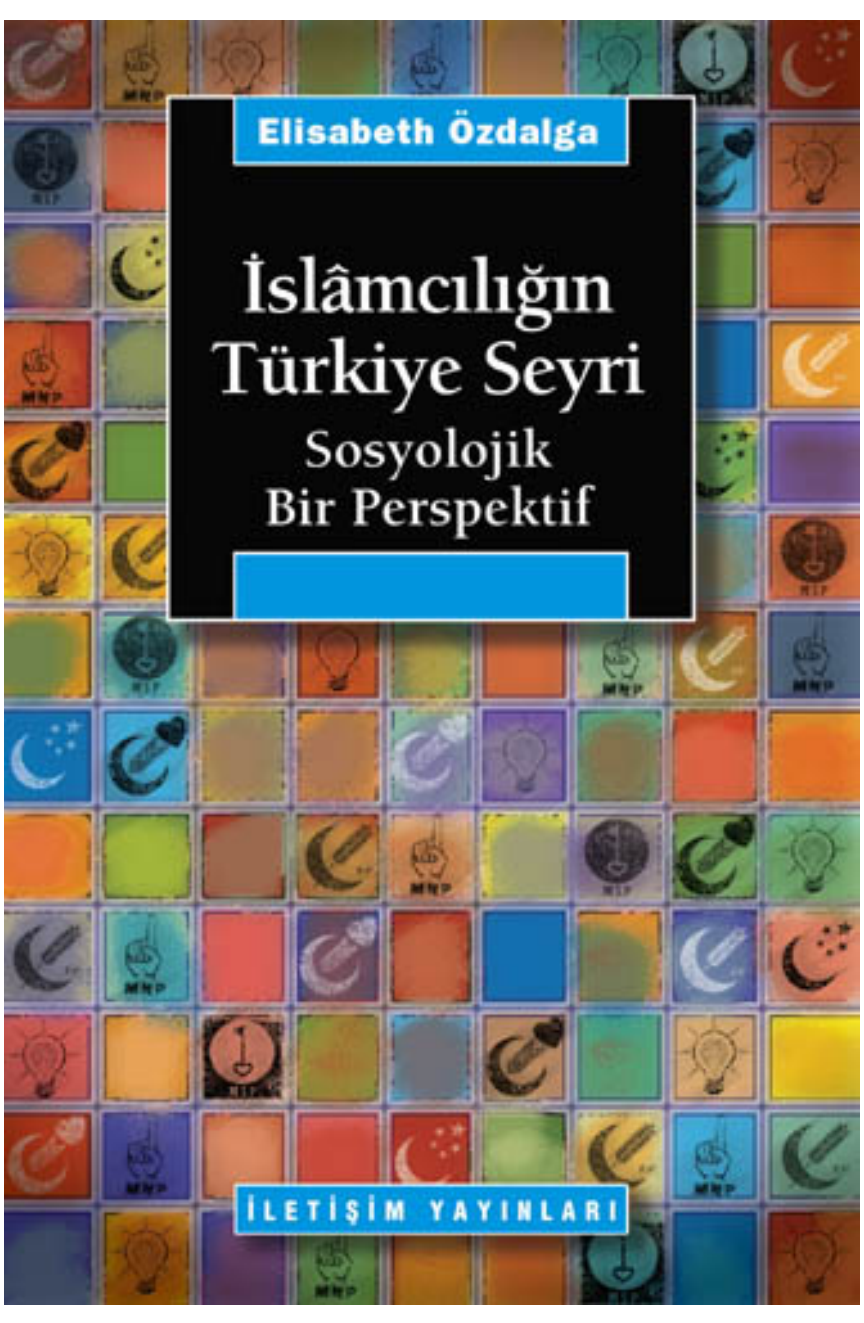

Elisabeth Özdalga
İslâmcılığın
Türkiye Seyri
Sosyolojik
Bir Perspektif
İLETİŞİM YAYINLARI

ELISABETH ÖZDALGA 1946 Göteborg (İsveç) doğumlu. Göteborg Üniversitesi'nde sosyoloji öğrenimi gördü, doktorasını da orada yaptı. 1983'ten beri ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde öğretim görevlisi. 1999-2002 arasında İstanbul'daki İsveç Araştırma Enstitüsü Müdürlüğü'nü yürüttü. Son olarak *Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy* [Geç Osmanlı Toplumu - Entelektüel Miras] adlı kitabın (Routledge Curzon, Londra, 2005) editörlüğünü yapmıştır.

İletişim Yayınları 1175 • Araştırma-İnceleme Dizisi 202
ISBN-13: 978-975-05-0431-0
© 2006 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2006, İstanbul (1000 adet)
2. BASKI 2007, İstanbul (500 adet)

EDİTÖR Tanıl Bora
YAYIN SEKRETERİ Kıvanç Koçak
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FİLMİ Mat Yapım
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Eda Ocak - Deniz Aytekin
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 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

ELISABETH ÖZDALGA

İslâmcılığın Türkiye Seyri

Sosyolojik Bir Perspektif

ÇEVİREN *Gamze Türkoğlu*

İletişim

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9

BİRİNCİ BÖLÜM
Din ve Sosyal Teori 11

DİN, DİN Mİ; YOKSA BAŞKA BİR ŞEY Mİ?
Din Olgusuna İndirgemeci Yaklaşımların Ön Eleştirisi 13

MODERN BİR HAÇLININ YETERSİZLİKLERİ
Montgomery Watt ve İslâm'ı Tarihselcilikle Fethetmekteki Zorluklar 23

İKİNCİ BÖLÜM
İslâm, İslâmcılık ve Siyaset 43

SİYASİ İSLÂM – LİBERAL DEMOKRASİNİN ANOMALİSİ Mİ? 45

TÜRKİYE'DE İSLÂMÎ UYANIŞ VE RADİKALİZM ÜZERİNE 53

SİVİL TOPLUM VE DÜŞMANLARI
Türkiye'de İslâmcı Öğrenci Hareketi İçindeki Son Gelişmeler Işığında Bir Tartışmaya Dair Düşünceler 69

İYİLİĞİN VE KÖTÜLÜĞÜN SEMBOLLERİ OLARAK DOĞU VE BATI
Modernite Karşısında Müslüman Türk Aydınları 89

TÜRKİYE'DE SİYASİ LİDERLER VE DEMOKRASİ
Necmettin Erbakan: İktidar Uğruna Demokrasi 103

NECİP FAZIL KISAKÜREK: TASAVVUF BAHÇESİNDE KAHRAMAN MİLLİYETÇİ
Bir Türk İslâmcı Aydını Hakkında Parça Parça İzlenimler 129

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İslâm: Özel, Kamusal 147

YASAKLANAN VE ZORLA KABUL ETTİRİLMEYE ÇALIŞILAN ÖRTÜNME
Günümüzün Tartışmalı Konusu Üstüne Bazı Düşünceler 149

"DÜZEN VE İLERLEME" ADINA EĞİTİM
Türkiye'de Sekiz Yıllık Zorunlu Eğitim Reformu Üzerine Düşünceler 169

KADINLIK, ONUR VE İMAN
İslâmcı Bir Kadının Hayat Hikâyesi Üzerine Düşünceler 201

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Fethullah Gülen Hareketi Üzerine 233

İSLÂMÎ KALIBA DÖKÜLEN DÜNYEVİ ÇİLECİLİK:
FETHULLAH GÜLEN'İN DİNDARLIĞI
VE EYLEMCİLİĞİ 235

FETHULLAH GÜLEN HAREKETİNDE
LAİKLEŞME EĞİLİMLERİ: TIKANMA MI,
YOKSA YENİLENME FIRSATI MI? 255

FETHULLAH GÜLEN'İN İZİNDE:
ÜÇ KADIN ÖĞRETMENİN HAYAT HİKÂYESİ 275

ÖNSÖZ

Bu kitapta, son on beş yıl içinde değişik yerlerde İngilizce ve İsveççe olarak yayınlanan makalelerimin Türkçe çevirileri bulunuyor. Ortak tema Türkiye'de din ve geniş anlamda toplumsal hareketler. Türk toplumundaki dinamikleri anlamaya ve açıklamaya çalışan toplum bilimciler için yetmişli yıllardan itibaren önem kazanan dinsel oluşumlar heyecan verici bir araştırma alanı oluşturuyor.

Türkiye, canlı ve hareketli, ama aynı zamanda baskı altında tutulan bir sosyal ve siyasal yapıya sahip. Araştırma yaparken, bir sosyolog için amaç objektif ve tarafsız olmak; ama baskı altında tutulan gruplar söz konusu olunca, o gayeden sapmak kolay olabiliyor. Burada eleştirel analizden değil de –onun zaten sosyolojik çalışmalarda önemli ve kabul görmüş bir yeri var– daha ziyade polemiklerden bahsediyorum. Her ne kadar uzak durmak gerekiyorsa da, böyle bir eğilimden kaçınmak zannedildiğinden zor.

Bu tür zaafları, daha önce yazılmış ve yıllardır el sürülmemiş yazılarda görmek daha kolay. O nedenle, bu makaleleri biraraya getirmeye tereddüt ettim. Buna ilaveten, hem yıllar önce yazılan bir metin o zamanki heyecanını yitirmiş olabiliyor, hem de başka bir dile çevirilince orjinal ifadelerdeki renkler,

farklı ve size yabancı gelen tonlar almış olabiliyor. Değişik ortamlarda ve zamanlarda yazılan makaleleri birarada yayınlamak bu nedenlerle riskli, ama aynı zamanda heyecan verici ve meydan okuyucu bir iş. Çünkü, daha önce yapılan çalışmaların eksik yönlerini fark etmek, ilerde daha iyisini yapmak için cesaret verici olabiliyor.

İletişim Yayınevi'ne bu çalışmaya verdiği teşvik, gösterdiği yakın işbirliği ve diğer katkılarından dolayı teşekkür etmek istiyorum. Her yazının orjinal başlığı ve basıldığı tarih makalenin başında veriliyor. Okurken bu tarihlere dikkat edilirse, yazıyı değerlendirmek daha kolay olabilir.

ELISABETH ÖZDALGA
Ankara, Temmuz 2006

BİRİNCİ BÖLÜM

Din ve Sosyal Teori

DİN, DİN Mİ; YOKSA BAŞKA BİR ŞEY Mİ?*
Din Olgusuna İndirgemeci Yaklaşımların Ön Eleştirisi

Ramazan sırasında oruç tutmak, İslâm'ın beş şartından birisidir ve bu nedenle Müslümanlar arasında çok önemli bir kutsal pratiktir. Son yıllarda oruç tutmaya verilen önem arttı, bu birçok İslâm ülkesinde günümüzde artan dinî bağlılığın önemli bir göstergesi olarak görülebilir. Sistematik ampirik kanıt olmamasına rağmen, yine de hem oruç tutan insanların sayısı hem de bu ibadetin yerine getirilmesindeki şevkin son yıllarda dikkat çekici biçimde artış gösterdiğini söylemek mümkün görünür. Bu eğilim, modernizm ve laikliğin uzun yıllardır ağır bastığı Türkiye gibi İslâm ülkelerinde de kayda değerdir.

Geçen Ramazan'da, çağdaş Türk tarihinde daha önce hiç rastlanmayan bir biçimde, tüm Türkiye'deki farklı üniversitelerle diğer resmî kuruluşlarda, oruç tutan ve tutmayan gruplar arasında gerilim yaşandı. Oruç tutan insanlardan bazı gruplar, diğerlerini oruç tutmaya zorlamayı bir misyon olarak gördü ve hatta bunun yol açtığı çatışmaların sonucu olarak, oruç tutmayan bir öğrenci öldürüldü.

Dinî ibadetlerin, 1920'lerin başında laik cumhuriyetin ku-

(*) II. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu 11-13 Kasım 1987, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları ["Is Religion Religion or Something Else?", *Journal of Islamic Research*, Nr 2/1989].

rulmasından bu yana çalışma hayatını etkilemediği İzmir, Ankara, İstanbul gibi büyük şehirlerde bile çeşitli resmî kuruluşlarda, Ramazan'da yiyecek ve içecek servisi hiçbir şekilde yapılmadı. Son yıllarda Türkiye'de yalnızca Ramazan'da oruç tutan insanların sayısı değil, aynı zamanda bu tür ibadetleri yayma baskısı da dikkate değer ölçüde artış gösterdi.

O halde bu gelişmelerin ardındaki nedenler nelerdir? İnsanlar neden oruç tutarlar ve böyle ibadetlere ilgi nasıl olup da son yıllarda artmıştır? Bu meselenin, günümüzde Arap dünyası ve Ortadoğu'nun farklı kesimlerinde İslâmcı hareketlerin genel artışı meselesiyle yakından bağlantılı olduğu aşikârdır.

Oruç tutmanın ardındaki neden ve dürtülerle ilgili soruya en sık verilen yanıt, insanların oruç sayesinde yoksul ve muhtaç insanların yaşamının nasıl olduğunu öğrendiğidir. Böylece orucun amacı, insanlara açlık ve yoksulluğun neye benzediğini öğretmek, toplumda yoksul ve zengin insanlar arasında dayanışmanın teşvik edilmesi olmalıdır

Böyle bir yorumda az da olsa gerçek payı vardır, ancak tek başına ele alındığında aşırı basite indirgemedir. Oruç, çileci bir pratiktir ve farklı sosyal sınıflar arasında anlayışın oluşacağıyla ilgili açıklamadan çok, insanın varoluş sorunlarından kaynaklanır.

Benzer bir şey domuz etinin yasaklanmasıyla ilgili açıklamalar için de geçerlidir. Peygamber Muhammed'in zamanında her türlü hastalığın bu hayvanla bağdaştırıldığı ve bu nedenle bu yasağın, halkın genel sağlık koşulları açısından çok yerinde bir karar olduğu söylenmektedir. Yine bu klişede de az da olsa doğruluk payı vardır, fakat buna rağmen tek başına alındığında, İslâm'da yeme içmeyle ilgili her türlü yasağın dinî önemini gözardı eder.

Dinî ibadetlere ilişkin olarak yukarıda söz edilenlere benzer açıklama veya rasyonelleştirmeler, dinî bir bağlılığın nedenlerini oluşturan gerçek süreçlerle bağdaşmazlar. Nitekim, gerçekten çok uzaktırlar; dinî konularda büyük ölçüdeki yüzeysellik ve gerçek ilgi yoksunluğunu ortaya koyarlar.

Din, Aydınlanma'dan bu yana farklı türlerde "rasyonel" yorumların ağır saldırısı altındadır. Filozoflar, psikologlar, sosyologlar ve antropologlar dini kendi farklı bakış açılarından,

kendi bilimsel kavramlarıyla bağlantılı olarak "açıklamaya" çalıştılar. Bu, uygulama dinî davranış ve bağlılığı, dinî içerikten ayırmak anlamına da geldi.

Tanrı'nın ya da herhangi bir ilahi otoritenin varlığı, tüm bilimsel ve rasyonel Batı geleneği tarafından gitgide ciddi biçimde sorgulandı ve dinî deneyimlerin ardındaki gerçek, açık veya örtülü olarak reddedildi. Bunun sonucunda din olgusu, dinî deneyimlerin kendileriyle ilgili herhangi bir incelemenin çoğunlukla önemsenmediği veya saf dışı edildiği verili bir bilimsel çerçevenin içine sıkıştırıldı.

Örneğin, Ludwig Feuerbach gibi çok ünlü bir filozofa göre din, bütün kötülüklerin kökeniydi. Feuerbach bir ateistti ve teorisi çok basit bir anlatımla; Tanrı'nın insanın kendisi tarafından yaratılan bir sembol olduğunun gösterilmesiydi. İnsan Tanrı'nın yaratıcısıydı, tersi değil. Fakat insan bir yabancılaşma süreci yüzünden bu uydurma Tanrı sembolünün insanlığın gerçek yaratıcısı olduğuna inanmaya başladı. İnsan, kendi insani özellikleri ve karşılıklı ilişkilerini şeyleştirerek, kendini kandırmaya başladı ve kendi dinî sembollerinin kölesi oldu. "Hakikat"ı önyargısız bir kavrayış, yani nesnelerin antropolojik durumu, insanı kendisinin koyduğu sınırlardan kurtaracaktı. Materyalist felsefe, insan özgürlüğü ve kurtuluşunun yolunu açacaktı.

Karl Marx, bu din eleştirisinde Feuerbach ile aynı görüşteydi. Feuerbach'ın görüşlerini kendisinin temel ateist bakış açısıyla ve dinî, antropolojik veya materyalist terimlerle açıklama biçimine ilintilendirdiği ölçüde paylaştı. Ancak Marx'a göre, dinî inanç ve görüşleri sadece fikirler olarak eleştirmek yeterli olmayacaktı. Marx'a göre, dinî sembol ve pratikler, belli sosyal ve ekonomik şartlara cevaben oluşturulmuştu ve öncelikle meydana geldikleri şartlara saldırmadan, sembollerin kendilerine saldırmak boşunaydı. Mevcut ideolojinin eleştirisi –burada Hıristiyan dogmaların– yeterli olmayacaktı; mücadele, bu sembol ve görüşleri üreten sosyal ilişkileri (sınıf ayrımları, sömürü vb.) değiştirmeyi hedefleyen siyasi mücadelenin bir parçası olarak yürütülmeliydi. Kutsal sembollere basit bir saldırı, hem beyhude hem de tehlikeli olabilirdi...

"Tehlikeli", çünkü kanımca Marx, Hıristiyan dogmaları ve kurumlarına yönelik eleştiriyi mevcut sosyal, ekonomik ve siyasi koşulların daha derinlemesine eleştirisine tâbi tutarak, diğer radikal çağdaş filozof ve düşünürlerin başaramadığı bir şekilde, aynı zamanda insan psikolojisini de kavradı.

Feuerbach, sadece negatif anlamda, bir put kırıcıydı. Ona göre, kutsal semboller yıkıldıktan sonra dünya basit, ampirik olarak şeffaf biçimine doğru adım atacaktı. Ondan sonra artık yabancılaştırıcı sembollere gerek kalmayacaktı.

Öte yandan Feuerbach ve diğer materyalistlerin anlayamadığı şey, dinî sembol ve uygulamalarda dile getirilenin, sadece mevcut şimdiki koşulların onaylanması olmadığıydı. Dinî semboller, mevcut –belki de yabancılaştırıcı– koşulların kontrol ve yaptırım ifadelerini içerir, bu doğrudur, ancak değişim ve meydan okumanın, gelecekteki umut ve ideallerin ifadelerine de sahiptir.

Örneğin yaratıcı güç sembolü olan Tanrı, statik olarak tanımlanamaz, aksine var olma sürecinde, varoluşun mükemmel sembolik ifadesidir. (Yeni sosyolojik teori içinde en umut verici gelişmelerden biri, sosyal kurumlara ilişkin bu çifte tabiat anlayışının, genişleyen çevrelerde güç kazanmasıdır. Örneğin, Anthony Giddens'in "yapılaştırma"sı [structuration], Philip Abrams'ın "eylem/yapı"sı ve benzerleri)

Bu perspektiften bakıldığında kutsal kurum ya da semboller tehdit altında olduklarında, aynı zamanda umut ve açılımlarla ilgili olarak ifade ettikleri de tehlikeye atılmaktadır. .

Açıkça dile getirilmese bile, sosyal kurumların bu çifte ya da diyalektik yapısı Marksçı yaklaşımın parçasıydı. Marksçı ideoloji, yalnızca mevcut ideolojilerin eleştirisini değil, aynı zamanda saldırıya maruz kalan kutsal değerlerin yerini alabilecek kadar güçlü alternatif bir görüşü –sınıfsız toplum– de içeriyordu. Bu yüzden Marx'ın sosyal yaşamın dinamik güçleriyle ilgili açılımları, (dolaylı ya da dolaysız, bu mevcut bağlamda çok önemli değildir) Feuerbach gibi materyalist filozoflarla karşılaştırıldığında daha mükemmeldi. Fakat daha geniş bir perspektiften bakıldığında Marksçı teori, dinî bağlılık ve faaliyetlerin kavranışına temel bir şey katmamıştı. Marksizmin te-

melde ateist ve materyalist bakış açısı gözönüne alındığında, katması da beklenemezdi.

Aynısı, Emile Durkheim ve onu takip eden antropolog ve sosyologların hepsi için de geçerliydi. Durkheim'ın bilgi sosyolojisine göre, insan zihninin, genellikle birçok farklı kültür, medeniyet ve insan arasında gözlenebilen, temel kavram veya yapıları vardı. Zaman, yer, sınıf, sayı, neden, özdek fikirleri ve benzeri gibi bu temel kavramlar, Aristo ve Kant'ın bilgi kuramlarından bilinen önsel kategoriler gibi aynı karaktere sahiptiler. Durkheim, bu temel kategoriler grubuna, dindışı olanla kutsal arasındaki ikiliği de ekledi.

Durkheim'a göre, kutsal olan, yani çoğunlukla farklı mitolojik ve dinî sembollerle anlatılan, aslında eninde sonunda sosyal olanın ifadesinden başka hiçbir şey değildi. Tüm kutsal sembollerin temel işlevi, farklı öğelerinin dayanışmasını sağlamaktı ve bu analize göre din, bu sosyal dayanışmanın arıtılmış ifadelerini oluşturuyordu: "...mitolojilerin çok çeşitli biçimler altında temsil ettiği, dinî deneyimin edinildiği bu eşsiz izlenimlerin evrensel ve ebedi nesnel nedeni olan bu gerçeklik, toplumdur" (Durkheim, "Elementary Forms of Religious Life" Robertson ed. içinde, *Sociology of Religion*, s. 47).

Özellikle açık ve gizli işlevler arasında ayrım yapan ünlü Amerikalı sosyolog Robert Merton'un ortaya koyduğu işlevci analiz, insanların kendilerinin yaptığına inandıkları şeyle (açık işlev ya da amaç) bilim adamlarının (sosyolog ya da antropologlar) onların gerçekte yaptıklarını (gizli işlev) söyledikleri veya kararlaştırdıkları şeyi birbirinden ayırmada çok kullanışlı bir araç haline geldi. Farklı dinî ibadetleri dışardan gözleyen birine bütünüyle cehalet, bilgi yoksunluğu ve genellikle mantıksız bir davranış gibi görülen şey, bu kavramlarla mantıklı bir şekilde açıklanabilir. "Nitekim, çok yağmur yağması için yapılan Hopi törenlerine, ilkel bir halkın batıl inancı damgası vurulabilir ve meselenin çözüldüğü varsayılır. Bunun, hiçbir anlamda, grubun davranışını değerlendirmediği dikkate alınmalıdır. Bu, en basitinden bir hakarettir; grubun yaşamında bu davranışın gerçek rolünün analizi yerine, 'batıl' etiketi yeterli bulunmuştur. Öte

yandan, gizli işlev kavramı dikkate alındığında, bu tutumun grup için, davranışın ahdedilen amacından çok uzak olabilmesine rağmen, bir işlevi yerine getirebileceğini hatırlarız" (Merton: *Social Theory and Special Structure*, s. 118).

Emile Durkheim asla dinin önemini reddetmedi. Dinin, sanayi toplumunun gelişmesiyle önemini yitirdiğini iddia eden zamanının genel evrimci eğilimi karşısında Durkheim'ın dinin, modern dünyada da önemli bir rol oynamayı sürdürebileceğini ileri sürmesi onun avantajı sayılmalıdır. Ancak, Durkheim'da din, bu önemini sosyal karakteri nedeniyle yani dinin din değil, toplum olduğu düşüncesine dayanarak korur. Böylece din ve dinî deneyimler yine sosyal ve gözlenebilir bir olguya indirgendi, yani metafiziksel yönleri Durkheim tarafından kullanılan tanımda önsel olarak dışlandı.

Din araştırmalarındaki bu bilimsel veya doğalcı eğilime karşı çıkılmadı değil. Daha uygun perspektifler ya da daha doğrusu en azından dinî deneyim ve ifadelerin ardındaki dinî gerçekliğin varlığını tanıyan perspektifler ortaya koyulması için de çaba harcandı. Bu anlamda dindar sosyologlarla, din sosyologları arasında (Robertson, *a.g.e.*, s. 13) bir ayrım yapmak mümkündür. Fakat araştırmacının kendisinin kişisel bağlılığının, doğrudan seçilen perspektifle ilişkilendirilmemesi gerektiğini düşünüyorum. Pek tabii, kişi bir dindar olmasa bile dinî davranışın ardındaki dinî gerçekliğin varlığını kabullenmeyi seçebilir.

Burada ileri sürülen argümanın, ontolojik olmaktan çok epistomolojik sonuçları vardır. Bu, aslında iddia edilen ilahi otoritenin varlığı ya da yokluğunu tartışma meselesi değildir, insanın rasyonel bilgisinin sınırlarıyla ilgili bir meseledir. Akılcılar, sıklıkla, insan zekâsının yeteneklerini abartır ve bu nedenle dinî deneyimler ve onların sembolik ifadelerini küçümseme sonucuna varırlar. Oysa ki, insanın rasyonel bilgisinin yetenekleriyle ilgili daha mütevazı bir tutum, dinî olgunun kendisiyle ilişkili olarak daha büyük bir zihni açıklıkla sonuçlanır; bu da uzun dönemde konunun daha zengin biçimde kavranması ve daha çok bilinmesine zemin hazırlar. Rasyonel bilginin fethettiği alanlar sürekli genişleme içinde olabilir, fakat yine de kapsadığı

alan, biz insanoğullarının asla rasyonel biçimde kavrayamayacağı şeylerin hepsiyle ilgili olarak çok sınırlıdır. Bu nedenle, önceden oluşturulmuş kuramsal kavramlara karşı eleştirel tutumumuzu hiçbir zaman yumuşatmamalı, aynı zamanda toplumsal ve diğer olguları, mantıki ve rasyonel açıdan tutarlı, ama buna rağmen sonsuz insani gerçekler çokluğunu anlamada yetersiz olabilen hazır belirli teorik kategorilere sokmaktansa, onları anlamaya çalışmalı ve duyularımızı olabildiğince açmalıyız.

Burada tartışılan sorunlara gelince, iki sosyoloji klasiği Max Weber ve Emile Durkheim arasında kesin bir fark vardır. Durkheim, dini; deneysel olarak gözlenen, sosyal yapısal kavramlarla açıklamanın tamamen mümkün olduğunu düşündüğü için ve böylece dini, dinî içeriğinden ayırması anlamında bir rasyonelistti. Öte yandan Weber rasyonalizasyon (akılcılaşma) ve kutsallıktan kurtulmanın (disenchantment) en iyi sosyoloğu olmasına rağmen, Durkheim'ın olduğu anlamda bir rasyonalist (akılcı) değildi. Belirli Protestan mezhepleri arasındaki özel bir çileci pratik (uygulama) olan Protestan etiğini, kapitalizmin gelişmesi için önemli bir anlam-bağlamı olarak incelenmiş, ele alınmıştır. Ancak bu, Weber'in herhangi bir şekilde dinin akılcılaştırılmış (rasyonelize edilmiş) tanımı ile ilgilendiği anlamına gelmez. Tam aksine, dinin asla ekonomik, siyasi veya ideolojik çıkarlara indirgenemeyeceği ama kendi başına bir güç, bir gerçekliği temsil ettiği tezini savundu. Şöyle yazdı: "Bir dinin özel yapısının, onun karakteristik taşıyıcısı olarak görünen tabakanın toplumsal durumunun basit bir 'fonksiyonu' olduğu, o tabakanın 'ideolojisini' temsil ettiği, tabakanın maddi veya ideal çıkarlarının durumunun bir 'yansıması' olduğu tezi bizim tezimiz değildir. Aksine, bu tartışmalardaki tutum, en basit yanlış anlamaya imkân vermeyecek kadar açıktır.

Belirli bir durumda dinî etik üzerindeki ekonomik ve politik olarak belirlenmiş toplumsal etkiler ne kadar keskin olursa olsun, damgasını asıl olarak dinî kaynaklardan ve her şeyden önce dinin tebliğ ve vaadinin içeriğinden alır. Ve çok sık olarak, yeni gelen ilk kuşak bu tebliğ ve vaatleri köktenci (fundamental) bir tarzda yeniden yorumlar. Böyle yeniden yorumlar,

vahiyleri dinî cemaatin ihtiyaçlarına uydurur. Eğer bu gerçekleşirse, o zaman dinî doktrinlerin, dinî ihtiyaçlara uydurulması en azından olağan bir şeydir. Diğer çıkar alanları ancak ikinci etkilere sahip olabilir ama sıklıkla bu tür etkiler çok görünürdür ve bazen belirleyicidir" (From Max Weber, s. 26)

Çağdaş filozof Leszek Kolakowski de benzer bir yaklaşım içindedir: Kolakowski şöyle yazar: "[Dinin] kabul edilebilir değişik tanımları vardır; ancak dinin dünyevi (secular) –toplumsal ve psikolojik– ihtiyaçların bir aracından başka bir şey olmadığını (yani dinin anlamının toplumsal bütünleşmedeki işlevine indirgenebilir olduğunu) kastedenler kabul edilebilir değildir (illicit); bunlar ampirik ifadelerdir ve peşinen bir tanımın parçaları olarak kabul edilmezler." (Kolakowski: *Religion*, s. 10-11) Kolakowski'nin dinin incelenmesi konusundaki kendi yaklaşımı, aksine, "halkın dinî söylemde anlatmak istediği şey, açıkça ifade ettiği şeydir" (aynı yerde s. 16) kabulüne dayanır ve dinin "toplumsal olarak kurulmuş ebedi *gerçeklik* (benim vurgum, E.Ö.) inancı olduğu" (aynı yerde, s. 12), yani iddia edilen ilahi gerçeklik olduğu gibi kabul edilir ve bu deneyimlerin ifadeleri, sosyolog veya antropoloğun "normal" diline aktarılmadan ciddiye alınır.

Din incelemesine bu şekilde yaklaşmanın önemli nedenleri vardır. "Din", en resmî ve çok iyi oluşturulmuş kurumsal hiyerarşilerden, tekil bireylerin en gizli ve özel kaygılarına kadar uzanan çok karmaşık bir gerçekliği temsil eder. Din, ne kadar resmî, kurumsallaşmış ve dışsallaştırılmış olursa olsun, aynı zamanda en derin insani varoluşsal deneyimlerin ve sorunların ifadelerini de içerir. Bu gerçekliklerin, dinî deneyimlerin kendilerinin sunduklarından daha dar kategorilere indirgenmiş yorumlarını ileri sürmek nasıl mümkün olur?

Rasyonel bilgimizin gücünün çok fazla abartıldığı bir dönemde yaşıyoruz. Bugün birçok şeyi bildiğimiz ve teknolojik bilgimizin, tarihsel açıdan bakıldığında inanılmaz düzeylere ulaştığı doğrudur. Psikolojik ve toplumsal yapılar ve mekanizmalarla ilgili bilgimizi de artırdık. Ama bir bütün olarak ele alındığında, rasyonel veya bilinçli olarak bilinen şey aslında bilinmezlik alanının sonsuzlukları bakımından çok küçük bir

parçadır. Birçok insanın kendi duyguları, güdüleri ve tepkileri ile ilgili olarak yaşayabileceği karışıklık ve şaşkınlık sorunu, herhangi bir başka sorun kadar önemlidir. "Herkes kendini bilir", ama daha ötesi düşünüldüğünde birçok insan, her şeyden öte kendisini bile bilmediğini, tanımadığını kabul edecektir.

Dolayısıyla, dinî sembol ve simgelerde ifade edilen, yüzlerce, binlerce yıllık insan deneyimi ile kristalize edilen şeylerin, az çok teknik, değişik dillere bu kadar kolayca aktarılabileceğini varsayarken dikkatli olmak gerekir. Haklarında bilinçli bilgiye sahip olmadığımız, ama günlük yaşamımızda bizi sürekli olarak tümüyle etkileyen o kadar çok güç ve nesne var ki, bu temsillerin anahtarının sınırlı sayıdaki toplumsal yapısal kategorilerde bulunabileceğini düşünmek son derece naif olur.

İsviçreli psikoanalizci Carl-Gustav Jung, sembolik diller ve mitolojilerle ilgili alanlardaki pozitivist bilimciliğin eleştirmeni olarak çok önemli bir rol oynamıştır. Bütün yaşamı boyunca çalışması dinî ve diğer sembollerin gerçek değerinin önemini vurgulamaya adanmıştı. Jung'a göre, rasyonel veya bilinçli bilgi, cehalet veya bilinçdışılığın sınırsız karanlığının etrafını çevirdiği solgun bir ışığa benzer. Bilinçdışı, yaşamlarımızda, bilimin farklı alanlarında çalışan insanların genel olarak kabul ettiğinden çok daha önemli ve etkilidir. Dolayısıyla, Jung'un psikoanalitik yaklaşımı ve adanmış hümanizmi, dinî inançların ve davranışların incelenmesi bakımından da çok anlamlıdır. Mesleki olarak kabul edilmiş teorik kavramlar psikoanalitik pratikte yeterince önemlidir, ama bunlar asla, sembol ve ifadelerin kendi saf veya orjinal biçimleri içindeki (örneğin rüyalardaki) anlamını bulmak için gösterilecek çabaların yerine geçmemelidir.

Benzer bir akıl yürütme din üstüne yapılan çalışmalar için de doğrudur. Orjinal ifadelerin analiz içinde kaybolmaması ve sadece, örneğin toplumsal ve siyasi bağlamdan, alternatif ne ifade ettikleri açısından değil, bizatihi kendi değerleri nedeniyle dikkate alınmaları önemlidir.

O zaman şimdiye kadar yapılan tartışmanın, dinî akımların bugün dünyanın değişik bölgelerinde güç kazanmasının incelenmesiyle ilgili sonuçları nedir?

Elbette dinin asla bilimsel olarak açıklanamayacak olması bir sorundur. Bilimin dinsel yaşamın tüm gizlerini kavrayamayacak olması, kavramların tanımlarının doğasında vardır. Din özü itibariyle bilimsel olarak incelenemez. Sadece, dinin etkilerine bilimsel veya rasyonel olarak yaklaşılabilir.

Ama bilim insanları olarak bizler din olgusuna karşı çok daha uyanık davranabiliriz. Eğer rasyonel bilgiden başka da geçerli bilgi olabileceği ihtimalini kabul edersek, din incelemesine daha açık ve daha alçakgönüllü bir şekilde yaklaşabiliriz.

Burada istediğimiz şey sadece daha yumuşak ve doğru bir bilimsel etik değil, ama aynı zamanda incelenen olguya karşı daha büyük bir açıklık ve dolayısıyla din incelemeleri için daha umut vaat edici bir gelecektir. Din incelemesi, dinî dogma ve teolojiyi ciddiyetle dikkate alan bir hermenetik olmadan yapamaz.

Dünyada ve Türkiye'de geniş çevrelerde din ve dinsel olgunun öneminin arttığı bir dönemde bir yandan felsefeciler, psikologlar, sosyologlar vb., öte yandan dinî olarak eğitim ve öğretim görmüş kişiler arasında bir diyaloğun öne çıktığını düşünüyorum.

Başladığım yere geri dönmek için; Razaman ayında oruç tutmak bir çilecilik biçimidir ve çileci pratiklerin yorumlanması, bu pratiklerin dinî ve teolojik bağlamdaki anlamlarından koparılarak yapılmamalıdır. Sosyal bilimciler olarak bizler, teolojik hermenetiği dikkate almadan dünyada ve Türkiye'de bugünkü dinî hareketlerin arkasındaki güç ve girişimleri, asla tümüyle değerlendiremeyiz.

KAYNAKÇA

Kolakowski, Leszek, *Religion: If There Is No God*, St. Augustine's Press, 2001.

Merton, Robert K., *Social Theory and Special Structure*, Free Press, 1968.

Robertson, Roland, *Sociology of Religion: Selected Readings*, Penguin, 1969.

Weber, Max, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Gerth H. H.-C. W. Mills (ed.), Oxford University Press, 1958.

MODERN BİR HAÇLININ YETERSİZLİKLERİ*
Montgomery Watt ve İslâm'ı Tarihselcilikle Fethetmekteki Zorluklar

Ünlü İskoç Doğu kültürü uzmanı Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*'de (İslâmî Köktencilik ve Modernite) modern İslâm'ı, onun kendine bakışından hareketle tartışır. Rasyonel felsefi gelenek, Batı dünyasına, kendi eserlerine, "kazanımlarına" belirli bir mesafeden bakabilmesini sağlar. Watt, İslâm'da buna tekabül eden bir bakış açısının eksik olduğunu iddia eder. Bunu önemli bir kusur olarak görür ve İslâm dünyasının bu kusurlarını tespit etmezse, modern dünyada hayatiyetini sürdüremeyeceği anlamına gelen, "bugünün gerçek sorun ve uğraşılarıyla başa çıkmak ve bunları anlamakta"[1] başarısız olacağını ileri sürer. İslâmiyet kültürel ve sosyal geri kalmışlıktan kaçınmak istiyorsa, kendisi üzerine daha çok düşünmeli ve tarihsel eleştireye açık olmalıdır. Watt, örnek olarak, hırsızlık için ellerin kesilmesi ve zina için taşlanma gibi çok tartışmalı yasal kurallara atıf yapar.[2] Misillemeye dayalı ceza-

(*) Ekim 1996'da Göteborg Üniversitesi tarafından düzenlenen konferansa sunulan tebliğ.

1 Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, Londra, 1988, s. 22.

2 Kur'an'da hırsızlık nedeniyle ellerin kesilmesine destek vardır, ancak zina durumunda taşlama için yoktur. İkincisi, şeriata Muhammed'den birkaç nesil sonra eklenmiştir, *a.g.e.*, s. 19-20.

landırma, Arap Bedevi kabileleri gibi ilkel toplumlarda amacına hizmet etmiş olabilir, ancak modern bir siyasi bağlama kesinlikle uymaz. Geleneksel toplumda, merkezi otorite zayıftı ve her kabile ya da yerel grup kendisi için düzeni korumak zorundaydı. Bu, misillemeyi işlevsel hale getirdi. Öte yandan modern bir toplumda, şiddet yöntemleri merkezileştirilir ve tekelleşir. Modern siyasi gücün etkisi, "özel" misillemeye dayalı cezalandırmayı gereksiz kılar. Watt, bu tür cezalandırmaları, haddizatında ahlâki olmadıkları için değil, fakat anakronik oldukları için kınar.[3]

Montgomery Watt'a göre, İslâm içinde tarihi bir bakış açısının eksikliği, çok eskiye dayanır. Aslında tarihe yönelik bu ilgisizlik, İslâm'ın üzerinde geliştiği Arap kültürünün tipik özelliğiydi. Hem Yahudi hem Hıristiyan gelenekleri bu bağlamda farklıydı. Daha ilk etapta tarihi gelişmelere daha büyük duyarlılık geliştirmişlerdi.

Watt, İslâm'da olayların tarihi yönünün eksikliği hakkındaki iddiasını aşağıdaki tezlerle destekler:

Öncelikle, hem birey hem toplum için, açıkça ifade edilen değişmezlik ideali vardır. Değişiklikler büyük şüpheyle karşılanır. İslâm'da "toplumsal değerlere aykırı görüş" kelimesi, yenilik anlamına gelen *bid'a*'dır.

İkincisi, İslâm, tarihsel sürekliliği güvenceye alacak Kilise'ye karşılık gelen formel bir örgütten yoksundu. Formel bir kurumun bizzatihi kendisi tarihsel süreklilik bilincini yükseltirken, bunun yoksunluğu bu bilinci bulanıklaştırabilir.

Üçüncüsü, İslâm'ın son ve bu nedenle de nihai din olduğu fikridir. Vahiy, İslâm ile birlikte bir sona ulaşmıştır; bu, onun gerçeklerinin mutlak ve değişmez olduğu anlamına gelir. Bu nedenle, tarihi olayların akışının üstüne çıkarlar.

Dördüncüsü, tarihin ihmal edilmesi Kur'an'ın yapılandığı yolda da görülebilir. Bunun bir örneği, İncil'den alınan olayların tarihi sırasının karıştırılmış olmasıdır. Diğeri, farklı ayetlerin yazıldığı yöntemdir. Ayetler, Peygamber Muhammed'e ge-

3 Watt, s. 19-22.

len sırayla ya da, vahyin "tarihi" ya da kronolojik sırasıyla değil, uzunluklarına göre dizilmişlerdir.

Beşincisi, İslâm'ın diğer dinlerin mirasını tanıma isteksizliğidir. Watt, bunu İslâm'ın kendine yetmesi olarak adlandırır. Özgün kaynağın İncil olduğunu kabullenmeyerek, Musevi ve Hıristiyanlar'a ait ilk kutsal metinlerden birçok olay ve isim, ilk çıkışlarındaki tarihsel bağlamlara dikkat edilmeksizin kullanılır.[4]

İslâmî tarihin ilk dönemleri sırasında var olan şartlar gözönüne alındığında, yaşamı; değişmezlik, nihailik ve kendine yetebilme düşünceleriyle düzenlemek, anlaşılabilir, belki de gerekli olduğu bile söylenebilir. "1000 yılından –ya da daha öncesinden– 1600'e kadar süren İslâm ümmetinin oluşturulması, bir bütün olarak insanlığın en güzel eserleri arasında sayılacak, dikkate değer bir başarıdır [...] Yine de, bu başarıya rağmen İslâm'ın ilk zamanlarındaki toplumu yeniden yaratmak için bulunulacak herhangi bir girişimin, tatmin edici sonuçlara ulaşması muhtemel değildir."[5] Watt, dinî uyanışı farklı İslâmcı hareketler içinde giderek yayılan "İslâmî yaşamın ilk döneminin idealize edilmesi" düşüncesinin özellikle tehlikeli olduğunu iddia eder. Bunu, tarih anlayışından yoksunluk olarak yorumlar ve Müslümanların "geçmişe gitmede daha faydalı yollar" sunan Hıristiyanlık'a göz atmalarını önerir.

Bununla birlikte, modern İslâmcıları, Batılı entelektüel gelenekler çizgisindeki tarihi anlayışlara inandırmak, söz edilen tartışmadan beklenen iknadan çok daha zor olacaktır. Bunun nedenlerinden biri, modern veya Batılı tarih anlayışlarını benimsemek, sadece entelektüel ve (ya da) akademik bakış açısını değiştirme meselesi değil, dinî inancın kendisinin en derindeki köklerine meydan okuyan bir şeydir. Tarih ya da tarihin kavranışları, Watt benzeri düşünürlerin gerçekte farkında olduklarından çok daha sıkı biçimde, bizim en derin varoluşsal kaygılarımıza nüfuz etmiştir.

---

4 Watt, s. 3-14.

5 Watt, s. 22-23.

Watt, tezini, İslâm'ın tarihi bir bakış açısından yoksun olduğu düşüncesi üzerine kurar. Bu iddia kendi içinde tartışmalıdır ve eleştirel bir şekilde değerlendirilmelidir. Watt'ın cüretkârca açıklanan analizine tamamiyle katılmak zordur. Yine de, tezini tamamen bertaraf etmektense, tarihselcilikle bağlantılı olarak günümüzde İslâmcı çevrelerdeki kararsızlık ve çelişkili duygulara dikkati çekmek daha akıllıcadır.

Bu makalede, İslâm'da tarihsel anlayışın eksikliği iddiası iki adımda eleştirilecektir. İlkinde, Watt'ın tarih meselesinin, modern İslâmcılar arasında Batı'daki aydınlar arasında olduğu kadar telaffuz edilmediği görüşü veri olarak kabul edilecek. Gözleminde gerçek payı olduğunu varsayarak, birinin bu tutumu yalnızca kınamaktan ziyade, daha iyi anlamak ve açıklamak için nasıl analiz edebileceğine işaret edeceğim. İncelemenin ikinci adımında, Watt'ın, İslâm'ın büyük ölçüde tarihi dışladığı genel görüşü, sorgulanacak ve analiz edilecek.

Şimdi ilk soruna, yani Watt'ın İslâm'ın tarihi dışlayan tutumu iddiasıyla ilgili gözlemine dönelim. Watt'ın haklı olduğu varsayıldığında, bu saptamada en can alıcı nokta, tarihi dışlama ya da ona direnmenin modern İslâm'ın itici olmaktan ziyade, ilginç ve düşünmeye teşvik eden boyutunu teşkil ettiğidir. İslâm'daki meydan okuyan damar tam da bu tarihi ele geçirme ve alt etme için verilen çabalarla temsil edilir. Tarihin inkârı, Batı'nın egemenliğine karşı kendi kimliği ve kozmoloji için, İslâmî bir mücadelenin önemli bir parçası gibi görülür.

Bu yüzden tarihe karşı mücadele, Allah'ı merkez alan bir kozmolojiye dayalı inancın sürdürülmesi için mücadele olarak yorumlanabilir. Tüm sorun, inancını yitirmiş bir dünyada, mutlak doğruların, mitlerin nasıl canlı tutulacağı meselesiyle yakından bağlantılıdır. Bu nedenle, İslâm'da tarihsel bakış açılarının eksikliğini kınama yerine, kişi bu tutumun arkasındaki *dinî* nedenlerin kavranmasını derinleştirmeye çalışmalıdır.

Tarih bilimsel bir meseledir, ancak bu kitabın başlığında belirtiliği gibi, siyasi ve toplumsal kimliklerin ayrılmaz bir parçası da olmuştur. Özellikle, 19. yüzyılda milliyetçiliğin makro-ideoloji olarak gelişiminden bu yana tarih, modern dünya gö-

rüşlerinin ahlâki dokusunu etkilemeye başlamıştır. Bu suretle, ahlâki sorunun diğer unsurlarına, özellikle dinden kaynaklananlara da meydan okumaktadır.

Tarihsel ve dinî kaygılar arasındaki hassas ilişkiye biraz ışık tutmak için ünlü din tarihçisi Mircea Eliade'ın birkaç çalışmasına başvuracağım. Eliade, 1907'de Romanya'da doğdu. Üniversite eğitimini, akademik kariyerine de başladığı Bükreş'te tamamladı. İkinci Dünya Savaşı sırasında yurt dışına gitti. 1940'ların sonunda Lizbon ve 1950'lerin başında Paris'te birkaç yıl kaldıktan sonra, 1986'da ölümüne kadar yaşadığı ABD, daha doğrusu Chicago Üniversitesi'ne gitmek üzere Avrupa'dan ayrıldı.

Eliade, 1960'ta Marburg'da düzenlenen 10. Uluslararası Din Tarihi Kongresi'nde, "Religionswissenschaft"ın (İlahiyat) şöyle tanımlandığı bir beyanatı imzaladı:

"Dinî olguyu, insani kültürün bir boyutu, özelliği ve bir yaratısı olarak inceleyen antropolojik bir disiplin. İlahi güce ilişkin farkındalık ya da aşkın deneyimleri (ki din, bu iki boyutla vardır), başka ne olursa olsunlar, tüm insani gerçekler gibi uygun yöntemler kullanılarak incelenebilecek, insan deneyimi ve tarihin ampirik gerçekleridir. Din öğrencilerinin, din öğrencileri olarak biraraya gelmesini sağlayan, bu ortak kavrayıştır. Bu nedenle, olaylara dayanan, ampirik olgunun hayati bir parçasını oluşturan farklı dinlerin değer sistemleri de, çalışmamızın meşru araştırma nesneleridir. Öte yandan, dinin mutlak değeri ile ilgili tartışma, teoloji ve din felsefesi gibi tamamen bağımsız diğer disiplinlerde meşru bir yere sahip olabilirse de, tanım itibariyle bu alanın dışında kalır."[6]

"Marburg Platformu" ampirizme bağlılığı nedeniyle, Din Tarihi içinde diyalojik yaklaşım denen, diğer yaklaşımın temsilcileri için ciddi bir gerileme (başarısızlık) haline geldi. Bu rakip yaklaşımın iyi bilinen (meşhur) bir temsilcisi Harvard Üniversitesi'nden Wilfred Cantwell Smith idi. Diyalojik yaklaşım, metodolojik olarak kutsallık hakkında (numinous) daha

6 Guilford Dudley III, *Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics*, Temple University Press, Philadelphia, 1977, s. 22.

evrensel bir anlayışa ulaşabilmek için farklı dinlerin temsilcileri arasında canlı bir diyaloğu savunuyordu/öneriyordu.

Eliade, Marburg Deklarasyonu'nu imzalayarak, diyalojik yaklaşımda içrek olan subjektivizme karşı tavır aldı. Onun metodolojisi, incelemesini canlı bir diyalogla sınırlamadan, sembollerin evrensel yapısını, anlamlarını ve tarihini bulmayı amaçlamaktadır. Bu şekilde sonucun, sembollerin, bildirenin veya inananın (mümin) farkında olmadığı anlamlarının kavranması olacağından emin olur. Kendi yöntemi daha yüksek bir nesnellik vaat eder.

Eliade, Hindistan'da yaptığı ilk Sankristçe ve yoga araştırmaları sırasında, Batı'nın kültürel taşracılığının (provincialism) farkına varır. Ondan sonraki tutkusu gerçekten evrensel olan bir din kavrayışına ulaşmaktır. Onun din araştırması ile ilgili "total hermenetiği" evrensel bir hümanizm olmayı amaçlamaktadır.[7] Eliade, arkaik dinler ve ilkel kültürlerin dinî arketip karakteristiklerini incelemenin, modern toplumdaki dindar insanın (homo religious) açmazlarıyla ne kadar çok ilgili olduğunu gösterebilmeyi başardı. Onun perspektifi, arkaik toplumdan modern topluma kadar insanın kutsal deneyimini kapsadı.

Eliade'ın insan ve din hakkında evrenselci, yorumsal bir görüş oluşturması, onu sadık bir ampirist ve Marburg Deklarasyonu taraftarı haline getirmedi. Bu nedenle örneğin Edmund Leach gibi antropologlar tarafından "kötü tarihçiliği", "kötü etnoloji bilgisi", "kötü psikoloji bilgisi" ve "kavram karmaşasına düştüğü" gibi gerekçelerle eleştirildi.[8] Ama, hiçbirine hâkimiyetini kaybetmeden, vizyon açıcı düşünceyi etnografik belgelemeyle birleştirme çabasıyla saygınlığını koruyabildi.

Aslında, Eliade'ın *History Of Religion* adlı kitabı iki "yüz"lüdür. (Janus-faced) Bir yüzü, insanın kutsal yani dile getirilemez olanla karşılaşmasıyla ilgilidir. Bu tema, insanın varlığının en büyük anlamıyla bağlantılıdır, *The Myth of Eternal Return, Myth and Reality* ve *The Quest* gibi eserlerinde ayrıntıları ile ele

7 Dudley, s. 81.

8 Dudley, s. 37.

alınmıştır. Ama Eliade aynı zamanda görünebilir gerçeklere katı biçimde bağlı, tavizsiz bir bilim adamıdır da. Onun bu haline *Shamanism, A History of Religious Ideas* ve *Patterns in Comparative Religion* gibi eserlerinde rastlarız.

Eliade'ın yaklaşımının bu ikili yapısını unutmadan, bu makalede onun eserinin, mitlerin, özellikle kozmogenik ve orijinal mitlerin, yani yaşam ve varoluşun nasıl oluştuğunu tanımlayan veya açıklayan mitlerin anlamlarını açıkladığı bölümü üzerinde yoğunlaşacağım. Burada arkaik ontoloji anahtar bir kavramdır. Eliade'a göre varlığa bir anlam verme sorunu evrensel bir sorundur. Sembolleştirmeler kesinlikle farklı oldular, ama sorun temel olarak aynıdır.

Varoluş sorununun farklı kavramlaştırmaları ve bunların zaman ve tarih kavramları üzerindeki etkileriyle ilgili olarak Eliade, *homo religious* ve *homo saeculi* arasında bir ayrım yapar.

Homo religious bu dünyayı mitlerin yardımı ile yaşatır. Eliade gerçek yaşayan mitler ile peri masalları arasında ayrım yapmanın önemini defalarca vurgulamıştır. Gerçek bir mitin ayırıcı özelliği, onun *gerçek* hakikati anlattığına inanılmasıdır. Mit gerçek iken, var olan (mevcut) dünya, Platoncu bir yaklaşımla daha az gerçek veya tamamen bir yanılsama olarak görülür. Hiç kimse mitin kendisinin hakikatinden şüphe duymaz. Eliade, Yunan mitolojisinin bize sunduğu şekildeki mitlerin zaten gerçekçiliklerini kaybetmiş olduklarını söylemek istemiştir. Bu mitler Homeros'tan bildiğimiz şekliyle tasvir edildiklerinde, onlar zaten yanılsamalar (fabllar veya peri masalları) olarak algılanırlar, yoksa "gerçek gerçekliğin" sunumları olarak değil.[9]

Yaşayan mitlere duyulan inanç arkaik insanın yaşam deneyimine bir saydamlık ve anlamlılık verir. Doğum, ölüm, doğal felaketler, hasatlar, ilkah etme (döllenme) vb. gibi bütün önemli olaylar mitlerin sağladığı çerçeveler içine yerleştirilir. Dünyada olan her şeyin öteki dünyada, "zaman"dan önce *in illo tempore* var olmuş bir öncülü vardır. Dünyadaki her önem-

9 Mircea Eliade, *Myth and Reality*, Harper and Row, New York, 1963, bölüm 1.

li olay Doğaüstü Varlıklar'ın zaten daha önceden başlattığı şeylerin bir tekrarı olarak görülür. Olan her şey, mitik arketiplerin sonsuz tekrarı içinde olur.

Böyle bir deneyim döngüsel bir zaman kavramı yaratır. Zaman, birbirini izleyen olayların birikmesi fikrine dayalı tarihsel kavramlaştırmaların varsaydığı gibi, geri çevrilemez *değildir*. Arkaik toplumda yaşam aynı kalıpların sürekli tekrarına dayalıydı. Arkaik terimini kullanmak bu toplumların özellikle sakin ve huzurlu oldukları anlamında "arkaik" olduklarını kastetmez. Bu toplumlardaki dinsel ayin ve törenler vahşi, kanlı ve zalim olabilir, ancak bunların anlamı ve dolayısıyla yaşamın kendisinin anlamı şeffaf ve açıktı. Her şey mitsel arketiplerle açıklanıyordu. Zaman, Yeni Yıl veya Bahar şenlikleri, sünnet gibi farklı türden başlatıcı ayinlerle ve kozmogenik mitlerin yardımı ile yeniden yaratılıyordu. Birçok mit ve ayinler (ritüeller) Zamanın Yeniden Yaratılması'yla bağlantılıydı. Bunlar yeni bir yaratıyı, kozmogenik hareketin tekrarını simgeliyorlardı. Bunlar aracılığıyla ölü olan yeniden hayat kazanabilirdi. Bu, ölümü yenmenin bir yoluydu. Eliade'ın en önemli kitabının adında da gösterildiği gibi, daima yenilenmiş yaratıma "ebedi dönüş" vardı.[10] Eliade'ın kendi sözcükleri ile, "bu ebedi dönüş, zaman ve varoluşla kirlenmemiş bir ontolojiyi ortaya koyar."[11] Bu bakış açısından, güneşin altında yeni bir şey yoktur. Başka bir deyişle, tarihsel gelişme kavramsallaştırması yoktur. Modern insanın önemli tarihsel olaylar diye algıladığı kozmik felaketler, askerî yıkımlar, toplumsal adaletsizlikler, kişisel talihsizlikler gibi şeyler şüphesiz ki meydana gelmekte ve bir tarihsel sıra içinde gerçekleşmekteydi, ama böyle algılanmamaktaydılar.

Aynı şekilde, genel olarak yaşam deneyimine, var olan mitlere göre bir anlam verilmekteydi (önemli olaylar mitik zamanda, ya da "bir zamanlar" *in illo tempore*, daha önceden olup bitmiş olayların tekrarı olarak görülürdü) çekilen sıkıntı-

10 Mircea Eliade, *The Myth of Eternal Return*, 1949. Eliade, ilgilenen akademisyenlere kendi çalışmalarını incelemeye bu kitapla başlamalarını önerir.

11 Eliade, *a.g.e.*, s. 89.

lar da aynı şekilde anlamlandırılırdı. Tarihsel olaylara atfedilen şey, acı ve ıstıraplarla yüklü olaylar için de geçerliydi.

Çilelerin daima bir anlamı vardı ve daima Doğaüstü olanın iradesinin bir sonucu olarak açıklanırdı. Çile, değerine itiraz edilmeyen bir prototipe denk düşer. Çileye sadece Hıristiyanlık bir anlam yüklemez. Arkaik dinler ve kültürler de böyle yaparlar. Çile yüceltilmese ya da (Hıristiyanlıkta olduğu gibi) hayırlı nitelikler yüklenmese bile bir anlamı vardı.

Modern toplumlar bu kavramlaştırmalardan çok uzaklaştı. İnançsızlık ve sekülerleşme farklı bir tarih algısıyla sonuçlandı. Güçlü ve zorlayıcı kutsal deneyimi yok olunca tarihi yorumlama ihtimalleri ve ona aynı anlamı verme imkânları açısından eksiklik oluşur. Modern insan tarihle, arkaik toplumlardaki insandan daha çıplak bir biçimde yüzleşmek zorunda.

Bu süreç yüzyıllar ve bin yıllar süren uzun bir süreçtir. Bu süreçte Yahudilik, daha sonra Hıristiyanlık ve İslâm önemli bir rol oynadı. Yahudi dininin gelmesi ile birlikte tarih dikkate alınmaya başlandı ama tarih hâlâ bir *thephany* (tanrının kendini ortaya koyma biçimi) olarak görülüyordu. Tarih tanrının bir işi ve tanrının kendi halkı, İsrailliler (İsrailoğulları) ile ilişkisi içindeki edimi şeklinde açıklandı. Dolayısıyla tarihsel bir bakış açısının kabul edilmesi "ebedi dönüş" mitinin sona erdiği anlamına gelmiyordu, çünkü tam da zamanın sonunda tarihin de sona erdiğine inanıldı (eskatolojik bakış açısı). Hâlâ bir başlangıç ve bir son vardı, yani döngüsel bakış açısı, ama burada daha uzun bir perspektiften görülüyordu.[12]

Ancak Aydınlanma'dan sonra Avrupa'daki entelektüel söyleme, devrevi bir bakış açısının aksine, doğrusal bir bakış açısı egemen oldu. Tycho Brahe, Kepler, Cardano, Giordano Bruno veya Campanella gibi düşünür ve bilim adamlarındaki devrevi ideolojinin yerini giderek doğrusal bir bakış açısını savunan Pascal ve Francis Bacon gibi düşünürler aldı.[13] Doğrusal ve tarihsel bir bakış açısı, en aşırı sonuçlarına, böyle bir bakış açısı-

12 Eliade, *a.g.e.*, s. 112.

13 Eliade, *a.g.e.*, s. 145.

nın nihilizme ve kaçınılmaz olarak Tanrı'nın öldüğü sonucuna vardığını ilan eden Nietzsche tarafından götürüldü.

Nietzsche'yi takip eden Heidegger, insan varlığının tarihselliğinin aşkın zaman ve tarih umudunu engellediği fikrini vurguladı.[14] Öyle görünüyor ki, böyle bir tutumun aşırı soğukluğuna dayanabilecek kadar cesurdu. Eliade'ın bir parça kışkırtıcı ifadesiyle, "sadece tarihselci tutum, bütün çeşitleri ve renkleriyle, Nietzsche'nin kaderinden (destiny) Heidegger'in geçiciliğine kadar (temporality), silahsızlanmış kalır. Bu felsefede umutsuzluk, *amor fati* ve kötümserliğin kahramanlık meziyetleri ve idrak (kavrayış) araçları düzeyine yükseltilmesi hiç de basit bir tesadüf değildir."[15] Bu umutsuzluğu felsefi, sanatsal ve bilimsel bağlamlarda ifade etme yeteneğinin kendisinin, varoluşa aşkın bir boyut ekleyebileceğini unutmamak gerekir.[16]

Ancak modern dünya tamamen tarihsiciliğe dönüştürülmüş değildir, yani olayların kendi değerlerinden başka hiçbir değere sahip olmadıkları bir dünyaya. Daha arkaik tekrar *ad infiniti* (kavrayışları), diğer inanç sistemleri daha öne çıksalar da hâlâ varlığını sürdürür. Yahudi-Hıristiyan, başlangıç-bitiş (eskatolojik) perspektifi, daha arkaik devrevi modellerle yan yana yaşamaya devam eder. Ek olarak, Hıristiyanlık kişisel düzeyde, inanç düzeyinde, dönemsel yeniden vücut bulma perspektifini, bireyin yeniden vücut bulmasına dönüştürmüştür.[17] Bu şekilde, olayların anlamsız biçimde birbiri ardı sıra gelmesi olarak görülen "tarih"in belki hâlâ üstesinden gelinebilir, ama bu kez de bireysel inanç düzeyinde mümkün olur bu. Gerçekten seküler bir bağlamda, tarihsellikle ilgili olarak belirli bir "kültürel zaman farkı" vardı; örneğin, Marksistlerin kendilerini gerçek tarihselciler olarak ilan ederken ideolojilerini hâlâ "hümanizm" ve "toplumsal adalet" gibi aşkın değerlerle desteklemeye devam etmelerinde olduğu gibi.

---

14 Eliade, *a.g.e.*, s. 150.

15 Eliade, *a.g.e.*, s. 152-53.

16 Jean Paul Sartre, diğerleri arasında asıl olarak eğitimli seçkinlerin düşüncesi olan topyekûn çaresizlikten çıkışın bu "gizli" yoluna dikkat çekti.

17 Eliade, *a.g.e.*, s. 109.

Sıradan insanlar hâlâ yarı-geleneksel, "tarihsici-olmayan" bir bakış açısını kabul ediyor görünüyor. Daha çok seçkinler tarihsicilik sorunu ile açıkça yüz yüze gelir. Eliade'a göre modern insan kendisini, tarihsici bakış açısının dikte ettiği boşluk, yabancılaşma, anlamsızlık ve umutsuzluğa karşı farklı biçimlerde savunmaya çalışır. Bu, Avrupa'daki insanlar için, Müslüman dünyasındaki insanlardan daha az doğru değildir ve neden bu kadar çok insanın böyle ateşli bir şekilde İslâm'ın değerlerini koruma ve devam ettirmeye çalıştığını açıklamaya yardımcı olabilir.

Öyleyse, tarihsiciliğe karşı çıkmak dinî inancın gerçekten tanınması için mücadele etmek anlamına gelir. Bu bakımdan Montgomery Watt'dan anlayışlı bir gözlemci olan başka bir oryantalist, yukarıda din tarihi içinde diyalojik yaklaşımın temsilcisi olarak andığımız Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (1957) adlı kitabında bu gerçeğe dikkat çekmiştir.[18] Buradan tartışmanın ikinci adımına geçilebilir, yani Watt'ın genel olarak İslâm'ın tarih-dışı olarak görülmesi gerektiği fikrinin eleştirel çözümlemesine.

Wilfred Cantwell Smith, İslâm'da tarih ve sonsuzluk ilişkisinin ayırt edici bir çözümlemesini sunar. Çözümlemesinde inatçı bir tarihsici olan Montgomery Watt'dan daha tarihsel bir bakış açısına sahip olduğu görülür. Bu nedenle İslâmî geleneklere Watt'dan çok daha adil bakabilmeyi başarır.

Smith, İslâm'ın tarih ve sonsuzluk, mevcut toplum ve aşkın dünya arasındaki ilişkiyi kavramlaştırması bakımından özgün ve Hıristiyanlıktan farklı olduğunu söyler. Watt'ın aksine Smith, İslâm'ın bütün tarihi boyunca bu dünyadaki yaşamla (toplum veya tarih) öteki dünyadaki hayatın (ebedi kurtuluş) nasıl uzlaştırılacağı sorusuyla ilgilendiğini ve bunları uzlaştırmak için mücadele ettiğini belirtir.

Hıristiyanlığın aksine İslâm, dinî olanı dünyevi olanla kaynaştırmayı başardı. İslâm tarihinin ilk yüzyıllarındaki siyasi kazanımlar bir dinî inanç sistemi olarak anlaşılan İslâm için bir

18 Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, 1957, s. 24.

başarı olarak yorumlandı. Hıristiyanlık için karakteristik olan dinî ve siyasi alanlar arasındaki ikilik erken ve klasik İslâm tarafından aşıldı. Smith, "modern Batı uygarlığı ikilidir. Bu uygarlık açıkça, asla bütünleştirmediği iki gelenekten oluşur; biri Yunan ve Roma geleneği, öteki Filistin geleneği. Bütün tarih boyunca bu ikisi yan yana var oldu ve gelişti; bazen çatışma, bazen gerginlik, bazen uyum içinde, ama asla bütünleşmediler."[19] Ama bu bütünleşme, İslâm tarafından gerçekleştirilmiştir. Erken ve klasik İslâm geleneğinde "tarih, imanı teyid eder."[20]

1258'de Abbasi Hanedanı'nın devrilmesinden sonra İslâm uygarlığı ilk ciddi krizine girdi. Tarih, tıpkı o zamana kadar inancı teyit ettiği gibi, şimdi de inanca ihanet ediyordu. Çok iyi bilindiği gibi, bu krizden çıkış sufizmde bulundu. Dinî bakımdan kriz İslâmî mistisizmin yayılmasıyla aşıldı. Smith aynı zamanda İslâm'ın fethettiklerini Müslümanlaştırmakta da başarılı olduğuna işaret eder. Yeni kültürler ve yeni halklar İslâm davasına kazanıldı ve bu, İslâm'ı yeni topraklara ve zaferlere taşımaya yardımcı oldu. Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulması böyle bir yeniden canlandırıcı başarıyı temsil eder.

Osmanlıların liderliğindeki İslâm dünyası, geleneksel ihtişam ve birliğini yeniden kurmayı başarmasına rağmen, Ortaçağda, hayatın ebedi ve dünyevi alanları arasında, asr-ı saadet ve klasik dönemdekinden daha az yakın bir ilişki söz konusuydu. Klasik dönemin sona ermesinin ardından, yaşamın dünyevi ve öbür dünyaya ait alanları arasındaki ilk baştaki kaynaşmanın sürdürülmesi daha zordu. Bundan sonra, kendini daima eleştirmeye ve mevcut siyasi ve sosyal ilişkilerden uzakta tutmaya hazır olan, İslâm'ın daha özgün ve sade şeklini temsil eden sufizm ortaya çıktı.

Sufizm, Sünni İslâm'dan farklıdır, özellikle dünyevi gerçekler ve tarihi algılama biçiminde. Smith'e göre sufizm, "toplumdan çok bireyi, tarihselden çok ebediyi, Allah'ın gücünden çok sevgisini ve kişinin davranışından çok kalben hissettiklerini

19 Smith, s. 30.

20 Smith, s. 32.

vurgular." Kişinin eylemlerinin doğruluğundan ziyade, ruhunun temiz olmasıyla daha çok ilgilidir".[21] Bu nedenle sufizmin ortaya çıkması, İslâm içinde tarihsel olarak daha az bilinçli, ebediyet ve saf inançla daha çok ilgili bir geleneğin gelişmesine işaret eder.

Bu yüzden, Montgomery Watt'ın sufizmi araştırırken İslâm içinde tarihsel bakış açısının eksikliğine şaşırması dikkate değerdir.[22] Fakat, İslâm geleneğinin bu damarını İslâm'ın tümüne genelleyerek kendini yanılttı. Ayrıca çok kolayca, sadece entelektüel bir perspektif değişimi izlenerek, Batı tipi tarihselciliğin kabul edilebileceğini varsaydı. İman meseleleri bundan daha derin meselelerdir.

İslâm dünyasının 13. yüzyıl ve sonrasından bu yana Sünni İslâm ve sufizm arasında bir ayrılıkla karşı karşıya kalmak zorunda olması, sufi (tarihsel olmayan diye okuyun) bakış açısının, diğerlerine hükmetmeye başladığı anlamına gelmez. Nitekim, bu ayrılığın ortaya çıkmasından bu yana, bu iki cephelileğin aşılması isteği vardır. Fiziksel dünyadaki hayatla soyut bir alanın varlığına inancı uzlaştırma arzusu, bir tür belirsizliğe yol açtı. Düalizm çelişkili duygulara (ambivalence) neden olur ve bu, ebediyet ve zaman sorunuyla alakalı İslâmî tutumlar için tam da karakteristik bir durumdur.

Bu çelişik durum, bugün belki de daha önce hiç olmadığı kadar dile getiriliyor. Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmesi ve 1924'te halifeliğin kaldırılmasıyla geleneksel İslâmî birlik nihayet sona erdi. Batı kültürünün artan etkisi konuyla ilgili başka bir noktadır. 18. yüzyılın sonundan bu yana çok sayıda dinî uyanışçı ve pan-İslâmcı hareketlere neden olan son buhran, Smith'in analizinin başlangıç noktasıdır. Tekrar tekrar, tüm Müslüman dünyasında düşünürleri meşgul eden, inancı gözden kaçırmadan, hızla değişen dünyanın koşullarına nasıl tepki verilebileceğiyle ilgili soruna döner. Sorun tarihi görmezden gelmek değil, ebedi hakikatlere inancı devam ettire-

21 Smith, s. 37.

22 Watt, s. 3.

rek, çok hızla değişen bir tarihle uzlaşmaya çalışmaktır. Bu, günümüz dünyasında ciddi şekilde düşünen her Müslüman için bir meydan okuma oluşturur.

Bu sorunu daha somut hale getirmek için, Müslüman dünyasında dinin laik ideolojiler tarafından katı bir şekilde sorgulandığı bir ülke olan Türkiye'deki dinî uyanışçı birkaç örnek verilecek.

Sezai Karakoç bir edebiyatçıdır. 1950'lerden beri şair olarak isim yapmıştır. Aynı zamanda İslâmî uyanışın ateşli bir savunucusudur. Yıllardır *Diriliş* adlı bir gazete yayınlamaktadır (bazen haftalık, bazen aylık) ve 1990'da kurulan Diriliş Partisi'nin kurucusudur. Parti merkez bürosu, İstanbul'da Sultanahmet semtinde, ara sokaklardan birindeki apartman dairesindedir.

1992'de Ankara'da Kocatepe Camii altında bulunan büyük bir konferans salonunda yaptığı bir konuşmayı dinleme şansını elde ettim. Salon tamamen doluydu. Neredeyse istisnasız örtülü olan kadınlar, arka balkonu doldurmuştu. Konferansın konusu Türkiye'nin geleceği ile ilgili idi ve bu makaledeki tartışma açısından önemli argümanlar içeriyordu.

Konferans, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'ye yapılan özel vurguyla, İslâm tarihiyle ilgili varsayımsal açıklamalarla başladı. Tartışma şöyle sürdü:

> "İslâm dünyasında barış hüküm sürseydi, her şey daha farklı görünürdü ve İslâm günümüzden çok daha güçlü olurdu. Timurlenk, Osmanlılara karşı bu kadar acımasız olmasaydı, İslâm İstanbul'u 1453'ten çok daha erken fethederdi. Böylece Haçlı seferleri yol açtıkları kadar çok hasara neden olmazdı. Rönesans geliştiği şekilde gelişmez ve İslâm gerilemenin acısını çekmezdi. Osmanlı İmparatorluğu çöküşe geçmez ve İslâm dünyası parçalanmazdı. Bu aynı zamanda, bugün Bosna-Hersek'te tanık olduklarımızın, asla olmayacağı anlamına da gelir."

Karakoç'un İslâm tarihini eleştirel incelemesindeki hayati nokta, Osmanlı İmparatorluğu'nun kesin yıkılış tarihi olan 1918'di. Bu önemli tarih, bütünlük içindeki bir İslâm dünyasının nihai sonuna işaret etti. Bundan sonra Batı, etkisini eski-

sinden daha güçlü bir şekilde hissettirebildi ve böylece İslâm'ın değerlerini hiç olmadığı kadar güçlü bir şekilde tehdit etti ve tehlikeye soktu.

Sezai Karakoç'a göre, İslâm dört farklı yönden tehdit altındadır: Doğu'dan, Kuzey'den, Batı'dan ve Güney'den.

– Doğu'dan Çinliler tarafından: Çin kültürü, her zaman İslâm'a yabancı bir şeyi temsil etmiştir.

– Kuzey'den Ruslardan: Sovyetler Birliği'nin yıkılması, dünyanın bu bölümünden gelen tehdidin sona erdiği anlamına gelmez. Rusların, kısmen Müslüman bölgelerde yayılmacı çıkarları olmuştur.

– Batı'dan ve Avrupa Topluluğu'ndan: Almanya en güçlüsüdür ve bu nedenle aynı zamanda dünyanın bu bölümünde en tehlikeli ulustur. Genelde Batı ve özelde Almanya'nın, Orta Doğu için, Yugoslavya'ya yönelik olana benzer biçimde, karışıklığa sokup, parçalama planları vardır. Batı'yı diğerlerinden daha tehlikeli kılan, uluslarının her şeyi çok akılcı bir şekilde planlamasıdır. Bu, söz konusu medeniyete etkinlik mücadelesinde üstünlük sağlar. Bu akılcılık, onlar için bir güç kaynağı iken, bizim için bir zayıflıktır.

– Güney'den Araplardan: Birleşmiş bir pan-Arap devleti, tüm diğer Müslüman grupları ve ulusları silip süpürecek kadar etkili, beklenmeyen bir güce dönüşebilir.

Sezai Karakoç, felaket tellalı gibi hareket ederek, ülkesinde ve diğer yerlerdeki Müslümanları İslâm davasına çağırmak ister. Müslümanları dört ana noktadan tehdit eden felaketten kurtaracak kadar güçlü tek kuvvet, yenilenmiş ve güçlendirilmiş İslâm inancıdır. Karakoç'un haykırışı, Kur'an'ın özündeki mesajı hatırlatır: Pişman ol ve Allah'a dön, aksi takdirde bekleyen ceza korkunç olacaktır.[23]

Sezai Karakoç'un konferansı, mevcut tartışmayla ilgili iki temel nokta içerir. Birincisi, Karakoç'un zihninde uzatılmış devresi ve eskatolojik, Yahudi ve/veya Hıristiyan tarihsiciliği ile imanı koruma ve güçlendirme dürtüsünün nasıl birarada bu-

23 Kur'an'da ahiret gününün çok ustaca bir anlatımı için, bakınız Tor Andrae ve Geo Widengren, *Muhammed. Hans liv och tro*, Stockholm 1950, s. 75.

lunduğunu ortaya koyar. Tarihten ders almayı amaçlayan, eleştirel bir tarihi çözümleme sunar. Ona göre, tarih, faydalanılabilir ya da kaybedilebilir fırsatlar sunar. "Barışçı işbirliği" bakış açısından değerlendirildiğinde, Müslümanlar, geride kalan yüzyıllarda başarısız olmuşlardır.

Müslümanlar barışçı işbirliğine dayalı bir medeniyeti sürdürmeyi başaramadıklarından, sonuç felaket olmuştur. Siyasi bir hedef olarak pan-İslâmcılık günümüz dünyasında gerçekçi değildir ve bu nedenle İslâm tarihinden çıkarılacak ders, barışçı reform veya şiddet içermeyen bir devrime dayalı stratejidir. Karakoç'a göre, bu aynı zamanda İslâmî geleneklere tümüyle uygundur. "Sezar"lık daima Batı ruhunun bir unsuru olmuşken; İslâm, hayırseverlik, erdem ve merhametten yana tavır almıştır. Bunlar, günümüzün modern müminlerini değişimin içeriden gelmesi gerektiğine ikna etmek için yapılan idealleştirmelerdir. Mücadele, silahlarla değil sözlerle verilmelidir.

İkinci olarak, Karakoç'un analizi, müminleri kendilerini sınamaya davet etmeyi amaçlayan, bir mit de içeriyordu. Aslında bu mit, iyi bilinen bir arketipi, yani Hıristiyan bir mümin için acı ve kurtuluş anlamları taşıyan haçı oluşturur. Karakoç'un tanımı, bir kavşakta duran, tüm yönlerden düşmanın geldiğini gören ve kurtuluşunun gökyüzünden bir mucizeyle gelmesinden başka çıkış yolu bulamayan adamın tasvirine daha yakın görünmesine rağmen, bu tür bir anlama da tümüyle yabancı değildir.

Bu, kendi eylemleriyle değil, sadece Allah'a tamamen teslim olma ve inanç yoluyla başarılabilir.

Burada tarihsel eleştiri ve inanç, aynı dinî söylemin parçasıdır. Eleştirel bir felsefi perspektiften bakıldığında yazarın, bu iki bağlılığın sürekli bir çelişki oluşturabileceğini ne ölçüde fark ettiğini söylemek zordur. Bu ikilemin, farkında olsun ya da olmasın, Karakoç inancı seçmiştir. Tarih oradadır, ona görünür, elde edilen veya kaybedilen fırsatları sunar, fakat katiyetle anlam sorununa tabiidir.

Sezai Karakoç, hangi ölçekte olursa olsun dinî bir lider ola-

mayacak kadar arka planda durmayı tercih eden biridir. Bir bütün olarak modern İslâmî uyanış perspektifinde bakıldığında, etkisi kısmen sınırlı görünür. Bu anlamda daha büyük öneme sahip olan hareket Türk siyasi yapısında ve medyada derinlemesine ve uzun süreli bağlantılarıyla geniş halk desteğine ulaşan Nurcu hareketidir.[24]

Bu hareket, bilime sempatiyle bakmasıyla tanınır. Çok sayıdaki kollarıyla bir ağaç gibi olan İslâmcılığın diğer dalları, modern sözde Batı bilimine düşmanca tutumlar gösterirken, Said Nursi (1876-1960) ve yandaşları, bilimi Allah'ın büyüklüğü argümanlarının önemli bir parçası haline getirmişlerdir. Bilim, evren ve doğanın karmaşıklığından daha çok söz ettikçe, inananlar, Allah ve onun yarattığı karşısında daha fazla hayrete düşecektir. Son zamanlarda çok popüler olan Fethullah Gülen Hoca'nın liderliği altındaki çağdaş Said Nursi taraftarları, tekrar tekrar bu konuya döner. 1979'da çıkmaya başlayan aylık dergileri *Sızıntı*'da, katı pozitivist metodolojiye dayalı bilimle ilgili çok sayıda makale vardır. Hem makro (uzay) hem de mikro (atomlar) seviyesinde evrenle ilgili meseleler, gözde konular arasındadır.

Diğer gözde konular, özellikle karınca topluluğunun veya bir kuşun gagasının teknik bakımdan anlaşılması güç yapısının karmaşıklığını gösteren biyolojiyle ilgilidir.

Tüm bu konular, zaman boyutu olmadan incelikle değerlendirilemez. Değişim, Nurcu dünya görüşünün kesinlikle önemli bir parçasıdır. Buna rağmen, Şerif Mardin'in Said Nursi ve Nurcu hareket üzerine çalışmasında işaret ettiği gibi, öğretisi, Voltaire ve diğer Aydınlanma felsefecilerinin olduğu gibi, yaradancı (deist) değildir. Burada söz konusu olan dünyayı yaratan ve sonra kendi kaderine bırakan bir Tanrı değil, süregelen yaradılış sürecine hiç durmadan karışan bir

24 Şerif Mardin'in Said Nursi'nin öğretileri ve müritleri hakkındaki etkileyici çalışması sayesinde, bugün uygun bir eleştiriye dayalı tarihi ve sosyolojik bir analize sahibiz. Bakınız Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, 1989. [Türkçesi: *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003 (9. baskı)]

Allah'tır. Değişim ve gelişme, Allah'ın isteğine bağlı olsa da, bir zaman ve değişim perspektifi mevcuttur. Vahyin bilimin bir yedeği olarak sunulmaması, fakat bilim nihai sınırlarına ulaştığında, ona tercih edilmesi de dikkate değerdir. Yukarıda sözü edilen farklı bilimsel konular üzerine tüm makaleler; Allah'a, bu bilimsel başarılar sayesinde, insanın gözleri önüne serilen yüceliği ve yaratıcılığı nedeniyle övgüyle son bulur. Bu nedenle, inanç, zaman ve değişim kavramları dahil olmak üzere modern bilimi hesaba katacak biçimde yeniden şekillendirildi.

İslâm dünyasında hâlâ bu kadar çok insanın dinlerini ciddiye alması kınanacak bir şey midir? Watt ateist değildir, ancak kendi eleştirel felsefe ve tarihselcilik geleneğinden baktığında, İslâm'da onu yukarıdaki soruya olumlu yanıt vermeye yönelten ilkel bir geçmişin kalıntılarını görür. Din, evet, fakat Batı'dan bildiğimiz dünyevileştirilmiş (demythicized) biçimi içinde. Watt, dini tarihselcilik ve entelektüalizme tâbi kılması nedeniyle böyle bir hükmü vermek zorunda kalmış gibidir. Watt, birçok İslâmcı arasında daha geniş tarihsel ve küresel perspektiflerin yoksunluğu eleştirisinde tamamen haksız değildir. Bu, yukarıda Türk uyanışçı hareketinden verilen örneklerde sergilenen, az ya da çok savunmacı tutumla kanıtlanır. Ancak Watt'ın analizi, modern İslâmcıların, tarihi inançla uzlaştırma sorununa sahip olduğunu göz önünde bulundurmadığı sürece yetersizdir. Watt, bu harekete katılanların, sadece Batıların geliştirdiği şartlardaki yeni bir dünya düzeninde tanınma mücadelesi vermek istemedikleri olasılığı üzerinde de düşünmez. İslâmcılar, tarihi görmezden gelmez ya da reddetmez. Aksine, tarih kadar bilime de gerçek bir ilgi gösterirler, ama inançlarıyla da çok fazla ilgilidirler.

Watt, modern bir put kırıcı rolü oynar. Yaptığı eleştiri muhtemelen kötü niyetli değildir, fakat yine de çok önemli bir şeyi gözden kaçırır. İslâm ile Hıristiyanlığı karşılaştırma meselesine nasıl yaklaşılması gerektiği sorusunu değerlendirirken, Marshall Hodgson'un önceden uyardığı hatayı yapar: "Bu iki geleneğin, talepleri bakımından birbirleriyle uyuşamaz olduğu ka-

bul edilmek zorundadır. Bu, ancak gerçekten daha ileri bir seviyede oluşan bir sentezle mümkün olur, ki öyle bir uyumu gerçekleştirmek henüz olası görünmüyor. Ve birini, diğerinin standartlarıyla yorumlamadan, aralarındaki bu gerilim hissini muhafaza etmeliyiz".[25]

Watt, İslâmî simgeler ve uygulamalara Batılı tarihsiciliğin kavramsal araçlarıyla saldırmaktan kaçınsaydı, muhtemelen daha derin bir anlayışa ulaşırdı. Smith ve Eliade'ın seçtiği perspektifler Hodgson'un yaklaşımıyla daha uyumludur. "Öncelikle, İslâm bir dindir".[26] Smith'in başlangıç noktası budur. Smith ve Eliade belirli metodolojik konularda aynı fikirde olmasalar bile, her ikisi de din çalışmasında indirgemeci olmayan bir yaklaşımı tercih ettiler. Bu tür araştırma modelleri daha zahmetli olabilir ve özen isteyebilir, ancak insanlık durumunun daha doğru bir kavranışına götürür. Yaklaşımlarının, Hodgson'un yukarıdaki alıntıda "daha ileri bir seviyede oluşan sentez" olarak tanımladığı oluşuma yol açabileceği bile söylenebilir.

KAYNAKÇA

Dudley III., Guilford, *Religion on Trial. Mircea Eliade & His Critics*, Temple University Press, Philadelphia, 1977.

Eliade, Mircea, *The Myth of Eternal Return*, Arkana, Londra, 1989 [Türkçesi: *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi Yayınları, 1994].

—, *The Quest*, The University of Chicago Press, 1969.

—, *A History of Religious Ideas*, 3 cilt, The University of Chicago Press, 1978, 1982, ve 1985 [Türkçesi: *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınevi, 2003, 3 cilt].

—, *Shamanism*, Arkana, Londra, 1988 [Türkçesi: Şamanizm, çev İsmet Birkan, İmge Kitabevi Yayınları, 1999].

—, *Patterns in Comparative Religion*, Sheed ve Ward Stagbooks, Londra, 1933.

Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, The University of Chicago Press, 1974 [*İslâm'ın Serüveni*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993].

25 Marshall Hodgson, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, University of Chicago Press, 1974, s. 30. [Türkçesi: *İslâm'ın Serüveni*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993]

26 Smith, s. 7.

Mardin, Şerif, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, State University of New York Pres, 1989 [Türkçesi: *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003 (9. baskı)].

Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, 1957.

Watt, Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, Londra, 1988.

İKİNCİ BÖLÜM

İslâm, İslâmcılık ve Siyaset

SİYASİ İSLÂM – LİBERAL DEMOKRASİNİN BİR ANOMALİSİ Mİ?*

Modern Türk siyasi sisteminin önemli bir zaafı, köklü ideolojik farklılıklar ve açıkça ifade edilen farklı inançlara karşı yaygın olarak hissedilen korkudur. Ordu bu korkuyu, askerî müdahaleler yoluyla, kendi dilinden ifade eder. Müdahaleler, demokratik kurumlara karşı güvensizlik ve koyulan ideolojik sınırların fazla zorlanmasıyla oluşacak total çöküş korkusuna dayandırılır. Başka bir deyişle, liberal demokrasinin temel ilkelerinden biri olan çoğulculuk, oldukça sınırlı bir şekilde tanımlanmıştır.

İdeolojik çekişmeler ve ayrışmış çıkarlar, devletin temel birliğine bir tehdit olarak anlaşılmıştır. Yaygın görüş, anarşinin açıkça ifade edilen karşıt düşünceler arkasında gizlendiğidir. Avrupa ve Ortadoğu arasındaki sınırda bulunan bir ülkede bu Hobbes sendromu, demokrasinin güçsüzlüğünün önemli nedenlerinden biridir.

"Bütünlük içinde çeşitlilik" ifadesi yaygın hale gelse bile, bizatihi bu ifadenin kendisi, Türk siyasi sisteminde önemli kayıp halkanın ne olduğu sorusuna işaret eder. Son yıllarda, siyasi İslâm ve laiklik arasındaki çatışmada hoşgörüsüzlük özellikle göze

(*) "Political Islam - An Anomaly of Liberal Democracy", *Contrasts and Solutions in the Middle East*, ed. Ole Høiris – Sefa Martin Yürükel, Aarhus University Press, 1997

çarpmaktadır. Farklı düşüncelere sahip insanlar ve gruplara karşı tahammülsüzlük, her iki tarafta eşit şekilde dikkate değerdir.

Bu hoşgörüsüzlük, Türkiye'ye mahsus bir şey değildir. Ortadoğu'nun demokratik olmayan rejimleri bir kenara bırakılıp Avrupa kıtasına bakıldığında dünyanın bu tarafında bile liberal demokrasi kurmakta karşılaşılan zorluklar çarpıcıdır. Son yüzyıldır otoriter hareketler, demokratik süreci defalarca tehdit etmiş ve kesintiye uğratmıştır. Bu bağlamda, Türkiye ile karşılaştırıldığında Avrupa'nın farklı kesimlerindeki siyasi gelişmelerin yakından incelenmesinden çıkarılacak önemli dersler vardır. Bunu yaparken kişi, günümüz koşullarıyla sınırlı kalmamalı, aksine daha geniş bir tarihi bakış açısına başvurmalıdır.

Ben bu amaçla Amerikalı sosyolog Carl E. Schorske'nın ünlü kitabı *Fin-de-Siècle-Vienna*'yi kullanacağım. Bu çalışma yüzyıl biterken Viyana'da bilim, mimari, kültür ve siyasetin bir muhasebesini yapar.

Fin-de-Siècle-Vienna; bilimadamı Sigmund Freud, ressam Gustav Klimt, mimarlar Camillo Sitte ve Otto Wagner ile ilgili bir incelemenin dışında, üç modern demagog George von Schönerer, Karl Lueger ve Theodor Herzl'in ortaya çıkmasına ilişkin bir tartışma içerir. George von Schönerer, Hitler'in ilham kaynağı ve selefi, tasdikli bir Yahudi karşıtıydı. Karl Lueger de Avusturya'da Yahudi karşıtı düşünceleri kendi siyasi çıkarlarına nasıl dönüştüreceğini bilen bir liderdi. Daha sonra Avusturya'da Hıristiyan Sosyalist Partisi'nin kurucusu oldu. Theodor Herzl, siyonizmin kurucusuydu.

Bu üç liderin başarısının ardındaki sır neydi? Yüzyılın sonunda Avusturya toplumu derin bir buhranla tanımlanmıştır. Büyük ölçüde ilerici burjuva sınıfınca desteklenen Liberal Çağ sona ermiştir. 1895 Reichstag seçimlerinde liberaller, Avusturya siyaseti üzerinde kontrolü tamamen yitirmişti. Siyasi üstünlük, liberalizmi farklı boyutlardan eleştiren, sosyalist ya da sosyal demokratlar, aşırı milliyetçiler veya Büyük Almanya fikrinin destekçileri, Hıristiyan sosyalistler, Çek milliyetçileri ve siyonistler gibi gruplara geçmişti.

Liberal Çağ, 1848 devriminden sonra ortaya çıkmış ve özel-

de Viyana, genelde Avusturya için modernleşme ve ihtişamın yüzyılı olan imparator Franz Josef'in (1848-1916) hükümdarlığı döneminde kurulmuştur. Bu, başkentin mimari açıdan görkemli bir şekilde yeniden yapılandığı; Reichstag (parlamento), Doğal Tarih Müzesi, Sanat Müzesi, Ulusal Tiyatro ve Opera gibi kamu binalarıyla konutların oluşturduğu ünlü "Ring"in tüm heybetiyle ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu çağın düsturu; akla, ilerlemeye ve geleceğe güçlü bir inancı ifade eden, Ritter von Schmerlling'in "Bekleyebiliriz. Bilmek özgürleştirir" sözüdür. Bu, seçkin burjuva gruplarının, bireycilik ve özgürlüğün liberal değerleri hakkında emin ve güvenli hissettiği bir dönemdir. Bu değerlere dayanıldığında, ahlâki açıdan neyin savunulabilir ya da kınanabilir olduğu, neyin yozlaşmayı veya ilerlemeyi temsil ettiği ve bilimin dinden kesinlikle daha çok prim yaptığına karar vermek zor değildir.

Ancak bu ihtişamlı yüzyılın sonlarına doğru burjuva sınıfından başka gruplar, Viyana'da siyasete damgalarını vurmaya başladı. Bir taraftan Cermen olmayan Sırp, Hırvat ve Çek gibi gruplar, ulusal bağımsızlık talep ediyor, çok sayıda Macar da "Çifte Monarşi" çatısı altındaki konumlarından memnuniyetsizliklerini dile getiriyordu. Diğer yandan, işçi, zanaatkâr, çiftçi ve köylüler demokratik haklarını istemeye başlamışlardı. Genel oy kullanma hakkı hâlâ kabul edilmemişti ve oy kullanma hakkı, kişinin gelir seviyesine bağlıydı.

Daha geniş boyutta, yeni siyasi düşünce akımları da liberal ideolojiye bir tepki olarak ortaya çıkmıştı. Yeni düşünce akımları tutarsızdı ve daha çok "ideolojik mozaikler" gibiydiler. Bu, neyin gerici ya da ilerici sayılacağı ve neyin genel bir ideolojik ayrışma kıstası olarak kabul edilebileceğine dair açık bir karmaşa yaratmıştır. Örneğin milliyetçi ve pan-Cermen Georg von Schönerer, birçok farklı sosyal sınıftan değer ve tutumları biraraya getiren bir ideolojiyi temsil ediyordu. Schorske'nin ifadesiyle:

> "Aristokratik seçkincilik ve aydın despotizmi, Yahudi karşıtlığı ve demokrasi, 1848 Büyük Almanya demokrasisi ve Bismarckçı

milliyetçilik. Ortaçağ şövalyeliği ve Katoliklik karşıtlığı, lonca sınırlamaları ve kamusal mal ve hizmetlerde devlet mülkiyeti. 19. yüzyıl liberali, bu değer çiftlerinden her birini çelişkili olarak görürdü. Ancak tüm bunlarda ortak bir payda vardır: Liberal seçkinler ve onların değerlerinin topyekûn inkârı."[1]

Yüzyılın sonunda geleneksel siyasi seçkinler, şaşkınlık ve bozguna uğradı. Bir tarafta, yerleşik parlamenter kurumların içinde zayıf, aciz bir siyasi irade vardı. Diğer yandan, büyük halk kitleleri sabırsızlıkla siyasi (demokratik) ve sosyal reformları bekliyordu. Reichstag tarafından hiçbir çözüm üretilmediğinde de kitleler sokaklara dökülmekten çekinmedi. Bu iki faktörün bileşiminin önemli sonuçları oldu. Schönerer ve Lueger gibi demagoglar işte böyle bir ortamda siyasi kariyerlerini parlattılar.

Schönerer, aşırı milliyetçiliği ve Yahudi karşıtlığı sayesinde kitlelerin desteğini kazandı. Diğer taraftan Lueger, Katolik, Hıristiyan değerlere dayalı bir ideoloji formüle etti. Schorske'nin sözleriyle:

> "Katoliklik, Lueger'e kariyerinde ilerlerken, birbiriyle çelişen yönelimleri olan, farklı liberal-karşıtı unsurları birbirine eklemleyebilecek bir ideoloji sundu; demokrasi, toplumsal reform, Yahudilik-karşıtlığı ve Habsburg sadakati. Karşılığında Lueger Katolikliğe, onun çatırdamış unsurlarını, modern laik dünyada yolunu bulacak güçte bir örgütlenme içinde kaynaştıracak bir siyasi önderlik verebilirdi."[2]

Avusturya siyasi tarihi, dinin –burada Katoliklik–, siyasi mücadelede bir araç olarak nasıl kullanıldığının ilginç bir örneğini sunar. Hıristiyan Sosyalist hareketle, dine, aynı zamanda Kilise'nin kendisi için yükselme ve uyanışa dönüşebilen yeni bir statü verildi. Bunun, var olan ideoloji ve değerlere hissedilen güvensizlik ve şaşkınlığın yanı sıra mevcut siyasi sisteme

1 Carl E. Schorske, *Fin-de-Siècle-Vienna. Politics and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 132. (Schorske, okumaya değer çalışması *The Great Schism. German Social Democracy 1905-17* ile de meşhurdur).

2 *A.g.e.*, s. 140.

duyulan şüphe ve kuvvetli inançsızlığın hâkim olduğu bir dönemde ortaya çıktığını görmek ilginçtir.

Bu faktörler, siyaset ve din arasındaki ilişki açısından Avrupa'daki diğer ülkeler ve Türkiye arasında karşılaştırmalı incelemeler için ziyadesiyle uygun bir zeminin varlığını ortaya koyar. Türkiye'de 1960'ların sonundan bu yana İslâmcı hareketin başarısının arkasında yatan neden, Avusturya'da 1920'lerde Hıristiyan Sosyalistler'in yönetime gelmesine yol açanlara benzeyen faktörlerle yakından bağlantılıdır.

Türkiye'nin hiçbir zaman kayda değer liberal bir partisi olmadı, ancak sosyal reform ve siyasi karar alma konularında rasyonel yaklaşımın destekçileri oldu. İki savaş arası dönemde Cumhuriyet Halk Partisi, Fransız devriminin birçok idealini seçkinci bir üslupla ortaya koymuştur; eşitlik, kendi kaderini belirleme hakkı, laiklik, ilericilik ve belirli çekincelerle olsa da, bireycilik ve özgürlük. Modernistlerin kendileri için bu değerler doğal olarak kabul edilmişti ve Kemalist seçkinler, yönetimi ellerinde tuttukları sürece, savunulan değerlerin içeriği hakkında büyük yanlış anlaşılmalar ortaya çıkmazdı. Başka bir deyişle, neyin gerici sayılarak reddedileceği ve neyin ilerici olarak kabullenilebileceğinin belirlendiği, verili ideolojik referans çerçevesini kimse sorgulamazdı.

1950'den ve çok partili parlamento sistemine geçildikten sonra bu resim değişti. Demokrat Parti (1950-60) ekonomi bakımından CHP'den daha liberal bir görüşü temsil ediyordu. Partiler, din bakımından da karşıt görüşleri temsil ediyorlardı. DP, bu meseleler üzerinde kendisini daha liberal (ve bu nedenle daha ilerici) kabul ediyordu. Aksine CHP çevresindeki gruplar, DP'nin konumunu açık bir gericilik olarak yorumluyordu. CHP'nin temsilcileri, kendilerini ilericilik ve laiklik ilkelerinin koruyucuları olarak görüyorlardı. 1950'de CHP'nin siyasi tekelinin bitmesinin ardından farklı siyasi değerler iç içe geçmiş ve bu nedenle ideolojik bağlılıklar eskisinden daha karmaşık hale gelmiştir.

İki savaş arası dönemde siyaset, iyi eğitimli ve bu nedenle nispeten homojen ve birlikte davranan seçkinlerin elindeydi.

1950'den sonra setler kaldırıldığında ve kitleler siyasetin akışına katıldığında, bir önceki dönemin iyi bilinen ideolojik kategorileri sorgulanmaya başladı. Bu süreçten kaynaklanan ideolojik karışım, bilhassa 1970'lerin başında İslâmcı Milli Selamet Partisi'nin ortaya çıkışıyla güçlü bir şekilde bağlantılıydı. 1970'lerde MSP ve 1980'lerin başında Refah Partisi tarafından temsil edilen bu siyasi hareket, su götürmez bir şekilde, Schorske'nin Avusturya Hıristiyan Sosyalistleri'nin analizinde gözlemlediğine çok benzeyen "ideolojik mozaik"in varlığını gösterir.

Siyasi sahneye çıktıklarından bu yana, MSP ve RP içindeki Türk İslâmcılar, kültürel, siyasi ve ekonomik açıdan tüm dış müdahalelere şiddetli bir şekilde karşı çıkmışlardır. Büyük kapitalist girişim hakkında çok şüphecidirler; daha güçlü ve metropol sermaye karşısında, küçük yerel Türk sermayesini desteklemek isterler. Var olan ekonomik ve sosyal eşitsizliklere karşı çıkarlar ve toplumda refahın daha eşit dağılımı yönünde, köklü bir ıslah amaçlarlar. Toplumda kadınların rolüne ilişkin görüşleri gelenekseldir. Kadınların yüksek öğrenim görme hakkı olsa bile, başlıca görevleri aile içindedir. Cinsiyetler arasındaki ilişkiler ve aile yaşamı hakkındaki eski dinî gelenekler, büyük bir dikkatle korunur.

Bu hareket, aynı anda hem demokratiktir hem değildir ve muhafazakâr ideolojilerin yanı sıra sosyalist ideolojilerden alınan öğelerin bir karışımını temsil eder. Böylece İslâm, MSP ve halefi RP için, Katolikliğin Avusturya'daki Hıristiyan Sosyalistler için ifade ettiği işlevsel duruma gelmiştir. Yani, aksi takdirde değişik ideolojik unsurlar ve değerler arasında bir uyumsuzluk olarak görülebilecek olan duruma, parçaları biraraya getirerek bütünlük sağlayan bir ideolojidir.

İslâmcılar, dinin yardımıyla farklı ideolojik parçaları tutarlı bir siyasi programa bağlamayı, böylece genç yaşlı, Kürt Türk, kadın erkek, eğitimli eğitimsiz, fakir köylü zengin çiftçi, işçi işveren, zengin fakir çok farklı toplumsal gruplardan destek almayı başarmıştır. Çok farklı sosyal gruplardan insanlar, bu hareket içinde siyasi eylem için ortak bir zemin bulmuşlardır.

Çok sayıda toplumbilimci, Avrupa'da iki savaş arası dönemdeki otoriter ve/veya totaliter sosyal ve siyasi akımlarla ilgilenmiştir. Nazizm, Faşizm ve Hıristiyan Sosyalizm gibi farklı muhafazakâr kitle hareketlerinin tanımlanması, rasyonel terimlerle kolaylıkla açıklanamadıklarından, özellikle zordur. Bu nedenle, sosyolojik literatür, bu hareketleri çoğunlukla duygu ve içgüdülere dayandıran açıklamalara yer verir. Bu araştırmalar, ayrıca, "kitle toplumu" olarak adlandırılan olguya da dikkati çekmiştir.

Totaliter siyasi hareketlerin açıklaması için kavramsal bir araç olarak kullanılan "kitle toplumu" görüşünün ilk temsilcilerinden biri Ortega Gasset'dir. Teorisi, modern toplumda bireylerin atomize olduğu varsayımı üzerine inşa edilmiştir. Gasset'e göre, kitle toplumunda insanlar hayvanlar gibi tepki gösterir. Bu, onların akıldan ziyade duygular temelinde hareket ettiği anlamına gelir. Bu süreçte insanoğlu, tutarlılığını ve sağlıklı ahlâki yargılama yetisini kaybeder ve farklı türlerde demagogların kolay hedefi haline gelir.

Kitle toplumu teorileri, Weberci sosyologların yanı sıra Marksistler tarafından sert bir dille eleştirilmiştir.[3] Literatüre bu tür katkılar, siyasi eylemde duyguların rolünü abarttıkları gerekçesiyle suçlanmıştır. Modern toplumda insanlar ordan oraya çekilebilen, irrasyonel yaratıklar olarak görülemez. Kitle toplumu teorilerini eleştirenler, aksine, mevcut siyasi kurumlardaki tıkanmanın varlığını vurgulamıştır. Eylem için mümkün olan seçeneklerin sınırlılığı ve kişinin mevcut sistemin çatısı içinde sesini duyurmasının zorluklarına işaret etmişlerdir. Kitlelerin otoriter bir siyasi parti ya da demokratik olmayan bir lidere destek vermesinin gerçek nedeni, vatandaşların psikolojik bozukluklarında değil söz konusu toplumun kurumsal ve siyasi düzeninde aranmalıdır.

Bu eleştirinin, özellikle Türkiye'de son dönemdeki gelişmelerle bağlantılı olarak ciddiye alınması gerekiyor. Siyasi İslâm'a, dinî fanatiklik ve cehaletten başka bir şey ifade etmiyormuş gi-

3 Bkz. Sandor Halebsky, *Mass Society and Political Conflict, Toward a Reconstruction of Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

bi yaklaşmak, sadece daha derin çıkmaza yol açacaktır. Demokrasi açık diyalog yoluyla gelişir ve bu nedenle kategorik suçlamalardan kaçınmak ve aksine altta yatan nedenlerin sosyolojik olarak daha derinden anlaşılmasına çalışmak önemlidir.

Bunu yapmanın bir yolu karşılaştırmalı bakış açılarının daha çok geliştirilmesidir. Bu yazı, sadece neyin bu yönde verimli bir yaklaşımı sağlayacağı önerisini içeriyor. Türkiye'deki son gelişmeleri, Avrupa'da benzer toplumsal konjonktürde ilişkilendirmek, ufku genişletmenin bir yoludur. Böylece kişi günlük olaylara daha uzaktan ve sakin yaklaşabilir. Tarih, insanoğlunun deneyimlerinin çok değerli bir kaynağını teşkil eder. Avrupa tarihinin ışığında, dinî bir ideolojiye dayalı siyasi bir hareketin, modern demokraside bir anomali olmadığı öğrenilebilir. Daha geniş bir pespektif ışığında, şeytanlar –aynı zamanda melekler de– normal insanlara dönüşür.

KAYNAKÇA

Gasset, Ortega, *The Revolt of the Masses*. Londra: Unwin 1972.

Halebsky, Sandor, *Mass Society and Political Conflict, Toward a Reconstruction of Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Schorske, Carl E., *Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

TÜRKİYE'DE İSLÂMÎ UYANIŞ VE RADİKALİZM ÜZERİNE*

Türkiye, hiç şüphesiz, lslâm dünyasında laikliğin en tavizsiz biçimde uygulanmaya çalışıldığı ülkedir. Türk modernleşmecilerinin iki savaş arasındaki dönemde yürüttüğü politikaların ideolojik karşılığı olan Kemalizm, akademik literatürde ödünsüz laik reformlara işaret etmek için kullanıldı.[1]

1923'te çağdaş Türk cumhuriyetinin kurulmasına liderlik eden ve ilk cumhurbaşkanı[2] olan Mustafa Kemal Paşa, milliyetçiliğin dine karşı konumlandırıldığı modernist ideolojinin sembolü haline geldi. Bir tür sivil din olarak anlaşılan milliyetçilik, yeni toplumu birarada tutan çimento görevi üstlenecekti.

(*) "On Islamic Revivalism and Radicalism in Turkey", *The Influence of the Frankfurt School on Contemporary Theology*, ed. A. James Reimer, The Edwin Mellen Press, N.Y., 1993.

1 Bakınız Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981). [Türkçesi: *Müslüman Toplum*, çev. Müfit Günay, Kabalcı Yayınevi. Yayına hazırlanıyor.] "Müslüman ülkelerin modernleşmesinin göze çarpan iki örneği vardır – dine karşı ve dinle beraber. İlki pek tabii Kemalizm, ikincisi Müslüman reformculuğudur". s. 58.

2 Mustafa Kemal Paşa, Atatürk soyadını 1934'teki soyadı reformu sırasında aldı. Aynı dönemde Arapça Mustafa adından vazgeçti ve "Kemal Atatürk" imzasını attı. Bakınız Lord Kinross, *The Rebirth of a Nation* (Nicosia: K. Rüstem ve Brothers, 1964), s. 473-474. [Türkçesi: *Atatürk: Bir Milletin Doğuşu*, çev. Necdet Sander, Sander Yayınları, 1966).

Modern Türk milliyetçiliğinin, sadece ortak bir tarih ve ortak etnik kimliğe inanç gibi laik değerler üzerine inşa edileceği varsayılıyordu. Bu yeni toplumun oluşumu, hiçbir şekilde kolay ya da pürüzsüz bir süreç olmadı. Kalıntılarından yeni cumhuriyetin kurulduğu Osmanlı İmparatorluğu, farklı kültürlerin toplamıydı. Hatta, modern Türkiye'nin ana topraklarını oluşturan eski imparatorluğun Anadolu yarımadası bile kültürel açıdan homojen değildi. Kültürel homojenlik yaratılmalıydı. Ancak bu tutum siyasi pratiğe döküldüğünde, güçlü bir direnişle karşılaştı.

Bu direnişin bir örneği, Nakşibendi tarikatından[3] bir Kürt şeyhin 1925'te Türkiye'nin güneydoğu bölgelerinde başlattığı ayaklanmaydı. Ama böyle bir isyanın sonucu, hükümetin toplumu hizaya sokmak için koyduğu tedbirlerin gitgide sertleşmesi oldu.

Bu tarihten itibaren, modernleşme reformlarına en büyük engeli teşkil ettiği kanısıyla, geleneksel dinsel muhafazakârlığa karşı savaşıldı.[4]

Bu laiklik anlayışı,[5] sadece devlet aygıtlarından dinin etkisi-

---

3 İsyanın liderinin adı Şeyh Said'ti. İsyan bastırıldı ve Şeyh Said diğer 46 isyancı aşiret lideriyle birlikte Diyarbakır'da yargılandı ölümle cezalandırıldı. Şeyh Said'in (şeyh olarak) çok seçkin ve saygıdeğer bir konuma sahip olduğu Nakşibendi tarikatı eski bir mistik (sufi) tarikattır. Buharalı mistik Baha El Din Nakşibend (1318-1389) tarafından kuruldu ve Anadolu'ya Türkiye'deki tarikatlaşma sırasında yayıldı.

4 Kemalist geleneğe bağlı aydınlar daha sonra dinin modernleşmenin en büyük düşmanı olduğu fikrine saplandı. Ünlü Türk sosyolog ve tarihçi Niyazi Berkes, "Hıristiyan deneyiminde olduğu gibi laiklikteki temel çatışma illaki dinle dünya arasında değildir. Çatışma genellikle din ve şer'i hukukun egemenliğini destekleme eğilimi gösteren geleneksel güçlerle, değişim yanlısı güçler arasında" olduğundan laikliği modernleşme olarak tanımladı. Bakınız Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), s. 6 [Türkçesi: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, 1978].

5 Kemalist liderler asrilik yerine, nispeten daha az bilinen bir kavram olduğu, bu nedenle yerleşik ve geleneksel olarak kutsal tutulan dinî değerler hakkında insanlar arasında yersiz endişelere yol açmayacağı temeline dayanarak Türkçe'de laiklik ifadesini tercih etti. Bakınız Niyazi Berkes: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Başlığın kelimesi kelimesine çevirisi "Modernization of Turkey" olacaktır, "The Development of Secularism in Turkey" Profesör Berkes'in kendi kitabının çevirisidir. Prof. Berkes, çalışmanın Türkçe baskısında giriş bölümünde laikliği, laikliğe karşı çıkmanın modernleşmeye karşı çıkmak olduğu tezine dayanarak modernleşme olarak tercüme edilmesinden yana görüş bildirir.

ni temizlemek için değil aynı zamanda bir inanç sistemi[6] olarak dinin etkisini sınırlandırmak için de uğraş verdi. Günlük alışkanlıklarla yakından bağlantılı dinî semboller, örneğin fes, yasaklandı. Modern Türkler, Batı'daki denkleri gibi şapka takmalıydı. Ezanın Arapça okunuşundan Türkçe okunuşuna geçildi, türbede dua okumak yasaklandı ve tarikatlar kapatıldı. Dinî eğitim ağır biçimde ihmal edildi. Henüz 1924 yılında kurulan İlahiyat Fakültesi 1933'te kapatıldı; hoca ya da imamlara ve ilahiyatçılara yüksek eğitim olanağı verilmedi.[7]

Bu baskılara karşı tepkiler, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra çok partili sisteme geçilmesiyle bağlantılı olarak özellikle güçlendi. Modern Türkiye tarihinde 1950'de yapılan ilk serbest seçimlerde, Atatürk'ün partisi (Cumhuriyet Halk Partisi), o dönemde dinî ve siyasi özgürlüğün olduğu kadar,[8] ekonomik liberalizmin de temsilcisi olan Demokrat Parti tarafından ağır bir yenilgiye uğratıldı.

Bundan sonra Türk siyasi ve sosyal yaşamında dinî mesele, gitgide önem kazandı. 1969'da İslâmî profile sahip ilk siyasi parti kuruldu. Bu parti, 1971'deki askerî müdahale sırasında kapatıldı. Ancak bir yıl sonra Milli Selamet Partisi (MSP) adıy-

---

6 Devlet-din ilişkisi konusunda en temel reformlar, hukuki sistemle ilişkiliydi. Osmanlı imparatorluğunun İslâmcı yasal düzenlemelerinden (şeriat) arta kalan unsurlar kaldırıldı ve 1924'te İsviçre Medeni Kanunu'nu model alan bir Medeni Kanun yürürlüğe girdi. Halifeliğin resmen kaldırılması 1925'te çoktan yürürlüğe girmişti. Modernleştirici reformların daha kapsamlı bir incelemesi için bakınız; Lord Kinross, *The Rebirth of a Nation*; Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford: University Press, 1968) [Türkçesi: Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev. Metin Kıraltı. TTKY, Ankara, 1996] ve Stanford Shaw, *History of Ottoman Empire and Modern Turkey*, cilt I ve II (Cambridge: Cambridge University Press, 1976) [Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı, E Yayınları, İstanbul, 1982].

7 Halifeliğin 1924'te kaldırılmasından sonra tüm eğitim, Eğitim Bakanlığı'na bağlandı. 1924'te İlahiyat Fakültesi kuruldu, ama 10 yıldan daha kısa sürede kapatılacaktı. Bakınız Gotthard Jasckhe, *Yeni Türkiye'de İslâmlık* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), s. 74-75.

8 İki savaş arası dönemde ve 1946'ya kadar Türkiye tek bir parti –Atatürk'ün partisi ya da Cumhuriyet Halk Partisi– tarafından yönetildi. Atatürk 1938'de öldüğünde parti liderliği ve aynı zamanda cumhurbaşkanlığı İsmet İnönü tarafından devralındı. İnönü 1972'ye kadar parti liderliğini sürdürdü, ancak 1950 seçimlerindeki yenilgiyle cumhurbaşkanlığı görevinden alındı.

la yeniden kuruldu. 1970'ler boyunca iki büyük siyasi partiden hiçbiri çoğunluğu elde etmeyi başaramayınca, MSP yaklaşık yüzde 10 olan seçmen desteğini bir hayli aşan biçimde iktidar ortağı konumunu elde etti.[9]

İslâm'ın etkisi, sadece siyasette değil aynı zamanda sosyal hayatın başka alanlarında da artmayı sürdürdü. Özellikle 1970'lerin başından itibaren ilahiyat kurumlarının (hem lise hem de üniversite seviyesinde) yanı sıra tipik İslâmî başörtüsü takan kadın öğrencilerin sayısı arttı. İslâmî yayınların çeşitliliği ve sayısı da, dinî meselelere büyük ve dinamik ilginin kanıtı olarak çoğaldı. Farklı türde İslâmî tarikatların faaliyetleri de artış gösterdi. Böyle faaliyetler kanunla yasaklanmasına rağmen, üst düzey görevlerde bulunan birçok kişinin bu gibi İslâmî tarikatların üyeleri olduğu sadece "resmî" olarak bir sırdır.[10]

İslâmî uyanış

Kemalist modernleşmecilerin, dinin (İslâm) çağdaş rasyonellik ve aydınlanma düşüncesinin etkisi altında yitip gideceği yönünde beslediği inanç, gerçekleşmedi. Fakat, "aydınlanmış despotizm"in Türk siyasi yaşamında gösterdiği kararlılıktan ötürü, büyük ölçüde "dinî faktör" tarafından belirlenen bir ideolojik çatışma ortaya çıktı. Yenilikçilerin ve aydın grupların görüşüne katılmayanlar genellikle, basitçe, "gerici" olarak tanımlandı. Bu çatışma günümüze kadar Türkiye'de ideolojik görüşleri şekillendirmeyi sürdürdü. Ama İslâm'ın son dönemdeki yükselişinin ışığında, sosyal ve kültürel gerçekliklerin bu aşırı basitleştirmesi ya da çarpıtılması, gittikçe daha rahatsız edici ve kabul edilmesi daha zor hale geliyor.

Şeriata dayalı bir sosyal ve siyasi sistemi savunan, bu yüzden liberal demokrasinin ilkelerine karşı çıkan bir kişi, "gerici" diye adlandırılabilir. Bu terimin belirli bir sınırlı bağlam

9 Milli Selamet Partisi 1973'te oyların yüzde 11.8'ini ve 1977 seçimlerinde yüzde 8.6'sını aldı.

10 Hatta 1989'da cumhurbaşkanı seçilen Turgut Özal'ın Nakşibendi tarikatına mensup olduğu söylenir.

içinde anlamı vardır. Bununla birlikte, Türkiye ve diğer İslâm ülkelerinde son yıllarda gelişen dinî uyanış, kesinlikle böylesi son derece bariz otoriter yaklaşımlarla açıklanamaz. Yalnızca aydınlanmacı düşüncenin özel, din karşıtı yorumu açısından bakıldığında dinî hareketler tümüyle "gerici" görünür. Ancak amaç, esasen suçlamak ya da kınamak değil, daha ziyade bu hareketlerin kültürel ve sosyolojik perspektifte anlaşılmasına katkıda bulunmaksa, entelektüel ufukların genişletilmesi gerektiği aşikârdır.

Son on yıllarda gelişen olayların ayrıntılarına girmeden,[11] birkaç hipotez ya da yorum ortaya atarak yukarıda sözü edilen gelişmenin rolünü açıklamaya çalışacağım. Bunlar fazla cüretkar görülebilir, ama bazen "izah etmek" fikirlerle spekülatif biçimde oynamayı gerektirir. Amaç, elbette, tartışma için yeni perspektifler açmaktır.

Türkiye hızlı modernleşme süreci geçiren bir ülkedir. Dünyada diğer birçok ülkede olduğu gibi modernleşme Türkiye'de de, kentleşme, sanayileşme, Batı'ya ve dünyanın geri kalanına açılım, pazar ekonomisi, merkezi ve bürokratik devlet yapısını beraberinde getirdi.

Modernleşme meselesi etrafında gelişen sayısız farklı teori ve perspektiflere rağmen[12] bu sürecin tüm değişik yönleriyle anlaşılması mümkün görünmüyor. Şimdiye kadar yaklaşımların çoğu, bu sürecin kültürelden çok sosyal, siyasi ve ekonomik yönlerine yoğunlaştı. Ama son yıllarda genel resimde önemli bir değişiklik oldu. Günümüzde, kültürün bağımsız olarak açıklayıcı konuma ulaştığı zengin bir yazın mevcuttur.

---

11 Çağdaş Türkiye'de siyasi ve sosyal gelişmeleri inceleyen önemli araştırma örnekleri: Feroz Ahmad, *Turkish Experiment in Democracy 1959-75* (Londra 1977); Kemal Karpat, *Turkey's Politics. The Transition to a Multi-Party System* (Princeton, 1959); Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford: University Press, 1957); Metin Heper ve Ahmet Evin (ed.), *State, Democracy and Military. Turkey in the 1980's* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1988).

12 Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber ve Pitrim Sorokin gibi klasik düşünürlerden, Pierre Bourdieu, Samuel N. Eisenstadt, Jürgen Habermas, Barrington Moore, Charles Tilly, Immanuel Wallerstein gibi çağdaş kuramcılara kadar en seçkin sosyal bilimcilerin çoğu, ekseriyetle makro-sosyolojik seviyede modernleşme meselesiyle meşgul oldu.

Bu alanda Jürgen Habermas, Michel Foucault, Mary Douglas ve Peter Berger gibi isimler en bilinenleridir.[13] Bu bağlamda söz edilmeye değer bir diğer önemli akademisyen Ernest Gellner'dir.

Gellner, özellikle kitabı *Nations and Nationalism*'de[14] modern toplumun önemli özelliklerine dikkati çekmek için yapıyla kültür arasındaki farkı kullanır. Bunlar, sosyal bilimler alanlarından, özellikle sosyal-antropolojiden çok iyi bilinen kavramlardır.

Yapı, kurumsallaştırılan, nispeten değişmez sosyal roller modeline atıf yapar. Aile ve devlet bürokrasisi bunun örnekleridir. Diğer taraftan kültür, insanların düşünme, konuşma, giyinme ve çalışma şekilleriyle ilgidir – yaşam biçimiyle bağlantılıdır.

Yapıyla kültür arasındaki ilişki, çok sık biçimde, yapının belirleyici ve kültürün belirlenen unsur olduğu bağımlılık ilişkisi olarak kavramlaştırıldı. Karşılaştırmalı analiz ve sosyal değişim analizleri –bu yolla daha güvenilir sonuçlara ulaşılacağı yaygın bir inanç olduğundan– genellikle yapısal özelliklere referans verilerek yapılır. Bu yüzden yapı, sıklıkla bağımsız, kültür ise bağımlı bir değişken olarak görülür ve kültür böyle bir perspektifte yapısal belirleyicilerin yansımasından başka bir şey olmaz.

Geleneksel, sanayileşmemiş toplumlarda bireyin sosyal kimliği, yapısal ilişkilere bağlıydı. Kimlik sorunları, mevcut aile ve akrabalık sistemleriyle sıkı bir ilişki içinde tanımlandı. Sosyal düzen güçlü yapısal bağlara dayandığından, bu toplumlarda zengin kültürel çeşitlilik tolere edilebilirdi. Örneğin, tarıma dayalı krallıklar ve imparatorluklarda, çok çeşitli kültürel geleneği temsil eden çok farklı etnik veya dinî gruplar (millet),[15] siyasi birliği tehlikeye sokmadan, aynı siyasi iktida-

13 Teorileri özetleyen ve yukarıda sözü edilen akademisyenlerin çalışmaları hakkında genel bir değerlendirme veren nispeten yeni bir çalışma Robert Wuthnow'un (vd.) *Cultural Analysis*'idir. (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1984).

14 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983) [Türkçesi: *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. G. G. Özdoğan - B. Ersanlı Behar, İnsan Yayınları, 1992].

15 Millet, etnik ya da dinî topluluğun Türkçe'deki karşılığıdır. Farklı milletlerin merkezi güç karşısında belirli seviyelerde özerkliğine ekseriyetle izin verilir.

ra bağlı olarak örgütlenebilirdi. Nitekim, kültürel farklılıklar, doğanın bir parçası gibi, dolayısıyla insan iradesini olumsuz etkilemeyen bir olgu olarak göründüğünden, kısıtlanmaktan ziyade teşvik edildi.[16] Sosyal yapı, kültürel çeşitlilik gerilimlerine göğüs gerecek kadar belirleyiciydi. Herkes, içine doğduğu belirli sosyal rolden ne beklendiğini biliyordu ve bu nedenle bir köylü, beyi[17] tarafından konuşulan dili muhakkak bilmek zorunda değildi.

Hem efendi hem de köylü, ilişkinin sürdürülebilir olması için sergilenmesi beklenen davranışı gayet iyi bilirdi.[18]

Fakat modern sanayi toplumlarında yukarıda sözü edilen ilişki farklı görünür. Bunun önemli nedenlerinden biri, sanayi toplumunun sürekli değişime ve yeniliğe dayanmasıdır. Sürekli değişim ilkesine dayalı bir sistemde bireyler, sonsuza kadar aynı yer ya da sosyal konumda kalmayı bekleyemezler. Aksine hareketli olmak zorundadırlar. Gellner'in tezi bu bağlamda önem kazanır. Yüksek hareketliliğe dayalı bir sosyal sistem, yüksek kültürel farklılık bağlamına uymaz. Gerçek şu ki, modern toplum, kültürel hususlarda göreceli homojenlikle tanımlanır. Bu, devlet denetiminde, merkezi bir genel eğitim sistemiyle yürütülen evrensel okur yazarlıkla sağlanır. İnsanlık tarihinde şimdiye kadar görülmeyen kültürel aynılaştırmaya, modernleşme süreci boyunca tanık olunur.

Ernest Gellner'in dikkat çektiği bir diğer önemli nokta, çağdaş toplumlarda öne çıkanın yapı değil, kültür olduğudur. Geleneksel toplumda bireysel kimlik, yapıya (aile, akrabalık gibi) sıkı sıkıya bağlıyken, çağdaş toplumda kültürel değerler, geleneksel toplumda bilinmeyen bir biçimde kimlik oluşturma sürecinde önem kazandı. Gellner, bu konuda şöyle der:

> "Kültür, artık sadece, aynı zamanda daha acımasız ve zorlayıcı sınırlamalar tarafından ayakta tutulan bir sosyal düzenin

16 Gellner, *Nations and Nationalism*, s. 11.

17 Bey, Osmanlı yönetiminde yerel valilere verilen bir unvandı. Aynı zamanda prens, yönetici, şef, amir yan anlamlarına sahiptir.

18 Ernest Gellner, *Thought and Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), s. 154.

meşrulaştırılması, onaylanması ve parlatılması değildir; kültür, içinde toplum üyelerinin nefes alabileceği, yaşamlarını sürdürebileceği ve üretebileceği, gerekli bir ortak alan, bir can suyu ya da belki daha çok, asgari ortak çevredir."[19]

"Tarım insanı, doğal ortamda yaşayabilen doğal türlerle karşılaştırılabilir. Sanayi insanı, artık doğadaki atmosferde etkin olarak nefes alamayan, aksine yeni, bilhassa oluşturulmuş ve yapay olarak sürdürülen hava ya da ortamda, yapay olarak üretilen ya da geliştirilen türlerle karşılaştırılabilir. Bu yüzden bir tür büyük akvaryum veya nefes alma odası olan, özel olarak sınırlar içine alınan ve inşa edilen birimlerde yaşar."[20]

Kültürel unsurlara (değerlere) dayanan bir kimliği tanımlamak, kalıcı aile ve akrabalık ilişkileri açısından ifade edilen bir kimliği tanımlamaktan daha zor ve karmaşıktır. Bu sürecin sonucu, modern toplumda, belirsizlik, boşluk, köksüzlük ve gerçek dışılık hislerine doğru bir eğilimin varlığıdır.

Bu teori nasıl yorumlanmalıdır? Buradan modern toplumda insanların bir yabancılaşma duygusuyla yaşamaya mahkûm edildiği anlamı çıkarılabilir mi? Gellner böyle bir tartışma açmaz, lakin sorunun diğer yönlerine dikkati çeker. Gellner'e göre, milliyetçilik, çağdaş toplumun, su yüzüne çıkan istikrarsız duruma verdiği "cevaptır". Milliyetçilik –aynı kültürel özellikleri paylaşan insanların, aynı zamanda aynı siyasi otorite (devlet) altında birleşmesi gerektiği ilkesi–, hem modern toplumda kültürel homojenlik sorununa çözüm vadeder hem de aile ve yerel topluluk bağlarının nispeten zayıf olduğu bir toplumda yaşayan insanlara, bireysel bir kimlik kaynağı oluşturur.

Gellner'in milliyetçilik teorisini daha fazla açıklamak yerine aynı teorinin, mevcut İslâmî uyanış sorunuyla daha yakından ilgili görünen olası bir mantıki sonucunu inceleyeceğiz.

Gellner'in iddia ettiği gibi modernleşme, yapıyla kültür arasındaki ilişkinin kökten değişmesi anlamına gelseydi; din, kül-

19 Gellner, *Nations and Nationalism*, s. 37-38.

20 *A.g.e.*, s. 51.

türün önemli bir parçasını teşkil ettiğinden, bu sadece milliyetçilik ve milliyetçi duyguların gelişmesi değil, aynı zamanda dinî duygular için de önemli olası etkilere sahip olurdu. Bu, dinin geleneksel olarak, Hıristiyan dünyasında olduğu gibi, toplumun geri kalanından çok açık biçimde ayrı konumlanmadığı Türkiye gibi bir İslâm ülkesinde özellikle doğrudur. Aile ve akrabalık ilişkilerinin değer kaybettiği ve insanların sosyal kimliklerini kültürel terimler içinde telaffuz etmeye başladığı bir dönemde,[21] dinin artan ya da yenilenen bir önem kazanması doğaldır. Bu yüzden, modernleşme ilerledikçe dinin aynı ölçüde gerileyeceği varsayımı tamamen yanlış olmasa bile, ciddi biçimde sorgulanmalı ve tartışılmalıdır. Bu nedenle, Türkiye gibi bir ülkedeki dinî uyanış, güçlenen gerici hedeflerin (yenilenme) bir belirtisi olarak ele alınmamalı, daha ziyade, modernleşme sürecinin kendisi tarafından dayatılan varoluş sorunlarına yanıt bulmaya yönelik yeni bir girişim olarak değerlendirilmelidir.

Nitekim Reform döneminden bu yana Avrupa tarihi, dinin dayanaklarını yitirmediğine, daha çok, modernleşme süreci boyunca yapısını değiştirdiğine şahittir. Kilisenin modern tarih süresince kurum olarak etkisini yitirdiği doğrudur, ancak diğer taraftan "Özgür Kilisecilik" ve mezhepçilik de güçlenmiştir; bu, dinî duyguların da eşzamanlı olarak güçlendiğinin de kanıtıdır.[22]

Benzer bir şekilde, İslâm coğrafyası da modernleşme etkisi altında önemli değişiklikler geçirdi. Köktenci, reformcu, modernist ya da gelenekçi olarak ilahiyatçılar ve aydınlar kadar, tüm İslâm dünyasında sıradan inananlar da, modern sanayi toplumunun getirdiği sorunlarla başa çıkmaya çalıştı.

Bu gruplardan gelenekçiler gibi bazıları, siyasi bağlamda diğerlerinden daha açıkça muhafazakâr idealleri temsil etseler

---

21 Tarımda makineleşme ve kentleşme süreci Türkiye'de özellikle 1950'den sonra çarpıcı oldu.

22 Bakınız, Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution* (Weidenfeld ve Nicolson, 1962); [Türkçesi: *Devrim Çağı*, çev. B. Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998] ve Roland Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion* (Oxford: Basil Blackwell, 1970).

bile, İslâmî uyanış hareketleri bir bütün olarak, siyasi açıdan asla muhafazakâr veya gerici olarak tanımlanamaz. Bu süreçte, belirli bir siyasi ideoloji bağlamında söz konusu olabilecekten çok daha güçlü birçok duygu söz konusudur. Asıl mesele, anlam ve kimlik sorununa savunulabilir bir çözümün, durağan yapısal sosyal ilişkilerden çok, kültürel (sonuç olarak dinî) bağlamda aranması gerekliliğidir.[23]

Aydınlatıcı bir örnek, Türkiye'nin Karadeniz kıyısındaki üç köyde (Ereğli) yapılan bir araştırmada bulunabilir. Sosyolog Nur Vergin bu çalışmayla modernleşme süreci sırasında köylülerin kararsızlıklarını çok ustalıkla tanımlamayı başardı. Bölgede geniş çaplı bir sanayi tesisinin kurulmasıyla başlayan sosyal değişim, birçok köylünün Nakşibendi tarikatına[24] "dönmesiyle" sonuçlandı. Bu tarikat muhafazakâr ve gelenekçi görüşüyle tanınır; ancak bu olayda ilginç olan şey, gelenekçiliğin ideolojik ifadelerinin, tamamıyla modern davranışla biraraya getirilebilmiş olmasıdır. Hem sanayileşmenin getirdiği yeni yaşam kalıplarını kabul etme bakımından, hem de yeni dinî aidiyete eski aile ve kabile bağlılıklarını tehdit edici şekilde öncelik verme bakımından, artan dinî ilgi gelenekselleşmeden çok, modernleşmenin lehine bir durumu işaret ediyordu.

Köylülerin, yeni, dünyevi, dine aykırı ve bu nedenle günahkar olan her şeye karşı nefret ifade ettikleri dil başka, onların gerçek yaşam pratiklerini ifade ettikleri dil başkaydı. Bu, ne söylendiğiyle ne yapıldığı arasındaki meşhur gerilimin bir örneğidir. Bu durum modernleşme dönemlerinde artan dindarlığın, geri kalmışlığın dışa vurumu olmaktan ziyade, yenilenme ve ilerlemenin ifadesi olabileceğini yeterince açık biçimde gösterir.[25]

---

23 Fazlur Rahman, "Islam: Legacy and Contemporary Challange", *Islamic Studies*, 19/4 (1980): 4.

24 Bakınız 3. dipnot.

25 Nur Vergin, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", *Toplum ve Bilim*, 29/30, Yaz (1985). Araştırmanın daha kapsamlı bir izahı için bakınız Nur Vergin, *Industrialisation et Changement Social. Etude Comparee dans Trois Villagez d'Eregli* (Paris: Universite Rene Descartes, 1973), yayımlanmamış doktora tezi.

İslâmî radikallik

Türkiye'de veya başka bir yerde dinî uyanışın önemli bir yönü, radikallik ve püritenliğe yönelik eğilimdir. Bu meseleye bir ışık tutabilmek için yine Ernest Gellner'in ünlü kitabı *Muslim Society*'ye (Müslüman Toplum) başvuracağım.[26]

Bunu yapmadan önce önemli bir nokta vurgulanmalıdır: İslâmî radikallik, yani dinin yaşamın tüm yönlerine daha kapsamlı biçimde nüfuz etmesi gerektiği düşüncesi, yeni bir şey değildir. Bunun böyle olmasının nedeni, İslâm'da her zaman, diğer birçok büyük dünya dinlerinde olduğu gibi, oturmuş uygulamaların çözülmesine, yüzeyselliğe ve bozulmaya doğru eğilimler olmasıydı. Ya da daha doğrusu, dogmatik bakış açısından böyle eğilimler daima, dikkatli ve sert olunması gereken bir tehdit oluşturmuştur. Bu durumda daima, ateşli biçimde dinî geleneklere ve kutsal kitaba dönüşün önemini vurgulayan gruplar oldu. Böylece, İslâmî radikallik için her zaman bir neden vardı. Bir yandan ortodoksluk, öte yandan ona karşı geliştirilen dinî yorum ve pratiklerin zengin çeşitliliği, yani heterodoksi, İslâm tarihinin önemli bir özelliğiydi. Bu çelişki, belirli sosyal yapısal ilişkiler tarafından da desteklendi. Fazlasıyla sosyolojik bir genelleme yapma riskini alarak, ortodoksinin, çoğunlukla kentsel alanlarda yerleşik, eğitimli sınıfın; heterodoksinin ise kırsal bölgelerde yaşayan sıradan insanların uygulaması olduğu iddia edilebilir. Ünlü oryantalistler Sir Hamilton Gibb ve Harald Bowen, meşhur çalışmaları *Islamic Society and the West*'de (İslâm Toplumu ve Batı) bu tür bir sosyal farklılaşmaya değinir.[27] Ernest Gellner de İbni Haldun'un *Mukkadime*'sini önemli bir referans olarak kullanarak benzer bir sosyolojik genelleme yapar.[28] Bu gözlemlere göre,

---

26 Ernest Gellner, *Muslim Society*.

27 H.A.R Gibb - Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, cilt I ve II (Oxford: Oxford University Press, 1950 ve 1957).

28 İbni Haldun, 14. yüzyılda Tunus'ta yaşayan Müslüman bir bilim adamıdır. *Mukaddime*, İslâm toplumu hakkında geniş tarihi/sosyolojik çalışmasına girişti. Bakınız Gellner, *Muslim Society*, s. 16.

kentler ve şehirlerde gelişen anlayışlar, kırsal bölgelerde gelişenlerden çok farklıydı ve bu farklılıkların, dinî tecrübe ve uygulamaların gelişim yönü üzerinde önemli etkileri oldu. Ulema ve eğitimli sınıfın oturduğu şehirlerde, eşitlik ve evrensellik ilkelerinin egemen olduğu ve tektanrıcılık ilkesinin tam anlamıyla izlendiği, daha dogmatik, daha tutarlı, daha katı bir inanç sistemi ortaya çıktı. Diğer yandan kırsal bölgelerde, özellikle kabile kültürünün güçlü olduğu yörelerde, mistisizm ve çileciliğe daha fazla eğilim, aynı zamanda kabile liderleri ve şeyhlere büyük saygı ve hürmet gösteren ve tektanrıcılık ilkesinin ortodokside olduğu kadar sıkı biçimde muhafaza edilmediği, daha duygusal bir dinî ifade biçimi egemen olmaya başladı.

Gellner'e göre, İslâm toplumu,[29] merkezi otorite (devlet), kabileler ve şehirler arasında özel bir güç dengesi üzerine kuruldu. Müslüman toplumun bu üç kesiminden hiçbiri, diğerleri üzerinde mutlak denetim kuracak kadar güce sahip değildi. Bu güç dengesi bir tıkanmaya neden oldu ve Gellner'e göre, böyle yapılanan Müslüman toplum aslında hareketsizdi. Yapısal değişime yönelik hiçbir iç dinamik taşımıyordu.

Bu geleneksel Müslüman toplum çerçevesinde, iki rakip dinî görüş, ortodoksi ve heterodoksi arasında belli bir ilişki doğdu. Bazen bu eğilimlerin taraftarları birbirleriyle açık çatışmaya girdi, bazen daha sükunetle birarada var olmayı başardılar ve böylece farklı uygulamalar karşılıklı olarak sınırlandı ve denetlendi. Heterodoksi yanlısı gruplar, ortodoksların kutsal kitaba bağlılık ve biçimciliğinden daha samimi, sıcakkanlı, duygusal ve bireysel, farklı bir seçenek sunarken ortodoksların gözetiminde oldular. Sonuç olarak, böylece İslâm'ın farklı yorumları karşılıklı olarak birbirlerini hem sınırladı, hem de tamamladılar.

Bugün Türkiye'de İslâmî radikallik sorunu ışığında bu ifadelerin önemi nedir? Modernleşme hakkında daha önce yapı-

29 Gellner'in referansları asıl olarak Kuzey Afrika'dır.

lan tartışma akılda tutularak, aşağıdaki basit yorum yapılabilir. Modernleşmenin önemli bir sonucu, nispeten güçlü bürokratik bir merkezi devletin gelişmesidir. Bu, geleneksel olarak taşra bölgelerinde yaşayan sosyal grupların siyasi etkisinin azaldığı anlamına gelir. Böyle gelişmelerin dinî yaşam üzerindeki önemi, İslâmî ortodoksi güçlenirken, heterodoksinin gücünü yitirmesidir. Bir başka deyişle, şehirlerdeki sosyal sınıflar ya da statü gruplarınca geliştirilen İslâm yorumu (ortodoksi), daha rahat biçimde ve herhangi bir hissedilir meydan okuma olmaksızın geleneksel toplumda olduğundan daha kararlı bir konumu sürdürmeyi başarabilir. İçinde bulunduğumuz yüzyılda birçok farklı İslâm ülkesinde kendisini hissettiren, "İslâmî reformculuk" diye bilinen dinî hareket, çoğunlukla heterodoks İslâm'ın "demode" biçimlerine karşı ortodoks görüşlerin bir ifadesiydi. Gellner'e göre, ortodoks İslâm, çağdaş yaşamın koşullarına en rahat uyarlanabilecek yorumdur da. Bu nedenle, ortodoks uygulamalar güncelleştirilirken, aynı şey heterodoks İslâm (sufizm, şeyhlik ve benzeri) ile ilgili olarak kolay kolay ileri sürülemez.

İslâmî mistisizmle (sufizm) karşılaştırıldığında ortodoks İslâm, Weberyan terimlerle ifade etmek gerekirse, söyleminde daha rasyoneldir.[30] Ortodoks yorumların gitgide daha etkili olmasıyla, rasyonel unsur da gittikçe daha görülür hale gelir. Nitekim, modernleşme sürecinde sadece dinin toplum içindeki rolü değil, örgütlenme, ibadetler ve inanç sistemi bağlamında kendisi de, değişim eğilimi gösterir.

Bu rasyonelliğin etkisi, dinî inançların temellendiği ilkelerin gitgide soyutlaşması ve günlük yaşamın gerçeklerinden uzaklaşmasıdır. Bu, Max Weber'in de ele aldığı bir sorundur. "Kurtuluş dinleri" ne kadar rasyonel ve soyut düşünce sistemleri haline gelirlerse, o kadar idealleşecekler ve bu suretle kendilerini gerçek yaşamın gerekleri ve şartlarından uzaklaştıracak-

30 Max Weber'in rasyonellik kavramını oluşturan iki unsurdan –tutarlılık ve yeterlik– burada söz konusu olan özellikle ilkidir. Bakınız Max Weber, "The Social Psychology of the World Religions" H.H. Gerth ve C. Wright Mills, *From Max Weber* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1948) içinde.

lardır. Böylece, dünyanın reddi üzerine kurulu bir dinî yorum, gittikçe egemen olmaya başlayacaktır.[31]

Günümüzde böylesine bir "dünya reddi" Türkiye'deki birçok radikal İslâmcı grubun dinî görüşünün belirleyici özelliği oldu. Yaygın tutum, kişinin Batı (veya dış dünyayla her türlü bütünleşme), kapitalizm, sosyalizm, materyalizm, hatta demokrasi ve laiklik karşıtı olmasıdır. Bir başka deyişle, kişi bir bütün olarak mevcut sosyal sisteme karşıdır. Bu radikallik, bu dinî grupların durağanlık ve değişen dünyanın dinamik güçlerine karşı her şeyi eski halinde koruma arzusunu temsil ettiği anlamına gelen, aşırı sıyasi muhafazakârlığın göstergesi olarak ele alınmamalıdır.

Aslında değişen, sadece dünyanın kendisi değildir, bu grupların savunduğu fikirler de değişir. Radikallikleri, inanç sistemlerinin giderek rasyonalleşmesi sonucu ortaya çıkar ve yine bu nedenle, modernleşme sürecinin, kendisinin bir parçası olurlar.

Dinî inançlar radikalleştikçe, dünya ve ahiret, gerçekler ve idealler arasındaki çatlak büyüme eğilimi gösterir. Bu aslında rahatsızlık veren bir olgudur. Ama yaşanan bu rahatsızlığa çözümün, daha ileri radikallikte, inanç sistemini rasyonellik ve tutarlılık taleplerine çok daha uygun hale getirme çabalarında arandığı görülür. Fakat bu yönde yapılan sorgulamaların sonucu, gerçek dünyayla ahiret arasındaki uçurumun çok daha büyümesidir. Bu istikrarsız durum, aslında günümüzde İslâm'ın aktif inananları için ciddi bir ikilem oluşturur. Türkiye'deki birçok genç Müslüman'ın edindiği deneyimlerin, kör fanatikliğe mi, yoksa açık fikirliliğe mi götüreceği sorusu, hayati bir sorudur. Bununla birlikte bu sorunun tartışması, İslâmî inanç sisteminin mantığını aşar ve ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel ilişkilerin daha geniş matriksine bakılarak ele alınmalıdır. Bu alanda daha esaslı araştırmalar yapılana kadar, sadece ebedi kefaret kaygısı ile değil, aynı zamanda bu dünyada

31 Max Weber, "Religious Rejections of the World", Gerth ve Mills, *From Max Weber* içinde.

demokrasi ve özgürlük kaygısıyla da biçimlendirilmiş bir gelecek hâlâ ümit edilebilir.[32]

KAYNAKÇA

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964 [Türkçesi: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, 1978].

Gellner, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge University Press, Londra, 1981 [Türkçesi: *Müslüman Toplum*, çev., Müfit Günay, Kabalcı Yayınevi. Yayıma hazırlanıyor].

—, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983 [Türkçesi: *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. G. G. Özdoğan - B. Ersanlı Behar, İnsan Yayınları, 1992].

—, *Postmodernism. Reason and Religion*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1992 [Türkçesi: *Postmodernism İslâm ve Us*, çev. Bülent Peker, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1994].

—, *Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals*, Hamish Hamilton, Londra, 1994.

Popper, Karl R., *The Open Society and its Enemies*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1966 [Türkçesi: *Açık Toplum ve Düşmanları 1-2*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994].

32 Din, Türk siyasetinde önemli bir konu haline geliyor, ancak trajik olan kimse tam olarak ne olduğunu bilmiyor. Türkiye'de tüm sahalarda, özellikle sosyal ve beşeri bilimler içinde bilimsel araştırma sınırlıdır. Mevcut şartlar altında yürütülen geniş çaplı araştırmalar da, dağınık ve koordine edilmemiş olur ve sonunda saha neredeyse "gazeteciliğe" bırakılır. Uygun sosyografik veri dahi mevcut değildir. Sonuçta, din konusunun, görüşlerin temkinlilik ve soğukkanlılıktan ziyade hüsnükuruntu ve/veya endişe hislerine dayalı olduğu bir spekülasyon konusu olur. Böylesi bir durum da, Türk toplumunda İslâmcılarla laikler arasındaki hali hazırdaki güçlü husumeti azaltmaz, aksine körükler.

SİVİL TOPLUM VE DÜŞMANLARI*
Türkiye'de İslâmcı Öğrenci Hareketi İçindeki Son Gelişmeler Işığında Bir Tartışmaya Dair Düşünceler

Böyle örgütlerin çoktandır olmadığı dünyanın bu kesimlerinde sivil toplumun gelişimi için olasılıklar nelerdir? Bu soru, yeni ülke ve bölgelerin kitle siyaseti çağına girmesi ve siyasi yönetimin daha açık biçimlerini denemesi nedeniyle önem kazanmıştır. Afrika'daki eski sömürgeler, Ortadoğu, Güney ve Güneydoğu Asya bağımsızlıklarını kazanınca bu soru acil çözüm gerektiren bir konu haline gelmişti. Son zamanlarda bu tartışmadaki artışa, Sovyetler Birliği'nin dağılması neden olmuştur. Ernest Gellner, uzun yıllar farklı bağlamlarda bu soruna değinen ünlü bilim adamlarından biridir. Bunu son çalışmalarından biri olan *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*'da (1994) da yaptı. Yazarın ani ve zamansız ölümünden bir yıl önce yazılan bu kitapta Gellner'in ana odak noktası, komünizmden sonra Doğu Avrupa'ydı, ama aynı zamanda İslâm dünyasındaki benzer sorunlara yönelik endişesini içeriyordu.

Gellner'in bir kitabını açmak, en dramatik şahsiyetlerin sahnelendiği bir oyunu izlemeye davet edilmeye benzer. Perde

(*) Civil Society and its Enemies. Reflections on a Debate in the Light of Recent Developments within the Islamic Student Movement in Turkey," *Civil Society, Democracy and the Muslim World*, ed. Elisabeth Özdalga-Sune Persson, Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions, cilt 7, Curzon Press, Londra, 1997.

açılınca seyirci, tüm dünyadan ve yüzlerce yıllık insanlık tarihinden karakterlerin girip çıktığı, hızla değişen bir sahneyi görür. Sahne hızla, kabile ortamından eski bir site-devlete, tarım imparatorluğuna, modern bir ulus-devlete ya da Marksist bir "ideokrasi"ye dönüşür. Bu kapsamlı ilgi, Gellner'in ilk çalışmalarından iyi bilinir. *Post-modernism, Reason and Religion* (1992), *Nations and Nationality* (1983), *Muslim Society* (1981) gibi kitaplarının çok hararetli bir hayranıyım. Gellner'in çok farklı sosyal sistemleri birleştirici bir tema ya da sorun etrafında biraraya getirme yetisi, evrensellik anlayışına katkıda bulunmuştur. Modern toplum, diğer sosyal oluşumlardan belirgin biçimde ayrılmaz. Kültürel kalıplar ve toplumsal düzenlemeler farklılaşır, fakat bu asla yöntembilimsel rölativizme götürmez. Belli temel yapılar ve paylaşılan sorunlar, gerekli ve çok verimli olan karşılaştırmalı yaklaşımlara neden olur.

Karşılaştırma sahası, Gellner'in çalışmalarında kaçınılmaz olarak şematikleşmeye yol açtı. En iyi bildiğim ilk çalışmaları *Nations and Nationality* ve *Muslim Society*'de bu sadeleştirmeleri çok faydalı bulmuştum. Çok karmaşık bir gerçeğe rağmen, şematik kavramsallaştırmalar, temel belirleyici özellikleri daha önemsiz ayrıntılardan ayırmaya hizmet eder. Bunların hepsi, başarılı bir kuramsal çalışmanın örnekleridir. Burada sözü edilen kitapta ise şematik düzenlemenin çok ileri gitmiş olduğu görülebilir. Oyuncular önceki ruhlarını kaybetmiştir ve çok basmakalıp gözükürler.

Gellner'in *Conditions of Liberty*'deki temel bakış açısı, Batı liberalliğiyle komünizm arasındaki en belirgin farklılığının; devletle birey veya aile arasında yer alan boşluğu dolduran, dernek, baskı grupları, kulüpler, dinî örgütler, siyasi partiler, sendikalar gibi arabulucu sivil toplum kuruluşlarının varlığı olduğudur.

Sivil toplumun gelişiminin temel bir şartı, siyasi ve ekonomik iktidar yapıları arasındaki ayrımdır. Bağımsız bir pazar ekonomisinin varlığı yeterli olmasa bile, şüphesiz sivil toplumun gelişiminde gerekli bir koşuldur. Komünizmde durum bu değildi. Ekonominin herhangi bir özerk statü edinmesine

asla izin verilmedi, ama siyasi iktidarla kaynaştırıldı ve ona bağımlı hale getirildi.

Bu güç bir kez yıkıldığında, yaşayabilir bir demokrasi gelişiminin ön şartı olarak görülen sivil toplumun gelişmesi için gelecekteki olasılıklar, arabulucu kurumların karakterine bağlıdır. Arabulucu kurumların hepsi, tatminkâr manada sivil toplum olarak adlandırılamaz. Siyasi iktidarın merkezileştirildiği tarım imparatorluklarında bağımlı insanlar, kendi toplumsal örgütlerine tutunarak devlet erkinden kaçabilir. Örneğin kabile örgütleri, ekseriya merkezi gücü kontrol altında tutacak kadar güçlüydü. Fakat bunu, kendi üyelerinden mutlak itaat talep ederek yaptılar. "Geleneksel insan bazen, kuzenlerin ve örfün zulmü altına girme pahasına, kralların zulmünden kaçabilir".[1] Ancak sivil toplum çifte denge yasası üzerine inşa edilir: Bir yandan bireyler, merkezi devlet tarafından toplumsal baskı biçimlerinden korunur. Böylece bireysel özgürlükler güvenceye alınır. Diğer yandan, merkezi devlet iktidarı, bu sıfatla sivil toplumu oluşturan bağımsız bireyler tarafından oluşturulan arabulucu kurumların varlığı sayesinde denetlenir. Bu suretle tanımlanan sivil toplumun gelişimi için önkoşul, "modüler insan"dır. Bu kavram, farklı kurum ve derneklere girip çıkmasını sağlayan bir eğitim seviyesiyle donatılmış bireyi tanımlar. Çok farklı sosyal topluluklarda yapı taşı olarak hizmet etmesi gereken donanımı elde etmiştir. Modüler insan, yerel kültürel topluluk sınırlarının yıkıldığı ve ulusal topluluklara dayalı (ulus-devletler) daha büyük siyasi birimlerin oluştuğu dönemde, milliyetçilik çağında tarih sahnesine girdi. Bu süreçte, "herkes bir Memluk haline geldi", yani herkes, geleneksel toplumda sadece eğitimli seçkinlere ihsan edilen yüksek kültürün iştirakçısı oldu.

Gellner, Doğu Avrupa topraklarında sivil toplumun inşası için gelecekteki olasılıklar konusunda kötümser değildir. Karl Popper'in, temel olarak desteklediği *The Open Society and Its Enemies* [Türkçesi: *Açık Toplum Düşmanları*, (çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, 1989] kitabına atfen liberal filozofun tarihselci-

1 Ernest Gellner, *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*, Londra 1994, s. 7.

lik kavramına, sivil toplum açısından "kısmi tarihselcilik" olduğunu iddia ederek meydan okur. Sivil toplum, "bilimsel-sanayi yaşam biçimi"nin kaçınılmaz sonucu olmasa dahi, alternatifler onunla bütünüyle uyumlu görünmez.[2] Modern bilimsel-sanayi toplumu, otoriterliğin aşırı biçimleriyle birlikte gelişemez. Marksist ideokrasinin çöküşü, bunun göstergesidir. Yine de, Gellner'e göre cemaatçilik ve otoriterlik kalıntıları, toptan saf dışı bırakılamaz ve modern insan hangi yolu seçeceği konusunda karar vermelidir.[3] Sivil toplum, sosyal kurumun cemaatçi biçimleriyle birlikte gelişemez. Vatandaşlar, birinden birini seçmek zorunda kalacaktır. Ancak sorun, sürdürülen argümanın bu parçasının, ya-ya da mantığına dayandığı için, ne kadar geçerli olduğudur. Nitekim, Gellner'in denemesi, İslâm göz önüne alındığında sorunlu hale gelir. Bunun nedeni, Gellner'in İslâm'ı karşı tarafa, aksi-örneklerin tarafına çok kolayca sokmasıdır. Laiklik, sivil toplumun gelişimi için gerekli bir şart olarak görülür. İnananlar topluluğundan bağımsız hareket edemeyen bireyler, sivil toplumun yapılandığı çeşitli arabulucu kurumların yapı taşları olamazlar. Laikleşme bakımından İslâm benzersizdir:

> "İslâm, büyük dünya medeniyetleri ve dinleri arasında emsalsizdir. Ortaçağ'ın sonlarında, dört yüzyıl kadar önce, Eski Dünya her biri kendi dinî veya dinler grubuna sahip eğitimli dört büyük medeniyeti kapsıyordu. Bunu izleyen dönemin dramatik tarihinin sonucu olarak, bunlardan üçü, aynı biçimde veya tamamıyla olmasa da hiç şüphesiz laikleşmiştir. Sanayileşmiş ya da sanayileşen toplumlarda dinin toplum ve insan üzerindeki eski otoritesini kaybettiğini ileri süren yaygın sosyolojik tez, bütün olarak ele alındığında doğrudur. Fakat, açık bir istisna mevcuttur: İslâm dünyası. İslâm'ın, başlıca din olduğu toprakların halkları üzerindeki otoritesi son yüzyıllarda hiçbir şekilde kaybolmamıştır. Bazı yönlerden belirgin biçimde güçlenmiştir."[4]

2 *A.g.e.*, s. 213.

3 *A.g.e.*, s. 214.

4 *A.g.e.*, s. 15.

Bu tanım güvenilir midir? İlgilenilen konular açıkça belirtilmediği sürece geniş kapsamlı genellemeleri değerlendirmek zordur. Bu içinden çıkılması güç soruna gereken önemi veremesem de Gellner'in savını Türkiye örneğine atıfla sorgulamaya çalışacağım.

Gerçek şu ki, modern Türkiye'de İslâm'ın rolüyle ilgili yorumlar çok farklı şeyler söyler. Son yüzyılda veya daha öncesinden hem devlet hem de toplum baştan aşağı laikleşmiştir. 1923'ten bu yana Türkiye gerçekten laik bir devlete sahiptir. Anayasası ve yasaları, günümüzde İslâmî hukuktan ayrılmıştır. Bu, İslâmcılığın siyasetten uzak tutulduğu anlamına gelmez. 1950'de çok partili sisteme geçilmesinden bu yana İslâm, önce büyük hükümet partileri Demokrat Parti (1950) ve Adalet Partisi (1960'lar) ile yakın işbirliği, 1960'ların sonundan bu yana bağımsız bir İslâmcı parti yoluyla ana akım politikasına dahil olmuştur. 1970'lerin Milli Selamet Partisi, üç farklı hükümette koalisyon ortağıydı; 1980'lerle 1990'ların Refah Partisi tekrarlanan seçim zaferleri sayesinde yerel olduğu kadar ulusal politikalarla sıkı sıkıya bütünleşmiştir. İslâm'ın, devletin laik özelliğini etkilemeden Türk siyasetinin parçası olduğunu akılda tutmak önemlidir.

Bu tür bir analize bilinen bir itiraz, Türkiye'de siyasi İslâm'ın henüz devlet ve yasaları kendi emelleri doğrultusunda değiştirecek kadar güçlü olmadığıdır. Öyle olsaydı, 1979'da İran'da meydana gelenden çok farklı olmayan, köktendinci ilkelere dayalı bir siyasi sistem uygulardı.

Bu tahmin ne kadar güvenilirdir? Argüman korkutucudur, ancak çok inandırıcı değildir. Her şeyden önce sözde İslâmcıların büyük bir çoğunluğunun, İslâm hukuku *şeriata* dayalı bir sisteme bağlı olduğu varsayımına dayanır. Ayrıca, şeriatın nimetlerine inananların siyasi diktatörlük pahasına bunu desteklemeye hevesli olduklarını varsayar. Türkiye'de diğer Müslüman ülkelerdeki gibi köktendincilerin bulunduğu inkâr edilemez, fakat böylesine aşırı İslâmcıların çok güçlü bir taraftar kitlesi olmadığı görülür.

Birkaç yıl önce başlarını örten yirmi kadar kız öğrenciyle

görüştüm. Çoğu, doğru bir İslâmî pratiğe inandıkları için çok şey feda etmişti. Bazıları üniversiteden atılmış ve eğitimlerini tamamlayamamıştı. Diğerleri her nasılsa üniversite eğitimi almayı başarmış, ancak daha sonra *başörtüsü* takmaya direttikleri sürece akademik kariyerin olanaksız olduğunu idrak etmişlerdi. Bu genç kadınların hepsi çok güçlü ve dindar inananlardı. Hakları için savaşmaya da hazırlardı ve bu anlamda militan olarak tanımlanabilirlerdi. Fakat, özellikle halkın büyük çoğunluğunun rızası olmadan dayatılırsa, İslâm hukukuna dayalı bir sisteme hiçbir şekilde hevesli değillerdi. Dış baskı değil iç inanç temelinde hareket ediyor görünüyorlardı ve bu bağlamda gerçek bireyler gibi davranıyorlardı.

Bu genç kadınlar çoğunlukla annelerinden farklıydı. İyi eğitimli, bağımsız fikirli ve gelecekteki amaçları konusunda bilinçliydiler. Böylece daha eski neslinkinden farklı bir toplumun temsilcileri olarak görülebilirler. Türkiye'de laikleşen sadece devlet değil toplumdur da. İnsanlar, topluluktan bağımsız hareket edebilmeyi ister. Genç bir kadın için bu da mesleki kariyer yapma, kendi tercihiyle eş seçme, bazı konularda üstleri ve eşine karşı çıkma anlamına gelir. Birçok kadının İslâm adına mücadele ettiği olgusuna aldanılmamalıdır. Söz ettikleri İslâmcı "topluluk", çoğu kez somut sosyal ve cemaatçi bir gerçeklikten ziyade, tasavvur edilen bir gerçekliktir. İslâmî ideolojiyi savunan insanlar tarafından inşa edilen sosyal ve siyasi kurumların, sivil toplumun oluşmasına, sosyal demokrat, liberal, muhafazakâr ya da milliyetçi eğilimi olanlar kadar önemli katkıları vardır. İslâmcı örgütler tanım itibariyle, kendini bir kuruma teslim etmek anlamına gelen, bu yüzden özgürlüğünü kaybetmekle aynı şekilde nitelenen bir kavram olan cemaatçi değildir. İslâmcı örgütler cemaatçi özellikler gösterebilir, ancak cemaatçiliğin tamamıyla nüfuz ettiği örgütler olmak zorunda değillerdir.

Başörtüsü yine bir örnek olarak gösterilebilir. Örtünme alışkanlığı, güçlü görünmenin bir simgesidir. Şüphesiz insanları farklı sınıflara ayırma amacına hizmet eder. Dindarlar dindar olmayanlara karşı anlamında, başını örtenler örtmeyenlere karşı. Bir kez başınızı örttüğünüzde, fikrinizi kolay kolay de-

giştiremezsiniz; eğer değiştirirseniz bu sizi başörtülü kadınların küçümseyen bakışlarına maruz bırakacaktır. Bu nedenle, bir defa başörtüsü taktığınızda özgürlüğünüze gem vurulur. Başörtülü diğer inananlarla yakın dostluğun kapıları açılırken, kapılar, başını örtmeyen gruplara kapanır.

Öte yandan bu tam da birçok başörtülü kadının şikâyet ettiği şeydir. Kendilerinden olduğu kadar muhalif gruplardan gelen cemaatçi baskıdan rahatsız olurlar. Birçok kadın başörtüsü takmak ister, fakat diğerlerinden farklı bir şekilde muamele görmek istemez. Onlar herkes gibi olmak, sosyal hayatta özerk bireyler olarak yer almak isterler.

On yıldan fazla süredir örtünen bir öğretmen, başörtüsünün onu başını örtmeyen diğer kadınlardan ayırması nedeniyle çok mutsuzdu. Müslüman kadınların özgürce örtündüğü, aynı zamanda diğer mezheplerden insanlarla birarada yaşadığı başka bir ülkeyi ziyareti sırasında ayrımcılığa uğramadığı için değil herkes gibi ve görünmez olduğu için rahatlama hissetti. Başörtüsünün cemaat çıkarlarına hizmet edebileceği doğrudur, fakat bu, kesinlikle böyle olmak zorunda değildir. Gerçek, İslâmî hareketin kendi içinde cemaatçilikle bireycilik arasında çekişme olduğudur. Bu ayrıca, söz konusu örgütleri sivil toplumun inşasıyla ilgisi olmamakla suçlamanın neden yanlış olduğunun önemli bir sebebidir.

Cemaatçi ve liberal tutumlar birbirleriyle çatıştığında yükselen gerilim ve ihtilafı göstermek için yukarıda söz edilen çalışma dahilinde söyleşilen öğrencilerden birinin hikâyesine bakalım.

Zeynep

Üniversitelerde giyimle ilgili kurallar, 1987'nin başında sıkılaştırıldığında, Zeynep (bir takma isim) İlahiyat Fakültesi'nde ikinci yılındaydı. Kış tatilinden dönüşte örtünen öğrencilere, başlarını açmaları yoksa ya okuldan uzaklaşmak ya da cezayı kabul etmek zorunda kalacakları söylendi. 1982'den sonra benzer olaylar vuku bulduğunda İlahiyat Fakültesi'ne özel bir durum gözüyle bakılmış ve öğrenciler serbestçe örtünebilmişti.

Bununla birlikte Yüksek Öğretim Kurulu, kız öğrencilerin sayısını azaltarak, dinî eğitimi özel denetim altına almıştı. Zeynep, fakülteye girmeden bir yıl önce 1984'te 50 kız öğrencinin kabul edildiğine işaret etti. Bir yıl sonra kaydolduğunda sadece 15 kız öğrenci kabul edilmiş. Bu yüzden o yıl kızların giriş notları çok yüksekmiş.

Zeynep ilk yılının sonuna doğru örtünmeye başlamış. Geleneksel dindar bir aileden geliyormuş ve evde daima örtünüyormuş. Ama dışarı çıktığında örtüsünü çıkarıyormuş. İlahiyat öğrencisi olduktan sonra Kur'an'dan okumalar yapılan ya da namaz kılınan derslere başörtüsü götürmeyi alışkanlık haline getirmiş. Fakat evden okula giderken eski alışkanlığına dönüp başı açık gitmiş. Buna rağmen evde örtündüğü için kamuya açık yerlerde de düzenli olarak örtünmeye başlamak Zeynep için dramatik bir olay değilmiş.

> "Günün sonunda Kur'an dersimiz vardı. Bu yüzden özellikle kışları eve dönüş yolunda başörtüsünü çıkarmıyordum. Bir süre sonra buna alıştım ve düzenli olarak örtünmeye başladım."

Yuhalanmak

Şubat 1987'deki soğuk kış günlerinde, öğrenciler yeni yasaklarla karşılaştığında, üniversitenin girişi önünde toplanıyorlardı. Birkaç istisna hariç erkekler de derslere girmiyorlardı, böylece sınıf arkadaşları olan kızları var güçleriyle destekliyorlardı.

Öte yandan hiç kimse bu yasağın çok uzun süreceğine inanmak istemedi. Fakültede neredeyse tüm kızlar örtünüyordu ve ilahiyatçılara yönelik birkaç yıllık hoşgörüden sonra öğrenciler arasındaki kanı, bu sefer de bir tür istisnanın tanınacağıydı.

Fakat hiçbir taviz ihtimali olmaksızın günler geçiyordu. Öğrenciler her gün girişin önünde toplanıyordu. Bazıları daha inatla beklerken, diğerleri durumu kontrol ettikten sonra bırakıp eve dönüyordu.

Yaklaşık bir hafta sonra Zeynep durumdan ötürü gerçekten endişelenmeye başladı. Evde ebeveynleri, ona bu yasağın

onun kontrolü dışında, Allah'ın onu bundan sorumlu tutmayacağı bir şey olduğunu söylüyordu. Bu yüzden şimdilik uyumlu olmasının, ders çalışmasının ve mezun olmasının ve daha sonra, gelecekte sorumlu bir yetişkin olarak bu kuralların değiştirilmesi için çalışmasının daha iyi olacağını anlatmak istiyorlardı.

Zeynep'in, kendi kendisine "Allah'ım, bu şeylerin sorumlusu ben değilim. Okumayı sürdürmek için bunu (başını açmak) yapmak zorundayım" demesini söyleyen, mesleğinde yüksek itibara sahip bir amcası da vardı.

> "Çok iyi hatırlıyorum. Bir salı günüydü. O zamana kadar herkes bir haftayı aşkındır bu sorunu düşünüp tartışıyordu. Kendisi de gelenekçi bir aileden gelen bir arkadaşım gerçekten çok endişelenmeye başladı. Nitekim, babası onu yalnız bırakmıyor, onu kampüse getiriyor ve gerçekten içeri girdiğini görünceye kadar orada bekliyordu. Aslında bu, arkadaşımın isteği dışındaydı. Gerçeği söylemek gerekirse, ben de aşağı yukarı aynı durumdaydım. Yeni kurallara uymak konusunda kararsızdım, fakat ailem kurallara uymamı istedi. Bir gün bile derslerden uzak kalınca gerçekten kaçırdığınız çok şey olur.
>
> Bir salı, sabah dokuz ya da ondu. Biz (yukarıda sözü edilen arkadaşıyla birlikte Zeynep) başörtülerimizi çıkardık ve mescidin giriş kapısından ayrıldık. Çıplak kalmış gibi hissediyorsunuz. Bunu yapmak gerçekten güç bir şeydi. Yine de şimdi bunu düşündüğümde, tüm olaylara gülecek gibi oluyorum.
>
> Mescide bitişik, başörtümüzü çıkardığımız ve abdest aldığımız bir yer var. Hem arkadaşım hem ben şimdi sınıfa gitmeyi bekliyorduk. Ama tereddüt ediyorduk: 'Gerçekten gitmeli mi yoksa gitmemeli miyiz?' Sonunda birbirimize, 'Zaten başörtümüzü çıkardığımıza göre, gidebiliriz de' dedik ve içeri girmeye karar verdik. Ben, Suudi Arabistan'dan bir hoca tarafından öğretilen Arapça dersi için sınıfıma gittim. Sınıfta sadece üst sınıfların birinden beş ya da altı kız vardı. Kendi sınıfımdan yalnızca bir öğrenci bulunuyordu. Şimdi o kızla ben, kader ortağı

gibi yüksek lisans için birlikte çalışıyoruz. Bu ilk derste gösteride yer almayan on iki kadar erkek gördüm.

Sonuç olarak, derslerden uzak kalmak istemeyen küçük bir grup kızdık. Bunu bir sorumluluk gibi hissediyorduk. Bu kritik günlerde birbirimize sıkıca bağlandık."

Yaklaşık bir hafta derslere girince, ilk sömestir sınavlarının zamanı gelmişti. Ne var ki o dönemde, öğrenciler arasındaki atmosfer daha düşmanca hale gelmişti. Daha önce derslerde gözükenlerin çoğu, şimdi sınavlara girmeyi reddetmişti.

"Sınavlara girmeyi göze alan bir ya da ikiden fazla değildi. Bir arkadaşımla birlikte sınava gittim. İkinci gün, örtülerini çıkarmaya karar vermiş bir iki kişi daha yolda biraz önümüzdeydi. Giriş kapısının önünde büyük bir öğrenci yığını toplanmıştı. Bu iki öğrenci merdivenlere çıkınca alkışlayan ve ıslık çalan insanların gürültüsünü duyduk ve gerçekten ne olduğunu anlayamadık. Kapıdan çıkma sırası bize geldiğinde tüm öğrencilerin bizi protesto ettiğini fark ettik. Utandım. Yüzüm kıpkırmızı kesildi. O kadar üzüldüm ki dosdoğru dışarı çıktım ve üniversiteden Ulus'a kadar tüm yolu hiç durmadan yürüdüm.[5]

O gün iki arkadaş birlikte olmamız iyiydi. Yalnız olsaydım çok daha zor olurdu. Ya da böyle yuhalanacağımızı bilseydim akşam oluncaya kadar tüm gün beklemeyi tercih ederdim. Her neyse, ikimiz Ulus'a kadar bir saat kadar süren yolu yürüdük. Öfkeliydik. Sanki kendi isteğimizle örtümüzü çıkarmıştık! Tüm o insanlar, yalnız olmadığımızı, bir ailemiz ve onlara karşı sorumluluklarımız olduğunu anlamıyor muydu? O arkadaşım benden farklı bir konumdaydı, çünkü ailesi okumasına karşıydı. Liseden beri okuyabilmek için onlarla mücadele ediyordu. Ve şimdi ailesi ona daha ağır baskı yapıyordu. Ona telefon ediyor, örtünmemesi ve derslere girmesi için baskı yapıyorlardı. Garip olan, normal şartlarda onun için pek endişelenmezlerdi. Gerçekten zor bir dönem geçirdi.

5 İlahiyat Fakültesi'ne 7-8 kilometre uzaklıkta bulunan bir semt.

Her neyse, böyle burnunuzun dikine giderek sistemin dışına çıkardınız. Oradan (Ulus) eve geri geldim. Arkadaşım yurduna gitti. Başörtülü kızlar için bir yurtta kaldığından onun açısından her şey gerçekten çok daha zordu.[6]

Tüm bunlar, bir pazartesi oldu. Eve dönünce bunu aileme anlattım. Ertesi gün İngilizce sınavım vardı. Okula gittim, ama çok çekinerek. Her neyse, sabahleyin etrafta çok öğrenci yoktu. Bu yüzden içeri girip sınav olan yalnızca küçük bir gruptuk. Fakat sonra sorun doğdu: Dışarı nasıl çıkacaktık? Çünkü sınav bittiğinde üniversitenin önünde büyük bir öğrenci kalabalığı toplanmıştı. Bu nedenle normal kapıdan çıkarsak, yine sorunla karşılaşabilirdik.

Binanın arka tarafında bir kapı biliyorduk. Bazı arkadaşlarımızın bu yolla dışarı çıkmayı başardığını da biliyorduk. Oranın civarında da yuhalayan öğrenciler vardı, ancak sadece küçük gruplardı. Bu yüzden korumalardan bu kapıyı açarak bize yardım etmelerini istedik.[7] Bunu yapmayı gönülsüzce kabul ettiler ve dışarı çıktık. Birkaç protestocu öğrenciye rastladık, kaçıp uzaklaştık.

Üçüncü gün sınavlar için geldiğimde, arkadaşım ortalarda gözükmedi. Onun benden daha hassas olduğunu zannettim. Çevreme baktığımda polisin geldiğini ve öğrencileri uzaklaştırdığını gördüm. Otobüs durağında birkaç kişiye dönüp sınavlar hakkında bir şey bilip bilmediklerini sordum. 'Bugün sınavlar yapılacak mı?' diye sordum. 'Sınavlarla neyi kastediyorsun?' yanıtını verdiler. Aslında o sınav için hiçbir şekilde hazırlanamamıştım. Böylesine şartlar altında çalışma isteğinizi kaybediyorsunuz. Ondan sonra sınavlar olmadı. Bir süre sonra bizim üniversitemizde yasak kaldırıldı."

---

6 Zeynep, arkadaşının başını açmaması için yurttaki arkadaşlarının baskısı altında olduğuna işaret ediyor. Ailesi tam tersi yönünde baskı yaptığından durumu özellikle zordur.

7 Bu tür ek kapılar, genellikle güvenlik nedeniyle kapalı tutulur.

Kızgınlıklar

Yasağa karşı direnişlerinin bir parçası olarak bazı öğrenciler açlık grevi düzenledi. Zeynep açıkça bu çekişmenin dışındaydı. Kendi sınıf arkadaşlarından birinin bu grevde yer almasına rağmen, ne olduğu hakkında çok bilgi sahibi gibi görünmüyor:

> "Evet bildiğim kadarıyla, o zaman bir açlık grevi düzenlendi. Ancak bunu çok iyi hatırlamıyorum, çünkü ailem bu tür bir eyleme dahil olmamı istemiyordu."

Herhangi bir eylemciyle ilişkiye girmemesinin nedeni hakkında Zeynep şunu itiraf ediyor:

> "Belki de, başörtümü çıkardığım ve derslere düzenli katıldığım için o arkadaşların yüzlerine bakamayacağımdandı. Gerçekten bilmiyorum."

Gerçek şu ki, bu olaylar Zeynep'in hafızasında bir iz bıraktı. Okumaktan daha önce aldığı zevk azaldı ve öğrenci arkadaşlarıyla ilişkisi bozuldu. Sorunsuz görünen yüzeyin altında, hiç şüphesiz acı, kızgınlık ve hayal kırıklığı hisleri vardır:

> "Birçok öğrenci farklı türden cezalar aldı. Örtülerini çıkarmadan giren bazıları uyarılar aldı, bazıları bir hafta ya da bir ay okuldan uzaklaştırıldı. Değişirdi. Başörtülerini çıkarmaya karar veren biz, cezadan kurtulduk. Bunun sonucunda, diğer öğrencilerin düşmanlığıyla tam anlamıyla karşı karşıya kalmadık. Birlikte okumayı, aynı tabaklardan yemeyi ve birlikte ders çalışmayı sürdürdük. Başörtülerimizi isteğimizle çıkarmadığımızı biliyorlardı. Aynı fikirleri paylaşmıyorduk, fakat doğrudan herhangi bir düşmanlıkla karşılaşmadık."

Gerçeği söylemek gerekirse, örtünmeyen öğrenciler zaman zaman alaya alınıyordu. Diğer öğrenciler, başı açıklığın bu kızların zayıf karakterlerine çok iyi uyduğunu ima ederek, "Ne kadar yakışmış" diyorlardı. Başını açanların, erkekler tarafından yoksayılacakları, bu nedenle evlenme şanslarını kaybede-

cekleri bile söyleniyordu. Zeynep, bu kötü anıları hatırlamaya çalışarak şöyle bitiriyor:

> "Birçok şeyi unutmuş olabilirim. Ya da aslında ne olduğunu hatırlamak istemiyorum... Benzer olaylarla tekrar karşı karşıya kalsaydım, yine aynı şekilde davranırdım. Fakat umarım bir daha yapmak zorunda kalmam."

Baş örtme ve İslâmî kimlik ile ilgili yeni perspektifler

Bu tatsız deneyimlerin sonucunda Zeynep, başörtüsü takan kişinin örtünmesi olgusundan çok karakteriyle ilgilenir oldu:

> "Başta kendimi spontane olarak, başörtüsü takan insanlara diğerlerinden çok daha yakın hissediyordum, fakat artık değil. Bu şekilde, acı olaylardan gerçekten önemli bir şey öğrendim. Şimdi, tanıştığım insanları dış görünüşlerine değil, ne olduklarına göre değerlendirmeye çalışıyorum. İnsanların nasıl göründüğüyle çok fazla ilgilenmiyorum. Bu, hakikaten kendi özel sorunları."

Zeynep'e göre, İslâm'da örtünmekten çok daha önemli şeyler var. Örtünmek Kur'an'ın yükümlülüğü olsa bile ilgili şartlar, Müslüman kadınlara verilen bir tavsiyeden başka hiçbir şey teşkil etmez. Zira, "bir kadın namaz kılmazsa örtünmesinin değeri nedir?" diye sorar. Ya da diğer yönlerden erdemli değilse?

> "Başörtüsü takan, fakat her zaman iftira ve dedikoduya izin veren bir sosyoloji öğretmenim vardı. Bunu fark ettiğimde, benim için bir çeşit şok oldu. Buna benzer şeyleri gördükten sonra kadınları başörtülerine göre değerlendirmeye son verdim."

Buna rağmen, başörtüsü birleştirici bir sembol olarak önemini yitirmedi. Zeynep, örtünen kadınlara karşı daha samimi hissetmeye son vermediğini, fakat kendi başına başörtüsünün artık ölçü olmadığını kabul ederek açıkça fikrini beyan ediyor. Sempati duygularıyla, bir kişinin karakterini üzerinde düşünerek değerlendirmek açıkça birbirlerinden ayrı şeylerdir.

Zeynep'in başörtüsüyle ilgili çatışma sırasında ailesinin tavsiyesini dinlemesi, iplerinin tamamen onların elinde olduğu anlamına gelmez. Din, onun kendi bağımsız kimliğini en kolay şekillendirdiği varoluş alanını oluşturuyor gibidir. Ailesinin iyi bir eş bulmada inisiyatif almalarını az çok kabul ettiği evlilik meselesiyle karşılaştırıldığında, dinî konulara gelince karar veren kendisi gibi görünüyor.

Zeynep'in annesi hiç okula gitmemiş. Kur'an'ı nasıl okuyacağının öğretildiği bir köyde büyümüş. Dikişe de biraz yeteneği varmış. Daha sonra üniversitede okuyan Zeynep'in dayısı, kız kardeşinin en azından şöyle böyle okuma bilgisi edindiğini görmüş.

Annesinden daha bilinçli bir İslâmî mümin olup olmadığı sorulduğunda Zeynep, vurgulayarak yanıtlıyor: "Elbette!". Öğrenme ve dış görünüşte ailelerle öğrenciler arasındaki farklılıkların nesiller arasında sürtüşme yaratmasının alışılmadık bir şey olmadığını eklemekte gecikmiyor.

Bu farklılıklar sorulduğunda Zeynep şöyle cevaplıyor:

> "Onlar (eski kuşak) her çeşit hurafeye inanır. Örneğin önceden abdest almadan ne Kur'an okuyabilirdiniz ne de ona dokunabilirdiniz. Benim yorumuma göre bu yanlış. Bu tür kurallar, kutsal kitapla inanan arasında engeller yaratmaktan başka hiçbir amaca hizmet etmez.
>
> Diğer klişe, kadınların regl dönemlerinde Kur'an okuyamamaları. Fakat bunu bir düşünün! Biz ilahiyat öğrencileri için ayın belli günlerinde Kur'an okuyamamak, nasıl mümkün olur? Birçok öğretmen aynı şeyi söylüyor, ancak evde (bu şartlar altında) Kur'an okuduğumda annem bundan hoşlanmaz. Buna katlanmak zorunda, ama bunu onaylamaz.
>
> Annemle babamın küçükken yaşadıkları yerin yakınında, annemin çok saygı duyduğu bir türbe var. Bir seferinde özel günüm olmasına rağmen o türbeyi ziyaret ettim. Görüyorsunuz, daha bilgili olunca olayları farklı bir bakış açısından gör-

meye başlıyorsunuz. Bir tür yabancılaşma yaşıyorsunuz. Kendi ailenizden bile uzaklaşıyorsunuz. Annem bunu yaptığımı farkına vardığında bana çok sinirlendi. Fakat, İslâm'da bir türbeye dinî temizliği yapmadan girmenizi yasaklayan kurallar yok. Ama bu hurafeler, öylesine kökleşmiş ki yaşlı insanlar neredeyse paniğe kapılıyor."

Zeynep, gelenekselciliklerine rağmen, bu ihtilaflı konuları ailesiyle açıkça tartışabiliyor. Buna rağmen, annesi "Keşke üniversite okumana izin vermeseydik" diye sızlanarak, bazen öfkesine hâkim olamıyor gibi. Fakat karşı çıkmalarına rağmen, sonuçta buna benzer ifadeler o kadar ciddi gibi gelmiyor. Gerçek şu ki, Zeynep'in annesi, sadece öğretmen olmakla kalmayıp üniversitede yüksek öğrenimini sürdüren kızıyla gurur duyuyor.

Huzurlu bir zihin

Zeynep'in İslâmcı püritenliği, hiçbir güçlü varoluşçu düşünceyle biraraya gelmemiş. Ergenliğinde hiçbir derin kimlik bunalımı da yaşamamış. Zeynep, bunun, onu büyüme çağında büyük zorluklardan uzak tutan iyi aile ilişkileri sayesinde olduğunu düşünüyor. Üniversitedeki yıllarından şöyle bahsediyor:

"Ailemle yaşayabildiğim için şanslıydım. Yurtta kalmak çok daha zor. Öğrenciler buraya kendi başlarına geldiğinde (aileleri olmadan), bağımsız olmanın ne demek olduğunu anlarlar. Kendi iradeleriyle iş yapmaya alışırlar. Bu nedenle, ailelerine geri döndüklerinde çok kolay sorun yaşarlar."

Zeynep'in karakteri, kesinlikle ılımlılığa dayalı. Örtünür, ama hiçbir aşırı tarza göre değil. Daha somut söylemle, pardösü değil, bir ceket ve makûl uzunlukta bir etek giyer. Başörtüsü kuşkusuz saçlarını kapatır, fakat omuzlarının üzerine düşecek kadar büyük değildir.

Çalışıyor ve mesleğini icra etmekten hoşlanıyor, ancak iş sırasında başörtüsü takmak konusunda ısrar etmiyor. Kendisi ve diğerlerini gereksiz yere sıkıntıya sokmak istemiyor.

Büyük ölçüde ailesinin sözünü dinliyor, fakat kendi bağımsızlığını da koruyabiliyor. Özellikle kendi çalışma alanında kendine ait bir kimliğe sahip çıkabiliyor.

Kararlılık ve ılımlılığa karşı eğilimi, çeşitli ilgi ve fikirlere yönelik hoşgörüye samimi olarak inanmayı ve gelişim yönünde, sessiz ama kararlı bir arzuyu dışlamıyor. Kadın olması, mesleki kariyerle ilgili kararlılığını azaltmış gibi görünmüyor. Aslında, tam tersi doğru gibi. Kadın olması gerçeği, meslek hırsını birçok erkek öğrenciden daha ciddiye almaya teşvik etmiş gibi görünüyor.

Zeynep ayrıca tüm sosyal gerçekliğin çeşitliliğe dayandığını iyi kavramış görünüyor. Bu gözlemler kendi deneyimini temel alır. Örneğin, kendi fakültesinde insanlar arasında birçok farklı fikir ve düşünce olduğuna işaret ediyor. Bu, sosyal ve siyasi konuların yanı sıra din üzerinde de farklı yorumlar bakımından doğrudur. Bu çeşitliliği huzur bozucu veya antipatik bulmaz, aksine doğal bir şey olarak kabul eder. Aynı şey, örtünen kadınlar hakkındaki fikirleri açısından da geçerlidir. Başörtüsünün altında yatan o kadar çok farklı yorum, tutum ve fikir vardır ki her kadın kendi kişisel özelliklerine göre yargılanmalıdır. Zeynep, insan ilişkilerinin çoklu yapısıyla ilgili bu kavrayışları, çevresindeki dünyanın daha derin kavrayışına giden yolda önemli bir adım olarak görüyor.

Ya öbür dünya? Daha önce söz edildiği gibi Zeynep, kafa yoran veya melankolik bir düşünce biçimine sahip görünüyor. Bu, onun kayıtsız ve yüzeysel olduğu anlamına gelmez. Tam tersi. Sosyal çevresiyle ilgili olarak aşırı derecede hassas ve sorumlu görünüyor. Buna rağmen, derin meditasyon ve dinî düşünceye dalmak onun tarzı değil.

> "Bir müminim, ancak lisedeyken bazen, gerçekten Allah'ın var olup olmadığını düşünüyordum. Fakat sonra varsa, dinî ibadetlerimi yerine getirmemin iyi olduğunu düşündüm. Eğer

yoksa, inançlı olmakla hiçbir şey kaybetmeyeceğim, öyleyse zararı yok."

Bu cevap, gerçek özgüven kadar, birçok militan olmayan müminin özelliği olan bir tutumu, ölçülü pragmatizmi yansıtır. Bu tutum, kayıtsızlık ve pasiflik belirtisi değildir. Tam tersine, huzurlu bir zihin, bağımsız ve istekli bir aklın varlığını dışlamaz. Zeynep'in durumunda bu, başörtüsü nedeniyle ortaya çıkan çatışmada gelenekçi ailesinin talepleri ve daha militan öğrenci arkadaşlarının ona yönelik suçlamalarını dengelemeye çalışma sorunudur. Zeynep, bu baskı grupları arasında bağımsız bir birey olarak yaşadığı şeyi kendisine en doğru biçimde oluşturmaya çalıştı.

Sonuç

Sivil toplumun varlığı, "evet-hayır" veya "o ya da bu" sorunu değildir. Değer yargıları açısından bakıldığında, kurumların liberal ve cemaatçi biçimlerini temel alan değerleri aynı anda istemek tutarsız olabilir. Ancak sosyolojik bakış açısından, ikisine birden veya sivil toplumun inşasının, tam anlamıyla sonuna kadar olmasa da biraz yol aldığı toplumlara sahip olmak bütünüyle olasıdır. Gellner, sık sık Kantçı ve Weberci sempatilerini açıklamasına rağmen, bana *Conditions of Liberty*'de normatifi, tanımsal ve analitikten tamamen ayrı tutmamış gibi görünüyor.

Niyazi Berkes, çalışması *The Development of Secularism in Turkey*'de (1964) laikleşme süreciyle laiklik doktrini arasındaki ayrımı vurgular. Laikleşme, bireylerin kontrolü dışındaki unsurların sonucu olarak ortaya çıkan sosyolojik bir süreçken, laiklik doktrini, bireysel düşünce, tutum, inanç ve çıkarları kapsar.[8] Laikleşme, sosyal bir gerçekliğe işaret eder. Ama laiklik, bir ideolojiyi ifade eder.

Sosyolojik bir süreç olarak laikleşme ve ideoloji olarak laiklik sık sık birbirleriyle bağlantılıdır, ancak bu ilişki asla basit

8 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964, s. 3-4.

değildir. Laikleşme sürecinin dost ve düşmanları vardır ve hangi eğilimin galip geleceği asla önceden bilinmez. Bu klişeye rağmen Gellner, *Conditions of Liberty*'de ideolojiyi sosyal gerçeklik zannetmiş görünür. Laiklik karşıtı bir ideoloji olarak köktendincilik (fundamentalism), sosyolojik bir süreç olarak laikleşmenin yokluğuna kanıt gösterilir. Bu, İslâm'ın bir anlamda laikleşme karşısında, hatta laikleşme süreci birçok Müslüman ülkede çok ileri gittiğinde bile laikleşmeye karşı korunaklı olduğu hatalı sonucuna götürür. Güçlü köktendinci hareketler, laikleşmenin yokluğunun bir ifadesi olmaktan ziyade sıklıkla laikleşme sürecine bir tepkidir.

Sivil toplum, o ya da bu sorunu değildir. Birçok durumda, bir ülkenin iyi işleyen bir sivil topluma sahip olup olmadığına kesin bir hayır veya evet ile yanıt vermek çok zordur. İsveç gibi bir ülkede dahi birçok kişi bu soruyu açık bir kesinlikle cevaplamakta zorluk çekecektir. Kavram olarak sivil toplum, belirli bir ülkenin az ya da çok, hızla o yönde ilerlediği, veya olumsuz anlamda söylersek, az ya da çok ondan uzaklaştığı bir ideal tip olarak görülmelidir. Bu gelişmeci yaklaşım, özellikle çok hızlı sosyal, siyasi ve ekonomik değişimin ortasında olan ülkelere uygundur.

Türkiye, sıklıkla Ortadoğu'daki ülkeler arasında bir istisna olarak tanımlanır. İddia, bu ülkede sivil toplumla ilgili olarak başarılan şeyin, İslâmî mirasına rağmen ve Kemal Atatürk'ün laiklik yanlısı radikal reformları sayesinde gerçekleştirilmiş olduğudur. Çelişki, Gellner'in kitabından bu alıntıda olduğu gibi, sık sık öne çıkarılır:

"Kutsal kitaplara bağlılık, yaygın kural oryantasyonu ve puritanizm, ekonomik yaşamın laikleştirilmesi olmasa da düzenlenmesi, siyasi bireycilik olmasa da engellenmiş ritüelizm ve dindarlık az ya da çok şimdiye kadar her halükârda laikleşmeye direnen bir dünya dini yarattı ve çoğunluğa sahip olduğu toplumları giderek artan biçimde belirleme eğilimi gösterdi. Ama tabii ki, garip bir Türkiye örneği var: Türkiye'de kitleler bu eğilimin içinde yer alır görünmelerine rağmen, Kemalist mirasın bir parçası olarak laik bir duruşa bağlı, bu mirasın

dikkatli ve zaman zaman acımasız muhafızı olan askerî-siyasal bir elit, çoğulcu bir sivil toplumu kitlelere dayatmaktadır"[9]

Türk tarihinin, resmî Kemalist söyleme yakın duran, bu modern değerlendirmesine, son yıllarda çok daha sık karşı çıkıldı. Sivil toplumun gelişimini kesintiye uğratan hiç şüphesiz sadece dinin ortodoks ve köktendinci biçimleri değildir. Laiklik yanlısı ideolojiler, otoriter rejimlere de hizmet etti. Doğu Avrupa dahil Sovyetler Birliği bunun bir örneğidir ve Kemalizm, denetim sistemi hiçbir zaman Sovyet komünizmi kadar totaliter olmasa da bir diğer örneği oluşturur.

Hiç şüphesiz, Kemalizm adına birtakım önemli laikleştirici reformlar ortaya koyuldu, ancak dinamik bir sivil toplumun gelişimine katkıda bulanacak böyle örgütlerin ortaya çıkmasının aynı ideoloji adına sekteye uğratıldığı da doğrudur. Özellikle bu örgütler İslâmî eğilime sahip olduğunda, Türk laikliğinin otoriterliği çok daha engelleyici ve koşulsuz oldu.

Kemalizmin sivil toplumun büyümesine katkıda bulunması kadar buna mani olması gibi İslâmcılık da karşıt eğilimlerin taşıyıcısıydı. İslâm adına şekillenen örgütlerin her yönü veya her örgüt, demokratik bir toplumun gelişimine ters değildir. Nitekim, şu anda basında ve diğer medya kuruluşlarında (çok çeşitli yayınevleri, gazeteler, dergiler ve televizyon kanalları), eğitimde (Türkiye dışı ve içinde yüksek kalitede özel okullar), farklı sosyal sınıftan kadınlar arasında (çalışma grupları, kapıdan kapıya kampanyaları, annelikle ilgili ve diğer sosyal destek biçimleri) ve parti politikalarında (etkin taban örgütleri) bazı olumlu katkılar yapılmaktadır. İslâmcı hareketin çoğulcu ve dinamik yönlerine gözlerini kapayan ve onun sadece olumsuz, cemaatçi yönlerine odaklananlar, yaşayabilir bir sivil toplumun önündeki engellerin oluşumuna dolaylı yoldan katkıda bulunurlar. Bu yoldan, mücadele etmeyi amaçladıkları o İslâmcılar kadar sivil toplumun düşmanlarıdırlar.

İslâmcılık, siyasi ideolojilerin sağ-sol ayrımına kolayca uymaz. İdeoloji olarak İslâm, bir üst-ideoloji olan milliyetçiliğin

9 Gellner (1994), s. 199-200.

bir ifadesi olarak geniş ölçüde hizmet eder ve bu haliyle sol kadar sağ, liberal kadar muhafazakâr siyasi eğilimleri de kapsar. Bu nedenle sivil toplum ve demokrasiyle ilgili ideolojik çekişmelerin anlaşılmasının anahtarı, yalnızca laiklik yanlıları ve İslâmcılar arasında var olan mücadelede değil aynı zamanda ve belki daha da çok İslâmcıların kendileri arasındaki mücadelede bulunmalıdır.

İYİLİĞİN VE KÖTÜLÜĞÜN SEMBOLLERİ OLARAK DOĞU VE BATI*

Modernite Karşısında Müslüman Türk Aydınları

Türkiye, senelerce süren diplomatik yalpalamaların ardından, 1987 Nisan'ında Avrupa Birliği tam üyeliği için başvurdu. Bu adım, Türkiye'nin gerçekte ne kadar Avrupalı ya da Batılı bir ülke olduğu veya olması gerektiği sorusunu gündeme getirdi. Türkiye'nin, bir modernleşme modeli olarak Batı ve Batılılaşma ile ilişkisi meselesi elbette yeni bir şey değildir, fakat şu anda kendisini Avrupa Birliği'ne tam üyeliğe ciddiyetle hazırlamaya çalışması, bu meseleyle yeniden ilgilenilmesine neden oldu.

Bu karmaşık sorunun ilginç bir yönü, "Batı"nın Türk kamuoyu tarafından algılanma biçimiyle ilgilidir. Türkiye'de Batı'ya karşı tutuma belirsizlik ve karışık duyguların damgasını vurduğunu ileri sürmek tümüyle yanlış değildir; bir taraftan gelişmiş ülkeler tarafından ulaşılan entelektüel ve siyasi başarılarla, yüksek yaşam standartlarına hayranlık ve diğer taraftan "emperyalist" Batı'nın, Uzakdoğu veya Üçüncü Dünya ülkeleri insanlarının aşağılandığı ve hatta hor gördüğü varsayılan kültürel değerlerinden nefret. Buna rağmen, daha az spekülatif bir biçimde, Türkiye'de Batı'ya karşı tutumun temelde *duygusal* olduğu iddia edilebilir. Türk kamuoyu, Avrupa ile daha çok

(*) "East and West as Symbols of Good and Evil. Turkish Muslim Intellectuals Facing Modernity", *The Middle East Viewed from the North*, ed. Bo Utas & Knut S. Vikør, Nordic Society for Middle Eastern Studies, Bergen, Norveç, 1992.

bütünleşme konusunda kesinlikle bölünmüştür, ancak bu bölünme bilgiden çok, duygulara dayanır. Bu makalenin amacı, Batı konusunun, hangi duyguları harekete geçirdiğine ilişkin açılımlar sergilemeye çalışmaktır.

İslâmcı bakış açıları

Batı ile uzlaşmaya karşı muhalefet bakımından İslâmcı gruplar daima, meşaleyi en önde taşıyanlar oldular. Kemalist rejim[1] sırasında dine getirilen kısıtlamalar nedeniyle, İslâmcı gruplardan gelen tepkiler 1940'ların sonlarına kadar açıkça ifade edilmedi ve 1960'ların sonlarına kadar fundamentalizmle tanımlanan örgütlü bir İslâmcı muhalefet siyasi sahnede görülmedi. Ancak, 70'lerden itibaren birtakım İslâmcı yayınların sayısı –kitaplar, gazeteler ve farklı türde dergiler– büyük ölçüde arttı. Diğer ülkelerdeki ünlü Müslüman düşünürlerin çevirileri, orijinal Türkçe yayınlarla birlikte sergilendi. Baskı sayısı büyüktü ve yayınlar tekrar tekrar yeni baskı yaptı. Altın rengi süslemelerle bezenmiş, şık ciltler, "yazılı Söze" verilen büyük değer ve öneme tanıklık eder gibiydi.

Yayın dünyasındaki bu gelişmelerle bağlantılı olarak, bir grup İslâmcı ya da Müslüman aydının da isimleri duyulmaya başlandı. Bunlar, çoğunlukla köşe ve deneme yazıları yazan, çoğu eğitimlerini İlahiyat Fakültelerinden ziyade ağırlıkla diğer "laik" üniversite kurumlarında almış bir grup yazardır. İdeolojilerine, Batı kültürüne karşı şüphe, hatta düşmanlık damgasını vursa bile Batı kültürünü tanırlar. İlahi ya da dinî kurumların parçası olmadan dinî, İslâmî mesaj ileten kişilerdir. Bu şekilde, Türk kültürel yaşamında yeni bir şeyi temsil ederler.[2]

---

1 1923-46 arasındaki tek parti dönemi.

2 "Yeni Müslüman Aydınlar"ın bir tartışması için bakınız, Michael Meeker, "The New Muslim Intellectuals of the Turkish Republic", R. Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Londra 1991 içinde. Meeker, aydınların kendileri tarafından kullanıldığı için "İslâmcı aydınlar" yerine "Müslüman aydınlar"ı kullanmayı tercih etmiştir. Meeker'ın kendi tabiriyle bu, "kendine göndermenin kategorilerine uygun bir tercih"i anlatır. Benzer düşünce şekli bu makalede takip edilecektir.

En eski, belki de ilk Türk "Müslüman aydınları"ndan biri Necip Fazıl Kısakürek'tir. Yazın hayatına 1940'larda köşe, roman ve oyun yazarı olarak başladı ve Türk entelektüel yaşamını 1983'te ölümüne kadar faal bir şekilde etkilemeyi sürdürdü. Allah vergisi olağanüstü sanatsal ve yaratıcı bir ifadeye sahipti. Ayrıca radikal açık sözlülüğü yüzünden birkaç kez cezaevine girmeyi göze alacak kadar cesur biriydi.

Necip Fazıl Kısakürek, Eylül 1943'te *Büyük Doğu* adında haftalık bir dergi yayımlamaya başladı. Dergi, basın özgürlüğüyle ilgili sınırlamalar nedeniyle birkaç kez kapatıldı, ama uzun ve kısa kesintilerle 1960'lara kadar yayımlandı.

Büyük Doğu, farklı nedenlerden ötürü ilginç bir araştırma konusudur. Sonraki nesillerin (1960'lardan başlayarak) Müslüman aydınları tarafından tartışılacak konuların birçoğunun tohumları, önceden bu dergide atıldı. *Büyük Doğu*, 1970 ve 1980'lerin dergi ve gazeteleriyle karşılaştırıldığında, onlarla içeriklerinin benzerliği göze çarpar. Bu, derginin büyük öneminin işareti olarak düşünülebilir, fakat aynı zamanda yıllardır bu çevrelerde herhangi bir dinamik entelektüel düşünce gelişiminin izini bulmanın da güç olduğunu gösterir. Temel izlenim, daha ziyade fikirlerin tekrarı ve hatta durgunluğudur. Batı'ya karşı tutumlar açısından bakıldığında, *Büyük Doğu* özellikle ilginçtir. Bu dergide karşılaşılan, yalnızca genelde Batı kültürü ve medeniyetine karşı olumsuz bir tutum değil, aynı zamanda Doğu ve Batı'yı karşıt kutuplarda konumlandıran, etik ve ahlâki dünya görüşüdür.

Modernite

Sosyologların sanayileşme ve modernleşme hakkında yerleşik düşünceleri bu süreçlerin "yapısal farklılaşma"[3] tarafından tanımlandığıdır. Durkheimcı versiyonda farklılaşma teması, temelde "iş bölümü"nün egemen olduğu modern bir toplum teorisi, şeklinde genelleştirildi. İş bölümü, yalnızca sanayileşme-

3 Diğerleri arasında bakınız Philip Abrams, *Historical Sociology*, Open Books 1982.

yi tanımlamaz, aynı zamanda bir bütün olarak toplumun ayırt edici özelliğidir. Toplumun oluşumu ve idamesi için çok temel bir koşul olan sosyal bütünleşme, iş bölümünün kendisinin yarattığı işlevsel bağımlılıkla açıklanır.

Bu modern toplum modeline birçok farklı açıdan eleştiriler geldi. Eleştirel, "çatışma kuramı" geleneğinden Marksistler ve diğerleri, eleştirilerini etkin biçimde duyurmayı başararak, yıllarca önemli ölçüde destek de kazandı. Ancak, eleştirel çatışma geleneği kadar ikna edici olmasa da, modernleşme sürecine önemli alternatif açılımlar katan başka bir eleştiri damarı da "kitle toplumu kuramı" geleneği oldu.[4]

Kitle toplumu kuramının savunucuları tarafından öne sürülen tez, modernleşme sürecine sadece artan heterojenleşmenin (artan farklılaştırma ve özelleştirme) değil aynı zamanda homojenleşmenin damgasını vurduğudur. Bu özellikle kültürel alanda, örneğin eğitim ve kitle iletişim araçlarının gelişmesinde gözlenebilir.[5] Heterojenleşme ve homojenleşme karşıt kavramlardır. Ama toplumsal bağlamda, her iki kavram tarafından tanımlanan gelişmelerin aynı anda olduğunu görmek de tamamen mümkündür. Aslında, heterojenleşme ve homojenleşme, bazen karşıt olmaktan çok birbirlerini tamamlayan süreçler durumunda olabilirler.

Kitle toplumu geleneği, hiç şüphesiz içinde modernleşmenin *kültürel* yönlerinin vurgulandığı tek gelenekti. Ancak özellikle antropolojik kökene sahip olanlar da benzer bir eğilim paylaşıyordu. Kurama bu paralelde çağdaş bir katkı, Ernest Gellner'den geldi.

Gellner tarafından sunulan modernleşme perspektifi tarihsel olarak çok geniştir. Sosyal antropolojinin çok iyi bilinen terimleriyle kavramlaştırılınca, sanayileşme öncesinden sanayi-

4 Kitle toplumu teorilerinin eksiksiz ve eleştirel değerlendirmesinin şimdiye kadarki iyi bilinen iki örneği, Sandor Halebsky, *Mass Society and Political Conflict*, Cambridge University Press, 1976 ve Leon Bramson, *The Political Context of Sociology*, Princeton, 1961'dir.

5 Ne yazık ki, kitle-kuramcısı denen birçok kişi, bu teorilerin ana fikirlerini daha az etkili hale getiren, homojenleştirme ve atomlaştırma unsurunun üzerinde, olduğundan daha çok durma eğilimi gösterdi.

leşmiş topluma geçiş, *yapıya* dayalı toplumdan *kültüre* dayalı olana bir geçiş olarak tanımlanır.[6] Modern toplumda rol ve konumlar (yapı), geleneksel toplumda olduğu gibi iyi tanımlanmış ve kalıcı olmadığından, çok büyük bir önem de taşımaz. Neticede, kültürün (ve ideolojinin) göreceli önemi artmıştır.

Böyle bir toplumsal oluşumda kişisel kimlik; yapıdan ziyade beraberinde modern topluma güçsüzlük veya kurgulanmışlık duygusu getirerek, kültür bakımından tanımlanır. Berger ve Luckmann'ın "gerçekliliğin toplumsal kurgulanışı" hakkındaki bilinen görüşleri, belki buradan hareketle modern toplumda yaşam deneyiminin gerçek bir ifadesi olarak ele alınabilir. Fakat geleneksel toplumlar dahil, her tür toplum modeline genellenemez.[7]

Türkiye, modernleşme yolunda ilerlemekte olan bir ülkedir. Kültür ve yapı arasındaki değişen ilişkisinin muhtemel sonuçları bakımından, bir istisna teşkil etmez. Tam da bu nedenle, yapıya dayalı toplumdan, kültüre dayalı olana geçişin sonucunda ortaya çıkan artan kurgulanmışlık[8] hissi arkaplanında,

---

6 Akrabalık modelleri ve kalıtım kuralları yapıların örnekleridir; giyinme şekli, dinî ritüeller ve davranış biçimleri, verili herhangi bir toplumun kültürünün parçalarıdır. Gellner'e göre, rollerin katı biçimde belirlendiği, önemli ölçüde yapılanmış bir toplumda kültür, çok fazla gelişmiş, çeşitli ve renkli olabilir, ancak vazgeçilmez değildir. "İlişkilerin yeterince iyi bilindiği yerde (çünkü topluluk küçüktür ve ilişki tipleri sayıca küçüktür) paylaşılan kültür, etkili iletişimin bir önkoşulu değildir. Efendi ve köylünün değişmez, basmakalıp ilişkisinde her ikisinin aynı dili (tam anlamıyla) konuşması çok önemli değildir. Birbirleri hakkında çok önceden fikir edinmişlerdir: Her biri diğerinin ne istediğini, başvurabileceği hileleri, verilen konumdaki mevcut savunmaları ve karşıt-önlemleri ve diğerlerini bilir" Ernest Gellner, *Thought and Change*, University of Chicago Press, 1964, s. 154.

7 Peter Berger - Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Anchor Books, 1967 ve Peter Berger, *Facing Up to Modernity*, Basic Books, New York, 1977. Aynısı, bugünlerde sosyolojide çok gözde olan "eylem" perspektifi için de iddia edilebilir. Anlamlı eylem açısından yapılan açıklamalara yapılan vurgu (Max Weber ve ondan sonra diğerleri arasında tarihsel sosyoloji "okulu"), aslında bizim kendi modern çağımızla sınırlı olan gerçekle bağlantılı olabilecek bir yaklaşımdır. Diğerleri arasında bakınız Philip Abrams, a.g.y.

8 Yapılaştırılmışlık, Meeker (a.g.y.) tarafından kullanılan bir kavramdır ve Gellner'in, modern toplumda kültürün artan önemini vurguladığı, onun tarafından ortaya atılan modernleştirme ve milliyetçilik teorisine mükemmel bir biçimde uyar.

Necip Fazıl Kısakürek gibi Müslüman bir Türk aydınının fikirlerini yorumlamak çekici hale gelmektedir.

Yabancılaşma

Büyük Doğu'nun sayfaları açıldığında, yaralı ve son derece acı çeken birinin feryadıyla karşılaşılır. Yazar, kendi halkının (Türkler ve Müslümanlar) sözcüsü olarak herkesin acılarını omuzlarında taşımak zorunda olan birinin ıstıraplarını anlatır. Okuyucunun çağrışımları, Edward Munch'un meşhur "Çığlık" tablosundan, çarmıha gerilmiş İsa'ya kadar sağa sola uçar.

Necip Fazıl Kısakürek şöyle der: "Dinmek bilmez bir ağrı çeken diş... Ne kibrit çöpünden imdat, ne berber kerpeteni, ne karanfil yağı, ne de eczacı güllacından... İşte böyle; bir zamanlar beynim 'mutlak hakikat' acılarına yataklık etti. Ağrıyan akıl dişimdi. Masallardaki benzetişte, denizler mürekkep, ağaçlar kalem olsa bu acıları sayıp dökmeye yetmez".[9]

Tasvir edilen derin varoluşsal endişeler *Büyük Doğu*'da yayımlanan yazılara nüfuz eden temel konudur. Zamanımız, ahlâk ve etik açısından derin bir buhran içinde olunan ve kökten bir uyanışa ihtiyaç duyulan bir dönem olarak tanımlanır. Elbette, burada yabancılaşma hissiyle ilgili herhangi dikkate değer bir şey yoktur. Anlamsızlık ve boşluk hissiyatı, insanlığın kendisi kadar eskidir ve yeni bir şey oluşturmaz. Ama, yeni ve bu nedenle bu makalede tartışılan sorun açısından ilginç olan şey, bu hissiyatın, nedenleri ve çareleri bakımından analiz edilme biçimleridir. Dinî mistisizmin kaynağı olan şey, burada düpedüz siyasi ideoloji ifadelerine dönüştürülür.

Eski İslâmî gelenekler, varoluşsal endişeyle ilgili sorulara, farklı biçimlerde yanıtlar sundu. Dinî mistisizm, güçlü duygusal deneyimler için kolektif bir ifade biçimi sunması bakımından özellikle önemliydi. *Büyük Doğu*'nun baş yazarı Necip Fazıl Kısakürek, mistisizme güçlü eğilimleri olan da bir kişiydi. Hem duygusal anlatımlar, hem entelektüel bakış ve hem de

9 *Büyük Doğu* 1/1943, Tanrıkulu.

dinsel pratikler açısından bir mistikti.[10] Buna rağmen, sufilerden önemli açılardan çok farklıydı.

Bu farklılığın nedeni, kültürel şartların değişmesinde aranmalıdır. Entelektüel ve sanatsal hırsları olan çağımızın insanı için, geleneksel toplumun küçük ve gizli sufi tarikatları yeterli olmayabilir. Kültürel etkinlik alanı büyümeye başlar ve bu da entelektüel ifadelerin genelleştirilmesini gerektirir.

Geleneksel toplumlarda dinî mistisizm deneyimleri, gizlilik içinde, yakın yüz yüze ilişkilerle aktarıldı. Necip Fazıl Kısakürek'in *Büyük Doğu* ve başka yerlerdeki yazılarında yapmayı amaçladığı, dinî/mistik deneyimi, büyük, anonim ve kişisel olmayan dinleyici kitlesine iletmekti. Mesajın içeriğinin, süreç içinde çok önemli ölçüde değiştiği su götürmezdir. Mesaj, dinî karakterinin (içsel deneyime atıf) çoğunu yitirdi ve bunun yerine daha çok siyasi ve ideolojik (dışsal ilişkilere atıflar) yönelimli hale geldi.

İdeoloji olarak mistisizm

Mistisizm düalizme dayanır. Karşıtlıklara dayalı böyle bir dünya görüşünün ifadeleri çoktur: Maneviye karşı maddi, ruha karşı beden, sonsuzluğa karşı zaman, cennete karşı bu dünya, kötüye karşı iyi, gerçek bilgiye karşı cehalet, uyuma karşı kaos ve benzeri.

Birçok mistik doktrin, insanın, yaşamın sunduğu maddi zevklerden sistematik biçimde kendini uzak tutarsa Hakikat'e (Tanrı ile Birlik, Uyum) erişebileceğini öğretir. Ermişliğe giden yol uzun ve zordur; entelektüel yoğunlaşma, uzun yalnızlık ve ağır çilekeş deneyimler gerektirir.

Büyük Doğu'da mistisizmin tüm düalizmi Doğu ve Batı kavramlarına taşındı. Doğu ve Batı, normalde coğrafi bölge ifadeleri olarak kabul edilir, ancak burada güçlü duygusal ve sembolik değerler yüklüdür. Batı kelimesi Türkçe'de, dibe çökmek, yok edilmek, varlığını yitirmek, yıkılmak, iflas etmek an-

10 Necip Fazıl Kısakürek, bir Nakşibendi tarikatı mensubuydu.

lamına gelen batmak fiilinden gelir, yani batı güneşin battığı yöndür. Diğer taraftan Doğu, yükselme, yaratılma/doğrulma, kaynaklanma, ortaya çıkma anlamına gelen doğmak fiilinden gelir, yani doğu güneşin doğduğu yöndür.[11]

Bu çağrışımlardan yola çıkarak tüm kötülüklerin köklerinin Batı'da vücut bulduğu, yeniden canlanma ve yaradılışın ise Doğu'dan beklendiği bir dünya algısı oluşturmak kolaydır. Bu nedenle, yabancılaşma deneyimleri ya da varoluşsal endişe, netice olarak Batı'dan gelen etkiler bağlamında açıklanırken, çare Doğu'nun değerlerine kucak açmakta görülür.

Necip Fazıl Kısakürek'e göre, Doğu'nun mizanı, büyük Çin, Hindistan ve Pers kültürlerinden doğdu ve İslâm'ın Arap ve Türk halkları tarafından şekillendirilmesi ve uygulanmasıyla tamamlandı.[12] "Büyük Doğu", ilhamını Doğu'nun kültürel geleneklerinden alan, ancak gerçekleştirilmesi herhangi bir özel mekâna değil sadece zamana bağlı bir ideal oluşturdu. "Her şey Doğu'dan geldi; her şey, yani ruhumuz. Doğu, insanın yağmur suyu kadar saf ve aydınlık olduğu çağlarda, yürekleri ve kafaları dört köşe madde hendesesi körletmezden evvel, ruhumuzun ilk ve büyük marifetlerine sahne..."[13] Manevi ve renkli sanatsal ilhamın kaynağını oluşturan şey Doğu idi. Aslında Doğu, yaşamın kendisinin sembolü haline geldi. Tüm bunların karşısında Batı, açgözlü materyalizm, kuru akılcılık, dar kafalılık, inançsızlık, ahlâki çöküş, kaos ve bunalımın sembolü olarak durdu. Biraz daha farklılaşmış terimlerle Doğu; ruh, erdem, milliyet, kişilik, cemaat, nitelik, düzen ve sorumlu müdahaleye inancı simgeliyordu.[14] Bu ilkelerin her birinin tartışmasında, Batı üstü kapalı olarak bu niteliklerden yoksun olmakla tanımlandı.

---

11 A.D Alderson ve Fahir İz, *The Oxford Turkish-English Dictionary*, Oxford, 1984.

12 Japonya, kurnazlığı, yüzeyselliği ve papağan gibi tekrara dayanan bilgisi nedeniyle gerçek Doğu kültürleri arasında sayılmaz.

13 *Büyük Doğu*, 2/1943.

14 *Büyük Doğu*, 19-26/1944.

Manişeist perspektifle değerlendirilen Batı

Necip Fazıl Kısakürek'in sunduğu dünya görüşü, manevi açıdan Manişeizme çok benziyordu. Manişeist mit, Karanlık ile Aydınlık arasında bitmeyen mücadele fikri üzerine kurulur. Her iki güç tarafından yönlendirilen insan, bu sürekli mücadelenin savaş alanını oluşturur. Zafer, ağır çilekeşlikler yaşanarak kazanılabilir. Gönüllü olarak bu katı etiğe itaat edenlere, Aydınlığın Cenneti'nde sonsuz bir yaşam vaat edilir.[15]

Kısakürek'in düalist dünya görüşü, Manişeist görüşe birçok açıdan benziyor, ancak onun yapaylığını taşımıyordu. Evreni (doğayı) ya da varoluşu İyi ile Kötü ya da Aydınlık ile Karanlık arasında sürekli mücadele bağlamında kavramsallaştırmak, karşıtlar arasındaki sürekli gerilime yapılan vurgu ya da bunu basitleştirmesi açısından eleştirilebilir, ancak sembolik anlamı yeterince sahiciydi. Soyut etik ve ahlâki bir perspektiften bakıldığında İyi'yi seçme ve Kötü'den kaçınma sorunu günlük yaşantımızın parçasıdır. Ancak bu sözler, daha somut olgu düzeyine indirgendiğinde, sembolik değerinin büyük bölümünü kaybeder ve onun yerine, yapay, kurgulanan (constructed) "gerçeklik"in ifadeleri gibi görünür. Bu, tam olarak Necip Fazıl Kısakürek'in temsil ettiği ideolojinin başına gelen şeydi. Kısakürek, soyut Kötü ile savaşmıyordu, kendisinin yarattığı özel bir Batı yorumunda var olan haliyle, Kötü ile savaşıyordu. Bu Batı kavramı içinde, Kötü'nün genel soyutluğu kayboldu, ancak onun yerini alan somut kavram, gerçeğe çok az (belki de hiç benzemeyen) benzeyen bir kurguydu. Burada yazar, hiçbir yerde değil, kendisinin ve yandaşlarının düşlerinde var olan bir düşmanla savaşan, kahraman Don Kişot gibi görünüyordu.

İslâmî milliyetçilik

Necip Fazıl'ın inşa ettiği dünya görüşünün, kendi düşlerinin bir ürünü olduğunu söylemek, onun uydurma olduğu ya da

15 *Encylopedia of Philosophy*, Mac Millian Company, The Free Press, New York, 1967.

kullanılan kavramların tamamen gelişigüzel seçildiği anlamına gelmez. Aksine, Doğu ve Batı kavramları; İyi ve Kötü'nün, Aydınlık ve Karanlık'ın ifadeleri olarak, toplumsal kimliğin kültürel yönleriyle ilgili sorunların öne çıktığı, yeni yeni modernleşen bir toplum bağlamına çok iyi oturdu. Asıl olarak Doğu ve Batı kavramları üzerine kurulan düalist bir dünya görüşü, zamanımızın kültürel anlam arayışının vücut bulduğu milliyetçiliğe de bir yanıttı.[16]

Bu, Türkiye'deki İslâmcı grupların, modernleşme ve milliyetçilik adına yürütülen laikleşme sürecine karşı gösterdikleri güçlü muhalefet gözönüne alındığında paradoksal görünebilir. Çünkü milliyetçilik, Türkiye'de modernleştirici (laik) seçkinler tarafından, dine ideolojik bir alternatif olarak sunulurken, dinci gruplar, İslâm dünyasında birliğin yitirilmesine yol açtığı gerekçesiyle milliyetçilik konusunda rahatsızlıklarını dile getiriyorlardı.

Aslında, Necip Fazıl Kısakürek gibi bir Müslüman aydının, Türkiye'de milliyetçiliğe, birçok ünlü laik düşünür ya da sözde "gerçek Kemalistler"den daha çok katkıda bulunduğu bile iddia edilebilir. Bunun nedeni, Kısakürek'in dile getirdiği duyguların büyük oranda zaten var olan dinî duygulara ya da sıradan insanların da iyi bildiği gelenek ve deneyimlere dayanmasıydı. Bu duygu ve hassasiyetler, *Büyük Doğu*'nun yazarları tarafından devşirilerek güçlü milliyetçi çağrışımları olan, Doğu ve Batı kavramlarına yansıtıldı.

Bu yüzden, Kısakürek'in milliyetçi hassasiyetleri formüle etmesi, Kemalizm'in sunduğundan daha ikna edici ve bu nedenle daha etkili olarak değerlendirilebilir.[17] Her ikisinin de bir çeşit kurgulanmışlıkla damgalandığı doğrudur, ancak Kema-

16 Gellner'e göre, sanayi toplumu sürekli büyüme (ve değişim) ve bu nedenle nispeten yüksek devingenlik ve eşitlik ilkesi üzerine kuruludur. Devingenlik ve eşitlik ilkesi, paylaşılan bir kültürün varlığına bağlıdır. Bu tür paylaşılan bir kültür milliyetçilikle sağlanır. Bakınız Gellner, Thought and Change ve Gellner, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, 1983.

17 Resmî laik milliyetçiliğin etkisi, Kemalistler iktidardayken kesinlikle daha güçlüydü. Bu bağlamda özellikle milli, zorunlu ve merkezi eğitimin etkisi önemliydi.

lizmde muhteva, sıradan insanların geleneksel yaşam deneyimlerine çok uzak olması bakımından, daha az sahici idi.

İdeolojiye mahkûm olmak: Müslüman bir aydının ikilemi

Necip Fazıl Kısakürek, aslında hiçbir zaman bir ideolog gibi hareket etmek istemese de belirli bir ideolojinin sözcüsü oldu. Kimliğin ideolojileşmesi, toplumsal yapının öneminin, kültürün belirliyiciliğine boyun eğdiği modern topluma ait bir olgudur. Bu, kimliğin, yapısal ilişkiler tarafından verilmediğini, belirli ölçüde seçildiğini gösterir.

Necip Fazıl gerçekte bu tür gelişime karşıydı; kişisel kimliğin sıkı bir biçimde cemaatte köklendiği, geleneksel ve dinî değerlerin sorgulanmadan, olduğu gibi kabul edildiği (nefes alınan havanın bir parçası gibi) bir çağa dönüşü özlüyordu.

Aslında durum, Necip Fazıl Kısakürek gibi İslâmcı bir entelektüel için gerçek bir ikilem oluşturuyordu. İnsanlara, gerçekten sorgulamadıkları değerleri hatırlatan bir peygamber gibi davranmayı tercih ederdi, ancak bunun yerine, rekabet eden diğer görüşlerin karşısında o değerlerin savunusunu yapmak zorundaydı. Onun dünya görüşü, diğerlerinin arasından sadece biriydi ve bu durumla ilgili olarak yapabileceği hiçbir şey yoktu. İdeolojiden kurtulmayı ne kadar çok arzulasa da, ideoloji günümüzde konuşulan dildir ve doğrusu bunu kullanmaya mahkûmdu. Modern Türkiye'de Müslüman aydınlar için bu durum ciddi bir ikilem oluşturuyordu, hâlâ da oluşturuyor. Bu ikilem, Michael Meeker'in etkili ifadesiyle, yalnızca Müslüman aydınların kendileri için değil, fakat aynı zamanda bir bütün olarak toplum için büyük bir kaygı oluşturan gerçek bir "fikri dram"ı sergiler.[18]

Sonuç

Ulusal kimlik meselesi, sosyal bilimciler için uğraşılması son derece zor bir alandır. "Uluslar" (ulusal kimlik) milliyetçiliğin

18 Meeker, a.g.y.

resmî versiyonlarının öne sürdüğü gibi yaradılıştan (organik olarak) var olmaz, ancak kültürel olarak yaratılırlar ve dolayısıyla aslında istikrarlı varlıklar değillerdir. Örneğin Alman sosyolog M. Rainer Lepsius, Alman ulusal kimliğini, dört farklı kavramla, "folk ulus", "kültürel ulus", "sınıf ulusu" ve "yurttaşlar ulusu" ekseninde incelemiştir. Lepsius'a göre, ortak köken, dil ve/veya dinî aidiyete dayalı "folk ulus"a yapılan vurgudan, eşit yurttaş hakları ve yönetimin demokratik olarak meşrulaştırılması süreci üzerine kurulan "yurttaşlar ulusu"na yapılan vurguya doğru bir gelişmenin izini sürmek mümkündür.[19] Böylece Alman milliyetçiliği, ortak etnik duygulardan (dil ve din), eşit siyasi haklar deneyimine doğru nitelik değiştirdi. Bu gelişmenin, siyasi demokrasinin gelişimiyle paralel olarak ortaya çıktığını söylemeye lüzum bile yoktur.

Türkiye'deki durum için, "Batı" imgesinin, milliyetçiliğin çok önemli bir parçasını teşkil ettiğini varsaymak mantıksız olmaz. Bu, Türk ulusal kimliğinin, önemli ölçüde, tanınmış ortak yurttaşlıktan ziyade, etnik (köken) ve dil aidiyetine ilişkin hassasiyetlerle tanımlandığına işaret eder.

"Folk ulus" düşüncesinin, diğer insanların muhtemelen hor görülmesi anlamına geleceği de eklenmelidir. Ulusal kimlik, birinin kendi ulusunu daha gelişmiş ve diğerlerinden daha iyi görmesi temelinde oluşturulur.[20] Güçlü uluslar için bu tutum emperyalizm anlamına geldi. Zayıf uluslarda bu, çoğu kez, çatışan duygulara neden oldu.

Resmî Kemalist milliyetçi ideoloji, bu tür çatışan duygulara iyi bir örnektir: Bir tarafta "Batı"ya büyük hayranlık, diğer yanda yeni cumhuriyeti kendi "halk"ının üstün nitelikleri temelinde meşrulaştırmak için şiddetli bir dürtü – bu, ortak dil ve etnik aidiyet açısından inşaa edilen ulus anlayışıdır.

Yukarıdaki tartışmaların ışığında, Necip Fazıl Kısakürek ve ondan sonra gelen diğer Müslüman aydınlar tarafından ileri sürülen ideoloji, Batı'nın bütünüyle reddiyle tanımlanan bir

19 M. Rainer Lepsius, "The Nation and Nationalism in Germany", *Social Research*, Spring 1985, 58.

20 Lepsius, s. 51.

(ulusal) kimliği savunarak, Kemalist modernleşmecilerin açmazlarıyla karşılanmamak çabası olarak yorumlanabilir. Böylece, çelişen hayranlık ve hor görme duyguları, daha tutarlı, tam bir ret tutumuna dönüştürülecektir. Bu ideoloji çok köklü dinî ve geleneksel değerlere hitap ettiğinden, bunu yaparak, ulusal aidiyet duygularının derinleştirildiği ve daha sağlamlaştırıldığı doğrudur. Fakat, çelişki hissi ortadan kaldırılmaz, ulusal kimliğin "folk" niteliği daha çok vurgulandığından, aksine daha çok derinleştirilir. Böylece, diğer ülkelere karşı, Türk halkının gerçekçi olmayan biçimde yüceltilmesine dayalı duygu yüklü tutumlar ortadan kaldırılmaktan çok, güçlendirilir. Bu şartlar altında aynı sorunsalın bir diğer önemli etkisi, Türklerin "folk" niteliklerini paylaşmayan azınlıkların entegrasyonu ile ilgili büyük sorunlar çıkması olacaktır.

Yukarıdaki tartışmanın ışığında değerlendirildiğinde, bu makalenin başında sözü edilen, Batı'ya karşı ikircikli duruş, ilk başta düşünüldüğü gibi, temelsiz görünmez. Doğrusu böyle düşünce akımları üzerinden açıklamalar geliştirmek, çok verimli görünüyor.

Durumu nedenler bakımından açıklamak hayli zordur. Ancak çok genel olarak, Türk ulusunun "folk ulus"tan "yuttaşlar ulusu" olma yönündeki gelişiminin, siyasi demokrasinin (bireysel özgürlüklere dayalı) gelişimine sıkı sıkıya bağlı olduğu söylenebilir. Özgürlük ve demokrasi daha çok gelişirse, Türk milliyetçiliğinin de yerleşmesine ve olgunlaşmasına izin verilecektir. Fakat demokratik kurumların gelişimi engellenirse, ulusal kimliğin gelişimi de sekteye uğrayacaktır. Bu karmaşık "dram" asla sona ermedi; bu, milliyetçilik kadar demokrasinin de önümüzdeki uzun bir dönem çatışma ve çekişmeye neden olmayı sürdüreceği anlamına gelir. Aslında Türkiye'de "açık toplum" mücadelesi yeni başlamış görünüyor. Türkiye'de dış dünyaya karşı alınan tutumlar, bu koşullar altında değerlendirilmelidir.

TÜRKİYE'DE SİYASİ LİDERLER VE DEMOKRASİ*
Necmettin Erbakan: İktidar Uğruna Demokrasi

Necmettin Erbakan'ın hayatı ve siyasi kariyeri, Türkiye'nin en popüler İslâmcı siyasi hareketinin gelişimiyle yakından bağlantılıdır. Onun liderliğindeki partilere karşı yinelenen yasaklar ve demokratik sürecin tekrar tekrar kesilmesi nedeniyle, bu hareketin bilinen ortak bir adı yoktur. Erbakan, 1960'ların sonunda Milli Nizam Partisi'nin lideri olarak yola çıktı, mücadelesini 1970'lerde Milli Selamet Partisi'nin lideri olarak sürdürdü ve 1980'lerle 1990'lar boyunca destekçilerini Refah Partisi etrafında topladı. Refah Partisi'nin 1998'de kapanması, ondan sonra Fazilet Partisi'ni perde arkasından yönetmeye devam ettiği herkesin bildiği bir "sır" olsa bile, Erbakan'ın süregelen parti başkanlığını resmen sona erdirdi.

Erbakan'ın kariyerine daima başarılarla başarısızlıkların karışımı damgasını vurdu. Ancak daha önceki başarısızlıklarla kıyaslandığında, 1998'de mahkeme kararıyla siyasetten yasaklandığında olduğu kadar kötü muameleyi, hiçbir zaman görmedi. Örneğin, 1980'de askerî müdahaleden sonra iktidardaki askerî cunta, tüm diğer siyasi partileri de yasakladığında, onun parti-

(*) "Necmettin Erbakan: Democracy for the Sake of Power," *Political Leaders and Democracy in Turkey*, ed. Metin Heper ve Sabri Sayarı, Lexinton Books, Lanham, Maryland, 2002.

sine diğerlerinden farklı davranılmadı. 1971'de Milli Nizam Partisi, Marksist eğilimli Türkiye İşçi Partisi ile birlikte parlamentoya girdi. O dönemde Erbakan'ın partisi hâlâ yeni ve küçüktü; henüz parlamentoda çoğunluğa sahip değildi. Buna karşın, 1998'de, parlamentoda en fazla sandalye sayısına sahip olmasına rağmen yasaklanan tek parti, Refah Partisi oldu. Hem partiyi hem de kıdemli liderini küçük düşürücü bu aforozun, Erbakan'ın siyasi kariyerine son verip vermediğini söylemek zordur ve bu makalenin kapsamı dışında kalır. Burada üzerinde durulacak olan mesele, uzun ve çetin bir siyasi kariyerin sonunda böylesine ucuz bir yenilgiye katlanan Necmettin Erbakan'ın Türkiye'de demokrasinin gelişimine etkisi olacak.

Kökenler ve siyasi kariyer

Necmettin Erbakan, 29 Ekim 1926'da Karadeniz kıyısındaki Sinop'ta dünyaya geldi. Doğumundan kısa bir süre sonra ailesi, Erbakan'ın hayatının ilk altı yılını geçirdiği İç Anadolu kenti Kayseri'ye taşındı. Erbakan ilkokulu 1937'de Trabzon'da bitirdi. Daha sonra babası, genç Erbakan'ın 1943'te sınıf birincisi olarak mezun olduğu saygın bir lise olan İstanbul Erkek Lisesi'ne kaydolduğu, İstanbul'da görevlendirildi. Erbakan henüz lisedeyken 1942'de babasını kaybetti. Dul kalmasına rağmen annesi, altı çocuğunun hepsine iyi bir yüksek öğrenim sağlamayı başardı.

Erbakan, İstanbul Teknik Üniversitesi'nde makine mühendisliği okudu ve buradan yine sınıf birincisi olarak 1948'de mezun oldu. İTÜ'deyken, kendisi gibi Türk siyasetinde önemli bir rol oynayacak olan Süleyman Demirel'in sınıf arkadaşıydı. Erbakan'ın aynı üniversiteden diğer arkadaşları arasında, ondan birkaç yıl sonra İTÜ'ye girmelerine rağmen Özal kardeşler, Turgut ve Korkut da[1] yer aldı.

Erbakan 21 yıl (1948-69) akademik kariyerini sürdürdü. 1948 ile 1951 yılları arasında İTÜ'de asistan olarak göreve baş-

1 Turgut Özal 1983-1989 yılları arasında Başbakan ve 1989-1993 yılları arasında Cumhurbaşkanı'ydı. Küçük erkek kardeşi Korkut Özal, MSP'nin üyesi ve 1978-1979 yıllarında İçişleri Bakanı'ydı.

ladı. Daha sonra 1953'te doktorasını tamamladığı Almanya'daki Aachen Teknik Üniversitesi'ne gitti. Erbakan Almanya'dayken Köln'de kısa bir süre, tank imal eden bir şirket olan Deutz'da çalıştı. Türkiye'ye döndüğünde, 1953'te İTÜ'de Makine Mühendisliği bölümünde doçent oldu. 1965'te profesörlük unvanını kazandı. Akademiyi siyaset için bıraktığı 1969 yılına kadar üniversitede kaldı. Erbakan bundan kısa bir süre önce 1967'de evlendi. Eşi Nermin, mütevazı, ancak Batılı görünüme sahip bir hanımdı. İlerleyen yıllarda İslâmî giyim tarzını benimsedi.

Erbakan akademik kariyerinin yanı sıra Türkiye'de özel sektörde de çalıştı. İstanbul'da 1956'da Gümüş Motor Fabrikası'nın kurucularından biri oldu. Şirket mali zorluklarla karşı karşıya kalınca Erbakan, 1963'te genel müdürlük görevini bırakmak zorunda kaldı. Bu başarısızlığa rağmen sanayi ve iş dünyasındaki bağlantıları, Erbakan'ın Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği'nde (TOBB) aktif rol almasını sağladı. O zamana kadar kamuoyu tarafından bilinen bir şahsiyet olmayan Erbakan, 1969'da çoğunlukla Anadolulu tüccarların desteğiyle TOBB'nin başkanlığına seçildi.

Ancak, bu önemli mesleki birliğin başkanlığına seçilmesi çok geçmeden Demirel başbakanlığındaki hükümet ile büyük anlaşmazlığa yol açtı. Başlıca neden, Erbakan'ın yönetimindeki TOBB'nin bazı seçkin üyeleri tarafından hükümetin ekonomi politikalarına yöneltilen sert eleştirilerdi. Erbakan'ın eleştirilerinden canı yanan hükümet, TOBB seçimlerini iptal etti.[2] Erbakan, konumunu yitirmesine rağmen TOBB binasından ayrılmayı kabul etmedi ve binadan çıkarılması için polis çağrıldı. Medya ve kamuoyunun büyük bölümünün dikkatini çeken bu olay, Demirel ile Erbakan arasında sert siyasi rekabetin başlangıcını oluşturdu.

Erbakan, ilk olarak 1968'de Senato için ve yine 1969'da Millet Meclisi için Demirel'in Adalet Partisi'nden milletvekili adayı olmak isteğinde, Demirel'in muhalefetiyle karşı karşıya kaldı. Çabaları başarısızlığa uğrayınca Erbakan, 1969 parlamento seçim-

2 Birlik diğerleri arasında, her bir ekonomik girişim tarafından kullanılan dövizin miktarına karar verme yetkisine sahipti.

lerine bağımsız olarak katılmaya karar verdi. Seçim siyasetinde ilk girişimi başarılı oldu ve Erbakan, Konya'dan parlamentoya milletvekili olarak seçildi. Bundan hemen sonra 1970 Ocak'ında Nakşibendi tarikatının lideri Şeyh Mehmet Zaid Kotku'nun teşvikiyle, ilk İslâmcı partisi, Milli Nizam Partisi'ni kurdu.

Erbakan, partisini kurduğu dönemde Türkiye'de hâlâ çok fazla tanınmayan bir şahsiyetti. Ama Demirel onu çok iyi tanıyordu. Son derece dindar bir kişi olarak bilinen Erbakan, AP liderinin uzak durmak istediği bir grup insan arasındaydı. Demirel de dinin gereklerini yerine getiren bir Müslüman olarak tanınıyordu ve Erbakan, öğrencilik yıllarında Demirel ve diğerlerinin katıldığı ibadetleri yönetmekle böbürleniyordu. Buna rağmen, Demirel, Erbakan gibi ateşli bir dindar değildi. Erbakan'ın üyesi olduğu sufilerin de üyesi değildi.

Erbakan, Nakşibendi tarikatına, İstanbul'da Şeyh Hasib Yardımcı İbn-i Ali El Serezi'nin müridi olduğu Gümüşhanevi Tekkesi yoluyla bağlıydı. Erbakan, bu şeyhin 1949'da ölümü üzerine, üç yıl sonra vefat eden Şeyh Abdülaziz Bekkine'ye bağlandı. Ondan sonra ruhani bağlılığını Gümüşhanevi Tekkesi'ni 1980'de ölümüne kadar yöneten Mehmed Zaid Kotku'ya yöneltti. 2001 Şubat'ına kadar tekkenin şeyhi merhum Esad Coşan oldu. Coşan, Ankara İlahiyat Fakültesi'nde profesördü ve Mehmed Zaid Kotku'nun damadıydı.

Nakşibendi şeyhiyle yakın ilişki kurmak, müridin adımlarını dikkatli atması anlamına gelirdi. İslâm'ı, bir sufi tarikatının koyduğu kurallara göre tatbik etmek, çok dindar bir yaşam tarzını kabullenmek demekti. Bu; Kur'an'ın, peygamberin öğretilerinin ve İslâmî bilgeliğin diğer kaynaklarının çok iyi bilinmesini, günde beş kez namaz kılmayı, kutsal Ramazan ayında oruç tutmayı ve alkollü içeceklerden uzak durmayı kapsıyordu. Eğlence zararlı olarak algılanmıyordu, fakat zaman kaybı gibi görülüyordu. Erbakan genç yaşta Nakşibendi dindarlığını ve dinî uygulamasının esaslarını öğrendi. Bu inançlar, sonradan Erbakan'ın üzerinde çok etkili olmayı sürdürdü.

Müritlik, diğer zorunlulukların yanı sıra her türlü konuda da şeyhin fikrinin alınması demekti. Sadece evlilik meselesi gibi

şahsi konular değil, aynı zamanda sosyoekonomik ve siyasi konularda da şeyhe danışılırdı. Bu nedenle Erbakan, Şeyh Kotku'nun rızasını alana kadar Milli Nizam Partisi'ni kurmadı. Bu, Şeyh'in tavsiyesinin her zaman harfi harfine uygulandığı anlamına gelmez. Aslında Erbakan, çoğu zaman kendi yolunu izledi.[3]

İtaat meselesi, Şeyh Kotku öldüğünde ve yerine damadı Profesör Esad Coşan geçtiğinde daha da problemli hale geldi. Necmettin Erbakan, genç şeyhin otoritesini hiçbir zaman tamamen kabullenmedi. Bu, zamanla, Erbakan ve yeni şeyh arasında sürtüşme, hatta düşmanlık yarattı. Siyasi zorunluluklar, Nakşibendi lideri ve tarikatın diğer seçkin şahsiyetleriyle olan ilişkisine sınırlar koydu.

Erbakan, sıyaset sahnesinde belirdiğinde, merkez-sağ Adalet Partisi içinde "milliyetçi muhafazakârlar" diye bilenen etkili bir çevreye de yakındı. Bu kanat, sadece Nakşibendilerden değil aynı zamanda Süleymancılar, Nurcular, Kadiriler ve diğerleri dahil olmak üzere farklı dinî çevrelerden insanlardan oluşuyordu. Onları biraraya getiren, İslâm yanlısı ve gelenekçi eğilimleriydi. O dönemde en önemli temsilcisi, 1965 seçimlerinden bir sene önce, AP başkanlığı seçiminde Demirel'in karşısına rakip olarak çıkıp, yenilgiye uğrayan Sadettin Bilgiç'ti. AP'nin iktidarda olduğu 1965'ten 1969 yılına kadar bu milliyetçi muhafazakârlar grubunun üyeleri parti içinde önemli bir rol oynadı ve devlet bürokrasisinde önemli görevlere getirildi.[4] Erbakan, TOBB'daki konumu nedeniyle bu grupla yakın ilişkiler geliştirmişti. 1969 seçimlerinin ardından milliyetçi muhafazakârların önde gelen isimleri, Demirel'in yeni kabinesinden çıkarıldı.[5] Bunun üzerine grup, Demirel'in liderliğine daha açık bir muhalefet başlattı ve sonunda Demokratik Parti'yi kurdu.

1969 seçimlerinin arifesinde AP'ye kabul edilmeyen Erbakan, çoktan kendi yoluna gitmiş ve MNP'yi kurmuştu. Ama Anayasa Mahkemesi, 1971'de MNP'yi, partinin İslâm'a dayalı

3 Korkut Özal ile söyleşi, Aralık 1999.

4 İslâm davasına bağlı üst düzey bürokratlar arasında Turgut Özal ve Korkut Özal vardı.

5 Nail Güreli, *Gerçek Tanık: Korkut Özal Anlatıyor* (İstanbul: Milliyet 1994), s. 204.

bir devlet kurmayı amaçladığı gerekçesiyle kapattı. Mahkeme, temel kanıt olarak Erbakan'ın 1970'te yaptığı bir konuşmayı gösterdi. "Milli Nizam denince okulda okunan sosyoloji ve ahlâk kitapları yerine Hadis-i Şerif kitaplarının, İmam-ı Gazali ve İmam-ı Rabbini'nin kitaplarının okutulacağının gelmesi gerektiğini, Milli Nizamcı olarak şahadet bayrağı altında toplamanın mecburi olduğunu, halkçıyım diyen insanın başının düşük olacağı için ona, 'Demek batıl yolda hizmet ediyorsun, bir an evvel tövbe et, gel Nizam'a katıl' tavsiyesinde bulunmanın gerekli olduğunu, Besmele ile Milli Nizam'a kaydolmanın gerektiğini, Milli Nizam'ın şehadet işaretinin anlamının çok büyük olduğunu, bu işaretin ne olduğunu bilmeyen varsa ve yapamıyorsa öğrenince eve gidip tövbe edeceğini" diyerek sözlerini, topluluğa şehadet parmaklarını kaldırtarak tamamlamıştı.[6]

Erbakan, mahkemesi sona ermeden çok önce, Türkiye'den ayrılarak İsviçre'ye gitti. Destekçileri bu ayrılıştan, Peygamber Muhammed'in onun için artık güvenli olmayan Mekke'den Medine'ye gitmesine atıfta bulunarak, Hicret'miş gibi söz etti. Erbakan, yurt dışında gönüllü sürgündeyken 1972 Ekim'inde yakın yardımcılarından bir grup, MNP'nin halefi olarak Milli Selamet Partisi'ni kurdu. Süleyman Arif Emre, partinin lideri oldu. Erbakan dikkatliydi ve sabırla uygun zamanı bekledi. Türkiye'ye dönen Erbakan, ancak 1973 Ekim'indeki seçimlerin ardından partinin liderliğini Emre'den resmen devraldı.

1973 seçimleri MSP için büyük bir başarı olsa da (parti, oyların yüzde 11.8'ini topladı), merkez-sağ ümitsizce parçalandı. Sonuç olarak, Erbakan'ın dinî eğilimli MSP'siyle, Bülent Ecevit'in katı laik Cumhuriyet Halk Partisi şaşırtıcı biçimde koalisyon kurmak konusunda anlaştı. MSP'nin içinde "komünist" CHP ile işbirliği yapmaya karşı çok fazla muhalefet vardı. MSP'nin hem parlamento grubu hem de merkez idare kurulu içinde ezici bir çoğunluk böyle bir işbirliğine karşıydı. CHP ile bir koalisyon hükümetinin karşıtları, koalisyonda yapılması

6 Bu konuşma, 7 Ekim 1970'te yapıldı. Bakınız Soner Yalçın, *Hangi Erbakan: Milli Nizamdan Fazilete* (İstanbul: Su, 1999), s. 69-70.

gerekecek uzlaşıların, MSP'nin geleceğine zararlı olacağına inanıyordu. "Biz hükümete değil devlete talip olmalıyız. Aceleci olmayalım. Gelecekteki büyük oluşumları düşünelim." diyen sesler yükseldi.[7] Ancak, Erbakan'ın daha pragmatik bir yaklaşımı vardı: MSP'nin hükümette yer almasının, partinin daha çok meşruiyet kazanmasına yardım edeceğine ve aynı zamanda devlet bürokrasisinde sağlam bir yer edinilmesini sağlayacağına inanıyordu.

MSP, Erbakan'ın ısrarı sonucunda merkez-sol CHP ile bir koalisyon hükümeti kurmaya karar verdi.

1970'lerdeki ortak hükümet sorumluluğunun, Erbakan ve arkadaşlarının davasının yaygınlaşmasına özel bir katkısı olmadı. 1977 genel seçimlerinde MSP'nin oyları, yüzde 11.8'den 8.6'ya düştü. CHP ile koalisyon hükümetine katılmak, bu seçim başarısızlığının tek nedeni değildi. Erbakan MSP'yi birarada tutmakta zorluklar yaşadı. Belirtildiği üzere Erbakan, politikaya atıldığında farklı dinî toplulukların desteğine sahipti. Kendisi de Nakşibendi tarikatına üyeydi. Ama rakip Nurcu topluluğundakiler, yıllar geçtikçe yaşamını bilhassa zorlaştırdı. Nurcular, CHP ile bir koalisyon hükümetine şiddetle karşıydı. Koalisyon hükümetinin kurulmasının ardından, Erbakan'ın siyasetine karşı çıkmayı sürdürdüler. Özellikle, İslâmcı eylemcilerin yanı sıra, komünistleri de serbest bırakan Af Yasası'na karşı çıktılar. Nurcular siyasi güçle çoğu Nakşibendi gibi ilgilenmiyor ve hükümette yer almanın, partiyi ciddi uzlaşmalar yapmaya zorlayacağına inanıyorlardı. Bu, onların tebliğ ettikleri idealizme karşıydı. Aslında birçok Nurcu, Erbakan'ı mefkuresiz biri olarak görüyordu.[8] Parti kongresi sırasında Erbakan'ın liderliğine meydan okudular.[9] Bu nedenle Erbakan, Nurcuları partisinin Merkez İdare Kurulu ve MSP örgütlenmesi içindeki diğer önemli görevlerden dışlamaya çalıştı. Sorunlar, parlamentonun Nurcularla ilişkili on altı üyesinin, 1977

7 Yalçın, s. 87.

8 Yalçın, s. 129.

9 İlk kongre, 21 Mart 1973, ikincisi 27 Kasım 1974, üçüncüsü 24 Ekim 1976 ve dördüncüsü 15 Ekim 1978'de yapıldı. Bakınız Yalçın, s. 130, 145, 165.

genel seçimleri arifesinde MSP'den aday olmayacaklarını ilan etmesiyle zirveye tırmandı.[10]

1980 askerî darbesinin ardından, Erbakan dahil olmak üzere tüm büyük partilerin liderleri tutuklandı ve iki askerî kampa götürüldü. Merkez partilere üye olan siyasetçiler, nispeten daha kısa bir sürede özgürlüklerini kazanırken, MSP ve Milliyetçi Hareket Partisi'nin (MHP) liderleri, önde gelen birçok yandaşlarıyla birlikte daha uzun, süre tutuklu kaldı. Erbakan ve diğer MSP'liler 1981 Temmuz'unda serbest bırakılmalarına rağmen askerî mahkemedeki davaları 1985 Şubat'ına kadar son bulmadı. Erbakan, duruşmalar boyunca, kendisinin ve partisinin savunmalarını hazırlamak için bizzat uğraştı. Erbakan savunmasında, yetkililerin darbenin ardından MSP'nin ülke çapında dört bin civarındaki bürosunu aradığına, ancak partiye karşı herhangi suçlayıcı bir kanıt bulanamadığına dikkati çekti. Aynı zamanda, MSP üyelerinin "şeriat devleti" söylemini asla kullanmamasına rağmen, savcılık suçlamasında bundan çok sık söz edildiğini söyledi. Erbakan mahkemeye, partisine yönelik bu suçlamanın, MSP sekiz yıldır aktifken değil de, darbenin hemen ardından yapılmasının nedenlerini de sordu.[11] Dört buçuk yıl sürüncemede kalan yargılamalar, Erbakan ve arkadaşlarının beraatıyla sonuçlandı.

1980 öncesi döneminin parti liderleri hakkındaki yasak, 1987'ye kadar yürürlükte kaldı. Aradaki zamanda, Erbakan'ın resmî katılımı olmadan, fakat onun lütfu ve onayıyla 1983'te MSP'ye halef bir parti –Refah Partisi (RP)– kuruldu. Bu yeni İslâmcı parti Kasım 1983 genel seçimlerine katılmak istemesine rağmen, iktidardaki askerî cunta milletvekili adaylarını veto etti. Sonuç olarak, RP, Türkiye'nin üç yıl süren askerî rejiminin bitişine işaret eden ilk seçimlere katılamadı. Ama bir yıl sonra geçici başkanı Ahmet Tekdal yönetiminde yerel seçimlerde yarıştı ve toplam oyların yüzde 4.8'ini aldı.

Erbakan 1991'deki bir söyleşide, RP'nin kitle partisi doğrul-

10 Yalçın, s. 148.

11 Yalçın, s. 123-124.

tusunda bir değişimi temsil edip etmediği sorusuna şu yanıtı verdi: "Parti dendiği zaman kitle partisi falan olmaz. Partinin bir inancı olmalı, gayesi bulunmalı. Bir gayemiz olmasın, hep beraber çorba gibi toplanalım. Aklımıza ne gelirse yapalım. Böyle parti olmaz. Parti demek; inanç demektir, düzen demektir, nizam demektir."[12]

Erbakan bunu kabul etmek istemese de RP, teşkilatlanma açısından MSP'den çok farklıydı. Erbakan'ın hareketi, 1980'ler boyunca kadrodan ziyade kitle partisi çatısı içinde sürdü. Büyük sayıda alt-orta sınıf ya da işçi sınıfı geçmişine sahip insan, parti teşkilatında çalışmaya başladı. Eylemlerinin taban düzeyde temel birimi, sandık bölgeleriydi. Şehirde bir bölgenin ya da köyün sorumlusu her gönüllüye, çok iyi tanımlanmış belirli görevler verildi ve oradaki parti temsilciliğinden sorumlu tutuldu.[13] Sonuç olarak, 1993'te parti üyelerinin bir milyonun üzerinde olduğu bildirildi. Partinin, kadrodan kitle partisine doğru yeniden yapılanmasına, Erbakan'ın önemli bir rol oynadığı, yoğun parti içi eğitim eşlik etti.

RP, 1987 genel seçimlerinde oyların yüzde 7.2'sini aldı. Yüzde 10'luk seçim barajı nedeniyle parlamentoda hiç sandalye kazanmadı. 1989 yerel seçimlerinde, partinin oyları yüzde 9.8'e yükseldi. Bu sonuç da RP'nin bir sonraki genel seçimlerde parlamentoda temsil hakkı kazanabileceğini garanti etmedi. Bu yüzden Erbakan, 1991'de Alparslan Türkeş'in Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) ve Aykut Edibali'nin Islahatçı Demokrasi Partisi (IDP) ile seçim ittifakı yaptı.[14] Seçim ittifakına katılan bu partilerin parlamentoda ortaklaşa 100-150 sandalye kazanma ve böylece iki ana merkez-sağ partisi, Anavatan Partisi (ANAP) ve Doğru Yol Partisi'ne (DYP) meydan okuma şanslarının olduğuna inanıyordu.[15]

Erbakan'ın liderliğindeki dinî eğilimli partiler, 1970'lerin

12 *Türkiye*, 30 Haziran 1991.

13 Ruşen Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi* (Istanbul: Metis, 1994), s. 76.

14 Aykut Edibali liderliğindeki Islahatçı Demokrasi Partisi (ISP) bir önceki genel seçimlerde yüzde birden az oy aldı.

15 Çakır, s. 30.

başından itibaren Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinden güçlü seçmen desteği aldı. Buralar, dinî hassasiyet ve yerel geleneklerin özellikle önemli bir rol oynadığı ve Kürt vatandaşların nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu bölgelerdi. Erbakan ve MSP, İslâm'ı Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde Türk ve Kürt yanlısı eğilimleri olan seçmenler arasında uzlaşma yolu olarak kullanmaya çalıştı. MSP, seçim kampanyalarında etnik kimlikle ilgili mevzuları daha az dile getirdi ve onun yerine, ülkenin Türk ve Kürt vatandaşlarının İslâm'ı ortak bir bağ olarak paylaştığını vurguladı. Erbakan, bu strateji yoluyla, hem partisinin İslâmî değerlere bağlılığının hem de Türkiye'nin vatandaşları arasında etnik kökenlerine bakılmaksızın, ulusal birlik duygusu geliştirme arzusunun altını çizmeye çalıştı.

Kürt kökenli kişiler, 1990'ların başında RP'nin liderlik kadrosunun önemli bir parçasını oluşturuyordu. Çoğu, aşırı milliyetçi MÇP'nin "ırkçı-şovenistleriyle" işbirliğine karşı çıktı. Bu yüzden, MÇP ile RP arasında ittifak konusu son dakikaya kadar karara bağlanamadı. Adaylar listesinin Yüksek Seçim Kurulu'na sunulacağı günün sabahında Erbakan, Güneydoğu'nun büyük kenti Diyarbakır'ın temsilcilerine, "Sakinleşin! Evlerinize gidin. Rahat olun. İttifak yok" dedi.[16] Ancak Erbakan, son dakikada ittifakı onayladı. Sonuç olarak, Doğu ve Güneydoğu'dan hayal kırıklığına uğramış birçok parti militanı RP'den ayrıldı. 1991 genel seçimlerinde seçim ittifakı meselesi Erbakan'ın, siyasi stratejiler ve taktikler gibi böylesine kritik konularda partide diğerlerinin fikirlerine kulak asmama ve kendi başına hareket etme alışkanlığını ortaya koydu.

İttifak, seçimlerde oyların yüzde 16.8'ini aldı ve parlamentoda 62 sandalye kazandı. Bu sandalyelerden 40'ı RP'ye gitti. Seçim sonuçları beklenenden daha az başarılı olsa bile, hem RP hem de MÇP, Meclis'e girmeyi başardı. Bu, 1990'larda RP'nin siyasi yükselişinde önemli bir faktör olarak ortaya çıktı. 1995 Aralık genel seçimlerinin ardından RP, parlamentoda en büyük parti oldu. Erbakan, merkez partiler ANAP ve DYP

16 *Radikal*, 1 Ocak 1998.

arasında bir koalisyon hükümeti kurma konusunda aylar süren müzakereler ve başarısızlığın ardından, 1996 Haziran'ında Tansu Çiller'in DYP'si ile koalisyon kurdu. Bu hükümet, Milli Güvenlik Kurulu (MGK) üzerinden hareket eden, laik Türkiye Cumhuriyeti'nin nihai muhafızı ordunun, direnişi ve eleştirisiyle karşılaştı.

Bir yandan hükümet ile ordu, diğer yandan büyük sermaye ve emeği temsil edenler dahil olmak üzere, önde gelen laik sivil toplum kuruluşlarıyla arasındaki gerilim, Erbakan için yenilgiyle sonuçlanan bir çekişmeye yol açtı. Erbakan, laik kesime bazı ödünler verdikten sonra,[17] 1997 Haziran'ında istifa etmek zorunda bırakıldı. Haziran 1998'de Anayasa Mahkemesi, partinin laik cumhuriyete karşı eyleme geçtiği gerekçesiyle RP'yi kapattı ve Erbakan ile partinin diğer önde gelen üyelerine beş yıl siyasetten uzak durma cezası verdi. Bu tarihten itibaren partinin eski muhafızlarıyla –Erbakan'ın güvenilir yardımcıları–, "yenilikçiler" diye anılanlar arasındaki rekabet güçlendi. Şimdiye kadar, büyük ölçüde Erbakan'ın perde arkasından desteği sayesinde, eski muhafızlar üstün gelmeyi sürdürdü.

Erbakan'ın kişiliği

Erbakan, siyasi kariyeri boyunca kendini teşhir etmeye meraklı oldu. Halka mal olmuş bir şahsiyet olarak, bu ifadeden başka hiçbir sıfat, onun kişiliğini daha iyi özetleyemez. Daima herkesin ilgi odağı olmak, halka seslenmek ya da basın toplantılarında yer almak ve dikkat çekici açıklamalar ortaya atmak için özel bir çaba gösterdi. Siyasi rakiplerini, aynı zamanda bazı durumlarda koalisyon ortaklarını eleştirirken, alaycı ifadeler ve nükteli deyimler kullandı. Örneğin, bir söyleşide rakip siyasi partileri şöyle tanımladı:

17 28 Şubat 1997'de Milli Güvenlik Kurulu'ndan gelen sözü edilen baskıyı 3 ay süren bir çekişme izledi. Erbakan, birkaç kez kendi inançlarına tamamen ters düşen Milli Güvenlik Kurulu'nun hükümete yönelik tavsiye mektuplarını imzaladı. Buradaki bazı örnekler imam hatip okulları konusundaki kısıtlamalar, Kur'an kurslarının yakından izlenmesi ve dinî örgütlere karşı çeşitli önlemlerdi.

"Gerçek özel sektörcü düzen, Adil Düzen'dir. Bunların (diğer partiler) düzeni tekelci düzendir, müdahaleci düzendir. Bunlar özel sektör falan değildir. Bunlarınki, çorba düzenidir. Türkiye zengindir. Halkımız çalışkandır... Bizim zengin vatandaş, zengin ülke hedefini gerçekleştirmek için her şeyimiz var. Yani un var... Yağ var... Şeker var... Helvanın yapılmaması için hiçbir sebep yok. [Fakat görüyorsunuz] tencerenin içinde sirke var!... Bu sirke helvaya mani oluyor... Sirke dediğimiz de batı taklitçiliği... IMF'cilik... Eğer senin kalkınma planını gelir de, İsrail Merkez Bankası Başkanı yaparsa işte böyle olur... Taklitçiliğin yerine Adil Düzen kuruldu mu helva olmaması için hiçbir sebep yok."[18]

Erbakan'ın kişiliğinin bir diğer önemli özelliği, görkemli ve göz alıcı projelere eğilimiydi. 1970'lerin ortalarında üç koalisyon hükümetinin Başbakan Yardımcısı olarak, ülke çapında yeni fabrikalar için sayısız inşaat projesini başlatma alışkanlığıyla tanınıyordu. Bu projelerden çoğu, kaynak yoksunluğu nedeniyle hiçbir zaman tamamlanmadı veya kötü planlama yüzünden, bitirilmelerinin hemen ardından başarısız oldu. Bununla beraber, bu ekonomik başarısızlıklardan telaşa düşmeyen Erbakan, 1977'de görev süresinin bitimine kadar, yeni tesis ve fabrikaların temel atma törenlerine başkanlık etmeyi sürdürdü.

Görkemli projelere eğilimi, 1996'da RP-DYP koalisyon hükümetinin başında Başbakan olduğunda daha da güçlendi. Erbakan, tüm dünyaya ulaşacak projeler uygulamak istiyordu. Gösterişli planları olan bir lider olarak, ulusal sınırlar Erbakan'a çok dar geliyordu. "Küresel demokrasiye" dayalı "yeni bir dünya" yaratmaktan bahsediyordu. Bu nedenle, G-7 diye bilinen zengin sanayi ülkelerinin birliğine alternatif olarak, gelişmekte olan sekiz Müslüman ülkenin birliği, D-8'in kurulmasına önayak oldu. Türkiye'nin NATO ve Avrupa Birliği'ne alternatif örgütler kurmasını da istiyordu.[19] Bu dünya lideri ro-

18 *Meydan*, 1 Mayıs 1994.

19 *Yeni Şafak*, 8 Ekim 1996.

lünü oynama arzusu, 1995 seçimlerinden sonra yapılan bir söyleşide Erbakan'a ekonomik istikrar programına nereden kaynak bulacağı sorulduğunda da kendini gösterdi. Örneğin, İslâmî ülkelere kredi başvurusunda bulunacak mıydı? Erbakan şöyle cevap verdi: "Yanlış sual. Hemen üretim seferberliği başlayacak, üretimin bütün unsurları bizde. Bizden zengin ülke yok. İslâm ülkelerine biz yardım edeceğiz. Genç, dinamik iş adamlarımız var."[20]

Öte yandan, Erbakan'ın büyük projeleri çoğu zaman acı başarısızlıklarla sonlandı. Erbakan'ın 1996'da Libya'yı ziyareti, dramatik bir örnektir. Bu gezi; Muammer Kaddafi ile ortak basın toplantısı sırasında, Libya lideri bu fırsatı dünya meselelerinde Batı yanlısı eğilimi ve Kürt politikası yüzünden Türkiye'yi kınamak için kullanınca, bir fiyaskoya döndü. Erbakan, İslâmî ülkeler arasında alternatif bir küresel liderlik planlarının boşa çıkmasının yanı sıra, bu geziye karşı çıkan Dışişleri Bakanlığı'nın tavsiyesine kulak asmaması nedeniyle de Türk basınında ağır bir şekilde eleştirildi.

Liderlik üslubu, becerileri ve stratejileri

Bu tür yanlış hesaplamalar ve halkın karşısında uğradığı mahcubiyetler, Erbakan'ın misyonunu yerine getirme kapasitesine olan inancını sarsmadı. Çok sayıda başarısızlığa rağmen azimli, hatta sebatkâr bir lider olarak kaldı. 1973'te CHP ile koalisyona girme ve 1991 seçimlerinde MÇP ile bir ittifak kurma gibi zor ve ihtilaflı meseleleri halletme şekli, siyasi liderliğinin iki önemli özelliğine dikkati çekti: Hedeflerini hayata geçirmek için ısrarcı çabaları ve dur durak bilmeden siyasi güç ve iktidarın peşinden gitmesi.

Erbakan, siyasi ve ahlâki hedeflerinin uygunluğuna diğerlerini ikna etmek için güçlü bir çaba gösterdi. İkna başarılı olmayınca, manipülasyon veya beklenmedik karşı saldırıya başvurdu. Fikirlerini ve ideolojik inançlarını basit ama renkli söz-

20 *Milliyet*, 31 Aralık 1995. Nilgün Cerrahoğlu'nun "Pazar Sohbeti".

lerle ifade etmeye özen gösterdi. Örneğin, *Ağır Sanayi* adlı kitabında Erbakan, "günümüz Batı koşullarıyla karşılaştırıldığında, Osmanlı'da ve diğer Müslüman toplumlarda geliştirilen teknoloji seviyesi"nden bahsetti.[21] Bu "teknolojik liderliği" tanımlamak için, karmaşık otomatik saat minyatürlerini, "Leonardo da Vinci'den iki yüz elli sene" önce icat edilen su gücüyle çalışan makineleri, dişli çarklara dayanan mekanizmaları, uçak ve füzelerin resimlerini kullandı.[22]

Erbakan, çoğu siyasi lider gibi hükümet politikalarını siyasi inançlarına uygun biçimde şekillendirmek için iktidara gelmeye çalıştı. Ancak siyasi yaşamının çoğunu muhalefette geçiren veya dönem dönem siyasetten yasak ve yaptırımlarla dışlanan biri olarak, iktidarın zirvesine ulaşmak özellikle güçlü ve ihtiraslı bir hedef oldu. Bu hedefe ulaşmak için, beklenenden büyük uzlaşmalar ve siyasi dönüşler yapmaktan ya da ölçüsüz vaatler vermekten çekinmedi. Erbakan'ın Türkiye'nin Avrupa Birliği (AB) –önceden Avrupa Ekonomik Topluluğu olarak bilinen– üyesi olmayı istemesi konusundaki tutumu, hassas meseleler üzerindeki değişken tutumlarının iyi bir örneğidir. Ocak 1970'te Milli Nizam Partisi'nin kuruluş gününde düzenlenen basın toplantısında Erbakan, partisinin, "masonlara, komünistlere ve siyonistlere" karşı olduğunu açıkladı. Avrupa Ekonomik Topluluğu'nu da Yahudi ve siyonist bir örgüt olmakla suçladı.[23] Başbakan Turgut Özal 1987'de AB'ye tam üyelik için başvurduğunda, Erbakan onu sert bir biçimde eleştirdi. Erbakan'a göre Türkiye, AB'ye katılarak ne ekonomik ne de siyasi açıdan çıkar sağlayamazdı.[24] Samuel Huntington'u hatırlatır gibi, "Tarihimiz, Avrupa ve İslâm kültürleri arasında bin beş yüzyıllık bir çatışmanın tarihidir"[25] açıklamasını yaptı.

21 Necmettin Erbakan, *Ağır Sanayi* (Ankara: Ofset, 1997), s. 32-33.

22 Erbakan, s. 27.

23 Hugh Poulton, Top Hat, *Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic* (Londra: Hurst, 1997), s. 176. [Türkçesi: *Silindir Şapka, Boz-Kurt ve Hilal*, çev. Yavuz Alogan, Sarmal, 1999]

24 Hasan Hüseyin Ceylan, *Erbakan ve Türkiye'nin Temel Meseleleri* (Ankara: Rehber, 1996), s. 15.

25 Ceylan, s. 35.

Erbakan, 1995'e kadar Türkiye'nin AB üyeliğine karşı çıkmayı sürdürdü. Erbakan'a göre Türkiye, "Hıristiyan bir örgüt" olan AB ile işbirliği aramaktansa diğer Müslüman ülkelerle ortaklık geliştirmeliydi.[26]

Avrupa'ya karşı bu nefret, Refah Partisi Doğru Yol Partisi ile koalisyon yoluyla iktidara gelene ve Erbakan başbakan olana kadar partinin siyasi programının temel öğesi olmayı sürdürdü.[27] Fakat, iktidara gelince RP lideri AB ile Gümrük Birliği'ne karşı önceki itirazını değiştirdi. İktidara geldikten sonraki diğer politika değişiklikleri, Türkiye'nin NATO üyeliği, İsrail ile askerî işbirliği anlaşması ve Türkiye'nin güneydoğu bölgelerinde olağanüstü halin uzatılması gibi meseleleri de kapsar. Dahası Erbakan, RP'nin geçmişte çok eleştirdiği bir mesele, yani siyasi yozlaşma konusundaki tutumunu değiştirdi. Erbakan, muhalefetteyken DYP lideri Çiller'i siyasi yolsuzluğa bulaşması nedeniyle yüksek sesle eleştirmişti. RP, bu mesele hakkında parlamentoya bir gensoru bile sunmuştu. Ancak Erbakan liderliğini yaptığı koalisyonda DYP'nin desteğini güvence altına almak için bu tutumunu değiştirdi ve Çiller'in faaliyetleri hakkında bir parlamento soruşturmasına karşı çıktı.

Erbakan'ın, meseleler konusunda ani tutum değişikliklerine ilaveten, siyasi olarak riskli davranışlara da belli bir temayülü vardı. Örneğin, aşırı dinci İslâm rejimleri (örneğin İran) ve siyasi hareketleriyle (örneğin Filistinli Hamas örgütü) flört ederek, Türkiye'nin laik gelenekleri ve uygulamalarına göre kabul edilen sınırların ötesine geçti. Hareketleri, son otuz yılda kurduğu üç İslâmcı partiyi felç etti. RP'nin 1998'de kapatılmasına yol açan olaylar, kıdemli İslâmcı liderin eylemlerinin kötü sonuçlarının bir diğer örneğini gösterir. 31 Ocak 1997'de RP yönetimindeki Sincan Belediyesi –parti yönetiminin bilgisi ve desteğiyle olduğu açıktı– Hamas ve İran'daki aşırı dinci rejimle dayanışmasını göstermek için bir toplantı düzenledi. Ertesi gün, ordu tarafından önceden planlanmış bir askerî tatbikatın

26 Refah Partisi Seçim Beyannamesi, 1995, s. 29.

27 Mustafa Taşar, *Refah Partisi Gerçeği* (Ankara: Irmak, 1997), s. 40.

parçası olarak sunulacak olan bir durum yaşandı ve tanklar bu banliyö ilçesinin caddeleri boyunca tur attı. Olay, RP ile ordu arasında, sonunda şiddetlenen ve Erbakan hükümetinin görevden alınmasına yol açan ciddi bir gerginliği tetikledi. Dahası, Anayasa Mahkemesi RP'yi kapattı ve Erbakan'ı aktif siyasetten men etti. İktidarın, Erbakan'ın üzerinde sarhoş edici bir etkisi olmuş gibiydi. Türk siyasetinde başka hiçbir lider, en yüksek siyasi konuma, yani başbakanlığa ulaşmaktan duyduğu memnuniyeti bu kadar açık bir biçimde sergilemedi. Ne de başka hiçbir lider, mevcut siyasi ve anayasal gerçeklerin belirlediği sınırlar konusunda bu kadar gözü kör değildi.

Erbakan'ın son derece kişisel parti liderliği tarzına tutkusu, siyasi kariyeri boyunca hep aşikâr oldu. Erbakan, siyasete bir siyasi partinin lideri olarak girdi. Bu bakımdan, parti kongrelerinde mevcut liderleri (İsmet İnönü ve Sadettin Bilgiç) yenerek liderlik görevini kazanmak zorunda olan Ecevit ve Demirel gibi diğer parti liderlerinden farklıydı. Erbakan, zirvedeki liderlik konumu için hiçbir zaman güçlü siyasi liderler ya da meydan okuyan kişilerle rekabet etmek zorunda kalmadı. Erbakan'a yönelik Nurcu muhalefet, Milli Selamet Partisi'nin ve RP'nin liderliğini yürütmesine bir tehdit oluşturmadı. 1970'lerde diğer önde gelen MSP üyeleriyle ilişkisi, eşitler arasında birincilik ilişkisiydi. Ancak 1980'lerle birlikte partinin tartışmasız lideri oldu. Bu, kısmen 1980'ler boyunca partiye katılan yeni üyelerin genellikle Erbakan'ın kendisinden daha genç ve daha aşağı sosyal statü ve eğitim seviyesine sahip olmaları yüzündendi. Partide artan önemi ve hâkimiyetinin nedeni, aynı zamanda onu destekçilerinin çoğunun gözünde bir şehit figürü yapan, yetkililerin ona uyguladığı sık sık tekrarlanan yasaklardı. Milli Nizam ve Milli Selamet partilerinin kapatılmasının başlıca sorumlusu olmasına rağmen, yine de RP'nin tartışmasız lideri olmayı sürdürdü. Erbakan, Ekim 1990'da partinin yıllık kongresinde 552 oydan 551'ini alarak yeniden RP'nin lideri olarak seçildi. 1993 kongresinde ona karşı tek bir oy atılmadı.[28]

28 Çakır, s. 54.

Bu gelişmenin, partide karar verme süreci için önemli etkileri vardı. Erbakan, MSP'nin liderlik çevresinde eşitler arasında birinci olma konumundan, RP'nin otokratik liderliğine geçmeden önce, mesai arkadaşları için onun politikaları ve fikirlerine karşı çıkmak daha kolaydı. Fakat Erbakan'ın parti teşkilatı üzerinde hâkimiyeti büyüdükçe, en yakın yardımcıları dahil herkes için ona karşı çıkmak gitgide zorlaştı. Bu, onun kaçınılmaz olarak gaflar yapmasına yol açtı. Bir partili nihai sonucu şöyle tanımlıyordu: "Bir lastik bandı mümkün olduğunca germeye çalıştığınızı düşünün. Erbakan Hoca her zaman bunu yapar. Lastik bandın aniden kopabileceğini idrak etmeksizin, gerdikçe gerer. Ve bant bazen kopar!"

Siyasi inançlar ve ideoloji

Erbakan'ın İslâm yanlısı ideolojisi ve Nakşibendi tarikatının Gümüşhanevi dergâhıyla kişisel ilişkisi, tarikatın lideri Şeyh Mehmed Zahid Kotku'nun onun üzerinde güçlü etkisi olduğu anlamına geliyordu. Siyasi kariyerinin başlarında ahlâki gelişim, milliyetçilik, ekonomik büyüme ve sosyal adalet üzerinde önemle durmasında, Şeyh Kotku önemli bir ilham kaynağı oldu. Ahlâki gelişimi, ekonomik büyüme ve sosyal adaletin önkoşulu olarak görüyordu. Ekonomik büyümeyle sosyal adaletin Türkiye ve gelişmiş ülkeler arasındaki uçurumu daraltacağına da inanıyordu. Bu, milliyetçiliğin istediği şeydi.

Ancak Erbakan'ın düşüncesinde siyasi kaygılar öncelik kazandıkça, ahlâki gelişmeye yapılan sufi vurgusu önemini yitirdi. Şeyh Koktu'nun 1980'de ölmesi ve Erbakan'ın Kotku'nun halefi Profesör Coşan'a bağlanmaması, bu dönüşümü hızlandırdı. Bu süreçte, Milli Nizam Partisi'nin önceki ideolojisi kutsallığını yitirdi.

Erbakan'ın başlangıç noktası giderek, "kendi kendine yetme" konumuna taşıyacağını düşündüğü milliyetçiliğe dönüştü. Osmanlı'nın geçmişinden özlemle bahsetti. Osmanlı dönemlerine bu özlemin, birkaç boyutu vardı. Erbakan ve yandaşları öncelikle Müslüman toplulukların aynı halife (Osmanlı sultanı) al-

tında birleştiği bir geçmişi arzuladı. Bu nedenle, bu ideolojide, Türkiye Cumhuriyeti'nin laik ifadelerle tanımlanan milliyetçiliğiyle çelişen pan-İslâmik bir öğe bulunuyordu. İkincisi, Osmanlı geçmişine atıf, onun kahraman liderleriyle bağlantılı olarak yapıldı. Erbakan, Şubat 1970'te yaptığı bir konuşmada, "Sizden niçin saklayalım, partimizin kurucularını açıkça zikredeyim; bizim partinin kurucuları Sultan Fatih Hazretleri, Sultan Yıldırım Hazretleri, Sultan Murat, Sultan Melihşah, Ulubatlı Hasan, Orhan Gazi, Nizam-i Mülk, Akşemsettin, Sultan Yavuz Han, Kılıç Arslan, Alparslan, Gelenbevi Hazretleri, Sultan Abdülhamit'tir" dedi.[29] Erbakan'a göre, Osmanlı dönemleri, Türklerin bir dünya gücü olarak en güçlü ordulara karşı başarıyla savaştığı, şanlı bir dönemi oluşturuyordu. Osmanlılar, gelişmiş ve bağımsız bir imparatorluğa sahipti. Osmanlı geçmişine özlemin bu ikinci boyutu, 19. yüzyıl pan-İslâmizm'den çok, şovenist ve saldırgan olmayan milliyetçiliğe daha yakındı.

MNP'nin "Milli Görüş" sloganı, aynı zamanda dış dünyayla ilişkilerinde hakkını arayan, sosyal bütünlüğe sahip bir ulus hedefini yansıttı. Bu slogan, Türkiye'de bir şeyin esas itibarıyla yanlış olduğunu ima ediyordu. İddia, ülkenin İslâm'a sırt çevirdiği ve bunun sonucunda sosyal bütünlüğünün tehdit altına girdiğiydi. Bu durum sonuç olarak, Türkiye'yi yabancı düşmanlarının karşısında zayıflatıyordu. Bu yüzden, ekonomik olduğu kadar ahlâki gelişmeye de ihtiyaç vardı. Savunmacı-milliyetçilik ve yoksullukla ilgili kaygıyı birleştiren, bu iki mesele Erbakan'ın programının özünü oluşturdu.

MNP programı, ahlâki gelişmeye bir hayli önem verdi. Daha sonra MSP ve RP de bunu programlarına dahil ettiler. MNP programının girişinde ikinci ve üçüncü paragraflar, ulusun ahlâki standartlarını yükseltmenin önemini vurguladı. Belirtildiği üzere, ahlâki gelişim, bilimsel, teknolojik ve ekonomik gelişim için gerekli görülüyordu ve bu şekliyle tam da partinin felsefesinin özelliğini oluşturuyordu. Ahlâki gelişim, dinî öğretilerin daha iyi bilincinde olmak demekti. Bu nedenle, Erbakan daha çok

29 Yalçın, s. 66.

imam hatip okulunun açılması, Kur'an kursları konusundaki yasağın kaldırılması, laik okulların müfredatında din dersleri oranının artırılması ve benzeri şeylerin gerekliliğini sık sık vurguladı. Bu yüzden, Erbakan'ın 1997'de iktidardan düşürülmeden önce, imam hatip okulları konusunda ülkenin laik kurumları tarafından şiddetli baskıya maruz kalması bir tesadüf değildi.[30]

Erbakan, bir ulusun kendine güveninin, ekonomik, özellikle sınai gelişimle yakından bağlantılı olduğuna inanıyordu. Ona göre, bir ülke tamamen bağımsız olmak için kendi ağır sanayisine sahip olmalıydı. Bu nedenle, özellikle 1970'lerde "ağır sanayi", Erbakan ve partisi tarafından planlanan ekonomik politikaların anahtar sözcüğü oldu. Erbakan için ağır sanayi, sınai gelişimde kullanılacak "makine-üreten makine üretimi" demekti. Daha fazla sınai yatırımı ve üretimi için kullanılacak makinelerin üretimine yapılan vurgu, Erbakan'ın makine mühendisi olarak akademik ilgisinin bir sonucuydu. Şeyh Mehmet Zahit Kotku da onu bu yönde destekledi. Bir ülkenin tamamen özerk olması için kendi sanayi üretimine dayanması gerektiği inancı, emperyalizm karşıtı dünya görüşüne dayalıydı ve kapitalizmle ilgili bir şüpheyi yansıtıyordu. Bu özel söylem, Erbakan ve arkadaşlarını Cumhuriyet Halk Partisi içindeki sosyal demokratlarla aynı zemine getirdi. Gerçek şu ki, 1974 CHP-MSP koalisyon hükümeti, iki partinin bu ortak ideolojik tercihlerine dayanılarak meşrulaştırıldı.

Erbakan için sosyal adalet de önemliydi. Daha eşit gelir dağılımı, Erbakan'ın gönülden istediği bir idealdi. Bu istek, onu Adil Düzen'e dayalı, alternatif bir sosyal düzen istemeye yöneltti. Aklında özellikle Anadolu'nun, altyapıdan yoksun oldukları için Türkiye'de büyük şirketler tarafından saf dışı bırakılan bölgeleri vardı. 1980'lerde "Anadolu Kaplanları" diye bilinen kişiler –kendi sermayelerini, kuzeybatı ve batıdaki iyi yapılanmış sanayi merkezlerinden uzakta, İç Anadolu'da kul-

30 Elisabeth Özdalga, "Education In the Name of 'Order and Progress': Reflections on the Recent Eight-Year Obligatory School Reform in Turkey", *Muslim World*, 89, 3-4 (Temmuz-Ekim 1999) s. 414-438. [Bu kitapta "Düzen ve İlerleme Adına Eğitim" başlıklı makale.]

lanarak büyüyen başarılı ekonomik teşebbüsler– onun özel koruması altına girdi. Bu yüzden, Erbakan 1970'lerde yeni projeler için temel atma törenlerine büyük önem verdi. Onun için, bunlar daha az varlıklı olanlara yardım etme ve sınai gelişimi Türkiye'nin her köşesine yayma arzusunu ifade ediyordu.

Nicole Pope ve Hugh Pope, İslâmcı lider için şu tanımı yaptı:

> "İslâmî sadakatini 1960'ların bir siyasi çöl sayılabilecek ortamından 1990'ların en büyük ve en disiplinli partisine taşıyan Necmettin Erbakan, Türkiye'nin muhtemelen hedefine en sıkı kilitlenmiş siyasetçisidir. Erbakan, yuvarlak suratı, tombul yanakları ve İtalyan stili gösterişli kravatlarıyla İslâmcı bir köktenciden ziyade zengin bir tüccara benzer. Beyaz sakal eklerseniz sevimli Noel Baba'yı andırabilir."[31]

Ama Erbakan'ın kişiliğinde Pope'ları Erbakan ile Noel Baba arasında benzerlik kurmaya iten ayırt edici özelliklerden daha fazlası vardı. Erbakan, Türk toplumunun daha yoksul kesimlerinin eli açık hayırseveri rolünü oynamaya bayılıyordu.

İslâm'ın beş şartından biri olan zekât, Erbakan'ın yönetim kavramında önemli bir boyutu oluşturuyordu. Erbakan, 1996 Haziran'ında başbakan olduktan sonra tekrar tekrar yoksullara yardım etmenin önemine işaret etti. Konuşmaları her zaman, iktidara ulaşılması nedeniyle "Allah'a şükürler olsun!"la başladı. Kilit temaları, "hizmet" ve "müjde"ydi. Erbakan ve yardımcıları şimdi iktidar konumunda olduğundan, sadaka verenler rolünü oynamak onların görevi ve ayrıcalığıydı. Erbakan, çok kez "Bundan sonra kimse aç bırakılmayacak!" ve "Önümüzdeki her hafta, yeni müjdeler vaat ediyor" açıklamasını yaptı.

Erbakan ve partisine göre, zekât ya da yoksulları besleme ve onlara yardım etme yerel yönetimlerin sorumluluğuydu. Örneğin, başarılı 1994 yerel seçimlerinden birkaç ay sonra İstanbul'da Bahçelievler Belediyesi'nin RP'li Belediye Başkanı'na, şeriat adına ne yaptığı sorulduğunda, yoksul insanlara karşılıksız kömür dağıttığını söyledi. Erbakan'ın sosyal reforma yakla-

31 Nicole Pope ve Hugh Pope, *Turkey Unveiled. Atatürk and After* (Londra: John Murray, 1997), s. 316.

şımında da aynı dar, yerel mantık eğilimi vardı. Diğerleri pahasına, yerel ve orta ölçekli işletmelere desteği de bunu destekleyen bir örnektir. Daha önce bahsedildiği üzere, Erbakan'ın Anadolulu iş adamlarını desteklemesinin gerekçesi, sınai gelişimi daha eşit bir zeminde yaygınlaştırmaktı. Aklındaki, sınai gelişme olduğu kadar sosyal adaletti. Erbakan için, sosyal adalet ekonomik kaynakların daha eşit dağılımıydı.

"Din kardeşliği" başlangıçta Erbakan'ın siyasi programının oluşturulmasına yön ve cesaret vermesine karşın, siyasi kaygıların dinî olanların yerine geçmesi çok uzun sürmedi. Ruşen Çakır, kitabı *Ne Şeriat Ne Demokrasi*'de 1980'lerde İslâm yanlısı partinin üyesi olmanın, dinî bir cemaatin üyesi olmanın önemini gölgede bırakma eğilimi gösterdiğine dikkati çeker. Bağlılığı, partiyle dinî cemaat arasında kalan bir parti üyesi veya destekçisi için, partiye bağlılık öncelik kazanmaya başladı. Erbakan'ın kendisi bu bağlamda bir örnek teşkil etti. Parti örgütü içinde yükselmek ve onun liderlik çevresine ulaşmak için en önemli ihtiyaç, derin dinî bağlılığa sahip olmak değil, iyi bir örgütleyici, propagandacı ve konuşmacı olmaya dönüştü.[32]

Dini cemaatten ziyade parti için siyasi çalışmaya verilen önceliğin bir sonucu, dindarlığın, parti kimliği üzerinde bir yaldız haline gelmesiydi. Diğer ve hatta daha önemli sonucu, Erbakan'ın kendisini onların üstü olarak algılaması nedeniyle, Erbakan ile etkili dinî cemaatler arasında gelişen çatışmaydı. Bu yetki çatışması, özellikle Erbakan'ın, Profesör Esad Coşan ile ilişkilerinde sertleşti. Destekçileri, Erbakan'dan genellikle "Mücahid Erbakan" diye söz etti.[33] Erbakan ile yeni Nakşibendi lideri Esad Coşan arasındaki sert çekişmeye neden olan mesele, Erbakan tarafından 1990 Mayıs'ında Sivas'ta yapılan bir konuşmaydı. Erbakan, bu konuşmada insanları partisinde cihad adına toplanmaya çağırdı. Dinleyicilerini cihad adına RP

32 Pope ve Pope, s. 56-59.

33 İslâmî "kutsal savaş" (cihad), İslâm davasında silahlı mücadele olduğu kadar, kişinin karakterinde günahkâr eğilimlere karşı mücadele anlamına geldiğinden burada kullanılan terminolojiyle ilgili olarak çok dikkatli olunmalıdır. Bu nedenle, cihad adına mücadele yürütmek, ahlâki olarak daha iyi bir kişi olmak için mücadele etmek anlamına gelebilir.

için çalışmaya yemin ettirdikten sonra onları, kişinin parti için görevini yerine getirmeden işe gitmesinin, abdest almadan namaz kılmaya benzediği konusunda uyardı. Erbakan daha sonra şöyle söyledi: "Refah, İslâmî cihad ordusudur. Hepimiz bu orduya asker olacağız. Cihad eden, Müslüman âlimden de şeyhten de daha üstündür. Ahirette âlimden de şeyhten de cihad eden daha üstün cennetlere gider." Erbakan sözlerine şunları ekledi: "Bütün ehli sünnet vel'cemaat olarak, REFAH'ın emrine itaat edeceğiz, bu orduya dahil olacağız. Olmayanlar patates dinindendir."[34] Erbakan, bu konuşmayla açıkça kendisini ve partisini, Nakşibendi tarikatı ve liderinin üstüne çıkardı. Bu, açıkça, Profesör Coşan ve cemaatini rahatsız etti. Nakşibendi tarikatına göre, siyasi parti faaliyetini, tek gerçek İslâmî icraat olarak görmek kafirlikle eşdeğerdi. Bu konuşmaya iki hafta sonra gelen cevap sertti ve Erbakan ile Coşan arasında bundan sonra herhangi bir işbirliğinin önünü tıkadı. Coşan, Erbakan'ı dinî konular hakkında cahil olmakla suçladı. Coşan, "Sen içtihat edemezsin, çünkü sen ne ayet bilirsin, ne Arapça bilirsin, ne de içtihatın şartlarından herhangi birine sahipsin, ne de ekseriyetle tasvip görmüş seçilmiş bir insansın" dedi. Coşan, Erbakan'ın "kökten yanlış bir cihad algısına sahip olduğunu; kutsal savaşın, hiçbir zaman diğer Müslümanlara karşı değil, sadece kafirlere karşı açılabileceğini"[35] düşünüyordu. Bu çatışmanın yanı sıra, dinî cemaatler, Erbakan'ın bazı adımlarını Türkiye'de sivil hükümetlerin geleceği için tehlikeli olarak algılamaya başladılar ve sonuç olarak, RP'yi kendi geleceklerinin güvenliği açısından bir risk saydılar. Bu nedenle, 1990'da RP'den desteklerini çektiler.

Türk demokrasisi üzerinde etkisi

Erbakan, İslâm yanlısı bir siyasi hareketin lideri olarak en başından beri ikili bir bağlılığın etkisi altındaydı. Bir taraftan, so-

34 Yalçın, s. 275-276.

35 Yalçın, s. 271-272.

nuç olarak halkın iradesine dayalı laik siyasi rejime itibar ederken, diğer taraftan kendisini Allah'ın iradesine dayanan şeriat ve İslâm'ın savunucusu saydı. Bu ikili bağlılık, dayandıkları değerler dogmatik açıdan ele alındığında, uzlaşmaz görünür. Fakat sosyal ve tarihi pratikte başarılı bir şekilde birarada var oldukları da görülmüştür.[36] Her iki değerler kümesine bağlı kalmanın laik (ya da "rasyonel") yolu, laik siyasi rejimin değerleri kamusal alanda muhafaza edilirken, dinî değerleri özel yaşama mahsus tutarak, her birinin sahasını ayırmaktı. Ama özel ve kamu alanları arasında bu ayrıma karşı koymak İslâm yanlısı bir hareketin doğasında olduğundan, ikili bağlılık bir sorun olarak kalır. Erbakan, bu ikilemle nasıl başa çıkmıştı?

Daha yukarıda söz edildiği gibi, Erbakan'ın kariyerinin gidişatı boyunca, siyasi kaygılar dinî olanlara üstün geldi. Erbakan'ın politikalarının zamanla laikleşmesi Türk toplumunda mühendis, aydın ve kadınlar gibi İslâmcı karşı elitlerin, laik sistem değerleriyle daha genel bir bütünleşme sürecinin bir parçasıydı.

Sosyolog Nilüfer Göle bu süreci şöyle tanımlar: "Seçkin sınıfın bir üyesi olmak, niyetlerinden bağımsız olarak, giderek iki alanın (kutsal ve din dışı) ayrılmasına neden olan bir laikleşme sürecini harekete geçirir".[37]

Erbakan'ın dinî çizgiden daha laik bir duruşa doğru ilerlemesi daha karmaşıktı ve keskin doğrusal modelle açıklanamayacak zikzaklar vardı. Erbakan, giderek laikleşen bir çizgi sürdürmede herhangi bir güçlükle karşılaşmadı. Ancak, parti çevresi ve içindeki daha militan gruplar açısından, bazen daha radikal bir İslâmcı tavır takınma gereğini hissetti. Örneğin, 1978'te Demirel ile kısa ömürlü koalisyon hükümetinin dağılmasıyla Milli Selamet Partisi, 1973 seçimlerinden beri ilk kez koalisyon dışında kalmıştı. Partideki radikal muhalefete göre

36 Sadık El Azm, "Is Islam Secularizable?" *Civil Society, Democracy and the Muslim World*, der. Elisabeth Özdalga, Sune Persson (Londra: Curzon, 1997) içinde, s. 17-23.

37 Nilüfer Göle, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites," *Middle East Journal* 51, no. 1 (Winter 1997) s. 57.

bu, Erbakan'ın çok fazla uzlaşmacı olması nedeniyleydi. Bu grubun üyeleri, MSP dışındaki İslâmcı güçlerden gelen, artan radikal talepleri karşılamak için partinin "daha kesin (İslâmcı manasında) bir profile" ihtiyaç duyduğunu savundu. Bunun sonucunda, 1970'lerin son yıllarında Erbakan'ın söylemi daha radikal hale geldi; bu, İran'da Şah'a karşı büyüyen muhalif hareketle aynı döneme denk gelen bir gelişmeydi. Sadece İran'da Humeyni değil, aynı zamanda Pakistan'da General Ziya Ülhak da Erbakan'ın destek ve takdirini kazanmıştı. Bu dönemde, "İran'da Humeyni, Türkiye'de Erbakan", "Dinsiz Devlet Yıkılacak Elbet" ve "Şeriat Gelecek Zulüm Bitecek" gibi sloganlar, parti kongrelerinde RP'nin pankartlarında görülüyordu. Ama bu radikalleşme sadece askerî gücün dikkatini çekmedi, aynı zamanda Erbakan'a yakın Nakşibendi çevrelerinin üyeleri arasında küskünlüğü yol açtı. Aslında, Turgut Özal ve Korkut Özal 1978 parti kongresi sırasında Erbakan'ın liderliğine meydan okumaya çalıştılar. Bunun da ötesinde, daha önce belirtildiği üzere, Profesör Coşan'ın RP ile bağlarının kopmasına yol açan, açık çekişme patlak verdi.

Erbakan, temelde laik siyasi sisteme bağlı çoğunluğun duygularıyla, ondan daha radikal bir rejim karşıtı söylem bekleyen militan grupların duyguları arasında bir denge bulmaya çalışmada farklı taktikler kullandı. Birden fazla anlama sahip bir kavram olan şeriata başvurmak bunlardan biriydi. Örneğin, Kur'an ve Peygamberin kutsal hadislerinden gelen İslâmî öğretiler tek kaynak olarak ele alındığında şeriat, pozitif yasa anlamına gelebilirdi. Buradan anlaşılan, şeriatın alternatif bir sosyal ve siyasi sistemin dayanağı olacağıydı. Suudi Arabistan gibi ülkelerde, bu anlamda kabul edilen şeriat, sosyal ve siyasi sistemin temelini oluşturdu. Bu ülkelerde, diğer şeyler arasında, hırsızlık, ellerin kesilmesi ve zina, taşlanarak öldürülmeyle cezalandırıldı. Kavramın bu şekilde kullanılması, günümüzde Türkiye'de mevcut laik rejimden radikal açıdan farklı bir rejimin arzulanmasına götürürdü. Fakat, şeriat aynı zamanda pozitif yasa alanına herhangi bir gönderme olmadan, dindar Müslüman ruhunu kastedebilir. Bu biçimde kullanıldığında,

Allah'ın koruması altında, iyi bir yaşam için ahlâki ilkeler dizisi anlamına gelir ve mevcut siyasi düzenle ilgili konuları kapsamaz. Bu kavram Erbakan tarafından, bir yandan radikallik diğer yandan Müslüman dindarlığından bahsederek, kendisini, partinin aşırı kanadındaki radikal gruplarla, parti içi ve dışında Türkiye'de "gerçek Müslümanlar" olarak bilinen, partinin muhafazakâr-gelenekçi destekçileri arasına yerleştirmek için kullanıldı.

Erbakan'ın bu hassas dengeleme oyununda kullandığı bir diğer sembol yüklü kavram cihaddı. Cihad, hem inanmayanlarla kafirlere karşı düzenli savaşımı ("küçük cihad") hem de kendi nefsiyle ahlâki mücadeleyi kasteder ("büyük cihad"). Erbakan, liderliğini yaptığı İslâmcı partiler için bir paramiliter teşkilat kurmaya hiçbir zaman yönelmese de, propaganda konuşmalarında cihad kelimesini çekinmeden kullanırdı.

Erbakan'ın söz konusu olan ikili söylemi, onun gerçekten ne derece bir demokrasi inananı olduğuyla ilgili şüphe uyandırdı. Gözlemciler, bu meselede ayrılığa düştü.

Nispeten tarafsız ve çoğunlukla kabul edilen bir değerlendirme, Erbakan'ın uzun süre demokratik sürecin bir parçası olması nedeniyle, oyunun kurallarını öğrendiği ve kabul ettiğidir.[38] Bu analize göre, Erbakan'ın demokratik sürece temel bağlılığı sorgulanamaz ve Türkiye'de laik ve demokratik devleti devirmeye çalışması beklenemez.

Bu argüman geçerli olursa, Erbakan'ın siyasetteki varlığının Türk demokrasisini tehdit etmediği varsayılabilir, ancak bu, Erbakan'ın onun güçlenmesine önemli katkılarda bulunduğu anlamına da gelmez. Erbakan, 1970'lerin başında siyasi kariyerine başladığında, demokrasi ve insan hakları meseleleri öncelikleri değildi. O dönemde, milliyetçilik, ahlâki gelişim, sınai gelişim ve sosyal adalet onun ideolojisinin dört temel direğiydi. 1980'de demokrasinin kesintiye uğramasını takiben başörtüsü takan öğrenciler gibi Erbakan'ın potansiyel destekçilerine yapılan baskılar sonrası, Erbakan demokrasi ve insan

38 Örneğin bakınız Metin Heper, "Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation?" *Middle East Journal* 51, no. 1 (Winter 1997), s. 33.

hakları konularına ilgi göstermeye başladı. Bu çizgiyi izleyen demeçleri ve konuşmaları, Haziran 1998'de Anayasa Mahkemesi tarafından RP'nin kapatılmasının ve Erbakan'ın aktif siyasetten men edilmesinin ardından daha sık görülmeye başladı. Türkiye'de hakkındaki mahkeme kararını iptal ettirmek için Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne bile başvurdu. (Bu başvuru, mahkeme tarafından reddedildi.)

Erbakan'ın demokrasi ve insan hakları lehinde konuşmaları ve demeçlerinin aslında sadece kendisini savunmak için yapıldığı iddia edilebilir. Kürt yanlısı Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) gibi diğer siyasi partiler ve liderlerine benzer şekilde dava açıldığında, Erbakan ve yardımcıları onlara desteklerini dile getirmedi. Erbakan, bir bütün olarak, "Evet, benim ve partimin çıkarlarını koruduğu sürece demokrasi. Değilse, fark etmez" hesabına göre hareket etmiş gibidir. Dürüst olmak gerekirse, demokrasi kavrayışındaki bu problemli durumun Erbakan'ı Türkiye'deki diğer birçok siyasi liderden ayırmadığını eklemek gerekir. Bu bağlamda Erbakan, daha demokratik bir yönetimin inşasına, diğer birçok politikacıdan daha az ya da daha çok bağlı değildi.

Erbakan'ın Türkiye'de demokratik sürece bir katkısı, kitle siyasetine önem vermesidir. RP, diğer birçok Türk siyasi partisinden farklı olarak, parti üyelerinin büyük bölümü tarafından desteklenen güçlü taban örgütleri geliştirmekde başarılı oldu. Erbakan'ın Türk demokrasisine ikinci ve belki de daha önemli katkısı, hareketini Türk siyasetiyle bütünleştirmede ve böylece demokrasiyi zenginleştirmedeki nihai başarısıydı. Fakat 1998'de aktif siyasetten men edildiği için Erbakan, RP'nin halefi Fazilet Partisi'ni (FP) perde arkasından kontrol etmeye çalıştı. FP'de "yenilikçiler"den ziyade, dogmacı "eski muhafızları" destekleyerek, tamamen önünü kesmese bile, partinin Müslüman-demokratik yönelime doğru gelişimini yavaşlattı.

NECİP FAZIL KISAKÜREK: TASAVVUF BAHÇESİNDE KAHRAMAN MİLLİYETÇİ*

Bir Türk İslâmcı Aydını Hakkında Parça Parça İzlenimler

> "Dünyamız" bir evren olduğundan, hiçbir yerden gelen saldırı onu kaosa sürükleme tehlikesini taşır.
>
> MIRCEA ELIADE, *Kutsal ve Kutsal Olana Saygısızlık*

Giriş

İslâmî uyanış, son yıllarda sadece Ortadoğu'nun daha az Batılılaşmış veya modernleşmiş ülkelerinde siyasi yaşamı etkilemedi, aynı zamanda dünyanın bu kesiminde laiklik kalesini temsil eden Türkiye'de de İslâm gittikçe etkili olmaya başladı.

Şerif Mardin, Nurcu hareketin kurucusu Bediüzzaman Said Nursi (1876-1960)[1] hakkındaki etkileyici çalışmasında Türkiye'deki, belki de en etkili dinî liderin gelişimini takip etmiştir.

Türkiye'deki gelişmeleri ilgi odağı haline getirmesiyle, din sosyolojisi üzerine bir çalışma olarak *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim-Bediüzzaman Said Nursi Olayı* eşsizdir. Türk aydınları ve bilginleri, şimdiye kadar akademik ve bilimsel olarak İslâmî konulara değinmeye isteksiz olmuşlardır. Mardin'in çalışması buzları kırdı, umut edilir ki gelecek

---

(*) "Tasavvuf Bahçelerinde Dolaşan Bir Milli Kahraman: Necip Fazıl Kısakürek", *Toplum ve Bilim*, Bahar 1997 ["Necip Fazıl Kısakürek: Heroic Nationalist in the Garden of Mysticism", *Meddelanden*, 19/1994, Swedish Research Institute in Istanbul, Stockholm.

1 Nur ışık anlamındadır ve buradaki son ek, Said Nursi'nin ışık felsefesini benimseyen kişiye işaret eder.

yıllarda bu satırlar yanında daha fazla katkıların yolunu açmıştır.

Son dönemdeki İslâmî uyanış, milliyetçilikteki patlamayla aynı zamana rastlamıştır. Said Nursi'nin düşüncesinde milliyetçi tutum hiçbir zaman özellikle başat değildi. Söylem neredeyse tamamen diniydi. İdeolojiden çok inançtan söz ediyordu. Türkiye'nin güneydoğusundaki Bitlis ilindendi, Kürt asıllıydı ve en etkin yılları, milliyetçiliğin halk kitleleri arasında az da olsa daha derin duygulara hâlâ karşılık vermediği iki dünya savaşı arası döneme denk düştü. Modern cumhuriyetin kuruluşunu izleyen yıllarda Türk milliyetçiliği önemli ölçüde resmîydi. Bu, diğer herhangi bir etnik ideolojiye karşı ihtiyatla bir kalkan olarak kullanıldığı ve özellikle kırsal kesimde yaşayan toplumun alt tabakalarının belleklerine henüz girmediği anlamına geliyordu.

Bununla birlikte, Necip Fazıl Kısakürek için durum farklıydı. Güçlü bir dinî şahsiyet olarak tutumu, çok kısa sürede milliyetçi ve siyasi bağlılıklara yöneldi. Necip Fazıl'ın yazılarıyla öne çıkan, İslâm ve milliyetçiliğin karşılaşmasına, farklı bir bağlamda bazı sosyolojik temeller önerdim. Bu makale, onun karizmatik kişiliğine vurgu yaparak, bir kişi olarak Necip Fazıl'a biraz yaklaşmak ve modern Türk aydın tarihinin bu şaşırtıcı karakterini çevreleyen atmosferin bir bölümünü göstermeyi hedefliyor.

Necip Fazıl

Şair, oyun ve roman yazarı Necip Fazıl, 1904'te İstanbul'da doğdu. Ayasofya, Topkapı, Sultan Ahmet veya Mavi Cami'ye çok uzak olmayan, Çemberlitaş'ta bir konakta büyüdü. İyi halli bir aileden geliyordu. Maraşlı bir hâkim olan büyükbabası, erkek çocuklarının evlendikten sonra aileleriyle birlikte evi paylaşmayı sürdürdüğü, geleneksel bir Osmanlı ailesinin reisiydi. Necip Fazıl, otobiyografik romanlarında babasından neredeyse hiç bahsetmez. Bunu yaptığında, küçümseyici bir şekilde "deli bir Fazıl" diyerek yapar. Ama büyükbabasına gelin-

ce övgüden başka hiçbir şeyi dile getirmez. Eve, kutsal atmosferiyle sahip olan oydu.

Necip Fazıl, henüz çocukken hem babası hem de kendisinden küçük tek kardeşi Sibel'i kaybetti. Babasının ölümünün yasını gerçekte asla tutmadı. Necip Fazıl'ın kendi sözleriyle "onun kanı bir volkan gibiydi" ve ailesini ölmeden çok önce terk etmişti. Bununla birlikte, kız kardeşinin ölümü romanlarında ayrıntıyla işlediği bir şeydir. Onun ölümü, vicdanına eziyet etti, çünkü zayıf ve hastalıklı bir çocukken ona karşı yeterince korumacı olmadığını düşünüyordu.

Büyükbaba ölünce ev bölündü ve Necip Fazıl ile annesi kendi başlarına yaşamaya başladı. Heybeliada'ya yerleştiler, bir yıl Necip Fazıl'ın Erzurum'daki dayısı ile yaşadılar ve sonra Kasımpaşa'da küçük bir daire kiraladıkları İstanbul'a döndüler. Daha sonra Boğaziçi'nin Anadolu yakasında Beylerbeyi'ne taşındılar.

Necip Fazıl, evlendiğinde kırkına yaklaşıyordu. Karısı Neslihan'dan beş çocuğu vardı; Mehmet, Ömer, Ayşe, Osman ve Zeynep.

Necip Fazıl'ın hayatının büyük bir bölümüne, ona sayısız dava ve birçok hapis cezasına mal olan, resmî laikliğe karşı mücadelesi damga vurdu. Necip Fazıl'ın yattığı ilk uzun hapis, 1952 Aralık'ından 1953 Mayıs'ına kadardı. Bu sarsıcı deneyimini, *Cinnet Müstatili* (Delilik Dikdörtgeni) adlı kitabında tasvir etti. Kitap kinci şikâyetlerle doludur. Saniyeleri sayıyordu; hapis yatılacak 24 milyon saniye![2] Çok kolay ağlıyor ve sadece namaz kıldığında teselli buluyordu. "Namaz, namaz, namaz!". Günde beş vakit namaz kılmanın yanı sıra İslâm'da kaza olarak adlandırılan bir uygulama olan, daha önce kılmayı ihmal ettiklerini telafi ediyordu.

Bu nedenle hapis izni sırasında 1983'te ölmesi (bir sağlık sorunu nedeniyle) önemlidir. Öldüğünde 79 yaşındaydı. Cenazesi, 1980 askerî darbesinin baskısının damga vurduğu bir dönemde farklı İslâmcı gruplar için büyük bir gösteri haline geldi.

2 Asıl ceza, 24 milyon saniye yapan 9 ay 12 gündür. Cezanın süresi 5 buçuk aya indirilmiştir. *Cinnet Müstatili*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1989, s. 7-30, 241.

Sanatçı ve muhalif

Necip Fazıl'ın şiire ilgisi erken başladı:

> "Şiir yazma isteğim, on iki yaşımdayken başladı. Bunun nedeni garipti. Annem hastanedeydi ve onu ziyaret etmeye gittim. Beyaz yatak örtüsünün üstünde, eski, siyah kaplı bir not defteri vardı. Bu not defteri, annemin yanındaki yatakta yatan, tüberküloz olan bir kız tarafından yazılan şiirleri içeriyordu. Bunu bana söylerken annem, gözlerimin içine merakla baktı:
>
> – Bir şair olmanı ne kadar çok isterdim.
>
> On iki yaşıma kadar bunun farkından olmaksızın, annemin isteği, bende çoktan gelişen bir şeyin farkında olmamı sağladı. Böylece kendi varlığımın manevi anlamı bana gözle görülür oldu. Ve gözlerim, kar ve uğuldayan rüzgârın buz gibi soğuttuğu hastane koğuşunun camlarına doğru çevriliyken, kararımı verdim.
>
> – Bir şair olmak istiyorum.
>
> Ve oldum."[3]

Necip Fazıl, ilk şiir derlemesi, *Örümcek Ağı*'nı 1925'te yayınladı. 1928'deki ikinci derlemesi *Kaldırımlar*, bütünüyle tanınmasını sağladı. Bu başarısına gösterilen büyük ilgi sayesinde Necip Fazıl, uzun bir süre "Kaldırımlar Şairi" olarak anıldı. Yine büyük ilgi toplayan diğer bir şiir derlemesi, 1931'deki *Ben ve Ötesi*'ydi. Bundan sonra, yazarlığına oyun, roman ve kısa öyküler gibi farklı üsluplarda edebi çalışmalar ekledi. Bu yazılar ona, şairken yaptığı çalışmalar kadar ünü hiçbir zaman getirmese bile, 1930'lara kadar önemli bir yazar olmuştu. Necip Fazıl'ın adını ilkin edebiyatçı olarak duyurmasına ve hayranlarının ekseriyetle onu böyle hatırlamak istemesine rağmen, büyük çapta *Büyük Doğu* adı altında konuşmacı ve gazeteci olarak yaptıklarıyla tanınmalıdır. Bu, bir derginin yanı sıra Necip Fazıl'ın kendisi tarafından başlatılan, ulus çapındaki bir dernekler ağının ismidir. 1943'te yayımlanmaya başlayan der-

3 Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1991, s. 9. [İlk baskısı 1962 tarihlidir.]

gi, İslâm yanlısı ve laiklik karşıtı çizgisi nedeniyle savcıların sık sık hedefi oldu. Derginin birçok kez yasaklanmasının yanı sıra Necip Fazıl bazen kısa ve uzun sürelerle hapis yatmak zorunda kaldı. Bu baskı, sadece *Büyük Doğu* ve Necip Fazıl'ı değil, daha liberal rüzgârların, 1950'den sonra Türk siyasetine damgasını vurmasından sonra da süren diğer İslâmî grup ve yayınları da vurdu. Derginin yayımlanmasının yanı sıra yıllarca süren sayısız konferans dizilerini içeren *Büyük Doğu* çevresindeki faaliyetler, Necip Fazıl'ı daima kamu yetkililerinin karşısına çıkardı.

"Dindar insan"

Necip Fazıl, *Büyük Doğu* dergisinde, Doğu ve Batı arasındaki düalizmin ana unsuru oluşturduğu bir ideoloji ve felsefe geliştirdi. Bu düalizm, insan varlığının daha derin boyutları kadar siyasi güç ilişkilerini kapsıyordu.

Geleneksel İslâm, Dar-ül Harp ve Dar-ül İslâm arasında bir ayrım yapardı. Bu ayrım, karmaşa ve evren, Kutsal Olmayan ile Kutsal arasındakine göre izomorfik olarak kavranabilirdi. Ünlü din tarihçisi, Mircea Eliade'a göre, kozmos yani yapı bakımından anlamlı bir bütün olarak düzenlenen varlık, kutsalın kutsal olmayandan ayrıldığı anda var olur. "Kutsalın ortaya koyuluşu, ontolojik olarak dünyayı kurar. Bu nedenle, kutsal alanın keşfinin –yani dinî uyanışın– dindar insan için ne ölçüde varoluşçu değer taşıdığı açıktır. Çünkü, mukaddem bir oryantasyon olmaksızın hiçbir şey başlamaz, hiçbir şey yapılamaz – ve herhangi bir oryantasyon sabit bir noktayı elde etme anlamına gelir."[4] Bu tür bir dinî bakış açısının özelliği, "bizim dünyamızın", özne dünyasının her zaman merkezde olduğudur.

Modern toplumun ortaya çıkışı, geleneksel olarak kutsal olmayanla kutsal olan arasında ya da Müslüman bağlamda Dar-ül Harp ve Dar-ül İslâm arasında çizilen nispeten belirgin sınırları yıkmıştır. Bu nedenle İslâm dünyasının geleneksel birli-

4 Bakınız Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Harcourt Publishers, Londra 1987, s. 21-22.

ğinin, liberalizm (kapitalizm), sömürgecilik ve milliyetçilik yüzünden sarsıldığı düşünülür. Bir parçası olunan düzenli dünya ve dışındaki karmaşık dünya birbirine karışmaya başlamıştır, bu yüzden eskiden birleşik bir evreni oluşturan, saflığını kaybeder ve yıkıcı, dış güçlerden etkilenir. Tüm varlık, en derin temellerinden sarsılır.

Mircea Eliade'ın, *Kutsal ve Kutsal Olmayan*'da "dindar olmayan" ile "dindar" kişiyi karşılaştırması, modern dünyada "dindar insanın" müşkül durumunun analizine bazı önemli ipuçları verebilir.

Tarih veya zamandan bağımsız olarak dindar insanın kutsal dünyasına, bütünlük, birlik ve bütünleşme damgasını vurur. Varlığı, düşünce, iş ve toplumsal ilişkilerine bir anlam veren dinî simgecilikle doludur. Dünyasına da açıklık, şeffaflık, ebedi varlığa inanç ve mutlak özgürlük olasılığı hâkimdir. Öte yandan modern toplumda dindar olmayan insan için, evrene parçalanma ve bölünme, karanlık ve sınırlama damgasını vurur. Eliade'ın söylediği gibi: "Modern çağın dindar olmayan insanlarına göre evren, mat, dingin, sessizdir; hiçbir mesaj iletmez, hiçbir şifresi yoktur."[5]

Necip Fazıl gibi İslâmcı bir aydının, büyüsü bozulan bir dünyada yaşam şartlarının anlaşılmasıyla ilgili hisleri, daha doğru ifade edilemezdi. Dinî boyut bakışını kaybetmiş bir dünyada varoluşsal endişe, hem şair hem yazar hem de roman yazarı olarak eserlerinin başlıca konularından biridir.

Dinî uyanışçılık

Necip Fazıl, özellikle dinî bir ortamda büyümedi. Tam tersine, çalışmalarına İstanbul'da farklı Fransız ve Amerikan kolejlerinde başlayıp, Heybeliada'da bulunan Donanma Akademisi'nde (Bahriye) sürdürdüğü laik bir eğitim aldı. Sınavlarını tamamlamadan önce subay eğitimini bırakarak, İstanbul'da üniversitede (Darülfunun) felsefe ve edebiyat okumaya devam etti. Bu yıl-

5 Eliade, s. 178.

larda, o dönemde *İkdam* adlı bir gazete yayınlayan Yakup Kadri Karaosmanoğlu gibi ünlü yazarları tanıdı. 1922'de ilk şiirlerinin yayımlandığı *Yeni Mecmua* dergisiyle de bağlantı kurdu. Necip Fazıl'ın bazı yazılarını okuduktan sonra ünlü şairlerinden biri Ahmet Haşim'in hayretle şöyle söylediği ifade edilir: "Çocuk! Bu sesi nereden buldun?". Necip Fazıl'ın sık sık biraraya geldiği diğer seçkin yazarlar Ahmet Kutsi Tecer, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Peyami Safa'ydı. Nazım Hikmet'in de iyi arkadaşıydı. Kıskançlık ve takdir karışımı üzerine kurulu bu arkadaşlığın, Nazım Hikmet'in komünizm taraftarı olması nedeniyle Türkiye'den sürüldüğü 1951'e kadar sürdüğü söylenir.

Necip Fazıl cumhuriyetçi Türkiye'de özel hükümet bursuyla yurt dışına gönderilen ilk öğrenciler arasındaydı. Böylece 1924'te Paris'e gitmek için yola çıktı. Aydınlanma'nın başkentindeki yaşam koşullarına asla uyum sağlayamadığı için sadece yaklaşık yarım yıl öğrenim gördükten sonra Türkiye'ye geri döndü. Bu dönemde yazar ve şair olarak çoktan isim yapmıştı. Buna rağmen, profesyonel bir yazar olmak için henüz çok gençti. Yazarlıktan kazanmaya başlayabilmesinden önce bir bankada devlet memurluğuna girdi ve birkaç yıl farklı bankalarda çalıştı (1926-39).

Necip Fazıl, tüm bu harici olayların ortasında iç dünyasında kendisiyle mücadele ediyordu. Farklı bağlamlarda, sık sık güzel Boğaziçi'ne baktığında nasıl çok kolay ağladığını, heyecanlı duygularını anlatmıştı. Anlamsızlık ve boşluk hisleri onu her zaman kışkırtıyordu. Yaşadığı hayat, okuduğu kitaplar, yazdığı şiir ve makaleler, tartıştığı konular, her şey ümitsizce yüzeysel ve anlamsız görünüyordu. Kendisine insanın varoluşunun en nihai amacının ne olduğunu soruyordu. "Yaşamın kendisinin özüne ulaşmak mı ya da yaşam imgeleri yaratmak ve onları beyaz kağıt sayfalara yazmak mı?" "Yaşamın kendisi mi ya da sadece eylemler mi?"[6]

Necip Fazıl, otobiyografilerinde bir akşam işten dönerken Boğaziçi'nde vapurda, onu delici bakışlarla takip eden bir

6 Necip Fazıl Kısakürek, *O ve Ben*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1990, s. 70.

adamla nasıl karşılaştığını anlatmıştır. Bu adamın bakışlarından kaçamadığından birbirleriyle konuşmaya başlarlar. Böylece İslâmcı bir lider, Abdülhakim Arvasi adlı bir Nakşibendi şeyhiyle tanıştırılır. Vapurdaki adam, ona Beyoğlu'ndaki Ağa Cami'ye gidip bu din hocasını (mürşit) görmesini tavsiye etmişti. Bu din adamıyla karşılaşmasında sonra Necip Fazıl, Abdülhakim Efendi'nin ölümüne kadar dokuz yıl onun sadık ve inançlı taraftarı oldu. Bu 1943'teydi, aynı yıl *Büyük Doğu* dergisini yayımlamaya başladı.

Bu karşılaşma, Necip Fazıl'ın hayatında önemli bir dönemece, *Tasavvuf Bahçeleri*'ndeki gibi birçok kitabında anlattığı bir deneyim oldu.[7] Yeni dinî bilince, uzun ve görünüşe göre acı verici bir varoluşsal buhrandan sonra ulaşmıştı. Bu çıkarcı materyalizm ve ahlâki yozlaşma dünyasını, dinî anlamda sığınaksız birinin perspektifinden görünce iliklerine kadar donmuştu. Dinî uyanışı sayesinde yabancılaşma hisleri kayboldu. Kargaşa yerini kozmosa bıraktı. Varlığı, tek olası sabit nokta, yani Allah etrafında yeniden anlam kazandı.

Clifford Geertz, ünlü kitabı *Islam Observed*'de şöyle demiştir: "Eskilerdeki gibi yeni devletlerde antropologların ilgisini çeken soru şudur: Dini hassasiyete sahip insan, inanç mekanizması tükenmeye başladığında nasıl tepki gösterir? Gelenekler sarsıldığında ne yaparlar?". Ve şöyle devam eder: "Tabii ki, her türlü şeyi yaparlar. Hassasiyetlerini yitirirler. Veya onu ideolojik bir tutkuya yönlendirirler. Ya da dışarıdan alınan bir inancı benimserler. Ya da endişe içinde kendilerine yönelirler. Veyahut sendeleyen geleneklere daha güçlü bir şekilde tutunurlar. Ya da bu gelenekleri daha etkili biçimlere sokmaya çalışırlar. Veya geçmişte ruhani ve şimdi fiziksel yaşayarak kendilerini ikiye bölerler. Ya da dindarlıklarını laik faaliyetlerde ifade etmeye çalışırlar. Ve sadece çok azı sadece dünyalarının

7 Bu bilgeden, *Başbuğ Velilerden* 33 ("Önder Evliyaların 33 Numarası" – Abdülhakim efendinin peygamber Muhammed ile ortaya çıkan zincirde 33. mürit olduğuna bulunulan atıf), *O ve Ben*, *Rabıta-i Şerife Abdülhakim Arvasi* (Asil bağ ya da Muhammed ile akrabalık) ve *Tasavvuf Bahçeleri Abdülhakim Arvasi* gibi farklı deneme ve kitaplarda bu karşılaşmayı tasvir etmiştir.

geliştiğini ya da yalnızca yıkıldığını fark etmekte başarısız olur."[8]

Geertz, bu tür genel yanıtların kendi başlarına çok aydınlatıcı olmadıklarını ekler. Konuyla ilgilenen bilim adamının önündeki önemli görev, bu hareketlerin ne yönde, ne yollarla, hangi kültürel ve toplumsal süreçlerle ortaya çıktığını izah etmektir. "Bu artan duygu değişikliklerini, hangi yeni mimari biçimler barındırıyor?"[9]

Necip Fazıl gibi bir Müslüman aydın için bu, daha ziyade geçmişin özelliklerine sahip bir bina inşa etme sorunuydu. Bunun, öyle olduğu iddia edilse de, İslâmî geçmişten şablonların yeniden inşa edilmesi sorunu olmadığını vurgulamak önemlidir, çünkü yarattığı ideolojik yapı geleneksel İslâm'ın yalnızca belirli kalıntılarını kullanmıştı. Daha doğrusu, taşiyor göründüğü düşünce örgüsünü bulmak için dinler tarihinde daha geçmişe gidilmesi gerekebilir. Kendisi ve hayranlarına yarattığı evren kahramanlar ve canavarlarla doluydu, İslâm teolojisindekilerden çok Yunan mitolojisinin fikirlerine benziyordu. İslâm, çoğunlukla önceden belirlemeyle şekillendirilmiş olarak tanımlanır. Öte yandan Necip Fazıl'ın Kötü ile İyi arasındaki düalizme güçlü vurgusu, Zerdüştlük ya da Fars Maniciliği'ne daha yakın durur.[10]

Kahraman hayranlığı

Necip Fazıl için, Batı tüm kötülüğün nedeni, tüm ahlâki bölünmenin kökeni, zamanımızın en tehlikeli canavarıdır. Geleneksel dinî ontolojiye göre, kozmos ya da dünyanın düzenli ve anlamlı parçası merkezdedir, öte yandan kargaşa onun sınırları dışında kalır. Kötü'nün İyi'ye veya Batı'nın Doğu'ya karşı geldiği Necip Fazıl'ın evreninde ise merkez kozmostan kar-

8 Clifford Geertz, *Islam Observed* The University of Chicago Press, 1968, s. 3.

9 *A.g.e.*, s. 4.

10 Kader, düalizm ve talih arasında Max Weber tarafından yapılan ayrımla ilgili bir tartışma için bakınız Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text*, Cambridge University Press, 1987, s. 77.

gaşaya doğru ilerlemiş görünür. Ya da daha ziyade merkezin seçilen perspektife göre yer değiştirdiği görülür.

Batı, kendi ahlâki, kültürel ve toplumsal yozlaşmasının sorumluluğunu taşımanın yanı sıra dünyanın geri kalanının felaketinin suçlusudur da. Tüm dünyayı vuran kültürel çöküşün arkasındaki kökler, materyalizm, "kuru" rasyonalizm, yüzeysellik, ruhsuzluk, inançsızlıktır. Tüm bu illetler, Batı'dan çıkmıştı.[11]

Bu dünya görüşünün merkezinin, düşman safına ait olduğu, yani canavarın mitin konusuna dönüştüğünün hayal edilmesi gerçeği, yeni varoluşçu anlam ya da inanca teşvik etme kapasitesinin sınırlı olması etkisine sahiptir. Bu şekilde, yapılanan bir evrende tek anlamlı hareket, düşmana karşı mücadele etmektir. Ve savaş meydanında bir yer sahibi olmaya değer tek kişi kahramandır.

Necip Fazıl'ın kendisi gerçek bir kahramandı. Onun kahramanlığı, baskıcı olduğu iddia edilen bir rejimin yasalarına karşı çıkma gücüyle yakından bağlantılıydı. Kendisine, birçok uzun süren dava ve tekrarlanan hapis cezalarına mal olsa bile "gerçeği" söylemekten korkmadı. *Büyük Doğu* dergisinin birçok kez kapatılması, mali sıkıntılara yol açtığı gibi hiçbir zaman kira, elektrik faturası ve diğerlerini ödeyecek kadar parası olmadığı söylenir. Bu, büyük yoksulluk ve kötü yaşam koşullarının göstergesi olarak ele alınmamalı. Tam tersine, Necip Fazıl, kişiliği, istekleri ve sosyal statüsü bakımından aristokrattı. Batı standartlarına göre oldukça iyi giyinirdi. Dış görünüşü tamamıyla modern ve modaya uygundu. Örneğin, bir arkadaşı tarafından kendisine hediye edilen kaliteli eldivenlere sevinmişti.[12] Hayır, Necip Fazıl'ın sık sık parasız kalması yoksulluk ya da fakirliğin değil, mevcut geliri kullanmakla ilgili olarak cesaret ve dikkatsizlik karışımının bir göstergesiydi. İslâm'a sağlam inancına rağmen, kumara karşı güçlü bir eğilimi

11 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1991.

12 Necip Fazıl'ın hayranı ve yakın arkadaşı, Mehmet Akif Inan ile söyleşi, Temmuz 1991.

olduğu da söylenebilir. 1950'lerde bir keresinde polis İstanbul'da yasadışı kumarhanelerden birini basınca ve Necip Fazıl suçüstü yakalanınca bir skandal çıktı. Olay ertesi gün gazetelerin manşetlerindeydi. Necip Fazıl'ın genç hayranları, bunun doğru olduğuna inanmak istemedi. Bir gazeteci olarak orada araştırma için bulunduğu mazeretini ileri sürdü. Bu durumda baskıya boğun eğdi. Cesaretini daha az küçük düşürücü durumlara sakladı.

Necip Fazıl, sosyoloji edebiyatının "mikro-güç" olarak adlandırdığı şeye sahipti.[13] İnsanlar ona karşı çıkmaya korkardı. Onu dinlerler, ona sorular sorarlar, ancak sıklıkla herhangi bir kesin tartışmadan kaçınırlardı. Güçlü ruhu ve cesur kişiliği onu bir tür aydın Herkül, bir dev ve kahraman yaptı. Nietzsche'ninkine benzer bir üslupta iddiacı bireyin tarafındaydı. Fırsatçılık ve halkçılığı reddeden gerçek bir seçkinciydi.

İddiacı kişiliği, tüm görünüşü için o kadar hayati bir öneme sahipti ki, gerçekte neyin asıl öneme sahip olduğu konusunda kuşku doğar: İslâm inancı mı yoksa kendi kişisel kahramancılığı mı? Hem dostları hem de düşmanları tarafından kişiliğinin tanımlanma şekli, dinleyicide İslâm'ın kendi şahsi hırslarının aracından başka bir şey olmadığı şüphesini uyandırır.

Mesajının basitliği, bunun makûl bir yorum olabileceğini gösterir. Batı bir canavar gibi gösterilir ve Necip Fazıl buna karşı mücadeleyi yöneten bir seçilmiş gibi tasavvur edilir. Bunlar ideolojisinin temel yapısal özellikleriydi. Bu tür fikirlerin, İslâm teolojisiyle pek ilgisi yoktu. Halk hikâyesi Aziz George ve ejderhaya benzeyen bu basitleştirici efsane hakkındaki ilgi çekici şey, İslâmî bir söylemle anlatılmasıydı. Necip Fazıl, *Büyük Doğu*'da ilk başyazılarından birinde, "Tüm ağaçlar dolmakalem ve tüm okyanuslar mürekkep olsa bile, acımı en derinden ifade etmeye yetmezler" demişti. Bu benzetme, Kur'an'dan alınmıştı.[14] Yazıları, sık sık meydan okuyan ve baş-

13 Johan Asplund, *Om halsningceremonier, mikromakt och a-social pratsamhet*. (Karşılama törenleri, mikro-güç ve sosyal-konuşkanlık üzerine), Förlaget Korpen, Göteborg 1987.

14 Kur'an, 31, 27.

kaldıran bir ruh haliyle söylenen bu tür ifadelerin tekrarları üzerine kuruluydu. Böylece dinî merakları olan sıradan insanların yanı sıra aydınların da ilgisini çekti.

İsyankâr bir inananın çıkmazları

Necip Fazıl'ın "felsefesi" önemli zayıflıklar içeriyordu. Sözü edilmesi gereken ilk konu, tüm ideolojisinin gerçek özünü oluşturan Doğu ve Batı arasındaki düalizmle ilgilidir. Bu kavramlar çifti, öncelikle coğrafi bölgeleri kastettiğinden, yanlış anlaşılmalardan kaçınmak için onun metaforik özelliğine ek vurgu yapmak zorunda kaldı. Örneğin; "Doğu'ya inanın! Her şeye rağmen bu kavramın coğrafi çağrışımlarını fazla ciddiye almamaya ve tüm dünya hakkındaki ebedi yaşam üzerine bilginin anlamının belirli bir yerin anlamına gelmemesine dikkat edin. Her şey Doğu'dan gelir; her şey, her şey, yani ruhumuz."[15] Öyle görünüyor ki benzetme, kendi içinde öğretici değildi, bu da onun yapaylığını gösterir. Batı ile Doğu arasındaki çelişkinin anlamı, suni özelliğini apaçık göstererek doğal olarak ortaya çıkmaz. Necip Fazıl, dinleyicisine var olan gerçekler hakkında kavramlar önermediğini, aksine bir zayıflık içeren idealler veya fikirler hakkında kavramları önerdiğini hatırlatmak zorunda kaldı. Çünkü sembolik dil, ideal ile gerçeği, ikisinin arasındaki sınırı görünmeyecek şekilde birleştirebildiği ölçüde güçlü olur.

İkinci önemli nokta, Necip Fazıl Kısakürek'in hiçbir zaman İslâm teolojisi okumadığıdır. Yabancı dillerle ilgili olarak Arapça değil Fransızca bildiği akılda tutulmalıdır. Yani, kutsal metinleri orjinal dilinde bilmiyordu. Bu yüzden, onun için İslâmcı bilim adamları tarafından tam anlamıyla kabul edilmek zordu. Bu ayrıca asla gerçek bir dinî lider gibi değil, daha ziyade İslâm davası için hevesle yanıp tutuşan bir ideolog ve aydın gibi görünmesinin sebebidir. Teolojik bilgisi, bu tür bir görevi üstlenemeyecek kadar sığdı.

15 Kısakürek, İdeolocya Örgüsü, s. 33.

Modern Türk İslâmî hareketi içinde yukarıda sözü edilen Said Nursi gibi birçok renkli ve önemli lider vardı, ancak hiçbiri İran'da Humeyni, Mısır'da Hasan El Banna veya Pakistan'da Mavdudi benzeri dinî liderlerin ulaştığı bu türden bir üstün etkiye sahip değildi. Türk İslâmî hareketinin, çok sayıda farklı mezhep ve alt mezheplere ayrılması, Necip Fazıl'ın Türk İslâm politikasında nispeten önemli bir oynamasını mümkün kıldı.[16] Türkiye'de İslâmcı lider olmaya büyük tutkusunun altında, gerçekten öğrenilene dair bir aşağılık kompleksinin izlerini gizlemek zordur. Ama daha üstün üstün biri önünde alçakgönüllülük en iyi becerdiği şey değildi ve böyle sorunların üstesinden daha güçlü iddiacılığıyla geliyordu.

Üçüncüsü, Necip Fazıl'ın kahramanlığıyla bağlantılı olarak da bir sorun vardır. Kişisel kahramanlık çok ileri götürülürse, kibre dönme tehlikesi mevcuttur. İslâmî bağlamda kullanılacak uygun kavram, çoktanrıcılık (şirk) olur. Dünyada herhangi birinin kendisinden daha iyi olabileceği ya da olması gerektiğini asla kabul etmeyen birinin itiraflarına kulak verin: "Fikirler, sanat, anlayış, anlatım, keşif, buluş, yaymayla ilgili ve sonunda hayatı yaşamaya değer kılan değerleri aydınlatabilmeyle bağlantılı olarak dünyadaki en büyük adam olmak istiyorum. Kendi vicdanım uğruna değil, sadece Allah'ın topluluğunun en önemsiz bireyine bile iliştirilen üstünlük ve fazileti gösterebilmek için."[17]

Dokunulmazlık

Kibir, teolojik üstünlük ve kadim sadelikle ilgili olarak yukarıda söz edilenlere benzer sorunlar hakkında kaygılanmak, Necip Fazıl'ın kişiliğinin doğasında yoktu. Kendisiyle kişiliği

16 Türkiye'de din eğitiminin, iki savaş arası dönemde çok etkisiz olduğunun da altını çizmek önemlidir. Buna örnek olarak, sözde yeterince öğrenci olmadığı gerekçesiyle 1932 yılında kapatılan İlahiyat Fakültesi gösterilebilir. Bakınız Gerhard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. Hayrettin Örs, Bilgi Yayınları, Ankara, 1972.

17 Kısakürek, *a.g.e.*, s. 3.

arasına mesafe koymak için gerekli yetiden yoksun olduğundan tutumu özeleştiriyle damgalanmamıştı. Uyumsuz gelen her şeyle uğraşma biçimi, sesini daha da yükseltmek ya da başka bir benzetmeyle, ne olduğunu görmek için konuşmayı asla kesmemekti. İsveçli sosyolog Johan Asplund, *Om halsning-ceremonier, mikromakt och a social pratsamhet*[18] adlı çok eğlenceli kitapta, sosyal açıdan uyumlu ve hareketli görünen, fakat yakından incelendiğinde tam tersine dönüşen, yani "sosyal uyumsuzlukla" nitelendirilen insanlar olgusunu incelemiştir. Bir kişi, çok konuşarak diğerleriyle iletişim kurmakla ilgilendiği izlenimini verirse, fakat daha yakından bakılınca kendi konuşmasından başka her şeye tamamıyla kayıtsız olduğunu ispat ederse; bu, çift anlamlı mesajlar ilettiği anlamına gelir. Aslında kendisiyle kuşatılmışken sosyal arkadaşlıkla ilgili görünür. Aynı anda hem var hem de yoktur. Mikro-sosyal bağlamlarda böyle insanlarla ilişkiler, dengesizlik, hatta gerçek dışılık, boşluk ve endişe hisleriyle sonuçlanacaktır. Sosyal-uyumsuzluk ya da asosyal-konuşkanlıkla tanımlanan insanlarla uzun süre karşı karşıya kalmak, "başka türlü olan" ya da "öteki"nin tarafında nevrotik davranışlarla dahi sonuçlanabilir.

Asplund'ın tartışması, sosyal-psikolojik veya küçük grup ortamına dair bir görüşle yapılır. Sosyal-uyumsuzluğun, daha fazla dinleyici durumunda etkisi kesinlikle farklı olacaktır. Sosyal-konuşkanlığın, daha büyük siyasi toplantıların şartlarına çok iyi uyum sağlayacağı bile söylenebilir. Entelektüel başarılara dair bakış açısından sonuç, küçük çaplı ortamda olandan, yani karmaşa, yalnızlık ve uzun vadede entelektüel hizmetin büyüsünden çok farklı olmaz.

Necip Fazıl'ın başka insanların onunla ilgili ne yazdığını okumadığı söylenir. Mektup, makale ya da her ne ise ona bir göz atardı ve bu, onun içeriğe dair fikrini oluşturmasında yeterli olurdu. Aynı şey diğer yazılar için de geçerliydi. Ne kitap ne de herhangi bir yazılı metnin okuyucusu değildi.

---

18 Asplund, *a.g.e.*

O, görüştüğü insanlara da özel bir şahsi ilgi beslemedi. İnsanlar dinlediği ve ne söylemek zorunda olduğunu takdir ettiği sürece mutluydu, ancak birisi konuşmaya başlayınca onun bile sözünü kesip kendi konuşmasını sürdürürdü. Necip Fazıl'ın aşırı "ego"sunun farkında olmalarına rağmen, hayranları diğerlerine yönelik baştan savma ilgisini, onun insan doğasıyla ilgili olağanüstü bilgisinin ifadesi olarak yorumlarlardı. Onlara göre, kısa bir göz gezdirme, herhangi bir şey hakkında, ister bir kitabın, makalenin içeriği ya da bir kişinin düşünceleri ve kişiliği hakkında isabetli bir fikir yürütmesi için yeterliydi. Bir yabancının bakış açısından ise tersine bu, onu kendi dünyasındaki mükemmel uyumla ilgili şüphelerden veya dıştan gelen herhangi bir eleştiriden korumaya hizmet eden, sosyal-uyumsuzluğunun göstergeleri olan özellikleri gibi görünür. Böylece, kendi dünya görüşüne kolaylıkla uyan yanıtlar verilebileceklerden başka diğer herhangi bir soruya gözlerini yumdu.

Son söz

Necip Fazıl, eylemci bir kişi olmasına rağmen, İslâm'ın parti siyasetine dönüşmesine belli bir isteksizlik gösterdi. Milli Nizam (1969) ve Milli Selamet partilerinin (1972) kuruluşlarına destek verdiğini doğrudur, ancak bunu bir hayli şüpheyle yapmıştı.[19] Taviz veren değil, ilkeli biriydi ve MSP lideri Necmettin Erbakan, 1973 seçimlerinden sonra Cumhuriyet Halk Partisi lideri Bülent Ecevit ile koalisyon hükümeti kurmayı kabul edince (Şubat 1974), şüphesi açık eleştiriye dönüştü. Necip Fazıl, çok geçmeden MSP'deki pragmatik İslâmcılara sırtını çevirdi ve aşırı sağda daha katı ilkelere sahip gruplara yaklaştı. Alparslan Türkeş liderliğindeki Milliyetçi Hareket Partisi içindeki genç kadrolar ona daha çok uyuyordu.

---

19 Milli Nizam Partisi 1969'da kuruldu, ancak 1971'in Mart'ında askerî müdahaleden sonra kapatıldı. Parti, bu kez Milli Selamet Partisi adı altında 1972'de yeniden kuruldu. 1980 askerî müdahalesinden sonra biri hariç tüm siyasi partilere karşı yasakların getirilmesiyle bu defa Refah Partisi olarak ortaya çıktı. Parti, birçok kez adını değiştirse de lideri Necmettin Erbakan değişmedi.

Bu fikir değişikliği göründüğü kadar keskin değildi. Necip Fazıl, İslâmî bağlılığı öncelikli öneme sahip olsa da her zaman milliyetçi duyguların sözcüsü olmuştu. Bir İslâmcı olarak güvenilirliğini tehlikeye atmayan bu değişimi onda mümkün kılan şey, 1970'lerin genç milliyetçi nesli arasında İslâmî davaya yeni ve görülmemiş bir ilgiyi görmesiydi. İslâmcı ideolog olarak uzun süren kariyeri boyunca daha önce birçok kez olduğu gibi, Necip Fazıl İslâmî dava için genç insanlardan oluşan yeni bir nesli büyülemeyi başardı. Yaşlı bir adam olmasına rağmen, gençler için herkesten çok ilham kaynağı olmayı sürdürdü.

O halde, Necip Fazıl'ın mesajını çekici kılan neydi? Öncelikle modern bir ortamdayken karşı karşıya kalınan, derin varoluşsal krizi yaşaması ve buna, iyi bilinen bir İslâmî söylem içinde bulanan çözüm. İkincisi, İslâmî değerlere dayalı ulusal bir kimliğin oluşturulması. Üçüncüsü, boyun eğmeyen tutumu, kahramanlığı. Dördüncüsü, eylem çağrısı. Bu çok önemli noktalar haricinde yanıt, konuşma ve yazma üslubu, aynı zamanda kişisel görünümünde de aranmalıdır. Necip Fazıl, bir estetti. Farklı sosyal statülerden insanlar, birçoğu için konu kendi zihinsel ufuklarının ötesinde olsa bile onun konuşmalarını ve konferanslarını dinlemekten hoşlanırdı. Sahneye ya da kürsüye çıktığında önemli olan konuşma tarzıdır. Edebi başarıları yönünden şiirlerinin, oyun ve romanlarından çok daha nitelikli olduğu su götürmez. Fakat şiir yazma yeteneği, ideolojik ve siyasi yazılarında da şüphesiz kolayca hissedildi. Dile, hem zengin kelime bilgisi ve söz düellosuna olan becerisi hem de çok çeşitli deyim ve aliterasyonlar kullanması açısından aşırı hassasiyet gösterdi.

Necip Fazıl, çelişkilerle dolu bir adamdı. Katı milli özelliklere sahip siyasi bir ideolojiyle İslâmî tasavvufa yönelik eğilimi birleştirdi; ezilenin haklarını savundu, ancak bunu "üstün insan"ın küstahlığıyla yaptı. Özgürlüğe güçlü arzusu vardı, bu yüzden liberalizm ve demokrasinin doğruluğunu tartışmadı. Yeminli bir idealist, duygusal bir romantik ve küstah bir seçkinciydi. Nitekim, Necip Fazıl, Knut Hamsun gibi bir yazarın

muhaliflerinin yanı sıra hayranlarını da hayrete düşüren birçok kişisel çelişkiyi biraraya getirmişti.

KAYNAKÇA

Asplund, Joan, *Om bälsningsceremonier, mikromakt ocb a-social pratsambet* (On greeting ceremonies, micropower, and a-social talkitiveness), Förlaget Korpen, Göteborg, 1987.

Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane*, Harcourt Publishers, Londra, 1987.

Geertz, Clifford, *Islam Observed*, The University of Chicago Press, 1968.

Jäschke, Gerhard, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev., Hayrettin Örs, Bilgi Yayınları, Ankara, 1972.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Cinnet Müstatili*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1989.

—, *O ve Ben*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1990.

—, *Başbuğ Velilerden 33*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1990.

—, *Rabıta-i Şerife Abdülhakim Arvasi*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1990.

—, *Tasavvuf Bahçeleri Abdülhakim Avrasi*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1990.

—, *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1991.

—, *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1991.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İslâm: Özel, Kamusal

YASAKLANAN VE ZORLA KABUL ETTİRİLMEYE ÇALIŞILAN ÖRTÜNME*

Günümüzün Tartışmalı Konusu Üstüne Bazı Düşünceler

Türkiye'ye ilk ziyaretimi 1968 yazında yaptım. Bu dönemde öğrenci radikalliği zirvedeydi. Dar kotlar, uzun saçlar, mini etekler ve çarpıcı renkler, özgürlük ve serbestliğin simgesel ifadeleri haline gelmişti.

Bir öğleden sonra İstanbul'un merkezinde bir kahvehanede otururken bir adam yanıma geldi ve el kol hareketleriyle oturuş biçimim konusunda daha dikkatli olmam gerektiğini söyledi. Kısa bir elbise giymiştim ve görünüşe göre adam, ortamın, benim kışkırtıcı duruşum nedeniyle rahatsız olduğunu söylemek istemişti.

İncinmeme rağmen boyun eğdim ve elbisemi düzeltmeye çalıştım. Yorumunu müdahale olarak aldım, fakat her nedense çok fazla rahatsız olmadım. Her şeyden önce hâlâ eski geleneklere sahip, gerçekten modernleşme yoluna girmemiş olan bir ülkeyi ziyaret eden bir yabancıyım diye yorum yaptım. Bu tür bir değerlendirme ışığında, kanımca müdahale anlaşılabilir ve bağışlanabilirdi.

Bu olaya geri dönüp baktığımda, artık daha önce düşündü-

(*) "Veiling Banned and Imposed. Some Reflections on a Controversial Contemporary Issue", *Meddelanden*, 20/1995, Swedish Research Institute in Istanbul, Stockholm.

güm gibi tesadüfi ve masum görünmüyor. O dönemde kadınların cesur giyinmesi, Türkiye'de sıradan gelenekçilikten farklı bir biçimde, güçlü aşağılama hisleri uyandıran bir konu haline gelmişti. Nitekim, İslâmî tarzda örtünmeye karar veren birçok kadın, bunu ya bu yöndeki liberal meydan okuma cesaretine atıfla ya da ona karşı bir savunma olarak yapmaya başladılar. Türkiye'deki üniversitelerde örtünme hakkı meselesi etrafında ilk öğrenci gösterileri tam olarak 1960'ların sonlarına doğru meydana geldi. Özgür kadınların kışkırtıcı giyimleri ve üniversite öğrencileri arasında İslâmcı örtünme aynı zamana denk geldi. Her iki giyim tarzı farklı şekillerde, yeni ya da "modern" yaşam biçimlerinin simgesel ifadesi oldu.

O dönemde İsveç'te öğrenim gördüğüm üniversitenin merkezi yönetim kadrosunun, "eski okul anlayışının" otoriter ve muhafazakâr profesörlerinden oluştuğunu varsayın. Üniversitelerde eski ve yüce ruhu muhafaza etme arzularının bir neticesi olarak, kışkırtıcı giyimin belli biçimlerini yasaklayan bir kararı yürürlüğe koyduklarını farz edin. Öğrenciler, muhtemelen böyle bir tutum karşısında küplere biner ve serbest giyinme hakkı veya üniversite yönetimin değişmesi için bir direniş hareketi örgütlerlerdi. Galip gelip gelmeyecekleri, her şeyden önce örnek hayali olduğundan çok önemli değildir. Öte yandan, muhtemelen onların bu süreç içinde kültürel değer ve özelliklerin önemini, diğer zamanlardan daha farklı bir biçimde algılamış olacaklarını düşünmek daha önemlidir. Dünyanın bizim yaşadığımız bölümünde, öğrenciler kültürel ifade biçimleriyle ilgili olarak neredeyse tamamen serbestti. Bu nedenle kültürel özellikler daha az önemli görülerek radikallik, sosyal, ekonomik, siyasi yapılara yöneldi. İçinde bulunulan durumla ilgili bu az çok çarpıtılmış kavrayış, kültürü her halükârda bir yan mesele olarak kabul eden Marksist teori tarafından desteklendi.

Dünyanın diğer kesimlerinde durum farklıydı. Örneğin birçok İslâm ülkesindeki gelişme, kültürel sembolizmin siyasi çatışmalarda önemli bir rol oynadığını kanıtlar. Bu bağlamda, hem modernistler hem de dinî uyanışçılar mücadele verdiler. Örneğin, günümüzde İran ve Suudi Arabistan'da çador (çar-

şaf) mecburiyken, Türkiye ve Mısır gibi ülkelerde merkezi yönetimin, başörtüsünü sosyal ve siyasi yaşamın belirli alanlarından uzak tutmaya çalıştığı söylenebilir. Ortadoğu'da tamamen laik bir siyasi düzene sahip tek ülke olan Türkiye'de başörtüsü; parlamento, mahkemeler, kamu kuruluşları, devlet okulları, üniversiteler ve benzeri yerlerde takılamaz. Son yıllarda İslâmî uyanış hareketi hız kazandığından, örtünmeye yönelik yasaklar huzursuzluk ve çatışmaya yol açtı. Özellikle üniversiteler, bu mesele etrafındaki çekişmenin yoğunlaştığı önemli bir alan oldu. Devlet kurumlarının 1980 askerî müdahalesi sonrasındaki katı tutumu nedeniyle son on yıl, bilhassa bu yönde yoğun çatışmalara tanık oldu.

Bu makale, "örtünme hakkı hareketi" denebilecek meselenin ayrıntılarına girmeden, modern bir olgu olarak örtünmeyle bağlantılı bir tartışma sunacak. Örtünmenin son yıllarda ortaya çıkma biçimi, onu geleneksel örtünme şekillerinden ayırır. Tartışma, Türkiye'de edinilen deneyim ve gözlemlerle ilişkilendirilecek. Bununla birlikte, katkının, örtünen Türk öğrencilerin karşılaştıkları sorunların daha geniş çağrışımları olduğunu, okuyucuya hissettirebileceğini umuyorum.

Modernite

Modern toplumda yaşamın etkili bir anlatımı, Avusturyalı yazar Robert Musil tarafından yapılmıştır. Musil'in temel çalışmasının baş karakteri Ulrich, romanın kendisinin de adı olan *Vasıfsız Adam* sıfatını taşır. Roman, Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden bir yıl önce Viyana'da yazılır. Otuz iki yaşındaki Ulrich, felsefe ve matematik okumuştur ve babasının mesleği sayesinde iyi bir hukuk bilgisine de sahiptir. Süvari birliğinde subaylık yapmıştır ve burada geliştirdiği vücut yapısını da halen korumaktadır. Mesleki, fiziksel ve zihinsel açılardan çok donanımlıdır. Ancak sorunu hırstan yoksun olmasıdır. Zamanın öylesine geçmesine izin verir. Birlikte olduğu kadınlar bile ona kayıtsızdır. Yön duygusunu yitirmiştir. Neyin iyi, neyin kötü veya neyin sonuç olarak mücadeleye ya da kar-

şı tutum almaya değer olduğu gibi sorular onun için anlamını yitirmiştir. Yazar, *Vasıfsız Adam* romanının geçtiği toplumsal bağlamı eleştirirken şöyle der:

> Evvelce hiç ciddiye alınmayan kişiler şimdi ün kazandı. Katı olan yumuşadı, ayrı olan tekrar birleşti, bağımsız olanlar halkın onayı adına tavizler verdi ve yerleşik zevk, yeni bilinmezlere yem oldu. Her yerde keskin sınırlar bulandı ve bugüne dek duyulmamış ilişkilere girmeyi amaçlayan bazı yeni, tanımlanamaz güçler yeni insanlar ve yeni fikirler ortaya çıkardı. Bu insanlar ve fikirler kötü değildi. Hayır, böyle olmaktan çok uzaktı. İyi sadece kötü yönünde birazcık fazla baştan çıkmıştı, hakikat hataya ve niyet uzlaşma ruhuna biraz fazla karışmıştı. (Musil 1980, s. 62)

Musil'in savaş öncesi Viyana'nın koşullarını tasviri, Emile Durkheim'ın (1858-1917) anomi ya da normsuzluk olarak tanımladığına yakındır. Bu kavram, Musil'in romanının, romanda meydana gelen olaylardan yarım yüzyılı aşkın bir süre sonra Müslüman bir ülkede örtünme sorunuyla olan ilişkisinin anahtarıdır.

Amerikalı sosyolog Carl E. Schorske'nin müstesna çalışması *Fin-de-Siècle Vienna* (19. yy. Sonunda Viyana) (1961) şimdiden çağdaş bir klasik olmuştur. Yazar bu kitapta, Viyana'da sanat, siyaset ve bilimin güzel bir analizini sunmanın yanı sıra, aynı zamanda çok farklı sosyal gerçeklik bağlamları için geçerli bir analiz ortaya koyar. Schorske'nin *Fin-de Siècle Vienna*'da sanat, psikoanaliz, siyaset ve mimariye yaklaşımı, Musil'in hâkim atmosferi tanımlamasına çok şey borçludur.

Schorske'nin analizi, bir anomi halinin varsayımıyla başlar. Siyasi alanda bu normsuzluk, 1848 devriminden sonra su yüzüne çıkmaya başlayan debdebeli liberal çağın sonunda gözle görülür hale geldi. Mimari yeniden yapılanmanın Ring gibi tüm gösterişli ürünleriyle[1] ortaya çıktığı 19. yüzyılın ikinci yarısı Viyana için, olağanüstü bir modernleşme dönemi oldu. Bu

1 Çok sayıda gösterişli konut ve kamu binaları, örneğin, opera, Ulusal Tiyatro, Sanat Müzesi, Doğal Hayat Müzesi ve Reichstag.

çağın düsturu akıl, ilerleme ve geleceğe güçlü inancı ifade eden "Wir können warten. Wissen macht frei"dı.[2] Bu, burjuva seçkin grupların, bireyselcilik ve özgürlüğün liberal değerleri hakkında emin ve güven içinde olduğu bir devirdi. Bu değerlerden harekete geçince, neyin ahlâki açıdan savunulabilir veya ayıplanabilir olduğuna, neyin ilerleme ya da gerilemeyi temsil ettiğine karar vermek büyük bir sorun değildi. Bilim, hiç şüphesiz dinden daha çok prim yapıyordu.

Son yüzyılın sonlarına doğru burjuva sınıfından başka diğer gruplar, Viyana'da siyasete damgalarını vurmaya başladı. Bir taraftan German soyundan gelmeyen Çek, Hırvat, Sırp ve Macarlar gibi gruplar ulusal bağımsızlık, diğer yandan köylü, çiftçi, esnaf ve işçiler ekonomik refah ve demokratik haklar talep etmeye başladı.

Büyük ölçüde liberalizme karşı bir tepkiyi ifade eden yeni siyasi düşünce akımları ortaya çıktı. Oturmuş çok farklı ideolojilerden değerler, "ideolojik mozaiklere" karıştı. Bu ideolojik karmaşa, farklı türden aşırı uçtaki hareketler için verimli bir zemin oldu. George von Shönerer, Karl Lueger ve Theodor Herzl gibi çağdaş demagoglar bu ortamda ortaya çıktı. George von Shönerer, Hitler'in ilham kaynağı ve öncüsü olan, tanınmış bir Yahudi karşıtıydı. Karl Lueger de Avusturya'da Yahudi karşıtı hassasiyetleri kendi siyasi amaçları için nasıl kullanacağını bilen bir liderdi. Avusturya'da Hıristiyan Sosyalist Parti'yi kurdu. Theodor Herzl ise siyonizmin kurucusuydu.

Katoliklik bu "ideolojik mozaikler"in etkisi altında, Avusturya siyasetinde etkili bir faktör haline geldi. Katoliklik, daha önce karşıt ideolojik taraflara ait olduğu kabul edilen değerleri birleştirme kapasitesine sahip bir ideoloji sundu; demokrasi ve sosyal reform (liberalizm/sosyalizm), Yahudi-karşıtlığı ve kralcılıkla (muhafazakârlık) birleştirilebilirdi.

Türkiye, uzun zamandır kendine has özellikler taşıyan bir ülke olarak kabul edildi. O, ne tipik bir Avrupa ne de tipik bir Ortadoğu ülkesidir. Bu özel nitelikleri nedeniyle, Türkiye'nin so-

2 "Bekleyebiliriz. Bilmek özgürleştirir." Bu, Ritter von Schmerling'in bir sözüdür. (Schorske, s. 134).

runlarına karşılaştırmalı perspektifler kullanarak yaklaşma konusunda genel bir çekingenlik hâkimdi. Bu gözlem, özellikle daha geniş bir bakışla meseleye yaklaşmakta sıklıkla başarısız olan yerel akademik çalışmalar için geçerlidir. Dinî sınırlar çoğunlukla, perspektifleri genişletme çabasına engeller oluşturdu.

Fakat bu eğilimi kırma ilhamı, en beklenmedik kaynaklardan gelebilir. Schorske'nin yüzyılın sonunda Avusturya'da din ve siyaset analizi, bu örneklerden sadece birisidir ve bu analiz Türkiye gibi kendi inceleme konusundan uzak toplumlar hakkında sorular uyandırma gücüne sahiptir. Avrupa topraklarındaki son imparatorlukların mirasçıları olan Türkiye ve Avusturya arasında daha detaylı bir karşılaştırma, bazı aydınlatıcı bakış açıları getirebilir.

Umarım, yukarıda sözü edilen analizle doğrudan bağlantılı olarak yapılan bir iki öneri, okuyucuyu bu doğrultuda ikna edecektir. Çünkü sistematik sunum bu makalenin çerçevesini aşar.

Avusturya'dan farklı olarak Türkiye, hiçbir zaman anmaya değecek bir liberal siyasi harekete sahip olmadı, fakat sosyal reform ve siyasi karar alma meselelerinde rasyonel bir yaklaşımı temsil eden gruplara sahipti. Çağdaş Türkiye'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün liderliğindeki Kemalist hareket, Fransız devriminin birçok idealini, yani eşitlik, ulusların kendi kaderlerini belirleme hakkı, laiklik, ilerleme ve belirli şartlarla özgürlük ve bireyciliği elitist bir tarzda teşvik etti. Türk modernleşmecileri için bu değerler doğal bir şeymiş gibi kabul edildi. Kemalist seçkinlerin yönetimde olduğu tek parti dönemi (1923-1946) sırasında savunulan değerlerin anlamı konusunda neredeyse hiçbir anlaşmazlık doğmadı. Schorske'nin analizine göre, hiç kimse bu verilen ideolojik referans çerçevesinde neyin ilerici olarak kabul edilmesi ve neyin gerici olarak reddedilmesi gerektiğini sorgulamazdı.

Ama 1950'de çok partili parlamenter sisteme geçişten sonra bu tablo değişti. 1923 ve 1950 arasında yönetimde olan Cumhuriyet Halk Partisi ilerlemeyi, laiklik ve devletin iktisadi girişimlerine dayalı ekonomi anlamına gelen devletçiliği temel alan bir ideoloji içinden tanımladı. Diğer yandan, Demokrat

Parti (1950-60) ekonomik olduğu kadar dinî özgürlüğe dayalı bir ideolojiyi savundu ve bu ilkelerin sosyal ve ekonomik ilerleme için gerekli olduğunu iddia etti. Kamusal tartışma alanı açılınca, ideolojik değerler eskisinden daha karmaşık hale geldi ve iç içe geçti. İki savaş arası dönemde siyasi iktidar, görece homojen seçkinlerin elindeydi. 1950'den sonra setler kaldırıldığında ve kitlelerin siyasete girmesine izin verildiğinde, önceki dönemin iyi bilinen ideolojik kavramları parçalandı. İdeolojik sınırları aşmayı, 1970'lerde Milli Selamet Partisi ve 1980'lerle 1990'larda Refah Partisi[3] adı altında örgütlenen İslâmcı muhalefet cesur bir şekilde denedi.

Bu siyasi hareket, ekonomik, siyasi ve aynı zamanda kültürel her türlü yabancı müdahaleye karşıydı. Yerel ve tercihen küçük ve orta ölçekli sermaye sahiplerini destekleyerek, uluslararası büyük sermayeye savaş ilan etti. Mevcut sosyal, siyasi ve ekonomik sisteme bir bütün olarak karşıdır ve kökten toplumsal reformu amaçlar. Bir yandan, halkçı ve otoritedir ve aynı zamanda sosyalist ve muhafazakâr ideolojilerden alınan fikirlerin bir karışımını temsil eder. Bu suretle, İslâm, Milli Selamet ve Refah partileri için, bir zamanlar Hıristiyanlığın Avusturya'daki Hıristiyan Sosyalistler için ifade ettiği anlama bürünür; yani ideolojik parçalanmayla belirginleşmiş duruma birleşme öneren bir düşünce sistemi. Refah Partisi'nin yandaşları, Hıristiyan Sosyalistlere benzer bir tutumla, bir yandan radikal, "solcu", kapitalizm karşıtı söylemle yoksul kitleleri hedefleyen ekonomik bir reform programını, diğer yandan kültürel değerler, eğitim ve sosyal politikalarla ilgili olarak püritenlik, muhafazakârlık ve otoriterliği birleştiren bir ideolojiyi benimser.

Refah Partisi, son yıllarda gittikçe güçlenen bir devinim kazandı. 1994 yılı Mart ayı sonunda yapılan yerel seçimlerde, parti, oyların neredeyse beşte birini aldı. Yukarıdaki tartışmanın önerdiği üzere bu gelişmeler, siyasi güç çekişmelerinin matriksi içinde anlaşılmalıdır. Bununla birlikte, bu çekişme

3 Aynı partinin farklı isimlerde ortaya çıkmasının nedeni, Eylül 1980'deki askerî müdahalenin ardından tüm siyasi partilere yönelik yasaktı. Milli Selamet Parti-si, 1983'te yeniden örgütlendiğin.de Refah Partisi adını aldı.

gözlemciyi, böyle bir İslâmî dava için büyüyen coşku dalgasıyla harekete geçirilen gücü göz ardı etmeye götürmemeli. İslâmî uyanış hareketinde, sayıları gittikçe artan üniversite öğrencileri önemli bir rol oynadı.

Dinî uyanış

1992-1993 kışında Ankara'nın farklı kesimlerinde, bazı örtünen öğrencilerle söyleşi yaptım. Söyleşiler, söyleşicinin neden örtünmeye başladığı, örtünmenin onun kendisi ve çevresiyle ilgili fikrini nasıl değiştirdiği, bu mesele etrafında farklı eylemlere katılıp katılmadığı ve aile ilişkileri, dinî inançları ve siyasi eğilimlerinin[4] ne olduğuyla ilgili sorulara odaklandı.

Söyleşilen öğrencilerin çoğunun genel özelliği, örtünmeyi, üzerinde dikkatlice düşünüp taşındıkları bir dönemin sonunda gerçekleştirmeleridir. Bu, uzun veya kısa bir dönem olabilir, ancak örtünmeye başlamanın çok ciddi bir adım olduğunu gösterir. Kesinleştirilmiş bir karar, genellikle büyük bir rahatlıkla birlikte yaşanır.

Örtünmeyle bağlantılı ahlâki ikileme, çok sık olarak varoluşsal bir kriz eşlik eder. Elif olarak adlandıracağım bir öğrenci, ortaokulun son sınıfındayken başlayan böyle bir dinî kriz deneyiminden bahsetti:

> "Bu meseleleri daha ortaokuldayken düşünmeye başladım. Bu dönem benim için çok zordu, çünkü hangi dini seçeceğim konusunda karar veremiyordum. Tüm olası seçenekleri hesaba katmak için İslâm kadar Hıristiyanlık ve Yahudilik üzerine çalışmam gerektiğini düşündüm. Benim için bu da zordu, çünkü konuşacak kimsem yoktu. Anlarsınız, tanıdığım insanlara bir Hıristiyan olmayı düşündüğümü söylesem, bana inanmazlardı ya da inanç olarak Yahudiliği düşündüğümü herhangi birine

4 Sözü edilen araştırma, derinlemesine 15 söyleşi ve Türk üniversitelerinde örtünme meselesiyle ilgili diğer yazılı materyalleri içerir. Stockholm'deki Beşeri ve Sosyal Bilimler Çalışmaları Araştırma Konseyi tarafından desteklenen araştırma, farklı bir bağlamda daha geniş bir şekilde rapor edilecek. Bu makalede değinilen, daha geniş bir çabanın yalnızca küçük bir parçasıdır.

söylesem bana sırtlarını çevirirlerdi. Bu dönem boyunca tamamen yalnızdım. Ve sonra, çevrede nasıl olup da bu kadar çok insanın olduğunu ve hiç kimsenin benim gibi bu meseleler üzerinde enine boyuna kafa yorar görünmediğini düşünürdüm... Ailemle birlikte yaşıyordum, fakat aynı zamanda kendimi onlardan çok uzakta hissediyordum."

Bu kriz birkaç yıl sürdü. Elif gizlice İncil ve Kur'an'ı okudu. Ebeveynlerinin çok yersiz sorular sormalarını istemiyordu. Bu yüzden ailenin diğer üyeleri uyanıkken erkenden yatıyor, gece diğerleri uykudayken kendi başına kutsal kitapları okumak için kalkıyordu.

Kendi açıklamasına göre, bu araştırma noktasında hangi "tanrı"ya inanacağına henüz karar vermemişti. Bir "tanrı" olduğunu biliyordu, ancak gerçek tanrının Allah mı, Yehova ya da Tanrı (Baba) mı olduğu konusunda hâlâ ikna olmamıştı. Bu yıllarda başına bir şey gelip, bu sorunun yanıtını bulamadan öleceğinden korkuyordu.

Çözüm, Elif lise ikinci sınıftayken büyük bir rahatlama olarak geldi. Yıllarca kutsal metinlerde aradıktan sonra sonunda "tanrısını" Kur'an'da buldu. Ondan sonra O'na ismiyle hitap edebildi. Araştırması için seçtiği strateji aşırı rasyonel (ya da rasyonelleştirilmiş) görünse bile, nihai rahatlama tecrübesi belirgin bir şekilde duygusaldı: "O akşam ağladım" dedi.

Tecrübe ettiği huzursuzluk konusunda endişeli olan Elif, büyüme çağına girdiğinde aklındaki her şeyi sildi. Karşılaştığı tamamen zıt ve çelişen dürtüler arasında yanlış yola sapma korkusuna cevabı, çevresi ve kendisi hakkında daha bilinçli olduğundan, önceki tüm izlenimleri silmeye çalışmak oldu. Kendisini her türlü önyargıdan sıyırarak, yaşamla çıplak bir gözle karşılaşmak istedi. Tümü şimdiden kabul edilmiş değerlere meydan okumaya cüret etmek, kendi içinde baş döndürücüydü. Daha sonra olaylar geliştiğinde, inancı için büyük bir bedel ödemek zorunda kalacaktı. Elif'in kendi yorumuna göre, Kur'an örtünmeyi gerekli kılıyordu. Öte yandan, bu tür örtünmeye okuduğu dönemde üniversitelerde izin verilmediğin-

den, Türkiye'nin en ünlü üniversitelerinden birinde, gelecek vaat eden mühendislik eğitimini bırakmak zorunda kaldı.

Bu tecrübesinden sonra huzur kendiliğinden geldi. Uzun bir oyalanma süreci sonunda kendisini Islâm'a adamaya karar verince, onun kutsal yazılarını daha detaylı incelemeye başladı. Araştırmasındaki ilk adım hangi tanrının, yani hangi dinin seçilmesiyle ilgiliydi. İkinci adım sadık bir inanandan ne beklendiğini bulmak ve bu beklentileri gözü kapalı itaatle yerine getirmekti.

Kutsal metinlerin onun yorumuna göre, örtünmek zorunluydu. Omuzları örten uzun bir başörtüsü ve sadece ayaklarla elleri dışarıda bırakacak geniş bir "pardösü"... Bunlar dine bağlılığın başlıca dış sembolleri oldu.

Modern toplumun "çıplaklığına" karşı bir tepki olarak örtünmek

Söyleşilen öğrencilerden takma adı Elvan olan bir diğerinin örtünmeye nasıl başladığıyla ilgili çok farklı bir hikâyesi var:

> "Üniversitede örtünen bir arkadaşım vardı. Bir keresinde üniversite yönetimiyle bir sorun[5] yaşandığında, arkadaşıma 'Ne olup bittiğini neden sorun yaşamayacağın biçimde anlatmıyorsun?' dedim. O zaman ne dedi biliyor musunuz? Hikâyeyi böyle anlatırsa yalan söylemiş olacağını söyledi. Bunun resmî belgeleri tahrif etmek olacağını söyledi. O zaman bu arkadaşımın gösterdiği dürüstlükten çok etkilendim. Böylece, güçlü bir kişiliği olduğunu göstermişti.
>
> Ondan sonra namaz kılmaya başladım, Bunu yapmaya başlamamın nedeni, aynı arkadaşımın bir gün bana namaz kılıp kılmadığımı sormasıydı. 'Hayır' demiştim. 'Pekala, fakat kılmak zorundasın. Aynı yemek ve içmek zorunda olduğun gibi namaz kılmak zorundasın. Bu peygamberin emrettiği bir şey (farz)' karşılığını verdi. Ve bu konuda gerçekten kafa yorduğumda

5 Sorun, öğrencilerin derslere katılımını gösteren bir listeyi imzalamaları zorunluluğuyla ilgilidir. Söyleşicinin burada üstü kapalı olarak söylediği şey, arkadaşının, listeyi onun yerine başka birine imzalatabileceğidir.

farklı bir biçimde hissetmeye başladığımı fark ettim. Daha sonra bir rüya gördüm ve ondan sonra namaz kılmaya başladım.

Daha sonra bir gün bu arkadaşımla yolda yürüyorduk ve sohbetin ortasında, 'Lütfen bunu şahsına yönelik bir hakaret olarak alma, çünkü kendim de aynı şeyleri yaşadım, fakat bir kadın bilinçli olarak kendisini pazarda satışa çıkarmasa da, şuursuzca sadece görünüşüyle bunu yapar' dedi.

Bu yorum beni çok rahatsız etti. O dakika kendimi çıplakmış gibi hissetmeye başladım. Birdenbire yolda erkeklerin bakışlarına katlanamadım. Mide bulantısıyla başa çıkamadım. Bu korkunç halde yurda geri döndüm. Bir hafta sonra örtünmeye başlamıştım."[6]

Bu çıplaklık hissinin önemi neydi? Bu soruya yanıt aramak için yine *Fin-de-Siècle Vienna*'ya başvuracağım.

Schorske'nin kitabı sadece siyasi gelişmelerle ilgili değildir. Yalnızca Avusturya'nın ünlü siyasi liderlerini değil, aynı zamanda mimarları, bilim adamları ve ressamlarını da inceledi. Otto Wagner'ın yanı sıra Sigmund Freud ve Gustav Klimt ayrıntılı anlatım ve analizle verildi.

Bana (biraz zorlama bir argüman ortaya atmış olma pahasına da olsa), Klimt ve onun çevresindeki ressam muhitinin analizinde, örtünme meselesiyle son derece ilgili bir şey varmış gibi gelir.

Örneğin Klimt'in "Judith ve Holofernes" (1901) ve "Watersnakes II" (1904-1907) gibi oldukça ünlü resimlerini düşünün. Gustav Klimt'in cesur bir sözcüsü olduğu şehvet özgürlüğü, ressamın kendisi için hiçbir şekilde sorunsuz değildi. Schorske, Klimt'in resimlerinde yansıtılan erotik özgürlüğün muğlaklığını, canlandırma yoluyla inaliz eder. Boşluk, anlamsızlık, ölüm, yok etme, Klimt'in çoğu tasvirinde ürkütücü kaçınılmazdır. İçgüdü ve hislere tam bir hareket serbestliği verilirse, kişi kendisini, parıltılı cennete yükselmiş olarak değil, fakat daha ziyade aşağıya, cehenneme ya da ölüm krallığına sürük-

6 "Elvan" ile söyleşi, söyleşilerde bana yardım eden Ortadoğu Teknik Üniversitesi öğrencisi Feryal Tansuğ tarafından yapıldı.

lenmiş bulur. Kişinin kendisini erotik duyguların tam bir ifadesine teslim etmesi tehlikeli bir oyundur. Buna rağmen Klimt için başka seçenek yoktu.

Özgürlük meselesi, modernliğin önemli bir parçasıydı. Bu mesele, kişi bireysel özgürlüğü bir olasılık ya da sorumluluk olarak görse de bir şekilde ele alınmalıdır. Yüzyılın sonunda Viyana'da özgürlük, yaygın biçimde, yerleşik gelenekler ve statükoya bir tehdit olarak görüldü. Gustav Klimt'in duyguları tam anlamıyla ifade etmesi, sadece kendisine azap çektirmedi; diğerlerini de korkutarak farklı ideolojik ılımlılık ve itidale yöneltti.

Bir ölçüde bugün Türkiye'deki durum da budur. Sanatsal incelikte derin farklılık bir kenara bırakılırsa, Türk kitle iletişim araçlarının son yıllarda, neredeyse edepsiz veya arsız çıplak kadın görüntüleriyle yaptığı üretim, benzer bir duyguyu ortaya çıkarır. Farklı televizyon kanallarının, izleyici seviyesi için rekabet etmesi ve bu nedenle daima arsız filmler sunması ve belirli grupların gitgide pervasız biçimlerde giyinip kuşanma ya da hareket etme özgürlüğünün tadını çıkarması, kişinin kendisini koruması gereken bir tehdit olarak algılanabilir. Korunmanın bir yolu, kişinin kendisini dine adayarak, bu rahatlığa gözle görülür bir mesafe koyması ve örneğin katı İslâmî kurallara göre giyinmesidir. Bu tutumu sadece dinî ve "gerici" dış güçlere uygun bir ifade olarak yorumlamak, herhangi bir manevi inançla bağlantısını yadsımak, anlamını küçümsemek olacaktır. Meseleyi daha ciddi biçimde ele almanın ve çağdaş toplumda yaşamın daha derin anlamlarıyla ilgili iç huzursuzluk ve endişe hislerinin de bunun parçası olduğunu kabul etmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Kimlik arayışı, varoluşun anlamı hakkındaki sorgulamadan ayrılamaz. Bunlar, zamanımızda varoluşsal meselelerin ifadeleridir. Ve bu meseleler bir dinî, İslâmî inanç taşıyan insanlar için sanatsal, felsefi veya siyasi eğilimleri olan insanlar için olandan daha az önemli değildir. Belki de tam tersi olduğunu varsaymak, daha yerinde olur.

Tarihçi Wilfred Cantwell, kitabı *On Understanding Islam*'da (1981) iman ve inanç arasındaki ilişkiyi inceler.

Smith, bu kavramları tarif etmeye, kesinlik ve doğruluğu içerdiğini ileri sürdüğü bir kavram olan "bilgi"nin tanımıyla başlar. Bilgi, doğru ya da yanlış, emin olarak bildiğimiz şeydir. Durum böyle değilse, bilgiden değil, daha az emin olduğumuz bir şey olan inanmaktan bahsederiz. İnanmak ya kesinlik yoksunluğu ya da kesinliğe açıklık anlamına gelir. Ne zaman ki bir şey hakkında çok emin değilseniz, o şeyin doğru olduğuna inanırsınız. (Smith, s. 117-18).

Kendimizi modern bağlamla sınırlarsak, dinî bir konumu tanımlarken inanmak kavramını kullanmak tamamıyla doğru olabilir. Smith şöyle der:

> "Günümüzde geniş ve giderek artanı sayıda inanan karakterize eden güven yoksunluğu ile inanma kavramları birbirleriyle son derece alakalıdırlar. Bir şeye, belki tereddütle ya da belki yaşamlarını onun için tehlikeye atacak kadar, isteyerek inanırlar; ancak her iki durumda da çok emin değillerdir. Entelektüel açıklığın sakin bilinci anlamında, tamamen emin değillerdir." (Smith, s. 118).

Öte yandan, Kur'an'da görüldüğü üzere Arapça imana[7] değinirken aynı kavramı kullanmak tamamıyla yanlış olur. Smith, orjinal İslâmî kaynakların birçok çevirisinde "inanma" kelimesinin kullanılmasını eleştirir, oysa doğru çeviri "iman"dır. Kur'an'da görüldüğü şekliyle iman, çağdaş manada inanca değil, bilgiye dayanır. Gerçek bir Müslüman "Allah'tan başka tanrı olmadığını ve Muhammed'in onun resulü olduğunu" bilir. İnancı bu katiyete dayalıdır, fakat bu bilgiye başka bir şey ilave eder; Arapça'da "tasdik" olarak adlandırılan, bu bilgiye göre yaşama arzusunu. "Tasdik, bir hakikati bilmek, özümsemek, onaylamak, doğrulamak, gerçekleştirmektir. Ve hakikat her durumda şahsi ve içtendir" (Smith, s. 150).

---

7 Bu makale boyunca Arapça kökenli ifadelerin Türkçe karşılığı kullanılacaktır.

Bu suretle iman, taahhüt eden ve ahlâken sorumlu bir kişi için *bilmek* ve *yapmak* anlamına gelir.[8]

Çağdaş dünyada birçok ciddi Müslümanın dinî konumu, Kur'an'daki eski manasında imana yakın görünür. Bu biçimde kavranan iman "içsel özümsemeye" ve "dışsal uygulamaya" dayalıdır, yani günlük yaşama taşınması gereken bir inançtır. (Smith, s. 151).

Beş şart,[9] şüphesiz ki önemlidir. Bununla birlikte, dindar bir yaşam üstüne geliştirilen zengin kurallar dizisinin sadece başlangıcını oluşturur. Çağdaş dünyada birçok Müslüman kadın için başörtüsü, günlük yaşamlarında önemli değişikliklere sebebiyet verecek kadar ciddiye alınan iman ya da tasdikin bir sembolü olarak, yeniden önem kazandı.

Türkiye'deki gelişmeye gelince başörtüsünün geleneksel olarak namus sembolü olduğu, kendinden emin modernleşme boyunca taşra ve/veya alt sınıf statüsünü gösterdiği, son yıllarda ise eyleme dayalı inancın bir sembolü haline geldiği söylenebilir. Bu, itaat ifadesi olarak gelenekselciliğe değil, gerçek İslâmî duruşun klasik,[10] orijinal ve asıl yorumuna dönüş anlamına geldi. Bu, dünyevi, ahlâki ve şahsi sorumluluk yükleyen Allah korkusuna dayalı, imandır. Bu dinî duruş, en ufak kibre yer verilmeden muhafaza edilir.

Çağdaş dünyada birçok Müslüman kadının bireysel olarak hakkını savunma ilhamını klasik İslâm devrinden alıyor olması, gözlemciyi, İslâmî uyanışçıların sosyolojik anlamda da ilk öncülerine benzemeye başladığını düşünmeye itmemelidir. Hiçbir şey bundan daha yanlış olamaz. Bireysel olarak hakkını savunma ve ahlâki sorumluluk, klasik İslâm dönemiyle karşı-

8 Pazar okuluna giden ya da imanla inanç arasındaki ayrımın ne kadar önemliği olduğunu bildiği doğrulanan herkes, aynı zamanda gerçek bir Hıristiyan'dır. Smith'in bu konuda uzun bir tartışma açma ihtiyacını hissetmesi, laikleşmenin, Batı dünyasında düşünce biçimlerini nasıl etkilediğinin açıklayıcı bir göstergesi olarak görülebilir.

9 Beş şart; şahadet getirmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve hacca gitmektir.

10 İslâm tarihi yaygın bir şekilde, ilk, orta ve modern çağ olmak üzere üç döneme ayrılır. Bu nedenle, "ilk", erken İslâm devriyle ilgilidir.

laştırıldığında, çağdaş dünyada çok farklı bir şey demektir. Eğitim, profesyonel kariyer, cinsler arası eşitlik, aile ilişkileri ve kamusal görev imkânlarıyla ilgili olarak çağdaş dünya, Muhammet devrinden ışık yılı uzaklıktadır. Mevcut durum, hiçbir şey olmasa bile en azından çok yönlülüğü nedeniyle eskisiyle kıyaslanamayacak ölçüde güç ve zorlayıcıdır. İmanın, rakip ideolojik etkilerin damgasını vurduğu bu dünyada, varlığını her şeye rağmen korumasının mümkün olması dikkate değer bir şeydir. Bu gözlemler, birçok İslâm uzmanının ifadeleriyle de desteklenmektedir. Örneğin, antropolog Ernest Gellner İslâm'ın modernleşme süresince gerilemeyeceğini, aksine gelişeceğini iddia eder. (Gellner 1992, s. 12).

Örtünmeye tepkiler ve engeller

Dini uyanışçılık, güçlü tepkilerle karşılaştı. Gerçekten imanlı olanın şevki, sıradan bir inanana ürkütücü görünür. Bir laik ya da inanmayan için yalnızca fanatiklik ve cehaletle ilgili eski önyargıları doğrular.

Örtünen öğrencilerin çoğu, fakültedeki veya sokaktaki insanların küçümseyici tavırlarına tanık olabilirler. Daha önce sözünü ettiğimiz Elif, sınıf arkadaşıyla ders aralarında konuşurken, öğretmeni ona yaklaşarak şöyle söylemiş: "Diğer öğrencilere propagandanı empoze etmeye cüret etme!". Bir diğer öğrenci sokakta insanların, "Şuraya bak, yaşlı kadın" ya da "Neden Suudi Arabistan'a gitmiyorsun?" diyerek onunla nasıl dalga geçtiklerini söylüyor.

Ama başa çıkması en zor tepkilerin yakın aile çevrelerinden geldiği görülür. Elbette, ailelerin hepsi örtünen kızlarını eleştirmez, fakat kızların örtünme konusunda geleceği parlak bir profesyonel kariyeri kaybetme pahasına bile ısrarı, dikkate değer sayıda ailede derin çatlaklara yol açtı. Örneğin, Elif bıktırıcı kavgalarla geçen birkaç yıldan sonra evden ayrıldı.

Bir diğer kızın, üniversitesinin uygulamalarını yerine getirmeyi ve başını açmayı kabul etmediğinde annesi tarafından ev hapsiyle cezalandırıldığı söyleniyor. Ve bu yetmezmiş gibi, an-

nesi onu nakış işlemeye ve okulu bırakan bir kıza kalan tek kariyere, yani evliliğe kendisini hazırlaması için zorlamış. Ancak kız depresyona girip, konuşmayı kesince ve sağlığı konusunda ciddi biçimde endişelenen arkadaşları devreye girince, annesi boyun eğmiş.

Türk aileleri içinde son yıllarda fazlasıyla yaşanan kuşak çatışmasına, üniversitelerde örtünmeye yönelik yasak yol açtı. Örtünmeyi yasaklayan açık bir kanun mevcut olmayıp, sadece üniversite, hastane, devlet okulları, devlet daireleri ve benzeri belirli kurumlarda çalışan ya da bulunanlar için belirli yönetmelikler geçerli olduğundan, bu kuralların uygulanmasıyla ilgili büyük bir karmaşa ve keyfilik olduğuna işaret edilmelidir. İslâmcı öğrenciler açısından en çetin yıllar, Eylül 1980'deki askerî müdahaleden 1987'ye kadar olan dönemdi. Bu tarihten sonra, liberal görüşlü Başbakan Turgut Özal'ın[11] etkisi daha belirleyici oldu ve daha geniş bir hoşgörü gözlemlendi. Buna rağmen, mesele hâlâ belirsizliğini korumaktadır ve farklı üniversiteler, hatta aynı üniversite içinde farklı kurumlar, örtünen öğrencilere karşı farklı politikalar uygulayabilmektedir.

Dış zorlamalar içsel olana karşı

Türk toplumunda İslâm'ın son zamanlardaki yükselişi, kökleşmiş kavram ve değerlerin yeniden değerlendirilmesi ihtiyacını doğurdu. Bu bağlamda, örtünen İslâmcı öğrencilerin oluşturduğu hareket, meseleleri öne çıkarmakta özellikle etkili oldu.

İslâmcı öğrencilerin, aile baskısı veya çok gerekli bir öğrenim bursu için örtünmeyi bedel olarak isteyen farklı İslâmcı örgütlerden (tarikatlar) gelen talepler nedeniyle örtündüğü, sıkça iddia edilir. Bu tartışmaları destekleyen bir gözlem, İslâmcı giyimin fazlasıyla tekdüze olmasıdır. Bu giyim, geniş başörtüsü ve aynı türde uzun pardösüdür. Bununla birlikte, daha

11 Anavatan Partisi (ANAP) lideri Turgut Özal, Türkiye'de 1983'ten Cumhurbaşkanı seçildiği 1989'a kadar Başbakan'dı. Nisan 1993'te öldü ve yerine Türk siyasetinin emektarı Süleyman Demirel geçti.

yakın bir bakış, örtünmenin çok çeşitli biçimlerde yapıldığını gösterir.

Dışsal baskı için bir bahane olarak görülen bir diğer gözlem, dış gözlemci için çoğunlukla fanatik görünen, dinî bağlılığın yoğunluğuyla ilgilidir. Ancak mevcut Türk toplumunun çoğulculuğu düşünüldüğünde, bu derin bağlılığın, aslında iç yerine dış baskının bir sonucu olması çok muhtemel değil gibidir. Türkiye'de günümüzde İslâmcı hareketin farklı türde tarikat ya da cemaatlerle bağlantılı olması, bağlılığın kaynağının dış baskı ya da tehdide dayalı olması gerektiğini kanıtlamaz.

"Dış baskı"yı düşünmek geleneksel toplumdan gelen bir alışkanlıktır. Birçok dindarın karşı çıktığı şey tam da bu düşünce biçimidir. Onların kendilerini ifade ederken gösterdikleri özgüven sıkça yanlış anlaşılır ve içsel, kişisel hassasiyete dayalı iman değil, gözü kapalı fanatiklik sayılır. Sosyolog Norbert Elias'a (1982, s. 268) göre, dış baskılara tâbi olmak yerine iç baskının sesini dinlemek, "uygarlaşma sürecinin" parçasıdır. Günümüz toplumunda bir inanan için içsel güç deneyimi, hem yeni hem de aynı zamanda İslâm'ın kendisi kadar eski bir şeyi temsil eder.

Bir yenilenme olarak örtünme

Aydınlanma rasyonalizmine göre, din geçmişe aitti. Tahayyül edilen otoritelere inanç zamanını doldururken, gelecek bilime aitti. Bu görüş daha duyarlı ve gerçekçi yorumlara boyun eğmek zorunda kaldı. Bugün yaygın biçimde, dinin önemli bir rol oynamayı sürdüreceği, böylece kendisini hem sosyal örgütlenme hem de semboller, fikirler bakımından yenileyeceği ve değiştireceği kabul ediliyor.

Nilüfer Göle, kitabı *Modern Mahrem*'de (1991, s. 137) örtünmenin, birçok çağdaş İslâmcı kadın için sosyal hayatta etkin rol oynamanın bir yolu olduğuna dikkati çekiyor. Modern bir bağlamda örtünme, eğitim ve mesleki ve siyasi hayata etkin katılımın kapılarını açtı. Bu, hayatlarını mahrem alanla sınırlamaları beklendiği geleneksel toplumda, kadına atfedilen

pasif rolün tam tersiydi. İslâmcı kadın, başörtüsünün yardımıyla mahrem[12] kalırken, moderne ilerleyebilirdi.

Uzun geleneğine rağmen günümüzde uygulanan örtünme, aslında bir yeniliğe işaret eder. Wilfred Cantwell Smith, Mircea Eliade ve diğer din tarihçileri dinî yaşamın dinamik yönlerine dikkati çekmişlerdi. Din tarihine, farklı türlerde buluşlar damgasını vurdu. Namaz, Ramazan sırasında oruç tutmak, bu tür belirleyici öneme sahip yenilikleri temsil eder. Smith'e (1957, s. 34) göre, Abbasi imparatorluğunun çöküşünü (13. yüzyıl) izleyen kriz sırasında sufizme (İslâmî mistisizme) verilen önem bir diğer büyük yenilenmeyi gösterir. Bu uygulamalardan hiçbiri, İslâm tarafından benimsendiklerinde tamamen yeni değildi, fakat onlara yeni biçim ve yeni anlamlar verildi. Buradan hareketle, başörtüsünden bir yenilik, yani iyi eğitimli ve inançlı yeni tür İslâmcı kadınlar için kamusal ve sosyal hayatın yeni sahalarının açılmasına izin veren bir uygulama olarak bahsedilebilir.

Son söz

Eşi görülmemiş hızla gelişen bir dünyada yaşıyoruz. Bu süreçte, kültürel farklılıklar daha açıkça ifade edilmeye ve eskiden olduklarından daha çok sorgulanmaya başladı. Bunun yanı sıra kültürel çok yönlülük, kolayca, kökleşmiş kimliklere ve normatif sistemlere yönelik bir tehdit olarak yaşandı.

Geçen yüzyılın sonunda Emile Durkheim ilk kez anomi olgusuna dikkati çektiğinde, bu probleme muhtemel çözümlerle ilgili olarak da endişesini dile getirdi. Zor yoluyla toplumsal düzen getiren "güçlü devlet" fikrine kati suretle karşıydı, fakat özgürce hareket eden bireylere dayanan ahlâki bir çerçeve kurmaktaki zorlukların da farkındaydı.

Otoriterliğin ortaya koyduğu tehdit ve bireycilikte içsel olarak var olan zaafiyete rağmen Durkheim geleceğe değişmez bir

12 Göle'nin kitabı, Türkiye'de Islâmcılar kadar laiklik yanlısı çevrelerde de çok ilgi topladı. Kitap Fransızca'ya *Volization en Turk Musulmanes et Modernes* adıyla çevrildi (Editions le decouverte, Paris, 1993).

inanç besledi. İyimserliği, sosyal sistemin kendi iç mekanizmalarına dayanıyordu. Ona göre, çağdaş toplumun en dikkate değer özelliği, artan yapısal farklılaşmaydı. Toplumsal bütünleşme, büyüyen iş bölümünün bir sonucu olarak kendiliğinden gelişirdi. Böyle işlevsel, karşılıklı dayanışmaya dayalı düzeni tanımlamak için kullandığı kavram "organik dayanışma"ydı.

Durkheim'ın *Division of Labor in Society*'i yazmasından bu yana dünyadaki gelişmeler, teorisinin ona ihanet ettiğini gösterdi. Teori, çok tutarlıydı, ancak gerçeklik onu tekrarlamadı. (Abrams 1982).

Durkheim, modern probleme tek bir çözüm ön gördü. Oysa ki deneyim, modernliğin çok sayıda ve farklı yollar boyunca geliştiğini gösterdi. Antropolog Clifford Geertz, İslâmî bağlama odaklanarak şöyle yazmıştır;

> "Eskilerinde olduğu gibi yeni koşullarda da antropologlar için merak uyandıran soru, inanç motoru sönümlenmeye yüz tuttuğundan, dinî duyarlılığa sahip insanların nasıl tepki gösterdiğidir. Gelenekler sallantıya uğradığında ne yaparlar? Elbette, her türlü şeyi yaparlar. Hassasiyetlerini yitirirler. Ya da onu ideolojik bir çabaya yöneltirler. Veya ithal bir iman diskuru benimserler. Veyahut kaygıyla kabuklarına çekilirler. Ya da sallantıya uğrayan geleneklere çok daha aşırı derecede bağlanırlar. Veya o gelenekleri daha etkili biçimlere sokmaya çalışırlar. Yahut kendilerini ikiye bölerler, geçmişte ruhani ve şimdi fiziki olarak yaşayan. Veya dindarlıklarını laik eylemlerde ifade etmeye çalışırlar. Ve sadece birkaç tanesi, onların dünyalarının değiştiğinin ya da çöktüğünün farkına varamaz." (Geertz 1968, s. 3)

Çağdaşlığa giden yollar çoktur ve mutlaka milli sınırlar boyunca ilerlemezler. Birçok iç siyasi çekişmeler, tam olarak bu meseleyle ilgilidir. Türkiye gibi bir Müslüman ülkede laikler, uzun süre "İslâmî yolu" ülkenin "çağdaşlaşma projesi"nin bir parçası olarak kabullenmeyi reddetti. Karşıtlıklardan doğan çatışmalara yönelik çözüme, çağdaş toplumun temel özelliği

daha iyi anlaşıldığı takdirde ulaşılabilir. Çağdaşlık, çeşitlilik anlamına gelir ve çeşitlilik hoşgörü ve açık fikirlilik gerektirir. Bu yüzden, "Çağdaşlık Ekspresi"ndeki yolcular, seyahat kıyafeti ve kompartımanı kiminle paylaşacakları konusunda yaygara yapmak yerine, dikkatlerini pencerelerin dışında ne olduğuna verirlerse, yolculuklarından çok daha fazla zevk alacaklardır. Düşünce ve duyguda önyargısız olmak için, uzaktan, kapısı bize açık, yavaş yavaş dalgalar şeklinde geçen Anadolu manzarası siluetinden daha çok, ne ilham verebilir? Hatta, yolcular kendi ufuklarının ötesine geçerek, yerküredeki diğer ülkelerin koşullarına bakarak çok daha zenginleştirici bir yolculuk edebilirler. Görünüşü bazen korkutucu olsa bile, daha berrak bir kendini anlama ve tanıma için anahtarlar orada bulunacaktır.

KAYNAKÇA

Abrams, Philip, *Historical Sociology*, Cornell University Press, Ithaca N.Y. 1982.

Durkheim, Emile, *The Division of Labor in Society*, The Free Press, 1964. İlk yayım 1893]

Elias, Norbert, *The Civilizing Process: State Formation and Civilization* (cilt 2). Basil Blackwell Oxford 1982 [Türkçesi: *Uygarlık Süreci* (2 cilt), çev. Ender Ateşman (c. 1), Erol Özbek (c. 2), İletişim Yayınları, 2000-2002].

Geertz, Clifford, *Islam Observed*, University of Chicago Press, 1968.

Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason, and Religion*, Routledge, Londra, 1992.

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*, Metis, İstanbul, 1991.

Musil, Robert, *The Man Without Qitalities*, Perigee Books N.Y. 1980; Almanca ilk yayım 1930 [Türkçesi: *Niteliksiz Adam*, çev. Ahmet Cemal, YKY, 2006].

Schorske, Carl E., *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*. Cambridge University Press, Londra, 1961.

Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, 1957.

—, *On Understanding Islam*, Mouton Publishers, New York, 1981.

"DÜZEN VE İLERLEME" ADINA EĞİTİM*
Türkiye'de Sekiz Yıllık Zorunlu Eğitim Reformu Üzerine Düşünceler

Türkiye'de 1980'de sivil politikaya ordu tarafından vurulan ağır darbeden sonra Necmettin Erbakan'ın liderliğindeki Türk İslâmcıları ve Refah Partisi, 1981'de yasaklanan diğer partilerden daha çabuk güç kazanmayı başardı. 1987 genel seçimlerinde oyların yüzde 7.2'sini alan parti, 1991'de oy oranını yüzde 11'e[1] çıkardı ve Aralık 1995 seçimlerinden birinci parti olarak çıktı. Türkiye'de siyasi partilerin genel parçalanmışlığı nedeniyle yüzde 21.3 oy oranı, Refah Partisi'ni liderlik konumuna yükseltmeye yetti.

1995 seçimlerinden sonra iki merkez-sağ partisi, Mesut Yılmaz'ın liderliğindeki Anavatan Partisi ve Tansu Çiller'in Doğru Yol Partisi'nden oluşan ilk koalisyon, birkaç ay sonra dağıldı. Haziran 1996'da kurulan ikinci hükümet, Necmettin Erbakan'ın başbakanlığında Doğru Yol Partisi ile Refah Partisi'nden oluştu.

(*) "Education in the Name of 'Order and Progress.' Reflections of the recent Eight Year Obligatory School Reform in Turkey", *The Muslim World*, July-October, 1999.

1 Refah Partisi, yüzde on barajını aşmak ve parlamento temsilini garantilemek için aşırı milliyetçi Milliyetçi Çalışma Partisi ile birleştiğinden, bu seçimler için kesin bir rakam yoktur. İki parti birlikte, parlamentoda 450 sandalyeden 62'sine denk gelen, yüzde 16.2 oy oranı aldı ve seçimlerden sonra Refah Partisi'ne 40 ve Milliyetçi Çalışma Partisi'ne 22 sandalye düştü.

İslâmcılar, başlangıçta dikkat çekmemeyi tercih etti. Açıkçası parti liderleri, ordu tarafından himaye edilen laik yapıyla ters düşmek istemedi. Örneğin, Refah Partisi'nin propagandasında emperyalist ve siyonist politikaları yüzünden eleştirilen bir ülke olan İsrail ile, "askerî tatbikatta işbirliği"yle ilgili bir anlaşma imzalandı. Ancak zaman ilerledikçe, parti içi ve çevresindeki radikal kanatları tatmin etmeye yönelik görkemli gösterilere de yer verildi. Örneğin, lideri Kaddafi'nin ayrılıkçı Kürt örgüt PKK'yı açıkça desteklemesine rağmen Libya'ya bir ziyaret yapıldı.

Bu ve diğer dikkat çekici hareketlerden sonra Refah Partisi'nin liderliğindeki hükümet, sert bir dille eleştirildi ve özel gözlem altına alındı. Ve Şubat 1997'de, aslında kamuoyuna göre oldukça ani biçimde, ordudan hükümete ilk açık uyarı geldi. Milli Güvenlik Kurulu'nun aylık toplantısından sonra hükümete, yerine getirilmesi zorunlu olan, aksi takdirde, diğer baskı yollarının düşünülmek zorunda kalınacağı söylenen bir şikâyetler listesi sunuldu.

En önemli konu süresi uzatılan zorunlu eğitimle ilgiliydi. O dönemde Türkiye'de zorunlu eğitim beş yıldı. Talep edilen, sekiz yıla çıkarılmasıydı. Bu istek, oldukça iyi niyetli ve masum gelebilir. Fakat işin doğrusu, eğitim meselesi, mevcut hükümet içinde ayrılık tohumları ekmek ve sonunda iktidardan düşürmek için kurnazca seçildi. Böyle de oldu. Necmettin Erbakan, dört ay süren hükümet içi çalkantılardan sonra istifasını sundu.

Eğitim meselesi nasıl oldu da böyle bir sarsıntıya neden oldu? Neden özellikle temel eğitim meselesi bu hükümeti tökezleten bir engel haline geldi?

Bu soru iki ayrı yanıt dizisi ile karşılanabilir. İlki, eğitimin birtakım tartışmalı konuları gündeme getirmesi gerçeğiyle ilgilidir. Eğitim programlarında hangi ideolojik değerlerin egemen olması gerektiği meselesi, İslâmcılarla çoğunlukla katı olmayan laikler arasındaki bir ittifakı bile sona erdirecek kadar ihtilaflıdır. İkinci yanıtlar dizisi, meselenin aciliyeti ile bağlantılıdır. Eğitim, ciddiye alınması gereken ağır bir sorundur. Bu, Türkiye Cumhuriyeti'nin 1923'te kurulmasından hemen sonra yapılanlar hariç, sosyal hayatın bu alanında gerçek anlamda

çok az reformun hayata geçirilmesiyle ilgilidir. Eğitim bugün çok fazla ihmal edilen bir sektördür. Bu nedenle, ideolojik bağlamda aynı derecede ihtilaflı olan (başörtüsü ve cuma namazları gibi) bir başka sorun değil, eğitim hedef olarak seçildi. Milli Güvenlik Kurulu'nun askerî üyeleri, eğitim meselesini ortaya atarak, sivil hükümete müdahalelerinin[2] geniş çevrelerde meşruluk kazanmasını temin etti.

Bu makalenin amacı, Türk siyasetindeki gelişmelerin bu dönüm noktasını incelemektir. Eğitim kaygısının, makro güç siyaseti oyununda nasıl bir piyon olarak kullanıldığını açıklamak için iki meselenin üzerinde durulacak: İlki, eğitim alanında reform eksikliği; ikincisi ise, Türk eğitim sisteminde dinî öğretimin rolüdür. Makalede, ısrarla istenilen reform, dinin rolünü sınırlamayı amaçladığından, Türk okullarında dinî öğretimin rolünün analizi yapılarak; ideolojik ihtilaflarla zarar görerek zayıf düşmüş bir kurumun, farklı amaçlarla manipüle edildiğinde ortaya çıkan duruma ilişkin tartışmayla son bulacak.

Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Kemalist toplumda eğitim

Türkiye, 1920'lerde köklü eğitim reformları yaşadı. Bu reform programında en önemli adım, 2 Mart 1924 itibariyle yürürlüğe giren Tevhid-i Tedrisat Kanunu, yani Türkiye'de eğitimin birleştirilmesi ve merkezileştirilmesini güvence altına alan yasaydı.

Bu yasa gökten düşmedi, aksine, Batı'da meydana gelen gelişmelerin meydan okuduğu bir toplumda, eğitimin rolü üzerine uzun zaman süren müzakerelerin sonucu oldu. Tanzimat'tan[3] bile önce başlayan eğitim reformu, siyasi gündemde öncelikli bir madde olmuştu. Osmanlı idarecilerinin bazı sıkıntılarına eğitim reformlarıyla çözüm aramaya yönelmelerinin nedeni, hükümdara köle gibi sadık olmalarıyla bilinen, iyi eğitimli elitlerin seçimi ve idamesinde oynadığı roldür.

2 Eleştirel gazeteci dilinde sivil politikaya son askerî müdahale, üstü örtülü "postmodern darbe" olarak bilinir.

3 1839'da başlayan reform dönemi.

Klasik Osmanlı sisteminde üç farklı eğitim kurumu vardı: mektep, medrese ve Enderun Mektebi (Saray Okulu). Mekteplerde çoğunlukla Kur'an okutulur ve öğretilirdi. Bu türden ilk okullar camilere bağlıydı, fakat gitgide yayıldılar ve bağımsız biçimde var oldular. Mektepler, vakıflar tarafından destekleniyorlardı ve zorunlu değillerdi. Bu nedenle klasik Osmanlı toplumunda genel eğitim devletin sorumluluğunda değildi, dinî kurumlar tarafından yerine getiriliyordu.[4]

İlki 1331'de[5] kurulan medreseler, mekteplerden daha ileri derecede dinî öğretim veriyordu. Dini eğitimin yanı sıra dil bilgisi, söz dizimi, mantık, metafizik, güzel konuşma, geometri, aritmetik ve tıp da öğretiliyordu. Bu okullar, Osmanlı toplumunda önemli bir yer tutuyordu. Bunlar, Enderun Mektepleri'nde ders verenler de dahil öğretmenleri ve tüm ulemayı yetiştiriyordu. Ulema; yargı, kamu yönetimi, diplomasi ve siyaset gibi tamamen dinî olanlardan farklı görevleri de yerine getirdiği için, medreseler devletin üst kademesinin yetiştirilmesinde Enderun Mektepleri kadar önemliydi.[6]

İstanbul'un fethinden hemen sonra kurulan Enderun Mektebi, devşirme müessesine, yani aileden ziyade ehliyete göre yapılan seçime dayalıydı. İmparatorluğun farklı coğrafyalarından erkek çocukları, devlet yönetimi ve/veya ordu içinde çeşitli görevler için yetiştirilmek üzere bazen vergi/haraç karşılığı olarak başkente getiriliyordu. Öğretim alanı genişti. Türkçe, Arapça, Farsça, görgü kuralları, binicilik, okçuluk, güreş ve kılıç kullanma, müzik ve matematiği içeriyordu. Uygulama yeteneğine, entelektüel vasıftan daha çok önem veriliyordu.[7]

Enderun Mektebi ve medreseler birbirlerinden ayrı değildi. Enderun Mektebi çoğunlukla askerlerle yöneticileri, medreseler ise yargıçlarla alimleri yetiştirse de, bu farklı eğitim

4 Andreas M. Kazamias, *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, Chicago University Press, 1966, s. 31-32.

5 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, California University Press, 1995, s. 16.

6 Kazamias, s. 32-33.

7 *A.g.e.*, s. 27-30.

kurumları birbirlerini karşılıklı olarak etkiliyor ve destekliyordu.[8]

Osmanlı sultanları güçlerinin zirvesindeyken (15. ve 16. yüzyıllarda) ulemanın görece ast bir konumu vardı. Sultanların gücü azaldıkça, ulema görece daha güçlü bir grup haline geldi. Aynı zamanda ordu, Yeniçeriler ve ayan (yerel ileri gelenler) konumlarını sürekli güçlendirdirler.

18. yüzyılın sonuna doğru Sultan III. Selim (1789-1807) ve II. Mahmut (1808-38) yönetiminde, merkezi iktidarı güçlendirmek için yeni adımlar atıldığında, eğitim, reform konusu haline geldi. Reform girişimlerinde askerî eğitimle odak noktası olmakla birlikte, diğer eğitim alanları da bunu takip etti. Devlet tarafından kontrol edilen sübyan (ilkokul) ve rüşdiye (ortaokul) okulları, 1824'te[9] önerildi. Bu okulların amacı, çeşitli askeriye, tıp okulları ve hükümet dairelerine hazırlık olarak hizmet vermekti.

II. Mahmut, aynı zamanda 1833'te eğitimli tercümanlar yetiştirmek için sarayda Tercüme Odası'nı kurdu. Bu reformların önemli bir amacı, eğitimi, ulemadan ziyade devletin denetimine almaktı.[10]

Bu görüşler, Tanzimat döneminde (1839-76), özellikle Sultan Abdülmecid'in sadrazamları Ali Paşa ve Fuad Paşa dönemlerinde uygulamaya kondu ve daha da geliştirildi. 1856'ta medreseler ve diğer eğitim kurumlarını koordine etmek ve denetlemek amacıyla Eğitim Bakanlığı kuruldu.[11]

Bu reformların sonucu, yeni ve eski eğitim kurumlarının birarada var olması oldu. Mektep ve medreselere paralel olarak sübyan ve rüşdiye okulları geliştirildi. Ayrıca, kendi yönetmeliklerine göre çalışan, Hıristiyan ve Musevi azınlıklara ait çok sayıda okul vardı. Çeşitli Avrupa ülkelerinden misyoner gruplar da, sadece Avrupalılara değil aynı zamanda Türk halkına da açık olan

8 *A.g.e.*, s. 33.

9 Rüşdiye okulunun 1847'ye kadar kurulduğuna ilişkin herhangi bir kanıt olmamasına rağmen, bu tür okullarla ilgili fikirler üretildi. *A.g.e.*, s. 53.

10 *A.g.e.*, s. 52-53.

11 *A.g.e.*, s. 61-62.

okullar kurma konusunda aktifti.[12] 1909'daki Jön Türk devriminden sonra, eski medreselerin bazıları, döneme daha uygun eğitim verebilmek için reform yapmaya başladı. Örneğin, medreselerin de Eğitim Bakanlığı'nın denetimi altına sokulduğu yıl olan 1917'de, Avrupa dillerinin okutulması zorunlu hale getirildi.[13] Böylece, Kemalist devrim döneminde sadece devlet okulları ve dinî okullar, İslâmcı ve Hıristiyan okulları değil, aynı zamanda farklı İslâmî medreseler de vardı.[14]

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla (1924) medreseler kaldırıldı ve tüm eğitim kurumları, tek bir kurum, Maarif Vekaleti (Eğitim Bakanlığı) tarafından denetlenen aynı düzenleme altında biraraya getirildi. Bu süreç, hiçbir şekilde kolay değildi. Nitekim, 1924'ten 1938'e kadar 14 farklı Eğitim Bakanı göreve geldi. Bu her yıla ortalama bir bakan demektir.[15] Görevde en uzun süre kalan, 1925'ten 1929'a kadar görev yapan Mustafa Necati (1894-1929) idi.[16]

Bu idari birleştirme yanında bazı başka reformlarda gerçekleştirildi. 1928'te Arap alfabesi bırakılarak yerine Latin alfabesi getirildi. Bu değişimin ardında yatan görüşlerden biri, daha basit ve fonetik bir alfabenin, okur yazarlığı artırma mücadelesini kolaylaştıracağıydı. Bu görüş yeni değildi. Daha önce, 19. yüzyıldaki tartışmalarda Arapça'ya çok iyi uyum sağlamasına rağmen Arap alfabesinin, Türk diline uygun olmadığı görüşü ifade edilmişti. Türk siyaset yazarı ve devlet memuru Mehmet Münif Paşa (1828-1910), 1862'de Osmanlı Bilim Topluluğu'nda yaptığı bir konuşmada alfabede reform meselesini gündeme getirmişti.

---

12 Erik Zürcher, *Turkey, A Modern History*, Tauris, N.Y 1994, s. 65-66. [Türkçesi: *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004 (18. baskı)].

13 *A.g.e.*, s. 125.

14 Bahattin Akşit, *"Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam Hatip Schools in the Republic"*, Richard Tapper' (ed.) *Islam in Modern Turkey, Religion, Politics and Literature in as Secular State* içinde, I.B Tauris & Co Ltd, Londra, 1991, s. 158-59.

15 Gerçek şu ki, Milli Eğitim Bakanlarının bu sık görülen değişimi, günümüze kadar sürmüştür.

16 Necdet Sakaoğlu, *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 29-30.

Orada bilimin yayılmasının koşulu olarak alfabede reform meselesini ortaya atmıştı. Ona göre, Osmanlı imlasını öğrenmek ve öğretmek güçtü. Dahası, hatalıydı ve okuyucuya bilgi vermek yerine onu yanıltabilirdi de.[17] Halkın yüzde 90'ının okuma yazma bilmediğini gösteren 1927 nüfus sayımı, değişim ihtiyacını aşikâr kıldı.[18] Alfabenin basitleştirilmesi, tüm vatandaşların okuma yazma kampanyasına katılımını teşvik edebilecekti.

Arap alfabesini kaldırmak, aynı zamanda Türk halkını Kur'an'ın dilinden koparma amacına da hizmet etti. Bu, laikliğin, yeni eğitim programının temel taşlarından biri olduğunu ortaya çıkardı. Kültürel reformlar, dini devletin denetimi altına sokmayı amaçlayan reformlarla sıkıca bütünleştirildi. Halifelik 1924'te kaldırıldı ve 1928'de İslâm'ı devletin dini olarak kabul eden Cumhuriyetin ilk anayasasının ikinci maddesi, değiştirilerek, din ve devlet işlerinin ayrılması ilkesi getirildi. 1937'de laiklik ilkesi anayasaya dahil edildi. 1927'de din dersleri okul müfredatından çıkarıldı[19] ve 1933'te teologlar, imamlar ve hatiplerin eğitimi, öğrenci yetersizliği nedeniyle sona erdi. Arapça ve Farsça 1929'da müfredattan çıkarıldı.[20]

Bu reformların ardındaki önemli bir gerekçe, ulus inşası projesiydi. Öğretim birliği ve alfabenin basitleştirilmesi, Türk ulusunun temellerini atma amacına hizmet etti. Yeni Türk topluluğunun üyeleri, birden fazla anlamda, aynı dili konuşmalıydı. Ortak standart bir eğitim, herkese aynı temel kültürel değerlerin aşılanmasını sağlardı.

Aslında liderler açıkça, dönemin başbakanı İsmet İnönü'nün, 1925'te Muallimler Birliği'nde öğretmenlere hitaben yaptığı bir konuşmasında ifade edilen "milli maarif"i hedefliyordu. İnönü konuşmasında şöyle demişti:

> "Millî maarif istiyoruz, bu ne demektir? Bunu zıddı ile daha açık anlarız. Bunun zıddı dinî terbiye ya da beynelmilel eğitim-

17 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, 1961, s. 426-27.

18 1827 nüfus sayımına göre yüzde 10.6'sı okur yazar, Sakaoğlu, s. 22.

19 Sakaoğlu, s. 25-27, 42.

20 Kazamias, s. 186.

dir. Siz öğretmenler, dinî ve beynelmilel değil, millî eğitim vereceksiniz. Dinî terbiyenin millî eğitime saldırı demek olmadığını, her iki eğitimin de kendi yollarında gerçekleşebileceğini göreceğiz... Dinî eğitim, bir bakıma beynelmilel eğitimdir. Bizim eğitimimiz ise kendimizin olacak ve kendimiz için olacaktır. Millî eğitimde iki kısım, düşünebiliriz: Siyasal ve vatansal. Bütün bu topraklara Türk mahiyetini veren bir 'Türk' var. Fakat bu millet henüz istediğimiz yekpâre millet manzarasını göstermiyor. Eğer bu nesil, bilinçle, ilmin ve hayatın rehberliğiyle bütün ömrünü vakfederek çalışırsa siyasi Türk milleti, kültürel, düşünsel ve sosyal tam ve olgun bir Türk milleti olabilir... Bu milliyet kütlesi içinde ayrı medeniyetler olamaz. Kendilerini başka camialara bağlı görenlere açıkça teklif ediyoruz: Türk milletiyle beraber olsunlar. Fakat 'konfedere' olmuş medeniyetler hâlinde değil, bir tek medeniyet halinde. Bu vatan işte tek olan bu milletin ve bu milliyetindir... Bu siyaset vatanın bütün hayatıdır. Yaşayacaksak yekpâre bir millet kütlesi olarak yaşayacağız. İşte millî terbiye dediğimiz sistemin genel hedefi."[21]

Özetle, 1920'lerin ilk yıllarının eğitim reformları aşağıdaki konular üzerinde yoğunlaştı:

– Eğitimde ulema değil devlet denetimi

– Ülkenin her yerinde tüm eğitimin branşlarında aynı müfredatın izlenmesi gerektiği anlamına gelen öğretim birliği

– Okuma yazma düzeyini artırmaya odaklanma

– Laik ve ulusal değerlerin gelişmesine yardımcı olmak.

1920'lerde derin değişimlere ön ayak olmak için atılan bu adımlardan sonra eğitim sektöründe kayda değer herhangi bir reform yapılmadı. Sektör büyüdü, bu doğru. Okuma yazma bilmeyenlerin oranı bugün, cumhuriyetin ilk dönemlerindeki yüzde 90'lık orana karşı, yüzde 20 civarına[22] düştü. Dinî eğitim meselesiyle ilgili olarak da belirli tavizler verildi. Ancak, eğitim sorunları ve meseleleri bugün çok daha karmaşıktır ve

21 Sakaoğlu, s. 27-28.

22 1997'deki nüfus sayımından eğitimle ilgili elde edilen sonuçlar henüz yayınlanmadığından, burada 1990 nüfus sayımının rakamlarıyla yetinmek zorunda kaldık (Mart 1990).

sorunların çözümü iki savaş arası dönemden daha çok çaba gerektirir. Hızla modernleşen ve küreselleşen toplumun eğitim ihtiyaçları karşısında Türkiye, dünyada diğer ülkelerdeki durumla karşılaştırıldığında, çok gerilerde kalmıştır.

Eğitim – Uzun süre ihmal edilen bir sorun

Türkiye'de nüfus hızla büyüyor. 1997 sayımına göre, nüfus 63 milyon. Son otuz yılda neredeyse ikiye katlanmış durumda (1970'te 35.6 milyondan, 2000 yılında yaklaşık 65 milyona). Hızla büyüyen nüfus, genç bir nüfusa sahip olmak anlamına gelir. Nüfusun yüzde ellisi 20 yaş altında[23] ve her yıl 1 milyon 200 bin yeni öğrenci okula kaydoluyor.[24] Bu, eğitim politikaları açısından büyük çaplı bir sorun ortaya çıkarıyor.

Ortaokul ve liseyi bitiren insanların sayısını gösteren rakamlar hayal kırıklığına uğratıcı: 40 milyon civarındaki toplam okur yazardan 3.7'si ortaokul ve 2.8 milyonu lise mezunu. Üniversite diplomasına sahip insanların sayısı yaklaşık 1.5 milyona ulaşmışken, okuma yazma bilmeyenlerin (60 yaş üstü) sayısı hâlâ 9.5 milyon.[25]

Eğitim alanındaki bu çok büyük ve kapsamlı ihtiyaçlar, tamamen yetersiz bir bütçeyle karşı karşıya. Örneğin, 1988-97 yılları arasında eğitime yapılan ortalama yıllık harcama GSMH'nin (Gayri Safi Milli Hasıla) yüzde 2'siyken,[26] nüfus artış oranı yüzde bir olan Avrupa ülkelerinde bu sektöre ayrılan bütçe, yüzde 6 civarındadır. Resmî törenlerde genç nesli iyi eğitim fırsatlarıyla desteklemenin önemiyle ilgili şaşalı birçok söz sarf

23 1990'da 56.5 milyonun 26.0 milyonu 20 yaş altındakilerdi. Bakınız Devlet İstatistik Enstitüsü, 1990 Nüfus Sayımı, Tablo 17.

24 Sakaoğlu, s. 141. Yine bakınız Devlet İstatistik Enstitüsü, 1990 Nüfus Sayımı, Tablo 17.

25 Devlet İstatistik Enstitüsü, 1990 Nüfus Sayımı, Tablo 25. Yaş gruplarına oranla öğrenci sayısının kaydedildiği şekilde tanımlanan "okullaşma oranı" ile ilgili daha güncel rakamlar vardır. Bu, 1995/96 öğretim yılında Devlet İstatistik Enstitüsü Yıllığı'na göre, ilkokul için yüzde 90 (1 ila 5. sınıflar), ortaokul için yüzde 65 (6 ila 8. sınıflar) ve lise için yüzde 52 (9 ila 11. sınıflar) idi.

26 Bu rakam, yeni oluşturulan eğitim programlarının bir sonucu olarak 1998'de yüzde 2.53'e yükseldi. Kaynak: Milli Eğitim Bakanlığı.

edilse de mevcut durum, Milli Eğitim Bakanlığı'nın bu sorunların üstesinden layıkıyla gelemediğini göstermektedir.

Üniversite eğitimine yüksek talep, başka bir derin endişe kaynağıdır. Son yıllarda yaklaşık bir milyon 400 bin öğrenci, 400 bin kadar kontenjan için yarışarak, üniversite giriş sınavlarına katıldı.[27] 1988-97 yılları arasında yüksek öğretime yapılan yıllık ortalama harcama GSMH'nın 0.67'siydi. Bu, 1998'te küçük bir yükselişle yüzde 0.80'e çıktı. Bu mali kaynakların, yetmişten fazla üniversitenin ihtiyaçlarını karşılaması gerekiyor, bu da gerçekte sadece birkaç kurumun uluslararası düzeyde rekabet seviyesine ulaşabileceği anlamına geliyor. Nitekim farklı üniversite kurumları arasındaki nitelik uyuşmazlığı büyüktür ve yetmiş iki üniversiteden sadece yaklaşık on beşi, uluslararası açıdan kabul gören standartlarla akademik faaliyetler sürdürmektedir.

Eğitimle ilgili olarak, kamuda ve özel sektörde elde edilen başarılar arasında çarpıcı bir fark vardır. Peş peşe gelen hükümetlerin vaatlerini uygulamaya koymakta unutkan davranmaları nedeniyle ailelerin, çocuklarının eğitimine çok büyük bütçeler ayırmak zorunda kaldığı iyi bilinen bir gerçektir. Eğitime toplam özel yatırımların gerçekte ne kadar tuttuğu bilinmiyor, ancak son yirmi yılda özel okul ve dershanelerin sayısı büyük oranda arttı.[28] Okul çağında çocuğu olan herkes özel eğitime

27 Üniversite sınavlarına giren ve herhangi bir üniversiteye girmeyi başaran öğrencilerin sayısı şöyledir:

Yıl	Sınava giren	Üniversiteye giren
1994	1.250.000	346.000
1995	1.263.000	353.000
1996	1.399.000	412.000
1997	1.398.000	421.000

Kaynak: Milli Eğitim Bakanlığı.

28 Üniversite sınavlarına hazırlık kursları veren dershanelerin sayısı son iki üç yılda aşağıda görüldüğü şekliyle artmıştır:

Yıl	Dershanelerin sayısı	Öğrencilerin sayısı
1995-96	1.150	312.167
1996-97	1.479	323.432
1997-98	1.659	387.366
1998-99	1.759	441.348

2 Temmuz 1999'da yayınlanan *Milliyet* gazetesinin İstanbul baskısına göre, 1998-99'da bu özel eğitimin maliyeti, Milli Eğitim Bakanlığı'nın yıllık bütçesinin yaklaşık dörtte birine denk gelen, 700 milyon Amerikan doları civarındaydı.

kaydolmanın ne kadar masraflı olduğunu bilir. Çocuklarını bu tür okullara göndermeye gücü yetmeyenler için yaşanan yoksulluk derin kızgınlığın kaynağıdır; tüm zorluklara rağmen bunu karşılayan orta halliler için ise bu, taşıması çok ağır bir yüktür. Özel eğitimin masraflarını kolayca ödeyebilme ayrıcalığına sahip olanlar, sadece sayıları az, varlıklı insanlar grubudur.

Özel okul ve kurumların büyümesi, eğitimin ikiye ayrılmasına yol açtı.[29] Bir tarafta, çok zor koşullar altında yürütülen, kamunun verdiği eğitim vardır: Kalabalık sınıflar, genellikle ikili tedrisat (sabahçı ve öğlenci sınıflar), ihmal edilen binalar ve yetersiz donanımlar. Diğer tarafta, fiziksel koşullar açısından birbirinden farklı olsa da genelde daha küçük sınıflar,[30] daha iyi ve motive öğretmenler, daha sevimli binalar ve hem spor tesisleri, laboratuvarlar hem de bilgisayar teknolojisine erişimle ilgili daha iyi donanım vaat eden özel okullar bulunur.[31]

Türkiye, gelecek yüzyıla yaklaşırken, eğitimin özel ve kamu, zenginler ve fakirler arasında ikiye bölünmesi en ciddi sorunlarından birini oluşturur. Örneğin, özelleştirmenin 1980'lerde yoğunlaşmasından önce sosyal geçişliliğe zemin hazırlayan kurum olarak kabul edilen eğitim, bugün sosyal eşitsizliği teşvik eder ve ağırlaştırır.

Bu bağlamda, askerî okullar, kadar dinî meslek okulları olan imam hatipler de normal ve genel okullar diye bilinen liselerden daha büyük fırsatlar sunar. Bu olumsuz eğilimlere rağmen, sorunlara, kamusal tartışmalarda gerekli ciddiyetle yaklaşılmaz. Derinleşen sosyal adaletsizlik, mali kaynak, modern teknoloji ve eğitim alanında çağa uygun pedagojik yaklaşım

29 Aslında özel eğitimi talep edebilen yalnızca küçük bir seçkin sınıfıdır. 1997-98'de tüm okullardan yüzde 16'sı özeldi ve öğrencilerin sadece yüzde 4'ü özel okullara gitti. Kaynak: Milli Eğitim Bakanlığı.

30 Devlet okullarında ortalama olarak her öğretmene 19 öğrenci düşerken, bu rakam özel okullar için öğretmen başına 5 öğrencidir. Kaynak: Milli Eğitim Bakanlığı.

31 Türk öğrenciler, prestijli ödüller alarak, çok başarılı oldukları uluslararası yarışmalara (Bilimsel Olimpiyat Oyunları) düzenli olarak katılırlar. Buna rağmen, ödüller kazanan öğrencilerin neredeyse çoğunlukla özel okullardan olmaları, burada yapılan tartışma açısından önemli ve aydınlatıcıdır (*Milliyet*, 11 Ekim, 1998)

yoksunluklarıyla yüzleşmek yerine, resmî çevrelerde duyguları harekete geçiren konu, eğitimde dinin rolü meselesi oldu.

Dini eğitim – Gereksiz yere uzatılan bir tartışma

Türkiye'de ilk ve ortaokul seviyelerinde dinî eğitim, üç farklı kurum içinde sürdürülür: 1- Meslek okullarında, örneğin imam ve hatipler yetiştiren okullar;[32] 2- Kur'an kurslarında; ve 3- Normal müfredatın bir parçası olarak temel eğitim veren okullarda. Dinî eğitimin bu üç biçimi de akılları karıştırmakla birlikte özellikle tartışmaya yol açan imam hatip okullarıyla ilgili meseledir. Bu nedenle, Milli Güvenlik Kurulu'nun 28 Şubat 1997 toplantısı kararlarıyla, dikkatlerin üzerine vurgulanarak çekildiği din eğitimi konusunu daha derinden incelemek gerekiyor.

İmam hatip okulları

İmam hatip okulları, cumhuriyet dönemine ait kurumlardır. Bu türden ilk okullar, Osmanlı İmparatorluğu'nun eski eğitim kurumları mektep ve medreseler kapatıldığında, bunun getirebileceği eksikliklerin telafi edilmesi amacıyla 1924'te[33] kuruldu. Herhangi bir yüksek öğretim amacı olmadan, imam ve hocalar yetiştirmeyi hedefleyen ilk imam hatip okulları, meslek okulu niteliğindeydi. Akademik yükselmeye getirilen bu kısıtlama, bu tür eğitime olan ilgiyi zayıflattı. Sonuç, sürekli azalan öğrenci sayısı ve on yıldan kısa sürede, dinî görevli yetiştirilmesinin son bulmasıydı. Böylece, 1933 ile 1948 yılları arasın-

32 Üç çeşit imam hatip okulu vardır: İmam Hatip Liseleri, Anadolu İmam Hatip Liseleri (daha yüksek giriş puanları gerektirir) ve Din Öğretimi Genel Müdürlüğüne Bağlı Çok Programlı Liseler.

33 İlk imam hatip okullarının 1913'te kurulduğunu söylemek mümkündür. Bakınız Nahid Dinçer, *1913'ten Günümüze İmam Hatip Okulları Meselesi*, Şule Yayınları, İstanbul, 1998, s. 39. Ancak, 1913 ile 1924 arasındaki döneme Balkan Savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı egemen olduğundan, bu yeni tür eğitimi daha uzun ömürlü kılan kuruluşunun meydana geldiği 1924'ü başlangıç noktası olarak görmek daha iyidir.

da resmî olarak imam ya da hoca eğitimi olmadı. Dinî eğitim Kur'an kursları müfredatıyla sınırlı kaldı. Ancak bu, eski mekteplerde öğretilene karşılık gelen, geleneksel olarak İslâmî ilimle kastedilen standartlara ulaşmaktan çok uzak temel bir ilk eğitimdi. Durum rahatsızlık vericiydi. İslâmî ilimlerin Müslüman dünyasının diğer kesimlerinde ulaştığı düzeyle karşılaştırıldığında Türkiye, açıkça geride kalmıştı.

İmam ve hocaların eğitiminin sürdürülmesine yönelik ilk adımlar, 1948'te on il merkezinde, on ay süreli yetiştirme kursları açıldığında atıldı. 1951'de bu faaliyet, yedi farklı bölgede 4 yıllık ve 3 yıllık lise bölümünden oluşan mesleki bir program başlatıldığında daha da kurumsallaştırıldı.[34] Ondan sonra günümüze kadar imam hatip okullarının sayısı Tablo 1'de görüldüğü üzere arttı.[35]

1970'lerin sonuna kadar artış, katlanarak sürdü. Özellikle, lise seviyesindeki öğrenci ve okulların sayısının 1970'lerde on katı artması çarpıcıdır. 1980'lerde yeni okulların artışı, hemen hemen duraklamaya başlar, ama öğrencilerin sayısı artmayı sürdürür. 1980 ve 1990 yılları arasında bu okulların sayısı sadece yüzde 3 artarken, öğrencilerin sayısı liselerde yüzde 61, ortaokullarda ise yüzde 51 yükselir. Bu, yeni bir imam hatip okulu kurma izni almanın zorluklarına karşın var olan kurumlara sınıf ilave edilmesiyle mümkün oldu. 1990-97 yılları arasında (Milli Güvenlik Kurulu'nun 28 Şubat toplantısından önce) okul sayısındaki artış yüzde 57'ye çıkarken, öğrenci sayısındaki artış değişiyordu; ortaokullar yüzde 48 civarında ve liseler yüzde 92 dolayında bir artış gösteriyordu. Okul sayısının 1990'larda tekrar artması, bu on yılda İslâmcı gruplara yönelik siyasi atmosferin, bundan hemen önce ve sonraki on yıllardan daha uzlaşmacı olduğunun belirtisidir.[36] Son olarak,

---

34 Mustafa Uzunpostalcı, *Kuruluşunun 43. Yılında İmam Hatip Liseleri'nde Türkiye'de Din Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1995 içinde s. 124-25.

35 Kaynak: Milli Eğitim Bakanlığı.

36 1983-1989'da Başbakan ve 1989-1993'te Cumhurbaşkanı olan Anavatan Partisi'nin lideri Turgut Özal'ın siyasi atmosferi liberalleştirmede oynadığı rol, burada göz önünde bulundurulmalıdır.

TABLO 1
1951 ile 1998 Arasında İmam Hatip Okulları, Öğrencileri ve Öğretmenlerinin Sayısı
(Her on yılın başlangıcı siyah harflerle yazılıdır)

	İmam hatip okullarının sayısı		*Öğrencilerin sayısı*		*Öğretmenlerin sayısı*
Yıllar	*Ortaokul*	*Lise*	*Ortaokul*	*Lise*	*Ortaokul/Lise*
1951-52	**7**	**7**	**876**	**889**	**27**
1960-61	**19**	**17**	**3374**	**1171**	**246**
1965-66	30	19	11832	1646	366
1970-71	**72**	40	40776	6648	**1548**
1971-72	72	42	36303	8886	1535
1972-73	72	71	16443	19935	1564
1973-74	58	71	10522	23960	1612
1974-75	101	73	24091	24809	2152
1975-76	171	72	51829	25809	2933
1976-77	248	72	86053	25688	3852
1977-78	334	103	108309	26177	4922
1978-79	335	335	114273	148690	4448
1979-80	339	339	130072	178013	5500
1980-81	374	333	138798	62206	7768
1981-82	374	336	147071	69793	9212
1982-83	374	341	147140	72791	10537
1983-84	374	341	144798	76193	11113
1984-85	375	341	145816	83157	11334
1985-86	376	341	150465	87560	11439
1986-87	376	341	160197	89666	11824
1987-88	376	342	170066	87972	12261
1988-89	383	350	180399	87079	12010
1989-90	383	366	190176	92585	12995
1990-91	**385**	**380**	**209915**	**100300**	**12809**
1991-92	406	390	229570	117706	13581
1992-93	416	391	258405	137490	15022
1993-94	443	392	283971	160720	16344
1994-95	446	394	301862	171439	16903
1995-96	497	434	306684	188896	18330
1996-97	601	601	310504	192727	18809
1997-98	604	604	218631	178046	18702

imam hatip okulu öğrencilerinin genel öğrenci nüfusuna oranının çok değiştiği söylenebilir: 1965'te yaklaşık kırkta bir (ya da yüzde 2.6) olan bu oran, 1985'te on ikide bir (yüzde 8) ve 1995'te onda birdir (yüzde 9.7).[37] İmam hatip okullarındaki

37 Devlet İstatistik Enstitüsü Yıllıkları.

olağanüstü artışın ardındaki neden, özel kişiler kadar, özel olarak desteklenen dindar vakıfların yatırdığı büyük miktarlardaki paradır. Örneğin, imam hatip okulu binalarının yüzde 93'ü, özel girişimlerce gerçekleştirilmiştir.[38]

Milli Güvenlik Kurulu'nun Şubat 1997'deki toplantısını izleyen tartışmalarda, iki hükümet partisinden hiçbirinin, zorunlu eğitim süresinin sekiz yıla çıkarılmasına karşı olmadığı belirgin hale geldi. Aksine, hükümet çevrelerinde daha uzun zorunlu eğitim süresi için bile sesler yükseldi. Hükümet partileri ve özellikle İslâmcı Refah Partisi'nin karşı olduğu şey, imam hatiplerin ilk sekiz yıllık zorunlu eğitimin dışında tutulmasıydı. Teklif, Milli Güvenlik Kurulu'na "imam hatip okullarına, ilk sekiz yıllık genel eğitimlerini tamamlamayan çocukların alınmaması" biçimiyle sunuldu. Bu, sekiz yıllık zorunlu eğitimin temel (laik) eğitim olmasını savunanlarla, ilk beş yıllık temel eğitimi takibeden üç yılın bir imam hatip okulunda tamamlanmasına imkân verilmesi tezini savunanlar arasında derin bir tartışmaya yol açtı. Özet olarak, orduyu destekleyerek "8" formülü için baskı yapanlarla, Refah ve Doğru Yol partileri gibi "5+3" formülünü savunanlar arasında süregitti. "Sekiz yıllık zorunlu sürekli eğitim yasası", Erbakan hükümeti istifa ettikten iki ay sonra, mesele çevresinde gerçekten açık ve samimi tartışmaya izin verilmeden Ağustos 1997'de yürürlüğe girdi. Yeni yasanın doğrudan bir sonucu, imam hatip öğrencilerinin sayısının 1997/98'de azalmasında görülebilir (Tablo 1).

Bu konuda basında çıkan haberlerde yansıtılmayan şey, benzer bir eğitim reformunun, zaten daha önce bir kez, yani 12 Mart 1971 askerî müdahalesini izleyen dönemde yapıldığıydı.[39]

38 ÖNDER (İmam Hatip Liseleri Mezunları ve Mensupları Derneği), *8 Yıllık Kesintisiz Eğitimle İlgili Sorular ve Cevaplar*, İstanbul, 1998.

39 Bu sessizliğin muhtemel nedeni, genç neslin o dönemden hatırda kalan anıları olmamasıdır. Bir diğeri, 1971 müdahalesinin kilit sorununun, İslâmcı radikallik değil solculuk olmasıyla ilgilidir. Bu, o dönemde imam hatip okullarına olan şeyin halkın dikkatini çok fazla çekmediği anlamına gelir. Bu nedenle, tarihe güçlü bir ortak hatıra gibi yansımamıştı. Başka bir açıklama, resmî çevrelerin iki dönem arasındaki benzerlikleri tanımaktaki isteksizliğiyle bağlantılı olabilir. Bugün ordu, sözde demokratik sürece müdahale etmeden, sivil hükümetlere baskı yapmaya çalışır.

Bu perspektiften bakıldığında, resmî olarak seçilen terminoloji sorgulanabilir. Aslında durum, "yeni bir reformu uygulamaya sokmaktan ziyade eski bir uzlaşmazlığı canlandırmak" olarak daha doğru bir biçimde tanımlanabilir. Tüm ortaokul eğitimini aynı kalıba sokan,[40] yani imam hatip eğitiminin ilk bölümünü ortadan kaldıran ve imam hatip okullarından mezun öğrencilerin, İlahiyat Fakülteleri dışındaki üniversite programlarına girmesini daha da zorlaştıran, 1997 "reformu", daha çok yirmi beş yıl önce yürürlüğe sokulan programın yinelenmesi gibidir.

İkinci Dünya Savaşı'nın bitişinden sonra tekrar açıldıklarından bu yana imam hatip okullarının gelişimi dört farklı döneme ayrılabilir: 1951-1971 arasındaki ilk dönem, yedi yıllık müfredatıyla göze çarpar; dört yıllık ortaokul ve üç yıllık lise. İmam hatip okulu öğrencisi, ortaokulun sonunda programı bırakabilir ve başka bir lise programına (örneğin "normal" diye bilinen bir liseye) katılabilirdi. Öte yandan, imam hatip okullarında tamamlanan yedi yıl, öğrencilere Yüksek Islâm Enstitüsü dışında bir kurumda yüksek öğrenim hakkı vermiyordu. O dönemde gelişen yaygın bir uygulama, normal liseyi bitirme sınavlarına "dışarıdan" girmek ve böylece bununla herhangi bir üniversiteye girerek ikinci bir diplomayı almaktı. Üniversiteye girmek için bu tür seçenekler var olduğundan, muhtemelen, imam olabileceklerden çok daha fazla öğrenci imam hatip okullarında öğrenim görmeyi seçti. Böylelikle, imam hatip okulları, normal lise eğitimine gözde bir alternatif oldu. İmam hatip okullarına başvuran öğrenciler bunu her zaman imam olmak amacıyla yapmadılar. Birçoğu bu seçimi Müslümanlığa özgü dinî ve kültürel miraslarını daha derinden öğrenirken, aynı zamanda üniversite sınavlarına hazırlık amacıyla da yaptılar.[41]

İmam hatip okullarının yönetmelikleri, 1951'den 1971 askerî müdahalesine kadar hemen hemen aynı kaldı. Bu, mevcut işleyişin, Milli Eğitim Bakanlığı'nda ve çevresindeki yöneticilerle, eği-

40 Bu, teknik öğretim dahil olmak üzere tüm mesleki eğitimi kapsar.

41 İmam hatip okullarını normal diye bilinen liselerden ayıran şey, olağan programa ilaveten imam hatiplerin, Arapça, Farsça, din tarihi, ilahiyat, Kur' an incelemesi ve buna benzer alanlarda çok sayıda ek ders vermesidir.

timciler arasında uzlaşmazlık konusu olmadığı anlamına gelmez. Nitekim, 1960 askerî müdahalesini izleyen on yılda, imam hatip okullarının rolü yine gündemdeydi ve dinî eğitime artan ilgi konusunda endişeli olan gruplar tarafından sürekli sorgulandı.

1971 yılı, bu tarihten sonra yeni ve kısıtlayıcı bir yasanın muhatabı olduklarından imam hatip okullarının tarihinde yeni bir dönemi başlattı. 4 Ağustos 1971'te çıkarılan bir yasayla, önceki 7 yıllık programın parçası olan ortaokul kaldırıldı ve imam hatip diplomasına sahip öğrenciler için var olan üniversite eğitimiyle ilgili kısıtlamalar yürürlüğe girdi.[42] Bu önlemlerin sonucu, 1972-74 yıllarında imam hatip okullarına kayıtlarda görece bir düşüş oldu (bakınız Tablo 1). Bu durum, askerî ara dönemin ardından, sosyal demokrat Cumhuriyet Halk Partisi ve İslâmcı Milli Selamet Partisi arasındaki koalisyondan oluşan ilk sivil hükümetin 1951-71 döneminin uygulamalarına döndüğü 1974'e kadar sürdü. Dahası, 1974 yasasıyla, imam hatip mezununa, üniversiteye girişte ilk kez, normal (mesleki olmayan) diye bilinen liseden mezun öğrenciyle aynı statü verildi. Sözkonusu düzenlemeler, 12 Eylül 1980 askerî müdahalesini izleyen dönemde bile yürürlükte kaldı. General Kenan Evren'in başkanı olduğu askerî liderlik, düzenlemeleri değiştirmedi, ancak yeni imam hatip okulları açılmasıyla ilgili olarak çok sınırlayıcı olmakla yetindi. Bunun sonucunda, Tablo 1'in tartışmasıyla bağlantılı olarak sözü edildiği gibi, öğrencilerin sayısının hâlâ olağanüstü biçimde artmasına rağmen, 1980 ve 1988 arasında çok az yeni imam hatip okulu açıldı. Bu yüzden, 1974'ün liberal düzenlemeleriyle, yeni imam hatip okullarının açılması sınırlandırılsa bile, yirmi beş yıl olduğu gibi bırakıldı.

Şubat 1997 Milli Güvenlik Kurulu'nun toplantısıyla, tamamı 1971-73 askerî ara-dönemin uygulamalarıyla çakışan kısıtlamalar tekrar gündeme geldi. Bu suretle, imam hatip okullarının tarihinde dördüncü ve yeni bir evre başladı.[43]

İslâmî cephenin mensupları, imam hatip okullarını destek-

42 Dinçer, s. 122.

43 *A.g.e.*, s. 97.

lemeye neden bu kadar heveslidir? Savunucularına göre[44] bu tür eğitimin önemi, belirli derin değerlerle yakından bağlantılıdır. Din, yaşamın varoluşsal anlamıyla bağlantılı sorulara cevaplar verir. Buna ilaveten, İslâm çalışmakla, ulusal ve kültürel bir kimliğin gelişimiyle de yakından ilişkilidir. İslâm, geçmişle bugün, sıradan insanlarla aydınlar, devletle sivil toplum arasında bir köprü görevi görür. Yaygın bir iddia da, resmî ve laik okul müfredatının, bilimsel düşünce ve pozitivizm öğelerinin çok güçlü olduğu, Batı felsefesinden yoğun biçimde etkilendiğidir. Bu düşünce biçimi, hem kutsal kitaba hem de rasyonalizme dayalı bilginin bileşimini temel alan Türk kültürel geleneklerine yabancı olarak görülür.

Taraftarlarına göre imam hatip liseleri, sadece kültürel ve dinî değil, aynı zamanda sosyal amaçlara da hizmet eder. Öncelikle bu eğitim kurumları sayesinde, kırsal bölgelerdeki birçok aile kızlarını okula göndermeye cesaret eder. İmam hatip liselerinin sunduğu program olmasaydı, birçok kız çocuğu, beş yıllık zorunlu ilköğretimin dışında diğer herhangi bir eğitimden mahrum kalırdı.[45]

---

44 Siyasi ve öğretim görevlisi seçkinlerden önemli temsilciler bu konuda düzenlenen konferansta biraraya geldi. Konferans bildirileri, bu tartışmada çoğunlukla başvurulan ve daha önce de anılan kitapta yayınlandı: Uzunpostalcı, *Kuruluşunun 43. Yılında...*

45 Mehmet Aydın: *"Kültür Davamızda İmam Hatip Liselerinin Yeri"*, *Kuruluşunun 43. Yılında İmam Hatip Liseleri* içinde, s. 140. Aşağıdaki istatistikler, yazarın iddiasını destekler:

Yıl	*İmam hatip okullarında kızların oranı*	*Kızların genel öğrenci nüfusunda oranı*
1963-64	0.5	25
1970-71	2	28
1977-78	5	33
1980-81	12	35
1985-86	15	35
1988-89	22	37
1991-92	30	38
1996-97	42	39 (1995-96)
1997-98	44	— (belli değildi)

Görüldüğü üzere, genel öğrenci nüfusunda kızların sayısındaki artış imam hatip öğrencileri arasındaki kadar çarpıcı değildir. Kaynak: DİE Yıllıkları ve Milli Eğitim Bakanlığı İstatistikleri.

Burada sözü edilen savunmalar, büyük ölçüde laiklik yanlısı çevrelerden imam hatip okullarına gelen eleştiri tarafından kışkırtıldı. Radikal Kemalistler, yukarıda verilen görüntünün bir tür negatifi gibi, imam hatip okullarını laik cumhuriyetin temeline bir tehdit olarak görür. İslâmcılar imam hatip okullarını, değerli ulusal ve kültürel mirası kurtarmanın bir yolu olarak görürken, laiklik yanlıları orada yalnızca gerici eğilimleri görürler. İslâmcılar imam hatip okullarını sivil toplumun inşasına bir katkı olarak konumlandırırken, laiklik yanlıları bu okullarda laiklik-karşıtı ve dolayısıyla demokratik olmayan güçlerin tehdidini görürler. İslâmcılar imam hatip okullarını kadınlar için eğitim, belki de bir meslek edinme yolu olarak görürken, laikler orada sadece örtünen ve böyle yaparak kendi özgürlükleri ve kurtuluşlarına set çeken kadınlar görürler. Ve nihayet, İslâmcıların inançtan hayat bulan anlamlı bir yaşama uzanan yol olarak gördükleri bu okullarda, laiklik yanlıları sadece ahmaklık ve batıl inanç görürler.

Bu tartışmada laiklik yanlıları tarafından ileri sürülen, ilkesel olarak en temel kaygı, imam hatip okullarının, eğitim birliğiyle ilgili olarak Atatürk tarafından getirilen kanunu (1924'teki Tevhid-i Tedrisat Kanunu) tehdit etmesidir. İmam hatip okullarını normal denilen liselerden ayıran şey, olağan ders programlarına ilaveten Kur'an, tefsir, fıkıh, Arapça, dinler tarihi ve benzeri konularda çok sayıda ek ders vermeleridir. İmamlara yalnızca mesleki eğitim vermek, eğitimin bütünlüğü açısından sorun yaratmazken, çok sayıda öğrenci normal lise eğitimine alternatif olarak imam hatip okullarını seçtiğinde, eğitimin bütünlüğü ilkesi tehdit edilir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun ruhuna göre, Türkiye'de kamusal eğitim kurumları farklı değil, tek tip "eğitimli insan" yetiştirmelidir. İki tip lise öğretimine izin vermek –laik ve dinî–, modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucularının çok karşı olduğu bir durumdur. Çünkü bu, medreselerin modern, laik okullarla yarıştığı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde egemen olan duruma dönmek anlamına gelir. İmam hatip okullarının, eleştirilmelerine rağmen Türkiye'deki herhangi diğer okullar gibi,

Milli Eğitim Bakanlığı tarafından denetlendiği ve koordine edildiği öne sürülür. Bu okulların, böylesine güçlü destek bulması, kesinlikle mevcut okul sistemine çok iyi biçimde eklemlenme kapasiteleri sonucudur. Sıradan, dindar insanlar, kurulu devlet ya da rejimi değiştirmeyi göze alacak maceraperestler değillerdir.

Bu yüzden, laiklik yanlılarının bakış açısından, imam hatip okulları tartışmasında kilit mesele, laik cumhuriyetin temel taşlarından biri olan Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun nasıl yorumlanacağıyla ilgili anlaşmazlıktır. Bu mesele, sadece imam hatip okullarıyla değil, aynı zamanda diğer dinî öğretim kurumu, yani Kur'an kurslarıyla bağlantılı olarak da ortaya atılır.

Kur'an kursları

Milli Güvenlik Kurulu'nun Şubat 1997'deki tartışmalı toplantısı sırasında askerî üyeler tarafından gündeme getirilen kritik konulardan biri, Kur'an kurslarının durumuydu. Talep edilen, dinî eğitimin bu bölümünün sorumluluğunun, Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan Milli Eğitim Bakanlığı'na devredilmesiydi. Böylece, bir kez daha ideolojik açıdan çok hassas bir diğer meselenin üzerine gidildi.

Kur'an'ı okumak dinî bir görevdir ve ibadet olarak kabul edilir. Osmanlı döneminde mekteplerde genç nesle verilen temel eğitim, çoğunlukla Kur'an'ın öğretilmesinden oluşuyordu. Mektep eğitimi, öğrenci Kur'an'ı hatmettiğinde tamamlanıyordu. Tanzimat devrinde ilkokullarda (sübyan mektepleri) Kur'an okumasına yer yoktu. Bu nedenle bu tür gelenekler, eski mekteplerin çatısı içinde sürdürüldü.

Cumhuriyetin ilk dönemlerinde Kur'an kursları özel önem kazandı. 1924'te oluşturulan imam hatip okulları öğrenci sıkıntısı çekip, 1933'te hepsi birden kapatılınca, geriye kalan dinî eğitim veren tek kurum Kur'an kursları oldu. Bu durumda, hükümet temsilcileri, Kur'an kurslarının Eğitim Bakanlığı'nın sahasına çekilmesi gerektiğini öne sürdü. Fakat Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Efendi, Kur'an kurslarını Başkanlığın denetimin-

de tutmayı başardı. Daha sonra kursların sayısı, Tablo 2'de görüldüğü üzere yavaş ama düzenli biçimde arttı:[46]

TABLO 2
1932-1997'de Kur'an Kursları ve Öğrencilerinin Sayısı (parantez içinde)

Yıl	*Kursların sayısı*	*Yıl*	*Kursların sayısı*
1932/33	9	1984	3047 (102493)
1934/35	19	1985	3355 (113080)
1935/36	15	1986	4033 (142763)
1936/37	16	1987	4058 (144013)
1940/41	56	1988	4420 (142763)
1945/46	61	1989	4715 (165416)
1949/50	127	1990	4998 (n.a.)
1951/52	256	1991	4557 (169040)
		1992	4783 (172473)
1972	977	1993	4925 (176892)
		1994	4985 (184943)
1980	2610 (65816)	1995	5011 (181561)
1981	2773 (93025)	1996	5241 (180831)
1982	2946 (101268)	1997	4890 (177120)
1983	3047 (114668)		

1950'den sonra Kur'an kurslarının sayısı büyük ölçüde arttı. Kur'an kursu öğretmeni olabilmek için Kur'an okuma yeterliliğini kanıtlayan bir sertifikadan başka herhangi bir vasfa gerek yoktu. Kur'an öğretme işine girişenler, özellikle "Süleymancılar" diye bilinen, Süleyman Hilmi Tunahan'ın yandaşlarıydı. Süleyman Hilmi Tunahan, 1888'de (bugün Bulgaristan'da olan) Silistre'de doğdu. Babası, ulemanın seçkin bir üyesiydi. Tunahan'ın kendisi de sağlam bir İslâmî eğitime sahipti ve medresede öğretmenlik yapıyordu. Geleneksel okullar 1924'te kapatıldığında bir süre ticaretle uğraştı. 1930'larda Diyanet İşleri Başkanlığı'na girdi ve İstanbul'a vaiz olarak atandı.

46 Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972, s. 75-76. Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Yeni Çizgi, Ankara, 1995, s. 156. 1980'den 1997'ye kadar, bakınız, Diyanet İşleri Başkanlığı İstatistikleri, Ankara, 1990-1998. 1980-1989 rakamları geçmişle ilgili olarak toplandı ve her yıl için yalnızca bir rakamı içerir. 1990-97'nin rakamları yıllık temelde toplandı ve hem uygulanan hem de uygulanmayan kursları içerdi. Tablo uygulanan kursların sayısına dayanır. Uygulanmayanların toplam kurs sayısına oranı 1990'larda gittikçe arttı, 1991'de yüzde 16'dan 1997'de yüzde 25'e çıktı, *a.g.e.*

Bundan sonra özel görevine, yani genç nesile Kur'an'ı öğretme işine başladı.

Süleyman Hilmi Tunahan, 1946'dan önce bu kursları gizlilik içinde yürüttü. Ancak bu yasadışı faaliyetlerine karşın herhangi bir hapis cezasına da çarptırılmadı. 1946'dan sonra düzenlemeler yumuşatıldı ve gerekli vasıflara haiz herhangi biri, bu tür kurslar kurma iznini alabildi. Süleymancılar faaliyetlerini arttırdı ve bu cemaatten giderek daha çok sayıda insan, Kur'an kursu öğretmenleri olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'na girdi.

Bu dönemde Kur'an kursları, büyük ölçüde, Süleymancıların kontrolüne girdi.[47] Bu durum resmî çevrelerde, yalnızca bir dinî cemaatin çok güçlü ve etkili hale gelmesiyle açıklanamayacak bir rahatsızlık yarattı. Rahatsızlık aynı zamanda, imam hatip okullarının, o dönemde Kur'an kursları çatısı içinde yetiştirilenlerden çok daha vasıflı eğitime sahip ve bu yüzden mevcut eğitmenlerin yerlerine geçmesi gereken mezunlar vermeye başlamasıyla ilgiliydi. Eğitimin kalitesini artırmak için 1965'te, Diyanet İşleri Başkanlığı'na girecek herhangi birinin, üniversite –İlahiyat Fakültesi– ya da imam hatip okulu diplomasına sahip olmasını gerektiren bir yasa çıkarıldı. Bu karar, Süleymancılara büyük bir darbe vurdu.

Bununla birlikte, bu dönemde Süleyman Hilmi Tunahan artık hayatta değildi. 1959'da öldü ve yerine Süleyman Demirel'in liderliğini yaptığı Adalet Partisi'nden milletvekili olan, damadı Kemal Kaçar geçti. Bu yüzden, Diyanet İşleri Başkanlı-

47 1952'de çalışan 256 öğretmenden 108'i Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından istihdam ediliyordu. Kalanı, özel kişi, kuruluş veya cemaatler tarafından işe başlatıldı. 1990'ların sonundan elde edilen karışılaştırmalı rakam, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yönetilen Kur'an kurslarının özel kuruluşlar veya cemaatler tarafından yönetilen Kur'an kurslarına oranının yüzde 27 olduğunu, il merkezlerinde düzenlenen tüm Kur'an kurslarının oranın yüzde 42 olduğunu gösterir. Bu nedenle, özel girişimlere dayalı kursların ağırlığında nispeten küçük bir artış olduğu görülür. Köylerde kursların çoğunluğu köy meclisinin kendisi tarafından düzenlendi. Ne yazık ki, 1990'lardan önceki döneme denk düşen uygun rakamları bulamadım. Diyanet İşleri Başkanlığı, ancak 1980'lerin sonuna doğru kendi faaliyetlerini istatistiksel olarak belgelemeye başladı (DİB'deki Araştırma ve Planlama Koordinasyon Dairesi'nden Nuri Ömer, 20 Ekim 1998).

ğı'nın denetimine karşı mücadele, Kaçar'ın liderliğinde yürütülmek zorundaydı.

Bir diğer yenilgi, ordu denetimindeki hükümet 1971'de tüm Kur'an kurslarını devlet kontrolü altına alan yasayı çıkardığında geldi. Bazı kursların isimleri ve statüleri değiştirilerek Süleymancıların ellerinde kaldı, fakat çok sayıda kurs ve öğrenci yurdu kamulaştırıldı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın denetimine sokuldu.

1980'deki askerî müdahaleden sonra da benzer bir durum yaşandı. Bu defa askerî idare, Süleymancıların tüm servetini Milli Eğitim Bakanlığı'nın denetimi altına almayı düşündü. Bunun, savunulması zor bir yetki aşımına varacağının fark edilmesiyle, karardan son dakikada vazgeçildi.[48] Yine de, Kemal Kaçar ve bu cemaate üye hatırı sayılır sayıda kişi mahkemede yargılandı ve iki yıl hapis cezasına çarptırıldı. Bu cezalar, daha sonra Yüksek Mahkeme tarafından iptal edildi.[49]

Kur'an kursları, devletin doğrudan denetimi dışındaki örgütler tarafından yönetildikleri sürece, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na karşı geldikleri gerekçesiyle sorgulandılar. Daha önce söz edildiği üzere, 1971'de daha yakından bir denetim getirildi. Yine de bu, öteki devlet kurumlarından ziyade, farklı dinî tarikat ve cemaatlerin etkilerine daha açık bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapıldı. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sivil toplumla devlet arasındaki bu ara konumu, ordunun son talebinin, yani dinî eğitimin bu bölümünü Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlayarak, Kur'an kursları üzerinde denetimi sıkılaştırmanın ardındaki nedeniydi de.

Süleymancı cemaatiyle Diyanet İşleri Başkanlığının idareci kadrosu arasındaki ihtilaf, 1970'ler boyunca da sürdü. 1980'lerde Süleymancı cemaatine ait birçok kuruluş, resmî yetkililer ve medya tarafından dikkatle incelendi ve ağır baskı

48 Süleymancıların, kendi vakıf mülklerinin kamulaştırılmaması karşılığında, 1982'de düzenlenen bir referandumda onaylanan yeni anayasayı destekleme sözü verdikleri de iddia edildi, Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, Metis Yayınları, İstanbul, 1990, s. 127-33.

49 *A.g.e.*

altına alındı. Bu nedenle, Süleymancıların genç nesillere Kur'an öğretme misyonunun ardında yatan heves biraz yitirilmiş görünür. Bu durum, 1990'larda Kur'an kurslarının sayısındaki küçük artışın (1991-97 arasında yüzde 7), 1980'lerdeki çok daha etkileyici yükselişle karşılaştırılabileceği (1980-1990) yukarıdaki tabloya yansımıştır. Kur'an kurslarına kaydolan öğrencilerin sayısına gelince, rakamlar çok daha çarpıcıdır. 1980-89 arasında öğrenci sayısı her yıl ortalama yüzde 15.2 artarken, 1991-97 döneminde ortalama yıllık artış yüzde 0.7'ye düştü. Kur'an kurslarına hevesteki gerilemenin ardında Süleymancılara karşı baskıdan başka nedenler vardı; eğitim meselesini Süleymancılardan farklı biçimde gören diğer grupların ortaya çıkışı. Örneğin "Fethullah Gülen Hoca cemaati" gibi İslâmcı gruplar, eğitim girişimlerinin merkezine Kur'an'ı değil, fakat herhangi bir laik, saygın özel kolejle aynı çizgide, gerçekten modern eğitimi koydu.[50]

Zorunlu din eğitimi

Şubat 1997 Milli Güvenlik Kurulu toplantısından çıkan kararın neden olduğu en son tartışmalarda, sıradan okullarda dinî eğitim meselesi, belki de şaşırtıcı biçimde, gündeme gelmedi. Ancak laiklik yanlısı ordunun bakış açısından bu meselenin, Eylül 1980'deki askerî müdahaleyi izleyen dönem boyunca çözümü vardı. Bu dönemde dinî eğitim, hâlâ yürürlükte olan bir uygulama olarak ilk ve ortaokullarda zorunlu hale getirildi. Dinî eğitimi, normal okul programının müfredatının parçası olarak denetim altında tutmak daha kolay olduğu için, daha önce sözü edilen imam hatip okulları ve Kur'an kursları ağır baskıya uğrarken, bu okullarda dinî eğitime açıkça müsamaha gösterildi. Dolayısıyla düzen, bir eliyle verdiğini, diğer eliyle geri alıyordu. Bu hareket, Türk toplumunda en tutucu laiklik savunucuları arasında bile, dinin rolüyle ilgili olarak yaşanan çelişkiyi ortaya koyar. Bu yüzden, imam hatip okulla-

50 Fethullah Hoca cemaatinin eğitim macerası, 25-30 yıllık bir dönemde tüm dünyaya yayılan 500'ü aşkın okulla sonuçlandı.

rı ve Kur'an kurslarına saldırıların ardında sıradan okullarda zorunlu dinî eğitime karşı çıkmayarak, dinî hassasiyetleri yeterince tatmin ettiklerini düşünen insanlar olduğu akılda tutulmalıdır. Ancak mesele hem laik hem de dindar çevrelerin bakış açısından, bu eğitimin gerçekte ne kadar tatmin edici olduğudur.

Yukarıda sözü edildiği gibi okullarda dinî eğitim, iki savaş arası dönemde müfredattan çıkarıldı. Bu çıkarma adım adım yapıldı. Böylece, din eğitimi 1928'e kadar hem ilk hem de ortaokullarda verildi. 1928'de ortaokullardan kaldırıldı, fakat ilkokullarda devam etti. 1933'te ilkokullardan da kaldırıldı ve sadece köy okullarında öğretildi. 1938-39 öğretim yılında ise tamamen kaldırıldı.[51]

Dini eğitim, 1948'te tekrar başlatıldı, ancak bu defa seçmeliydi. Başlangıçta müfredatın dışında yer aldı ama Demokrat Parti 1950'de iktidara geldikten sonra normal programa dahil edildi.

1974-75'te Cumhuriyet Halk Partisi ve İslâmcı Milli Selamet Partisi'nin koalisyon hükümetinde,[52] "ahlâk dersi" adlı ders zorunlu hale geldi. Dinî eğitim hâlâ seçmeliydi. 1982'de Milli Güvenlik Konseyi henüz normal demokratik prosedürlerin yeniden işlemesine izin vermeden önce, dinî eğitim zorunlu hale getirildi.[53]

Bu ders, adından da anlaşıldığı üzere (Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi), 1970'lerin seçmeli din dersleriyle, zorunlu ahlâk derslerinin bir bileşimini oluşturmayı amaçlıyordu.

Zorunlu dinî eğitim lehindeki argümanlar şöyle sıralanabilir:[54]

– Her genç kadın ve erkek, bu hayati mesele konusunda iyi düşünülmüş bir karar almak için eşit hakka sahip olmaları amacıyla gerekli dinî eğitime sahip olmalıdır.

---

51 Bilgin, s. 98.

52 Refah Partisi'nin selefi. Tüm partiler 1981'de yasaklandı.

53 Sakaoğlu, s. 109-115.

54 Bu konularda ünlü ve resmî, laik çevrelerde etkili bir ses, Ankara İlahiyat Fakültesi'ndeki profesör Beyza Bilgin'dir. Bakınız Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, Ankara, 1980 ve *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*.

– Dinî inanç, ailenin çok fazla etkisi olmadan, bağımsız, bireysel seçime dayalı olmalıdır.

– Zorunlu dinî eğitim, seçmeli eğitimden daha iyidir, çünkü din konusunda öğrenciler arasındaki ayrılığı önler.

– Okulda öğretilen birçok dersten biri olarak, dinî eğitime özel bir üstünlük ya da imtiyaz verilmez.

Türkiye gibi kültürel açıdan renkli bir ülkede, dini uygulama ve yorumlamanın çok sayıda farklı yolu vardır. Bazıları onu ciddiye alır, diğerleri daha kayıtsızdır, bazıları daha resmî bir tavır takınırken, başkaları daha duygusal biçimde karşılık verir. Bazıları onu kendi aile geleneği ve yerel geleneklere göre yorumlar, diğerleri daha bağımsız bir yol izlemeye çalışır. Bugün, mevcut kültürel çeşitliliğin sonucu olarak Müslümanların çevresinde örgütlendiği sayısız farklı tarikat ve cemaat vardır. Bu nedenle din devlet okullarında öğretilmeye başlayınca, hangi yorumun izleneceği sorunu ortaya çıkar. Milli Eğitim Bakanlığı'nın yönergeleri, Türkiye'de en yaygın gelenek olan Hanefi mezhebinin resmî, standart yorumunu işaret ediyordu. Böylece Türkiye'de İslâmî çoğunluğu oluşturan çerçeve içinde, herhangi bir özel grup ya da yoruma ters düşme riskine girmeden, eğitim genel bir seviyede tutuldu. Bu yüzden, örneğin namazın farklı uygulamaları üzerinde durmak yerine tek bir biçimi öğretildi. Bu anlayış, bu dersteki diğer konularda da geçerlidir. Bu tek tipleştirmenin sonucu, dinî eğitimin içeriğinin etkisinin azaltılması ve kendini tekrar eder hale gelmesi oldu. Çocuklar ortaokul seviyesine ulaştığında, ilkokulda öğretilen şey genellikle çok az süslenerek yinelenir. Bir din öğretmeniyle yapılan söyleşide, söyleşici ilk ve ortaokulda başından geçenleri hatırlıyordu:

> "İlkokulda peygamberin hayatıyla ilgili hadisleri çalıştığımızda, bu hikâyeler gerçekten ilgimi çekmişti, fakat aynı şeyleri ortaokulda tekrarlamaya başladığımızda çok sıkıcı hale geldi. Ancak İlahiyat Fakültesi'nde öğrenci olarak öğrenim gördüğümde bu hadisler yeniden ilgimi çekti ve anlamlı hale geldi."

Aynı dersin öğretmeni olarak eleştirilerine yenilerini ilave ediyor:

> "Dersin materyali eksik ve her öğretmenin izlemek zorunda olduğu birçok kural vardır. Her halûkârda Atatürk'ten söz etmek zorundayız. Belirlenen konuların dışına çıkamazsınız. Nitekim, birçok farklı fikir ve yorum var, ancak bu dersler için belirlenen alan çok dar. Hanefi mezhebinin sınırları içinde kalmak durumundasınız. Bu, Doğu'da sorunlar yaratıyor."[55]

Bir ortaokul öğretmeni olarak çalışmasının yanı sıra Ankara'da İlahiyat Fakültesi'nde doktorasını sürdüren görüşmeci bu bağlamda, öğretmenliğinin ilk yılında edindiği acı bir tecrübeyi anımsıyor:

> "Doktoramı İslâm'ın nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin daha radikal fikirlerin geliştiği 'kelam' bölümünde yapıyorum. İki temel yorum var; biri gelenekçi, diğeri yenilikçi. Bölümümde birçok kişi, ikincisinin taraftarları olarak Kur'an'dan başka herhangi bir otoriteyi kabul etmiyor. Sünnet ve hadis aynı biçimde emretmez. Peygamberin ölümünden sonraki birkaç yüzyılda insanlar tarafından yazıldıklarından, dindarlar tarafından yazılan başka bir bilgi kaynağından farklı değillerdir. Her neyse, kendi lise öğrencilerime aynı şeyleri öğretmekte tereddüt etmedim ve her zamanki gibi defterlerine not almaları gerekeni tahtaya yazdım. Fakat daha sonra okulumuzdaki kıdemli bir din öğretmeni bunu duymuş. Yedi, sekiz öğrencinin aileleriyle birlikte okul yönetimine şikâyette bulundu. Bunun sonucunda, soruşturma açıldı ve ileri geri tatsız tartışmaların ardından, kent merkezine oldukça uzak bir okulda başka bir göreve atandım."

Yaşanan ihtilaflar, görüşmeciyi çok üzmüş, fakat aynı zamanda safça idealizmi ve deneyim eksikliği yüzünden sorun yaşadığını fark etmiş:

---

55 Bu genç kadın İslâm'ı yorumlarken, University of Chicago'da uzun yıllar faal olan Pakistanlı bilim adamı Fazlur Rahman'dan ilham alır.

> "Şimdi aynı şeyleri daha demokratik bir tutumla söylemeye çalışıyorum. Artık yenilikçi yorumu 'en iyisi' gibi değil, İslâm'ın birçok farklı yorumundan biri olarak dile getiriyorum."

Lise öğretmenlerini yetiştiren İlahiyat Fakültesi profesörleri de uygulamalı öğretimde karşılaşılan zorlukların farkındalar. Profesör Beyza Bilgin'in 1970'lerin ortalarında yaptığı araştırmada, öğretmenlerin sadece yüzde 5'i aynı konuların tekrarının arzu edildiğini söylerken, yüzde 63'ü öğretimin gerçekte büyük ölçüde tekrarlardan oluştuğunu kabul etti. Öğretmenlerin yüzde 58'i öğretimin, tüm konuların dengeli bir karışımından oluşması gerektiğini belirtirken, sadece yaklaşık yüzde 14'ü bunu yapabileceklerini düşünüyordu.[56] Meslekten ya da değil, birçok kişi, dinî eğitimin çok sık olarak boş konuşmadan ibaret olduğuna tanıklık eder. Yukarıda alıntı yapılan öğretmenin söylediği gibi:

> "Birçok din öğretmeni işlerini ciddiye almıyor. Herhangi bir sistematik eğitim vermeden, zamanlarını sadece konuşarak harcıyorlar. Önemli noktaları öğrencilerin kafasına sokmak için karatahtayı bile kullanmıyorlar."

Bu kısa tartışmadan anlaşılabileceği üzere, okullarda dinî eğitim tümüyle başarılı değildi. Laik eğilimlere sahip çocuklar için bu dersler, çoğunlukla ezbere öğrenilen derslerin mantıksız yükünden başka bir şey ifade etmezken, dindar olanlar için tatmin edici bir düzey ve kapsam sunmaktan çok uzaktı. Sonuç olarak, imam hatip okulları ve Kur'an kurslarının verdiği daha derin bilgiye yönelik talebi karşılamadığı için sözkonusu eğitim, dindar gruplar için gerçek dinî eğitime bir seçenek oluşturmaz.

Bir diğer çok önemli konu, zorunlu dinî eğitimin, Alevi azınlığın varlığını dikkate almamasıdır. Nüfusun yaklaşık yüzde 15'ini oluşturan bu grup, dördüncü halife Ali'yi izleyen ve bu nedenle birçok açıdan Sünni İslâm'dan çok Şiiliğe yakın olan bir mezheptir. Alevilerin, kendi özel gelenekleri ve onları

56 Bilgin, Türkiye'de Din Eğitimi..., s. 98.

korumanın önemi hakkında daha bilinçli hale geldiği son on yıl boyunca, Sünni-egemen zorunlu dinî eğitim, özellikle bu grup tarafından sert bir biçimde sorgulandı.[57]

Sonuç

Son eğitim reformunun ardındaki ideoloji, "düzen ve ilerleme" sloganıyla özetlenebilir. Bu ideoloji, başta ordu tarafından savunulur, ancak aynı zamanda, eğitimli orta sınıf insanların nispeten büyük bölümü tarafından da desteklenir. Bu yüzden, İslâmcı olmayan medya (televizyon ve gazeteler) temsilcileri, çoğunlukla son değişiklikleri destekledi ve eğitim reformlarını, demokratik olmayan yöntemlerle uygulamanın ilerideki sonuçlarını çok fazla gündeme getirmeyerek, bu konuda gönüllü olarak ordunun yanında yer aldı.

"Düzen ve ilerleme" ideolojisinin, çağdaş Türk tarihinde derin kökleri vardır. Bu, Sultan II. Abdülhamid'i 1908'de tahttan indiren ve Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda İmparatorluğun yıkılışına kadar iktidarda olan partinin (İttihad ve Terakki) ismidir. Mustafa Kemal Atatürk de, daha sonra Kurtuluş Savaşı'na (1919-1922) ve sonunda çağdaş Türk Cumhuriyeti'ne taşıdığı bu hareketin bir üyesiydi.

"Düzen ve İlerleme" sloganı, pozitivizmin babası Auguste Comte (1798-1857) tarafından ortaya atıldığından beri çelişkili bir slogan olmuştur. İlerlemeyi teşvik etmek için, toplum güçlerinin serbestçe gelişmesine izin vermeniz gerekir, fakat bu, düzen ihtiyacını tehdit edebilir. Diğer taraftan düzen, özgür girişimin dinamiklerini dizginleme eğilimi gösterir, böylece ilerlemeci gelişmeleri tehdit eder. Bu iki ilke, Isaiah Berlin'e göre, özgürlük ve eşitlik ilkelerinde olduğu gibi çelişkilidir.[58] Bu, her iki değeri, düzen ve ilerlemeyi isteyen birinin, ikilemle karşı karşıya olduğu anlamına gelir.

---

57 Bakınız Fuat Bozkurt, *"State-Community Relations in the Restructuring of Alevism."*, Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, *Alevi Identity, Cultural, Religious, and Social Perspectives* içinde, Curzon 1998, s. 85.

58 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969.

Bu ikilem, özellikle toplumlar daha demokratikleşince rahatsız edici hale gelir. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemindeki gibi demokratik geleneklerden yoksun bir toplumda, düzen ve ilerleme arasındaki çelişki daha az can sıkıcıydı. "Halka rağmen halk için" reformlar uygulamak o dönemin ihtiyacını karşılayabilirdi. Ancak demokratik kurumların gelişimine doğru epey yol alan günümüz Türkiye'sinde bu ilkeler üzerine inşa edilen bir ideoloji, gitgide savunulamaz hale gelir. Çünkü, toplum daha çeşitlenince, düzen ya da düzenin temelleri de yeniden tanımlanmalıdır. Modern demokratik bir toplumda düzen, otoriter denetim ve baskıya dayandırılamaz, aksine açık görüşlülük ve uzlaşmaya dayandırılmalıdır. Bu, "önce düzen-sonra ilerleme" görüşünün, "ilerlemeye dayalı düzen"le değiştirilmesi, yani serbest girişim ve özgürlüğün, gönüllü uzlaşma olarak tanımlanan düzen için, çerçeve oluşturması gerektiği anlamına gelir.

Son eğitim reformu, düzene, özgürlük ve serbestiyete nispeten nasıl daha fazla öncelik verildiğinin bir örneğidir. Kamusal alanı da paylaşmak isteyen İslâmî ideolojiye sahip yeni gruplar, saf dışı bırakılır. Sosyal, ekonomik ve siyasi bakımdan etkin grupların önüne set çekilir ve hedeflenen ilerici gelişim, gerekli dinamiklerle bütünleştirilmez. Reform gemileri, açık denizlere yönelmek ve güçlü rüzgârlar yakalamaya çalışmak yerine, yelkenlerin indirildiği ve yüce ruhların dizginlendiği durgun sularda zapt edilir.

Burada klasik, siyasi bir ikilemle karşı karşıya kalırız. Türkiye'de gündemdeki mesele, laik, din karşıtı eğitim baskısıyla ilgili olarak yeni olan, kurban edilenlerin özellikle kadınlar olmasıdır. Bu hem öğrenci (imam hatip okullarındakiler) hem de öğretmenler için geçerlidir. İşin doğrusu, yeni yasanın uygulanmasından bu yana imam hatip okullarındaki kadın öğretmenlerin büyük bir bölümü görevlerinden alındı ya da çok uzak yerlere atandı. Eğitim kamusal alanının parçasıdır ve laikliğin resmî yorumuna göre kamusal alan, İslâmcı, laik olmayan güçlerden olabildiğince uzak tutulmalıdır. Bu kadınlar için özel bir sorun yaratır, çünkü Türkiye'de diğer modernle-

şen ülkelerin çoğunda olduğu gibi, kadınlar ekseriyetle kamusal alanda iş fırsatları bulur. Örneğin İsveç'te yerel yönetimler tarafından işe alınan insanların yüzde 80'i kadınlardır. Hastanelerde hemşire ve asistan olarak işe alınanlar, kreşlerde öğretmen olarak çalışanlar, ilk ve ortaokullarla benzeri yerlerde eğitim verenler özellikle kadınlardır. Bu yüzden, dindarlıklarını örtünerek ifade etmek isteyen İslâmcı kadınlar iş piyasasına girdiklerinde, dünyadaki çoğu kadın gibi öncelikle, kamu sektöründe iş ararlar. Kamu sektöründe tüm Avrupa'da kadınlar, özellikle kendi ilgi ve yapılarına uygun bir iş piyasası bulurken, İslâmî eğilimli Türk kadınları, laiklik yanlısı, sözde ilerici ideolojinin neden olduğu muhalefetle karşı karşıya kalırlar.

Kadınların –şüphesiz Batılı görünümlü kadınların– iki savaş arası dönemde modern Türkiye Cumhuriyeti'nin önemli sembollerinden biri haline gelmesi gibi, bugün modernitenin değerleri konusunda çapraz ateşte kalanların, bu kez İslâmî giysiler içindeki kadınlar olması ironiktir.

Bu makale, Türkiye siyasetindeki en son çıkmazlardan sadece birinin resmini veriyor. Türkiye'de günümüzde resmî laikliğin savunucularına göre en büyük ihlal, "dini, siyasi amaçlar için kullanmak"tır (Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel). Buna, bugün totaliter bir yaklaşımla, üstü kapalı biçimde Kemalist devrimin değerlerine ve keyfi olarak da cumhuriyetin kendisine karşı gelmek olarak tanımlanan, "irtica" adı verilir. Türk halkına dinin siyasi amaçlar için kullanılmaması gerektiği söylenir, ancak Şubat 1997'deki Milli Güvenlik Kurulu toplantısından bu yana yapıldığı gibi, temel eğitimi siyasi güç mücadelesinde bir silah olarak kullanma konusuna ne demeli? Maalesef bugün bu sorunu açıklıkla ortaya koyacak kadar güçlü bir sivil kuruluş yok. Fakat umarım, eğitim ve derin demokrasi kaygısının içerdiği diğer meselelerinin çözümü için çok geç olmaz.

KADINLIK, ONUR VE İMAN*
İslâmcı Bir Kadının Hayat Hikâyesi Üzerine Düşünceler

Giriş

İslâmî uyanış, tüm Ortadoğu'da sosyal ve siyasi yaşamın önemli bir parçasını oluşturur. İslâmcı hareketlerin 1970'lerden beri en çarpıcı özelliklerinden bir tanesi, kadın yandaşlarının yeniden örtünmeye dönmeleri olmuştur. Onların direnişleri sayesinde İslâmiyet'i simgeleyen en yaygın imge, başörtülü genç kadındır.

Kadınlar neden örtünür? Daha doğrusu açıkça, nispeten laik şartlar altında yetişen genç kadınlar nasıl birdenbire yaşam biçimlerini değiştirir ve Kur'an'ın katı bir tefsirinin şart koştuğu vecibeleri üstlenmeyi seçer? Modern eğitimin vaat ettiği özgürlükten pekala haberdar olan bu insanlar, bahşedilen özgürlüklere nasıl sırtlarını çevirir ve geleceği parlak eğitim ve mesleki kariyere giden yollarının bile önünü tıkayabilecek, faaliyet alanlarını bu şekilde sınırlayan bir yaşam biçimine nasıl gönüllü olarak kucak açarlar?

1970'lerin ortalarında göç ettiğim ülke Türkiye'de bu sorulara İslâmcı çevreler dışındaki aydınlar ve bilim adamları tara-

(*) "Womanhood, Dignity and Faith. Reflections on an Islamic Woman's Life-story", *European Journal of Women Studies*, cilt 4, 1997.

fından verilen cevaplar, çok basit ve tek boyutludur. Hem resmî hem de gayri resmî birçok laiklik yanlısı, uyanış manifestolarına karşı çıktı. Öfkeleri, gelişim ve ilerleme olarak gördükleri şeyin tersi yönünde mücadele veren sosyal ve dinî hareketin yükselişinden duyulan büyük rahatsızlığı yansıttı. Onların gözünde, İslâmcılar laik cumhuriyetin değerlerine bir tehdit oluşturuyordu. Modern ulus-devletin temeli sorgulanır göründüğünden, laiklik yanlıları kendilerini demokrasi adına İslâmî değerleri temsil eden her simgeye karşı koymaya zorunlu hissettiler. Bu mücadelede başörtüsü özellikle stratejik ve tatmin edici bir hedef haline geldi. Bunun nedeni, diğerleri arasında Leyla Ahmet (1992: 153-7) ve Nilüfer Göle'nin (1991: 17-47) işaret ettiği şeydi; yani, Ortadoğu'da Batılılaşmanın öncüleri ilk nesil aydınlar için kadınların özgürleşmesi, modernliğin önemli bir simgesi olmuştu. Modern Türk cumhuriyetinin kurucusu Mustafa Kemal, buna iyi bir örnek olabilir. Atatürk, Osmanlı İmparatorluğu'nun "eski rejim"ine karşı mücadelesinde, kadınların konumuna her zaman özel önem verdi. Hem eğitim hem de siyasi haklarla ilgili olarak, çok sayıda kadını kamu alanına taşıyan reformları başlattı. Kadınlara 1934'te seçme hakkı verildi ve 1937'de yapılan parlamento seçimlerinde 400 milletvekilinden 18'i kadındı (Kandiyoti, 1991: 41).

İlk reformlar sayesinde şeriat tamamen ortadan kaldırıldı ve yerine Medeni Kanun'da İsviçre modeli uygulandı (1925). Bu değişikliklerin sonucunda çok eşlilik yasaklandı ve kadınlara erkeklerle aynı miras hakları tanındı.

1970'ler ve 1980'lerde iyi bir üniversite eğitimi ve geleceği parlak mesleki kariyere doğru çoktan yol alan genç kadınların İslâm'a dönüp örtünmeye başlaması, moderniteyi tam anlamıyla can evinden vurdu. Bu ayrıca, örtünmenin Türk siyasetinde neden bu kadar tartışmalı bir konu haline geldiğinin başlıca sebeplerinden biridir. Çatışma 1970'lerde hız kazanmaya başladı, ancak 1980'lerde örtünmeye karşı bazı "sözde yasal" yasakların çıkarılmasıyla zirveye çıktı. Bu konu aşağıda daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacak.

Laiklik yanlılarının argümanlarındaki üstü kapalı kuramsal

varsayımlar, evrim teorisinin çok kaba bir biçimine dayanır. 19. yüzyıl pozitivizminin bu dalına göre, modern toplum bilimsel düşünce biçimlerini temel alır. Bilimsel rasyonalizme dayalı yeni bir uzlaşma, modern toplumda yaşayan insanların yapabileceği bir şeydir. Bu bilimsel paradigmaya, determinizm ve evrenselcilik damgasını vurur. Tüm toplumlar ve tüm gruplar, kültürel farklılıklara rağmen, aynı gelişim baskılarına maruz kalır. Modernleşme süreci değiştirilemez ve kaçınılmazdır. Kendi seyrinde akmak zorundadır.

Bu düşünce biçimine göre, evrim modern toplumda dine yer bırakmaz. Din, kör geçmişe, Karanlık Çağlar'a ait demode bir düşünce şeklidir. Bu nedenle, modern çevrede dine de yer olduğunu ileri süren dinî uyanış, bu düşünce yapısı içinde, gerici karanlık güçlerin eskiye dönme çabasından başka bir şey olarak yorumlanamaz.

Günümüzde sosyal ve kültürel yaşamın dinamikleriyle ciddi biçimde ilgilenen hiç kimse, bu kuramsal yaklaşımın getirdiği katı determinizmi kabul etmez. 19. yüzyıl pozitivizmi ve evrim teorisi miatlarını doldurdu. Tarihselciliğin farklı türleri, eleştirel kuram ve pragmatizmin yaptığı eleştiri, sosyal inceleme için çok daha esnek araçları ortaya çıkardı. Bu alternatif paradigmalara birçok Türk akademisyen tarafından da kucak açıldı. Öte yandan ne tuhaftır ki, dinin karmaşık sorunlarıyla yüz yüze gelince, kaba evrimci düşünce biçimi tekrar ortaya çıkmak için kararlı bir eğilim gösterdi. Başörtüsü ve İslâm konusu hakkında söylenenlerin çoğunun, bilimsel yayınlardan ziyade, gazetelerin sütunları ve akademik enstitülerin kafeteryalarıyla koridorlarında duyulduğu doğrudur. Din karşıtı tutumun, kendini ifade kanalı olarak akademiden çok, siyaset ve polemiği tercih ettiği açıktır. Bu nedenle, son zamanlara kadar, yeni dinî hareketlerde hangi konuların gündemde olduğunu ciddi biçimde anlamaya çalışmak gibi bir derdi olan çok az araştırma yapıldı.

Türk akademisyenlerin, bu hareketler içinde yer alan insanların ne söyleyeceklerini dinleme konusundaki yaygın isteksizliği beni, bu kişilerin tutumlarının saikleri üzerine odaklanan bir çalışmaya yöneltti.

Küçümsenmeyecek ölçüde eğitimsel sermayeye sahip olan ve bu nedenle zaten modern toplumun tamamlayıcı parçası haline gelen genç kadınlar neden örtünmeye başlar? 1992-93 kışında yaklaşık 20 kadınla derinlemesine görüşmeler yapıldı. Tüm görüşmecilerin bir üniversiteyle herhangi bir şekilde bağlantısı vardı. Bazıları hâlâ okuyordu, diğerleri başörtüsü yüzünden okumaktan vazgeçmek zorunda bırakılmıştı, öbürleri ise tüm engellere rağmen bir akademik kariyere yönelmişti.

Örnek sınırlı olduğundan herhangi bir istatistiksel temsil söz konusu değildir. Bu çalışmanın amacı pek tabii yeni genelleştirmeler açısından bir iddiada bulunmak değil; örtünmenin, örtünen kişilerin kendilerince nasıl tecrübe edildiğinin örneklerini vermektir. Sonuç olarak, makale, görüşmecilerden biri üzerine odaklanmaya dayanıyor.

Görüşmeler yanıtlayanın hayat hikâyesi çevresinde yapılandı. Kaydedilen görüşmeler, daha sonra büyük ölçüde düzenlendi. Bu süreç, negatifin, sonunda fotoğrafa dönüştüğü, fotoğraf laboratuvarında yapılan işlemle karşılaştırılabilir. Görüşmecileri mümkün olduğunca aslına uygun olarak aktarmak için elimden gelen her şeyi yapmaya çalıştım. Bu nedenle, hikâyesini herhangi bir biçimde çarpıtmaksızın, Gülsüm'ün (takma ad) portresini daha belirgin hale getirebildiğimi umuyorum.

Yorumlayıcı yaklaşım, çalışılan konuya farklı yakınlık seviyeleriyle yürütülebilir. Araştırmacı, üzerinde çalışılan kişi ya da kişilerin deneyimine daha yakın veya daha uzak kavramları seçebilir. Bu makalede, kişilerin deneyimine çok yakın kavramlar kullanıldı.

Böyle bir stratejiyi seçmek için çeşitli nedenler vardır. Öncelikle bu bir adalet meselesidir. Uzun süre ağır biçimde yanlış yorumlanan bu genç kadınlara, kendilerini ifade etme şansını vermenin vaktidir. Burada, üzerinde çalışılan kişi ya da gruplara gerekli saygının gösterilmesi ve onların kendi iddialarının rasyonelliği ve sağduyusuna güvenmek anlamına gelen, bilim filozoflarının "iyi niyet ilkesi" olarak adlandırdığı ilkeye dayanıyorum. (Gilje ve Grimen, 1995: 238)

Diğer neden, dinî uyanış ve yeniden örtünmenin ardındaki sebep ve hassasiyetlerin, açıklamaları dar sınırlara itme riskine kolayca girilecek kadar çok yönlü ve karmaşık olmasıdır. Kişilerin kendilerince kullanılan kavramlardan oldukça uzak olan daha analitik bir yaklaşım, önemli yönleri kolayca gözden kaçırabilir.

Bu, daha analitik ya da açıklayıcı diğer stratejiler saf dışı bırakılmalı anlamına gelmez. Şerife Zühur, Leyla Ahmet ve Nilüfer Göle, İslâmî uyanış ve kadın çalışmasına gerekli duyarlılık ve olumlu anlayışla yaklaşmış akademisyenlerin örnekleridir. Onların çalışmaları, kadınların dinî bağlılığını esas alan konuların derin ve çeşitli analizine katkıda bulundu. Bu çalışmalarda örtünme, hem "ayrı durma"nın vaat ettiği saygınlığı koruma ama aynı zamanda da sosyal hayatta yer alma arzusu olarak yorumlanır.[1] (Göle, 1991: 128; Zühur, 1992: 103). Bu, daha güçlü bir öz saygıya, tanınmaya ve kültürel/ulusal kimliğe ulaşarak, kadının statüsünü hem cinsiyet hem de toplumsal sınıf açısından yüceltmenin; "cemaat, karşılıklı destek ve değerler ortaklığı"nın güvence altına alınmasının ve yeni kentsel çevrelerle bütünleşmenin, bir yolu olarak açıklanır. (Ahmet, 1992: 222-5)

Bu yönde yürütülen analizler, kadının İslâm'a bağlanmasının arkasındaki güçlerin kavranmasına çok katkıda bulundu. Eski statü hiyerarşilerinin sarsıldığı bir toplumda, kadın olmanın nasıl bir şey olduğu meselesi ve bu değişimlerin farkındalığının, saygınlık ve statü mücadelesinde yeni amaç ve stratejiler bakımından taleplerinin ne olması gerektiği, konuştuğum kadınların da yakasını bırakmayan sorulardı. Bu yönler, Gülsüm ile söyleşide kolaylıkla fark edilir.

---

1 "Batılılaşmanın Mihenk Taşı: Kadın", Göle'nin kitabının ilk bölümüne verilen başlıktır. Göle ayrıca "Reformcular için medeniyetin ilerlemesinin temel şartı kadınların eğitimi ve özgürleştirilmesidir". (Göle, 1991: 19). Aynı zamanda kitabına "Bir toplumun kadına uygun gördüğü statüye, daima ulaştığını zannettiği medeniyet seviyesini ölçmek için yerinde bir ölçüt gözüyle bakılmıştır" cümlesiyle başlayan Pervin Şukat Ali'ye (1986: vii) bakınız. Julie Marcus da 19. yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nda seyahat eden kadın Doğu bilimcilerin, imparatorluğun yıkılmasının ardındaki temel nedeni haremlerde Müslüman kadınlara yapılan zülüm olarak gördüğüne dikkati çeker. (Marcus, 1992: 58)

Yine de, yorumlayıcı kavramların, tecrübenin kendisinden belli bir uzaklıkta tutulduğu dinî veya yüksek değerlerin tüm analizlerinde bir zayıflık vardır. Daha tarafsız bir yaklaşım, incelenen olgunun fonksiyonu üzerine odaklanma eğilimi gösterir. Dindarlık burada, sosyal bütünleşme için yerine getirdiği rol bakımından değerlendirilir.

Örtünme konusunda, İslâmcı kadınların eylemcilikleri yoluyla modern dünyanın kurumlarına (yeni statü hiyerarşileri, mesleki örgütler, yeni cinsiyet kimlikleri) nasıl çekildikleri üzerine yoğunlaşılır.[2] Bunun, aslında birçok olayda karşılaşılan durum olduğunu inkâr etmek istemem, ancak bu yaklaşımın, hareketin ivmesine ciddi biçimde katkıda bulunan idealist ve dinî bağlılığı dikkate almadığının unutulmaması gereklidir.[3] Kendi araştırmamdan ortaya çıkan sonuca göre, bu İslâmcı kadınların idealizmi, her zaman yeni sosyal bütünleşme biçimlerine doğru yönelmez. Bazı durumlarda, ortaya koyulan idealizm çok pahalıya mal olur ve çekilen ciddi acılara rağmen bu kadınlar inançlarını savunmayı sürdürürler. Doğasında bulunan varoluşçu kaygıyla birlikte böylesine bir köklü bağlılık, okuyucuya en kolay biçimde, aktörlerin kendilerinin deneyimlerine yakın bir dilin seçilmesiyle ulaştırılır. Bu, özellikle bu çalışmadaki kadınlar gibi, hayattaki amaçlarına dair görece yüksek bir bilinç seviyesine ulaşmış kişiler için geçerlidir.

Öte yandan, tamamıyla söyleşilen kişinin öznelliğinin esiri olmamak için, yorumlayıcı ve özellikle "iyi niyet ilkesi"ni vurgulayan herhangi bir analiz, bağlamsal analizi gerektirir. Burada sözkonusu sorunla ilgili olarak, iki farklı bağlam düzeyinin ayrıntılarına girilir. İlki, sosyo-politik şartlarla, yani laikliğin Türkiye'de nasıl resmî bir ideoloji olduğu ve bu ideolojinin İs-

2 Şerife Zühur'un atıfta bulunduğu bazı gözlemcilere göre, örtünme, bazen kıyafet, makyaj ve pahalı saç bakımına daha az para harcanması gibi basit ekonomik nedenlerin bir etkisi olarak görülebilir. Böyle açıklamalar genellikle örtünen kadınların kendileri tarafından reddedilir. (Zühur, 1992: 78)

3 Yvonne Haddad'ın bir makalesini takip ederek Şerife Zühur, "ahlâki boyutun" hesaba katılmasının önemini vurgular. (Zühur, 1992: 130). Meselede yardımcı olmasına rağmen Zühur'un araştırması, bu temada herhangi önemli bir materyal içermez.

lâmî uyanışın savunduğu değerlerle nasıl çatıştığıyla ilişkilidir. 1980'ler boyunca başörtüsünü çevreleyen çatışmadaki farklı siyasi çalkantılara özel önem verilir. İkinci bağlamsal düzey farklıdır ve dünya edebiyatının ünlü bir romanı, Jack London'ın *Martin Eden*'ı ile ilgilidir. Çünkü bu roman, yaşamının bunalımlı bir döneminde görüşmeci için çok önemli olduğundan, hedef bağlamın önemli bir parçasını temsil eder. Bu romanın yardımıyla okuyucu söz konusu kadının, örtünmeye başlama kararı verdiği dönemdeki ruh hali hakkında daha güçlü bir düşünceye sahip olabilir.

Resmi laiklik

Türkiye, Ortadoğu'da laikliğin resmî devlet ideolojisi olduğu tek ülkedir. 1923'te kurulan modern Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında dini siyasetten ayırmak ya da daha doğrusu, dini devlete bağlı kılmak amacıyla birçok radikal reform yapıldı. 1924'te halifelik kaldırıldı ve 1925'te şeriatın yerine, İsviçre Medeni Kanunu'nun neredeyse tam bir kopyası olan Medeni Kanun geçirildi.

Laikleştirici reformlar yalnızca hukuk alanıyla sınırlı değildi. Tüm eğitim, devlet denetimine alındı ve ulemanın rehberliğinde, camilerle yakından bağlantılı olan eski okullar (mektep ve medreseler) kapatıldı. Nakşibendi tarikatına bağlı ünlü bir Kürt lider önderliğinde doğuda çıkan bir ayaklanmanın ardından, 1925'te tüm tarikatlar yasaklandı. Tarikatların, tüm Anadolu'da halk kitleleri arasında kökleşmiş olduğuna işaret etmek önemlidir.

1924'te kabul edilen ilk cumhuriyet anayasası, Osmanlı'nın son zamanlarındaki ilk anayasal dönemden (1876-8) kalan, "Türk devletinin dini İslâm'dır" şeklindeki bir maddeyi içeriyordu. Fakat 1928'deki bir değişiklikle bu madde kaldırıldı. Cumhuriyetin laik özelliğini daha da güçlü vurgulamak için, 1937 anayasasına "laiklik" ilkesi eklendi. (örneğin, bakınız Zürcher, 1993) Bu madde, Anayasanın değişmez maddelerinden biridir ve İslâmcılarla Türkiye Cumhuriyeti'nin laik teme-

lini koruyan siyasi yapının büyük bölümü arasında zaman zaman gerilime neden olan konulardan birini oluşturur.

Muhalif İslâm

Resmî laikliğe muhalefet, iki savaş arasının tek partili rejiminin[4] yerine İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda çok partili demokrasi geçtikten sonra, hesaba katılması gereken siyasi bir güç haline geldi. 1950'de düzenlenen ilk özgür seçimlerde yönetime gelen Demokrat Parti bu muhalefetin önemli bir bölümünü içine aldı. Bu, Demokrat Parti'nin 1960'taki askerî darbeyle yasaklanmasının ardından, ülkenin en büyük muhafazakâr partisi olarak yerine geçen Adalet Partisi için de geçerliydi.

İslâmî bir profile sahip ilk parti, 1969'un sonunda kuruldu. 1971'deki askerî müdahale döneminde bu parti yasaklandı. Bir yıl sonra aynı liderler tarafından yeni bir parti, Milli Selamet Partisi kuruldu. 1973 seçimlerinde siyasi sahneye yeni çıkan bu parti, oyların yüzde 11.8'ini aldı. Sandalye dağılımı öyleydi ki, Milli Selamet Partisi hem bu hem de bir sonraki meclis döneminde parlamentoda denge konumundaydı. Böylece parti 1973-80 döneminde beş koalisyon hükümetinin üçünde yer aldı.

1970'lerin siyasi istikrarsızlığı –uzun süreli hükümet krizleri, zayıf koalisyon hükümetleri ve aşırı sağcı ve solcu gruplar arasındaki kanlı çatışmaların neden olduğu– 1980 Eylül'ünde bir diğer askerî darbeye neden oldu. Bu defa bütün siyasi partiler yasaklandı. Türkiye, üç yıl boyunca Milli Güvenlik Konseyi'nin atadığı bir hükümet tarafından yönetildi. 1983'te siyasi partilerin yasağı kaldırıldığında, İslâmcılar Refah Partisi adı altında ortaya çıktı. Askerî darbenin yol açtığı sorunlar nedeniyle parti ancak 80'lerin sonuna doğru kendini toplamayı başardı ve Aralık 1995'teki parlamento seçimlerinde oyların yüzde 21.3'ünü aldı.[5]

4 Tek partili rejimde (1925-1946) faaliyetine izin verilen tek parti, Mustafa Kemal Atatürk'ün 1923'te kurduğu Cumhuriyet Halk Partisi'ydi.

5 Parçalı parti yapısı nedeniyle bu, Refah Partisi'nin 1995 seçimlerinde en büyük parti olarak ortaya çıkması anlamına geldi.

Bu seçim zaferinin ışığında birçok gözlemci, Türkiye'nin şimdi yeni bir İran veya Cezayir olup olmadığını sormaya başladı. Bu sorunun yanıtı açık bir hayırdır! İslâmcılar, Türk siyasetine yeni giren kişiler değillerdir. İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda parlamenter demokrasinin getirilmesinden bu yana, İslâmcı muhalif gruplar. siyasi sistemin ayrılmaz bir parçasıydı. 1950 ve 1960'lar sırasında İslâmcıların çoğu zaten var olan muhafazakâr partileri destekledi. İslâmî muhalefet güçlenerek kendi partisini kurunca da, hükümette yer alma fırsatlarını hiçbir zaman kaçırmadı.[6]

Son on yılın deneyimi, bu mülayim işbirliği modelinin sürmesiyle damgalanmıştır. Birçok eleştirel gözlemcinin beklentisinin tersine, Refah Partisi gittikçe daha çok belediyede yönetime geldiğinde, dikkate değer hiçbir değişiklik meydana gelmedi. Refah Partisi'nin, Ankara ve İstanbul dahil, 72 belediye merkezinden 28'inin yönetimini ele geçirdiği Mart 1994 yerel seçimlerindeki zaferden bu yana alkol satışına yönelik hiçbir yasak olmadı, genelevler kapatılmadı, toplu taşıma kadın ve erkekler için ayrılmadı, insanların giyim tarzlarına karışılmadı. Daha büyük yatırım ve alt yapı tesisleriyle ilgili olarak da, çoğu şey aynı kaldı. İş dünyası ile ilgili işlemler, bu dünyanın kuralları içinde yapıldı; Dünya Bankası ve Avrupa Yatırım Bankası gibi Batılı kredi kuruluşlarıyla kredi anlaşmaları imzalandı.

Bununla birlikte, ideolojiyle ilgili olarak, Refah Partisi kendisini sistem-karşıtı bir parti olarak tanıtmaya hevesliydi. var olan sistemi tanımlayan derin adaletsizlikleri tersine çevirecek kayda değer çözüm, sosyal sistemin tümüyle değiştirilmesinden başka bir şey olamaz. Bunu yapmak için "Batı" uygun uzaklıkta tutulmalıdır. Propagandanın büyük bölümü, Batı ve emperyalizm karşıtı duyguları yaymaya ayrıldı. Bu, İslâmî değerleri korumak adına yapılır ve partinin, "laik yasaları şeriata dönüştürmeyi amaçlayan köktenci" olarak tanımlanması anlamına gelmemelidir. Partinin gerçek hedefleri daha ılımlıdır.

---

6 Bu durumda sempatizanlar kadar muhalifler de iktidarın her zaman karşılığını vermediğini öğrendi. Çünkü 1973 ile 1977 arasında geçen dört yıl boyunca parti, yüzde 11.8'den 8.6 oy oranına geriledi.

Kısacası Refah Partisi, söyleminde radikal ve bazen saldırgan, ama uygulamada pragmatiktir. Bu aynı zamanda partiyi ne yapacağı tahmin edilemeyen bir rakibe dönüştüren, fakat hiçbir surette devrimci ya da katı yöntemlerin savunucusu yapmayan şeydi 1980 askerî darbesinden sonra, gençlik kollarıyla birlikte Milli Selamet Partisi, darbeden önceki siyasi şiddet eylemlerinde yer almakla suçlandı. Fakat mahkemeler bu suçlamalara ilişkin hiçbir kanıt bulamadı ve uzun süren duruşmaların ardından, parti temsilcileri aklandı.

Ortadoğu'daki birçok diğer ülkenin tersine, Türkiye siyasi İslâm'ı demokratik kurumlarıyla bütünleştirmeyi başardı. Bu göreceli siyasi uzlaşma ortamı karşısında başörtüsüyle ilgili inatçılık şaşırtıcıdır. Tüm İslâmcılar, Refah Partisi'nin taraftarı değildir. Aslında İslâmî hareket çok sayıda farklı gruplara ayrılır. Bununla birlikte, Refah Partisi başı çeken bölümü temsil eder. Siyasi olarak örgütlenen İslâmcıların mevcut sisteme tehdit oluşturmadığı göz önünde bulundurunca, başörtüsüne karşı, 1982'de açıkça yasaklanmasına yol açan güçlü tepkinin ardında yatan nedenler neydi?

1980 askerî darbesi, 1980'lerin ilk yıllarında oluşan gergin ortamda önemli bir rol oynadı. Öncelikle, Türk ordusu kendisini daima Kemalist ideolojinin en önemli muhafızı olarak gördü. 1980-83 ara döneminde, otorite, laikliğe yapılan özel vurguyla, Atatürk'ün ideolojik ilkelerini güçlendirmek için kullanıldı. Bu propaganda aynı zamanda, aynı ideolojiyi savunanları daha kibirli ve kendine güvenli hareket etmek için yüreklendirdi. Bu tür gruplar, özellikle okullar, üniversiteler ve devlet dairelerinde güçlüydü.

Başörtüsüne karşı panik içindeki tepkiyi açıklamaya yardım edebilecek bir diğer etmen de komşu ülkelerde yaşananlardı. 1979 İran devrimi yönetimdekileri korkuttu. 1981'de Enver Sedat'ın öldürülmesinin de korkutucu etkileri oldu. Diğer Ortadoğu ülkelerinde İslâm adına yürütülen tüm şiddet, Türk İslâmcı gruplarının yayılmasını önlemek için bahane olarak kullanıldı. Din kavrayışından yoksunluk ve küçümsemeyle birlikte, kendi vatandaşlarının fikir dünyası hakkın-

daki cehalet, başörtüsü konusundaki çatışmanın çevresinde oluşan kutuplaşmada önemli bir rol oynadı.

Başörtüsüne karşı yasaklar[7]

Yaygın kabulün aksine, çağdaş Türkiye'de, hiçbir zaman üniversitelerde ya da başka bir yerde başörtüsünü yasaklayan herhangi bir yasa yoktu. Fakat bu bakımdan, yasa ve diğer düzenleme biçimlerine yüklenen farklı yasal statülere dikkati çekmek gerekir. Yasalara karşı işlenen suçlar mahkemelerde işlem görürken, belli bir kurumla ilgili düzenlemelere aykırı davranışlar ayrı disiplin kurulları tarafından ele alınır.[8] Yasalar tüm vatandaşlara uygulanır, ancak düzenlemelerin kapsamı, tanımlanan belli alanlarla sınırlıdır. Bu ayrımı akılda tutmak önemlidir, çünkü herhangi bir yasa olmasa bile, hiç şüphesiz giyimle ilgili çeşitli türde düzenlemeler var olmuştur. Devlet memurlarına uygulanan şartlar, bir örnek teşkil edebilir. Avukatlar bir diğer örnektir. Avukatlar, Barolar Birliği'nin yaptığı düzenlemelere göre, mahkemede cüppe giymek ve başı açık olmak zorundadırlar. 1982'den sonra öğrencilerin derslere girerken nasıl giyinmeleri gerektiği konusunda benzer düzenlemeler getirildi. Bu tarihe kadar öğrencilerin nasıl giyinmesi gerektiğiyle ilgili, kesinlikle hiçbir yasa ve hiçbir düzenleme yoktu.

Bir hukuk sistemi, belirli hiyerarşik ilkeler üzerine kurulur. Anayasa, bir ülkenin işlerini yürütmek için en genel ilkeleri içerir. Anayasanın altında, Medeni Kanun, Ceza Kanunu ve Ticaret Kanunu gibi farklı türde yasalar vardır. Ondan sonra, sosyal hayatın daha belirli ve sınırlı alanlarıyla ilgili kurumların kural ve ilkelerini açıklayan farklı türde düzenlemeler gelir. "Yasama"nın bu farklı aşamaları arasındaki hiyerarşik iliş-

7 Aşağıdaki bölüm, daha geniş bir çalışmadan alınmıştır (Bakınız Özdalga, 1997). Örtünmenin yasal yönleri bu makaledeki inceleme için de önemlidir. Yukarıda sözü edilen çalışmaya göndermeler yapmaktansa, hemen hemen ilk biçimiyle örtünmenin hukuki yönleriyle uğraşan tartışmayı aktarmayı tercih ettim. Bu bölümdeki bilginin asıl kaynakları, *Milliyet* ve *Cumhuriyet* gazeteleridir.

8 Elbette öğrenciler kararlara karşı başvuruda bulunmazsa! Böyle bir durumda davaya, mahkemeler bakar.

ki, herhangi bir alt seviyenin daha üst seviyedeki yasalarla uyumlu olmasını gerektirir.

Türkiye'de başörtüsü konusunu karmaşıklaştıran şey, aslında (1982'deki referandumda onaylanan) mevcut anayasanın bir taraftan özgürlük ilkeleri, yani düşünce ve inanç özgürlüğü, diğer taraftan laiklik ilkesini içermesidir. Bu ilkeler, zorunlu olarak çelişkili değildir, ancak başörtüsü konusuna gelince çatışmaya düşerler. İslâmcılar, kadınların başlarını örtme hakkını din özgürlüğü ilkesine (1982 anayasasının 24. maddesi) dayandırırken; karşıt gruplar, üniversitelerle diğer devlet dairelerinde başörtüsüne karşı yasayı gerekçelendirirken, laiklik ilkesine (anayasanın 2. maddesi) başvurdular.[9]

Türk anayasası birçok kez düzeltildi. Küçük değişiklikleri bir kenara koyarsak, üç büyük değişiklik oldu. 1924'teki ilk cumhuriyet anayasasından sonra, 1961 ve 1982'de yenileri kabul edildi. Yukarıda sözü edilen laiklik ilkesi, Kemalizm'in esas amaçlarını hedefleyen diğer beş ilkeyle birlikte, 1937'de resmen getirildi.

1960'lara kadar, laiklikle ilgili anayasal ilkelerin, İslâmî örtünmenin üniversiteler ve diğer devlet dairelerinde yasaklanması gerektiği yönünde yorumlanmasını öngören genel bir uzlaşma vardı. Bu uzlaşmaya farklı İslâmcı gruplar meydan okuyunca, yasağı resmîleştirmek için farklı yollar arandı. Böylece, anayasa içinde var olan çelişkiler, daha çok dikkati çekmeye başladı.

Başörtüsüne[10] karşı ilk doğrudan yasak, Milli Güvenlik Konseyi'nin baskısının üzerine 1982'de Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) tarafından koyuldu. Çok geçmeden bu yasağı uygula-

9 Fransız anayasasında da benzer çelişkiler vardı. Fransa'da 1989'daki "Creil" adıyla bilinen olaydan (üç kız, başörtüsü takma ısrarları nedeniyle okuldan atıldı) sonra Fransız Yüksek Mahkemesi, düşünce ve inanç özgürlüğü ilkesi lehinde, yani örtünenler yararına bir karar aldı.

10 Başörtüsü, baş örtme için Türkçe'de kullanılan sözcüktür. Bu çok sık olarak, omuzları kapatacak kadar büyük, renkli bir eşarbın takılması biçimindedir. Öte yandan yüz genellikle kapatılmaz. Belli İslâmî mezheplere bağlı kadınlar, gözlerden başka her yeri kapatabilen uzun siyah kaftan olan kara çarşaf da giyebilir.

manın zor olduğu açığa çıktı. Birçok öğrenci, baskıya boyun eğmeyi reddetti ve başörtüsüyle ilgili olarak düşüncelerini değiştirmektense, okuldan uzaklaştırılmayı ya da ceza almayı tercih etti. Farklı İslâmcı gruplardan gelen baskıya bir taviz olarak bu kurallar, iki yıl sonra Mart 1984'te yeniden düzenlendi. Bu kez İslâmcı öğrencilerin üniversitelerde örtünmesine, otoritelerin "çağdaş kıyafet" olarak kabul ettiği çerçeve içinde olması koşuluyla izin verildi. Uygulamada bu, omuzları örten büyük başörtüsünün yasaklandığı, ancak başın arkasında bağlanan eşarba, bir tür türbana izin verildiği anlamına geldi.

Bu düzenleme değişikliği, örtünme hakkı tartışmasını gerçek bir kılı kırk yarma hadisesine dönüştürdü. Eşarbın önden ya da arkadan bağlanması arasında gerçekten herhangi bir ilke farklılığı var mıydı? Eşarbın büyüklüğü gerçekten bu kadar önemli miydi? Açık bir yasağı tartışmak bir şey, başörtüsünü yasaklarken, türban takma hakkını savunmak tamamıyla başka bir şeydir. Konunun ciddiyeti tehlike altına girdi. Gitgide daha fazla öğrenci örtünmeyi seçtiğinden ve farklı İslâmî gruplardan gelen baskı durumu kötüleştirdiğinden, kamusal alanın dinî etkiden uzak tutulmasını savunan gruplar arasındaki huzursuzluk daha da büyüdü. Laiklik yanlısı hareketin ön cephesinde, 1980 askerî darbesinin lideri, Cumhurbaşkanı General Kenan Evren vardı.

Onun girişimiyle düzenlemeler yeniden güçlendirildi. Evren, 1986'nın sonunda Yüksek Öğretim Kurumu'na, genelde toplumda ve özelde üniversitelerde "gerici eğilimlerin" (irtica) etkisinin artmasına dikkati çektiği bir uyarı gönderdi. Bunun üzerine YÖK, daha katı yeni bir düzenleme çıkardı. Tüm üniversite rektörlerinin katıldığı, tek amacı başörtüsü sorununun tartışılması olan meşhur toplantı, Ocak 1987'de Adana'da yapıldı. Sonuç, örtünmeye karşı yasağın desteklenmesi oldu. Düzenlemenin türban takılmasına izin veren hafifletici kısmı yürürlükten kaldırıldı.

Öte yandan, düzenlemenin yazılış biçimi çok farklı yorumlara yol açacak kadar zayıftı. Öğrenciler, çağdaş kıyafet kurallarına uymak zorundaydı, ancak bu, başörtüsü konusunda ka-

rarın tek tek üniversitelerin kendilerine bırakılması anlamına geliyordu. Sonuç, başörtüsüne bazı üniversiteler ya da bazı bölüm veya fakültelerde izin verilmesi ve diğerlerinde katı bir şekilde yasaklanması oldu. Aylar ya da yıllardır örtünmeyle ilgili yasağın kaldırılmasını bekleyen öğrenciler için bu yeni karar büyük bir hayal kırıklığıydı. Düzenlemelerin yürütülmesindeki karışıklık ve keyfilik arttı ve pekişti.

Birkaç ay sonra Mayıs 1987'de Rektörler Komitesi türban ve başörtüsü yasağının yavaş yavaş kaldırılması gerektiği kararını aldı. Plan; yasağı İlahiyat Fakülteleri'nde başlatarak, tepki ve yanıtın durumuna göre, aşamalı olarak tamamen yürürlükten kaldırmaktı. Bu karar fakültelerdeki öğrencilere büyük bir ferahlama gibi geldi, ancak aynı zamanda bölük pörçük ve hatta bazı yönlerden kışkırtıcı olarak yorumlandı. İlahiyat öğrencileri neden bu açıdan ayrıcalıklı olmalıydı? Bu, farklı İslâmcı öğrenci grupları arasında nifak tohumları ekmenin bir aracı olarak yorumlandı.

Siyasi otoritelerin bu konuda birleşmediği akılda tutulmalıdır. Sınır çizgilerinin tam olarak nerede çekildiğini söylemek zordur; fakat, örtünmeye güçlü bir şekilde karşı çıkan gruplar, genelde dine karşı olumsuz bir tavır alma eğilimindeydi. Cumhurbaşkanı Kenan Evren, bu çatışmada, askerî liderliğindeki mesai arkadaşlarıyla birlikte başı çekiyordu. Birçok sosyal demokrat da laikliğin ateşli savunucularıydı.[11]

Bu konudaki ayrım çizgileri, genellikle, köklü siyasi partileri bölen bir seyir izledi. Aynı zamanda çok farklı sosyal bağlamlarda ihtilaflı bir sorun oldu. Aynı ailenin üyeleri ve yakın arkadaşlar, bu konuda kolayca ayrı düştü. Birçoğu kararsız kaldı.

---

11 Güçlü laiklik yanlısı profilleriyle 1980'ler boyunca sosyal demokrasinin temsilcileri, daha sonra soldaki bir diğer parti Halk Partisi ile birleşen ve Sosyal Demokrat Halk Partisi'ni (SHP) kuran SODEP'ti (Sosyal Demokrat Parti). Tüm bu partiler, 1980 darbesinden sonra yeni sahneye çıkanlardı ve CHP'nin (Cumhuriyet Halk Partisi) mirasçıları olduklarını iddia ediyorlardı. Bu parti 1923'te Atatürk tarafından kuruldu ve Bülent Ecevit'in liderliğinde 1960'ların sonunda ideolojik profilini değiştirerek 1980'de ordu yönetime geçene kadar Türk siyasetinde sosyal demokrasinin tek temsilcisi oldu.

Ama zamanın başbakanı ve Anavatan Partisi'nin (ANAP)[12] lideri Turgut Özal, İslâmcı etkilerin değerlendirilmesinde diğer birçoklarından daha hoşgörülüydü. Herkesin bildiği bir "sırra" göre, kendisi de Nakşibendi tarikatının üyesiydi. 1987 Kasım'ında Özal'ın partisi ANAP, üniversitelerde belli giyim tarzlarına yönelik yasağı kaldıran bir yasayı oylamaya sundu. Yasa, parlamento tarafından onaylandı ancak Kenan Evren veto hakkını kullandı.

ANAP bunun üzerine farklı bir yol denedi. Öğrenciler için daha önceki cezaların iptal edildiği bir af yasası çıkarıldı. Bu, üniversitelerden uzaklaştırılan öğrencilerin eğitimlerini sürdürme hakkına sahip olmaları demekti.

Bu kez cumhurbaşkanı veto hakkını saklı tuttu, fakat bunun yerine yasayı Anayasa Mahkemesi'ne göndermeyi seçti. 8 Mart 1988'de verilen karar, öğrencileri affetme lehinde değil, aleyhindeydi.

1989'un sonunda (28 Aralık) YÖK, 1982 düzenlemesini yürürlükten kaldırdı. Başörtüsü sorunu hakkında karar yetkisi üniversitelerin kendilerine bırakıldı. Birçok üniversite, başörtüsüne izin verirken, laiklik yanlısı birkaç kale yasağı sürdürdü.

YÖK'ün iptaline rağmen, bu konuyla bağlantılı olarak farklı yüksek mahkemeler tarafından alınan kararlar birbirleriyle çelişti. Anayasa Mahkemesi, laiklik maddelerine dayanarak başörtüsü aleyhinde karar verirken; Danıştay, kişisel özgürlüklerle ilgili maddeler temelinde iptali destekledi.

Ve bugün hâlâ bu sorun aynı noktadır. Ne açık bir evet ne de açık bir hayır, fakat belirsizlik ve iki cepheye bölünme. Refah Partisi'nin 1996 Haziran'ında Doğru Yol Partisi ile koalisyon hükümeti kurması, yasal durumla ilgili olarak aslında hiç-

12 ANAP, Türk siyasetinde özel bir anlamda yeni bir partiydi. 1983'ten sonra (1980 askerî darbesinden sonra demokrasi yeniden inşa edildiğinde) kurulan partilerin çoğu, önceki bir parti oluşumunun devamı olduklarını iddia ettiler. ANAP böyle değildi. Bunun yerine, muhafazakârlık, liberalizm, İslâmcılık ve sosyal demokrasi gibi farklı ideolojik yönleri bir "koalisyon" kurarak, gerçekten yeni bir alternatifi temsil eden bir imaj yaratmayı amaçladı. ANAP, çok büyük ölçüde, partiyi iktidara getiren ve ülkeyi 1983'ten 1991'e kadar yöneten lideri Turgut Özal'ın ürünüydü.

bir şeyi değiştirmedi. Sorun 1996 sonbaharında gündeme geldi. İslâmcılar tarafından başörtüsüne karşı yasağın kaldırılması amacıyla bir yasa teklif edildi, ancak Doğru Yol Partisi'nin önde gelen liderleri bunu desteklemeyi reddedince, teklif geri çekildi.

28 Şubat 1997'de Milli Güvenlik Kurulu'nun kritik toplantısından sonra ordu, hükümeti, aralarında başörtüsü de bulunan, laiklikle ilgili bazı konulardaki gevşek tutumundan ötürü uyarınca, İslâmî başörtüsüne karşı düzenlemeler yine bir süreliğine sıkılaştırıldı.

Şimdi kişisel deneyim düzeyinde ne olduğuna dönmenin zamanı geldi. Gülsüm'ün hayat hikâyesini sunmadan önce, onun için özellikle önemli olan, Jack London'ın romanına değineceğiz. Jack London'ın *Martin Eden*'ını bilmeyenler için, bu düşündürücü hikâyenin kısa bir özetini ekliyorum.

Manidar bir öteki

Martin Eden (1909), Jack London'ın kendisiyle ilgili bir hikâyedir. Bu zengin öykü, onun en otobiyografik romanıdır. Kitabı yazdığında 31 yaşında olan yazar, yalnızca 9 yıl sonra aşırı alkol nedeniyle öldü.

London'ın ikinci kişiliği Martin Eden, güçlü ve gayretli bir denizcidir. Roman, Martin'in orta üst sınıf bir aileye davet edilmesiyle başlar. Kültürel gelişim ve öğrenmenin güzel ve keskin kokusunun olduğu bu ortamda, kendisini hem fiziksel hem de zihinsel açıdan beceriksiz hisseder. Hepsinden önemlisi, ailenin üyeleri onunkinden çok farklı bir dil konuşur. Onların dili, dil bilgisi açısından doğrudur; yüksek sosyal mevki ve üniversite eğitiminin bir ürünüdür. Onunki ise farklı bir çevrenin; fakir semtlerin sokaklarının, ağır ve kötü çalışma koşullarının. Ev sahiplerinin güzel konuşması karşısında kendi konuşma tarzı, birdenbire ona karanlıkta el yordamıyla hareket etmek gibi gelir.

Martin'in davet edilmesinin nedeni, erkek kardeşlerden birini, bir sokak çetesinin ağır dayağından kurtarmasıdır. Yoksul bir

sosyal çevreden geldiği doğrudur ama gençtir, cesurdur, fiziksel açıdan güçlüdür ve samimi bir adalet duygusuyla hareket eder.

Martin Eden'ın bu manevi aydınlanma çevresiyle karşılaşması sersemleticidir. Kendi yaşamı, davranış biçimleri, değerleri, insanları, her şeyiyle bir kalemde karanlığa ve aldatıcı renklere gömülür. Fakat karşılaşma bundan çok daha fazlasıdır, aynı zamanda bir nimettir. Bu karşılaşma, ona bütün dünyayı yerinden oynatmaya yetecek kadar güçlü bir vizyon sunar. Bu vizyonun merkezinde bir genç kadın, ailenin kızı bulunmaktadır. Martin Eden ona ilk bakışta aşık olur. Ona karşı duygularının ve onun güzellik, aydınlanma ve kültürel gelişimle ilgili olarak temsil ettiği her şeyin esiri olur.

Jack London'ın, romanın baş karakterini, tamamen farklı ve bütünüyle ışıldayan varlık görüntüsüyle veren, ilk karşılaşmalarının tasviri baş döndürücüdür. Karşılaşma, "Romeo ve Juliet", "Tristan ve Isolde" gibi dünyaca ünlü aşk hikâyelerine çok benzer. İranlı Ortaçağ filozofu Cami'nin simgesel anlatımlı öyküsü *Yusuf ve Züleyha* ile de (bakınız Cami, 1980) benzerlikler gösterir. Cami (1414-92) bir sufidir ve efsanevi güzellikte olan Yusuf ile onu rüyasında gören ve ondan sonrada onu aramaktan asla vazgeçmeyen genç kadın Züleyha arasındaki aşkla ilgili hikâyesi, ilahi bir aşk öyküsüdür. Jack London'ın romanında da güçlü bir mistik öğe vardır. Martin Eden'ın Ruth'a aşkı ve bunun yaşamına getirdiği değişiklikler, sıra dışı bir şeydir. Derinden bir metafizik boyuta sahiptir. Bu yüzden, çok dokunaklı, çok acıklı hale de gelir.

Martin Eden'ın Ruth'un kalbini kazanmak için kendisine çizdiği yol, yazmaktan geçer. Yazar olmaya karar verir. Resmî üniversite eğitimi çok pahalıdır ve huzursuz zihni için çok gelenekseldir. Çok ağır fiziksel yaşam koşullarında, denizdeki yılları boyunca kaçırdığı tüm öğrenimi yakalamak için birkaç yıl mücadele verir. Neyi varsa, farklı dergi ve yayıncılara kısa öykü ve bitmez tükenmez sayıda makale gönderebilmek için aldığı pullara harcar. Tüm gönderdikleri geri gelir. Kendi ailesi, sevgilisi, herkes, başarılı olma şansı konusunda umudunu yitirmiş görünür. Yine de, önüne çıkarılacak engeller ne olursa

olsun üstesinden geleceğine dair kendi gücüne olan inancını asla kaybetmez.

Çabalarının yoğunluğu, yöneldiği hedeflerin doğası, ilahi aşk ve güzellik tarafından belirlenir. Onlar, dünyevi yaşamın sınırlarını aşan nitelikleri temsil ederler. Bunun yanı sıra, bu idealizmde Martin Eden'ın ikileminin anahtarı yatar. Kendi insanları arasında kültürel ve ahlâki incelik yoksunluğundan ve sefil materyalizmden nefret etmiştir. Onu kendi sınıfının üstüne çıkaran çabaları sayesinde, burjuvaziyi içeriden tanıdıkça, bu büyük ideallerinin ustalıkla işlenmiş görünüşünün ardında, genellikle aşağılık bir ün ve sosyal statü kaygısından öte hiçbir şey olmadığını keşfetmeye başlar. Bu tecrübeler, Martin Eden'ı, Friedrich Nietzsche'den esinlenen, bireyciliğin aşırı bir biçimini benimsemeye yöneltir. Bu değer yönlenimlerinin etkisinde merhamet hisleri ve diğer insani değerler reddedilirken, makbul olan sadece, kendisine güvenen Herkül benzeri bir bireydir. Martin Eden sonunda bir yazar olarak adını duyurmayı başardığında, tutkusunu da yitirir. İnsanların, mücadeleci bir idealist olmasından çok, yeni kavuştuğu ünü için ona hayran olduğunu fark eder.

Böylesi bir hikâye ancak trajediyle bitebilir. En buhranlı günlerinde ona inancını yitiren Ruth, döner ve barışmak ister. Ancak bu sefer aşkın mistik parıltısı yoktur. Bu dertten tek çıkış yolu vardır; kendi yaşamına son vermek.

Martin Eden büyüleyici bir romandır. O kadar romantik, idealist ve enerjiyle doludur ki ondan etkilenmemek neredeyse mümkün değildir. Kahramanın, basit, gündelik meşgalelerin ötesindeki aleme dair bir amaca erişmek için gösterdiği arzu, romanın gücüne azımsanmayacak bir katkıda bulunur. Trajediyle bitse bile, bu roman, tıpkı Cami'nin *Yusuf ve Züleyhası* gibi, yaşamda daha yüce bir amaç arayışının alegorisi olarak okunabilir. Cami için bu, tutkulu Allah sevgisini tasvir etme meselesiydi. Jack London'ın dünyasında tanrıya yer yoktur, ancak varoluşsal daha yüce bir anlamın arayışı yine de vardır. Martin Eden'ın umutsuz arayışının, iyi bilinen bir tanrı değil, fakat bundan daha kapsayıcı bir şey için olması, belki de kitabı daha bile cüretkâr yapar.

Tutkulu bir arayış olması kadar, genç bir adamla kadın arasında sınırsız bir aşk arzusunu betimlemesi, bu romanının özellikle genç okurlar için ilgi çekici olmasını sağladı.

Bu romanın ilk yayımlandığında neden büyük bir başarı sağlamadığını anlamak zordur. Daha sonra takdir gördüğü anlaşılıyor; çünkü, ağır başlangıcına rağmen kitap, yayıncısı Macmillan'ın Jack London'ın elli romanından 70 yıl boyunca ciltli olarak 250 bin civarında sattığı tek eseridir.[13]

Martin Eden'ın yaşamda daha, yüce bir amaç için nefes kesen mücadelesi, 1990'lar Türkiye'sinde genç bir İslâmcı kadın için anlamlı olabilir mi? Bu soru, şimdi yanıtlanacak.

Bir hayat hikâyesi

Zor ergenlik

Gülsüm, zor bir ergenlik dönemi geçirdi. Orta sondayken öğretmen olan annesi öldü. Gülsüm, babası ve küçük erkek kardeşiyle yalnız kaldığında sadece 14 yaşındaydı. Türkiye'de babalar çocuklarına duygularını göstermeye genellikle çekinirlerdi ve ona göre babası, çok duygusuz bir kişiydi.

Gülsüm, annesinin trajik kaybına bir tepki olarak neredeyse her şeye isyan etmeye başladı. Dayısı, çok dindar bir grup olan Nurcu[14] hareketinin içinde idi. Onların değerlerine meydan okumak için mini etek ve kolsuz bluzlarla, kışkırtıcı giyiniyordu. Kendisine özgü makyaj yapıyor ve renkli ojeler kullanmaktan çekinmiyordu. Tüm bu özellikler, genç bir kızdan daha onurlu ve terbiyeli olmasını bekleyen dindar dayısı ve ailesinin değerleriyle çatışıyordu. Bununla birlikte, davranışları hakkında yorum yapıldıkça ve ondan daha ağırbaşlı olması istendikçe, o daha dik kafalı oldu.

Babası onun modern tarzına karşı çıkmış gibi görünmüyor.

---

13 Bakınız Andrew Sinclair'in *Martin Eden*'ın Penguen baskısındaki önsözü. (Londra, 1985: 20)

14 Bediüzzaman Said Nursi (1876-1960) tarafından kurulan bir harekettir. Bu İslâmcı liderin hayatı ve başlattığı hareket üzerine önemli bir çalışma için, bakınız Mardin (1989).

O da, aynı annesi gibi, ilkokul öğretmeniydi ve Türkiye'de öğretmenler, çağdaş, laik cumhuriyete ve Atatürk'ün değerlerine bağlılıklarıyla bilinir. Bu, babasının ateşli bir ateist olduğuna anlamına gelmez. Bundan çok uzaktır. Gülsüm'ün tanımına göre, babası dine karşı değildi ve düzenli olmasa da en azından belirli büyük bayramlar ve diğer özel zamanlarda namaz kılardı. Öte yandan, dinî sembollerin kamusal alana taşınmasına gelince sert bir tavır takınırdı. Bu yüzden, İslâmî başörtüsüne de karşıydı. Daha sonra Gülsüm İslâm'a dönünce ve örtünmeye başlayınca, bu durum babasıyla arasının açılmasına neden oldu.

Aslında, bu ayrılık yaşanmadan çok önce Gülsüm'ün hareketleri babasına karşı eleştirel tutumundan etkilenmişti. Babası sadece ona değil, aynı zamanda küçük erkek kardeşine karşı da soğuk ve duyarsızdı. Gülsüm, annesiyle iyi bir ilişkisi olduğunu anımsıyor, ancak babasıyla çok farklıydı. Türkiye'deki en iyi üniversitelerden birine girdiğinde bile, hâlâ daha babasının onayını kazanmamıştı.

> "Bu saygın üniversiteye girmeyi başardığımda çok gurur duyduğu doğru. Ama bu gururunu bana değil, kendi arkadaş çevresine gösterdi. Beni hiçbir zaman, herhangi bir biçimde takdir etmedi. Bunun kişiliğinin parçası olduğunu zannediyorum. Çocuklarına asla şefkat göstermedi. Erkek kardeşime de aynı şekilde davrandı. Onu sevmesine rağmen, duygularını hiçbir zaman göstermedi ya da ifade etmedi."

Babasını duyarsız bulmasının yanı sıra, söylediğine göre, babasının genel olarak yaşamda "ders çalışmak, giyinmek ve iyi yemek"ten başka her şeye kayıtsızlık olan tutumunu da eleştirdi. Gülsüm, yaşamın duygusal ve varoluşsal boyutlarına tamamen duyarlı hale gelirken, babası yaşamın dışsal veya maddi yönleriyle ilgiliydi. Onun hayata bakış açısını yapay buluyordu.

Ateşli bir inanan olmaya ve İslâmî tarzda örtünmeye karar verdiğinde, bunu büyük ölçüde babasına meydan okuyarak yaptı:

"Babam, benden her zaman sessiz ve iyi huylu bir kız olmamı istedi. Şöyle söyler gibiydi; 'Önüne bak, konuşma ve çok düşünerek zaman kaybetme. Güzel giyin, keyfine bak ama sessiz ve utangaç ol, dışadönük olma'. Bu beklentilerin hepsi benim kendi kişiliğime tersti. Bir şey düşünmeye başladığımda, onun hakkında konuşmak da isterim."

Gülsüm ile babası arasında kimlik ve yaşam değerleri üzerindeki çatışmanın bir yerinde *Martin Eden* devreye girer. Gülsüm örtünmeye başlamadan önceki yaz, romanı okur. Israrla "Bu kitap, örtünmeye başlama kararımın ardındaki en önemli nedendi" diyor.

Burada, söyleşi yapıldığı zaman Jack London'ın romanını henüz okumadığımı belirtmeliyim. Bu nedenle romanda görüşmecinin üzerinde bu kadar çarpıcı etkisi bulunan şeyin ne olduğuyla ilgili daha fazla soru soramadım. Onun için bilginin bu parçası, daha büyük bir bilinmeyenin eksik kısmına benziyor. Dindar bir inanan olmanın ardındaki güdüler hakkında, herhangi bir kesin karara varmak için çok yetersizdir, fakat yine de arayış içindeki genç birinin genel ruh halini daha da aydınlatmak için yeterince öğreticidir. Bu nedenle, Gülsüm'ün kendi deneyimleriyle roman arasındaki herhangi bir açık ilişkiyi göstermek için hiçbir çaba gösterilmeyecek. İlişki daha ziyade, Gülsüm'ün hikâyesini anlatmayı sürdürürken, romanın genel atmosferini akılda tutmak biçiminde olacak.

Farklı bir başlangıç

Gülsüm, üniversitenin ikinci yılındayken örtünmeye başladı. Henüz lisedeyken, örtünen birçok arkadaşı vardı. Üniversiteye girdiğinde onlarla bağlantıyı koparmış görünüyor. Üniversiteye girmek, genç bir bireyin hayatında önemli bir adımdır ve bu nedenle önemli bir eşiktir. Akademi dünyasına adım atmak, çocukluğu ve ergenliğini arkada bırakarak yetişkinlerin dünyasına girmek demektir. İslâmcı bir bakış açısından, bir yetişkin olmak aynı zamanda belirli sorumlulukları gerektirir. Bir çocuk

davranışlarından sorumlu değildir, bir yetişkin sorumludur. Geleneksel yaş eşiği, yetişkinlikle çocukluk arasında çizilir; ancak, modernleşme sürecinin getirdiği ve daha uzun formel eğitim süresini içeren değişikliklerle, bu eşiğin değişmesi ya da daha esnek hale gelmesi çok doğaldır. Birçok İslâmcı kadın için üniversiteye girmek, bu yetişkin sorumluluğunu yerine getirmek için bir çağrıdır ve başörtüsü burada devreye girer.

Öyle görünüyorki, bu nedenle Gülsüm'ün liseden İslâmcı arkadaşları, üniversiteye başladığında ondan örtünmesini beklediler. Beklenen yapılmayınca onunla artık ilgilenmediler ve Gülsüm "normal" öğrencilerle arkadaşlıklar kurmaya çalıştı. Yine de İslâmcılarla ilk ilişkileri, söylediğine göre "aklında soru işaretleri bıraktı". Bunun yanı sıra Gülsüm'ün yeni arkadaşlarıyla deneyimi hayal kırıklığına uğratıcıydı:

> "Düşünmek ve dile getirmek benim için çok önemli. Bu, özellikle genç insanlardan beklediğim bir şey. Üniversiteye geldiğimde, birçok yeni fikri keşfedip, paylaşacağım insanlar bulmayı umuyordum. Fakat böyle bir şey bulamadım. Basketbol oynuyor ve sinemaya gidiyorduk ama hepsi buydu. Ne düşünmeye ve tartışmaya, ne de herhangi bir ütopyaya yer yoktu. Ya da daha ziyade, ciddi bir meseleyle ilgili her tartışma, sadece ütopik olarak görülüyordu. Örneğin, yalnızca zengin olmak için ülkenin batı bölgelerinde yaşamaktansa, Anadolu'nun iç ve güneydoğu kesimlerinde çalışmanın daha iyi olup olmadığı meselesini ciddi biçimde tartışmak imkânsızdı. Görüyorsunuz, bunlar beni endişelendiren ve tartışılması gerektiğini düşündüğüm türden sorunlardı. O noktada, bunun yerine çok sayıda kitap okudum."

Gülsüm, Leo Tolstoy'un *Diriliş*, Erich Fromm'un *Var Olma Sanatı* ve August Bebel'in *Kadın ve Sosyalizm* kitaplarından bahsetti. Aynı zamanda lisedeki din dersi öğretmeniyle, ona kitap önermesini istemek için bağlantı kurdu.

> "Onunla zaman zaman telefonda görüştüm. Çünkü ona sormak istediğim sorular vardı. Böylece, bu öğretmenin meslek-

taşlarıyla gerçekten bir şeyler paylaşmak isteyen nitelikte bir kişi olduğu ortaya çıktı. Lisedeyken bu meseleler (ahlâki ve varoluşsal) hakkında çok fazla düşünmediğimden, bu yöndeki tutumunu fark etmemiştim. Ona kitaplar hakkında sorular sordum ve bana iki ciltlik bir eser önerdi. Bu kitap, Allah'ın varlığını kanıtlamayı amaçlıyordu. Daha sonraları bu kitabın çokta önemli bir çalışma olmadığını fark ettim ama yine de, o zaman bana çok yardımcı oldu.

Dış görüşle ilgili olarak gerçekten hiçbir şey değişmedi, ancak bu şeyleri okurken fikrim değişiyordu. Buna rağmen, örtünen İslâmcı öğrenciler benimle birlikte olmak istemedi. O dönemde, makine mühendisliği bölümünde bir erkek arkadaşım vardı. Bu bölümden birisiyle evlenmek daima hayalimdi, onunla çıkmamın nedeni de buydu. Ancak erkek arkadaşım tamamen dersleriyle meşgul biriydi. Ona yeni düşüncelerimden ve zihnimde farklı şeylerin döndüğünden söz ettiğimde, 'Bana senin de bir sıkma baş olacağını söyleme' dedi. İşin doğrusu, bu konular hakkında konuşacağım hiç kimsem yoktu."

Gülsüm, sonunda kaderini belirleyen adımı attığında, bu kameranın önünde oldu!

"O sabah uyandığımda (örtünmeye başladığı gün), bir arkadaşıma 'Bugün başörtülü bir fotoğrafımı çektirmek istiyorum, bana seninkilerden birini ödünç verir misin?' diye sordum. 'Olur, ama öyleyse ben de seninle gelmek istiyorum' yanıtını verdi. Hazırdım, biraz makyaj yaptım ve her zamanki gibi sınıfa gittim. Daha sonra kararlaştırdığımız gibi arkadaşımla buluştum ve fotoğrafçıya gittik. Parayı ödedim ve sonra benden içeri girmemi ve fotoğraf çekimi için hazırlanmamı istedi."

Orada genç bir kadından üstünü başını düzeltmesi, saçlarını toplaması ve makyajını tazelemesi beklenirken, Gülsüm bunları yapmak yerine başörtüsü taktı.

Fotoğrafçı stüdyoya girdiğinde şaşırdı. Stüdyosuna başı açık ve makyaj yaparak gelen kız oradaydı. Hazırlanması için ona

verdiği birkaç dakikadan sonra onu İslâmî başörtüsüyle bulmuştu.

> "'Sorun nedir? Suudi Arabistan'a mı gidiyorsun?' diye sordu. Öncekiyle, başörtüsü taktıktan sonraki görünüşüm arasında büyük bir fark olduğundan, hiç şüphesiz, şaşırdı. 'Hayır. Böyle bir fotoğraf istiyorum. Onu dayımın ailesine göndereceğim' diye cevapladım. Bildiğiniz gibi o zamana kadar daima dayımın duygularını incitmiştim. Onun için bu fotoğrafı onunla ve ailesiyle daha iyi ilişkiler içinde olmak amacıyla çektirdim. Stüdyodan ayrıldığımda farklı bir tür yaşama doğru yola çıkmıştım bile."

Bu ilk örtünme hadisesi, neredeyse bir çeşit şaka, sadece deneme gibi oluştu. Yine de son derece ciddiydi. Fotoğrafçıdaki bu olay, belli ki Gülsüm'ün yeni bir hayata "geçiş töreni" oldu. Ve çok değerli bir anı olarak kaldı.

Tepkiler

Üniversiteye döndüğünde hiç kimse onu tanımadı. Erkek arkadaşı tuhaflaştığını düşündü ve onunla tartışmaya başladı. Kararını dayısına hemen bildirdi, ama babasına söylemedi. Ancak bir sonraki görüşmelerinden önce babasına bir mektup yazarak onu durumdan haberdar etti. Babası farklı bir şehirde yaşadığından bu zaman aldı.

Babası sonunda durumu öğrendiğinde çılgına döndü. Ailesiyle geçirmek zorunda olduğu yaz tatilinde onunla yemek yemeği reddetti. Gülsüm, zamanının çoğunu odasında geçirdi. En kötüsü, babası ona herhangi bir kitabı okumayı yasakladı.

Gülsüm'ün öğrenim gördüğü üniversitede de örtünmeye karşı tutum genellikle olumsuzdu. Birçok hoca, örtünen öğrencilerin derslere girmesine izin vermiyordu:

> "Derslere alınmamak çok kötü bir şeydi. Başörtüsünü çıkaran birkaç arkadaşım vardı, fakat onlar bu yüzden kendilerini çok kötü hissediyorlardı. Çoğunlukla direnmeye çalıştım ama

sonra hocalar beni uyum sağlayan öğrencilerle karşılaştırdı. Ve ben elebaşı gibi kaldım."

Gülsüm ortamın ne kadar gergin olduğunu anlatmak için şu örneği veriyor:

> "Bir seferinde laboratuvar dersinde başörtümü çıkardım. Saçlarımı tokayla bağladım. Fakat çok gergin ve heyecanlıydım, nazikçe bile olsa herhangi biri bana dokunsa ağlayacağımdan korktum. Sonra laborant bana yaklaştı ve elini saçlarıma sürerek, 'Hey, ne kadar güzel saçların var. Neden onları saklıyorsun?' dedi. Bunun üzerine yıkıldım. Zaten suçlu hissediyordum. Öncelikle başımı açmamam gerektiğini biliyordum. Bu yüzden ağlamaya başladım. 'Hey, ağlayınca gözlerin çok güzel' dedi. Korkunç hissettim. Ondan sonra asla bir daha sınıfta başımı açmaya çalışmadım."

Gülsüm bu zorluklara göğüs gererken, dayısı ve onun ailesinden destek istedi. Ancak şaşırtıcı bir biçimde, bu konuda ona tam destek vermediler. Aksine, eğitimini hiç sorunsuz tamamlayabilmesi için, onu başını açmaya teşvik ettiler. Dayısı, gerçeğe gözlerini kapaması anlamında, "Köprüyü geçene kadar ayıya dayı diyeceksin" dedi. Allah'ın müşküliyetini göreceğini ve her ne olursa olsun affedeceğini söyleyerek, onu ikna etmeye çalıştı. Bu hiç şüphesiz durumu onun için daha katlanabilir hale getirmek amacıyla samimi bir destek vermek içindi, fakat Gülsüm gibi genç bir idealist için kabul edilemezdi. Böylece dindar dayısının bile, gerçek bir inanan olmak için verdiği mücadelede onun yanında yer almayacağını anladı. Kendisini yalnız ve hayal kırıklığına uğramış hissetti.

Evlilik

Gülsüm, zorluklardan çıkış yolunu evlenmekte buldu. Yalnızlığını gideren deli dolu bir ilişki olduğu doğru, ancak kendi ailesiyle yeni sorunlara yol açtı:

"Dayıma telefon etmek için bir kulübe bulmaya çalışıyor, kampüste yürüyordum. Derslerde baş açılmasına karşı direnişime destek vereceğini umduğum dönemdi. Yolda, bana dostça 'Örtünmek nasıl gidiyor?' diye soran üç öğrenciyle karşılaştım. Onlara dürüstçe kafamın çok karışık olduğunu ve gerçekten ne yapacağımı bilmediğimi söyledim. Ertesi gün yurda dönerken, bu üç erkekten biri kapıda bekliyordu. Bana hangi kitapları okuduğumu sordu. Kitap ödünç almak istediğini düşündüm, çünkü bilirsiniz birçok öğrencinin kendi kitaplarını satın alacak kadar parası olmaz. Sonra aynı hafta cumartesi sabahı saat dokuzda bir çağrı aldım. Uyuyordum ve kuzenimin ziyarete geldiğini sandım. Giyindim ve bekleme odasına indim. Orada aynı çocuk yine beni bekliyordu. 'Merhaba' dedi, selamlaştık. Sonra 'Allah rızası için sizinle evlenmeye geldim' dedi. Şaşırdım. 'Düşünün', dedi. 'Tamam' dedim. Gitti."

Gülsüm çocuğu hiç tanımasa da, evlilik teklifini ciddiye aldı. Söylediği gibi "o günlerde birçok insan nişanlanıyor ve evleniyordu". Diğer arkadaşlarına onun hakkında ne düşündüklerini sordu. Sonra söylediğine göre komik bir şey oldu. Tavsiyesini aldığı çocuklardan biri ona beklemesini, çünkü kendisinin de uzun süredir ona evlenme teklif etmeyi düşündüğünü söyledi.

Birkaç gün düşündükten sonra, Gülsüm ilk teklifi kabul etmeye karar verdi:

"Dünyevi ya da nefsi olarak bana çekici gelen hiçbir şeyi yoktu. Tek verebileceği Allah sevgisi ve saygısıydı. Bu yüzden onunla evlenmeye karar verdim."

Ben bundan iki yıl sonra Gülsüm ile söyleşi yaptım. O zamana kadar evlenmişti ve ikinci çocuğuna hamileydi.

Öte yandan, eğitiminin ortasında ve ailesinin görüşünü almadan bu şekilde evlenmeye karar vermek, kabul edilemezdi. Yine bu karardan ilk haberdar edilen dayıydı. Ancak ondan sonra Gülsüm'ün babasına söylendi. Evlenerek üniversiteyi bırakmayı seçmesi, babasıyla arasında nihai kopuşa neden oldu.

Babanın bakış açısından örtünmeye başlama ve evlenme kararlarının ne kadar yıkıcı olduğunu hayal etmek zor değil.

Yüksek öğrenimin çok olumlu çağrışımlar taşıdığı bir ilkokul öğretmeniydi. Ona göre, okuma şansına sahip genç bir kadın ya da erkeğin, bunu kutsal bir görev gibi tamamlaması ve din, aile gibi diğer faktörlerin ikincil olması gerektiği tartışılmazdı. Gülsüm, onun fikirlerine duyarsız değildi:

> "Birçok yönden babam ve dayım haklıydı, ancak benim de görüşlerim vardı. Sorun onlarla asla doğru dürüst konuşamamamdı. Hiçbir zaman beni dinleme zahmetine katlanmadılar."

Gülsüm ve yeni erkek arkadaşı evlendiğinde, aileler, geleneksel olarak evlenen genç çiftlere verilen tüm maddi desteği onlardan esirgedi. Gülsüm bir süre sonra tüm bu sorunlar yüzünden hastalandı.

Düşünce ve aktarım

Gülsüm, söyleşi sırasında birkaç defa çeşitli konular üzerinde düşünmeyi ve kafa yormayı sevdiğini ve aynısını yapanları takdir ettiğini yineledi.

> "Üniversitede yurtta kalırken, binamızın önünde bir ağaç vardı. Akşamları pencerede bacaklarımı aşağıya sarkıtarak oturur ve o ağacı düşünürdüm. Sanki o ağacın bana söyleyecek bir şeyi varmış gibi. Ağacın bir gövde olduğunu hayal ederdim. Karanlıkta saklı kökleri ve gökyüzüne doğru yükselen dalları vardı. Bir yandan tomurcuklanıyor ve yaprak veriyor, diğer yandan karanlığa gömülüyordu. Bilirsiniz böyle şeyler düşünmek insana haz verir. Düşünürken bir konudan diğerine atlamaktan hoşlanıyordum. Fotoğraflarla resimli kartpostallar bile bana, gerçek motiflerinden çok farklı şeyleri düşünmem için ilham verirdi.
>
> Gördüğünüz gibi zaman çok hızlı geçiyor. On bir, on iki yaşındayken, yirminin çok büyük bir yaş olduğunu düşünürdüm. Ama kendim o yaşa geldiğimde, hâlâ bir çocuk gibi his-

settim. O yaşta olmanın bir kazanımı olduğunu düşündüğüm olgunluğa erişmedim. Zamanın nereye gittiğini anlamak zor. Şimdi kendim çoktan bir anne oldum. Bu yüzden, kendi deneyimlerim ve intihar eden annemi düşündüğümde, bunların dünyada yaşamın farklı yönleri olduğunu hissediyorum. Ama diğer taraftan, bunun ötesinde bir şey, başka bir dünya, adalet adına yönetilecek bir dünya olmalıdır. Dolayısıyla, bu yüzden mevcut olanın ötesinde, başka bir dünya düşüncesini kabul etmeye başladım. Kur'an'ın ikinci suresinde de inançlı bir Müslüman olmak için, kişinin bundan sonraki, öbür dünyanın varlığına inanması gerektiğini söyler.

Yaşamın amacı sadece yiyip içmek olamaz. Babamın öğrettiği amaçlar, ders çalışmak, iyi giyinip, iyi yemekti. Fakat bunlar yeterli değil. Kur'an'da Allah 'Sizi bana kullar olarak hizmet edesiniz diye yarattım' der."

"Tüm yaşamınızı, bütün evreni bilen ve yöneten Allah yoluna adamak" Gülsüm'e yeni bakış açıları kazandırdı. Bu, onun için daha yüce düşünce, yaşamaya değer bir amacı temsil eder.

Seveceği ve hürmet edeceği bir erkekle birlikte oldu. Gerçi evliliğinde ne kadar mutlu olduğunu yorumlarken çok ihtiyatlı. Onun için, aynı ailede kararları iki kişinin veremeyeceğinin kabul edilmesi gerektiğine işaret etmek daha önemli. İslâm'a göre, tek bir aile, tek bir niyet olmalıdır ve karar verme yetkisine sahip olan tek kişi kocadır. O, görünür zorluklar olmadan, isteyerek genç kocasına biat etti. Belli ki, mesleki bir kariyere başlamaya niyeti yok. Ekonomik zorunluluktan yapmak durumunda kalmadıkça, herhangi bir ücretli iş ilgisini çeker görünmüyor.

Babası daima kadınların çalışma yükümlülüğünü savundu. Gülsüm'e göre, bu herhangi bir özgürlükçü anlayışa dayanmıyor, fakat, maddi rahatlık sağlama hırsından kaynaklanıyordu. Aksine, o evde oturma ve çocuklarını büyütme hakkını savunmak istiyordu. Zaten çocukluğunda ona ve erkek kardeşine göz kulak olan ücretli bakıcıları yeterince olmuştu. O, her şeyden önce iyi bir anne olmak istiyordu.

Gülsüm'ün yaşamını, iyi bir Müslüman ve fedakâr bir anne olarak kurabilmesi mümkündür. İç huzursuzluğunun gerçekte ne kadar güçlü bir volkan olduğunu söylemek zordur. Dinî inanç ve annelik, tüm yaşamı sürdürmek için yeterince güçlü tutku nesneleridir. Ama yaşam çok yönlüdür ve hangi kışkırtma ya da meydan okumaya karşı böyle bir siperin gerçekten yeterince dirençli olabileceğini söylemek çok zordur.

Sonuç

Bu çalışmada görüşülen diğer kadınlarla karşılaştırıldığında Gülsüm, onlara nazaran daha kırılgan bir kişi olarak göze çarpar. Öteki görüşmecilerin çoğu, genellikle mesleki kariyerleri konusunda daha kararlı ve eş ya da gelecekleriyle ilgili daha açık sözlülerdi. Çoğu Gülsüm'den daha özgüvenliydi ve feminist ideolojiden daha çok etkilenmişti.

Gülsüm, dindarlık konusunda da biraz farklıdır. Dinî deneyimi mistik türdendir. İlahiyat ona çok fazla bir şey ifade etmez. Diğer kadınların çoğu Kur'an'dan alıntılar kullanmayı severken, o dindarlığını daha alçakgönüllü ifadelerle dile getirir; büyük bir ağaç, güzel bir resim, yaşamda daha yüce bir amaç, daha asil bir güzellikle ilgili ifadeler haline gelir. Bu nedenle, her ne kadar diğerlerinin hikâyelerinde de ana tema derin dinî bağlılık olsa da, Gülsüm kendi dinî deneyimini onlardan daha duyarlı biçimde yorumlar.

Araştırmada ortaya çıkan genel manzara, kalıplaşmış örneklerden çok farklıdır. Türk kitle iletişim araçlarınca ortaya konan, gerçekte çelişkili iki imaj vardır. Biri; belli gerici ve ekonomik durumu iyi grupların yönlendirmesiyle İslâm'a dönmeye ve İslâmî kıyafet giymeye ikna edilen masum, yoksul kızı temsil eder. Diğer imaj, İslâmî devlete sempati duyan, militan eylemciyi tasvir eder. Her iki imaj da ilgili kadınların sağduyu ve tutarlılığını göz ardı eder. Bu tür temsillerin iddiasının aksine, örtünmeye başlama kararının, çoğu zaman, dinî ve varoluşsal sorgulamaların baskın olduğu, uzun bir mütalaa dönemini izlediğinin altını çizmek istiyorum.

Modern dünya, rekabet, rasyonellik, materyalizm ve başarı isteği üstüne inşa edilir. Batı ülkelerinde yapılan birçok çalışma, özellikle genç kadınların, kendilerini bu koşullara uyarlamakta zorluk çektiğini gösterir. Çağdaş toplum, temelde eşitlikçi ideolojisine rağmen, erkeklerin ihtiyaçlarına göre şekillenirken, mesleki kariyeri annelik ve aile yaşamıyla birleştirmeye çalışan kadınlar şaşkınlık ve yabancılaşma yaşarlar. (Bakınız Björnberg, 1992: 6-10; Chodorow, 1978: 178 vd.; Dahlström ve Liljeström, 1982: 31 vd., 77 vd.)

Burada tarif edilen genç kadın, ergenlikte oldukça ağır bir bunalım yaşadı. Bu nedenle hikâyesi, hayatta tatmin edici hedeflerle ilgili olarak, diğerlerinin de sık sık yaşadığı şaşkınlığa dikkati çeker.

Gülsüm, mesleki kariyer ve maddi başarıya odaklanan modernleşmeci ideolojiyi reddederek, daha yüce amaçlara yöneldi. Ulaşmak istediği onur, mesleki bir kariyerin dar sınırları içinde karşılanamaz; bu kariyer, ona avantajlar sağlayabilecek çok seçkin bir üniversitede başlasa bile. Onurlu bir benlik arayışı, kendi anne ya da büyükannelerinin ideallerine dönerek de gerçekleştirilemez. Onların duyguları, belli eğitim düzeyine ulaşan ve en azından bir ölçüde çağdaş eşitlikçilikle bütünleşen bir kadının ihtiyaçlarına uymaz.

Genç bir İslâmcı kadın, örtünmeye başladığında onur kazanır, ancak bu onur büyüklerince bilinen faziletten farklıdır. Âdetlere dayanmaz, ama bilinçli dinî bağlılıkla desteklenir. Modern bir İslâmcı için inziva ve itaate dayalı fazilet yeterli değildir.[15] "Onur"a dayalı bir kimliği savunmak için, geleneksel ahlâk kuralları tarafından sağlananlardan daha güçlü desteklere ihtiyaç vardır. Bu noktada din, önemli bir rol oynamak üzere ortaya çıkar.

Bu, din, namus adına örtünmenin bahanesinden başka hiçbir şey olarak görülmemeli demek değildir. Daha ziyade, kişisel saygınlığın ve daha yüce bir evrensel amaçla, daha ulvi bir ahlâki düzenin bir parçası olmak için duyulan ateşli tutkunun

15 İslâmcı Bedevi toplumunda fazilet duygularının çok aydınlatıcı tartışması için bakınız Lila Ebu Lohud (1986).

birbirleriyle yakından bağlantılı olduğunu vurgulamak önemlidir. Samimiyete dayanan cemaat yapısının bozulduğu bir toplumda, nasıl ki dinî inanç itibar sembolü olan başörtüsüyle gündelik hayata sokulmaya, görünür kılınmaya ihtiyaç duyuyorsa; onursal duyarlılıklar da, imanın üzerinde düşünülmüş, belirli tezahürleriyle desteklenmek ihtiyacı duyabilir.

Bu yüzden modern yaşamda uygulanan örtünme, feminen olanı "kutsallaştırmaya" yol açar görünür. Çoğu kültürde, kutsalla din dışı olan arasındaki sınırlar, kadını iffetsiz olarak tanımlayarak korunur (Bakınız Douglas, 1984; Durkheim, 1976; Erickson, 1993; Marcus, 1992: 70 vd., 97 vd.) Bu, kuşkusuz doğum ve reglden ötürü kadının âdetlere göre kirli sayıldığı Müslüman toplumlar için de doğrudur. Bu nedenle, kadınlar dinî yaşamda geleneksel olarak nispeten çekingen bir rol oynadı. Erkekler dinî ibadetlerini camide yerine getirirken, kadınlar çoğunlukla evde ibadet etti. Dinî bilgi erkeklerin sorumluluğu olduğundan kadınların, ilahi meselelerde kendilerini geliştirmesi beklenmedi. Bu gelenekler şimdi, Kur'an'a atıfta bulunarak Allah'ın kadınlarla erkekler arasında hiç fark gözetmediğini iddia eden yeni nesil başörtülü kadınlar tarafından eleştiriliyor. Bu kadınlar, bir başka deyişle, dikkate alınmayı ve saygı görmeyi talep ettikleri dinî uygulama alanında yeni ve daha yüksek bir statü istiyorlar. Bu yüzden bir paradoks ortaya çıkıyor; geçen yüzyılın sonunda yenilikçi kadın dikkate alınmak ve tanınmak için başörtüsünü çıkarma hakkını kazanırken; bir yüzyıl sonra, İslâmcı kadınlar benzer bir amaç, yani yüksek itibar ve statüye ulaşmak için örtünme hakkını talep ediyor. Ve bunu kutsal alana giriş talebiyle yapıyorlar. Bazı kadınların, geçmişte olduğundan daha bilinçli olarak dine sarılması, onların özgürlük ve eşitlik mücadelesinden ister istemez vazgeçtiği anlamına gelmez. Gerçek şu ki, dinî bir söylem benimseyerek, modernitenin çıkmazlarıyla yüzleşmek ve onlara kafa tutmak niyetinde olanlar için yeni seçenekler sağlayabilir.

KAYNAKÇA

Ahmet, Leyla, *Women and Gender in Islam*. New Haven, CT ve Londra: Yale University Press, 1992.

Björnberg, Ulla (ed.), *European Parents in the 1990s*. New Brunswick, NJ: Transaction, 1992.

Cami, *Yusuf and Zulaikha: An Allegorical Romance*. Londra: Octagon Press, 1980.

Chodorow, Nancy, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.

Dahlstrôm, Edmund ve Rita Liljestrôm, *Working-Class Women and Human Reproduction*. Göteborg: Sociologiska Institutionen, Göteborgs Universitet, 1982.

Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londra: Ark Paperbacks, 1984.

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*. Londra: George Allen and Unwin, 1976 (İlk baskısı 1912).

Ebu-Lohod, Lila, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedonin Society*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Erickson, Victoria Lee, *Where Silence Speaks: Feminism, Social Theory, and Religion*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.

Gilje, Nils ve Harald Grimen, *Samhällsvetenskapernas förutsättningar*, Göteborg: Daidalos, 1995.

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları, 1991.

Haddad, Yvonne, 'Islam, Women and Revolution in Twentieth-Century Arab Thought', *The Muslim World* July/October, 1984.

Kandiyoti, Deniz, Ennd of Empire: Islam, Nationalism, and Women in Turkey', Deniz Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the State* içinde, Londra: Macmillan, 1991.

London, Jack, *Martin Eden*. Londra: Penguin, 1985.

Marcus, Julie, *A World of Difference. Islam and Gender Hierarchy in Turkey*. Londra and Atlantic Heights, NJ: Zed Books, 1992.

Mardin, Şerif, *Religion and Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Türkçesi: *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İletişim Yayınları). Albany: State University of New York Press, 1989.

Özdalga, Elisabeth, *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Report No. 33. Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies, 1997.

Şukat Ali, Parvin, *Status of Women in the Muslim World*. Lahore: Aziz Publishers, 1986.

Zühur, Şerife, *Revealing Reveiling. Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*. Albany: University of New York Press, 1992.

Zürcher, Erik, *Turkey: A Modern Hitory*, 1993 (Türkçesi: *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Fethullah Gülen Hareketi Üzerine

İSLÂMÎ KALIBA DÖKÜLEN DÜNYEVİ ÇİLECİLİK: FETHULLAH GÜLEN'İN DİNDARLIĞI VE EYLEMCİLİĞİ*

Demokrasiye giden yol uzun ve ihtilaflıdır. Bu süreçte krizler kaçınılmaz olmakla beraber, uluslar, siyasi açmazlarının derinliği ve siyasi tıkanıklığa çıkış yolu bulmak ve bunun üstesinden gelmek konusundaki yetenekleri bakımından ayrılırlar. Çağdaş demokrasi kentli kitle toplumu üzerine inşa edildiğinden, demokrasinin sorunları genellikle gitgide karmaşıklaşan ve çeşitlenen bir toplumu birarada tutmakla yakından ilişkilidir. Demokratik sürecin önemli bir parçası, bir kamusal alanının gelişmesidir. Son zamanlarda, uzun demokratik yönetim geleneğiyle Müslüman bir ülke olan Türkiye'de özellikle bir soruya odaklanıldı: Kamusal alanı kim yönetiyor?

Türkiye, 50 yıllık parlamenter demokrasi deneyimi süresince üç askerî darbe dahil, derin ve süregelen bunalımlarla karşı karşıya kaldı. Avrupa Birliği üyeliğinin ciddi biçimde tartışıldığı bir dönemde açık askerî müdahale, artık sosyal ve siyasi kargaşaya makûl bir alternatif değildir. Bu yüzden, toplum üzerinde denetimi sürdürmek gitgide kamusal alanı denetlemek anlamına gelmeye başladı. Toplumu, kamusal alanı denetleme yollarıyla kontrol altında tutma isteğinin etkisi, ordunun –ve devletin– sivil toplum meseleleriyle eskisinden daha

(*) "Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism", *Critique*, 17, Sonbahar 2000.

fazla ilgilenmesine yol açtı. Silah kullanımından kaçınmak ve son Deniz Kuvvetleri Komutanı Güven Erkaya'nın "silahsız kuvvetler"[1] adlandırmasına göre hareket etmek demokratik gelişim anlamına gelmez. Tam tersine, bu tür bir dolaylı müdahalenin, manipülatif özelliği nedeniyle sivil toplumun inşasında doğrudan müdahaleden daha zararlı etkileri olabilir.

Türkiye'de düzenin temel meseleleri İslâmcılar ve Kürt sorunudur. Etnik ve dinî çatışmanın sosyal dokunun derinine işlemesi –görünüşe göre yakın gelecekte geçerli bir çözüm için zemin olmaksızın– bu sosyal ve siyasi hareketlerden geldiği öne sürülen tehdit konusunda askerî ve siyasi liderliğin ihtiyatını artırır. Askerî otorite, tüm kamusal alana yönelik kaygısının bir parçası olarak, farklı İslâmî örgütlenmelerin özellikle eğitim sahası içindeki faaliyetlerini çok yakından izledi. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından bu yana, askerî ve bürokratik kadro eğitime özel ilgi gösterdi. Bununla birlikte, devlet müdahalesi, özellikle 1980 askerî darbesinin ve son olarak da Milli Güvenlik Kurulu'nun, 1995 Aralık seçimlerinden 6 ay sonra Haziran 1996'da iktidara gelen İslâmcı Refah Partisi'ne yönelik 28 Şubat 1997 kararlarının ardından arttı. Eğitim kuruluşları içindeki İslâmcı eğilimlere karşı propaganda savaşında ana hedefler, başörtüsü, dinî eğitim (imam hatip okulları) ve Fethullah Gülen ile yandaşları tarafından kurulan özel okullar oldu. Gülen ve okulları, bu makalenin odak noktasıdır.[2]

Fethullah Gülen, İslâmî reformcu Said Nursi'nin (1873-1960) en göze çarpan takipçilerinden biridir.[3] Erzurumlu olan Gülen,

---

1 Psikolojik savaşla aynı anlama gelen bir söz yerine.

2 Bu çalışma, İsveç Beşeri ve Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi tarafından desteklenen, Batı ve Orta Asya'da uluslararasılaşma, eğitim ve din konusunda daha geniş bir araştırmanın parçasıdır. Örtünme konusuyla ilgili tartışmalar için bakınız "Womanhood, Dignity, and Faith: Reflections on Islamic Woman's Life-Story", *European Journal of Women Studies*, November 1997 ve yine Elisabeth Özdalga'nın *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey* (Curzon Press, 1998) çalışması.

3 Said Nursi üzerine standart bir çalışma Şerif Mardin'in *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*'dir (Albany: State University of New York Press, 1989) [Türkçesi: *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003 / 9. baskı]

dinî lider olarak kariyerine Edirne'de başladı. 1960'ların ikinci yarısında, İzmir'de ve çevresinde farklı camilerde vaiz olarak hizmet ederek ve öncelikle üniversite öğrencilerini hedef alan yaz kampları ve kurslar düzenleyerek İslâmcı bir eylemci olarak tanınmaya başladı. Bu faaliyetlerinin sonucu olarak 1971 askerî darbesinden sonra yedi ay tutuklu kaldı.[4] Gülen, 1960'lar boyunca, ancak özellikle 1971 askerî darbesinin ardından laiklik yanlısı otoritelerle karşı karşıya gelmesi sebebiyle göze çarpmayan bir yaşam tarzı geliştirdi. Kamunun dikkatini çok fazla çekmemeyi istediği için, faaliyetlerini sembolik olarak daha az belirgin projelere kaydırdı, hatta bir okul inşa etmenin bir cami inşa etmekten ve normal (laik) bir okul inşa etmenin bir imam hatip okulu inşa etmekten daha faziletli olduğunu ileri sürdü. Müritleri onun tavsiyesine uydu ve 2000 yılına kadar dünya çapında yedi üniversite ve üç yüz okul açtılar. Sovyetler Birliği'nin 1991'de çökmesinden sonra Orta Asya'da ortaya çıkan Türki cumhuriyetler, ateşli dindarlık ve ulusal yakınlığa güçlü vurgunun bileşiminden ötürü Gülen'in müritlerinin öncelikli olarak ilgisini çeken hedefler oldu. Sonuç olarak, o bölgede neredeyse yüz okul vardır.[5] Bununla beraber, Gülen ve müritleri Türkiye içinde, sosyal ve eğitsel başarılarına koşut gitmeyen, (vatana ihanet suçlamaları dahil olmak üzere) düşmanca propagandaya maruz kaldılar. Bu tartışma, Gülen, amaçları ve müritlerinin amaçlarının bilimsel bir kavrayışının gereğine dikkati çeker.

1970'lerin sonundan bu yana sık sık muğlak "fundamentalizm" terimiyle eş anlamlı kullanılan siyasi İslâm, Ortadoğu

4 Söyleşi biçiminde yazılan bir otobiyografi için bakınız Latif Erdoğan'ın *Fethullah Gülen Hocaefendi: 'Küçük Dünyam'* (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 1997).

5 Türkiye dışında kurulan bazı okulların ayrıntılı tablosu (tahmini toplam 300'den 145'i) için bakınız Hakan Yavuz: "Towards an Islamic Liberalism? The Nurcu Movement and Fethullah Gülen" *Middle East Journal*, 53, no. 4 (1999). Gülen okulları hakkında gazetelerdeki haberler çoğunlukla çelişkili rakamlara dayalıdır. Örnek için bakınız dünyada 500 okul bulunduğunu bildiren, Hulusi Turgut'un "Fethullah Gülen ve Okulları" yazısı, *Yeni Yüzyıl*, 15-31 Ocak 1998. Rakamlarla ilgili karışıklık hem Gülen ve müritlerinin başarılarını açıkça ilan etmekteki isteksizliği hem de kısa programlar sunan meslek okulları, liseler dahil çok çeşitli okullarla, öğrencileri üniversiteye giriş sınavlarına hazırlayan eğitim merkezlerinin olmasıyla bağlantılıdır.

konusunda çalışan gazeteci ve sosyal bilimcilerin gündeminde başlıca madde oldu. Ancak, İslâm'ın siyasi yönleriyle aşırı derecede ilgilenmek, yeni dinsel ifade biçimleri bakımından ne olup bittiğine gerekli önemin verilmesi konusunda bir ihmalkârlığa yol açtı. Üstelik, birçok hareketin açık hedefi kendilerini siyasetten uzak tutmak olmuş olsa bile, siyasi hedefler onlara, gizli işlev ya da amaçlarla ilgili olarak atfedildi.[6] Bununla birlikte, dinî hareketlerin incelemesine daha az önyargılı bir yaklaşım, üyeleri ve sözcülerinin beyanlarına ve açıkça ilan edilen değerlerine daha çok inanmak demektir. Gizli amaçları tespit etmek kati biçimde savunulan değerler dizisini tespitten illaki daha zor değildir. Aynı zamanda, sözde gizli perspektif, incelenen hareketlerin dinamikleri ve yapılarını anlamak için illaki daha değerli değildir. Gülen'in vizyonunu, temel olarak fenomonolojik bu anlayışla inceliyorum.[7]

Bu içeriden bakış kaygısına uygun olarak Gülen'in fikirlerinin, siyasi iktidar arayışı veya hatta geleneksel İslâm ile pek ilgisi olmadığı, daha ziyade Max Weber'in "dünyevi çilecilik" ile ilgili görüşleriyle benzeştiğini ortaya koyacağım. Gülen tarafından öğretilen perspektif, dindarlıkla teşvik ve aynı zamanda kontrol edilen eylemciliğe dayalıdır. Bu "eylemci dindarlık"ın (ya da Weber'in "iç dünyevi çilecilik") Türk dinî yaşamında yeni bir özelliği tarif ettiğini iddia ediyorum. Weber'in "iç dünyevi çilecilik" analizine uygun olarak, Gülen'in buna benzeyen "eylemci dindarlık"ının genel etkisi, sosyal ilişkilerin rasyonelleşmesi yönünde oldu. Nitekim aşağıdaki inceleme, bu rasyonelleşme etkisinin üç farklı yönü üzerinde odaklana-

6 Bakınız Marc Gaborieau "Transitional Islamic Movements: Tablighi Jama'at in Politics?", *ISIM Newsletter* (Mart 1999). Yazar burada "kısa dönemli siyasi ilgiden kaçınan uzun süreli siyasi stratejiye" işaret eder. Siyasetten uzak durmak, gelecekte belirli hareketler için siyasi ilgiyi amaçlayan planlı bir strateji olabilmesine rağmen, bu teori otomatik olarak diğerlerini kapsayacak şekilde genelleştirilemez. Her olay kendi içinde inceleme gerektirir.

7 Şimdiye kadar toplanan veriler bu çözümlemeyi asıl olarak söylemsel düzeyle sınırlıyor. Gelecekteki bir çalışmaya ise söz konusu etiğin "pratik bilince" nasıl dökûldüğü ile ilgili ilgi çekici sorunların incelenmesini bırakıyor. Son kavramla ilgili bir tartışma için bakınız Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Polity Press, 1990).

cak. İlki, eğitimin örgütlenmesini ele alır. İkincisi, Weber'in cemaat diniyle bağlantılı olarak ifade ettiği, devletin nüfuzunu sınırlayan dindar sivil toplum örgütlerinin gelişimini öneren "siyasi örgütlenmeden kurtuluş"[8] ile ilgilidir. Üçüncü yön, Türk toplumunun demokratikleşmesiyle ilgilidir; bu, Gülen hareketinin, 1970'lerin aşırı milliyetçi, para-militer gruplarının yarattığı ivmeyi kısmen sekteye uğratarak, onların yarattığı duyguları dindarlık ve şiddet karşıtlığına dayalı bir ideolojiye yöneltme tarzında gözlenebilecek bir süreçtir.

Eylemci dindarlık

Gülen'in mesajının ana fikrinin anlaşılması için Türkçe bilmek gerekmez. Video kasete alınmış bir vaazı sırasında onun duygulu yüz ifadeleri ve ani el kol hareketlerini seyretmek; onu, sadece günlük yaşamın sıradanlıkları veya dertleriyle bağlantılı değil, aynı zamanda insanlık halinin çok daha derin katmanlarını araştıran, abartılı endişe ve içsel huzursuzluktan mustarip bir adam gibi gösterir. Gülen, sakin ve kibar bir konuşmacının zıttıdır; sandalyede oturmaz, aksine kıyafetlerini düzeltirken ileri geri hareket eder ve kendi kendine bir tür gergin heyecanla konuşur ve duyguları sıklıkla onu ağlatır. Heyecanlı yüz ifadeleri görmezlikten gelinirse ve sözü edilen mesaj yakalanmaya çalışılırsa –Gülen eski moda, neredeyse artık kullanılmayan bir dil kullandığından bunu yapmak her zaman kolay değildir– geç kalmamak için acele etme çağrısıyla karşı karşıya kalınır, zaman darlığı ve rahatsızlık hissi vardır.

Öyleyse bu gergin telaş nedeni nedir? Gülen'e göre, herkesin Allah'ın hizmetinde herhangi bir şeyin üstesinden gelmek için sadece bir fırsatı, bir yaşamı vardır. Kişi, mesajı ciddiye alıp kendisini Allah'ın varlığına adarsa yaşayacaktır; aksi takdirde kaybolur. Gülen'in huzursuzluğu, insanlara, bu fırsatı yakalama ve ebedi yaşamı kazanma ya da her şeyden mahrum bırakılma arasında seçim yaptırtma isteğinden doğar.

8 Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1993)

Allah'a hizmet etmenin sınırları yoktur. Zekâtın belirli değişmeyen kuralları bulunan İslâm'ın geleneksel (ortodoks) yorumlarıyla karşılaştırıldığında Gülen'in hizmet kavramı sonsuzdur. Kişi, asla oturamaz, bekleneni tamamladığında ya da yeterince iş yaptığında tatmin olmaz; bir iş bitirilir bitirilmez, bir sonraki projeye atılmalıdır. "Daha yok mu Allah'ım?"[9] sorusu, çalışmak ve diğerlerine hizmet etmek için bu bitip tükenmeyen arzuyu özetler.

Gülen bu ideali "aksiyon insanı" olarak adlandırır. Aksiyonun, Fransızca'dan geldiğini ve hamle ya da hareket anlamında olduğunu söyler.[10] Bu idealle tanımlanan insan, mevcut koşullardan asla tatmin olmayan kişidir. Böyle bir insan, bu dünya bir cennete dönüşene kadar en iyi şekilde çalışmaya meyilli kişidir ve aynı zamanda daha iyi bir dünya mücadelesinde onu ölümden başka bir şey durduramaz.[11]

"İnsan ölür gider, geriye eseri kalır" deyimine göre bir mümin, sonraki nesillere eserler bırakmak için hiç durmadan çalışmalıdır. Gülen için "Bu hayat dolu dolu yaşanmalı" ideali, çalışmayla gerçekleştirilmelidir.[12]

Bu mana ve ruhu canlı tutabilmek için Gülen aşağıdaki beş noktaya uyulmasını tavsiye eder:

> 1- Fikirler, eleştirilmeli ve incelenmelidir. Herhangi bir görüş ya da açıklamayı asla mutlak doğru kabul etme. Özeleştiri ve nefsine hâkim olma çok önemlidir.
>
> 2- Hiçbir zaman bir gün öleceğini unutma. Somut, fiziksel koşullarda bile ölüm imgesini canlı tut. Ölümün farkında olmak, kişiyi çok çalışmaya ve böylece ardında kalıcı eserler bırakmaya sevk eder.
>
> 3- Bu hizmetleri yürüttüğün arkadaşlarınla arayı açma, çünkü onlar Allah'ın ordusunu oluşturur.
>
> 4- Entelektüel açıdan seni kamçılayan türde kitapları okumayı asla bırakma.

9 Fethullah Gülen, *Prizma*, cilt 1 (İstanbul: Nil Yayınları, 1997), s. 37.

10 *A.g.e.*, s. 9. *Aksiyon* hareketin haftalık haber dergisinin de adıdır.

11 *A.g.e.*

12 *A.g.e.*, s. 11.

5- Hayırlı işler yapma isteğini paylaştığın insanlarla yakın bağlarını koru. Şimdiye dek başardıklarını, onlarla değerlendirmek ve bundan sonra ne yapacağını tartışmak hizmetlerinin değerini artıracaktır. Allah, hayır işlerinin sayısını çoğaltmak için işbirliği yapanları kutsar.[13]

Birbirinin içine geçmiş bu görevleri yerine getirmek için gereken ruh hali tevazudur. Bir görev icra edilirken, insan bu vazifeye kendi kabiliyetinin sonucu olarak bakmamalıdır. Güç, Allah'tan gelir. İnsanoğlu zayıftır ve bir mümin her zaman mütevazı olmalı ve asla kendisinden memnun olduğunu düşünmemelidir. Daima yetersiz olduğunun ve daha fazlasını yapabileceğinin bilincinde olmalıdır. Herhangi bir başarının ardından, daha fazlasını yapmak için yeniden güç kazanmak için Allah'a dua ve şükran yolunu izlemelidir. Tüm iyi şeyler Allah'tan gelir, ancak kötü şeylerden insanların kendileri sorumludur.[14]

Gülen, çağdaş toplumda dinî yaşamın yalnızca camilerle sınırlı olmadığına inanır. Dindarlık, bilhassa çağdaş dünyada özel öneme sahip kurumlar olmak üzere toplumun geniş kesimlerine taşınmalıdır. Eğitim ve ticaret, bu hususta özellikle dikkate değerdir. Akademik ortamda önemli görüş alışverişleri yaşandığı için dinin götürülmesi zorunlu olan akademiye, özel önem verilir. Bu nedenle, önemli eğitim kurumları ne medreseler ne de camilerdir, fakat daha ziyade devlet okulları ve üniversitelerdir. Bu, müminlerin söz konusu kurumları faaliyet alanları yapmaları gerektiği anlamına gelir.

Gülen'in çağrısını yönelttiği asıl insanlar üniversite mezunu olanlardır. Bilhassa laik etkilere açık aydınlara ulaşma amacı, bilim ve din arasındaki ilişki konusunda yapılan tartışmaya verilen özel önemde ortaya çıkar. Gülen yanlısı medyada (*Zaman* gazetesi ve Samanyolu Televizyonu) ve bu meseleyle uğraşan konferanslarda çoğu tartışmada bilim ve dinî inanış arasında hiçbir çelişki olmadığı argümanın üzerinde önemle durulur. *Sızıntı* dergisindeki makaleler, mütemadiyen bilimin

13 *A.g.e.*, s. 10-13.

14 *A.g.e.*, s. 3-4.

dindarlığa engel olmadığı ve Aydınlanma filozoflarını hatırlatır biçimde bilimsel buluşların, Allah'ın büyüklüğünü yüceltmek için kullanıldığı görüşünün altını çizer. Bilimin dinî inanışla çeliştiği kanısından ziyade bu yönü vurgulanır. Bu suretle, bilim daha çok ilerledikçe, insanlar Allah'ın mutlak kudretine tezat oluşturan kendi sınırlarını daha iyi anlayabileceklerdir.

Gülen tarafından öğretilen perspektif, dindarlık ve eylemcilik bileşimine dayanır. Girişte işaret edildiği gibi onun "eylemci dindarlığı", Türk dinî yaşamında yeni bir özelliği ortaya koyar. Bu, Gülen'in öğretilerinin, her birinin kendisine olumlu bir referans noktası oluşturması anlamında ait olduğu İslâm'daki üç eğilimle karşılaştırılmasıyla gösterilebilir. İlki, ana eğilim, ortodoks Sünni İslâm; ikincisi Nakşibendi sufi mezhep geleneği ve üçüncüsü Said Nursi tarafından başlatılan Nurculuk hareketidir. Bu üç gelenek ve onlardan kaynaklanan ahlâk öğretileri, Gülen'in temel ilham kaynaklarıdır. Öte yandan, bu kaynakların tek hamisi olmasa bile, yeni bir dinî görüş ve pratiğin gelişmesi için başlangıç noktaları olarak hizmet ettiler.

Gülen'in öğretileri, diğerlerine hizmeti, yani hayır işleri yapmayı kuvvetli bir şekilde vurgular. Hizmet hakkındaki fikirleri, tüm dindar Müslümanlar için temel bir inanç olan hizmet kavramından gelir. Zekât olarak kurumsallaştırılan hayırseverlik, İslâm'ın beş şartından biridir. Bu nedenle Gülen'in hizmetin üzerinde önemle durması, ortodoks İslâm'a uygunken, hayır işlerine hiç bitmeyen düşkünlüğü yenidir. Ortodoks İslâm'da, zekât yükümlülüklerinin yerine getirilmesinde uyulan bazı sabit ve kesin kurallar vardır, bu nedenle inanana gönül rahatlığı sağlar. Öte yandan, Gülen ve müritleri için hizmet sonsuzdur ve inanan asla rahatlamaz, aksine daima "Başka ne yapabilirim?" diye sormaya hazırdır.

Gülen aynı zamanda Nurcu hareketten de etkilendi.[15] 1960 ve 1970'ler boyunca lise ve üniversite gençleri için düzenlediği yaz kampları ve çalışma gruplarında Said Nursi'nin *Risale-i Nur*'u yaygın biçimde okundu. Nursi'nin kendisi de Türki-

15 Bakınız Mardin, *a.g.e.*

ye'nin güneydoğusunda, Kürtlerin yaşadığı Bitlis çevresindeki ünlü Nakşibendi tarikatındandı.[16] Bununla birlikte sufi geleneğiyle bağlantıyı kopardı ve sonunda, bir şeyhle müridi arasındaki yakın şahsi bağlara dayalı geleneksel tarikat sisteminde örgütlenenden çok, yazı ve kitaplarının kişisel çalışması etrafında toplanan bir hareketin lideri oldu. Gülen, kendisi de Nakşibendi tarikatından doğan Nurcu geleneği içinde eğitim gördü. Bu nedenle Gülen, Nakşibendiler ile (ve diğer sufi tarikatlarıyla) ölüm düşüncesi kaygısını paylaşır.[17] Ayrıca Nakşibediler, şeriata sıkı bağlılıklarıyla ünlüdür; Gülen ve müritleri yaşama karşı Nakşibendi ciddiyetini paylaşır.

Öte yandan ruhani eğitimle ilgili olarak Gülen ve Nakişbendiler arasında önemli farklar vardır. Nakşibendi tarikatının bir üyesi için Allah ile nihai bütünlüğe ulaşmanın yolunun sınırları çok belirgin biçimde çizilmiştir.[18] Nakşibendi müridine, ruhani gelişimde nasıl yükseleceğiyle ilgili adım adım talimatlar dahil olmak üzere açık bir program sunulur, aynı zamanda şeyhin rehberliğiyle zor ve belirsiz sorularda ona danışma fırsatı verilir. Şeyh, talimatların doğru biçimde izlendiğinden emin olmak için müritlerini gözler. Kurtuluşa giden yolun çok daha belirsiz bir yol olduğunu düşünen Gülen ve müritleri için durum farklıdır. Seçenekler daha açık uçludur ve bu nedenle kefaret olasılığı daha belirsizdir. Gülen'in müritleri emredilen işleri yapmak ve duaları okumaktan ziyade kurtuluşu daha çok hayır işleri ya da hizmetin bir sonucu olarak görürler. Bu iki eğilim birbirlerini kuvvetlendirir gibi görünüyor. Manevi kurtuluşa giden yolun sınırları daha az çizildiğinden ve bu nedenle daha belirsiz olduğundan, bu kuşkuyu hayır işleriyle giderme eğilimi güçlenir.

---

16 Bakınız Martin van Bruisnessen, *Agha, Sheikh and the State. The Social and Politic Structure of Kurdistan* (Londra: Zed Books, 1992). [Türkçesi: *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yalkut, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004 / 3. baskı]

17 Nakbişendilerin "ölüme bağımlılık" tatbiklerinin izahı için bakınız Korkut Özal, "Twenty Years with Mehmed Zaid Kotku: A Personal Story", ed. Elisabeth Özdalga, *Naqshbandi in Western and Central Asia. Change and Continuity* (Curzon Press, 1999) içinde, s. 177.

18 Nakşibendi tarikatında kurtuluşa giden yolun ayrıntılı tanımı için bakınız a.g.y. s. 182-83.

Daha önce söz edildiği gibi Gülen'e en yakın gelenek Nursi'nin öğretilerinden esinlenen gelenektir. Fakat Gülen aynı zamanda Nurculuk'tan farklı bir yönde gelişti. Şerif Mardin'e göre Nursi "birey odaklı bir toplum görüşünü" temsil ediyordu.[19] Bu, inancın, birey üzerinden hareket ederek tarihte itici güç olarak görüldüğü anlamına gelir. Mardin, Nursi'nin iki temel husus çevresinde toplanan bir "söylemi"[20] eklemlediğini savunur. Öncelikle, Nursi kendisini Batı'nın müdahalesi ve materyalizme karşı İslâm kültürünün muhafızı olarak gördü. İkincisi topluma mekanik bakış açısını reddetti ve bunun yerine bir şahıs olarak bireyin üzerinde önemle durdu ve onu tanıdı.

Toplumda bireyin ortadan kalkmasına karşı, toplumda yeniden bireyleşme için çalıştı. Geleneksel olarak İslâm'ın önemli bir bölümünü oluşturan özellikler olan kişisel sorumluluk ve kişisel vecibelere dikkati çekti. Böylece Nursi geniş çevrelerde yankılanan bir imgeyi, bir üslubu yeniden canlandırdı. Bu temsil pek tabii Batı'da değer verilen bireyselliğin aynısının ifadesi değildir. Aksine Nursi'nin savunduğu yeniden bireyleşme, kişiler arası ilişkilerin "gemeinschaftlich" (cemaatçi) yönlerine dayalıdır.[21] Mardin'e göre bu üslubun esnek söylemi, Nursi'nin Türkiye'deki orta ve alt sınıf müritlerine, ruhani bir gelişim yolu, kişiliklerinin olgunlaşmasına katkı, devletten özerk bir sosyal alanın inşasını ve bir cemaat eylem planı sağladı.[22]

Bu değerlerden etkilendiği açık olan Gülen, Said Nursi'nin öğretilerinin önemli bir yorumcusu ve taşıyıcısıydı. Bununla beraber kendi görüş açısı Nursi'ninkinden önemli ölçüde ayrılıyordu. Gülen, her şeyden önce eylem çağrısı yapan bir liderdir. Nursi dindarları Allah'ın iradesi için bir araç olarak kabul

19 Mardin, s. 11-12.

20 Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*'da (Ithaca: Cornell University Press, 1974) tarafından ayrıntılı biçimde incelenen, söylem kavramının çeşitli sözde "köken-paradigmaları"ndan oluştuğuna değinir. Bu söylem, her şeyden önce güç ilişkileri değil kavramsal ve etik sorunlarla bağlantılıdır. Daha fazla bilgi için bakınız Mardin, s. 7-8 ve 179-80.

21 Mardin, s. 10-12.

22 *A.g.e.*, s. 13.

ederken; Gülen için inanan, hayır işleri yapmak için bir araçtır.[23] Bu yüzden Gülen hareketi, sadece dindar bir kişi olarak bireyin manevi yaşamıyla ilgili olmayan aynı zamanda araçsal olarak dışarıya yöneltilen bir tür sorumluluk gerektiren eylemciliğe dayalıdır. O halde bir Gülen müridi en geniş anlamıyla kavranan sosyal pratikte ve toplumda yer alır. Bunun yanı sıra Gülen, görüşünün cemaatle ilgili olması açısından Nursi'den ayrılır. Gülen, toplu olarak yürütülen hayır işlerinin ve saygıdeğer projelerde işbirliği yapanların ya da böyle bir eylemle bağlantılı gelecekteki planlar ve geçmişteki tecrübeleri tartışmak için biraraya gelenlerin, Allah'ın ordusu gibi özel bir hizmet verenlerin üzerinde önemle durur.

Gülen'in ahlâk kurallarının farklı öğelerini biraraya getirmek, sosyoloji içinde iyi bilinen bir ideal tip resmini, yani Weber'in "dünyevi çilecilik"ini ortaya koyar. Gülen'in görüşü, sürekli çalışmaya meyilli ahlâk kurallarına dayalıdır ki buna göre, birey bilhassa çok çalışır çünkü kurtuluşa giden başka bir yol fevkalade belirsiz ve muğlak görünür. Bu ahlâk kuralları, aynı zamanda boş zamana değil çalışmaya ve özensizlikten ziyade görgülü davranışlara değer verilen, yaşama karşı ciddi bir tutumu temel alır. Bu etiğin, cemaatçi kardeşliğe yönelik eğilimi de vardır.

Weber'in kavramına uygun olarak Gülen'in "çileci eylemciliği", gerçeklerden kaçan mistisizmin özelliği olan, "bu dünyadan göçmek" değil eleştiri niteliğinde "bu dünyanın eleştirel bir reddine" dayalıdır. "Hareketsizlik" olan (tefekkür) değil eylemcilik üzerine inşa olur. Kurtuluş ruhsatını bu dünyada yapılan işler sayesinde bulan bir etiktir. Dünyanın eleştirel reddini içerirken, aynı zamanda dünyada rasyonel biçimde planlanan faaliyetlerde yer almayı gerektirdiğinden bir paradoksa dayalıdır.[24] Dolayısıyla çileci eylemcilik, daha rasyonel biçimde örgütlenen bir topluma ulaşan kriterleri savunur. Bu faaliyetler; camiler yerine okullar inşa etmeyi, dinî öğretimden

23 Jürgen Habermas, *Communicative Action*, cilt 1, s. 202'de Weber'in kavramlarını izahı.

24 Weber, *The Sociology of Religion*.

çok laik eğitime yatırım yapmayı, ekonomik teşebbüsleri teşvik etmeyi ve onlardan eğitime yatırım yapmalarını talep etmeyi, eğitime yönelik ve ekonomik teşebbüsleri birbirlerini desteklemeye teşvik etmeyi, kişisel ve toplu özeleştiriyi desteklemeyi, gelecekteki projelerin eleştirel görüşle planlanmasına destek vermeyi içerir.

Weber'in, çok ünlü çalışmasında "Protestan Etiği" dediği şey, yaradılıştan Protestan bir etik değildir. Gerçekte Weber'in ilgisini çeken, Weber'in 20. yüzyılın ilk dönemleri bakış açısından sadece Protestan mezheplerin özelliği gibi görünen bir etik olan, "iç dünyevi çilecilik"ti. Bu etik pek tabii tüm Protestan mezheplerin özelliği değildi ve bu özellikleri gösterenler bunu yalnızca sınırlı zaman dilimlerinde, özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda yaptı. Bu yüzden, "iç dünyevi çilecilik"in, Avrupa'nın bazı bölgelerinde "kapitalizmin" gelişiminde[25] önemli bir etkisi olsa bile bu geniş kapsamlı değildi. Gülen hareketinin ortaya koyduğu gibi benzer bir etik günümüzde çağdaş Müslüman toplumlarında gözlemlenebiliyor. Gülen hareketinin deneyimlerinden yola çıkılınca, böyle bir etiğin daha büyük bir topluluk üzerindeki etkileri ne olabilir?

Sosyal ilişkilerin rasyonelleştirilmesi

Gülen'in "eylemci çileciliğinin" genel etkisi, sosyal ilişkilerin rasyonelleştirilmesi yönünde oldu. Bu rasyonelleştirme etkisinin üç farklı yönü öne çıkarılabilir. Birinci yönü eğitimin örgütlenmesine dairken, ikincisi Weber'in "siyasi örgütlenmeden kurtuluş"[26] diye adlandırdığı cemaatçi dinin etkileriyle ilgilidir. Üçüncü yön, Türk toplumunun demokratikleştirilmesiyle bağlantılıdır. Bu süreç, Gülen'in 1970'lerin aşırı milliyetçi, kavgacı gruplarına karşı, onların beslediği yabancı düşmanlığını şiddet karşıtı ve çileciliğe dayalı bir ideolojiye dönüştü-

25 Weber, kapitalizme çoğunlukla dar ekonomik terimlerle değil, kapitalizme ekonomik örgütlenmesinin temel biçimi olarak sahip bir toplum türü olarak değinir.

26 Weber, s. 211.

rerek bir alternatif sunmasıyla iç içe geçmiştir. Bu üç yön aşağıda ayrıntılı biçimde inceleniyor.

Gülen hareketinin eğitim üzerindeki etkisine gelince rakamlar etkileyicidir: 15 yılda 300 lise kurulmuştur.[27] Türkiye, Türkmenistan ve Özbekistan'da bu okullardan birkaçını ziyaret ettim. İyi, standart bir eğitim veriyorlar. Okul binalarının içi ya da dışı asla sıradışı değil ve dersler her ülkenin eğitim bakanlıkları tarafından belirlenen müfredata göre veriliyor. Görünüşte bu okulları sıradan devlet okullarından kesin biçimde ayıracak herhangi bir şey yok ve çevrelerine uyum sağlıyorlar. Ne de olsa, Gülen ve müritleri için gerçekten değerli olan gösteriş değildir. Bununla beraber, bu okullarda öğretimin yapılandığı, uzun vadeli sosyal etkileri olan birçok önemli yöntem vardır.

İlk benzersiz yön, rekabetçi bir ruhun teşvik edilmesidir. Gülen liselerindeki öğrencilerin performanslarını diğer okullardakilerle kıyaslayan yıllık raporlar hazırlanıp dağıtılır ve Gülen liseleri genellikle üniversiteye giriş sınavlarında çok iyi derece alır. Bu seçkin başarı, Orta Asya'daki okullarda Türkiye'dekilerden çok daha göze çarpar. Rekabetçi ruh ayrıca eğitimle ve öğrencileri tüm dünyada lise öğrencileri için farklı akademik "Olimpiyat" yarışmalarına göndermeyle teşvik edilir; sık sık madalyalarla dönerler.

Gülen okullarının amacı, yüksek kaliteli standart eğitim sunmaktır. Sınıfları küçüktür (her sınıfta yaklaşık 20 öğrenci), öğretmenleri genellikle çok iyi donanımlıdır ve İngilizce bilirler, öğrenciler çalışma disiplinini artırmak için hafta içleri yurtlarda kalmaya teşvik edilir. Okullar ayrıca fen ve dil dersleri için laboratuvar araç gereçleri ve modern bilgisayar teknolojisini sağlar. Temel amaç, herhangi bir özel ideolojiyi aşılamadan öğrencilere iyi bir eğitim vermektir. Gülen müritleri arasındaki başlıca kanaat, ahlâki değerlerin, açıkça ikna ve dersler yoluyla değil gündelik tavırda iyi örnekler teşkil ederek yayılacağıdır.

27 Okullar, yaklaşık 30 yıldır Gülen'in girişimiyle kurulmakta olup, büyük çoğunluğu 1983'ten bu yana açılmıştır.

Okullar ayrıca sağlam bir mali temel üzerine kurulur. Gülen'e göre okullar ve ekonomik yatırımlar yapmak el ele gider. Örneğin, ekonomik altyapının çoğunlukla zayıf olduğu Orta Asya ülkelerinde önce okullar kurulur, daha sonra işadamları bu okullar çevresinde oluşan toplulukların yardımıyla şirketler kurmaya teşvik edilir. Böylece kendi başlarına kaynaklardan yoksun olan küçük işadamları, yatırımlar yapma güveni kazanır. İşleri yola girdiğinde bu yatırımcıların okullara ekonomik ve moral destek vermeleri beklenir. Böylece okullarla ekonomik yatırımlar birbirlerini destekler ve tamamlar.

Bu okullar ayrıca küresel bütünleşmenin önde giden yerel çabalarıdır. İngilizce ve bilgisayar eğitimi verdiklerinden öğrencilerin eğitimlerini yurt dışında sürdürme olasılıklarının önü açıktır. Örneğin, Orta Asya'da bu okulların mezunları kolaylıkla iş bulurken, İngilizce ve bilgisayar teknolojisi bilgileri de okulu bitirmeden önce yazları iş bulmalarına yardımcı olur. Sonuç olarak, Gülen okullarına girmek konusundaki rekabet çok yüksektir. Hatta 1999 Nisan'ında Özbekistan'da Buhara'da ziyaret ettiğim bir okula başvuran ortalama her 80 öğrenciden biri kabul edilmişti. Buna ilaveten okulun birkaç eski öğrencisi burs kazanmıştı ve ABD'deki üniversitelerde öğrenim görüyordu.

Bu okullar farklı bir şey denemek isteyen, yeni mezun ve genç öğretmenlere de iş fırsatları sunuyor. Bu özellikle yurt dışına gitmeye karar verenler için geçerli. Merakları ve idealizmleri, yeni eğitim kurumları inşa etmeye yöneltilir. Bu çevrelerde kendi inisiyatiflerini kullanmalarına izin verilir ve kendi ülkelerinde merkezi olarak denetlenen devlet okullarında yapabileceklerinden çok daha fazla sorumluluk gerektiren görevleri üstlenebilirler. Nitekim bu görevler daha yüksek iş tatmini sunar. Bu öğretmenler örneğin Türkiye'ye döndüklerinde zaten birkaç yıllık iş deneyimi kazanmıştır ve iyi bir konum için bekleyeceklerinden daha iyi bir yerde olurlar.

Gülen hareketinin büyümesi, onun Türkiye siyasetiyle ilişkisini tartışmalı hale getirdi. Gülen'in eski Refah Partisi'ndeki[28] ra-

28 Türkiye'de siyasi İslâm, esasen Necmettin Erbakan'ın liderliğini yaptığı siyasi hareket içinde örgütlendi. Siyasette tekrarlanan darbeler nedeniyle Erbakan'ın

kipleri, Gülen'in gerçek amaçları konusunda dürüst olmadığını ima ederek ve sadece hiçbir siyasi emeli yokmuş gibi hareket ettiğini, ancak aslında gelecekte gücü tamamen ele geçirmeye hazırlandığını iddia ederek hareketini çok fazla eleştirirler. Eski Cumhurbaşkanı Turgut Özal (ölümü 1993) gibi diğer siyasetçiler Gülen'in eğitim teşebbüslerini oldukça desteklediler. Özal, Gülen'in bu bölgelerdeki çabalarını teşvik etmek için Özbekistan, Türkmenistan ve Kazakistan'daki siyasi liderler arasında kendi nüfuzunu bile kullandı. 1980'ler ve 1990'ların başındaki Özal döneminde medya genel olarak Gülen'in eğitim girişimleri lehinde eğilim gösterdi ve bazı methedici haber ve makaleler gazetelerde yer aldı. Bunlar, Gülen'in kahraman müritlerinin büyük zorluk ve yoksunluklar altında, Sibirya ve Moğolistan gibi çok uzak yerler de dahil olmak üzere, ücra bölgelerde nasıl yeni okullar kurduklarını anlatan makalelerdi. Bu haberler çoğunlukla Gülen hareketinin rejimi devirmeye yönelik gizli projeleri hakkında herhangi bir şüphe uyandırmıyordu.

Bu olumlu ortam, ordunun (Milli Güvenlik Kurulu aracılığıyla) Necmettin Erbakan'ın İslâmcı Refah Partisi'nin liderliğindeki koalisyon hükümetiyle başlayarak dinî gruplara baskı yapmaya koyulduğu 1997 Şubat'ından bu yana oldukça büyük bir değişikliğe uğradı. Ardından Gülen hareketi, özel olarak izlenmeye başladı. Ordunun amacı tüm İslâmcı hareketleri baskı altına almak olduğundan, Gülen de baskıdan kurtulamadı. Baskının ilk dalgası imam hatip okulları[29] üzerine odaklandı, ancak 1999 baharında kampanya, rejime karşı sansasyonel irticai darbe planı suçlamaları dahil olmak üzere Gülen'in kendisine karşı olmaya başladı. Atatürk'ü eleştirmek ve ona ihanet etmekle, Afganistan'daki (bu ülkede Gülen okulları olduğu gerçeğine dayalı) İslâmcı rejimle işbirliği yapmakla, genç

partisi birkaç kez yasaklandı ve farklı isimler altında yeniden kuruldu: Milli Nizam Partisi (1969'dan 1971'e kadar), Milli Selamet Partisi, (1972'den 1980'e kadar) Refah Partisi (1983'ten 1998'e kadar) ve şu anda Fazilet Partisi.

29 Elisabeth Özdalga, "Education in the Name of Order and Progress: Problems Related to the Recent Eight Year Obligatory School Reform in Turkey," *Muslim World*, July-October 1999 (Bu kitaptaki "'Düzen ve İlerleme' Adına Eğitim" başlıklı makale).

öğrencileri kandırmak ve onlara fikir aşılamakla ve son olarak da devlete karşı komplo kurmakla suçlandı. Gülen'in konuşmalarının video kasetleri, –devletin o zamana dek saklı tutulduğunu söylediği– büyük televizyon kanallarında tekrar tekrar gösterildi. Basın da; *Milliyet*, *Hürriyet*, *Sabah* ve *Cumhuriyet* gibi gazetelerin hepsinin bu karalayıcı kampanyayı tenkit etmeksizin destekleyen sesler korosuna katılmasıyla bu yolu izledi. Sanığın mevcut yasal usullere göre sorguya çekilme şansı olmadan, medyanın kurduğu ve ordunun desteklediği halk mahkemesinde bir vatana ihanet davası görüldü.

Gülen karşıtı medya kampanyası, onun gerçekte siyasi bir planı olup olmadığı sorusunu ortaya koydu. Kendi ifadesine göre, yoktur. Müritlerine göre, mesleki başarılar siyasetten daha önemlidir. Gülen, vaiz ve eylemci olarak kariyerine başladığından beri siyaset konusunda düşük bir profil sergiledi.

Daha önce belirtildiği üzere, faaliyetlerine çok dikkat çekmemek için yandaşlarını, camiler yerine okullar inşa etmek ve dinî eğitimden ziyade laik eğitim sunan okulları desteklemek gibi daha az tartışmalı projelere yöneltti. Bu yüzden Gülen ve müritlerinin geçmişi, siyasi güç yoluyla umduklarını gerçekleştirme peşinde olan fanatikliğin kanıtını sunmaz, aksine hayır işleri ve ahlâklı davranış yoluyla ebedi kurtuluşu arayan sosyal eylemciler olduklarını gösterir. Bu nokta, sadece gözlenebilir gerçeklere daha uygun düşmekle kalmaz aynı zamanda Weber'in, cemaat kardeşliğinde ortaya çıkan "meslek insanı"nın[30] davranışıyla ilgili genel sosyolojik gözlemlerine de uyar.

Gülen'in müritleri gerçekte siyasi bir birlik ya da parti değil dinî bir hareket oluşturur. Hareket, bireysel üyeliğe dayalı gibi görünmektedir. Bu, Gülen hareketinin devlete bağımlı belirli aşiret ya da aile birliklerine dayalı bir dinî örgüt olmadığı, aksine ortak bir dinî neden ya da misyon etrafında birleşmiş insanların üyeliği üzerine kurulduğu anlamına gelir. Bu anlamda Gülen hareketi gerçekten cemaatçidir. Weber'e göre, cemaatçi din, "klan üyesi adamın yerine dindaşı koyar" buradan "siyasi

30 Weber, s. 183.

örgütlenmeden kurtuluşa çok etkin biçimde katkıda bulunduğu" sonucunu çıkarır.[31] Bu nedenle cemaatçi ilkelere dayalı bir hareket, aile ve aşiret ilişkilerinden ve aynı zamanda siyasi örgütlerden kurtulur.

Türkiye'de patronaj ilişkisi[32] (yani aile ve aşiret benzeri örgütlenmeler) sosyal ve siyasi yaşamda hâlâ önemli bir rol oynar, cemaatçi din bu kalıptan sapma demektir. Bu, devlet kurumunun dışında şekillenen örgütsel biçimlerden biridir ve bu suretle sivil toplumun güçlendirilmesine katkıda bulunabilir. Bu nokta bizi, Gülen'in çileci etiğinin Türkiye'deki aşırı milliyetçi harekete yakınlığıyla ilişkisinin ne olduğu sorusuna getirir. 1960'ların ortalarında Erzurum'da geçirdiği yıllar sırasında Gülen, Komünizmle Mücadele Derneği ile sıkı bağlar kurdu. Kendi açıklamasına göre, bu örgütün İzmir'dekinden[33] sonra ikinci şubesi olan Erzurum şubesine ön ayak olan kişiydi. Aslında bu komünizm karşıtı derneğin kökenleri çok gerilere gidiyordu, ilki 1950-53 yıllarında Zonguldak'ta ve diğeri 1956-60 arasında İstanbul'da faaliyet gösterdi. 1963'te İzmir'de yeniden kuruldu ve iki yıl içinde tüm Türkiye'de 110 şubesi açıldı.[34] Gülen de bu çabuk büyüyen sağcı, milliyetçi örgütün parçasıydı. Otobiyografik söyleşisinde örgütlü faaliyetlerde daha deneyimli bir akrabasının onu bu derneğe katılmaması konusunda uyardığı ve "Bu fikri nerden edindin? Onun yerine Nurları (Said Nursi'nin risaleleri) oku. Mücadele etmenin bundan daha iyi bir yolu olamaz"[35] dediğini açıklar.

Komünizm karşıtı dernek, Pan-Türk değerlerine daha çok vurgu yaparak resmî ideolojiden ayrılan daha geniş boyutlu bir milliyetçi hareketin parçasıydı. Pan-Türkizm, Türk Ocağı derneklerinde örgütlendi. İlk Türk Ocağı 1911'de kuruldu,

31 *A.g.e.*, s. 211.

32 Luis Roniger ve Ayşe Güneş-Ayata (ed.), *Democracy, Clientelism and Civil Society* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1994).

33 Erdoğan, s. 78.

34 Hugh Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic* (Londra, 1997), s. 139. [Türkçesi: *Silindir Şapka, Bozkurt ve Hilâl*, çev. Yavuz Alagan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999]

35 Erdoğan, s. 78.

ancak İngilizler İstanbul'u işgalleri sırasında 1920'de kapattı. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından bir yıl sonra 1924'te faaliyetine yeniden başladı ve 1930'a kadar 250'yi aşkın şubesi oldu. Atatürk tarafından 1931'de kapatıldılar, fakat 1949'da tekrar açıldılar. 1971'de bu kez askerî müdahale (sırasında yeni bir sertleşme) kapanmalarına yol açtı ve genel merkezlerine Kültür Bakanlığı tarafından el koyuldu. 1986'da yeniden açılmalarına izin verildi, ancak bu gruplar bu süre boyunca Ülkü Ocakları adı altında faaliyet gösterdi. 1970'ler boyunca Ülkü Ocakları dernekleri, Alparslan Türkeş tarafından yönetilen aşırı milliyetçi Milliyetçi Hareket Partisi için yedek kuvvet gibi hareket eden, paramiliter güç Bozkurtlar'ı destekledi.[36]

Gülen'in 1960'larda dahil olduğu komünizm karşıtı derneklerin, Pan-Türkizm'leri 5 farklı ideale dayanan Türk Ocağı ile güçlü ideolojik benzerlikleri vardı. Bu idealler; Turancılık (Türkçe konuşan tüm halkların birleştirilmesi), ırkçılık, militarizm, devlet uğruna özveri ve boyun eğmeye dayalı hiyerarşik bir toplumdu.[37] Gülen'in 1960'lar boyunca çalışma sınıfları ve yaz kamplarında biraraya getirdiği üniversite ve lise öğrencileri bu muhafazakâr ve aşırı milliyetçi değerleri paylaşıyordu. Gülen, 1970'ler boyunca, 1980 askerî darbesine kadar Alevi ve solcu gruplarla çok şiddetli çatışmalara giren kısmen faşist, paramiliter bir harekete dönüşen Milliyetçi Hareket Partisi ile aynı gençliğe sesleniyordu. Öte yandan, bir yanda Gülen ve müritleri diğer yanda Türkeş ve Bozkurtlar ilişkisinin ayrıntılı bir incelemesi hâlâ yok. Bununla beraber, Gülen 1960'lar boyunca bizzat kendisinin faal olduğu yerlerde konuşmaya davet ettiği seçkin sağcı aydın Necip Fazıl Kısakürek'in büyük bir hayranıydı. Kısakürek, 1970'lerin başında Milli Selamet Partisi'nin gazetesi *Milli Gazete*'de yazıyordu, ancak çok pragmatik olduğu için eleştirdiği bu partiden uzaklaştı ve siyasi eylemciliğe yönelik kendi eğilimini daha iyi yansıtan MHP'ye yaklaştı.

36 Poulton, s. 143.

37 Poulton, s. 135.

Gülen, komünizm karşıtı, milliyetçi ve eylemci hislere farklı bir içerik verdi. İdealler, değerler ve kişisel yakınlık yoluyla radikal sağcı gruplarla yakın ilişki geliştirirken, bu hareketi farklı bir doğrultuya yöneltti. Onun liderliğinde eylem ve eylemcilik, tüm şiddet yöntemlerini dışlayan çilecilik çerçevesine koyuldu. O ve yandaşları kendilerini sadece siyasi şiddetten uzak tutmadı, aynı zamanda politikaya tamamen sırtlarını döndüler, bunun yerine siyasi alan dışındaki projelere yoğunlaştılar. Bu yüzden onun eylem programının devrimci gücü ekonomik girişimler ve okulların inşasında kullanılırken, aynı potansiyel taraftar temelinden gelen diğer gençler sokakları savaş alanlarına çeviren şiddet yanlısı gruplara katıldı.

Gülen'in seslendiği gençler, Türkiye'deki mevcut sisteme karşı çıktı ve hatta bu sistemi tamamen reddetti. Kökenleri, çoğunlukla hızla büyüyen kentlere yeni gelenlerle bağlantılı sosyal gruplar, alt orta sınıflardı. Ankara, İstanbul ve İzmir gibi büyük şehirler her türlü sosyal ve siyasi etkinliğin ana merkezleri haline gelseler bile, Gülen'in peşinden gidenler ekseriya daha küçük kentlerdendi. Bu nedenle, ilk desteğini Edirne ve Erzurum gibi kentlerden alması dikkate değerdir. Gençliğin amacı, üniversite eğitimiyle sosyal hareketlilik sağlamaktı, ancak aynı zamanda daha iyi bir toplum kurmaya niyetliydiler ve ideallerine ulaşmak için çok militanca tutumlar benimseyebilirlerdi. Bu genç insanlar, ortak eylemin güç verdiğini fark etmeye de başladı. Bir taraftan kendilerini Atatürk'ün cesur yandaşları olarak görürken, diğer taraftan onun, alt orta sınıflar arasında yaygın bir duygu olduğu savlanan, dinin aşırı baskı altına alınmasını amaçlayan mirasını da eleştirdiler.

Şiddete yönelme baskısına boyun eğme yerine bu militan, muhalif duyguları yapıcı sosyal ve ekonomik projelere çevirmek kolay bir iş değildi. Gülen en başından bunu açık bir görev olarak belirtmez, fakat bu, onun misyonunun bir sonucu haline gelmiş gibidir. Militan söylemini çok ileri götürdüğü suçlamalarına karşı kendisini savunmak zorunda kaldığı konuşmalarında bir tarafta kahraman militanlık isteği diğer tarafta yapıcı sosyal projeler meydana getirme arasındaki denge-

yi sağlamanın zorluğuna değindi. Seslendiği ve onlarla önemli değer ve duyguları paylaştığı gençlik, militan eylem istiyordu; ancak kendi dinî inancı daha yapıcı iş talep ediyordu. Militan retoriğini feda etseydi, gerçek mesajının –Allah adına hayır işleri– ilk başta yöneldiği kitlelerin desteğini kaybederdi. Bu yüzden Gülen'e yakıştırılan dünyevi çilecilik ya da eylemci dindarlık bir yanda bu dünyanın militanca reddi diğer yanda barışçı, yapıcı yollarla yeni bir sosyal düzen kurma isteği arasında hassas bir denge kurar. Bu biçimdeki iç dünyevi çileciliğin gücü, geçerli sosyal ve ekonomik koşulları iyileştirmeye cesur ve militanca bağlılığında yatar. Üzerine inşa olduğu içten din duygusu olmaksızın, büyük olasılıkla daha az yapıcı, rasyonel başarılar olurdu. Hareketin tüm dünyaya ulaşması da bu etiğin bir sonucudur.

Siyasi hırs ve dinî eylemcilik arasındaki ayrım Gülen'in misyonunun doğru anlaşılması için önemlidir. Birincisinin hedefi devlet iktidarıyken; ikincisi, kamusal alanının radikal açılımını gerektiren bir teşebbüs olan toplumun yeniden inşasıyla ilgilidir. Öte yandan bu amaca ulaşma çabası, herhangi bir cemaatin tekeline bırakılamaz ve sadece kurulu düzen için değil her türlü sivil toplum örgütü için de geçerli toplu, tarafsız eylemi gerektiren, bir meydan okumayı ifade eder.

FETHULLAH GÜLEN HAREKETİNDE LAİKLEŞME EĞİLİMLERİ: TIKANMA MI, YOKSA YENİLENME FIRSATI MI?*

Türkiye'de en güçlü ve tartışmalı İslâmcı hareketlerden biri, yaygın olarak karizmatik lider Fethullah Gülen'in çevresinde örgütlenen Gülen cemaatidir. Başka hiçbir dinî kişilik, sıkı laiklerce[1] bu denli hor görülmemiş ve reddedilmemiştir. Bu yaklaşımı, Gülen yandaşlarının istisnasız, alçakgönüllülük ve mütevazılıkla tanımlandıkları dikkate alındığında, anlamak daha da zordur. Ancak, hareketin tehlikeleri hakkındaki iddiaları desteklemek için ortaya atılan da kısmen bu içe dönüklüktür. Muhalifleri Gülen'i neredeyse her şeye kadir olan, hükmeden, onlara göre, her türlü siyasi otoriteyi hiçe sayan gizli güçlere sahip biri olarak görür. Onun tek bir sözünün, yeterli sayıda siyasi partiyi hükümeti devirmeye kalkışmak için toplamaya muktedir olacağı düşünülür. Şüphesiz, bu fantazmagorya, Gülen cemaatinin gerçekten ne yaptığından haberdar olmamakla desteklenen, yersiz irtica korkusuyla beslenir. Bu bilgi eksikli-

(*) "Secularizing Trends in Fethullah Gülen's Movement: Impasse or Opportunity for Further Renewal?", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 12 (1), Bahar 2003.

Çağdaş Türkiye'de en ateşli laiklik yanlıları, ordu ve sivil bürokrasinin (öğretmenler ve akademik kadro, belirli solcu çevreler, medya, Aleviler) üst düzeyleri dahil resmî rejim (müesses nizam) içindedir. Ana ortodoks Sünni İslâm görüşü çağdaş Türkiye Cumhuriyeti'nin denetimi altına alındığından birçok Alevi, laik Kemalist ideolojinin ateşli destekçisidir.

ği, kısmen cemaatin kendisinin kaçamak davranması, kısmen de bu dinî hareketi doğru anlama isteksizliğindendir. Sonuç, önyargının en karanlık biçimlerinin gelişmesidir.

İktidar çıkarları da Gülen cemaati hakkındaki derin şüpheleri körükler. Türkiye'deki modernleşme süreci, her şeyin üstünde, kitlesel medya ve farklı türlerde eğitim kurumlarını kapsayan kamusal alan yaratmayı amaçlamıştır. Gülen cemaati, özellikle eğitimde olmak üzere her iki alanda da faaldir. 1980'lerin ortasından itibaren cemaat, Türkiye içi ve dışında öğrencileri üniversiteye hazırlayan yüzlerce lisenin kuruluşuna başarıyla katkıda bulunmuştur.[2] Gülen hareketinin bir tehdit olarak görülmesi, asıl olarak, onun genel eğitim alanındaki başarılarından kaynaklanır.

Şüphesiz ki, otoriter laiklik yanlısı rejimle Gülen cemaati arasındaki çatışma, siyasetle değil kültürle, devletle değil kamusal alanla bağlantılıdır. Gülen cemaati (içeride ve dışarıda) var olan hükümetlerin rızası ve desteğini sağlamaya çalıştığında bu, kültürel ve ekonomik faaliyetlerine koruma sağlamak içindir. Siyasi rejimi sorgulamak kesinlikle Gülen cemaatinin gündeminde değildir; daha ziyade bunun aksi doğrudur.[3] Buna rağmen Gülen'e karşı yürütülen kampanyanın can alıcı noktası, onu ve yandaşlarının faaliyetlerini, asıl olarak siyasi ve rejime karşı olarak tanımlamakta yatar. Gelinen nokta, Gü-

2 Fethullah Gülen'in eğitim projelerinin daha kapsamlı incelemeleri için bakınız Hakan Yavuz: "Towards an Islamic Liberalism? The Nurcu Movement and Fethullah Gülen", *Middle East Journal* 53, no. 4, 1999: 584-605 ve "Being Modern in Nurist Way", (aynı kitap). *ISIM Haber Bülteni*, Ekim 2000: 14-15. Ayrıca Bayram Balcı'nın "Orta Asya'da Fethullah Gülen'in Neo-nurcu okulları: Yerleşmeleri, İşleyişleri ve Eğitim Yoluyla Aktardıkları Mesajın Doğası", *Toplum ve Bilim*, 93 (2002) ve Bekim Agai'nin 'Fethullah Gülen and His Movement's Islamic Ethic of Education" *Critique*, 11, no. 1, (2002): 27-47'ye bakınız. Laik günlük gazetelerin Gülen okullarını nasıl gördüklerinin örnekleri için Ali Bayramoğlu'nun *Yeni Yüzyıl*'daki (30 Ekim 1996) ve Şahin Alpay'ın *Milliyet*'teki (2 Kasım 1996) makalelerine bakınız.

3 Gülen'in taraftarları var olan iktidar ilişkilerini sorgulamamak konusunda fazlasıyla dikkatlidir. Bu yönlerin oldukça bilgiye dayalı bir incelemesi için Berna Turam'ın, Washington'da 26-28 Nisan 2001 tarihinde Georgetown Üniversitesi'nde, "Islamic Modernities: Fethullah Gülen and Contemporary Islam" konulu konferansta sunduğu çalışma "National Loyalties and International Undertakings"e bakınız.

len'e karşı, diğerlerinin yanı sıra, vatana ihanet suçlamasıyla açılan davalardır.[34]

Bir başka yazımda, Gülen'in dünya görüşünü analiz ederek, onun hedefinin, siyasi hırs peşinde koşmaktan ziyade, Max Weber'in "dünyevi zahitlik" (worldly asceticism) kavramıyla izah ettiği, toplumsal ilişkileri rasyonelleştirme eğilimindeki eylemci dindarlığa çok yakın bir etik anlayışı teşvik etmek olduğunu savundum.[5] Bu makalenin amacı, daha önceki incelemeyi bir adım öteye götürerek, güçlü bir dinî uyanış çağrısına rağmen, Gülen hareketi tarafından seçilen yolun gerçekte, laikliğe (disenchantment) doğru yönlendiğini ortaya koymaktır. Tartışma, başta özellikle 19. yüzyıl Evangelist Protestanların eylemleri olmak üzere Hıristiyan misyonerlerinkilerle Gülen cemaatinin faaliyetleri arasındaki çarpıcı benzerlikleri göstererek sürdürülecektir.

Sovyetler Birliği'nin 1991 yılında dağılması, Gülen cemaatini Türkiye sınırları dışına taşımada kritik öneme sahip olmuştur. Orta Asya Türki cumhuriyetlerin sınırlarının açılması, Gülen'in teşebbüsünü yabancı ülkelere genişletmesini hızlandırmıştır. Bu gelişmenin, Gülen'in Türkiye'deki eğitim faaliyetleri üzerinde söz konusu eylemlere "iç misyon" (home missions) olarak yeni bir kimlik vermek yoluyla da yansımaları olmuştur. Bunun etkisi, aynı zamanda dava (İslâm'ın mesajının propagandası) ve iman gibi bazı kilit İslâmî kavramların yorumunun yeni bir çerçeveye sokulması oldu. Sonuç bölümünde, Türkiye'nin daha geniş çaplı laikleşmesinde Gülen hareketinin rolü üstünde bu değişikliklerin olası etkisini değerlendireceğim.[6]

---

4 Gülen'e karşı yöneltilen iddianame için, T.C. Ankara Devlet Güvenlik Mahkemesi Cumhuriyet Başsavcılığı'nda Ankara Devlet Mahkemesi Cumhuriyet Savcısı Nuh Mete Yüksel tarafından hazırlanan *Fethullah Gülen Örgütü Hakkında İddianame*'ye bakınız. Bu iddianame, Türkiye'de adaletin halihazırdaki siyasileştirilmesini ortaya koyar.

5 Elisabeth Özdalga, "Wordly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism", *Critique*, 17 (2000): 84-104 (Bu kitapta "İslâmî Kalıba Dökülen Dünyevi Çilecilik..." başlıklı makale).

6 "Laiklik"; dinin, eğitim kurumları, toplumsal kurumlar ve benzerlerine karışmaması gerektiği ideolojisi ya da inancına atıfta bulunur. Türkiye bağlamında aşırı, hatta din karşıtı laiklik biçimi olan "resmî laiklikle" karıştırılmamalıdır.

Ampirik veri

Eylemci dindarlıkla ilgili daha önceki çalışmam, Gülen'in kendi öğreti ve fikirlerine yoğunlaşırken, burada Gülen'in düşüncelerinin, yandaşları tarafından ne şekilde yorumlandığı ve uygulamaya koyulduğuna odaklanıyorum. İnceleme, Türkiye'de iki büyük şehirde Gülen cemaati tarafından desteklenen çeşitli liselerde, 2001 yılı ilkbaharında kadın öğretmenlerle yapılan derinlemesine söyleşilere dayanır.[7]

Söyleşicilerin, özellikle dinî deneyim, toplumsal ilişkiler (bilhassa Gülen cemaati içinde), mesleki sorumlulukları, entelektüel başarıları ve özel (aile) yaşamla ilgili kaygıları gibi, günlük yaşamın belli alan ya da sahalarını ayrıntılı biçimde anlatmalarını istedim. İçlerinden birinin sıraladığı günlük yaşam alanlarının her biri için belirli bir fikir ve değerler demeti belirginleşti. Bireysel farklılıkların dışında, paylaşılan bir değerler bloğu, söyleşiciler arasında açıkça fark edilebiliyordu. En çok vurgulanan ortak değerler, sevgi (tüm insanlığı kuşatan evrensel sevgi), dindarlık, alçakgönüllülük, özeleştiri, toplumsal (siyasi değil) eylemcilik ve profesyonellikti (öğretim) . Bu değerlerin üzerinde durarak söyleşiciler, Gülen'in kitaplarındaki yöntemi çok iyi çalışmış olduklarını ortaya koydular. Bununla birlikte, Gülen'in ayak izlerinden gitme arzusu, içlerinde, gerçekten kendilerinin olan ve cemaat baskısıyla onlara zorla kabul ettirilmeyen bir sesi yanıtlamıştı. Gülen'in fikirlerine bağlanma kararları, ailelerinden bağımsız olarak kendileri tarafından, genç ve hevesli inananlar ve özgür bireyler olarak alınmıştı.

Evangelist Protestan misyoner etkinliği

Evangelist Protestan misyoner etkinliğinin Türkiye'ye has bir örneği, İstanbul'da Boğaziçi kıyılarında kurulu ünlü lise, Ro-

"Laikleşme" dinin bütünüyle toplum veya onun toplumsal kurumu üzerindeki etkisinin azaldığı bir süreçtir.

7 Bkz. Bu kitapta yer alan "Fethullah Gülen'in İzinde: Üç Kadın Öğretmen Hayat Hikâyetlerini Anlatıyor" başlıklı makale.

bert Koleji'dir. Bugün, ulusal, laik, pahalı ve prestijli bir kurum olan özel kolej, başlangıçta 19. yüzyılın ortasında ABD'den gelen adanmış Evangelist Protestan müritlerin gayretli çalışmaları üzerine inşa edilen bir kurumdu.[8]

Misyonerlik faaliyeti, özellikle Hıristiyanlığın yayılmasıyla ilişkilendirilen bir olgudur. Bu görevi yerine getirme çağrısı, Matta 28:18-20'den alınan ünlü bir bölümde bulunur: "Dünya ve cennette tüm yetki bana verildi. Bu nedenle git ve tüm halklardan mürit bul, onları, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz et, onlara size emrettiğim her şeyi dikkatle gözlemesini öğret; ve bak! Asrın kapanışına kadar her zaman seninleyim".[9] İncil'den alınan bu bölüm evrenseldir ve her insan, potansiyel bir inanan gibi görülür. Reformdan sonra Protestan misyoner etkinliği güç kazandı ve 18. yüzyıl boyunca aşırı dindarlık, Metodizm ve Moravianizm gibi, halkı dinî uyanışa teşvik eden hareketlerin etkisi altında özel bir hız kazandı. Onu izleyen yüzyılda, Avrupa ve ABD'de Evangelist dinî uyanışın (Özgür Kilise) etkisinde, Protestan misyoner etkinliği daha da yayıldı. Kilise ve devlet kontrolüne karşı siper olarak özel girişimlere kapıları açan, büyüyen liberalizm sayesinde, bu hareketler son derece dinamik ve faal cemiyetlere dönüştü. 19. yüzyıl boyunca faaliyet alanlarını belirlemekte serbest, çok çeşitli bağımsız misyonerlik topluluğu, tüm yerküre üzerinde dış misyonlar örgütledi.

Hıristiyan misyoner etkinliği, 19. yüzyıl ortasından Birinci Dünya Savaşı'na kadar olan dönemde zirveye çıktı. Şüphesiz bu genişlemenin arkasında, artan ekonomik refah, büyüyen küresel güç arzuları ve Batı kültürünün üstünlüğüne olan büyük güven vardı. Misyonerlik etkinliklerinin ardındaki içsel itici güçler ise kişisel bağlılık ve güçlü fedakarlık ruhuydu. 20. yüzyıl boyunca misyoner hareketinin birçok cemaat arasında bölünmesi, ekümenik çözümler aranmasına yol açtı. İkinci

8 1971'den bu yana Robert Koleji'nin ilk binaları Boğaziçi Üniversitesi tarafından kullanılırken, şimdiki Robert Koleji lisesi, Arnavutköy'de aslen Amerikan Kız Koleji'ne ait binada bulunuyor.

9 *The Holy Bible*, The Bible Societies Revised Standart Version, 1952.

Dünya Savaşı'ndan sonra ve eski kolonilerin ulusal bağımsızlıklarını elde etmeleriyle, misyoner etkinliğinin alanı daraldı. Ayrıca diğer, Hıristiyan olmayan dünya dinlerindeki (özellikle İslâm) dinî uyanış, Hıristiyanlığın mutlak otoriteyi sürdürebileceği düşüncesinin sorgulanmasına yol açtı.[10]

Robert Koleji

John Freely *A History of Robert College* (Robert Koleji'nin Tarihi)[11] kitabında, bize merkezi New York'ta bulunan Evangelist misyoner cemiyeti, "Amerikan Delegeler Kurulu"nun (1810'da kuruldu) 1831'de İstanbul'da bir büro açtığı bilgisini veriyor.[12] Bu sırada, bir dizi reform –en ünlüsü 1839 tarihli Gülhane Hattı Hümayünu'dur– Osmanlı İmparatorluğu'nu dış dünyaya açmaya başladı. Gülhane Hattı Hümayünu bir Protestan okulunun açılmasına izin verdiğinden yeni kurulan Protestan misyonu için önemliydi.

Robert Koleji'nin kurucusu Cyrus Hamlin (1811-1900), tam Tanzimat reform programının yürürlüğe sokulduğu sırada, 1839'da İstanbul'a geldi. Kolejin öncüsü, 1840'ta 12 öğrenciyle eğitime başlayan Bebek Yüksek Okulu'ydu. Misyon para sıkıntısı çektiğinden, Hamlin, okula ek gelir oluşturmak için okula yakın bir ekmek fabrikası kurdu. Ekmek fabrikasının üretimi, Kırım Savaşı (1853-56) sırasında çok fazla arttı, çünkü ünlü hemşire Florance Nightingale'in "lambalı kadın" olarak hizmet ettiği, hastaneye dönüşen Üsküdar askerî kışlasına (Selimiye Kışlası) ekmek satan başlıca fırındı.

1863'te Bebek Yüksek Okulu'nun adı, asıl bağışçısı, New

10 Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith* (New York: Orbis, 1996); Carl-Erik Sahlberg, *Missionens Historia genom 2000 Ar* (İsveççe) (Örebro: Libris, 1999) and *Nationaencyklopedin* (İsveççe) (Höganas: Bra Böcker, 1994), c. 13.

11 Bakınız John Freely: *A History of Robert College*, Yapı Kredi Yayınları, 2000.

12 Amerikan Delegeler Kurulu, Danimarka, İngiltere, Fransa, Almanya, Norveç, İskoçya, İsveç ve ABD'de 18. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başları arasında kurulan birçok misyoner dernekten birisidir. Daha fazla bilgi için Sahlberg'in *Missonens Historia*'sına bakınız, s. 106-7.

York'lu dindar işadamı Christopher Robert onuruna Robert Koleji olarak değiştirildi. Proje üzerinde yılmadan çalışan Hamlin, okulun ilk müdürü olarak hizmet etti (1863-73) ve ilk ana bina, Hamlin Salonu (1871), onun adını aldı. Eğitim yaklaşımı –dillere, özellikle İngilizce'ye ve doğa bilimlerine önem vermesi– Robert Koleji'ni, Osmanlı'nın son döneminde diğer okullardan farklılaştırarak, onu yükselen orta sınıflar arasında popüler bir eğitim alternatifi haline getirdi.

Robert Koleji ve Amerikan Kurulu misyonerlerinin temel hedef grupları, Müslümanlar değil, İstanbul'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nun başka yerlerinde yaşayan farklı Hıristiyan azınlıklardı. Patrik ve din adamlarının kutsal kitabın tefsirini denetimin altında tutmayı dayattığı Ermeni Gregoryan Kilisesi gibi geleneksel yerel kiliselerin aksine, Evangelist Protestanlar, İncil çalışmalarına çok daha serbest bir yaklaşım öneriyordu. Dinî kaynakların incelenmesi Amerikan Kurul okullarında temelken, bu okullar yüksek kalitede genel eğitim sağlamayı da amaçlıyordu –genel eğitim için iyi bir Hıristiyan kurumu olmak.–[13] Bu okulların bir diğer hedefi, iyi vatandaşlar yetiştirmekti. Misyonerler, iyi hal ve övgüye değer davranışların aşırı dindarlıkla birlikte yürüdüğüne inanıyordu. Nitekim, öğrencilerden pazar günleri tertiplenen ibadet ve dinî çalışmalarla, sabah ayinlerinde de yer almaları isteniyordu. Amerikan Kurulu'nun amacı, İncil'i otoritenin temel kaynağı olarak kullanan, iyi huylu ve dindar öğrenciler yetiştirmek arzusunu koruyarak, okulları için mezhep yanlısı olmayan bir profili sürdürmekti. Bu bağlamda Robert Koleji, "mezhep yanlısı olmayan bir Hıristiyan Koleji"[14] olarak tanımlandı.

Amerikan Kurulu tarafından desteklenen okullar çoğunlukla yatılı okullardı. Bu tür okullar, sadece uzak yerlerden öğrenci çekmeyi değil, ama aynı zamanda, yurt sistemiyle yönetime öğrencileri "boş zamanlarında" denetleme imkânı vererek, disiplin fırsatlarını arttırmayı ve öğrenciler arasında takdire de-

13 Freely, c. 1, s. 51.

14 *A.g.e.*

ğer davranışı özendirmeyi mümkün kılıyordu. Hamlin gibi içten istekli kişilerin çabaları olmasaydı, zamanın koşullarında yeni bir eğitim kurumu yaratmaya yönelik tüm bu girişim düşünülemezdi bile. Özveri ruhu, gönüllülük ve güçlü idealizm, bu teşebbüslerin önkoşullarıydı.

Robert Koleji'nin öğrenci topluluğu, çeşitli etnik gruplardandı, ancak bu hiçbir zaman, Osmanlı toplumunda etnik çekişmenin daha sivrildiği 1876'dan sonra bile[15] okulda çatışmalara yol açmadı. Evangelist Protestan ruhu, barışı muhafaza etmek için gereken bir tür ortak zemini korumuş görünür. Bir tür Aydınlanma projesi olan "bilgi ve bilimi yüceltme" de kolej öğrencileri arasında birlik ve beraberliği desteklemeye hizmet etmiştir. Kişisel ve ahlâki sorumlulukla birleşen bireycilik ve liberalizm, Protestan misyonerler arasında önde gelen değerlerdi. Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminin toplumsal bağlamı içinde bu değerler, Hıristiyan ve Yahudi milletler gibi devletin yakın himayesinde olmayan gruplar arasında nispeten serbestçe gelişip büyüyebilirdi. Ayrıca, Evangelist Protestanların geleneksel Hıristiyan Kiliseleri tarafından eleştirildiği durumlarda, hükümet Evangelistleri destekleme eğilimi gösteriyordu. Bir grup Osmanlı Ermenisi, 1846'da bağımsız bir Evangelist Ermeni Kilisesi kurup, kendilerini geleneksel Gregoryan Kilisesi'nden ayırdıklarında bile Osmanlı hükümeti, yeni kiliseye bağımsız bir millet olarak yasal statü veren bir karar çıkardı.[16]

20. yüzyılın İslâmcı misyonerleri

Gündelik yaşamlarında, Gülen'in taraftarları yukarıda anlatılan Protestan misyonerlere dikkat çekici bir biçimde benzer. Benzerlikler şunları içerir: Kutsal kitapların bireysel incelenmesine inanç, özverili ve dindar bir hayat yaşamaya teşvik, ge-

15 Osmanlı'nın Balkanlar'daki topraklarının büyük bölümünü kaybettiği 1876-78'deki Balkan Savaşları, etnik düşmanlığı kışkırttı. *The History of Balkans. Eighteenth and Nineteenth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983)

16 Freely, c. 1, s. 36.

nelde bilgiye ve özelde doğa bilimlerine duyulan coşkulu ilgi, bu bilgiyi çeşitli eğitim projeleriyle diğerlerine taşımaya teşvik, girişimci bir ruh, iyi şeyler yapmaya teşvik (eylemcilik) ve yerküre çevresinde diğer yerlere ve ülkelere ulaşmak için, bireyin kendi ulusal alanının sınırlarını açması için güçlü dürtü.

Gülen cemaatinin misyoner karakteri, onu, Sünni İslâm ve sufizmden, İslâmcılığın (siyasi İslâm) çeşitli biçimlerine kadar geniş bir yelpazedeki diğer İslâmî eğilimlerden ayırır. Bu fark, iki kilit kavram, dava ve iman ile bağlantılı olarak da gözlemlenebilir. Dava ya kökten bir şekilde yeniden tanımlanır ya da tamamen terk edilir. İman, ikrar sınırlarını kaldıracak kadar evrensel ve genel bir anlam kazanmıştır.

Davadan hümanizme

Gülen cemaati, 19. yüzyıl Protestan misyonerlerinkine benzer bir eğitim misyonu yürütür. Gülen hareketinin üyeleri, kültürel bütünleşme ve siyasi kurumsallaşmanın hâlâ tamamlanmadığı bir ülke olan günümüz Türkiyesi'nin imanlı eğitim görevlileridir. Eğitime talep yüksektir, dindar ve idealist grupların gelişmesini teşvik eder. Bu gruplar, kendi "dava"larını, genel eğitim ve uygarlığı yaymak için –güçlü bir dinî vizyona dayanan– bir irade olarak kavramlaştırırlar. Gülen ve onun ayak izlerinden giden dindar öğretmenler, Hamlin ve Robert gibi Evangelist misyonerlerle önemli ortak özellikleri paylaşırlar. Din onların misyonlarında kuvvetli bir itki olmasına rağmen, en yüce davaları dinin yayılması değildir. Aksine, belli bir ikrarla benimsenenlerden çok daha genel veya evrensel ve daha yaygın değerleri yansıtan diğer amaçlarla motive olurlar. Genç bir edebiyat öğretmeni anlatıyor:

> "Yoksun olduğumuz, evrensel olarak yaygın bir sevgi kavramıdır. İnsanlığın tümü, bu fikri kucaklamalı ve kendisini buna adamalıdır. Evet, bugünün dünyasında bu tür bir düşünceye gerçekten ihtiyaç var. Bu fikri yaymak için kişi dünyanın diğer bölgelerine gitmelidir."

– Böylece diğer insanlar da Müslüman olsunlar, bunu mu kastediyorsun?

"Aslında, diğer insanların Müslüman olduğunu görmek isteyeceğimizi inkâr etmek istemiyorum, bu doğru, fakat asıl amaç diğerlerini İslâm dinine geçirmek değil, diyalog ve barış mesajını yaymak. Hayır, bu noktada yanlış anlaşılmak istemem: Arkadaşlarımız öğretmen olarak dünyanın diğer bölgelerine gittiklerinde, esas amaç gerçekten dinimizi yaymak değil. Örneğin Rusya gibi yerlere gittiklerinde, şartlar kendi ibadetlerimi yerine getirmek için bile uygun olmayabilir. Bu tür yerlerde, kendi yaşamlarının bu bölümünü feda etmek zorunda bile kalırlar.

Sevgi mesajını diğer insanlara yaymamız, aynı zamanda Hoca Efendi'nin (Fethullah Gülen) arzusu."

Söyleşinin bir yerinde, öğretmen şöyle dedi:

"Sevgi evrensel olmalıdır ve insanlar, insanlığın iyiliği (ya da ilerleme) için çalışmayı misyonları olarak görmelidir. İnsanların iyiliği için yapılan her iş kutsaldır."

Bu alıntılar, öncelikli olanın İslâm'dan çok, bu genç öğretmenin görevi olan iman-ötesi bir kavram (insan sevgisi) olduğunu gösterir. Buna ilaveten başka bir unsur da, misyon fikrine nüfuz etmiştir.

Söyleşi yaptığımda öğretmenliğin ilk yılında olan, çok genç bir biyoloji öğretmenine göre;

"Tüm meslekler önemlidir, ancak öğretmek peygamberin mesleğidir. Benim öğrendiğim budur. Peygamberlerin görevi öğretmektir. Ticaret veya benzeri diğer mesleklerdeki insanların da kitaplar okuyabileceği, kendilerini geliştirebileceği ve sonra öğrendiklerini ötekilere öğretebileceği doğrudur. Fakat ilgileri bölünmüştür ve her zaman okuyamaz ve öğretemezler. Öte yandan, bir öğretmen için durum farklıdır, çünkü tüm çalışma saatleri öğretmeye adanmıştır."

– Ne daha önemli, Fethullah Gülen'in fikirlerini mi yoksa bilimsel bir dersi öğretmek mi?

"Fethullah Gülen'den öğrendiğimiz gerçekten büyük bir şey: Bir Müslüman için bilim öğrenmek ya da çalışmak ibadetle eşdeğer. Aynı şey bilim öğretmek için de geçerli."

– Özellikle bilim mi?

"Evet. Fizik, biyoloji, kimya ve matematik gibi bilimler, yani pozitif bilimler. Bunları öğretmek, ibadetle eşdeğerdir. Ve bu, söz konusu dersleri çok dikkatli öğretmemizin de nedenidir. Çünkü bilim gereklidir."

Yukarıda sözü edilen edebiyat öğretmeni de aynı fikirdedir: "Bilim de ibadetin bir şeklidir."

Burada resmedilen, bir Müslümanın dinî deneyimini diğer insanlara aktarma görevi anlayışı, geleneksel anlamdaki davadan farklıdır. Burada İslâmî iman (davanın geleneksel özelliği), iman-ötesi fikirlere göre daha az önemli olur. Aynı zamanda, genel bilgi, özellikle doğa bilimleriyle ilgili bilgi, İslâm'ın seviyesine yükseltilir.

Bu değişimler yalnızca davanın içeriğiyle değil, bu içeriğin, bu mesajın nasıl iletileceğiyle ilgili olarak da meydana geldi. Görüşülen öğretmenler ve bu hareket içinde karşılaştığım diğer birçok kişi, Allah'ın iradesinin sessizce ortaya çıkarılması gerektiği inancını paylaşır. Kişinin yaptığı işler sayesinde iyi bir örnek olması anlamına gelen "temsil," bu nedenle, vaaz yoluyla ikna ve/veya açık beyan olan "tebliğ"e tercih edilir. Biri okul çağında iki çocuk annesi, orta yaşlı bir matematik öğretmeninin aşağıdaki ifadeleri, (her ne kadar bunlar bir okul bağlamında ve okul çağındaki çocuklarla ilgili olarak söylenmiş olsa da) vaaz yoluyla iknaya çalışmaktan çok, bir örnek teşkil etme tercihini anlatır.

"Öğrencilerimizin aileleri, belirli bir inanç veya dünya görüşü talep etmiyorlar. Çocukları için ne istediklerini, sadece bir öğretmen değil, bir öğrencinin de annesi olduğumdan, çok iyi bilirim. Çocuğum için istediğim her şeyden önce iyi ve kaliteli bir eğitim. Zira çocuğumun, görgü kurallarını, doğru ve yanlışın iyi muhakemesini, yaşlı insanlara nasıl davranılacağı-

nı, toplum için iyi olan şeyleri yapmanın önemini öğrenmesini isterim. Benim beklentim bu ve diğer ebeveynlerin de çok farklı düşündüklerini sanmıyorum. Ayrıca o yaştaki (14-17) çocukların karşısına din konusunu çıkarmak için çok erken olduğunu düşünüyorum. Küçük yaşta çocukların akıllarına bu tür fikirler sokmak niyeti hiç yoktur, çünkü bu genellikle geri tepmeyle sonuçlanır. Yapabileceğiniz en iyi şey, sadece ortaya iyi bir örnek koymaktır. Bir öğretmen olarak uygun şekilde davranırsam ve bu, öğrencilerin bana saygı duyduğu anlamına gelirse ve benim gibi olmayı istediklerini düşünürsem, o halde her şey yolundadır. Ancak çocuklara kendi dinî bakış açımı empoze etmek... Hayır, bunu yapmak istemem. Din, bireyin kendisinin karar vermesi gereken, farklı bir deneyimdir. Dolayısıyla, bu konuyla ilgili öğretmenler olarak verebileceğimiz hiçbir şeyimiz yoktur."

Bu nedenle, İslâm'ın mesajı talepkâr veya ahlâk dersi veren bir yaklaşımla değil, yumuşak bir yaklaşım ve tevazuyla taşınmalıdır.

Bu kadın öğretmenler grubu tarafından ifade edilen diğer bir "dinî değer" "uyum"du, yani çatışmadan kaçınma. Edebiyat öğretmenine göre:

> "İnsanlar, sokaklara dökûldüklerinde bile, eylemlerinde iyi niyetli olabilirler. Sizinkilerin karşıtı fikirlere sahip gruplar, pekala iyi niyetlere sahip olabilirler. Ancak ben Müslümanlar olarak, kargaşa ve çatışmadan kaçınmamız gerektiğine inanıyorum. İyi Müslümanlar olarak topluma bir şey vermeliyiz, ancak bunu yaparken bunun ona hiçbir zarar vermediğinden emin olmalıyız. Birbirimizle savaşmak için doğmadık. Hayatımın sonuna kadar barış mesajını yayacağım."

Doğru İslâmî davranışın gerekleri konusunda diğer insanları bilgilendirmek, ancak barışçıl ilişkilerin korunması şartıyla gerçekleştirilir:

> "Her nerede benim fikirlerimi paylaşmayan insanlarla tanışırsam, onları eleştirmekten kaçınma kararı aldım. Örneğin,

üniversiteden arkadaşlarımla bir daireyi paylaşırken, birlikte kitaplar okurduk. Grupta başörtüsüz arkadaşlarımız vardı ve örtünmeyle ilgili bir bölümle karşılaşırsak, hemen okumamızda bu bölümü atlardık. Grupta özellikle iki arkadaşımız başörtüsü takmıyordu. Biri hukuk okuyor, diğeri eğitim fakültesine gidiyordu. Örtünmenin bireyin kararına bırakılması gereken bir konu olduğu fikrindeydik. Örtünmeyi emreden bir metin okuduğumuzu farz edin! Böyle bir şey bu iki arkadaşımızın duygularını kolaylıkla incitebilirdi, bu yüzden en iyi şey, o bölümü atlamaktı."

Bu alıntıların ortaya koyduğu kadarıyla, davanın anlamı değişmiştir. Yayılan şey (iman-ötesi sevgi ve bilimsel bilgi), nasıl yayıldığı (iyi bir örnek oluşturarak, vaaz vererek değil) ve onun yayılmasının koşulları (çatışma değil, barışçıl ilişkiler sürdürmek) süreç içinde değişirken, İslâmî tebliğde, geleneksel anlamdaki "dava"dan daha soyut olan "insani değerler" karşısında daha az önemli oldu. Bu gelişim, iman kavramının dönüşümünde de fark edilir.[17]

"Herkesi kucaklayan felsefe" olarak iman

İki kavram dava ve iman; dava, kutsal mesajı yayma eylemi anlamına gelirken, iman, aklın ruhani durumunu belirtse bile, kesinlikle birbirleriyle ilişkilidir. İman, matematik öğretmeninin; "Dinî inanç işe yansıtılmak durumunda kalınırsa, bunun evrensel ve insani bir etik olarak sunulması lazımdır" dediğinde anlatmak istediği şeyi, en iyi biçimde tanımlar.

> "Müminlerin esas itibariyle evrensel değerlerin taşıyıcıları olduğunu düşünüyorum. Bu, belki, ebeveynlerin çocuklarını okullarımıza göndermelerinin sebebidir de."

Böylece kavramlaştırılan iman, zihnin sınırsızlıkla tanımlanan bir durumudur. Buradaki iman imgelemi İslâmî inancın

17 Anlamdaki bu yer değiştirmenin dava ve iman kavramlarının değersiz kılındığının bir göstergesi mi yoksa inanların zihinlerinde gitgide içselleştirildiğinin bir işareti mi olduğu, daha derinlemesine araştırma gerektiren bir meseledir.

geleneksel kavramlarının sınırlarını aşar. Bu durum, Gülen cemaatinin parçası olmanın ona ne ifade ettiği sorulduğunda, edebiyat öğretmenin cevabında açıkça görülür:

> "Bu, hayatınızın her şeyi kapsayan bir felsefenin çevresinde yapılanması gerektiğini fark etmeniz anlamına gelir. Bu, sadece benim ya da Türkler, Araplar ve Müslümanlar için değil, herkes için geçerli bir felsefe olmalıdır. Din ya da din tercihi bundan sonra gelir. Bu felsefe tüm varlığımıza nüfuz etmelidir."

Müslüman geleneğinde bu çeşit hümanizme yakın duran "felsefe" elbette sufizmdir ve her şeyden öte, Mevlana Celaleddin Rumi'nin (ölümü 1298) öğretisidir. Bu açıdan bakıldığında, son yıllarda Gülen cemaati içinde bu hareketin gerçek ilham kaynağı olan Said Nursi'den (ölümü 1960)[18] mesafeli, genel bir yeniden yönelim olması tesadüf değildir. Aksine semazenlerin başlatıcısı ve tevhid (mistik birlik) ile şiir sanatının ustası olan Mevlana'nın çalışmalarına daha büyük ilgi vardır. Bu yeniden yönelim, görüşmeciler arasında da görülür. Edebiyat öğretmenine göre:

> "Mevlana yüce, büyük bir kalp gibidir. Tüm dünyayı kucaklayacak kadar büyüktür. İşin doğrusu Said Nursi'den çok Mevlana'dan etkilendim. Bu, Mevlana'nın şiirlerinde yatan evrensel mesajdan ötürüydü. Böylece hayatımda Mevlana için her zaman bir yer oldu. Benim için Hoca Efendi, Mevlana'dan sonra gelir. Ve daha sonra, Hoca Efendi'nin kitaplarından haberdar olmamın ardından, Said Nursi'nin yazılarına da ilgim arttı."

Ancak misyoner emeller ve küresel yönelimin (oryantasyon) sonucu olarak yeniden değerlendirilen, sadece dava ve iman gibi temel teolojik kavramlar değildir. Bu gelişmeler, Mevlana'dan ilham alarak 2000 yılında kurulan ve ABD'nin

18 Mevlana'ya yeniden yönelim 1990'ların sonunda başlamış görünüyor ve cemaatin, Gülen'in 1998'den bu yana ikamet ettiği ABD'de yeni bir başlangıç yapmaya çalıştığını açıkça gösterir. Mevlana'nın şiirleri, tüm dünyada çok büyük bir pazara sahiptir ve özellikle ABD'de piyasa istatistikleri, Mevlana'nın çevirilerinin en çok satan şiirler arasında yer aldığını gösterir.

başkenti Washington'ın en işlek sokak başlarının birinde bir büroda bulunan, Rumi Forumu Vakfı gibi yeni derneklerin oluşmasına da yol açtı. Böyle girişimler, birleşme tutkusunu vurgular ve hümanizmin kutsal (mistik) değil, geniş kapsamlı kavranışına yönelik eğilimi açıkça gösterir.[19]

Sonuç

Gülen cemaati gibi bir hareket nereye yönelir? İç dinamikleri ve ikilemleri nelerdir? Modern Gülen cemaatiyle 19. yüzyılın misyoner Evangelist Protestan cemiyetleri arasındaki çarpıcı benzerlikleri göstererek, Gülen hareketinin yapısında var olan büyünün bozulması ya da laikleşmeye yönelik eğilimleri aydınlatmak istedim.

19. yüzyıl boyunca ABD'de ve Avrupa içinde ve dışında Protestan derneklerce kurulan neredeyse tüm okullar, Hıristiyan değerlerin güçlü bir biçimde nüfuz ettiği yapılardan, gerçekten laik yapılara doğru bir dönüşüme tanık oldu. Bu sadece Robert Koleji, daha sonra Boğaziçi Üniversitesi için değil ABD'deki saygın üniversite ve kolejler için de geçerlidir. Muhakkakki, özellikle ABD'de dine genel ilgi hâlâ güçlü ve yaygındır, ancak dinî cemaatlerin eğitim kurumlarına doğrudan etkisi azalmıştır. Sonuç olarak, dinî bağlılıkla eğitim faaliyetleri arasında daha önceki güçlü bağlar gevşeyerek, dinî bağlılığın nüfuz ettiği alanların azaldığı bir laikleşme ortaya çıkmıştır.

Gülen cemaatiyle ilgili olarak, laiklik şimdiden çok yol almıştır. Çünkü tüm benzerliklere rağmen çağdaş Türk misyonerleri, Avrupalı ya da Amerikalı öncülerinden ayıran, başından beri dinî etkinin, Protestan eğitim kurumlarında normal olarak görülenden daha az belirgin olmasıdır. Evangelist misyonların özelliği olan dinî konu ve uygulamalara vurgu, hiçbir

19 Bu yeniden yönelim, ona iman-ötesi bir konum vererek, Nursi'nin yazılarının yeni yorumlarında da gözle görülebilir. Bakınız Zeki Toprak, "Said Nursi's Teachings on the People of the Book: A Case Study of Islamic Social Policy in the Early Twentieth Century," *Islam and Christian-Muslim Relations*, 11, no. 3 (2000): 321-32. Yazar, Rumi Forumu'nun kurucularından biridir.

zaman Gülen okullarının ayırt edici özelliği olmamıştır. Başından bu yana müfredatları, Türkiye'deki Milli Eğitim Bakanlığı'nın sıkı denetimi altındaydı. Bu, dinî konulara özel hiçbir vurgu yapılmaksızın, diğer Türk devlet ve özel okullarıyla aynı programı uyguladıkları anlamına gelir. Din, öğretmenler ve diğer personelin kişisel hevesleriyle faaliyetlere nüfuz etmişti, fakat asla müfredatın parçası olmadı.

Türkiye'nin resmî yapısının, dini, sınıflardan uzak tutmak için uyguladığı baskı dışında Gülen cemaatinin içinde de yıllardır aynı yönde daha özgün bir eğilim olmuştu. Bu, Gülen okullarının sayısı arttıkça, gitgide daha gözle görülür hale gelen bir yönelimdir ve tüm eğitim faaliyetleri, hem pedagojik hem de teknik koşullar açısından daha kaliteli hale gelmiştir.[20]

Bu gözlemlere ek olarak bu makale; laikleşme sürecinin, kurumların (din ve devlet veya burada eğitim ve din) ayrılması sorunu olarak kavramlaştırılan laikliğin ötesine geçen ve inanç değerlerinin kendileri içinde değişiklikler meselesini ortaya atan, farklı bir yönü olduğunu kabul eder. Dava ve iman kavramları, tartışılan konulardır. Bu kavramlar, Gülen cemaati içinde İslâmî mesajı daha genel ve evrensel ve böylece kavranması daha zor bir hale dönüştürmeye yönelik eğilimi göstermek için seçildi. Dinî görüş ve ideolojinin böylesine iman-ötesi terimlerle formüle edilmesi, laikleşmenin de hareketin mensuplarının düşünce yapısına nüfuz ettiğini gösterir. Fethullah Gülen'in taraftarları pekala ateşli inananlar olabilirler. Bununla beraber misyonlarını –insani bir tasavvur olarak– formüle etme biçimleri, Müslümanlar olarak kendi ilahi temellerini zayıflatır ve sarsar. Bu, dinin, İslâm'ın rolünün sarsıldığı anlamına gelen bir gelişmedir.[21]

---

20 2002 ilkbaharında Kırgızistan'a yaptığım bir yolculukta 12 Gülen okulundan 8'ini ziyaret edebildim. Orta Asya'nın farklı bölgelerine daha önce yaptığım ziyaretler sırasında edindiğim gözlemlerle karşılaştırıldığında bu kez Gülen okulları içindeki gelişimin hızla ilerlediği izlenimini edindim. Binalar ve diğer fiziksel mülkler, özellikle pedagojik gelişmelerle ilgili olarak çalışma, yoğun dinamiklere tanıklık ediyordu.

21 Bu bakımdan dikkate değer bir sorun, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı'nın –Gülen topluluğu içinde önemli bir bölüm– tarafından ön ayak olduğu farklı din-

Bu incelemenin amacı, özellikle eğitim alanındaki başarıların gerçekten dikkate değer olduğu Gülen cemaatinin kazanımları hakkında şüphe uyandırmak değildir.[22] Vurgulamak isteğim nokta, daha ziyade bazı iç meselelerle ilişkilidir. Amaç, en ateşli İslâmcı uyanış hareketinin bile modernliğin taşıyıcısı olabileceği iddiası üzerine dayanan sosyolojik paradoksu soruşturmak, bu paradoks ve onun önermesinin daha derin inanç değerleri üzerindeki etkilerini incelemek. Bu makale aslında, modernleşme sürecinde Gülen'inki gibi bir dinî uyanış hareketi tarafından oynanan yapıcı rolü tanısa da (böylece sosyolojik uyanış/modernite paradoksunun varlığını kabul etse de), aynı zamanda bu genel gözlemi değiştirmeyi hedefler.

Sonuç olarak, Gülen hareketi meselesinde yukarıda sözü edilen sosyolojik paradoksun tamamen çözümlenmediği iddiasındayım. Bu, dava ve iman kavramları durumunda olduğu gibi, İslâmî doktrini daha yüzeysel hale dönüştürmek pahasına çözümlenir. Ama bir doktrin olarak İslâm'ı ilgilendiren bu azalan farklılık tüm yeniden dinî uyanış misyonlarının gerçek sonucu hakkında Gülen'in taraftarları arasında potansiyel bir güvensizlik kaynağı oluşturur. Bu kaygı, iyi işler yoluyla eylemciliğe teşvik eden, böylelikle Gülen cemaatinin özelliği

---

ler arası diyalog seminerleri ve konferanslarının oynadığı roldür. Dinler arası diyalog, farklılıkları gizlemeye çalışmadan ayrı inanç öğretilerini mümkün olduğunca açıkça izah etme ya da cemaatle ilgili farklılıkları giderme çabaları üzerine inşa edilebilir. Gülen cemaatinin çoğunlukla, küresel, insani bir tutum yönünde önde giden ve laikleştirmeyi destekleyen bir eğilimi, ilk yolu seçtiği izlenimdeyim. Gülen cemaati içinde önemli laikleştirici eğilimler, sadece ilahiyatla değil aynı zamanda ibadetle bağlantılı olarak artmıştı. Dini bir cemaatin devamı bakımından ibadetin önemi için bakınız Tord Olsson, "Dervischerna i Karagümrük", *Var Lösen*, 4-5 (2000): 283-91. Bu makalede sözü edilen kadın öğretmenler, namaz kılmaya ve Ramazan sırasında 30 gün oruç tutmaya isteklidir. Bunun yanı sıra ibadete güçlü bir vurgu yoktur. Örneğin, ortak olarak gürültülü bir şekilde yerine getirilen zikire, Gülen cemaatinde rastlanmaz. Namaz dışında çoğu faaliyet esasen entelektüeldir; dinlemek, okumak, sohbet etmek ve öğretmek. Birçok ibadetten bu kurtuluş da laikleşmenin temelini hazırlar.

22 Bakınız Yavuz, "Towards an Islamic Liberalism?" Agai, "Fethullah Gülen ve His Movement's Islamic Ethic of Education ve Özdalga, "Worldly Asceticism".

olan bir ruh haletini tanımlar. Böylece, "aksiyon insanı" ideali içinde[23] Gülen'in eylemciliğinin temelini oluşturan genel varoluşçu kaygılara ilaveten, burada yine endişenin bir diğer biçimi, yani İslâm'ın kendisinin teolojik temelleri hakkındaki endişeyle karşılaşırız. Varoluşçu kaygı, eylemciliği besler, ancak, iddialı küresel girişimler biçimindeki eylemler aynı zamanda yeni huzursuzluklar yaratır. Bu yeni huzursuzluklar, benimsenen iman-ötesi evrenselliğin belirsizliği ile ilgilidir ve eylem üzerine daha güçlü bir vurgu yapılan, bir tür kısır döngüye yol açar. Gülen cemaatinin burada İslâm'dan uzaklaşmaya götüren gerçek bir çıkmazla yüz yüze gelip gelmeyeceği ya da küresel boyutta dinî ve kültürel yenilenme için güçlü potansiyelle yüklü, daha açık-uçlu bir durumla karşı karşıya kalıp kalmayacağını sadece zaman gösterecek.

KAYNAKÇA

Agai, Bekim, "Fethullah Gülen and His Movement's Islamic Ethic of Education," *Critique*, 11, 2000, s. 27-47.

Balci, Bayram, "Orta Asya'da Fethullah Gülen'in Neo-nurcu Okulları: Yerleşmeleri, İşleyişleri ve Eğitim Yoluyla Aktardıkları Mesajın Doğası" *Toplum ve Bilim*, 2002, 93.

Freely, John, *A History of Robert College*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000.

Jelavich, Barbara, *The History of the Balkans: Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Olsson, Tord, "Dervischerna i Karagümrük," *Vår Lösen*, 4-5, 2000, s. 283-91.

Özdalga, Elisabeth, "Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism", *Critique*, 17, 2000, s. 84-104 [Bu kitapta İslâmî Kalıba Dökülen Dünyevi Çilecilik: Fethullah Gülen'in Dindarlığı ve Eylemciliği" başlıklı makale].

—, "Following in the Footsteps of Fethullah Gülen: Three Women Teachers Tell their Stories", 26-28 Nisan 2001 tarihinde Georgetowm University, Washington'da düzenlenen "Islamic Modernities: Fethullah Gülen and Contemprary Islam" adlı konferansta sunulan bildiri, 2001 [Bu kitapta "Fethullah Gülen'in İzinde Üç Kadın Öğretmenin Hayat Hikâyesi" başlıklı makale].

Sahlberg, Carl-Erik, *Missionens Historia genom 2000 År*, Örebro Libris, 1999.

Sarıtoprak, Zeki, "Said Nursi's Teachings on the People of the Book: A Case Study of Islamic Social Policy in the Early Twentieth Century," *Islam and Christian-Muslim Relations*, 11, no. 3, 2000, s. 321-32.

23 Bakınız Özdalga, "Worldly Asceticism", s. 90.

Turam, Berna, "National Loyalties and International Undertakings," Islamic Modernities: Fethullah Gülen and Contemporary Islam, Georgetown University, Washington, 26-28 Nisan'da sunulan bildiri, 2001.

Walls, Andrew F., *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith*, New York, Orbis, 1996.

Yavuz, Hakan, "Towards an Islamic Liberalism? The Nurcu Movement and Fethullah Gülen," *Middle East Journal*, 53, no. 4, 1999, s. 584-605.

—, "Being Modern in the Nurist Way," *ISIM Newsletter* (October 2000), s. 14-15.

FETHULLAH GÜLEN'İN İZİNDE: ÜÇ KADIN ÖĞRETMENİN HAYAT HİKÂYESİ*

Nurcu kökenli Fethullah Gülen cemaati, modern Türkiye'de halkı dinî uyanışa teşvik eden en etkili İslâmî gruplardan birisidir. Fethullah Gülen 1960'lı yılların sonunda İzmir'de vaiz olarak çalışmaya başlar, ancak cemaatinin yurt çapında bir hareket olarak ortaya çıkması 1980'lerin başını bulur. Gevşek yapısı nedeniyle, bu cemaatin taraftarlarının sayısı[1] hakkında güvenilir rakamlar yoktur, ancak etkisi, Fethullah Gülen'in görüşlerinden esinlenerek kurulan okulların sayısıyla ölçülebilir. Bugün, yarısı diğer ülkelerde (çoğu Orta Asya'da), yarısı Türkiye'de olmak üzere üç yüz kadar böyle okul vardır. Kurulan yeni okul sayısı, 1990'ların ilk yıllarında en yüksek noktasına ulaşmıştır.

Fethullah Gülen'in etik anlayışı, ölümün kaçınılmazlığının bilincinde olmak ve tefekkürde bulunmak, hayırlı hizmet etmek, alçakgönüllü, özverili olmak ve özeleştiri yapmak gibi birkaç öğüt ve emirle özetlenebilir. Eylemcilik ve dindarlık bileşimine dayalı dünya görüşü ya da felsefesi, her tarafa dağıtı-

(*) "Following in the footsteps of Fethullah Gülen: Three woman teachers tell their stories", ed. Hakan Yavuz ve John L. Esposito, *Turkish Islam and the Secular State: the Gülen Movement*, Syracuse University Press, Syracuse, 2003.

1 "Üye" kelimesini kullanmak, yanlışlıkla var olmayan bir tür resmî örgütü çağrıştırabilir.

lan çok sayıda video kasetleri ve kitaplarında kolayca bulunabilir. Gülen'in yazıları da, eylemciliğinin somut tezahürleri de (okullar inşa etmek ve ekonomik yatırımlar yapmak) birçok makalenin ve kitabın konusu olmuştur.

Ancak bu hareketin daha az incelenen yanı, Fethullah Gülen'in etkisi altında yaşamanın nasıl bir şey olduğudur. Felsefesi, günlük yaşama yol gösteren ilkelere nasıl dönüştürülmüştür? Eylemci dindarlığı, onun izinden gitmeyi tercih edenlerin yaşamlarına nasıl yansımıştır?

Bu yazının hedefi, söz konusu sorulara ışık tutmaktır. Bu amaçla, 2001 ilkbaharının başında Türkiye'deki iki büyük kent merkezinde kadın öğretmenlerle söyleşiler yaptım.

Alan çalışması deneyimleri

Gülen cemaati, oldukça kapalı bir cemaattir. Bu, hareketin Allah'ın evrensel sevgisini yayma amaçları dikkate alındığında, çelişkili görülebilir. Buna rağmen, bir yabancının bu harekete yaklaşması zordur. Bu çekingenliğin arkasında yatan önemli ve açık neden, özellikle ordunun 1997'den itibaren İslâmcılara yönelik sıkı baskı ve denetim talep etme ve uygulamaya başlamasıyla, Gülen cemaatini halihazırda etkilemiş olan cezalandırılma korkusudur.[2] Bu tarihten sonra Gülen hareketince desteklenen ekonomik yatırımlar ve okullar gittikçe daha sıkı denetim altına alınmıştır.

Ancak laik nizamdan gelen gözdağı ve denetim, bu hareketin ketum özelliğinin tek nedeni değildir. Bu, Gülen'in kendi dünya görüşünde de derinlemesine yerleşiktir. Kişinin hataları ve kusurlarının farkında olması anlamındaki alçakgönüllülük ve kendini bilme, onun öğretilerinin temelidir. Kişi, Allah'ın emirlerini sessizlik içinde yerine getirmelidir. Bu nedenle, kişinin eylemleriyle iyi bir örnek oluşturması anlamına gelen "temsil," vaaz yoluyla ikna ya da açık bildiri anlamındaki "tebliğ"e tercih edilir.

2 Necmettin Erbakan liderliğindeki İslâmcı hükümetin, birkaç ay sonra iktidardan düşürülmesine yol açan ünlü "28 Şubat Kararları".

Başka bir engel, cinsellikle ilgilidir. Gülen cemaati, cinsiyetler arasındaki ilişkiler konusunda oldukça tutucudur ve kadınlarla erkekler eski ayrım geleneğini sürdürmeye çalışır. 2000 yılında karma eğitime zorlayan yeni yasa yapılana kadar, Gülen cemaati tarafından kurulan okullar, cinsiyetlere göre ayrılmıştı. Okulların ezici çoğunluğu erkek okullarıydı, sadece az sayıda kız okulu vardı. Bu uygulamalar nedeniyle, kadın bir araştırmacı için bu okullardaki öğretmenler ve diğer çalışanlarla resmî ilişkilerin dışında ilişki kurmak çok zor olabiliyordu.

Türkiye içi ve dışındaki "Gülen Okulları"na yapılan planlı ziyaretlere katılımcı olmak güç değildir. Türkiye'nin yanı sıra Özbekistan ve Türkmenistan'da bu tür turlara katıldım. Kişi, kişisel düzeyde bu topluluğun parçası olmanın neye benzediği hakkında daha derin ve daha fazla bilgi için gereken bu yakın ilişkileri kurmaya çalıştığında, dostça bir yüzle karşı karşıya gelebilir, ancak çoğunlukla direnişle karşılaşır. Kadın olmamdan doğan mesafeyi en aza indirgemek için çalışmamın bu bölümünde kadın öğretmenlere odaklanmayı uygun gördüm. Sonuç, burada Türkiye'de iki büyük şehirde Gülen okullarında öğretmen olarak faal olan kadınların hayat hikâyeleri şeklinde sunuluyor.

Yöntembilim

Görüşmecilerin kendi okullarında yapılan söyleşilerin her biri yaklaşık birbuçuk ila iki saat sürdü ve oldukça gevşek yapılandı. Ana tema; evlilik, iş hayatı, üniversite öğrenimi, eğitim, ergenlik ve çocukluk dahil, görüşmecilerin hayat hikâyeleriydi. Bu hayat hikâyesi perspektifinde görüşmecilerin özellikle ayrıntılandırmasını istediğim, dinî deneyim, entelektüel başarılar, cemaat ilişkileri (özellikle Gülen cemaati içinde), mesleki bağlılıklar ve özel (aile) hayatla ilgili endişeler gibi belli başlı günlük yaşam alanları ya da sahalarıydı. Belirli bir kişinin bu sahalardan hangisini vurguladığına dayanılarak, her bir görüşmeci için belli başlı bir düşünce ve değerler kümesi belirginleşti. Bu yolla her biri benzer ve farklı karakterlere sahip üç portre ortaya çıktı. Her birine, o belirli hikâyede en çarpıcı özellik olarak

gördüğüm şeyin adını verdim. Katılımcıların kimliklerini saklı tutmak için bazı yer, okul ve kişi isimlerini değiştirdim.

Zeynep: İsimsiz kahraman olmaya can atmak

Zeynep, İstanbul'da Zafer Lisesi'nde çalışıyor. Bu okul, çok sayıdaki uzak varoşlardan birinde bulunuyor ve arabayla kentin merkezine yaklaşık bir saat uzaklıkta. Burası, yerleşik bir kent yapısı ve bütünlükten yoksun, iyi örgütlenmemiş bir orta alt sınıf semti. İnsanlar on yıllardır burada yaşamasına rağmen, yeni bir yerleşim birimindeymişsiniz duygusuna kapılıyorsunuz. Oraya giderken, neredeyse yalnızca ismen bütünleştirilmiş bir kentsel yığın olan İstanbul'un, aslında ne kadar büyük olduğunu fark ediyorsunuz.

Bu lise bir erkek okuluydu, ancak daha önce belirtildiği üzere, 2000 sonbaharından bu yana okulları karma eğitime zorlayan bir yasa mevcut.[3] Bu karar nedeniyle araştırmanın yürütüldüğü sırada okulda, hepsi birinci sınıfta olan 30 civarında kız bulunuyordu. Tüm öğrencilerin sayısı dört yüz elli kadardı.

Görüşmenin yapıldığı sırada okulun sadece iki kadın öğretmeni vardı. Bunlardan biri Zeynep'ti. Kullanımlarında, teneffüsler süresince kız öğrencileri kabul ettikleri oldukça büyük bir öğretmenler odası bulunuyordu. Büyük olasılıkla kızlar namazlarını da burada kılabiliyorlardı.

Oda, mobilyasının yetersiz (sadece iki sıra ve birkaç sandalye) ve en ufak bir sesin dahi güçlü bir şekilde çınladığı akustik nedeniyle, çok boş ve çok büyük olduğu izlenimini veriyordu.

Zeynep, beyaz bir üniforma giyiyor. Yetkililerin son birkaç yılda başörtüsü konusunda gittikçe katılaşması ve Fethullah Gülen cemaatinin, yasadışı bir şey yapmamak için çok dikkatli olması nedeniyle, bu okullarda çalışan tüm kadınlar ya başlarını açıyor ya da peruk takıyor.[4]

---

3 Bu çalışmanın dayandığı ampirik çalışma, 2001 ilkbaharının başında yapılmıştır.

4 Daha sonraki bir ziyarette, Zeynep tülbent şeklinde sıkı bir başörtüsü takmıştı (büyük olasılıkla namazını yeni kılmıştı). Onu bu farklı kıyafetle tanıyamadığımı fark etmek benim için çok mahcup ediciydi.

Zeynep konuşkan ve açık, bu nedenle röportaj yapmak kolay oluyor. Kendinden emin ve söyleşisinin ortaya koyduğu gibi, Fethullah Gülen'in çok bilinçli ve sadık bir destekçisi. Kocası, aynı cemaat tarafından kurulan bir bilgisayar şirketinde çalışıyor. Şirket, kentin bir başka semtinde bulunuyor.

Zeynep, Almanya'da doğmuş. İşçi olan ailesi, o doğmadan önce Almanya'ya göç etmiş. Ailesi yurtdışında yaşamasına rağmen, Zeynep okuldaki ilk dört yılını, babaannesiyle birlikte Türkiye'de geçirdi. Aşağı yukarı on bir yaşındayken, ailesi onu ortaokulun son sınıfına (eğitimin 8. yılı) kadar okumayı sürdürdüğü Almanya'ya götürdü. Zeynep bu dönemde ısrarla Türkiye'ye geri gönderilmek istedi. Bir yabancı olarak kendini rahat hissetmiyordu. Söyleşide, ailesinin çok vatansever ("milliyetçi") olduğunu özellikle vurguladı. Türkiye'ye döndüğünde, ailesinin memleketi Balıkesir'de kız meslek okulunda liseyi bitirdi. Aslında "normal" bir liseye gitmeyi istedi, ancak ailesi onu meslek okuluna göndermekte ısrar etti. Bu, üniversiteye giriş sınavlarında onun için bir dezavantaj oldu. Fakat kendi deyimiyle, ailesinin desteği olmamasına rağmen başarılı olmak için çok mücadele etti. Kendi kararlılığı ve ısrarı sayesinde üniversiteye, bilhassa istediği, Ankara Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümüne girmeyi başardı.

Zeynep, 1971 doğumlu. Bu, üniversiteye 1980'lerin son yıllarına doğru kabul edildiği anlamına geliyor. Bu, nispeten ekonomik refah ve siyasi istikrar devriydi. Aynı zamanda İslâmcı gruplara karşı göreceli bir hoşgörünün dönemiydi. Bu nedenle, Zeynep'in üniversitedeki ikinci yılı sırasında başörtü takmaya başlaması, onun için eğitimini ertelemesi veya bırakması anlamında büyük bir sorun yaratmadı. Ankara Üniversitesi'ndeki yılları boyunca diğer arkadaşlarıyla birlikte bir evde yaşadı, yani ne ailesiyle birlikte (onlar Almanya'daydı) ne de yurttaydı.

Zeynep, gelecekteki kocasıyla üniversitenin dördüncü yılında tanıştı ve üniversite eğitimi bitince evlendiler. Anlattığına göre aşk için değil, belirli bir dinî bakış açısını paylaştıkları için evlendiler. Zeynep gelecekteki kocasını seçerken, inançlarına göre davrandı.

"Kocamı, belirli bir dinî inancı olduğu için seçtim. Ona aşık olduğum için evlenmedim. Ülkülerimi temsil ediyordu ve bu uygunluğa dayanarak onunla evlendim."

Bu eş seçiminde en önemli kriter, her ikisinin aynı dinî topluluğun parçası olması gerçeğiydi.

Zeynep, bu araştırmadaki söyleşilerde Fethulllah Gülen'e güçlü bağlılığı hakkında en açık konuşan kişi oldu. Fethullah Gülen ve onun fikirleriyle henüz üniversiteye başladığında karşılaştı. Bu, daha ciddi araştırmaları tetikledi ve onu belirli dinî kaynakların kapsamlı çalışmalarına götürdü. Bu arayıştan hemen sonra, İslâmcı biçimde (tesettüre uygun olarak) giyinmeye başladı.

Evlendikten sonra Zeynep, kendi isteğiyle (kendi özgür iradesinin rolünü özellikle vurguluyor) üç yıl ev hanımı olarak evde kalmayı tercih ettti. Bunu yapmak istemesinin nedeni, bunun ona bir çeşit manevi soluklanma alanı vereceğiydi.

"Din hakkında daha çok şey öğrenmek istedim. O zamana kadar bunu yapma şansım olmamıştı, çünkü hiçbir zaman resmî bir din eğitimi almadım. Hiçbir zaman herhangi bir din okuluna gitmedim."

Bu dönemde ilk ve tek çocuğu, kızı oldu. Anne ve ev hanımı olarak rolü, Fethullah Gülen cemaati içinde kız kolejlerinin kurulmasının ardından gelen, çekici iş fırsatıyla son buldu.

Açıkça İslâmcı kimliğine saygı duymayacak insanlar arasında çalışmaya isteksizdi. Bu, onun tarafında baş örtmeyi zorunlu kıldığından, kadın ve erkeklerin alanlarının gerçekten ayrıldığı bir ortamda çalışmayı tercih etti. Bu ayrım, bir kız okulunun çalışma ortamı içinde kolaylıkla sürdürülebilirdi.

Barış, sevgi ve alçakgönüllülüğe dayalı söylem

Zeynep'in "felsefesi" (kendi ifadesiyle) ya da dünya görüşü, esasen sosyal faaliyetin iki alanıyla, (cemaat ve dinî) bağlantılı olarak ifade ediliyor. Bir parçası olduğu dinî cemaat içinde ol-

duğu kadar, aynı zamanda tüm toplum içindeki ilişkilerin kalitesiyle de ilgili kafa yoruyor. Dinî alanla bağlantılı olarak görüşü, bir yandan belirli bir ahlâk kuralları sistemi ve dindarlığı, diğer yandan da ibadetin önemli öğeleriyle ilgili fikirleri içeriyor. Bu, onunla söyleşimde çok göze çarpan bir rol oynamasa da üçüncü, yani entelektüel bir alan görmek de mümkün.

Cemaat ilişkileri

Ulusal kimlik

Zeynep, birkaç yıl Almanya'da yaşadığından küçük görülmenin neye benzediğini biliyordu:

> "Orada, ikinci sınıf vatandaş olmanın neye benzediğini gördüm."
>
> – Bu, dinle ilgili miydi?
>
> "Hayır, din orada sorun değildi. Tam tersine, onların dini hakkında birkaç şey öğrenme şansım oldu. Bu iyi bir şeydi."
>
> – Almancan nasıl?
>
> "Almancayı iyi konuşuyorum. Türklerin orada ikinci sınıf vatandaş olduğunu görüyorsunuz. Buna ilaveten, ailemin toplumsal statüsü o kadar iyi değildi. Neden buydu."
>
> – Özellikle okulda bu ayrımcılığı hissettiniz mi?
>
> "Evet okulda, fakat okul dışında da."
>
> – Peki ya arkadaşlarınız? Hiç Alman arkadaşınız oldu mu?
>
> "Yaşadığımız yerde o kadar çok Türk yoktu. Evet, Alman arkadaşlarım oldu ve onlarla diyaloga girmekte sorun yaşamadım. Hayır, benim sorunum daha çok iç benliğimle ilgiliydi. Yaşayış biçimimi sorgulamaya başlamıştım. Küçüklüğümden beri kendime 'Almanya'ya gidersem oraya işçi olarak gitmeyeceğim' derdim. Oraya gidersem bu bir şeyler öğrenmek ve bir meslek edinmek için olmalı. Yaşamda daha iyi amaçlara ulaşmak için içimde bir tutku doğdu. Bu, beni Türkiye'ye geri getirdi."

Zeynep'e göre, genç bir kız olarak Almanya'daki olumsuz deneyimlerinin, fikirleri üzerinde belirli etkileri oldu.

> "Herhangi bir şekilde insan ayrımcılığına kesinlikle karşıyım. Bu küçük düşürücü deneyimleri yaşamamdan ötürü kendi ülkemi bir başka şekilde sevmeye de başladım. Bu, beni sokak gösterileri ve benzerleri gibi her çeşit yasadışı muhalif eylem konusunda eleştirel yaptı. Ülkemi seviyorum, bu nedenle seçmek zorunda olduğum dinî görüş, ülkeme zarar vermeyen türden olmalıydı."

Barışçı ilişkiler

Bir ülkenin çıkarlarını korumanın en iyi yolu, barışçı ilişkilerden geçer. Zeynep'in hikâyesinde bu noktada Fethullah Gülen sahneye çıkıyor. Zeynep, onun görüntüsü ve mesajından etkilendiğinde aşağı yukarı 18 ya da 19 yaşındaydı. Bu dönemde nasıl sürekli olarak hem toplumsal ilişkileri hem de yaşamdaki amacını sorguladığını da anlatıyor:

> "Hayır, siyasi bir bağlılık söz konusu değildi. Bu dönemde birçok farklı grubu inceledim, ancak hiçbirini ve siyasi tercihlerini beğenmedim. Fakat bir gün Fethullah Gülen'in cuma vaazını dinlemeye geldim ve orada tüm insanlığa aynı gözle baktığını söyledi. Allah, dil ve dini göz önünde bulundurmaksızın tüm insanoğlunun yaratıcısıdır. Aynı zamanda tüm inananlara eşit saygı hakkında konuştu. Biliyorsunuz, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi İslâmiyet içinde de birbirleriyle çekişen çok sayıda farklı mezhep ve grup bulunuyor. Ve burada hepsine eşit saygı göstermeyi öğrenmemiz gerektiğini söyledi. Bu fikirler doğrudan yüreğime işledi. Bundan sonra düzenli olarak onun kitaplarını okumaya ve kasetlerini dinlemeye başladım.
>
> İnsanların, sokaklara dökülseler dahi eylemleriyle iyi niyetleri olabilir. Sizinkilere karşıt düşüncelere sahip grupların da pek tabii iyi niyetleri olabilir. Ancak ben Müslümanlar olarak kargaşa ve çekişmeden kaçınmak zorunda olduğumuza inanıyorum. İyi Müslümanlar olarak bir şeyler vermeliyiz, ancak

bunu yaparken bunun topluma zarar vermeyeceğinden emin olmalıyız."

Zeynep'e göre, genç eylemcilerin açık sokak gösterilerinden uzak durması gerekliliğinin nedeni ise şu: Eğitimsiz topluluklar onların gerçek amaçlarını anlamayabilecektir ve böyle eylemleri yanlış biçimde siyasi olarak yorumlayabilirler, halbuki onların vaatlerinin gerçek kaynağı olan din, politikadan çok felsefeye yakındır.

"Birbirimizle kavga etmek için doğmadık. Hayatımın sonuna kadar barış mesajını yayacağım."

Çatışmadan uzak durma

Toplumda barışçı bir rol oynama isteği, her türlü çatışma karşısında duyulan aşırı bir endişeye dönüşmüş gibi görünüyor:

"Her nerede benim fikirlerimi paylaşmayan insanlarla tanışırsam, onları eleştirmekten kaçınma kararı aldım. Örneğin, üniversiteden arkadaşlarımla bir daireyi paylaşırken, birlikte kitaplar okurduk. Grupta başörtüsüz arkadaşlarımız vardı ve örtünmeyle ilgili bir bölümle karşılaşırsak, hemen okumamızda bu bölümü atlardık. Grupta özellikle iki arkadaşımız başörtüsü takmıyordu. Biri hukuk okuyor, diğeri eğitim fakültesine gidiyordu. Örtünmenin bireyin kararına bırakılması gereken bir konu olduğu fikrindeydik. Örtünmeyi emreden bir metin okuduğumuzu farz edin! Böyle bir şey bu iki arkadaşımızın duygularını kolaylıkla incitebilirdi, bu yüzden en iyi şey, o bölümü atlamaktı."

Bu eleştiri ve çatışmadan kaçınma dürtüsünün arkasındaki amaç; inananın, diğer insanları ve böylece dolaylı olarak Allah'ı kırmaktan kaçınmak zorunda olmasıydı. İnsanoğlu, değerini, tanrının en üstün yaratığı, en büyük mucizesi olduğu gerçeğine borçludur.

Hümanizm, evrenselcilik ve eşitlik

Zeynep, insan eşitliğine inanıyor. Bu düşünce, kültür ya da iman ötesinde olan evrenselciliğe dayanır. Bu düşünceyle yakından iç içe geçen şey, köklü bir hümanizmdir. İnsanoğlu, yaradılışın tacını temsil eder.

> "İnsanlığın iyiliği için yapılan her eylem kutsaldır.
>
> Sevgi, evrensel olmalıdır ve insanoğlu, bunu insanlığın iyiliği (ya da gelişimi) için çalışmak üzere görevleri olarak görmelidir."

Eşitlik için çağrı, cemaat içindeki ilişkilerde de görülür. Burada şeyh konumunda hiç kimse yoktur, ancak herkesin dinî sohbetlerde yer alma ve konuşma yetkisi ve hakkı vardır. Dinî metinlerin incelenmesine gelince, kişi kendi seçimini yapar. İnsanlar, bazı metinleri birlikte çalışmayı seçtiği zaman neyi, ne kadar okuyacaklarına kendileri karar verirler. Bu nedenle herkes kendisinin efendisidir.

> "Hayır, aramızda kimse lider ya da hoca rolünü oynamazdı. Ancak diyelim ki, ben 12 yıldır bu hareketin parçasıyım ve 3 yıldır orada olan bir başka arkadaş var, o zaman sohbete benim başlamam doğal. Fakat, bu böyle olmak zorunda değil. Söz gelimi, "israf" konusunu seçtik, mutlaka kıdemli olmak zorunda değil, konuyu tanıtan daha az deneyimli diğer arkadaşımız da olabilir.
>
> Bir sonraki toplantıdan önce kendi aramızda kaç sayfa okuyacağımıza karar veririz. İzlememiz gereken bir kural yok, ancak birbirimizi kontrol etmek için birlikte bir amaç belirliyoruz. Diyelim ki, çok yakın ve iyi bir arkadaşım var. Onunla beraber bir aylık bir program üzerinde karar verebilirim. Fakat bu, bizden üst konumda bir hoca tarafından hazırlanan programı takip etmekle aynı şey değil Said Nursi'nin *Risale-i Nur*'da yazıldığı gibi, yani zamanımız tarikatlar değil, cemaatlar zamanıdır. Bir başka deyişle, sadece biraraya gelme zamanıdır."

– Ancak insanlar tarikatlar içinde de biraraya gelmiyor mu?

"Hayır, Said Nursi, zamanımız tarikatlar dönemi değildir derken, sufizmi (tasavvuf düşüncesi) eleştirmek niyetinde değildi. Bildiğiniz gibi, Osmanlı'nın son dönemlerinde tarikat kelimesi, çok olumsuz ve küçük düşürücü bir yan anlam kazanmıştı. Üstadın eleştirdiği bu türden yozlaşmış gruplardı. Amacı, eğitimsiz insanların cehaletinin istismar edilmesine karşı çıkmaktı. İşin doğrusu, bugün bile kişi bu tür kirlenmiş gruplara karşı dikkatli olmalıdır."

İyi hal

Hoca Efendi ile Said Nursi arasındaki fark sorulduğunda, Zeynep şöyle cevap veriyor:

"Said Nursi, iman, kader, Allah'ın fikir ve hedefleri hakkında vaaz verirken; Fethullah Gülen dinine uygun davranan bir Müslüman'ın günlük hayatta nasıl yaşaması, peygamberin hayatı, İslâm tarihi hakkında daha çok şey öğretir."

Zeynep aynı zamanda, aileye karşı sorumlu ve sadık olmak, içki ve sigaradan uzak durmak gibi namuslu bir yaşamın önemini vurguluyor. Öğrencilerine ve diğer genç insanlara, bu değerleri öğretmekten büyük mutluluk duyuyor.

Din: Ahlâk kuralları ve dindarlık

Zeynep'in dinî bağlılığı, şahsi sorumluluk deneyimi ya da duygusuyla yakından ilişkilidir. Cemaat ona çok şey ifade etse de, dinî inancı, onun içinden gelir. Dinî bağlılık, toplumsal bir bağlamla sıkıca ilişkiliyse de, sonuç olarak, bağımsız ve kişisel olarak alınan kararların bir ifadesidir.

Sevgi ve sorumluluk

Herkese, her insana karşı sevgi, Zeynep'in mesajının merkezinde bir yere sahiptir. Sevgi evrensel bir değerdir; toplumsal

statü, dil ve din farkı gözetmez. Sevgi, aynı zamanda diğerlerine karşı sorumluluğu beraberinde getirir.

> "Bizde eksik olan, tüm dünyaya yayılan bir sevgi kavramı. Tüm insanlık, bu fikri kucaklamalı ve kendini buna adamalı. Bunu Batı'da bulabilirsiniz... Evet, günümüz dünyasında bu tür düşünceye gerçek bir ihtiyaç var. Bu fikri yaymak için, kişi dünyanın başka bölgelerine gitmeli."
>
> – Böylece diğer insanlar da Müslüman olsun, bunu mu kastediyorsun?
>
> "Aslında, diğer insanların Müslüman olduğunu görmek isteyeceğimizi inkâr etmek istemiyorum, bu doğru, fakat asıl amaç diğerlerini İslâm dinine geçirmek değil, diyalog ve barış mesajını yaymak. Hayır, bu noktada yanlış anlaşılmak istemem: Arkadaşlarımız öğretmen olarak dünyanın diğer bölgelerine gittiklerinde, esas amaç gerçekten dinimizi yaymak değil. Örneğin Rusya gibi yerlere gittiklerinde, şartlar kendi ibadetlerimi yerine getirmek için bile uygun olmayabilir. Bu tür yerlerde, kendi yaşamlarının bu bölümünü feda etmek zorunda bile kalırlar.
>
> Sevgi mesajını diğer insanlara yaymamız, aynı zamanda Hoca Efendi'nin (Fethullah Gülen) arzusu."

Evrensel sevginin, Zeynep'in dünya görüşünde bu kadar önemli rol oynaması, sufizmin büyük ismi Mevlana'ya olan hayranlığıyla örtüşüyor.

> "Mevlana, kocaman, büyük bir yüreğe benziyor. Tüm dünyayı kucaklayacak kadar büyük. Bu nedenle, Mevlana'dan, Said Nursi'den olduğundan daha çok etkilendim. Bunun sebebi, Mevlana'nın şiirlerinde bulunan evrensel mesaj. Böylece, hayatımda Mevlana için her zaman bir yer oldu. Benim için Hoca Efendi (Fethullah Gülen) Mevlana'dan sonra geliyor. Hoca Efendi'nin kitaplarından haberdar olmamın ardından, içimde Said Nursi'nin yazılarına karşı da ilgi uyandı."

Diğer insanlara karşı sevgi, bitmeyen sorumlulukları da beraberinde getirir. Somut bir okul müfredatı içinde bu, öğrenci-

lerin sorunlarının en küçük ayrıntılarıyla uğraşmak anlamına gelir:

> "Diğer insanlarla ilgilenmek, her şeyden ağır basar. Bir diğer insanın sorunu söz konusuysa, onun ileriye doğru, sadece çok küçük bir adım atmasına yardım etmenin yeterli olduğu inancındayız. Tek bir öğrencinin eğitimine beş yıllık enerji verdiğinizi düşünün. Bu, onun gelişmesine çok küçük bir katkı bile olsa, günün sonunda, bu çabaya değdiğini görürsünüz."

Diğer insanlara borçlu olduğumuz bu hizmetin sonu yoktur. Bu, Zeynep ve onun gibiler tarafından benimsenen sevgi kavramının sonucudur.

Özveri

Böyle anlaşılan sevgi aynı zamanda, büyük, hatta sonsuz özveri anlamına gelir. Bu, Zeynep'in İslâm'ın beş şartından biri olan zekâtı değerlendirme şekline de yansır. Maaşınızdan ne kadar vereceğinize ilişkin bir kural yoktur. Bu, kişinin vicdanına bırakılan bir karar ve değerlendirmedir:

> "Bizim cemaatimizde böyle bir şey yok. Üç yüz elli milyonluk maaştan elli milyonunu verirsem, bu benim kararımdır. Bu yüz milyon ya da hiçbir şey olabilir. Hiçbir şey vermeyen arkadaşlarım var. Fakat biz Allah'ın adaletine inanıyoruz. O hiç kimseyi tamamen muhtaç bırakmaz. Diyelim ki şiir yazmakta çok iyiyim. Bu durumda başka biri nakış işlemekte çok iyi olabilir. Diğerleriyle paylaşmak benim için önemliyse, başka özellikler bir başkası için önemli olabilir."

Alçakgönüllülük

Biri, Fethullah Gülen cemaatinin parçası olduğunda[5] hayatın nasıl değiştiği sorulduğunda, Zeynep şöyle söylüyor:

5 "Parçası", "üyesi" değil. Zeynep bu kavramı kabul etmiyor – "Üye terimi doğru ifade değil".

"Her şeyden önce kul olursunuz, yani kendinizi eleştirmeye başlarsınız."

– Özeleştiri çok önemli bir boyut mu?

"Evet, elbette; çekinme, alçakgönüllülük, bencil olmaktan uzak durmak. Bu, dinin tam temelindedir ve Hoca Efendi bu bağlamda bizim için çok iyi bir örneği temsil eder. Bu inançları ciddiye alan bir insan, bir melek gibi olur.

Bu toplulukta karşılaştığım nezaket, beni de nazik yaptı."

İbadet olarak din

Namaz, Zeynep için çok şey anlamına gelir. Beş şarttan hangisinin en önemlisi olduğu sorulduğunda hemen şöyle yanıt veriyor:

"Namaz, çok önemli. Dinimizde, namaz diğer her şeyden önemlidir."

– Günde beş vakit namaz kılıyor musunuz?

"Evet, pek tabii, istisnasız. Sık sık günde beş vakitten fazla namaz kılıyorum. Gece namaz kılmak gibi, kendi başınıza kıldığınız namazlar var. Bunları da kılmaya çalışıyorum."

Zeynep'e göre, ders çalışmak ve öğretmek de ibadetin bir şekli:

"Bilim de bir çeşit ibadet."

– Bununla ne kastediyorsun? Said Nursi'nin bilimle ilgili metinlerini incelemenin bir ibadet gibi olduğunu mu kastediyorsun?

"Hayır, elbette onun kitaplarını okumak, ibadetimizi besleyen bir şey. Fakat fizik ya da kimya çalışmak, atomlar ve atom parçacıkları hakkında okumayı kastediyorum. Bu da bir çeşit ibadet. Örneğin, insan vücudunun yapısının ne kadar komplike ve karmakarışık olduğunu öğrenmek için biyoloji çalışmak. Bunu öğrenmek, ayrıca Allah'ın yüceliği hakkında bir fikir edinmenizi de sağlar. Burada yürek ve akıl, Allah'ı övmek için birlikte çalışır."

Annesi, babası veya yaşlı nesilden diğer akrabaları, alışkanlık ya da gelenek gereği inanırken, görüşülen diğer kadınlar gibi Zeynep de sık sık bilinçli bir inanan olduğunu vurguluyor.

> – Bu cemaatin bir parçası olmak senin için ne ifade ediyor?
>
> "Bu, yaşamının her şeyi kucaklayan bir felsefe etrafında yapılanması gerektiğinin ayrımına varman anlamına gelir. Bu, sadece benim ya da Türkler veya Araplar ve Müslümanlar için değil herkes için geçerli bir felsefe olmalı. Din ya da belirli bir inanç bundan sonra gelir. Bu felsefe, tüm varlığımıza nüfuz etmelidir."

Bu, din tercihinin, rasyonel [ya da değer-rasyonel (Weber)] bir seçimin sonucu olarak görüldüğü anlamına gelir. Arayış içinde olan bir kişi, birçok farklı dini incelemeli ve sonra hangisinin daha doğru ve mantıklı olduğuna karar vermelidir. Bu mantık yürütme yolu, Türkiye'de tanıştığım İslâmcılar arasında çok yaygın. Yani dinî serüvenlerinin başında farklı dinleri inceliyor ve bundan sonra İslâm'ı seçiyorlar. Bu nedenle, tercihleri mantıklı, bilinçli bir seçim oluyor.

Tüm bu muhakeme biçimi, dinî serüvende özerklik ve kişisel sorumluluğun can alıcı önemini yansıtır.

İsimsiz bir kahraman olmak

İdealizm ve kahramanca eylem, Zeynep'in söyleminde önemli bir parçadır.

> "Okulda, uzun bir günün sonunda bazen kocamı arayıp ona, öğrencilerimden birinin ödeviyle sorun yaşadığını ve ona yardım etmek için okulda kalmam gerektiğini söylemek zorunda kalırım. Bu, öğrenciyi okulla evi arasında götürüp, getireceğimden, iki ya da üç saat fazla mesai anlamına gelebilir. Tüm bunları yapıyorum, çünkü bunu Allah'ın adına veya Allah için yapıyorum. Bunu bir çeşit ibadet olarak görürüm."

– Güçlü inanca dayalı eylemlerin tarihin gidişinde özel bir etkisi olduğunu düşünüyor musunuz? Sizinki gibi eylemlerin tarih üzerinde olumlu bir etkisi olabileceğini düşünüyor musunuz?

Zeynep, bir ideali anlatarak cevap vermeyi tercih ediyor:

"Zeynep olarak beni mi kastediyorsunuz? Öyleyse, tarih kitaplarında bir isim olmak ve tarihte önemli bir rol oynamaktansa, cennette Allah'ın katında bir yerim olmasını tercih ederim. Yani, adlandırdıkları gibi isimsiz kahraman dediklerinden olmayı daha çok isterim. Bu benim amacım, buna rağmen dürüst olmak gerekirse, bu aşamaya henüz tamamen ulaştığımı hissetmiyorum. Ancak, arzuladığım şey bu, buna ulaşmak (kendini reddetme düzeyi) ve sonra ölmek."

Ayşe: Öğretmeyi seçmek – Peygamberin mesleği

Ayşe, Edirne Lisesi'nde çalışıyor. Sadece 22 yaşında ve bu onun öğretmenliğinin ilk yılı. Biyoloji öğretmeni. Sınıfı (lise birinci sınıf öğrencileri) bu dersi almaya başlayınca, yani gelecek yıl biyoloji öğretiyor olacak. Görüşme yapıldığı dönemde sağlık bilgisi öğretiyordu ve yeni kaydolan kız öğrencilerin danışmanıydı. Edirne Lisesi bir erkek okuluydu, ancak tüm okulların karma eğitim yapması gerektiğini belirten 2000 sonbaharındaki yeni yasa nedeniyle birinci sınıf kız öğrencilerinden (yaklaşık 30) oluşan küçük bir gruba sahip.

Ayşe, alt orta sınıf bir aileden geliyor. Hem annesi hem de babası, sadece beş yıllık zorunlu ilköğretimi tamamlamış. Anne ve babası, Bolu'da doğmuşlar. Ancak 1960'ların başında henüz çocukken aileleriyle birlikte İstanbul'a gelmişler. Ayşe, beş kardeşin ikincisi (iki erkek, üç kız).

Ayşe'nin ailesi, Taksim Meydanı'na çok uzak olmayan, İstanbul'un merkezi bir bölgesi Kasımpaşa'da yaşıyor. Ortaokula bu semtte gitmiş, ancak lise öğrencisi olarak kentin diğer bir merkezi bölümünde, kız devlet lisesinde okumuş. Üniversite diplomasını, bir orta Anadolu şehrindeki küçük yeni bir üniversiteden almış.

Meslek

Mesleğini seçmesinin nedeni sorulduğunda Ayşe şöyle cevap veriyor:

> "Öğretmen olmak, diğerlerini eğitmek ve onlara bilgi vermek anlamına gelir, yani öğrendiğinizi diğerleriyle paylaşma şansına sahipsiniz. Paylaştıklarınız zaman zaman zaten görünen, belki de önemsiz şeyler olsa bile. Biyolojiye gelince; pek tabii bunun nedeni, konunun kendisini çok ilgi çekici bulmam. Evrenin en küçükten en büyük seviyesine kadar her şey birbiriyle çok bağlantılıdır. Her şey, muhteşem bir sistemde birarada tutulur. Biyoloji, keşif ve merak karışımı bir temele dayanır. Her zaman yeni keşiflere açıktır ve sürekli olarak yeni şeyler öğrenirsiniz. Her şeyin bu kadar bağlantılı olması beni çekti. Ayrıca, günlük yaşantımıza da etkisi olan, yaşayan şeylerle ilgili bir bilim olduğu için hoşlandım. Bu bağlamda, örneğin ne matematik ne de fiziğe benziyor. Onu gerçekten sevdim."

Üniversiteye giriş puanlarının yeterince iyi olması halinde tıp fakültesine girmek isteyip istemeyeceği (ve böylece, dolaylı olarak daha saygın bir meslek okumak) sorusu üzerine Ayşe, tıbbın her zaman hayali olduğunu, ancak daha sonra fikrini değiştirdiğini kabul etti. Ona göre, biyolojiyi seçmesindeki önemli bir etken lisedeki biyoloji öğretmeniydi.

> "Öğretmenler genellikle öğrencilerinin meslek seçimini etkilerler. Ve ben de biyoloji öğretmenimi çok sevdim. İyi bir eğitmendi ve hepimize biyolojiyi çok sevdirdi."
>
> – Onu bu kadar özel kılan neydi?
>
> "Aslında, çok ilgili olmasının yanı sıra, bizim sınıf öğretmenimizdi, bu nedenle çok yakın bir ilişkimiz vardı. Ve öğretme biçimi bizi asla sıkmazdı. Biyoloji gibi bir konunun, yalnızca ezberciliğe dayandığını düşünebilirsiniz, ancak aslında çok fazla mantık ve akıl yürütme bu konuya giriyor. Ona her şeyi ezberleme amacıyla yaklaşırsanız, o zaman çok sıkıcı

olur. Fakat kendi sistematik ilişkileri bakımından yaklaşırsanız, bu durumda gerçekten hayal gücünüze hitap eder."

Evrim teorisi biyolojide öne çıktığından ve bu birçok İslâmcı arasında tartışmalı bir konu olduğundan, Ayşe'ye bu bağlamda öğretmenleriyle bir zorluk yaşayıp yaşamadığını sordum. İki farklı türde öğretmenle karşılaştığını belirtti. Lise öğretmeni, öğrencilerini Darwin'in kitaplarını okumaya teşvik eden bir evrimciydi. Öte yandan, Ayşe'nin üniversitedeki biyoloji öğretmeni, evrimci Darwincilik'i eleştiren, bir "yaradılışçıydı". Bununla birlikte her ikisinde de ortak olan, hiçbirinin fikirlerini öğrencilerine zorla kabul ettirmeye çalışmamasıydı. Öğrenciler olarak, her iki bakış açısıyla içtenlikle tanıştırıldıklarını ve tartışmalı evrim konusunun öğrencilerin kendilerine bırakıldığını düşünüyor. Her bir öğretmenin şahsi düşünceleri öğrenciler için açık olsa da, Ayşe şu ya da bu yönde herhangi bir baskı yaşamadı. Kendi tutumu sorulduğunda, bir öğretmen olarak her iki bakış açısını da sunacağını ve kararı öğrencilerin kendilerine bırakacağını belirtiyor. Son günlerde Batılı bilim adamlarının evrim teorisine yönelik eleştirilerinden olumlu bir şekilde bahsederken, yaradılışçı yaklaşımı benimsediği (şüphesiz, bu eleştirileri kendi İslâmcı bakış açısından yorumluyor) göze çarpar. Ancak, o hiçbir şekilde bu konuda bağnaz değil.

Örtünme

Lisedeki biyoloji öğretmeninin, Ayse'nin bir başka mühim kararı, yani örtünmek üzerinde de, bu kez olumsuz anlamda olsa da önemli etkisi olmuş. Ayşe, üçüncü senesindeyken örtünmeye başlamış:

> "Lise üçüncü sınıftayken örtünmeye başladım. Bunu yaparken, sınıfımda daha önceden örtünen bir grup arkadaşımdan etkilendim. Evrim teorisini destekleyen biyoloji öğretmenimiz, bu öğrencilere gerçekten kötü davranıyordu. Arkadaşlarım, genellikle okuldan ayrılmadan önce bayanların dinlenme

odasında başörtülerini takarlardı. Bu nedenle onlara çok kızıyor ve çok kaba davranıyordu. Bu yüzden çok sevdiğim bir öğretmen olmasına rağmen, arkadaşlarımı bu şekilde korkutmaya çalışmasından hoşlanmadım. Her şeyden önce, muhalif bir hareket olarak değil, inançları yüzünden kapanıyorlardı. Başka ne olabilirdi ki? Bir noktada onu 'Danimarkalı Geline' götürmeyi bile önerdim."

Ayşe, burada onu çok etkileyen bir filmden bahsediyor. Danimarkalı genç bir kız, Danimarka'da yaşayan bir Türk gencine aşık olur ve onunla evlenebilmek için İslâm'ı kabul eder. Fakat bir süre sonra kararını sorgulamaya başlar, kendisine bir Müslüman olduysa, yeni dinini ciddiye alması gerektiğini söyler. İslâm'ı araştırır ve örtünmeye başlar. Bu onun açısından sorunlara yol açar; Türk kocası ve ailesiyle anlaşmazlığa düşer.

"Bu filmi televizyonda izledim –şimdi hangi kanal olduğunu hatırlamıyorum– ve öğretmenimizin ettiği eziyet aynı bu türdendi. Öğrencileri dövmekle tehdit edecek kadar ileri gitti. Bunu yapmadı, ancak yapmakla tehdit etti ve bu beni incitti. Böylece, büyük ölçüde inat için, ben de örtünmeye başladım."

– Yani arkadaşlarını desteklemek istedin?

"Evet, onlarla dayanışmak içindi. Her şeyden önce dinî anlamda o kadar bilinçli bir karar değildi. Daha çok, o filmin beni etkilemesi yüzündendi. Örtünmeye başladıktan sonra, bunu yapmanın nedenlerini araştırdım. Örtünmenin arkasında yatan nedenler hakkında daha bilinçli olmamın nedeni buydu."

Dinî tecrübe

Ayşe'nin dinî merakları bu noktada başlamamış. Daha lise birinci sınıftayken düzenli olarak namaz kılmaya başlamış. Ona bu tür alışkanlıkları kazandıran kişi, aileyle birlikte yaşayan babaannesiymiş:

"Geniş bir aileydik. Babaannem bizimle birlikte yaşıyordu, bu nedenle ondan etkilendim ve düzenli olarak namaz kılmaya başladım. Fakat, sadece namaz kılıyordum. Örtünmeye başlamam çok sonraydı."

– Günde kaç kez namaz kılıyordun? Bir ya da iki kez?

"Hayır, günde beş vakit namaz kılıyordum. Sabah, öğlen, ikindi, yatsı, akşam. Bunu yapmayı seviyordum."

– Okulda olduğun saatlerde ne yapıyordun?

"Aslında, sabah namazını kılıyordum, öğle namazını kaçırıyordum, fakat okuldan sonra kazasını kılıyordum. Neyse ki, diğer namazlar okuldan döndükten sonra kılınıyordu."

– Ya ailen?

"Çok iyi insanlar, gerçekten iyiler, ama dinî vecibelerini o kadar ciddiye almıyorlar. Bunun iyi tarafının ne olduğunu ve neden gerektiğini bize öğreten babaannemdi. Çocukça gelebilir, fakat namaz kılmaya lisedeyken, okulda iyi notlar almayı istemek için başladım. Bilirsiniz, okulda daha iyi notlar almak için Allah'ın yardımını istemek için ona dua edersiniz. Dinî vecibelerime işte böyle başladım."

Ayşe'nin sınıfında bu deneyimlerini paylaşabileceği bir grup varmış. Fethullah Gülen ve yazılarıyla tanışması sonra gelmiş, ama kesin olarak ne zaman olduğunu bu söyleşiden çıkarmak zor. Bunun yanı sıra, Fethullah Gülen'in kitaplarını okumadan önce başka şeyler, örneğin üzerinde güçlü etkisi olmuş görünen Turan Dursun'un bir kitabını okuduğunu anlatıyor.

"Hoca Efendi'nin kitabını okumadan önce Turan Dursun'un yazdığı kitaplarla karşılaştım, fakat bu kitaplar beni çok korkuttu. Son derece korktum."[6]

6 İmam geçmişi olan Turan Dursun, "gerici bir batıl inançtan başka bir şey değil" şeklinde yorumladığı İslâm'a karşı aşırı tepkili bir gazeteciydi. 1990 Eylül'ünde öldürüldü ve özellikle bu sansasyonel olaydan sonra kitapları on binlerce sattı. 1971'deki bir kitabında Nurcu hareketi çok sert bir dille eleştirmiş ve Said Nursi'nin *Risale-i Nur*'unun "saçmalıktan" başka hiçbir şey olmadığını belirtmişti. Sistematik olarak Nursi'nin Kur'an tefsirlerini Kur'an metinlerinin ken-

– Neden bu kadar korktun?

"Her şeyi, hepsi gulyabanilerle ilgiliymiş gibi anlatmış. Namazlarınızı kılmazsanız, cehennemde yanacaksınız gibiydi. Sürekli cehennemden bahsediyordu. O zaman çok gençtim ve kendime, hayır böyle şeyler istemiyorum dedim. Bu nedenle onun kitabını yaktım ve ondan sonraki birçok yıl hiçbir şey okumadım."[7]

– Kitabı yaktın!

"Evet, gerçekten yaptım."

– Bunu nasıl yaptın?

"Evdeki sobada yaktım. Bu tür bir kitap benim için anlamlı olamazdı."

– Yakarken tek başına mıydın?

"Evet, yalnızdım. Sanırım o zaman lise ikinci sınıftaydım. Çok korkmuştum. Canavarlardan bahsediyordu. Ve aynı zamanda namazlarınızı, kabul edilen, uygun şekilde kılmazsanız cehennemde yanacaksınız diyordu. Gerçekten çok korkutucuydu. Bu yüzden, bu deneyimden sonra Hoca Efendi'nin kitaplarını okumak rahatlatıcı ve sakinleştirici geldi. Daha sonra Turan Dursun'un fikirlerinin her nasılsa bu anlama gelmediğini öğrendim."

Fethullah Gülen, Ayşe'nin hikâyesine, dinle ilgili bu korkutucu fikirlerden bir kurtarıcı gibi girer.

"Fethullah Gülen'in kitaplarında bu kadar iyi olan şey, katı bir mesaj vermemesiydi. Belki de bu bir kişilik meselesi; ben bu tür acımasız şeylere çok fazla tahammül edemem."

---

dileriyle karşılaştırmış ve onların tanınmayacak halde çarpıtıldığını kaydetmişti (Bakınız Dursun: *Müslümanlık ve Nurculuk*, İstanbul, 1996). Dursun'un Nursi'yi yıkıcı eleştirisi, Ayşe'nin ondan güçlü nefretini açıklayabilir, çünkü onun namazla ilgili Kur'an tefsiri, Ayşe'nin kendisinin belirttiği gibi abartılı bir şekilde zor görünmez.

7 Ayşe'nin zamanı anlatma biçimi oldukça karmaşık. Fethullah Gülen'in fikirlerine inanmaya başladığı ve ibadetlerini yerine getiren bir Müslüman olması, lisedeki üç yılıyla aynı zamana rastlar. Büyük olasılıkla birkaç ay, belki de en fazla bir yıl alan şey, birkaç yıllık bir konuymuş gibi hikâye edilir.

– Neden?

"Belki de benim gururumu incittiği için veya bazı başka nedenlerden ötürü. Aslında, gerçekten bilmiyorum, her neyse rahatsız edicidir. Ama Fethullah Gülen'in kitapları bana çok hitap etti.

Başta onun kitaplarını okumakta zorlandım. Dilinde, birçok Arapça ve Farsça kelime var, ağır ve zor. Fakat, okurken gitgide daha iyi anlamaya başladım. O, kişinin herkesle iyi ilişkiler içinde olmaya çalışması gerektiği mesajını veriyordu. Sevgi ve hoşgörüden söz ediyordu. Başlangıçta mesajı çok farklı olduğundan yazılarını çok fazla anlamadığımı kabul etmek zorundayım. Çevremde meydana gelen her türlü şeyden kolayca etkilendiğim ergenliğimin ilk dönemleriydi."

Fethullah Gülen'in barışçı mesajının yanı sıra Ayşe, onu cezbeden diğer fikirlere de değiniyor:

"Her zaman hoş ve güzel şeylerden bahsediyordu ve bildiğini diğerlerine aktarmanın sevap olduğunu öğretiyordu. Ne sorumluluk ve eylemden tamamen çekilmenin ne de bunlarda aşırıya gitmenin doğru olduğunu vurguluyordu. En iyisinin, az ama sürekli ibadet olduğunu söylerdi. Onun kitaplarını okumaya başladığımda bu kişiyle bağlantılı herhangi bir cemaati bilmiyordum. Örneğin, o dönemde onun video kasetlerinden haberim yoktu. O zaman çok gençtim ve cemaatin o dönemde çok iyi bilinmediğini düşünüyorum.[8] Ne de olsa şimdiki gibi değildi. Onun video kasetlerini çok sonraları izlemeye başladım. Önce neden ağladığını anlamadım."

– Belki de ağlamasını itici buldunuz?

"Hayır, itici değildi, çünkü onu samimi buldum ve onda sahici olmayan bir yan görmedim, fakat sadece, kavrayamadım. Hayır, sahte değildi, ama çektiği tüm bu acı nereden geliyordu? Fakat sonra, tekrar tekrar dinleyerek onun mesajını daha iyi

8 Ayşe'ye göre bu 1993-1994 civarında. O dönemde basındaki tartışmaları izleyemeyecek kadar küçük olduğu açık. Fethullah Gülen, 1990'ların başından bu yana medyada sıcak bir konu.

anlamaya başladım. Bu nasıl olur, biz inançlı Müslümanlar için İslâm dünyası bu haldeyken ve insanlar kendi gerçek Müslüman kimliklerinin farkında değilken, arkamıza yaslanıp oturmamız, hatta uyumamız nasıl mümkündür, demek istiyordu.

Yaşamda gerçek amaçlarını henüz görememiş olanların hepsine Allah'tan bahsetmemiz gerekir.

Bundan sonra, neden ağladığını anladıktan sonra, ben kendim de ağlamaya başladım. Gerçekten dokunaklıydı."

– Onun video kasetlerini izlediğinde hâlâ ağlar mısın?

"Evet, ağlarım, dün bir tane izledim ve yine ağladım."

Ayşe, basında Hoca Efendi hakkındaki olumsuz propagandadan şikâyet ediyor ve ekliyor:

"O, gerçekten, medyada anlatıldığı gibi değil. Onu çok seviyorum, dine olan sevgimin artmasında bana yardım etti. Özellikle Turan Dursun'un kitabını okumamdan sonra, O (Hoca Efendi), bana gerçeği, dinin duyarlı yüzünü gösterdi. Peygamberin hayatı ve dünya üzerindeki yaşamımızın amacını da böyle öğrendim. Yaşamın gerçek amacıyla ilgili sorular hakkında çok düşünüyordum. Geceleyin ben kimim, ailem kim, Allah'ın bizi bu dünyaya göndermesinin nedeni ve benzeri şeyleri düşünürdüm."

"Ezber" söylemler hayat tasavvurlarına karşı (Zeynep ve Ayşe)

Zeynep ile söyleşide, Fethullahçı söylemin özellikle akli, dinî ve toplumsal boyutları vurgulandı ve bilinçli bir şekilde savunuldu. Zeynep 29 yaşında ve ardındaki meslek deneyiminin yanı sıra cemaatle şimdiden birkaç yıldır birlikte. Söylemin çeşitli boyutlarının belirli bir bileşimini içeren bir kimliği çoktan oluşturmuş. Somutlaştırdığı ve coşkuyla savunduğu bir yaşam biçimine ulaşmış.

Ayşe farklı. Mesleki kariyerinin çok başında ve hikâyesi, bazı hayat tasavvurları önerdiği için, daha önceden tanımla-

nan belirli söylemleri savunmakla çok ilgili değil. Onun hikâyesi, gelecek için üç tür tasavvur ortaya koyuyor, yani öğretmen olmak, dinî bilgiye hâkim olmak ve modern bir birey olmak.

Bu tasavvurların her biri, kendi içinde, tercih edilen eylem tarzlarının farklı bileşimlerini içeriyor ve bu nedenle gelecek, daha yapılanmış söylemler için bir prototip olarak görülebilir.

Öğretmenlik mesleği

Ayşe'nin dünya görüşünde bilim neredeyse dinî özelliklere sahip. Bu nedenle bilim öğretmek, özel bir görev olarak görülüyor. Bilim durmadan geliştiğinden, bilim eğitmenlerinin de kendilerini sürekli yenilemesi gerekiyor.

Öğretmenlik mesleğinin diğer mesleklere göre bu kadar önemli olmasının nedeni sorulduğunda, Ayşe şöyle yanıtlıyor:

> "Tüm meslekler önemli, ancak öğretmenlik mesleği Peygamberin mesleğidir. Ben bunu öğrendim. Peygamberlerin görevi öğretmektir. Ticaret ve benzeri gibi başka mesleklere sahip insanların kitaplar okuyabildikleri ve kendilerini yetiştirebildikleri ve sonra öğrendiklerini diğerlerine öğretebildikleri doğru. Fakat, diğer meşguliyetleri nedeniyle bu her zaman mümkün olmayabilir. Öğretmen için durum farklı, çünkü onun tüm çalışma saatleri öğretmeye adanmış."
>
> – Ne daha önemli, Fethullah Gülen'in fikirlerini mi yoksa bilim öğretmek mi?
>
> "Bir Müslüman için bilim öğrenmek ve çalışmak ibadetle eşdeğerdir. Aynı şey bilim öğretmek için de geçerlidir. Bu, Fethullah Gülen'den öğrendiğimiz çok önemli bir ilkedir."
>
> – Özellikle bilim mi?
>
> "Evet, matematik, kimya, biyoloji, fizik gibi pozitif bilimler. Bunları öğretmek ibadetle eşdeğer. Bu nedenle, bu dersleri çok dikkatli öğretmemiz gerekir, çünkü bilim esastır."

Ayşe, öğretmenlik mesleğini göklere çıkarıyor, çünkü;

1- Peygamber Muhammed'in kendisine atfedilen meslek

2- Bilgi taşımak ve öğrenmek anlamına gelir

3- Çünkü eldeki bilgi bilim tarafından yönlendirilmiştir, kutsal bir boyutu vardır ve

4- Başkalarına bilim öğretmek (kutsal bilgi) sevap yapmak anlamına gelir.

Böylece kavramsallaştırılan öğretmenlik mesleği, aklî (öğrenmek ve öğretmek) ve dinî (verme etiği) kaygılarının bir bileşimine dayanır.

Aklî ve dinî boyutlar arasındaki bu karmaşık ilişki, "aktif bir inanan olmak" tasavvuru ile bağlantılı olarak da vurgulanır.

Aktif bir inanan olmak

Ayşe'nin ilk dinî deneyimleri ve Fethullah Gülen ile karşılaşması daha önce ele alındı. Bu bölümde, bilinçli bir inanan olmasına uzanan süreç üzerinde durulacak.

Ayşe için okumak ve çalışmak, yani bilgiye ulaşmak, dinî tecrübesinin çok önemli bir parçası haline gelmiş. Böylece, entelektüel boyut onun edimlerini yerine getiren bir Müslüman olmasında hâkim etken olmuştur.

Ayşe lise yıllarında okuduğu kitapları şöyle anlatıyor:

> "Lisede sınıfımızda yaklaşık kırk kişiydik. Her çeşit eğilim ve beğeni temsil ediliyordu ve sonuçta farklı gruplar ortaya çıktı. Heavy Metal'e bayılanlar ve ailelerinin siyasi eğilimleri nedeniyle komünist olanlar vardı. Biz de bir grup oluşturduk. Birbirimizi olumlu yönde etkilemeye başladığımızı düşünüyorum. Ne kadar çok okuyabileceğimiz konusunda aramızda yarışırdık. Tartışma şöyle sürerdi: 'Ben bu, bu kitapları okudum, sen hangilerini okudun?' ve bu tür şeyler. Okumaya daha çok zaman ayırmak için daha az uyumaya çalışırdık. Çok sayıda kitap okuduk. Işin doğrusu, beş ayda yetmiş kitap okuduk."

– Beş ayda yetmiş kitap mı dedin?

"Evet, birbirimizle bu şekilde rekabet ediyorduk. Okulda da iyiydik. Gittiğimiz okul çaba gerektiriyordu. Yeterince çok çalışmayanlar geçemiyordu. Şimdi artık o kadar iyi bir okul olarak görülmüyor. Daha sonra değişti."

– Tüm bu okumaları birlikte mi yaptınız?

"Hayır, ancak okumaya daha çok zaman ayırmak için daha az uyumaya çalıştık. Beş ya da altı saat uyurduk."

Açıkça Fethullah Gülen, Ayşe ve arkadaşlarını çok okumanın önemi konusunda etkilemişti:

"Hoca Efendi hep, 'Çok okuyun. Bardağınız dolarsa, onu her zaman boşaltabilirsiniz' derdi."

– Ne demek istiyorsun?

"Şöyle, boş bir bardak diğerlerine verilecek bir şey içermez. Ancak, daha çok öğrendiğinizde ve bardağınızı doldurduğunuzda başkalarına da verecek bir şeyiniz olacaktır. Öğretmenlik mesleği tam olarak buna benzer. Öğrencilere bir şey vermek için her zaman kendinizi yenilemelisiniz. Ve öğrencilere verecek şeyi edinebilmek için çok şey öğrenmeli ve bilmelisiniz. Önemli olan şey, bilimin önemini anlatabilmektir."

Ayşe, 14-15 yaşlarındaki çocukların enerjiyle dolu olduğunu kastederek, sınıfında enerjilerini boş, bazen yıkıcı şeylere harcayan ve bu nedenle birçok sorun yaşayan başka arkadaşları olduğunu söylüyor:

"Bu yüzden, (arkadaş grubu – yaklaşık altı kişi) enerjimizi, örneğin ailelerimizle inatlaşmak ve çekişmek gibi şeylere değil de, okumaya vermekle çok iyi yaptığımızı düşünüyorum."

Ayşe ve arkadaşlarının beş ayda yetmiş kitap okumalarını çok şaşırtıcı bulduğumdan, tekrar bu soruya döndüm. Ne çeşit kitaplar okumuşlardı? Said Nursi'nin *Risale-i Nur*'u bu kitaplar arasında mıydı?

"Evet, onları çok okuduk. "

– Fakat bu gerçekten çok okumak! (İşin doğrusu on üç cilt)

"Evet, külliyattı. Hepsini gözden geçirdim."

– Fakat bu nasıl mümkün olabilir?

"Günde belki altmış sayfa okurduk. Birbirimizle rekabet ederdik. Buna rağmen ev ödevlerimizi ihmal etmedik. Ve daha önce söylediğim gibi daha az uyumaya çalıştık. Annelerimiz bizden çok fazla ev işi yapmamızı istemedi. Televizyona gelince, ona hiç vakit harcamadık. Siyasetten (devlet işleri) çok fazla anlamadığımızdan haber programlarını izlemedik ve çizgi film için ise yaşımız fazla ilerlemişti."

Ayşe, *Risale-i Nur*'u okumanın başta çok zor olduğunu kabul ediyor.

"Evet, dili çok ağırdı. Ama metne cümle cümle yaklaşmaktansa, paragraf paragraf okumaya başladım."

– Kimse sana onun kitaplarını bu şekilde okumanı söyledi mi?

"Hayır, ben kendim bu yöntemi keşfettim. Böylece metinleri paragraf paragraf okumaya başladım ve paragrafın anlamını bir bütün olarak kavramaya çalıştım. Başta, çok fazla anlamadım, ancak bir, iki, üç kez okuduktan sonra metni yorumlayabilmeye başladım. Sadece bir kere okumak yeterli değil. Okurken kavrayışını derinleştirirsin. Daha çok okursan, daha çok anlamaya başlarsın. Ve her defa okuduğunda metinde farklı şeyler de görürsün. İkinci kez ilkine benzemez, üçüncünde başka bir şey anlarsın, dördüncü seferde farklı bir şey ve böylece sürer.

Fakat, onun çalışmasını sürekli okumalısınız. Bunu yapmazsanız, aklınız körelir. Diyelim ki, onun kitaplarından üç ay bir şey okumadınız, sonra tekrar okumaya başladığınızda üç ay önce kavrayabildiğiniz şeyi artık anlayamayacaksınız."

– Metinlerde bu kadar etkileyici olan ne?

"İman noktasında, bu metin hem aklıma hem de kalbime hitap ediyor."

Macerasının dinî olduğu kadar entelektüel olduğunu da vurgularmışçasına, Ayşe eski bir hayalinden bahsediyor:

> "Tüm paramızı kitaplara harcıyorduk. En büyük hayalimiz bir kütüphane, çok büyük bir kütüphane kurabilmekti."
>
> – Bu fikri Hoca Efendi'den mi aldınız?
> "Hayır, bu bizim fikrimizdi."

...ve çağdaş bir birey

Öyle görünüyor ki Ayşe, daha geniş bir aydınlanma projesinin bir parçası olarak dinî bağlılığını derinleştirmektedir. Bilime düşkünlüğü kadar, çok okumuş bir kişi olma idealinin de dinî bakış açısıyla yakından örtüşmesi, bunun kanıtıdır. Ayrıca söyleşide onun modern, düşünümsel (refleksif) aklını vurgulayan birkaç tane daha gözlem var. Bunlar, onun psikolojiye hayranlığı ve danışman olarak görevinde karşılaştığı sorunlara yaklaşımı, ayrıca kendisine dışarıdan bakma biçimi. Sorunlara yaklaşımında profesyonel bir psikologun terminolojisine, genellikle ergenlik çağındaki kendi deneyimine ve kendi lisesindeki öğrencilere atıfta bulunuyor. Örneğin:

> "Ergenlik hiçbir şeye benzemeyen bir süreçtir. Genç kızlar ve erkekler ailelerini karşılarına alırlar, kimsenin onları sevmediğini sanırlar, akran gruplar aileden daha önemli hale gelir. Her türlü sorunu yaşarlar. Onlara bu sorunlarında yardım edebildiğim için çok mutluyum.
>
> Ben o yaştayken, okulda bize bu şekilde yaklaşacak kimse yoktu. Ailelerimiz ise, kafamızda neler olup bittiğini anlayacak eğitime sahip değildi. Bu nedenle, bizimle canlarını çok fazla sıkmadılar ve bizi kendi halimize bıraktılar."

Bu tür yorum, Ayşe ve iş arkadaşlarının öğrencilerin sorunlarına yaklaşmak, hatta belki bunları önlemek için daha çok (bilimsel) bilgiye sahip olduklarını düşündükleri anlamına gelir. Burada, modern denetim yöntemleriyle (Foucault) birleşen gereğinden fazla korumacı zihniyet de üstü kapalı olarak bulunuyor.

Söyleşinin sonlarına doğru, ona ölümü algılama biçimini soruyorum. Ayşe bu soruya klasik bir yanıt vererek, bu dünyadaki yaşamın, bundan sonraki hayat için bir deneme zemini olduğunu söylüyor.

> "Ben kendim de bir misafirim. Bu ziyaret sürecinden sonra diğer dünyaya göçeceğiz ve oraya gitmek için kişinin belli kurallara dikkat etmesi gerekir; örneğin, kişi bunu yapmalı, bundan kaçınmalı. Biri bu şekilde yaparsa kötü, şu şekilde yaparsa iyi olacaktır. Tüm bu kuralları iyice bellemeliyiz."

Ve ekliyor:

> "Bu bir tiyatrodaki oyuna benziyor ve biz, herkese rollerin dağıtıldığı bir sahnedeyiz. Rolünüzü mümkün olduğunca iyi oynamak için adımlarınıza dikkat etmelisiniz. Çünkü oyun bittikten sonra perde kapanacak."

– Rolünü nasıl oynadığını düşünüyorsun?

> "Şöyle ki, okuduğumuz kitapların, ya da dinlediğimiz veya izlediğimiz kasetlerin yardımıyla bilincimizi artırmaya çalışıyoruz. Evet, bir gün hiç şüphesiz yaptığımız işlerden sorumlu tutulacağız ve iyi işlerle kötü işler bir teraziye koyulacak."

Ayşe'nin burada sözünü ettiği etik sorumlulukta modern ya da yeni olan hiçbir şey yok. Ancak anlatımında tiyatroyu sembol olarak kullanması, kendisine ve tüm oyuna (belki kuralların kendileri de dahil) dışarıdan, daha bireyci bir refleksif bakış açısıyla bakabilmeyi benimsediğini kanıtlayabilir.

Zeynep'in durumunda, cemaatçi ve dinî boyutlar belirgindi. Ayşe'nin yaşam hikâyesinde ise tasavvurlarıyla ilgili belirgin temel söylem alanları, mesleki ve entelektüeldir. Onun dünya görüşünde, temel taşları oluşturan şey, büyük bir kütüphane hayaliyle sembolize edilen; geniş alanda bilgili olma ideali ve bunu başkalarına aktarabilmektir. Bu, devam eden bir aydınlanma projesinin ifadesi değilse nedir?

Hatice: Kendi çocuklarınızı götürebileceğiniz bir okula ait olmak

Hatice 32 yaşında. İzmir'de bir kız lisesinde matematik öğretmeni olarak çalışıyor. Yedi yıldır bu okulda. Tanıştığımızda, kocası orta büyüklükte tarihi bir Anadolu kentindeki, nispeten yeni ve küçük bir üniversitede hoca olarak yeni bir iş aldığından görevinden ayrılmak üzereydi. Hatice, Çanakkaleli. Daha doğrusu, Ege kıyısında ünlü bir tatil beldesi olan bir kasabadan. Yaklaşık on yıldır evli ve iki kız çocuğu sahibi. Hatice'nin çalıştığı lise, şehrin dışında tepelik bir alanda bulunur ve burada 1940'lı yıllarda inşa edilen gözlem kulesinin adını taşır. Oraya kent merkezinden arabayla gitmek yarım saat alır. Beş katlı lise, toprak rengi, sıkıcı alt sınıf gecekondu bölgesinin karşısında yeşil ve pembe renkleriyle parlar. Bu farklı mimari tarzları hep birlikte post-modern bir görüntü oluşturur.

Ama bina içindeki atmosfer etkileyici ve daha sahicidir. Okul binası yeni yapılmıştır – sadece bir yıllık. Otuzlu yaşlarının başındaki genç biri olan okul müdürü ilk ziyaretimde bana etrafı gezdirdi. Her şey pırıl pırıldı. Sınıflar ferah ve bilim laboratuvarlarında araç gereçler yüksek kalitede. Bilim laboratuvarlarının yanı sıra en az yirmi beş bilgisayarın bulunduğu bir bilgisayar odası var. İngilizce eğitimi için dil laboratuvarları da mevcut. Zemin katta üç yüz elli kişiyi barındıran bir yemek salonu bulunuyor. Öğle yemeği tüm çalışanlar ve yemek için kaydolan öğrencilere veriliyor. Herkes aynı saatte yemek yiyor.

Sınıflar ve laboratuvarlar üç katı dolduruyor. Yaklaşık 150 kişilik yurt en üst katta bulunuyor. En üst katta bir basketbol sahasını alacak kadar büyük bir spor salonu da var. Öğrenciler ders aralarında burada toplanıyor. En üst kat, ayrıca kente bakan büyük bir terasa açılıyor. Söyleşi sırasında, en üst katta çalışanların çocukları için kreş için ayrılan bir alan olduğunu öğreniyorum.

Erzurum Lisesi, yeni bir okul, ama aynı zamanda yeni bina tamamlandığında kapanan ve buraya taşınan başka bir okulun, Fatma Hanım Lisesi'nin devamı. Fatma Hanım Lisesi bir

kız lisesi. Erzurum Lisesi de, karma eğitimin kabul edildiği 2000-2001 eğitim-öğretim yılına kadar böyleydi. Bu söyleşi yapıldığı zaman, yaklaşık dört yüz elli kişilik öğrenci arasında, otuz kadar erkek öğrenci bulunuyordu.

Bu nedenle, bu okulda söyleşilen öğretmenlerin çalışma koşulları, aslında erkek okulu olan (hâlâ temelde böyle) İstanbul'daki Zafer Lisesi'ndekilerden çok farklı. Zafer Lisesi'ndeki iki kadın öğretmen kendilerine ait "öğretmenler odası"na neredeyse kapanmış durumdayken (dışarıdaki alan erkek çoğunluk için ayrılmış gibidir) Erzurum Lisesi kadın çalışanlarına ait. Bu koşullar sayesinde bu okulda açık, teşvik edici ve işleyen bir atmosfer var. Bu nedenle Hatice ile söyleşide esas vurgu çalışma koşulları üzerinde. Bununla birlikte dinî deneyimlerle ilgili sohbetimizi de düzenledik ve özetledik.

Dini deneyimler

Hatice defalarca doğruyu söyleme ve samimi olmanın önemine geri dönüyor. Diğer insanlara yeterince güvenememekten sızlanıyor. İnsanlar arasındaki şeffaflık, genç nesil öğrencilere öğretilmesi gereken en önemli değerlerden biri. Bu tür bir ahlâk arzusu, rahatsız edici bir şekilde dar kafalı bulduğu kasabasından koptuktan bu yana, onu takip etmiş:

> "Üniversiteye girmek istememin nedeni, Ege'den kurtulmak istememdi. Yerel halkla anlaşamıyordum. Çok basit ve kaba olduklarını düşünüyordum. Tek yaptıkları şey, dedikodu yapmak, kavga etmek ve birbirlerine yardımcı olmamaktı. Sohbet konuları o kadar sıkıcı ve basitti ki, aklımda hep üniversiteye girmek, okuma şansı elde etmek ve kendimi geliştirmek düşüncesini taşıdım. Kendimi diğer insanlara faydalı ve yararlı olacak şekilde yetiştirmem gerektiğini düşündüm. Sadece evde sırtüstü oturup saatlerce televizyon izlemek, mobilyaları değiştirmek ve kadınların çay partilerine katılmak benim için yeterli değildi. Bu yüzden, mücadele ettim ve Ankara'da Ortadoğu Teknik Üniversitesi'ne girdim."

Hatice, Eğitim Fakültesi'ne girmiş ve ana bilim dalı olarak matematik okumuş. Başlangıçta, yaşamda daha yüce değerlere dair kaygılarını paylaşabileceği arkadaşlar bulma isteğinde hayal kırıklığına uğramış:

> "Üniversite yurdundaki arkadaşlarımı izliyordum, fakat onları çok kaba ve çıkarcı buldum. Arkadaşlık ilişkileri, yüzeysel seviyede yürüyordu. Aradığım samimiyeti bulamadım.
>
> İnsanlar, hiç nedeni yokken yalanlar söylüyorlardı. Örneğin, bir keresinde bir arkadaşımla birlikte tatil için memleketime gittim. Arkadaşım, otobüste yanındaki kadınla konuşuyordu. Kadın, ona nerede okuduğunu sordu. Bu arkadaş psikoloji bölümündeydi, ancak otobüsteki kadına kamu yönetimi bölümünde okuduğunu söyledi. Sonradan ona neden böyle yaptığı sordum. Bu kadın, şu ya da bu sebeple gerçeği öğrenirse, yalan söylediği için kötü hissetmeyecek miydi? Hayır, bundan pek rahatsız olacak gibi görünmüyordu. Ona göre, yolcunun ne olursa olsun gerçeği öğrenme riski hiç yoktu. Fakat böyle önemsiz ve küçük konular hakkında yalan söylemenin nesi iyiydi? Bu tür bir davranıştan gerçekten hoşlanmadım ve belki de beni dine yaklaştıran buna benzer deneyimlerdi."

Çocukluk ortamındaki birçok şeye karşı eleştirel olsa da, ailesinin yaz tatillerinde Kur'an okumayı öğrenmesi için onu camiye göndermesine de minnettar. Ailesi, din konusunda tutkulu değilmiş, ancak Ramazan'da oruç tutmak ve bayramlarda camideki dualara katılmak gibi İslâm'ın belli başlı geleneklerine önem verirlermiş. Hatice, onların yaşına geldiğinde kendisinin de onların yollarından gideceği fikrinde. Onun dinle ilgili tutumu her zaman yardımseverlik olmuş.

> "Komik gelebilir ama, evleneceğim adamın bu duyguları paylaşabileceğim biri olmasını bile hayal ederdim."

Daha sonra kimliğini ve geleceğini düşünmeyi sürdürürken, özellikle dindar görünmeyen, ancak bununla birlikte namaz kılan bir öğrenciyi tanır.

– Onun dindarlığını saklamaya çalıştığını düşünüyor musun?

"Kimseye bununla ilgili bir şey söylemiyordu. O kız beni etkiledi. Babası subay ve annesi öğretmendi. Gerçekten çok iyi bir annesi vardı. Bu kızın namaz kılması da beni etkiledi. Namaz, gerçekten size iç huzur verir. Bu arkadaş sayesinde namaz kılmaktan haberdar oldum. Daha sonra onunla bağlantıyı kaybettim."

Bu olaylar meydana geldiğinde Hatice üniversitede üçüncü yılındaydı. Düzenli namaz kılma alışkanlığı bir yıl sonra, üniversitenin son yılında, örtünmesine öncülük etti.

Bilinçli bir inanan olmasının yaşamını herhangi bir biçimde değiştirip değiştirmediği sorulunca Hatice biraz kararsız kaldı. Bunu günlük alışkanlıklar bakımından inkâr etti, fakat iç duruşa gelince kabullendi:

"Hayır, hayatımı asla hiçbir yönde değiştirmeye çalışmadım. Diğer arkadaşlarım gibi, kocamla tatile çıkarım, çocuklarımı filmlere götürürüm, hep beraber alışveriş merkezine gideriz, birçok insanın yaptığı gibi bayramları kutlarız. Hayır, hayatımızda bizi diğer insanların çoğundan ayıran hiçbir şey yok.

Farklı bir insan olmadım. Ama nasıl yaşamak istediğimi (ve bunun için dayanaklarımı) bulduğumu düşünüyorum. İbadetlerini yerine getiren bir Müslüman yalan söylememeli, başkalarının sorumluluğunu üstlenmeli, başkalarının iyiliğini suistimal etmemeli ve buna benzer şeyler. Bu yaşam biçimiyle rahat hissediyorum. Belki de bu kişiliğimin bir parçası. Ancak, evet, bunun hakkında düşünürken, hayata karşı tutumun en azından bir şekilde değişti; tek bir sınav kağıdını bile okurken, bunu, ahrette bundan sorumlu tutulacak birinin dikkatiyle yaparım."

Hatice bu seçimiyle daha vicdanlı bir kişi haline geldiğinden emin. Adil ve dürüst bir öğretmen olmasını ve işini iyi yapmasını da buna bağlıyor. Dinî anlayışı, onun sınav kağıtlarını daha dikkatli, bazen tekrar tekrar okumasını gerektiriyor.

Herhangi bir biçimde dinî inancını işine yansıtmak duru-

munda kalırsa, bunun hiçbir özel dinî yorum adına (yani herhangi bir tarikat ya da cemaat) değil, aksine evrensel ve insani bir etik adına olması gerektiğini özenle vurguluyor:

> "Müminlerin, aslında evrensel değerlerin taşıyıcıları olduklarını düşünüyorum. Belki de, ailelerin çocuklarını bizim okullarımıza göndermeyi tercih etmelerinin sebebi de budur."

Çalışma ortamı olarak Erzurum Lisesi

Söyleşinin büyük bir bölümü, Erzurum Lisesi'ni çalışmak için çekici kılanın ne olduğunda odaklanıyor.

Öncelikle, okul özel bir okul olduğundan öğretmenler atamalar konusunda endişelenmek zorunda değil. Aksine, Türkiye'deki devlet okulu öğretmenleri ülkenin herhangi bir yerine tayin olabilir. Bu aile yaşamlarını bozabilir ve hatta bir kadın öğretmen olarak kariyerini sürdürmesini imkânsız hale bile getirebilir.

> "Eğitim Bakanlığı belki de sonunda kendinizi Doğu illerinde bulabileceğiniz, rotasyon sistemi uyguluyor. Bu nedenle çalışmak niyetinde değildim, fakat daha sonra bir arkadaşım bana bu okuldan bahsetti, ben de ilgilendim ve sonuç olarak buraya atandım.
>
> Bu ve diğer özel okullardaki öğretmenlere genellikle daha iyi maaş veriliyor. Bu okulda personele, küçük çocukları için gündüz bakımı olanakları sağlanıyor.
>
> Bu okulda beni etkileyen, yönetimin çocukların da sorumluluğunu üstlenmesiydi. Onların, anne ve çocuk ayrılmaz bir bütündür diyen yaklaşımını sevdim. İki çocuğum var ve her ikisini de bu okulda büyüttüm. İşimi yürütürken aynı zamanda her ikisini de emzirebildim. Bu benim için büyük bir şans. Bunu bir düşünün! Bu da beni bu okula bağladı.
>
> Bu yüzden, bu okulla ilgili en çok sevdiğim şey, öğretmenlikle anneliği birleştirmenin mümkün olması. Çocuklarımı hiçbir zaman yabancı biriyle bırakmak zorunda kalmadım. Şu anda çocuğumun yukarı katta olduğunu bilmek beni rahatla-

tıyor. Kızımı sabah getirdim ve kreşteki bakıcıya bıraktım. Dersler arasında ya da ne zaman boş zamanım olursa oraya gidip çocuğumu görebilirim. Bu şekilde, çocuğum benden uzakta kalmak zorunda değil. İş arkadaşlarımdan biri, çocuğunu şehirde özel bir kreşe verdi. Bir öğleden sonra çocuğu uyurken çalışanlar kreşi kapatıp eve gitmişler. Çocuğun uyanıp ve etrafta kimse olmadığını görünce ne hissettiğini düşünün. Hayır, çocuğumu gerçekten tanımadığım biriyle bırakmak istemem. Öte yandan çocuğa öğretilecek değer ve normlar konusunda da, bakıcıyla uzlaşmaya varacağımızdan emin değilim. Kimsenin, neyin iyi ve neyin güzel olduğunu kabul ettirmesini istemem. Çocuğumun edineceği değerleri kendim daha iyi öğretirim."

Oldukça iyi maaşın yanı sıra bu okuldaki personel, bedava otobüs hizmeti ve öğle yemekleri gibi diğer avantajlara da sahip. Namaz kılmakta da özgürler. Genellikle, kitap, video kaset, kaset, fotokopi hizmetleri ve benzeri, istedikleri ders materyali sağlanıyor. Bu tür olanakların karşılığında öğretmenlerden çok çalışmaları, sık sık işten sonra ve hafta sonları birkaç saat fedakârlık yapmaları bekleniyor. Fakat iş talepkâr olsa bile, aynı zamanda teşvik edici.

Her hafta bir öğleden sonra tüm branş öğretmenleri, program üstünde ne kadar gelişme kaydettiklerini birbirleriyle kontrol etmek için okuldan sonra biraraya gelir. Bu tür toplantılar öğretmenlere, tek tek öğrencilerle, hem öğrenme süreci hem de disiplin ile ilgili sorunları tartışma şansı verir. İki haftada bir, farklı branşların problemlerini tartışmak için her birinden bir temsilcinin katılımıyla toplantılar olur.

Bir öğretmenin, hafta sonlarında zayıf öğrencilere yönelik yetiştirme kursu vermesi oldukça sık görülür.

Okul idaresi aynı zamanda, öğretmenler için daha ileri eğitim planlamaya da istekli. Okulu ziyaret ettiğimde bir bilgisayar kursu veriliyordu. Böyle faaliyetler normal müfredat içeriğinde olmadığından, öğretmenler birkaç hafta sonlarını bu kursa verdiler.

"Bu programlar ve ek görevlerin gerçekten bir avantaj olduğunu düşünüyorum. Tüm öğretmenler bu şekilde motive ediliyor ve programı birlikte yürütüyoruz. Diyelim ki bir öğretmenin belirli bir problemi veya teoriyi öğrencilere açıklamada sorunları var. Öğrencilerden çok sık duyuyoruz, 'Öğretmenimizin ne söylediğini anlamıyoruz, anlamamız için yeteri kadar açık anlatmıyor'. Bu tür bir durumda öğretmenimizi yalnız bırakmıyor, tersine, tüm öğrenciler gerçekten aynı öğretimi alana kadar yardımcı, açık bir diyalogu sürdürüyoruz. Aynı zamanda diğer okullarla (aynı şirkete ait olanlar) eşgüdüm içinde çalışıyoruz. Böyle çalışmak, cidden teşvik edici.

Üniversitede kariyerine başlamak üzere olan kocam, çalışma biçimimize imrenerek baktı ve gideceği üniversite bölümüne, benzer bir ahlâk ve disiplini getirmeyi denemesi gerektiğine işaret etti."

Hatice, okulun özel olması nedeniyle çok çalışmak zorunda oldukları fikrinde. Piyasada rekabet etmek için yüksek eğitim standartlarını sürdürmeli. Bu pragmatik düşünce, daha hayalci olan, daha yüksek bir otorite için görev icra etme fikrinden ağır basar görünüyor. Yine de, bu denli talepkâr bir programla, ancak bir tür adanmış idealistin başa çıkabileceğinin farkında. Kendi vicdanı üzerindeki, inancıyla yoğrulmuş ahlâkının etkisini hafife almıyor, fakat talepkâr çalışma disiplininde rol oynayan ekonomik güçler hakkında da hayalci bir yanılgı içinde değil.

Dinin okuldaki rolü

Hatice'nin bu okullarda dinin rolüne yaklaşımı oldukça ılımlı:

"Öğrencilerimizin aileleri, belirli bir inanç veya dünya görüşü talep etmiyorlar. Çocukları için ne istediklerini, sadece bir öğretmen değil, bir öğrencinin de annesi olduğumdan, çok iyi bilirim. Çocuğum için istediğim her şeyden önce iyi ve kaliteli bir eğitim. Zira çocuğumun, görgü kurallarını, doğru ve

yanlışın iyi muhakemesini, yaşlı insanlara nasıl davranılacağını, toplum için iyi olan şeyleri yapmanın önemini öğrenmesini isterim. Benim beklentim bu ve diğer ebeveynlerin de çok farklı düşündüklerini sanmıyorum. Ayrıca o yaştaki (14-17) çocukların karşısına din konusunu çıkarmak için çok erken olduğunu düşünüyorum. Küçük yaşta çocukların akıllarına bu tür fikirler sokmak niyeti hiç yoktur, çünkü bu genellikle geri tepmeyle sonuçlanır. Yapabileceğiniz en iyi şey, sadece ortaya iyi bir örnek koymaktır. Bir öğretmen olarak uygun şekilde davranırsam ve bu, öğrencilerin bana saygı duyduğu anlamına gelirse ve benim gibi olmayı istediklerini düşünürsem, o halde her şey yolundadır. Ancak çocuklara kendi dinî bakış açımı empoze etmek... Hayır, bunu yapmak istemem. Din, bireyin kendisinin karar vermesi gereken, farklı bir deneyimdir. Dolayısıyla, bu konuyla ilgili öğretmenler olarak verebileceğimiz hiçbir şeyimiz yoktur."

Aile meseleleri

Hatice'nin anlatımında özel alan ya da aile önemli. Bu yüzden Hatice için ana konu, aile ve mesleki hayatın nasıl birarada götürüleceği. Bu iki eylem alanı, onun yaşam hikâyesinin özünü oluşturuyor.

Bu nedenle, cemaatçi, entelektüel ve dinî diğer eylem alanları ikincil bir rol oynuyor. Bu çalışmadaki daha genç iki öğretmenle karşılaştırıldığında, Hatice'nin genel yaklaşımı ne Zeynep'in anlatımındaki gibi bir söyleme (ideolojiye) ait ne de Ayşe'ninki gibi tasavvura dayalı. Ancak, yaşamın ne getirdiğini dinleyen ve daha sonra bunu çok yüce bir kılıfa sokmadan ya da çok fazla karşı koymadan veya itiraz etmeden kabul eden bir tutum, daha rahat bir yaklaşım.

Kişiliği, Allah'a derin inanca dayalı kabulleniş, bir tür huzurlu tevekkülle damgalı.

Ailenin hayatında oynadığı önemli rol orta büyüklükteki bir Anadolu kasabasında (büyük olasılıkla) ev hanımı olarak geçireceği bir hayat için, okuldaki öğretmenlik konumunu bırak-

mak üzere olmasından anlaşılabilir. Buna ilaveten, Erzurum Lisesi'ndeki iş tatmini, çocuklarını işe götürebildiği için çok fazla. İşi, anne olarak kendisi ve çocukları arasındaki birliğin bozulmaması şartıyla kabul etmiş. Ailesine bu içten bağlılığı, muhtemelen kocasıyla uyumlu bir ilişkiye sahip görünmesiyle de yakından bağlantılı. Söyleşi sırasında, tekrar tekrar sadece bir dinî bakış açısını değil (bu ilk aşamada onunla evlenmesinin bir şartı), günlük işlerle ilgili birçok diğer şeyi paylaştıklarını vurguluyor:

> "Akşam olduğunda ve evimizde dinlendiğimizde, kocamla okuduğum şeyi paylaşmak isterim. Bir şeye üzgünsem veya yorgunsam, onunla bu duyguları paylaşabilmeyi isterim. Sizin sevdiğiniz şeyleri sevmeyen biriyle yaşadığınızı düşünün. Yemek gibi basit şeyler meselesi olsa bile, beğenileri paylaşmak çok önemli. Ben kocamla alışverişe gitmeyi dahi severim, bu nedenle sık sık birlikte gideriz."

Ailenin önemi, Hatice'nin mesleğini değerlendirmesinde de görülür. Öğretmek, her şeyden önce Hz. Ayşe'nin mesleği olduğu için değil, fakat aile sorumluluklarını birleştirmek nispeten kolay olduğu için ideal meslektir:

> "Öğrenciler, bana mesleğim hakkında soru sorduklarında, onlara öğretmenliğin, özellikle bir kadın için, anne ve eş olabileceklerinden ideal bir meslek olduğu yanıtını veririm."

Hatice, öğretmen olmanın ahlâki boyutunu da vurgular, ancak bu çalışmadaki diğer kişilerden çok daha az yüceltici terimlerle. Bu nedenle, örneğin;

> "Doktor olmak diğer insanlara fiziksel olarak yardım etmeniz anlamına gelir. Elbette, bir psikiyatri uzmanı için durum farklıdır. Fakat bir öğretmen, çocukların hayatında çok önemli bir rol oynar."

Entelektüel boyutla ilgili olarak, okumaya çok fazla vakit yok.

"Kendim için belli hedefler koymaya çalışırım. Örneğin, geçen Ramazan'da Kur'an'ı arkadaş grubuyla okumam gerektiği kararı aldım. Fakat, dürüst olmak gerekirse, zamanım yoktu. Bu nedenle onu evde kendi başıma okumakla yetindim. Sabah işe gidiyorum ve gece eve döndüğümde çok yorgun oluyorum. Çocukların da zamana ihtiyacı var; ancak evimin gündelik işlerini bitirdikten sonra vakit kalırsa, onu okumak için kullanmaya çalışırım."

Okumak, daha özel vesilelerle yapılır görünüyor.

"Özellikle 17 Ağustos 1999 depreminden sonra ölümün şiddetli acısı nedeniyle çok fazla endişeliydim. Daha o zaman Said Nursi'nin kitaplarını okudum ve gerçekten depresyonumu yenmeme yardım ettiler."

Bununla birlikte, Hatice'nin, daha önceki yıllarda okuyarak edindiği bir birikimi var ve bu ona, kitap piyasasında bir hayli fazla olan, İslâmî konular üzerindeki çok çeşitli kitaplarla ilgili belirli bir özgüven veriyor. Sadece tek tür değil, farklı fikir ve dünya görüşlerini temsil eden kitapları da okumaktan gurur duyuyor. Bu, öğrencilerine de önerdiği şey; çok okumak ve etraflıca okumak.

Dini alana gelince Hatice, iddialı olmayan profilini koruyor. Aynısı, cemaatçi alanda, özellikle cemaat ilişkileri konusunda da geçerli. Örneğin Zeynep, cemaatiyle ilgili konularda çok daha açık sözlüydü. Buna rağmen, cemaatçi boyut, Hatice'nin hikâyesine daha soyut bir şekilde girer. Bu, olmadığı anlamına gelmez; ancak, cemaat ilişkileri olarak değil aksine, çağdaş toplumda eksik bulduğu bazı dayanışmacı değerler ve genelde toplumla ilgili olarak ifade edilir.

Daha önce bahsedildiği gibi, kafası dürüstlük ve samimiyet sorunuyla çok meşgul. İnsanlar bundan çıkar sağlayamayacak olsalar bile yalan söylüyorlar. Onun, genç öğrencilerin belirli temel ve evrensel değerlerle, normları öğrenmesi isteği, Hatice'nin bir anlamda "ön-sözleşmeli dayanışma"yı (pre-contractual solidarity) sağlama kaygısıyla bağlantılı (bakınız Durkhe-

im, Collins). Onun bu arzusunu, aile ve/veya patron-müşteri ilişkileri düzeyinden çok, insanların birbirine güvenemeyeceği ve bu nedenle iyi işlemeyecek olan bir topluma tepki olarak (belki de bunun bilincinde olmadan) görmek mümkün. Rasyonel bir şekilde örgütlenen derneklerle, kurumlara dayanan bir toplumun temeli dürüstlük etiğidir.

Bu olmadan tüm modernleşme projesi ertelenecek ya da çıkmaza gerecektir. Hatice, dürüstlüğün gereğini vurgulayarak, sadece dinî bakımdan, dinî bağlamda bir etik anlayışına değil, fakat aynı zamanda, modernleşme projesi ve daha yüksek bir medeniyet için gereken değerlere de işaret eder.

Sonuç: Gizlilik ve özerklik

Hikâyeler burada biter. Bilginin bir kaynağı olarak söyleşinin sınırı, anlatımda, söylemin kendisindedir. Söyleşilenler her ne kadar yardımcı, açık ve dürüst olsalar da, burada ortaya çıkan sadece onların, kendi imajlarını yansıtan hikâyeleridir. Peki ya tablonun geri kalanı? Daha yakınlaşmak, yani Gülen cemaatinin yandaşlarının toplumsal alışkanlıkları hakkında bir fikir edinmek için, bir nevi katılımcı gözleme dayalı, farklı bir yöntem gerekir. Söyleşilenlerin hikâyelerinin durumu, Erzurum Lisesi'nin üst katındaki yurdun kapısına benzetilebilir. Büyük ve etkileyici binayı gezerken, büro, spor salonu, dinlenme salonu, laboratuvarlar ve sınıfların kapıları konukseverce açıktı. Fakat, yurdun kapısı hep kapalı kaldı.

Eldeki metodolojik araçlar sebebiyle, bu çalışmanın çatısı içinde yanıtlanamayacak birçok soru vardır. Örneğin, Ayşe ve arkadaşları gerçekte ne kadar okudu? Nasıl okudular ve kazanımları ne oldu? Peki ya Turan Dursun'un kitabı? O neden yakıldı? Ayşe, Gülen'in fikirleri ve kitaplarından haberdar olmadan önce gerçekten Dursun'u okudu mu? Ne kadar kendi inisiyatifiyle hareket etti? Hikâyesindeki asıl zaman perspektifi neydi? Zeynep'in hikâyesinde, okulundaki namaz düzeni nasıldı? Ve Hatice için çocukların okulun en üst katındaki gündüz bakım merkezi ve yurt neye benziyordu? Bu bölge, bir kadın olsa

bile, dışarıdan bir ziyaretçiye gösterilmek için çok mu mahremdi? Sorular üst üste birikir. Bu gizli noktalar nedeniyle hikâyeler, aslında yanıtladıklarından daha çok sorulara yol açar.[9]

Özetle, bu çalışmanın, söylem seviyesinin üstüne çıkmadığının açıkça belirtilmesi gerekir, yani Gülen cemaatinin toplumsal pratikleri hakkında bilgi içermez.

Bu sınırlamaya rağmen, çalışmayla gelişen görüş, söyleşicilerin Fethullah Gülen'in sadık yandaşları olduğudur. Sevgi (tüm insanlığı kuşatan), samimi dindarlık, alçakgönüllülük, özeleştiri, mesleki (siyasi değil) etkinliğe gelince, hepsi Gülen öğretisini çok derinlemesine çalışmıştı.

Ancak, aynı zamanda Gülen'in ayak izlerinden gitme isteği, içlerinde, gerçekten kendilerinin olan ve onlara cemaat baskısıyla zorla kabul ettirilmeyen bir sesi yanıtlar. Buna rağmen, bir kere Gülen cemaatinin içine girildiğinde kolektif baskı, farklı kişiler için farklı işler. Bu çalışmada, Zeynep gibi cemaate güçlü bir şekilde bağlı olanlar ve Hatice gibi çok daha az bağlı olan örnekler var. Fakat, Zeynep'in cemaate sıkı sıkıya bağlı olması, onun esiri olduğu anlamına gelmez. Aksine, kanımca cemaat içindeki ahlâki hiyerarşide konumu çok üsttedir. Çok genç yaştaki, Ayşe'de, özgüven eksikliğine tanık olunmaz, aksine yaşına göre dikkate değer ölçüde bağımsız bir birey olarak göze çarpar.

Bu nedenle, Gülen cemaatinin parçası olmak, bireylerin, otoriter liderliğin elinde pasif araçlara dönüştüğü anlamına gelmez. Gülen cemaati güçlü bir şekilde tutucudur, bu doğru. Ancak bu, örgütün ilkelerinin otoriter ya da herhangi bir şekilde totaliter olduğunu söylemekle aynı şey değildir. Güçlü hiyerarşik ilişkilerin örneklerini de gördüm, ancak daha sık olarak, cemaatin alt kademelerindeki kadınlar değil, üstteki erkekler arasında.

---

9 Bu, Gülen'i eleştirenlerin, onun ve yandaşları hakkındaki, yani içteki hedef ve amaçlarını gizledikleri iddiasıdır. Gülen cemaati, şeffaflıktan yoksun olduğundan Gülen toplumunun saklayacak bir şeyleri olduğu hakkında ve bu nedenle büyük geniş topluluk için tehlikeli ve yıkıcı oldukları yönünde kötü söylentiler var.

Hatice, Ayşe ve Zeynep'in çalıştığı ve faaliyette bulunduğ seviyede, kendini yansıtmanın yanı sıra, birey inisiyatifi v özerkliği içinde yer var. Bireyselliğin yayıldığı ortamsa, gizlili (mahremiyet) ve Fethullah Gülen tarafından öğretilen etkir likçi derin dindarlıktır.