönüştüğü 'resmen' ilan edildi. Ancak 29 Ekim 1923 sabahı insanlar bu 'resmi' ilanla uyarlı bir dönüşümü bilişsel, zihinsel ve duygusal dünyalarında, yani kültür katında sağlayabilmiş değildiler. Yani Cumhuriyet 29 Ekim 1923'te 'resmen' kurulmuş olsa da toplumsal ve kültürel kuruluş ya da kurumlaşmasının ne o anda gerçekleştiğini, ne de hâlâ tamamlandığını düşünmek pek kolay değildir. Resmi kuruluşu anan ve kutlayan 10. Yıl Marşı'nın halen revaçta olmasını, geçerlilik arz etmesini ve içeriğindeki temaların güncel toplumsal ve kül-

türel pratikte karşılık bulabilmesini belki bu tespitten hareketle de açıklayabiliriz.

Osmanlı'da yaşanan, esas itibarıyla 'siyasal' sistemi çevreleyen ve devleti reformdan geçirerek yeniden canlandırmayı hedefleyen bir hareket idi. Cumhuriyet ise imparatorluk devleti içinde varlık bulan bir grup sivil-asker seçkinin, devleti, imparatorluktan vazgeçerek kurtarma ve onu imparatorluk yerine bir 'ulus'la tahkim ve takviye etme girişimidir. Aslında imparatorluğunu kaybeden devlet, bir ulus yaratma için arayıştadır. Bu nedenle de önceki dönemin siyasal yapıyı yeniden düzenleme çabalarının ötesine sıçranarak ilgi ve enerji topluma yönlendirilmiştir. Artık toplumsal yapıda değişime gitmek ve bunun tabii ve zorunlu sonucu olarak da kültüre müdahale etmek kaçınılmaz olarak söz konusudur. Çünkü çok-milletli ve çok-kavimli Osmanlı-Islâm kimliğine dayalı bir imparatorluk bakiyesinden, Türklüğe vurgu yapan 'modern' ve homojen bir ulus inşasını gerçekleştirmek amaçlanmaktadır. Bu hedefe varma yolunda toplumsal ve kültürel yaşam üzerinde odaklaşan Cumhuriyetçi ve modernist siyasal irade, asırlardır mevcut kültürel örüntünün aslî belirleyeni olan ve insanların yaşamlarını biçimleyen İslâmî değer ve ilkelerle kaçınılmaz olarak karşı karşıya geldi. Etkinlik aile ve birey düzeyine kadar indirildi. Tarikatlar gibi toplumsal yaşamın ve kültürel yapının İslâmî dokusuna süreklilik sağlayan kurumlar etkisizleştirilerek, doğan boşluk Halk Evleri, Türk Ocakları ve daha sonra da Köy Enstitüleri ile kapatılmaya, böylece hedef kitlenin dinsel kimlikten sıyrılıp ulusal bir kimlik kazanması yolunda adımlar atılmaya çalışıldı.

Ancak 'yeni' Türkiye'de bireylerin kültürlerini değiştirme girişiminde en büyük rol ve işlev formel eğitim kurumları okullar ve onların asli aktörleri olan öğretmenler tarafından üstlenildi. Yeni rejimin insan modelini en iyi örnekleyen fi-

gürler, bir anlamda tipik 'Cumhuriyet Çocukları' olarak öğretmenler, 'yükselecek' yeni nesli kültürleme sürecinde, aile, akraba ve mahalle gibi daha belirleyici olması kaçınılmaz olan çevrelerle mücadele misyonunu yerine getirmek için çırpınır oldular. Kemalist modernleşme hareketini halk katında/arasında temsil eden ve yayan öğretmenler, Cumhuriyet-öncesi ve ağırlıklı olarak İslâmî norm ve değerleri bırakmaya henüz pek hevesli görülmeyen kitlelerin nezdinde bu değerlerin düşmanı gibi algılandılar. Adeta öğretmenle anababa, okulla aile-mahalle karşıtlığında somutlaşan bir eski-yeni kültür ve değerler çatışması yaşanmaktaydı.[2] "Yükselen yeni nesil" kişilik gelişimi ve kimlik edinim süreçlerini böylesi bir ikili karşıtlığı iliklerine kadar hissederek yaşadı. Baba gibi abdest alan, işe ve yemeğe "Bismillah!" ile başlayan biri mi, yoksa öğretmen gibi "Günaydın!" diyen ve alafranga dans edebilen biri mi olunmalıydı?! Rejimin kontrol ve etkinlik imkânlarının derecesiyle de bağlantılı olarak ortaya çıkan toplumsal iklim, örnek ya da model alınacak, olumlu ve olumsuz özdeşleşmeye gidilecek şahsiyetin kim olacağını belirleyen faktör oldu. Her halükarda, ulaşım ve iletişim imkânlarının çok kısıtlı olduğu, toplumsal hareketliliğin çok yavaş seyrettiği 1930'lu-40'lı yıllar Türkiye'sinde nasıl yaşanacağına ilişkin aile-akraba, cemaat ve mahalle bütünlüğü içinden çıkan ve asırlardır geçerliliğini koruyan referansların karşısına sınırlı etkiyle de olsa yeni bir referans kayna-

2 Şerif Mardin iki toplumsallaşma/kültürleme ortamı olarak okul ve mahallenin farklı kültür kalıplarını ve değerlerini sunmada Cumhuriyet'in kuruluş döneminde karşı karşıya gelmelerini şu şekilde bir analiz süzgecinden geçirmektedir: "Mahalle normları yaşamının tümünü orada geçiren biri için rahatsız edici değildi; fakat yaşamlarının büyük kısmını yatılı olarak okulda geçiren çocuklar için okul direktifleri çok daha önemli hale geldi. Mahalle değerleri küçük grupların korunması ile bağlantılıydı. Bunların bir ulus-devlet inşası için kullanımı söz konusu değildi. Her ikisi de mahalle denetiminin özneleri olan aile ve birey, 'toplum' kavramının kapsamı içinde kalan alt-birimlerdiler ve toplum'u reforme etme isteğindeki insanlar aileyi de reforme etmek istemekteydiler" (Mardin 1981: 213-215).

ğı olarak okulların ve öğretmenlerin çıktığı söylenebilir. Her iki referans kaynağı arasındaki gerilim, Türkiye'nin sonraki on yıllarında da etkisini sürdürmüştür. Örneğin antropolog Magnarella, 1970'lerin başında Susurluk kasabasında şu gözlemleri yapmıştır:

> "Bu [Cumhuriyetçi] devrimci programın bir sonucu olarak Susurluk halkı toplum ve kültürlerinin ideolojik temellerine ilişkin bir kaygı taşımaktadırlar. Kasabalıların büyük çoğunluğu inanç sistemlerinin tehdit altında olduğu korkusuna sahip dindar Müslümanlardır. Bu tehdidin aslî araçlarının özellikle ortaokul ve lisedeki belli öğretmenler, tehdidin kesin hedeflerinin de çocukları olduğuna inanmaktadırlar" (Magnarella 1974: 153).

Söz konusu kültürel dönüş(tür)üm girişiminin beklenen etkisi, batılılaşmış, şehirli üst ve orta sınıflarla sınırlı kalırken, kırsal kesim üzerindeki etkiler kalıcı ve istenen yönde olmaktan uzaktı (Mango 1995: 136-137). Kültüre yönelik bu müdahale, siyasal merkezi sarsıntıya uğratmaktan uzak bazı direniş girişimleriyle de birlikte, ama esas olarak boğucu bir suskunluk tepkisiyle karşılaştı. Suskun tepkisellik 1950'lere kadar birikerek geldi ve değişen dünya konjonktürünün de etkisiyle Cumhuriyet tarihinin en önemli açılımlarından birinin gerçekleşmesi için gerekli potansiyeli oluşturdu.

## 1950-1980: "Yeter! Söz 'Millet'in"

Türkiye'de toplumu ve kültürü batılılaştırmanın politik bir kararlılıkla yürütüldüğü yukarıda betimlenen dönem, ilginç bir şekilde ülkenin kapılarının Batı'ya sıkı sıkıya kapalı olduğu bir dönemdir (Koçak 1989: 37-39). 1923'ten beri yukarıdan aşağıya, devletten topluma yönelik kararlı dönüştürme müdahalelerinin, bir başka deyişle otoriter bir mo-

dernleştirme deneyiminin yaşandığı Türkiye, kabuğuna çekilmiş, kendi dışında kalan dünya ile ilişkisi en asgariye inmiş, kapalı bir ülkeydi. Başlangıcı itibarıyla devletin toplumu adeta 'estetik' bir müdahale için masaya yatırdığı, daha sonra patlak veren İkinci Dünya Savaşı'nı da kapsayan yaklaşık 25 yıllık bir dönemdir bu. Savaşlar yorgunu olup, kendi 'içini' yeniden tanzim etmeye yönelmiş Türkiye, bu savaşın dışında kaldıysa da etkisinden pek kurtulamadı. Savaş döneminde yaşanan yokluklar, ekonomik sıkıntılar, önceki dönemin hayata müdahalelerinin yarattığı tepkilerle birleşerek yönetime karşı toplumsal rahatsızlıkların giderek daha hissedilir bir düzeye varmasına yol açtı. İnsanları 'babasız' bırakmaktansa 'ekmeksiz' bırakmayı tercih ettiğini söyleyen yönetim iradesi,[3] katı ve buyurgan tarzından dolayı insanlardan beklediği anlayışı bulamadı.

Savaşın sonuçlanmasından sonra Dünya üzerinde ortaya çıkan yeni güç dengesi ve buna bağlı yeni siyasal, ideolojik ve jeostratejik şekillenmeler Türkiye'yi de etkisine almakta gecikmedi. Ülkenin açılan kapılarından insanları ardına takıp sürükleyecek, onların rejime yönelik suskun tepki potansiyelini harekete geçirecek bir yabancı olgu girdi. Olgunun yabancılığını halk, onu *Demirkırat* olarak yerlileştirerek, böylece kültürel olarak içselleştirerek giderdi: "Ne var ki halk arasında 'demokrat' kelimesi pek bilinen bir kelime değildi. Demokrasi rejimi gibi 'demokrat' kelimesi de halka yabancıydı. Halk, kısa zamanda bunu kendi diline çevirivirdi. Köy kahvelerinde 'demokrat' yerine 'demir-kırat' denmeye başlandı. Demokrat Parti'den sözederken 'Demir Kırat Partisi' deniliyordu." (Birand, Dündar ve Çaplı 1991: 34).

Türkiye'de çok partili yaşama geçildikten sonra 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle başlayan dönem, pek

3 İsmet İnönü'ye atfedilen bir sözdür bu. Kendisini "Bizi aç bıraktın!" diye suçlayan bir gence "Aç bıraktım, ama babasız bırakmadım!" dediği söylenir.

çok bakımdan ele alınmıştır. Halkın siyasal sürece katılımının önünün açılmasına, toplumsal hareketliliğin hızlanmasına, ekonomik modernleşmenin ivme kazanmasına dikkat çekilmiştir. Ancak üzerinde fazla durulmayan husus, yazımızın başında söz ettiğimiz toplumsal yapı ve kültür ilişkisi açısından bakıldığında, Cumhuriyet'in kurulmasının ardından toplumsal yapıyı değiştirme girişimleri karşısında, bu girişimleri tamamlayacak bir performans sergilemeyen kültürün artık bir değişme dinamiği içine girmesidir. Çarpıcı bir deyişle daha önceki dönemde şapka giymemek için direnen, hatta bu uğurda asılmayı göze alan insanların, şehre ya da kasabaya kendi istek ve istençleriyle şapka ya da kasket giyerek gittikleri bir dönemdir bu dönem. Dolayısıyla 'siyasal' (güdümlü) modernleşmeden, deyim yerindeyse, 'toplumsal' (kendiliğinden) modernleşmeye geçilen bir değişme dönemine girilmiştir.

Dönemin bizim sorunsalımız açısından önem taşıyan en önemli ayırt edici özelliği, şehir ve köy arasında önceki dönemde oluşmuş bariyerin kalkması ve kır ile kentin kültürel anlamda tanışması olmuştur. Tek Parti Dönemi'nde Ankara Garı'na indiğinde şalvarıyla/çarığıyla şehrin dokusuna zarar vereceği kaygısıyla jandarma tarafından trene bindirilip gerisin geri gönderilen köylü, artık dereceli olarak artan bir hızla şehirlere gelmeye başlamıştır. Yine de bu dönemin sonuna kadar ülkenin nabzının köyde attığı, toplumun büyük çoğunluğunun köylerde yaşadığı ve şehirlerin nisbeten hâlâ şehirli elitin kültürel denetiminde olduğu tespit edilebilir. Dönemin başlarında köy ya da kasaba yerleşmelerinden büyük şehirlere göç edenler, hakim ve belirleyici şehir adabına kısa sürede uyum sağlamakta zorlanmazlar. Sonra sonra göç sıklaştıkça şehir varoşlarında kırsallık tonu ağır basan bir yaşam, şehir merkezinden kopuk olarak, daha doğrusu onunla diyalog ve etkileşimi en asgaride seyrederek kök sal-

maya, boy atmaya ve giderek palazlanmaya başlar. Henüz 'için için' sürmekte olan göçün, şehirli insanın burnunun dibinde niteliksel sonuçlarının belireceği günlerin oldukça uzağındadır Türkiye.

Siyaset sahnesinde 'millet'in söz almaya, daha doğrusu söze karışmaya başlamasını ise, statükonun temsilcilerinin pek içlerine sindirebildiklerini söylemek mümkün değildir. Atatürk'ün kurduğu ve Kemalist laiklik ilkesiyle özdeşleşmiş CHP karşısındaki başarısı, DP'yi ister istemez laiklik karşıtı ve İslâm yanlısı bir siyasal oluşum pozisyonuna itti. Oysa ki Batı liberalizmini kendisine izlenmesi gereken çizgi olarak benimseyen, özel girişimden ve Batı kapitalist sistemiyle Türkiye'nin bütünleşmesinden yana olan DP'nin böyle bir hedef güttüğünü düşünmek çok gerçekçi değildir. Ayrıca Menderes'in bazı konuşmalarında dinsel fanatizme karşı net bir tavır içinde olduğunu da belirtmek gerekir (Geyikdagi 1984: 72). Yine de ezanın Türkçe yerine Arapça okunmasına geri dönüş kararı, radyolardan Kur'an yayınının başlatılması ve bunlara eklenebilecek bazı toplumsal gelişmeler (tarikatların yeniden görünür bir etkinlik içine girmeleri gibi) ile bazı yasadışı eylemler (Atatürk büstlerine ve heykelerine saldırılar gibi), DP'nin anti-Kemalizm'le özdeşleştirilmesine yetmiştir (Ahmad 1997: 366). Bu gelişmeler, özellikle batılı gözlemciler ve araştırıcılar tarafından Türkiye'de bir İslâmî canlanmanın işaretleri olarak yorumlanmıştır.[4]

Bu dönemin bir başka önemli gelişmesi Türk siyasal hayatının yeni ('modern') ideolojik yönelimlere kapısını aralaması ve bunların toplumsal ve kültürel süreçlerin başat ögeleriyle etkileşime girmesi olmuştur. Örneğin dinsellik,

4 Bunu en iyi karakterize eden yazılar, o dönemde Batı'nın saygın akademik dergilerinde yayımlanmış olup, bu yazılardan bir derleme İnsan Yayınları tarafından basılan *Türkiye'de İslâm ve Laiklik* (İstanbul 1995) adlı kitapta toplanmıştır. Bu kitaptaki yazılardan özellikle Reed (1995) ve Heyd (1995) tarafından kaleme alınan yazılara bkz.

insanların yaşamında, değerleri ve tutum alışları itibarıyla kapladığı yer ölçüsünde siyasal tutum ve davranışlarda da yönlendirici olmaya başlamıştır. Türkiye'de "dinin siyasete alet edilmesi" kalıp ifadesiyle, pek de dikkatle analiz edilmeden geçiştirilen gelişmenin başlangıcı da çok partili yaşama geçilip siyaset yapmada halka fikir sorulmasıyla bağlantılıdır. Dahası halk, seküler nitelikli siyasal-ideolojik yönelimleri de 'din' süzgecinden geçirerek değerlendirmektedir:

> Henüz toplumsal gerilimin çok yüksek olmadığı 1950'lerde reformist muhalefet dinsiz ya da kafir olarak saldırıya uğradı. Fakat 1960'lı yıllarda radikaller, liberaller ve sosyalistler için kullanılan tabirler komünist ya da Moskof; kapitalizmi savunanlar için de mason ya da siyonist oldu. Her halükarda vurgu aslî olarak dinseldi ve komünistler, masonlar ve siyonistler bütün olarak İslâm-karşıtı telakki edildi (Ahmad *a.g.e.*, 377).

Bu şekilde Türkiye'de çok partili yaşam, Cumhuriyet'in kurulmasından sonra söz konusu olan yapısal dönüşmeyi hemen benimsemiş ve onu destekleyen kesimle ona henüz ısınamamış ve onu reddeden kesim arasındaki bölünmüşlüğün giderek İslâm ve laiklik başlıkları altında kutuplaştığı ve bu kutuplaşmanın siyasal terminolojinin modern kavramlarıyla bağdaştırıldığı bir karakter kazanmıştır. Türkiye'de halkın çoğunluğunun yaşam alanı olan kırsal kesimde, köy ve kasabalarda siyaset, bu 'dinsel' kültür tarafından kodlanmış olarak yürütülmekteydi:

> İslâm'a ağırlık verenler Atatürk ilkelerine karşı olmakla ve hilafeti getirmek istemekle suçlanmaktaydılar; sosyalizmden söz edenler Moskova ile özdeştirilmekte ve dinsiz olarak nitelendirilmekteydiler.... Adalet Partisi'nin önde gelen bir temsilcisi Türkiye İşçi Partisi'nin bazı fikir ve hedefle-

rini oldukça çekici bulduğunu bana söyledi, fakat bu Parti'nin din-karşıtı çizgisinin, onun hiçbir zaman popüler olmasına imkân vermeyeceği şeklinde doğru bir öngörüde de bulundu (Magnaarella 1974: 145).

Demokrat Parti'nin on yıllık iktidarı ile Türkiye'nin önünde açılan çok partili yaşam deneyimi, insanlara artık siyasal sürecin bir parçası olduklarını öğretirken, öte yandan Cumhuriyet'i kuran devlet kurumunu temsil eden aktörleri de olup bitenler karşısında ipleri elinden kaçırma endişesine sürüklemiştir. Türkiye siyasetinin 'yukarıdan' yönetilmesi ile 'aşağıdan' yönlendirilmesi arasında nasıl bir dengenin kurulması gerektiğine bu dönemin başından bugüne değin hâlâ bir yanıt verilebildiği söylenemez. Çözümsüzlük, ilk örneği 1960 askeri darbesiyle karşımıza çıkan ve parlamenter demokratik sistemin işleyişini sürekli sekteye uğratan, günümüzde de örtük biçimde sergilendiği söylenebilecek inisyatiflerin gelenekselleşmesine yol açmıştır. Söz konusu inisyatifin zihniyet dünyasını, "Evet, hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir; ama bu memleketin de sahipleri vardır", sözleri en güzel şekilde ifade eder.[5]

1960'ların ortalarından itibaren, halkın askeri müdahale ile özdeşleştirdiği CHP yerine, DP'nin mirasını taşıdığım iddia eden Adalet Partisi'ni büyük bir çoğunluk desteği ile iktidara taşıması ile girilen siyasetin yeniden normalleşmesi sürecinde Türkiye toplumsal alanda 'Sol'la tanıştı. Cumhuriyet'in başından beri mevcut bir 'Sol' entellektüel hareket söz konusu olmasına, 1950'den sonra yavaş yavaş daha geniş bir çevreye açılmasına karşın, 'Sol'un Türkiye tarihinde kitlesel bir hareket haline gelmesi dünya ölçeğindeki gelişmelerin de etkisiyle 1960'lardan itibaren söz konusu olmuştur. Bunu takiben halk kavramı ve halkçılık düşüncesi, önce edebi-

5 12 Eylül Darbesi'nin önderi Kenan Evren'in bir konuşmasından.

yatta başlayan sonra tiyatro ve sinema ile daha da yaygınlaşan, bazı aşırı örnekleriyle köy ya da kır güzellemesine varan bir popülizmle de sarmalanarak 1970'lere damgasını vurdu. Bu arada giderek siyasallaşan toplum, dünya üzerinde süren soğuk savaşın da yörüngesine girerek, bir nüfuz mücadelesinin uzantısında sıcak bir çatışma zeminine sürüklendi.

Her ne kadar önceki dönemlerle kıyaslandığında kendi dışında kalan dünya ile etkileşim daha yoğun olduysa da Türkiye bu dönemde de kabuğunu kırmış ve dünyaya tam bir açılma sağlayabilmiş olmaktan uzaktı. Televizyon toplum hayatına girmiş, geceleri canlandırmış olmakla birlikte, devlet denetim ve güdümünde topluma sunumu, onun etkisini sınırlamaktaydı. Televizyonun Türkiye tarihinde kültürel bakımdan tam anlamıyla 'devrimsel' bir etkiye sahip olması için özel televizyonların hayatımıza katılmasını beklemek gerekecekti.

## 1980'den Bugüne: "Yeter! Söz 'Kitle'nin"

1980 yılını Türkiye'nin kültürel değişme sürecinin ana dönüm noktalarından bir diğeri olarak kaydetmemiz, 12 Eylül'ü referans alarak bunu yaptığımızı düşündürebilir. Tabii ki 12 Eylül askeri darbesi, etki ve sonuçları itibariyle, belki Cumhuriyet'in ilanından sonraki en önemli tarihsel olay olarak kabul edilebilir. Bunu destekleyecek fazlasıyla kanıt vardır. Türkiye'nin 1990'lardaki siyasal gündeminde baş köşeyi işgal eden olaylar, örneğin devlet-çete ilişkisi (Susurluk), doğrudan 12 Eylül'ü önceleyen dönemle ve 12 Eylül'ü yaratan ilişkiler ağıyla bağlantılıdır.

Ancak bizim burada, 'kültür'ü merkez alan dönemlendirmemizde 1980'i dönemeç almamız açısından 12 Eylül hareketi aslî belirleyen olmaktan öte yalnızca değişkenlerden biridir. 1980 sonrası Türkiye toplumunun kültürel haritası,

öncesiyle kıyaslandığında, belli niceliksel birikimlerin artık niteliksel bir farklılaşmayla ayırt edilebilir hale geldiği bir görüntü sunar. Bu, kültürel bağlamda, en genel deyişle, 'kırın kenti fethi'nden söz edilebilecek bir dönemdir.

Gerçekten 1980 sonrasında toplumun kültürel örüntüsünde kapsamlı bir değişmeyi koşulladığı söylenebilecek olgu, ülkenin demografik yapısında kendisini gösterir. 1950'lerden beri devam eden iç göç ve kentleşme 1980'lerde tepe noktasına ulaşarak niceliksel bir olgu olmaktan çıkar ve niteliksel bir görünürlük arz eder. Artık ülkenin ve toplumun nabzı, kentlerde atmaktadır. Ancak bu, Cumhuriyetçi yönetici seçkinlerin modernleşme projesinde öngördükleri türden bir kentleşme olmaktan uzaktır.

1950'lerdeki birinci kuşak göçmenlerin aksine, köyden kente göçün giderek hızlanan temposuna bağlı olarak, yeni gelenleri kültürel dokuları içinde özümseme ya da hazmetmeyi başaramayan büyük şehirlerde bu insanların değer ve normları geçer akçe ve baskın olmaya başlamıştır. Kentliyerli nüfus uzun zamandır varlığından yalnızca bir toplumsal sorun ("Gecekondu Sorunu") olarak haberdar olduğu, uzaklarda, kenti çevreleyen tepelerde ve ücra köşelerde, kendi yaşam alanlarının sınırları içine girmeden varlıklarını sürdüren insanların bir anda yanıbaşlarında belirdiğini gördüler. Türkiye'nin, Cumhuriyet'in başında yüzde 10 civarındaki şehir nüfusu 1980'lerin başında yüzde 55'lere varmıştı. 1990'ların sonuna gelindiğinde ise yüzde 65'in üzerine çıkmıştı.

1980'ler Türkiye ölçeğinde iletişim, ulaşım ve eğitim olanaklarının önceki dönemlerle kıyaslanmayacak biçimde arttığı bir dönem olarak da karşımıza çıkar. Televizyonun büyük bir hızla ülkenin en ücra köşelerine kadar yayılması, dış dünyanın dağ başındaki köye kadar bilindik hale gelmesi, buna bağlı olarak toplumsal hareketliliğin ve daha 'kaliteli' yaşam beklentisinin artması insanların duygusal, zihinsel ve

bilişsel süreçleri üzerinde çapraşık etkiler yaptı. Tıkış tıkış olan şehirlerde yukarı doğru toplumsal hareketlilik umudunda hayal kırıklığına uğrayan kent yoksullarının öfke ve kırgınlığını 'Sol'un kredi ve prestij kaybı yaşadığı 1980'li yıllar boyunca artık bir siyasal ideoloji formu da kazanmış olan İslâm harekete geçirmeye başladı.

Yeni açılan taşra üniversitelerine ek olarak büyük şehirlerin prestijli üniversitelerinde de, artırılan kontenjanlarla birlikte daha çok insan özellikle de kırsal kesimden ve dindarlık vurgusu belirgin çevrelerin çocukları üniversitelere girme imkânını daha fazla bulmaya başladılar. Kamuoyunda 1980'lerin ikinci yarısından başlayarak günümüze değin en kalıcı gündem konusu haline gelmiş olan 'türban' ya da 'başörtüsü' sorununun başlangıcı, biraz da yüksek öğretim imkânlarındaki bu kitleselleşme ile bağlantılıdır.

1980'lerden itibaren Türkiye'de kendini gösteren ve günümüze değin ülkenin sosyopolitik gündemini işgal eden en önemli gelişme, Cumhuriyet rejiminin giderek oturmasından sonra terk edildiği düşünülen İslâmî referansların özellikle siyasal süreçlerde yeniden ağırlık kazanması olmuştur. 'Yeniden-İslâmîleşme' tabiriyle bir kavramsal çerçeveye oturtulabilecek bu olgunun Türkiye toplumunda yaşanan 'modernleşme' ile ilintisini fark etmemek imkânsızdır. Türkiye'de özellikle 1980 sonrasında gitgide daha bariz bir görünürlük kazanan İslâmî hareketlilik, Batı'yı model alan 'modernleşme' projesine işlerlik kazandırmayı amaçlayan girişiminin hem bir sonucu hem de buna bir tepkidir. Tabii ki bu iç dinamiğin İran İslâm Devrimi'nin heyecan ve enerjisinin özellikle İslâmî Üçüncü Dünya'yı sarmalamasından Türkiye'yi de nasiplendiren bir dış dinamikle beslendiğini de belirtmek gerekir.

Gerçekten modernleşme sürecinin temel parametrelerinin Türkiye'de İslâmî sosyopolitik ve kültürel taleplerin önünü

açma yönünde etkide bulunduğu, genel bir gözlem olarak kaydedilebilir. Özellikle yukarıda belirtilen kentleşme, eğitim olanaklarının kitlesel yaygınlığa kavuşması ve kitle iletişiminde patlama gibi olguların, İslâm'ı salt bir 'din' (insanın anlam krizini çözen bir anlatı) olmaktan öte, bir kimlik belirleyeni, sosyopolitik düzen için harç ve ideoloji olarak alan bir kitlenin vücut bulmasında belirleyici etkisinden söz etmek yanlış olmasa gerektir.

Ancak, İslâm'ın siyasallaşmış bir söylem formunda ve modernleşme süreci dolayımıyla Türkiye'nin toplumsal gündeminde ağırlıklı bir yer işgal etmeye başlaması, ona kitlesel yönelimleri yoğunlaştırdığı ölçüde olumsuz (antipatik) tutum alışların da daha 'rahat' ifade bulmasına yol açtığı söylenebilir. Modernleşme sürecinin İslâm açısından söz konusu edilen harekete geçirici, kitleselleştirici etkisinin henüz pek hissedilmediği erken dönemlerde İslâm'ın, belki köy evlerinin kuytu, sessiz ve karanlık köşelerinde, ama eleştiri ve sorgulama süreçlerinden uzak, saldırı ve tahkirden uzak bir konumda, bir tür 'dokunulmazlık' zırhı içinde kaldığı da bir gerçektir. Oysa bugün İslâm adına siyasal ve ideolojik iddialarla konuşmak kadar, ona karşı konuşmanın önündeki engellerin de ister istemez kalkmış olması söz konusudur. Aynı şekilde 'tesettür' üzerine yürütülen tartışmaların siyasal ağırlıklı olarak ve dinsel 'hicap' arayışı temelinde yürütülmenin ötesine geçip, moda (ticaret) ağırlıklı olarak ve cazibe, güzellik gibi arayışlara kapı açan bir mecraya sürüklenmesi de buna en 'aktüel' örneklerden biri olarak verilebilir (izleyen bölüme bkz.).

1980'lerden 1990'lara dönüm süreci, Türkiye'de bir İslâmî siyasal hareketliliği sergilemekle birlikte, sahneye hakim olan ana görüntü, toplumun camiden çok 'ekran'a rağbetiydi. Özel televizyonların hayatımıza katılmasına dayalı bu gelişmeye İslâmî kesimler de kayıtsız kalamadı. Türkiye'de ya-

şanan 'elektronik devrim'in bir sonucu olarak, 'İslâmî medya' sökün etti. Artık amaç, Allah kelamını, 'İslâm mucizesi'ni elektron tanecikleri arasından insanlara ulaştırmak, bu şekilde toplumun İslâmîleşmesini sağlamaktı.

Sonuç tam tersi oldu. İslâmî medya kendisinin belki de hiç ummadığı mecralara sürüklendi. Ülke içinde etkinlik göstermesine izin verilmediği için yayına Londra'dan başlayan TGRT, 'Kuran tilaveti'yle açılan programlardan zaman içerisinde Seda Sayan şovlara, Mehmet Ali Erbil'in 'Çarkı Felek'ine, 'Televole'yi aratmayan magazin programlarına sıçradı. Samanyolu ve Kanal 7 ise biraz daha itidalli biçimde bu değişimi yaşayarak, yayınlarını dindar kitlenin dışında kalan kesimlere ulaştırma yoluna gitti.

Dindar olmayan kesimleri İslâm'a 'ısındırma' adına çıkılan yolda Türkiye'nin toplumsal ortamının ve ekonomik isterlerinin değişik bir rengi haline gelindi. 'İslâmî pop' patladı. Gözde mankenler iç çamaşırı defileleriyle tesettür defileleri arasında mekik dokur hale geldi. Güzellik ve kozmetik salonları 'türnbanlılara özel' bir tarzı performanslarına ekledi. Mayo sektörü 'haşema' tarzı ile kendine yeni bir 'ticari kalem' oluşturdu. Sonuç olarak kent varoşlarının ve cazibesini yitirmiş kırsal alanların ekonomik yoksulluk ve kültürel kaybolmuşluk içindeki çoğunluğuna 'kayıp cennet' vaadiyle ortaya çıkan İslâmî hareketlilik, ülkenin hâkim kapitalist ikliminin bir parçası haline geldi.

Aynı paralelde, İslâm'ın kâr getirdiğini fark eden 'modernlaik' sermaye kesimi ve özellikle de medya, bu yeni yatırım alanını görüp değerlendirmekte gecikmediler. Daha önceleri Ramazan ayının anlamına uygun yaşanması karşısında paniğe kapılan çevreler, artık istisnasız tüm özel televizyon kanallarında gerçekleştirilen iftar programlarını rahatsızlık duymadan, 'olağan' bir havada izler hale geldiler. Gazeteler Ramazan'da kampanya furyasına İslâmî bir çeşni katıp sec-

cade, tesbih, Kur'an meali ve tefsiri dağıtır oldular. Dışına taşan kalabalıklarla ürkütücü bir görüntü sunan camilerin altında açılan süpermarketlerde mini etekli genç kızlar tarafından hizmet sunulmaya başlandı. İnsanlar alışveriş yaparken bir zamanlar kalabalıklarıyla kendilerini ürküten caminin yukarıda olduğunu artık hissetmiyorlardı. Bu anlamda İslâm'ın Türkiye'nin hâkim kültürel ortamı içinde 'olağanlaştığı' söylenebilir.

Ancak 2000'lere girmek üzere olan Türkiye'de vücut bulmuş 'kitle kültürü'nün bir parçası haline gelen İslâm'ın, özellikle sistem açısından bu 'terbiyelenmiş' haliyle kamusal görünürlük kazanmış olması dahi, dışlayıcı ve yok sayıcı bir laisizmde ısrarlı çevreleri rahatsız etmeye yetti. İslâmî kesimde 'eline' (Süleyman Mercümek yolsuzluğu, Sincan olayları), 'diline' (RP milletvekilleri Şevki Yılmaz, Şükrü Karatepe ve Şevket Kazan'ın ortamı geren konuşma ve ifadeleri) ve 'beline' (Aczmendi lideri Müslüm Gündüz'ün ve Ali Kalkancı'nın cinsel istismarları) sahip olamayanların da katkı ve desteğiyle süreç bir kez daha yukarıdan müdahaleye uğradı ve Türkiye 28 Şubat'a açıldı.

# 5

# Ayet ve Reklam: 'Medyatik Türkiye'de Din ve Tesettür

Ruşen Çakır 1990 yılında yayımladığı ve İran İslâm Devrimi (1979) sonrasında tüm dünyada yaygınlık gösteren siyasal İslâm olgusunun bizim coğrafyamızdaki etkisine de ışık tutan, Türkiye'deki İslâmî oluşumları değerlendirdiği kitabına *Ayet ve Slogan* (1990) adını vermişti. Dinin siyasetle ilişkisini anlatmak bakımından bundan daha güçlü ve içeriği yüklü bir başka başlık bulmak herhalde pek kolay olmasa gerek.

Gerçekten de dönem, 'ayet'in 'slogan' haline geldiği bir dönemdi. 1980'li ve 90'lı yıllar, hiçbir zaman ve hiçbir yerde siyasetle ilişkisi bütünüyle kopmamış, her daim siyasal işlevlerle temayüz etmiş olan dinin, özellikle de İslâm'ın başlıbaşına siyaset olarak hayata geçirilmesi yolunda kitlesel taleplerin yoğunlaşmasına sahne olmuştu. İslâm bu yıllarda bir din olmaktan öte, bir siyasal ideoloji olarak alımlandı. O, savunucuları için yeni, daha adil ve hakkaniyetli bir hayat umudunun taşıyıcısı ve yaratıcısı olduğuna inanılan, karşıtları açısından ise aydınlık, özgür ve 'çağdaş' hayatı tehdit eden bir ideolojiydi artık...

Bir kültür ve kimlik olarak müslümanlığı tanımlayan, ayırt eden, biçimleyen deyişler, ritüeller ve simgeler, İslâm'ın bu siyasal yükselişini destekleme yolunda (isteyerek/istemeyerek) seferber edildiler veya karşıtlarınca böylesi bir siyasal arayışın aracı olarak değerlendirildiler. Bu süreçte en çok öne çıkan, tesettür konusu oldu. Müslüman kadının başını 'din adına', yani Allah'ın emri olduğu için örttüğü açıklaması, giderek inandırıcılığını yitirdi. Artık 'başlar' ülkeye şeriat geleceği (getirileceği) mesajını vermek için örtülmekteydi.

Siyaseti simgeler için, simgelerin hayata geçirilmesi ve hâkim kılınması yolunda bir mücadele olarak kavrayan antropolojik/sosyolojik perspektif (Eickelman ve Piscatori 1996: 9) açısından 'olağan' sayılabilecek bu durum, esasen siyasal ('askeri' de denilebilir) bir modernleşme hareketi olarak şekillenen Cumhuriyet rejimi için bir 'anomali', üstesinden gelinmesi gereken bir toplumsal patoloji olarak değerlendirildi. Böylece yıllardır süren, bazen farklı iç ve dış meselelerin gündemi işgal etmesiyle sönümlenen, ama sonra tekrar parlayan bir 'türban' sorunuyla yaşar olduk.

'Türban'ın, daha doğrusu tesettür sorununun son yirmi yıla sığan tarihi, bize 'modern' bir olgu olarak kendisini gösteren siyasal İslâm'ın Türkiye macerasını izleme yolunda da kılavuzluk edebilir. Bir üniversite öğretim görevlisinin fakülte içerisinde başı örtülü dolaşmasıyla kafalarda oluşan soru işaretlerinin kuşkulara, giderek de kaygı ve tepkilere dönüşmesiyle 1984 yılında parlayan türban 'alev'i (Olson 1985), günümüze kadar inişli çıkışlı bir tempoda geldi. Bu süreçte Türkiye, din ve dinsellikle doğrudan ya da dolayımlı olarak ilişkilenen çok önemli siyasal, toplumsal ve kültürel gelişmelere sahne oldu. İslâmî duyarlılıklara ağırlık veren, dinsel referanslara yönelimli bir siyasal parti ülkede yönetime geldiyse de yönetmeye pek 'muktedir' olamadı. '28

Şubat'ın düşük yoğunluklu darbesiyle o gitti, beş yıl sonra onun yan ürünü olan bir başkası geldi. Aczmendiler yükseldi, indi ve kayboldu; Hasan Mezarcı, mesihleşti; Hizbullah deşifre ve tasfiye oldu; cinci hocalar, tarikat şeyhleri ekrandan ekrana 'rezil de vezir de' olarak boy gösterdiler... Ve türban konusu, adeta bir bağımlı değişken olarak tüm bu olup bitenlerle birlikte gündemde kalmaya devam etti.

## Camiden Podyuma

Sonra gün döndü, devir değişti ve başörtüsünün dinsel ya da siyasal simge olmak yerine bir 'kozmetik' aksesuar olmaya başladığı zamanlara vardık. 'Ayet'in slogan olmaktan çıkıp, 'reklam' haline geldiği bir hayat çıktı karşımıza.

2000'lerin dönümü, tüm dünyada ve Türkiye'de siyasal İslâm'ın gün batımına sahne olurken, 'ticari' İslâm sökün etti. Örneğin, eskiden 'oruç tutmayanlar' için bir kaygı ve endişe zamanı olan Ramazan ayı, artık tüketim kültürünün etkisinde bir panayır ayına dönüşüp, oruçsuzlar için de çekici hale geldi. Ramazan, 'Sultanahmet Camii'ndeki teravih namazından çok, onun yanıbaşındaki 'Sultanahmet-Osmanlı Çarşısı'nda karşılanır oldu (Atay 2004a: 4-5).

Aslında Türkiye'de siyasal İslâm arayışlarının tepe noktasına vardığı dönemlerde bile, gidişatı sezen ve İslâm'ın siyasal bir ideoloji olmaktan ticari bir 'meta' olmaya doğru seyreden macerasını dillendiren güçlü ve doğru öngörülerde bulunanlar olmuştu (Kıvanç 1997). Türkiye'de İslâmcıların 'dini yaymak adına' para-pul ve sermayeyle başlayan ilişkisinin, fethe gidenin fethedilmesiyle sonuçlanacağına dair epeyce ipucu, hanidir birikmekteydi. Allah'ın mesajını ve 'nizam'ını yaymak adına işe başlayan İslâmî yayınevleri zengin olmuşlar, İslâmcı yazarlar 'medyatik' kamuoyunun ve tartışma programlarının aranan isimleri haline gelerek ünlenmişlerdi. Te-

levizyonun kitleler üzerindeki etki gücünü fark edip, onları ekrandan hidayete erdirmek amacıyla işe başlayan İslâmî kanallar, '*show business*' içerisinde erimişlerdi.

Aynı şekilde, Müslüman kadının Allah'ın emrini yerine getirmesine yardımcı olmak gibi 'hayırlı' bir amaçla yola çıkan tesettür giyimevleri de artık bir şekilde içerisine girdikleri 'pazar'ın emirlerini yerine getirme yolunda gerekeni kaçınılmaz olarak yaptılar. Tesettür 'sektörü'nde rekabet, Tekbir Giyim'i öne çıkardı.[1] Amaç da giderek sessiz-sedasız, mütevazı bir şekilde Allah yolunda 'Bacılarımız'a hizmetten, 'ticari' olarak ayakta kalmaya dönüşünce, artık ayan-beyan ürün tanıtımı, yani 'reklam', sürecin en önemli boyutunu oluşturmaya başladı. Böylece Türkiye, özellikle erkeklerin 'içini gıcıklıyan' iç çamaşırı defilelerinin gözde mankenlerini, bu defa tesettüre bürünmüş 'Bacılarımız' olarak podyumda izler oldu.

Müslüman kadının inancına uygun giyinmesi yolunda elbise üretmenin gayet tabii ki eleştirilecek yanı olamaz. Ama önceleri sessiz-sedasız, gayet masumane başlayan eşarp reklamlarının ve izlediğimiz 'spektaküler' (göz-alıcı) defilelerin, özellikle kadının cinselliği üzerinden çalışan güzellik endüstrisi ile ilişkisini de göz ardı etmemek gerekir. Dünyanın 'pazar'a, hayatın da 'podyum'a dönüştüğü bir çağda, doymak bilmez gösteri ve imaj endüstrisinin hep yeni, alışılmadık, dokunulmadık bir 'tema' arayışının yeni hedefi ('kurbanı'), bir süredir tesettürlü kadın olmakta.

Paradoksal olsa da durum şu: İnsan yaşamının hiçbir boyutunda (aile, evlilik, kadın, özel yaşam, cinsellik) mahremiyetin kalmadığı, mahremiyetin aleniyete dönüştüğü bir postmodern 'cangıl' içerisinde tesettür artık örtünmeyi değil, 'açılma'yı temsil ediyor.

---

1 Bkz. E. Tüzün, "İslamcı burjuvanın hızlı yükselişi", *Sabah-Pazar* (27 Temmuz 2003)

Parıltılı bir makyajla çekiciliği arttırılmış güzel bir yüzle alımlı bakışları çevreleyen eşarp reklamının da, podyumda alımlı yürüyüşleriyle insanın başını döndüren mankenlerin tesettür giysilerinin de topluma, özellikle de kadınlara verdiği mesaj, artık, "bunları Allah'ın emri olduğu için giyinin" değil.

"Bunları İslâm adına, şeriat yolunda mücadelemizi bayraklaştırmak için giyinin", hiç değil.

"Bunları güzel olmak, güzel görünmek, güzelliğinizle (erkekleri) etkilemek için giyinin" mesajı esas verilen.

"Tesettür, emirdir" denilen devrin kapandığı, "tesettür, güzeldir" denilen günlerin belirdiği bir dönem açılıyor önümüzde.

Hâl böyle olunca Türkiye'de büyük şehirlerden taşraya doğru yayılan güzellik ve kozmetik endüstrisi de kendisine yeni ve 'bakir' bir alan bulmuş oluyor. Giderek sayıları artan türbanlı-tesettürlü bayanlar, 'müminler ordusu'nun neferleri olmaktan ziyade, güzellik salonlarının müdavimleri haline geliyorlar böylece. 'İslâmî taassubun kalbi' olan İstanbul'un Fatih semtinde bile artık 'Gülben Ergen saçı', 'Ebru Gündeş kaşı' yaptırmak isteyen 'kara çarşaflı' kadınların akın ettiği güzellik salonlarına rastlanıyor (Çelebi 2004: 5). Bir 'tesettürlü kuaför', tesettürün beraberinde getirdiği estetiği 'gizli güzellik' olarak tanımlıyor; cilt bakımı yaptırıp pürüzsüz bir cilde sahip olan kadının, 'kapalı' da olsa 'daha güzel' göründüğünü öne sürüyor (Atay 2004: 6). Ve ünlü 'tesettür modacısı' Rabia Yaşar, 'tesettürlü kadın da diğer kadınlar gibi dekolte giyinmekten hoşlanır' diye demeç veriyor basına (Kaplan 2003).

Tüm bunlar, artık ne dinî vecibeyi yerine getirmek, ne de siyasal bir mesaj vermek için değil, ama güzel görünmek için örtünme pratiğinin söz konusu olduğu, İslâm'ın 'şeytani nizam'a direnenler için değil, 'kapitalizm' için imkân haline

geldiği bir hayatın içerisinde olduğumuzu düşündürüyor.

Türkiye'de Cumhuriyet'in başından itibaren onyıllarca siyaseten zaptürapta alınan İslâm, itildiği kuytu köşelerden çıkıp siyasal-ideolojik arayışlarla piyasaya açıldıktan sonra, şimdi kaçınılmaz olarak 'piyasa'nın kurallarına boyun eğme dönemini yaşıyor. Birileri ister şeriat kaygısıyla hâlâ 'zinde kuvvetler'i göreve çağırsın, ister olup-bitenlerde 'takiyye' kokusu alıyor olsun, ister aslında 'Amerika'nın aynası' olan 'El Kaide'ye işaret edip 'küresel İslâm terörü'nü hatırlatsın, gözlenen o ki İslâm 'hafifliyor'!.. İran İslâm Devrimi sonrasında tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de ağırlığını hissettiren siyasal İslâm, yerini bir '*light* İslâm'a bırakıyor. Pavarotti nidalarıyla açılan Müslüman Başbakan'ımızın oğlunun düğünü de, kadın tasavvuf toplulukları ile kadın semazenler de, Konya'da Tarkan dinlerken 'cezbe'ye kapılarak başörtüsünü çıkarıp sallayan kızlar da, '*light*'laşan bu İslâm'ın görüntüleri olarak kaydedilebilir...

Bu İslâmî '*light*'laşmanın bir parçası olarak 'tesettür'ün birkaç on yıl içerisinde gelenekle, köylülükle, 'cehalet'le, siyasetle bağlantılandırılıp, şimdi neredeyse bir 'teşhir' ve cazibe ögesi[2] haline gelmesini, daha geniş bir toplumsal-tarihsel açıklama çerçevesine oturtmadan da geçmemek gerekir. Bunun için, insanlığın 'toprak'tan 'demir'e, oradan 'elektron'a uzanan macerasına bu bağlamda bakmakta yarar var.

## Premodern, Modern ve Postmodern Süreçlerde Tesettür

İnsanlığın nabzının köylerde attığı, toprağın geçim açısından merkezi öneme sahip olduğu tarımcı-geleneksel hayat örgü-

2 Bu konuda İsmet Özel, "bazıları"nın başörtüsünü bir cazibe unsuru olarak kullandığını, "bazı" erkeklerin de bu kadınları çekici bulduğunu kaydederek "Örtmesinler başlarını böyle düşünenler diye serzenişte bulunuyor (İ. Özel, "Müslüman bir kadın asla makyaj yapmaz", *Sabah-Pazar*, 27 Temmuz 2003.

sü içerisinde tüm toplumsal kurumların yolu dinden geçmekteydi. Eğitim, hukuk, ahlak, siyaset, sanat, bilim, ideoloji, hepsi dinseldi. İnsan dünyasının dinin halesi ile sarmalandığı bu 'büyülü' yaşam tablosu, modernlikle parçalandı.

Modernlik, insanı tanrının, aklı vahyin yerine koyarak hayatı inşa ederken, gayet doğal olarak da dini kıyıya itti. Geleneksel hayatın içinde 'özne' olan din, modernlikte nesneleştirildi. Geleneğin dünyasında her şey hakkında konuşma, düşünme ve kavramlaştırma din dolayımıyla mümkünken 'modern' dünyada dinin kendisi din-dışı bir söylem çerçevesinden ele alınıp, çözümlenip, tanımlanır oldu. Din, sosyolojik, antropolojik, felsefi, vb. 'modern' disiplinlerin yaklaşımları doğrultusunda adeta otopsi masasına yatırıldı.

Tarımcı-geleneksel hayatın merkezinde yer alan, modernlikte nesneleştirilen din, postmodern/post-endüstriyel hayatın içinde, artık 'tipik' modern yaptırımlarla maruz kaldığı kıyıya itilmişlik halinden kurtularak, yeniden öne çıktı. Ama bu öne çıkış, postmodern hayatın asli belirleyeni olan tüketim kültürü içerisinde, kültür endüstrisinin bir parçası olarak, metalaşarak gerçekleşti. Modern-öncesi (geleneksel) toplumda özne, modern toplumda nesne olan din, postmodern toplumda meta oldu.

Bu tez çerçevesinde düşünüldüğünde, modernliği hedefleyen, ama pre-modern, geleneksel ve kırsal bir toplumsallık içerisinde varlık bulan Cumhuriyet Türkiyesi'nde, postmodern kitle kültürünün 'küresel' isterlerine de kayıtsız kalınamamasının sonucu olarak, bugün, bir hayatın içerisine 'üç hayat' sığdığı söylenebilir. İslâmî tesettürün günümüzde giderek karmaşık ve içinden çıkılamaz bir mesele haline gelmiş olmasının, böylesi üçe-parçalanmış bir hayat yaşıyor olmamızla bağıntısını vurgulamak gerekir. Bir yandan köyünde, kasabasında başını örten, aralarına sıklıkla annelerimizi, anneannelerimizi de eklediğimiz 'geleneksel' haya-

tın içinde yoğrulmuş başörtülü kadınlara hiçbir itirazımız olmadığını söylüyoruz. Sonra 'modern' Türkiye'de bir 'irticai' tehdit olduğu gerekçesiyle üniversitelerde, hastanelerde ve kent caddelerinde görünmelerinden kaygılandığımız (aslında modernliğin 'yan ürünleri' olan) türbanlı kızlara itiraz ediyoruz. Nihayet, podyumda alımlı yürüyüşlerle, çekici bakışlarla süzülen tesettürlü mankenleri ve bu 'yapılan'ın dinen makbul mü mekruh mu olduğunu tartışan Müslümanları izleyip şaşırıyoruz. Bunlar, gelenekten moderne, oradan postmoderne hızla savrulan 'üç-parça'ya ayrılmış hayatımızın yol açtığı 'toplumsal şizofreni'nin tesettür pratiği üzerindeki yansımaları aslında. Türkiye'de 'ayet'in 'hayatın anlamı' olmaktan 'slogan' olmaya, sonra da 'reklam' olmaya doğru, birkaç on yıla sığan ve şimdi 'cami'den çok ekranda ve podyumda süren seyrüseferinde sergilenenler, esasen, 'neolitikten elektroniğe'[3] doğru bu hayli sancılı toplumsal sıçramanın izdüşümleri olarak da değerlendirilebilir.

Bununla birlikte 'ayet'e reklam, yani bir tüketim değeri olarak bakma sürecindeki ticaret erbabının karşısında, ona hâlâ bir 'slogan' algısıyla tedirgin, temkinli ve tepkili yaklaşan 'laisist' siyaset erbabının 'geleneksel' tutumunun zindeliğini sürdürdüğünü de unutmamak gerekiyor. Bu açıdan bakıldığında ise, tesettürün modern Türkiye'deki macerasını, bu ülkede varlığını yakın zamanlarda daha açık biçimde hissetmeye başladığımız bürokrasi-burjuvazi geriliminin yansımalarını bünyesinde barındıran bir toplumsal pratik alanı olarak da takip etmek gerektiği söylenebilir.

---

3 'Neolitik'le kastedilen insanlık tarihinde yaklaşık 10.000 yıl önce başlayan tarımsal etkinlik ve yiyecek üretiminin sonucu olan tarımcı köy yaşantısıdır. Anlatılmak istenen de köylülüğün bir kültür (yaşam biçimi) olarak aşılamadığı, endüstriyel-kent kültürünün hemen hemen hiç tecrübe edilemediği bir toplumsal zeminde, elektronik teknolojisinin alt yapısını oluşturduğu post-endüstriyel kültür kalıplarının etkin biçimde işlerlik kazanmasıyla beliren sorunlu' Türkiye tablosudur.

## MODA-REKLAM-POP SARMALINDA TESETTÜR

Tesettürün bir dini norm olmaktan 'ticari nimet' olmaya evrildiğine, endüstriyel üretim süreci içerisinde giderek bir güzellik aksesuarı ('meta') haline geldiğine ve tesettür defileleri-moda dergileriyle artık Islâmi örtünme adına mahremiyetten çok teşhirin, buna bağlı olarak da cazibe, arzu ve 'tutku'nun bilinçli-bilinçsiz öne çıkarıldığına en tipik örneklerden biri, 2015 yılının yaz aylarında televizyon ekranlarında izlediğimiz *Modanisa.com*'un reklam filmleridir.

*Modanisa.com*, dindar-muhafazakâr kadınlara yönelik bir 'online' alışveriş sitesi. Alanında ilk olduğu iddiası eşliğinde kendisini "Dünyanın en popüler muhafazakâr moda sitesi" olarak takdim ediyor. Sitenin 2015'te ekranlara gelen reklam filminde Füsun Önal'ın unutulmaz şarkısı *Senden Başka*'nın sözleri değiştirilmiş müziği eşliğinde genç kızlar şen-şakrak, hoplaya-zıplaya, edalı-işveli şekilde birbirinden çekici tesettür giysilerini tanıtıyorlar. Sözler şöyle:

> "Bulunmazdı yaz ayı gelince/Uzun kollu tunikler/Düğün nişan abiye ararken/Hep o meşhur panikler/Moda nisa nokta kom'da/ Bulurum ben her bir şeyi/Moda nisa Moda nisa/Giymem artık hep aynı şeyi..."

Reklamı izlerken Füsun Önal şarkısının orijinal sözlerinin hafızalara en çok kazınmış kısımlarını da hatırlamamak mümkün değil:

> "Daha mutlu olamam ömrümde/Beni öpüşün var ya... Aklımdan çıkmaz bütün ömrümce/O çapkın gülüşün var ya... Yaktı bir ateş gibi inan ki/O kor dudakların var ya..."

Modanisa reklamındaki sözler farklı olsa da şarkının bu orijinal sözlerine çağrışımsal etkiyi engellemiyor!..

Kim bilir belki engellemesi de istenmiyor ve bilakis genç kuşak muhafazakârlar açısından 'satış'ı teşvik edecek bir etkisi olduğu düşünülüyor! Çünkü tesettür alışveriş sitesinin sloganı belli: "En popüler muhafazakâr moda sitesi" Açık ki popüler kültüre oynanıyor.

Böylece bir dinî pratiğe teşvik yolunda ilahiler, *'salât u selâm'* veya *'na't-ı şerif'*ler yerine, katı-mutaassıp dindarları rahatsız etmesi kuvvetle muhtemel eski ve hayli 'dekolte' bir pop şarkısı işlerliğe sokuluyor.

Dahası bu, genç kızların eteklerinin bırakın dizüstünü, neredeyse "baldır-üstü" olduğu genç/ergen seyirciye yönelik popüler televizyon dizileri içerisinden yapılıyor.

Ve reklamdan sonra o dizilere döndüğümüzde biraz önce *"Düğün nişan abiye ararken, hep o meşhur panikler"* diye bıraktığınız şarkıyı, ekrandaki gençlerin "Yaktı bir ateş gibi inan ki, o kor dudakların var ya" dedirten oyunculukları eşliğinde terennüm etmeyi sürdürüyoruz!..

# 6

# Şerif Mardin, Din ve Türkiye'de 'Galile' Olmak

Prof. Şerif Mardin, din konusunu asli ilgi ve çalışma alanı yapmış bir sosyal antropolog olarak benim özellikle akademik kariyerimin başında en çok etkilendiğim; çalışmalarımın gidişatına yön vermiş, bakış açımda önemli dönüşümlere yol açmış bir isimdir. Prof. Şerif Mardin, bunun yanı sıra, daha genel çerçevede Türkiye'de dine yönelik bilimsel, entelektüel ve akademik ilginin; yeni, değişik, farklı demek yetmez, 'aykırı' bir açılım kazanmasında, üstüne basa basa söylemek gerekirse ilk tohumu atmış olan isimdir.

Ancak bu 'aykırılık', Türkiye'de zihin ve duygu dünyalarını belli bir 'epistemolojik şablon'a, yani 'bilme biçimi'ne göre tohumlanıp olgunlaşmış 'pozitivist-laisist' entelijensiya karşısında onun bir 'lanetli öteki' konumuna yerleştirilmesine neden olmuştur. Bağlantılı olarak, ondan etkilenen ve din konusunu ele alırken onun yaklaşımını benimseyenleri de en kötüsünden 'beyni yıkanmış zavallılar', en iyisinden 'iki arada-bir derede kalmış, kafası karışık biçareler' olarak etiketlenme durumunda bırakmıştır.

## 'Mikrop'la Uğraşmak!

Bu söylenenleri somutlaştırma yolunda iki olayı paylaşabilirim. Bu olaylar, Şerif Hoca'nın Türkiye'de din konusunda 'ezber bozucu' mahiyetteki aykırı çözümleme ve yorumlarının, bu memlekette Cumhuriyet'in başından 1980'lere kadar 'rakipsiz' olan, o dönemden sonra ise rakipsiz konumunu kaybetse de etkinliğini sürdüren 'pozitivist-laisist' entelijansiya tarafından nasıl değerlendirildiğine örnek teşkil eder. Birincisi, doğrudan Şerif Hoca'nın kendisiyle ilgili... İkincisi ise onun hayli gürültü koparan *Said Nursi* çalışmasıyla ilişkilendirilebilecek, böylece dolaylı olarak onun yapıp ettiklerinin, yukarıda tanımlanan entelijansiya açısından nasıl anlamlandırılıp değerlendirildiğine ışık tutar mahiyettedir.

İlk örneğimiz İngiltere'den. Londra'da lisanüstü eğitimimi sürdürdüğüm okul, birer hafta arayla Türkiye'nin iki 'duayen' sosyal bilimcisini konuk etmişti. Bunlardan birincisi Şerif Hoca'ydı. Kendisi bir konuşma yapmak için davetliydi. Konuşmasını dinledikten sonra sohbet ettik ve uğurladık onu. Bir hafta sonra, okulda düzenlenen bir sempozyum çerçevesinde Türkiye'den bir diğer saygın sosyal bilimci aramızdaydı. Sempozyumdan sonra onunla da sohbet ederken, ona önceki hafta Şerif Hoca'nın okulda olduğunu söyledim. Bunu duyar duymaz birden yüzü donuklaştı, kısa bir süre durakladı ve gergin, "Ne anlattı?" diye sordu; sonra da şu sözler döküldü ağzından:

"Onu hiç affetmeyeceğim! Cumhuriyet'in imkânlarıyla okudu, en çok nimetini o yedi Cumhuriyet'in; ama Cumhuriyet'e en çok kötülüğü de o yaptı..."

İkinci örnek ise Türkiye'de ve yine bir diğer tanınmış sosyal bilimcimizle bir akşam yemeğinde yaşandı. Şerif Hoca'nın, o dönemde yeni yayımlanmış olan *Said Nursi* çalış-

masından konu açılmıştı.[1] Ben bu çalışmanın önce sosyolojik anlamda çözümleyici gücü üzerine birkaç söz ettiğimi hatırlıyorum. Sonra da Şerif Hoca'nın bu çalışmadaki 'derdinin' Said Nursi'den çok, onun üzerinden Türkiye'de Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte yaşanan toplumsal değişim sürecinin eleştirel çözümlemesi olduğunu vurguladığımı... Nihayet onun, araştırma 'nesne'sinden nasıl bağımsız bir yaklaşım içinde olduğuna dair birkaç söz daha etmiştim ki birden 'Hoca' araya girdi ve şunları söyledi:

"Said Nursi öyle bir 'mikrop'tur ki sen ne kadar iyi niyetli olursan ol, ona 'dokunduğunda' istesen de istemesen de sana bulaşır o mikrop!.."

Yukarıda ifadelerine yer verilen her iki sosyal bilimci de Türkiye'de çok öğrenci yetiştirmiş saygın ve değerli insanlar. Mardin-karşıtı çizgilerini bariz kılan sözlerine yer vermekten maksadım, onları olumsuzlamak değil. Aksine her ikisi de gerek hocalık gerekse insanlık pratikleri açısından kendilerine söz söylenemeyecek, hiçbir olumsuzluk atfedilemeyecek kalite ve değerde insanlar. Onların Şerif Hoca'ya ve onun dolayımıyla din konusuna ilişkin ağır ifadelerine yer vermemin nedeni, bu ağırlığı var eden ideolojik, daha doğrusu 'epistemolojik' bağlama dikkat çekmek istemem. Onlara ait, yukarıda zikredilen sözler, öncelikle, Türkiye'de dine yönelik anlama ve çözümleme çabası sergileyen bir sosyal bilimciye tipik akademik yaklaşımın ne olduğunu çarpıcı biçimde örnekledikleri için dikkate değerler. İkinci ve bağlantılı olarak, özelde bir dini-İslâmi şahsiyete (Said Nursi), genelde ise Cumhuriyet Türkiyesi'nde dinin kültürel, siyasal ve ideolojik anlamda kimliksel dışavurumlarına yönelik ortalama entelektüel tavrı yansıttıkları için dikkate

1 Ş. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey - The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. SUNY Press, Albany, 1989. Eserin Türkçesi İletişim Yayınları tarafından 1990'da yayımlanmıştır (Mardin 1990a).

değerler. Her iki ifadede yer alan kavrayış çerçevesinin, Türkiye'de yakın zamanlara kadar bürokratik, akademik ve entelektüel iklimde yaygın ve hâkim olduğu söylenebilir. Öyle olunca bu memlekette 'Şerif Mardin' olmak da, onun düşünsel çerçevesinden etkilenen ve onu izleyen bir öğrenci olmak da zor zanaat haline gelmiştir.

## Akademik Yalnızlık, Sosyalist 'Yakınlık', İdeolojik Muhafazakârlık

Ben Şerif Mardin'i *Din ve İdeoloji* (1969) adlı kitabıyla, 1980'lerin başında tanıdım. Şerif Hoca'nın 'Said Nursi' örneğinde modern Türkiye'de din ve toplumsal değişme olgusunu incelediği kitabıyla hayli sansasyonelleşen Osmanlı-Türkiye geçiş sürecine özgün yaklaşımının alt yapısında yer aldığı öne sürülebilecek bir çalışmadır bu.

Bu yazının ilerleyen kısmında Şerif Hoca'yı ve onun Türkiye'ye ilişkin derdini anlamak ve 'çözmek' açısından anahtar niteliğinde olan bu kitabın esaslı bir tanıtımını, hem hayli gecikmiş bir entelektüel borcu ödeme adına, hem de kitabın tanıtımının yeni kuşaklar açısından yararlı olacağı inancıyla yapmaya çalışacağım. Yalnız ondan önce, yine ağırlıklı olarak 'Din ve İdeoloji'den beslenen, ama onunla sınırlı olmayan çerçevede Şerif Mardin'in akademik, entelektüel ve ideolojik karakteristiklerine ilişkin bazı gözlem, izlenim ve yorumlarımı paylaşmak istiyorum.

Şerif Mardin'in bir sosyal bilimci, özellikle de Türkiye'de ve Türkiyeli bir sosyal bilimci olarak en dikkat çekici özelliklerinden biri, akademik performansını sergilediği dönemde dünyada hâkim kuramsal eğilim ve yönelimleri âni âni dikkate alıp, bunları yerel-ulusal temeldeki çözümlemelerinde işlerliğe sokabilmiş olmasıdır. Bu durum onu Türkiye'de belli bir zaman diliminde geçer-akçe durumdaki sos-

yal bilim pratiği içerisinde hem eşsizleştirmiş, ama hem de yabancılaştırıp yalnızlaştırmıştır.

Söz gelimi, *Din ve İdeoloji*'de Fransız yapısal antropolojisinin ilk ve neredeyse tek ismi Claude Lévi-Strauss ile Amerikan simgeci-yorumcu antropolojisinin öncü ismi Clifford Geertz, Mardin'in Türkiye'de dinin tarihsel önemiyle kültürel ve siyasal rolüne ilişkin çözümlemelerinin kuramsal alt yapısında önemli yer tutarlar. Mardin'in kitabı kaleme aldığı 1960'ların ikinci yarısında bu isimler, Türkiye'deki antropoloji çevreleri tarafından henüz keşfedilmemiştir. Kendi adıma, Levi-Strauss'u değilse de Clifford Geertz'i Şerif Hoca'nın yazılarında fark edip tanıdığımı itiraf etmek isterim!..

Şerif Hoca'nın bu tür öncülükleri sonraki çalışmalarında da devam eder. *Said Nursi* kitabında, 'Türkiye Cumhuriyeti'nin bu bir numaralı 'anti-kahraman'ını sosyotarihsel bağlamda çözümlerken, İngiliz simgesel antropolojisinin çığır açıcı ismi Victor Turner'ın kuramsal ve kavramsal dağarcığından beslenir. Yine iddia edebilirim ki ne Şerif Hoca'nın kitabını yazdığı, ne kitabın Türkçeye çevrildiği dönemde Türkiye antropolojisi Turner'ın adından da, yapıp-ettiklerinden de, düşünüp-yazdıklarından da yeterince haberdar değildir.[2] Kısaca dünyada kuramsal anlamda olup bitenleri anında yakalayan ve bu bakımdan Türk sosyal bilimlerinin kuramsal çözümleme pratiğinde hep bir boy önde olan isimdir Şerif Mardin...

Şerif Hoca yine Türk sosyal bilim dünyasıyla ilişkili ve kanımca hayli 'dramatik' bir başka özelliğe daha sahiptir. O, kendisiyle ortak dili konuşan meslektaş yahut düşündaşlarının önemli bir kesimi tarafından en ortalama deyişle 'aforoz'a uğramış bir insandır. Mübeccel Kıray, Mümtaz Soysal,

2 İngiliz post-işlevselci antropolojisinin bu önemli isminin Türkiye antropolojisi bünyesinde bugün dahi hakkıyla tanınıp, öğrenilip tartışılabildiği söylenemez. Turner'in özellikle din antropolojisi eksenli kuramsal ve kavramsal katkısına başlangıç olabilecek iyi bir değerlendirme için bkz. Morris, 2004: 375-418.

Nermin Abadan Unat gibi Türk sosyal ve siyasal bilimlerinin önde gelenleri, Şerif Hoca'nın zihinsel ve kavramsal 'dil'inden anlayan, ama söylediklerinden hazetmeyen isimlerdir.

Öte yandan Şerif Hoca'nın dilinden dökülenlerden hoşlanan çevreler, söz gelimi Nur cemaatinin ileri gelenleri veya üyeleri ise onun ne dediğini anlamakta zorluk çekerler. Şerif Hoca'nın *Said Nursi* çalışmasının bu sözünü ettiğim ikinci çevrede, kitap henüz Türkçeye çevrilmemişken büyük heyecan ve coşku yaratması, ancak Türkçeye çevrilip nüfuz edilebilir olduğunda ise hayal kırıklığı ve sönüklüğe yol açmış olması üzerinde bu bakımdan düşünmek gerekir.

Şerif Hoca kuşkusuz Nur cemaati üyeleri kadar önemsemiştir Said Nursi'yi. Ancak sorun şuradadır ki, Cemaat üyeleri için 'özne' olan Said Nursi, Şerif Mardin için 'nesne'dir. Bir araştırma-inceleme konusu, o kadar!.. Şerif Hoca, esasen, Said Nursi üzerinden Osmanlı'dan Türkiye'ye yaşanan siyasal, toplumsal ve kültürel değişme ve süreklilikler ile bunların insanların anlam ve değer dünyasında yol açtığı sarsılma ve kırılmalar üzerine çözümlemelere gitmektedir. Said Nursi'yi hayatının 'özne'si yapmış insanlar açısından, bu öznenin bir araştırma konusu olarak 'öne çıkması' heyecan yaratmış, ama bu 'öne çıkış'ın 'nesneleştirme' suretiyle olması, onların umduklarını bulamamalarına yol açmıştır.

Öte yandan Said Nursi'yi bir 'anti-kahraman' olarak, ters yönden özneleştiren laik, Kemalist ve pozitivist Türk sosyal bilimcileri açısından, onun bir araştırma nesnesi olarak dahi öne çıkartılmış olması, kabul edilemez, 'tahammülfersa' bir girişimdir. Çünkü biraz önce yukarıda değinildiği üzere, Said Nursi bir 'mikrop'tur ve 'mikrop'la uğraşmak, mikrop kapmaya ve 'mikrop'un taşıyıcılığa ve bulaşıcılığına yol açacaktır!..

Hâl böyle olunca Şerif Hoca, kendisini en çok anlayabi-

lecek olanlar tarafından dışlanmış, onu 'içselleştirmek' isteyenler tarafından da anlaşılamamıştır.

Ancak bu 'hercümerç' içerisinde Şerif Hoca'yı hem anlayan hem de ondan hazzeden bir 'çevre'nin varlığını ve bu çevrenin Şerif Hoca'nın yeni kuşaklar nezdinde entelektüel kredisinin yükseltilmesine olan katkısını es geçmek haksızlık olur. Bu, Murat Belge öncülüğünde Birikim Dergisi ile İletişim Yayınları bünyesinde şekillenen ve 'sivil toplumcu' vasıfla öne çıkan bir 'sosyalist-entelektüel' çevredir.

12 Eylül 1980 sonrasında sosyalist-sol hareketin askeri darbe tarafından kırılmasına paralel olarak üretken bir özeleştiri girişimiyle dikkati çeken bu çevre, Türkiye'de solun yenilgisinden devlete endeksli olmayı ve toplumdan, özellikle tarihsel ve kültürel anlamda kopukluğu sorumlu saymıştır. Ortodoks Marksizm'den uzak, pozitivizme eleştirel, 'ulusalcılık' reddiyesinde hayli kararlı, ateist olsa da 'antiteist' olmayan, dolayısıyla İslâm'ın bu coğrafyada tarihsel, kültürel ve siyasal belirimleri karşısında 'sosyolojik' bir sosyalist duruş içinde olan çevredir bu. Buna bağlı olarak, Türkiye'de muhafazakâr düşünceyle özdeşleşmekle birlikte kültürel, siyasal, zihinsel süreklilikleri ve 'değişme'nin yol açtığı sorunları anlama yolunda yardımcı olabilecek bazı isimlere de açık bir yayın politikası izleyen Birikim-İletişim çevresi, Şerif Hoca'yı da 'değer'lendirme kapsamına almıştır. Şerif Hoca'nın hem araştırma-inceleme kitapları hem de yerli-yabancı makalelerinin derlemesinden oluşan kitapları, 'toplu eserleri' adı altında İletişim tarafından basılmış, böylece onun yeni kuşaklar tarafından akademik-entelektüel tanınma ve itibar kazanması sağlanmıştır. Sonuç olarak, Birikim-İletişim çevresinin Şerif Hoca açısından bu memlekette, deyiş yerindeyse bir entelektüel 'vaha' oluşturduğu söylenebilir.

Şerif Hoca'nın düşünsel-ideolojik çizgisi üzerine naçizane bir değerlendirme yapmak da yukarıda söylenenleri bütün-

leyici olabilir. Öncelikle şunu kaydetmek gerekir: Şerif Hoca sosyalist veya 'Marksist' değildir; hatta ideolojik bir hassasiyetle konuşmak gerekirse onun 'antimarksist' olduğunu düşünmek dahi mümkündür. Ancak Şerif Hoca, sosyolojik çözümlemelerinde Marx'tan dikkati çekecek ölçüde yararlanmış, onun görüşlerini önemsemiş, bu bakımdan Marksist değil ama 'Marksgil' (*Marxian*) bir kuramsal performansı çözümlemelerinde yer yer işlerliğe sokmuştur. Onun Marx'ın düşünce evrenini hayli yetkin biçimde bilip özümsediği söylenebilir. Hatta onun, Türkiye'de kendisini 'Marksist' olarak kimlikleyen nicelerinden çok daha fazla (özellikle sosyolojik anlamda) Marx'a ve Marksizm'e hâkim olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Şerif Hoca, ideolojik anlamda bir 'muhafazakâr modernist'tir. Muhafazakâr-modernist nitelemesi önemlidir; çünkü bu, Şerif Hoca'nın daha önce işaret ettiğimiz 'iki arada-bir derede' kalmışlığını bir başka düzlemde ve biraz daha derinlemesine anlamamıza yardımcı olabilecek bir ifadedir.

Şerif Mardin Türkiye'de Kemalist, pozitivist ve 'jakoben' (tepeden inmeci) modernistlerle 'modernlik' ortak paydasında buluşur, ama onun modernizminin 'muhafazakâr' bir modernizm olması, onu bu cenah açısından bir 'içerdeki öteki' yapar.

Muhafazakâr modernizmi bir başka yazıda ayrıntılı olarak değerlendirme ve tartışma imkânı buldum (Atay 2003: 154-178). Onun ne olduğunu, Şerif Hoca'nın Ankara'daki bir konuşmasında sarf ettiği şu sözler özlüce anlatır: Muhafazakâr modernizm, "gelenek olmadan, modernlik olmaz" diye düşünmektir![3] Türkiye'de resmi, makbul ve cari modernizm çizgisi ise geleneğe rağmen veya karşı, yani 'geleneksiz' modernleşme anlayışını savunur. Bu, tepeden inmeci, radikal modernleşme anlayışıdır.

3 Bu aktarımı Gökhan Çetinsaya'ya borçlu olduğumu belirtmek isterim.

Öte yandan Türkiye'de muhafazakârlığın asli motifleri olarak 'gelenekçilik' ve 'antimodernizm' öne çıktığı için, Şerif Hoca, memleketin bu 'reel' muhafazakârlığıyla da 'modernist' konumu itibarıyla çelişik ve sorunlu duruma düşer. Bu 'reel' muhafazakârlık, kır (tarım) kültürü, taşra adabı ve cemaatçilik gibi temel dinamiklerden çıkan bir düşünsel çerçeveye sahiptir. Şerif Hoca'nın 'şehir adabı'na ve 'cemiyet ahlâkı'na dayanan 'beşerî' biçimlenimi ile fikrî sistematiğinin Türkiye'de yerleşik bu 'reel' muhafazakârlıkla da frekans uyumu yakalaması mümkün değildir.

Özetle Şerif Mardin 'gelenekçi' olmayan, ama gelenekle yol almaktan yana olan bir muhafazakâr modernisttir. Bu nedenle onun düşünce evreninde temel kavram, 'süreklilik', Ahmet Hamdi Tanpınar'ın o çok sevdiği tabirle 'devam'dır. Toplumsal yapıda devam ve devamlılık esastır; değişme de esasen 'devam' arayışının bir sonucudur; yani devam'ı sağlamak için değişmek söz konusudur.

Şerif Hoca'nın insan toplumsallığına bakışının böyle olduğu ileri sürülebilir.

Bu noktada artık onun bu 'devam' veya 'süreklilik' nosyonuna Türkiye örneğinde ve İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçiş (değişim) sürecinde dini, dinsel tutum ve davranışı merkez alarak işlerlik kazandırdığı çığır açıcı çalışması 'Din ve İdeoloji'ye geçebiliriz.

## *Din ve İdeoloji*

*Din ve İdeoloji* (1. baskı, 1969)[4] kuşkusuz ki Türkiye'de din sorununa ilişkin kavramlaştırma ve çözümlemelere gitmiş ne ilk ne de tek kitaptır. Ancak, özellikle yaklaşım biçimindeki özgünlük açısından, Türkiye'de dine ve onunla ilişkili

4 Bu yazıda, kitabın 1983 yılında İletişim Yayınları tarafından yayımlanan 2. baskısı kullanılmıştır (Mardin 1983).

kültürel, toplumsal, siyasal olgu ve sorunlara tarihsel süreklilik içinde bakan ve sonuçlar çıkararak görüşler ileri süren bir ilk çalışma olduğu söylenebilir. Şerif Hoca'nın şu sözleri, bu tespiti destekler:

> "Hedefimiz, Türkiye'de dinin ideolojik-siyasal fonksiyonlarını belirtip siyasi alanda ne gibi bir rol oynadığını aydınlatacak başlangıç analitik kategorilerini ortaya çıkarmaktır. Konu Türkiye'de daha ele alınmamıştır ve strüktürle [yapı ile] din arasındaki ilişki ile yüzlerce defa karşı karşıya gelmiş bulunan batı sosyal bilimcileri kadar bu konuda bir bunalıma gelmemişizdir." (ss. 26, 32)

Söz konusu hedef temelinde şekillenen çalışma, esasen iki sosyal bilimcinin kuramsal ve yöntemsel dağarcığından beslenir. Bunlar, Alman sosyolog Max Weber ile Fransız sosyal antropologu ve yapısal antropolojinin babası, Claude Levi-Strauss'tur:

> "Bir ön model kurmaya çalışırken sosyal antropolojinin yapı ile fikir arasındaki ilişkileri anlatan tetkiklerinden esinlendim.[5] Yapısal unsurları ortaya çıkarma çabasında ise en çok Max Weber'in metodolojisinden istifade ettim. Weber'in metodolojisinin temin ettiği, bir yapının anatomisini meydana çıkarmak değildir, en güçlü tarafı karşılaştırmalarda farkları ortaya çıkarmaya yaramasıdır. Biz bu eserimizde Osmanlı-İslâm toplumunun ve bugünkü Türkiye'nin Batı toplumlarından ayrılan bazı özellikleri olduğunu gösterebiliyorsak en önemli gayelerimizden birine varmış sayılırız" (ss. 9-10).

Kitabın 'Din ve İdeoloji' başlıklı 1. bölümünde Mardin, "kitle toplumunun belirmesiyle beraber, daha çok 'idare

5 Mardin, burada Levi-Strauss'un *Yaban Düşünce* ve *Yapısal Antropoloji* adlı iki temel kitabına gönderme yapmaktadır.

edilenler' arasında yaygın, yönlü, fakat sınırlı, belirsiz fikir kümeleri" (s. 15) olarak tanımladığı ideolojinin, siyasal bilim alanında yer almasından başlayarak tarihçesini aktarır. Bunu yaparken de kaçınılmaz olarak, siyasal bilim alanındaki gelişmeler; klasik (normatif) ve modern (davranışsal) siyasal bilim ikiliğinin oluşum süreci[6]; sert ideoloji-yumuşak ideoloji ayrımı ve dinin bu açıdan ne tip bir ideoloji olabileceği üzerinde durur.[7] Davranışsal siyasal bilimler, kişilerin dengesini sağlayan psikolojik bir destek olarak da ideolojilerin incelenmesine imkân vermektedir ki işte bu, Mardin'e göre dinin ideolojik işlevini anlama yolunda kilit önem taşıyan bir noktadır. Şerif Hoca, şu cümleyle söylemek istediklerini toparlar: "Din, bir dünyayı anlama ve kendini o dünyada belirli bir yere yerleştirme modeli olarak fonksiyon görmektedir" (s. 25).

Kitabın 'Din Sosyolojisi ve Dinsel Davranış" başlıklı 2. bölümünde ise Mardin, dinin toplum hayatındaki yerinin, etkisinin ve işlevlerinin tespitine, bu konuda görüş ortaya atmış ve fikir üretmiş önde gelen düşünür ve bilimcilerin bu düşüncelerinin değerlendirilmesine ve bireyin, toplumun bir üyesi haline gelmesinde dinin rolünün ortaya konulmasına yönelir.

Şerif Hoca, din sosyolojisi alanında ana tartışmaları ortaya

---

6 Mardin, siyasal bilim alanında ideolojilerin ciddi bir araştırma konusu olarak ele alınmasının davranışsal siyasal bilim sayesinde mümkün olduğunu belirtir. En genel biçimde 'olanı, olması gerekenden hareketle' açıklayan klasik (normatif) siyasal bilimin tersine, 'bir olandan bir olması gereken çıkarılamaz' ilkesini benimseyen modern (davranışsal) siyasal bilim, analitik araçlarının esnekliği ve 'anlama'ya verdiği önem nedeniyle, başlıbaşına bir fikri yapıt bütününe olduğu gibi sığamayan ideoloji olaylarına çalışma alanı içerisinde yer verebilmiştir.

7 'Sert ideoloji' temel teorik eserlere dayanan, seçkinlerin kültürüyle sınırlandırılmış olan, muhtevası kuvvetli bir yapıdır. Marksizm buna bir örnek teşkil eder. 'Yumuşak ideoloji' ise, kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilişsel sistemleri olarak tanımlanabilir. Mardin'e göre dinsel inançlar önemli yumuşak ideolojiler arasında yer almaktadır.

çıkaranların Marx ve Freud olduğunu belirterek, dine verilen 'işlevsel' değerin, her ikisinin fikirlerinde de 'kişilik' katında, ancak farklı katmanlarda yer aldığını söyler. Marx'a göre bireyin toplumsal bunalımlara dayanmasını sağlayan 'oyalayıcı' bir işlev ('afyon') gören din, Freud'da toplumsal bunalımların ortaya çıkmasından çok önce, bireyin kişilik sorunlarını çözmek için başvurduğu bir 'oyun' olarak belirlenir. Öte yandan Marx'ın kişisel oyalama işlevini belirlemekle beraber toplumsal işlevi itibarıyla ele almadığı din, Durkheim tarafından bu açıdan değerlendirilmiş ve dinin toplumsal işlevi, "dinsel tapmanın asıl nesnesi, toplumun kendisidir" şeklinde ifade edilmiştir.

Mardin, daha sonra din üzerine 'antropolojik' katkıyı değerlendirmeye ve ondan kendi sorunsalı dâhilinde yararlanmaya yönelir. Toplumların hiçbir 'bilişsel' boşluğa yer bırakmayan bir bilgi sistemi oluşturma gereği duyduklarını ortaya koyan Britanyalı antropolog Malinowski'nin, inanç sistemleri 'bilinmeyen' faktörünü toplumun bilgi sisteminin içine kattığındandır ki yerinden edilemez derecede önem taşır saptamasını aktarır önce. Sonra yine Britanya sosyal antropolojisinin diğer önemli 'kurucu' ismi Radcliffe-Brown'ın, dinsel 'model'in bazen toplumsal 'yapı'dan kopup kendi başına çalışan bir unsur haline gelebileceğini ileri sürerek, 'kültürlerin özerkliği' ilkesinin temelini attığına işaret eder. Bu ilke Şerif Hoca için, yapacağı Türkiye çözümlemesi açısından anahtar önemdedir. Ancak o, dinsel sistemlerin 'özerkliği'ni ortaya koyma yolunda esasen Amerikalı antropolog Clifford Geertz'in çalışmalarına başvurulması gerektiğini belirterek, bu konuda geniş bir malzeme sunar. Kültür ile 'yapı' arasında bire bir ilişki kuran yapısal-işlevselci Britanyalı sosyal antropologlara bir tepki olarak görüşlerini biçimlendiren Geertz, kültür ile toplumsal yapı arasındaki ilişkinin dolaylı ve belli ölçülerde de bağımsız olarak or-

taya çıktığı görüşündedir. Geertz'in bu şekilde gözlemleyip kuramlaştırdığı, ancak nedenini açıklayamadığı 'kültürün özerklik kazanması'mn nedenini ise Spiro, bireyin aile içerisindeki kişilik oluşum sürecine bağlar. Öyle ki, Şerif Hoca'nın sözleriyle, "bir yapı değişikliği sırasında, eski kültürün etkisi altındaki aileler, çocuklarına verecekleri değerleri değiştirinceye kadar, yeni yapı içerisinde eski kültürel kalıp, şeklini koruyacaktır" (s. 49).

Mardin, bu noktada (kuramsal açıdan Geertz'den beslenerek) kültür sisteminin bir alt dalı olarak belirlediği din sisteminin de özerk bir varlığa sahip olabileceği görüşünden hareketle, yüzyıllar boyu İslâmi renge sahip bir kültür yapısını sürdüren Osmanlı toplumuna ve onun devamı olarak gördüğü Cumhuriyet Türkiyesi'ne bu anlayışla yaklaşma yoluna gitmektedir. Ancak bundan hemen önce aşılması gereken eşik, İslâmi bir toplumun özelliklerinin ortaya konulmasıdır ve bu, *Din ve İdeoloji*'nin izleyen 3. bölümünün içeriğini oluşturur.

'Din Sosyolojisi Açısından İslâm' başlıklı bu bölümde Mardin, İslâm'da dinsel özerkliğin en belirgin şekilde varolduğunu söyledikten sonra bunun nedenlerini İslâmiyet'in ilk ortaya çıktığı toplumun yapısına bakarak açıklar. İslâm, şekillenmiş ancak gelişmesini henüz bütünüyle tamamlamamış bir toplumsal yapının üzerinde güçlü bir birleştirici rol oynamış ve toplumu siyasal planda pekiştiren bir inanç olarak ortaya çıkmıştır. Burada görülen, 'özerklik'ten öte, kültür ve sembol sisteminin toplumu 'yapıcı' bir nitelik kazanmış olmasıdır ki bu da İslâm'ın toplumun örgütlenmesi ve yönetimindeki büyük etkisinin temel nedenini oluşturmuştur.

Şerif Hoca, bağlantılı olarak, toplumsal farklılaşmanın çok gelişmediği toplumlarda dinin siyasal mekanizmalara ağırlık koymasının olanaklı olduğu tespitini yapar. Müteakiben, toplumsal farklılaşmanın bariz biçimde görülmediği İslâ-

mi toplumların bazı örgütlenme şekillerini kabul etmediğini belirterek bu bağlamda 'ikincil yapılar'a vurguda bulunur. Batı kapitalizmine doğuş olanağı veren ve İslâmi bir toplum olması itibarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun temel eksikelerinden birini oluşturan 'ikincil yapılar'la kastedilen, birey ile devlet arasında kalan kuruluşlardır. Ortaçağ'da kilise ve feodal beyler, daha sonra ise ('sivil toplum'un da nüvesini oluşturan) serbest şehirlere ve belediyelere tanınan ayrıcalıklar, bunların birey ile devlet arasında tampon görevi görmesini sağlıyordu. İslâmi toplumda ise aynı tampon görevini kurumlaşmamış iki yapı görmektedir: Ümmet (cemaat) yapısı ve tarikatlar...

İnsanları birer müslüman olarak birbirine bağlayan ümmet yapısı, dayanağını toplumun farklılaşmamış olmasına borçludur. Ancak Şerif Hoca'ya göre dikkate değer olan nokta, süreç içerisinde bazı yapısal dönüşümlere bağlı olarak toplumsal farklılaşmanın ortaya çıktığı, ancak İslâm'ın kalıcı kültürel etkilerinin de devam ettiği Türkiye gibi çağdaş toplumlarda bile cemaat hissinin sürmesidir. Öyle ki tüm sosyoekonomik konum ve statü farklılıkları, 'cemaat-i müslümin' içerisinde eritilip eşitlenebilmektedir.

Tarikatların önemi ise İslâmî toplumlarda (özellikle de Osmanlı toplumunda) resmi düşünceye karşı düşüncelerin buralarda mevzilenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bağlantılı olarak tarikatların önemini artıran bir diğer nokta, halk arasında tarikat yapısıyla birlikte resmi-dinsel kültüre karşı(t) bir 'heterodoks-dinsel' kültürün gelişmesidir. Mardin, bu şekilde ortaya çıkan dinsel renkteki kültür ikiliğinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki durumunu ise bir sonraki bölümde ele alacaktır.

'Osmanlı İmparatorluğunda Yapı ve Kültür' başlıklı 4. bölüm, kitabın temel amaçlarından birini karşılamaya yöneliktir. Bu, Osmanlı toplumunun kendine özgü ve Batı toplum-

larından ayrılan özelliklere sahip yapısını ortaya koymaktır. Mardin bunu yaparken, Osmanlı-İslâm toplumunu Batı toplumlarından farklı kılan, birbiriyle bağlantılı üç ayrı özellik üzerinde durmaktadır: a) iktidar dağılımının egemen biçimi olarak 'statü'; b) 'sivil toplum' yokluğu; c) kültür yapısındaki 'ikili bölümlenme'...

Ancak tüm bu özellikleri ortaya çıkaran asıl neden olarak Şerif Hoca, 'patrimonyal devlet'[8] yapısının altını çizmektedir:

> "Batı'daki patrimonyalizm ve feodalizm ilkelerinden Türkiye'de en ağır basan ilke patrimonyalizm olmuştur. Daha ileri giderek, kuruluşundan az sonra, patrimonyal bürokrasi çizgilerinin Osmanlı devletinin en ayırt edici yönü olarak belirdiğini söyleyebiliriz" (s. 79).

Devletin toprak üzerindeki etkili kontrolu; tüm arazinin sahibinin padişah olması ve uyruklara sadece kullanım hakkının verilmesi; rekabetin 'piyasa' yerine devlet katında 'nüfuz' elde etmek açısından söz konusu olması; devlet memurlarının padişahın bahşettiği topraktan ve başka kaynaklardan ekonomik kullanım hakkı (arpalık sistemi) elde etme gayretkeşliğini ticari kazanca yönelmeye tercih etmeleri... Tüm bunlar, Mardin'e göre, Osmanlı patrimonyalizminin etkinliğini ve gücünü, Weber terminolojisiyle 'Hükmetme' (*Herrschaft*) ilkesinin geçerliliğini ortaya koymaktadır.

Devlet sisteminin bu patrimonyal oluşumu, beraberinde, yönetenler ya da hükmedenler katında 'statü' durumunu ortaya çıkarmıştır. Osmanlı saray aristokrasisinin lüks mallara yaptığı harcama ve tüketimci yaşam biçimi, tabakalaşma-

---

8 Bir devlete 'partimonyal' denmesinin nedeni, "ülkenin, üzerinde yaşayan insanlar dâhil, bütünü ile liderin malvarlığı olarak düşünülmesidir. Böylece ortaya çıkan idare örgütü yahut bürokrasi, milletin, ortak faaliyetlerin yürütülmesi için siyasal bakımdan örgütlenmesi sonucu doğmuş olmayıp, liderin kişisel yönetim aracıdır" (Heper 1977: 36).

nın Osmanlı'da 'sınıf'a değil 'statü'ye dayalı olduğunu ortaya koymaktadır.[9]

Osmanlı toplumunu Batı toplumlarından ayıran bir diğer özellik, sivil toplum yokluğudur. Mardin, bir önceki bölümde İslâmî toplumlarda var olmadığını söylediği, birey ile devlet arasında tampon görevi gören ve özerk yetkileri olan 'ikincil yapılar'ın sivil toplumun toplumsal tabanını oluşturduğunu belirtir.[10] Gerek 16. yüzyılda varolan zengin tüccarlar zümresi şehirlerin siyasi yaşamına hâkim tüccar oligarşileri meydana getiremedikleri için; gerekse bir dereceye kadar özerklik sahibi görülen esnaf loncaları, köy kurulları ve göçebelerin aşiret teşkilatları devlet tarafından tüzel kuruluşlar olarak tanınmadıkları ve böyle bir hakka sahip olmadıkları için, Osmanlı'da (bürokratik kontroldan uzak Avrupa'daki şehirler ve Arap ülkeleri hariç) sivil toplumdan söz edilemez.

Sivil toplum yokluğunun en önemli sonucu ise İmparatorluktaki tüm toplumsal zümrelerin, hiçbir özerklik sahibi olmamaları nedeniyle varolabilmek için devlete bağımlı hale gelmeleridir. Yine de ayırt edilmesi gereken nokta, Osmanlı Devleti'nin malî sorunlarını çözemez hale geldiği dönemden itibaren âyana dayanmak suretiyle, daha sonra da mahallî ıslahat kuruluşlarında ve Osmanlı meclisinde bir tür kurum-

---

9 İktisadi 'sınıf' durumuna karşıt biçimde, toplumsal onur ve hayat tarzına bağlı olarak belirlenen 'statü' durumu ve düzeninin en genel etkisi, statü gruplarının bazı malları tekelleştirerek serbest değişimden çekmeleri sonucunda piyasanın serbest gelişiminin engellenmesidir. Statü toplumundaki tabakalaşma, statü gruplarının tekellerine aldıkları bu malları 'tüketme' biçimlerine göre belirlenir ve 'üretim-mülkiyet' ilişkilerine dayalı sınıfsal tabakalaşmadan ayrılır (Weber 1986: 176-191).

10 Günümüzde hâlâ üzerinde tam bir mutabakat çerçevesinin sağlanamadığı bu kavram üzerine Şerif Hoca'nın yıllar önce ansiklopedik mahiyette kaleme aldığı, kısacık, ama hayli özlü ve öğretici olan yazısını hatırlatmadan da geçmemek gerekir: Ş. Mardin, "Sivil Toplum" *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (Cilt: 7)*. İletişim Yayınları, İstanbul, 1983b. Aynı yazı için ayrıca Mardin 1990b: 9-17.

laşmamış ikincil grupların varlığını kabul etmek zorunda kalmış olmasıdır. Bununla birlikte Osmanlı patrimonyalizminin sürmekte olan etkisi ve yarattığı, kanıksattığı alışkanlıklar, bu gelişmelerin devinimini durdurmuş ve özgürlükçülüğün yeniden denetimciliğe dönüşmesine neden olmuştur. Mardin, ne I. Meşrutiyet'ın önderlerinin ne de İttihat ve Terakki kabinesinin bu çerçevenin dışına çıkamadığının altını çizer. Bunların hepsinde Osmanlı patrimonyalizmi yalnızca el değiştirmiştir.

Gerek İmparatorlukta egemen olan katı statü düzeni, gerekse patrimonyal yönetim nedeniyle farklılaş(a)mamış toplumsal yapının sonucu olan 'sivil toplum' yokluğu, Osmanlı'da siyasal bakımdan hükmedenlerle hükmedilenler arasındaki farkın kesin olarak görüldüğü, birbirine yabancı ve ikili bir kültür yapısı ortaya çıkarmıştır. Şerif Hoca, bunlardan ilkine 'saray kültürü', ikincisine ise 'taşra kültürü' denebileceğini not eder (s. 93). Ona göre, bu iki kültürün birbirine yabancılığı, renklerinden ziyade mahiyetlerindedir. Yönetenler (saray memurları, mülki memurlar ve ûlema) katındaki 'yüksek kültür'e Arapça ve Farsça yüklü bir dilin eşliğinde 'Ortodoks-Sünni' İslâm hâkim olurken, yönetilenler (reaya, köylü yığınları, göçebe aşiretler) katında halk Türkçesi ile konuşulmakta, heterodoks İslâmi akımlar ve tarikatlar egemenlik sağlamaktaydı. Şerif Hoca, Osmanlı'nın bu ikiliği kuruluşundan yıkılışına dek korumuş olduğunu ve Türkiye Cumhuriyeti'ne miras olarak aktardığını ileri sürer. İzleyen bölümü de bu savın temellendirmesine ayırır.

'Cumhuriyet Devrinde 'Volk' İslâmı' başlıklı 5. bölüm, bir önceki cümlede de belirtildiği gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük ölçüde devamı olduğunu ortaya koymaya adanmıştır. Bu amaçla Cumhuriyet Türkiyesi'nin politik, ekonomik ve kültürel yapısına ilişkin tespitler yapılmış ve bunların Osmanlı İmparatorluğu'nda-

ki kökleri ortaya çıkarılmıştır. Cumhuriyet'te Osmanlı'dan devralınan bu temel özellikleri Mardin şu şekilde sıralar: 1) 'Hükmetme' (*Herrschaft*) yönelimi; 2) 'Statü' değeri; 3) Arpalık sistemi; 4) Halk kültürü - Aydın kültürü ikiliği...

Mardin, bunların beraberinde yönetici seçkinler katında her ne kadar 'ümmet' yapısına karşı tutum içinde olunsa da 'ümmet' anlayışını sürdürücü davranışları getirdiğini ileri sürer. Cumhuriyet rejimi zaman zaman bu ümmet hissinin kendisinden daha kuvvetli olduğunu kabul ederken, zaman zaman da birlik-beraberliğe verdiği önem nedeniyle bu hissin muhtevasıyla çakışık unsurları toplum yaşamına kattığı için onun devamlılığını sağlamıştır. Yani Osmanlı İmparatorluğu'nun 'yapı'sı tasfiye edilmişse de 'yapısal özellikler'i Cumhuriyet'in yönetici kadroları tarafından devralınmıştır.

Örneğin, 'hükmetme' yönelimi en çok devletin ekonomik yaşamı denetleme isteğinde kendini göstermiştir. Şerif Hoca, "Türkiye'de kapitalist bir zümrenin çıkamayacağı inancı, siyasal seçkinler arasında yaygın olmuştur" (s. 106) demektedir.[11]

'Statü' ise Cumhuriyet döneminde de değerlerin etrafında döndüğü bir eksendir. Mardin, Tek Parti Dönemi'nde bürokrasinin ve ordunun imtiyazlı durumlarının bunun en bariz belirtisi olduğunu kaydeder.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Cumhuriyet'te süregelen etkileri arasında en önemli olanlardan biri de Mardin'e göre 'arpalık sistemi'dir. Devletin (bankalar, demiryolları aracılığıyla) ekonomik yaşamdaki ağırlıklı yeri ve memleketin

11 Buna en çarpıcı örnek Vedat Nedim Tör'ün 1933 tarihli KADRO dergisinin 15. sayısında kaleme aldığı ve başlığı bile yeterince manidar olan ("Devletin Yapıcılık ve İdarecilik Kudretine İnanmak Gerekir") yazısındaki şu ifadelerdir: "Biz iddia ediyoruz ki, Türkiye'de büyük ve ileri teknikli sanayi tesisatını en rantabl bir tarzda ancak ve ancak Devlet kurabilir ve işletebilir. Yahut ecnebi sermayesi, gizli veya açık bir şekilde, bu işe vaziyet eder ve o vakit de bütün memleket birkaç ecnebi sermaye grubunun hesabına istismar olunur. Bir üçüncü çıkar yol yoktur" (Tör 1933: 13-19).

ekonomik yapısının hâkim noktalarını elinde tutması nedeniyle bürokrasi mensuplarının kolaylıkla iş hayatına atılabilmeleri; öte yandan iş adamlarının devlet yardımı ve aracılığı olmaksızın iş yapamamaları... Bunlar, Osmanlı'daki arpalık sisteminin Cumhuriyet dönemindeki tezahürleri olarak kaydedilebilir.

Osmanlı'dan devralınan bu özelliklerin kaçınılmaz bir sonucu da kültürel düzeyde sürdürülen bir ikiliğin Türkiye'de belirmesi olmuştur. Bunun en net göstergesi, seçkinlerin dine bakışlarında ortaya çıkmaktadır. Halk kültürü ile seçkinlerin kültürü arasında, Osmanlı'dan köklerini alan uçurum nedeniyle seçkinler, dine önem veren kimseler olsalar bile halk İslâm'ını, gördüğü önemli işlevleri algılayamayarak 'kural-dışı' (aykırı) saymışlardır. Diğer bir deyişle, 'İttihatçılardan beri Türkiye'de tek bir din (İslâm) olduğu düşüncesinden hareket eden yönetici seçkinler için halk inançları, (bugün de büyük ölçüde öyle olduğu üzere) hiçbir anlam arz etmeyen 'hurafeler' olarak değerlendirilmiştir.

Bunun sonucu, Osmanlı devlet ve toplum yapısını tasfiye etme çabasındaki reformist Cumhuriyetçilerin, 'halk dini'ni de kural-dışı sayarak, onun özüne ilişkin anlamaya yönelik hiçbir çaba harcamaya gerek duymayarak, aslında şeyhülislâmların da pek beğenecekleri bir tutum içine girmiş olmalarıdır. Bu ise, Şerif Hoca'nın sözleriyle, "bir 'halk dini' olduğunu bilen ve onu ciddiye alan şıhlara, hocalara ve bâtıl itikad ticareti yapanlara yaramıştır" (s. 108). Çünkü Cumhuriyet, 'halk dini'ni kural-dışı saymanın ötesine geçip, böyle yapmasıyla halk katında doğacak kültür/kimlik boşluğunu doldurabilecek bir içeriğe sahip olmadığı için, rakip ideoloji görevini üstlenememiştir.

Şerif Hoca buraya kadar Türkiye'de din ve kültürel süreklilik bağlamında yaptığı kuramsal değerlendirmeyi, kitabın 'Ampirik Kanıtlar' başlıklı 6. ve son bölümünde 'deneysel'

(görgül) bir temele oturtma yoluna gider. Ancak bu bölümün, kitabın önceki bölümleri ile kıyaslandığında hem nitelik hem de nicelik olarak hayli sınırlı, hatta 'güdük' olduğunu kaydetmek gerekir. Burada Mardin, önce bir yabancı siyaset bilimcinin araştırmasına dikkat yöneltir. Philip Converse'in 1965'te yayımlanmış ve Amerikan toplumunda ideolojilerin oy kullanmaya etkisinin ne olduğunu anlamaya çalışan araştırmasını değerlendirir. Converse'in araştırması, Amerika'da seçmenlerin oy verme eylemlerinin, partilerin belli fikrî bütünlüğü olan bir ideolojiye sahip olmasına göre değil, seçmenlerin somut yaşam koşullarına ve maddi ihtiyaçlarına getirdikleri pratik çözüm önerilerine göre şekillendiği sonucuna varmaktadır. Converse'in ideoloji olarak yalnızca 'sert ideolojiler'i dikkate aldığını belirten ve bunu eleştiren Mardin, belli bir fikrî bütünlüğü (yani 'sert' anlamda ideolojisi) olmayan bireyin, oy verme eyleminin kendi içinde bir bütünlük ya da anlam taşıyıp taşımadığının değerlendirilmesi gerektiğini savunur.

Bunu tespit etmek amacıyla, 1968 yılında İzmir'de sınırlı bir işçi grubunun dinsel inançlarıyla diğer tutum ve davranışları arasındaki uygunluk üzerine bir araştırma yapan Mardin, bu grup içerisinde dinsel inancın hâlâ bir 'dünya görüşü' sağladığına işaret eder. Kullanılan soru kâğıdındaki, 'işçilerin kendilerini nasıl gördükleri' sorusuna verilen cevapların yüzde olarak dökümü şu şekildedir: İzmirli % 3,6; memleketine atıf % 1,8; Müslüman % 37; işçi % 6,0; Türk % 50,3; bilmiyor % 0,6...

Şerif Hoca'ya göre burada dikkati çeken nokta, bir işçi çevresinden kişilerin yüzde 40'a yakınının toplumsal kimliğini 'Müslüman' olarak açıklamasıdır. Bu bireylere sorulan diğer sorular, Müslümanların çevrelerindeki toplumu da bir 'Müslümanlar Birliği' ('Ümmet') olarak kavramlaştırdığını ortaya çıkarmıştır. Mardin, bu inançların uzun vadede

Müslümanların oy verme eylemini etkileyeceğini ileri sürerek, Converse'in tezinin sert ideolojiler açısından uygun olsa da (dinsel inanç gibi) yumuşak ideolojiler açısından geçerli olmadığını belirtir.

## Sonuç: Dünya İstemeseniz de Döner!

Daha önce de belirtildiği gibi, Şerif Hoca *Din ve İdeoloji*'yi 1960'ların sonunda yazdı. İçerisindeki bilgi malzemesi de, çözümlemelerin dayandığı toplumsal veri tabanı da 40 yıl eskiye dayanıyor. Ama kitap, bugünden, hatta yakınlarda Türk siyasetinde yaşananlar bağlamında değerlendirildiğinde onun 'kullanım süresi'nin dolduğu iddia edilebilir mi? Buna rahatlıkla 'Hayır' cevabı verilebilir. Çünkü kitap hâlâ Türkiye'de olup bitenleri açıklayıcı bir güce sahip görünmektedir.

Patrimonyalizm, arpalık sistemi, 'hükmetme' yönelimi, aydın-halk kültürel ikiliği... Bunların AKP olayından, CHP'nin çıkmazlarına; 'Cumhuriyet' mitinglerinden, 'e-muhtıra'lara; türban-tesettür anlaşmazlığından, cumhurbaşkanının 'dindar' mı 'laik' mi olacağı tartışmalarına kadar hâlâ analiz ve açıklama gücüne sahip kategoriler olduğu reddedilebilir mi?! Türkiye'de kıyasıya devam eden, AKP iktidarı sonrasında ise giderek daha da keskinleşen ve 'Bürokrasi-Burjuvazi çekişmesi' olarak özetlenebilecek sorunun çözümlemelerinde Şerif Hoca'nın özen ve titizlikle vurgulayıp geliştirerek altını çizdiği bu anahtar kavramlarla yol almak hâlâ işe yarar görünmüyor mu?..

Bununla birlikte kabul etmek lâzım ki Türkiye, Şerif Mardin'in 1969'da yayımlanmış bu kitabındaki 'verili' durumdan gerek toplumsal, gerek ekonomik, gerekse teknolojik olarak oldukça farklı bir noktaya da geldi. Köprülerin altından çok su aktı. Serbest piyasa ekonomisine açılan Özal'lı

1980'ler; medya ve kültür endüstrisiyle tanışılan özel televizyonlu 1990'lar; nihayet küreselleşme ve sibernetiğin izinde süregelen 'özelleştirme'li 2000'ler Türkiyesi'nde Şerif Mardin'in Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devrettiğini söylediği yapısal özelliklerin, bir başka deyişle 'kültürel örüntü'nün de hayli 'aşındığı' bir gerçek. Cumhuriyet bürokrasisi, artık Osmanlı'daki seleflerinden 'kalıtladığı' tutum ve davranışlar doğrultusunda 'hükmetme'ye devam etme, 'arpalık'ları bırakmama ve 'statü'sünden vazgeçmeme bakımından hayli zor günler geçiriyor.

Dolayısıyla *Din ve İdeoloji* içerik itibariyle belki 'zaman-aşımı'na uğramış yanları olan, ama hiçbir şekilde 'zaman-dışı' kaldığı söylenemeyecek, hâlâ yaşadığımız topraklarda akan 'zamana vâkıf' bir kitap olma özelliğini koruyor.

Yıllar sonra bu yazı vesilesiyle Şerif Hoca'nın *Din ve İdeoloji* kitabına geri dönüş yapınca zihnimde şekillenenler bunlar. Nasıl bir hissiyata sahip olduğumu da aktararak yazıya son vereyim

Yaklaşık 25 yıl önce benim genelde din, özelde ise Türkiye'de dinin toplumsal ve siyasal yaşama etkisi üzerine ezberimi bozan bu kitabın, özellikle ülkenin gidişatına yön veren sivil-asker bürokrasi ile onların elit, akademik ve medyatik uzantıları için de dikkate değer ve öğretici olmasını ne kadar isterdim! Eminim ki böylesi bir 'ezber bozumu'nu onlar da yaşasaydı, Türkiye'nin, özellikle 1980-sonrası süreçte laiklik-din ikiliği ekseninde karşı karşıya kaldığı kutuplaşma, kriz ve çatışma süreci bu kadar uzamaz, ağır hasar vermez ve içinden çıkılmaz hale gelmezdi. Ben kitabı okuduğum dönemde Türkiye'de dinsel siyaset, Milli Selamet Partisi etabındaydı. Sonra Refah Partisi, sonra Fazilet ve nihayet Saadet Partisi'ne dönüştü bu siyasal oluşum. 28 Şubat'la darbe yedi. Sonra AKP'yi 'yavruladı'. Paralel olarak, tarikatlar, cemaatler, Hizbullah, İBDA-C gibi oluşum-

lar, ayrıca İslâmî sermaye, MÜSİAD, Müslüman burjuvazinin doğuşu vb. iktisadi temelli dönüşümler ve tüm bunlarla adeta bir bağımlı değişken olarak türban-tesettür sorunu hep sahnede oldu.

Kısaca din hem ideolojik hem de sosyolojik anlamda çok yol kat etti bu ülkede. Ama dini anlama yerine yargılamaya dayalı, yaygın 'pozitivist-laisist' anlayış çok değişmedi. Türkiye'de din ve dinsellik, sosyoekonomik değişme karşısında fersah fersah yol alırken 'bürokrasi' ve onun sivil uzantılarının dine bakışı, ne yazık ki bir arpa boyu bile ilerlemedi.

Türkiye'ye 'siyaseten' hâkim, etkili ve yetkili çevreler, bu memleketin gidişatı açısından en yararlı olacak, doğru bildiğini söyleyen bilim insanlarını 'Galile'nin engizisyon karşısındaki durumuna düşürmekten çekinmediler hiç. Sosyolog Dr. İsmail Beşikçi 'Kürt' olgusu ve sorunu söz konusu olduğunda tartışmasız olarak bunlardan birincisi... Prof. Şerif Mardin de din olgusu ve sorunu söz konusu olduğunda bunlardan birincisidir.

İsmail Beşikçi, *Din ve İdeoloji*'yle aynı tarihte (1969) yayımlanan *Doğu Anadolu'nun Düzeni: Sosyo-Ekonomik ve Etnik Temeller* adlı kitabıyla Türkiye'de Kürt sorununun sosyolojik tespit ve analizini hayli sistematik olarak ve yüreklice yapan bir sosyal bilimciydi. O, soruna işaret edip parmak basarken, yetkililer Kürt sorunu bir yana 'Kürtlük' ve 'Kürtçe' dahi yoktur diyerek mahkûm ettiler onu. Tıpkı Galile'nin "Dünya dönüyor" demesine gösterilen tepki gibiydi bu! Beşikçi'nin 17 yılını aldılar elinden...

Prof. Şerif Mardin belki Beşikçi kadar 'polisiye' bir şiddetle karşılaşmadı. Ama o da "Din, işlevseldir; dolayısıyla toplum ve insan için önemli ve değerlidir; o yüzden de siyaseti etkilemekte ve belirlemektedir; onu yok sayarak bir yere varılamaz; işleyiş mekanizmasına nüfuz etme yolunda onu anlamak gerekir" dediği için azımsanmayacak bir 'entelektü-

el şiddet'e uğradı. Akademik aforoz yaşadı. Tıpkı yine Galile'nin "Dünya dönüyor" dediği için yaşadıkları gibi...

Böyle olmasaydı da gerek Şerif Hoca, gerekse Dr. Beşikçi Türkiye'de 'bürokratik mahfiller' tarafından istifade ve istişareye mazhar isimler olsaydılar!.. Bilgileri ve kendileri, 'Resmiyet'çe yok sayılmak (ve edilmeye çalışılmak) yerine, en azından 'pragmatik' bir yaklaşımla değerlendirilmek yoluna gidilseydi!.. Türkiye'nin durumu yine bugünkü gibi mi olurdu acaba?..

Bu çarpıcı ve sarsıcı sorunun cevabını bilemiyoruz. Ama her iki ismin de Türk patrimonyal bürokrasisi tarafından 'nimet' yerine 'lanet' sayılması, on yıllardır sürmekte olan, adına 'etnik' ve 'dinsel' denen, artık neredeyse girdaba dönüşmüş iki temel sorunumuza esaslı bir 'maya' teşkil etmiştir diyebiliyoruz.

# C. Alan Çalışmaları

# 7

## 'Saray'ın Dışını Anlatmak ya da İçinden Konuşmak! Şeriat-Tarikat İkiliğine Güncel Bir Bakış

İslâmiyet'te tasavvufî geleneğin ortaya çıkmasından hemen sonra İslâm'ı esas olarak hukuki (fıkhî) bir sistem ve toplumsal yaşamı düzenleyen kurallar silsilesi olarak anlayan 'âlimler' (ulema) ile evrensel bir insan deneyimi olan mistisizmi İslâmî çerçeveye oturtan 'sufîler' (mutasavvıflar) arasında bir gerilim kendisini gösterir.

Ulemâ ile sufîlerin İslâm'ı anlayış biçimlerinin ayırt edici temel karakteristikleri nelerdir?.. Bu konuda kesin ve net ayrım çizgileri belirlemenin mümkün olmadığı, ancak dinsel açıdan belli kavrayışlara ya da dinin belli boyutlarına öncelik verilmesinden kaynaklanan bir farklılaşmanın olduğu söylenebilir. Ulemânın daha ziyade dinin 'toplumsal' doğası ya da boyutu üzerinde odaklaşarak, müslümanların bir topluluk olarak nasıl yaşamaları gerektiği sorusunu ilgi merkezi yaptıkları, sufî mistiklerin ise dinin bireysel ('şahsî') yönleri üzerinde odaklaşarak müslümanların Allah'ın hakikatını nasıl sezebilecekleri ya da hissedebilecekleri sorusu üzerinde dikkatlerini topladıkları söylenebilir.

Bu ikilik üzerinde çok söz söylenmiştir. Kimileri bunun

sufîlerin aşırıya kaçan ve zamanın ortodoks ('orta yol') İslâm anlayışının belirlediği çizgilerin dışına çıkan pratiklerine karşı bir tepki olduğunu ileri sürmüştür. Bu ikiliğin başlangıç dönemlerine değgin bir durum olduğu, özellikle İmam Gazali'nin ortaya attığı formüle bağlı olarak zamanla aşıldığı söylenmiştir. İslâm dünyasının pek çok bölgesinde âlimlik ile sufiliği birarada götüren gözde tarihsel şahsiyetlere bağlı olarak bir birleşme ya da içiçe geçmenin meydana geldiği görülmüştür. Tasavvufun, ulemânın Şeriat'a ağırlık veren İslâm'ına karşıt değil, onu tamamlayıcı bir ekol olduğu, her iki anlayışın aynı İslâm inancının farklı bileşenlerine vurgu yaptığı ifade edilmiştir. Örneğin, ulemâ Peygamber'in 'nübüvvet'i (peygamberliği) üzerinde dururken, sufîler 'velayet'i (veliliği) üzerinde durmuş; ulema zahiri 'fıkıh' ile ilgilenirken, sufiler batınî 'kerem' ile ilgilenmiş; ulema tarafından 'tevhid' (Allah'ın birliği), sufiler tarafından 'vahdet' (Allah'da bir olmak) öne çıkarılmış; ulemâ Allah'ın azametine (celaline]) olan teslimiyeti, sufiler ise Allah'ın güzelliğine (cemaline) duyulan aşkı vurgulamıştır (Hodgson 1974: 219).

Ancak tüm bunlar ulemanın formel ve hukuksal ağırlıklı 'şeriat' İslâm'ı ile sufîlerin mistik İslâm'ı arasındaki çatlağın topyekün ortadan kalkmasını sağlayamamıştır. İşin doğrusu, İbn-i Arabî gibi meşhur sufîlerin uç noktalara varan 'panteist' spekülasyonları ile bazı sufî çevrelerin vecdde aşırıya kaçmaları ulema tarafından hiçbir zaman hoş karşılanmamıştır. Ne de sufîler sıradan müslümanları Allah'ın hakikatına ulaştırmada 'kutsal aracı' pozisyona sahip olduklarına dair aslî iddialarından vazgeçmişlerdir (Trimingham 1971: 10; Van Bruinessen 1978: 258). Gazali'den aşağı yukarı yüz yıl sonra, İbni Arabî tasavvufî çevrelerce *Şeyh-i Ekber* ilan edilirken döneminin ulemâsının pek çoğu tarafından *Şeyh-i Ekfer* olarak isimlendirilmiş; kendisi de, buna mukabil ulemayı, 'ümmetin firavunları' olarak nitelemekten geri durmamıştır. Hallac'ın katlin-

den yüzyıllar sonra, Osmanlı döneminde, hâlâ ulemânın fetvalarıyla idam edilen sufî dervişler olmuştur (Kara 1990: 23).

Şeriat ehli İslâm âlimleri ile tasavvuf ehli sufîler arasında süreklilik arzeden bu ikiliğe iktidar ve otorite kavramları açısından bakmak gerekir. Bu, söz konusu gerilimin sürekliliğini, ya da tarihsel süreç içerisinde kendisini yeniden-üretme dinamiklerini anlamaya yardımcı olur. Bu bağlamda, bir Nakşibendi tarikat çevresinin söylem ve pratiğinden hareketle söz konusu ikilik, güç/iktidar kavramlaştırması çerçevesinde bu yazıda tartışılacaktır.[1] Bunun yanı sıra, bu tarikat çevresinin kendi İslâmî kimliğini tanımlama sürecinde, bu tanımlamayı 'ne olmadığı'ndan hareketle yaparken söz konusu tarihsel ikiliğe gönderme yapıldığına, böylece bu ikiliğin korunmasının İslâm-içi bir kimlik belirleyeni olarak işlevsel bir öneme sahip olduğuna da işaret edilecektir. Tabii burada hatırda tutulması gereken nokta, bu tartışmanın bir ilahiyatçı ya da tarihçi gözüyle değil, fakat sosyal antropolojik bir perspektiften yapılacağıdır.

Tartışmayı yürütürken örnek kaynağımız, Kıbrıs kökenli Nakşibendi Şeyhi Nazım Kıbrısî'nin İngiltere'deki çevresidir.[2] Türkiye'nin gündemine de zaman zaman sansasyonel

---

1 İktidar (*power*), başkalarının hareketlerini biçimleme, belirleme ve etkileme yetisidir. "Kararları *kim alıyor*? Kararlarıyla *kim*, *kimleri* etkiliyor?.." Bu tip sorular, iktidar ve iktidar ilişkileri bağlamında yanıtlanırlar. İktidar sahibi olanlar, hangi düşüncelerin kontrol edilebilir, hangilerinin edilemez, bir toplumsal/kültürel ortamda nelerin konuşulabilir, nelerin konuşulamaz olacağına karar verebilir veya bu söylemsel süreçlerin kontrolünü ellerinde tutabilirler. İktidar nosyonu üzerinde en kapsamlı biçimde Foucault durmuştur. Foucault için iktidar, yalnızca bazılarının başkaları aleyhine yararlandıkları bir "araç" değil, bireyi "yapan", tahakküme uğrayanlar kadar tahakkümde bulunanları da içine alan bir "makine", "toplumsal gerçekliğin en temel prensibidir"; bu anlamda iktidar, yalnızca siyasal, iktisadi ya da hukuki süreçlerin bir parçası değildir. İktidar, her yerdedir (Foucault 1980a: 93; 1980b: 156; Sarup 1993: 73).

2 1990-1991 yılları arasında gerçekleştirdiğim bir yılı aşkın antropolojik alan çalışması ile bu topluluğun etkinliklerini ve söylemini inceledim ve ortaya çıkan sonuçları doktora tezimde tartışmaya açtım. Tezin Türkçe versiyonu için bkz. Atay 1996 (2. Baskı, 2012)..

ve spektaküler biçimde gelen Şeyh Nazım, Endonezya'dan Amerika'ya kadar dünyanın bir ucundan diğerine uzanan etkinlik alanına sahip. Yıl boyunca çok sayıda dünya ülkesini (Endonezya, Malezya, Singapore, Sri Lanka, Bruney, Pakistan, Türkiye, Lübnan, Suriye, İngiltere, Almanya, Hollanda, Fransa, İsviçre, Amerika ve Kanada akla ilk gelen ülkeler) gezerek burada yaşayan müridleri ile buluşuyor ve irşad faaliyetinde bulunuyor. Dolayısıyla, müridlerini bir tekke ya da dergahta kabul edip onlarla haşır neşir olarak klasik tarikat anlayışını sürdüren şeyhlerin aksine, Şeyh Nazım farklı bir strateji izleyerek müridlerinin ayağına kendisi giden bir 'Şeyh üs-Seyyah'dır.[3]

Şeyh Nazım tarafından takdim edilen Nakşibendiliğin, usûl ve anlayış olarak bu tarikata özgünlük kazandıran belli karakteristikleri taşımadığı, bu bakımdan Nakşi geleneğin istisnai bir örneği olduğu söylenebilir. Bu durum, tarikat etkinliğinin gerçekleştirildiği 'toplumsal bağlam'ın farklı olmasının bir sonucudur. Kozmopolit bir Batı metropolünde, bir dünya başkentinde, Nakşibendi geleneği usûlüne uygun ve hakkını vererek hayata geçirmek pek mümkün değildir. Bunda ısrarlı bazı çevreler varsa da bunlar ancak küçük çapta ve sınırlı bir kitleye seslenebilmektedirler.

## İslâm, Eşittir, Tarikat!

Şeyh Nazım çevresinin İslâm'ı anlama ve yorumlama biçimleri üzerinde kısaca durmak, bize topluluğun İslâm içerisinde kendisini nereye koyduğunu, nasıl kimliklendirdiğini gösterecektir. Bu bakımdan bir müridin şu sözleri genel eğilimi oldukça güzel yansıtmaktadır: "Tarikat, İslâm'ın canıdır! Tarikat yoksa İslâm da yoktur."

3 Kitabın elinizdeki bu son baskısından önce, 10 Mayıs 2014'te Şeyh Nazım Kıbrısi vefat etti.

Bu yaklaşımla tarikat, İslâm'ın gerçek anlamda ne olduğu sorusuna verilecek yegane yanıttır. Yani; İslâm, eşittir, tarikat! Bu noktadan hareketle, İslâm bünyesinde tasavvufî gelenek ve Nakşibendilik gibi tarikatlar ne zaman, nasıl ve niçin ortaya çıktı, gibi sorular hiçbir anlam taşımaz. Şeyh ve müridler açısından, İslâm'ın doğuşu, aynı zamanda tasavvufun ve tarikatın da başlangıcıdır. Peygamber, tasavvufi İslâm geleneğinin başlatıcısı, Şeyh (Nazım) ise Peygamber'in Nakşi yolundaki tek manevi vârisi ve Peygamber sünnetinin canlı numunesidir. Bu anlamda, bizim yukarıda yaptığımız türden bir sufi İslâm - şer'i İslâm ayrımı yapma girişimi geçerliliğini yitirir. Müridlere göre tarikat, şeriatın mükemmel bir uygulamasından başka bir şey değildir. Bu noktada, İslâm, bol meyve veren verimli bir ağaca benzetilir. Meyveler şüphesiz çok güzel ve lezzetlidir. Ancak 'gerçek öz' (hazine) toprak altındaki köklerdedir. İşte, dallar üzerindeki meyvalar 'şeriat', toprak altındaki kökler ise 'tasavvuf'tur!..

Kendisine bağlanmış olanlar açısından İslâm'ın anlamını açık hale getiren Şeyh'tir; yazılı kaynaklar (Kuran ve Hadis) değil. İşte bu, ele aldığımız sufi-tarikat çevresinin, İslâm deyince, esas itibariyle şeriat uygulamasını sağlamayı ve denetlemeyi anlayan ve bunu kutsal yazılı kaynaklar temelinde yapan ulemâ ile ayrılma noktasını oluşturur.

## Ulemâ'nın Gücü

Bu noktada, ulemânın İslâmî bir ortam içerisindeki pozisyonuna da tartışma konumuz bağlamında, yani güç ve otorite olguları temelinde yaklaşmakta yarar vardır. Ulemânın fıkıh, kelam, akaid, tefsir, hadis gibi şer'i ilimlerde uzmanlaşmış olması, en temel karakteristiğidir. Pratikte, Kur'an'a ve hadislere dayanan şer'i bilginin uygulayıcısı ve/veya ak-

tarıcısı konumunda, hoca olarak, kadı olarak, müftü olarak, imam olarak karşımıza çıkarlar. Bu uzmanlaşmanın onlara yüklediği bir misyon, daha doğrusu onları getirdiği bir yer vardır. Kur'an'ı bilenler olarak âlimler, kutsal metne, onun yer yer karmaşık yer yer de gizemli ifadelerine nüfuz edebildikleri için İslâm toplumu içerisinde 'ayrıcalıklı' bir pozisyonla belirirler. Bu ayrıcalıklı pozisyon beraberinde güç ve otorite getirir.

Buna en ilginç örneklerden biri, Amerikalı antropolog Dale Eickelman'ın Fas'ta gerçekleştirdiği bir alan çalışmasında bir kadı ile arasında geçen diyalogtaki izlenimleridir. "Sıradan insanlar [müslümanlar] ne kadar uğraşırlarsa uğraşsınlar, Kuran sözlerini nasıl anlayabilirler ki? Bunlar büyük ve yüce sözler; Allah'ın sözleri", dedikten sonra kendisine İslâm'da doğru/geçerli hal ve hareket tarzının ne olduğu soran antropoloğa cevaben kadı, toprak üzerine bir çubuk ile birbirine paralel iki çizgi çizer ve bu çizgiler arasında kalan her eylemin kabul edilebilir olduğunu, çizgilerin dışında kalanların ise İslâmî açıdan kabul edilemez olacağını belirtir. Çizgileri çizenin bizzat 'kendisi' olması, o bilincinde olsun olmasın, İslâmî ortodoksinin bir anlamda tanımlayıcısı ve belirleyicisi olarak sahip olduğu yetkili role işaret eder (Eickelman 1989: 265). Bu 'yetkililik' hali, yani otorite, kadının 'Kitab'ın bilgisine sahip olma ayrıcalığından kaynaklanmaktadır.

Bundan çıkarabileceğimiz sonuç, metnin otorite için bir araç haline gelmiş olmasıdır. 'Kitap' başkalarının yanlış, bizim 'doğru' olduğumuzu göstermek için kullanılabilir. 'Doğru olmak' hakkı bizimdir, başkalarının değil; çünkü biz, ulemâ olarak, metni (Kuran'ı) bilenleriz! (Gilsenan 1982: 31). Böylece bilgi, iktidar için temel referans olur.

## 'Saray'ın Dışı ve İçi

Bu şekilde gücünü, esas itibariyle, 'Kitap'tan ve 'Kitab'ı bilmekten alan âlimler (hocalar) ile "kalbî-tecrübî" bilgiye ağırlık veren ve gücünü, "kalbinin sesini dinlemek"ten alan şeyhler arasında, başlangıçta da işaret ettiğimiz gibi, bir ikilik ve gerilim geçmişten bugüne az ya da çok kendisini açığa vurmuştur. Bu, Şeyh Nazım çevresinin söyleminde de belirgin biçimde ortaya çıkar. Şeyh Nazım ve müridleri için İslâm âlimleri (ulemâ) tarafından işlerlik kazandırılan 'şer-i bilgi', İslâm'ı bilmek ve yaşamak için "gerekli fakat tek başına yetersiz"dir. Müridler için 'kitabî' (İslâm'ın kutsal metinlerine dayalı) bilgi, Şeyh ile girilen (maddi/manevi) etkileşim ve iletişimden çıkan bilgi yanında ikinci derecede kalır.

Şeriat ehli âlimler ile tarikat ehli sufiler arasında İslâmî bilgi açısından söz konusu olan ve ikincilerden yana ağırlık kazanan bu farklılaşmaya Şeyh Nazım kendisi ile yaptığımız bir konuşmada şöyle bir yorum getirir:

> "Ehl-i Şeriat zahire bakar ve sadece onunla meşgul olur. Ehl-i Tarikat 'Saray'ın içine girer ve oradan [içerden] konuşur. Ehl-i Şeriat der ki: 'Görebileceğimiz her şey bu Saray'ın yüzünden ibarettir; işte sütunlar, işte pencereler, işte kapılar. Bunun dışında bir şey kabul etmeyiz'. Ötekiler (tarikat ehli) der ki: 'Sizin söylediklerinizi reddetmiyoruz; lâkin, biz sizin dışardan baktığınız binanın içine girdik ve içerde neler olduğu hakkında konuşuyoruz'. Ehl-i Şeriat inat eder ve 'hayır, böyle bir şey yok', der. Biz diyoruz ki, 'Evet, Saray'ın içinde birbirinden güzel ve değerli şeyler var. Onları gördük! Ne içine giriyorsunuz Saray'ın, ne de girmek istiyorsunuz; o nedenle göremiyorsunuz. Binaenaleyh, Ehl-i Şeriat dinin zahirine bakar, onun içine dalmaya cesaret edemez, böylece de, buna cesaret edenlerin içerden verdikleri haberi kabul etmez. Bina aynı-

dır. Fakat onun içine girersen görüntü farklı ve çok daha güzeldir. Tarikat ehlinden hiç kimse yoktur ki Şeriat'ı reddetsin. İslâm sarayının hem dış görüntüsünü kabul eder, hem de onun içinde ne olduğunu anlatır" (5 Mart 1992, Şeyh Nazım El-Hakkani Dergahı, Londra).

Bu sözlerden çıkarılacak anlam şudur: Şeyh Nazım ve onu izleyenler için, 'şer-i bilgi'de uzmanlaşmış bir âlim ya da hoca, tarikat ehli bir şeyhin önünde İslâmî bilgi açısından daha az yetkindir; yani daha 'aşağı' bir pozisyona sahiptir. Şeyh Nazım'ın şu sözleri bu anlayış tarzını daha açık-seçik ortaya koyar: "Âlimler çuvallar dolusu bilgiyi sırtlarına yüklenmiş ve taşımaktadırlar. Şeyhler ise sahip oldukları bilginin üzerinde yükselirler; bilgileri onları taşır"

Diğer pek çok 'mecaz', bir İslâm âlimiyle bir şeyhi ayırt etmek için müridler tarafından kullanılır. Bunlardan birinde, önde gelen Filistinli bir mürid, şeyh ile âlim arasındaki farkı, bir helikopterle konkord uçağı arasındaki fark temelinde açıklar: "Helikopter her yere inebilir ve her yerden havalanabilir; uçarken hayatı tehlikede olan veya zorda kalmış herkesi görebilir ve yanına inerek onu kurtarabilir. Bir konkord ise bunu yapamaz. İniş ve kalkış için özel havaalanlarına ihtiyacı vardır. İnsanları kurtarmak için her yere inemez. Ama helikopter bunu yapabilir. Biz gösterişli bir konkord yerine basit ve mütevazi bir helikopter olmaya çalışıyoruz..." (*22 Şubat 1992, Londra*).

Bir şeyh, belki bir âlim gibi medreseli olmayabilir; fakat o 'Hakikat' bilgisine manevi miras yolu ile erişmiş bir 'veli', yani 'Allah dostu'dur. Bir müridin şeriat bilgisine sahip olması beklenirse de, daha önemli olarak yapması gereken şey, mürşidinin öğrettiklerine ve pratiğine azami dikkatini vermesidir. Buna bağlı olarak, mürid mürşidinin otoritesini sorgulamaksızın kabul etmelidir.

Bu söylemin pratikteki etkisi, müridlerin kendi çevrelerinde etkinlik gösteren ve burada 'şeriat ehli' olarak nitelendirilmiş şahsiyetlerle, söz gelimi cami imamlarıyla cepheleşmeleri ve yaşadıkları sürtüşmelerdir. Londra'da Şeyh Nazım çevresine ait olan iki camide görev yapan ve Şeyh'in oluru ile atanmış iki imamın müridlerle olan ilişkileri bu bağlamda zaman zaman oldukça gergin noktalara varır.

Bu imamlardan birine göre, müridler İslâm'ı hakkıyla öğrenmeye çalışmak yerine Şeyh'i takip etmenin Müslüman olmak için yeterli olduğunu düşünmektedir. İmam, düşüncelerini şöyle dile getirir: "Onlara [müridlere] göre şer'i bilgi değersiz. Herhangi bir konuda Şeyh şöyle dedi, Şeyh böyle dedi diye iddia ediyorlar. Ama ben bunu hiçbir 'fıkıh' kitabında görmedim. Ne olacak o zaman?"

İmamlar tarafından dile getirilen ortak bir görüş, bir kişinin şeriat bilgisi konusunda kendisini geliştirmedikçe bir sûfî/derviş olamayacağı şeklindedir ve bu düşüncelerini "şeriatsız tarikat olmaz" ifadesine gönderme yaparak pekiştirirler. Müridler ise sözü edilen imamların şer'i konulardaki bilgilerinden dolayı 'statü' iddiasında bulunduğunu düşünmektedir. Oysa ki, onlara göre, Kur'an'ı bu şekilde, 'şer'i anlamda' bilmek, Müslümanların başında olmak için yeterli değildir. Daha önemli olan husus, 'edep'tir. Ulemâ'dan pek çok kişinin namazlarını okuma yazması olmayan fakat edep bakımından yükselmiş insanların arkasında kıldıkları belirtilir. Peki, edebin ölçütü nedir? Şüphesiz Şeyh'e olan içten ve kayıtsız-koşulsuz bağlılık!..

Müridler imamların kalplerinde Şeyh'e karşı bir sevgi (muhabbet) bulunmadığına inanmaktadırlar. Onlar için Şeyh'in elini öpmek, ona duyulan sevgi ve saygının en açık biçimde gösterilmesi ve onun dinî otoritesinin kabulü an-

lamına gelmektedir. Bunu yapmayan hocaların nefslerine gem vuramayıp, Şeyh'in elini öpmekten kaçındıklarını ileri sürerler.

Şeyh'e karşı, onun İslâmî açıdan pozisyonunu sorgulayıcı bir tutum takınmamalarına rağmen imamların Şeyh'in gıyabında onu belli konularda eleştirdikleri, yanlışlar yapmakla suçladıkları görülür. Özellikle müridlerin kendilerince İslâmî açıdan uygunsuz davranışlarına ses çıkarmadığı, cemaatine çok fazla tolerans gösterdiği gerekçesiyle Şeyh'den sıklıkla şikâyetlenirler Şeyhin elini ya da ayağını öpmek için yarışmalarını tasvip etmezler. Bir insana yönelik bu şekilde aşırı davranışlarla onun şahsına ilahî bir anlam atfetmek ve İslâm'ı onun vasıtası ile hayata geçirmek, ulemâ açısından kabul edilemezdir.

Tarikat içerisindeki bazı müridlerin ise Şer'i bilgilerde yetkinlik sahibi olmamakla, hatta çok fazla okumuş yazmış olmamakla birlikte başka kanallardan etkin bir konum sahibi olarak sözü edilen mekânlarda imamlar ile nüfuz ve otorite açısından bir rekabet ilişkisine girdikleri görülmektedir. Onların da otoritelerini dayandırdıkları kaynak, İslâmî bilgidir, ancak bu bilginin ediniliş biçimi ve yöntemi imamlarınkinden farklıdır.

Bunlardan kendisine 'Başmürid' diye hitap edilen 35 yaşlarında Kıbrıs Türkü bir tarikat üyesi Şeyh Nazım'ı en uzun süre, yani Londra'ya ilk gelmeye başladığı günlerden bu yana (yaklaşık 25 yıldır) tanıyan az sayıda müridden biridir. Bu onun topluluk içerisindeki liderlik pozisyonunun ve otoritesinin kaynağıdır. İslâmî ilimlerde herhangi bir yetkinlik sahibi olmayışı (gerçekte kendisi ilkokul mezunudur), onun liderlik pozisyonunu tanıyanların gözündeki otoritesine halel getirmez. Ne de onun İslâm'ı bilmediği anlamına gelir. Şeyh'i Londra'daki müridlerin hemen hepsinden daha uzun bir süredir ve iyi tanıması, onun İslâm'a ilişkin oldukça ge-

niş bir bilgiye sahip olduğuna delâlet eder. Onu 'Başmürid' olarak kabul eden bir mürid bu bağlamda şunları söyler: "Evet doğru çok eğitimli sayılmaz; ama o Londra'daki herkesten çok daha uzun bir süreden beri Şeyh'le beraberdir. Şeyh Efendi ondan 'Benim Londra'daki ışığım' diye söz eder. Bu nedenle, [Şeyh'i böylesine uzun bir zamandan beri dinlemekte olduğu için] tarikat hakkında çok şey bilir ve kendisini kabul ettirir."

Böylece Şeyh'i çok uzun bir süredir tanımak ve onunla birlikte olmak 'İslâmî bilgi' açısından bir insanı sözü dinlenir bir otorite pozisyonuna getirir. Çünkü, ona bağlanmış olanlar için Şeyh, İslâmî bilginin öz kaynağıdır. Şeyh'in belli bir ortamda sadece bulunması bile müridler tarafından İslâm'da yüksek bilginin bir tezahürü olarak kabul edilir. Başmürid'in şu sözleri bu bakımdan oldukça anlamlıdır: "Eğer Şeyh Efendi camide toplanmış olduğumuz şu anda yalnızca yanımızdan geçip gitse bile, bir insanın İslâm üzerine sayısız kitaptan edinebileceğinden daha öğretici olur. Çünkü onun geçmesi, *La ilahe illallah* anlamına gelir ki bu da dünyadaki en büyük bilgidir!.."

Bir başka mürid ise Şeyh'in İslâmî bilginin 'kaynağı' olmasına dair, cesaret isteyen şu sözleri söyler: "Şeyh Efendi bizim için Kur'an'dır. Kur'an'ı hiç okumadım ve bundan sonra da okuyabileceğimi zannetmem. Ama onun neredeyse yarısını Şeyh'in konuşmalarından öğrendim."

Önde gelen bazı müridler ile imamlar arasında bilgi-iktidar içiçeliği bağlamında ortaya çıkan rekabet ve çekişmelerin pratikte pek çok tezahürünü tespit etmek mümkündür. Kayda değer bir örnek olarak Başmürid'in namaz kıldırdığı durumlarda imamın eğer camide ise onun arkasında namaza durmaması verilebilir. İmam camide iken Başmürid hiçbir zaman namazı kıldırmaya kalkışmamakta, aksine imamın arkasında diğerleriyle birlikte namaza durmaktadır. An-

cak Hoca Efendi namaz vaktinde camide olmadığı zaman, 'Başmürid' olarak diğerleri tarafından kendisinin namazı kıldırması istenir. Onlar namaz kılarken pek çok zaman İmam Cami'ye girmiş ve normalde namazın ortasında camiye giren herkes gibi derhal namaz kılanlara katılması gerekirken, ya onların namazı bitirmesini beklemiş ya da kendisini başka işlerle meşgul gibi göstermişti. Kısaca Başmürid'in arkasında namaza durmamaktaydı.

## Sonuç: İslâmî Bilgi Kaynağı ve İktidar

Sufi/tarikat İslâm'ının bu pratisyenleri ile şer'i bilginin taşıyıcıları olarak beliren imamlar arasındaki çekişmelerin temelinde İslâmî bilginin kaynağının ne olduğu ve buna bağlı olarak, İslâm'da dini otoritenin kim olacağı konularındaki ihtilaf yatmaktadır. Müridler şeyhlerini İslâmî bilginin iletimi ve ediniminde 'merkezi' olarak görür ve bilginin doğrudan doğruya 'Kitap'tan (Kur'an'dan) kazanılmasına ikincil önem atfederler. Onlar için Şeyh, İslâm'da bilginin kaynağıdır. İslâm'ın onlar için anlamı, Şeyh'in söyledikleri ve yaptıklarıyla doğrudan bağlantılıdır.

İmamlar için bu böyle değildir. Onlar açısından bilgi (kutsal) metinlerde mevcuttur. Şeyh'e saygıları olmakla birlikte imamlar için Şeyh kusursuz ve yanılmaz biri değildir. Oysa müridler onu böyle tasvir ederler. İmamların Şeyh'e tam bir itaat göstermekte isteksizlikleri müridlerle çekişme ve sürtüşmelerinde onları son derece zor durumda bırakır. Bunun karşılığı olarak, imamlar da müridleri şeriatı gözardı etmekle, Şeyh'i ise bu duruma göz yummakla suçlarlar.

Şeriat ağırlıklı İslâm anlayışı ile tarikat İslâm'ı arasındaki ayrımın altının Şeyh Nazım çevresinin söyleminde böyle, bir anlamda kalınca çizilmesinin ardında yatan bir neden de, söz konusu çevrenin kendisini İslâm dairesi içeri-

sinde 'öteki' İslâmî anlayışlardan ayırt etme girişimlerine bu yolla bir katkıda bulunulmasıdır. Belli bir İslâmî çevre açısından 'doğru' İslâmî anlayışı diğerleri hilafına (onların kusurluluğu karşısında) temsil etme iddiası, 'İslâm-dışı' dünya ile yaşanan çekişme ve sürtüşmelerden çok daha ciddi ve hassas bir konudur. Şeyh Nazım ve müridlerinin 'şeriat'ta ısrarlı ulemânın İslâmî duruşuna olumsuzlayıcı biçimde işaret etme stratejisi, bir bakıma kendi İslâmî anlayışlarının 'doğru model' olarak ilan edilip savunulmasına da hizmet etmektedir.

İmamlar sahip oldukları şer'i bilgiyi otoritelerinin kaynağı olarak öne sürseler de bu, müridlerin nezdinde bir anlam ifade etmez. Örneğin müridler ile aralarında çıkan tartışmalarda, onlardan birinin kendi haklılığını yirmi yıldan beri imamlık yaptığına dayandırması, diğerinin ise 'El-Ezher'de ilim tahsil ettiğini vurgulaması pek etkileyici olamaz. Çünkü karşılarında muhatap olarak, ilkokul mezunu olmasına karşın yaklaşık yirmibeş yıldır Şeyh'le beraber olan, onu 'dinleyen', bilgiyi bu yolla edinen 'Başmürid' vardır. Kalpten kalbe aktarılan bu bilginin, imamların 'Kitap'a dayalı bilgilerinden daha muteber olduğuna inanılır. Bu, "Müftüler fetva verse de sen yine kalbine danış!" (Güngör 1991: 113) diyen geleneğin İslâm bünyesinde halen canlılığını ve dinamizmini koruduğunun bir göstergesidir.

# 8

# Gelenek-Modernlik İkiliği, 'Halk Dini' ve Senkretizm

Türkiye'de modernleşme sürecinin giderek hızlanan temposu karşısında geleneksel değer ve pratiklerin yaşamımızın her alanında geri plana itildiği, hatta giderek kaybolmaya yüz tuttuğu, yaygın ama bir o kadar da üstünkörü kabul gören bir yaklaşımdır. Oysaki geleneğin modernleşme karşısında yok olmak bir yana yeni biçimlenmelerle, daha çarpıcı bir deyişle, 'modernleşerek' varlığını sürdürdüğünü gösteren örnekler, pek çok yönden olduğu gibi, inanç ve ibadet pratiklerine ilişkin olarak da karşımıza çıkar. Anadolu'nun insan yerleşimine açıldığı çok eski devirlerden günümüze kadar çeşitlilik arz eden bir inanç örüntüsüne sahip olduğu bilinmekte. Bu çeşitliliğin Anadolu insanının zihninde ve duygularında asırlar boyunca harmanlanmasından 'halk dini' denilen 'senkretist' (bağdaştırmacı) bir dinsellik şekillenir (bkz. "Kavramsal Temeller - I içinde "Halk Dini ve Senkretizm", ss. 18-21).

Aşağıda Beyşehir Gölü çevresindeki kırsal yerleşmelerde gerçekleştirilmiş sosyal antropolojik bir alan araştırmasında[1]

1 Beyşehir Gölü çevresine Haziran 1998-Nisan 1999 arasında farklı aylarda ve mevsimlerde altı kez gidilmiş ve ortalama birer haftalık süreler dahilinde alan-

tespit edilen iki örnek olaydan hareketle, bir yandan 'geleneksel' dinselliğin modernleşme sürecinin etkisinde varlığını sürdürme yolunda sergilediği performansa işaret ederken, diğer yandan modernliğin 'dinsel' bir geleneğin doğuş bulması yönünde de etkide bulunabileceğine dikkat çekmeye çalışacağız. Bu çerçevede gelenek ile modernlik arasındaki ilişkinin karmaşık ve çetrefilli doğası, dinsel senkretizm ve 'icat edilmiş gelenek' kavramları bağlamında tartışmaya açılacaktır.

## Halk Dini

Beyşehir Gölü çevresindeki insan yaşamının çeşitli kesitlerine baktığımızda, din ve kültür, daha açık anlamda inanç pratikleri ile yaşam biçimi arasındaki ilişkiyi ortaya seren çarpıcı ve üzerinde durmaya değer örneklere rastlamak mümkündür. Her şeyden önce 'halk dini', daha bilindik ifadesiyle halk inançları olarak tanımlanan, özellikle de din antropolojisi alanındaki çalışmalarda oldukça merkezi bir yer tutan inanç motifleri ve pratiklerinin hâlâ yabana atılamayacak ölçüde tezahürlerine bölgede rastlamak söz konusudur.

İnceleme yapılan köy ve kasaba yerleşmelerinde yaşayan insanların dünyasında 'halk dini' veya 'halk İslâm'ı şeklinde kategorize edilen, içeriği ve çerçevesi kutsal (yazılı) kaynaklardan hareketle değil fakat en genel anlamda yaşam biçimi ve kültüre uyarlı olarak belirlenen ve biçimlenen dinsellik, hâlâ varlığını hissettirmektedir.[2] Bununla birlikte mo-

da kalınmıştır. Çalışma Beyşehir Gölü havzasında ekosistemin geleceğine yönelik sorunları anlamak ve çözüm önerileri getirmek üzere yürütülen bir proje kapsamında insan-kültür-çevre ilişkisi ve etkileşiminin boyutlarını ve dinamiklerini tespit ederek yörenin kültürel-etnografik haritasını ortaya sermeyi hedeflemiştir. Bu çerçevede Beyşehir Gölü'nü sınırları içerisine alan Konya ve Isparta illerine bağlı 69 yerleşmede araştırma amacıyla bulunulmuştur.

2 Halk dini ve halk İslâm'ı kavramlarıyla karşılanan inanç ve pratiklerin mahiyeti, ortaya çıkış dinamikleri ve temel belirleyenleri konusunda tatmin edici bilgi için bkz. Akpınar 1999: 33-58 ve Ocak 1999: 52-53.

dernleşme sürecinin hızlanmasına, özellikle de şehirleşme ve medyanın en ücra köşedeki yerleşmelere kadar hayata damgasını vurmasına bağlı olarak, halk inançları kapsamında değerlendirilebilecek öge ve motiflerin insan yaşamında artık eskisi kadar merkezi olmadığı söylenebilir. Gidilen kırsal yerleşmelerde hâlâ yatır yerlerinin varlığı dikkati çekmekte, evliya menkabeleri anlatılmakta, ağaç kültünün tezahürlerine rastlanabilmekte ve düşük yoğunlukta da olsa karşı karşıya kalınan sorun ve sıkıntıların çözümünde büyüsel olarak kategorize edilebilecek pratiklere baş vurulduğu tespit edilmektedir. Ancak halk inançlarının hâlâ izlenebilen bu örneklerinin yanında, kitabî, püriten ve normatif nitelikli, din bilginleri (âlimler) tarafından temsil edilen, 'yüksek din' olarak kavramlaştırılabilecek bir anlayışın da etkileri gözlemlenebilmektedir.Antropolojik literatürde bu ikilik, 'Büyük Gelenek-Küçük Gelenek' şeklinde kavramlaştırılmaktadır (bkz. s. 18).

Beyşehir kültürel coğrafyasında hem halk dininin tezahürleri hem de 'yüksek din' söyleminin unsurları bir arada tespit edilebilmektedir. Hatta aşağıda kapsamlı şekilde değerlendirmeye çalışacağımız bir örnek, bize her iki dinsel örüntünün aynı zeminde bulunmasından kaynaklanan gerilimlerin mevcudiyetini sergileyecek niteliktedir. Ancak önce yapılan incelemede karşımıza çıkan ve 'halk dini' başlığı altında yer verilebilecek bazı örnekleri sıralayalım.

Gidilen pek çok yerleşmede eskiden kalmış yatır yerlerine rastlanmıştır. Ancak bunların önemli bir kısmı unutulmaya terk edilmiş nitelikte olup bunlar hakkında güvenilir bilgi derleme imkânları kaybolmuştur. Hâlâ bir çekim merkezi olmayı sürdürenlerin ise toplumsal dayanışma ve süreklilik işlevi çerçevesinde veya günlük yaşamda karşılaşılan sorun ve sıkıntıları giderme amaçlı psikolojik işlevlerle yüklü oldukları gözlenmektedir. Bayramlarda yerleşimlerdeki in-

sanların toplu olarak ziyaret edip, birlikte dua ettikleri, bir bakıma köy ya da kasaba yerleşmesinin sembolü haline gelmiş, dolayısıyla toplumsal birlik, dayanışma ve güven duygusunun yeniden üretimini sağlayacak ritüellerin odak noktası oldukları anlaşılmaktadır. Öte yandan kuraklığı önleme, çocuk sahibi olma, vb. isteklerle ziyaret edilen yatır yerlerine de rastlanmıştır. Bunun yanı sıra bölgede ağaç kültünün izleri olduğunu düşündürecek görüntülerle de karşılaşılmıştır.

'Halk dini'nin tam bir kararlılıkla sürdürülen bu tipik örneklerinin yanında, bu inanç ve pratiklere 'körü körüne' veya sorgulamaksızın tâbi olunduğu şeklindeki genel kanıyı yanlışlayan, halkın bu konuda sanıldığından daha kuşkucu bir tutum alış içinde olduğunu düşündürecek mahiyette aksi örnek olaylar da gözlenmiştir. Bunların yanı sıra köylerin kurucusu veya koruyucusu olarak zikredilen evliyaların âsasını toprağa vurup su çıkarması gibi, Anadolu'da iyi bilinen, yaygın keramet örnekleri de yerleşmelerde anlatılmaktadır.

## Modernist Püritenizm Geleneksel Dinselliğe Karşı

Beyşehir Gölü'nün kuzey kıyısına yakın bir yerde Şarkikaraağaç'a (Isparta) bağlı bir kırsal yerleşme olan Kıyakdede, tarihi çok eskilere uzanan ve Selçuklu-Osmanlı dönemi öncesinde bir Rum-Hıristiyan topluluğu tarafından da iskân edilmiş bir yerleşmedir. Burada yapılan çalışmada köye özgü yerel bir ibadet pratiğinin yakın zamanlarda senkretizm, gelenekçilik ve puritenizm bağlamında ele alınabilecek nitelikte bir toplumsal hareketliliğe yol açtığı gözlemlenmiştir. Bu örnek özellikle gelenek ile modernleşme arasındaki ilişkinin nasıl gel-gitlerle dolu gerilimli bir doğaya sahip olduğunu göstermesi açısından özellikle dikkate değer durumdadır.

Yerleşmede bulunan ve köylülerin 'Kıyakdede Tekkesi' di-

ye tanımladıkları bir mezar, gösterişli bir büyüklüğe sahiptir ve çok eskiden beri insanların geleneksel olarak bireysel ya da topluca dua ettikleri, yakarıda bulundukları bir ziyaretgâh olmuştur. Ancak ilginç olan nokta, tümüyle İslâmî bir formda ibadet pratiklerinin gerçekleştirildiği bu mezar üzerinde gayrı-Müslim mezar taşlarının bulunmasıdır. Mezarın üstünde, kısmen toprağın içine de bir miktar gömülmüş izlenimi bırakarak iki uçta yer alan ve üstüste konulmuş mezar taşlarının Geç Roma dönemine ait olduğu söylenmektedir.

Bu görüntü karşısında iki olasılık ortaya çıkmaktadır. Birincisi söz konusu mezarın gayrı-Müslim bir kökene sahip olmasıdır. Yani bu mezar Roma veya Bizans döneminden kalmadır. İkinci olasılık, mezarın bir Müslüman, belki gerçekten 'Kıyak Dede' olarak tabir edilen şahsa ait olmakla birlikte, çevrede bulunan bu Roma ve Bizans dönemine ait kalıntıların mezar taşı olarak kullanılmış olabileceğidir. Bu konuda kesin bir belirlemede bulunmak mümkün değilse de köylülerin arasında bize bu mezarın gayrı-Müslim bir kökene sahip olduğunu ve burada dua etmenin dinen makbul olmadığını söyleyenler vardır. Ayrıca 'evliyadan biri'ne ait olduğu söylenen bir mezarın İslâmî olmayan mezar taşı bile başlıbaşına bir rahatsızlık kaynağı olmaya yeterlidir.

Tüm bunlara rağmen söz konusu mezarın köylülerin yaşamında önemli ve merkezi bir yere sahip olmaya devam ettiği tespit edilmektedir. İnsanların 'tekke' tabir ettikleri bu mezarın başına gelip dilekte bulundukları, dua ettikleri, dahası bir ritüel uğrak yeri olarak, özellikle Ramazan ve Kurban bayramlarında topluluk halinde ziyaret gerçekleştirdikleri görülmektedir. Bayram namazı kılındıktan sonra camiden çıkanlar mezarın başına gelirler ve toplu halde dua ederler. Bu açıdan mezarın söz konusu köy topluluğunun birliğine ve sürekliliğine ilişkin inancı ve güveni tazeleme açısın-

dan simgesel bir işlev yerine getirdiği ileri sürülebilir. Daha da ileri giderek, mezarı başında bir dinsel tören gerçekleştirilen şahsiyetin, köyün kökenini oluşturan, kurucu pozisyon atfedilen bir şahsiyet (Kıyak Dede) olarak takdim edilmesi itibarıyla, bu etkinliğin İslâm bünyesinde bir tür 'Atalar Kültü' tezahürü olduğu da düşünülebilir.[3] Ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, söz konusu mezar yeri Kıyakdede halkının dinsel yaşamının ayırt edici ve özgün bir karakteristiğidir.

Bu böyle olmakla birlikte yakın zamanlarda köyde bazı kişiler, özellikle eğitimli, büyük şehir tecrübesine sahip genç ve yetişkin kuşaklar, köye özgü bu etkinliği sorgulamaya başlamış, mezarın Hıristiyanlıkla bir şekilde bağlantılı olmasına dikkat çekip burada İslâmî bir ibadette bulunmanın uygunsuz olduğunu ve bundan rahatsızlık duyduklarını belirterek bir karşı çıkış başlatmışlardır. Böylesi bir toplu ibadet için kendi yakınlarının gömülü olduğu ve zaman içinde köyün büyümesiyle artık giderek önemli bir yer işgal eden köy mezarlığının daha uygun olduğunu belirtmişler ve "*kâfir* mezarında dua edilmez; biz kendi dedelerimizin, ceddimizin huzurunda bu duayı etmeliyiz. Artık bayram namazlarından sonra mezarlıkta toplanalım", şeklinde fikir ileri sürmeye başlamışlardır. Bu görüşe, ağırlığını köyün ihtiyarlarının oluşturduğu hatırı sayılır bir kesim şiddetle itiraz ederek, oldukça çarpıcı olan, "Köyün *geleneğini* bozmaya hakkınız yok!", karşılığını vermişlerdir.

Yukarıda aktarılanlar özellikle modernleşme sürecinin hızlanmasıyla ve etkilerinin daha hissedilir hale gelmesiyle birlikte İslâm dünyasında kitabîliği, püritenliği ve bireyselliği ön plana çıkaran İslâmî modernizm akımının, geleneğe ve senkretizme dayalı yerel-yöresel inanç ve pratiklerle karşı karşıya gelme dinamiğine özgün bir örnek teşkil etmekte-

3 Atalar kültü ya da ibadeti için bkz. Örnek 1995: 93-96.

dir. Bu örnek, eğitimli ve dış dünyaya açık yeni kuşakların, kapalı bir toplum bünyesinde yüzyıllardır süren bir geleneği yerinden etmeyi hedefleyen, dini yabancı ve 'zararlı' ögelerden arındırma girişiminin, ne kadar melez olursa olsun bu geleneğe sahip çıkanlarla gerilimli ilişkisine, daha çarpıcı bir deyişle 'geleneğin püritenizme direnişi'ne işaret eder.

## Bir 'Gelenek' Yaratımı: Hacı Sofu Ziyareti

Dinsel geleneğin modernlik karşısındaki durumu, yalnızca yukarıda aktarıldığı türden bir varlığını koruma ve sürdürme çabası olmaktan ibaret değildir. Modernleşme süreci sonucu toplumsal-kültürel zeminde yaygınlık ve ağırlık kazanan yeni zihniyet yapılanmaları ve davranış kalıpları, yalnızca geleneğin insan toplumlarının düşünce ve davranış dünyasındaki hakimiyetini tehdit edici bir etkiye sahip olmakla kalmazlar. Modernlik ile gelenek arasındaki ilişki çoğunlukla sanıldığının aksine birbirini tüketen bir etkileşim çerçevesine sahip olmaz; modernlik beklenmedik ve şaşırtıcı biçimde geleneği dönüştüren ('modernleştiren'), yeniden üreten veya 'bizatihi' üreten bir etki de yapabilir.[4]

Türkiye'de geleneğin yeni ('modern') şartlara uyarlanmış olarak varlığını sürdürmesine en iyi örnek Aleviliktir. Alevi toplumu bünyesinde giderek yakın zamanlarda gözlenen gelişme ve hareketlilikler, 'geleneğin yeniden keşfi' dinamiği temelinde değerlendirilmekte ve tartışılmaktadır.[5] Öte yandan bir toplumsal-kültürel sistemde hızlı tempoda ve yoğun

4 Gelenek-modernlik ilişkisinin Türkiye örneğinde tarafımdan yapılmış tarihsel bir değerlendirmesi için bkz. Atay 2003. Antropolojik açıdan geleneğin 'senkretik' dönüşümselliği üzerine bir çalışma için bkz. Özbudun 2004.

5 Aleviliğin günümüz Türkiye'sindeki konumunu ve dinamiklerini böylesi bir keşif ya da 'uyanış' teması üzerinden ele alan bir yazı için bkz Çamuroğlu 1999. Yine "geleneğin yeniden keşfi" nosyonunu esas alarak Türkiye'deki etkili bir Alevi çevresini irdeleyen yakınlarda tamamlanmış bir çalışma olarak bkz. Okan 2004.

biçimde seyreden modernleşme sürecinin, bu sürecin etkilerine maruz kalan insan topluluklarının dünyasında 'geleneğin icadı' şeklinde tanımlanan bir olguyla bizi karşı karşıya bıraktığı, belli bir süredir tartışmaya açılmış bir konudur (bkz. Tuleja 1997). Burada tarihsel süreç içerisinde vücut bulmuş, ancak belli bir süre sonra unutulmuş ya da terk edilmiş ve zamanın daha ileri bir noktasında tekrar, genellikle başlangıçtaki formundan farklılaşmış nitelikte, 'yeniden' biçimlenerek öne çıkarılıp, işlerlik kazandırılmış bir gelenek kastedilmektedir. Söz konusu olan bir toplulukta bir geleneğin yaratılması, daha çarpıcı bir deyişle yoktan var edilmesidir. Bu söylediklerimize örnek teşkil edecek bir olay Beyşehir'in İmrenler (eski adı ile Balganda) kasabasında karşımıza çıkmıştır.

İmrenler'deki araştırma sırasında aktarıldığına göre, vaktiyle 'Hacı Sofu' diye anılan ve deli sayılan biri burada yaşamaktaymış. Hacı Sofu doğru bildiğini söylemekten çekinmeyen, ileri geri konuşan biri olarak da karakterize edilmektedir. Yörenin önde gelen itibarlı şahsiyetlerinin yanlışlarını ve kötülüklerini Hacı Sofu onların yüzüne söylemekte, bu nedenle de düşmanlıklarını çekmekte imiş. Sonuç olarak köyün ileri gelenleri Hacı Sofu'yu köyden uzaklaştırmak için harekete geçmişler ve çocukları kışkırtarak Hacı Sofu'yu taşlatmışlar. Yapılanlara bir müddet tahammül ettiyse de Hacı Sofu burada barınamayacağım anlayarak köyü terk etmiş ve daha sonra öğrenildiğine göre kuzeydeki bir köye, şimdi Ilgın'a bağlı olan Dığrak'a gitmiş. Kısa bir süre sonra da orada ölmüş.[6] Bu olayın 1900'lerin başında geçtiği kuvvetle tahmin edilmektedir.

6 Bu olay İslâm peygamberinin Mekke ileri gelenlerinin başını çektiği ve kışkırttığı gruplarca taşlanarak Mekke'de Medine'ye göç etmek zorunda kalmasını hatırlatmakta, böylece de peygamberin başına gelenlerle bir paralellik hissi yaratarak Hacı Sofu'nun kutsiyetine yönelik iddiaları tescilleyen bir işlev de görmektedir.

Hacı Sofu'nun bu şekilde ayrılıp gitmesinden yıllar sonra 1972'de onun yeniden hatırlanması ile olay çok değişik bir veçheye bürünmüştür. Bu sürecin önü Hacı Sofu'nun İmrenler'de bulunduğu dönemde ve oradan ayrılmaya zorlanmadan hemen önce geçtiği rivayet edilen bir olaya vurgu yapılarak açılmıştır. Aslında bu rivayet Anadolu insanının kuşaktan kuşağa ve yöreden yöreye aktararak günümüze taşıdığı efsanelerden birinin uyarlanmasından başka bir şey değildir. Buna göre;

> Hacı Sofu bir gün yakın köylerden olan göl kıyısındaki Budak'ta tanıdığı ve o esnada Hacda olan bir adamın evine giderek, bu adamın hanımına, "Hatun, Hacca gidiyorum. Efendine helva yap da götüreyim!", demiş. O anda mayalı ekmek yapmakta olan kadın, "Sofu'nun canı helva istedi herhalde; söyleyemiyor, deli deli bahane uyduruyor",[7] diye düşünerek hemen helva kavurup sıcak sıcak bir kaba koymuş ve kabı da mendille sarıp, biraz da mayalı ekmekle birlikte Hacı Sofu'ya vermiş. Aradan uzun zaman geçmiş ve Hacca gitmiş olan köylü geri dönmüş. Adamın eşyaları arasında kadının Hacı Sofu'ya verdiği helva kabı ile mendil çıkmış! Bunları gören kadın büyük bir şaşkınlık içinde kocasına bunların kendisine nasıl geldiğini sormuş. Adam, Hacda iken Hacı Sofu'nun kendisini bulduğunu, "Hanımın sana helva gönderdi" diyerek kabı verdiğini ve oturup birlikte helvayı ve ekmeği yediklerini söylemiş. Bunun üzerine Hacı Sofu'nun gerçekten "ermişlerden bir ulu kişi" olduğuna kanaat getirilmiş.[8] Ancak iş iş-

---

7 Söz konusu dönem takriben yüzyılımızın ilk çeyreği olup o zaman Hacca gitmenin en az 3-4 ayı kapsayan uzun ve meşakkatli bir etkinlik olduğu hatırlatılmaktadır.

8 Hacı Sofu üzerine anlatılan bu "menkıbe"nin hemen hemen aynısı, Anadolu'nun değişik yörelerinden efsanelerin derlendiği bir kitapta, Koçarlı'dan kaydedilmiş olarak yer almaktadır. Bilal Dede adlı bu efsane özetle şu şekildedir: "Bu yerde bir ağa yaşamaktayken günün birinde hacca gitmiş. Ağanın ev iş-

ten geçmiş, Hacı Sofu çoktan çocuklara taşlatılıp, İmrenler'den kovulmuştur.

Belirtildiği üzere bu olaylar büyük olasılıkla 1900'lerin başında geçmektedir. Aradan on yıllar geçtikten sonra 1970'lerin başında artık küçük bir köy olmaktan çıkıp büyük ve varlıklı bir kasabaya dönüşmekte olan İmrenler'de Hacı Sofu yeniden hatırlanır, daha doğrusu keşfedilir. Bize bu konuyu aktaran kişi, kasabanın yerlisi olup Almanya'ya işçi olarak giden pek çokları gibi 1970'lerin başında geri dönüş yapmış 50-60 yaşlarında biriydi. Kendisinin bir dini cemaat aidiyeti söz konusudur. Aynı aidiyete mensup olup, İmrenler'de vazife yapmakta olan bir hoca ile sohbet ederlerken bu hoca, Hacı Sofu hadisesini kastederek kendisine anlatıldığı kadarıyla bir zamanlar burada çok ulu bir kişinin yaşadığını ancak kıymetinin bilinemediğini ona söylemiş. Bunun üzerine, on yıllar sonra, Hacı Sofu'nun İmrenler'den ayrıldıktan sonra gittiği ve orada öldüğü bilinen Dığrak'a giderek mezarını bulmaya karar vermişler. Dığrak'a gidildiğinde İmrenler'den gelmiş Hacı Sofu diye birinin mezarının bulunup bulunmadığını sormuşlar. Dığraklılar, "Bunu bilse bilse köyün en yaşlısı Kara Ahmet bilir" demiş. Kendisine sorulduğunda Kara Ahmet, "Benim çocukluğumda babam mezarlığa gittiğimizde üzerinde tek taş olan bir mezarı gösterir ve 'burası

---

lerini gören kölesi varmış. Evinde kalan eşi bir gün un helvası pişirir. Bunu gören köle ağam bu helvayı çok severdi der. Hanım da arabın canı istedi helva yiyecek gayesiyle bir tabak helva koyup Arabın eline verir haydi ye bakalım der. Helva tabağını alan Arap hanıma görünmeden ortadan kaybolur, bir anda dumanı tüten helva tabağıyla Hacda sabah namazını kılan Ağasının yanına varır. Ağa esselam verdiğinde geldin mi Bilal der ve helvayı ağasına yedirir. Bilal boş tabağı alıp geri döner ağanın hanımı yedin mi Bilal der tabağı alıp yıkar. Aradan aylar geçtikten sonra bir gün ağa Hacdan döner ve yöre halkı ağaya karşılamaya çıkarlar bu günkü türbenin olduğu mevkiye geldiklerinde elinde asasıyla orada bekleyen Bilal ve halka ağa şöyle der arkadaşlar bana karşılamayın benim Bilal'e karşılayın der durumu bildirir. " (Kavcar ve Yardımcı 1990: 32)

Hacı Sofu'nun mezarı' derdi" şeklinde konuşmuş. Hep beraber mezarlıktaki o taşın yerini belirlemek için aramaya başlamışlar. Sonunda Kara Ahmet taşı bulmuş. Taşın bulunduğu yer dere yatağının hemen kenarında kalmış durumda olup, suyun aşındırması ile çökme tehlikesi ile karşı karşıya imiş. Derhal harekete geçerek mezarı çevreleyip dere yatağının mecrasını kaydırarak emniyete almışlar.

Bu arada Hacı Sofu'ya ilişkin efsanevi anlatı, Dığrak cephesinden yeni motiflerin eklenmesiyle daha da ayrıntılı bir içerik kazanmıştır. Kara Ahmet'in İmrenler'den gelenlere anlattığına göre;

> Hacı Sofu'yu Dığrak'a geldikten sonra adı Osman olan bir zat onu evine almış. Hacı Sofu ile birlikte yemek yerlerken evin kapısı çalınmış ve iki tane yaşlı ve sakallı misafir daha gelmiş. Biraz sohbet ettikten sonra bu iki zat ev sahibine Hacı Sofu'yu işaret ederek, "Bu Efendi'ye iyi bakın. O çok ulu bir kişidir, size misafirdir", demişler. Ev sahibi bu misafirlere yemek getirmek için mutfağa gidip yemeklerle geri döndüğünde o iki kişinin odada olmadığını fark etmiş. Aramaya çıkıp bütün köyü yokladığı halde onları bulamamış. Dahası çok karlı bir gece olup yerde yarım metre kar bulunduğu halde köyün içinde veya dışına doğru çıkan hiçbir kar izine rastlamamışlar! Anlaşılan o ki, bu iki kişi 'Allah dostu' (evliya) olup, Allah katından Hacı Sofu'nun hüviyetini bildirmek üzere gönderilmişler. Ertesi gün Hacı Sofu ölmüş ve yukarıda anlatılan yerdeki mezara gömülmüş.

Efsanenin bu kısmının kısmen farklı bir başka versiyonunu ise Dığrak'a gittiğimizde köyün muhtarından dinledik. Onun anlattığına göre, aralarında Hacı Sofu da bulunan üç kişi köye gelmişler. Köylü bunlara kalmaları için yatak yorgan getirmek üzere yanlarından ayrılıp daha sonra döndüğünde iki kişinin gitmiş olduğunu görmüş. Kalan kişi ise

Hacı Sofu imiş. Gidenleri aramışlar ama etraf karla kaplı olduğu halde hiçbir ize rastlamamışlar.

Bir ya da birkaç Anadolu efsanesinin 'yerel' uyarlaması temelinde biçimlendirilmiş olan Hacı Sofu'nun öyküsü, bizim toparlayabildiğimiz bilgiler çerçevesinde ana hatlarıyla bu şekilde. Bundan sonraki gelişmeler ise bir topluluğun yaşamında 'yatır-ziyaret' geleneğinin nasıl doğuş bulduğuna benzersiz bir örnek oluşturacak niteliktedir.

Yukarıda belirtilen, İmrenler'den Dığrak'a giden öncü grup Hacı Sofu'nun mezarını bulup koruma altına aldıktan sonra restore etmişler, bunu takiben de her yıl Dığrak'a Hacı Sofu'nun mezarına ziyaret gerçekleştirmeye başlamışlar. Zaman içerisinde bu ziyaretlerin kapsamı daha da genişlemiş ve kalabalık gruplar halinde her yıl Dığrak'a yapılan Hacı Sofu Ziyareti adeta bir 'yerel hac' (*local pilgrimage*) niteliği kazanmıştır. Günübirlik yapılan bu ziyaretlerde bir yandan toplu yemek verilirken, oldukça fakir bir köy olan Dığrak'a önemli boyutlarda maddi yardımda da bulunulmaya başlanmıştır. Dığrak'ın İmrenler halkı tarafından Hacı Sofu'yu 'bağrına basan' bir yerleşme olarak telakki edilmesi, her iki yerleşme arasındaki bağları sıklaştırmış ve Dığrak, gelişmiş ve varlıklı bir belde olan İmrenler'in adeta himayesine girmiştir. Hacı Sofu ziyaretine katılan İmrenler halkı Dığrak'ta yaşayanlara yönelik yardımda da bulunmaktadırlar. Örneğin kendi çocuklarının eskilerini getirerek Dığrak'taki çocuklara vermektedirler. Ayrıca fitre mahiyetinde de para yardımı yapılması söz konusudur. Dığrak köyü muhtarının söylediğine göre önceki yıl (1998) 'Hacı Sofu'ya gelindiğinde' 33 milyar (bugünkü karşılığı 33 bin) liranın üzerinde para toplanmıştır. Pek çok konuda köyün ihtiyaçlarının karşılanmasında İmrenler seferber olmuştur. Yine geçtiğimiz yıllarda mezarlığın çevresine duvar yapılması söz konusu olduğunda iki kamyon kaliteli kum İmrenler Belediyesi tarafından gönderilmiştir.

Ziyaretin seyri özetle şu şekildedir. İmrenler'den insanlar toplu halde erzaklarıyla birlikte Dığrak'a gelirler. Erkekler öğle namazını camide kılarlar. Sonra mezarlığın hemen yanındaki yüksekçe mesirelik yerde pilav dökülür, ayran hazırlanır. Dualar da edilerek gün geçirilir. Her yıl giderek popülerleşen bu ziyaret geleneğini daha da sistemli ve organize hale getirmek için çalışmalar yapılmıştır. Kasabada, *Hacı Sofu Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği* kurulmuştur. Ayrıca Belediye'nin de bu geleneği sahiplenmesi söz konusu. Bunların sonucunda daha önce sabit olarak belirlenmiş bir günde yapılmayıp, her yıl bazen sekizinci bazen de dokuzuncu ay içerisinde gerçekleştirilen bu ziyaret, Belediye'nin, Hacı Sofu Derneği'nin ve kasabanın ileri gelenlerinin müzakeresiyle alınan bir karar çerçevesinde, her yıl Ekim ayının ilk haftasının pazar günü yapılmaya başlanmıştır. Böylece bir 'Hacı Sofu'yu Anma Günü' geleneği 'doğmuş'tur. Dahası Belediye Meclisi'nden geçirilen bir kararla, her yıl belirtilen günde Belediye'nin yeteri kadar otobüs çıkartarak İmrenler halkını Dığrak'a Hacı Sofu'nun artık bir 'ziyaretgâh' olan mezarına taşımasına yasallık kazandırılmış, böylece Hacı Sofu Ziyareti, İmrenler'de hemen her tabakada onay bulmuş özgün bir ritüel olmuştur.

Yukarıdaki anlatı, modernleşme sürecinin dinamikleriyle bir yerel mitolojik söylemin etkileşimi sonucunda başlıbaşma yeni bir 'gelenek yaratımı' ya da inşasının nasıl gerçekleştiğine bir örnek oluşturur. Burada, bir topluluk ya da yerleşmenin tarihsel malzemesinde yer alan simgelerin bugüne ilişkin biçimde 'telif edilmesi'yle bir gelenek yaratmak söz konusudur. Süreç, Hobsbawm ve Ranger'ın 'geleneğin icadı' kavramlaştırmaları çerçevesinde işaret ettikleri şekilde, "hızlı değişim sürecindeki bir toplumsal ortamda 'eski'nin tasavvur edilen sakin ve dengeli günlerine bağ kurma" ve(ya) "yeni durumlara, eski durumlara göndermede bulu-

narak karşılık getirme" imkânı vermektedir (Hobsbawm ve Ranger 1997: 2; Tuleja 1997: 466). Bu bakımdan 'Hacı Sofu' örneğinin, daha çok 'ulus-devlet' gibi büyük ölçekli sosyo-politik oluşumlar çerçevesinde işlerlik kazanan ve kavramsallaştırılan 'gelenek icadı' pratiğinin (Hobsbawm ve Ranger 1997), daha küçük ölçekli, 'yerel' ya da 'mahalli' toplumsallıklar bünyesinde de karşılığının bulunabileceği yönünde bizi düşünmeye teşvik ettiği söylenebilir.

# D. Şempanzeler ve Peygamberler

# 9

## Maymundan Gelmek mi, Maymuna Gitmek mi?

Charles Darwin, evrim düşüncesi bakımından çığır açıcı nitelikteki kitabı *Türlerin* Kökeni'ni 1859'da yayımladıktan sonra başlayan tartışmalarda özellikle dinsel inancın temsilcilerinin hedefi haline gelmişti. Hıristiyan din adamları, insanın 'Adem Peygamber'den değil 'maymun'dan geldiğini söylemek istediğini öne sürerek Darwin'e yönelik ciddi bir saldırı başlattılar. Ancak Darwin hem fazlasıyla mütevazı, hem de hayatına hâlâ inançla yön veren bir insan olduğu için bu tartışmalarda kendisini savunma yönünde atılgan bir tutum sergilemedi (izleyen bölüme bkz.) Onu ve ileri sürdüğü düşünceleri Kilise çevrelerine karşı savunmak, başka bilim insanlarına düştü.

Bunlar arasında en iyi bilineni Thomas Huxley'dir. *Türlerin Kökeni* üzerine, 'Britanya Bilimler Akademisi'ndeki hararetli toplantılardan birinde Piskopos Wilberforce, Huxley'e hayli 'mütecaviz' bir soru yöneltti: "Atasının, büyükbabasının maymun olduğunu söyleyen birinin büyükannesinin de maymun olması gerekmez mi?" Bu hakaretimsi soruya Huxley'in verdiği yanıt, tarihe geçmiştir: "Hayatın gerçeklerini

ortaya çıkarmak için büyük bir sabır ve özveriyle uğraşanları böylesi söz oyunlarıyla karalayan 'soylu' insanlardan gelmektense, kendini ve haddini bilen bir maymunun soyundan gelmiş olmayı yeğlerdim" (akt. Farrington 1982; toplantının ayrıntıları için bkz. Moorehead 191-211).

Huxley bu sözleri sarf ettiğinden beri, her kim, nerede ve ne zaman evrimden söz etse, hemen "insan maymundan mı gelmedir?" sorusuna muhatap olur ve evrim, insanın maymundan geldiğini öne süren bir açıklama olarak kavranır veya algılanır. Oysaki antropolojik bir yaklaşımla daha geçerli olduğu söylenebilecek ifade, insanın maymundan gelmeyip, bizzat maymun olduğudur.

Evrim kuramının halk kitleleri açısından ilk ve en belirgin 'olumsuz' çağrışım simgesinin, 'maymun' olduğu söylenebilir. Bu bağlamda düşünülen, özlüce belirtmek gerekirse, evrimin insanı 'cennetten inme' olmaktan çıkarıp 'maymundan gelme' yaptığıdır. Bu ise pek çoklarına cennetten kovulmadan da 'lânetli' bir açıklama çerçevesi olarak görünür. Çünkü, yaratıcısına ne kadar yanlış yapmış, bu nedenle de onun tarafından cezalandırılmış olursa olsun, 'Adem Baba'nın soyundan olmanın 'eşref-i mahlukat' (yaratılmışların en şereflisi) şeklinde nitelendirilmek gibi ayırt edici, üstünlük sağlayıcı ve merkezileştirici bir boyutu vardır. 'Eşref-i mahlukat' için şempanze ya da goril benzeri bir soy ('ata') tasavvuru ise bir yandan insanın cennetten kovulmasının ötesinde, 'tanrının hayattan kovulması' anlamına gelirken, öte yandan insanın doğa ve 'diğer' canlılar karşısında binyıllardır kurumlaşmış üstünlüğüne de darbe indirir. Böylece maymundan insana giden (çıkan) bir yol kurgulayarak evrim düşüncesi insanı 'tanrının sureti' sayan genel ve yaygın anlayışın sarsılmasına yol açmıştır.

Tüm bu tartışmalarda çok fazla üzerinde durulmayan nokta, 'maymun(lar)'la irtibatlandırıldığı için insanın aşa-

gılandığını düşünen zihinlerin, böyle düşünmekle aslında maymun olarak nitelendirilen canlıları daha büyük bir aşağılanmayla karşı karşıya bıraktıklarının ayırdında olmamalarıdır. İnsanın aşağılanması yolunda referans teşkil ettiği düşünülen varlık, insandan da 'aşağı' ve vahim bir pozisyona itilmekte değil midir?!

Bu 'etik' soruya yanıtı, "Maymun nedir?" şeklinde dolaylı, ama daha bilimsel olduğu düşünülebilecek bir soru formülleştirerek vermeye çalışabiliriz. 'Maymunlar' olarak sınıflanan canlıların temel özellikleri nelerdir? Ve daha kritik bir soru: Bu canlılarla 'insan' arasındaki ilişkinin kabul edilebilir, 'bilimsel' durumu nedir?

## Antropogenetik Katkılar

Bilindiği gibi antropoloji disiplini bünyesinde bu sorulara yanıt arayan etkinlik alanı 'primatoloji'dir. Bu bilim dalı içerisinde memeli hayvanların en gelişmiş türleri olarak nitelendirilen 'primatlar' üzerine araştırma ve incelemeler yürütülür. Bu memeli hayvan grubu içerisinde ön-maymunlar (*prosimians*), maymunlar (*simians*), kuyruksuz büyük maymunlar (*apes*) ve insanlar yer alır. Yani insan bir primattır. Üstelik insan, esasen kuyruksuz büyük maymunlar olarak adlandırılan alt grup içerisinde sınıflanır (Hedley 1980: 16-17). Çünkü bu grup içerisine yerleştirilen diğer türlerle insan arasındaki biyolojik yakınlık, onların diğer primat türleri ile olan yakınlığından çok daha fazladır. Söz gelimi, insan ile şempanze arasındaki genetik benzerliğin yüzde 95'ten yüzde 99'a kadar vardığı tespit edilmektedir. Bu bakımdan söz gelimi her ikisi de 'maymun' olarak adlandırılan babun ile şempanze arasındaki farklılığın insanla şempanze arasında olandan daha büyük olduğu gözükür. Bir başka deyişle şempanze babundan daha çok insana benzemektedir.

Doğa ile insan arasındaki 'kültürel' mesafenin açılmasına ve bu bakımdan (insandan yana) bir eşitsizliğin oluşmasıyla bu yakınlığın daha çok yadsındığını da notlarımıza eklememiz gerekir. İnsanı maymunlardan, giderek tüm canlılardan ve nihayet doğadan ayrı prestijli bir yere koyan 'homosentrik' görüş, 'modern uygarlık' dünyasında adına 'ilkel' denilen insanın dünyasında olduğundan çok daha belirgin ve yaygındır. Bu nedenle bize yadırgatıcı, kabul edilemez, hatta 'tiksindirici' gelen yakınlık ilişkisi, örneğin Malezya yerlileri açısından hiç de öyle değildir. Malezya'da yaşayan ve insana en yakın üç canlı türünden (diğer ikisi şempanze ve goril) biri olan 'orangutan'a bu ad yerliler tarafından verilmiştir. 'Orangutan' onların dilinde 'orman insanı' demektir! Yerlilerin orangutanlarla kurdukları 'insani' özdeşim o boyutlardadır ki, Darwin'in çalışmalarını yayımlamasında harekete geçirici etkisi olmuş ünlü doğabilimci Alfred Russell Wallace (izleyen bölüme bkz.) bölgede çalışırken birkaç orangutan vurup, derilerini yüzdükten sonra iskeletlerini gemilere yükleyip İngiliz Doğa Tarihi Müzesi'ne gönderdiğinde, Yerliler sıranın kendilerine geldiği, Wallace'ın bu 'iş'e onların kafatasları ve derileriyle devam edeceği korkusuna kapılmışlardır. Yerliler orangutanların konuştuğuna da inanmaktaydılar (Milner 1990: 340).

Modern insan aynı konuda ne kadar 'tutucu' davranırsa davransın, 'modern bilim' bu bakımdan 'acı' gerçeği tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir. Özellikle hücre genetiği, moleküler genetik, kromozom karşılaştırmaları üzerine yapılan incelemeler insan ve 'diğer' kuyruksuz büyük maymunlar arasındaki biyolojik yakınlığı en açık şekilde ortaya koymuş, insanın diğer bir 'tuhaf afrika maymunu' olduğuna kuşku bırakmamıştır (Akkaya 1985: 22). Yapılan her yeni çalışma sözü edilen canlı türleri arasında yakın bağlılık ve ortak köken düşüncesini zayıflatmak bir yana daha da güçlendirmiştir. Örneğin başlangıçta yalnızca anatomik, morfolojik ve

davranışsal verilere dayanılarak yapılan sınıflamalarla insan ile üç büyük kuyruksuz maymun (şempanze, goril, orangutan) ayrı 'aile'ler olarak sınıflanırken, daha sonraları moleküler biyoloji ve hücre genetiği çalışmaları ışığında bu türlerin hepsi aynı 'aile' (*hominidae*) çatısı altında toplanmış, daha da öte insan, şempanze ve goril aynı alt-ailede (*homininae*) sınıflanırken, orangutanın ayrı bir alt-aileye (*ponginae*) ait olduğu kabul edilmiştir (Yunis ve Prakash 1982: 1529).

Belirtilen türler arasında benzerlik ve yakınlıklar onların ortak bazı kalıtım faktörlerine veya genlere sahip olduklarını gösterir. Kromozom incelemeleri, genelde tüm primatlar, özelde ise insan, şempanze, goril ve orangutan arasındaki 'türsel' (biyolojik) yakınlığı sayısal (insanda 46, diğer üç türde 48 adet) olmanın ötesinde 'yapısal' (benzer, hatta özdeş kromozomların varlığı) yönden ortaya serer. Bu bakımdan verilebilecek en çarpıcı örnek, insan 21. kromozomunun normalde iki adet (bir çift) olması gerekirken, hücre bölünmesi sırasında kromozom ayrılamamasma bağlı olarak üç adet bulunması sonucunda ortaya çıkan Down Sendromu, yahut Mongolizm vakasıdır. Bilindiği gibi bu sendromu taşıyan insanlar zihinsel yetersizlik, el ayasında anormallikler, mongoloid (çekik) göz yapısı, vb. niteliklerle ayırt edilirler. İnsanla şempanzenin 21. kromozomları öylesine özdeştir ki aynı kromozomal düzensizliğin sonucu olarak (bu kromozomun iki yerine üç adet bulunması durumunda) Down sendromlu şempanzeler ortaya çıkar (Vogel ve Matulsky 1982).[1]

1 İnsan ile şempanze arasındaki yakınlık yalnızca bu kromozomla da sınırlı değildir. Ne de böylesi bir kromozomal özdeşlik yalnızca bu iki tür arasında tespit edilmektedir. Gerçekte aynı grup ('aile') altında toplanan insan, şempanze, goril ve orangutanın sahip oldukları altı kromozom, genetik materyal taşıyan kısımları itibarıyla özdeş olarak belirmektedir. Bunun yanısıra insanı diğer üç canlı türü ile bu açıdan karşılaştırdığımızda, yakınlığın rahatlıkla tespit edilebilmesi de mümkün olmaktadır: İnsanın şempanzeyle 13, gorille 9 ve orangutanla 8 kromozom çifti benzerlik taşımaktadır (Yunis ve Prakash 1982: 1525-1528).

## Şempanzeden Öğrenmek!

Kuyruksuz büyük maymunlar ile insan arasındaki yakınlığı tartışmaya yer bırakmayacak ölçüde belirleyen bu genetiksel çalışmaların dışında diğer araştırmalar, genetik ve biyolojik olmanın ötesinde davranışsal, iletişimsel, hatta 'kültürel' olarak nitelendirilebilecek boyutlarda yakınlıklara vurgu yapmakta ve bunları temellendirmektedirler. Yüzme gibi daha önce doğal (içgüdüsel) olarak verili olmayıp sonradan öğrenilen özelliklere, sembolik iletişime (dil kullanımına) yatkınlığa ve hepsinden önemlisi çok basit düzeyde de olsa alet yapımına kadar, insana özgülenen, insanı insan kıldığı düşünülen pratikler, 'diğer' bazı maymunlarda gözlemlenir. Söz gelimi termitleri yuvalarında yakalamak için otlardan çubuk yapan ve bu 'alet'i son derece maharetle kullanarak çubuğa yapışan hayvanları dökülmeden toprağın altından dışarıya çıkartan şempanzelerin bu etkinliği karşısında, insanın evrimi üzerine çalışmalarıyla tanınan paleoantropolog Leakey'nin sözleri hayli anlamlı ve çarpıcıdır: "Şimdi ya insanı ve aleti yeniden tanımlayacağız ya da şempanzelerin insan olduğunu kabul edeceğiz" (akt. Goodall 2003: 86).

Görüldüğü gibi evrimden her söz edildiğinde klasikleşmiş ve klişeleşmiş biçimde maymundan insana uzatılan algı hattı, yapılan araştırma ve gözlemler karşısında artık ters yönde, yani insandan maymuna doğru da seferber edilebilir olmuştur. Bir başka deyişle, mevcut çalışmalara dayalı değerlendirmeler doğrultusunda insanı maymun olarak tanımlamanın ötesinde, maymunu insan sayma, yahut maymunun insanlığını tartışma noktasına gelindiği söylenebilir.

Bu çarpıcı veriler temelinde zoolog Desmond Morris, insanı bir canlı türü olarak değerlendirmeye tâbi tuttuğu kitabına 'Çıplak Maymun' (*The Naked Ape*) adını vermişti (Morris 1980). Morris cesaretinin bedelini, Darwin'den yaklaşık

100 yıl sonra, aynı topraklarda Darwin'e ve onu savunanlara yöneltilene benzer tepki ve tacizlerle karşı karşıya kalarak ödedi. Bir 'hayvanbilimci' için apaçık olan, insanın maymun olduğu gerçeği, yüz yıl önce olduğu gibi hâlâ insanlara rahatsızlık vermekte, kabul edilemez gelmekteydi.

Bir 'çıplak maymun' olduğu gerçeğini insanın bütün çıplaklığıyla kabul etmemekte böylesine şiddetli bir direnç sergilemesini, onun 'homosentrik' (insanmerkezi) kültürel koşullanmasında aramak gerekir. Birey olarak (egosentrizm), topluluk olarak (etnosentrizm) kendini merkeze koyma güdüsünden kolay kolay kurtulamayan, bu bakımdan ciddi bir entelektüel terapiye ihtiyaç duyan insan, 'tür'ünü de merkezileştiren homosentrik bir gözle çevresine bakar. Kuşkusuz bu bakışa zemin hazırlayan büyük kültürel birikim ve kazanımlar mevcuttur. Ancak bugün böylesi mütehakkim bir kültürel yetkinlik eşliğinde bir 'çıplak maymun' olduğunu reddeden üstünlük duygusuyla insanın çok tehlikeli bir noktaya, doğayı tahrip kendini de imha etmeye vardığı da bir gerçek. İnsanın bu bakımdan bir 'hayvani tevazu'ya çekilmesi gerekiyor. Bu tevazunun kökeni, canlıların, dolayısıyla insanın da, içerisinde varoldukları doğal çevrenin bir parçası oldukları ve onunla sınırlandıkları bilgisidir.

İlginçtir ki bu noktaya İslâm dünyasında karşımıza çıkan ve izleyen bölümde daha geniş olarak değerlendirmeye açılacak olan evrimci yaratılış modeli içerisinde de, üstelik yüzyıllar önce gelinmiş olmasıdır. O dönemde evrimci yaratılış görüşünü geliştiren ve savunan âlimler yüzyıllar sonra, hatta günümüzde bile hâlâ büyük rahatsızlıklar yaratan insanın maymundan türediği savını rahatlıkla ortaya atabilmişlerdi. Bunlar arasında Basra'lı Câhız (ö. 869), bir alt tür olan maymunun evriminden insanın meydana geldiğini kabul etmenin ötesinde, evrimin ters yönde de cereyan edebileceğini, yani insandan da maymun türeyebileceğini söyle-

miştir (akt. Bayrakdar 1987: 176-177). Daha 'radikal' bir örnek olarak da 18. yüzyıl âlimlerinden Abdülkadir Bidîl'in (ö. 1715) şu sözlerine dikkat çekilebilir: "Hiçbir şekil maddesiz suret kabul etmez; aynı tarzda Âdem, Âdem olmadan önce maymundu" (*a.g.e.*, 164).

19. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasında, Batı'da aynı yüzyılda yükselmiş bulunan biyolojik evrim kuramından ilk kez söz eden insan olarak kaydedilen Ahmet Mithat Efendi de "insanın maymundan gelmediği, aslında insanın bir cins maymun olduğunu ve bunun Kur'an-ı Kerîm'de betimlenen Yaratılış kuramı ile bağdaşmayan bir yanının bulunmadığını söylemiştir" (Demir ve Yurtoğlu 2001: 175).

İnsana en yakın maymun türlerinden bazılarını incelemeye ömürlerini adamış, hatta bu uğurda hayatlarını kaybetmiş[2] primatologların çalışmaları, insan türü ile diğer maymun türleri arasındaki 'evrimsel' yakınlıkları tespit etmenin ötesinde, onlarla insan arasındaki 'eşitsiz ontoloji'nin kırılmasında da etkili olmuştur. Örneğin kırk yıldır şempanzeleri doğal ortamlarında gözlemiş ve incelemiş olan Jane Goodall, kendi kızının eğitiminde şempanzelerin yavrularıyla girdikleri etkileşimden esinlenmiş ve bunu dile getirirken, şempanzelerden öğreneceğimiz çok şey olduğunu belirtmekten de geri kalmamıştır. Bir alt dalı olan primatolojinin bu söylem ve pratiği, antropolojinin "peygamberler kadar şempanzelerden de öğreneceklerimiz vardır" düsturuyla hareket eden bir etkinlik olduğu savını iyice güçlendirir. Şempanzelerin dünyasından evrime ilişkin söylenebilecekleri değerlendirdikten sonra, şimdi de 'peygamberlerin dünyası'ndan evrime ilişkin görüş ve yaklaşımların 'gerçekte' ne olduğuna göz atabiliriz.

2 Afrika'da gorillerin yaşamı üzerine aydınlatıcı ve sarsıcı çalışmalarıyla tanınan primatolog Dian Fossey, gorillerin soyunun tükenmesi tehlikesine yol açan goril avcılarına karşı giriştiği mücadele sonucunda hayatını adadığı bu hayvanların yaşam ortamı içerisinde 'insanlar' tarafından öldürülmüştür (bkz. Milner 1990: 170-171)

# 10

# 'Genesis'ten Genetiğe Gidiş-Gelişler: Evrimcilik-Yaratılışçılık Kutuplaşmasına Bir Müdahale Denemesi

"Halanız hurma ağacına hürmet gösterin."
– Hz. Muhammed (akt. Bayrakdar 1987: 108)

"Ben balık yemem, ecdadımızı yemem."
– Atatürk (akt. Ünaydın 1954: 52)

Yakın dönem Türkiye tarihinin gündeminden hiç düşmeyen, zaman zaman sönüp, sonra tekrar alevlenen ve bu bakımdan adeta 'temcit pilavı' niteliği kazanmış konular vardır. Özellikle toplumun dinsel ve etnik duyarlılıklarıyla ilişkilenen, genellikle de siyasal yaptırımlarla aktif hale gelen bu konular, eleştirel diyaloğa dayalı bir toplumsal konsensüs arayışına değil, fakat daha çok çatışma ve kutuplaşmalardan kimlik edinme arzularına malzeme yapıldıkları için çözümlenememiş sorunlar olarak her yeni kuşakta eski sözlerle, nağmelerle, nakaratlarla tekrar sahne alırlar.

Türkiye'nin yakın tarihinde dönem dönem öne çıkan ve hararetli münakaşalara neden olan bu kutuplaşma odaklarından biri de evrim meselesidir. Burada, evrimcilik ve yaratılışçılık olarak tanımlanabilecek iki ayrı/aykırı söylem pra-

tiğini benimseyip savunanlar arasında biteviye bir tartışma karşımıza çıkar. Bunun Türkiye ile sınırlı olmayan evrensel bir boyutu olduğunu hemen belirtmek gerekir. Bu bakımdan olup bitenlerin, 19. yüzyılın ikinci yarısında Batı Avrupa'da başlayan, 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren de ABD başta olmak üzere dünya ölçeğinde yaygınlaşan bir tartışma çığırının Türkiye ayağını oluşturduğu söylenebilir.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı dünyasında artık bir 'paradigma' haline gelen evrimciliğin, Darwin'le birlikte doğal dünyanın düzenini açıklama gücüne sahip bir kuram olarak yerleşikleşmesinden sonra, bu sürecin yansımaları yaşadığımız coğrafyada da izlenebilir. Geç-Osmanlı dönemi düşünürleri konuyu İmparatorluğun gündemine taşımakta gecikmezler.[1] Cumhuriyet döneminin başında da konu toplumsal ve siyasal planda gündemde kalmış ve başta önder kadro olmak üzere bu konuya kafa yoranlar ve değerlendirmelerde bulunanlar olmuştur. Atatürk konu ile yoğun şekilde ilgilenmiş, çalışmalar yapmış ve yaptırmış, bunlara dayanarak da fikirler beyan etmiştir (bkz. Ünaydın 1954: 51-55; İnan 1984: 277-278). Ünaydın, onun, "Ben balık yemem, ecdadımızı yemem" diye taze barbunyaları iterek latife ettiğini de kaydeder (1954: 52).

Konunun toplumun gündeminde yukarıda işaret edildiği türden, kalıcı bir sorun şeklinde yer almaya başlaması ise 1970'lerden itibaren dinsel duyarlılığı yüksek siyasal hareketlerin parlamentoda ve hükümette temsil imkânı bulmasıyla bağlantılı ve ABD'de yaratılışçı çevrelerin evrime alternatif bir açıklama modeline işlerlik kazandırma yolunda kurumlaşmasıyla eş zamanlıdır. Önce 1970'lerin ikinci yarısında Milliyetçi Cephe koalisyonunda yer alan, Necmettin Erbakan'ın başkanı olduğu Milli Selamet Partisi (MSP)

1 Bu konuda bkz. Şemsettin Sami 1998 [1878]; Öktem 1989; Demir ve Yurtoğlu 2001.

bünyesinden evrimin okullarda öğretilmesine ve ders kitaplarında yer almasına karşı sesler yükselir ve hükûmet nezdinde bunun önüne geçme yolunda arayışlar ifade edilir.[2] 12 Eylül 1980 darbesi sonrasında ANAP hükûmetiyle girilen yeni süreçte, yani yaklaşık on yıl sonra ANAP'lı Milli Eğitim Bakanı Vehbi Dinçerler döneminde konu yeniden ısıtılmış ve "Dinçerler Darwin'e Savaş Açtı" manşetleri gazetelere yansımıştır. Bu defa amaç, evrimin yanısıra yaratılış inancının da aynı ağırlıkta okullarda öğrencilere aktarılmasıdır ve bu yönde somut adımlar da atılır.[3] 12 Eylül darbesi ve onu izleyen ANAP hükûmeti dönemlerinde dinsel-manevi değerleri öne çıkartıp materyalist yönelimleri engelleyerek hem askeri yönetimin meşrulaştırılmasını, hem de darbenin asli hedefi olmuş 'Sol'un gözden düşürülmesini sağlayacağı kanısıyla İslâm'ın ılımlı bir versiyonuna geçit verilmesinin bu gelişmelerdeki etkisine işaret edenler de vardır (bkz. Riexinger 2002: 5). Söz konusu dönem içerisinde ABD-merkezli ve 'Protestan-fundamentalist' bir zeminde hareket eden Yaratılışçılığın Türkiye'de giderek bilinir hale gelerek etkinlik ağının genişlediği, bu ve benzeri yayınlardan anlaşılır.[4] Yavaş yavaş bu 'karşı-evrimci' seferberliğe karşı evrimi savunanların da mevzilenmeye ve teç-

2 Dönemin devlet bakanı MSP'li Hasan Aksay bu konuda başı çekmiştir. Aksay Darwin'in kuramına karşı çıkarak, "Bu milletin evlatları maymundan gelme olduğunu kabul edemez. Allaha şükür, bu sebeple kitapları değiştiriyoruz" şeklinde bir demeç vermiş, bunun üzerine kamuoyunda özellikle üniversite çevrelerinden gelen tepkilerle konu tartışmaya açılmıştır (bazı örnekler için bkz. Bilge 1976 ve Güvenç 1976).

3 ABD'de Yaratılışçılık hareketinin başını çeken H. M. Morris'in kitabı Türkçeye çevrilerek Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı tarafından bastırılır ve okullarda okutulması tavsiye kararıyla sağlanır (bkz. Morris [Tatlı-çev.] 1985).

4 Yaratılışı Araştırma Enstitüsü'nün önde gelen isimleri olan Duane Gish ve Henry M. Morris'in kitapları bu dönemde Türkçe'ye kazandırılır (Gish 1984; Gish *tarihsiz*; Morris 1985). Bu arada Türkiye'deki dindar bilim camiası da kendi katkısını yapmakta gecikmez (tipik örnek olarak bkz. Akbulut 1985). Biraz daha erken dönemlere tarihlenen ve biri yerli diğeri yabancı diğer iki anti-Darvinist çalışma olarak bkz. Gürbüz 1980; Moore ve Field 1982.

hizatlanmaya başladığı fark edilir.[5] Bunda Darwin'in ölümünün 100. yıldönümünün anısına 1982'de gerçekleştirilmiş etkinliklerin yarattığı havanın da katkısı olduğunu kaydetmek gerekir.

Sonra yaklaşık bir on yıl daha konu küllenmeye terk edilir ve 1990'ların ikinci yarısından itibaren bu defa daha da sistematik ve donanımlı bir karşı-evrimci hareketlenme, Türkiye'de hayli etkin bir modern-İslâmcı oluşumun öncülüğünde tekrar gündeme gelir. Şimdi evrime karşı mücadele bayrağı Adnan Hoca çevresinin elindedir ve Türkiye'nin her yanında görkemli konferanslar serisiyle, zengin görsel teknolojik olanakların da seferber edilmesiyle karşı-evrimcilik iyice kitleselleşir. Her köşe başında 'Harun Yahya' müstear adıyla Adnan Oktar'ın başta *Evrim Aldatmacası* (*tarihsiz*) olmak üzere birkaç derleme kitabı bedavaya dağıtılmaktadır. Harun Yahya tarafından yazılmış ve ortak paydaları evrim ve Darwin düşmanlığı olan kitapların adı, neredeyse saymakla bitmez.[6] Her yaş için, her ülke insanı için ve yalnız kitap değil, diğer yayın araçları (kaset, video, vcd) kullanılarak müthiş bir yayın faaliyetinin gerçekleştirildiği söylenebilir. Evrim karşıtı etkinliklerini 'Bilim Araştırma Vakfı' adı altında kurumsal bir hüviyete de kavuşturan bu çevrenin bir anlamda 'Yaratılışı Araştırma Enstitüsü'nün Türkiye temsilciliğini üstlendiği izlenimi belirir (Duyar 1999;

5 Evrime karşı bu şekilde 'dış kaynaklı' yaratılışçılık hareketinin etkisiyle yoğunlaşan ve hükûmet düzeyinde destek de bulan 'saldırı' karşısında evrimci bilim çevreleri derhal harekete geçer. Bunun en bariz örneği ABD Ulusal Bilim Akademisi'nin evrim ile yaratılışçılığı değerlendirdiği ve çevirmen Engin Akkaya'nın Türkiye'deki gelişmeler üzerinden kaleme aldığı etkin bir önsöz yazısıyla da zenginleşmiş olan kitaptır (Akkaya [çev.] 1985).

6 Kitap adlarını zor da olsa sıralamak gerekirse: *Evrimcilerin İtirafları*, *Darwinizm'in Sonu*, *Evrimcilerin Yanılgıları*, *Evrim Teorisinin Çöküşü*, *Darwinizm Dini*, *Darwinizm'in Karanlık Büyüsü*, *Darwin Yalan Söyledi*... Liste bu şekilde uzayıp gitmektedir (incelemek için tipik iki örnek olarak bkz. Yahya 2000a ve 2000b). Yahya'nın sergilediği bu 'hamarat' evrim-karşıtı performansın üzerine giden güçlü bir eleştirel değerlendirme ve reddiye olarak bkz. Duyar 1999.

Riexinger 2002).[7] Tabii televizyonun toplumun hayatının merkezine yerleştiği bu dönemde çok geçmeden tartışmalar konferans salonlarından ekranlara taşınır. Bu arada evrimci kesim de basın-yayın kuruluşları içerisinde daha kararlı bir mukabele hareketine giderek ivme kazandırır.[8]

Böylece en genel anlamda varoluşun nedeni ve nasılı üzerine sorulara yanıt konusunda yoğunlaşan ve 19. yüzyıldan itibaren kristalleşen ihtilaflardan oluşan, daha popüler ve 'dar' anlamda ise insanın tanrının suretinde mi yaratıldığı yoksa maymun soyundan mı geldiği şeklinde bir sorunun çerçevesine sıkışan bu konu, Batı dünyasında olduğu gibi Türkiye'de de tam bir ak-kara karşıtlığı içerisinde onyıllardır gündeme gelmektedir: Tanrıyı/dini reddeden evrimciler ve bilimsel düşünceye/akla karşı çıkan yaratılışçılar; insanın maymundan geldiğini söyleyen Darvinizm ve insanın "eşref-i mahlukat" olduğunu savunan din; materyalist, ateist, hatta Marksist düşünceyi beslemiş Darwin'in izindekiler ve ülkeyi ortaçağ karanlıklarına sürüklemeyi amaçlayan, ilerlemeye (evrime) düşman yobazlar...

Oysa konuya daha kapsamlı ve ayrıntılı bakıldığında, bir-

7 Harun Yahya tarafından kaleme alınan yayınlarla Türkiye kamuoyuna önerilen evrim reddiyesi genelde ABD kaynaklı protestan fundamentalist yaratılışçılığı temelinde şekillenmekle birlikte, bazı temaların yaratılışçılığın bu Türk-İslâm' versiyonunda devre dışı bırakıldığı da tespit edilmektedir. Dünyanın yaşı, yok olmuş bitki ve hayvan türleri, tüm dünyayı sular altında bırakmış Tufan olayı gibi, Amerikalı yaratılışçıları fazlasıyla alay konusu yapan sorunlu temalara Harun Yahya'da değinilmez (Riexinger 2002: 5). Onun yerine arkeolojik buluntularla Kur'an anlatılarını ve bu anlatılara dayalı yorumları ilişkilendiren bir 'modernist-İslâmcı' tutum eşliğinde, örneğin Tufan'ın yalnızca Mezopotamya ile sınırlı vuku bulduğu belirtilir (*a.g.y.*).

8 Evrime karşı çıkışları göğüsleyip savuşturma ve karşı atak başlatma yolunda Türkiye'deki bilim çevreleri için bu dönemde *Bilim ve Ütopya* dergisinin tam anlamıyla bir çekim merkezi oluşturduğunu gözlemlemek mümkündür. Aylık derginin her sayısı ardarda evrimi savunan,yaratılışı reddeden ve kınayan yazılara yer verir. (Tipik örnekler olarak bkz. Özbek 1997; Pekünlü 1998; Sayın 1998; Yazıcıoğlu 1999; Örs 1999; Duyar 1999). Bu arada Bilim Araştırma Vakfı karşısında evrimci ve laik bilimciler tarafından Türk Evrim Kurulu adlı bir oluşuma da varlık kazandırılır (Riexinger 2002: 5)

biriyle çatışık görünen düşünsel pozisyonların geliştirdikleri tezler ve savlar, böylesi bir ak-kara ikili karşıtlığını üretebilecek bir açık-seçiklikle karşımıza çıkmamaktadır. Durum toplumsal gerçekliğin her alanında ve boyutunda olduğu üzere çok daha karmaşık, ilişkisel, kısacası 'gri' bir mahiyet arz etmektedir. Bu karmaşıklığı çözmek, 'gri'yi çözümlemek ise, olgunun tarihselliğini esas alan, sözcüğün en geniş anlamıyla 'antropolojik' bir yaklaşımı kaçınılmaz kılar. Bu yaklaşım şempanzelerden başlayıp peygamberlere kadar uzanacak bir ilgi alanı genişliğine sahip olmak, hem genetiğe hem de 'genesis'e nüfuz edebilecek bir performans sergilemek durumundadır. ABD'de evrimcilik-karşıtlığı ile yaratılışçılığı değerlendirdiği yazısında Scott (1997: 286) bunu çok güzel ifade eder: "Antropologlar hem dini insan yaşamının bir parçası olarak değerlendirdikleri, hem de evrim kuramının her ne olursa olsun önde gelen savunucu ve sunucuları oldukları için, yaratılış/evrim münakaşasının pek çok boyutuyla baş edebilecek donanımdaki yegane bilimcilerdir"

Bu yazıda böylesi bir yaklaşıma, elden geldiğince işlerlik kazandırılmaya çalışılacaktır. Belirtilmesi gereken ilk nokta, yazının evrim kuramının bilimsel geçerliliğini sorgulamak veya tartışmaya açmak gibi bir amacının olmadığıdır. Evrim kuramından hareketle veya bu kurama dayanılarak gerçekleştirilen araştırma, inceleme ve analizleri hiçe saymak, onların evrenin, yaşamın ve insanın varoluş serüvenine ışık tutucu ve açıklayıcı katkılarını inkâr etmek mümkün değildir. Bu yazıda biz, bir bilimsel veya dinsel tartışma konusu olmaktan çıkmış ve başlıbaşına bir 'toplumsal' sorun haline gelmiş bu konuyu daha geniş bir çerçevede anlamaya çalışmak için, hem söz konusu bilimsel çabaları temsil eden ve savunanların, hem de onları sorgulayan, hatta reddeden karşı düşünce ya da savların içerisinde birlikte yer aldıkları tarihsel bağlam ve kültürel, siyasal ve ekonomik dinamikleri mercek altına

almaya çalışacağız. Dolayısıyla tartışmanın ne bilimsel ne de dinsel cepheleri burada doğrudan ele alınmayacak. Fosillerin ne anlattığı, termodinamiğin ikinci yasasının neye işaret ettiği, genlerin bencil olup olmadığı, kutsal kitabın altı gününün bizim zaman algımızla çakışıp çakışmadığı veya mutasyonların çoğunun zararlı olup olmadığı gibi 'bilimsel' ve 'dinsel' sorular üzerine fikir yürütmek amacında değiliz. Biz hem bilimsel hem de dinsel pratiğin oluş(turul)ma sürecinde 'kültürel' (değerler, tutumlar, alışkanlıklar, ön yargılar, bilinçli-bilinçdışı şartlandırmalar, vb.) motiflerin ne ölçüde göze çarptığı gibi bir soru üzerinde odaklaşıp, bunu tartışmaya çağrıda bulunacağız. Aşağıdaki bölümlerde yer alan temalar, bu sorudan hareketle işlenecek ve bu doğrultuda hep bir soru işareti eşliğinde değerlendirmeye tabi tutulacaklardır.

## Evrim?

> Mineral öldüm ve bir bitki oldum,
> Bitki öldüm ve hayvan doğdum,
> Hayvan öldüm ve insan oldum,
> Korku niye? Ne zaman daha az ölümsüzüm?
> – Mevlânâ (Akt. Bayrakdar 1987: 96)

Bilindiği gibi evrim konusu ne zaman gündeme gelse, ilk ihtilaf kavramın neyi anlattığı noktasında ortaya çıkar. Gündelik konuşmalarda evrime 'inandığı'nı söyleyenlere de, evrimin karnıtlanmış bir gerçek olduğunu belirtenlere de, 'bilim' olduğunu vurgulayanlara da, daha dikkatli ve titiz tutum takınarak onun olgular dünyasını açıklama yolunda geliştirilmiş bir kuram olduğunun altını çizenlere de rastlanabilir. Bunlardan sonuncusu, yani evrimin bir kuram olduğu görüşü, onu bilimin ve bilimsel düşüncenin içerisinden kavrayışa karşılık gelmesi bakımından en geçerli pozisyon ola-

rak değerlendirilebilir. Ancak aşağıdaki bölümlerde değinileceği üzere 'evrim'in dünya görüşleri ve inanç sistemleri içerisinde de karşılık bulması, bu aşamada kavramı 'kuram' olmanın da ötesinde bir nitelemeye tabi tutmak gerektiğini düşündürür. Bu çerçevede evrimi bir 'yaklaşım biçimi' olarak kavramlaştırmak uygun olabilir.

Evrim evrenin, dünyanın, yaşamın, insanın ve insanlığın ('kültür'ün) *nasıl* varolduğu sorusunu yanıtlama yolunda geliştirilmiş bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım iki temel önermeye dayanır: (1) Varlıklar sürekli bir değişim ve çeşitlenme dinamiğine sahiptir; (2) varlıklar arasında ilişkiye veya köken ortaklığına işaret eden bir bağ mevcuttur.

Bu önermeler doğrultusunda varoluşun 'nasıl'ı üzerine kafa yoran tüm düşünce sistemleri ve inançlar içerisinde(n) evrim-ci bir yaklaşım işlerlik kazanabilir. Nitekim sanılanın aksine varoluşa ilişkin evrimci yaklaşımın dinsel inanç planında da geliştirildiği bir gerçektir. Aşağıda ilgili bölümde daha ayrıntılı değerlendirilecek olan İslâmî evrimci yaratılış tezleri ve yorumları buna işaret eder. Bunun yanında Katoliklik, orta-yol ('fundamentalist' olmayan) Protestanlık ve aşırı-ortodoks kanadı hariç Yahudilik de evrimi teolojik çerçevelerine yerleştirmişlerdir (Scott 1997: 278-279).

Bu nedenle evrimci yaklaşım ne yalnızca bilim pratiği ve söylemiyle sınırlı bir etkinlik alanına özgülenebilir, ne de Darwin'le başlayıp onunla son bulur. Darwin'in yaptığı bu yaklaşımı doğal (canlı) dünyayı anlamak ve açıklamak yolunda seferber etmek ve hem olgusal hem de kuramsal yönden besleyip güçlendirmek olmuştur (Gould 1998: 200). Ancak aynı doğrultudaki çalışmalar ondan çok önce başlamış olup, gerek eski Yunan düşüncesine gerekse erken dönem İslâm düşüncesi ve kültürüne kadar geriye izlenebilmektedir. Bir örnek vermek gerekirse Abbasi dönemi Mutezilî alimlerinden Basralı Câhız (776-869), köpeklerin, gü-

vercınlerin, kurtların, tilkilerin yaşayışını bizzat gözlemleyerek, coğrafi bölgelere göre onlardaki değişiklikleri ve farklılıkları tespit etmiş ve bunları fiziksel çevre, iklim şartları, yaşam kavgası ve doğal seçilim gibi etkenlere bağlayarak Darwin'den yüzyıllarca önce bir biyolojik evrim kuramının temellerini atmıştır (Bayrakdar 1987: 55-64).[9] Tabii Câhız tüm bunların, yani evrimin Allah'ın iradesi dahilinde olduğunu düşünmüştür

Evrim söz konusu olduğunda Darwin'in özellikle ayırt edilmesini gerektiren nokta, onun yaşadığı dönem ve 'yer'de, hem doğal hem de kültürel bağlamlarda varoluşun açıklanması yolunda evrimin 'hâkim' yaklaşım haline gelmiş olmasıdır. Darwin bu süreçte baş aktör olarak yer alır. Onu öne çıkartan ve tarihe geçiren bu süreç, bir takım yeni teknolojik, ekonomik, siyasal ve entelektüel dinamiklerden istim alan 'tarihsel-kültürel' bir özgüllüğe sahiptir. Diğer bir deyişle, tarihin hemen her döneminde farklı kültürel coğrafyalarda insan toplumsal düşüncesinin bir ürünü olarak karşımıza çıkan evrimci yaklaşım, Darwin'in içerisinde nefes alıp verdiği 'kültürel' iklimin ana unsuru olarak merkezileşmiş, bir 'paradigma' haline gelmiş, yani 'devrimsel' bir mahiyet kazanmıştır. Bu anlamda Darwin'in bir "Evrim Devrimi"ne aracılık ettiği veya onun temsilcisi olduğu ileri sürülebilir. Bu söylenenleri açmak amacıyla dikkatimizi Darwin'in asli hareket zemini olan doğal/biyolojik çevreden toplumsal ve tarihsel insan dünyasına çevirmemiz uygun olur.

Genellikle evrim sözcüğünün geçtiği hemen her yerde ilk akla gelenlerin, birbirleriyle ilişkili şekilde 'Darwin', 'maymun' ve 'doğa' (biyoloji) olması, 'biyolojik' evrim düşüncesinin, evrimci toplumsal kuram ve düşüncelere ön geldiği

9 Câhız'ın bu gözlem ve düşüncelerinin yer aldığı önemli eseri *Kitâbü'l-Hayevân*'dan ilginç ve fikir verici bir bölüm yakınlarda Türkçeye kazandırıldı (bkz. Câhız 2003: 28-33).

kanısını uyandırır. Hatta buna bağlı olarak sosyal bilimcilere Darwin ve (biyolojik) evrim düşüncesinden öğrenecekleri çok şey olduğunu öğütleyenler dahi çıkar (tipik bir örnek olarak bkz. Kôksal 1998). Oysa bu kanı yanlıştır. Darwin'in araştırma sonuçlarını, düşüncelerini ve eserlerini sunmasından sonraki süreçte, onun katkısını insan toplumsallığına uyarlama yolunda şekilllenen ve genellikle 'sosyal Darvinizm' olarak tanımlanan düşünce çığırının açılması bu yanılgıyı beslemiş ve gerçekte yaşananları tersyüz etmiştir.

Darwin'in gözlemsel ve kuramsal pratiğinin ürünü olan biyolojik evrim düşüncesi, toplumsal evrim düşüncesine ön gelmez. 19. yüzyıl Batı Avrupası'nda, yani 'modern' uygarlığın bağrında aslında tam aksi yönde bir tarihsel akış söz konusudur. Önce toplumsal yapı ve süreçleri zamanda ve mekânda anlama çabasında işlerliğe sokulmuş bir evrim kavrayışı vardır. Yani 'evrimci' söylem, bu dönem içerisinde doğal/biyolojik dünyaya ilişkin kullanıma sokulmadan *önce*, toplumsal ilişkileri açıklamak amacıyla etkinleştirilmiştir. Söz gelimi Darwin'den önce Fransız sosyalist sosyoloğu Saint Simon'da ve onun ardılı Comte'da bir toplumsal evrim fikrinin şekillendiğini görmekteyiz. Örneğin Saint Simon 'evrimsel' bir toplumsal gelişmeden söz etmekte, bunu organik toplumların ardarda gelişimiyle, yani sürekli artan bir gelişmişlik düzeyi ile açıklamaktaydı (Abercrombie vd. 1988: 92). Comte için de toplum organik ve bütünleşmiş bir yapı idi ve 'evrim', bu yapıyı oluşturan parçaların işlevsel özelleşmelerinin artışına bağlı olarak daha iyi uyum sağlamaları ile açıklanabilirdi (*a.g.y.*).

Daha ilginç bir diğer nokta, bugün yalnızca biyoloji özelinde değil, ama genel anlamda da 'evrim' deyince akla gelen 18. ve 19. yüzyılların üç büyük doğa bilimcisinin ağzından bu sözcüğün çıkmamış oluşudur. Ne Fransız Lamarck, ne Alman Haeckel, ne de İngiliz Darwin kendilerine sahip olduk-

ları ünü kazandıran orijinal yapıtlarında 'evrim' sözcüğünü kullanmışlardır; Darwin "değişiklik geçirerek türeme"den, Lamarck "transformizm"den, Haeckel de "transmutasyon kuramı"ndan söz etmişlerdir (Gould 1981: 34).

Esasen evrim sözcüğünü bilindik anlamıyla İngilizcede kullanıma sokan, sosyolog Spencer'dir. Victorya Çağı'nın bu tipik temsilcisi ve savunucusu için evrim, tüm gelişmeyi ve 'ilerleme'yi açıklayan ana kanundur (Gould 1981: 36). Dolayısıyla evrim düşüncesinin 'babası' sayılabilecek biri varsa eğer, bu, Darwin değil Spencer'dir. Onu 'evrimin peygamberi' olarak tanımlayan filozof Aitken haksız değildir (Morris 1990: 94). Spencer'in tüm düşüncesi farklılaşma ve bütünleşme süreçleri üzerinden kendisini gösteren evrimsel değişme temeline dayalıydı ve Darwin'in çalışmasından iki yıl önce kaleme aldığı *İlerleme: Yasası ve Nedeni* adlı çalışmasında o, bunu çarpıcı biçimde ortaya koymaktaydı:

> "Bu organik ilerleme yasası, tüm ilerlemelerin yasasıdır. İster dünyanın, isterse toplumun, yönetimin, manüfaktürün, ticaretin, dilin, edebiyatın, sanatın gelişmesinde olsun, basitten karmaşığa doğru aynı *evrim* [abç] bütün olarak, birbirini izleyen farklılaşmalar halinde yer alır." (akt. Morris 1990: 94).

Darwin'in dahi kendisinden üstün saydığı Spencer, genellikle Darwin'e ('Darvinizm'e) atıfla zikredilen "en uygun olanın hayatta kalması" deyişinin de gerçek sahibidir. Bu *laissez-faire* ("Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler") liberali, Batı uygarlığını ve onun merkezi noktasını oluşturan Viktorya İngilteresi'ni uygarlık merdiveninin en tepesine yerleştiren evrimci kültürel 'matriks'in bir ürünüdür (Morris 1990: 94-95). Darwin de aynı matriks içerisinde doğuş bulmuştur ve onun düşüncelerinin biçimlenmesini sağlayan kökler, bu matriksi vareden ekonomik pratiğin mimarlarına

kadar geriye gider. Söz gelimi diğer pek çokları gibi Lewis (1988: 38) de Darwin'in Malthus'un nüfus üzerine geliştirdiği kuramı tüm hayvan ve bitki dünyasına uygulamaktan başka bir şey yapmadığına işaret ettikten sonra, Malthus'un kuramının esasen Benthamcı düşüncenin tamamlayıcı bir parçası olduğuna dikkat çeker. Benthamcı düşüncenin özünde ise küresel bir serbest rekabetin yüceltilmesi söz konusu olup, bu rekabetin sonunda en güçlü, yırtıcı, zeki ve başarılı 'yaratıklar'ın ('kapitalistler'in) ayakta kaldığına vurgu yapılır. Yani Darwin'i doğrudan etkileyen bir nüfusbilimci, ekonomist ve siyasetçi olan Malthus, ilhamını pragmatizmin babası ve kapitalizmin düşünsel-felsefi mimarlarından Jeremy Bentham'dan almaktaydı. Bentham'dan hareketle Malthus'un insan toplumsal yaşamının bu 'yeni' şekillenmesine dair ortaya koyduğu açıklama modeli, doğal yaşamı ve canlılığın işleyiş mekanizmasını açıklamak için Darwin tarafından kullanılmıştır.

Bunun yanısıra Darwin'in doğal seçilim kuramını geliştirirken yaşadığı toplumda mevcut bir kültürel etkinlik olan bitki ve hayvan yetiştiriciliğinden (evcilleştirmesinden) esinlendiği de unutulmamalıdır. Bu da üzerinde durulması gereken ilginç bir noktadır. Biyolojik evrimden *önce* toplumsal evrim nosyonu olduğu gibi, doğal seçilimden önce de yapay, yani insan eliyle seçilim vardır. *Türlerin Kökeni* bile bu önceliği hissettirircesine "Evcilleşmenin Etkisinde Değişim" bölümüyle açılır ve bu 'öncül'den hareketle Darwin ikinci bölümde "Doğanın Etkisinde Değişim"e geçer (Darwin 1984). Dolayısıyla insan 'kültürel' pratiğinin, doğal dünyanın işleyişine ilişkin bir kavrayış ve kurama esin kaynağı olduğu, onu koşulladığı söylenebilir. Domuz, sığır, at, tavuk yetiştiriciliğinde izlenen seçici uygulamalardan güvercin evcilleştirilmesine, oradan da bağ-bahçe bitkilerinin yetiştirilmesindeki seçiciliğe kadar pek çok uy-

gulama, Darwin'in kalkış noktasıdır. Böylece Darwin, kabaca, "doğal olana 'kültürel' müdahale" olarak adlandırılabilecek bitki-hayvan evcilleştirmesi üzerine yaptığı gözlemleri, 'doğal' bitki ve hayvan dünyası üzerine gerçekleştirdiği beş yıllık araştırmada edindiği gözlemlerle ilişkiye sokar ve insanın yaptığını doğanın da yaptığı sonucuna varır. Bu bakımdan Darwin'in genel-evrensel evrim kuramına varmasına giden yolda İngiliz çiftçilerinin katkı payını ve hakkını da teslim etmek gerekir!..

Evrim düşüncesine karşı çıkan dinci-yaratılışçı çevrelerin sıklıkla Darwin'in kuramı ile Marx ve Marksizm arasında bir ilişkiyi 'materyalizm' ortak paydasından hareketle kurmaya çalıştıkları görülür (bkz. Gürbüz 1980; Edibali 1982: 12; Yahya *tarihsiz*: 3).[10] Bu 'bir taşla iki kuş vurma' gayretine karşın, ne Darwin'in evrim düşüncesini olgunlaştırırken, örneğin Saint Simon'da varlığına rastlanan türde 'sosyalist' bir kavrayıştan esinlendiği söylenebilir; ne de Marx üzerinde doğrudan bir Darwin etkisinden söz edilebilir. O kadar ki doğal seçilim kuramını geliştirirken Darwin'i 'doğrudan' etkilemiş en önemli şahsiyet olan Malthus için Marx düşünsel planda bir 'düşman'dır (Hollingsworth 1982: xxx).

Darwin'in evrim kuramının diğer evrimsel öğretilerden güçlü 'materyalist' vurgusuyla farklılaştığı doğrudur (bkz. Gould 1981: 24-26). 'Rastgele çeşitlenme' ve 'doğal seçilim'den bahsederek tanrısal iradeyi varoluş planının dışına çıkarırken ve insan aklını da doğal seçilim koşullarına tâbi kılıp düşünceyi beynin ürünü şeklinde tanımladığında Darwin uç noktada bir materyalist evrimcilik sergiler (*a.g.y.*). Ancak bu esasen 19. yüzyıl Viktorya İngilteresi'nin mekanik materyalist bilim geleneğiyle uyarlı olup Marx ve Engels'in diyalek-

10 Yaratılışçılığın en önde gelen ismi olan Henry Morris, evrimin, komünizmin, faşizmin, Freudçülüğün, sosyal Darvinizmin, davranışçılığın, materyalizmin, ateizmin temelinde yer söyler (akt. Scott 1997: 264).

tik ve tarihsel materyalizminin temel-asli öncülleriyle bağdaştırılması mümkün gözükmeyen bir söylem pratiğidir.[11]

Marx ve Engels'in Darwin'in doğal seçilim kuramının 'materyalist' katkısını fark ettikleri, Türlerin Kökeni'ni doğa tarihi açısından temel saydıkları ve Darwin'i takdir ve saygıyla değerlendirdikleri de doğrudur (bkz. Marx 1976: 367; Gould 1981: 26). Ancak onlar Darwin'e hiçbir zaman kendi insan/toplum kavrayışları ve kuramları açısından merkezi bir önem vermemişler, tam tersine gayet eleştirel bir yaklaşımla Darwin'in doğal seçilim kuramının 'kapitalist iktisat'la ilişkisini kurmuşlar, bu bakımdan onun görüşlerinin insanlığın zararına seferber edilebileceği tehlikesine değinmişlerdir. Söz gelimi Marx, İngiliz toplumundaki vahşi evrensel rekabetin, 'her şeyin her şeyle savaşı'nın Darwin'in aklına bitkiler ve hayvanlar arasındaki varolma mücadelesini ve doğal ayıklanma düşüncesini getirdiğini, böylece Darwin'in 'biyolojik' yasalarının, kapitalizmin 'toplumsal' çelişkilerini doğanın 'ölümsüz' yasalarının işi olarak açıklama yolunda bir haklılaştırma sunduğunu saptamıştır (Marx 1976: 367). Engels de Darwin ve kuramı üzerine olumlu yönde yazılar yazmış, ancak açık bir şekilde bu kuramla arasına mesafe koymuş ve sınıf mücadelelerini yalnızca bir 'var olmak için mücadele' olarak yorumlama düşüncesini eleştirmiştir (akt. Morris 2004: 79).

'İnsan' söz konusu olduğunda Darwin'in söyledikleri Marx ve Engels'i tatmin etmekten çok uzaktır. İnsanın kökenine ilişkin Marksist tez, doğayı değil emeği öne çıkartır. "Önce emek, sonra da onunla birlikte konuşma", diye yazar

11 Bu noktada Marksizm'in en ayırt edici karakteristiğini materyalizmden çok tarihselliğin oluşturduğunu ve onun asıl vurgusunun insanın tarihselliği, ekonomik-toplumsal formasyonların tarihselliği üzerinde olduğunu hatırlamak gerekir (bkz. Lefebvre 1995: 27). Öte yandan özellikle Newton fiziği ve onu izleyen bir dizi gelişmeden beslenen mekanist materyalist bilim anlayışı olmaksızın da Darwin'in evrim modelinin mümkün ve kabul edilebilir olamayacağı unutulmamalıdır (Milner 1990: 297).

Engels, "bu ikisi maymun beyninin kademeli bir şekilde insanınkine değişmesine [evrimleşmesine] temel itki kaynakları olmuşlardır" (akt. Milner 1990: 292). Dolayısıyla emek, insan evriminde en önemli etkendir ve Darvinci ekol, hatta bu ekolün en materyalist doğa bilimcileri de dahil olmak üzere, emeğin bu büyük rolünü fark edemediği için insanın kökenine ilişkin açık-seçik bir düşünce şekillendirmeyi başaramamıştır (*a.g.y.*); Marx ve Engels'in Darwin ve doğal seçilim kuramı karşısındaki esas pozisyonu budur.

Doğrusu, Darwin'i ve onun evrimsel düşüncelerini besleyen kaynağın endüstriyel kapitalizm olduğudur. Marx Darwin'in 'aslî alıcısı'nın kapitalizm olduğunun farkındadır; bu nedenle onun bir biyolojik kuram geliştirmekten çok, 'ekonomik bir ürün' verdiğini kaydetmiştir (Shaw 1929: Ix-Ixi). Darwin'in çalışması kendinden önce ve sonra evrim kuramına dayalı düşünceler ortaya atan pek çokları gibi, 'sürekli ileriye doğru gelişme' inancıyla karaterize edilen Viktorya İngilteresi'nin ekonomik ve entelektüel yapılanmasının bir dışavurumudur. Sürekli ilerleme ve gelişme düşüncesi, daha önceki dönemlerde yeşermiş olmakla birlikte, bu düşüncenin Endüstri Devrimi'nin sağladığı teknolojik imkânlarla takviye olarak daha da güçlendiği ve 19. yüzyıl Batı Avrupası'nın 'kapitalist' ikliminde şahikasına çıktığı söylenebilir (La Fontaine 1985: 8). Darwin'in doğal seçilim formülasyonu, 18. yüzyıl Fransız fizyokratlarının 'ticari seçilim' nosyonundan, Malthus'un nüfus baskısıyla mevcut geçim kaynakları üzerinde rekabetin kaçınılmazlığı ve gerekliliği ilkesinden ve Rikardocu ekonomistlerin *Azalan Randıman Kanunu*'ndan devşirilmiştir (bkz. Shaw 1929: Ixi-Ixii). Onun kuramı özünde Adam Smith ekonomisinin doğaya transferinden başka bir şey değildir (Gould 1981: 12 ve 1998: 202).[12]

12 Öte yandan Malthus üzerinde olası bir Benjamin Franklin etkisinden, Franklin'in Voltaire'in yakın arkadaşı olması çıkarımından hareketle evrimin temel-

Son olarak, Darwin'in 'kapitalizm'den aldığını ona geri vermiş olduğunu da belirtmeden geçmemek gerekir. Darwin, kapitalizmi 'doğallaştırmış'tır.[13] Bir tarihsel-ekonomik sistem olarak kapitalizm, böylece, doğanın ve canlılığın işleyiş mekanizmasının insan yaşamındaki karşılığı olarak 'doğal', yani değişmez ve değiştirilemez kılınmıştır. 'Yaşamak için savaş', 'uygun ya da güçlü olanın ayakta kalması', 'kaynaklar için rekabet', artık doğanın işleyiş mekanizmasını da açıklayan anahtar kavrayışlardır. Doğada da aynı mekanizma geçerliyse, doğanın bir parçası olan insanlığın dünyasında da aynı yasaların geçerliliğine artık nasıl karşı çıkılabilirdi ki?!..[14]

Avrupa etnosantrizminin uç noktasını oluşturan ırkçılığın bilimsel temel arayışında ilkin evrim düşüncesine yönelmesinin de bu koşullarda şaşırtıcı hiçbir yanı yoktur. 19. yüzyıl ırkçılığı, evrimci paradigmada ve doğal seçilim ilkesin-

---

lerinin Fransız Devrimi'nin felsefesine kadar izini süren 'ilginç' bir değerlendirme olarak bkz. Field 1982: 87-88. Aynı eserde evrimin İngiltere'deki 'ilerleme'si de J.J. Rousseau'nun 'ateşli' bir hayranı olan Darwin'in büyükbabası (izleyen bölüme bkz.) Erasmus Darwin'in gayretlerine bağlanmaktadır (*a.g.e.* 75).

13 Doğallaştırma (*naturalization*), toplumsal kurumların insani ve kültürel yaratı veya yapıntılar olmak yerine 'doğal-biyolojik' gerekliliklerin/zorunlulukların sonucunda doğuş bulmuşlar gibi meşrulaştırılmalarını sağlayan sürece verilen addır. İnsan toplumsallığında pek çok kurum ya da örüntü böylesi doğallaştırma süreçlerinden geçirilmiştir. Bunlar arasında ilk belirtilebilecek olan, cinsiyet ve cinsellik olgularıdır. Kadınla erkek arasındaki eşitsiz farklılığın, normal ve normaldışı kabul edilen cinsel eğilimlerin doğal-biyolojik' mekanizma ile ilişkilendirilmesi, böylece de kültürün 'normaldışı' kıldığını 'hastalıklı' olarak kategorize etme girişimleri, doğallaştırma örnekleridir (bkz. Brym 1998: 75).

14 Bununla birlikte belirtilmesi gereken ilginç ve önemli bir nokta, Darwin'in *Türlerin Kökeni* nden *İnsanın Türeyişi*'ne uzanan yazı serüveninde belirgin bir bilimsel-entelektüel kaymanın varolduğudur. *Türlerin Kökeni*'nin içeriğine damgasını vuran rekabetçi-savaşçı "doğa" tasarımından, *İnsanın Türeyişi*'nde paylaşımcı-duygudaş insan 'toplumsal" doğasına geçiş yapılır. Bu anlamda *İnsanın Türeyişi* "kapitalist" bir mantığın izlerini taşımaktan çok, "toplum-cu" bir motivasyonu yansıtır. Darwin'in *İnsanın Türeyişi*'nde kullandığı referansların ağırlığının da doğa bilimlerinden insan bilimlerine, özellikle de antropolojiye kaydığı fark edilir (Darwin 1995 [1871]). Ancak yine de Darwin deyince akla gelen, işlerlik kazandırılan eserin, *Türlerin Kökeni* olduğu unutulmamalıdır.

de kendisini besleyecek argümanları bol bol bulmuştur. O kadar ki 'Adem Baba'dan gelen tüm insanların kardeşliği ve eşitliğine vurgu yapan dinsel açıklamanın zayıflamasında bile evrim kuramının rolü ve etkisi olmuştur. Yukarıda zikredilen ve evrimin özünü oluşturan doğal seçilim kuramı, bağlantılı olarak da 'uygun olanın hayatta kalması' gibi anlayışlar, bazı insan gruplarının diğerlerinden 'daha uygun' (yetkin ve üstün) olduğu yönünde iddialara güçlü temeller sağlamıştır (Şenel 1984: 18-24; Gould 1981: 214-221). Uzak diyarların insanlarının sömürgeleştirilip yaşamlarına müdahale edilmesi karşısında Hıristiyan inancının duyduğu rahatsızlık, 'ilkel'den karmaşığa doğru 'evrimsel' gelişmeyi düstur edinmiş bilimsel açıklamadan hareketle, bu insanların henüz Batılı 'beyaz' bir çocuğun gelişme aşamasında, dolayısıyla kendini yönetmekten aciz, bu nedenle de yönetilmeye muhtaç oldukları ileri sürülerek bertaraf edilmiştir. Evrimci 'sosyolog' (!) Spencer, "uygarlıktan nasibini almamış insanların entelektüel yetileri, uygar insanın cocuklarınmki kadardır" diye yazabilmiştir (akt. Gould 1981: 217-218).

Ancak hemen belirtilmesi gereken nokta, evrim düşüncesinin üzerinden ırkçılığın meşrulaştırılmasına hizmet eden bilim gibi, dinin de kendisini 'Avrupalı'nın ırkçı etnosantrizmine uyarlamakta gecikmemiş olduğudur. İlginçtir ki diğer pek çok bakımdan, özellikle de evrim söz konusu olduğunda birbirine karşıt gibi konumlanan bilim ve din, ırçılıkta buluşmuş ve benzer söylemler üretmişlerdir. İnsanlığın Adem ile Havva'dan gelen ortak bir soya sahip, dolayısıyla tüm insanların ('Yaratılış'tan) eşit oldukları savı, doğal seçilim kavramının 'özel' okumalarından hareketle etkisizleştirildiğinde Hıristiyan din adamları ırkçılık bayrağını 'Nuh'un Gemisi'ne sığınarak 'bilimsel-ci'lerin elinden almışlardır. İncil'deki hikâyeye göre Tufan'dan sonra Nuh Peygamber oğullarının birini lanetlemiş ve diğer iki kardeşinin

hizmetine koşmuştu. Böylece bazı ('aşağı') ırkları Nuh'un bu lanetlenmiş oğlunun soyundan gelmiş sayarak, ırkçılık için evrimsel temellerin yanına dinsel dayanakların eklenmesi de söz konusu olmuştur.

## Darwin?

> One Touch of Darwin Makes the Whole World Kin."[15]
>
> – Bernard Shaw (*Back to Methuselah*, s. lvi)

Charles Darwin, bir dokunuşta tüm dünyayı birbirine akraba yapan insan! Dolayısıyla "insan maymundan gelmedir" klişesinin de referansı. Bağlantılı olarak, adından söz edildiğinde dine aykırılık, reddiye veya karşıtlık üreten düşünsel pozisyonların algılanması kaçınılmaz olan bir şahsiyet...

Bu haliyle Darwin, bugün de süregelen 'bilimci-dinci' çevreler arasındaki sert tartışmaların odak noktasında yer almaktadır. Evrimciler için 'kör' düşünceye başkaldırınış, 'ortaçağ karanlıkları'nı aydınlatmış, gericiliğe bilimin darbesini indirmiş bir önder; yaratılışçılar içinse Tanrı'mn 'nûr'unu yok etmeye çalışmış, dünyayı materyalizmin vahşetine terk etmiş, ateizme, anarşizme, komünizme zemin hazırlamış bir 'sapkın'!..[16]

Bu doğrultuda Darwin'in, övgüyle sövgü arasında günümüzün çatışmacı ideolojik-politik dinamikleri doğrultusun-

---

15 "Darwin bir dokunur, tüm dünya akraba olur."

16 Çarpıcı bir örnek olarak şu ifadelere işaret edilebilir: "Ateist düşünce Allah inancının yerine ilim inancını ikame etmek istiyor. İlim dedikleri bir teoriler resmigeçidi. Biri gidiyor, diğeri geliyor. Materyalizm gidiyor, relativizm geliyor. O gidiyor, bu sefer de nihilizm geliyor. İşte kitabımızın mevzuu bu üç ilmi (!) cereyanın doğurduğu piç. Darwinizm." (Gürbüz 1980: 7). Harun Yahya da materyalizm ortak paydasından hareketle Marksistlerin Darvinizm'e verdikleri önemi, Darwin'le PKK arasında doğrudan bir bağ tespit etme noktasına kadar vardırır (akt. Riexinger 2002: 5).

da adeta bir savaş malzemesi, etkin biçimde kullanılması veya berhava edilmesi gerekli bir 'silah' yapıldığı söylenebilir. Aslında bu açıdan onun kendi çağı içerisinde, kendi yapıp ettikleri üzerinden yaşananlarla bir bağlantı ve süreklilik olduğundan da söz edilebilir. Benzeri bir çatışmacı sert zemin o zaman da mevcuttu.

Ancak ne o zaman ne de şimdi onun adı ve pratiği üzerinden süregelmekte olan bu çekişmeler içerisinden biz Darwin'in *gerçekten* 'kim' olduğunu, 'ne'yi 'niçin' yaptığını, yahut (benzeri bir rahatsızlıkla onun üzerine bir deneme yazmış olan) Farrington'un (1982) başlığıyla, "gerçekte ne dedi"ğini anlayabiliriz. Darwin'in çalışma pratiği ve kuramı, içerisinde düşünüp eylediği 'sosyopolitik ortam'la ilişkilendirilerek dikkatle incelendiğinde, onun ne kimilerince resmedildiği gibi 'sütten çıkmış ak kaşık' olduğu, ne de kimilerince üzerine çalınan 'karalar'ı hak ettiği söylenebilir.

Her şey bir yana, Darwin, hem kendisini izleyenlerce hem de karşıtlarınca çekildiği uç noktaların hayli berisinde, daha sığ sularda yüzen, mutedil, hatta 'mütedeyyin' bir şahsiyet olarak belirir. Bir başlangıç noktası olarak işaret etmek gerekirse, o, özde dindar bir insandı. Bu 'temel' nedenledir ki bulgularına dayalı olarak geliştirdiği kuramının yaşadığı döneme hakim ve kendisi üzerinde de etkin olan dinsel açıklama ile çeliştiğini fark ettiği için bir 'iç hesaplaşma'ya bağlı olarak bunları yayımlamayı uzunca bir süre geciktirmiştir.[17] Öyle ki kendisi ile aynı alanda çalışan bir diğer İngiliz doğa bilimcisi olan Alfred Russell Wallace'ın aynı paraleldeki 'evrimci' görüşlerinin belirmesiyle, böylece 'aleni' bir teşvik bulduktan sonradır ki Darwin, görüşlerini açıklama noktasına gelmiştir. Wallace kendi araştır-

17 Bu noktaya dikkat çekip üzerinde duran ve sorunsallaştıran önemli kaynaklar olarak bkz. Farrington 1985 ve Moorehead 1999.

maları sonucunda Darwin'den habersiz geliştirdiği kuramsal çalışmasını, değerlendirmesi için Darwin'e göndermiştir. Bunlar Darwin'in araştırma gezisi sonrasında geliştirdiği düşünceler ve vardığı sonuçlarla hemen hemen aynıydı. Bu Darwin'i ve dostlarını hem şaşırtmış hem de telaşlandırmıştır. Darwin'in 'bilgisine erdiği' ama yıllarca sustuğu bir konuda, Wallace'in cesareti gıptayla karşılanmış olsa gerektir.[18] Darwin'in daha fazla susmasının gereği kalmayınca, üstüne üstlük bir de kuramın öncülüğünü yitirme paniği içinde, onun Linneaus Derneği'ndeki arkadaşları Wallace'ın yazısının Darwin'in yıllardır yayımlamaktan kaçındığı araştırmalarının sonuçlarıyla birleştirilerek 'ortak' bir bildiri halinde yayımlanmasını sağladılar. Bu nedenle bugün biyolojik evrime ilişkin bir dönüm noktası oluşturduğu söylenebilecek olan, ancak genelde yalnızca Darwin'e maledilen bu kuram, daha titiz ve 'hakkaniyetli' kesimler tarafından 'Darwin-Wallace Kuramı' olarak nitelendirilir. İzleyen yıl (1859) Darwin Türlerin Kökeni'ni alelacele yayımlattı. Gelişmelerden habersiz Wallace, Darwin'in kitabını Malezya'da almıştır.

Ancak Wallace'in cesareti Darwin'i harekete geçirmiş olmasına karşın, ortaya çıkan sarsıcı, dönüştürücü ve çığır açıcı sonuç, hem bilim dünyasında hem de kamuoyunda o günden bugüne Darwin'e mal edilmiştir. Darwin 'parlatılır'ken Wallace geri plana itilmiştir. Bunu nasıl açıklayabiliriz? Her iki bilimcinin sınıfsal konumlarının, büyük olasılıkla da politik ve ideolojik yönelimlerinin bunda etkili olduğu ileri sürülebilir. Okyanus-aşırı 'koloni' bölgelerin-

18 Gould (1998: 206) Wallace'ın mektupla gelen yazısını okuduktan sonra Darwin'in uğradığı ruhsal çöküntüyü tahmin etmenin çok kolay olmayacağını, çünkü kendisinin yıllarca süren yoğun uğraşla oluşturduğu kuramını, Wallace'ın birkaç sayfada ortaya koyduğunu kaydetmektedir. Darwin, Wallace'ın mektubunu okuduktan sonra kaygısını "Bütün orijinalitem kaybolacak şimdi" diye ifade etmiştir (akt. Field 1982: 86).

de etkinlik içerisindeki bir doğa bilimcisinin, İmparatorluk merkezinde yerleşik, burjuva kökenli, üstelik 'Majesteleri'nin Gemisi'yle beş yıllık bir geziye katılıp araştırma yaptığı bilinen bir bilim insanı ile aynı düzeyde, hele hele daha öncelikli değerlendirilmesi herhalde o günün Viktoryen zihniyetinden beklenemezdi! Öncü ve itici gücün Wallace'dan gelmesine karşılık, kuramın 'Wallace-Darwin' değil, 'Darwin-Wallace' şeklinde adlandırılması dahi bunu düşündürmektedir. Darwin'in bu sonuçlara, her ne kadar yayımlamaktan kaçınsa da Wallace'dan çok daha önce vardığı gerekçesi ise bu konuda getirilen 'meşru', ama yukarıdaki sorgulayıcı perspektifi tatmin etmeyen açıklamadır (Davies 2002: 20-21). Her halükarda göze çarpan, 'evrimin babası' nitelemesi için Darwin'e uygun zemini hazırlamış bir 'bilimsel' prosedürün izlendiğidir. Bunun nedenlerini Wallace'ın yaşamı üzerine biraz daha eğilerek bulamaya çalışabiliriz.

Wallace, Galler sınırındaki küçük bir kasabada doğmuş yoksul bir insandı. Bu nedenle bir doğa bilimcisi olarak çok kısıtlı imkânlarla ve büyük özveriyle etkinlik sürdürebilmiştir (Milner 1990: 452-454). Bilimin henüz iyi gelir getirmekten uzak olduğu, doğa bilimcilerin kendilerini işlerine adamış zengin ailelerden gelen amatörler olduğu bir dönemde, Darwin babasının parasıyla masraflarını karşılarken, Wallace araştırma gezilerini sürdürebilmek için yıllarca büyük emek vererek topladığı böcek örneklerini satmak zorunda kalmıştır. O, yalnızca bir doğa bilimci gibi çalışmanın da ötesine geçebilmiş ve Darwin'in aksine, araştırmasını sürdürdüğü diyarlardaki insan topluluklarının yaşamına da ilgi göstermiş, onların dilini öğrenmiş, kültürlerini, adet ve göreneklerini, düşünce biçimlerini anlamaya çalışmıştır; bu bakımdan o, bir antropolog, etnolog ve dilbilimci olarak tanımlanmayı da hak etmektedir (Milner 1990: 452-453). İn-

sanlardan kaçan, içine kapanık ve politik-kültürel ortamın havasına göre davranan Darwin'in aksine Wallace, görüşlerinde son derece açık, ütopik sosyalizmin, barışçı düşüncelerin, çevre ve kadın haklarının savunucusu olan 'radikal' bir insandı. Darwin'in konformizmi onda yoktu. Wallace ihtirassız ve mütevazı bir insandı. Darwin'in gölgesinde kalmayı olgunlukla karşılamış, Darwin doğal seçilimi "benim kuramım" diye sahiplendikçe, "o, senin; yalnız senin" diye onaylamıştır; ama o biraz daha hırslı ve daha az olgun olsaydı, evrim konusunda bugün Darvinizm yerine 'Wallacizm'den söz etmek de pekala mümkündü (Milner 1990: 452).

Wallace örneği, bilimsel etkinliğin nasıl politik, ekonomik, kültürel farklılaşmalarla ve eşitsizliklerle sarmalandığının, bu değişkenlerle nasıl 'malül' olduğunun en bariz örneği olarak karşımızda durmaktadır. Tam da bu nedenle 1970 ve 1980'lerde bilimsel statüko ve hiyerarşiye tepki duyan bağımsız araştırıcılar ve nüfuzsuz akademisyenler Wallace'ı bir 'kahraman' yapmışlar ve onda bilimsel kurumlaşmanın dışında kalmış, ekmeğini taştan çıkaran, zengin, yüksek konumlu ve ayrıcalıklı kesimler tarafından engellenmiş ve örselenmiş, kabul görmeyen toplumsal düşünceleri nedeniyle cezalandırılmış, sonuçta tarihte hak ettiği yeri almaktan yoksun bırakılmış bir dahi bilimci örneği bulmuşlardır (Milner 1990: 455).

Öte yandan evrimin Darwin'le özdeşleştirilmesi, Wallace'ın yanısıra, onların her ikisinden önce ve sonra özellikle doğa bilimleri tarihinde evrimsel tezler ve kuramlar geliştirmiş diğer pek çok ismin de ihmal edilmesine yol açmıştır. Düşündürücü olan, Darwin'in kendisinin de evrim konusunda kendisini önceleyenlere, onların (kendisine de yön veren) katkılarına ve kendi çalışmasının başkalarıyla ilişkisine değinme gereğini duymamış olmasıdır (Gould 1998: 212). Oysaki bir biyolog olan büyükbabası Erasmus Darwin

dahi, torununa ışık tutacak, ilham kaynağı oluşturacak, şiirsel mahiyette *Zoonomia* adlı bir eser kaleme almıştır.[19]

Ancak Darwin'den önce, evrim üzerine görüşleri ve tezleri onu önemli ölçüde etkilemiş doğabilimci, Fransız biyolog Jean Baptiste Lamarck'tır. Darwin aslında temel öncüllerini Lamarck'ın ortaya koyduğu, ancak açıklama sürecinde hataya düştüğü bir düşünceyi, zengin gözlem ve bulgularla daha geçerli bir işleyiş mekanizması önererek güçlendirmiştir. Lamarck türsel değişme ve çeşitlenmeyi "kazanılmış karakterlerin kalıtımı" şeklinde özetlenebilecek bir kavrayışla açıklamaktaydı. En tipik örneğini oldukça popüler olan zürafalar örneğinde bulan bu açıklama, canlıların doğal çevreye uyum sağlama sürecinde yaşamlarını sürdürürken 'dışardan' (dış görünümleri bakımından-fenotipik olarak) uğradıkları değişimlerin kalıcılık kazanarak sonraki kuşaklara 'içerden' (kalıtsal-genotipik olarak) aktarıldığı, böylece bir türden yeni ve farklı diğer türlerin oluştuğu şeklindeydi. Yani zürafalar besin kıtlığı karşısında, yemek amacıyla ağaçların yüksek dallarındaki yapraklara uzanabilmek için boyunlarını zorlamışlar, bunun sonucunda boyunları uzamış, böylece "kazanılan" uzun boyun özelliği de yavrulara aktarılarak kalıcılık kazanmıştı.

Henüz genetik biliminin ufukta görünmediği günlerde yapılmış bu açıklama fenotipik değişmeler, eğer genetik yapıya dayanmıyorlarsa yavrulara aktarılamayacağı için, bugün yalnızca 'tarihsel' bir değer taşır. Darwin'in bu 'yanlış' açıklamayı düzeltme konusundaki katkısı, Lamarck'ın iddia ettiği gi-

---

19 Zoonomia or the Laws of Organic Life adlı bu kitabında Erasmus Darwin, biyolojik evrim konusundaki görüşlerini şu şekilde dizelere dökmektedir (akt. Atay 1986: 12):

> İlk cisimler çok ufaktı, mikroskopta bile görülmeyen,
> Çamurda hareket ettiler veya su kitlelerini delip geçtiler.
> Bunlar nesiller ilerleyip geliştikçe,
> Yeni güçler kazanıp iri uzuvlar var ettiler.

bi bir türün belli özelliklere sahip üyelerinin dışarıdan zorlamalarla başka özelliklere sahip hale gelmediklerini, bunun yerine aynı tür içerisinde en baştan özellikleri farklı üyeler, yani varyasyonlar bulunduğunu ve köklü, kapsamlı, etkili çevresel değişmeler karşısında bazı varyasyonların doğa tarafından seçildiğini gözlem ve bulgularına dayanarak ortaya koyması olmuştur. Ancak varyasyonların kökeni nedir, sorusuna Darwin'in de yanıtı oldukça muğlaktır ve Lamarckçı çizgidedir. O, kuramını pekiştirmek için organ kullanım veya kullanımsızlık sonuçlarının ve çevresel etkilerin doğrudan yol açtığı değişme birikimlerinin kalıtsallığı gibi, kökeni Lamarck'a ait hipotezlere baş vurmuştur (Huxley'den akt. Yıldırım 1998: 192).

Oysaki Darwin belki kendi zamanında bilim dünyasında ortaya çıkan yeni gelişmelere biraz daha fazla ilgi gösterseydi, bulgularını dayandıracağı kuramsal çerçeveyi daha güçlü ve geçerli hale getirebilirdi. O, kendisi ile aynı dönemde bezelyeler üzerinde yaptığı deneylerle genetik biliminin temellerini atan Avusturyalı botanist-rahip Mendel'in çalışmalarından habersiz kalmıştır. Darwin, örneğin Malthus'a gösterdiği ilginin birazını Mendel'in çalışmalarına da yöneltmiş olsaydı, evrim sürecine ilişkin gözlemsel katkılarını kuramsal bakımdan da aynı ağırlıkta yapabilirdi. Böyle olmayınca Darwin, evrimi gözlemlemiş ama tam anlamıyla açıklayamamıştır. O, türlerin oldukları gibi yaratılmayıp, değişerek ve çeşitlenerek bugünkü özelliklerini kazandıklarını saptadı. Malthus'un nüfusun ilkesi üzerine söylediklerinden hareketle çevresel imkânların ötesinde bir hız ve kapasite ile çoğalan türün üyeleri arasından çevreye en başarılı şekilde uyarlanabilenlerin hayatta kalırken diğerlerinin eleneceklerini, yani doğal seçilimin evrimi yürüten mekanizma olduğunu söyledi (Gould 1981: 21-22). Ancak türün üyeleri arasındaki farklılıkların kökenini, nasıl oluştuğunu doğru ola-

rak açıklayamadı. Lamarck'ın hayli mesafe katetiği yolda biraz daha ileriye yürüdü, ama yolun sonuna varamadı. Onu belki yolun sonuna ulaştırabilecek Mendel'i ve çalışmalarını ise görmemiştir.[20] 1930'lardan itibaren Darwin'in doğal seçilim kuramıyla Mendel genetiğini birleştirip birbiriyle ilişkilendiren 'Modern Sentez' ya da 'Neo-Darvinizm'in kuramsallaştırılmasından sonra gereken mesafe alınabilmiş ve kaybedilen zamanın telafisi sağlanabilmiştir (ayrıntılar için bkz. Atay 1986: 19-25).

Tüm bu eksikliklerine karşın Darwin ne kendisine ışık tutan, yol açan Lamarck'la, ne daha sonraki dönemde önemi keşfedilince evrimin daha geçerli bir açıklama modeline oturtulması yönünde bilimsel katkıyı yapmış Mendel'le, ne de kendisine çalışmalarını yayımlama hususunda uyarıcı etkide bulunmuş olan Wallace'la kıyaslanabilecek bir ünün sahibidir. Bu isimlerin hiçbiri evrim söz konusu olduğunda Darwin'den daha az önemli değillerdir. Belki eksikleri kadar fazlaları da vardı. Ama onlar sıradanlaşırken Darwin sivrilmiştir. Bu sivriliş, yahut 'seçilim', yaşanan hayatın ekonomik, politik ve ideolojik dinamikleri dikkate alınmadan hakkıyla değerlendirilemez. Önümüzdeki tablo, Darwin'in sınıfsal konumunun, ulusal aidiyetinin ve kültürel arka planının bu 'yüksel(til)iş'te belirleyici etkenler olduğunu öne sürmeyi teşvik edecek mahiyettedir. Darwin'in emeği ve katkısı inkâr edilemez ve takdire değerdir. Ama onun "doğru zamanda doğru yerde" olduğunu ileri sürenler de haksız sayılmazlar (karşılaştırma için bkz. 1998: 198).

---

20 Mendel'in 1866 yılında küçük bir taşra kenti olan Brunn'deki "Doğa Tarihi Toplantısı"nda okuduğu ve genetik biliminin temellerini attığı bildiri, yerel basında yayımlanmışsa da, bu çalışmanın ülke dışında etkisi olmamış ve zamanın hâkim' bilim çevreleri bu çalışmaya gerekli ilgiyi göstermemişlerdir (Atay 1986: 16). Mendel'in Türlerin Kökeni ni okuduğunu biliyoruz. Ancak Darwin Mendel'in Türlerin Kökeni nden yedi yıl sonra İnsanın Türeyişi'nden ise yıllarca önce kaleme aldığı bu çalışmalarından bîhaber kalmıştır.

Darwin'in biyoloji, yahut doğabilimlerine yönelmeden önce, din eğitimi görmek ve rahip olmak istediği iyi bilinen ve sıklıkla vurgulanan bir noktadır. Ancak Darwin'in doğabilimcisi olarak sergilediği performansın da esasen 'dinsel' bir motivasyona dayalı olduğu üzerinde çok fazla durulmaz. Araştırmasının sonuçlarını ortaya koyma noktasında, bu motivasyonun ne ölçüde sınırlayıcı olduğundan, belki Wallace olmasa bunun daha da belirleyici olabileceğinden yukarıda söz edildi. Ancak Darwin'in işin başında da böylesi bir motivasyona, üstelik daha büyük ölçüde sahip olduğunu kaydetmek gerekir.

HMS Beagle gemisiyle beş yıllık bir dünya turuna doğabilimci pozisyonuyla katılırken Darwin'in hareket noktası, biyolojik çeşitliliğe ilişkin 'doğanın mucizevi üretimi'ni ortaya sermek değil, Kutsal Kitap'taki 'yaratılış mucizesi'ni belgelemekti! Ana beklenti, İncil'i doğrulayacak, Kitap'ı 'bilimsel' bulgularla destekleyecek bir araştırma ortaya çıkarmaktı. Bu bakımdan hem geminin kaptanı Fitzroy hem de Darwin, aynı doğrultuda, yararlı ve 'hayırlı' bir iş yaptıkları duygusunu paylaşmaktaydılar (Moorehead 1999: 20). Bununla birlikte gezi boyunca yaptığı gözlemler, topladığı örnekler doğrultusunda Darwin inancıyla çelişen noktalar karşısında ciddi ve sarsıcı bir muhasebeye yönelirken Kaptan Fitzroy'un hemen her soru ve sorunda İncil adına yanıtlar üreterek onu kuşkularından uzaklaştırma yolunda bir çaba gösterdiğine işaret etmek gerekir (*a.g.e.*,).

Darwin'in Beagle gemisinin kaptanı James Fitzroy'la ilişkisi ve Fitzroy'un kişiliğine de konumuz bağlamında kısaca değinmek uygun olur. Hem bir aristokrat hem de inanmış bir Hıristiyan olarak Fitzroy, Darwin'in gemiye kabulünden başlamak üzere, çalışmasının ortaya çıkması, gidişatı ve sonuçları üzerinde belirleyici etkide bulunmuştur. Bu etkinin geçersizleştiği noktada ise Darwin'e açtığı kapılardan, sağla-

dığı olanaklardan pişman ve sağlıksız bir ruh haliyle, onun en ateşli karşıtlarından biri olarak yaşamını noktaladığı kaydedilir.[21]

Din ve özel olarak Protestanlık, hayatının ve etkinliğinin hiçbir aşamasında Darwin'in peşini bırakmamıştır. Yukarıda onun Beagle gemisine binerken asli motivasyonunun İncil'deki yaratılış mucizesini ispatlamak, buna tanıklık etmek olduğu belirtilmişti. Darwin Türlerin Kökeni'nin yazıp İncil'deki anlatıyı sarsıntıya uğratan tezini ortaya attığında bile hareket alanı esasen tanrısal iradeyle sarmalanmıştır. Türlerin Kökeni şu cümleyle biter: "Yaradanın başlangıçta bütün özünü birkaç ya da bir biçime üfürdüğü yaşamı böyle anlayan ve bu gezegen çekimin değişmez yasasına göre dönüp dururken, böylesine basit bir başlangıçtan en güzel, en olağanüstü biçimlerin türemiş ve türemekte olduğunu kavrayan bu yaşam görüşünde gerçekten yücelik vardır" (Darwin 1984 [1859]: 474). Anlaşılabileceği gibi burada esas olarak 'teistik (tanrıcı) bir evrim' görüşüne işlerlik kazandırılmaktadır.

Bu noktada belirtmek gerekir ki Darwin'in çalışmasını dinin-kilisenin içinden büyük bir rahatsızlık ve öfkeyle karşılayanlar olduğu gibi, onu heyecan ve ilgiyle karşılayan din adamları da olmuştur. Tarih Darwin'i lanetleme yarışına giren kilise babalarının isimlerine söz konusu çatışmacı tabloyu reklendirme yolunda fazlasıyla yer verirken, Darwin'i tasvip eden rahiplere pek fazla yer ayırmaz. Örneğin İn-

21 Darwin'in Türlerin Kökeni'yle birlikte toplumsal ilgiye açtığı doğalcı-maddeci evrim kuramının, giderek Darwin'i de aşan bir ivme ile dinsel öğretiye meydan okuma aracına dönüşmesi karşısında Fitzroy kendisini çok suçlamış, suçunu telafi etmek için her fırsatta İncil'in büyüklüğünü ve yüceliğini dile getirmiş, hatta Britanya Bilimler Akademisi'nin, Piskopos Wilberforce ile Darvinist bilimci Huxley'i karşı karşıya getiren tarihe geçmiş toplantısında (önceki bölüme bkz.) birdenbire ortaya fırlayıp elinde tuttuğu İncil'i havaya kaldırmış ve "Kitap! Kitap!" ve "gerçek buradadır, buradadır ve başka hiçbir yerde değildir" diye bağırarak karışıklık yaratmıştır (Gould 1981: 33; Moorehead 1999: 211).

cil'in yorumlanmasında dönemin önde gelen din adamlarından biri olan Hort, Türlerin Kökeni'nin yayımlanmasından bir yıl sonra bir dostuna yazdığı mektupta şunları dile getirmektedir: "Darwin'i okudunuz mu?.... Karşı çıkmayı hemen hemen olanaksız buluyorum. Her şey bir yana böyle bir kitabı okumak insana çok şeyler öğretiyor." (akt. Farrington 1982: 15). Bunu izleyen süreçte ise yanılmaz kabul edilerek 'putlaştırılmış' bir kitaba, yani İncil'e karşı çıkan bilim adamlarının varlığı için Tanrı'ya 'şükreden' kilise adamları da sahnede görülmüştür (*a.g.y.*).

Darwin'in kuramının materyalist yorumunun, onun yorumlarından yalnızca biri olduğunu öne sürmüş olanlar vardır (Davies 2002: 48). Gerçekten de yukarıda sıklıkla işaret edildiği üzere, dinsel inancının yarattığı derin epistemolojik ve ontolojik gerilim karşısında, onun kararlı ve sistematik bir materyalist olduğunu ileri sürmek hayli zordur. Görüşlerini kaleme alıp yayımladıktan sonra din ile bilimi karşı karşıya getirdiği söylenebilecek tartışmalarda geri planda kalmayı tercih etmesi ve bu ateşli tartışmalarda görüşlerini savunmayı, bu görüşleri kendisinden daha güçlü sahiplenen bazı meslektaşlarına bırakması da bu yönde düşünmeyi teşvik eder (önceki bölüm, bkz. s. 125-126). Bu konuda şunları da yazmıştır: "İster doğru ister yanlış olsun, bana öyle geliyor ki Hıristiyanlığa ve teizme karşı savlar halk üzerinde herhangi bir etki yapmıyor. Bu nedenle din üzerine yazmaktan her zaman kaçındım ve kendimi bilimle sınırladım" (akt. Gould 1981: 26-27).

Nihayet Darwin, öldüğünde de 'din'den kaçamaz ve Westminster başrahibinin onayıyla Londra'da Westminster Katedrali'nde Newton ve Faraday'ın yanına gömülür. Böylece Darwin'in cansız bedeni, istese de istemese de kurumsal temellerini hayli sarstığı bir 'anlayış'ın bağrında toprağa verilmiş olur.

> "Bu şerefli vücudun yükseliş başlangıcı madenler olmuştur ki, onların başlangıcı kaygan çamurdur. Sonra ondan taşlar mertebesine yükselmiştir. Ta iş ve surette insana benzeyen *nesnas* ve maymun mertebesini bulmuştur. O mertebeden dahi yükselip, insan suretine gelmiştir."
>
> – Erzurumlu İbrahim Hakkı
> (*Marifetname*, Cilt: 1, s. 71)

Yaratılışçılık, en genel anlamda, her şeyin başlangıcını doğaüstüne referansla açıklayan görüşlere karşılık gelir. İnsan toplumlarının pek çoğunda canlı ve cansız varlık alanlarının kökenini açıklamak üzere şekillenmiş yaratılış efsaneleri mevcuttur. Budizm dışında tüm büyük dinler, evrenin varoluşuna ilişkin mitolojik biçimli bir yaratılış öğretisine sahip bulunmaktadırlar. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm açısından yaratılışçılık, tek bir tanrının içerisindeki her şeyle birlikte evreni yarattığı görüşünden temellenir. İncil'in ilk kitabı Genesis (Tekvin), "Başlangıçta Tanrı cenneti ve dünyayı yarattı" cümlesine yer verir. Yaratılış bu şekilde bir kerede ve birdenbire olabildiği gibi, bir dizi yaratıcı edimin ardarda gelmesiyle kademeli olarak da ortaya çıkabilir. Genel görüş 'Kozmos' oluşmadan önce aslî ama biçimsiz bir madde olarak 'Kaos'un varlığıdır. Daha sonra yaratılışın 'amil' unsuru (ki bu Babil yazmalarında Masduk, Eski Ahit'te Yahuda, Kur'an'da ise Allah olarak karşımıza çıkar) bu kaosdan bir düzen, yani kozmos oluşturur. Böylece yaratılış düşüncesi/ inancı varolan kaosa son verip ondan 'amaçlı bir doğal düzen' çıkaran ilahi etkene gönderme yapar (Scott 1996: 252).

Ancak başlıbaşına bir düşünsel pozisyon olarak yaratılışçılık, evrim düşüncesinin yukarıda çerçevesi sunulduğu gi-

bi, 19. yüzyıldan itibaren bilimsel, entelektüel ve nihayet popüler bir itibar kazanmasına koşut ve buna bir tepki olarak şekillenmiştir. Evrimci perspektif, özellikle Darwin'in açtığı çığır üzerinden ve üstelik onun 'inanç'tan bir türlü bağımsızlaşamayan düşünsel pozisyonunun çok ötesine de geçerek, varoluşun 'doğa-üstü' bir irade tarafından yönetilip yönlendirilmediğini, fakat onun dinamiklerinin doğal süreçlerin kendisinde yattığını öne sürer. İşte yaratılışçılık, evrim düşüncesinin bu temel kabulü doğrultusunda bir inanç bunalımına, bağlantılı olarak da genel bir manevi ve ahlaki çöküşe zemin hazırladığı gerekçesinden hareketle tam bir evrimcilik-karşıtı perspektif olarak konumlanır ve teçhizatlanır. Temel iddia, liberallerin, hümanistlerin ve solcuların Tanrı'yı okullardan uzaklaştırmak ve evrimi alternatif bir 'din' olarak öğretmek için komplo kurdukları şeklindedir (Spuhler 1985: 106).

Bununla birlikte önemle işaret edilmesi gereken nokta, yaratılışçılığın dinsel olmaktan çok bilimsel, daha doğrusu 'bilimsi' bir söylemle ortaya çıkmasıdır. Diğer bir deyişle yaratılışçılık, bilimsel verilere dayanan ve bilimsel olduğu iddiasıyla yaygınlık kazanan bir kuram karşısında yine bilimsel verilere dayanarak ve bilimsel bir terminolojiye işlerlik kazandırarak evrim kuramına reddiye oluşturmakta, bu arada da dinsel inanca evrimci yaklaşım karşısında öncelik kazandırma çabası gütmektedir. Bu bakımdan yaratılışçıların "bilimin silahıyla bilimi vurma" çabasında oldukları da söylenebilir (Duyar 1999: 40).

Bununla birlikte bir din olarak Hıristiyanlığın bütünüyle 'yaratılışçı' bir konumlanma içinde olmadığını da belirtmek gerekir. Zaten hem daha önce vurgulandığı hem de aşağıda tekrar değinileceği üzere, evrimi teolojisine entegre etmiş Hıristiyan mezhepleri bulunmaktadır. Yaratılışçılık esasen Protestan fundamentalizmiyle ilişkilenir. Fundamentalistler Or-

todoks Hıristiyanlığı kilise liberallerine ve modernistlerine karşı savunan, İncil'i harfiyen kabul edip hayata geçirmeye çalışan ve dinsel inanç ve pratik üzerinde onun tam ve nihai otoritesini kabul eden insanlardır (Spuhler 1985: 106). Evrim karşıtı yaratılışçılık bu bakımdan Hıristiyanlık-içi bir rekabet ve çatışma dinamiğinden beslenerek çıkış bulur. Bu, ABD'de 'İncil Kuşağı' (*Bible Belt*) denilen ve Güney eyaletleriyle birlikte Oklahoma, Batı Texas, New Mexico'nun doğusu ve Güney Kaliforniya'yı çevreleyen (Başkan Bush'un da 'içinden çıktığı') Protestan-fundamentalist akımın benimseyip yaygınlaştırdığı bir 'fikriyat' ve 'hareket'tir. (Spuhler 1985: 106).

Evrimcilik karşıtı bir anlayış ve hareket olarak yaratılışçılığın 20. yüzyılın başından itibaren ABD merkezli bir kurumlaşma ve gelişme dinamiği sergilediği söylenebilir.[22] Yaratılışçı karşı çıkışlar Yüzyıl'ın ilk çeyreğinde ABD'nin yirmi eyaletindeki okullarda evrim kuramı ve düşüncesinin öğretilmesinin yasaklanmasını sağlayacak bir güçlenme noktasına varır. 1925'te Tenessee eyaletinde bu yasağı dinlemeyip evrimi anlatan öğretmen John T. Scopes'un yargılanıp suçlu bulunduğu meşhur "Maymun Davası"nda yaratılışçılar evrim düşüncesi karşısında oldukça spektaküler bir başarı elde etmişlerdir.[23]

22 Evrimi reddetmenin Amerika'da uzunca bir tarihi vardır. Her ne kadar evrim kuramı bu ülkede bilimsel ve akademik çevrelerde çoğunluğun kabulünü görmüşse de halk kitlelerin arasında aynı ölçüde onaylanıp benimsenmesi söz konusu olmamıştır. Durum yakın zamanlarda da çok farklı değildir. 1982'de Gallup tarafından yapılan bir kamuoyu yoklamasında ABD'de nüfusun yüzde 44'ünün insan türü için evrimsel bir kökenin varlığını kabul etmediği, yüzde 47'sinin insanın evrimine inandığı, yüzde 9'unun ise bundan emin olmadığını belirttiği görülmüştür (Spuhler 1985: 103). Yaklaşık 15 yıl sonra Ulusal Bilim Konseyi'nin 1996'da yaptığı bir başka kamuoyu yoklamasında, "insanlar bugün bildiğimiz şekillerine daha önce yaşamış hayvan türlerinin değişmesi ile gelmişlerdir" ifadesine katılanların oranı yüzde 44 çıkmıştır. İnsanların yüzde 40'ı bu ifadeye katılmadığını belirtirken yüzde 16'sı da "Bilmiyorum" şeklinde yanıt vermişlerdir (Scott 1997: 263).

23 Bu davanın arka planı ve iç yüzü üzerine kısa ama dikkate değer bir eleştirel değerlendirme olarak bkz. Davies 2001: 37-49.

Ancak 1960'larda yürürlükten kaldırılan bu yasayla evrim düşüncesi okullara dönerken kutsal kitaptaki yaratılış öğretisi anayasal nedenlerle müfredat dışı kalmıştır. Bu durum yeni türden bir yaratılışçılığın 'evrimleşme'sine yol açmıştır. Bu, 'bilimsel yaratılışçılık', yani kutsal kitaptaki yaratılış anlatısı için bilimsel kanıt ve desteklerin varolduğu düşüncesidir. Aslında oldukça eski olan bu düşünce daha 'modern' bir çerçevede yeniden sökün eder ve pek çok kurum, dernek ya da enstitü tarafından kitleler nezdinde yayılmaya başlar. Bunlar arasında 1970 yılında kurulan "Yaratılış Bilimi Araştırma Enstitüsü" en büyük ve etkin olanıdır. Evrim için kanıtların zayıf, çelişkili, yetersiz ve güven vermekten uzak olduğu savıyla evrimi reddeden bu kuruluşun esas olarak yaptığı, evrimi kanıtlama yolunda mevcut bazı 'sorunlar'ı, yaratılışa kanıt saymak gibi 'sorunlu' bir savlamada bulunmaktadır. Buradan hareketle 'yaratılış bilimi' adı altında yaratılışı destekleyen ve evrimi çürüten temel kanıtların 'bilimsel' araştırmasına yönelik bir 'uğraş' başlatılmıştır (Davies 2001: 54). Ama bu, sonuç itibarıyla, İncil'in lafzi yorumuna dayalı ve muhafazakar-evanjelik Hıristiyanlıkla ilişkilenen bir 'dinsel doktrin'dir (Spuhler 1985: 110).

1980 ve 1990'lı yıllar ABD'de 'yaratılış bilimi'ni geçersiz kılan idari ve hukuki kararların yoğunlaşmasına sahne olunca,[24] yaratılışçılık daha 'felsefi' bir söyleme kayarak 'akıllı-dizayn kuramı', 'ani-belirme kuramı' gibi adlar altında, yani her haliyle evrim 'kuramı'na karşı olduğu belli bir motivasyon içerisinde kendini yenileme (yeniden var etme) yoluna

24 Gelişmeleri kavramak açısından birkaç örnek vermek yerinde olur: "1987'de ABD Yüksek Mahkemesi, Louisiana'daki yaradılışçılığı destekleyen yasanın izinsiz biçimde dini teşvik ettiği gerekçesiyle anayasaya aykırı olduğu kararına vardı. 1994'te Peloza'yla Capistrano Bölge Okulu'nu karşı karşıya getiren davada, "evrimci bir din" tanımı reddedildi. 1997'de öğretmenlerin görünüşte "eleştirel düşünce"yi teşvik etmek amacıyla evrimi öğretirken, evrimi inkar eden bir açıklamada bulunmaları zorunluluğu, Doğu Louisiana Bölge Mahkemesi tarafından reddedildi" (Davies 2002: 63).

gider (Scott 1996: 253-254). Genel bir değerlendirmeyle, yaratılışçı çevrelerin ABD'de sergiledikleri pratiğin, başlangıçta okullarda evrimi yasaklatma çabasından, zaman içerisinde yaratılış düşüncesinin evrim kuramıyla eşit ağırlıkta öğretilmesi önerisine ve nihayet şimdilerde evrimi öğretmenin yanısıra onu yanlışlayan ya da zayıflatan kanıtlara da yer verme yönünde telkinlere doğru, sürekli irtifa kaybeden bir dinamik taşıdığı söylenebilir (bkz. Spuhler 1985: 118).

Bununla birlikte yaratılışçı ve evrimci yaklaşım biçimleri arasındaki ilişki, düşünülenin veya sanılanın aksine, görüşlerin katı ve keskin biçimde kutuplaştığı bir görüntüden çok, bunların birinden ötekine doğru pek çok ara renge yer veren etkileşimsel bir pozisyonlar sürekliliği arz etmektedir (Scott 1997: 267). Bu süreklilik en "uç(uk)" noktada dünyanın hâlâ düz olduğuna inanan ve 200 civarında üyesi bulunan 'Düz Dünyacılar' ile başlayıp, dünyanın yuvarlak olduğunu kabul etmekle birlikte merkezde güneşin değil dünyanın bulunduğu bir sistem inancındaki 'Yer-Merkezciler'e doğru seyretmekte, böylece modern fiziğin, kimyanın ve biyolojinin bilgi çerçevesinin tümünü reddedenlerden, bunları reddetmeyip yalnızca birkaç bin yıllık bir dünya iddiasına modern bilim temelinde geçerlilik kazandırmaya çalışan 'Genç Dünya Yaratılışçıları'na kadar uzanmaktadır (*a.g.e.* 267-272). Buradan da bilimsel bulguların dünyanın yaşının çok eski olduğunu ortaya sermesine itiraz etmeyip bunun dinsel öğretiye halel getirmeyeceği görüşünde olan 'Eski Dünya Yaratılışçılığı'na ilerlenmektedir; buna göre evren ve dünya çok eskiden tanrı tarafından yaratılmış olmakla birlikte daha sonra değişmiş, ancak bu değişme tanrının denetim ve gözetiminde gerçekleşmiştir (*a.g.e.*, 269-270).

Gelinen bu son aşamadan yaratılışçı ve evrimci görüşler arasındaki etkileşimin vardığı en uç nokta olan 'tanrıcı (teistik) evrim' düşüncesine varmak içinse yalnızca birkaç adım

atmak yeterli olur. Bu perspektiften İncil'de yer alan ve Tanrı'nın evreni altı günde yarattığı şeklindeki ifade ne lafzi ne de mecazi anlamda önem taşır. Doğru olan, Tanrı'nın evreni, evrim süreci aracılığıyla yarattığıdır. Burada Hıristiyan teolojisinin, İslâm ilahiyatında yüzyıllardır merkezi yer işgal eden bir pozisyona geldiği de ileri sürülebilir (Bayrakdar 1987; ayrıca aşağıya bkz.). Tanrı'nın bir kez yaratma işini tamamladıktan sonra her şeyi doğanın kanunlarına bıraktığı, yani kendisinin gerçekleştirmek istediği şeyi doğanın yapabileceğine güvendiği şeklinde özetlenebilecek bu görüş, hem pek çok Protestan seminerlerinde öğretilmektedir, hem de Katolik Kilisesi'nin resmi pozisyonudur. Papa II. John Paul 1996'da bu pozisyonu şöyle netleştirmiştir: "Tanrı yarattı, evrim oluştu, insanlar çok daha ilkel canlı formlarından türediler ve Tanrı'nın eli insan ruhunun üretimi için [tekrar] gerekti" (akt. Scott 1997: 271-272). Bu çerçevede evrim ve yaratılış düşünceleri varoluşu açıklama çabasında birbirine karşıt, 'antagonistik' savlar olmaktan çıkmakta, birbirini tamamlayıcı mahiyette 'sentetik' bir ilişki içerisine girmektedirler.

Yazımızın girişinde belirtildiği üzere, Türkiye'de evrimci düşünceye ilk ve orta öğretimde yer verilmeye başlaması, 1970'lerden itibaren kamuoyunun gündemini işgal etmeye başlayan bir tartışma konusu haline gelmiştir. Bunda dinsel-İslâmî referanslara ağırlık veren siyasal hareketlerin etkisi hemen fark edilmektedir. Ancak dikkati çeken ve üzerinde durulması gereken bir nokta, Türkiye'de yaratılışçı düşünceyi evrime karşı savunan ve propagandasını yapan çevrelerin İslâmî kimliğe sahip olmakla birlikte ABD kaynaklı ve Hıristiyanlıktan beslenen bir söylem ve referans çerçevesine sahip olmalarıdır. Yani evrime 'İslâmî' karşı çıkış 'İsevî' bir söylem temeline oturtulmaktadır.

Ancak İslâmî gelenek içerisinde Batı-Hıristiyan toplumsal ikliminde evrim ile yaratılış kavrayışları arasında son 150 yıl

içerisinde kendisini göstermiş olan karşıtlık ilişkisinin bir karşılığı yoktur. Bu bakımdan her ne kadar yaratılış anlayışından bağımsız olmasa da,[25] evrimci bir düşüncenin İslâmî çerçevede Lamarck ve Darwin gibi Batı dünyasında biyolojik evrim kuramının öncüleri kabul edilen isimlerden çok daha uzun zaman önce hayli sistematik biçimde gündeme geldiği ve tartışmaya açıldığı söylenebilir. Dolayısıyla Türkiye'deki evrimcilik-yaratılışçılık kutuplaşmasına biraz mesafe alınarak bakıldığında fark edilecek olan, hem evrimci hem de yaratılışçı çevrelerin tamamiyle modern Batı toplumsallığına endeksli olarak ve bu toplumsallığın gerek bilimsel gerekse dinsel kavram kategorilerine bağımlı çizgide hareket (kavga) ettikleridir.

Oysaki İslâm düşünce tarihinde özellikle Mutezile ekolüyle irtibatlı olup Abbasi dönemine kadar geriye giden bir evrimci yaratılış kavrayışı mevcuttur. Müslüman evrimciler ne Kur'an'da ne de Peygamber'in hadislerinde Allah'ın evreni ne zaman ve nasıl yarattığıyla ilgili açık-seçik bilginin bulunmamasından hareketle bu konuda gözlemlere dayanan bilimsel çabalar ve akıl yürütmelerle son derece çarpıcı ve şaşırtıcı görüşler geliştirmişlerdir (Bayrakdar 1987: 25-26). Görüşler çarpıcı ve şaşırtıcıdır, çünkü Yeniçağ Avrupası'nda ve modern zamanlarda evrim dendiğinde karşımıza çıkan pek çok kavramsal ve kuramsal kategorinin prototiplerini bize sunmaktadırlar. İslâm'da evrimci yaratılış düşüncesinin öncüsü olarak kaydedilen Nazzâm'ın (ö. 835/845) 'çekirdek-varlık'tan türlerin ortaya çıkışı tezinde; kompleks canlı türlerinin basit canlıların transformasyonuyla oluştu-

25 Kaldı ki Darwin'e gelene kadar ve Darwin dahil olmak üzere Batı dünyasında evrimci düşünceye işlerlik kazandıranların hiçbiri de dinsel inancın ve 'yaratılış' anlayışının tamamen dışından bir evrim açıklaması ortaya atmamışlardır. Bu bakımdan en bariz örnek olarak, Darwin'in Türlerin Kökeni'ni bitirirken kaleme aldığı son cümlede 'Yaradan'a yaptığı göndermeyi tekrar hatırlatmak uygun olur (Darwin 1984: 474).

gunu ve çevre koşullarının, yani 'tabiî seleksiyon'un türleşmeyi belirlediğini söyleyen Câhız'da (ö. 869); maden, bitki, hayvan ve insan alemleri arasında 'geçiş veya ara türler' tayin eden İhvân us-Safa okulu ve İbn Miskeveyh'de (10. yüzyıl); 'tabiat ekonomisi' nosyonuyla varlıkların evrimleşmesini ve çoğalmasını 'tabiî iktisat' fiil ve gücünün yönettiğini ileri sürerek yüzyıllar öncesinde Malthus'u yankılayan Birûnî'de (ö. 1051); İbn Tufeyl'in (ö. 1183) hayatın başlangıcını doğada çok bulunan bazı madde ve gazların kimyasal bileşiminin evrimleşmesiyle açıklayan 'kimyasal evrim' kuramında; Mevlânâ da dahil olmak üzere pek çok evrimci âlim ve mutasavvıf tarafından telaffuz edilmiş 'insanın maymundan türediği' önermesinde; ve nihayet evrimin yalnızca biyolojik planda düşünülmeyip psikolojik ve toplumsal alanlarda da bahis konusu edilmesinde ..., karşımıza yüzyıllar öncesinde 19. yüzyıl Avrupası'nın evrime ilişkin merkezi yönelimini anımsatan zengin bir söylem çıkmaktadır (Bayrakdar 1987). Müslüman evrimciler, biyolojik evrimin yanısıra hem psikolojik hem de toplumsal evrimden de bahsetmektedirler (*a.g.e.* 163-166). Söylenmek istenen özde şudur: Varoluş Allah'ın yaratmasıyla başlamış, evrim süreciyle devam etmiştir (*a.g.e.* 157).

Bu sıralanan 'evrimci' Müslümanlar, Darwin ve diğer pek çok bilimci ve düşünürün uğradığı tepki ve suçlamalarla yüzyıllar öncesinde karşı karşıya kalmışlardır. Onlara da materyalist, dinsiz, hatta 'şeytan' denmiştir (Bayrakdar 1987: 47). Dönemin metafizik ve kelâmcı görüşlerinin ağırlığı altında 'İslâmî' evrimcilik bir erken doğum olarak güdük kalmış ve gelişme kaydedememiştir (*a.g.e.* 151-152). Ancak evrimci yaklaşım her yeni yüzyılda İslâm dünyasında yeni takipçiler bulmakta da zorlanmamıştır. Bu daha yakın zamanlara, hatta günümüze kadar kaydedilebilecek bir durumdur. Bölümün başında sözlerine yer verdiğimiz 18. yüzyıl Os-

manlı âlimi Erzurumlu İbrahim Hakkı bu bakımdan yaşadığımız coğrafyada halk arasında da iyi bilinen ve eserlerine rağbet edilen etkin bir 'evrimci' şahsiyettir. Cumhuriyet Türkiyesi'nde de insanın evrim geçirdiğinin 'muhakkak'lığına, Kur'an'ın 'kainattaki evrim'e çeşitli ayetlerde dikkati çektiğine ve insanın evriminin, insanın yaratılışıyla ilgili Kur'an ayetlerine uygunluğuna değinen ilahiyatçılar olmuştur (Ateş 1975).

Öte yandan üzerinde durulması gereken önemli bir nokta, tıpkı 19. yüzyılda dünya üzerinde askeri, ekonomik ve politik hegemonya kuran Batı uygarlığının kendi dışında kalan coğrafyalarda yaşayan insanlara yönelik geliştirdiği etnosentrik ve ırkçı kavrayışın evrimci bakış içerisinde karşımıza çıkması gibi, Ortaçağ İslâm dünyasının evrimci düşünce modelinde de ırkçı yargıların izlerinin göze çarpmasıdır. Her iki örnekte de evrimciliğin ırkçılıkla kolkola girmesi, bu anlamda da evrimin tahakkümü yansıtan, onunla bütünleşmiş bir yaklaşım olarak karşımıza çıkması söz konusudur. Türleşme ve biyolojik farklılıklar çevre ve iklim faktörleriyle açıklanırken, bunların yanına eşitsizliğe ve 'öteki' olanı aşağı(lık) görmeye kılıf hazırlayan görüşler de eklenmiştir. Nasıl ki 19. yüzyılda hem doğal (biyolojik) hem de toplumsal evrim merdiveninin en üst basamağına Avrupalı 'beyaz' yerleştirilmişse, Ortaçağ İslâm dünyasının evrim modeli de 'Müslüman beyaz'ı en yüksek ve 'şerefli' noktaya koymuştur. Aşağıdaki ifadeler bu durumu çok çarpıcı biçimde örneklemektedirler:

> "[İbn Miskeveyh] orada maymuna yakın insanlar vardır ki bunlar yeryüzünün mamur yerlerinden uzaktaki Kuzey ve Güney bölgelerde yaşarlar; Zenciler ve benzerleri bu aşağı tabakadandırlar. Bu yüzden medeni milletler onları hizmetlerinde kullanırlar... [İbn Haldun] Andığımız bu ka-

vimlerden başka itidal dairelerinden uzaklarda güney ve kuzeyde yaşayanlar vahşet içinde olup din ve inançlar onlarca belirsizdir, bilgileri yoktur bütün halleri insanlarınkinden uzak hayvanlarınkine yakındır... [Kınalizade Ali] Cezire-i Tûlid'den ötede Kuhistan'da oturan Türkler vardır lâyık-i itidali insandan nasipsizdirler; anlayışları ve zekaları acem hayvanlarına yakındır. ... Hind yarımadasının kenarındaki Java adaları ve Berberlerin bölgelerinde bulunan taifeler Nasnas [insan-maymun arası] ve Şevnem adamdırlar. Bunların insan nevinden oldukları sabitse de aşağı durumda olanlardır" (Bayrakdar 1987: 109-110, 123, 144).

Doğal bir farklılığın 'ayrımcılık' için temel alınması durumunun İslâm medeniyetinin parlak günlerinde 'İslâmî' çehreyle karşımıza çıktığını bu alıntılarla tespit edebiliyoruz.[26] Üstelik bu ayrıncılığın doğallaştırılıp meşrulaştırılmasına evrimci yaklaşımın dayanak yapılması hususunda da İslâmiyet'in Hıristiyan Avrupa'dan hiç de farklı bir tutum içinde olmadığı, tam tersine bir 'öncü' pozisyona sahip olduğu söylenebilir.

Irk konusu evrim düşüncesinin yumuşak karnıdır. Evrim modeli hangi dönemde ve hangi yerde karşımıza çıkarsa çıksın, ırkçı-etnosentrik eğilimlerden hem istim alarak şekillenmiş hem de onları beslemiş ve palazlandırmıştır. Bu ba-

26 İnsanları biyolojik temelde "ayrımlama" çabası olarak ırk sınıflamalarının ilk yapılmaya başlandığı binlerce yıl öncesinden bu yana etnosantrik ve kültürel önyargılara dayalı "ayrımcı" eğilimler de hep bu çabalarla beraber olmuşlardır. M.Ö. 1500'lerde Eski Mısır'da ayırt edilen dört ırk içerisinde beyaz deri renkli, dar burunlu ve uzun boylu insan kategorisi aynı zamanda "barbar" olarak tanıtılmıştır (bkz. Özbek 2000: 198-199). Dönemin gelişmiş ve "üstün" medeniyeti tarafından böyle "aşağı" nitelikle sınıflanan "beyaz" Avrupalı, binlerce yıl sonra kendi medeniyetinin hakim ve hegemonik duruma geçmesine paralel bir motivasyonla kendi ırk sınıflamalarını oluşturmuş ve pek çok insan grubuna kendisi karşısında daha aşağı pozisyon biçmiştir. Yani "güç" sahibi olan sınıflamakta ve bu sınıflama dikkate alınıp, evrenselleşmektedir (tipik örnekler için bkz. Şenel 1984).

kımdan evrimin tanrıcı-yaratılışçı ve doğacı-maddeci versiyonları arasında fark yoktur. 'Seçen' ister tanrı, isterse doğa olsun, her nedense kendisini evrimin 'amili' olarak formülleştiren dili ve kültürü en başta ve ayrıcalıklı olarak gözetmektedir. Bunun neden böyle olduğuna ise ne 'kutsal' ne de 'kalıtsal' olan, tek başına uygun ve geçerli bir açıklık getirebilecek takate sahip gözükmemektedir. Bunun için doğanın ve 'doğaüstü'nün 'fail' alanından uzaklaşıp, insana yeniden dönmemiz kaçınılmaz olmaktadır.

## Teolojiyle Biyolojinin Ötesi

> "Ama insan yalnızca doğal bir varlık değildir: *insanî* bir doğal varlıktır. Ne nesnel olarak, ne de öznel olarak doğa dolaysız şekilde insana yeterlidir. Doğal her şeyin bir başlangıcı olması gerektiği için, insanın da oluşma edimi vardır: *Tarih*. Tarih, insanın gerçek doğa bilimidir."
>
> – Marx (*1844 El Yazmaları*, s. 170)

Kültür, insanın ikinci doğasıdır (Brym 1998: 29). Ama kültür, aynı zamanda insanın *birincil* doğasıdır. İnsanın 'varlık' sorunu, bu ikilemde saklıdır. İster 'yaratılmış' ister 'seçilmiş' olsun, veya 'seçen' ister tanrı isterse doğa olsun, insanın 'nasıl varolduğu'na ilişkin sorun, onun 'nasıl bir varlık' olduğu sorusu karşısında ikincilleşir.

İnsanın varlığına ilişkin karşımızda duran soru(n), açık uçlu olup sonsuz bir açıklamalar silsilesini bünyesinde barındırır ve bu yüzden de zengin açılımlara gebedir. İnsanın nasıl bir varlık olduğu sorusu, aynı zamanda antropolojiyi var eder ve bir 'pratik' olarak bitimsiz kılar. İnsanlık hallerinin muazzam çeşitliliği karşısında antropoloji insanı her daim yeniden keşfetme pratiğidir. Bu anlamda insanlık bir du-

rum veya olgu olmaktan öte, bir 'süreç'tir. Bu 'süreç'in yani insani varoluşun açıklaması ise ne genetikte ne de *genesis*'te, ama tarihte saklıdır. İnsanın 'ikinci doğa'sını bize tarih anlatır. Bu bakımdan genetik de *genesis* de insana dışsal değil, ama 'insansal' (kültürel) kategoriler olup, tarihte içerilmişlerdir.[27]

Bu yazıda *genesis*-genetik, evrim-yaratılış, bağlantılı olarak da din-bilim ikiliklerine, böylesi yapılandırmaların yerinde mi zorlama mı olduğu tartışmasına doğrudan girmeden, tarihin içinden bakma denemesinde bulunuldu. Evreni, dünyayı ve doğayı açıklama yolunda geliştirilmiş bir yaklaşım, model veya kuram olarak evrimin 'makrokozmos'un bilgisini üretirken nasıl insan mikrokozmosundan referanslarını aldığı ve esinlendiği gösterilmeye çalışıldı. Doğal seçilimin alt yapısında yapay (insan eliyle) seçilimin, uygun olanın hayatta kalması kavrayışında ekonomi-politik ve kapitalizmin, Darwin'in 'evrimin babası' olmasında toplumsal sınıf ve statü etkenlerinin varlığına işaret edildi.

Biyolojik hayata ilişkin "olgusal" açıklamaların toplumsal eşitsizlikleri aklî ve haklı çıkarma yolunda seferber edilmesi, ana gündem başlıklarımızdan biri oldu. Bu bakımdan dinsel ve bilimsel evrim modellerinin birbirinden farklı veya birbirine zıt yönelimler içinde olmadıklarına vurgu yapıldı ve ırkçı motiflerin her ikisinin içeriğine de nüfuz edebildiği örneklendi. Bu noktada yakın zamanların hayli revaçtaki sosyobiyoloji, öjenik, biyopolitika gibi, evrimin ırkçı mo-

27 Bu bakımdan tanımladıkları söylem ve pratikler itibarıyla karşıtlık sunan bu iki sözcüğün birbirleriyle "kültürel" akrabalığını vurgulamakta ilginç olabilir. Evrim mekanizmasını açıklayan, "kalıtım bilimi" genetik, genesis'ten türemiştir. Oxford English Dictionary nasıl ki "sentez"den (synthesis) "sentetik" (synthetic) türemişse genesis'ten de "genetik" türediğine işaret eder. Her iki sözcüğün de kökünde yer alan gene ise bizatihi 'kök', "varlık haline gelme" ve "doğmuş olma" anlamlarıyla yüklüdür ve ikisinin de bugünkü anlamsal karşılıklarını içerir. Genetik sözcüğünün kaydedilmiş ilk kullanımı (1831) da "kökene ait" karşılığına sahiptir.

tivasyonlarla hemhal olma halinin daha 'taze', rafine, teknik ve 'genetik' tezahürlerini (pratiklerini), bu yazının bünyesine sığdıramamış olmakla birlikte, hatırlamadan ve hatırlatmadan da geçmemek gerekir.[28]

Yazıda daha genel çerçevede varılması hedeflenen nokta, evrimcilik-yaratılışçılık tartışmasına içkin bir bilim-din çatışması mevcut olduğu belirlemesini sorgulamaya açmaktı. Bilim ve din insan toplumsallığının birer 'çıktı'sı olarak küçük ölçekli (adına 'ilkel' denilen) topluluklardan, karmaşık bir örgütlenmeye sahip toplumlara kadar her yerde insanın yaşamını sürdürmesine yardımcı olma yolunda, daha çok 'iş bölümü' yapmış olarak ortaya çıkarlar (bkz. Malinowski 1990: 7-25). Birisinin tükendiği yahut etkisiz kaldığı noktada öteki devreye girer. Her ikisi de insanlığın yararına, iyiliğine ve esenliğine olduğu kadar zararına ve kötülüğüne de kullanılabilirler. Çatışma ise onları hayata geçiren, temsilciliklerine soyunan şahsiyetler, kurumlar ve zümreler arasında ortaya çıkar. Yani çatışan bilim ile din değil, siyasal-ekonomik konumlar ve çıkarlardır.

Son olarak şuna dikkat çekilebilir: Marx'ın alıntılanan sözlerinde vurgulandığı üzere, insanın hem bir canlı türü olarak doğanın bir parçası olduğunu, ama öte yandan 'özel' bir canlı varlık olarak biricikliğini her daim hatırda tutmak gerekli. 'İnsan' gerçeği, bu 'biyokültürel' varlık olma özelliğinden hareketle çözümlenebilir yalnızca. 'Modern' insanın 'homosentrizm'i, onun doğanın bir parçası, bir hayvan olduğunu göz ardı ediyor. Darvinist mekanik-materyalizm ise

28 Öjenik ve sosyobiyoloji üzerine antropolojik perspektiften iyi bir eleştirel değerlendirme için Uysal vd. (1998: 120-132) içinde Adam Kuper'e bkz. Sorunu insan felsefesi açısından hayli etkili bir uslûpla ele alıp, eleştiri süzgecinden geçiren bir yazı olarak Ozlem'e (1995), ırkçılık sorunu bağlamında bir irdeleme olarak Şenel'e (1984: 123-131) bkz. Ayrıca sosyobiyoloji için hayli açımlayıcı bir dosya olarak İktisat Dergisi 'nin 251. sayısına ve bu sayıda özellikle Canbeyli (1985), Savaşır (1985) ve Şenel'in (1985) yazılarına bkz.

insanın 'kültürel-tarihsel' bir varlık olduğunu ihmal etmekte. İnsanın, 'insanlığı'nı merkeze koymadan, biricikliği üzerine eleştirel ve sorgulayıcı düşünmeye devam etmesi, bunu daha da geliştirmesi, kendisini anlama yolunda tek seçeneği. En genel anlamda antropoloji de bu zaten...

Unutmamalı: insan, antropolog Adam Kuper'ın ünlü deyişiyle bir 'seçilmiş primat' (Uysal, vd. 1998) olduğu kadar, tahripkâr ve ölümcül pratiği itibarıyla aynı zamanda bir 'bozulmuş primat'tır da!.. İş, onun nerede (nasıl/neyle/ne yaptığı için) 'seçilmiş' ve nerede 'bozulmuş' olduğunu doğru saptamaktır. Bu yolda çaba insandandır; başarı ise ister Allah'tan ister DNA'dan olsun, fark etmez.

# *E. Tarihten Yapraklar*

# 11

# Halifeliğin Kaldırılması: Kazanç mı Kayıp mı?

Osmanlı İmparatorluğu'nun 700. kuruluş yıldönümü olarak hararetli kutlamalara sahne olan 1999 yılı, aynı zamanda Hilafet'in 'İlga'sının da 75. yıldönümüne işaret etmekteydi. Ancak aradan üç çeyrek asır geçtikten sonra bu olayın tarihsel anlamı, alınan kararın yol açtığı kazanımlar ve kayıplar veya her iki yöndeki iddialar üzerine bir değerlendirme göze çarpmadı. Oysa ki halifeliğin kaldırılmasının daha önceki bazı yıldönümleri, böylesi bir sessizlikle karşılanmamıştı. Örneğin 1994'te 'İlga'nın 70. yıldönümü münasebetiyle devletin resmi kurumlarınca 'anma' ve 'kutlama' şeklinde tanımlanan bir etkinlik gerçekleştirildiği, bunun yanısıra daha da eski bir dönemde, 50. yıldönümüne işaret eden 1974'te yazılı basına yansıyan çalışmalarla olayın kamuoyunun gündemine getirildiği tespit edilebilmektedir.[1] Öte

1 Bkz. Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi'nin Başkan Azmi Süslü tarafından "Halifeliğin Kaldırılmasının 70. yıldönümü münasebetiyle düzenlendiği"ni ifade ettiği Türkiye Cumhuriyeti'nin Laikleşmesinde 3 Mart 1924 Tarihli Kanunların Önemi (1995: 5) başlıklı panel kitabı ve Bilal Şimşir'in Halifeliğin Kaldırılmasının 50. yıldönümü dolayısıyla hazırlayıp Cumhuriyet gazetesinde 18-Mart-4 Nisan 1974 tarihleri arasında yayımladığı yazı dizisi metni (Şimşir 1999: 107-194).

yandan, cumhuriyetçi siyasal pratiğin 'Hilafet' kurumuna ve temsilcilerine yönelik tasarrufları üzerine, zaten azımsanmayacak hacimdeki mevcut literatürü daha da genişleten değerlendirmeler 1990'larda da yapılmaya devam etmişti (bkz. Mısıroğlu 1993; Koloğlu 1994; Ömeroğlu 1996; Berber 1997; Şimşir 1999). Bunlara kısmen Osmanlı hanedanının ("hilafetinin") son dönem temsilcilerinin ve onların sürgündeki ardıllarının üzerine kaleme alınmış ve halen 'en çok satanlar' raflarında bulunabilen kitaplar da eklenebilir.[2] Hal böyleyken olayın 75. yıldönümünün ihmale uğraması düşündürücüdür. Belki Osmanlı'nın kuruluş yıldönümü etkinliklerinin havaya hakim olmasının buna neden olduğu ileri sürülebilir.

Cumhuriyet reformları arasında, halifeliğin kaldırılmasının ayırt edici karakteristiği, bu tasarrufun yalnızca ülke sınırları içinde değil yurtdışında da, özellikle de tüm İslâm dünyasında etki, yankı ve izlere yol açmış olmasıdır. Türkiye'nin bu yüzyılın başında yaptığı 'medeniyet' tercihiyle, bir parçası olduğu İslâm geleneğini reddettiğini, hatta bu geleneğe büyük zarar verdiğini ileri sürenler tarafından yapılan değerlendirme, 3 Mart 1924'te Türkiye'de alınan kararın, İslâmiyet'in en gözde ve merkezî kurumunu yok ederek, dünya üzerindeki Müslüman halkların birliği yolundaki ümitleri kesin biçimde söndürdüğü şeklindedir. Üstelik bu girişim, Batı'nın teknolojik, askeri ve siyasal üstünlüğü karşısında İslâm dünyasının gerilemesinin ve tâbiyetinin en aşikar olduğu günlerde, yani 'İttihad-ı İslâm'ın ('İslâm Birliği'nin) en elzem kabul edildiği bir dönemde söz konusu olmuştur.[3]

2 Bunlar arasında ilk akla gelen örnekler olarak bkz. Çetiner 1993; Özakman 1997; Bardakçı 1998.

3 Bu çerçeveye giren, fakat ölçülü bir dille yapılmış değerlendirme örneği olarak bkz. Bulaç 1995: 199-200. Aynı yönde seyreden ancak daha keskin bir dilin kullanıldığı değerlendirme örnekleri Mısıroğlu'nun çalışmalarında bulunabilir (bkz. Mısıroğlu 1990; 1993).

Bu iddianın karşısında konumlananlar ise, söz konusu kurumun özellikle son dönem Osmanlı siyasal gelişmeleri dikkate alındığında Müslümanlar açısından bağlayıcılığının hiç de sanıldığı ağırlıkta olmadığını, aksine çağın gidişine ayak uydurma yolunda bir engel durumundaki hilafeti 'tarihe gömerek', Türkiye'nin tüm müslüman halklar ve ülkeler için yeni ve 'hayırlı' bir sayfanın açılmasını sağladığını ileri sürmektedirler.[4]

Konuyu kavramaya temel teşkil eden zihniyet yapılanmaları açısından böylesi bir kutuplaşmaya bağlı olarak, bu tarihsel olaya ilişkin yazılanların önemli bir kısmına analiz çabasından çok karşı yorum ve savları çürütmeye yönelik bir 'reddiye' çabasının hakim olduğu hissedilir Örneğin resmi idolojinin konuya ilişkin sunduğu 'hegemonik' bilginin karşısında, antisemitizmle de beslenen Osmanlıcı bir perspektiften tam bir karşı-hegemonya üretme hedefiyle kaleme alındığı söylenebilecek bir kitapta, resmi tarihin halifeliğin kaldırılmasını haklılaştırıcı hukuksal, tarihsel ve teolojik temeldeki argümanlarını bir bir ele alıp geçersiz kılma uğraşı bariz biçimde hissedilir (Mısıroğlu 1993). Bu strateji en uç noktasına, gerçek halifeliğin şartları arasında 'Kureyş'ten olma'yı da sayarak Osmanlı halifeliğinin zaten başından geçersiz olduğunu 'İlga' kararını destekleyici mahiyette öne sürenlere karşı, Osmanlı soyu için bir Kureyş bağlantısının ortaya atılmasıyla erişir (*a.g.e.*, 138). Mısıroğlu ve onunla aynı doğrultuda konuya yaklaşan diğerlerinin çıkışları öylesine rahatsız edicidir ki çok geçmeden onların savlarının geçersizliğini kanıtlama hedefinde olan çalışmalar belirir (bkz. Özakman 1997, özellikle s. 565-617; Berber 1997).

Bununla birlikte sürdürülen tartışmaların aydınlatıcı olmaktan çok bir çıkmaza gitmesinin, esas olarak, halifeli-

4 Bu yaklaşımın en çarpıcı örnekleri ise Akgün *tarihsiz* ve Şimşir 1999: 107-194'te bulunabilir.

ğin Müslümanlar açısından bağlayıcılığına ilişkin 'tarihsel' muğlaklıktan kaynaklandığı söylenebilir. Hilafet kurumunu 'İslâmî iklimde iktidar sorunu' bağlamında ele almak, bu muğlaklığın giderilmesi yolunda bir nebze katkı sağlayabilir diye düşünüyoruz. Bu yolda karşımıza çıkan ve hâlâ tatminkâr yanıtlar bekleyen geçerli sorular şunlardır: Halifelik Müslümanlar açısından dünyevi-siyasal süreçler ve etkinliklerde mi bağlayıcıdır yoksa sınırları yalnızca dinsel-manevi alanı mı çevrelemektedir? Ya da hem dünyevi hem de dinsel olanı kapsayıcı bir kurumsal mahiyeti olduğu ileri sürülebilir ve bu sav tarihsel/hukuksal olarak temellendirilebilir mi? Soruları bir çırpıda yanıtlamak mümkün görünmemektedir. Güçlük, İslâm tarihi boyunca 'Hilafet' adı altında ortaya konulan kurumsal pratikte gözlemlenen farklılıklardan kaynaklanmaktadır.

## Hilafet: İslâm'ın 'İktidar'la Tanışması

> "Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin ederim ki, ya bana biat edersiniz, ya da sizleri ateşte yakarım."[5]

İslâmiyet'te halifelik kurumunun doğuş ve gelişme süreci, son derece sancılıdır. İslâm, tarihsel anlamda kabileden devlete geçişin imkânlarını sağlarken bu 'sosyopolitik' yapı dönüşümü ile uyarlı biçimde 'kültürel' düzlemde, yani insanların zihniyet ve duygu dünyalarında değişimin hemen sağ-

5 Abdullah İbn Zübeyr'in Mekke'de zemzem odasına hapsederek halifeliğini kabul etmeye zorladığı 'Ehl-i Beyt'ten yirmi dört kişiye sarf ettiği tehditkar sözler (akt. Sırma 1995: 62). Abdullah İbn Zübeyr Emevilerin halifeliğinin pek itibar görmediği Mekke'de, ikinci Emevi halifesi Yezid'in ölümü üzerine ortaya çıkan boşlukta halifeliğini ilan etmiş ve 10 yıllık bir ara dönemde biri Mekke'de diğeri Şam'da olmak üzere iki halife mevcut olmuş, daha sonra duruma hakim olan Emeviler Zübeyr'i öldürerek İslâm toprakları üzerinde yeniden tek Hilafet'i temsil eder konumuna gelmişlerdir.

lanabilmesi mümkün olmadı. İdeal olarak Allah'a kullukta eşitliği vazeden 'yeni' dine inananların önderinin kim olacağı gibi zor bir soru(n) ile karşı karşıya kalan Müslümanlar, çözüm arayışlarını eski yerleşik alışkanlıklarından hareketle bulmaya çalıştılar. Bu durum, "Arabistan gibi parçalı toplumların niteliksel özelliği olan klan çatışmaları[nın] doğal olarak yeni gelen din tarafından yok edilemedi"ğini göstermekteydi (Arkoun 1999: 88; ayrıca bkz. Ayubi 1993: 19). Dolayısıyla soy, sop, kabile, yöre gibi, İslâm-öncesi bilincin etnik aidiyet kategorilerine gönderme yapılmaya başlandı. Halife 'Ensar'dan mı (Medineliler) olmalıydı, yoksa 'Muhacirun' (Mekkeliler) arasından mı? Peygamberin kabilesi 'Kureyş'in ileri gelen saygın bir üyesi mi olmalıydı, yoksa onun bizzat akraba çevresinden, örneğin Kureyş'in 'Haşimoğulları' soyundan ya da, daha da iç bir aidiyet çemberi olması itibarıyla, 'Ehl-i Beyt'ten mi?.. Bu ve benzeri soruların işaret ettiği gerçek, halifelik konusunun gündeme gelmesiyle birlikte Müslümanlar arasındaki ilk ihtilafların da, İslâmî kimliği etnik temelde kesen alt-kimlikler üzerinden belirmiş olmasıdır. Bu ihtilaflar sonraki dönemlerde acı ve kanlı olaylara kapı aralayarak, Hilafet tarihinin başlangıçtan itibaren kıran kırana iktidar mücadeleleriyle biçimlenmesine neden olacaktır.

Süreç, ana hatlarıyla şöyle özetlenebilir.[6] Halifelik, başlangıcını aldığı 'Hulefâ-yi Râşidîn' döneminde ('Dört Halife Dönemi') İslâm'ın hayatiyetini sürdürmesi kaygısı ve bunun en

6 İslâm tarihi içerisinde hilafet kurumunun yeri ve geçirdiği evrim, gerek klasik gerekse modern dönem İslâm tarihçileri ve âlimlerince ele alınmış ve meselenin siyasî, hukukî ve mezhebî (özellikle Sünni ve Şiî İslâm açısından) yönleri üzerine tartışmalar oldukça kapsamlı bir literatürün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bununla birlikte ortalama okur ilgisine yönelik olmakla birlikte mevcut tartışmaların elden geldiğince titiz bir değerlendirme süzgecinden geçirildiği TDV İslâm Ansiklopedisi'nin 'Hilafet' maddesi, konuya yönelik en temel başlangıç okuması olarak kaydedilebilir (bkz. Avcı 1998: 539-546; Özcan 1998b: 546-553).

geçerli yolunun da yeni topraklara yayılmak olduğu prensibiyle esasen bir dünyevi-siyasal liderlik olarak yapılandı (Sourdel 1978: 937). Ancak ilk halife Ebu Bekir'den başlayarak halife seçiminde yaşanan sıkıntı ve sürtüşmeler[7] onu izleyenlerin belirlenmesi sürecinde de kendisini göstermiş ve 'Hulefâ-yi Râşidîn'in sonuncusu Ali'nin makama gelmesi daha da ciddi ihtilaflar yaratarak İslâmiyet bünyesindeki ilk hizipleşmeye yol açmıştır.

Ali'nin halifeliğini kabul etmeyen Şam valisi Muaviye ile yapılan Sıffin Savaşı (658) sonucunda Muaviye'nin, Şiî-Alevî literatürün iddialarına kulak verilecek olursa 'hile' ile kendisini halife seçtirmesinden sonra hilafet Emevi soyuna geçti. Bu gelişme bir bakıma 'Dört Halife'nin üçüncüsü ve kendi soylarından olan Osman'ın öldürülmesiyle 'iktidar'ı kaybeden Kureyş kabilesinin en büyük ve güçlü kolu Ümeyyeoğulları'nın, Kureyş'in diğer boyu ve hem Peygamber hem de dördüncü halife Ali'nin üyesi olduğu Haşimoğulları'ndan 'rövanş'ı olarak da değerlendirilebilir.[8]

Emevilerle birlikte halife daha önce olduğu gibi ümmetin seçimiyle belirlenmekten çıkarak 'kalıtsal' bir mahiyet kazandı ve Emevi hanedanı bünyesinde babadan oğula geçer hale geldi. Bununla bağlantılı olduğu düşünülebilecek bir başka gelişme de Emevilerin yalnızca bir 'saltanat' (hanedan) halifeliği kurumlaştırmakla kalmayıp, daha da ileri giderek kendilerini Allah tarafından 'atanmış' saymaları ve *Halifetullah* sıfatını kendilerine yakıştırmalarıdır (Sourdel 1978: 938; Avcı 1998: 541).[9] Oysa ki ilk halife Ebu Be-

7 Ebubekir'in halife seçilme sürecinde yaşanan ihtilafların farklı perspektiflerden değerlendirmeleri üzerine bkz. Ahmed Hilmi 1979: 273-282; Gölpınarlı 1979: 56-64; Mısıroğlu 1993: 65-75.

8 Kureyş'in bu iki kabilesi arasındaki düşmanlık ve çekişmenin İslâm-öncesi "Cahiliye" dönemine kadar uzandığı da kaynaklarda kaydedilmektedir (akt. Yücel 1999: 47, dn).

9 Muaviye'ye isnat edilen şu sözler, halifelik anlam ve algısının kazandığı bu yeni boyutu çarpıcı biçimde örneklemektedir: "Yer Allah'ındır; ben de Allah'ın

kir, kendisi için 'Halifetullah' sıfatını kullananlar olunca bunu yasaklamış ve kendisinin 'Halife-yi Resûlüllah' olduğunu söylemiş, ikinci halife Ömer ise bu sıfatı da kullanım dışı bırakınayı tercih ederek 'Emir ül-Müminin' lâkabını kullanmıştı. Hâl böyleyken 'Halifetullah' sıfatının dolaşıma sokulması, çok önemli bir dönüm noktası olarak kaydedilebilir. Çünkü böylece Peygamberin 'siyasal' liderliğine halef olmak üzere şekillendirilen dünyevî halifelik makamı, "Allah'ın halifeliği" vasfı ile 'kutsî-ilahî' bir mahiyet kazanmış oluyordu.

Emevilerin kurumsallaştırdığı hanedan halifeliğini daha da geliştiren Abbasilerle birlikte İslâm dünyasında liderlik bir kez daha soy temelinde el değiştirmiştir. Bu kez Haşimoğulları, Ümeyyeoğulları'ndan 'rövanş'ı almaktaydı! Tek farkla ki Peygamber'in kuzeni ve damadı olan dördüncü halife Ali'nin soyundan gelen Alioğulları değil, peygamberin amcası Abbas'ın soyundan gelen bir diğer Haşimi kolu olan Abbasoğulları eliyle bu iktidar değişimi gerçekleşmiştir. Emevi halifeliği tarihe karışırken, Abbasilerin hilafet dönemlerine soy itibariyle 'kuzenleri' olan Alioğulları'nın ciddi muhalefetinin yarattığı sorunlar damgasını vurmuştur.[10] Böylece İslâm peygamberinin ölümünden sonra ortaya çıkan hilafet kurumunun birbirini izleyen Dört Halife, Emevi ve Abbasi dönemlerine, özde, Kureyş kabilesinin tarihsel rekabet içindeki boyları ile bunların alt-kolları arasında iktidarın sürekli el değiştirdiği bir çatışma dinamiğinin damgasını vurduğu tespit edilmektedir.

Abbasi döneminde birbirini izleyen iki gelişme, halifelik kurumunun pozisyonunda bir başka önemli dönüşüme yol

---

halifesiyim. Dolayısıyla ben Allah'ın malından ne alırsam, artık o mal benimdir. O maldan ne terk edersem o da bana caizdir (Mes'udi'nin *Murucu'z Zeheb*'inden akt. Sırma 1995: 34-35).

10 Haşimilerin iki alt-kolu olan Ali ve Abbasoğulları arasındaki iktidar mücadelesinin özellikle Abbasi halifeliği dönemindeki dışavurumlarının bir değerlendirmesi olarak bkz. Büyükkara 1999

açmıştır. 9. yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkan fıkhî mezhepler, halifenin özellikle hukuksal konular üzerindeki etki gücünü, tamamen ortadan kaldırmasalar da, sınırlamaya başladılar. İkinci olarak Abbasilerin giderek daha geniş bir coğrafyaya yayılmaları sonucunda halifenin merkeze çok uzak toprakları denetleme güçlüğü ortaya çıktı. Bu uzak bölgeleri halifeyi temsilen yönetmek üzere görevlendirilen emirler, giderek kendi iktidarlarının temellerini attılar ve halifenin dünyevi otoritesini tanımamaya başladılar (Gibb ve Bowen 1957: 31; Sourdel 1978: 941). Böylece Abbasi hanedanına bağlı olan halifelik kurumu etkin siyasal işlevlerini tamamen yitirerek zaman içerisinde yalnızca emirlerin ve daha sonra da sultanların bağlılıklarını ifade ederek iktidarlarına meşruiyet kazandırdıkları bir dinsel sembole dönüştü. Bu arada İslâm dünyasının 'batı yakası'nda, özellikle Şiî-İsmailî bir 'çeşni' ile Mısır ve Suriye'yi etkisi altına alan Fatımî halifeliği (909-1171) ve buna bir tepki olarak daha da batıda Sünniliğin temsilciliğine soyunan Endülüs Emevi halifeliği (928-1031) gibi alternatifler, etki itibarıyla giderek hiçleşen Abbasi halifeliği karşısında sökün ettiler. Bunlar bir bakıma Bağdat'ta merkezileşmiş dinsel meşruiyet kaynağına çok uzak diyarlara hükmedenlerin kendi meşruiyet dayanaklarını yaratma girişimleri olarak da düşünülebilecek gelişmelerdir.

Böylece bir 'çevrim'in yaşandığı söylenebilir. En başta yalnızca siyasal erki temsil eden halifelik, zaman içinde 'Halifetullah' nitelemesi eşliğinde siyasal olmanın yanısıra kutsi bir hüviyet de kazanmış, en sonunda da İslâm coğrafyasında giderek değişen sosyopolitik dinamikler sonucunda başlangıçtaki siyasal iktidar vasfını yitirerek, yalnızca dinsel bir temsiliyet durumuna indirgenmiştir. Moğollar 1258'de Bağdat'da Abbasi Devleti'ne son verdiklerinde ortada halifelik adına dünyevi iktidar sahiplerine meşruiyet sağlama işlevinden başka özelliği olmayan böyle bir kurum vardı. Abbasi hane-

danının bir üyesini, 'halife' sıfatıyla, Kahire'ye götüren Memlûklerin kafasında da iktidarlarına böylesi bir meşruiyet kaynağı arayışı olduğu söylenebilir (Sourdel 1978: 944).[11]

Yavuz Sultan Selim Mısır'ı fethedip Memlûk hakimiyetine son verdiğinde, 250 yıl önce Memlûklerin halifeyi Bağdat'dan beraberlerinde Kahire'ye getirdikleri gibi, Mısır'daki son Abbasi halifesi sayılan El-Mütevekkil'i, halifeliğin bugün 'Mukaddes Emanetler' olarak Topkapı müzesinde saklanan sembolleri ile birlikte İstanbul'a getirdi. Bilindiği gibi bu olay Halifeliğin Osmanlı'ya 'transferi' olarak kabul edilmektedir. Ancak halifeliğin Osmanlı'ya resmi olarak geçtiğini gösteren belge ya da kanıt olmayıp, bu görüş muhtelif rivayetler doğrultusunda ileri sürülmektedir (Özcan 1998b: 546). Ayrıca Osmanlı sultanının İslâm'ın evrensel halifesi olduğu görüşünü dönemin söz sahibi hiçbir İslâm aliminin ciddiye aldığı söylenemez (Gibb ve Bowen 1957: 34; Arnold 1965: 143). Aslına bakılırsa 13-14. yüzyıllardan itibaren geçerlik kazanmış olan düşünce, İslâm'a hakkıyla hizmet eden her Müslüman hükümdarın kendi toprakları içerisinde halife sıfatını hak edebileceği şeklindeydi. Öyle ki Yavuz Sultan Selim'den önceki Osmanlı padişahları da 14. yüzyıldan itibaren bu sıfatı kullanmışlardır (Eraslan 1995: 193) Dolayısıyla tek/evrensel halife döneminden 'çoğul halifelikler' dönemine geçilmiş olduğu söylenebilecek bir dönemde, halife ünvanının yalnızca Osmanlı sultanlarına atfedilerek onlara münhasır kullanıldığını ileri sürmek mümkün değildir.[12]

Öte yandan halifelik ünvanının İmparatorluğun görkem-

11 Halifenin, kendisini Mısır'a getiren Sultan Baybars'a, onun Mısır, Suriye, Diyarbekir, Hicaz, Yemen ve Fırat Nehri boyunca hükümranlık haklarını tanıdığını bildiren bir 'şehadetname' vermiş olması bu görüşü desteklemektedir (Kazıcı 1991. 53).

12 Aynı anda birden fazla halifenin mevcudiyeti meselesi İslâm tarihi boyunca ihtilaflı bir tartışma konusu olmuş, gerek fıkıhçılar gerekse kelamcılar arasında bunun caiz olduğu ya da olmadığı hususunda görüş ayrılıkları kendisini göstermiştir. Bu konuya ilişkin bir değerlendirme için bkz. Yücel 1999.

li dönemlerinde pek önemsenmediği şeklindeki yaygın görüş de tarihsel görüntüye titiz ve dikkatli eğilen incelemelerce yanlışlanmıştır. Yavuz'dan başlayarak Kanuni dahil III. Ahmed'e gelene değin Osmanlı sultanlarının halife ünvanını kullandıkları ve kendileri için kullanılmasını istedikleri mektup ya da resmi belgeler bulunmakta olup, Osmanlı sultanları için halife sıfatını kullanan, onlara 'halife' diye hitap eden İslâm dünyasının muhtelif kesimlerinde hüküm süren yöneticilerin varlığı da tespit edilmektedir (Özcan 1997: 8-41). Hatta ünvanın 'halifetullah' biçiminde kullanımının dahi söz konusu olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır (Akgündüz ve Öztürk 1999: 143). Ayrıca Kanuni döneminde denizaşırı siyasal nüfuz arayışında halifeliğin ciddi biçimde önem kazandığını da göz ardı etmemek gerekir (bkz. Eraslan 1995: 194-195).

Buna karşılık halife ünvanının Osmanlılar tarafından özellikle 19. yüzyılda etkin biçimde işlerliğe sokulmasının, İmparatorluğun çöküşünü önlemek ve sürekliliğini sağlamak gibi esas itibarıyla siyasal nedenlerden kaynaklandığı, kabul edilebilir bir ifadedir (bkz. Türköne 1994: 174). 1774'te Rusya ile Osmanlı İmparatorluğu arasında Küçük Kaynarca antlaşmasının imzalanması sırasında kendisini Osmanlı topraklarındaki Ortodoksların 'hâmisi' olarak tanıtan Rus Çariçesi karşısında Osmanlı sultanının da kendisini Müslümanların halifesi olarak takdim ederek uzun süre sonra ilk kez halifelik ünvanını etkin biçimde işlerliğe soktuğu kaynaklarda belirtilmektedir. Bu 'yeni-başlangıç'tan sonra 19. yüzyıl boyunca Avrupa devletleriyle karşı karşıya kalman her meselede Osmanlı sultanlarının kendilerini halife, yani Müslümanların ruhanî-manevî önderi ve İslâm'ın koruyucusu (hâmisi) olarak takdim ettikleri görülür. Paradoksal biçimde, zayıflayan 'saltanat' sanki hilafete tutunma çabasındadır (Çetinsaya 1988: 15).

Ancak burada esas üzerinde durulması gereken nokta, hi-

lafetin kavramsal ve kurumsal bakımdan bir kez daha mahiyet değişimine uğramış olmasıdır. Önceki sayfalarda altı çizilen, farklı dönemlerde ve değişen koşullara bağlı olarak siyasal ya da dinsel vasıflarından birisi diğerine karşı öne çıkan halifelik deneyimlerinden sonra Tanzimat Fermanı'yla birlikte kendisini gösteren ve özellikle gayrı-Müslimler açısından büyük anlam ifade eden 'eşitlikçi' iklimde halifelik 'siyaset'le birlikte ama işlevsel bakımdan ondan ayrışık, bir dereceye kadar papalığa benzetilebilecek bir nitelik kazandı (Çetinsaya 1988: 20; Türköne 1994: 179). I. Meşrutiyet'le daha da pekişen bu yeni kavrayışla Osmanlı padişahı artık 'Sultan-Halife'dir ve aradaki 'tire' işareti büyük anlam taşımaktadır. Çünkü eskiden çok fazla vurgu yapılmamakla birlikte siyasete 'içkin' olan hilafet, bu yeni durumda görünür biçimde öne çıkmış olsa da artık siyasete içkin değil eklemlidir. 'Tire' ise sanki bir pamuk ipliğidir ve kopma ya da kırılmaya doğru ilerleyen sürecin sinyallerini vermektedir!..

Bu hal ve şartlarda 19. yüzyılda kamuoyunun gündemine Yeni Osmanlılar tarafından getirildiği belirtilen (Türköne 1994: 182) hilafet nosyonunu en ısrarlı biçimde öne çıkaran Sultan II. Abdülhamit oldu. Kendi saltanat döneminde mevcut İmparatorluk topraklarının büyük bir kısmında Müslüman halkların yaşadığı gerçeğini göz önüne alan II. Abdülhamit, bu coğrafya üzerinde iktidarını sağlamlaştırmak amacıyla kararlı bir panislâmizm ('İttihad-ı İslâm') politikası izleyerek bu politikanın tamamlayıcı bir unsuru olarak da halifelik ünvanını etkin bir şekilde kullanıma soktu.[13] Dış politik hedeflere de yönelik olmakla birlikte, Sultan Abdülhamid'in panislâmist politikasının temel amacı, gayrı-Müslimlerin ço-

13 II. Abdülhamit'in halifelik anlayışının genel bir değerlendirmesi ve bu anlayış doğrultusundaki siyasal pratikten örnekler için bkz. Eraslan 1995: 198-209. Abdülhamit'in panislamizm politikası ve bu politikanın içinde hilafet nosyonunun yeri ve ağırlığı konusunda araştırmaların ve tartışmaların vardığı en son noktada yapılmış değerlendirmeler olarak bkz. Çetinsaya 1999a ve 1999b.

günlukta olduğu toprakların kaybından sonra, tebaasının ortak kimliği artık İslâm olan bir İmparatorluğun sürekliliğini sağlamaktı. İlginç olan nokta, bu hedefin kendisini tahttan indirerek, ihtilalci bir girişimle iktidara gelen İttihad ve Terakki Komitesi tarafından da sürdürülmüş olmasıdır.

İttihad ve Terakki yönetimi, Abdülhamid gibi aynı amaç doğrultusunda, yani İmparatorluğun bekâsını sağlamak için 'saltanat'la bitişik biçimde 'hilafet' ünvanını da kullanımda tuttu (Toynbee 1927: 43). Bununla birlikte 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanından sonra 'Sultan-Halife'nin yetkilerini daha da daraltan 1909 anayasa değişiklikleri ile halifeliğin kaldırılmasına giden yolda çok önemli bir kırılma noktası daha oluştuğu söylenebilir (Koloğlu 1995: 192, 274; Özcan 1998b: 548). Yine de Birinci Dünya Savaşı'na Osmanlı Devleti'nin Almanya saflarında katılmasını müteakiben 'Cihad' ilân edilmesi, hilafet nosyonunu öne çıkararak önemini artırmıştır. Ancak hilafet ve ona dayalı cihad vurgusu, özellikle Arap topraklarındaki Müslümanların milliyetçilik temelinde ortaya çıkan ayrılıkçı hareketliliklerini engelleyemedi ve İmparatorluğun Birinci Dünya Savaşı'nda karşı karşıya kaldığı ciddi yenilgi, söz konusu kurum ve simgenin bağlayıcılık açısından etkisizliği ve yetersizliği yolundaki kanaatlerin daha da güçlenmesine neden oldu.

## 'İlga'

Genel bir ifadeyle, Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu'nun yenilgisi; modern ve laik bir ulus-devlet projesine işlerlik kazandırma amacındaki Atatürk'ün gözünde halifeliğin 'geçmiş' (Osmanlı-İslâm) ile olan ilişkisi; ve bununla bağlantılı biçimde Türk etnisitesi temelinde şekillenen bir ulusçuluk ideolojisiyle panislâmizm arasındaki uyuşmazlık, halifeliğin kaldırılması fikrini olgunlaştıran

ve bu tarihi karara zemin hazırlayan başlıca etmenler olarak kaydedilebilir (Enayat 1982: 53-5). Ancak önceki alt-bölümde de örneklendiği üzere, bu tasarrufa işlerlik kazandırma noktasına kademeli biçimde ve hem iç hem de dış siyasetteki dalgalanmalara göre rota tayin edilerek gelinmiştir.[14]

Kurtuluş Savaşı sonrasında Lozan'da başlayacak barış görüşmelerinde Türkiye'yi İstanbul'daki 'sultanî' hükûmetin mi yoksa savaşı başarıyla noktalayan Ankara'daki 'millî' hükümetin mi temsil edeceği sorununun ortaya çıkması, Ankara'daki 'millîci' ekibin kafasında zaman içerisinde zaten olgunlaşmış olan saltanatı kaldırmak düşüncesini gerçekleştirmek için uygun zemini yarattı. Milli mücadele kazanıldıktan sonra Ankara'daki lider kadro içerisinde saltanata son verilmesi konusunda bir ittifaka zor da olsa ulaşıldığı, bu bakımdan daha sonraki dönemde Mustafa Kemal'e muhalif düşecek isimlerin de önceleri belli tereddüt ve itirazlarda bulunmakla birlikte giderek ikna oldukları anlaşılmaktadır (bkz. Aydemir 1983: 49-60; Akgün *tarihsiz*: 64-65). Öyle ki Refet Paşa 18 Ekim 1922'de Ankara TBMM hükümetini temsilen İstanbul'a ayak bastığında kendisini karşılamaya gelenlerin 'saltanat'la ilişkili tüm hitaplarını kararlı biçimde düzelterek bu konuda oluşmuş mutabakatı sergilemiştir. Ancak ilginç olan nokta, bu dönemde saltanatın reddinin, hilafetin onanması dolayımıyla dışavurulmasıdır. Örneğin kendisine 'Veliahd-ı Saltanat' adına hoş geldiniz diyen Veliahd Abdülmecit'in yaverine Refet Paşa, "Hilafet makamının Veliahdıdırlar" diyerek, kendisini 'Zati Şahane' adı-

14 Hilafetin Kaldırılması olayı, Cumhuriyet in 'inkılâplar'ı arasında çok sayıda tarihçi, araştırmacı ve sosyal bilimci tarafından ele alınıp uzun uzadıya işlenmiştir. Biz burada gelişmelerin yalnızca kendi savlarımız açısından önem taşıdığını düşündüğümüz noktalarının altını çizmeye ve bu konularda değerlendirme yapmaya çalışacağız. Halifeliğin kaldırılmasına giden süreci, özellikle 'Ilga nın gerçekleştirildiği TBMM oturumunu ayrıntılı ve değişik veçheleriyle, karşıt cephelerden tartışan eserler olarak ilk elde şunlar zikredilebilir: Gologlu 1973; Ulug 1975; Akgün *tarihsiz*; Çulcu 1992; Mısıroğlu 1993; Alpkaya 1998.

na selamlayan Padişah yaverine de "yüksek Hilafet makamına dinî duygularımı iletiniz" şeklinde karşılık vermiştir (Aydemir 1983: 54).

TBMM 1 Kasım 1922'de saltanatı kaldırdıktan sonra artık sultanlık (siyasal iktidar) vasfını yitiren Vahdettin'in İngiliz makamlarına sığınarak yurdu terk etmesi, halifelik kurumu için de sonun başlangıcını oluşturan bir gelişme olarak yorumlanır. 'Sultan-Halife' Vahdettin ülkeden ayrıldıktan sonra, veliaht Abdülmecit, TBMM tarafından 'sadece Halife' (Çulcu 1992/1: 151), yani hiçbir siyasal güç ya da yetkisi olmayan bir 'dinsel-ruhanî' lider olarak seçilmiştir.[15] Bu karar halifelik kurumunun tarihi açısından değerlendirildiğinde, Emevilerden itibaren mevcudiyetini sürdüren 'Saray Halifeliği'nin de aşılarak yerine bir 'Meclis Halifeliği'nin ihdas edildiği yeni (ama kısa sürecek olan) bir döneme girildiği anlamına gelir. Karşımızda artık Osmanlı halifesi yerine 'TBMM halifesi' vardır ve Meclis, Hilafet'in istinatgâhıdır.[16] Pratik itibarıyla, halifeliğin sembolik bir meşruiyet kaynağı olmaktan öteye gitmediği geç-Abbasi ve Memlûk dönemlerine yakın düşen bu formül, bizzat Mustafa Kemal tarafından da benimsenmiş ve geçerlilik kazanması amacıyla ortaya atılmıştır.[17] Bundan sonra gün-

15 Veliaht Abdülmecit Efendi nin Kurtuluş Savaşı sürerken padişah Vahdettin ile sorunlu ve gerilimli bir ilişkisi olmasına karşın Mustafa Kemal Paşa ile ilişkilerinin genelde olumlu bir çizgide seyretmiş olması, bu atama'nın sıkıntısız gerçekleşmesini sağlamıştır (bkz. Ulug 1975: 33-60).

16 'TBMM halifesi" ifadesini, Ömeroğlu'ndan (1996: 11) esinlenerek kullanıyorum.

17 30 Ekim 1922'de Saltanat ın Kaldırılması nı görüşmek üzere toplanan TBMM - de yaptığı konuşmada Mustafa Kemal Paşa bu formülü açık biçimde savunmuştur. Hilafet kurumunun tarihi üzerine uzunca bir değerlendirmenin yer aldığı konuşmasında sözü halihazırdaki Hilafet e getirmiş ve şöyle devam etmiştir: "Şimdi Efendiler, makamı hilafet mahfuz olarak onun yanında hakimiyet ve saltanatı milliye makamı –ki Türkiye Büyük Millet Meclisidir– elbette yanyana durur..., çünkü bugünkü Türkiye Devletini temsil eden Türkiye Büyük Millet Meclisidir. Çünkü bütün Türkiye halkı, bütün kuvasile o makamı hilafetin istinadgahı olmagı dogrudan dogruya yalnız vicdani ve dini bir vazife olarak taahhüt ve tekeffül ediyor" (Akgün *tarihsiz*: 71, Çulcu 1992/1. 121).

dem, TBMM adına iktidarı temsil edecek kişi ya da ekibin bu makamla ilişkisinin seyrine göre şekillenecektir.

Ankara'da oluşum sürecindeki yeni rejimin, Vahdettin'in ülkeyi terk etmesini gerekçe göstererek halifeliği neden kaldırmayıp 16 aylık bir süre için bir 'Meclis Halifesi' seçeneğini tercih ettiği sorusu üzerine muhtelif görüşler ortaya atılmıştır. Bunlardan biri, Cumhuriyet'in henüz 'resmiyet' kazanmadığı bir zamanda yurt dışına çıkmış son Osmanlı sultanının halifelik ünvanını kullanarak Ankara'ya karşı hem dış destek toplama hem de 'iç-uzantılar' bulma ihtimalinin TBMM'ni tedirgin etmiş olabileceğidir. Nitekim ülkeden ayrılmak için yardım istediği İngiliz makamlarına yazdığı mektupta Vahdettin kendisi için Osmanlı Padişahı ya da Sultanı değil 'Halife-yi Müslimin' sıfatını kullanmaktaydı (Aydemir 1983: 61). Bu nedenle zaten saltanatın kaldırılmasıyla bir siyasal iktidar odağı olmaktan çıkmış, üstelik Meclis denetimi ve güdümündeki halifeliğin ülke sınırları içerisinde mahfuz (bir bakıma da 'mahpus') tutulmasının Ankara açısından stratejik bir önem ve yarar taşıyacağı düşünülmüş olabilir.[18] Bu stratejik önem, İngilizlerin halifeliğin koruyucusu rolüne talip olup kendi denetimleri ve güdümleri altında bir halifelik kotarma girişimlerinin yarattığı tedirginliğe bağlı olarak daha da artmıştır (İnalcık 1987: 28).[19]

---

18 İnalcık halifenin siyasal olarak 'iktidarsız'laştırılması kararının, Mustafa Kemal tarafından, İslâm dünyasının büyük bir kısmının yabancı tahakkümü altında olması nedeniyle, diğer Müslüman ülkeler bağımsızlıklarını elde edip halifeliğin kesin-kalıcı pozisyonunun ne olacağını belirleyene kadar TBMM'nin halifeliği koruması' altına aldığı belirtilerek haklılaştırıldığını ileri sürmektedir (İnanlcık 1987: 29). Ayrıca, Jaschke'ye göre, Mustafa Kemal Paşa, Kurtuluş Savaşı sırasında İslâm ülkelerinden, özellikle de Hindistan'dan gelmiş olan mali yardım ve manevi desteklerin devam edeceği umuduyla da bu ertelemeye gitmiş olabilir (Jaschke 1972: 119).

19 İngiltere'nin hilafetle ilgilenmesi 18. yüzyılın sonlarından itibaren Hindistan Müslümanlarının Osmanlı Halifesi'ne bağlılıklarını kendi yararına kullanma amacıyla Osmanlı-yanlısı bir çizgide başlamış, ancak 1870'lerden sonra Osmanlı-İngiliz ilişkilerinin hasmane hale gelmesine bağlı olarak 'karşı halifelik'

Saltanatın kaldırılıp halifeliğin sürdürülmesi kararını sorgulayanlardan bazıları, Mustafa Kemal'in saltanatın şiddetle karşısında yer alırken halifeliği savunduğu bu ara dönemde kendisini 'halife' kılmak isteğinde olduğunu iddia etmektedirler. Kökeninin Kazım Karabekir'e dayandığı anlaşılan bu savın özü, Mustafa Kemal'in "büyük bir taassupla hilafet ve saltanatı şahsına almak" istediği ancak "muvaffak olamayınca da 180 derece aksine" yürüyerek "Hilafet'i almak kadar yıkmanın da bir güç gösterisi olacağı" görüşüne vardığı şeklindedir (Mısıroğlu 1990: 413-417 ve 1993: 183).

Mustafa Kemal'in uzunca bir zamandır kendisine çizdiği yörüngeye tamamen zıt olan böylesi bir emeli olduğunu ileri sürmek, abartılı bir iddiadır. Kaldı ki halifeliğin kaldırılması arifesinde durumu sezen bazı milletvekillerinin kendisine millet adına halifeliği alması yolundaki telkinlerine Mustafa Kemal'in soğuk baktığı ve bunu reddettiği bilinmektedir (Gentizon 1983: 58). Aslolan, yeni rejim ('Cumhuriyet') için resmileşme yolunda zihinlerin henüz yeterince ikna olmadığı ve ne getireceği tam belli olmayan Lozan görüşmelerinin yakınlaştığı bir dönemde, üstelik saltanatın kaldırılmasının yarattığı hoşnutsuzluklar da ortadayken ve bunlarla başetmeye çalışılırken, bir de halifelik gibi hassas bir mesele üzerinde keskin bir tutum almanın yaratacağı risklerin iyi hesaplanmasına bağlı olan 'taktik' bir ertelemedir (krş. Tunçay 1989: 69).[20]

seçeneklerine yönelerek devam etmiştir (bkz. Özcan 1998a). Bu süreçte en uç noktada bir İngiliz halifeliği' noktasına dahi varılmış, İslâm dünyasındaki etkin konumu ve yaygın nüfuzundan dolayı İngiltere'ye hilafetin daha çok 'yakışacağı' şeklinde görüşler gündeme gelmiştir (Öke 1991: 12-13). Ancak halifeliğe yönelik bu 'siyaseten' ilgi homojen bir mahiyet arz etmemiş, İngiltere'nin çıkarının nerede olduğu konusunda beliren muhtelif görüşlere bağlı olarak bir Arap halifeliği arayışından, Osmanlı halifeliğine destek vermeye kadar uzanan bir seçenekler yelpazesi ortaya çıkmıştır (Özcan 1998a; ayrıca bkz. Şimşir 1999: 107-109).

20 Bu konuya ilişkin olarak Kürkçüoğlu'nun yorumu da kayda değerdir. Lozan Konferansı sonuçlanıncaya kadar "İslâm etkenine" ülke içinde ve dışında ihti-

Nitekim Lozan Konferansı'na yalnızca Ankara hükûmetinin katılması, saltanat'ın kaldırılması kararı ile kesinlik kazandıktan sonra, Hilafet'in ilgası'na yönelik fikrî olgunlaşmayı sağlayacak yönde girişimlerin başladığını tespit etmek zor değildir. Bunun en belirgin örneği 1922 yılının sonlarından itibaren ülke içinde dolaşıma sokulan, imzasız ama Adalet Bakanı Seyit Bey tarafından kaleme alındığı bilinen bir risale ile 'umumi efkâr'ın halifeliğin kaldırılması yolunda 'ısındırılmaya' başlanmış olmasıdır (Haim 1965: 210; Mısıroğlu 1993: 114). Dolayısıyla böyle bir yazının Hilafet'in ilgası'ndan yaklaşık bir yıl önce yurt içinde dağıttırılması, bundan öte yurt dışında dahi yankı bulması (Haim 1965: 210), aynı dönemde Mustafa Kemal'in halifelik emelinde olduğu iddiasının kabul edilebilirliğini oldukça güçleştirmektedir. Aksine özellikle Ocak 1923'te İzmit'te hem halka yaptığı konuşmada üstü örtük biçimde hem de İstanbul gazetecileri ile yaptığı toplantıda açık seçik olarak hilafetin ilgasının kaçınılmazlığına işaret eden sözler sarf etmiştir (bkz. Uluğ 1975: 100-110) Buna mukabil Mustafa Kemal'in halifeliğin kendi şahsında temsiliyet bulması fikri üzerine ciddi biçimde kafa yorduğunu, en azından bunun mümkün olup olmayacağına dönük bir değerlendirme yaptığını hissettiren ipuçları bulunduğu ileri sürülebilir.[21]

---

yacın devam ettiğine dikkat çeken Kürkçüoğlu, Konferans'ta azınlıklar konusu tartışılırken İngiltere'nin Kürtleri azınlık statüsüne sokma girişimine Türkiye'nin Müslümanlar arasında fark gözetilemeyeceğini vurgulayarak karşı çıkmasını, İslâm'a halen duyulan ihtiyacın somut bir göstergesi olarak işaret etmektedir (akt. Öke 1991: 81-82).

21 İlga kararı sonrasında, daha önce Kızılay adına Hindistan'da bulunmuş olan Antalya mebusu Rasih Efendi'nin yurda döner dönmez kendisi ile görüşerek bazı İslâm ülkelerinin temsilcilerinin onu halife görmek isteğinde olduklarını ileten sözlerine Atatürk, bu konuyu son derece akılcı ve gerçekçi bir analiz süzgecinden geçirdiği kanısını uyandıran şu karşılığı vermiştir: "Zat-ı âliniz ulemâ-ı dindensiniz. Halifenin reis-i devlet demek olduğunu bilirsiniz. Başlarında kralları, imparatorları bulunan teb'anın bana îsâl ettiğiniz arzu ve tekliflerini ben nasıl kabul edebilirim. Beni halife yapmak isteyenler emirlerimi

29 Ekim 1923'te Cumhuriyet ilân edilip Mustafa Kemal Paşa Cumhurbaşkanı olduktan sonra artık adı konmuş yeni rejimin ve onun önderinin gözünde halifeliğin gerçekten 'zevaitten (lüzumsuz fazlalıktan) ibaret' hale gelmesiyle yukarıda kaydedildiği şekilde bir erteleme gereği de artık kalmamıştır (Aydemir 1983: 165). Çünkü Cumhurbaşkanı'nın yanında hükümranlıktan yoksun ve 'simgesel' de olsa bir başka lider, iyice göze batar hale gelmiştir (Jaschke 1972: 123). Yine de 'İlga'yı haklılaştıracak bir gerekçe ya da gerekçelere ihtiyaç duyulmuş, onlar da çok geçmeden hâl ve şartlara bağlı olarak ortaya çıkmıştır.

Cumhuriyet ilanının bir oldu bittiye getirildiği ve erken olduğu kanısındaki muhalif unsurların yoğunlaştığı İstanbul'da iktidarsız ve simgesel nitelikte de olsa mevcudiyetini sürdüren halifenin, bu muhalefet için hâlâ bir çekim merkezi olmaya devam ettiği söylenebilir. Ankara'ya muhalif İstanbul basını ve Mustafa Kemal'i tasvip etmeyen Kurtuluş Savaşı'nın önde gelen bazı şahsiyetleri (Refet Bele, Ali Fuat Cebesoy, Rauf Orbay ve Kazım Karabekir) Ankara'nın gözünde halifeyi alternatif bir iktidar odağı haline getirmekteydiler (Tunçay 1989: 68). Bu çevreler açısından halife, "Mustafa Kemal'in siyaset sahnesindeki üstünlüğüne karşı olası tek ağırlık" olarak değerlendirilmiştir (Zürcher 1995: 244).

Ankara'nın tedirginliği halifeye ülke içinden ve dışından yönelimlerin sıklaşmasıyla iyice artmaktaydı. İstanbul Barosu Reisi Lütfi Fikri Bey'in Halife'nin istifa edeceği söylentileri üzerine kaleme aldığı, Tanin gazetesinde yayımlanan ve esasen halifenin siyasal iktidar dışında bırakılmasını sorgulayan Halife'ye açık mektubu, bundan kısa bir süre sonra da Hindistan Müslümanlarını temsilen Emir Ali ve Ağa Han tarafından halifeye daha etkin bir konum kazan-

infaza muktedir midirler? Binâenaleyh mevzuu, medlulü olmayan mevhum bir sıfatı takınmak gülünç olmaz mı?" (akt. Mısıroğlu 1993: 224).

dırılmasını isteyen ve Ankara hükümetine hitaben kaleme alınmış olmakla birlikte Başbakan'a (İsmet İnönü) ulaşmadan muhalif İstanbul gazetelerinde yayımlanan mektuplar bu tedirginliği besleyen en önemli gelişmelerdir.[22] Özellikle Ankara'nın devre dışı bırakıldığı izlenimini yaratan ikinci olay, zaten Rauf Orbay'ın İstanbul'da halifeyi ziyaret etmesi nedeniyle gergin olan Mustafa Kemal ve ekibinin bir anda sertleşerek kararlı bir adım atması için neden oluşturmuştur. İlk ipuçları Abdülmecit'in halifeliğe bütçeden ayrılan ödeneğin arttırılması talebini takiben Mustafa Kemal Paşa'nın Başbakan İsmet Paşa'ya yazdığı mektupta yer alan ifadelerle kendisini gösterdi.[23] Kısa bir süre sonra 3 Mart 1924'te de son darbe indirilerek halife Abdülmecit ile diğer hanedan üyelerinin dramatik bir şekilde ülkeden çıkarılmaları gerçekleşti.[24]

Halifeliğin kaldırılmasının Türkiye içinde görünürde çok büyük bir infial yarattığı söylenemez. Halk katında ortaya

---

22 Lütfi Fikri Bey in İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanmasına neden olan mektup olayını, mahkeme tutanaklarına da yer vererek, meşrutiyetçi-cumhuriyetçi çatışması bağlamında hilafetin kaldırılması üzerinde odaklaşarak aktaran bir çalışma olarak bkz. Çulcu 1992.

23 Sözü edilen mektupta Mustafa Kemal Paşa, "korunan halifelik makamının ne din ne siyaset bakımından bir anlamı" bulunmadığını, hilafet makamının "bir tarihsel anıdan başka bir şey ol'madığını, "halifenin hayatını ve geçimini sürdürebilmesi için Türkiye Cumhurbaşkanının ödeneğinden daha az bir ödenek yete"eğini belirtiyor ve olacakları hissettiren şu ifadeleri kullanıyordu: "Fransızlar kral ailesini ve mensuplarını Fransa'ya sokmakta bağımsızlıkları ve egemenlikleri için, yüzyıl sonra bugün bile mahzur görüp dururlarken, her gün ufuktan Sultanlık güneşinin doğmasına duacı bir padişahlık ailesi ve mensupları hakkındaki işlemimizle Turkiye Cumhuriyetini nazikliğin ve boş sözlerin kurbanı edemeyiz" (akt. Goloğlu 1973: 52-53).

24 Söz konusu kararın alındığı TBMM oturumunun tutanakları, olduğu gibi ve yorumsuz olarak Goloğlu'nda (1973) bulunmaktadır. Kararı olumlayan Kemalist tarihçiliğin perspektifinden toplantının aktarımı için bkz Akgün *tarihsiz*: 163-214. Kararın karşısında yer alan İslâmcı-Osmanlıcı bir değerlendirme olarak ise bkz Mısıroğlu 1993: 314-346. Devrik halife Abdülmecit ve diğer hanedan üyelerinin ülkeden ayrılışlarının ve sonrasının ayrıntıları için bkz. Akgün *tarihsiz*: 195-214; Gentizon 1983: 61-64; Çetiner 1993: 325-378.

çıkan herhangi bir tepkisel hareketlilik söz konusu değildi. Bununla birlikte bu olayın belli bir süredir Mustafa Kemal ve onun tarzını kayıtsız-koşulsuz benimseyenler ile onlara muhalif düşmeye başlamış olan Kurtuluş Savaşı'nın yukarıda da zikredilen diğer önemli şahsiyetleri arasında giderek zayıflamakta olan ilişkileri kopma noktasına getirdiği ileri sürülebilir. Daha ılımlı ve itidalli yol alınmasından yana olan bu muhalif grubun halifeliğin kaldırılması ile doruğa çıkan rahatsızlığını izleyen aylarda Halk Fırkası'na karşı bir yeni parti (Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası) oluşturma girişimine dönüştürdüğü gözlenecektir.

Öte yandan kimi kaynaklarca halifeliğin kaldırılması ile ilişkilendirilebilecek en kayda değer kitlesel tepki hareketi olarak gösterilen Şeyh Said İsyanı, yaklaşık bir yıl sonra 1925 Şubat'ında patlak verir. İlginç nokta, halifeliğin kaldırılmasının halk tarafından dine yönelik bir darbe telakki edilerek Şeyh Said İsyanı'nın itici gücünü oluşturduğu görüşünün, hem hilafet yanlısı hem de karşıtı çalışmalarda karşımıza çıkmasıdır. Kemalist tarihçiliğin tipik örneklerinde de, Osmanlıcı ve anti-Kemalist bir çizgiden yapılan değerlendirmelerde de Şeyh Said İsyanı, esas olarak Hilafet'in İlgası kararına bir tepki hareketi olarak alınmaktadır (bkz. Akgün *tarihsiz*: 236-237; Mısıroğlu 1993: 359). Ancak dikkatli incelemeler, esas itibarıyla Kürt ulusçuluğu motifine sahip bir kadronun başını çektiği bu isyan hareketinde halifeliğin kaldırılmasına vurgu yapılmasının, henüz ulusçu duyguların çok uzağında bulunan 'Müslüman' Kürt ahaliyi isyana sevk edebilecek tek gerekçenin yeni 'Türkçü' rejimin laik rengi olduğu düşüncesinden kaynaklandığını belirtmektedirler (bkz. Bruinessen 1993: 123-171; Zürcher 1995: 249).

> "Hilâfet, zifaf gecesinde gelinlik elbiseleriyle kefenlendi Sabah karanlığıyla kabre konuldu."[25]

İslâm dünyasında Osmanlı Hilafeti ile ilgili tartışmalar esasında 1924'te kurumun ilgası ile değil, 1922'de TBMM'nin saltanatı kaldırarak halifelikle saltanat arasındaki bağı koparmasıyla başlamıştır. Her ne kadar devrik sultan Vahdettin ve aralarında eski Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin de bulunduğu bir kısım ulema bu durumu İslâm'da din ve siyasetin ayrılamayacağı noktasından hareketle onaylamadılarsa da[26] bu uygulamanın halifeliği olması gereken doğru pozisyona getirdiğini düşünenler de olmuştur. Bunlar arasında Mısır El-Ezher ulemasını en başta belirtmek gerekir (Toynbee 1927: 53-5). Aynı şekilde, Hindistan'da da 'Hilafet Hareketi'ni sürükleyen ve bu aşamada Mustafa Kemal'i İslâm adına hareket ettiği düşüncesiyle onaylayan ve destekleyen Müslümanlar (izleyen bölüme bkz.) tarafından da bu girişim 'gerçek' halifeliğe bir dönüş olarak haklılaştırılmıştır (Minault 1982: 202). Zaten, yukarıda da belirtildiği gibi Mustafa Kemal'in halife olması yolunda bir takım şayiaların ortalıkta dolaştığı bir dönemde, Hint Müslümanları'nın da böyle bir beklenti içinde bir takım teşviklerde bulunduğu kaynaklarda kaydedilmektedir (bkz. Atay 1969: 376).

Halifeliğin 1924'te kaldırılmasından önce bu konuya ilişkin Mısır'da Reşid Rıza'nın önemli bir tartışma başlattığı dikkati çekmektedir.[27] Saltanatın kaldırılmasının hemen ar-

25 Mısırlı şair Şevki Bey'in Hilafet'in ilgası karşısında duyduğu üzüntüyü dile getirdiği "Hilafet Mersiyesi" şiirinden (akt. Mısıroğlu 1993: 354).

26 Mustafa Sabri, saltanatın kaldırılmasından birkaç ay sonra konuya ilişkin makalelerini bir kitapta toplamıştır. Bu kitap yakınlarda Türkçe olarak da yayımlandı (bkz. M. Sabri Efendi 1998: 75-206).

27 19. yüzyılın önde gelen modernist İslâmcılarından Muhammed Abduh'un öğrencisi olan Reşid Rıza, esas olarak modern çağda İslâmî ilkelere bağlı bir ya-

dından yayımlanan kitabında Reşid Rıza Türkiye'de gerçekleştirilen dönüşümü, yani saltanatın kaldırılıp hilafetin dinî-manevî alana çekilmesini desteklemiştir. Ancak bunun nedeni, Arapların özerk ve bağımsız bir birlik oluşturmalarını engelleme yolunda Türklerin halifeliği siyasal panislâmizm için araç olarak kullanma ihtimalinin artık kalmamış olmasıydı (Haim 1965: 229). Ayrıca Rıza, babadan oğula geçen halifelik anlayışını reddettiği gibi, halifenin 'Arap' olması hususunda da ısrarlıydı. Reşid Rıza'nın bu 'etnisist' halifelik formülüne, İslâm'da reform yapmanın temel aracı olarak merkezî bir yer verdiği görülür. Bu açıdan halifenin görev ve sorumluluğu peygamberden daha hafif değildi. Rıza'ya göre halife, İslâm ümmeti ile birlikte ve onların önüne düşerek İslâm rönesansını gerçekleştirme yolunda çaba harcamalıydı (*a.g.e.*, 234).

Özetlenen bu görüşleriyle Reşid Rıza'nın istese de istemese de halife için dünyevî bir otorite önermekten başka bir şey yapmadığı fark edilir. Ancak halifenin aslî işlevi yönetmek değil, kanun yapmak ve onların uygulanıp uygulanmadığını denetlemek olmalıydı (Hourani 1970: 240). Buna bağlı olarak Rıza halifeye şeriatı modern yaşamın hal ve şartlarına uyarlama, yani içtihad hakkını da vermekte, böylece esasen bir 'içtihad halifeliği' formülü önermekteydi (Haim 1965: 230; Hourani 1970: 240-244; Sourdel 1978: 947).

Ancak yukarıda belirtildiği gibi 1922'de Osmanlı halifesinin dünyevî (siyasal) iktidarının sınırlanmasına da olumlu yaklaştığı için, fikirlerinde bariz biçimde ortaya çıkması muhtemel bir çelişkiyi önlemek amacıyla Reşid Rıza, Eme-

---

şamın nasıl gerçekleştirileceği sorunu etrafında şekillenen düşüncelerinde Abduh'tan daha püriten bir çizgide yer almaktaydı. Zaman içinde Mısır'da Batı tarzı sekülerizmin daha da güçlenmesine bağlı olarak düşüncelerine giderek anti-Batıcı bir motifin de hâkim olması sonucunda keskin bir İslâmî özcülüğe yaklaşan Rıza nın, Hasan el-Benna'nın Müslüman Kardeşler örgütü için fikir babalığı yaptığı da söylenebilir. Reşid Rıza için bkz. Hourani 1970: 222-244

vilerden itibaren gündem dışı kalmış olan 'şura' nosyonunu yeniden canlandırdı. Karar ve uygulamaları Müslümanların temsilcilerinden oluşan bir 'şura' tarafından denetlenip sınırlandırılacak seçilmiş bir halife düşüncesini ortaya attı. Halifenin yanlış ve hakkaniyetsiz olması durumunda bu şura onu yerinden edebilecekti (Rosenthal 1965; Seferta 1986: 62). Rıza'ya göre böylesi bir halifelik, modern Batı'da doğuş bulmuş olan parlamenter demokrasi ideali ile de buluşmuş olacaktı (Seferta, *a.g.y.*).

Reşid Rıza'nın fikirleri halifelik kurumunun mahiyetine ve konumuna 'modern' bir yorum getirmekteydi. Ancak halifenin dünyevî (siyasal-hukuksal) bir güce sahip olup olmayacağı, olacaksa bu gücün nasıl ve ne dereceye kadar pek çok farklı Müslüman ülke ve devleti bağlayacağı soruları açısından düşüncelerinin netlik göstermemesi, yaşadığı dönemde İslâm dünyasının dereceli olarak ve bir ülkeden diğerine değişen ağırlıkta Batı etkisine açık ve tâbi hale gelmesiyle birlikte kendisinin göz ardı edilmesine neden oldu. İleri sürdüğü görüşler, ilgi ve cazibe merkezi olabilmek için 1980'lerde dünya ölçüsünde etkisini gösteren siyasal-ideolojik vurgulu İslâmî kitlesel hareketliliklerini beklemek zorundaydı.

Saltanatın kaldırılmasından sonra Ankara hükümetinin kamuoyunu halifeliğin de kaldırılması yolunda hazırlamak için faaliyete geçtiğine ve bu amaçla Türkiye içinde ve dışında yarı-resmi ve imzasız bir metnin dolaşıma sokulduğuna yukarıda değinilmişti. Bu metinde özellikle işaret edilen nokta, 'gerçek' halifeliğin 'Hulefâ-yi Râşidîn' olarak ifade edilen ilk dört halife olduğu, ondan sonra Emevî ve Abbasî dönemlerindekiler de dahil olmak üzere ortaya çıkmış halifelerin 'sözde' halifeler oldukları ve İslâm ümmetine zarar vermekten başka bir işe yaramadıkları şeklindeydi (Haim 1965: 210-214; Goloğlu 1973: 104-115). Bu metinde de

Reşid Rıza gibi İslâm'ın temel bir prensibi olarak 'şura' nosyonuna vurgu yapılmakta ancak Rıza'dan farklı olarak bu vurgulamayı yaparken halifeliği yeni ('modern') bir anlayışla var kılmak değil ortadan kaldırmak amaçlanmaktaydı. Bu metni Arapçaya çeviren Abdülgani Seni, çevirisine yazdığı önsözde Kur'an ya da hadislerde halifelikle ilişkilendirilebilecek herhangi açık seçik bir işaretin bulunmadığını belirterek[28] Muhammed'in kendisine halef olabilecek bir isim vermediğini, halife seçimi konusunda hiçbir tavsiyede bulunmayarak Müslümanları bu konuda serbest bıraktığını çünkü bunun dinsel değil dünyevî bir mesele olduğunu ileri sürmekteydi (Haim 1965: 211). Geçerlilikleri sorgulanabilir olmakla birlikte bu yazılanları önemli kılan nokta, halifelik kaldırıldıktan sonra Türklerin bu girişimini tasvip eden Mısır'lı âlim Ali Abdurrazık'ın yazılarına temel ve esin kaynağı olmalarıydı.

Bilerek ya da bilmeyerek Ali Abdurrazık 1925'te yayımlanan "İslâm ve İktidarın Temelleri" başlıklı kitabında İslâmî perspektiften Türklerin halifeliği lağvetmesini haklılaştıran bir formül ortaya attı (Abdurrazık 1995).[29] Ona göre halifelik İslâm'ın temel kaynaklarından hiçbirinde yer verilmemiş, İslâm-dışı ve "tahakküm esasına dayan"an bir kurumdu (*a.g.e.* 44-50). Bu kurum Peygamber'in ölümünden sonra siyasal ve monarşik amaçlarla yaratılmıştı ve "insanların ka-

28 Bununla birlikte Kur an da 'halife'ye gönderme yapılan ayetlerin bulunması (örn. *Bakara*, 30 ve *Sâd*, 26) nedeniyle bu noktanın tartışmaya açık olduğunu belirtmek gerekmektedir. Aynı Abdülgani Seni'nin saltanatın kaldırılarak hilafetten ayrılmasını müteakiben İslâm dünyasında kararın lehinde ve aleyhinde sürdürülen tartışmalara da Mustafa Kemal Paşa önderliğindeki TBMM'nin bu tasarrufunu destekleyici yönde katıldığı tespit edilmektedir (bkz. Kologlu 1995: 292).

29 Rosenthal (1965: 86) Jön Türk Devrimi'nin Abdurrazık'ın fikirleri üzerindeki etkisine dikkat çekerken, Mansy (1990: 116) onun kitabının Türkiye'de halifelik kaldırıldıktan sonra Mısır'da kendisini halife ilan etme yolunda zemin oluşturmaya çalışan Kral Fuad'ın girişimlerini engelleme yolunda bir amaç taşıdığını ileri sürmektedir.

fatasları üzerinde" durmaktaydı (*a.g.e.* 45). Oysa ki Peygamber devlet kurma hırsından uzak, yalnızca dine davet eden bir 'elçi' olduğu gibi, ne Kur'an'da ne de hadislerde İslâm'da siyasetin varlığına dair gizli ya da açık bir delil yoktu (*a.g.e.* 80, 92). Peygamber'in kurduğu birlik siyasî olmayıp 'imanî', dolayısıyla sahip olduğu otorite ile yarattığı da bir inananlar topluluğu (ümmet) olup devlet değildi (Hourani 1970: 187; Abdurrazık 1995: 99, 102). Bu şekilde halifelik kurumunu reddederek ve İslâm'da herhangi 'özgün' ve bağlayıcı bir siyasal çerçevenin önerilmediğini iddia ederek, Abdurrazık klasik sünni düşünceye karşı bir savaş açmış, özellikle de şeriatın varlığını tehdit etmiş oldu; çünkü eğer İslâm'ın siyasal bir yanı yoksa şeriatın hiçbir anlamı kalmıyordu (Rosenthal 1965: 88).

Abdurrazık'ın bu çizgidişi fikirlerinin hiç de şaşırtıcı olmayan bir sonucu, kendisinin ulema saflarından ihraç edilmesi oldu. El-Ezher ulemasından bazıları ve onların yanısıra Mustafa Sabri Efendi, onun söylediklerine karşı savlar kaleme aldılar. Hatta söz konusu kitabın bu mevzularda otorite olmayan Abdurrazık tarafından değil de onun adı kullanılarak dönemin önde gelen oryantalistlerinden Arnold ya da Margoliouth tarafından yazıldığı iddiaları ortaya atılmıştır (bkz. Mısıroğlu 1993: 381). Öte yandan dönemin Mısır'ındaki M. Hüseyin Heykel gibi liberal düşünceli aydınlar Abdurrazık'ı ve onun fikirlerini destekleyerek ulema saflarından gelen saldırılara karşı onu savundular (Kedourie 1963: 224).

Yukarıda aktarılanlardan halifeliğin kaldırılması karşısında Mısır'da ve İslâm dünyasının geri kalan kısımlarında yalnızca olumlayıcı bir hava estiği sonucu çıkartılmamalıdır. Gerçekte halifeliğin kaldırılması İslâm aleminde çeşitli tepkilere ve bunu takiben de kurumun yok olmasını önlemeye yönelik bir takım girişimlere yol açmıştır. Söz gelimi halifelik kaldırılır kaldırılmaz, Peygamber'in üyesi olduğu Ha-

şimî soyundan ve Birinci Dünya Savaşı'nda İngilizlerin kışkırtmasıyla Osmanlı'ya isyan eden Şerif Hüseyin Mekke'de kendisini yeni halife olarak ilân etti.[30] Halifeliğin asırlar önce çıktığı 'Kureyş kabile çemberi'ne yeniden sokulması yolunda bir atak olarak nitelenebilecek bu çıkışı, İslâm dünyasının iki büyük gücü olan Mısır ve Hindistan, Şerif Hüseyin'in uzunca bir süreden beri Orta Doğu'da İngiltere'nin tanınmış bir kuklası olduğu gerekçesiyle şiddetle reddettiler (Toynbee 1927: 64-65; Minault 1982: 206). Esasında iki oğlunun İngiliz himayesi altında hüküm sürdüğü Irak ve Ürdün dışında Orta Doğu'nun diğer bölgelerinde dahi Şerif Hüseyin'in halifelik iddiası kalıcı bir destek bulamadı (Şimşir 1999: 150-152). Bir bakıma halifelik iddiasına resmiyet kazandırma yolunda bir nabız yoklama girişimi olarak düzenlendiği söylenebilecek olan, tüm İslâm dünyasından temsilcilerin katıldığı Hac Kongresi'nde (Mekke-Temmuz 1924) bu iddiasını kabul ettirme yolunda telkinlerine katılımcıların keskin bir direnciyle karşılaştı (Kramer 1986: 83-85).

Hüseyin'in kendi siyasal konumu da halifeliğine süreklilik sağlayabilmek için elverişli değildi ve bu iddiasını ancak yedi ay sürdürebildi. İbni Suud önderliğindeki Vahhabîler Hicaz'ı fethedip Şerif Hüseyin'i bölgeden sürerek onun yalnızca halifelik iddiasına değil, aynı zamanda İslâm kutsal toprakları üzerindeki siyasal hakimiyetine de son verdiler.[31] Bu-

30 Kologlu'na göre Hüseyin'in hilafeti alma arzusu, hüküm sürmeye çalıştığı Hicaz'ın genelde tarih boyunca varlığını Şam, Bağdat, Kahire, İstanbul gibi merkezlere dayalı olarak sürdürdüğünü bilmesinden, buna bağlı olarak da krallığının ancak söz konusu merkezleri kendisine bağlayacak bir hilafetle tahkim edildiği taktirde ayakta kalacağını düşünmesinden kaynaklanıyordu (Kologlu 1995: 298).

31 İngiliz işbirlikçisi Şerif Hüseyin'in halifelik iddiası İslâm aleminde kabul görmek bir yana, o kadar olumsuz bir etki yaratmıştı ki bu 'yalancı halifelik' iddiasını İbni Suud'un Mekke ve Medine'yi hakimiyeti altına almak için Hüseyin'e saldırmasını haklılaştıran bir 'bahane' olarak kullandığı dahi ileri sürülmektedir (bkz. Hiro 1989: 108, 112).

nun akabinde bazı çevrelerden İbni Suud'u halife görme dilekleri geldiyse de İbni Suud unvanı üstlenme konusunda çok istekli görünmedi ve bu meselenin İslâm dünyasındaki bölünmüşlüğü daha da artıracağını ileri sürdü (Kedourie 1963: 220; Minault 1982: 206).

Mısır'da ise halifeliğin kaldırılmasından sonra olaya yaklaşım tarzı itibariyle üç eğilim kendisini göstermiştir. Bunlardan birincisi yerinden edilmiş olan Osmanlı halifeliğinin hâlâ geçerli olduğunu vurgulamak yönündeydi. 12 Mart 1924'te "Mısır Ulema Dayanışma Cemiyeti" tarafından bastırılan ve İslâm dünyasına hitap eden bir bildiride Türk hükümetinin tavrı kınanarak halife Abdülmecit'e bağlılık tazelendi (Toynbee 1927: 81). Prens Ömer Tosun'un öncülük ettiği anlaşılan bu ilk eğilime şiddetle karşı çıkan ikinci yaklaşım, halifeliği Mısır'a getirme saklı amacını güderek, yeni bir halifenin seçilmesi için bir kongre çağrısında bulundu (*a.g.e.*, 81-82; Mansy 1990: 114). El-Ezher uleması ve Muhammed Mustafa El-Meraghi gibi Mısır'ın önde gelen din ve hukuk otoriteleri bu ikinci yaklaşımın en güçlü temsilcileriydi. Bu grubun hedefi Kral Fuad'ın halife olmasını sağlamaktı. Bu amacı gerçekleştirme yolunda tüm İslâm ülkelerinden delegelerin katılacağı bir kongre düzenlenmesinin gereğine işaret edilmekteydi. Üçüncü ve son yaklaşım ise yönetimdeki, Arap ulusçuluğunu benimsemiş Vefd partisi hükümetinin ve bürokratların başta Başbakan Saad Zaglul Paşa olmak üzere benimsediği, ülkedeki liberal meşrutiyetçiler tarafından da desteklenen 'tarafsızlık' politikasıydı (Toynbee 1927: 82-83). Bu grup, halifeliğe yeniden hayatiyet kazandırma veya Mısır'a getirme girişimlerinin Mısır'ın güvenliğini tehdit edebileceğini, çünkü Avrupa devletlerinin halifeliği kendileri için tehlikeli bir kurum telakki ettiklerini, dolayısıyla bu konudaki en doğru tavrın kararlı bir tarafsızlığı sürdürmek olduğu görüşündeydi (*a.g.y.*).

Son iki grup 1920'lerin ikinci yarısında birbiriyle ciddi bir sürtüşme içine girdi. İlginçtir ki daha önce Türkiye deneyiminde gözlendiği gibi Mısır'da da milliyetçiliği ideolojik temel alan siyasi unsurlarla halifelik üzerinden İslâm birliğini ideolojik bir araç olarak kullanmaya çalışan monarşi yanlısı siyasal aktörler karşı karşıya gelmekteydiler. Bununla birlikte dinsel otoritelerin kongre istekleri milliyetçi Mısır hükümetinin sert muhalefetine ve ülkede İbni Suud'u destekleyen bazı Vahhabi eğilimli çevrelerin yarattıkları güçlüklere karşın, bir yıllık bir ertelemeyle de olsa gerçekleşme olanağı buldu (Kedourie 1963: 226; Kramer 1986: 90).

Kahire Hilafet Kongresi üstük örtük biçimde Kral Fuad'ı halife seçmeyi amaçlayan, bu amaçla iki yıla yakın bir süre El-Ezher uleması öncülüğünde ve Saray'ın gizli mali desteğiyle yürütülen bir inisyatifin, zaman içinde bu amaca ulaşmanın imkânsızlığıyla yüzleşe yüzleşe geldiği bir noktada ve baştan mağlup bir havada Mayıs 1926'da toplandı. Kongre hem İslâm dünyasının bütününün desteğini alamamış, hem Mısır içinde kendisine muhalif odaklarca yıpratılmış, hem de başta İngiltere olmak üzere Fransa ve İspanya gibi Müslümanların yaşadığı topraklarda hükmü geçen Batılı devletlerin etkileme ve empozeleriyle zayıflatılmıştı (bkz. Kramer 1986: 86-105). Kramer'in (*a.g.y.*) Kongre'ye giden süreci ayrıntılı inceleyerek yaptığı değerlendirme, dönemin İslâm dünyasının 'İttihad-ı İslâm' esprisinden ne kadar uzakta ve değişik ölçeklerde tezahür eden yerel/bölgesel iç çekişme ve hesaplaşmalarla nasıl yoğun bir şekilde meşgul olduğunu gözler önüne serer.[32] Öyle ki yukarıda zikredi-

32 Buna ilişkin bir örnek Endonezya'dan verilebilir. Kongre'ye daveti büyük bir memnuniyetle kabul eden ve katılacak delegasyonu oluşturmak üzere girişimde bulunan bir reformist İslamcı hareket, daha sonra aynı ülkeden kendisine rakip bir başka Müslüman hareketin de davet edildiğini öğrenince, temsilciler Kral Fuad'ın halife ilan edileceği yolundaki söylentileri bahane ederek Kongre'ye katılmaktan vazgeçerler (Kramer 1986: 95-96).

len Prens Ömer Tosun örneğinde, Mısır kraliyet ailesi içerisindeki karşıtlıklar dahi söz konusu süreçte açığa çıkmıştır (bkz. Kramer 1986: 89).

Bu koşullarda ne Kongre tüm İslâm dünyası üzerinde çok fazla etki ve ağırlık sahibi olabildi, ne de Kongre'nin sonunda alınan kararlar bir önem taşıdı. Gündemi halife seçmek değil, halifeliğin ne olduğunu tanımlamak ve gerekli olup olmadığını tartışmak oluşturdu (Kramer 1986: 100). Kongre gerçekte kendisinin bir 'fiyasko' olduğunu belgeleyen üç belirgin karara vararak sonuçlandı: (1) Halifelik Müslümanlar için bir zorunluluktur. (2) Ancak halihazırda Müslümanlar arasında bu kuruma işlerlik kazandırmak imkânsızdır. (3) Bu nedenle halifelik konusunun nasıl halledileceğine karar verecek daha ileriki kongrelere hazırlık aşaması olması itibariyle Kongre'nin farklı İslâm ülkelerinde uzantılarının oluşturulması sağlanmalıdır (Kedourie 1963: 227).

Halife seçme yolundaki bu başarısızlıktan sonra, sorun 1931'de İngiliz manda yönetimi altındaki Filistin'de Kudüs Müftüsü Emin el-Hüseyni tarafından organize edilen ve Hindistan'dan Şevket Ali'nin (izleyen alt-bölüme bkz.) de hazırlık sürecinde destek olduğu bir başka İslâmî kongre münasebetiyle tekrar alevlendirildi.[33] Esasen Siyonizm'e karşı Filistin Arap mücadelesini ve Müslüman dayanışmasını güçlendirmeyi amaçlayan, ancak görünürde kutsal toprakların korunması ve Kudüs'te bir Müslüman üniversitesi açmak temalarını tartışmanın gerekçe gösterildiği bu Kongre'nin hazırlık aşamasında hilafet meselesi özellikle sürgündeki devrik halife Abdülmecit'in Kongre'ye davet edileceği söylentisiyle gündeme geldi (Kramer 1986: 125-130). Bunun üzerine Mısır, Türkiye ve yakınlarda ölmüş olan Şe-

33 Kudüs Müftüsü Hacı Emin el-Hüseyni'nin Filistin ulusal kurtuluş hareketindeki öncü rolü ile kurucu pozisyonu konusunda ve Kongre'nin (Türkçe) genel bir değerlendirmesi için bkz. Elpeleg 1999.

rif Hüseyin'in oğullarının Kongre'nin gerçekleşmesini tehlikeye düşürecek düzeye varan tepkileri karşısında Emin el-Hüseyni Kongre'nin gündeminde hilafet konusunun bulunmadığına, devrik halifenin davet edilmesinin de söz konusu olmadığına bu ülkeleri ikna etmek için büyük çaba harcamak zorunda kaldı (*a.g.y.*). Tüm bunlar İslâm dünyasında yerel çıkar çatışmalarının ve iktidar mücadelelerinin halifelik kurumu üzerinden sürdürüldüğüne, siyasal çekişmelerde taraf olanların halifelik konusunu kendi hesaplaşmalarına nasıl malzeme yaptıklarına çarpıcı örnekler oluşturmaktadırlar.

İki yıl sonra, aynı meseleye ilişkin olarak İslâm dünyasının bir başka köşesinde harekete geçildiği görülür. Ağustos 1933'te bir Fransız gazetesi Fas Sultanı'ın halife yapma fikrini ortaya attı. Bu girişim Hicaz ve Mısır'da halifelik kurumunun yeniden ihya edilmesine yönelik yukarıda zikredilen sonuçsuz girişimlerde oldukça kışkırtıcı bir rol üstlenmiş oldukları düşünülen İngilizlerin karşısında, dönemin 'rakip' dünya gücü olan Fransızların bu mesele açısından sanki bir tür 'misilleme'si gibi görünmektedir.[34] Dolayısıyla 'ilga-sonrası' süreçte yaşananların uluslarası arenada güç ve nüfuz mücadelelerinin seyrini de aksettirecek biçimde geliştiği söylenebilir. 'Faslı' bir halife önerisine Kahire'nin tepkisi beklenebileceği gibi iki yıl önce Kudüs Kongresi'ne karşı olanın aynısıydı ve daha önce adı duyulmamış bir oluşum olan "Müslüman Halifelik Cemiyeti" tarafından

34 Aslında Fransa İngilizlerin kendi güdümlerinde bir halifelik arayışları karşısında çok daha önceleri 'tetikte' olmaya başlamıştır. Fransızların Birinci Dünya Savaşı'ndan itibaren Şerif Hüseyin'in girişimlerini dikkatle izledikleri ve İngiliz denetimindeki bu şahsiyetin halifeliğe oynadığını fark ettikleri her noktada kendi Müslüman kitleleri arasındaki nüfuzundan dolayı Fas Sultanı kartını masaya sürdükleri anlaşılmaktadır (bkz. Şimşir 1999: 110-111). Bunun yanısıra İtalya ve Rusya da sırasıyla Şeyh Ahmed Sanusi ve Afgan Emiri Amanullah Han üzerinden savaş sırasında ve sonrasında halifelik meselesine mühahil olmak istemişlerdir (*a.g.e.* 111-113)

yapılan bir toplantıda "İslâm dünyasında hiç kimsenin halifelik için gerekli niteliklere sahip olmadığı" belirtildi (Kedourie 1963: 231).

Ancak Mısır açısından halifelik makamına 'yetersizlik' görüşü, esas olarak aday kişinin Mısır dışından olması durumunda öne çıkmaktaydı. Aksi taktirde Mısır'ın konuya yaklaşımı olumlu yönde değişmekteydi. 1935'ten sonra El-Ezher'in başına geçen Şeyh El-Meraghi ile 1936'da tahta geçen Kral Faruk'un işbirliği içinde Kral'ın halifeliğini sağlama yolunda gösterdikleri çaba, buna bir örnek teşkil etmektedir. Gençliğinde Meraghi tarafından eğitilmiş olan Faruk, hocasının da etkisi altında, İslâm'ı siyaset ve toplum için bir yönetsel doktrin olarak görmekte ve halifeyi de İslâm'ın ayrılmaz bir parçası, hatta özü olarak düşünmekteydi (Kedourie 1963: 239). Şeyh ve Kral'ın bu ortak arzusu kendisini pek çok vesileyle açığa vurdu: 1938'de toplanan "Filistin İçin Arab ve Müslüman Parlamenterler Kongresi"nde bazı delegeler Faruk'u halife olarak ilan etme arzusu sergilediler; 1939'da Kahire'de toplanan bir Arap Asamblesi'nde Faruk halifelik için bir işaret teşkil edecek şekilde namaz cemaatine imamlık yaptı; 1943'teki İslâmî yeni yıl kutlamalarında Kahire'de sokaklara dökülen kitleler Faruk'a "Yaşasın Halife" nidalarıyla tâzimde bulundular (*a.g.e.*, 239-242).

Faruk'un ümitleri yaklaşık bir on yıl daha sürdüyse de Nasır ve General Necib öncülüğündeki Hür Subaylar'ın darbe ile kendisini tahttan indirdikleri 1952'de tamamiyle söndü. Oysa ki aynı yılın başlarında Faruk'un halifelik iddiasını güçlendirmek amacıyla onun ana tarafından Peygamber'e yakınlığını 'tesis etmek' üzere bir Kureyş soy bağlantısı bile kurulmuştu. (Haim 1965: 244).

Yukarıda anlatılanlar ışığında, Türkiye'de 1920'lerin başında görülmüş olan 'film'in, müteakiben Mısır ağırlıklı ola-

rak Orta-Doğu'nun geri kalan kısmında da gösterime girdiği ileri söylenebilir.[35] Batı-merkezli 'modern' uluslaşma sürecinin dalga dalga yayılmasıyla giderek daha güçlü bir yönelim olarak beliren ulus-devlet arayışlarının ve bu arayışı besleyen milliyetçilik ideolojisinin sert esen rüzgarlarının havaya hakim olduğu Ortadoğu-İslâm coğrafyasında, 'premodern' bir sosyopolitik örgütlenme modelinin yapı taşlarından olan hilafet kurumunun altına sığınabileceği bir 'çatı' bulmak adeta imkânsızdı. İlga sonrasında hilafeti yeniden ihya etme yolunda yaşanan bu başarısızlık, bir bakıma, belirtilen coğrafyada 19. yüzyılın sonlarından itibaren İslâmcılık (panislâmizm) ile milliyetçilik arasında süregelen mücadelenin ikincinin zaferiyle sonuçlandığının tescili olarak da değerlendirilebilir.

## Hint Hilafet Hareketi

Halifeliğin kaldırılması Arap dünyasında, özellikle de Mısır'da bu makamı sahiplenme ve üstlenme yolunda dinamik bir atmosferin oluşmasına zemin hazırlarken, İslâm dünyasının bir başka önemli bölgesi olan Hindistan'da Türkiye'nin girişimi ciddi bir hayal kırıklığına bağlı olarak sancılı bir dönemin başlamasına yol açtı. Çünkü halifeliğin kaldırılması Hint Müslümanlarının Altkıta'da uzunca bir zamandır devam eden özerklik mücadelesinin daha fazla sürdürülme imkânlarının yok olması anlamına gelmekteydi.

1919 ile 1924 arasında beş yıl süren Hilafet Hareketi, Hin-

35 Hilafetin kaldırılması sonrasında Mısır-merkezli beliren tepkilerin ve buna dayalı ihya girişimlerinin dışında kararın Hindistan'da ciddi bir gündem oluşturduğu bilinmekte olup buna izleyen alt-bölümde değinilecektir. Bunun dışında İslâm dünyasımnm diğer ülke ve bölgelerinde kararın nasıl karşılandığına ilişkin kaynaklar sınırlıdır. Bunlar arasında Suriye'de kararın hem lehinde hem de aleyhinde bir takım kıpırtılar olduğunu belirten Picard (1990: 64-69) ile Malezya'da (G.Doğu Asya) kararın kayıtsızlıkla karşılanıp çok fazla tepkiye yol açmadığını kaydeden Milner (1990: 190-192) zikredilebilir.

distan'ın bağımsızlığı için Hindularla işbirliği halinde İngilizlere karşı mücadele eden Hint Müslümanlarının bir etkinliğiydi.[36] Bununla birlikte bu mücadeleye atılmalarında böylesi bir 'ulusçu' etkenin ötesinde daha motive edici gibi görünen bir başka amaç gözetilmekteydi. Bu, hareketin adının açık biçimde simgelediği gibi hilafet ile ilişkiliydi. Hint Müslümanları Osmanlı halifesini Birinci Dünya Savaşı sonrasında İstanbul'da Avrupalı işgal güçlerinin elinde düştüğü aciz durumdan kurtarmayı, Hindistan'ın bağımsızlığı idealine eklemlemişlerdi.

Savaş sonrası günlerde Hindistan'da kargaşa dolu bir durum söz konusuydu. Hint Ulusal Kongresi Gandhi'nin öncülüğünde İngiliz sömürge yönetimine karşı "İşbirliğinden Kaçınma" şeklinde ifade edilen bir politika izlemeye karar vermişti. Başlangıçta sömürge yönetiminin Altkıta'yı ilgilendiren bazı konulara ilişkin yanlış tasarruflarını yeniden gözden geçirmeye zorlamayı hedefleyen bu girişim, giderek bağımsızlık amacına doğru evrilmişti (Sinha 1972: 105-107). Bu dönemde Müslümanlar arasında öne çıkan Muhammed ve Şevket Ali Kardeşler ile Ebu'l-Kelam Azad, bir yandan Müslümanları yakından ilgilendiren Osmanlı ve hilafet sorununa oluşturulmuş bir komite bünyesinde Hint Müslümanlarının dikkatini çekerken,[37] diğer taraftan da Gandhi ile yakın temas içinde Müslümanları Hindu 'kardeşleri' ile birlikte sömürge yönetimine karşı mücadeleye yönelterek "İşbirliğinden Kaçınma" hareketine destek vermekteydiler.

---

36 Başlangıç noktası Aralık 1918 olarak kaydedilmekle birlikte, 1919 içerisinde bir "Merkez Komite" etrafında Hindistan'ın pek çok bölgesinde oluşturulan Hilafet komiteleri ile Hareket'in etkinlik sürecine girdiği söylenebilir (Özcan 1997: 237-238).

37 Özellikle Muhammed Ali'nin 1. Dünya Savaşı sonrasında Hilafet Komitesi nin başkanı olarak Avrupa'da başta İngiltere olmak üzere ülkeden ülkeye dolaşıp Osmanlı devletine karşı izlenecek politikada ve alınacak kararlarda Müslümanların hassasiyetlerine ve hissiyatlarına dikkat yöneltilmesi yolundaki girişimlerini burada kaydetmek gerekmektedir (bu konuda bkz. Öke 1991: 48-57).

Gandhi de sömürge yönetiminden istekleri arasında başından beri Hint Müslümanlarının çok hassas oldukları "Osmanlı topraklarının savaş öncesi durumunun korunması ve Hilafet şehri İstanbul'a dokunulmaması" konusuna yer vermekteydi. Gandhi'nin bu tutumunun Hindu-Müslüman yakınlaşmasının temellerini attığı söylenebilir.[38]

Bu konuda Hint Müslümanlarının hassasiyeti şuradan kaynaklanmaktaydı: Osmanlı Devleti Almanya'nın yanında savaşa girdikten sonra İtilaf Devletleri saflarında başı çeken İngiltere ordusundaki Hint Müslümanları ciddi bir ikilemle karşı karşıya kalmışlardı. Tâbisi oldukları Britanya İmparatorluğu'na hizmet etmekle 'imanla bağlı oldukları' Halife'nin ordusuna karşı savaşmak şeklinde 'iki arada bir derede' kalmışlardı. Bu sıkıntılarını giderme yolunda İngiliz yetkililer (bizzat Başbakan Lloyd George ve Hindistan Kral Naibi), kendilerine "Halife'nin hükümranlığına saldırıda bulunulmayacağı ve Türkiye'nin başkentinin, Anadolu ve Trakya'daki topraklarının elinden alınmayacağı" sözü vermiş, bundan sonra savaşa katılmışlardı (Sinha 1972: 11). Savaştan sonra bu sözlerde durulmayarak söz konusu topraklara, özellikle İstanbul'a yönelik mütecavizane İngiliz politikaları, Hint Müslümanlarının sözü edilen hoşnutsuzluklarına ve buna bağlı kapsamlı sorunların ortaya çıkmasına yol açan temel neden olmuştur. Böylece 80 milyona yakın varlıklarıyla Altkıta'da nüfusun dörtte birini oluşturan Müslümanlarla Hindu çoğunluk arasında birlikte hareket etme imkân-

38 Gandhi savaş sonrasından itibaren yaptığı pek çok konuşmada İngiltere'nin Osmanlı Devleti ne yönelik izlediği mütecavizane politikadan Hint Müslümanlarının duyduğu rahatsızlık ve üzüntüyü paylaştığını vurgulamış, İngiltere'yi bu konuda savaş öncesinde verdiği sözleri tutmamakla suçlamış ve Hint Müslümanlarının hilafet ve Türk sorunu konusundaki serzenişlerine kulak verilmesini istemiştir (bkz. Sinha 1972: 3. ve 4. bölümler). O kadar ki Gandhi Türkiye sorununun Hint Müslümanlarının istedikleri yönde çözüme kavuşturulmasıyla, ancak bu sağlandığında, Hindistan'da arzu edilen barışın sağlanabileceğini ileri sürme noktasına dahi varmıştır (*a.g.e.*, 71).

larının (ki tarihe bakıldığında bunun pek görülmediği bir gerçektir) önü açılmış oldu.

Ancak Hindistan Müslümanları için bağımsızlığın ötesinde bir başka önemli sorun da, nüfusunun çoğunluğu Hindu olan Hindistan'da bağımsızlık sonrasında Müslümanların pozisyonunun ve kimliğinin nasıl değerlendirileceğiydi (Niemeijer 1972: 48). Böylesi bir durumda Hindu çoğunluk tarafından asimilasyona tâbi tutulma belki de kırıma uğrama korku ve kaygıları Hindistan Müslümanlarının ulusal bağımsızlık hareketine katkılarının koşullu hale gelmesine, yani öngörülen bağımsız Hindistan'da kendilerine güvenli bir özerklik garantisi verilmesi konusunda ısrarlarına neden olmaktaydı (krş. Öke 1991: 123-124; Koloğlu 1995: 323). Uzunca bir zamandan beri bağlılıklarını beyan ettikleri Osmanlı hilafetinin varlığında ulusal mücadeleye katkılarının bu koşulunu dayandırabilecekleri sembolü bulmuşlardı.[39] Çünkü, Altkıta'nın sınırları dışında mevcut "özgür ve güçlü bir hilafet devleti olur ve Müslümanlara baskı yapanların karşısına dikilirse, kendilerini güvencede hissedebileceklerdi" (Koloğlu 1995: 323). Bu noktadan itibaren, artık yalnızca 'Hint *ulus*'unun üyeleri' olarak İngilizlerden bağımsızlıklarını kazanma amacını değil, aynı zamanda 'İslâm *ümmet*'inin üyeleri' olarak tüm İslâm dünyasının liderliği olarak gördükleri ve kendilerini de bağlı saydıkları Osmanlı halifeliğinin kurtuluşunu mücadelelerinin ayrılmaz bir parçası olarak öne sürmeye başladılar. Dolayısıyla Hilafet Hareketi'nin "bir panislâmik sembol temelinde Hint ulusal hareke-

39 Hindistan Müslümanlarının Osmanlı halifeliğine bağlanmalarının Altkıta'da Müslüman Bâbür devletinin çözülüp yerini İngiliz hakimiyetine bıraktığı 18. yüzyıl başlarına kadar geriye götürülmesi mümkündür (Özcan 1997: 16). İlginç olan nokta, Hint Müslümanlarının bu yöneliminin farkına varan İngilizlerin de giderek Altkıta üzerinde hakimiyetlerini tesis ederken karşı karşıya kaldıkları tepki ve direnişleri gidermek için Osmanlı halifesine başvurarak onun arabulucu-yatıştırıcı olmasını istemeleri, bu uğurda onun halifeliğini tanımaktan da çekinmemeleridir (Örnek için bkz. Özcan 1997: 21-22 ve 1998a).

tine Müslüman katılımını sağlamaya yönelik" olduğu söylenebilir (Minault 1982: 209).

Halifelik nosyonunun hedefler arasına katılması, 'ulusçu' mücadeleye Müslümanların katılımının daha da artmasını sağladı. Ancak 'panislâmî' halifelik ideali ile Hint ulusçuluğunun birleştirilmesinin hiç de kolay olmayacağını tahmin etmek zor değildir. Pratikte Hilafetçilerin İslâm gibi aşkın (ulus-aşırı) bir kimlik üzerindeki ısrarları, onların Hint ulusçuluğunu savunmalarını sorunlu, Hindistan'daki diğer gayrı-Müslim topluluklarla ayrılıklarını da vurgulu hale getirdi. Ayrıca kendi memleketlerine dışarlıklı bir konuya İslâm adına böylesi yoğun ilgileri, Hint coğrafyası bünyesinde yerel-yöresel bazda biçimlenen 'özgün' müslümanlıkları ile ve bu sınırlarla bağlantılı çıkarları üzerinde yoğunlaşmalarını engelledi (Niemeijer 1972: 171). Yanısıra, bu panislâmî yönelim Hilafet Hareketi'ne, Hint ulusal bağımsızlığına sempati ile bakan pek çok siyasal etki sahibi İngiliz'in gözünde de kendisiyle çelişik bir nitelik kazandırdı. Bu İngilizler Hilafet Hareketi'nin liderlerini, Osmanlılara kayıtsız-koşulsuz bağlılık şeklinde tezahür eden inançlarıyla "Hindistan'ı yönetmek gibi onurlu bir görevi yapabilmeye muktedir olmaktan uzak" gördüler (Watson 1955: 84). Üstelik bu inanç temelinde mücadelelerinin bir parçasını oluşturan halifeliği ihya etme amacı, mevcut *reel-politik* açısından değerlendirildiğinde bir tür 'fantezi' olmaktan öteye gitmemekteydi.

Gerçekten Hint Hilafetçileri ne Türkiye içinde olup bitenlerden ne de diğer Ortadoğu ülkelerindeki gelişmelerden tam anlamıyla haberdardılar. Onlar Osmanlı Halifeliği'ni kurtarmak için mücadele ederken, diğer Müslüman ülkeler panislâmist bağlayıcılıktan arınmış ulus-devletler kurabilmenin sorunlarıyla uğraşmaktaydı. Özellikle yaklaşık yüz yılı aşkın bir süredir Osmanlı topraklarında görülmüş

olan Batılılaşma girişimleri temelinde Türkiye'de söz konusu olan laik-batıcı dönüşüm ile Orta Doğu'da giderek yükselen Arap ulusçuluğu konusunda ciddi bilgi eksiklikleri vardı (Niemeijer 1972: 174). Halifeliğin kaldırılmasından önce, Türkiye'deki gidişata ilişkin ipuçları verebilecek pek çok girişim (örneğin saltanatın kaldırılması, halife-sultan Vahdettin'in ülkeden çıkarılması ve yerine hiçbir etki ve yetkisi olmayan Abdülmecid'in getirilmesi) onlar üzerinde gerektiği şekilde uyarıcı olmamıştı.[40] Aksine Halifeliği kaldırıp, halifeyi yurttan uzaklaştırarak 'son vuruş'u yaptığı âna kadar Atatürk'e büyük bir sevgi ve saygı duymaya devam etmişler, dahası onu İslâm'ı savunduğu ve koruduğu düşüncesiyle 'İslâm'ın Kılıcı' olarak nitelemişlerdi (Sinha 1972: 161, 169; Minault 1982: 202).

Halifeliğin kaldırılmasının söz konusu olduğu dönemde Hilafetçiler ideolojik çerçevelerindeki güçlü 'Müslümanlık' vurgusundan dolayı giderek Hint ulusal hareketine yabancılaşma sürecine girdiler. Müslümanlar silahlı mücadeleyi de içeren daha sert yöntemleri gündeme getirirken Gandhi'yi sorunu Hindistan boyutlarıyla sınırlamakla eleştiriyorlardı (Öke 1991: 74). Hindular açısından bakıldığında ise Türkiye'deki mücadelenin kazanılmasından sonra, bu 'takdire şayan' gelişme ile birlikte artık hilafet meselesinin bir kenara bırakılıp, Hindistan'a ilişkin 'ulusal' hedeflerin daha da ön plâna çıkarılması gerekliydi (*a.g.e.*, 84). Zaten "İşbirliğinden Kaçınma" hareketinin, şiddetin işin içine karışarak denetimden çıkması nedeniyle askıya alınmasından ve Gandhi'nin Mart 1922'de tutuklanmasından sonra Müslümanların Hindularla olan ittifakı kopma noktasına gelmişti (Wat-

40 Saltanatın kaldırıldığı haberleri Hindistan'a ulaştığında ulema arasından küçük bir grup bunu İslâm'a aykırı bulup eleştirirken, çoğunluğun düşüncesi bu kararla halifenin günlük sıkıntılarla uğraşmaktan kurtarıldığı ve 'seçimle tayin edilen daha İslâmî bir hilafet usulüne geri dönüş" olduğu şeklindeydi (Özcan 1997: 244).

son 1955: 78). Bundan sonraki süreçte hiçbir zaman yok olmamış fakat hasıraltı edilmiş olan Hindu-Müslüman sürtüşmesi, İngiliz sömürge yönetiminin 'böl-yönet' politikasını devreye sokmasına da bağlı olarak, hem ulusal mücadelenin hem de Hilafet Hareketi'nin tamamiyle anlamını yitirmesine yol açacak şekilde yeniden gün yüzüne çıktı (Minault 1982: 211; Öke 1991: 73-74).[41]

Hilafetçiler Türkiye'de halifeliğin kaldırıldığı haberini alır almaz ilkin buna inanmak istemediler. Bunun bir gerçek olduğunu anladıkları noktada ise Mustafa Kemal'e duydukları 'muhabbet' hızla nefrete dönüştü. Panik halinde bir alternatif arayışına girdiler. Ebu'l-Kalam Azad halihazırda mevcut en güçlü bağımsız Müslüman devlet hükümetinin halifeliği almasını ve Hilafet Hareketi'nin Hint Müslümanlarının siyasal örgütü olarak işlerliğini sürdürmesini önerdi. Türklerin halifeliğe yaptıklarını esefle karşılayan Ali Kardeşler ise halife Abdülmecit'in sürülmesini kabul etmeyip, Mustafa Kemal'e şiddetle karşı çıktılarsa da kayda değer bir alternatif sunmayı da başaramadılar (Minault 1982: 204-205). Hayal kırıklığı Muhammed Ali'nin İbni Suud tarafından düzenlenen Mekke Kongresi'ne katılmasıyla daha da arttı. Çünkü Kongre'ye katılan Müslüman delegasyonlarından hiçbiri Hint Müslümanlarının köktenci çizgisine olumlu yaklaşmadı (Watson 1955: 87).

Bununla birlikte milliyetçilik ile İslâm'ı bünyesinde bir arada barındırmakta ısrarlı Hilafet Hareketi'nin düşünsel mirasının, sonraki dönemin 'Hint-Müslüman' ulusçuluğu üzerinde önemli izlere sahip olduğunu belirtmek gerekir. Tek farkla ki artık daha fazla Altkıta ötesinden arayışlar söz konusu değildi. Hareketin düşünsel çerçevesinin yeni ve ev-

41 Söz gelimi, Öke'nin belirttiğine göre, İngiliz propagandası sonucu Hindular Hilafet Hareketi nde kullanıldıklarını düşünmeye başlamışlar, Hilafet hareketine katılan Hindular, bağnaz dindaşları tarafından "Müslümanlaşmak"la suçlanmışlardır (Öke 1991: 84).

rensellik taşımayan bir yoruma tâbi tutulmasından, Muhammed İkbal'in "çok-milliyetli fakat yerel (bölgesel) vurgulu panislâmizmi"nin doğuş bulması ve yapıtaşı din olan nadir ulus-devletlerden biri olarak Pakistan idealinin gerçeklik kazanmasına temel oluşturduğu ileri sürülebilir (Ahmad 1967: 140; Niemeijer 1972: 178; Minault 1982: 212).

## Sonuç: İttihad Sembolü'nden İhtilaf Kaynağı'na

"God made man and the Devil made the nation."[42]

Yukarıda sergilenen görüntü, İslâm dünyasında ilk ortaya çıktığı dönemlerden 1900'lerin ilk çeyreğine kadar gelen süreçte, ne hukuksal temeller ne de kurumsal pratik itibarıyla, mutabakat çerçevesi kesinkes çizilmiş bir halifelikten söz edilemeyeceğini gözler önüne serer. Kurumun mahiyeti, işlevleri ve etki alanı ile sınırları, zamanın ve mekânın özgüllüklerine, siyasal koşullara bağlı olarak çeşitlenmiş, özellikle de siyasal iktidarlar ve iktidarlararası mücadeleler, halifeliği sahiplenmek veya denetlemek konusunda belirleyici olmuştur. Halifelik konusunu gündeme getiren İslâmcı entellektüel çevreler arasında dahi tartışma ve münakaşalara yol açan nokta, Hilafet'e işlerlik kazandırma yolunda dayanılabilecek kuramsal-hukuksal alt yapının bir türlü oluşturulamamış olmasıdır.[43]

42 Hint Hilafet Hareketi'nin yukarıdaki alt-bölümde de bahsedilen önde gelen isimlerinden Muhammed Ali'nin halifeliğin kaldırılmasını izleyen süreçte sarf ettiği bir söz: *Tanrı insanı yarattı, Şeytan da ulusu* (akt. Watson 1955: 94).

43 İslâmiyet'te halifeliğin pozisyonu ve yapılanmasını açık seçik kılmak için geliştirilmeye çalışılan hukuksal çerçeve denemelerinin, esas itibarıyla, mevcut iktidar mekanizmalarına tâbi kaldığı ve bu mekanizmaların işleyiş mantığının bir tercümesinden ibaret oldukları söylenebilir. Örneğin Hilafet'i hukuksal açıdan ele alırken ve kurumun İslâm'da yerini temellendirirken akla gelen ilk isim olan Maverdi'nin bu açıdan temel başvuru kaynağı olan eserinin en dikkat çekici yanı, "zor kullanarak hakimiyet kuran emirlerin halife tarafından tanınması" şeklinde "*de facto* idarelere hukuki mahiyet verme"yi kayda düşen bir il-

Tarihsel süreç içerisinde İslâm coğrafyasında iktidarını geniş bir zemin üzerinde etkin biçimde tesis eden bir siyasal irade var olduğu noktada halifelik bu iradeden yana çekim gücüne sahip bir 'ittihad sembolü' olarak temayüz etti. İslâm dünyasında böylesi bir iktidar odağı ya da merkezinin kaybolduğu ve yerine aynı etkinlikte bir başkasının vücut bul(a)madığı anda, yani siyasal bir parçalanmışlığın zemine hakim olduğu noktada halifelik, kendisi üzerinden ihtilafların dışa vurulduğu bir kaynak oldu. Türkiye'de alınan karar ise, böylesi bir parçalanmışlığın artık geri dönülmez şekilde, 'millet' (ulus-devlet) adı altında kurumsallaştı(rıldı)ğı 'dönüşmüş' dünyada, bu dünyanın bir parçası olmaktan kaçamayan 'Dar-ül İslâm' bünyesinde böyle bir kuruma, makama ve simgeye yer olmadığını örnekleyen bir gelişmeydi.[44]

Dünyanın 'Milletler Çağı' denilen bu parçalanmışlık halinin aşılma emarelerini içinde barındırdığı düşünülen geçmodernitenin, ulus-aşırı kimlik kodlarına dayalı birliktelikleri teşvik ettiği ölçüde yeniden halifelik tartışmalarına enerji sağlayabileceği düşünülebilir. Bu yönde tartışmalar gündeme gelmişse de,[45] sürecin Hilafet'in yeniden ihyasına dönük gelişmelere gebe olup olmadığını şimdiden kestirmek olanaksızdır. Ancak yine de söylenebilecek olan, böy-

---

kenin bulunmasıdır (Güngör 1986: 170-171). Abbasi Hilafeti'nin güçten düştüğü ve çevresindeki sultanlıklara karşı acz içinde olduğu bir dönemde yaşamış olan Maverdi'nin, aslında siyasal-toplumsal realiteyi hukuksal plânda ifadelendirmekten öte bir şey yapmadığı söylenebilir (*a.g.e.*, 169-171). Aynı yönde düşünsel formülasyonların, dönemin diğer önde gelen alimleri tarafından da ortaya atıldığı belirtilmektedir (bkz. Türköne 1994: 172-173).

44 Bu bakımdan, bölümün başında kaydedilen Muhammed Ali'nin sözü kadar anlamlı olan şu ifadeleri de zikretmek yerinde olacaktır: "İslâm hilafetinin katli Arapçılık, Turancılık vb. kavmiyetçi cereyanların diriltilmesi olayına bağlıdır. Çünkü Osmanlı devletinin bütünlüğünü sağlayan yapı ırkçı unsurların öne çıkmasıyla bozulmuştur. Ve devlet otuz küçük devlete ayrılmıştır" (Şinâvî 1995: 57).

45 Örnekler için bkz. Mısıroğlu 1993: 368-396; Bulaç 1995: 220-223; Ömeroğlu 1996: 207-220.

lesi bir 'yeniden ihya' tasavvurunu geçmişte geçerli olanlardan farklı bir kavramlar setine dayandırmak zorunda olduğumuzdur. Bu açıdan düşünüldüğünde, günümüzün bilgisayar-hakim dünyasının ancak 'siberuzay'da çekim merkezi olabilecek bir 'sanal halife'yi taşıyabileceğini söylemek, belki 'müjdeci' olmak kadar 'şeamet tellallığı' olarak da değerlendirilebilir.

# 12
# İran İslâm Devrimi'nin Arka Plânı (1941-1979)

İran İslâm Devrimi (1978–1979) 20. yüzyılın son çeyreğine damgasını vuran en önemli sosyo-politik dönüşüm hareketlerinden biri olup, bu bakımdan onun aynı yüzyılın ilk çeyreğinde Rusya'da gerçekleşen sosyalist devrimle eşdeğer düzeyde sonuç ve etkilere sahip olduğu söylenebilir. Sovyetler Birliği'ni yaratmış olan sosyalist devrim, dünyada 1990'lara kadar toplumsal ve siyasal süreçler üzerinde nasıl büyük ölçekli etkiye sahip olmuşsa, aynı durum gerçekleşmesinden günümüze değin geçen zaman içerisinde İran İslâm Devrimi için de söylenebilir. Örnek vermek gerekirse, İran Devrimi, "İslâmî fundamentalizm" nosyonunun dünya gündeminde yaygın bir kullanım kazanmasına yol açmıştır. En genel anlamda "Batı"nın İslâm dünyasındaki siyasal, ekonomik ve kültürel varlığı ve etkinliğine radikal-İslâmî karşı çıkışlardan köken aldığı söylenebilecek olan ve İslâmi bir temelde biçimlenmiş siyasal-ideolojik iddia ve taleplere dayalı tutum alışları tanımlamak amacıyla kullanılan İslâmî fundamentalizm tabiri, nereden bakılırsa bakılsın İran İslâm Devrimi'nin bir çıktısı olarak kabul edilmek gerekir.

İran'da devrimci hareket umulmadık biçimde başladı, hızla gelişti ve pek de beklenmedik bir sonuca vardı. Erken aşamalarında bir mutlak monark olan Şah'a karşı, dinî olanların yanı sıra Marksist, liberal ve milliyetçi grupları da içeren geniş bir koalisyon biçiminde beliren devrimci ayaklanma, İran toplumunun siyasal ve toplumsal özgünlükleri, bir karizmatik liderin yetkinliği, diğer grupların yetersizliği gibi belli koşulların birleşmesine bağlı olarak devrimin en ateşli günlerinde dînî-radikal bir kliğin iktidarı kazanmasıyla sonuçlandı (Abrahamian 1981: 89-93). Ancak vurgulanması gereken önemli nokta, toplumun çok büyük bir çoğunluğunun (köylüler, işçiler, şehirli orta sınıf, pazar esnafı ya da *bazarî*'ler, öğrenciler, kadınlar ve sol gerillalar) birlikte hareket ederek verdikleri destek olmasaydı, ayaklanma hareketinin bir toplumsal ve siyasal devrime varmasının mümkün olamayacağıdır; çünkü benzeri motiflere sahip dinî ayaklanmalar İran tarihinde kendisini göstermiş ancak devrimci bir "momentum" kazanamamışlardır. O halde devrimi önceleyen dönemde insanları böylesi bir radikal dönüşüm hareketine kayıtsız koşulsuz yönelmeye (gönül vermeye) iten geçerli nedenler olmalıdır.

Bu nedenlerin anlaşılması bir başka açıdan, Türkiye'ye ilişkin olarak da önem taşımaktadır. "Laiklik-İslâm" kutuplaşması ekseni etrafında yaşanan bir takım olaylardan hareketle, Türkiye'deki mevcut görüntünün İran'da devrim-öncesi dönemle benzerlik içinde, buradan hareketle de Türkiye'nin İran olma yolunda olduğu, uzunca dönem tartışma konusu yapılmış bir görüştür. Bu tür bir "felaket tellallığı"nın her iki ülkenin tarihsel, kültürel, siyasal, ekonomik ve dinsel karakteristiklerinin üzerinde hiç durmaksızın, bunları dikkatlice karşılaştırmalı bir perspektiften ele almaksızın, son derece yüzeysel ve düzeysiz bir yaklaşımla yapılıyor olması, "şüyuu vukuundan beter" bir durumla karşı karşıya olduğu-

muzu düşündürüyor. Oysa ki, Türkiye'nin İran olup olmayacağı sorusunun yanıtı, güncel bir takım "istenmedik" olaylardan hareketle yapılan anakronik benzetmelerden değil, ancak İran'da 1970'lerin sonuna gelinmeden önceki zaman içerisinde yaşanan tarihsel sürecin bünyesindeki dinamiklerin neler olduğu ve bunların Türkiye'nin tarihsel formasyonunda yer alanlarla ne kadar benzer veya farklı oldukları irdelenerek çıkarılabilir. Üstelik, özellikle yakın tarih açısından Türkiye ile İran arasında bir karşılaştırma yapmayı olanaklı kılan bir temel de vardır. Türkiye'de İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçişin yaşandığı 1920'lerin başında İran'da da pek çok bakımdan TC'nin kurucu kadrosunun siyasal yönelim ve tasarruflarını kendisine örnek alan, hattâ Cumhuriyet kurma ideali kafasında bulunan bir liderin önderliğinde yeni bir dönem (Pehlevî dönemi) başlıyordu. 1925 yılında Kaçar hanedanını devirerek iktidarı ele geçiren Rıza Şah'ın gözleri, çağdaş-Batılı bir yaşam modeline işlerlik kazandırma yolunda 1923'te Cumhuriyet ilân eden Türkiye'ye ve bu gelişmenin mimarı Atatürk'e dönüktü. O yıllardan bugüne Türkiye'de olanları öyle ya da böyle izliyor ve biliyoruz. Aynı dönemde İran'da neler olup bittiğini öğrenmek ve bunların muadillerinin Türkiye deneyiminde bulunup bulunmadığını, öte yandan varsa mevcut farklılık ya da "özgünlük"leri tespit etmek, sağlıklı bir değerlendirme yolunda adım atılabilmesini sağlayacaktır.

İran'da İslâmî bir devrime giden yolda kilometre taşları olduğu düşünülebilecek bazı gelişmeleri, İkinci Dünya Savaşı sonrasından, yani Muhammed Rıza Şah'ın tahta çıkmasından devrilmesine, böylece Devrim'in gerçekleşmesine kadar süren dönem (1941–1979) üzerinde odaklaşarak tartışmaya açmak, buradaki amacımız... Bununla birlikte, sadece bu dönem üzerinde önemli etkilere sahip olmakla kalmayıp, İran'ın sosyal, kültürel ve siyasal farklılıklarını da yara-

tan daha geniş tarihsel arka plân üzerinde de devrimin kökleri arama bağlamında durulacaktır.

Aşağıda yapılacak olan değerlendirme esas itibariyle Devrim'i koşulladığı düşünülebilecek "iç dinamikler" üzerinde odaklaşmakta olup, İslâmî bir devrimi olanaklı kılan "uluslararası konjonktür" bu değerlendirmenin kapsamı dışında kalmaktadır. Şüphesiz "Soğuk Savaş" döneminin hassas dengeleri çerçevesinde ABD ile SSCB arasındaki çekişme ve bölgesel nüfuz mücadelesinin İran'da kendisini gösteren rejim karşıtı toplumsal hareketliliğe yansıma biçimi, gelişmelerin seyri üzerinde etkili olmuştur. Her ne kadar büyük bir kitlesel tabanı olmasa da Sovyet yanlısı komünist Tudeh partisinin İran'daki hengâmede öne çıkabileceği kaygısının ABD ve NATO'nun stratejilerini "ehven-i şer" tercihine yöneltmiş olabileceği üzerine hem spekülasyonlar hem de ciddi tezler mevcuttur. Ancak bu "dış etkenler" boyutunun, başlıbaşına ve jeopolitiğin İran İslâm Devrimi'ndeki rolünü ana ilgi odağı yapan bir çalışmada değerlendirilmesi uygun olacağından, Devrim'e giden yolda İran'ın "içinde" olup bitenlere bakmayı aslî amaç edinmiş bir incelemede bu konunun ele alınmasının "pratik" olmayacağı düşünülerek, yazının çerçevesi dışında bırakılmıştır.

## Şah

İran'da 1925-26'da Kaçar yönetiminin yerine Pehlevi hanedanını tesis eden Rıza Şah Pehlevi (devrik Şah'ın babası) İkinci Dünya Savaşı'ndaki Nazi yanlısı eğilimleri nedeniyle 1941 yılında İngilizler ve Ruslar tarafından iktidardan edildi ve yerine oğlu Muhammed Rıza Şah, "Müttefikler"in kuklası olarak 21 yaşında tahta geçirildi (Graham 1978: 57; Keddie 1982: 113-114). Bu, yabancı güçlerin İran'ın içişlerine müdahalesinin ilk örneği değildi. Aksine İran 18. yüzyıldan

beri stratejik açıdan son derece önemli olan konumundan dolayı, özellikle İngiltere ve Rusya'dan gelen etkilere açık bir ülke olmuştu. (Keddie1982: 37). İran üzerindeki yabancı nüfuz ve etkisinin nedenleri ile aktörlerinin zaman içinde değiştiği bilinmekle birlikte, bu olgu, yani İran'ın içişlerine yönelik dış müdahaleler, ülkenin sosyo-politik gerçekliğinin en göze çarpan karakteristiklerinden biri olarak kaldı. Bununla birlikte yabancıların İran'ın iç ve dış meselelerini etkileyen siyasal girişimleri göreli olarak örtüktü ve herhangi bir tek yabancı devlete kararlı bir bağımlılık mahiyeti kazanmamıştı; ta ki Muhammed Rıza Şah (yazının bundan sonraki kısmında "Şah" olarak zikredilecektir) ısrarlı bir şekilde İran'ı alabildiğine ve koşulsuz biçimde ABD'ye bağımlı kılana ve ülkenin kapılarını Batı etkisine sonuna değin açana kadar (Saikal 1980: 57)... İran'ın ABD'ye bu şekilde bağımlı hale gelmesinden sonradır ki ülke-dışı, yabancı bir "unsur"un hem siyasal hem de toplumsal ve kültürel yaşam üzerinde yoğunluk kazanan etkisi, İran toplumunun her kesimi tarafından çok daha açık ve yakıcı biçimde hissedilmeye başlandı. Böylece bundan sonra ülkede, aslında daha önce de mevcut olan toplumsal, ekonomik ve siyasal rahatsızlık ve hoşnutsuzluklar, artık her fırsatta kendilerini İran'ın bu Batılı güce (ABD) bağımlılığına karşı ifade eder oldular. Bu durum, ülkenin tarihinde toplumun içine düştüğü bunalım ya da hastalıkların kaynağını algılama açısından bir dönüm noktasına işaret eder·

> "19. yüzyılda, geri kalmışlık iç dinamiklerden kaynaklanmakta olan bir sorun olarak görülmekteydi, 1970'lerde ise artık ülke-dışından yaratılmakta olan bir sorun şeklinde algılanmaya başladı" (Najmabadi 1987: 205).

"Sorun"un dıştan kaynaklandığı düşünülmekle birlikte, şüphesiz insanların gözünde bu "açıktan bağımlılık" süre-

cinin mimarı ve sorumlusu olarak görülen bir şahsiyet vardı. Bu, Şah'tı. Şah'ın böylesi ağır ve yıllar sonra kendisine pahalıya malolacak bağımlılığa niçin yol açtığını anlamak için, tahta geçiş döneminin erken yıllarındaki bazı gelişmelere ilgimizi yöneltmemiz gerekir.

Yazımızın başlangıcında ifade edilenlerden de anlaşılabileceği gibi, Şah zayıf ve etkisiz bir pozisyonda tahta çıktı. Tahta geçişinin ilk on yılında iktidarını merkezileştirip konsolide etmeyi başaramadı. Bu dönemde baş gösteren ve ülke içinde Farisî olmayan toplulukların ulusçuluk temelinde yarattıkları iki kriz (Otonom Azerbaycan Cumhuriyeti ve Mehabat Kürt Cumhuriyeti'nin kurulması girişimleri) diplomatik çabalarla ve zorlukla giderildi (Graham 1978: 62). Dahası, bir yandan iktidarını konsolide etmeye çaba harcarken, Şah'ın otoritesi 1951'de İran başbakanı olan ve İran'ın çıkarlarını gözetmek amacıyla ulusçu bir politika izlemeyi kendisine şiar edinmiş Dr. Muhammed Musaddık tarafından sarsıntıya uğratıldı. Kaçar hanedanına akrabalığa kadar uzanan bir tür "aristokratik" geçmişe sahip olan ve Pehlevilere karşı soğukluk duyan Musaddık, Pehlevi monarşisine muhalif grupları kendi liderliği altındaki "Ulusal Cephe" (*National Front*) hareketi etrafında bir araya getirdi (Graham 1978: 64-65; Abrahamian 1981: 85). Musaddık, İngilizlere İran petrollerini denetleme hakkını tanıyan ve İran'ın çıkarlarına aykırı bir anlaşmaya bağlı olarak beliren bir krizin ardından İran Meclisi'nin desteğiyle başbakan oldu ve monarşiye olumsuz yaklaşan keskin, kararlı bir ulusçu politika izlemeye başladı (Saikal 1980: 36-37; Keddie 1981: 133). İzlediği politikanın temel hedefi, petrol endüstrisini millileştirmekti ve bunu başardı. Çıkarlarının sarsıldığını fark eden İngilizler, ABD tarafından da desteklenerek Musaddık'ı düşürmek üzere plânlar yapmaya başladılar. İran petrolünü boykot ettiler; hem İran'ın ticaretine sekte vuran, hem de İran

parasının konvertibilitesine yönelik büyük engel ve sınırlılıklar getirdiler (Keddie 1981: 134-135). Buna bağlı olarak derinleşen toplumsal ve ekonomik kriz, Şah'ı ve yabancı danışmanlarını Musaddık'ı devirmek için bir girişimde bulunmaya teşvik etti. Başlangıçta bunda başarıya ulaşamadılar ve Şah ülkeden kaçmak zorunda kaldı. Ancak CIA'nın öyle pek de gizli olmayan desteğine bağlı olarak Şah'a bağlı askerî birlikler Musaddık'ın gücünü kırdılar ve Ağustos 1953'te onu devirdiler (Graham 1978: 65; Keddie 1981: 135-139).

Ülkesine geri döndükten sonra, tahta geçişinin bu ilk on yılındaki "travmatik" deneyimin etkisiyle Şah, kendi mutlak otoritesi altında merkezî ve sağlam bir iktidar temeli atmaktan başka hiçbir şey düşünmedi (Graham 1978: 67). Adına "Saray Diktatörlüğü" *(Royal Dictatorship)* denilen dönem (1953-1977) böylesi bir amaç temelinde şekillenmiş bir iktidarın karakterize olduğu dönemdir. Bu dönemin belli başlı özellikleri şu şekilde sıralanabilir: "Sol"dan "sağ"a, dinî liderler de dahil olmak üzere ülkedeki tüm muhalefetin, SAVAK adlı yeni kurulmuş bir gizli istihbarat örgütü tarafından sürekli ve şiddetli bir baskı altında tutulması; her tür demokratik siyasal örgütlenme ve etkinliklerin yasaklanması; millet meclisi, hükümet, partiler gibi siyasal sürecin meşru araç ya da kanallarının sıkı bir denetim altında tutulması ve etki alanlarının mümkün olan en dar sınırlara getirilmesi (Saikal 1980: 62-63). Örneğin bu dönemde kurulmuş olan iki parti monarşi tarafından hem kurulmaya teşvik edildiler, bir başka deyişle "kurduruldular", hem de denetim altında tutuldular. Bu iki parti dışında başka hiçbir siyasal etkinliğe izin verilmedi. Rejim ayrıca basın üzerinde sıkı bir sansür uyguladı ve basına hem Şah ailesine, hem askere hem de Amerikalılara yönelik en küçük bir eleştiriye dahi yeltenmemesi konusunda kesin uyarıda bulundu. Bu tasarrufları savunma yolunda başvurulan retorik, Sovyet (komünizm)

tehlikesi ve bu tehlikenin işbirlikçisi olarak gösterilen Sovyet yanlısı, Marksist Tudeh Partisi ile diğer sol grupların ülkedeki "tehditkâr" varlıklarıydı (*a.g.e.*, 68-69).

Bu "şedit" rejim, ülkede İngiltere'nin boşalttığı yeri alan yeni dış güç olan ABD tarafından, özellikle büyük ölçekli askeri ve ekonomik yardımla desteklenmekteydi. Bu noktada başlangıçta sorduğumuz, Şah ın İran'ı neden ABD'ye olabilecek en üst noktada bağımlı kıldığı sorusuna tekrar dönebiliriz: İnşâ ettiği rejimin bağlarını ABD ile güçlendirerek Şah, siyaseti İran'ın modern dönemlerdeki tarihinde görülmüş olandan çok daha fazla monarşi-merkezli hâle getirdi (Saikal 19SÜ: 50). Gücün merkezileşmesi o ölçülerdeydi ki hükümete bağlı hiçbir oluşum onun direktifleri dışında bağımsız olarak hareket edemiyordu (*a.g.e.*, 64). Örneğin petrol arama çalışmalarından, maaş artışlarına, rafinerilerdeki üretimin ülke içi dağılımından, ihracat önceliklerine ve "İran Milli Petrol Şirketi"nin (*National Iranian Oil Company*) organizasyon şemasının yenilenmesine kadar her şey, Şah'a rapor edilmek ve onun onayından geçmek zorundaydı (Fatemi 1982: 54). Sonuçta 1950 lerin sonuna doğru Şah'ın mutlakçı yönetimi sorgulanamaz, sınırlanamaz ve karşı çıkılamaz (muhalefet edilemez) oldu.

Diğer taraftan Şah, babasının arzusunu paylaşarak, İran'ı "Batılılaşmış" bir ülke haline getirmek için de büyük gayret göstermekteydi. Bu girişim tabii ki siyasal ve ekonomik açıdan izlediği Amerikan yanlısı çizgi ile de uyarlılık içindeydi. Fakat bu, Şah'ın ülkedeki siyasal özgürlüklerin her çeşidini ortadan kaldırmayı hedefleyen mutlakçı yönetimi açısından değerlendirildiğinde ve siyasal özgürlüklerin Batı demokratik sistemlerinin en hayati boyutlarından biri olduğu düşünüldüğünde, oldukça paradoksal bir durumdu. Bu bağlamda Şah'ın birbiriyle uyuşmaz siyasal tasarruflarına ilişkin Graham (1978: 58) şu şekilde bir betimleme yapar:

"Batı kültürü, teknolojisi ve kurumlarına dönük bir imrenme ve hayranlık, fakat (aynı zamanda) İran'ın değerler ve geleneklerine şovenistçe bir sıkı sıkıya yapışma"

Özellikle ekonomik (bir tür devlet kapitalizmi) ve sosyokültürel (seküler eğitim) alanlarda bu Batılılaşmacı atmosfer yoğun biçimde hissedilmekteydi. Ancak ortada çok net bir çelişki vardı ve hem siyasal bir mutlakçılıkta, hem de öte yandan kültürel bir Batılılaşmada ısrar, çok temel bir ikilem yaratmaktaydı. Bu ikilemi Şah'ın mutlakî iktidarını devirmeden veya tahtta kalma ihtiyacı ile çok daha uyarlı olan daha sıkı bir merkezileşmiş kalkınma politikasına geri dönüş yapmadan gidermenin imkânı yoktu (Saikal 1980: 204).

1963 yılında Şah ın bir dizi liberalleşme ve Batılılaşma reformları içeren ve "Beyaz Devrim" adı verilen bir paketi uygulamaya sokmasıyla birlikte, bu ikilem daha da keskin bir belirginlik kazandı. Bunlar altı temel nokta içeren reform kararlarıydı: Toprak reformu; toprak reformunun malî kaynağını sağlamak amacıyla devlet tarafından işletilen fabrikaların satışa çıkarılması; kadınlara oy kullanma hakkı; ormanların millîleştirilmesi; ulusal bir okuma-yazma seferberliği; ve işçilere endüstriyel üretim kârından pay vermeyi amaçlayan bir plân (Keddie 1981: 156)... Şah'ın böylesi bir reform programına işlerlik kazandırmayı isteme nedeninin, kendisi tarafından izlenen baskıcı politikalara, büyük ölçüde Amerikan desteğine ve çok dar bir ülke-içi desteğe dayanan rejiminin ülkeyi ilelebet yönetmek için güven vermediğini idrak etmesi olduğu ileri sürülür. Buna ek olarak, Şah'ın insanların gözünde ülkedeki üstünlük ve hâkimiyetini dönemin Başbakanı Amini ve Tarım Bakanı Arsancani gibi bazı yetenekli bürokratlar hilafına kaybetme korkusuna kapılmış olmasının da, ülke içinde kendisine popüler bir destek kazanma amacıyla onu bu reformlara zorladığı belirtilir (Saikal 1980: 78-80).

Beyaz Devrim belli bir noktaya kadar ülkede ekonomik ve toplumsal düzlemlerde olumlu denebilecek hareketliliklere (büyüyen bir orta sınıf, kitlesel hareketlilik, daha yüksek derecede seyreden bir ekonomik faaliyet) yol açtıysa da Şah'ın uzun vadede ülke içinde merkezî konumunu kaybetme korkusu ve buna bağlı olarak siyasal iktidarı ülkedeki diğer siyasal kurumlarla paylaşma başarısını gösterememesi, bu reformların etkili bir şekilde ve İran'ın gereksinimlerine uygun biçimde yürütülmesini engelledi (*a.g.e.*, 91).

Öte yandan reformlar toplumun etkin ve nüfuz sahibi kesimleri arasında da hoşnutsuzluklara neden oldu. Her şeyden önce bu reformlar toprak sahibi yüksek sınıflara ve varlıklı orta sınıflara yönelik bir tehdit niteliği taşımaktaydı. Sözgelimi toprak reformu, toprak ağalarının siyasal gücünü merkezî hükümet lehine kırıyordu (Keddie 1981: 156; Looney 1987: 91). Reformlara din adamları zümresinden, "klerik" bir muhalefet de hemen şekillendi, çünkü toprak reformu, vakıf yoluyla önemli miktarda toprağı denetimleri akında tutan bu zümrenin maddi çıkarlarını da toprak ağaları kadar tehdit etmekteydi; ayrıca kadınlara oy kullanma hakkının tanınması da bunun İslâm hukukuna aykırı olduğunu düşünen ulemayı muhtemelen rahatsız etmişti (Akhavi 1979: 95; Keddie 1981: 91; Abrahamian 1981: 87). Bu etkin toplumsal grupların, toplumun diğer kesimlerinin hoşnutsuzluklarıyla da birleşen tepkileri, rejime karşı Haziran 1963'te, o zamanlar ülkenin geleceği üzerinde en belirleyici etkiye sahip olacağı pek öngörülemeyen bir şahsiyetin, Ayetullah Humeyni'nin başını çektiği bir dizi gösteriyle kendisini açığa vurdu. 1978-1979 Devrimi'nin bir tür provası olarak da nitelendirilebilecek bu "kalkışma", 2000 insanın hayatına malolduktan sonra ve geleneksel orta-üst sınıflara verilen bir takım ödünlerle ancak bastırılabildi: toprak reformu yasası yumuşatıldı ya da "sulandırıldı";

dinî vakıf arazilerine dokunulmayacağı sözü verildi; ve İran toplumunda son derece ağırlıklı bir yere sahip olan "Pazar esnafı"na (*bazarî*) yarı-otonom lonca etkinliklerini ve dinî örgütlenmelerini sürdürebilecekleri güvencesi verildi (Abrahamian 1981: 87). Bu olay, ulema ile *bazarî* arasında oluşmuş bir tür "koalisyon"a dayalı hareketliliklerin rejime nasıl ciddi bir tehdit oluşturabileceğini gözler önüne seren ilk örnektir.

Bu tespitler temelinde, Şah'ın hüküm sürdüğü dönem, hem genel olarak adaletsiz hem de birbiriyle keskin ve giderilmesi çok zor zıtlıklar içeren amaçlar ve politikaların izlendiği bir dönem olarak karakterize edilebilir. Şah bir yandan ülke içinde son derece baskıcı bir idarî sistem kurarak kendi mutlakçı yönetimine zemin hazırladı ve diğer taraftan iktidarını mali ve askeri açıdan garantiye almak için ülkesini ABD'ye olabilecek en üst düzeyde bağımlı hale getirdi. Bu durum insanların bilincinde çok derin ve acı izler bırakırken, ülkedeki sorunların temelde ahlâkî olduğu, bunun da yabancı etkisi ve hâkimiyetinin yol açtığı toplumsal çürümeden kaynaklandığı, ve neticede Şah'ın İran'ın "düşmanı" ve ABD'nin "ajanı" olduğu şeklinde yaygın bir düşüncenin kitlelerde yerleşmesine yol açtı (Saikal 1980: 202, Najmabadi 1987: 205). Bunun yanı sıra, Şah'ın ülkesini Batılılaştırmak için duyduğu eksilmeyen arzunun, onun otokratik yönetimi ile uyuşmazlığı, her şeyin daha da kötüye gitmesine neden oldu. Eğitimli İranlılar için liberalleşme, serbest seçim, anayasal demokrasi ve basın özgürlüğü demekti ki bunların hiçbirisinin Şah yönetimi var oldukça gerçeklik kazanma olanağı yoktu (Zabih 1982: 3-4). Diğer taraftan geleneksel-dindar kesimler açısından da Batılılaşma, Batı'ya ekonomik bağımlılığın bir ifadesi olmasının yanı sıra, bundan çok daha önemli olarak, toplumdaki ahlâkî çöküntünün ve tüm kötülüklerin nedeni olarak algılanmaktaydı.

Neyi/neleri amaçlamış olursa olsun, Şah'ın iktidar döneminde ortaya çıkan ana sonuçlar şunlardır: Oldukça hacimli ve iyi pekişmiş, fakat öte yandan topluma yaklaşımı açısından yetersiz, adaletsiz ve rüşvetçi bir devlet aygıtı; sosyo-ekonomik eşitsizlikler ve adaletsizliklere marûz baskı altında bir toplum; ve buna bağlı olarak, tedirgin, güvenliksiz ve rahatsız bir çoğunluk... Devrimci ayaklanmanın öncesindeki İran toplumunun panoraması aşağı yukarı bu şekildedir.

## Petrol

Şah döneminde petrolün İran'da âni bir artış göstermesi ve toplum üzerindeki geniş çaplı etkisinden dolayı, bu dönemin ekonomik politikaları ve gelişmelerine konumuz bağlamında daha ayrıntılı olarak bakmakta büyük yarar vardır.

Şah, son derece zengin petrol kaynağını kullanarak ülkesini dünyanın gelişmiş ve endüstrileşmiş ülkelerinden biri yapmayı istedi. Fakat, öylesine ilginçtir ki petrol, ülkenin ağırlaşmış ekonomik sorunlarını çözmek bir yana, onları daha da içinden çıkılamaz bir hale getirdi. Bu, her şeyden önce, İran'da petrol endüstrisini kendi çıkarları doğrultusunda işletmekte olan uluslararası petrol şirketlerinin çok güçlü olan konumlarından kaynaklanmaktaydı (Saikal 1980: 50). İkinci olarak, artan petrol üretimi ve ona dayalı yatırımlara rağmen, petrol bu dönemde İran ekonomisini geliştirecek ölçüde onun temelini (çekirdeğini) oluşturmuyordu (Looney 1987: 91). Dolayısıyla petrol üretimindeki artış, yalnızca bir avuç küçük ölçekli, geleneksel endüstrinin kullanımına aktarılabiliyor ve onunla sınırlı kalıyordu (*a.g.m.*, 93). Diğer taraftan ülkenin ekonomisinin hâkim sektörünü oluşturan tarımı geliştirme ve ihya etme yolunda hiçbir girişimde bulunulmuyordu. Yukarıda zikredilen toprak reformu yalnızca siyasal amaçlar gütmekteydi (toprak ağalarının gü-

cünü kırarak köylü ve göçebeleri doğrudan hükümet denetimi altına sokmak) ve hiçbir makûl ekonomik prensibe dayanmıyordu. Bu nedenle de fiyasko ile sonuçlandı (Keddie 1981: 168). Hükümet 1960 ve 1970'lerde İran'ın sosyo-ekonomik gerçeklikleriyle uyarsızlık içinde bir tarım politikası izlemekteydi:

> "Büyük çaplı ve makineleşmiş çiftçiliği teşvik edip, aslında İran'da kişi başına daha büyük bir verimlilik sağlayan orta ve küçük ölçekli çiftçiliğe itibar etmeyerek hükümet, ancak geniş ekilebilir topraklara ve emek kıtlığına sahip bir ülkede ekonomik açıdan rasyonel olabilecek bir politika izlemekleydi. Oysaki İran'da ekilebilir alan çok küçük olup bu alanda istihdam edilmiş, yeterli olanın çok ötesinde bir emek gücü bulunmaktaydı. Bu nedenle köylüler tarafından, riskleri de hesaba katılarak kullanılacak olan teknikler yerine, bir anda oldukça hacimli ve makineleşmiş teknikleri devreye sokmak, aksi tesir yapmaktan öte bir sonuç vermedi" (Keddie 1981: 166).

Sonuç, düşük tarımsal üretim, düşük tarım geliri ve bunun sonucunda çalışına yaşındaki nüfus kesimlerinin kırsal alanlardan kent merkezlerine doğru gerçekleştirdikleri, böylece tarımı daha da zayıflamış halde bıraktıkları yoğun iç göçtü (*a.g.e.*, 167). Najmabadi (1987: 213) kırdan kente yoğun göçe yol açan bu dönemin tarım politikalarının, izleyen dönemde İslâmî alternatifin gerçeklik haline gelmesinin ana nedenlerinden biri olduğunu ileri sürer.

Bunun yanı sıra, daha önce de vurguladığımız gibi, petrol geliri ülkenin ekonomisini geliştirmek yerine ekonomik gelişmeye zarar veren bir etken oldu. Zengin petrol rezervlerine bağlı olarak insanların yaşam standardı ve beklentileri öyle bir noktaya yükseldi ki bir yandan tarımsal üretim kaygı verici düzeyde düşerken, öte yandan giderek daha fazla

tüketim maddeleri ithal edilmeye başlandı. Bu ise ülkedeki küçük üreticilerin varlığına büyük bir darbe vurdu (Looney 1987: 89). İkinci olarak petrol geliri ülkede zenginle fakir arasında gelir açısından söz konusu uçurumu ortadan kaldırmadı, aksine izlenen hükümet politikalarının sonucu olarak kazanç üst tabakalarda yoğunlaştı (Keddie 1981: 170). Bunların üzerine tuz-biber ekecek şekilde, petrol gelirine bağlı olarak ülkeye gelen yüksek teknoloji, beraberinde bu teknolojinin dayandığı ekipmanı kullanabilecek çok sayıda yabancı teknisyeni de getirdi. Bu "kalifiye" yabancı elemanlar, İranlılardan daha yüksek ücret aldılar ve onların bu yüksek ücretleri zaten yeterli olmayan evlerin fiyatlarını yerli halk için ulaşılamayacak noktalara çekerek, onları halkın gözünde rahatsızlık odağı yaptı (*a.g.e.*, 173). Böylece, hükümete yönelik şikâyetler, yabancıların bu bariz biçimde üstün konumu ile birleşerek, özellikle mutsuz ve hoşnutsuz kitleler arasında yabancı karşıtı duyguların bir kez daha açık biçimde ifade bulması sonucunu verdi (Whetten 1979: 393).

Özetle, petrole bağımlı ekonomi Şah döneminde ithal ürünlere yönelik harcamalarda aşırı bir yükseliş, kalabalık şehirlere doğru büyük bir nüfus akışı, toplumun hemen her düzeyinde kendisini gösteren bir bozulma, zengin ile fakir arasındaki gelir dağılımında giderek genişleyen bir uçurum ve aldıkları yüksek ücretlerle hem fiyatların yükselmesine hem de, pek çok gereksinimin yanı sıra özellikle ev imkânlarında giderek bir kıtlığın baş göstermesine neden olan sürekli artan yabancı sayısı ile karakterize edilebilir (Saikal 1980: 187; Keddie 1981: 175). Bu bağlamda ileri sürülebilecek olan şudur: İran'ın sosyo-ekonomik ve kültürel gerçekliklerine uymayan sakat bir ekonomi politikası izleyen Şah yönetimi, ülkede var olan petrolü insanlar için "Allah'ın bir lütfu" yapmak yerine, ekonomiyi alt üst eden zararlı bir elken haline dönüştürmüştür.

## Ulema

1978-79'da gerçekleşen devrim, Şah rejiminin karşısında yer alan pek çok muhalif grup arasından radikal bir dinî oluşumun iktidarı ele geçirmesiyle sonuçlandı. Bu oluşum, gerçekten de insanları harekete geçirebilme yetkinliğine bağlı olarak devrimci ayaklanmanın en etkili kesimiydi. Bununla birlikte, devrim öncesinde pek az insan, bu oluşuma önderlik eden Şiî din adamlarının, iktidar mücadelesine katılarak onu ele geçirmek için ısrarlı olacaklarını düşünmekteydi. Onlardan beklenen, esas görev alanları olan "dinî zemin"e geri dönerek, dünyevî/siyasî işlerin sorumluluğunu kendi dışlarında kalan "seküler" kesimlere bırakmalarıydı. Fakat öyle olmadı ve Şiî ulema, Ayetullah Humeyni'nin karizmatik kişiliğinin öncülüğünde siyasal iktidara geldi. Bunun sonucu olarak İran, bugün dünya üzerindeki tüm diğer İslâm ülkelerinden farklı olarak, kelimenin tam anlamıyla dinî otorite tarafından işlerlik kazandırılan bir İslâm devleti (teokrasi) olarak karşımızda durmaktadır. Bu sonucu yaratan nedenler İran tarihinin derinliklerinde yatmakta olup, devrimin niteliğini belirleyen etkenleri anlamak açısından büyük önem taşımaktadır.

Her şeyden önce İran'da Şiî ulemanın kendine özgü niteliklerini bize sunan bir tarihsel bağlam vardır. İslâm dünyasının geri kalan bölgelerinde, sözgelimi Osmanlı İmparatorluğu'nda etkili Sünni ulemadan farklı olarak, Safevî hanedanı tarafından Şiîlik İran'da resmiyet kazandıktan itibaren (16. yüzyıl) İran uleması zaman içerisinde kendisini devlet denetiminden hem ekonomik hem de siyasal olarak özgürleştiren bir rotaya girmiştir. Hiçbir şekilde elinden alınması ve istimlak edilmesi mümkün olmayan vakıf topraklarından elde ettiği gelirlere ve belli dinî vergilerin doğrudan denetimine sahip olması nedeniyle ulema, Safevî döneminden

başlayarak varlıklı ve zengin olmaya doğru yol aldı ve derece derece devletten bağımsız bir konum kazandı (Keddie 1981: 16-17). Bu ise diğer Müslüman ülkelerde rastlanmayan biçimde İran'da ulemanın giderek ayrı ve bağımsız bir kurumlaşmış konum kazanmasını sağladı. Bu dönemden sonra, İran'da devlet, ya da devleti yönetenler, ulema zümresini hiçbir zaman mutlak denetimleri altına alamadılar. Oysa ki, örneğin Osmanlı'da ulema, devletle içli dışlı ve işbirliği içinde olup, tüm etkinlikleri devlet tarafından denetlenen ve düzenlenen bir durumdaydı. Her şeyin ötesinde Osmanlı Sünni uleması devletin memuruydu ve varlığı devlete bağlıydı (Akhavi 1979: 18). Dolayısıyla Osmanlı'da ulema devlete tâbi konumda olup, devletin ulema üzerinde güdümleyici bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Karşıt olarak İran'da ulema zaman içerisinde oldukça güçlü ve nüfuzlu bir konum kazanmıştı. O kadar ki artık devletin uygulamalarını denetleyen ve etkileyen bir duruma gelmişti. Somut olarak örneklemek gerekirse, Kaçar döneminde yabancılara tütün rejisinin verilmesini engelleyebilmiş (1891-1892); Kaçar Şahı'na bir Millet Meclisi'nin oluşmasını ve anayasanın ilânını kabul ettirebilmiş (1906); Rıza Şah'ın "Cumhuriyet" ilân etmesini engelleyebilmiş (1925-1926); Musaddık'ı kadınlara oy kullanma hakkı veren bir yasa önerisini geri çekmeye zorlayabilmişti (Akhavi 1979: 63; Keddie 1981: 72-73; Moshiri 1985: 52-53).

Tüm bunların sonucunda İran tarihinde hiçbir hükümdarın ulema ile doğrudan ve cepheden karsı karşıya gelme cesaretini gösterebildiği söylenemez. Ta ki Şah'a (Muhammed Rıza Pehlevî) gelene kadar! Şah, İran tarihinde iktidarının sınırlarını ulemanın hareket alanını da kapsayacak biçimde genişletmeye ve onların geleneksel/dinî liderlik konumlarının, deyiş yerindeyse "altını oymaya" cesaret edebilmiş tek hükümdardı. Şah yönetimi ve SAVAK, baskıcı yöntemle-

rinin sınırlarını Şiî ulemanın önde gelen isimlerini de kapsayacak şekilde genişletmekten çekinmediler. Hükümet politikalarına muhalif tutum takındıkları takdirde sıkı takip altına alınma, hapis ve hattâ öldürülmeden, din adamları da nasiplerini aldılar (Moshiri 1985: 74). Ayrıca, daha önce kaydedildiği gibi, 1963 "Beyaz Devrim"inde yer alan toprak reformu tehdidi, ulemanın maddi çıkarlarına yönelik ciddi ve tedirginlik yaratan bir hareket idi. Bundan daha da kötüsü, Şah'ın, ulemanın geleneksel, manevî ve dinî liderliğini, böylesi bir liderlik için kendisini öne çıkararak sarsmaya çalışması oldu. "Beyaz Devrim" üzerine kaleme alınmış bir belge, bunu en açık biçimde ortaya sermektedir:

"Şehinşah, ülkenin yalnızca siyasal lideri değildir. O aynı zamanda bir öğretmen, bir manevî liderdir; yalnızca ulusunun yollarını, köprülerini, baraj ve kanallarını yapan değil, aynı zamanda insanlarının ruhuna, düşüncesine ve kalbine rehberlik eden bir insandır" (*Kayhan International*, 11 Kasım 1976'dan akt. Graham 1978: 59).

Bu, gerçekte ulemanın toplum içinde sahip olduğu geleneksel pozisyona büyük bir meydan okumaydı ve bundan dolayı da ulemanın Şah a karşı giderek artan antipatisi için bir başka önemli neden oluşturdu. Bu bakımdan ele alındığında, onların Şah a karşı tutumları, sahip oldukları ayrıcalıkları yitirme kaygısından da kaynaklanan bir tür varolam/hayatta kalma (*survival*) mücadelesiydi.

Şiî "klerik"lerin varlığına yönelik bu alışılmışın dışındaki saldırının, onların siyasal iktidara yönelik en uç noktada muhalefet stratejisi benimsemelerine neden olduğu düşünülebilir: "Şah'ın ahlâkî çöküntü içindeki çürümüş sistemini yerle bir ederek daha adil bir düzenin kurulmasına öncülük etmek" (Najmabadi 1987: 203-206). Bir başka deyişle, Şah yönetiminin kararlı ve şiddetli saldırısı karşısında, ulemanın hem etkinlik alanlarının daraltılması, hem de toplumda

sahip oldukları maddî ve geleneksel (dinî-manevî) temellerin sarsılması, hattâ yitirilmesi tehlikesiyle karşı karşıya bırakılması, onları, belki de yalnızca varlıklarını sürdürebilme kaygısından istim alan bir girişime, "iktidarı doğrudan elde etme"ye yöneltmiş olsa gerektir.

## Sonuç

Batı dünyasının gözünde (buna Türkiye'yi de dahil etmek çok da yanlış olamasa gerek) "din duygularıyla çılgına dönmüş kitlelerin teokratik şekilde örgütlenmiş iktidarı"na yol açan İran devrimi, klasik anlamda bir "devrim" olarak algılanmaktan ya da kabul görmekten daha çok, beklenmedik, kabul edilmesi zor ve hattâ "anomalîk" bir hadise olarak yer edindi. "Dışarıdan" bakanların gözünde devrim, hem popüler hem de entellektüel katmanlarda daha çok bir tür "toplumsal sapma" olarak tanımlanageldi.

İran'da insanların "çağdaş" dünyanın ve yaşamın hemen hemen tüm olanaklarına sırt çevirerek ve onları reddederek, sıkı sıkıya biçimlenmiş bir teokrasiyi kabul etmelerini anlamanın gerçekten zor olduğunu teslim etmek gereklidir. Ancak yukarıda çıkarılan görüntü temelinde düşünüldüğünde şunu söylemek yanlış olmayacaktır: Şah döneminin "anormal" çelişkilerle dolu ve beklenebilecek olanın ötesinde ölçüsüz uygulamaları, bu döneme aynı şekilde "anormal" bir son hazırlamıştır. Yazımızda işaret edildiği gibi, Şah, İran'ın yakın tarihindeki en baskıcı ve otoriter yönetimi yaratmıştı; ancak öte yandan, yine kendisinden önce hüküm sürenlerden çok daha büyük bir arzu ile ülkesini Batılılaştırmak istiyordu. Aynı zamanda, yine İran'ın tarihinde hiçbir dönemde olmadığı ölçüde ülkeyi hem iç hem de dış işlerinde bir yabancı ülkeye (ABD) doğrudan ve açık biçimde bağımlı kılmıştı. Petrol, genelde beklenenin aksine, ülkenin hızla kal-

kınmasını sağlayacak yararlı bir kaynak olmak yerine ekonominin tahrip olmasına yol açan etkilerde bulundu. Şah kendisine toplumun farklı kesimleri arasından liderliğini dayandırabileceği temeller arama çabasını hiç göstermedi; aksine izlediği politikalar toplumsal ve siyasal desteğin temel dayanakları olabilecek kesimlerin (tüccarlar, toprak sahipleri, ulema) derece derece kendisine düşman olmasına yol açtı (Najmabadi 1987: 210).

Geniş halk kesimleri açısından bu politikaların ana sonucu, yaşadıkları ortamda kendilerini güven ve emniyet içinde hissedememe, genel bir tedirginlik havası, ahlâki çöküntü, ekonomik ve toplumsal yoksunluk ve belki hepsinden önemlisi, derin bir kimlik bunalımı oldu. Yoğun biçimde yaşanan kimlik bunalımının ciddiyeti, bu bunalımın doğrudan doğruya insanın "özü"ne (varlığına) yönelik bir tehdit oluşturmasıdır. İşte tam da bu noktada ulemanın insanların acil gereksinimlerine karşılık verdiği söylenebilir. Şiî ulema, diğer pek çok Şah-karşıtı grubun yaptığı gibi insanların maddî ya da sosyo-ekonomik sorunlarına çözümler önermek yerine, ahlâkî ve manevî boyutlarına seslendi. Ve en önemlisi, İran insanına hem onurlu ve saygın bir "ben"lik hissi verecek, hem de toplumsal, siyasal ve ekonomik çevrenin tahripkâr etkileriyle, en azından yaşanan an içerisinde başedebilmesini sağlayacak bir kimlik sundu. Bunların uzun zamandır özlemini çeken insanlar üzerinde böylesi bir söylemin ne büyük bir etki yaratacağını, Humeyni'nin şu sözlerinden çıkarmak mümkündür:

> "Mars'a dahi gitseler, mutluluğu, ahlâkî fazileti ve manevî yükselişi elde edemeyecekler. Toplumsal sorunlarını çözmeye muvaffak olamayacaklar, çünkü toplumsal sorunların çözümü ve yarattıkları sefaletten kurtuluş, ahlâkî çözümler gerektiriyor', imana dayalı çözümler... Mad-

dî zenginlik ve güce sahip olmak, doğanın ve uzayın fethi..., bunların hiçbiri bu sorunları çözemez. Bunlar İslâmî inanç, iman ve ahlâk gerektirir... Bu ahlâka, bu inanca, bu kanunlara biz sahibiz." (akt. Najmabadi 1987: 204).

Humeyni'nin bu sözlerinin en genel düzeyde "Batı modernitesi" adı verilen global projeyi hedef aldığını söylemek yanlış olmaz. Bu itibarla, İran İslâm Devrimi'nin dünyanın Batı-merkezli bir modernleş(tiril)me zihniyet ve pratiğine tâbi kılınma sürecine, "Batılı-olmayan" dünya içerisinden çıkmış en radikal tepki olarak okunması da mümkündür. Bir başka deyişle, insanlığın, Weber'in yüzyıl başlarında "dünyanın efsununun bozulması" (*disenchantment of the world*) olarak tanımladığı bir konumdan başlayarak çıktığı yolculuğun, yüzyılın sonunda vardığı noktayı tartışırken dikkate alınması gerekli en somut örneklerden biri, İran İslâm Devrimi olsa gerektir. Weber'in söylemek istediği, dünyanın ve yaşamın genelde dinî bir perde ardından görülebilir, kavranılabilir ve açıklanabilir olduğu uzunca bir dönemin kapanarak, artık bu perdenin yırtıldığı ve bu perdenin gizlediği gerçeklerin aklın imkânlarıyla ortaya serilebileceğidir. İnsanlık "akıl" temelinde, bilim ve teknolojinin eşliğinde, kendisine daha yaşanılır bir dünya yaratma yolunda artık hiçbir engele takılmadan yürüyebilecekti.

Bilimin ve teknolojinin en üst düzeyde ve incelikli kullanımlarıyla tarihin en büyük can kayıplarına yol açan savaş ve katliamların gerçekleştirildiğine veya aklın bir "nükleer son" hazırlığı yönünde seferber edilebilmiş olmasına tanıklık eden insanlığın, günümüzde modernite projesine aynı umudu ve güveni hâlâ kayıtsız koşulsuz beslemeye devam ettiğini söylemek kolay değil... Bunun dinî düşünce bağlamında söz konusu olan tezahürlerini ise, hemen her türden dinî söylemde görülen canlanma; yalnızca İslâm'da

değil, fakat Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta, hattâ Hinduizm de kendisini gösteren "fundamentalist" çıkışlar; ve Batı toplumlarmda giderek popüler hale gelen ve daha da geniş bir zemine yayılan "Yeni Dinî Hareketler" gibi olgularda izleyebiliyoruz. Kepel'in "Tanrı'nın intikamı" olarak tanımladığı bu durum, Weber'in yüzyılın başındaki öngörüsüne uyarlı bir gelişme ile pek de karşı karşıya olmadığımızı, hattâ "dünyanın yeniden efsunlanması" *(re-enchantment* of the *world)* şeklinde tanımlanabilecek bir sürecin işlemeye başlamış olabileceğini düşündürüyor (Nelson 1987: 2). İran'da gerçeklik kazanmış olan İslâm Devrimi'nin bu yönde düşünmeyi destekleyen bir örnek olduğu aşikârdır. Ancak devrimsonrası dönemin halihazırda yaşanan gelişmeleri de bu yeniden-efsunlanma sürecinin seyri ve nereye varacağı hususunda en önemli ipuçlarını bize sunacaktır.

# 13

## Müslüman Kardeşler Nedir, Ne Değildir?

Mısır'daki halk ayaklanmasının İslâm Ortadoğu'sunda devrimsel bir politik değişmeye yol açtığı kuşku götürmez bir gerçek... Yirminci yüzyılı, sırasıyla, İngiliz himaye yönetimi, yine İngiliz denetiminde bir meşrutî krallık, sonra da otoriter başkanlık sistemine dayalı antidemokratik bir cumhuriyet aşamalarıyla tamamlayan Mısır, sonunda demokratikleşme yolunda oldukça güçlü bir toplumsal iradeyi hayata geçirmiş görünüyor. Arap Ortadoğu'sunun kültür başkenti niteliğindeki Mısır'ın demokratikleşmesi yolunda başlayan bu hareketliliğin en önemli itici gücünü Müslüman Kardeşler örgütü oluşturmakta... "Milletler çağı" olarak adlandırılan yirminci yüzyılda sadece Mısır'ın değil, Ortadoğu'nun ve daha genel olarak İslâm dünyasının gidişatında büyük rol oynayan bu örgüt, görünen o ki içinde bulunduğumuz yüzyılda uluslar-üstü, küresel ekonomi-politik işleyiş karşısında Müslümanların konum ve tavırlarının şekillenmesinde de asli belirleyenlerden biri olacak. Bu yüzden Mısır mahreçli olarak dünyanın ve Türkiye'nin gündeminde sıklıkla yer alan Müslüman Kardeşler'in kuruluşundan itibaren ser-

gilediği politik-ideolojik söylem ve pratiğin ne olup ne olmadığı, aşağıdaki mütevazı yazıda ortaya serilmeye çalışılacaktır.[1]

## Bir İlkokul Öğretmeninin Dünyayı Sarsan Örgütü

Yirminci yüzyılın en başta gelen siyasal İslâm hareketi olan Müslüman Kardeşler (İhvanü'l-Müslimin), ilkokul öğretmeni Hasan el-Benna tarafından 1928 yılında Mısır'ın İsmailiye şehrinde kuruldu. İslâm'ın bir din olmaktan öte modern anlamda bir siyasal ideoloji olarak ortaya çıkmasında öncü role sahip bu hareketin doğuş yeri Mısır'da kurulduğu günden bu yana siyasal süreçlere etki etmenin ötesinde İslâm dünyasının diğer pek çok bölgesindeki çağdaş İslâmî hareketler için de siyasal-ideolojik temel oluşturduğu söylenebilir.

Hasan el-Benna 1906 yılında Nil deltasındaki El-Buheyre şehrinin Mahmudiye kasabasında doğdu. Babası, geçimini saatçilikle temin etmesinin yanında bir âlim de olan Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Benna el-Saatî idi. El Saatî, Mısır'ın meşhur modern İslâm reformistlerinden Muhammed Abduh döneminde El Ezher'de öğrenciydi. O, Sünni-Hanbelî fıkıh mezhebinin kurucusu Ahmed b. Hanbel'in, Hz. Muhammed'in hadislerinin derlemesi olan ünlü eseri "Müsned"in yeni bir düzenlemesini kaleme almıştır. Bu eser, el-Benna'nın görüşlerinin biçimlenmesine etki eden

1 Uzun zaman önce bir seminer sunumunda kullanılmak üzere hazırlanmış olan bu metin, Müslüman Kardeşler in yakınlarda Türkiye'de gündeme gelmesi nedeniyle akademik hedefli olmaktan ziyade popüler ilgiye yönelik gözden geçirilip bir gazete yazı dizisi olarak yayımlanmış, yine aynı hedefle bu kitaba eklenmiştir. Söz konusu metnin hazırlanmasında yararlanılan başlıca kaynaklar şunlardır: Rosenthal 1947, Mitchell 1969; Aly ve Wenner 1982; Voll 1982; Rabi 1984; Delanoue 1986; Hiro 1988; Zubaida 1994

en önemli kaynaklardan biri oldu. Onun katışıksız bir İslâmi hükümet ve İslâm hukukuna dayalı bir Müslüman toplum inşası vazeden öğretisi, Hanbelî fıkhının güçlü tesirini taşır. Bu, onu Vahhabilik'le de ideolojik anlamda etkileşime sokan bir nokta olup, buna yazının ileriki bölümlerinde değinilecektir.

8 yaşından itibaren doğum yeri Mahmudiye'deki Reşâd Medresesi'nde temel din eğitimini alan el-Benna, 12 yaşından 14 yaşma kadar Hadis ezberleyip, Arapça gramer, kompozisyon ve şiir öğrendiği "el-Medresetüıl-İdâdiyye"de öğrenimini sürdürdü. Müteakiben 14-17 yaşları arasında Mahmudiye yakınlarındaki Demenhur'da ilköğretim okuluna devam ederek burada Sûfi-tarikat çevreleriyle yakın ilişki içerisine girip İslâm tasavvufu üzerinde yoğunlaştı. 1919 yılında kendisi 13 yaşındayken Mısır'da patlayan İngiliz-karşıtı ayaklanma onu derinden etkiledi. İngiliz işgaline karşı grev ve gösterilere katılan el-Benna'nın bu noktada İslâm'ı anlama ve değerlendirme yolunda önemli bir dönüşüm geçirdiğini söylemek mümkündür. Artık o, İslâm'ı manevi ya da dinsel olmaktan çok politik bağlamda yorumlamaktaydı. Daha önceki dönemde tasavvufla ve ibadetle meşgul olmasına karşın, ülkesine karşı asli sorumluluğunun artık "cihat" olduğunu ifade etmekteydi.

Bu dönemde bazı öğrenci etkinliklerine de katılan el-Benna, "Cemiyyetüıl-Ahlâkııl-Edebiyye" adlı derneğin başkanlığına seçildi. Bu derneğin tüm üyelerinin son derece dikkatli ve disiplinli bir dinî hayat sürdürmeleri esastı. Dahası, dernek bünyesinde İslâm yolundan ayrılanlar için cezalar vardı ve el-Benna bu cezaları tüm kalbiyle desteklemekte, bunların bir insanın eğitsel ve entelektüel gelişmesi açısından son derece önemli olduğuna inanmaktaydı. Hatta o, bu "pratik" etkinlikleri teorik derslerden çok daha önemli görmüştür.

17 yaşına geldiğinde Kahire'deki Dar'ül-Ulûm öğretmen okuluna kaydoldu. Burası oldukça köklü ve etkili bir okul olup Arapça ve onunla ilgili diğer dersler üzerine öğretmen yetiştirmekte özelleşmişti. Burada geleneksel eğitim-öğretim esas olmakla birlikte bazı konularda belli miktarda Batılı eğitim yöntemleri de kullanılmaktaydı.

Dört yıl geçirdiği Kahire, El-Benna'yı derinden etkilemiştir. Bir kere kendisini kozmopolit bir kentte, doğrudan ve açık şekilde batılılaşmanın yol açtığı toplumsal ve entelektüel sorun ve hasarlarla yüz yüze buldu. Batı etkisine karşı tepkisi oldukça sertti. Batı'dan ithal "düşünce özgürlüğü" kavramım manevi ve ideolojik çözülme ile, değer, tutum ve davranış bozulması ile bir tutmuştur. Batılılaşmayla savaşında bir karşı saldırı yürütür mahiyette kitaplar, makaleler yazmayı ve bir de dergi çıkarmayı hedefledi. Bir dernek ya da örgüt kurma yolundaki planlarını da ilk kez bu zamanda geliştirdi. Öyle ki bir ideolojik ve siyasal doktrin olarak İslâm'ı kitlelere yayma yolunda caminin sınırlı ortamında kalınmayıp onun dışına çıkılması ve İslâmî öğretiyi gündelik yaşamları içerisinde insanlarla buluşturmak, ona göre artık bir zorunluluktu.

Dar'ül-Ulûm'den mezun olduktan sonra el-Benna, 1927'de Süveyş Kanalı bölgesinin kontrol merkezi olarak tanımlanan İsmailiye'de bir ilkokula öğretmen olarak atanarak çalışmaya başladı. El-Benna İsmailiye'de geçirdiği altı yıl boyunca Mısır'daki yabancı varlığı ve etkisinin en yakıcı boyutlarını gözlemleme imkânı bulmuştur. Çünkü İngiliz askeri birlikleri ve Süveyş Kanalı Şirketi'nin Fransız görevlileri burada konuşlanmıştı. Yabancılar, el-Benna'nın da aralarında olduğu yerli Mısırlılardan çok daha iyi işlere ve yaşam koşullarına sahipti. İngiliz askerlerinin varlığı da İngiliz işgal döneminin çarpıcı ve rahatsız edici kalıntıları gibiydi. Pek çok Mısırlı gibi el-Benna'da da İngilizlere karşı güçlü bir düşmanlık ve nefret

mevcuttu. Bu dönem onun yabancı ve Batı karşıtı fikirlerinin gelişip olgunlaşmasında aslî rol oynamıştır.

İsmailiye'de altı yıl geçirdikten sonra el-Benna tekrar Kahire'ye döndü ve 1934'ten 1946'ya kadar orada öğretmenliğe devam etti.

## Kuruluş: Kur'an ve Kılıç

Hasan el-Benna Müslüman Kardeşler'i 1928'de İsmailiye'de bir gençlik kulübü olarak kurdu. Ancak örgütün resmi statü kazanması 1929'da olmuştur. Başlangıçta sadece dinsel canlanmayı, ahlaki ve toplumsal reform gerçekleştirmeyi amaçlayan bir oluşum iken giderek siyasal-dinsel bir harekete dönüşmüş ve zamanla siyasal ton, tabii ki İslâmî düsturlar temelinde, örgüte daha fazla hâkim olmuştur. İki kılıç arasına yerleştirilmiş Kur'an'dan oluşan örgüt amblemi, bu durumu oldukça iyi örnekler.

Hareketin siyasallaşmasında 1936'da imzalanan İngiliz-Mısır karşılıklı savunma ve ittifak antlaşmasına karşı ülkede yükselen militan direnişin ve 1936-37'de Filistinli Arapların İngiliz manda yönetimine ve Siyonist genişlemeye karşı başlattıkları silahlı ayaklanmanın büyük etkisi olduğu söylenebilir.

Her ne kadar kısa bir süre içerisinde Arap Ortadoğu'sunun diğer ülkelerine yayıldıysa da Müslüman Kardeşler, yapısal olarak oldukça merkeziyetçi bir karaktere sahipti. Yaşamı boyunca el-Benna gücü kendi elinde tutup topluluğun program ve politikalarını tek başına yürüttü. Sıra dışı kişilik özellikleri onu hayli karizmatik bir lider yapmıştır. Mısır'ın pek çok yerinde bulunup hayli deneyim edinmiş olduğu için ülkesinin özelliklerini ve insanlarının ruh halini gayet iyi bilen başarılı bir propagandistti.

El-Benna başlangıçta kendi takipçileri arasından bazılarını

seçerek misyoner olarak yetiştirdi ve mesajım yaymak üzere halkın arasına gönderdi. Onları yalnızca dinsel konularda değil, fakat Mısır'ın ulusal ve yerel meseleleri, Mısır dışında İslâm dünyasının genel durumu ve hâlihazırdaki İslâmi sorunlar hakkında da bilgili kılmaya dikkat etmiştir. Dansı, tiyatroya gitmeyi, içki içmeyi ve kumar oynamayı yasakladı; çünkü bunlar ona göre Batı etkisinin, hepsi de İslâm'a karşı olan tahripkâr ürünleriydi.

Bununla birlikte o, hayranlıkla yaklaştığı modern teknolojinin araç gereçlerini propaganda toplantılarında kullanmaktan kaçınmamıştır. Geniş dinleyici kitlelerine modern mikrofonlarla seslenmekteydi. Hatta bu bakımdan kendisine hizmet sunan özel eğitilmiş bir teknisyen grubu mevcuttu.

Örgütün tüm yürütme faaliyetleri Kahire'deki merkez ofisinden gerçekleştirilmekteydi. "Dar" (ev) denilen bu merkez, hem El Ezher'e hem de Kraliyet Sarayı'na çok yakın bir binaydı. Kahire dışında da her biri kendi mahalli karargâh ve büroları olan şubeler kurulmuştu. Her şubenin zorunlu olarak izlediği etkin bir çalışma programı olup bu programda şunlar yer almaktaydı: Cehaletle savaşıp okur-yazarlığı arttırmak için akşam okulları; hasta ve yardıma muhtaçlara yönelik sosyal iyileştirme çalışmaları; topluluk üyelerini ("İhvan"ı) sağlıklı ve güçlü tutmayı hedefleyen beden eğitimi düzenlemeleri; gizli eğitilen paramiliter bir erkek izci grubu ya da gezici birliğin her daim zinde tutulması...

Genel olarak bakıldığında örgüt, eğitime ve kamu yararını gözeten faaliyetlere büyük önem vermiştir. Bu çerçevede hem erkekler hem de kızlar için ayrı ayrı ilk, orta ve teknik okullar, Kur'an öğreten özel din okulları ve sanayi merkezlerindeki işçiler için de özel teknik okullar açıldı. Bu eğitim faaliyetlerinin yanı sıra köylerde yaşam standartlarını yükselt-

meye yönelik faaliyetler de yürütüldü. Elektrifikasyon, yoksullar için yardım toplama, öksüz çocuklara yardım, cami yapımı, Müslüman Kardeşler tarafından sorumluluğu üstlenilen işlerin başlıcalarıydı. Toplanan paralar bankaya yatırılmakta ve tahvil, bono, hisse senedi şeklinde yatırıma dönüştürülmekteydi. Topluluğun yedi şirketi vardı. İlginç bir nokta, bu şirketlerin çalışanlarının da yatırım yapmalarına izin verilmesiydi.

İsmailiye'de Hasan el-Benna etrafında toplanan ilk "Kardeşler", genellikle eğitimsiz alt sınıflardan gelen insanlardı. Fakat Kahire'de örgüt, toplumun daha üst tabakalarıyla buluşma ve onları etkileme imkânı buldu. Bunlar arasında El Ezher'den azımsanmayacak miktarda öğrenci; memurlar ve diğer beyaz yakalı çalışanlar; işçiler; Mısır ordusundan subaylar ve askerler; fakat hepsinden önemlisi ülke nüfusunun kahir ekseriyetini oluşturan, doğası itibarıyla da dindar-muhafazakâr olan kırsal kesim ahalisi vardı.

Sayısal olarak topluluğun büyüklüğüne yönelik güvenilir tahminlerde bulunmak kolay olmasa da genel olarak şu rakamlar üzerinde mutabakattan söz edilebilir: Hasan el-Benna, hareketi İsmailiye'de yalnızca altı kişi ile birlikte başlattı. 1934 yılına kadar Mısır'da örgütün şube sayısı 50 civarındaydı. Fakat izleyen beş yılda şube sayısı on kat artarak 500'e fırladı. 1946'da el-Benna yaklaşık yarım milyon üye olduğunu iddia etti. 1950'lerin ilk yarısında örgütün etkin üye sayısının 1 milyondan fazla, şube sayısının da 1500 olduğu tahmin edilmiştir.

Mısır dışında örgütün şubeleri ilkin 1937'de (dört şube ile) Suriye'de, sonra da (iki şube) Lübnan'da açıldı. Daha sonra Filistin, Ürdün ve Sudan'da şubeler açıldı. Hareket giderek Pakistan, güney Sudan ve Afrika gibi Arap toprakları dışında kalan bölgelere de nüfuz etmiştir.

## İdeolojik Çerçeve

"Anayasamız Kur'an,
Rehberimiz Peygamber,
En Büyük Arzumuz Allah Yolunda Ölüm!"

Müslüman Kardeşler'in yukarıdaki sloganı, örgütün politik-ideolojik çizgisini çarpıcı biçimde özetler. Kur'an artık kutsal bir din kitabı olmaktan öte toplumsal düzeninin işleyişini belirleyen bir yasa (hukuk) metnidir. Peygamber artık Allah'ın mesajını insanlığa ulaştıran "Resûl" olmanın ötesinde örnek alınması gereken bir siyasal lider, yani "Emir"dir. Ve yaşam için amaç, Allah kelâmını ve nizamını yeryüzünde hâkim kılmak, bu uğurda ölümü dahi istemektir.

Böylece İslâm, inananların siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel yaşamının her ayrıntısını düzenlemek üzere etkili bir sistem öneren bütünlüklü bir ideoloji olarak okunmuş olur. El-Benna'nın çarpıcı sözleriyle, İslâm "hem öğreti (dogma) hem ibadet, hem vatan hem milliyet, hem din hem devlet, hem maneviyat hem hareket (aksiyon) ve hem Kur'an hem kılıç"tır.

Bu anlayışın Hasan el-Benna'nın zihninde tohumlanmasını ve yeşermesini sağlayan bazı öncü akım ve isimler mevcuttur. 18. yüzyılda Arap Yarımadası'nda sarsıcı etkilere yol açmış Vahhabiliğin kurucusu Muhammed b. Abdülvahhab gibi el-Benna da koyu bir Hanbelî idi. Hem "selef"inin hem de mezhebinin izinde o da dinsel inanç ve pratiğin puritenleşmesinin, yani başlangıçtaki en saf ve katışıksız haline döndürülmesinin bir ihtiyaç olduğunu savunmuştur. Abdülvahhab'ın geç Ortaçağ İslâm'ının ünlü âlimi İbn Teymiyye'ye dayanarak modern zamanlarda güncellediği, Hasan el-Benna'nın da benimsediği bu anlayış "Selefîlik" olarak adlandırılır.

El-Benna insan yaşamını düzenleyecek temel ve asli kaynaklar olarak Kur'an ve Sünnet'in sadece lâfzî yorumlarıyla yetinilmesini bir zorunluluk olarak vurguladı. Muhammed b. Abdülvahhab gibi o da tasavvufu İslâm dünyasının çöküşünün baş sorumlusu olarak görmüştür. İslâm âlimlerini (ulemâ) ortaçağ İslâm dünyasında ortaya çıkmış yasal/hukuksal düzenlemelere (içtihadlara) dayanmalarından dolayı eleştirirken de Abdülvahhab'la buluşmaktaydı; Peygamber ve Dört Halife Devri'nin ("Asr-ı Saadet") kural ve düzenlemelerine dönüşü savunmuştur. Aynı şekilde "cihat" kavramının yeniden işlerliğe sokulması noktasında da Vahhabilerle hemfikirdi. Bununla birlikte sıklıkla vurguladığı bir başka nokta, örgütün amacına ulaşmak için asla zor kullanmayacağıydı. Öte yandan, Vahhabilik'ten farklı olarak, modern yeniliklerin kabulünden yanaydı; yeter ki bunlar İslâm'la uyarlı ve bütünleşebilir olsun.

Hasan el-Benna'nın ideolojik formasyonunda Vahhabîliğin yanı sıra 19. yüzyılın meşhur modernist-reformist İslâm anlayışının da bir alt yapı oluşturduğu söylenebilir. İslâm modernistleri, modern (Batılı) bilim, düşünce ve kurumların İslâm'la entegrasyonunu sağlayarak İslâmî düşünceyi yeniden formülleştirmek ve İslâmî toplumu çağa uygun bir şekilde yeniden biçimlendirmek istemişlerdir. Bu eğilimin en önde gelen şahsiyeti, hatta ideolojik mimarı olan Cemaleddin Afgani, bilimsel ve felsefi bilginin İslâm'a uyarlanmasını desteklemiş "panislamist" bir düşünürdü. Onun öğrencisi olup İslâm'ı modern düşünce ile uzlaştırmak yolunda daha da ileri giden Mısırlı Muhammed Abduh, "şûra", "maslahat", "icma" gibi İslâmî kavramların "parlamenter demokrasi", "pragmatizm" ve "kamuoyu" gibi modern Batı kavramlarına denk olduğunu önermiştir. Abduh'un öğrencisi Reşid Rıza ise hocasının İslâm'ın çağa uygunluğunu, hatta modern dünya için gerekliliğini savunan görüşlerini çok daha radi-

kal şekilde benimseyip siyasallaştırmış, daha "Selefî-meşrep" bir düşünürdür (Atay 1996: 274, dn.).

Hasan el-Benna, modernist-reformist İslâm ekolünün bu önde gelen şahsiyetlerinden önemli ölçüde etkilenmiş ve esinlenmiş olmakla birlikte, onların bazı yaklaşımlarını "değilleyerek" aşma yoluna da gitmiştir. Örneğin o da Muhammed Abduh gibi İslâmi bir reform programından yanaydı fakat Abduh'un aksine o, İslâmî öğretiyi modern dünyadaki gelişmeler ışığında yeniden değerlendirip yorumlama girişiminde bulunmadı. Oldukça ters bir doğrultuda, İslâmî modernizmin çok ileri gittiğini ve İslâm'ın temellerine yönelik tehdit oluşturmaya başladığını ileri sürmüştür.

Hasan el-Benna, Cemaleddin Afgani gibi İslâm'ın evrenselleşmesini, bir başka deyişle "panislâmizm"i savunmuştur. İslâm dünyasını ve İslâm'ı "materyalist Batı tehdidi" karşısında güçlü kılmak üzere tüm Müslümanların birleşmeleri gerektiğine içtenlikle inanmaktaydı. Ancak Hasan el-Benna'nın daha özel olarak etkilendiği İslâmî modernist fikir adamı Reşid Rıza idi. O, Reşid Rıza'yı özellikle İslâm'ın bir bütün olarak kendine yeterliliği ve batılılaşmanın tehlikeleri üzerine düşüncelerinde izlemiştir.

Özetle Hasan el-Benna'yı kendisini önceleyen İslâmî modernistlerden ayıran nokta, onun İslâmî bilginin modern Batı bilim ve düşüncesiyle uyarlılığını rasyonelleştirmeye çalışan "defansif" bir pozisyon almaması, fakat İslâm'ın mükemmelliğini, kapsayıp kuşatıcılığını ve kendine yeterliliğini güçlü bir şekilde ileri sürmesidir. Hasan el-Benna, kendisinin reformist öncülerinden İslâmî bir devleti kurma yolunda işlerliğe sokacağı araç ya da yöntemin ne olacağı noktasında da ayrılmıştır. Afgani sadece Müslüman yönetici, seçkin ve entelektüellere hitap etmekle yetinmiştir. Abduh tüm dikkatini fetva yoluyla dinsel reform üzerinde yoğunlaştırmıştır. Reşid Rıza ise selefî ideolojisini yayma ve propagan-

da yapma yolunda çıkardığı "el-Menar" adlı dergiye güvenmiş onu kullanmıştır. Sadece Hasan el-Benna bir kitlesel siyasal örgüt kurma ve hareket oluşturma yoluna gitmiştir.

Siyaset söz konusu olduğunda el-Benna, İslâmi yönetim sisteminin özde demokratik olduğu ve İslâm'ın modern dünyanın tüm sorun ve rahatsızlıklarına doyurucu cevap ve çareler sunabileceği görüşündeydi. Amacı, özgün bir Müslüman devlet yaratma yolunda bir formül bulmaktı. Ona göre devlet başkanı Müslüman topluluk ("Ümmet") tarafından seçilmeli ve bu topluluğa karşı sorumlu olmalıydı. "Ümmet", yine kendisi tarafından seçilecek yetkin temsilciler aracılığıyla siyasal süreçlere katılacaktı. Bu temsilciler, yani "Ehl-i Şüra", başkanı ve onun yapıp ettiklerini denetleyecekti. El-Benna bütün siyasal partilerin kapatılması gerektiğini, çünkü İslâm'ın birleştirici özellikte olduğunu ve Müslümanların, ülkelerinin esenliği için birbiriyle işbirliği içinde hareket etmeleri gerektiğini düşünmüştür. İslâm devletinin amacı, İslâm hukukunu (Şeriat'ı) hakkıyla uygulamak, misyonerler yetiştirip onları İslâm'ı başka milletlere tanıtmak üzere göndermek ve ihtiyaç hâsıl olduğunda adalet ve insanlığın ortak iyiliği için silahla savaşmak olmalıydı. Bununla birlikte o, 7 yüzyıldaki ilk İslâm toplumununkine benzer, özel bir yönetim modeli önerme konusunda ısrarlı değildir. Çeşitli, farklı kurum ve düzenlemelerin Müslüman halkların özel sosyo-tarihsel koşullarına bağlı olarak işlerliğe sokulabileceğini ifade etmiştir.

Hayli yoğun etkinlik sergilediği 1930'lu yıllarda el-Benna hiç de kolay olmayan bir uyarlılığı sağlama sorunuyla yüz yüze geldi. Bu, Mısır milliyetçiliği, Arap birliği (pan-Arabizm) ve İslâm enternasyonalizmi (panislâmizm) arasında bir uyarlılıktı. Bu çerçevede tüm Mısır Müslümanlarının, sırasıyla, Mısır'a bağlılık, Arap birliği ideallerine bağlılık ve nihayet İslâm enternasyonalizmi ideallerine bağlılık bakımın-

dan sorumlu olduklarını belirtti. Bununla birlikte Arap milliyetçiliğinin özellikle Nasır'm iktidara geldiği 1954'ten sonra yükselmesi karşısında Müslüman Kardeşler, yönetimin laik eğilimlerine muhalefet yolunda çok daha panislâmist bir pozisyon aldı. Bu dönemde El Ezher ulemâsı da Nasır rejimini Müslüman Kardeşler'e karşı desteklemiştir.

Batılılaşmayı reddetmekle birlikte el-Benna Müslüman yaşantısının modernleşmesi ile batılılaşması arasında hiç de kolay olmayan bir ayrım çizgisi çekmek zorunda kaldı. Bu noktada uygun bir reçete sunabildiği söylenemez. Çünkü modern olan her şey üç aşağı beş yukarı Batı ortamının bir ürünüydü. Şeriat ile mevcut Mısır yasaları arasında bir uyum yaratmaya çalışmıştır. Dinî eğitimi kuvvetle savunmasına karşın "Kardeşler"in laik devlet üniversitelerine gitmesine de izin verdi.

Bir diğer güçlük, kadın konusuna yaklaşımda kendisini gösterdi. Örgütün "Müslüman Kız Kardeşler" adında bir kadın kolu mevcuttu. Kadının kamusal yaşamda yer almasına başlangıçta karşı olan örgüt, İkinci Dünya Savaşı sonrasında bu konuda gelen baskılara bağlı olarak daha esnek bir yaklaşım benimsedi ve kadınların öğretmen, hemşire, doktor olabilmesine, eğer aslî sorumlulukları olan "evhanımlığı"nı aksatmayacaksa müsaade edilebileceğini belirtti. Ana fikir şuydu ki kadının ilk sorumluluğu evine ve ailesinedir ve eğitimli bir kadın en iyi annedir. Bunun ötesinde kadının politikayla meşgul olması, bu, esasen erkeğin işi olduğu için asla kabul edilemezdi. Erkeğin zihinsel yetkinlik ve duygusal düzenlilik bakımından doğal (biyolojik) üstünlüğü ile siyasal ve toplumsal liderliğin erkekler tarafından icra edilmesi gerektiğine inanılmaktaydı.

Ekonomik meseleler söz konusu olduğunda Hasan el-Benna faizi lanetlemiş ve bu İslâmî yasağa karşı ekonomik işleyişi önleme yolunda bankalar üzerinde sıkı hükümet

denetimi önermiştir. Ekonomide bir dereceye kadar devlet varlığı, onun başka yönlerden de onayladığı bir durumdu. Örneğin kamuoyunun tekelci şirketlere karşı korunması gerektiğini savunmuştur. Bir yanda İslâm'da özel mülkiyet hakkı olduğu, insanlar arasında servet ve zenginlik farkının kişisel cesaret, çalışkanlık ve bireylerin doğal yetenekleri temelinde kabul edilebilir olduğu vurgulanmıştır. Yani eşitsizlik, öncel (*a priori*) olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan gerekli olduğu zaman devlet müdahalesi de kabul edilmekteydi. Eğer sosyal adalet gerekiyorsa, devlet bireyin özel mülkiyet hakkını sınırlayabilir, toprak reformu yapabilir ve kamu kaynaklarını, bankaları ve madenleri millileştirebilirdi.

Hasan el-Benna'nın bu görüşleri 1936 yılında dünyadaki çeşitli Müslüman ülkelerin liderlerine yönelik kaleme aldığı uzun bir mektupta diğer İslâm topraklarına da ulaştı. Bu mektupta o, Batı medeniyetine reddiye ve suçlamalarla birlikte İslâm'ın ihtişam ve mükemmelliğine vurgu yaptı. Ayrıca İslâm ülkeleri yöneticilerinin kendisinin belirttiği ilkeler doğrultusunda hareket etmelerini vurgulayarak bu takdirde kendilerine Müslüman Kardeşler'in tam desteği olacağı sözünü verdi.

El-Benna, Müslüman ülkeler arasındaki bağların kuvvetlenmesini Hilafet'in yeniden kurulması yolunda bir ön gereklilik olarak görmüştür. Halifeliğin restorasyonundan yanaydı, ama mevcut koşullar dâhilinde bunu yapmak apaçık olarak imkânsızdı. Çünkü Müslüman halklar arasında eğitimsel, toplumsal ve ekonomik düzeyler bakımından ciddi farklılıklar mevcuttu. Ancak bu farklılıkları aşma yolunda bir işbirliğini mümkün kıldıktan sonra Halifelik yeniden kurulabilecekti.

Müslüman Kardeşler, Kahire'deki merkezin kurulmasından sekiz yıl sonra çeşitli gazeteler çıkarmaya başladı.

1946'da bir günlük gazete çıktı. El-Benna'nın damadı Said Ramazan, 1950'de "el-Muslimun" adında aylık bir derginin yayımını başlattı. Önceleri yayın alanında Mısır'ın yüksek gazetecilik standartlarını işlerliğe sokan Batılı basını ile rekabet edecek düzeyin hayli gerisinde olsa da örgüt, zamanla çok daha yetkin ve profesyonel biçimde kitle iletişim araçlarını kullanma ve bu bakımdan daha etkin propaganda yapabilme düzeyine ulaşmıştır.

## Filistin Üzerinden Siyasallaşma

Müslüman Kardeşler 1928'de kuruluşundan 1936'ya kadar esasen dinî planda etkin, bir tür sosyal yardım veya dayanışma hareketi olarak ayırt edilir. 1936, Müslüman Kardeşler'in Mısır sınırları dışında Arap Ortadoğu'sunun meselelerine ilk olarak karıştığı, dolayısıyla örgütün tarihinde bir dönüm noktası oluşturan yıldır. Bu yıl içinde Filistinli Arapların, topraklarındaki Siyonist genişlemenin yol açtığı rahatsızlıkla İngiliz manda yönetimine karşı ayaklanması, Hasan el-Benna'ya siyasal etkinlik sergileme yolunda beklenmedik bir fırsat sundu. O, Filistinli Araplara tam destek verdi ve onlar için bağış kampanyası başlattı.

Filistin meselesi Mısır'ı derinden etkilemiş ve Mısır milliyetçiliği karşısında yeni bir pan-Arabist siyasal hareketliliğin doğmasına neden olmuştur. Dönemin Mısır başbakanı Ali Mahir Paşa, Arap milliyetçiliği (pan-Arabizm) idealine sahip, İngiliz karşıtı bir kişiydi. Bu nedenle de Arap dünyasında Mısır'ın liderliğini amaçlayan bir ulusal programı hayata geçirmek için Hasan el-Benna ile işbirliği yapmak istemiştir. El-Benna'nın Filistin ayaklanmasına aktif destek ve katkı vermesi, Müslüman Kardeşler'in Mısır'ın dışına daha güçlü şekilde yayılmasını sağladı. Bu dönemde el-Benna'nın aslî siyasal yönelimi, gözü kara bir İngiliz-karşıtlığı olmuştur.

Onun İngiliz aleyhtarı propagandasının aynı dönemde İngiltere'ye karşı yürütülen keskin bir Faşist-Nazi kampanyasıyla titreşim içerisinde olduğu da söylenebilir.

1939 yılına kadar Müslüman Kardeşler sayısal güç olarak çok büyük bir artış göstermiş, özellikle kırsal kesimde en iyi örgütlenmiş topluluk haline gelmişti. Artık siyasîler, el-Benna'nın aktif desteğini çok daha fazla aramaktaydılar. Fakat o, siyasete girmeme konusunda dikkatliydi ve yönetimin dışında kalmaya özen gösterdi. Hatırı sayılır bir kitle desteğine sahip olan milliyetçi Vefd partisine karşı bir kampanya başlattı. Vefd'in yeni oluşan "pan-Arabist" siyasi konjonktürde direnci düştükçe buna paralel olarak Müslüman Kardeşler'in gücü artmıştır. 1947'de örgüt, milliyetçi ve İslâmcı 15 kadar grup ya da topluluktan oluşan bir birliğin hâkim üyesi oldu. Grupların birlikte çalışmak üzere hazırladıkları program, "Mısır'a gecikmeksizin hürriyet" olarak adlandırılmaktaydı.

## El-Benna'nın Öldürülmesi ve Bölünme

1948 Arap-İsrail Savaşı, "İhvan"a bir kez daha Mısır dışında etkin olma fırsatı vermenin yanı sıra gerilla savaşı taktiklerini öğrenme imkânı da sundu. Savaştan sonra Mısır'ın içerisinde bulunduğu berbat durum, Müslüman Kardeşler başta olmak üzere ülkedeki muhalif oluşumların laik rejime yönelik saldırılarına ivme kazandırdı. Tehlikeyi sezen dönemin başbakanı Nukraşi Paşa, sıkıyönetim ilan ederek Müslüman Kardeşler'in faaliyetine son vermiştir. Buna bağlı olarak 2 milyona yaklaşan üyesiyle birlikte örgüt yeraltına indi.

Örgüte karşı aldığı tavra bir "cevap" olarak Başbakan Nukraşi, 1948 yılında düzenlenen bir suikastte Müslüman Kardeşler üyesi olan 23 yaşındaki bir veterinerlik öğrenci-

si tarafından öldürüldü. Bundan yedi hafta sonra da hükümet destekçilerinin düzenlediği mukabil suikast ile Hasan el-Benna 12 Şubat 1949'da öldürüldü.

Hasan el-Benna'nm suikaste kurban giderek öldürülmesi, Müslüman Kardeşler'in tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Onun etkili, karizmatik liderliği altında kendini dışa vurmayan üç hizip, hareketin bünyesinde su yüzüne çıktı. Bunlar el-Benna'nın kardeşi Abdurrahman el-Benna el-Saatî liderliğindeki muhafazakâr grup, aşırı uçta yer alan militan aktivistler ve ılımlılardı.

Siyasî kuşkuları örgüt üzerinde toplamaktan kaçınma yolunda ılımlılar bu dönemde harekete hâkim olmuşlar ve siyaseten kabul edilebilir bir "Genel Mürşid" (Rehber) aramaya başlamışlardır. Bu arayış sonucunda hem saygın bir hâkim hem de el-Benna'nın yakın ve sadık arkadaşı olan Hasan İsmail el-Hudeybi "Genel Mürşid" yapıldı. Ama o, el-Benna gibi karizmatik, saygın ve etkin bir liderlik yürütemeyecek kadar zayıf ve yetersizdi. Bu nedenle de sektaryan ayrışmayı önleyememiştir.

El-Hudeybi'nin liderliği altında örgüt varlığını sürdürebilme yolunda "piramidal" bir yapılanma içerisine girdi. Tepede "Genel Mürşid (Rehber)" vardı. Altında onun adına örgütün en yüksek idari birimi ve siyasî karar alıcısı konumundaki 12 (1951'den sonra 15) kişilik "İrşad (Rehberlik) Konseyi" mevcuttu. Onun altında da "İrşad Konseyi"nin üyelerini iki yıllık olarak belirleyen "Kurucular Komitesi" vardı ki bu aynı zamanda "genel danışma meclisi" olarak da tanımlanmaktaydı. Genel Mürşid'in de "Kurucular Komitesi" içinden üye tam sayısının 5'te 4'ünün katılımıyla ve katılanların 4'te 3'ünün oyuyla seçilmesi karara bağlanmıştı. "Kurucular Komitesi"nin altında bölge komiteleri, onların altında da mahalli şubeler yer almaktaydı. Bu hiyerarşik yapı, yukarıdan aşağı oldukça sıkı ve disiplinli bir işleyiş için-

de olduğundan "Irşad Konseyi" tarafından alınan kararlar hızlı ve etkin bir şekilde uygulanmaktaydı.

Sıkıyönetim 1950'de kaldırılınca örgüte yönelik yasak da kalktı ve onun kuruluş döneminde olduğu gibi dinî bir topluluk olarak faaliyet göstermesine izin verildi.

## Nasır ve Müslüman Kardeşler

1952'de Albay Cemal Abdül Nasır'ın liderliği altında başarılı bir darbe gerçekleştirerek Kral'ı deviren ve iktidarı ele geçiren "Hür Subaylar" rejimi, Müslüman Kardeşler örgütünün tarihinde önemli bir dönemin daha kapanmasına neden oldu. Bu rejim altında örgüt, yasal olmaktan çıkarak bir kez daha yasaklı hale geldi ve faaliyetlerini yine yer altında sürdürmeye başladı.

Aslında ilginçtir ki Müslüman Kardeşler ile Hür Subaylar'ın programları arasında dikkati çeken bir benzerlik vardı. Ayrıca Darbe'ye katılan subayların pek çoğu Müslüman Kardeşler'in ya üyesi ya da sempatizanı idi. Dolayısıyla başlangıçta her iki taraf arasında bir işbirliği olduğu söylenebilir. Örgüt, Ocak 1952'de Kahire'de başlayan ve Monarşi'nin temellerini sarsıp altı ay sonraki askeri darbeye zemin hazırlayan gösterilerde çok önemli rol oynamıştır.

Hür Subaylar iktidara geldiklerinde ülkede giderek hayli güçlü bir yapı kazanmış olan Müslüman Kardeşler'in desteğine sahip olmayı ummaktaydılar. Onların görünürdeki ("vitrin"deki) önderi General Muhammed Necib, Hasan el-Benna'nın mezarını ziyaret ederek hürmetini ifade etmiştir. Tüm siyasal partilerin faaliyetlerini yasaklayan darbe yönetimi, Müslüman Kardeşler'i dinî bir organizasyon oldukları gerekçesiyle bu yasağın dışında tuttu.

Ancak "Devrim Komuta Konseyi", El-Hudeybi'nin Kur'an temelinde bir anayasa talebini reddedince örgütten rejime

yönelik muhalefet yükselişe geçmiştir. Müslüman Kardeşler yeni rejime İslâm karşıtı olduğu iddiasıyla saldırmaya başladı. İki taraf arasında çok güçlü şekilde dışa vurulmayan ama yeterince kızgınlık ve nefret yüklü bir mücadele, 1953'ten itibaren kendisini gösterir. Yönetimin aynı yıl uygulamaya başladığı toprak reformu, örgütün muhalefetiyle karşılaştı. Örgüt, öğrenciler ve sendikalar bünyesinde propagandayı yoğunlaştırdı. Bunun yanı sıra asker ve polis içerisindeki bazı "İhvan" üyeleri de rejime karşı planlı çalışmalar yapmaya başladılar.

İngilizlerin Mısır'dan çekilmelerini sağlayan 1954 İngiliz-Mısır antlaşmasını kabul etmeyen Müslüman Kardeşler, antlaşmanın çok fazla İngiltere yanlısı olduğunu ileri sürerek İngilizlere karşı silahlı mücadele çağrısı yaptı. 26 Ekim 1954'te Nasır'a karşı Müslüman Kardeşler'den gelen bir suikast girişimi, rejimin daha kararlı biçimde örgütün üzerine gitmesine ve onu şiddetle bastırmasına neden oldu. Müslüman Kardeşler'in tüm etkinlikleri yasaklandı. Pek çok örgüt üyesi ölüm cezasına çarptırıldı ya da müebbet hapse mahkûm edildi. Binlerce örgüt üyesi de Suriye, Suudi Arabistan, Ürdün ve Lübnan'a sürgün gittiler.

Bununla birlikte "İhvan" mücadelesine yer altında devam etti ve ayakta kalmayı başardı. Nasır, 1964'te ilan ettiği genel affın bir parçası olarak, ama asıl ülkede yükselen komünist harekete karşı güç oluşturma yolunda ortak hareket etme düşüncesiyle örgüt üyelerini serbest bıraktırdı. Müslüman Kardeşler'le Nasır arasındaki bu yumuşama ve yakınlaşma kısa sürmüştür. 1965 yazında yine Müslüman Kardeşler'den Nasır a yönelik suikast planları amacına ulaşamadan açığa çıkarıldı. Sonuç, yüzlerce yeni yakalama ve örgütün önde gelen üç isminin ölüm cezasına çarptırılması oldu ki bunlardan biri de Ağustos 1966'da idam edilen Seyyid Kutub'dur.

## 'Şehid' Seyyid Kutub!

Müslüman Kardeşler'in söyleminde İslâm'ın anlamı ve mahiyeti, örgütün en önde gelen ideologu olarak nitelendirilebilecek Seyyid Kutub tarafından hem netleştirilip hem de zenginleştirilmiştir. Kimilerince "İslâmî fundamentalizmin babası" sayılan, kimilerince de Usame Bin Ladin'in, fikirlerinden en çok etkilendiği ve ilham aldığı düşünür olduğu öne sürülen Kutub, el-Benna ile aynı yılda (1906) doğdu ve yine onun gibi bir ilkokul öğretmeni olmak üzere Dar'ül-Ulüm'a gitti. Mezun olduktan sonra da Eğitim Bakanlığı'nda müfettiş olarak çalışmaya başladı.

Kutub 1948'de Bakanlık tarafından iki yıllığına Amerika'ya gönderilmiş ve orada eğitim örgütlenmesi üzerine çalışmıştır. Mısır'a döndükten sonra Müslüman Kardeşler'e katıldı. Büyük bir kısmı din ve İslâm üzerine olan 24 kitap yazıp sayısız makaleye imza atmış son derece çalışkan bir entelektüel ideologtu.

Seyyid Kutub, ilginçtir ki eğitiminin erken evrelerinde Batı'ya karşı herhangi bir antipatisi olmayan, aksine olumlu duygular besleyen bir şahsiyetti. Fakat 1940'lardan itibaren özellikle İsrail'in kurulma sürecinde Batılı devletlerin oynadığı rol, Batı dünyasındaki ahlâki çöküntü ve Arap-karşıtı önyargılar onda Batı düşmanlığının fitilini ateşlemiştir. Bunun sonucu olarak daha militan-İslâmî tonda yazılar yazmaya başladı ve süreç içerisinde Müslüman Kardeşler'in manevi-ideolojik önderi haline geldi.

Nasır, 1954'te Müslüman Kardeşler'i ezmek üzere harekete geçtiğinde Seyyid Kutub, diğer pek çok "Ihvan" üyesiyle birlikte hapse atıldı ve işkenceye maruz kaldı. Bununla birlikte yazı performansı açısından en verimli dönemi de hapiste geçirdiği bu yıllar olmuştur. 1964'te serbest bırakıldıktan birkaç ay sonra yeniden yakalandı ve 1966'da hükümeti de-

virmeye karşı bir planla ilgisi olduğu şüphesiyle idam edildi.

Seyyid Kutub'un düşünceleri Hasan el-Benna'nın yanı sıra Mevlana Mevdudi'den büyük ölçüde etkilenmiştir. Mevlana Ebul ala-Mevdudi, kurduğu "Cemaat-i İslâmî" partisi ile Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler'ce Mısır'da temsil edilen İslâmî ideolojik hareketin aşağı yukarı benzer bir versiyonunu Hint Yarımadası'nda hayata geçirmiştir. Kutub, "Allah'ın hükümeti", "cihat" ve "İslâm'ın devrimci karakteri" vb. temalar üzerine görüşlerini geliştirirken Mevdudi'den fazlasıyla yararlandı.

Kutub toplumu iki kampa ayırır: İslâm'ın kuralları ve yönetimine bağlı olanların teşkil ettiği "Allah'ın partisi" ("Hizbullah") ve bütün diğer İslâm-dışı sistemleri benimseyip onlara tâbi olan geri kalanların mensubu olduğu "Şeytan'ın partisi" ("Hizbüşşeytan")... El-Benna gibi o da İslâmî modernistlere ve zamanın ulemâsına oldukça eleştirel bir pozisyon aldı. O, Şeriat'ın her daim geçerli, değişmez ilkeleriyle insanların Şeriat'ı farklı yer ve zamanların sosyo-tarihsel koşullarına uygulayarak yaptıkları hukuki düzenlemeler arasında bir ayrımın altını özellikle çizmiştir.

Entelektüel gelişim sürecinde Seyyid Kutub'un Batı sistemine bir "İslâmi alternatif" üzerine konuşmaktan, gerçek inananların uğrunda yaşamayı da ölmeyi de içtenlikle arzu edecekleri bir "İslâmi zorunluluk" bahsine ilerlediği söylenebilir. Buna bağlı olarak, o, "Kardeşler"in aşırı uçtaki radikal unsurlarına daha fazla hitap etmiş ve "İhvan"dan türemiş olan "Tekfir el-Hicre", "İslâmî Kurtuluş", "el-Cihad" gibi militan İslâmî karakterdeki yeni örgütler üzerinde güçlü etkiye sahip olmuştur. Bunlardan sonuncusu, Nasır'dan sonra Mısır devlet başkanı olan Enver Sedat'a suikast düzenleyenlerin mensup olduğu örgüttür.

1967 Arap-İsrail Savaşı'nda ("Altı Gün Savaşı") Mısır'ın hayli onur kırıcı biçimde yenilmesi, Nasır'ın laik Arap sosya-

lizmine öldürücü bir darbe indirdi. Ortaya çıkan yeni siyasal iklim, Müslüman Kardeşler'in Nasır tarafından bastırılan görüşlerinin, özellikle de rejimin İslâmî inanç ve değerlere sırtını döndüğü, hatta bunları bastırdığı iddiasının kabulü için elverişli bir durum yarattı. Nasır durumu derhal kavrayarak hızla bu popüler İslâmî duyarlılıkla işbirliği yoluna gitti. Nisan 1968'de yaklaşık üç yıldır hapiste olan "Kardeşler"den yüzlercesini serbest bıraktırmıştır.

Ne var ki bu "manevra", Müslüman Kardeşler'in Nasır aleyhtarı, özellikle de İsrail karşısındaki küçük düşürücü ve alçaltıcı yenilginin sorumluluğunu ona yükleyen tutumunu değiştirmedi. Örgüt öncülüğünde Nasır'ı hükümetten çekilmeye çağıran gösterilere askerin müdahalesinde onlarca ölü, yüzlerce yaralı oldu. Nasır, Müslüman Kardeşler'in iktidarı ele geçireceği kaygısıyla "istemeden" devlet başkanlığını sürdürdüğünü ifade etti.

## Sedat ve 'İhvan': İttifaktan İhtilafa

Nasır'ın 1970'te ölümünden sonra devlet başkanı olan Enver Sedat, dindarlığıyla bilinen ve zamanında Müslüman Kardeşler'le yakın temas içinde olmuş bir isimdi. Sedat göreve gelir gelmez hapisteki Müslüman Kardeşler mensuplarının hepsini serbest bıraktı. Sedat'ın özellikle Nasır'ın ölümünden sonra Mısır'da giderek yükselen sol-sosyalist harekete karşı "İhvan"da kendisine taktik bir müttefik aradığını söylemek yanlış olmaz. Ancak İslâmî harekete sunulan "serbestî", Müslüman Kardeşler'den daha radikal grupların doğuşuna da zemin hazırlamıştır.

1975'te Sedat'ın ilan ettiği genel af, Müslüman Kardeşler'in gücünü iyice toparlamasına ve El Ezher Üniversitesi'yle bütünleşmesine imkân sağladı. Hasan el-Benna'dan sonra örgüt içinde ortaya çıkmış bölünmüşlükten memnun

ve bunu sürdürmek isteyen Sedat, Müslüman Kardeşler'in "Ilımlılar" grubunu siyasi statükonun içerisine çekme yolunda bu grupla işbirliğine gitmiştir. Bu süreçte iktidar partisinin sunduğu "bilet"le "İhvan"dan altı önde gelen isim parlamentoya girdi. Hükümet, örgütün bu "parça"sına alabildiğine iyi ve olumlu davranmaktaydı ve "el-Dava" adlı aylık bir dergi çıkarmalarına da izin verdi.

Enver Sedat'ın örgütün "Ilımlılar" grubuyla işbirliği yapıp onları legal-parlamenter siyasetin içine çekme girişiminin sonucu, militan karakterli diğer "Kardeşler"in örgütten ayrılması ve daha radikal gruplar kurması oldu. Daha sonra Sedat'a suikast yapacak "el-Cihad" örgütü, bu süreçte ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Müslüman Kardeşler'in ılımlı kesimine yakınlaşmakla Sedat'ın bir anlamda kendi sonunu hazırladığı da düşünülebilir.

Sedat'ın iktidara geldikten sonra Müslüman Kardeşler'le kurduğu olumlu ilişki, onun İsrail'le barış görüşmelerine başlamasıyla bozulmaya başladı. ABD ile yakınlaşmalar, İsrail'i ziyareti ve Batılılaşma yolunda ülke içinde attığı adımlar, onunla İslâmî gruplar arasındaki mesafenin açılmasına neden oldu.

Kendisiyle dirsek temasındaki "Ilımlı İhvan" bile Camp David Barış Antlaşması'nın, en hassas nokta olan Filistin sorununu çözme yolunda yetersizliği nedeniyle hayal kırıklığı içindeydi. Hâl böyleyken El Ezher, Sedat'ın da zorlamasıyla 1979'da barış girişimleri konusunda onun tavır ve politikasını tasdik eden bir fetva yayınladı. Bu "Ilımlı" Müslüman Kardeşler açısından kırılma noktası oldu ve artık onlar da pek çok konuda Sedat'a muhalefet yapmaya başladılar.

Süreç Müslüman Kardeşler'in sokaktan, hatta parlamentodan alınıp yeniden zindanlara yollanması şeklinde ilerledi. İsrail'den gelen baskıların sonucu olarak Sedat yaklaşık 2000 insanı hapsetti ve el-Dava'yı kapattı. Müslüman Kar-

deşler yanlısı oldukları şüphesiyle 200 kadar subayı da ordudan attı. Bu sertlik, karşılığını bulmakta gecikmedi ve 1981'de bir askeri geçit töreninde düzenlenen suikastla Enver Sedat, el-Cihad üyesi bir yüzbaşı tarafından yaylım ateşine tutularak öldürüldü.

## Mübarek Dönemi

Sedat'ın yerine onun yakın arkadaşı ve 1973 Arap-İsrail Savaşı'nda (Yom Kippur) yıldızı parlamış olan Hüsnü Mübarek başkan oldu. Mübarek, militan İslâmi hareketlerin üzerine kararlılıkla gidip onları şiddetle bastırırken rejimin "lâdinî" (laik) muhaliflerini serbest bırakarak onlarla diyalogu geliştirmiştir. Bu arada Sedat'a suikast düzenleyen el-Cihad üyelerini de İslâm dünyasının pek çok bölgesinden gelen kınamalar pahasına idam ettirdi.

1982'de kendisine yönelik radikal İslâmcı bir suikast girişimi başarısızlıkla sonuçlandıktan sonra Mübarek, El Ezher ulemâsıyla işbirliğine giderek hem rejim için meşruiyet sağlama hem de hapisteki İslâmcıları yeniden eğitme çabası içinde oldu. İslâmi olmayan (laik) muhalefetin önünü açma yolunda muhafazakâr Yeni Vefd Partisi'ne 1984 parlamento seçimlerine katılma hakkı tanıdı (böyle bir ayrıcalık Sedat tarafından hiç sunulmamıştı). Fakat Yeni Vefd Partisi ile Müslüman Kardeşler ittifak içerisine girdiler. Bunun temelinde her iki oluşumun da Temmuz 1952'de gerçekleşen Nasırist devrime karşı olmaları yatmaktaydı.

1987'de yapılan seçimler Mısır'da İslâmî muhalefetin daha artan bir güce ulaştığını gösterdi. Müslüman Kardeşler bu defa hem liberallerle hem de Sosyalist İşçi Partisi'yle ittifak yaptı. Oyların yüzde 17'sini alan bu ittifakın kazandığı 60 milletvekilliğinden 35'i "Kardeşler" tarafından kullanıldı.

Bu gelişmelerin Müslüman Kardeşler'e, Mısır'da kendi dışında kalan diğer rejim karşıtı gruplarla diyalog ve işbirliğine açık, dolayısıyla daha "demokratik" bir siyasi üslup ve motivasyon kazandırdığını düşünmek mümkündür. Örgütün klasik seçim sloganı olan "Çözüm İslâm" bile bu süreçte değiştirilmiş ve "Demokratik Değişim" sloganı 2000'li yıllarla birlikte kullanıma sokulmuştur.

Mübarek rejiminin çok daha otoriter ve muhalefeti sindirmeye yönelik bir yapı kazanması, 1990'lardan itibaren gözlemlenen bir olgudur. Öyle ki seçimlerin hemen öncesinde Müslüman Kardeşler başta olmak üzere rejim muhaliflerinin tutuklanması, Mısır'da "vaka-i adiye"den sayılır olmuştur. Buna karşılık hem Müslüman Kardeşler öncülüğündeki İslâmî muhalefet direncini sürdürmüş hem de rejim muhaliflerinin Mübarek karşısında birlikte hareket etme eğilimleri giderek güçlenmiştir.

1981'den beri sıkıyönetimin sürdüğü Mısır'ı şimdilerde bu "Mübarek diktası"nı kırarak daha demokratik arayışları imkân dâhiline sokan isyan enerjisinin böylesi bir muhalifler ittifakından beslendiği söylenebilir.

## Suriye "İhvan"ı

Müslüman Kardeşler'in İslâm dünyasında Mısır dışına çıktıkları ilk yer Suriye'dir. Örgüt, bu ülkede 1930'ların ortasından itibaren belirmeye başlar. Mısır'a okumaya gidip örgütün oradaki faaliyetlerinden etkilenen öğrenciler Suriye'ye döndüklerinde "İhvan"ın ilk tohumlarını atmışlardır. Ancak kurumlaşma, El Ezher'e hukuk okumaya giden ve 1941'de Hasan el-Benna ile yakın temasa geçen Mustafa es-Sıbai öncülüğünde gerçekleşmiştir. Sıbai, Müslüman Kardeşler'in Suriye kolunun ilk lideri olarak kabul edilebilir. Örgütün merkez karargâhı Halep'tedir.

Önceleri Fransız manda yönetimine karşı İslâmî bir sosyopolitik düzen arayışını seslendiren örgüt, bağımsızlık sonrası süreçte ülkede hâkim olan modernist, laik ve "sol" havaya karşı da aynı arayışı sürdürmüştür. Özellikle de sosyalist bir pan-Arabizmi ideolojik mihver edinen Baas iktidarına karşı keskin ve kararlı bir mücadele içerisine girilmiştir.

Örgütün bu ülkedeki kitle desteği kentli küçük esnaf ve zanaatkârlardan geldi. Kırsal kesimden ve kentli orta sınıflardan hatırı sayılır bir destek söz konusu değildir. İsrail'in kurulması ve 1948 savaşında İsrail karşısında Arap yenilgisi, "İhvan"ın Suriye'de siyasal olarak iyice kristalleşmesine yol açmıştır.

1958'de Nasır Mısır'ı ile Suriye arasında laik ve "etnisist" temelde gerçekleştirilen "Birleşik Arap Cumhuriyeti" deneyiminin 1961 yılında hayal kırıklığıyla sonuçlanması, Müslüman Kardeşler'in ülkede çoğunluğu oluşturan Sünni kesim üzerindeki ağırlığını kalıcı hale getirdi. Örgütün hedef kitlesini oluşturan bu çoğunluk açısından, laik eğilimli yönetici elitin dinsel aidiyeti olan Aleviliğin İslâm-içi olup olmadığı konusu zaten hep tartışmalı olmuştur.

1963 yılındaki "Baasçı" askeri darbe sonrasında Müslüman Kardeşler'in Suriye'de faaliyetine yasak getirildi. Bir Ortodoks Hıristiyan olan Mişel Eflak ile Sünni Müslüman Salah el-Bitar tarafından İkinci Dünya Savaşı sonrasında kurulan Baas Partisi, ideolojik çizgisini hem sosyalizm hem de İslâm'la bağlaşık bir Arap milliyetçiliğine dayandırmıştı. Bir "Arap Rönesansı" gerçekleştirmek amacıyla ortaya çıkan Parti'nin programında sosyalizm, Arap milliyetçiliğini hayata geçirmek için temel gereklilik olarak tespit edilmiştir. Bu çerçevede İslâm, Araplığın tamamlayıcı unsuru olmaktan ibaret sayılmaktaydı.[2]

2 Suriye'de Baas partisi, onun rejimle ve Müslüman Kardeşler'le ilişkisi üzerine ayrıca bkz. Atay 1999.

İslâm'ı "Araplık" karşısında ikincilleştiren bu Baasçı anlayış, tabii ki "İhvan"ın politik-ideolojik pozisyonu açısından kabul edilemez bir "anomali" olarak örgütün Suriye'de mücadelesini odaklaştırdığı ana hedefi belirlemiştir. 1964 başlarında kent merkezlerinde ekonomik durumun bozulmasına bağlı olarak başlayan rahatsızlıklar, Müslüman Kardeşler'in yasaklı olsalar da etkinliklerini tekrar başlatmaları için uygun bir ortam yarattı. Ancak 1966'da Baas-içi kırılmadan üstünlükle çıkan radikal ve Suriye milliyetçisi kanadın hem Sünni hem de Alevi kırsal kesim ahalisinin büyük desteğine sahip olması; bunun yanı sıra kentlerde kendisine bağlı silahlı işçi milisleri ile ordu tarafından da arkalanması, onu "İhvan" karşısında güçlü kılmıştır.

1970'de iktidara gelen Hafız Esad'ın başlangıçta Müslüman Kardeşler'in desteğini aldığı söylenebilir. Bunda Esad'ın tüketim malları üzerindeki gümrük denetimini yumuşatması ile küçük ve orta ölçekli özel girişimi teşvik etmesinin payı büyüktür. Çünkü bunlar örgütün Suriye'de bel kemiğini oluşturan şehirli tüccar ve küçük üreticiyi memnun etmiş ve onların rejime yönelik tepkilerini sönümlendirmiştir. Kendisinden önce iktidarda olan ve Araplığı İslâm'dan, dini de devletten ayırma yoluna gidip çoğunluğu Sünni-Müslüman ülkede ciddi rahatsızlıklara yol açan Salih el-Cedid'in aksine Esad, dinî bir görüntü vermeye ve Sünni ulemâ ile yakın ilişkiler kurmaya özen göstermiştir. Ancak 1973'te işlerliğe sokulan yeni anayasa, "İhvan" yanlısı ulemânın ciddi tepkisiyle karşılaşmıştır. Anayasanın "laik" ve "ateist" nitelikli olduğu gerekçesiyle saldırıya geçen ulemâ, İslâm'ın devletin dini olarak kabul edilmesi talebinde bulundu.

Esad 1976'da bir yıldır devam etmekte olan Lübnan iç savaşma bu ülkedeki Marunî Hıristiyanlardan yana müdahale edince Müslüman Kardeşler'in öfke ve nefretini daha da üzerine çekti. Suriye'nin Sovyet silahlarına ve danışmanları-

na giderek artan bağımlılığından, hükümetin rüşvet ve suistimallerinden ve yüksek enflasyondan kaynaklanan rahatsızlıkları da değerlendiren örgüt, Esad rejimini hizipçilikle ve "bozuk Müslümanlar"dan müteşekkil olmakla itham etti.

Esad'ın Lübnan iç savaşına müdahalesinin hemen ardından Müslüman Kardeşler, Suriye'de rejime karşı cihat ilan etmeye karar verdi. Baasçı bürokratlara, Alevi liderlere, gizli servis üyeleri ve istihbaratçılara yönelik suikastlar birbirini izlemiştir. 1979'da Halep Harp Okulu'nda bir Sünni subayın da işbirliğiyle 200 Alevi öğrencinin üzerine büyük çaplı silahlar kullanılarak açılan ateş sonucunda 83 öğrenci öldürüldü. Örgüt, yalnızca Alevileri değil ülkedeki Sovyet askeri ve sivil danışmanları ile hükümet yanlısı ulemâyı da hedef olarak belirlemiştir.

Rejim, Halep'te öldürülenlerin "intikamını" 1980 Ağustos'unda yine aynı şehirde güvenlik kuvvetlerine ateş açıldığı söylenen bir binadaki 80 kişiyi dışarı çıkarıp anında infaz ederek almıştır. Ancak bunun öncesinde Esad'ın gerginliği yumuşatma yolunda ödün olarak değerlendirilebilecek bazı uygulamalara gittiğini de kaydetmek gerekir. O, 200 kadar siyasi suçluyu serbest bırakmış; halkın hoşlanmadığı, şikâyetçi olduğu bazı valileri görevden almış; devlet tarafından işletilen şirketlerin başındaki yöneticilerden 25'ini rüşvet, yolsuzluk ve yetersizlikleri nedeniyle uzaklaştırmıştır.

Muhalifleri Esad'ın bu tasarruflarını zayıflık olarak değerlendirdiler. Ocak 1980'de Şam'da ona karşı başarısız bir suikast girişiminde bulunulunca rejim, taviz ve uzlaşma yolunu terk ederek sert bir baskı politikasına yöneldi. Güvenlik güçleri hapiste bulunan 100'den fazla "İhvan" üyesini infaz ettiler. Temmuz 1980'de parlamento Müslüman Kardeşler'e üyeliği, hatta onunla bağlantıyı devlete karşı suç sayıp ölüm cezasına çarptıran bir yasa çıkardı. Müteakiben yukarıda kaydedilen Halep'te 80 kişinin katledilmesi olayı ger-

çekleşmiştir. Rejimin bu oldukça gaddar operasyonları karşısında örgütün direnci düşmeye başlayınca toparlanma yolunda strateji değiştirilerek Ekim 1980'de "Ihvan" öncülüğünde, ama daha geniş bir kitlesel katılımı hedefleyen "Suriye İslâm Cephesi" kuruldu. Bu oluşumun programına "Suriye İslâmî Devrim Deklarasyonu ve Programı" adı verilmiştir.

Şubat 1982'de Hama'da Müslüman Kardeşler öncülüğünde başlatılan ayaklanma, rejim tarafından büyük çaplı ve daha önce görülmedik şiddetle, tam anlamıyla bir kitlesel kıyıma gidilerek bastırıldı. Kimilerine göre 20 bin, kimilerine göre ise 40 bin insanın ölümüyle sonuçlanan bu katliamın çok fazla su yüzüne çıkmaması, aynı yıl İsrail'in Lübnan'ı işgal etmesi nedeniyle gölgede kalmasına bağlanabilir. Olaylarda ölmeyenlerin de müebbet hapse mahkûm edilmesiyle Suriye'de rejim Sünni-İslâmî muhalefeti iyice sindirmiştir. Örgütün pek çok üyesi ve lider kadrosu bu olaydan sonra Suriye'yi terk ederek dünyanın pek çok ülkesine dağıldı.

Babasının korkuya dayalı otokratik yönetimiyle bugünün dünyasında yol alınamayacağını sezen Beşar Esad'ın kısmen daha liberal bir yönetim sergileme tercihinin sonucu olarak Müslüman Kardeşler'in hapisteki üyelerinin bir kısmı serbest bırakılmıştır. Örgütün sürgündeki önder kadrosu da oğul Esad'ın kendilerine "zeytin dalı" uzatmasını beklediklerini ifade ettiler. Ağustos 2010'da liderliğe getirilen Riyad Şakfa, Beşar Esad'ın özgürlük, insan hakları ve demokrasinin önünü açması durumunda rejim karşıtı faaliyetleri bırakarak yasal bir siyasi partiye dönüşebileceklerini belirtti.

Örgütün en güçlü olduğu ikinci ülke Suriye'nin liderinin, Müslüman Kardeşler'in "anavatanında" yaşananlara paralel olarak hemen reform politikalarına hız kazandırmasını, "Mübarek'ten sonra "çanlar kimin için çalıyor?" sorusunun muhatabı olmak istemediği şeklinde yorumlamak da yanlış olmasa gerektir.

# KAYNAKÇA


Abdurrazık, A. 1995. *Islâm'da Iktidarın Temelleri - Bir İdeolojik Devlet Eleştirisi* (Çev Ö.R. Doğrul-1927). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

Abercrombie, N. vd. 1988. *Dictionary of Sociology*. Londra: Penguin Books.

Abrahamian, E. 1981. "Iran's Turbaned Revolution" *The Middle East Annual* içinde (der.) D. H. Partington. Londra: G.K. Hall.

Ahmad, A. 1967 *Islamic Modernism in India and Pakistan. 1857-1964*.

Ahmad, F. 1997 *The Turkish Experiment in Democracy: 1950-1975*. Londra.

Ahmed, A., 1986, *Toward Islamic Anthropology - Definition, Dogma and Directions*, U.S.A.. New Era.

Ahmed Hilmi, Ş.F 1979. *Islâm Tarihi-2. Cilt* (Sadeleştiren: M. Rahmi). İstanbul: Sağlam Kitabevi.

Akbulut, Ş. 1985. *Darwin ve Evrim Teorisi*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları.

Akgün, S. tarihsiz. *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik*. Ankara: Turhan Kitabevi.

Akgündüz, A ve S. Öztürk. 1999. *Bilinmeyen Osmanlı*. İstanbul: OSAV

Akhavi, S. 1979. *Religion and Politics in Contemporary Iran*. Albany: State University of New York Press.

Akkaya, E. (Çev.). 1985. *Bilim ve Yaratılışçılık. Yeni-Darwinci Evrim Kuramına İlişkin A.B.D. Ulusal Bilimler Akademisinin Görüşü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Akpınar, T. 1993. *Türk Tarihinde Islâmiyet*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Akpınar, T. 1999. *Türkler'in Din ve Hukuk tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Al-Azmeh, A. 1993. *Islams and Modernities*. Londra: Verso.

Al-Faruqi and M. Nasseef (der.), 1981, *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspectives*, Jeddah, Hodder and Stoughton.

Alpkaya, F. 1998. *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aly, A. M. S. ve M. Wenner. 1982. "The Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt" *Middle East Journal*. Cilt: 36.

Arkoun, M. 1999. *Islâm Üzerine Düşünceler* Istanbul: Metis Yayınları.

Arnold, T.W 1965. *The Caliphate (with a concluding chapter by S. Haim)*. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Arslan, H., 1992, *Epistemik Cemaat - Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul: Paradigma.

Asad, T., 1975, *Anthropology & the Colonial Encounter*, Londra: Ithaca Press.

Asad, T 1983, Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. *Man*, 18, 237-59.

Asad, T., 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*, Occasional Paper Series. Washington: Georgetown University Centre for Contemporary Arab Studies.

Atay, F.R. 1969. *Çankaya*. Istanbul: Doğan Kardeş Basımevi.

Atay, A.T. 1986. *Antropogenetik Açıdan Insan Kromozomları Üzerine Bir Inceleme*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Atay, T. 1996. Sosyal Antropolojide Yöntem ve Etik Sorunu: 'Klasik Etnografi'den 'Diyalojik Etnografi'ye Doğru. *Insan, Toplum, Bilim* içinde (der.) K. Lordoğlu. Istanbul: Kavram.

Atay, T 1996. *Batı'da Bir Nakşi Cemaati*. Istanbul: Iletişim.

Atay, T 1999. "Coğrafya, Kültür ve Siyaset: Suriye'de Esad Rejimini Biçimleyen Koşullar ve Etmenler" *Kültür ve Iletişim*. Sayı: 2. Cilt: 1

Atay, T. 2003. Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk 'Gelenek-çi' Muhafazakarlığı. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (Cilt 5: Muhafazakarlık)* içinde [der. A. Çiğdem]. Istanbul: Iletişim.

Atay, T 2004a. "Ramazan piyasaya açıldı" *Milliyet-Popüler Kültür* Sayı 7

Atay, T. 2004b. "Bizimkisi saklı güzellik" *Milliyet-Popüler Kültür*. Sayı 30.

Ateş, S. 1975. Kur'an-ı Kerim e Göre Evrim Teorisi. *Ankara Üniveristesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı 20.

Avcı, C. 1998. Hilafet. *TDV Islâm Ansiklopedisi*. Cilt 17

Aydemir, Ş.S. 1983. *Tek Adam*. Cilt 3. Istanbul: Remzi Yayınevi.

Ayubi, N. 1993. *Arap Dünyasında Din ve Siyaset* (Çev Y Alogan). Istanbul: Cep Kitapları.

Bardakçı, M. 1998. *Sahbaba: Osmanoğulları'nın Son Hükümdarı VI. Mehmet Vahidettin'in Hayatı, Hatıraları ve Özel Mektupları*. Istanbul: Pan Yay.

Bates, D. G. Ve E. M. Fratkin. 1999. *Cultural Anthropology*. Boston: Allyn and Bacon.

Bayrakdar, M. 1987 *Islâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Istanbul: Insan Yayınları.

Ba-Yunus, I. and F Ahmad, 1985, *Islamic Sociology: An Introduction*, Cambridge: Hodder and Stoughton.

Bazin, L. 1996. Uygurlar'da Maniheizm ve Senkretizm (Bağdaştırmacılık) (Çev. I.C. Erseven). *Folklor/Edebiyat*. Sayı 7

Belli, M. 2003. "Ulusalcı politikalar Amerika ile dalaşır" *Yeni Harman*. 12 Temmuz 2003. Sayı 29.

Berber, E. 1997 *Kurtuluş Savaşında Mustafa Kemal ve Vahdettin*. Ankara: Ayraç Yayınevi.

Berkes, N. 1975. *Turk Düşününde Batı Sorunu*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Berkes, N. 1984. *Teokrasi ve Laiklik*. Istanbul: Adam Yayınları.

Bilge, N. 1976. Darwin'i Reddedenler ve Islâm Bilginleri. *Milliyet*. 16 Kasım 1976.

Birand, M.A., C. Dündar ve B. Çaplı. 1991. *Demirkırat-Bir Demokrasinin Doğuşu*. Istanbul: Milliyet Yayınları.

Bora T. 1998. "Bir Prozodi Sorunu" *Radikal İki*, 15 Mart.

Bora T. 2004. "Laik bir dua: 10. Yıl Marşı" *Milliyet Popüler Kültür*. Sayı 30.

Bowie, F. 2006. *The Anthropology of Religion - An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.

Bruce, S. ve S. Yearley. 2006. 'New Age Movement' ve 'New Religious Movement'. *The Sage Dictionary of Sociology*. Londra: SAGE Publications..

Brym, R.J. 1998. *New Society-Sociology for the 21st Century*. Canada: Harcourt Brace.

Bulaç, A. 1995. *Modern Ulus Devlet*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Büyükkara, M A. 1999. *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Câhız. 2003. Kitâbü'l Hayevân. (Çev. A.S. Aykut). *Cogito*. Sayı 32.

Canbeyli, R. 1985. Sosyobiyoloji: Sosyal Bilimlere Biyolojik Bir Temel Kazandırma Konusunda Tartışmalı Bir Girişim. *İktisat Dergisi*. Sayı 251.

Crowley, V. 1996. *Paganism*. Londra: Thorsons.

Çakır, R. 1990. *Ayet ve Slogan-Türkiye'de İslâmî Oluşumlar*. İstanbul: Metis.

Çamuroğlu, R. 1999. Türkiye'de Alevi Uyanışı. *Alevi Kimliği* içinde (der.) T. Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Çelebi, M. 2004. "Peçenin iç yüzü". *Milliyet-Popüler Kültür* Sayı 30.

Çetiner, Y. 1993. *Son Padişah Vahdettin*. İstanbul: Miliyet Yayınları.

Çetinsaya, G. 1988. II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında İslâm Birliği Hareketi, 1876-1878. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara Üniversitesi.

Çetinsaya, G. 1999a. İsmi Olup da Cismi Olmayan Kuvvet: II. Abdülhamid'in Pan-İslâmizm Politikası Üzerine Bir Deneme. *Yeni Türkiye*. Osmanlı Ozel Sayısı.

Çetinsaya, G. 1999b. Çıban Başı Koparmamak: II. Abdülhamid Rejimine Yeniden Bakış. *Türkiye Günlüğü*. Sayı 58.

Çığ, M. İ. 1997 *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Çığ, M. İ. 2002. *İbrahim Peygamber - Sümer Yazıtlarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Çulcu, M. 1992. *Hilafetin Kaldırılması Sürecinde Cumhuriyetin İlanı ve Lütfi Fikri Davası (2 Cilt)*. İstanbul: Kastaş Yayınları.

Darwin, C. 1984 [1859]. *Türlerin Kökeni*. (Çev. Ö. Ünalan).Ankara: Onur Yayınları.

Darwin, C. 1995 [1871]. *İnsanın Türeyişi*. (Çev. Ö. Ünalan). Ankara: Onur Yayınları.

Davies, M.W., 1988. *Knowing One Another - Shaping an Islamic Anthropology*. Londra: Mansell.

Davies, M. W. 2001. *Darwin ve Fundamentalizm*. (Çev. E. Kılıç). İstanbul: Everest.

Delanoue, G. 1986. "Al-Ikhwân Al-Muslimûm" *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. Cilt: 3.

Demir, R. ve B. Yurtoğlu. 2001. Unutulmuş Bir Osmanlı Düşünürü Hoca Tahsin Efendi'nin *Târih-i Tekvîn Yâhûd Hilkat* Adlı Eseri ve Haeckelci Evrimciliğin Türkiye'ye Girişi. *Nüsha*. Yıl: 1. Sayı 2.

Duyar, İ. 1999. İnsan Evrimi ve Yaratılışçılık. *Bilim ve Ütopya*. Sayı 60.

Edibali, A. 1982. Eseri sunuş. *İlmi Gerçekler Işığında Darwinizm (J.N. Moore ve A.N. Field)* içinde. İstanbul: Otag Yayınları.

Eickelman, D., 1981, A Search for the Anthropology of Islam: Abdul Hamid El-Zein, *International Journal of the Middle Eastern Studies*. 13. s. 361-5.

Eickelman, D., 1982, The Study of Islam in Local Contexts, *Contribution to Asian Studies*, XVII, s. 1-16.

Eickelman, D., 1989, *The Middle East - An Anthropological Approach*, New Jersey: Printice Hall.

Eickelman, D.F. ve J. Piscatori. 1996. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Elkholy, A.B., 1984, Towards an Islamic Anthropology, *Muslim Education Quarterly*, 1: 2.

Elpeleg, Z. 1999. *Filistin Kurtuluş Hareketinin Kurucusu Hacı Emin el-Hüseyni*. Istanbul: Iletişim Yayınları.

El-Zein, A.H., 1977, Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam. *Annual Review of Anthropology*, 6, s. 227-54.

Enayat, H. 1982. *Modern Islamic Political Thought*. Houndmills: Macmillan.

Eraslan, C. 1995. *II. Abdülhamid ve Islâm Birliği*. Istanbul: Ötüken.

Erzurumlu Ibrahim Hakkı. 1991 [1765]. *Marifetname. Cilt I*. Istanbul: Devran Yayıncılık.

Esinoğlu, B. 1996. *Dinlerin Gizemi - Kurban-Yaratılış-Tufan Efsaneleri*. Istanbul: Ceylan Yayıncılık.

Eyüboğlu, B. 1979. *Dünden Bugüne Beyşehir*. Beyşehir.

Farrington, B. 1982. *Darwin Gerçeği*. (Çev. B. Güvenç-Y Izbul). Ankara: Çağdaş Yayınları.

Fatemi, H. 1982. "Leadership by Distrust: The Shah's Modus Operandi" *The Middle East Journal*. Cilt: 36.

Ferraro, G. 2008. *Cultural Anthropology - An Applied Perspective*. Belmont, Ca: Thomson Wadsworth.

Field, A.N. 1982. Darwinizm Tarihe Karışıyor. *Ilmi Gerçekler Işığında Darwinizm (J.N. Moore ve A. N. Field)* içinde. Istanbul: Otağ Yayınları.

Firth, R. 1996. *Religion: A Humanistic Interpretation*. Londra: Routledge.

Foucault, M. 1980a. *The History of Sexuality-Cilt I: An Introduction*. New York: Vintage Books.

Foucault, M. 1980b. *Power and Knowledge - Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Brighton: The Harvester Press.

Geertz, C., 1968, Religion as a Cultural System, *Anthropological Approaches to the Study of Religion* içinde (der.) M. Banton. Londra, Tavistock.

Geertz, C. 1985. Religion as a Cultural System. *Religion and Ideology* içinde (der.) R. Bocock ve K. Thompson Manchester: Manchester University Pres.

Gellner, E., 1969, *Saints of the Atlas*, Londra: Weidenfeld and Nicholson.

Gellner, E., 1985, *Muslim Society*. Cambridge University Press.

Gentizon, P 1983. *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Georgeon, F. 1990. Kemalizm ve Islâm Dünyası (1919-1938): Bazı Işaret Taşları. *Kemalizm ve Islâm Dünyası* içinde (der.) I. Gökalp ve F. Georgeon (Çev C. Akalın). Istanbul: Arba Yayınları.

Geyikdagi, M.Y. 1984. *Political Parties in Turkey-The Role of Islam*. New York.

Gibb, H. ve H. Bowen. 1957 *Islamic Society and the West. Cilt I* Londra: Oxford University Press.

Gilsenan, M. 1982. *Recognizing Islam*. Londra: Croom Helm.

Gish, D. 1984. *Fosiller ve Evrim*. (Çev A. Tatlı). Istanbul: Cihan Yayınları.

Gish, D. *Tarihsiz. Evolusyon*. (Çev A. Tatlı). Zafer-Ilim Araştırma Dergisi broşürü.

Gologlu, M. 1973. *Halifelik. Ne idi? Nasıl alındı? Niçin kaldırıldı?* Ankara: Kalite Matbaası.

Goodall, J. 2003. "Fifi Mücadeleyi Bırakmıyor".Tanzanya, Gombe den Yeni Haberler. *National Geographic-Türkiye*. No. 24.

Gould, S.J. 1981. *Ever Since Darwin-Reflections in Natural History*. Middlesex: Penguin Books.

Gould, S.J. 1998. "Darwin e Övgü" *Evrim Kuramı ve Bağnazlık (C. Yıldırım)* içinde. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Gölpınarlı, A. 1979. *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Der Yayınevi.

Graham, R. 1978. *Iran-The Illusion of Power*. Londra: Croom Helm.

Greenberg, K. J. (Der.) 2005. "In His Own Words: Statements by Usama Bin Laden" *Al Qaeda Now - Understanding Today's Terrorists*. Cambridge: CUP

Gulick, J. 1983. *The Middle East. An Anthropological Perspective*. Lanham: University Press of America.

Güngör, E. 1986. *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken.

Güngör, E. 1991. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken.

Gürbüz, A. 1980. *Darwin ve Tekamül Nazariyesi*. İstanbul: Çiçek Neşriyat.

Güvenç, B. 1974. *İnsan ve Kültür* İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Güvenç, B. 1976. Darwin'in Dediği, Demediği... *Cumhuriyet*. 15 Kasım 1976.

Haim, S. 1965. The Abolition of the Caliphate and Its Aftermath. *The Caliphate* (T.W Arnold) içinde. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Hedley, R.H. (*British Museum* adına) 1980. *Man's Place in Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heper, M. 1977 *Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Heyd, U. 1995. Modern Türkiye'de İslâm'ın Yeniden Dirilişi. *Türkiye'de İslâm ve Laiklik* içinde (çeviri derleme). İstanbul: İnsan Yayınları.

Hiro, D. 1989. *Islamic Fundamentalism*. Londra: Paladin.

Hobsbawm, E. ve T. Ranger. 1997 [1983]. *The Invention of Tradition* Cambridge University Press

Hodgson, M.G. 1974. *The Venture of Islam-2*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hoffman, V.J. 2002. "Festivals and Commemoration Days", *Encyclopaedia of the Qur'an*, Cilt 2.

Hollingsworth, T.H. 1982. Introduction. *An Essay on the Principle of Population (T. R. Malthus)* içinde. Londra: Everyman's Library.

Horvatich, P. 1994. Ways of Knowing Islam. *American Ethnologist*. 21: 4.

Hourani, A. 1970. *Arabic Thought in the Liberal Age*. Londra: Oxford University Press.

Inalcık, H. 1987 The Caliphate and Atatürk's Inkılâp. *Turkish Review*. Cilt 2. No. 2.

Inan, A. 1984. *Atatürk Hakkında Hâtıralar ve Belgeler*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kaplan, P 2003. "Örtünen kadınlara dekolte kıyafetler". *Sabah-Pazar*. 27 Temmuz 2003.

Kara, İ. 1986. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I*. İstanbul: Risale.

Kara, M. 1991. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah.

Kavcar, C. ve M. Yardımcı (Yay. Haz.) 1990. *Efsanelerimiz*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları.

Kazıcı, Z. 1991. *İslâm Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Keddie, N.R. 1981. *Roots of Revolution*. Londra: Yale University Press.

Kedourie, E. 1963. Egypt and the Caliphate. *Journal of the Royal Asiatic Society*.

Kıvanç, Ü. 1997. İslâmcılar & Para-Pul: Bir Dönüşüm Hikâyesi. *Birikim*. Sayı 99.

Koçak, C. 1989. Tek Parti Döneminde Dışa Kapalı Türkiye. *Tarih ve Toplum*. Şubat 1989.

Kologlu, O. 1994. *Gazi'nin Çağında İslâm Dünyası*. İstanbul: Boyut Kitapları.

Kottak, C.P. 1997 *Anthropology - The Exploration of Human Diversity*. New York: McGraw-Hill.

Kottak, C.P 2001. *Antropoloji - İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*. (Çev. H.Ü. Antropoloji Bölümü). Ankara: Ütopya.

Koksal, F. 1998. Evrim Kuramı ve Sosyal Bilimler. *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*. İstanbul: Metis.

Kramer, M. 1986. *Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congresses*. New York: Columbia University Press.

Kürkçü, E. 1994. Marksizm, Din ve Maddecilik: İki kere laik olmak. *Express*. 6 Ağustos 1994.

La Fontaine, J. 1985. *What is Social Anthropology*. Londra: Edward Arnold.

Lambton, A.K.S. Khalifa (In Political Theory). *The Encyclopaedia of Islam. (New Edition)*. Cilt IV Leiden: E.J. Brill.

Lefebvre, H. 1995. *Marx'ın Sosyolojisi* (Çev. S. Hilav). İstanbul: Gökkuşağı.

Lewis, I.M. 1989. *Social Anthropology in Perspective-The Relevance of Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Loeffler, R. 1998. *Islam in Practice-Religious Belief in a Persian Village*. Albany: Suny Pres.

Looney, R. E. 1987. "Origins of Pre-Revolutionary Iranian Economic Cycles and Policy Response" *Middle Eastern Studies*. Cilt: 23. No. 1.

MacIntyre, A. 1991. Is Understanding Religion Compatible with Believing? *Rationality* içinde (der.) B.R. Wilson. Oxford: Blackwell.

Magnarella, J.P. 1974. *Tradition and Change in a Turkish Town*. New York.

Malinowski, B. 1990. *Büyü, Bilim ve Din* (Çev. S. Özkal). İstanbul: Kabalcı.

Mango, A. 1995. Türkiye'de İslâm. *Türkiye'de İslâm ve Laiklik* içinde (çeviri derleme). İstanbul: İnsan Yayınları.

Mansy, M. 1990. Biçim ve Reform. Mısır ve Kemalist Türkiye. *Kemalizm ve İslâm Dünyası* içinde (der.) İ. Gökalp ve F. Georgeon (Çev. C. Akalın). İstanbul: Arba Yayınları.

Mardin, Ş. 1981. Religion and Secularism in Turkey. *Ataturk-Founder of a Modern State* içinde (der.) A. Kazancıgil ve E. Özbudun. Londra: C. Hurst.

Mardin, Ş. 1982. Laiklik İdeali ve Gerçekler. *Atatürk Döneminin Ekonomi Politikası ve Türkiye'nin Ekonomik Gelişmesi Semineri Bildirileri*. Ankara: AÜSBF

Mardin Ş. 1982. *İdeoloji*. Ankara: Turhan Kitabevi.

Mardin, Ş. 1983. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim.

Mardin, Ş. 1983b. "Sivil Toplum". *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (Cilt: 7)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş., 1989, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, New York, State University.

Mardin, Ş. 1990a. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı - Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. 1990b. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset - Makaleler I*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Marx, K. 1976. *Biyografi*. (Çev. E. Kürkçü). İstanbul: Öncü Kitabevi.

Marx, K. 2000. *1844 El Yazmaları*. (Çev. M. Belge). İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx-Engels, 1995. *Din Üzerine*. Ankara: Sol yayınları.

Mauroof, S.M., 1981, Elements for an Islamic Anthropology. *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective* içinde (der.) İ.R. Al-Faruqi ve A.M. Nasseef. Jeddah: Hodder and Stoughton.

Mısıroğlu, K. 1990. *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahitler*. İstanbul: Sebil Yayınevi.

Mısıroğlu, K. 1993. *Geçmişi ve Geleceği ile Hilafet*. İstanbul: Sebil Yayınevi.

Milner, A.C. 1990. Türk Devriminin Malezya'daki Etkileri. *Kemalizm ve İslâm Dünyası* içinde (der.) İ. Gökalp ve F. Georgeon (Çev. C. Akalın). İstanbul: Arba Yayınları.

Milner, R. 1990. *The Encyclopedia of Evolution. Humanity's Search for its Origins*. New York: Facts On File.

Minault, G. 1982. *The Khilafat Movement-Religious Symbolism and Political Mobilization in India*. New York: Columbia University Press.

Mitchell, R. P 1969. *The Society of the Muslim Brothers*. Londra: Oxford University Press.

Moore, J.N. ve A.N. Field. 1982. *İlmi Gerçekler Işığında Darwinizm*. İstanbul: Otağ Yayınları.

Moorehead, A. 1999. *Darwin ve Beagle Serüveni*. (Çev. N. Arık). Ankara/İstanbul: Tübitak/Yapı Kredi.

Morris, B. 2004. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. (Çev. T. Atay). Ankara: İmge.

Morris, D. 1980. *Çıplak Maymun*. İstanbul: Sander Yayınları.

Morris, H.M (Haz ). 1985. *Yaratılış Modeli* (Çev. A. Tatlı vd ). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Moshiri, F. 1985. *The State and Social Revolution in Iran*. New York: Peter Lang.

M. Sabri Efendi. 1998. *Hilafetin İlgasının Arkaplanı* (Çev. O. Yılmaz). İstanbul: İnsan Yayınları.

Najmabadi, A. 1987 "Iran's Turn to Islam: From Modernism to a Moral Order" *The Middle East Journal*. Cilt. 41.

Nanda, S. ve R.L. Warms. 1998. *Cultural Anthropology*. New York: Wadsworth Publishing Company.

Nelson, G. K. 1987. *Cults, New Religions and Religious Creativity*. London: Routledge.

Niemeijer, A.C. 1972. *The Khilafat Movement in India 1919-1924*.

Ocak, A.Y. 1985. *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Ocak, A.Y. 1992. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler* Ankara: TTK Basımevi.

Ocak, A.Y. 1996. *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ocak, A.Y. 1999. *Türkler, Türkiye ve İslâm - Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Okan, M. 2004. *Türkiye'de Alevilik-Antropolojik Bir Yaklaşım*. Ankara: İmge.

Olson, E.A. 1985. Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: The Headscarf Dispute. *Anthropological Quarterly*. 58: 4.

Öke, M.K. 1991. *Hilafet Hareketleri*. Ankara: T.D.V. Yayınları.

Öktem, Ü. 1989. Darwin Kuramının Tanzimat Dönemindeki Etkileri. *Seminer Felsefe*. Sayı 6. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını.

Ömeroğlu, A. 1996. *Demokratikleşme Sürecinde Hilafet Sorunu*. İstanbul: Pul Yayınları.

Örnek, S.V 1995. *İlkellerde Din, Büyü, Sanat ve Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Örs. Y. 1999. Evrim, 'Postmodernizm' ve Düşünce Salataları. *Bilim ve Ütopya*. Sayı 56.

Özakman, T 1997. *Vahidettin, Mustafa Kemal ve Milli Mücadele: Yalanlar, Yanlışlar, Yutturmacalar*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Özbek, M. 1997. İnsanın Öyküsü. *Bilim ve Ütopya*. Sayı 40.

Özbek, M. 2000. *Dünden Bugüne İnsan*. Ankara: İmge.

Özbek 2010. *50 Soruda İnsanın Tarih Öncesi Evrimi*. İstanbul: Bilim ve Gelecek

Özbudun 2004. *Hermes'ten İdris'e-Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*. Ankara: Ütopya.

Özbudun, S. 2004. Postmodernizmin misyonu-Aydınlanma yıkıcılığı. *Bilim ve Gelecek*. Sayı 3.

Özcan, A. 1997 *Pan-İslâmizm-Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*. Ankara: T.D.V Yayınları.

Özcan, A. 1998a. İngiltere'de Hilafet Tartışmaları, 1873-1909. *İslâm Araştırmaları Dergisi*.. Sayı 2.

Özcan, A. 1998b. Hilafet (Osmanlı Dönemi). *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 17

Özel, İ. 2003. "Müslüman bir kadın asla makyaj yapmaz" *Sabah-Pazar*. 27 Temmuz 2003.

Özlem, D. 1995. Yeni İndirgemecilik: Genetizm. *Birikim*. Sayı 78

Pekünlü, R. 1998. Evrim Kuramına Yol Açan Bilimsel Birikim. *Bilim ve Ütopya*. Sayı 47.

Perinçek, D. 1986. Cumhuriyet İdeolojisi ve Din. *Gökyüzü*. Sayı 10.

Picard, E. 1990. Suriyeli ve Iraklı Arap Milliyetçiler ve Kemalizm. *Kemalizm ve İslâm Dünyası* içinde (der.) İ. Gökalp ve F. Georgeon (Çev. C. Akalın). İstanbul: Arba Yayınları.

Pickering, W.S.F. 1984. *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Rabi, A. 1984. "Sayyid Qutb: from religious realism to radical social criticism" *Islamic Quarterly*. Cilt: 28.

Reed, H.A. 1995. Laik Türkiye'de İslâm'ın Yükselişi. *Türkiye'de İslâm ve Laiklik* içinde (çeviri derleme). İstanbul: İnsan Yayınları.

Riexinger, M. 2002. The Islamic Creationism of Harun Yahya. *ISIM Newsletter*. 11.

Rosenthal, E.I.J. 1965. *Islam in the Modern National State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosenthal, F. 1947 "The Muslim Brethren in Egypt" *The Muslim World*. Cilt: 37

Saikal, A. 1980. *The Rise and Fall of the Shah*. Princeton: Princeton University Press.

Sardar, Z., 1989, Islamazation of Knowledge - A State-of-the-Art Report. *An Early Crescent: the future of knowledge and the environment in Islam* içinde (der.) Z. Sardar. Londra, Mansell Publishing Ltd.

Sarup, M. 1993. *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*. Londra: Harvester Wheatsheaf.

Savaşır, İ. 1985. Bilimlerin Birliği, Yeni Darvincilik ve Sosyobiyoloji: Bilimlerin Birliği ve Bütünsellik Kavramı. *İktisat Dergisi*. Sayı 251.

Sayın, Ü. 1998. Yaratılmayış: Yaşam Nasıl Başladı? *Bilim ve Ütopya*. Sayı 52.

Scott, E.C. 1996. Creationism. *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. *Cilt 1*. New York: Henry Holt and Company.

Scott, E.C. 1997 Antievolution and Creationism in the United States. *Annual Review of Anthropology*. Cilt 26.

Seferta, Y.H.R. 1965. The Concept of Religious Authority According to Muhammad Abduh and Rashid Rida. *The Islamic Quarterly*. Cilt XXX. No.3.

Sharpe. E.J. 1971. *Comparative Religion-50 Key Words*. Londra: Lutterworth Press.

Shaw, B. 1929. *Back to Methuselah. A Metabiological Pentateuch*. Londra: Constable and Company Ltd.

Shaw, R ve C. Stewart. 1994. Introduction: Problematizing Syncretism. *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis* içinde (der.) C. Stewart ve R. Shaw. Londra: Routledge.

Sırma, I.S. 1995. *Hilafetten Saltanata Emeviler Dönemi*. Istanbul: Beyan Yayınları.

Sinha, R.K. 1972. *Mustafa Kemal ve Mahatma Gandi*. Istanbul: Milliyet Yayınları.

Smith, W.C. 1957. *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press.

Sourdel, D. 1978. *Khalifa* (The History of the Institution of the Caliphate). *The Encyclopaedia of Islam. (New Edition)*. Cilt IV Leiden: E.J. Brill.

Spuhler, J.N. 1985. Anthropology, Evolution and Scientific Creationism. *Annual Review of Anthropology*. Cilt 14.

Su, S.M. 2000. *Iktidar ve Bağdaştırma: Türk Müslümanlığında Senkretik Karakter Üzerine Sosyal-Antropolojik Bir Çözümleme Denemesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Su, S. 2009. Ortodoksi-Heterodoksi. *Antropoloji Sözlüğü* içinde (Der.) K. Emiroğlu-S. Aydın.Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Şemseddin Sami. 1998 [1878] *Insan*. (Düz. G. Akın). Ankara: Cep Kütüphanesi Eserleri.

Şenel, A. 1984. *Irk ve Irkçılık Düşüncesi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Şenel, A. 1985 Sosyobiyoloji: Yeni Bir Bilim mi? *İktisat Dergisi*. Sayı 251.

Şimşir, B.N. 1999. *Doğunun Kahramanı Atatürk*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.

Şinnâvi, F 1995. *Hilafet: Modern Arap Düşüncesinin Eleştirisi* (Çev. S. Ömeroğlu). Istanbul: Insan Yayınları.

Tapper, N. Ve R. Tapper. 1987 The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam. *Man*. Cilt: 22, Sayı: 1.

Tapper, R 1988, Review of Ahmed. *Man*, N.S., 23.

Tapper, R., 1995, Islamic Anthropology and The Anthropology of Islam. *Anthropological Quarterly*, No. 3.

Tapper, R. Ve N. Tapper. 1994. Allah'a Şükür Laik'iz: Bir Türk Kasabasında Fundamentalizmin Boyutları (Çev. T Atay). *Türkiye Günlüğü*. Sayı 31.

Tedlock, B., 1991, From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography, *Journal of Anthropological Research*, 47: 1

Tibi, B. 1990. *Islam and Cultural Accommodation of Social Life*. Oxford: Westview Pres

Toprak, B. 1986. Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi. *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi* içinde. (der.) E. Kalaycıoğlu ve A.Y. Sarıbay. Istanbul: Beta.

Toynbee, A.J. 1927 Abolition of Ottoman Caliphate. *Survey of International Affairs-1925*. Cilt 1. Londra: Oxford University Press.

Tör, V N. 1933. "Devletin Yapıcılık ve Idarecilik Kudretine Inanmak Gerekir" *Kadro*. Cilt: 2 (Tıpkı Basım'ı Yayına Haz. C. Alpar, Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları)

Trimingham, J.S. 1971. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon.

Tuleja, T. 1997. Invented Tradition. *Folklore - An Encyclopaedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art.* (der.) T.A. Green. Cilt 2. Santa Barbara: ABC-CLIO.

Tunçay, M. 1989 (2. Basım). *T.C.'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931).* İstanbul: Cem Yayınevi.

Turner, V. *The Ritual Process - Structure and Anti-Structure.* Harmondsworth: Penguin Books.

*Türkiye Cumhuriyeti'nin Lâikleşmesinde 3 Mart 1924 Tarihli Kanunların Önemi.* 1995. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Atatürk ve Atatürkçülük Dizisi.

Türköne, M. 1994. *Siyasal Ideoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Tüzün, E. 2003. "İslâmcı burjuvanın hızlı yükselişi". *Sabah-Pazar.* 27 Temmuz 2003.

Uluğ, N.H. 1975. *Halifeliğin Sonu.* İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Uysal, G. vd. 1998. *İnsan: Doğası, Tarihöncesi, Kültürü.* Ankara: Öteki Yayınevi.

Ünaydın, R. E. 1954. *Atatürk-Tarih ve Dil Kurumları Hatıralar.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Van Bruinessen, M.M. 1978. *Agha, Sheikh and State-On the social and political organization of Kurdistan.* Utrecht: Private.

Vogel, F. ve A.G. Matulsky. 1982. *Human Genetics-Problems and Approaches.* New York: Springer Verlag.

Voll, J. O. 1982. *Islam - Continuity and Change in the Modern World.* Essex: Longman.

Watson, W.J. 1955. *Muhammad Ali and the Khilafa Movement.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. University of Londra.

Weber, M. 1985. The Social Psychology of the World Religions. *Religion and Ideology* içinde (der.) R. Bocock ve K. Thompson. Manchester: Manchester University Press.

Weber, M. 1986. *Sosyoloji Yazıları* (İngilizce baskısını haz. H.H.Gerth ve C.W. Mills, Çev. T. Parla). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Whetten, L. L. 1979. "The Lessons of Iran" *The World Today.* Cilt: 35. No: 10.

Yahya, H. *Tarihsiz. Evrim Aldatmacası.* Okur Yayıncılık.

Yahya, H. 2000a. *Hayatın Gerçek Kökeni-Bilimsel Bulgular Evrim Teorisini Reddediyor.* İstanbul: Vural Yayıncılık.

Yahya, H. 2000b. *DNA'daki Yaratılış Mucizesi (Evrim Yalanını Çökerten Gerçekler Dizisi-10).* İstanbul: Vural Yayıncılık.

Yıldırım, C. 1998. *Evrim Kuramı ve Bağnazlık.* Ankara: Bilgi Yayınevi.

Yunis, J.J. ve O. Prakash. 1982. The Origin of Man: A Chromosomal Pictorial Legacy. *Science.* Cilt 215.

Yücekök, A. 1983. *100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset.* İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Yücel, A.S. 1999. İki Halifenin Bir Arada Bulunmaması ve Osmanlı Hükümdarı Sultan İbrahim'in Siyaseten Katli. *İslâmî Araştırmalar.* Cilt 12. No. 1.

Zabih, S. 1982. *Iran Since the Revolution.* Londra. Croom Helm.

Zubaida, Z. 1994. *İslâm, Halk ve Devlet* (Çev. S. Oğuz). İstanbul: İletişim.

Zürcher, E.J. 1995. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi.* İstanbul: İletişim.

Ramazan ayı geldiğinde memleketin en çarpıcı motiflerinden birini, iftardan sonra cami minareleri arasında yanan mahyalar oluşturur. Yazıyla ışığı birleştiren mahyalardan yayılan deyişlerden biri, çocukluğumdan beri hiç değişmeden her yıl yeniden belirir. "Din hayattır" diye bir ay boyunca minarelerin arasından sokaklara akıp duran bu deyiş, garip bir şekilde hem huzur hem de tatlı bir ürperti verir insana…

İnanan bir kalbin ve zihnin sesidir bu. Hayatın dinden, onun 'öznesi'nden kaynaklandığını anlatır. Hayat, '99 güzel ismi'nden biri de 'Hayy' olan Allah'tan çıkar. Böyle inanılır ve düşünülür.

Ama 'aktüel' olana ilişkin gözlemler, hayatı dine bağlayan bu bakışın tersine düşünmeye kışkırtır insanı. Ne aynı toprak üzerinde eskiden yaşanan din şimdikine benzer, ne de iki ayrı yerde yaşanan 'aynı' din birbirine benzer. Zaman ve mekândaki farklı hayat biçimleri dinsel yaşantıyı belirler, ona yeni biçimlenmeler kazandırır. Hayat dinden değil, din hayattan çıkar.

Bu kitap, dinin hayattan çıktığına, 'insanın dini yaptığı'na 'inanan' antropolojik bir bakış açısının ürünü.



iletişim

