

İSLÂMCILIĞA BAKIŞLAR

KAYNAKLARA DÖNÜŞ, SEKÜLERİZM VE KENAR NOTLARI

~ Ayda Bir Merhaba ~

Gerek Ortadoğu'daki gerekse Türkiye'deki gelişmeler, değişim ve dönüşümler vesilesiyle kendisinden sıklıkla söz edildiğini duysak da, Türkçedeki İslâmcılık literatürünün gelişkin olmadığını, belli dönemlerin temalarının ötesine geçemediğini söylemek mümkündür. Siyasal düşünce dünyası bakımından güncelliğini korumaya devam eden İslâmcılığın, dünyada ve Türkiye'de farklı dönemlerde, farklı tarzda yorumlar ve eleştirilerle karşılandığını ifade etmek yanlış olmaz. Mesela sol-Kemalizm'in egemen olduğu yıllarda kaleme alınan eserlerde İslâmcılık akımı mücadele edilmesi gereken siyasal bir gerici olarak addedilmiştir. İslâmcılığa ilişkin "tanım" karmaşası akılda tutulmak kaydıyla Cumhuriyet Türkiye'sinde İslâmcılık literatürünü derin bir biçimde etkileyen bir çalışma dikkat çekmektedir. 1962 yılında yayınlanan Tarık Zafer Tunaya'nın *İslâmcılık Cereyanı* başlıklı çalışması hem dönemin koşullarını iyi bir biçimde yansıtmakta, entelektüel çevrelerde Demokrat Parti üzerine oluşan hayal kırıklığına dair izlekler oluşturmakta hem de Türkiye Cumhuriyeti tarihi üzerine oluşturulan siyasal tarih metinlerinde usulü ve çuvalı doldururken kullanılan veriler bağlamında oldukça etkili olmuş gibi gözükmektedir.

Milliyetçi perspektifle kaleme alınan eserler ise milli ajitasyon siyasetinin isterleri doğrultusunda dönem dönem farklı yaklaşımlar sunmuşlardır. Afgani değerlendirmelerinin ağırlıklı olarak Elie Kedourie ve Nikki R. Keddie'nin duygusal ve kasıtlı hükümlerinden beslendiğini hatırlatmak gerekir. Afgani'yi tarihi gerçekliği içinde hakkaniyetli olarak değerlendiremeyen çevrelerin Afgani konusundaki kanaatlerinin bir benzerini Seyyid Kutub üzerinden de ortaya koymakta, Kutub'a karşı Said Nursi'yi öne çıkardıkları görülmektedir. İslâmcı söylemin din ve İslâm anlayışında öne çıkan kaynaklara dönüş düşüncesi çoğu aman Protestanlık kavramı etrafında yorumlanmıştır. İslâmcılığın başlangıçtaki hali ile sonraki halleri arasındaki farklılıklar da bir başka önemli konu.

İslâmcılığın aslında 'modernleştirici' yahut 'sekülerleştirici' bir hareket olduğu yönündeki tezler, esas itibarıyla isabetli değildir. Çağdaş dönem siyaset bilimciler ve sosyologları bu tür sözleri seviyorlar, ama bence yanılıyorlar. Bu da onların, İslâmcıların 'temel' görüşleri bağlamında bir değerlendirme yapmalarını yüzünden oluyor. Hep tali noktaları öne çıkarıyorlar ve onun üzerinden bir sonuca varıyorlar. Gene soğuk savaşın sonlarına doğru Amerika'da kaleme alınan çalışmalar İslâmcılarla uzlaşılmasının gerekliliği üzerinde durmuşlardır.

Türkiye'de ise İslâmcılık akımı konuşulurken uzun yıllar ve halen daha çok gelenek modernlik karşıtlığı üzerinden yapılan bir okuma ile karşılaşmak bu düşünceye ilişkin sağlıklı yorumlar yapılmasını engelliyor. Aslında bu, tipik manada modern dönem akademik çalışmalarına damgasını vuran yaklaşımdır. Bunu, Batılı akademisyenler yapabilir; çünkü bu tarzı zaten onlar icat etmişlerdir; ancak bizde de aynı yaklaşımın çoğunlukla hâkim olduğunu görüyoruz. O nedenle, bu temel yanlış düzeltilmeden, İslâmcılık tartışmalarından sahici bir netice alınması pek mümkün değil. İslâmcılık akımının önemli temsilcilerinden olan Mehmet Akif'in birkaç mısraı üzerinden yapılan birbiriyle çelişkili yorumlarla bir düğüm noktasına dönmüş bu yaklaşımın aşılması gerekir artık. Öte yandan dünyadaki İslâmcılık düşüncesi ve akımları üzerine yeterince analitik çalışma yok Türkçe'de. Mesela Müslüman Kardeşler konusunda 1952 sonrasında veya 1966 sonrasında yaşanan değişimleri sağlıklı bir biçimde takip edebileceğimiz çalışmalar yok elimizde. Aynı durum Cemaat-i İslâmi için de geçerli.

Bu bakımdan bu sayımızda İslâmcılık konusunda Türkçe'de yer bulan çalışmalarda karşımıza çıkan temalara, çatışmalı yorumlara dikkat çeken yazılara yer verdik. Söz konusu yazıların İslâmcılık tartışmalarının mahiyetinin akademide bile salimen yapılamadığını gösterdiği kanaatindeyiz. Fakat asıl olarak 1960 sonrası gelişmeler konusunda hâlen bir belirsizlik var. Bu yıllara ilişkin yayımlanan anıların bu sürece ilişkin önemli bilgiler sunduğunu/sunacağını da ifade etmeliyiz. Esasen 2001 sonrası gelişmelerin İslâmcılığın ele alınışını nasıl etkilediğini ise gelecek birkaç yılda daha sağlıklı olarak görebileceğiz.

Yeni sayımızda buluşmak dileğiyle..

Umrar

İçindekiler MAYIS



[gündem]



[dosya]



4

Toplumlari ve Devletleri Yikan Hastalik: Tefessüh
BURHANETTİN CAN



11

İstanbul'da Silüet Tartışmaları
CEVAT ÖZKAYA



14

Türkiye'de Sekülerizm Tartışmalarında İki Eksen: Şerif Mardin ve İsmail Kara
MEHMET ANIK



32

Kurucu Bir Metin Çerçevesinde İslamcılık Tartışmalarına Bir Derkenar
ÖNER BUÇUKCU

39

Kemal Karpat'ın İslamcılık Hareketine Bakışı
ERCAN YILDIRIM



47

İslamcılık Literatürü Üzerine
M. KÜRŞAD ATALAR



58

"Kur'an'a Dönüş Hareketi"ne Yöneltilen Eleştirilerin Değerlendirilmesi
MURAT KAYACAN

62

Temenni ile Gerçeklik Arasında İslamcılık
AHMET ÖRS

69

Türkiye'de İslamcılığın Sosyolojik Perspektifi
ÖMER FARUK KARAGÜZEL

Sahibi

Pınar Yayınları Tic. ve San. A.Ş. Adına
İlhan Gündoğdu

Genel Yayın Yönetmeni

Şemseddin Özdemir

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Metin Çıgırıkçı

İdare Merkezi

Halicılar Cad. Kocaoğlu Ap. No: 38/1
Kat: 4 Fatih/İstanbul
Tel: (0212) 631 12 50
Fax: (0212) 631 16 21
www.umranderjisi.com
umran@umranderjisi.com
abone@umranderjisi.com

Temsilcilikler

Ankara: (0312) 418 12 77
İzmit: (0542) 250 75 77
Trabzon: (0462) 321 95 44
İsparta: (0246) 223 24 87

Nasıl Abone Olabilirsiniz?

1. Umran Dergisi'ne abone olmak veya aboneliğinizi yenilemek için 0212 631 12 50 nolu abone hattımızı arayabilirsiniz.

2. www.umranderjisi.com sitemize girip Abonelik sayfasındaki Abone Form'u doldurarak abone olabilirsiniz.

Abone Ücretleri (Yıllık/12 Sayı):

Yurt içi: 75 TL (KDV dahil)

Yurt dışı: Avrupa 60 EURO

Diğer Ülkeler: 80 USD

Birim Fiyatı: 6 TL

Abone Ücretini Nasıl Ödeyebilirsiniz?

1- 0212 631 12 50 nolu abone hattımızı arayıp kredi kartınız ile ödeyebilirsiniz.

2- Posta Çeki hesabımıza abone ücretini yatırarak.

(Posta çekine abonemin kendi adını yazmayı unutmayınız.)

POSTA ÇEKİ HESAP NO: 654482

Alıcı Adı: Pınar Yayınları Tic. ve San. A.Ş.

3- Banka Hesap numaramıza, abone ücretinizi doğrudan yatırabilir veya internetten havale edebilirsiniz.

BANKA HESAP NUMARASI

Garanti Bankası Çemberlitaş Şb.

Hesap No: 044-6296411 (Pınar Yayınları Tic. ve San. A.Ş.)

IBAN : TR20 0006 2000 0440 0006 2964 11

Görsel Yönetmen

Tekin Öztürk

www.tekinozturk.com.tr

Baskı: Şan Ofset Matbaacılık

Cendere Yolu No: 23 Ayazağa Şişli/İstanbul

Tel: (212) 289 24 24 Pbx Faks: 289 07 87

Yaygın, Süreli. Ayda bir yayımlanır.

MAYIS 2013 Sayı: 225

Yayımlanan ilanların ve yazıların sorumluluğu sahiplerine aittir.

Bu dergi basın meslek ilkelerine uymayı taahhüt eder.



[kritik-yaşayan islam]



[yaşayan islâm]

74

Safevi ve Suudi Dindarlığı
METİN ÖNAL MENGÜŞOĞLU

80

Din Gününden
Bugüne Bakabilmek
ŞEMSEDDİN ÖZDEMİR

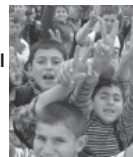
85

Hız. Peygamber ve
İnsanlık Onuru
KERİM BULADI



87

Savaşın Babaların
Dik Duran Çocukları
VAHAPOĞLU YAMAN



90

Öykü ve Alerji
CİHAN AKTAŞ

94

"Ne Oldu Kadim
Kardeşliğimize?"
NARİN ANT

95

KİTAPLIK



Toplumları ve Devletleri Yıkan Hastalık:

TEFESSÜH

*“Kalplerinde hastalık olanların ise pisliklerine pislik katmıştır;
onlar kafir olarak ölmüşlerdir.”*

(9 Tevbe 125)

Burhanettin CAN

Osmanlı'nın son yüz yılında başlayıp gittikçe yaygınlaşan, derinleşen ve toplumsal bir boyut kazanan kirlenme, yozlaşma, hatta tefessüh ile bugün karşı karşıyayız. Özellikle son yıllarda, rüşvet, yolsuzluk, adam kayırma, ayak kaydırma, fuhuş-cinsel sapkınlık, uyuşturucu ve alkol kullanımı, kumar, şiddet, cinayet ve boşanmalarda meydana gelen büyük bir artış, “Türkiye nereye gidiyor?”, “Türkiye’de neler oluyor?” sorularının sorulmasına neden olmaktadır. İmar yolsuzlukları ile şehirlerin yağmalanması, talan edilmesi, gökdelenlerle gelecek nesillerin nefes alma hakkının çalınması, bunun karşılığında birilerinin zengin yapılması ve şehirlerin tarihi dokularının ve silüetlerinin bozulması, sürecin bir parçası olup; kendi kültür ve medeniyetimizin reddi, inkârı anlamındadır. Mal, servet ve makam tutkusunun meydana getirdiği bir göz kararı ile her şeyi meşru ve mubah gören makyavelist bir anlayış yaygınlaşmaktadır.

Reklamlarda, dizilerde, filmlerde, tiyatrolarda, eğlence programlarında kadın metalaştırılarak aşagılanmakta ve bunun karşılığında rant edilmektedir. Cinsel sapkınlıkların her türü, gayri meşru çocuk, nikâhsız yaşam, fuhuş, özgürlük ve alkol meşrulaştırılmaktadır.

Dünün milli ve İslâmi isim ve kavramlarını ihtiva eden tabelalar, bugün birer birer inmekte; yerlerine, yabancı isim ve kavramlı tabelalar gelmektedir. Reel politik adına, ekonomik gerçeklik adına “histo-ria”, “astoria”, “medical park”, “medipol”, “medica-

na”, “medicine” “avicienne”, “memorial”, “olimpia”, “atrium”, “galeria” gibi binlerce tabela, hem şehirleri hem de zihinleri kirlenmektedir. İsimler yabancılaşınca, fiyatlar da o oranda katlanmakta, rant elde edilmektedir.

İspiyonlama, tuzağa düşürme ile ayak kaydırma hareketleri profesyonelleşmiştir. Bu, kirlenmenin daha da artması sonucunu doğurmaktadır.

Bugün zihinler, kafalar karma karışıktır. Cumhuriyet dönemi yöneticilerinin “kanunen ve cebren” başlattıkları medeniyet değiştirme projesine karşı direnen, tavır koyan bir toplum kesimi, bugün olup bitenler karşısında sessiz, tepkisiz ve duyarsızdır. *Asıl korkutucu ve ürkütücü olan bu derin sessizlik, duyarsızlık ve vurdumduymazlıktır.*

Kur’ân’ın bize münker olarak belirttiği şeyler, bugün maruf; batıl olarak belirttiği, bugün hak; haram olarak sundukları bu gün helal kabul edilme-ye başlanmış ve de savunulmaktadır. Ayrıca helal ile haram, hak ile batıl, maruf ile münker karıştırılmakta, melez değerler sistemi topluma sunulmaktadır.

Bu gidişat, ilahi sünnete aykırıdır:

“Hakkı batıl ile örtmeyin ve sizce de bilinirken hakkı gizlemeyin.” (2 Bakara 42)

“Ama zulmedenler, kendilerine söylenen sözü bir başkasıyla değiştirdiler.” Biz de o zalimlerin yaptıkları bozgunculuğa karşılık, üzerine gökten iğrenç bir azab indirdik.” (2 Bakara 59)

“Ey Peygamber,... Onlar, kelimeleri yerlerine konulduktan sonra saptırırlar.” (5 Maide 41)

Bütün bunlar, ilahi bir ceza, azap veya helak nedenidir. Kur'an'da bize anlatılan helak olmuş, cezalandırılmış toplumların kıssalarının konuları bunlardan başka bir şey değildi:

“Onlardan zulme sapanlar, sözü kendilerine söylenenden başka bir şeyle değiştirdiler. Biz de bunun üzerine zulme sapmaları dolayısıyla gökten ‘iğrenç bir azab’ indirdik.”

“Bir de onlara deniz kıyısındaki şehri(n uğradığı sonucu) sor. Hani onlar cumartesi (yasağını çiğneyerek) haddi aşmışlardı. ‘Cumartesi günü iş yapma yasağına uyduklarında’, balıkları onlara açıktan akın akın geliyor, ‘cumartesi günü iş yapma yasağına uymadıklarında’ ise, gelmiyorlardı. İşte biz, fıska sapmaları dolayısıyla onları böyle imtihan ediyorduk.”

Onlardan bir topluluk:
«Allah'ın kendilerini yıkma uğratmak veya şiddetli bir azaba uğratmak istediği bir kavme ne diye öğüt veriyorsunuz?» dediğinde «*Rabbimize karşı bir özür için ve bir ihtimal sakınabilirler, diye*» dediler.

Kendilerine hatırlatılmasını unuttuklarında ise, *biz de kötülükten sakındıranları kurtardık. Zulme sapanları yaptıkları fıska dolayısıyla pek zorlu bir azab ile yakalay-verdik.*

Onlar, kendisinden sakındırıldıkları ‘şeyi yapmada ısrar edip başkaldırınca’ onlara: «Aşâğılık maymunlar olunuz» dedik.” (7 Araf 162-166)

Yukarıdaki olayı analiz ettiğimizde, cezadan önce, “kötülüğü icra edenler”, kötülüğe mani olanlar” ve “nemelazımcılar” olmak üzere üç grup insan varken; cezalandırmadan sonra, “kötülükten sakındıranlar” ve “zulmedenler” olarak iki grup insanın var olduğunu görmekteyiz. Demek ki cezalandırılmış olan “zulmedenler” grubu içerisinde, “kötülüğü fiili olarak icra edenlerle” buna “sessiz, duyarsız kalan nemelazımcılar” yer almaktadır.

Dolayısıyla ayetlerin tasvir ettiği insan unsuru tablosu, Türkiye'nin bugünkü şartlarına uygundur.

O nedenle, bu gidişe bugün dur demesek yarın çok geç olacaktır. Bu yazı serisi, bu amaçla ele alınmıştır.

Amacımız, birilerini karalamak, suçlamak değildir.

Amacımız, çok tehlikeli olarak gördüğümüz, Kur'an ölçülerinde ceza nedeni olabilecek bir gidişata karşı herkesin görev üstlenmesini, sorumluluklarını yerine getirmesini, toplumun duyarlı davranmasını ve elini taşın altına koymasını ve sorumluluk üstlenmesini sağlamaktır.

Amacımız, toplumun bu gidişata ‘dur’ demesini sağlamak için tüm **cemaatlerin, hareketlerin, gönüllü kuruluşların, vakıfların, derneklerin ve partilerin** harekete geçmesi ve üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirmesi için bir çağrı yapmaktır.

Amacımız, bu zihni karmaşa içerisinde, toplumsal kirlenmeden ne anlaşılması gerektiğini, kirlenmenin doğası, nedenleri, sonuçları ve kirlenmeye karşı alınması gereken tedbirleri ortaya koymaktır.

Toplumlari Yıkan Hastalıklar

Büyük İslam âlimi Hamid el-Gazali, Selçuklu sultanı Muciruddin'e yazdığı bir mektupta, yönetim mekanizmasındaki bozuklukları, şöyle ifade etmekteydi:

“Mümkün olan en kısa zamanda ve otoritenin ulaşabildiği her yerde yolsuzlukların, adam kayırmacılığın, adaletsizliklerin, zulmün, rüşvetin ve diğer kötülüklerin tümünün kökünü kazımak için elinden geleni yapmada kusur etmemelisin. Ülkemizin halkı, ülkemizin şerefi; ülkemizin halkı, ülkemizin gerçek zenginliğidir. İçinde bulundukları yolsuzluktan senin haberin yok. Ülkenin bu kısmında bulunan anarşiden haberdar olmayabilirsin. Vergi tahsildarları yolsuzluk yapıyorlar. Fakir halkı kendi çıkarları için sömürüyorlar. Topladıkları verginin ancak pek az kısmını devlete veriyorlar. Vergi oranları halkın karşılayamayacağı kadar yüksek.

Kur'an'ın bize münker olarak belirttiği şeyler, bugün maruf; batıl olarak belirttiği, bugün hak; haram olarak sundukları bu gün helal kabul edilmeye başlanmış ve de savunulmaktadır. Ayrıca helal ile haram, hak ile batıl, maruf ile münker karıştırılmakta, melez değerler sistemi topluma sunulmaktadır.

“

Rüşvet, her türlü kanunsuzluğun, zulmün hem başlangıcı hem de kaynağı oluyor. En büyük felaketlerin, dayanılmaz acıların en büyük kaynağı rüşvettir. Müslümanlara, dine ve devlete zarar verebilecek olumsuzluklar içerisinde rüşvetten daha tehlikeli olanı yoktur. Kanunsuzlukları, adaletsizliği, zulmü üreten mekanizmadır rüşvet. İnancı, toplumu ve devleti kökünden yok eder.



Bu sözlerin üzerine düşün. Fakirlik ve açlık onlara büyük acılar veriyor. Vücutları yoksulluktan harap olmuş durumda. Takatleri kesik. Uzun zamandır çektikleri sıkıntılar, bedenlerini kuru bir iskelete çevirmiş. Oysa sen lüks içinde bir hayat sürdürüyor, yönetimin altında bulunan insanlara, onların sorunlarına karşı ilgisiz davranıyorsun”¹

Gazali, yüzyıllar ötesinden günümüze ışık tutan önemli ilkeleri ortaya koyuyor mektubunda. Bir boyutuyla devletlerin, sistemlerin, toplumların çöküş nedenlerine dikkatlerimizi çekiyor. Son 20 yıllık dönemin mektupta ifade edilenlerle örtüştüğünü göz önüne alırsak; toplumsal akışın, Selçuklu Dönemindeki akışa benzediğini, sonunda böyle giderse, kaçınılmaz olarak aynı olacağını söylememiz bir abartı olmayacaktır.

Gazali, toplumsal çürümeyi durdurmak, yolsuzluk ve adaletsizliklere savaş açmak isteyenlerin veya bu iddiada olanların dikkatini iki temel noktaya yoğunlaştırmaktadır:

Birincisi, “Ülkemizin halkı ülkemizin şerefi; ülkemizin halkı, ülkemizin gerçek zenginliğidir”.

İkincisi ise, yöneticilerin lüks içinde yaşayıp, halkın sıkıntılarına sorunlarına ilgisiz kalmaları ve daima fedakarlığı tek yanlı olarak onlardan istemeleridir.

Osmanlı döneminden günümüze uzanan temel bir hastalık, “Kutsal devlet” veya “devletin kutsallığıdır”. Bütün yapılanış ve çalışmalar hep, ne olduğu

tam olarak açıklanmayan, bu kutsal devlet kavramına göre şekillenmiştir. Devleti yönetenler veya devlete hâkim olanlar, aciz kaldıklarında, kutsallık kalkanını, genellikle, her zaman, her yerde ve herkeşe karşı kullanmışlardır.

Ülkenin talan edildiği dönemlerde yolsuzluklar üzerine her gidiş, bu kutsallık kalkanı ile engellenmek istenmiştir; “Aman devlet yıpranmasın,” “aman istikrar bozulmasın”. Devlet kim için oluşmuştur? Devlet dediğimiz en geniş ve en büyük organizasyon kime hizmet etmelidir? Devlet, toplumsal yaşamın gereği olarak halkın daha mutlu, daha güvenli bir şekilde yaşayabilmesi için ortaya çıkmış bir organizasyondur. Devletin amacı, halkın mutluluğu, huzuru olmalıdır. Halkı olmayan bir devlet, halkına düşman bir devlet veya halkın düşman olduğu bir devlet, ne işe yarar? Halkın inanmadığı, güvenmediği bir sistem, bir devlet varlığını devam ettirebilir mi?

İşte Gazalinin mektubunda dikkat çektiği en önemli nokta, “Ülkemizin halkı, Ülkemizin şerefi; Ülkemizin halkı, ülkemizin gerçek zenginliği” olgusudur. Bu gerçek, hiçbir stratejik, taktik ya da teknik hedef veya amaç uğruna feda edilemez. Çünkü tefessüh etmiş bir toplumsal yapı yaşayamaz.

Rahmetli Erbakan Hoca’ya göre de, toplumun dokusunu oluşturan manevi ve ahlaki değerler, o toplumun asıl gücüdür; bu olmadığı takdirde, bütün çabalar boşa gidecek en ideal kanunların dahi uygulanması mümkün olamayacaktır:

“İnsan unsuru sağlam ahlak ve karakter sahibi ise kalkınmada randımanı çok büyük olacaktır. İnsan unsuru ahlaken bozulmuşsa, bu bozuk malzeme ile kurulacak resmi veya gayri resmi teşekküller verimsiz olacağından hatta yapıcı değil yıkıcı olacağından emekler, masraflar, zahmetler boşuna gidecektir.”

“Kanunlar ve nizamlar ne kadar mükemmel olursa olsun, hak ve adalete ne kadar uygun bulunursa bulunsun, onu tatbik edecek insanın içerisine hak ve adalet sevgisi girmemişse insanlar, içten gelerek samimi olarak hak ve adalete inanmıyorlarsa kanunların gereği gibi tatbik edilmesi mümkün olmayacak, netice tersine tecelli edecek, adalet yerine adaletsizlik, sosyal adalet yerine sosyal istismar hâkim olacaktır.”²

Millet ve devlet uyumsuzluğunun olduğu ülkelerde, Devlete hakim güç, tarih boyu, halkı korkutarak sindirmekle veya uyuşturarak dirençlerini kırmakla sonuca gitmeyi, genel olarak ilke edinir. Böyle ülkeler, son dönemlerinde aşırı bir şekilde eğlenceye, fuhşa, alkole-uyuşturucuya, lükse, israfa ve zorbalık bataklığına saplanırlar/saplandırılırlar. 12 Mart 1971 muhtırasından sonra sivil darbecilerin askeri darbecilere gösterdikleri yol buydu:

“Öğrenciler arasındaki sürtüşmelere hiç şaşmamak lazım. Öğrenciler ateşli ve canlı kişilerdir. Oynak yaşlardır. Biz, kız ve erkek öğrenci yurtlarını ayrı tutuyoruz. Halbuki, bu yurtlar birleştirilse, hem nüfusumuz artar, hem öğrenciler yatıştır, gözleri başka tarafa döner. Bir an evvel harekete geçmek, kız ve erkek öğrenci yurtlarını birleştirmek lazımdır ki, kıpırdanmalar son bulsun.”³

Nitekim, 12 Eylül 1980 ihtilalinden sonra eğlence, lüks, israf, gösteriş, alkol, mal ve makam tutkusuna dayalı bir yaşam tarzı, toplumun depolitize edilebilmesi uygulamaya konulmuştur. Karanlık güç odakları, okyanus ötesi senaristler ve istihbarat örgütleri, “Hasan Sabah’ın Cennetini(!)”20. yüzyıla taşıyarak halkı daha rahat ve daha kolay bir şekilde yönetmek için ellerinden geleni yapmışlar ve de yapmaktadırlar. Bu gün geline nokta kız ve erkek üniversite öğrencileri, aynı evleri paylaşmaktadır. 1971’de ekilen zehirli tohumlar, bugün meyvesini vermiştir. *Aydınlar, ulema, kanaat önderleri, cemaatler, hareketler, vakıf, dernekler ve siyaset susmaktadır.*

Roma İmparatorluğu, halkı bastırarak veya çürüterek devletin veya sistemin varlığını devam ettirmek istemiştir. Roma İmparatorluğu’na karşı mücadele veren Hristiyanlar, imparatorluğu 3 temel konuda eleştirmişlerdir(4).

Hristiyan düşünür Justin, Hristiyan arkadaşlarını korumak için imparatorlara yazdığı mektuplarda, imparatorların dikkatlerini, “ırkçılık”, “para” ve “seks” konusuna çekmeye çalışmıştır⁴:

“Ahlaksızlıktan zevk alan bizler şimdi, yalnızca iffeti kucaklıyoruz. Mal, mülk ve para elde etmeden başka herhangi bir değere sahip olmayan bizler, şimdi sahip olduğumuz her şeyi getiriyor, ihtiyaç sahipleri ile onları paylaşıyoruz. Farklı ırklarla birlikte yaşamayı reddederek birbirinden nefret eden ve birbirini öldüren bizler, şimdi onlarla candan dostlar olarak yaşıyoruz.”

Özetle Roma İmparatorluğu’nda, seks, para ve ırkçılık hastalığı kangren halini almış, imparatorluğu yiyip bitirmiş ve sonunda Roma İmparatorluğu’nu çökertmiştir.

İlginçtir ki, Papa John Paul II, 1991 yılında “Centesmus Annus” adlı bildirisinde, Batı toplumlarının aşırı eğlence ve tamah hastalığına yakalanmalarından dolayı şikayet etmektedir:

“İnsanların kendileri için iyi bir yaşam istemeleri kötü bir şey değildir. Kötü olan, insanların ‘kendilerine bir şeyler olmak’ yerine bir şeye sahip olmak istedikleri bir yaşam tarzı seçmeleridir, Kötü olan insanların daha iyi olmak için değil hayatlarının tek amacı olarak eğlenmek için sürekli bir şeyler istemeleridir.”⁵

Bugün, başta ABD olmak üzere tüm sanayileşmiş ülkeler, bütün bu hastalıkların son temsilcileri olarak mukadder akıbetlerini beklemektedirler. Evet, bütün teknolojik ve bilimsel üstünlüklerine rağmen böyle giderse bu son kaçınılmazdır:

“Son yıllarda, Amerikan filmleri de giderek şiddet olaylarına, fiziki ve cinsel açıdan vahşet sergilemeye yönelmişler ve iğrençlik dozunu artırdıkça yeni gişe rekorları kırmaya başlamışlardır, *Amerikan film prodüktörleri, anayasanın kendilerine sağladığı hakların arkasına sığınarak, sosyal ahlakı yok eden kültürel yıkıcılar haline gelmişlerdir.* Böylece ütopyacı fanatığın yerini, doymak bilmeyen bir tüketici

almıştır. İnsanlar arasındaki eşitsizliğin ve mahrumiyetlerin dünya çapında algılanmaya başladığı bu dönemde, yapay olarak kamçılanmış arzular, anlık hevesler, modalar ve yutturmacalar sonucu batılı ülkelerdeki tüketimin ne kadarının gereksiz olduğunu hesaplamak politik ve ahlaki açıdan çok sakıncalı sonuçlar doğurabilecektir. Yapay olarak kamçılanmış arzular sonucu ortaya çıkan gereksiz tüketim, yalnızca zengin sınıfları değil orta sınıfları da etkisi altına almıştır.”⁶

Dünya Yeni Bir Fethe Muhtaçtır

Ya Sen!

Bazı tarihçilere göre Osmanlı'nın zirve noktası olan Kanuni Dönemi, aynı zamanda da devlet çarkında, özellikle, saray mekanizmasında yozlaşmanın başladığı bir dönemdir. Avrupa ve Rusya ile yaşanan yoğun savaşlar dönemi ve bunun neden olduğu çöküntü, bu yozlaşmayı derinleştirir ve hızlandırır. Yönetimler, Devleti ve sistemi kurtarabilmek için, Batıyı şekil olarak taklitte, meseleyi halledeceklerini düşünürler. Topkapı Sarayı'ndaki kıyafet değişiminden izlenen politikanın muhtevasını görmek mümkündür. Meselenin özüne inilmez. *Osmanlı'nın kuruluş felsefesinden meydana gelen sapma, göz önüne alınmadığı için, çöküşün ana dinamikleri teşhis edilemez.* Gerçekçi teşhis yapılmadığı için de gerçek bir çözüm bulunamaz.

Sivil ve askeri bürokraside, ulemada meydana gelen kirlenme, zamanla yönetimin ve toplumun alt katmanlarına yayılır. Batının reform baskısı ile yapılan ıslahat hareketleri, sorunu çözmez tam tersine derinleştirir. Batının dayattığı ıslahatlar, Osmanlı toplumsal yapısına uymayan, onunla bağdaşmayan ve yapıya ters gelen isteklerdi. ıslahat yapıldıkça hastalık iyileşeceği yerde derinleşir.

1717 yılında Osmanlı Devleti Maliye Bakanı Sarı Mehmet Paşa'nın Sultan'a verdiği rapor; Osmanlı sisteminin tomografi gibidir:

“Rüşvet, her türlü kanunsuzluğun, zulmün hem başlangıcı hem de kaynağı oluyor. En büyük felaketlerin, dayanılmaz acıların en büyük kaynağı rüşvettir. Müslümanlara, dine ve devlete zarar verebilecek olumsuzluklar içerisinde rüşvetten daha tehlikeli

olanı yoktur. Kanunsuzlukları, adaletsizliği, zulmü üreten mekanizmadır rüşvet. İnancı, toplumu ve devleti kökünden yok eder.”

Bu gerçekleri söyleyen Defterdar Sarı Mehmet Paşa, entrikalar sonucu idama mahkûm edilir. Fakat rüşvet, yolsuzluk, zulüm, adaletsizlik, nemelazımcılık, duyarsızlık, lüks, israf, Osmanlıda her geçen gün yaygınlaşan hastalıklar olarak toplumsal dokuyu kemirip durmuştur. Namık Kemal'in, Tevfik Fikret'in ve Mehmet Akif'in şiirlerinde Osmanlı'nın son yüzyılında bu hastalıkların hangi boyutlara ulaştığını görmek mümkündür. Sonuç, Osmanlı Devleti'nin hayattan tasfiye olmasıdır.

Yorumsuz

“NE UTANMAZ KÖPEKLERİZ!”

“Edepsizlikte tekleriz
Kimi görsek etekleriz
Hakk'tan da yardım bekleriz
Ne utanmaz köpekleriz.

Biz bakmadan sağa sola
Düşman girdi İstanbul'a
Vatanı sattık bir pula
Ne utanmaz köpekleriz.

Dalkavuklukla irtikap
İşte etti bizi harap
Sen söyle ey Şevketmeab
Ne utanmaz köpekleriz.

İnsan mı neyiz seçilmez
Bir zehiriz ki içilmez
Tavrımızdan da geçilmez
Ne utanmaz köpekleriz

Gitme vatan kavgasına
Yetiş rütbe yağmasına
Daldık dünya sefasına
Ne utanmaz köpekleriz

Vatanın girdik kanına
Leke getirdik şanına
Topumuzun canına
Ne utanmaz köpekleriz.”

Namık Kemal

“HAN-I YAĞMA”

“Bu sofracık, efendiler - ki iltikaama muntazır
Huzurunuzda titiyor - şu milletin hayatıdır
Şu milletin ki mustarip, şu milletin ki muhtazır
Fakat sakın çekinmeyin, yiyin, yutun hapır hapır...”

Yiyin efendiler yiyin, bu han-ı iştiha sizin
Doyunca, tıksırınca, çatlayıncaya kadar yiyin

Efendiler pek açsınız, bu çehrenizden bellidir
Yiyin, yemezseniz bugün, yarın kalır mı kim bilir
Şu nadi-i niam, bakın kudumunuzla müftehir
Bu hakkıdır gazanızın, evet, o hak da elde bir...

Yiyin efendiler yiyin, bu han-ı zi-safa sizin
Doyunca, tıksırınca, çatlayıncaya kadar yiyin

Bütün bu nazlı beylerin ne varsa ortalıkta say
Haseb, neseb, şeref, oyun, düğün, konak, saray
Bütün sizin, efendiler, konak, saray, gelin, alay
Bütün sizin, bütün sizin, hazır hazır, kolay kolay...

Yiyin efendiler yiyin, bu han-ı iştiha sizin
Doyunca, tıksırınca, çatlayıncaya kadar yiyin

Büyüklüğün biraz ağır da olsa hazmı yok zarar
Gurur-ı ihtişamı var, sürur-ı intikaamı var
Bu sofrta iltifatınızdan işte ab ü tab umar
Sizin bu baş, beyin, ciğer, bütün şu kanlı lokmalar...

Yiyin efendiler yiyin, bu han-ı can-feza sizin
Doyunca, tıksırınca, çatlayıncaya kadar yiyin

Verir zavallı memleket, verir ne varsa, malini
Vücudunu, hayatını, ümidini, hayalini
Bütün ferağ-ı halini, olanca şevk-i balini
Hemen yutun düşünmeyin haramını, helalini...



Yiyin efendiler yiyin, bu han-ı iştiha sizin
Doyunca, tıksırınca, çatlayıncaya kadar yiyin

Bu harmanın gelir sonu, kapıştırın giderayak
Yarın bakarsınız söner bugün çıtırdayan ocak
Bugünkü mideler kavi, bugünkü çorbalar sıcak
Atıştırın, tıksıtırın, kapış kapış, çanak çanak...

Yiyin efendiler yiyin, bu han-ı pür-neva sizin
Doyunca, tıksırınca, çatlayıncaya kadar yiyin”

Tevfik Fikret

“Kurt uzaklardan bakar, dalgın görürmüş merkebi,
Saldırırmış ansızın yaydan boşanmış ok gibi.
Lakin aşk olsun ki, aldırılmazda otlarmış eşek,
Sanki tavşanmış gelen, yahut kılıksız köstebek!
Kar sayarmış bir tutam ot fazla olsun yutmayı...
Hasmı, derken, çullanırmış yutmadan son lokmayı!...
Bir hakikatur bu, şaşmaz, bildiğin üslûba sok:
Halimiz merkeple kurdun aynı, asla farkı yok.
Burnumuzdan tuttu düşman; biz boğaz kayındayız;
Bir bakın: hâlâ mı hâlâ ihtiras ardındayız!
Saygısızlık elverir... Bir parça olsun arlanın :
Vakti çoktan geldi, hem geçmektedir arlanmanın!
Davranın haykırmadan nakus-ı izmihlaliniz...
Öyle bir buhrana sapmıştır ki, zira, haliniz:
Zevke dalmak şöyle dursun, vaktiniz yok mateme!
Davranın , zira gülünç olduk bütün bir aleme,
Yoksa: istikbalinizden korkulur, pek korkulur!

Mehmet Akif Ersoy



Sonuç: Uyanın! Aynı Gemideyiz

Aşağıdaki yazı, bundan tam 18 yıl önce yazılmış olup bir liberal köşe yazarının, bir liberal gazetede ki şikâyetidir:

“Lezbiyenlik, travestilik, nonoşluk ve bütün bu cemaatin ilişkileri yaşantıları Türk toplumunun çok merak ettiği bir sorun mu? Ne yaş, ne baş herkes her şeyi bilmeli mi? Bu işin de bir adabı, kuralı yok mudur?

Efendim özgürlük! Böyle savunuyorlar çirkinliklerini. Ama bu demokrasi değildir!”⁷

Bugün 18 yıl öncesine göre hangi durumdayız? Bunun cevabını, okuyucu kardeşlerimize bırakıyoruz. O günden bu yana Türkiye’de hemen hemen her renk iktidar olmuştur. Niçin sorunu çözememiş ya da üzerine gidememiştir? Burada, AB uyum yasaları çerçevesinde Türkiye’deki siyasi iktidarların ellerinin ve kollarının bağlı olduğunu belirtmekle yetineceğiz.

Öyleyse, bu AB aşkı ve sevdası nereden kaynaklanıyor? Okuyucunun bu konu üzerinde tefekkür etmesini temenni ediyoruz.

Bugün Türkiye’deki bir reklamda, “araba lastiği ile çıplak kadın arasında ne bağlantı var?” deyip karşı çıksanız; filmlerde, dizilerde, tiyatrolarda, medyada eşcinselliğe, nikâhsız beraberliğe, gayı meşru çocuğa, alkole ve fuhşa, tüketime niçin yer verildiğini sorgulamaya kalksanız, sanat adına, özgürlük adına, çağdaşlık adına, medeniyet adına büyük bir saldırı ile karşı karşıya kalırsınız. Kadın istismarından milyarlara vuran renkli medya, bar, pavyon, diskotek, genelev sahipleri ile her şeyi kendileri için mubah gören anlı şanlı zevatın bütün silahlarını size doğ-

rulttuklarını görürsünüz. Arkalarına tüm dünyanın şer odaklarını alarak her geçen gün daha da şirretleşmelerini görmemek mümkün değildir. Bunlar, refahtan şımarıp azan mele ve mütref taifesidir.

Eğer bu taifeye karşı çıkılmaz ve toplumsal kirlenme, toplumsal tefessühe dönüşürse, ilahi azap, gazap veya helak kaçınılmazdır. ‘Dünya ıslah edildikten sonra dünyayı fesada veren, o güne kadar hiçbir toplumun yapmadı-

ğı çirkinliği yapan, kadınları bırakıp erkeklere giden Lut kavmi yok edilmiştir. Şuayb kavmi, “ölçüde ve tartıda hile yapmayın; siz dünyayı ıslahından sonra fesada vermeyin” uyarılarına kulak asmamış, yok olmuştur. Firavun, Hz. Musa’yı yok etmeye giderken yok olmuştur.

Hz. Peygamber, böyle bir toplumu, açık bir denizde yolculuk yapan gemiye benzetir. Gemide iki insan unsuru vardır. Bir grup alt kattadır, bir grup güvertededir. Alt kattakiler her seferinde denizden su almak için güvertedekileri rahatsız etmektedirler. Bir gün derler ki, bize müsaade edin, sizi rahatsız etmektense geminin dibinde bir delik açalım ve oradan suyumuzu alalım. Hz. Peygamber der ki: “Eğer güvertedekiler geminin alt katında bulunanlara geminin altını delme konusunda izin verirlse, Allah’a yemin olsun ki her ikisi beraber batır, her ikisi beraber hüsrana uğrar.”

Öyleyse!

Ey Toplum!

Ey cemaatler, hareketler, vakıflar, dernekler, gönüllü kuruluşlar!

Ey partiler!

Ey iman edenler!

Uyanın artık!

Geleceğinize sahip çıkın!

Unutmayın! Aynı gemide yolculuk yapmaktayız.

Dipnotlar

- 1 El-Attas, H., *Toplumların Çöküşünde Rüşvet*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1988, s. 171-172.
- 2 Erbakan, N., *Millî Görüş*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1975, s. 110-111
- 3 Çağlayangil, İ.S., *Anılarım*, Yılmaz Yayınları, İstanbul, 1990, s. 110.
- 4 Pagels, E., *Christians Against The Roman Order*, Vintage Books, 1989, p: 58, 59
- 5 Brzezinski, Z., *Kontrollden Çıkış Dünya*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, (1994) s. 80-82
- 6 Brzezinski, Z., *Kontrollden Çıkış Dünya*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, (1994) s. 80-82
- 7 Çetiner, Y., 12.1.1995, *Milliyet*.

İstanbul'da Silüet Tartışmaları

Cevat ÖZKAYA

Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın Zeytinburnu'nda inşa edilen kuleler ile ilgili söylediği sözler, yaklaşık bir yıl önce gündeme gelen İstanbul'un silüeti tartışmasını yeniden canlandırdı. Başbakan silüeti bozan üç kulenin, normal ölçülere, silüete zarar vermeyecek ölçülere indirilmesini sahibinden istediğini ifade etti. Fakat bunun yapılmadığını, dolayısıyla kulelerin sahibi ile konuşmadığını açıkladı. Kulelerin sahibi olan şahıs ise, her şeyin yasal olduğunu, ruhsat aldığını ve bu yasallık içinde binalarını inşa ettiğini söyledi.

Burada, Başbakan'ın böyle bir soruna doğrudan müdahil olması, sorunun gündeme gelmesi ve tartışılması dikkatleri bu meseleye çeken önemli bir olay. Başka herhangi bir kişinin konuyu gündeme getirmesi aynı etkiyi yapmazdı. Ne var ki Başbakan'ın asıl ruhsatı veren kurumları sorgulaması/soruşturması gerekirken, (kendine göre usulünce/kılıfınca) ruhsat alarak binasını inşa eden şahsı hedef alması sorunlu bir davranış olarak nitelenebilir. Olayın bu yönü elbette hukukun alanına girer. Bizim için önemli olan; bu tartışmanın İstanbul'un ciddi bir şekilde tahrip edilen tarihi dokusunun ve görüntüsünün, daha fazla bozulmasını engellemeye, hiç olmazsa elde kalanın daha iyi muhafaza edilmesini sağlamaya yönelik bir anlayış ve uygulamanın başlangıcı olmasıdır. Meseleye bu açıdan baktığımızda Başbakan'ın kulelerle ilgili açıklamaları akabinde, belediyelerin ve imarla ilgili kurumların şehir ve imar konusunda daha hassas davranmalarını bekleyebiliriz.

Şehir ve İstanbul

İstanbul'un silüetini sadece bu üç kule bozmuyor. Üsküdar'dan İstanbul'a baktığımızda, Zeytinburnu

kulelerine rahmet okutacak bir gökdelen ormanıya/heyulasıyla karşılaşılır. Göze hiç hoş görünmeyen bu manzara şehri bir leke/karabasan gibi kaplamaktadır günden güne. Kamu otoritesinin şehri nasıl nitelendiği ve şehre hangi fonksiyonu yüklediği ile ilgili politikaların bir sonucu olarak geliyor bu ucube, şaşılası, kahredesi yapılaşma! Dolayısıyla, kamu otoritesinin yeni bir anlayışla bu yapılaşmayı düzenlemesi ve en azından şehrin sağlam kalmış dokusunu muhafaza etmesi gerekiyor.

Korumaya öncelikle muhatap olması gereken eski İstanbul'dur. Eski İstanbul Suriçi, Eyüp, Galata, Üsküdar ve Boğaziçi'nden oluşur. Şu ana kadar meydana gelen bozulmalar hiç vakit kaybetmeden, gevşemeden yasal müdahalelerle durdurulmalıdır. Bugüne kadar olagelen tahribatın onarılmalı, İstanbul'u asli şahsiyetine olabildiğince yaklaştıracak yeniden bir restorasyon sürecine girilmelidir! Zira İstanbul'un herhangi bir şehir olmadığı bilinmelidir. İstanbul, Roma ve Bizans gibi esaslı medeniyetlerin mirasının üzerine kurulmuş bir şehirdir. Bu iki kadim medeniyetin mirası üzerine Müslüman bir şehri inşa edebilmek, ancak çok güçlü ve kendine güvenen bir medeniyetin mensuplarının başaraacağı bir iştir. İstanbul'u idare edenler bu şuurdan gafil olmamaları gerekir. Maalesef böylesi bir tarihi, medeni şuura, hassasiyete sahip olmayanların eliyle hazırlanacak planlar, yapılacak uygulamalar şehri daha da kimliksiz hale getirecektir. Nitekim şu ana kadar getir(il)miştir de.

Tam da bu noktada rahmetli Turgut Cansever'in, okul döneminde şehir planlarına ilişkin bir anısını nakledelim:

"Prof. Olsner 1941 yılında Cansever'in de içinde bulunduğu öğrencilerine sorar:

“Bana söyler misiniz Türk halkı bugün ne yapmalıdır?”

-.....

-Dua etmelidir.

-Türk halkı ne için dua etmelidir?

-.....

“Belediyenin kasalarındaki imar planlarını uygulayacak yönetici çıkmasın diye dua etmelidir”

Olsner bunu Güzel Sanatlar Akademisi'nde şehircilik dersine başlarken söyler. Tabii ki, bütün planlar Olsner'in nitelediği gibi değildir. Fransız mimar Henri Prost İstanbul'un tarihi silüetini korumak için altın bir kural ortaya koyar. Prost, İstanbul'un tarihi görüntüsünü korumak için tarihi yarımada da çatısı denizden 52,5 metreyi geçen yapılar yapılmaz diye bir kural koymuş. Bugünkü görüntüye baktığımızda, Olsner'in, uygulanmaması için Türk halkının dua etmesini talep ettiği, belediye kasalarındaki planların uygulandığını görüyoruz. Zeytinburnu kulelerinin varlığı ise, halen bu planların uygulanmaya devam ettiğinin bir göstergesi.

Elindeki Değeri Hüsnü Muhafaza Etmeli!

“Ferdiyetin yüceliği düşüncesi, o yüce ferdin sorumluluğunu da beraberinde getiriyor. O zaman her ev yapan kişi güzellik sevgisiyle ikinci olarak da peygamberin hadis-i şerifiyle (“insanın dünyada esas vazifesi dünyayı güzelleştirmektir.”) veya başka bir hadis-i şerifte geçtiği gibi “dünyanın hüsnü muhafaza edilmesi “sorumluluğu ile yüce varlık haline geliyor.”

Turgut Cansever'in “Osmanlı Şehri” isimli makalesinden yaptığımız bu alıntı, mümin insana “dünyayı güzelleştirme” ve “dünyanın hüsnü muhafaza edilmesi” sorumluluğunu yüklüyor. Yaratılmışların en şerefli ve Allah'ın halifesi olma mertebelerine

ulaşma durumu olan insanın, kainata, çevreye, topluma, insanlara bu açıdan baktığını düşündüğümüzde onun nasıl bir mimariye, nasıl bir çevreye vücut verebileceğini tahmin edebiliriz.

Şehir sadece mühendislik ve müteahhitlik hizmetlerinin sonucunda oluşmuş bir yapılar topluluğu değildir. Şehir bir medeniyetin göstergesi ve görüntüsüdür. Ortaçağ Hristiyan şehri de, Müslüman şehri de, modern şehir de bir düşüncenin, bir dünya görüşünün ürünüdür. İstanbul ise Roma ve

Bizans gibi güçlü medeniyetlerin şehri olmuş kadim bir şehirdir. Fetihten sonra ise, bu kadim şehri Müslümanlaştıran ve tezyin eden, güzelleştiren bir medeniyetin birikimlerini taşıyan eşsiz bir şehirdir. İstanbul'u yönetenlerin bu birikimin farkında olması ve buna göre davranması gerekir. İstanbul bir şehirdir, herhangi bir şehir değildir. Hüsnü muhafaza edilmesi gereken bir şehirdir.

Silüete Müdahale Harim-i İsmete Hançerle El Uzatılmasıdır!

İstanbul çok iyi korunuyordu da, Zeytinburnu'ndaki kuleler bunu bozdu değil. Kuleler bıçağın kemiğe dayanmasının ve dibe vurmuşluğun

göstergesi. Nispeten temiz kalmış ve İstanbul diye teselli bulacağımız bir kısmı görüntünün bozulması, hançerlenmesi hadisesidir. Adeta şehrin harim-i ismetine el uzatılması hadisesidir. Bu hadise, kamu otoritesini de, İstanbul'u seven ve korumak isteyenleri de dikkatli ve rikkatli olmaya davet etmektedir. Hoyratça tahrip edilmiş İstanbul'un tahribine son vermenin, daha önce yapılmış tahribatların elden geldiğince düzeltilmesinin bir başlangıcı gibi düşünülmelidir silüete müdahale meselesi. Silüet meselesi ile ilgili mahkemenin tayin ettiği bilirkişi beş aylık çalışmadan sonra bir rapor hazırladı. Bilirkişi raporundan yapacağımız alıntılar sorunun önemini bütün açıklığıyla ortaya koyuyor.

Başbakan'ın ruhsatı veren kurumları değil de, ruhsat alarak binasını inşa eden şahsı hedef alması ise, sorunlu bir davranış olarak nitelenebilir. Olayın bu yönü elbette hukukun alanına girer. Bizim için önemli olan; bu tartışmanın İstanbul'un ciddi bir şekilde tahrip edilen tarihi dokusunun ve görüntüsünün, daha fazla bozulmasını, hiç olmazsa elde kalanın daha iyi muhafaza edilmesini sağlamaya dönük bir anlayış ve uygulamanın başlangıcı olmasıdır.

“UNESCO’nun 2009 tarihli raporunda insanlık dehasının biricik yapısıdır, denilen Süleymaniye Camii, Sultanahmet Camii, Ayasofya Müzesi, Topkapı Sarayı ve kentin ayakta kalmış ve dünyanın sayılı kent surlarından olan görkemli İstanbul kara ve deniz surlarının oluşturduğu farklı kültürlerin uygarlık sentezi olarak şekillenmiş ve Türk medeniyetinin bir kimlik zirvesi olarak meydana gelen ve İstanbul denince akla ilk gelen tarihi yapıların silüetidir. Silüetin özgün niteliğinin ve algılanmasının yitirilerek herhangi bir basit ve sıradan yerleşime benzer bir yapıya dönüşmesinin önüne geçilmesi için İstanbul’un kültürel ve tarihsel silüeti bozulmadan korunmalıdır.”

Her Medeniyet Kendi Şehrini Yapar

Modernite tabiatı alt edilmesi gereken, savaşılmaması gereken bir varlık olarak görüyor. Tabiata tahakküm etmek istiyor. Onun için kesip biçme ve onu istediği hale getirme, istediği şekle sokma modern insan tavrıdır. Topografya ile adeta savaşır modern insan. Müslüman insan tabiatla savaştırmaz. Tabiata uygun, onu bozmayan ve onun içinde tabiatla uyumlu olarak hayatını devam ettireceği bir ortamı vücuda getirmeye çalışır.

Mimar, Ekrem Hakkı Ayverdi bir yazısında bu durumu şöyle ortaya koyar. “Mimari ve şehircilik bizim dehamızdır. İstanbul’da bu dehayı mahallin coğrafi icaplarına, emirlerine göre tatbik etmişiz. Daha evvel Bursa ve Edirne de buna göre Üsküp ve Saraybosna’nın ilavesiyle dört beldeyi ve daha pek çok küçüklerini tabiatlarının lüzumuna göre yeni baştan kurmuşuz. Bunların hepsi ancak o yerlere göredir. Müşterek tek vasıfları tabiata uygunluktur.”

İstanbul’un tekrar bir insani şehir olabilmesi için yeni bir insan tipinin yetişmesi gerektiğini söylüyor Sadettin Ökten: “İstanbul’un yeniden bir insani şehir olabilmesi için yeni bir insan tipinin yetişmesi gerekiyor. Şehri o kuruyor çünkü. Bir coğrafya üzerinde bir şehir kuruyorsunuz. Bu yapay bir şey. İnsan şehri neye göre kurar? Elbette kendi medeniyet tasavvuruna göre. Yahut bir medeniyet tasavvuruna sahip bir toplum bir şehri ele geçirdiği zaman o şehri kendi medeniyet tasavvuruna göre dönüştürür. İstanbul



tekrar dönüşecekse bir başka medeniyet tasavvuruna göre dönüşecek. Bu da İstanbul’un ruhunu taşıyan, devam ettiren, özü muhafaza edilmek koşuluyla yeni biçimler üretilerek olacaktır.”

Evet yeni bir insan tipi gerekiyor. Komşuluğu, merhameti, ana-baba hakkını, diğergâm olmayı önemseyen bir insan buna göre bir dünya ve buna göre bir mimari inşa edecektir. Komşuluğu önemseyen bir anlayışın komşuluğu imkânsız kılacak evler inşa etmesi sıkıntılı bir durumdur. Ana-baba hakkını dikkate alan önemseyen bir anlayışın huzur evleri yerine ana ve babasının yanında ihtiyarlayacağı mekânları inşa etmesi gerekir. Böyle bir mimari geliştirmesi beklenir.

Bir de şuna vurgu yapmakta yarar var. İmar faaliyetleri daima sermayenin bir kesimden diğer kesime aktarılmasının ve siyasetin doğrudan etkisini taşıyan en kolay yolu olmuştur. Hele doğal olmayan rant artışının vergilendirilmesinin 1982 yılında kaldırılması çok ciddi bir adalet ve hak hukuk sorununu gündeme getirmiştir. İdarenin bu konularda hukuki düzenlemeler yapması ve adaletin tesisini mümkün olduğunca sağlaması ertelenemez bir gerekliliktir. İdarede bulunanlar kişisel olarak hak ve hukuk konusunda hassas olmalıdır ve kendilerini hem dünyada mem de ahrette heba edecek edimlerden kaçınmalıdırlar.

Rant üretilmesi hırsıyla sorumsuzca tabiatın tahrip edilmesinin sonuçlarını ifade eden bir kızılgerili sözle yazıya son verelim:

“Bütün ağaçlar kesildiğinde, bütün hayvanlar avlandığında, bütün sular kirlendiğinde, hava solunamaz hale geldiğinde, işte o zaman paranın yenilebilir bir şey olmadığını anlayacaksınız.”

TÜRKİYE'DE SEKÜLERİZM TARTIŞMALARINDA İKİ EKSEN: ŞERİF MARDİN ve İSMAİL KARA¹

Mehmet ANIK

Sekülerizm hakkındaki tartışmalara doğrudan geçmeden önce, konumuz bağlamında kavramın neyi işaret ettiği ve önemi üzerinde kısaca durmakta fayda var. Türkiye'de sekülerizm ekseninde yapılmış çalışmalar veya tartışmalar incelendiğinde, bunların genelde laiklik ve bunla bağlantılı olarak Kemalist ideoloji doğrultusunda din alanında yapılan reformlar ve bunlara karşıt eğilimler konusuna odaklandıkları görülmektedir.² Yine Türkiye'de sekülerlik söz konusu olduğunda, kamuoyunda da yaygın olarak akla gelen karşılık veya algılama laiklik ekseninde olmaktadır.³ *Sekülerlik* kavramı; bir yönüyle, devlet-din ayrılığını ve devletin dinsel inançlar karşısında yansız bir tutum almasını ifade eden laiklik kavramını içermekle birlikte, öte yandan bunu da aşan bir içeriğe sahiptir. Zira bu kavram, dar anlamda laiklik olarak algılanmakla birlikte, daha geniş anlamıyla; manevi ya da dinsel değerlerin ve bunlara dayalı yaşam pratiklerinin yerine, modern dünyevi ideallerin ve hedeflerin geç(iril)mesi ve bu noktada pratikte yaşanan dönüşümü ifade etmek üzere modernleşme süreciyle doğrudan bağlantılı bir muhteva barındırmaktadır.⁴

Seküler kavramı, merkezi modern epistemik bir kategoriye ifade ederken; *sekülerleşme* kavramı, modern dünyaya dair tarihsel süreçlerin analitik bir kavramsallaştırmasını ve sekülerizm kavramı da bunlara dayalı dünya görüşünü ve ideolojiyi anlatmaktadır (Casanova, 2011: 54). Din sosyolojisinin önemli konularından biri olarak sekülerleşme, modern zamanlarla ilgili olup, bu dönemde dinsel



Şerif Mardin



İsmail Kara

etkinliğin zayıflamaya başladığı yönündeki tartışmalara kaynaklık etmektedir.⁵ Sekülerleşme hakkında yapılan din odaklı bu tartışmaların, modernleşme sürecinde yaşanan; bilimsel ilerleme, dünyevi

siyasallaşma, laik eğitim ve hukuk anlayışı gibi gelişmelerle yakından bağlantısı vardır.

Tekno-bilimsel alandaki ilerlemelerle birlikte doğa üzerinde elde edilen görelî üstünlük neticesinde, dünyayı ve dünyevi yaşamı anlamlandırabilmek için "kutsal gök kubbeye" artık ihtiyaç olmadığı ve bundan dolayı da dinsel bağlılığın etkinliğini yitirmeye başladığı yönündeki anlayış, modernleşme kuramlarının temel paradigmlarından birini oluşturmuştur.⁶ Bu bağlamda *sekülerleşme*; modernleşme süreciyle birlikte dinsel inançlara dayalı otorite etrafında şekillenen yaşam biçiminin yerine, dünyevi otoritenin ve onun yön verdiği yaşam şeklinin geçmesini işaret etmektedir. Sekülerizm anlayışı bağlamında din; ilerleme ya da modernleşme önünde bir engel olarak görülmüştür. Burada modernleşmeden kastedilen ise, Batı'nın bu konuda yaşadığı tarihsel ve sosyo-politik tecrübedir. Bu süreçte dinsel sembollerin ve değerlerin; politik iktidardan, eğitim sisteminden ve yasal düzenlemelerden çıkarılmasına yönelik çabalar dahilinde, dini kurumların dışlanması ve bunun neticesinde etkinliklerini yitirmeleri, sekülerleşmenin göstergesi olarak değerlendirilmektedir.

Halifelik gibi dinsel bir kurumu deruhte etmiş ve gerek yasal düzenlemelerde, gerekse de siyasal, askeri, kültürel, sosyal ve iktisadi alanlardaki ilişki-

lere yön verilmesinde, dinsel kurumların ve bunların sembolize ettiği değerlerin önemli rol oynadığı bir yapılanma olan Osmanlı Devleti'ne merkezlik etmiş bir coğrafya olan Türkiye'de, sekülerleşme odaklı tartışmaların canlılığını günümüzde hala sürdürdüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Osmanlı Devleti'nden sonra kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde, öncü kadroların modern bir ulus devlet inşa etme projesine ve bu doğrultudaki reform hareketlerine, farklı çevrelerden değişik tepkiler gösterilmiştir. Casanova'nın (2001: 1064) özlü ifadesiyle Türkiye; "İslâmcılar için fazlasıyla seküler, Aleviler için fazlasıyla Sünni ve Kürtler için de fazlasıyla Türklük değerlerinin ön plana çıkarıldığı bir devlet" olarak görülmüştür. Keyman (2010: 143), gayrimüslim azınlıklar açısından bakıldığından ise, Türkiye'nin fazlasıyla Müslüman görüldüğünü bunlara ekler.

Bütün bu tartışmaların ötesinde, buradaki çalışmada sekülerizm konusunda genel birtakım değerlendirmelerde bulunmak yerine, bu tartışmalarda öne çıkan iki çağdaş düşünürün konu bağlamındaki fikirlerini ele almak amacındayım. Sekülerleşme konusunda Türkiye'deki tartışmalar dikkate alındığında, öne çıkan önemli isimlerden birinin Şerif Mardin, bir diğerrinin de İsmail Kara olduğunu söylemek mümkündür.

İki düşünürün çalışmalarında da "din", "modernleşme" ve bu bağlamda "düşünce tarihi", ağırlıklı olarak üzerinde durulan konulardan biri konumundadır. Bu çalışmada, aynı konuda farklı eksenlerde bulunan söz konusu iki düşünürün sekülerleşme hakkındaki düşüncelerinin eleştirel bir perspektifte değerlendiril-

rilmesi amaçlanmaktadır. Şerif Mardin'in doğrudan konumuz kapsamında değerlendirilebilecek çalışmaları daha fazla olduğu için ve İsmail Kara'nın eserleri, çoğunlukla belli isimlere ait metinlerin bir araya getirildiği (antoloji tarzında) çalışmalar olduğu için, bu çalışmada Şerif Mardin üzerinde daha çok durulmuştur.



Mardin'in İslâm dini çerçevesindeki bazı fikirlerinde birbiriyle zıtlık taşıyan boyutların mevcut olduğu göze çarpar. Örneğin, Türklerin İslâm'ı bir din olarak seçerken, onun merkezîyetçi bir yapılanmayı ve bu ekseninde birliği sağlayan bir din olmasından etkilendiklerini belirtmektedir. Ancak başka bir yerde yaptığı değerlendirmede, tarih incelenirse, İslâmiyet'in hiçbir zaman kuvvetli bir bütünleştirici olamadığının görüleceğini söylemektedir. Mardin, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemini göz önünde bulundurarak, her ne kadar tarihi referans gösterse de, bu konuda peşin hükümde bulunmaktan geri kalmaz. İslâm söz konusu olduğunda, Osmanlı'nın tarihini sadece çöküş dönemiyle sınırlıymış gibi değerlendirmek tarihsel gerçeklik bakımından sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır.

Bir Bilim Adamı Olarak Şerif Mardin

Osmanlı ve Türk modernleşmesi, Türkiye'de siyaset sosyolojisi, din sosyolojisi, düşünce tarihi gibi konular söz konusu olduğunda, temel referans isimlerden biri olarak kabul edilen Şerif Mardin'in sekülerleşme hakkındaki fikirleriyle ilgili değerlendirmelere geçmeden önce; bilim adamı kimliği, siyasi duruşunun buna etkisi, çalışmalarının ana özellikleri ve bu çalışmalarında takip ettiği metodoloji gibi konular üzerinde kısaca durmak faydalı olacaktır. Epistemolojik bağlamda bu yönde bir girişim, Mardin'in konumuz dahilinde ele alacağımız yaklaşımlarını, daha sağlıklı bir şekilde değerlendirmemize imkan tanıyacaktır.

Şerif Mardin'in, disiplinler arası bir perspektifin ürünü olan çalışmaları bir bütün dahilinde dikkate alındığında, bu çalışmaların çoğunda, Osmanlı ve Türk modernleşmesini analiz etme bağlamında, Osmanlı ilmiye, siyaset ve

aydın sınıfı ile ilgili konuların ön planda olduğu görülür. 1927 yılı İstanbul doğumlu olan Şerif Mardin'in Mardin ilinin eşrafından ve ulemasından Mardinizadeliler ailesine mensup olması bu açıdan önemlidir.⁷ Osmanlı ilmiye sınıfından önemli bir aileye mensup olması ve Cumhuriyet döneminde de

aydın ve bürokrat ağırlıklı bir aileye sahip olması, Şerif Mardin'in, 1950'de ilk çalışmalarından itibaren ortaya koymaya başladığı, son dönem Osmanlı düşüncesine yönelik ilgisini açıklayıcı nedenlerden biri olarak görülebilir. Lisans, yüksek lisans ve doktora derecesi dikkate alındığında, öğrenim hayatının tamamını yurtdışında geçiren bir isim olmasına karşın, yine son dönem Osmanlı düşüncesine olan ilgisini yitirmemesi ve çalışma alanlarını bu konular dahilinde seçmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Lisans öğrenimini siyaset bilimi (Stanford Üniversitesi), yüksek lisans öğrenimini uluslararası ilişkiler (Johns Hopkins Üniversitesi) ve doktorasını yine siyaset bilimi bölümünde (Stanford Üniversitesi) tamamlamasına karşın, Mardin'in sosyolog kimliği ile ön plana çıkması ve yaygın olarak da böyle tanınması, gerek ele aldığı konuların sosyolojinin ilgi alanı içerisinde değerlendirilebilecek konular olması, gerekse de üzerinde durduğu düşünürlerin önemli bir kısmının aynı zamanda Türk sosyolojisi bağlamında önemli isimler olması ile alakalıdır.

Siyasal açıdan duruşu noktasında, Mardin hakkında derinlikli bir analize girilmeksizin söylenebilecek husus, kendisinin liberal bir anlayışa sahip olduğudur. Mardin, 1956'da bir süre, liberal eğilimli Hürriyet Partisi'nde genel sekreterlik görevini yürütmüş ve Demokrat Parti iktidarına muhalefetiyle tanınan ve çoğunlukla akademisyenlerden oluşan bir yazar kadrosuna sahip olan *Forum* dergisinin, başlıca yazarlarından biri olmuştur.⁸ Mardin, 1994 yılında işadamı Cem Boyner önderliğinde, liberal yaklaşımları ve özgürlükçü vurgularıyla siyaset sahnesine çıkan, fakat varlığını uzun süre koruyamadan dağılan, Yeni Demokrasi Hareketi'nin (YDH) de kurucuları arasında yer almıştır. Şu anda Sabancı Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görevine devam etmekte olan Mardin'in sahip olduğu bu liberal eğilim, onun konularına yaklaşımı üzerinde de etkili olacaktır.

Şerif Mardin'in yaptığı çalışmaların genel özelliğinin, Türkiye'de yaşanan çağdaş sorunlar ile son dönem Osmanlı dünyasındaki gelişmeler ve fikir akımları arasındaki tarihsel, siyasal ve sosyolojik bağlantıyı ortaya koymaya yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Mardin'in çalış-

malarında bir süreklilik olduğu söylenebilir. Mardin (1993: 37), sosyal alandaki değişimler incelenirken, değişimin gerçekleştiği coğrafyadaki kurumsal ve entelektüel mirasın göz önünde bulundurulması gerektiğini savunur. Bu açıdan Mardin için sosyal analizlerde tarihsel bağlamın ve kültürel arka planın dikkate alınması önemlidir. Mardin'e göre, bir toplumdaki sosyal ilişkileri ele alırken; gelenekleri ve kurumsal düzenlemeleri incelemek gerekir. Bu açıdan kendisi, kurumsal tarih ve düşünce tarihi incelemelerinden hareketle, Osmanlı devletinin son dönemindeki gelişmelerin tahlilini önemser. Bu tür bir bağlantının kurulması, günümüz meseleleriyle ilgili tespitlerin bağlantısız ve yüzeysel olmasını engelleyecektir.

Farklı disiplinlerden ve düşünce ekollerinden beslendiğini göz ardı etmeyerek, Mardin'in genelde Weberyen bir metodolojiyi benimsediğini söylemek mümkündür.⁹ Mardin çalışmalarında, Weber gibi kimi zaman pozitivist bir tutum benimserken, kimi zaman da pozitivism karşıtı bir tutum sergiler. Yine Weber'in çalışmalarında olduğu gibi Mardin'in çalışmalarında da din merkezli analizler önemli yer tutmaktadır. Mardin, (2000: 38-39), Türk kültürünün, düşünce tarihinin ve toplumsal yapısının analiz edilmesinde, önemli bir unsur olarak gördüğü ve de şimdiye kadar bu tür konularda ihmal edilen bir alan olduğunu düşündüğü dine, dinsel öğretilerin nasıl algılandığına ve bunların sosyal ve siyasal alandaki yansımalarının da nasıl olduğuna analizlerinde büyük oranda yer verir. Yine Weber'in kurumsallaşma tarihi üzerinde durması gibi Mardin de bunun üzerinde durur. Weber'in bürokratik örgütlenmeyi önemseyip bunla ilgili analizlerde bulunması gibi Mardin de özellikle Osmanlı bürokrasisi ile ilgili analizlere çalışmalarında genişçe yer verir. Bütün bunların yanı sıra Mardin'in lisans ve lisans üstü öğrenimini ABD'de tamamladığı yılların Max Weber'in isminin ön plana çıkmaya başladığı dönem olması da önemlidir. Mardin'in de (2007: 119) vurguladığı gibi, Weber'in ABD'de keşfedilmesi, 1950'lerde olmuş ve bu yıllardan itibaren Weber, gerek ABD'deki sosyoloji çalışmalarında gerekse de öteki sosyal bilim çalışmalarında giderek önemsenen bir isim olmuştur.

Mardin'in üzerinde, Weber'in dolaylı bir etkisinin de E. Shils ve S. N. Eisenstadt üzerinden olduğunu söylemek mümkündür. Şerif Mardin'in çalışmalarının temel paradigmalarından biri olan çevre ve merkez ilişkisi, Shils tarafından ortaya konulmuştur. Shils aynı zamanda Amerikan sosyolojisinde Weber uzmanı olarak bilinmektedir.¹⁰ Eisenstadt, Shils'in merkez ve çevre konusundaki yaklaşımını, patrimonial bürokratik imparatorluklar ve onların modernleşmesini analiz etmek için kullanmıştır.¹¹ Mardin de aynı zamanda bu paradigmayı Osmanlı Devleti ve Türkiye'deki bürokrasi ve modernleşme ilişkisini analiz etmek için kullanır.

Şerif Mardin'e Göre Türkiye'de Sekülerizmin Sosyolojik ve Tarihsel Arka Planı

Şerif Mardin (1993: 44-45), sekülerleşme ile ilgili analizlerde bulunurken, öncelikle Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşanan tartışmalara dikkat çekerek, seküler bürokrasinin giderek nasıl baskın bir hale geldiğini açıklamaya çalışır.¹² Bu dönemde imparatorluğun gerilemesinin nedenleri, farklı kesimler tarafından değişik gerekçelere dayandırılmıştır. Örneğin Ulema, gerilemenin nedenini dini eksiklik etrafında açıklamaya çalışmıştır. Bu yaklaşımdakilere göre Osmanlılar, Müslüman olarak kimliklerini ihmal etmişler ve bu yüzden, inançlarının güçlü olduğu zamanlardaki hâkimiyet kudretini yitirmişlerdi. Askeri ve bürokratik memur sınıfına göre ise, imparatorluk devlet mekanizması bozulduğu için gerilemişti: Sorumluluk gerektiren yerlere ehliyetsizler yerleşmiş; tahsisatlar, hakkı olmayanlara dağıtılmış, rüşvetçilik yaygın bir hal almıştı. İmparatorluğun çöküşünü durdurmak için laik bürokrasi ve askeri memurlar, askeri reorganizasyona ve buna destek olacak yeni bir vergi sistemi oluşturmaya daha fazla öncelik veren birtakım reformlara giriştiler. Mardin, Osmanlı'da seküler anlayışa sahip bürokratların çeşitli alanlardaki reform politikalarının hazırlanmasında, yüksek rütbeli ulema ile işbirliği yapmasına rağmen, uzun süreden beri birtakım meselelerde onlarla aynı fikri paylaşmadığını ve aralarında ihtilaf olduğunu belirtmektedir. XIX. yüzyılın başları, seküler bürokrasinin arzu ettiği değişimleri gerçekleştirme gücüne kavuştuğu dönem olmuştur. Mardin, bu dönemden itibaren, Avrupa

Aydınlanma döneminin ürünü olan birtakım idari ve iktisadi kurumların Türkiye'ye getirilmesine yönelik bir programın uygulanmaya başlandığına dikkat çekmektedir. Bu yöndeki değişiklikler sonrasında ise, ulema prestij kaybetmiş ve mevkiisi de, eskiye nazaran zayıflamıştır. Dinsel kurumu temsil eden bu kesim, giderek merkezi karar alma süreçlerinin dışında tutulmaya başlanmıştır.

Mardin (1993: 48), Osmanlı devletinde sekülerleşmenin ilk olarak, Tıbbiye (1827) ve Harbiye'nin (1834) kurulması ile birlikte yüksek eğitim kurumlarında başladığını belirtmektedir. İki okulun kurulduğu dönem, II. Mahmut'un padişahlık dönemidir (1808-1839). Niyazi Berkes *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (2004: 179) başlıklı çalışmasında, II. Mahmut'un din ve devlet işlerini birbirinden ayırmaya çalışan bir padişah olduğunu, ancak bunu yaparken de, ulema ile özellikle eğitim ve bayındırlık konularında ihtilafa düştüğüne dikkat çekmektedir. Mardin de Niyazi Berkes'te olduğu gibi, sekülerleşmenin başlangıcı olarak, II. Mahmut dönemini işaret etmekle birlikte, bu süreç bağlamında asıl olarak Tanzimat Dönemi'nin önemine dikkat çeker. Sekülerizmin Türkiye'deki tarihi söz konusu olduğunda, başlıca dönüm noktası olarak genelde Tanzimat Dönemi (1839-1876) ön plana çıkarılır. Şerif Mardin (1993: 49; 2005: 43; 2011: 57) de sekülerleşme bağlamında bu dönemi önemser ve kurumsal bağlamda laikleş(tir)menin bu dönemde başarıldığına dikkat çeker.

Kurumsal ya da resmi düzeydeki sekülerleş(tir)me çabalarına karşılık, bu doğrultudaki fikirlerin halka aktarımının nasıl sağlandığı üzerinde de ayrıca durmak gerekir. (XIX. yüzyıl koşulları dikkate alındığında) Bir toplumda çeşitli fikirlerin halka aktarımının, genelde eğitim kurumları aracılığıyla veya aydınlar aracılığıyla gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda Şerif Mardin'in "Yeni Osmanlı Düşüncesi" üzerine yaptığı çalışma önemlidir. Şerif Mardin'in 1958 yılında tamamladığı doktora çalışması olan *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, onun en önemli eserlerinden biri olup, sonraki çalışmalarına da büyük oranda yön vermiştir. Mardin'e göre (1990: 236; 2010: 10-11), "Yeni Osmanlı Düşüncesi" pek çok açıdan ehemmiyet arz etmektedir. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde sağlanandan

daha köklü bir siyasi modernleşme perspektifi barındırmasına karşın, yeterince çalışılmamış bir düşünce hareketi olması, Mardin için bu konuyu cazip kılmıştır. Mardin'e göre, Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra yazı dilinin sadeleştirilmesinden, köklü sivil hürriyetlere kadar modernleşme yönündeki pek çok girişimin kökeni, Yeni Osmanlı Düşüncesi'ne dayanmaktadır. Bu durumla paradoksal olarak, Yeni Osmanlılar aynı zamanda, sekülerleştirilmiş devletin temellerine İslâm'ı yeniden enjekte etmeye yönelik girişimlerin de analizi açısından incelenmesi gereken bir hareket olarak da değerlendirilmektedir. Zira Yeni Osmanlılar, Türkçe okuyan halkın entelektüel donatımının Aydınlanmacı kısmının fikirlerini hazırlayan ilk insanlar olmalarının yanı sıra bu fikirlerle İslâm arasında bir sentez meydana getirmeye çalışan ilk düşünürlerdi.

Mardin (2010: 285-286), söz konusu çalışmasında, kişisel düzlemde Şinasi'nin Avrupalılaşmanın ilk önemli sözcüsü olduğuna dikkat çekmektedir. Şinasi'ye kadar olan Batılılaşma çabaları, resmi düzeydeki bir reform kaygısının neticesi olarak ortaya çıkmıştı. Osmanlı Devleti'nde modernleşmeyi sağlamaya yönelik bu girişimlerde reformist kimliğe sahip olanlar, devlet adamları ve hükümdarlardı. Şinasi ise, bu yöndeki resmi girişimlerin dışında kişisel faaliyetleri ile dikkat çeken bir isimdir. Niyazi Berkes (2004: 283) de, hem laikliğin hem de ulusçuluğun asıl öncü isminin Şinasi olduğuna dikkat çekmektedir. Agah Efendi ile birlikte 1860'da ilk özel Türkçe gazeteyi (*Tercüman-ı Ahvâl*) yayınlamaya başlayan Şinasi, 1862'de haftada iki kez çıkan *Tasvîr-i Efkâr* gazetesini çıkarmaya başlamıştır. Şinasi, bu gazete aracılığıyla, Avrupa'daki düşünceleri Osmanlı Devleti'nde yaygınlaştırmaya çalışmış ve reformcu bir aydın grubunun ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Şinasi'nin seküler yaklaşımına karşın, üzerinde etkisi olduğu Yeni Osmanlıların fikirlerinde ise İslâmi temanın ağırlığı dikkat çeker. Mardin'e (2010: 442) göre Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk ideologları olan Yeni Osmanlı teorisyenlerinin başlıca amacı; Avrupa'nın siyasi kurumlarının "en iyi"lerini alıp, İslâmi bir temel üzerine yerleştirmekti. Mardin, Yeni Osmanlıların bu sentezi yapabilmek için kullandıkları başlıca İslâmi teorisinin "bi'at" teorisi olduğunu

belirtmekte ve en geniş anlamıyla "bi'at"ın; "hükümdarın tahta çıkışında İslâm toplumuna hareketlerinin hesabını vermek için alınmış sembolik taahhüdünü hatırlaması" demek olduğunu belirtmektedir. Burada yeri gelmişken, Mardin'in eserleri genel olarak dikkate alındığında, İslâmi terminolojiye giren kavramlarla ilgili bazı açıklamalarının eleştiriye açık olduğunu söylemek gerekir. Örneğin biat, Mardin'in eserinde yapılan açıklamanın ötesinde, bir kimsenin egemenliğini tanımayı ve buna yönelik bağlılık taahhüdünde bulunmayı içermektedir. Türk Dil Kurumu tarafından bu kelime, "Osmanlı Devleti'nde padişah öldüğünde tahta geçecek oğlunun, devlet yönetimindeki etkili gruplarca kabul edilip onaylanması" olarak açıklanmaktadır. Tabi bu türden sıkıntıların Mardin'in kendisinden mi kaynaklandığının, yoksa eserlerinin çevirisi yapılırken hatalı çeviriden mi kaynaklandığının da ayrıca araştırılması gerekir.¹³

Konu açılmışken, ara bir paragraf olarak, Şerif Mardin'in çalışmalarının genelde sosyal bilimlerde ve hususi olarak da sosyolojide genelde büyük bir itibar gördüğünü belirtmek gerekir. Ancak bu ilgi ve eserlerinin "çokça satılanlar" listesinde bulunması, kimi eserlerinde çokça göze batan dağınıklığın ve kelime yanlışlarının düzeltilmesi yönündeki bir çabayı da olumsuz olarak etkilemiştir demek de mümkündür. Mardin'in İletişim Yayınları'ndan çıkan çoğu çalışması, farklı tarihlerde ve yerlerde yayınlanmış makalelerinin bir araya getirilip kitaplaştırılması sonucu ortaya çıkmıştır. Bu durum, kimi çalışmalarındaki makaleler bir araya getirilirken, gerekli özenin gösterilmemesi, sıralamanın düzgün yapılmaması ve bir bütün olarak gerekli değerlendirme tam yapılmadığı için olsa gerektir ki, aynı eserlerde birtakım tekrarların yapılıp durmasına neden olmuştur. Yine Mardin'in çoğu eserinin tekrar tekrar baskısının yapılmış olmasına rağmen, çalışmalarındaki kelime hatalarının önemsenip düzeltilmemesi de ayrı bir sıkıntıdır.

Mardin'e göre (2010: 446-447), Yeni Osmanlıların siyaset felsefesi, Aydınlanma öncesi felsefesi idi ve bu felsefenin XVI. yüzyıl Avrupası ile yakın benzerlikleri bulunmaktaydı. Mardin'in bu değerlendirmesi, Yeni Osmanlıların fikirlerinde İslâmi temanın ağırlıkta olması ve onların son tahlilde yeniliğin karşısında muhafazakâr bir eğilime sahip olduklarını düşün-

mesinden kaynaklanmaktadır. Mardin, Yeni Osmanlıların; bir yandan Avrupa'nın soyut "ilerleme fikri"ni ve somut gelişmesini öven, diğer taraftan hayali, ideal bir İslâm devletinin uyumluluğunu özlemle hatırlayan, bir-biriyle çelişkili bir tavır içerisine girdiklerini belirtmektedir. Mardin, Namık Kemal gibi Yeni Osmanlı Hareketi içerisinde yer alan düşünürleri, liberal değerleri kavrayamamak ve özümseyememekle eleştirir. Mardin'in, Yeni Osmanlıların bir yönüyle geleneğe sahip çıkan tavırlarına yönelik eleştirileri dikkate alındığında, bu konuda pozitivist bir tutumu benimsediği söylenebilir. Pozitivist yaklaşıma göre, "maddi ilerleme", geleneğin ürünü olan soyut fikirlerin terki ile gerçekleşmektedir. Bu yaklaşımda modernleşme ve gelenek; birbirinin zıttı, bir arada olamayacak iki ögeyi temsil etmektedir. Geleneğe sahip çıkmanın ve modernleşmenin pekala bir arada olabileceğini gösteren Japon modernleşmesi gibi örneklerle karşın, Mardin'in bu konudaki değerlendirmeleri dikkate alındığında, pozitivist bir yaklaşımı veya Batı merkezci seküler bir paradigmayı benimsediği söylenebilir.

Şerif Mardin'in, aydın sınıfı ya da siyasi düşünce tarihi bağlamında üzerinde durduğu bir diğer hareket de, Yeni Osmanlılar ile karşılaştırıldığında, fikirlerinde seküler yaklaşımın daha çok ön planda olduğu, Jön Türk hareketidir. Mardin (2011: 26), Jön Türklerin, Yeni Osmanlılar gibi Osmanlı devletinin bekası ideolojisini benimsediklerini, ancak onlardan farklı olarak XIX. yüzyılın yaygın pozitivizminin derin etkisi altında olduklarını belirtmektedir. Mardin (1994: 14) bu yöndeki eğilimlerine karşın, Jön Türklerin, kendi tarihlerinde seküler bir felsefi spekülasyon ortamı bulamadıkları için de böyle bir düşüncenin nasıl yürütüleceğini bilmediklerini belirtmektedir. Mardin'e göre, derin bir teoriden, özgün bir siyasi formülden ve zihinleri devamlı olarak uğraştırmış bir ideolojiden yoksun olan Jön Türklerin entelektüel alt yapıları sınırlıydı. Başlıca amaçları ve en büyük kavgaları, "devleti kurtarmak" üzerineydi. Mardin (1994: 18; 2011: 33), Jön



Şerif Mardin

Türklerin özellikle Tıbbiye çıkışlı olanlarında seküler bir yaşam algısının egemen olduğuna dikkat çekmektedir. Doktor olarak yetişen bu kişiler, aldıkları eğitimin etkisiyle hayatı; kimyasal, fiziksel, biyolojik değişmelere, yani "maddi" etmenlere bağlıyorlardı. Bu okullarda verilen eğitimde hayat ve sağlık; dini izahlarla değil, biyolojik dengeğin bir sonucu olarak açıklanıyordu. Yine aldıkları eğitimin etkisiyle bu kişilerin devlet adamlığı-devlet ilişkisine yaklaşımları da doktor-hasta ilişkisi zaviyesinden olmuştur: Devlet "hasta"ysa, devlet adamı hastayı iyileştirecektir. Mardin, bu bağlamda Jön Türkleri, "içtimai tabip" rolüne oturtmanın mümkün olduğunu söylemektedir.

Mardin (1994: 145-146), Yeni Osmanlılar gibi Jön Türklerin de fikirlerini yaygınlaştırmak için kullandıkları araçlardan birinin basın olduğuna dikkat çekmektedir. Jön Türklerin kullandıkları başlıca propaganda araçlarından biri, 1897 yılında çıkmaya başlamış olan "*Osmanlı*" gazetesidir. Mardin, Yeni Osmanlıların hitap ettikleri kitle ile, Jön Türklerin "*Osmanlı*" aracılığıyla seslendikleri kitlenin birbirinden farklı olduğunu belirtmektedir. Yeni Osmanlılar, özellikle Babialı bürokrasisini ve Batı fikirlerine itibar etmeye başlamış küçük bir azınlığı fikirleriyle etkilemeye çalışmışlardı. Bu haliyle Yeni Osmanlıların, Osmanlı toplumundaki seçkinleri etkilemeye çalıştıkları söylenebilir. Jön Türkler, *Osmanlı* gazetesini aracılığıyla, bu seçkinler tabakasının altındaki halkı harekete geçirme çabası içerisinde olmuşlardır. *Osmanlı*'nın seslendiği "halk" daha çok Rumeli'de ikamet eden, az çok okumuş ve hayat düzeyi az çok yüksek olan bir tür Osmanlı "orta tabaka"sıydı. Genelde seküler bir yaklaşımın etkisi altında olan Jön Türkler, bu çabalarına karşın, halk kitlesi üzerinde arzu ettikleri etkiyi uyandıramamış ve bunun üzerine de "*Osmanlı*"da kamuoyundan şikayet eden yazılara yer vermeye başlamışlardır. Şikayet edilen başlıca hususlardan biri, "halkın Abdülhamit'in "alçaklığını" hiçbir zaman tam anlamıyla anlayamadığı" yönündeydi. Mardin, Osmanlı'daki yazılarda,



Kara, Meşrutiyet dönemindeki İslâmcılık düşüncesinde, dini unsurlar kadar “milli” temayüllerin ön planda olduğunu ve bu bağlamda devletin varlığının önemsendiğini, buna karşın çağdaş İslâmcılıkta bu durumun farklılaştığına ve “yersiz-yurtsuz” bir İslâm anlayışının geliştiğine dikkat çekmektedir. Kara, hilafetin ilgasından sonra, “İslâm devleti” kavramının herhangi bir ülkeye, toprağa, merkeze nispet edilmemesinin bu yöndeki fikirsel değişimin en önemli sebebi olduğunu ifade etmektedir. Kara’nın bu konuda öne çıkardığı bir diğer sebep ise, II. Dünya Savaşı sonrasında Marksist-sosyalist etki ile enternasyonallik boyutu yükselişe geçen “ümmetçilik” söyleminin de; memleket, devlet, toprak gibi kavramların din için vazgeçilmezliğini zayıflattığı yönündedir. Kara’nın, evrensel bir din olması dolayısıyla İslâm’ın kendisinde mündemiç bulunan ümmetçiliği, Marksist-sosyalist etkiye bu şekilde bağlaması tartışmaya son derece açıktır.

bir yandan soyut “halk” imajı için beslenen sevgi ve saygı hislerine karşılık, öte yandan somut, gerçek-ihtilalci propagandaya istendiği kadar ilgi göstermeyen- halka karşı bir tepki olduğunu belirtmektedir.

Jön Türklerin istedikleri fikirleri *Osmanlı* aracılığıyla “halk”a kabul ettirememiş olmaları, kendi aralarında derin bir hayal kırıklığına neden olmuştur. “Halk”, Jön Türklerin beklediği şekilde bir devrim girişiminde bulunmadığı için zamanla artık Jön Türklerin güvenmedikleri bir unsur haline gelmişti. Mardin (1994: 148), kendi beklentileri doğrultusunda hareket etmediği için, “basit halk”a karşı Jön Türklerde oluşan güvensizliğin, kendi milletlerini tanımadıkları fikrini meydana getirdiğini belirtmektedir. Bu kanaat, 1908’den sonra, Türklerin davranışlarının altında yatan kültürel unsurlarla ilgili araştırmalara yönlendirmiştir. Jön Türkler, Türklerin tabi oldukları kültürel veriler tespit edildikten sonra, bu verilere göre bir reform programı oluşturmayı amaçlamışlardır. Bu yöndeki çabalar, “*Osmanlı*” gazetesindeki makalelerde, “Türklerin Osmanlı İmparatorluğu’nun en mutsuz unsurları oldukları” şeklindeki fikirlerin giderek baskın bir hale gelmesiyle sonuçlanmıştır. Bu doğrultudaki yazılarda; Türklerin, gerek Abdülhamit’in otokratik rejiminde, gerekse dış müdahalelerden en çok zarar gören unsur oldukları konusu işlenmiştir.

Padişaha karşı derin bağlılık duygusu içerisinde olan “halk”ın kendi beklentileri doğrultusunda bir devrimi gerçekleştir(e)meyeceğini düşünen Jön Türkler, artık halka hitap etmek yerine, Osmanlı

İmparatorluğu içinde istenen hareketi meydana getirebileceklerine inandıkları bir unsura; subaylara propagandalarını yöneltmeye başladılar. Mardin (1994: 302), halkın gelenekçiliği karşısında, seküler bir anlayışa sahip olan Jön Türklerin giderek elitist bir yaklaşımı sahiplenmeye başladıklarını ve ideallerini gerçekleştirecek “elit oluşturma” sorununa odaklandıklarını ifade etmektedir.

Mardin (1994: 70-71), Abdülhamit zamanında, “ilmiye”nin üvey evlat muamelesi gördüğünü, padişahın ulemadan son derece kuşkulandığını ve padişahın gösterdiği bu soğuk yaklaşım nedeniyle, sokakta Şeyhülislâm’a rastlayanların onu görmezden gelmek zorunda olduklarını belirtmektedir. Yine bu dönemde medreselerin ıslahı veya modernleşmesi için hiçbir düzenleme yapılmadığını ve bu şekilde “ilmiye”yi körletme politikası uygulandığını söyleyen Mardin, siyasi fikirlerin tartışılmasına yardım edecek dini kitapların okunmasının da bu dönemde yasak olduğunu belirtmektedir. Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset* başlıklı eserinde yazdıklarıyla, ulemaya yönelik olumsuz tutumun sadece Abdülhamit dönemine mahsus olmadığına da dikkat çeker. Ona göre (1993: 86-87), Osmanlı İmparatorluğu gücünün zirvelerindeyken bile Padişahlar, dini liderlerin ve popüler şeyh ve dervişlerin gücünden çekinmiş ve ulemayı halkın gözünden uzak tutarak onları kontrol altında tutmaya çalışmıştır. Mardin’in açıklamalarına göre, Osmanlı’da yöneticiler; dini otoriteleri ve müesseseleri kontrol altında tutarak, yönetime karşı olabilecek isyanların önüne geçmeye çalışmıştır.

Mardin (1993: 117), Halil İnalcık'ı da referans göstererek, devlete verilen öncelik yüzünden Osmanlı'da bürokratların, kendi denetimleri dışında gelişen her dini tezahüre şiddetle mukabele ettiklerini ve özellikle geniş halk desteğine sahip olan veya heterodoks özellik gösteren karizmatik liderlere karşı hoşgörülü davranılmadığını belirtmektedir.

Mardin, Abdülhamit dönemi ile ilgili yaygın birtakım yaklaşımları da eleştirir. Abdülhamit devri hakkında yazılmış eserlerin büyük bir kısmı Padişahın "Panislâmizm" politikasından söz ederler. Mardin'e göre (1994: 72-73), böyle bir politikanın 1890'dan önce varlığından söz edilemeyeceği gibi, 1890'dan sonra da pek atak bir "Panislâmizm" politikasına girildiğini ispat etmek zordur. Mardin, Abdülhamit'in "Panislâmizm" politikasından ziyade, ırk ve din ayrımının yapılmadığı bir millet anlayışı doğrultusunda "Osmanlılık" ilkesini benimsediğini vurgulamaktadır. Mardin bu noktadaki yaygın algının nedeninin, Gabriel Charms'in *Le Panislâmisme* adıyla yazdığı kitap olduğunu belirtir. 1880'de çıkan bu kitabın tezi; Abdülhamit'in er geç Panislâmizm politikasına sapmak zorunda kalacağı yönündeydi. Dolayısıyla eser, Abdülhamit devrinde uygulamada olan bir politikayı tahlil etmekten çok, ilerde panislâmizmden başka Osmanlı İmparatorluğu için başka çıkar yol kalmayacağını ileri sürüyordu.

Padişah Abdülhamit döneminde, İslâm konusunda sahip olunan pragmatist yaklaşım gibi, Mardin'e göre (1993: 64), modern Türkiye'nin kurucusu Mustafa Kemal de başlangıçta bu konuda pragmatist bir eğilim sergilemiştir. Mustafa Kemal, gerek işgal güçlerine karşı Anadolu coğrafyası dışındaki Müslümanların desteğini sağlamak için, "İslâm birliği" temasını kullanmış, gerekse İstanbul'daki Osmanlı hükûmetine karşı Anadolu'da yaşayan Müslüman eşrafın desteğini elde etmek için de İslâmi temaya, ilk dönemlerde sık sık başvurmuştur. Mardin, başlangıçta Mustafa Kemal'in paradoksal bir şekilde kaldırmayı planladığı hilafetin gücünden yararlandığını belirtmektedir. Mardin, bütün bunlara karşın, Mustafa Kemal'in ilerde gerçekleştirmeyi planladığı değişikliklerle seküler bir devlet hedeflediğine dikkat çekmektedir. Mardin'in bu konuda değerlendirmelerde bulunurken, Cumhuriyetle birlikte girilen yeni süreçte, seküler anlayış doğrultu-

sunda yapılan değişiklikleri kapsayan yeni dönemi nitelendirmek için "feodalite sonrası toplumu" kavramını kullanması ilginçtir. Zira feodalite; Avrupa coğrafyası bağlamında, siyasi ve askeri açıdan merkezi otoritenin zayıflığını ve kilisenin mutlak egemenliğini ifade eden bir dönemi işaret etmektedir. Siyasi ve askeri açıdan merkezîyetçiliği ile dikkat çeken Osmanlı İmparatorluğu'nu feodal bir toplum olarak nitelendirmek ne tarihsel ne de sosyolojik bağlamda doğru bir yaklaşım olmasa gerektir.

Mardin'in çalışmalarında yer yer bu türden yaklaşımlara rastlamak mümkündür. Özgün çalışmaları ile tanınan Mardin'in, Osmanlı İmparatorluğu ve modern Türkiye ile ilgili, Batı menşeli kavramlar üzerinden yaptığı bazı değerlendirmeler, bu bağlamda eleştiriye açıktır. Örneğin bu konuda Mardin'e yöneltilebilecek eleştirilerden bir diğeri de şalvar ve fes konusundaki değerlendirmeleridir. Mardin'e göre (1993: 75-76), Cumhuriyet ilan edildikten sonra Atatürk başlıca iki hedef belirlemişti ve bunlardan bir tanesi laik yasalar iken, bir diğeri de Cumhuriyet için kültürel bir Batılılaşma programı idi. Mardin, bu anlayış doğrultusunda, nihai meşruiyeti dini değerlere dayanan kıyafetler olan fes ve şalvarın yasaklandığını belirtmektedir. Mardin'in, şalvar ve fes giyimini kültürel bir öge olarak değerlendirmekten öte, din kaynaklı olarak nitelendirmesi ilginçtir. Zira İslâm'da fes veya şalvar giyilmesini salık veren bir hüküm bulunmamaktadır. Kaldı ki fesin kullanımı, Osmanlı modernleşmesinin önemli isimlerinden II. Mahmut dönemine dayanmaktadır. Avrupai bir giyimin benimsenmeye başlandığı II. Mahmut döneminde, yayınlanan fermanla fes, imparatorluğun resmi şapkası olarak kabul edilmişti. Dolayısıyla 1925'te Şapka Kanunu ile yasaklanan fes, aslında Osmanlı'daki modernleşme faaliyetlerinin ürünü bir giyim tarzıydı.

Mardin, İslâm ile ilgili değerlendirmelerde bulunurken, devlet yöneticilerinin ya da seçkinlerin benimsediği İslâm (1993: 87) ile halkın yaşadığı İslâm -Volk İslâm- (2000: 143) arasında ayrım da bulunur ve seçkinlerin din algılayışı ile halkın din algılayışının birbirinden farklı olduğuna dikkat çeker. Mardin, Türklerin bir din olarak İslâm'ı nasıl seçtikleri konusunda ise, ilginç ve tartışmaya açık değerlendirmelerde bulunur. Mardin (1993: 85-86),

Şamanizm ile yaptığı kıyaslamalardan hareketle İslâm dinini; saltanat yönetimini teşvik eden ve bu özelliği dolayısıyla Türkler tarafından kabul edilmiş bir din gibi değerlendirmelerde bulunur. Mardin'e göre Türkler; kutsal kitaba dayanan bir dini, saltanat tarzı bir yönetim için Şamanizmden daha uygun buldular. Mardin'e göre Türkler için İslâm; İlahi mesajın yorumunu yapacak olan dini personel ve bunların aracılığıyla da gücünü merkezi bir değer kaynağından alan sosyal kontrolü getirdiği için uygun bulunmuş bir dindi. Mardin'e göre; göçebelikten, siyasi liderliği sevk edilmiş merkezîyetçi bir yapılanma için İslâm dini, Şamanizmden daha uygun bir dindi.

Mardin'in İslâm dini çerçevesindeki bazı fikirlerinde birbiriyle zıtlık taşıyan boyutların mevcut olduğu göze çarpar. Örneğin yukarıdaki değerlendirmede de görüleceği üzere, Türklerin İslâm'ı bir din olarak seçerken, onun merkezîyetçi bir yapılanmayı ve bu ekseninde birliği sağlayan bir din olmasından etkilendiklerini belirtmektedir. Ancak başka bir yerde yaptığı değerlendirmede (1993: 97), tarih incelenirse, İslâmiyet'in hiçbir zaman kuvvetli bir bütünleştirici olamadığının görüleceğini söylemektedir. Mardin, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemini göz önünde bulundurarak, her ne kadar tarihi referans gösterse de, bu konuda peşin hükümde bulunmaktan geri kalmaz. İslâm söz konusu olduğunda, Osmanlı'nın tarihini sadece çöküş dönemiyle sınırlıymış gibi değerlendirmek tarihsel gerçeklik bakımından sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır. Zira kuruluş ve gelişme döneminde de devletin dini İslâm'dı. Şerif Mardin, aynı eserin ilerleyen sayfalarında (1993: 142) ise, Kemalizmin geniş halk kitlelerine ulaşamaması ve kuvvetli bir bütünleştirici olamamasıyla ilgili değerlendirmelerde bulunurken, bu kez Osmanlı İmparatorluğu dönemini referans gösterirken, "gerçekten de din, uyumlu bir toplum ideali yaratmıştı" diyerek, İslâm ile ilgili daha farklı bir değerlendirmede bulunmuştur.

Mardin'e göre (2011: 156), günümüzde gerek "laikler" gerekse de İslâmcılar, Osmanlı siyasi ve askeri tarihini sistematik olarak yanlış anlayan bir konumda kalmışlardır. Ona göre laikler, Osmanlı İmparatorluğu'nun tek temel öğesinin İslâm olduğunu düşündükleri için, ondan korkarken; İslâmcılar ise, yine Osmanlı İmparatorluğu'nun tek temel öğe-

sinin İslâm olduğunu düşündükleri için, günümüz Türkiye'sinde İslâm'ın etkisini baskın bir hale getirmeye çalışmaktadırlar.

Mardin (1993: 72-73), liberal anlayış doğrultusunda yaptığı değerlendirmeye, Cumhuriyet ile girilen süreçte, laiklik konusunda yapılan reformların bireyi mahalle baskısından kurtarmaya yönelik olduğunu ifade etmektedir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde mahalle; ilk eğitimin verildiği, doğumların kutlandığı, evliliklerin düzenlendiği, ölümler için cenaze merasimlerinin yapıldığı bir yer olarak, sıradan bir Osmanlı vatandaşının normal ömrünün çoğunu içinde geçirdiği bir yerdi ve Mardin'e göre bu mekânlarda İslâm cemaatinin birey üzerinde kolektif bir baskısı söz konusuydu. Topluluğun iyiliğine ilişkin olarak öğretilen İslâmi ahlak ve emirler, kişiliği söndürmeden başka bir amaç gözetmeyen akıl-dışı yasaklar olarak nitelendirilmektedir. Bu tür değerleri ulus-devlet inşasında işe yaramaz olarak nitelendiren Mardin (1993: 74), yurttaşın sadakatının yeni odağı olan "toplum"un modernist entelektüellerin yazılarında görülmeye başlamasının, mahalle ethos'unun önemini yitirmesinde etkili olduğunu belirtmektedir. Mardin, Atatürk'ün tarikatlara yönelik tavrında da mahalle baskısını ortadan kaldırma fikrinin etkili olduğunu ifade etmektedir.

Mardin'e göre (1993: 77), tarikatları kaldıran 1925 tarihli kanun okunduğu zaman, Atatürk'ün hatırında tuttuğu şeyin; ya mahalli siyasi bir güce sahip eşrafın veya daha alt sınıfları sömüren cahil ve ahlaksız simalar olarak ortaya çıkan yerel karizmatik önderlerin etkilerini kırmak olduğunun, açıkça göze çarptığını söylemektedir. Girilen yeni süreçte Türklerin kişiliğinin; mutaassıp din adamları topluluğu tarafından değil, Batı kültürüne aşina olmakla belirlenmesinin hedeflendiğini söyleyen Mardin, Türk vatandaşlarına; din ve dini kültürün yerini alacak yeni bir dünya görüşü sağlamak için de Atatürk'ün, medeniyetle eş tuttuğu kültürel bir Batılılaşma hareketini himaye ettiğini söylemektedir. Bu gaye doğrultusunda alfabenin, Batı dillerindeki çalışmalara kısmen daha kolay bir girişi mümkün kılmak gayesiyle, Latinceleştirildiğini söyleyen Mardin, bir süre için şark müziğinin icrasının açıkça yasaklandığını ve opera, bale ve Batı çok sesli müziğini öğretmek üzere Ankara'da bir konservatuvar

açıldığını, yine Batı tarzı resim anlayışının teşvik edildiğini belirterek, farklı pek çok alanda devlet politikasının seküler bir hüviyete büründürüldüğünü ifade etmektedir.

Mardin (1993: 97), 1 Kasım 1922'de yapılan düzenlemeyle saltanatın, 3 Mart 1924'te yapılan düzenlemeyle de halifeliğin lağvedilmesini sağlayan Mustafa Kemal'in, İslâmiyet'in; Osmanlı İmparatorluğu'nun geriliğinin en önde gelen sebeplerinden biri olduğu yönünde bir inanç taşıdığını savunmaktadır. Kemalist ideoloji doğrultusunda yapılan reformlarla da geriliğin nedeni olarak görülen bu dinin etkisinin kırılmaya çalışıldığını belirtmektedir. Mardin pek çok konu hakkında değerlendirmede bulunurken yaptığı gibi, Kemalizm hakkında da değerlendirmede bulunurken, Osmanlı dönemini de göz önünde bulundurarak ve bu konudaki tarihsel arka planı ortaya koymaya çalışarak değerlendirmelerde bulunur. Mardin'e göre (1991: 342) Cumhuriyet, Tanzimat'tan beri hayatımızı yeni ve değişik ölçülere uyarlamak için girişilen teşebbüslerin neticesi ve olgun mahsulüydü. Ona göre (2011: 75-76) modern Türkiye tarihini sadece devletin seküler ideolojisi çerçevesine yerleştirmek hata olur. Burada, hem 1908-1922 arası dönemde gelişen İslâmi düşüncenin uzantıları olan hem de II. Abdülhamit'in Osmanlılaştırma-İslâmlaştırma politikasının izlerini taşıyan bir süreci dikkate almak gerekir.

Mardin (1990: 164-165; 1993: 141), kaynağını Batı pozitivisminden alan Kemalizmin de Osmanlı'ya dayanan bir temelinin olduğunu ve bunun da Osmanlı bürokratinin pragmatizmi ve nispi laikliği olduğunu söylemektedir. Osmanlı Devleti'nde başlangıçta askeri alandaki ıslahat hareketleri ile başlayan modernleşme çabaları, zamanla halkın da ıslah edilmesi gerektiği yönünde bir anlayışa doğru evrilmeye başlamış ve Cumhuriyet'in ilan edilmesinden sonra da, ulusal devletin yeni değerleri doğrultusunda bunun sağlanması temel hedeflerden biri olarak belirmiştir.

Atatürk'ün Osmanlı İmparatorluğu'nda "pozitif bilimler"i öncelleyen askeri okullarda yetiştiğine dikkat çeken Şerif Mardin, bu okullardaki eğitimi sonucunda edindiği laikleşme modelini, Cumhuriyet kurulduktan sonra Atatürk'ün eğitim sisteminin

tümüne yaydığını ve "pozitif bilimler"i Türklerin geliştirmeleri gereken ideal bilgi türü haline getirdiğini belirtmektedir. Atatürk'ün bilimi bir araç olarak kullanmayı, Batılılığın en başta gelen özelliği saydığını, ancak aynı şekilde dinin bir araç olarak kullanılmasına karşı olduğunu belirten Mardin, bundan dolayı sosyal düzenle ilgili konularda İslâm dininin dışlandığını vurgulamaktadır.

Mardin (1993: 242), Cumhuriyetin kurucu kadrosunun, dini sadece siyasal rejimi tehlikeye sokacak bir unsur olarak değil, aynı zamanda cemaatin kişi üzerinde sosyal baskı yapmasını sağlayan bir araç olarak gördüklerini ve bundan dolayı da Kemalistlerin, İttihatçılar gibi dinsel kurumları, sakınılması gereken kurumlar olarak gördüklerini belirtmektedir. Mardin (1993: 232-233), 1930'larda Türk milliyetçiliğinin baştan sona laik bir nitelik arz ettiğini ve Türklerde milliyetçiliği yerleştirmek için İslâmiyet'e geçmeden önce elde edilmiş başarılarla ilgili imajların ön plana çıkartıldığını ifade etmektedir. Bu yaklaşımda Orta Asya, en eski Türk başarılarının beşiği olarak seçilmişti ve Mardin'e göre Müslümanlar için aforoz nedeni olabilecek Cengiz, Oktay, Mete gibi "putperest" isimler, seçkinlerin çocuklarında moda olmuştu. Latin alfabesinin kabulü, dilin Arapça ve Farsça sözcüklerden arındırılması gibi çalışmaları, Türk kültürünün odağını İslâmiyet'ten uzaklaştırma girişimi olarak nitelendiren Mardin, çok partili hayata geçilmesi ile bu durumun farklılaştığını ve periferiden merkeze doğru bir hareketin ortaya çıkmasıyla, gelenekselciliğin Türk milliyetçiliğine arka plan oluşturmaya başladığını belirtmektedir.

Gelişmekte olan toplumların önemli toplumsal özelliklerinden birinin, aydınlarının diğer toplum unsurlarından önce Batı çağdaş düşüncesini öğrenmesi olduğunu söyleyen Mardin (1992: 136), böylece bu ülke aydınlarının bir yandan kendi kültürlerini geri/ilkel bulmaya başladıklarını ve halk ile bağlarını kopardıklarını, öte yandan da yeni bir toplum düzenine ihtiyacı da şiddetle hissettiklerini belirtmektedir. Mardin bu bağlamda Türk devrimi ve devrimin ideolojik paradigması olan Kemalizm ile ilgili birtakım tespitlerde bulunur. Mardin (1990: 52), Cumhuriyet kurulduğu dönemlerde halkın geniş kesimini temsil eden köylülerin, Cumhuriyetçi programa göre, "geri kalmış" olarak nitelendiril-

diğini ve köylülerin “ilerleme”sinin, Osmanlı toplumsal yöneticiliğinin bir yansıması olarak, tepeden inme bütünleştirmeyele gerçekleştirilmesinin düşünlüğünü belirtmektedir. Mardin (1993: 149), bu çabalara karşın, seküler yönelim içerisindeki Türk devriminin geniş halk kitlelerince benimsenen bir hareket olmayı başaramadığına dikkat çekmektedir. Mardin’e göre, Türk devriminin ilk aşaması olan Türk Bağımsızlık savaşı, nefret edilen bir işgalciye karşı direnişi temsil ettiği sürece alt sınıflardan epey destek görmüş, ancak sonraki süreçte devrimcilerin sivil amaçları, yani Türkiye’nin politik ve toplumsal modernleşmesi, halkın talepleriyle örtüşmemiştir. Mardin’e göre (1993: 142; 2000: 149) seküler bir yaklaşım barındıran Kemalizmin, ne sosyal adaletin nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin kapsamlı bir açıklaması vardı, ne de bu anlayış topluma; sosyal ilkelerini itibarlı bir ideolojiden çıkaran daha genel bir ahlaki dayanak sağlıyordu. Mardin, bu bağlamda Kemalizmin, akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir sosyal değer bütünü getirme konusunda başarısız kaldığını ve bundan dolayı da Türkiye’deki geniş halk kitlelerinin muhafazakâr eğilimlerine bağlı kalmaya devam ettiğini ifade etmektedir.

Mardin’in din sosyolojisi alanındaki önemli çalışmalarından biri de Said Nursi üzerine yaptığı çalışmadır. Şerif Mardin (2011: 207), 1980’lerin başında Cemil Meriç’in yönlendirmesiyle bu konuda çalışmaya başladığını belirtmektedir. Mardin (1989), Said Nursi ve hareketini basit bir nitelendirmeyele, “gerici”, “düzenbaz” veya “istismarcı” olarak nitelendirmek yerine, onun sosyolojik dinamiklerini anlamının önemli olduğunu ifade etmektedir. Nakşibendi dünyasının yıldızı olarak nitelendirdiği Said Nursi’nin, müritlerine modern dünya içerisinde İslâmi bir benliği inşa etmenin araçlarını sunduğunu ifade eden Mardin, Said Nursi’nin Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti’nde laikleşme doğrultusundaki çabalardan rahatsız olan takipçilerine, yeni bir İslâmi çözüm önerdiğini belirtmektedir. Mardin, Cumhuriyet’in kurulmasından sonra, insanların gündelik hayatlarındaki ilişkilerini ayırıtılandırarak bir harita oluşturmakla ilgilenmeyen devlet anlayışına karşın, Said Nursi’nin gündelik yaşamdaki sorunların çözümü açısından da bir paradigma oluşturduğunu ve böylece Nurculuğun,

halk desteği elde edebilmiş bir harekete dönüşmeyi becerdiğini ifade etmektedir. Nurculuk, çevreden merkeze doğru hareketin bir parçasıydı ve bu bağlamda geline son nokta da Erdoğan öncülüğündeki AKP’nin iktidara gelmiş olmasıdır.

Mardin’e göre (2011: 92-93) sekülerizm formu, Türkiye’de İslâm’a öyle derin nüfuz etmiştir ki, artık bu ülkede İslâm, ancak seküler ve dini değerlerin bir nevi sentezi olarak, dolayısıyla da “ayrıksıcılık” unsurları sergileyen bir inanç olarak tarif edilebilir. Bu noktada Mardin özellikle Tayyip Erdoğan örneği üzerinde durur. Erdoğan ve kuşağını, Cumhuriyet’in seküler kültürüyle hemhal olmuş kesim olarak nitelendirir.

Farklı Mahalleler Üzerindeki Baskı Havası ve Şerif Mardin’e Yönelik Tenkitler

Şerif Mardin, 2007 yılında kendisiyle yapılan röportajların yayınlanması sonrasında, “mahalle baskısı” kavramı etrafında Türk basınında ön plana çık(arı)lmış ve sonrasında bu kavram iyice popülerleştirilip, farklı kesimler tarafından etrafında pek çok tartışma yürütülmüştür. Mardin, “mahalle baskısı” kavramından önce, daha farklı bir konuyla; kendi yaşadığı tecrübeden hareketle, bilim dünyasındaki baskıyı dile getirmesiyle basında gündeme gelmişti. Sefa Kaplan’ın kendisiyle yaptığı ve 20 Aralık 2004 yılında *Hürriyet* gazetesinde “Said-i Nursi Yüzünden Veto Yedim” başlığıyla yayınlanan röportajda Mardin, Said Nursi ile ilgili yaptığı çalışma dolayısıyla, Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) üyeliğinin resmi bir gerekçe gösterilmeksizin iki kez reddedildiğini ifade etmişti.¹⁴ Mardin, bu çalışması dolayısıyla “gericilik” yapmakla ve İslâmcıları korumakla itham edildiğini belirtmektedir. Mardin’in Said Nursi ve hareketine gösterdiği ilgi ve bu konuda yaptığı çalışmada, baştan mahkum etmeye yönelmeden bir çalışma yapmaya çalışması, onu İslâmi duyarlılığı olan çevrelerde tanınan ve hatta önemsenen bir kişi konumuna getirmiş, ancak buna mukabil özellikle Ortodoks laik eğilime sahip çevrelerde sert tenkitlere maruz kalmasına neden olmuştur.

Yıllar sonra Şerif Mardin isminin tekrar gündeme gelmesi, bu kez “mahalle baskısı” kavramı dolayısıyla olmuştur. Mardin’in çalışmaları hakkında yukarıda yapılan değerlendirmelerde, bu kavramı çok daha

önceden de kullandığı ortaya çıkmaktadır. Mardin, özellikle Ayşe Arman'ın kendisiyle yaptığı röportajın, "Türkiye Ne Malezya Olur Diyebilirim Ne de Olmaz" başlığıyla *Hürriyet* gazetesinde 16 Eylül 2007 tarihinde yayınlanmasının akabinde, bu kez İslâmi duyarlılığı olan kesimlerde tepkilere maruz kalırken; Ortodoks laikler tarafından ise, "yıllardır bizim söylediğimiz şeyleri o da kabul etti" şeklinde olumlu olarak nitelendirebilecek tepkiler almıştır. Mardin, Ayşe Arman ile röportajından önce Ruşen Çakır'ın kendisiyle yaptığı aynı yıl içerisindeki iki röportajında da benzer nitelikte açıklamalarda bulunmuştur. 20 Mayıs 2007 tarihli *Vatan* gazetesinde "Mahalle Havası Diye Bir Şey Var ki AKP'yi Bile Döver" başlığıyla yayınlanan ilk röportajda Mardin, İslâm'ın Türkiye'nin önemli bir yapısal sorunu olduğunu, İslâmi güçlerin iktidara gelmesi durumunda ise, beğenmeyeceğimiz sonuçların ortaya çıkabileceğini ve bunun liberal bir ortamın sürdürülmesi olarak görülemeyeceğini belirtmektedir. Mardin burada, AKP iktidarını kastetmediğini, AKP'den bağımsız olarak, Türkiye'de bir "mahalle baskısı" havası olduğunu ve bu havanın AKP'yi de olumsuz etkileyebileceğini savunmaktadır. Mardin muğlak ifadeler kullandığı bu röportajında, "mahalle havası" dediği şeyin İslâmi alt-çevrelerle yeni bir şekle büründüğünü ve bu havanın gelişmesi durumunda AKP'nin de ona biat etmek zorunda kalacağını söylemektedir. Kendisi bu konuda bir şey belirtmemekle birlikte, mahalle baskısı hakkında önceki eserlerindeki kullanımdan hareketle, İslâmi alt-çevrelerden kastettiğinin, İslâmi cemaatler ve tarikatlar olduğunu söylemek mümkündür.¹⁵

Bu röportajın, farklı çevrelerde oluşturduğu olumlu ve olumsuz tepkilerden sonra, yine Ruşen Çakır'ın kendisiyle yaptığı ve 10 Haziran 2007 tarihli *Vatan* gazetesinde yayınlanan, "Bir Parti Var, Karşıtlığı İyice Tırmandırıyor" başlıklı röportajda yeni açıklamalar yapma ihtiyacı hisseden Mardin, bir önceki röportajındaki ifadelerinin halka güven-sizlik ve "Cumhurbaşkanı'nı halkın seçmesine karşı çıkmanın altyapısı" olarak yorumlandığı yaklaşımına karşılık, kesinlikle bu niyette olmadığını belirtmiştir. Mardin, bir önceki röportajındaki ifadelerinin de kullanılarak, "sistemik olarak askeri darbe çağrısı yapanların yanında" olmadığını da özellikle vurgu-

lamıştır. İsmi vermeden CHP'yi eleştirdiği açıklamalarında Mardin, "mahalle baskısı" kavramının AKP'ye karşı olanların çok hoşuna gitmesi ve sırf AKP karşıtlığı ekseninde kullanılmasının kendisinde oluşturduğu rahatsızlığı ifade etmiştir. Yine bir önceki röportajında kullandığı "Kemalistlerle aynı düşünüyor olmaktan rahatsız olmam" sözünden hareketle, kendisini Kemalist ilan edenlere karşın da, Kemalist olmadığını, Kemalist ideolojinin makul olan taraflarının yanı sıra makul olmayan taraflarının da olduğunu, kendisinin sadece makul olan taraflarına katılabileceğini belirtmiştir.

Mardin, bu iki röportajının yayınlamasından sonra, bu kez Ayşe Arman'ın kendisiyle yaptığı röportajda yine tartışma yaratan açıklamalarda bulunmuştur.¹⁶ Ruşen Çakır'ın Mardin ile yaptığı ilk röportaj, İslâmi duyarlılığa sahip çevreleri rahatsız ederken, laikliğe aşırı duyarlı çevreler tarafından memnuniyetle karşılanmıştır. Çakır'ın kendisiyle yaptığı ikinci röportaj ise, ekseriyetle İslâmi duyarlılığa sahip insanları memnun ederken, bu kez aşırı laik çevreleri rahatsız etmiştir. Ayşe Arman'la olan röportajı ise, Ortodoks laik çevreler tarafından genelde olumlu tepkiler alırken, İslâmi duyarlılığa sahip çevrelerden ise genelde büyük bir tepkiye neden olmuştur. Mardin'in bu konulardaki açıklamaları sonrasında farklı çevrelerden gösterilen tepkiler ve kavram etrafında yürütülen tartışmalar sonrasında, yapılan yeni açıklamalarla konu gündemde kalmaya devam etmiştir.¹⁷ Kavram etrafında yürütülen tartışmalarda, laiklik hassasiyeti ön planda olan çevreler, "mahallede" İslâmcılığın yükselmesi ve kendi yaşam alanlarının daraltılması şikayetinde bulunurken, İslâmi duyarlılığı ön planda olan çevreler ise, yıllardır Türkiye'de baskı altında olanların asıl kendilerinin olduğunu ifade etmişlerdir.

Arman'la olan röportajında yine "mahalle baskısı"ndan bahseden Mardin, Arman'ın, "bir gün Malezya olur muyuz, olmaz mıyız? "Olmayız" deyip, içimizi rahatlatır mısınız lütfen" şeklindeki sorusu karşısında, kendisinin bunu yapamayacağını, Türkiye'nin Malezyalaşmayacağını söyleyemeyeceğini belirtmiştir. Mardin, Endonezya örneğini vererek, 1960'larda kimse bu ülkede İslâm'dan fazla bahsetmezken, bugün Endonezya'da İslâm'ın çok önemli bir siyasi güç konumunda olduğunu belirtmiştir.

“

İsmail Kara, çağdaş İslâmi düşünceye, gelenekten kopukluğu dolayısıyla eleştiride bulunurken; Mardin, Nurculuk hareketi ve AKP örneğinde, modernist birtakım eğilimlere sahip olunmasını, eleştirmekten öte olumlu bir durum olarak görmektedir. Mardin, sekülerlikle barışık bir tutum sergilenmesine yönelik bir eleştiride bulunmaz ve liberal kimliğinden dolayı da sekülerleşmeyi bireyin, cemaatin baskısından kurtulması olarak görür. İsmail Kara için ise sekülerleşme, önemli bir gelenekle bağların kopmasını ifade etmektedir.

Mardin'in bu röportajdaki ifadeleri de pek çok tartışma ve eleştiriyi beraberinde getirmiştir. Aşırı laik çevrelerden bu açıklamaları dolayısıyla destek gören Mardin, İslâmi çevrelerden ise, İslâmofobik bir söylem kullanmakla eleştirilmiştir. Mardin'in verdiği röportajda, “Meclis'te kadınların pantolon giymelerine daha yeni izin verildi” demesi ve ilgisi olmamasına rağmen, Meclis'teki kılık-kıyafet yönetmenliğini “İslâmi pratiğin yansıması” olarak değerlendirmesi buna örnek gösterilmiştir.

İsmail Kara: Sekülerizm, İslâm ve İslâmcılık

İsmail Kara; din, modernleşme ve özellikle de İslâmcılık üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan bir akademisyendir. Kara (1994: 7; 1998a: 5), İslâmcılık konusunun öneminden bahsederken, İslâmcılık hareketinin çok yakın zamanlara kadar “irtica” kalıbı etrafında ele alındığını ve siyasi, sosyal, kültürel muhtevası ve uzantıları olan bir İslâm'dan bahsetmenin, çok yakın zamanlara kadar yasak ve tehlikeli bir alana adım atmak olarak görüldüğüne dikkat çekmektedir. Kara, konuya bu şekilde ideolojik bir çerçeveden yaklaşıldığı için de, akademik yönünün eksik kaldığını belirtmektedir. Kara'ya göre, günümüze kadar dinin modernleşmeyi, modernleşmenin de dini düşünceyi nasıl ve ne ölçüde etkilediği, aralarında nasıl bir etkileşim olduğu konusu genelde

ihmal edilmiştir. Kara'ya göre (1997a: 7) İslâmcılık düşüncesi, çağdaş Türk düşüncesi içinde ayrı ve belirgin bir fikir hareketi olarak II. Meşrutiyet'ten (1908'den) sonra vücut bulmuştur. Kara, bundan hareketle çalışmalarında, II. Meşrutiyet sonrası İslâmcılık düşüncesine katkıda bulunduğunu düşündüğü isimleri ele almış ve bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'ndan çağdaş Türkiye'ye kadar, çeşitli konulardaki İslâmi fikirleri ile ön plana çıkmış belli başlı önemli isimleri; hayatları ve bu kişilere ait temel çalışmalardan ve fikirlerinden alıntılara yer vermek suretiyle, bu konudaki çalışmasında bir araya getirir. Şerif Mardin'in deyimiyle (2011: 57-58), İsmail Kara'nın *İslâmcılık* çalışması, İslâm düşüncesi üzerine temel başvuru kitabı niteliğindedir. Mardin (2011: 61), modern Türkiye'de İslâmi düşüncenin gelişimini serinlemek üzere yola çıkan bütün çalışmalar arasında en önemli kaynağın, Kara'nın üç ciltlik antolojisi olduğunu belirtmektedir.¹⁸

İsmail Kara (2005: 44), esas itibarıyla seküler bir proje olan modernleşmenin aynı zamanda (bir nevi) dinileşmeye, dini canlanmaya kaynaklık ettiğini ve dini-mistik hareketleri beslediğini ve İslâm dünyasında da dinden daha güçlü başka meşrulaştırıcı ve seferber edici unsurlar olmadığı için modern-seküler fikirlerin, kurumların ve uygulamaların, ancak dinsel bir muhteva ile savunulabildiğini belirtmektedir. Kara, Türkiye'deki deneyimin de bu anlayış doğrultusunda ele alınıp, değerlendirilmeye muhtaç olduğuna dikkat çeker. Kara (2010: 6), “Türkiye'de uzak-tan ya da yakından dinle irtibatlı olmayan hemen hiçbir mesele yok gibidir” diyerek, Türkiye'nin modernleşme ya da sekülerizm tecrübesi üzerine yapılacak değerlendirmelerin de, din/İslâm merkezli ele alınmasının gerekliliğine dikkat çekmektedir.

Cumhuriyet Türkiye'sinde din ve İslâm meselesinin birden çok tarafı, vechesi ve katmanı olduğuna dikkat çeken Kara (2010: 13-14), bütün bunların niçin ve nasıl ortaya çıktıklarını ve hayatîyetlerini hangi eksen ve imkanlar dahilinde sürdürdüklerini ortaya çıkarmak için de kronolojik bir tahlile ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Cumhuriyet'in, I. Dünya Savaşı sonrası şartlarda Osmanlı bakiyesi bir grup asker, bürokrat, aydın ve din adamından (alim ve şeyhten) müteşekkil bir “koalisyon” tarafından

inşa edildiğini söyleyen Kara, Mustafa Kemal başta olmak üzere bu katmanda yer alan insanların bazı ortak özellikleri bulunduğunu belirterek, bunları şu şekilde sıralar:

“(...) XIX. asrın son çeyreğinde dünyaya gelmiş, Sultan Abdülhamit döneminde çocukluk ve eğitim devrelerinden geçmiş ve ilk memuriyetlerine başlamış; II. Meşrutiyet devrinde İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin içinde veya yanında bulunmuş; Osmanlıcılık, İslâmcılık, Milliyetçilik politikalarından ve fikirlerinden birlikte etkilenmiş; fiili din-darlıkları farklılıklar gösterse de kendisi, milleti ve devleti için İslâmı/din birinci derecede önemseyen, bilim ve teknolojiye hayranlığı olan, pozitivist fikir-lere mütemayıl, zor şartların içinden gelmiş, müte-hammil, cesur fakat aynı zamanda ihtiyatlı; kültür ve medeniyet itibariye Batı hayranı (ve müttefiki), bağımsızlık ve emperyalizm söz konusu olduğunda Avrupa düşmanı ve milliyetçi...”

Kara’nın genelleme yapıp bahsettiği bu husus-lar içerisinde elbette eleştiriye açık olanlar vardır. Örneğin bahsettiği kadro içerisinde değerlendiri-lebilecek isimlerden biri olan Ziya Gökalp dikkate alındığında, medeniyet itibariyle bir Batı hayranlı-ğından bahsetmek mümkün olmakla birlikte, kültür itibariyle Gökalp için bir Batı hayranlığından bah-setmenin söz konusu edilemeyeceği ve Gökalp’in yerli bir unsur olarak nitelendirdiği kültüre (harsa) sahip çıkmanın üzerinde özellikle durduğu ve bu durumun onun siyasal ve sosyolojik açıdan temel yaklaşımlarından birini oluşturduğu açıktır.

Kara (2005: 14), “İslâmcı ve hilafetçi” bir söylemle Milli Mücade’yi yapan, “Devletin dini din-i İslâmdır” maddesinin yer aldığı bir anayasa hazır-layarak dine dayalı bir devlet kuran ve birinci Meclis’te bütün meşrep ve renkleriyle temsil edilen söz konusu “koalisyon”un, Lozan görüşmeleri, birin-ci Meclis’in feshi ve Cumhuriyet’in ilanı aşamala-rında dağı(tı)ldığını ve geriye tek parti fikrine ve siyasetine intikal edecek dar ve nisbeten mütecanis bir kadro kaldığını söylemektedir. Kara, Cumhuriyet idaresi ve ideolojisi ile katı laiklik anlayışı ve uygu-lamalarının da esas itibariyle bu dar kadronun eseri olduğunu ifade etmektedir.

Kara, İslâmcı söylemin nitelikleri ile ilgili genel birtakım tespitlerde bulunmaya çalışmıştır. Kara’nın



bu bağlamda geleneksel ve çağdaş İslâmcılık ara-sında yaptığı karşılaştırmalar ve değerlendirmeler belli açılardan tartışmaya açık konulardır. Kara (2005: 36-37; 2010: 367-368), çağdaş İslâm müte-fekirlerinin, tevarüs ettikleri kültürel mirastan şu veya bu ölçüde şüphe duyduklarını belirtmektedir. Bu kişilerin, oryantalist söylemlerde dile getiril-diği haliyle, İslâm’ın Batı karşısında gerilemenin ve mağlubiyetin nedeni olarak görülemeyeceğini, yine Müslümanların Batılılar karşısındaki ezilmiş-liklerinin “gerçek” Müslümanlıktan ve İslâm’dan kaynaklanmadığını, ecdadın İslâm’ı yanlış anladığı-nı ve dolayısıyla yanlış yaşadığını ve mağlubiyetin nedeninin de bu yanlış anlaşılma olduğunu, gerçekte İslâm’ın; akıl, mantık ve ilim dini olduğunu vurgu-ladıklarına dikkat çekmektedir. Kara, gerçek –sahih-İslâm ve tarihi İslâm ayrımlarının da bu yaklaşımlar-dan beslendiğini belirtmektedir.

Kara, Meşrutiyet dönemindeki İslâmcılık düşün-cesinde, dini unsurlar kadar “milli” temayüllerin ön planda olduğunu ve bu bağlamda devletin varlığı-nın önemsendiğini, buna karşın çağdaş İslâmcılıkta bu durumun farklılaştığına ve “yersiz-yurtsuz” bir İslâm anlayışının geliştiğine dikkat çekmektedir. Kara, hilafetin ilgasından sonra, “İslâm devleti” kavramının herhangi bir ülkeye, toprağa, merkeze nispet edilmemesinin bu yöndeki fikirsel değiş-i-min en önemli sebebi olduğunu ifade etmektedir. Kara’nın bu konuda öne çıkardığı bir diğer sebep ise, II. Dünya Savaşı sonrasında Marksist-sosyalist etki ile enternasyonallik boyutu yükselişe geçen “ümmeçilik” söyleminin de; memleket, devlet, top-rak gibi kavramların din için vazgeçilmezliğini zayıf-lattığı yönündedir. Kara’nın, evrensel bir din olması dolayısıyla İslâm’ın kendisinde mündemiç bulunan ümmeçiliği, Marksist-sosyalist etkiye bu şekilde bağlaması tartışmaya son derece açıktır.

Kara'nın gerek Meşrutiyet dönemi gerekse de çağdaş dönem İslâmcılık söylemleri hakkındaki bu yaklaşımlarının genellemeler içerdiğini ve onları yekpare bir bütünlük içinde gördüğünü, özellikle çağdaş döneme mahsus İslâmcılık söylemlerinin içerisinde farklı tonları pek göz önünde bulundurmadığını söylemek gerekir. Örneğin İslâmcılığın Türkiye'deki serüveni dikkate alındığında, II. Dünya Savaşı'nın hemen sonrasındaki koşullarda Marksist veya sosyalist paradigmadan etkilenmekten öte, doğrudan bu akımlara yönelik karşıtlık dolayısıyla, milliyetçilikle yoğrulmuş bir nitelik arz eden yaklaşımların varlığı da dikkate alındığında, Kara'nın bu konudaki yaklaşımının geçersizliği ortaya çıkmaktadır. Kara'nın bu şekilde bir tespitte bulunmak yerine, Osmanlı İmparatorluğu döneminde, dinsel aidiyetlerin önemsenmesi ve Batılılar ile genelde savaş halinde olunması dolayısıyla, milli olarak da nitelendirilebilecek hislerle devlete sahip çıkmanın, genelde dini inancın bir gereği olarak görülmesine karşın; Kurtuluş Savaşı'nın da bitmesinin akabinde Cumhuriyet döneminde ise, artık harici odaklar yerine, özellikle Batıcı seküler paradigmayı benimsemiş ve devletin önemli kurumlarında yer edinmiş içerideki güçlerle bir hesaplaşma içerisine girildiğini ve bundan dolayı milli hislerin tahribe uğradığını vurgulaması belki de daha doğru olurdu.

Kara (2005: 42; 2010: 381), İslâmcılığın başlıca söylemlerinden birinin; (akıl, bilim, teknoloji, hoşgörü, demokrasi, adalet, çalışkanlık gibi) Avrupa'yı Avrupa yapan değerler ve vasıflar ne ise, bunların hepsinin İslâm'dan Avrupa'ya intikal ettiği yönünde olduğunu belirtmektedir. Tabi Kara'nın bu konudaki yaklaşımının aşırı bir genelleme barındırdığını vurgulamak gerekir. "Batı'da iyi olan her ne varsa, bütün bunlar İslâm kaynaklıdır" şeklinde bir söylemin İslâmcılığın başat söylemlerinden biri olup olmadığı tartışma konusudur. Bu türden bir aşırı genelleme yerine; uygarlık alanındaki bütün olumlu gelişmeleri sadece kendine mal eden Batı merkezci yaklaşımlara karşın, Batı'nın bu alandaki ilerlemesinde Müslümanların da önemli katkısı olduğu yönünde bir söylemin mevcudiyetinden bahsetmek daha makul olacaktır. Kaldı ki bu yöndeki bir yaklaşım sadece Müslümanların dile getirdiği bir açıklama olmayıp, bu konuda çalışmaları olan belli başlı Batılı isimler tarafından da belirtilen bir husustur.¹⁹

Kara (2010: 380), İslâmcı söylemin dönem olarak da muhteva olarak da modern (uzun tarihi süreçle ve gelenekle irtibatları zayıflamış), modernleştirici, ideolojik (genelleştirmeci, indirgemeci, basit, siyasi) ve büyük ölçüde seküler bir söylem olduğunu ifade etmektedir. Bu haliyle İslâmcılığın bizzat kendisini modernleşmenin bir ürünü ve sonucu olarak gören Kara, çağdaş İslâm dünyasındaki bütün fikir gruplarını, öne çıkardıkları başlıca öğeler bağlamında aralarında birtakım farklılıklar olsa da, bu bağlamda değerlendirir. Kara (2005: 45; 2010: 385-386), özellikle II. Dünya Savaşı sonrasındaki koşullarda, İslâm dünya görüşünün ve siyasi yapısının sosyalist sisteme mi yoksa kapitalist sisteme mi daha yakın olduğu tartışmalarının ön plana çıktığını ifade etmektedir. Son tahlilde İslâmcı söylemin hala savunmacı bir nitelik barındırdığını söyleyen Kara, bu durumun da onun inşacılıktan öte muhafazaya dönük işlediğini ortaya koyduğunu belirtmektedir. Kara, İslâmcıların derin bir söyleme sahip olmanın ötesinde, kendi özgünlüklerini elde edememiş olduklarını ve taklidin içinde boğularak, moda olan söylemlerden birine iradi veya gayri iradi bir şekilde yapıştıklarını savunmaktadır.

İsmail Kara ile ilgili değerlendirmeleri nihayetlendirmeden önce, "mahalle baskısı" kavramı etrafında, Şerif Mardin üzerinden yürütülen tartışmalara, Kara'nın da müdahil olduğunu ve Mardin'i bu konuda yaptığı açıklamaları dolayısıyla eleştirdiğini belirtmek gerekir. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm* başlıklı kitabının yayınlanması vesilesiyle, kendisiyle yapılan ve Aksiyon dergisinde (Kalyoncu ve Adlı, 2008) yayınlanan röportajda Kara, Mardin'i eleştirmek için, kendisinin yanıt verme tarzı için de kullanılabilecek türden bir cümle sarf ederek, onu "artistlik" yapmakla itham eder:

"Şerif Mardin'in yaptığı tam bir artistlik. Şerif Bey yaşlandı, saçmalıyor. Bunların aynen kullanılmasını istiyorum. Gençliğinde daha rafine işler yapıyordu. Fakat din meselesi aydınlar tarafından iyi bilinmediği için hoca yine önemli bir şey söyledi zannediyorlar. Nakşilik hakkında yazdıkları da fecaat. Yaklaşık 10 yıldır Nakşilik üzerine yazıyor. Bir rezalet."

Kendisi de bir akademisyen olan Kara, akademik bir üslubun dışına çıkarak verdiği bu yanıtta, Şerif Mardin'i sert bir üslupla eleştirmiştir. Bu eleştirinin

Kara'nın Mardin'e yönelik ilk eleştirisi olmadığını da belirtmek gerekir. Kara, *Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe* başlıklı eserinde de (1998b: 150), Mardin'e yönelik birtakım tenkitlerde bulunmuştur. Kara, Mardin'in Said Nursi ve nurculuk hareketi ile ilgili değerlendirmelerinin derinlikten yoksun olduğunu belirtirken, son yıllarda tasavvuf kültürü, tarikatlar ve Nakşilik üzerine yazdığı yazılarında da bir donanım yetersizliğinin olduğunu ifade etmektedir.²⁰

Sonuç

Türkiye'deki sekülerizm tartışmaları bağlamında Şerif Mardin ve İsmail Kara ele alındığında, belli açılardan birbirlerine yakın fikirler ortaya koydukları belli açılardan da, birbirlerinden zıt konularda bulundukları görülmektedir. Gerek Mardin'in gerekse de Kara'nın mutabık olduğu öncelikli husus, sekülerizm de dahil olmak üzere Türkiye'de sosyal bilimler alanındaki çalışmalarda, din/İslâm konusunun genelde ihmal edildiğini ve Türk modernleşmesini anlamak açısından dinin özellikle dikkate alınması gerektiğini belirtmeleridir. Bu açıdan Mardin ve Kara'ya göre, Türkiye'nin sekülerizm konusunu ya da Batılılaşma doğrultusundaki modernleşme deneyimini anlamak için, din ve dini düşünce konusunu dikkate almak ve bunun modernleşme anlayışı üzerindeki etkisini de incelemek gerekir. Bununla bağlantılı olarak, Türkiye'deki dini düşüncenin genel özellikleri tespit edilirken de, ne ölçüde özgün olduğu, hangi açılardan da modernleşme faaliyetlerinden etkilenecek farklı bir mecra takip ettiğinin doğru analizi açısından da, modernleşme deneyimini ve onun genel karakteristiklerini bilmek gerekir.

Genel olarak bakıldığında, iki ismin de çalışmalarda bulunurken, retrospektif bir yaklaşımı benimzedikleri ve ele aldıkları konuları; dün-bugün ve bugün-dün bağlantısıyla ortaya koymaya çalıştıkları görülmektedir. Bu anlayış önemli olmakla birlikte, aradaki bağlantının doğru bir şekilde kurulamadığı anlarda da sorunlu bir hal alabilmektedir. İki isim de çalışmalarının özgünlüğüne vurgu yaparak, kendilerini bu bağlamda farklı bir konuma oturtmayı tercih ederler. İki isim de alanlarında gerçekten de önemli çalışmalar yapmış olmakla birlikte bazen bu durum, alanda yapılmış öteki veya önceki çalışmaları görmemezlikten gelme veya küçümseme şeklinde bir

sonuç da doğurabilmektedir. Örneğin Şerif Mardin, Türk Siyasi İlimler Derneği tarafından 2000 yılında organize edilen bir konferansta "2000'e Doğru Kültür ve Din" başlıklı sunumunun giriş cümlesinde (1993: 213), gerek kültürün gerekse de dinin, Türk sosyal bilimlerinin yeni keşfi olduğunu ileri sürebilmektedir. Oysa Türkiye'de sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen Ziya Gökalp ve Hilmi Ziya Ülken, Tarık Zafer Tunaya gibi ardılları tarafından yürütülen din ve kültür merkezli çalışmalar ve tartışmalar dikkate alındığında, bu yöndeki keşfin yeni olduğunu söylemek güçtür.²¹

İsmail Kara, günümüzdeki İslâmi düşüncüyü gelenekten kopuk olarak nitelendirir ve bu bağlamda bu düşüncenin modernist yönüne dikkat çeker. Genelde bir süreklilik vurgusu yapan Şerif Mardin'de de bu bağlamda değerlendirilebilecek birtakım istisnai yaklaşımları görmek mümkündür. Mardin, Nakşibendilik geleneğinden geldiğini belirttiği Tayyip Erdoğan ve arkadaşlarını, seküler kültürden nasibini almış kesimler olarak değerlendirir. Tabi iki isim arasında yaklaşım ve tonlama farklılığı da bulunmaktadır. İsmail Kara, çağdaş İslâmi düşünceye, gelenekten kopukluğu dolayısıyla eleştiride bulunurken; Mardin, Nurculuk hareketi ve AKP örneğinde, modernist birtakım eğilimlere sahip olunmasını, eleştirmekten öte olumlu bir durum olarak görmektedir. Mardin, sekülerlikle barışık bir tutum sergilenmesine yönelik bir eleştiride bulunmaz ve liberal kimliğinden dolayı da sekülerleşmeyi bireyin, cemaatin baskısından kurtulması olarak görür. İsmail Kara için ise sekülerleşme, önemli bir gelenekle bağların kopmasını ifade etmektedir.

Mardin, çalışmalarında kurumsal tarihin incelenmesini özellikle önemser ve sekülerizm konusunu incelerken de kurumsal tarih odaklı yaklaşımı benimser. Mardin (1994: 17-18), seküler içeriği ile dikkat çeken Avrupa'nın Aydınlanma Çağı fikirlerinin etkisinin Türkiye'ye, bu çağın büyük düşünürleri yoluyla değil, fakat Batı'dan alınan yeni müesseselerin zorunlu olarak getirdiği yeni "yaşam değerleri" yoluyla geçtiğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Şerif Mardin, seküler nitelikli fikirlerin, Batılılaşma doğrultusunda, kurumsal düzeyde gerçekleştirilen değişimin bir ürünü olarak Türkiye'ye girdiklerini belirtmektedir.

İsmail Kara, laikliğin devlet ideolojisi olarak benimsenmesi sonucunda, aşırı laik bir tavırla yapılan düzenlemeler sonrasında gelenekten kopuk bir durum ortaya çıktığını, aynı zamanda çağdaş İslâmi düşüncenin kendisinde de gelenekten kopuk bir yönün mevcut olduğuna dikkat çeker. Kara, çalışmalarında bunun üzerinde özellikle durur. Şerif Mardin ise, bu tür bir kopukluktan çok özellikle tarikatları göz önünde bulundurarak, dini inancın Türkiye’de artan koyuluğuna dikkat çeker. Mardin, uzun yıllara yayılan sekülerleştirici devlet politikalarına rağmen, çağdaş Türk toplumunda İslâm’ın canlılığını devam ettirdiğine dikkat çekmektedir. Mardin bu durumu bir yönüyle, Kemalist ideolojinin başarısızlığı olarak değerlendirir. Ona göre, Cumhuriyet’in kurulmasından sonra, Kemalist ideoloji doğrultusunda geliştirilen seküler sembolizm, halk arasında kök salamayacak kadar yüzeyseldi ve estetik zenginlikten mahrumdu. Halkın gündelik yaşamına dair bir düzenleme yapılamaması dolayısıyla da Kemalizm bir boşluk doğurmuş, bu boşluğu ise tarikatlar doldurmuştu. Mardin’in sosyal ilişkilere yön veren bir güç olarak tarikatlar ekseninde basın üzerinden de zaman zaman yaptığı açıklamalar, aşırı laikler tarafından genelde kabul görürken, İslâmi duyarlılığı olan çevreler ise Mardin’i eleştirilerinin yüzeyselliği dolayısıyla eleştirmişlerdir. İsmail Kara da, Mardin’in özellikle Nakşibendilik üzerine çokça fikir belirten biri olmasına rağmen, bu fikirlerinin yanlışlarla dolu olduğuna dair eleştiride bulunmuştur.

KAYNAKÇA

- Akyol, T. (2010, 6 Eylül). *Şerif Mardin’le iftar sohbeti*. <http://www.milliyet.com.tr/serif-mardin-le-iftar-sohbeti/taha-akyol/siyaset/yazardetay/06.09.2010/1285564/default.htm> adresinden 12 Ağustos 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Arlı, A. (2004). Bir siyaset sosyologu olarak Şerif Mardin. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2(1), 493-510.
- Arlı, A. (2008). Türkiye’de sosyolojinin eleştirel kapasitesi: Şerif Mardin üzerine. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6(11), 633-652.
- Arlı, A. (2009). *Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin* (2. baskı). İstanbul: Küre Yayınları.
- Arman, A. (2007, 16 Eylül). *Türkiye ne Malezya olur diyebilir ne de olmaz*. <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/7292235.asp?yazarid=12> adresinden 9 Ağustos 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Azak, U. (2010). *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, religion and the nation state*. London: I. B. Tauris.
- Berkes, N. (2004). *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (6. baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bulut, Y. (2004). Soğuk savaş atmosferinde DP’ye muhalif bir dergi: Forum. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2(1), 527-550.
- Casanova, J. (2001). Civil society and religion: Retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam. *Social Research: An International Quarterly*, 68(4), 1041-1080.
- Casanova, J. (2011). The secular, secularizations secularisms. In C. Calhoun, M. Juergensmeyer, & J. VanAntwerpen (Eds.), *Rethinking secularism* (s. 54-74). Oxford: Oxford University Press.
- Çakır, R. (2007a, 20 Mayıs). *Mahalle havası diye bir şey var ki AKP’yi bile döver*. <http://w10.gazetevatan.com/pazarvatan/haberdetay.asp?hkat=1&hid=11102> adresinden 9 Ağustos 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Çakır, R. (2007b, 10 Haziran). *Bir parti var, karşıtlığı iyice tırmandırıyor*. <http://w10.gazetevatan.com/pazarvatan/haberdetay.asp?hkat=1&hid=11188> adresinden 9 Ağustos 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Çakır, R. (2008). *Mahalle Baskısı: Prof. Dr. Şerif Mardin’in tezlerinden hareketle Türkiye’de İslâm, cumhuriyet, laiklik ve demokrasi*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Davison, A. (2010). Hermeneutics and the politics of secularism. In L. E. Cady, & E. S. Hurd (Eds.), *Comparative secularisms in a global age* (s. 25-39). New York: Palgrave Macmillan.
- Delanty, G. (2000). *Modernity and postmodernity: Knowledge, power and the self*. London: Sage Publications Ltd.
- Düzel, N. (2011, 10 Ekim). *Şerif Mardin: Anadolu’da İslâmi bir bekleyiş var* [röportaj]. <http://www.taraf.com.tr/nese-duzel/makale-serif-mardin-anadolu-da-islami-bekleyis-var.htm> adresinden 10 Ağustos 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Eisenstadt, S. N. (1963). *The Political Systems of Empires*. London: The Free Press.
- Eisenstadt, S. N. (2007). *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim* (çev. U. Coşkun). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Gölcük, Ş. ve Toprak, S. (1996). *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi Yayınları.
- Hentch, T. (1996). *Hayali Doğu: Batı’nın Akdenizli Doğu’ya politik bakışı* (çev. A. Bora). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hobson, J. M. (2011). *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri* (3. baskı, çev. E. Erment). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kalyoncu, C. A. ve Adlı, A. (2008, 14 Haziran). *Türkiye’deki her mesele din ile ilgilidir*. <http://www.aksyon.com.tr/aksyon/haber-23441-turkiyedeki-her-mesele-din-ile-ilgilidir.html> adresinden 10 Ağustos 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Kaplan, S. (2004, 20 Aralık). *Saidi Nursi yüzünden veto yedim*. <http://webarsiv.hurriyet.com.tr/2004/12/20/572208.asp> adresinden 13 Ağustos 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Kaplan, S. (2010, 12 Nisan). *Said-i Nursi’yi fazla parlattı*. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/14390258.asp> adresinden 13 Ağustos 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Kara, İ. (1994). *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kara, İ. (1997a). *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi I: Metinler/kişiler* (3. baskı). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kara, İ. (1997b). *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi II: Metinler/kişiler* (3. baskı). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kara, İ. (1998a). *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi III: Metinler/kişiler* (3. baskı). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kara, İ. (1998b). *Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kara, İ. (2005). İslâmcı söylemin kaynakları ve gerçeklik değeri. Y. Aktay (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık içinde* (s. 34-47, 2. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kara, İ. (2010). *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm* (4. baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Keyman, F. (2010). Assertive Secularism in Crisis: Modernity, democracy and Islam in Turkey. In L. E. Cady, & E. S. Hurd (Eds.), *Comparative secularisms in a global age* (s. 143-158). New York: Palgrave Macmillan.
- Mardin, Ş. (1989). *Religion and Social Change in Modern Turkey: The case of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York Press.
- Mardin, Ş. (1990). *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mardin, Ş. (1991). *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992). *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1993). *Türkiye’de Din ve Siyaset* (3. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1994). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908* (5. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2000). *Din ve İdeoloji* (9. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2005). Operasyonel kodlarda süreklilik, kırımla ve yeniden inşa: Dün ve bugün Türk İslâmi istisnacılığı (çev. B. Koçak). *Doğu Batı*, 31, 29-52.
- Mardin, Ş. (2007). *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (9. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2010). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (9. Baskı, çev. M. Türköne, F. Unan ve İ. Erdoğan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2011). *Türkiye, İslâm ve Sekülerizm* (çev. E. Gen ve M. Bozulolcay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Shils, E. (1975) *Center and Periphery: Essays in macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Şeker, F. M. (2007). *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru: Şerif Mardin örneği*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Yavuz, M. H. (2009). *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dipnotlar

- 1 Bu yazı, *İnsan&Toplum* dergisinin Aralık 2012 sayısında (s. 9-34) yayınlanan “Two Axes Revolving Around the Discussions of Secularism in Turkey: Şerif Mardin and İsmail Kara” başlıklı İngilizce makalemin Türkçe çevirisidir.
- 2 Türkiye’de gerek önceki dönemlerde, gerekse de son dönemlerde bu konuda yapılan çalışmalar da genelde “laiklik” odaklı olmuştur. Son dönemlerde bu konuda yapılan çalışmaların çoğunun, siyasal alandaki gelişmelerle yakından alakası vardır. Özellikle 1995 seçimlerinde Refah Partisi’nin birinci parti olmasının akabinde 1997’de Doğru Yol Partisi ile koalisyon hükümeti kurup iktidara gelmesi ve 2002 seçimlerinin akabinde de AKP’nin tek başına iktidara gelmesinden sonra, yurtdışında Türkiye ile ilgili yayınlanmış çalışmalarda da genelde bu yönde bir eğilim görülmektedir. Bu konuda örnek bir çalışma için bkz. Yavuz (2009) ve Azak (2010).
- 3 Sekülerleşme konusunda Batı ve Türkiye’deki algı farklılığı ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Davison (2010).
- 4 Laiklik ve sekülerizmi birbirinden daha farklı bağlamlarda ele alan yaklaşımlar da mevcuttur. Bu ayrımlardan biri sekülerizmin, kamusal alanı sivil topluma ait gördüğü; laikliğin ise, kamusal alanı devlete ait gördüğü yönündedir. Bir diğer ayrıma göre de sekülerizmde “birey”, laiklikte ise yurttaş anlayışının ön planda olduğu yönündedir. Konumuz gereği bu tartışmalarla ilgili ayrıntılara burada girilmemiştir. Bu konudaki tartışmalara yer veren bir eser için bkz. Delanty (2000).
- 5 Bu konuda geleneksel döneme yapılan vurguların da, modern dönemle ilgili karşılaştırmalar dahilinde olduğu göz ardı edilmemelidir.
- 6 XIX. yüzyılda bağımsız bir bilim disiplini olarak ortaya çıktığında sosyolojinin özellikle ilk dönemlerine egemen olan pozitivist paradigmaya göre de din, ortadan kalkacak bir kalıntı idi. Bilim dışılığı ifade eden ve insanlığın çocukluk döneminin ürünü olarak görülen dine dayalı düşüncelerin ve inanç şekillerinin, insanlığın yetişkinlik döneminde bilimin egemen olduğu sekülerleşme sürecinde, tek tek ortadan kalkacağı öngörülmüştür.
- 7 Mardin’in özgeçmişi ile ilgili burada kısaca verilen bilgiler hakkında daha ayrıntılı malumat için bkz: Arlı (2004), Arlı (2008) ve Arlı (2009).
- 8 Mardin’in sürekli yazar kadrosunda yer aldığı *Forum* dergisi ile ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Bulut (2004).
- 9 Mardin, 2010 yılında Taha Akyol ile olan bir sohbetinde kendisi için yapılan Weberci nitelemesini kabul etmediğini ve Marksist olmayanların, Weberci olarak nitelendirildiğini belirtmiştir.

- Mardin, niçin Weberci nitelemesini kabul etmediği hakkında ise şu açıklamayı yapmıştır: “Weber, Protestan ve Yahudi tarihini ve kültürünü hakıyla incelemiştir. İslâm hakkındaki bilgisi zayıftır ve yanlış hükümlere varmıştır (...)”. Mardin’in Weber’in İslâm ile ilgili bilgisinin yetersiz olduğu yaklaşımı üzerinden, Weberci olmadığını açıklamaya çalışması tuhaftır. Burada Mardin için yapılan nitelendirme, iki isim arasındaki konu ve metodoloji paralelligidir, yoksa bilgilerinin derinliği veya zayıflığı değildir.
- 10 Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Shils (1975).
 - 11 Bkz. Eisenstadt (1963, 2007).
 - 12 Mardin, *Doğu Batı* dergisinde yayınlanan bir çalışmasında (2005: 36) ise, Osmanlı bürokrasisindeki söylemin sekülerliğinin daha eski tarihlere dayandığını belirtmektedir. Mardin bu konuda örnek olarak da XVII. yüzyılda yaşamış olan Katip Çelebi’nin çalışmasını örnek gösterir ve Çelebi’nin Osmanlı’daki İslâm temelli dinsel eğitimi eleştirdiği gibi, yine kendi dönemindeki dinsel çekışmelerin kötü etkilerini eleştirdiğini ifade etmektedir.
 - 13 Aynı eserde yer alan (2010: 453), “irade-i cüz’iyye” kelimesi ile ilgili yapılan açıklama için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Mardin’e göre bu terim, Yeni Osmanlılar tarafından; “üzerinde Allah’ın sadece cüz’i bir kontrolünün olduğu, insanın faaliyet alanını anlatmak için” kullanıldı. Burada terimin gerçek anlamının tam zıttı bir şekilde açıklanması söz konusudur. Zira kavram, “Allah’ın külli -sınırsız- iradesi karşısında, insanın kendi yaşam alanında karar verme özgürlüğünü ifade eden, ama bunun yaşamıyla ilgili her şeyi belirleyebilme şeklinde olmadığını belirten cüz’i -kısmî- iradesini” ifade etmektedir. Örneğin yetişkin olduktan sonra insanın yaşamıyla ilgili kendi kararlarını verebilmesine karşın, doğum tarihini, yerini, hangi anne ve babanın çocuğu olacağı gibi durumları belirleyememesi, insan iradesinin kendi yaşamıyla ilgili cüz’i karar verme özgürlüğünü ifade etmektedir. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Gölçük ve Toprak (1996: 224-245).
 - 14 Sefa Kaplan’ın TÜBA Başkanı Prof. Dr. Yücel Kanpolat ile yaptığı ve 12 Nisan 2010 tarihinde Hürriyet gazetesinde yayınlanan röportajda; Kanpolat, Şerif Mardin’in TÜBA üyeliğinin niçin reddedildiği ile ilgili şunları söylemiştir: “Şerif Mardin, Said-i Nursi üzerine çalıştı diye değil de, Said-i Nursi’yi fazla parlattı diye eleştirildi. (...) Şerif Bey bu konuda taraf gibi davrandı.”
 - 15 Mardin, Neşe Düzel’in kendisiyle yaptığı ve *Taraf* gazetesinde 10 Ekim 2011 yılında yayınlanan röportajda, ağırlıklı konu olarak, Türkiye’de tarikatların özellikle son senelerde giderek ön plana çıkması üzerinde durmuştur.
 - 16 Tam da böyle bir ortamda, Mardin hakkında yazılan çoğu yazıda, Mardin’in gazetelere pek demeç veren bir isim olmadığının belirtilmesi de tuhaftır.
 - 17 23 Mayıs 2008 tarihinde, Ruşen Çakır’ın başkanlığını yaptığı SORAR’ın (Sosyal Sorunları Araştırma ve Çözüm Derneği) organizasyonu altında, Binnaz Toprak, Ali Yaşar Sarıbay, Fuat Keyman, Necdet Subaşı, Hidayet Şefkatli Tuksal’ın tartışmacı olarak katıldığı, “Mahalle Baskısı: Ne Demek İstedim?” başlıklı bir toplantı düzenlenmiş, toplantının sonunda Mardin, izleyicilerden gelen sorulara yanıt vermiştir. Çakır, bu toplantıdaki konuşmaları ve Mardin’le daha önce yaptığı röportajları bir araya getirerek kitaplaştırmıştır. Bu çalışma için bkz. Çakır (2008).
 - 18 Bu çalışmalar için bkz. Kara (1997a; 1997b; 1998a).
 - 19 Bu konuda bir örnek olarak Hobson’un (2011) çalışmasını göstermek mümkündür. Yine bu türden açıklamalara yer veren oryantalist bir çalışma örneği için bkz. Hentch (1996).
 - 20 Mardin’in Nakşilik ve Nur hareketi hakkındaki yorumlarıyla ilgili eleştirel bir değerlendirme için ayrıca bkz. Şeker (2007).
 - 21 Bu durumun kötü niyetli bir yaklaşımdan kaynaklanmadığını da belirtmek gerekir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, Şerif Mardin’in İsmail Kara’nın çalışmalarından büyük bir övgüyle bahsetmesi buna örnek gösterilebilir.

Kurucu Bir Metin Çerçevesinde İSLÂMÇILIK TARTIŞMALARINA BİR DERKENAR

Öner BUÇUKCU

Edward H. Carr *Tarih Nedir?* isimli çalışmasında -başta Cambridge University olmak üzere çeşitli üniversitelerde verilmiş bir dizi konferansın derlenmiş halidir- “olgular boş çuvala benzerler, içine bir şeyler konulmadıkça dik durmazlar” gibi bir tespitte bulunmaktadır. Türkiye’de “Hürriyet’in İlânı”nı takip eden süreçte entelektüel düzeyde yürütülen İslâmcılık tartışması biraz ayrıntılı incelendiğinde, İslâmcılık adı verilen ve dik durmaya çalışan çok sayıda çuvala karşılaşmaktayız. Ne olduğu üzerine yaklaşık bir kanaate varılamamış, herkesin kendine ait verilerle içini doldurduğu İslâmcılığın entelektüel kamudaki görünüşleri de bu kapsamda oldukça geniş bir yelpazeye yayılıyor. Yine bu çerçevede epistemolojik açıdan oldukça yanlış yürüyen bir tartışma silsilesiyle karşı karşıya gibi görünüyoruz. Bu durumu iki örnekle daha belirgin hâle getirelim. Nispeten yeni sayılabilecek bir dönemde ve daha da ilginç AKP iktidarı döneminde yayınlanan editorial bir çalışmayı hazırlayan¹ Aktay bu çalışmanın sunuş yazısında İslâmcılığı her türlü İslâmî pratiğin toplumsal hayattaki yansıması olarak değerlendirmeye eğilimindeyken, Bassam Tibi *Political Islam, World Politics and Europe* isimli eserinde İslâm ve İslâmcılığın birbirinden tamamen farklı şeyler olduğunu iddia ederek bir din olarak İslâm ve modern bir siyasal ideoloji olarak İslâmcılığın birbirine karıştırılmaması gerektiğini ifade etmiştir.² Mümtaz’er Türküne de aslen doktora tezi olan *İslâmcılığın Doğuşu* isimli çalışmasında “geleneksel İslâm” ve



“İslâmcılık” ayrımı yaparak Bassam Tibi ile paralel bir düşünce ortaya koymaktadır.

İslâmcılığa ilişkin bu “tanım” karmaşası akılda tutulmak kaydıyla Cumhuriyet Türkiye’sinde İslâmcılık literatürünü derin bir biçimde etkileyen bir çalışma dikkat çekmektedir. 1962

yılında yayınlanan Tarık Zafer Tunaya’nın *İslâmcılık Cereyanı* başlıklı çalışması çuvalın içini doldurmayla çalışan kimselerin bakış açılarını, çalışmalarını doğrudan ya da dolaylı bir biçimde etkilemiş gözükmektedir. Son derece politik bir bakış açısıyla ve 1960 darbesinin hemen sonrasında kaleme alınan metin hem dönemin koşullarını iyi bir biçimde yansıtmakta, entelektüel çevrelerde Demokrat Parti üzerine oluşan hayal kırıklığına dair izlekler oluşturmakta hem de Türkiye Cumhuriyeti tarihi üzerine oluşturulan siyasî tarih metinlerinde usulü ve çuvalı doldururken kullanılan veriler bağlamında oldukça etkili olmuş gibi gözükmektedir.

Mete Tunçay’ın 1981 yılında Şahin Alpay’la yaptığı söyleşide “Hani Dostoyevski, Gogol için (çağdaş Rus edebiyatçıları kastederek) ‘Biz hepimiz onun Palto’sundan çıktık demiş. Benim akranlarım ve daha genç araştırmacılar kuşağı (Sina Akşin, Selim İlkin, Zafer Toprak, Şükrü Hanioglu ve daha birçokları) biz hep Tarık Zafer Hoca’nın *Siyasi Partiler*’inden çıktık” şeklindeki ifadesi çağdaş tarihçilik üzerine değerlendirme yapılırken sıklıkla başvuru olan bir aforizma halini almıştır. Tunaya’nın ilk kez 1952 yılında tek kitap halinde yayınlanan ve 1859-1952 yılları

arasındaki Siyasî Parti deneyimlerini ele alan yapıtı daha sonra Tunaya tarafından genişletilerek ilk cildi 1984 yılında İkinci Meşrutiyet Dönemi (1908-1918) alt başlığıyla; ikinci cildi 1986 yılında Mütareke Dönemi (1908-1922) alt başlığıyla ve üçüncü cildi *İttihat ve Terakki, Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi* alt başlığıyla 1989 yılında yeniden yayınlanmıştır. Tunaya'nın 1922 sonrası dönemi ele almayı planladığı kitabın dördüncü cildi, yazarın vefat etmesi üzerine maalesef tamamlanamamış ve ilgili dönem söz konusu kitabın ilk baskısı ve ilk baskısının tıpkı basımlarında kalmıştır. İlk kez 1962 yılında *İslâmcılık Cereyanı* başlığıyla yayınlanan ve İslâmcılık tartışmalarında kurucu metinlerden birisi olarak gözüken, meşhur aforizmaya uyarlı olarak İslâmcılık tartışmasının cebinden çıktığı paltolardan birisi olan çalışma da Tunaya tarafından sadeleştirilerek 1991 yılında *İslâmcılık Akımı* adıyla yeniden yayınlanmıştır.

İslâmcılık Cereyanı ve *İslâmcılık Akımı* kitaplarının yayın tarihleri oldukça dikkat çekicidir. 1962 tarihli ilk kitabın önsözünde kitabın Demokrat Parti döneminde İslâmcılığın "basit" biçimlerinin (zira yazar metnin çeşitli yerlerinde Meşrutiyet dönemi İslâmcılarının Cumhuriyet dönemi İslâmcılarından çok daha gelişkin olduklarını, ürettikleri retorik de aynı şekilde basit olduğunu iddia etmektedir) meclis kürsüsünden ifade edilmesinden duyduğu rahatsızlığın bir ürünü olduğunu üstü örtük bir biçimde ifade etmektedir. Bilindiği

üzere 1990'lı yılların ilk yarısı da Türkiye'de Refah Partisi'nin yükselişte olduğu yıllar olması dolayısıyla (1991 yılındaki erken genel seçimde Refah Partisi %16.9 oranında oy almıştı) kitabın ikinci baskı tarihi de ilgi çekicidir.

“Tunaya”nın İslâmcılığı³

İslâmcılık düşüncesinin köklerini İkinci Meşrutiyet dönemi içerisinde arayan ve onu “ideolojik ve siyasal” olarak niteleyen (s.1) Tunaya İslâmcılığın İkinci Meşrutiyet döneminin kendine özgü şartları içerisinde ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu bağlamda İslâmcılık, Hilafetin ele geçirilmesinden sonra en büyük İslâm imparatorluğu haline gelen Osmanlı devletinin varlığını devam ettirmek ve kalıcılığını sağlamak amacıyla İslâmî bir Rönesans talep eden düşüncedir ve bu düşüncenin ana tezi “İslâm'ın ana ilkelerine dönüş”tür. Peşpeşe toprak kayıplarının ardından büyük ölçüde homojen bir yapının, yani İslâm unsurunun demografik olarak baskın bir ortamın içine doğmuş olmağı dolayısıyla İslâmcılık II. Meşrutiyet dönemindeki diğer akımlara göre fevkalade bir talihe de sahip bulunmaktadır. (s.2) Bu büyük kitleye yaslanan İslâmcı akım devlet örgütü içerisinde de imtiyazlı bir noktada bulunmaktadır çünkü Halife devletin başıdır ve Şeyhülislâm kabinede bulunmaktadır. (s.2)

Yazar İslâmcılığa ilişkin genel bir çerçeve çizdikten sonra İslâmcı düşüncesi II. Meşrutiyet Dönemi yayınlarında çıkan metinler kapsamında, yani içerden bir analize tabi tutmakta ve temel yaklaşımlarını ortaya

İslâmcılığa ilişkin “tanım” karmaşası akılda tutulmak kaydıyla Cumhuriyet Türkiye'sinde İslâmcılık literatürünü derin bir biçimde etkileyen bir çalışma dikkat çekmektedir. 1962 yılında yayınlanan Tarık Zafer Tunaya'nın *İslâmcılık Cereyanı* başlıklı çalışması çuvalın içini doldurmaya çalışan kimselelerin bakış açılarını, çalışmalarını doğrudan ya da dolaylı bir biçimde etkilemiş gözükmektedir. Son derece politik bir bakış açısıyla ve 1960 darbesinin hemen sonrasında kaleme alınan metin hem dönemin koşullarını iyi bir biçimde yansıtmakta, entelektüel çevrelerde Demokrat Parti üzerine oluşan hayal kırıklığına dair izlekler oluşturmakta hem de Türkiye Cumhuriyeti tarihi üzerine oluşturulan siyasî tarih metinlerinde usulü ve çuvalı doldururken kullanılan veriler bağlamında oldukça etkili olmuş gibi gözükmektedir.

koymaya çalışmaktadır. (s.7-81) Burada Tunaya'nın özellikle üzerinde durduğu birkaç nokta dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi Tunaya'nın tespitiyle İslâmcı akımın kendisini açıklarken "İslâmiyet'in mani-i terakki" olmadığı yönündeki söylemleri olmuştur (s.15). Bu teze göre İslâmiyet Avrupa'nın bugün ulaştığı noktaya yüzyıllar önce ulaşmıştır, İslâm'da akıl ve tabiat dışı hiçbir hurafe yoktur (s.16). Dolayısıyla Osmanlı devletinin kurtuluşu da "İslâmlaşmak"tan geçmektedir. (s.18)

Tunaya'nın içerden değerlendirmesinde bir diğer dikkat çeken başlık İslâmcı rasyonalizmdir ve Tunaya'nın İslâmcılık düşüncesinin kurucu unsurlarından birisini ortaya koymaktadır. Tunaya'ya göre "İslâm dünyasındaki çağdaşlaşma iki ana akıma dayanmakta idi: Birinci akım **laik ve gerçek rasyonalisttir**⁴. Din ve dünya işlerini birbirinden ayırmak, devletin din işlerine karışmasını mümkün kılarak devlet idaresini dinin vesayetinden kurtarmak amacını güden **bu akım çağdaş medeniyetin şartlarına da uygundu**⁵. İkinci akım **İslâmcı adını alan akımdı**. Modernizimi kısmen rasyonalist oluşundadır. Kur'an, sünnet gibi İslâm esaslarına dayanmakla beraber, bunların yorumlanmasında, ferdin ve toplumun yaşayışlarını düzenleyecek kaidelerin İslâm kaynaklarından çıkarılıp uygulanmasında akli ve ilmi esas tutmak isteyişindedir. Daha doğrusu rasyonel bir metotla Kur'an ve sünnetten sonuçlar çıkarılacaktır. (...) rasyonalizmleri İslâm'ın sosyal ve siyaset prensipleriyle sınırlıdır. (...) fakat her zaman için **muhafazakâr bir çevrenin temsilcileri**⁶ olmuşlardır." (19-20)

Tunaya'nın İslâmcılık akımını "içerden" değerlendirirken ulaştığı ilginç neticelerden birisi de Osmanlı Devleti'nin teokratik bir yapıya sahip olduğudur. Yazar'a göre II. Meşrutiyet döneminin hemen her senesinde Hristiyan-İslâm kavgası şeklinde ortaya çıkan "asırlık intikamlar" Osmanlı devletini teokrasiden uzaklaştırmamıştır. Diğer taraftan İslâmcı cephe manevi katılımlarla devamlı güçlenmektedir. Tunaya'nın bu yaklaşımı kendisinin yukarıda aktarılan İslâmcılığın "talihli taraflarına" ilişkin tespitleriyle birleştirildiğinde Saray düzeyinde İslâmcılığın politik temsilinin mümkün olduğu; dolayısıyla İslâmcılık ve teokrasinin eş düzeylerde ya da iç içe değerlendirildiği sonucuna varılacaktır.

Zaten Tunaya'nın ifadeleriyle "İmparatorluğun teokratik yapıya sahip oluşu (...) İslâmcılık akımı bütün diğer akımlardan daha fazla ve tesirli şekilde, yalnız siyasal hayata değil tümü ile umumî hayata, sosyal hayata karışmak ve tesir etmek imkanını aramış, bu imkanı bol bol elde etmiştir." (s. 85) "Her savaşın, her cihadın **resmi ve İslâmcı**⁷ yorumuna Şeyhülislâm fetvalarında rastlanır." (s. 90) "Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti her çeşidi ile saltanat ve teokrasiyi reddeden bir devlet ve hükümet sistemi olarak **vücut bulmuştur**. İmparatorluğun yerine geçen bu yeni siyasal kadro içinde de **teokratik bir yapının doktrincisi**⁸ ve en kuvvetli fikir akımı olan İslâmcılık akımı, bilhassa Meşrutiyet yılları boyunca elde ettiği hâkim mevkii ve kazançları devam ettirmek iddiasından vazgeçmemiştir. (s.131) Buradan bakıldığında Tunaya'nın İslâm hukukunun bir biçimde kamusal meselelerde uygulanıyor olmasını İslâmcılık olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle Tunaya İslâm'ın siyasal talepleri ve politik düzeyde görünümelerini İslâmcılık olarak değerlendiriyor gözükmektedir.

Tunaya'nın İslâmcılık düşüncesinin kurucu unsurlarından birisi de 31 Mart Olayıdır. Kitabın "Siyasî Hayata Etkiler ve Karışmalar" bölümünde "Dinin Siyasete Alet Edilmesi ve Bir İrtica Olayı Örneği Olarak 31 Mart Vak'ası" başlığı altında değerlendirilen olay İslâmcı akımın II.Meşrutiyet Dönemi'nde siyasete ciddi bir müdahalesi ve "koyu bir irtica hareketi" (s.107) olarak ele alınmaktadır. Yazara göre "Gerçek odur ki, 31 Mart Vak'ası nereden ve kimden tahrik görmüş olursa olsun, **geriliğin**⁹ tesiri altında kalabilen bir toplumun tabii mahsulüdür, bir din istismarcılığı örneğidir, özü bakımından da **koyu bir irtica olayıdır**.¹⁰" (s.126)

Giriş kısmında da kısaca ifade edildiği üzere Tunaya'nın **İslâmcılık Cereyanı** başlıklı metni kaleme alma ihtiyacı hissetmesinin arkasındaki en önemli motivasyonlardan birisi Demokrat Parti döneminde yaşanan gelişmelerdir. Tunaya Demokrat Parti'nin devrilmesinin ardından oluşturulan Anayasa Komisyonuna da dâhil edilmiş ancak Millî Birlik Komitesi üyelerinden bazıları ile düştüğü fikir ayrılıkları dolayısıyla bir müddet sonra yurtdışı göreve çıkarılarak merkezden uzaklaştırılmıştır. Askerlerin 27 Mayıs darbesinin "meşruiyetini yitirmiş bir ikti-

dara karşı haklılığını belirten” 28 Mayıs 1960 tarihli raporu imzalayan 7 kişilik bilim heyeti içerisinde yer alan Tunaya’nın Demokrat Parti dönemi siyasal gelişmelerine yönelik tepkisinde “İslâmcılığın” kendini ifade imkânı bulmasından duyduğu rahatsızlık belirgindir. *“Tek parti rejiminden çok parti rejimine geçildiği tarihten itibaren de, muhafazakâr fikirler serbest açıklanma imkânı bulmuşlar, Türk devriminin dayandığı prensipler ve gerçekleştirmeler, şiddetli tenkitlere tabi tutulmuşlar ve oy istismarcılığının konusu olmuşlardır.”* (s.132) Türkçe ezan konusu DP’nin devrimlerden ilk tavizi olmuştur. (s.198) Bu çerçevede İslâmcılar DP’ye “dinin kurtarıcısı parti” sıfatını vermişlerdir. (s. 249) Ancak Tunaya’nın din istismarcılığına karşı devrimci tutum sergilediğini söylediği (s. 216) Milli Birlik Komitesi’nin neden Arapça ezan yerine Türkçe ezanı getirmediği sorusuna yönelik herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

Modernleşen Türkiye’nin Komplikasyonu

Türkiye tarihi üzerine oluşturulan metinlerin önemli bir bölümü Osmanlı-Türkiye sürekliliğini modernleşme hikâyesi olarak değerlendirme eğilimindedir. Bu yaklaşım modern tarih anlayışının da bir yansıması durumundadır zira söz konusu yaklaşım tarihi geçmiş, bugün ve gelecek çizgisinde oluşturulmuş bir anlatı olarak tasarlanmaktadır. Klasik historisizmin kurucusu ve tarih biliminin babası olarak nitelenen Leopold von Ranke, lineer tarih anlayışının en önemli temsilcilerinden birisi olarak bilinmektedir. Diğer taraftan bir dünya tarihi yazmaya niyetlenen Ranke’ye göre aslında Dünya tarihi Cermen ve Latin halklarının tarihi ile yani Orta ve Batı Avrupa’nın tarihi ile eşdeğerdir. Hindistan ve Çin, Ranke’ye göre uzun bir kronolojiye sahiptir ancak bu Ranke’nin anladığı biçimde bir tarihe değil en iyi ihtimalle bir doğal tarihe denk düşmektedir.¹¹ Çünkü Ranke tarih anlatısının temeline devleti yerleştirmektedir. Ranke’nin tarih incelemelerinde yarattığı devrim de buradan kaynaklanmaktadır, tarih araştırmasını vakayinamelerden devletlerin resmî kayıtlarına kaydırarak tarih anlayışında dönemin koşullarına göre bir altüst oluş meydana getirmiştir. Bu bağlamda siyasi tarih toplumun ya da kültürün incelenmesine oranla daha gerçek ve daha ciddi bir uğraş sayılmaya başlanmıştır.¹²

Bu açıdan bakıldığında modernleşen Türkiye’nin tarihi anlatıları modernleşme sürecinin tarihsel öznesi konumuna devleti yerleştiriyor olmaklığı dolaşısıyla Euro-centrismin yeniden üretilmesine ve subaltern grupların tarih anlatısının dışında bırakılmasına sebep olmaktadır. Bu yaklaşımın bir diğer sorunlu boyutunu ise modernleşmenin diyalektik ya da dikotomik süreçler olarak değerlendirilmesi eğilimidir. Karşılıklı etki-tepki çerçevesinde ilerleyen tarih anlatısı modernleşmenin katalizörü olarak birtakım olgu ya da kurumlar “icad etmiş” gözükmemektedir. Kabaca 1980 yılına kadar oluşturulan metinlerin çok büyük bir kısmında, siyasi yelpazenin hangi tarafından geldiği fark etmeksizin, vülgarize biçimde örneklersek Osmanlı-Türkiye tarihinin gericilik / irtica ya da Batılaşma / kültürel kodları ya da medeniyet havzasını değiştirme gerilimi çerçevesinde değerlendirildiği görülecektir. Bu durum geçmişe doğrudan politik bir gündemle bakılmasını da beraberinde getirmiştir.

Tarık Zafer Tunaya’nın *İslâmcılık Cereyanı/Akımı* başlıklı metni de Osmanlı-Türkiye tarihini bir modernleşme hikâyesi olarak kurgulamakta, sürecin gericici kalkışmalar ve modernleşme hamleleri arasındaki gerilimin yarattığı itki ile ilerlediği tezine dayanmaktadır. Tunaya’ya göre *“Patrona Halil’in, Derviş Vahdeti’nin, Menemen İsyancısı Derviş Mehmet’in iddiaları arasında bağlantı vardır.”* (s. 238) Tunaya’nın bu yaklaşımı döneme hâkim olan görüşün bir yansıması olmakla birlikte bu algıyı tahkim edici bir etki de oluşturmuştur. Yazarın kitabın 1991 yılındaki baskısına yazdığı önsözde kendi çalışmasının ardından bu alanda yapılmış önemli çalışmalar olduğunu ifade ettikten sonra Sina Akşin’in 31 Mart Olayı başlıklı metninden söz etmesi hadisenin Tunaya’nın yaklaşımındaki kurucu etkisini göstermesi yanı sıra İslâmcılık olgusuna yaklaşımını da ortaya koymaktadır. Geçmişe yönelik politik bir gündemle yaklaşan Akşin’in metninin 1990’lı yıllardaki baskısında kitabın orijinal isminin alt başlık haline getirilerek üst başlığa “Şeriatçı Bir Ayaklanma”nın çekilmesi konuyu biraz daha anlaşılabilir kılacak dikkat çekici bir tutum olarak zikredilebilir.

İslâmcılığın Osmanlı’nın ve Türkiye’nin kurtuluşuna ilişkin tezlerini “içerden” okumalarla ortaya



Tunaya'nın bu yaklaşımı döneme hâkim olan görüşün bir yansıması olmakla birlikte bu algıyı tahkim edici bir etki de oluşturmuştur. Yazarın kitabın 1991 yılındaki baskısına yazdığı önsözde kendi çalışmasının ardından bu alanda yapılmış önemli çalışmalar olduğunu ifade ettikten sonra Sina Akşin'in 31 Mart Olayı başlıklı metninden söz etmesi hadisenin Tunaya'nın yaklaşımındaki kurucu etkisini göstermesi yanı sıra İslâmcılık olgusuna yaklaşımını da ortaya koymaktadır. Geçmişe yönelik politik bir gündemle yaklaşan Akşin'in metninin 1990'lı yıllardaki baskısında kitabın orijinal isminin alt başlık haline getirilerek üst başlığa "Şeriatçı Bir Ayaklanma"nın çekilmesi konuyu biraz daha anlaşılabilir kılacak dikkat çekici bir tutum olarak zikredilebilir.

koyan Tunaya metnini şu şekilde sonlandırması da yazarın Osmanlı-Türkiye tarihine nasıl yaklaştığını net bir biçimde ortaya koymaktadır: "*Devrim prensipleri Türkiye'nin kuruluş ve kurtuluş yollarıdır. Bağımsız ve millî bir devlet olan Türkiye Cumhuriyeti cehaletle, gerilikle, hurafecilikle savaşarak kurulmuştur. İstiklâl Savaşı'nın bir anlamı da budur. Savaş bitmemiştir.*" (s. 262)

Modernlik Versus İslâm

Ernest Gellner Müslüman ülkelerin modernleşmesinde öne çıkan iki temel stratejinin dikkat çektiğini ifade etmektedir. Bunlardan birincisi kendisini dine karşı konumlandıran modernist strateji; diğeri ise dinle birlikte hareket eden Müslüman reformculuğudur. Gellner birincisi için en iyi örneğin "pek tabii" Kemalizm olduğunu düşünmektedir.¹³ İslâm dünyasında laikliğin en katı biçimde uygulandığı ülke olan Türkiye'de devletin dinle kurduğu ilişki neredeyse her dönemde sorunlu biçimde gelişmiştir. Bu bağlamda "Kemalist dönem" kavramı akademik çalışmalarda genellikle laiklik ilkesinin katı ve tavizsiz uygulandığı dönemi anlatmak için kullanılmış gözükmektedir. Türkiye'de tarih yazıcılığını derin bir biçimde etkilemiş olan, hatta bir kırılma yarattığı iddia edilebilecek *Nutuk* da bu algıyı tahkim edecek biçimde kurgulanmıştır. Bu çerçevede dinin toplumla ilişkisi (veya tersi) üzerine odaklanan metinlerin sayısı son döneme kadar oldukça sınırlı olmuştur.

Din aydınlanma düşüncesinin gelişiminden sonraki dönemde farklı rasyonel düşünce biçimlerinin

ağır eleştirilerine muhatap bir kurum olarak varlığını devam ettirmiştir. Filozoflar, psikologlar, sosyologlar ve antropologlar dini kendi farklı bakış açılarından kendi farklı kavramlarıyla bağlantılı olarak açıklamaya çalışmışlar; bu da dinî davranış ve bağlılığın dinî içerikten ayrılması ile neticelenmiştir.¹⁴ Kemalist tecrübenin önemsenmesi de kendisini bu noktada göstermektedir. Zira Fransa'da din ve devlet zaten birbirinden ayrı kurumlar olarak işlemekteydi ve sonunda laiklik çerçevesinde ayrıldıkları nokta toprak hukukundaki uygulama oldu. Türkiye'de ise laiklik bir devlet politikası haline getirildiğinde vücudun bir uzvu koparılmış oldu.¹⁵

Dinin Türkiye Cumhuriyeti'nde nasıl bir işlevi olduğuna yönelik sorular kabaca 1980'li yıllara kadar modernist ya da marxian perspektiften cevaplanmaya çalışıldığı için İslâmcılık üzerine sürdürülen tartışma da siyasal düzlemde yürütüldü/yürütülmeye devam ediliyor.¹⁶ Belli bir döneme kadar üretilen eserlerde belirgin ton dini bir üst yapı kurumu olarak değerlendirmek ve toplumsal gelişmelerde önemsiz olarak görmek şeklindeydi.¹⁷ Bu durumun ortaya çıkmasında sosyolojik metinlerde işlevselci yaklaşımın Türkiye'de çok geç uygulanmaya başlamasının da etkisi büyük olduğu görünmektedir. Biyoloji bilimlerindeki organik sistem modeline dayalı olarak geliştirilen işlevselcilik toplumsal ve kültürel olguların toplumsal-kültürel sistem içerisinde yerine getirdiği işlevlerin çözümlenmesini amaçlamaktadır. İşlevselciliğin toplumu birbirinden kesin çizgilerle ayrışabilir değildir, toplumdaki bütün yapılar birbiriyle karşılıklı ilişki içerisinde.¹⁸ Durkheim sosyo-

lojisinde de kökleri görülebilecek işlevselcilik Talcott Parsons'ın "Büyük Kuram" ve Robert Merton'ın "orta büyüklükte kuram" önermeleriyle çok daha farklı bir görünüme kavuşmuştur.

Özellikle gizli ve açık işlevler arasında ayırım yapan Robert Merton'ın ortaya koyduğu işlevselci analiz insanların yaptıklarına inandıkları şeylerle sosyolog ya da antropolog gibi kimselerin inanarak yapan kimselerin aslında ne yaptıklarına karar verdikleri şeyi birbirinden ayırmada son derece kullanışlı hâle gelmiştir. Bu çerçevede farklı dinî ibadetleri dışarıdan gözleyen birisine bütünüyle cehalet, bilgi yoksunluğu ya da mantıksız bir davranış gibi gözükken dinsel pratikler (belki burada dinsel talepler de bu kapsamda değerlendirilmelidir) açık ve gizli işlev kavramlarıyla daha anlaşılır hâle gelebilir.¹⁹ Bu çerçevede son dönemlerde sayıları gittikçe artmaya başlayan islâm'ı (ya da islâmcılığı) "anlamaya" çalışan metinler olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bu metinlerde de genel eğilimin islâmın modernite ile karşılaşması sonrası ortaya çıkan ürünler ve komplikasyonlar üzerine yoğunlaşmak olduğu söylenebilir.

Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve uluslararası sistemin boyutunun farklılaşması sırasında ortaya atılan iki metin kabaca 1990 sonrası dönemde "batı dışı" dünyada yaklaşımların şekillenmesi açısından son derece belirleyici ve şekillendirici olmuş gözükmektedir. Bunlardan birisi Fukuyama'nın "*Tarihin Sonu*" başlıklı metni iken diğeri Huntington'ın "*Medeniyetler Çatışması*" başlıklı çalışmasıdır. Fukuyama tarihi linear biçimde tasarlayarak bugüne kadar diyalektik biçimde gelişen tarihin liberal demokrasinin zaferi sonrasında sonunun geldiğini iddia ederek bir anlamda "batı modernliğinin küreselleşmesi" düşüncesinin alt yapısını hazırlamıştı. Diğer taraftan Huntington Soğuk Savaş sonrası dönemde Fukuyama'nın "iyimserliği"ne karşın medeniyetler arasında bir çatışma sürecinin başlayacağını savunmuştu. Batı modernliğini merkeze yerleştiren her iki metin de batı dışı dünyada, konumuz açısından önemli olan İslâm dünyasında bir telaş meydana getirdi ve "batı dışı modernlikler" ya da "alternatif moderniteler" gibi kavramların ortaya atılmasına sebep oldu.

Bu yaklaşımın Türkiye'de en ilginç örneklerinden birisi Çağlar Keyder'in "*Memalik-i Osmaniye'den*

Avrupa Birliği'ne" başlıklı çalışmasıdır.²⁰ Keyder bu çalışmada Güney Avrupa modernleşmesinin devlet yapılarınca yönlendirilmiş ve Kuzey'in baskısıyla şekillenmiş çoğunlukla tepkisel bir modernleşme olduğu görüşüne vurgu yaparak çoğul moderniteler yaklaşımının ayırt edici özelliği olarak yakın zamana kadar dışarıdan bir baskı veya yönlendirme olmaksızın modernleşme yeteneğine sahip olmadığı düşünülen "batı dışı" toplumların ve kültürlerin kendi tarihsel ve kültürel dokularının sunduğu olanaklarla modernleşme imkânına sahip oldukları tespitini yapmaktadır. Küreselleşme dönemine vurgu yaparak ulus-devlet yapılarının aşılmasını önemseyen, Avrupa Birliği'nin normatif değerlerine yüklediği anlamlarla İttihatçılık ve Cumhuriyet'in ulus-devletçiliğinin aşılabileceğinden hareket eden Keyder'in çoğul moderniteler kavramını ön plana çıkarması modernizasyon teorisinin görünürde aşılması ve fakat tarih kurgusunda euro-centrism'in yeniden ama şekil değiştirerek gündeme gelmesi sonucunu doğurmuştur.

Batı dışı toplumlarla modernlik arasındaki ilişkilerin gözlemcileri şaşırtmaya devam edeceğini düşünen Nilüfer Göle de alternatif modernlikler/batı dışı modernlikler/çoğul modernlikler üzerine oluşturduğu metninde bugünkü İslâmcı hareketlerin de geleneğin geri gelmesinden çok modernizasyonun bir ürünü olduğunu düşünmektedir. Göle bu tespiti yaparken islâmcı aktörlerin gelenekle olan irtibatlarının oldukça zayıflamış olmasına; bu aktörlerin modern eğitimden gelmelerine, profesyonel eğitim ve bilgilerinin din bilgilerinin önüne geçtiğine vurgu yapmaktadır. Göle, İslâmcı kadınların örtünme biçimini de (ki anlaşıldığı kadarıyla Göle indirgemeci bir tavırla örtünme biçimini İslâmcılığa bir karine kabul etmektedir) gelenek ve modernlik arasındaki uyumsuzluğun bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.²¹

Sonuç Yerine: İslâmcılığın Doğası

Tarihçi geçmişi yaşadığı dönemden kurmaktadır. Diğer bir deyişle tarihçinin el aldığı dönemle tarihçinin yaşadığı dönem bir anlamda aynı zamansallıktadır ve dolayısıyla tarihçinin yaklaşımları bu "aynı"lıktan önemli oranda etkilenmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında Tunaya'nın metni yaklaşım

olarak dönemin genel eğilimleriyle uyumlu bir çizgide bulunmaktadır. Modernleşme paradigmasının ve historisist bir epistemolojinin hâkim olduğu bu dönemde Osmanlı-Türkiye tarihi farklı kesimlerce bir nedensellik ve süreklilik hikâyesi olarak kurgulanmıştır. Ancak metnin oluşturulma tarihi nispeten erken bir döneme rastlamaktadır ve Tunaya'nın İslâmcılık olgusunu oluştururken çuvala yerleştirdiği veriler sonraki dönem İslâmcılık çalışmalarını bir biçimde etkilemiştir. Bu bağlamda belli bir sistematik çerçevesinde oluşturulan ilk metin olması dolayısıyla İslâmcılık tartışması açısından kurucu metinlerden birisi olarak belirlemektedir. Ancak bu durum Tunaya'nın geçmişe politik bir perspektiften baktığı gerçeğini de değiştirmemektedir.

İslâmcılık üzerine yürütülen tartışmalarda beliren kararsızlık durumuna rağmen bu konuya ilişkin değerlendirmelerde bulunurken sürecin köklerini II. Meşrutiyet döneminde arayan çalışmaların metodolojik açıdan ciddi biçimde sakatlandığı söylenmelidir. II. Meşrutiyet döneminde yürütülen tartışmalar entelektüel açıdan ciddi bir birikim ve analiz için mümbit kaynaklar sağlamakla birlikte II. Meşrutiyet Dönemi İslâmcılarının, artık onlar her kimse, bütün kaygılarının Osmanlı Devleti'nin kalıcılığının sağlanabilmesi olduğu; Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının, eğer meseleyi siyasal pratikler bağlamında değerlendireceksek, politik gündeminin II. Meşrutiyet döneminden tamamen farklı olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Diğer bir deyişle İslâmcılığın doğası üzerinde durulması daha sağlıklı analizler yapılmasının önünü açabilir. Ancak bugün itibarıyla mesele küresel ve yerel politik süreçlerin belirleyiciliği ile değerlendirildiği için, Ortgay Gasset'in ifadesine atıfla söylersek, İslâmcılığın bir doğası değil kurgusal bir tarihi ve modernlikle ilişki biçimleri var gibi görünmektedir. Tunaya'nın metni çok erken bir metin olduğu için belki bu durum onun için bir eksiklik olarak değerlendirilemez ancak aynı tutumun güncel metinlerde de büyük oranda devam ediyor oluşu kanaatimce önemli bir soruna işaret etmektedir.

Dipnotlar

- 1 Yasin Aktay (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce-İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- 2 Bassam Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, Routledge,

New York, 2008, s. 84.

- 3 Söz konusu kitabın incelenmesinde şu baskıdan faydalanılacaktır: Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, (2.baskı). Metin içerisinde verilen sayfa numaraları bu baskıya yönlendirmektedir.
- 4 Vurgu bana ait.
- 5 Vurgu bana ait.
- 6 Vurgu bana ait.
- 7 Vurgu bana ait.
- 8 Vurgu bana ait.
- 9 Vurgu bana ait.
- 10 Vurgu bana ait.
- 11 Georg G. Iggers, *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, Çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2011, (4.Basım), s. 30.
- 12 Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2011, (4.Basım), s. 6.
- 13 Ernest Gellner, *Müslüman Toplum*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 58.
- 14 Elizabeth Özdağ, *İslâmcılığın Türkiye Seyri-Sosyolojik Bir Perspektif*, çev.Gamze Türkoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, (1. Baskı), s. 14-15.
- 15 Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset-Makaleler 3*, der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, (14. baskı), s. 36. Burada Tarık Zafer Tunaya'nın bir tespiti üzerine genişçe bir parantez açmak gerekiyor. Diğer bir deyişle II. Meşrutiyet sonrası dönemde yeni devletin kaba hatlarıyla teşekkülüne kadar geçen sürede ortaya çıkan İslâmcı düşünüşün temel dayanağı yok edilmiş oldu. Tarık Zafer Tunaya'nın II. Meşrutiyet dönemi İslâmcı aydınlarının Cumhuriyet dönemi İslâmcı aydınlarından daha gelişkin olduklarına yönelik tespiti bu çerçevede bir okumaya tabi tutulduğunda Tunaya'nın bu tespitinin yüzeysel, belki daha doğru bir ifadeyle aceleci olduğu görülebilecektir. Örneğin Tunaya ilgili metninde Cumhuriyet dönemi İslâmcılarının bir eğitim hareketi ya da kurumu üzerinde tartışmadıklarını kendi düşüncesine delil olarak geliştirirken Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nu, din eğitimi veren kurumların devletin sistematik yıldırma ve baskı politikasıyla yok olmasını, 1945'e kadar yaşanan Parti-devlet bütünleşmesini, devletin kendi ideolojisini araçları ortadan kaldırmak suretiyle Halkevleri aracılığıyla doğrudan götürmesini, kemalizmin altı ilkesinin anayasal hâle getirilmesini görmezden gelmektedir. Kısacası Tunaya'nın tespiti Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının Meşrutiyet dönemi İslâmcılığından ayrıldığı en önemli noktanın reaksiyonerliğin muhtevasında olan değişimi atlamaktadır. II. Meşrutiyet Dönemi İslâmcılığının ötekisi bir anlamda emperyalizmken Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının ötekisi ya da "ilk günah"ı Kemalizm olmuştur.
- 16 Burada Kurtuluş Kayalı'nın bir mülakatta ifade ettiği "Mübeccel Kiray'ın metinleri ile İdris Küçükömer'in metinlerini gösterdiği-nizde insanlar Kiray'ı iktisatçı, Küçükömer'i sosyolog zannedebilirler" şeklindeki tespitini hatırlamak ufuk açıcı olabilir.
- 17 Burada Cahit Tanyol'un dönemin eğilimlerinden kısmen farklılaşmasının altı çizilmelidir. Tanyol'un toplumu açıklarken kullandığı kavramlar genellikle "üst yapı" kurumlarıdır ve Tanyol bu kavramlara sıklıkla gönderme yaparak toplumsal değişimi açıklamaya çalışır. Tanyol'un bu bağlamda önemseydiği kavramlara ilişkin genel çerçeve onun "Sosyolojik Açıdan Din, Laiklik ve Politika Üzerine Dialoglar" başlıklı çalışmasında bulunabilir.
- 18 Ruth A. Wallace, Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz, Rami Ayas, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2012, (4.Baskı), s. 43-53.
- 19 Özdağ, a.g.e., s. 17.
- 20 Çağlar Keyder, *Memalik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, (4.Baskı).
- 21 Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, Metis, İstanbul, 2011, (4. Basım), s. 159-174.

KEMAL KARPAT'IN İSLÂMCILIK HAREKETİNE BAKIŞI

Ercan YILDIRIM

Türkiye’de İslâmcılık düşüncesinin seyri üzerine yeterli akademik çalışma yapılmamıştır. Belli başlı kitaplar bulunmasına rağmen bunların üzerini dolduran vasıflı çalışma son derece kısıtlıdır. Burada belki de en büyük mesele İslâmcılığın doğduğu ve geliştiği dönem ile sonraki süreç arasında sağlıklı irtibatların kurulmaması, dönemlerin karşılaştırmalı olarak incelenmemesidir. Tanzimat dönemindeki kıpırdanmalar başlı başına bir inceleme sahası iken, Meşrutiyet İslâmcılığı, Mütareke dönemindeki ayrışmalar, Cumhuriyet’in ilk dönemi, Tahrir-i Sükûn Yasası’nın çıkış aşaması ve sonrasındaki süreç, üniversite tasfiyeleri, basın yasakları, Tek Parti dönemi, Demokrat Parti’nin iktidara gelişi, ABD dünya sisteminin devreye girmesi, 27 Mayıs, tercüme hareketleri, darbeler, 1970 ve 80 dönemi, Milli Görüş hareketi, RP iktidarı, 28 Şubat, 11 Eylül ve sonraki dönemin karşılaştırmalı olarak kavramlar, iktisadi gelişim, siyasal yönelimler ve kadrolar bağlamında incelemesi müstakil ve kapsamlı şekilde yapılmadıkça Türkiye’de İslâmcılık hareketinin nitelikleri tam olarak belirlenemez.

İslâmcılık hareketi ya da fikriyatı üzerindeki çalışmaların mensubiyet, tarafgir ve karşıt cephelerden bakış açılarına sahip olması son derece normal iken olabildiğince objektif, yayınlara dayalı, hatıraları da eksene alan bütünlükte yapılması gerekir. Belki İslâmcılık hareketinin geleneksel İslâm kültürüyle mukayesesi üzerinde daha çok durmalı. İslâmcılığın modern vasfı üzerinde ol-



Kemal Karpat

dukça esaslı yayınlar son zamanlarda artmaya başladı.¹ Belki bu çalışmaların daha da artması yeni metodolojilerin geliştirilmesine bağlıdır. Bugünden bakıldığında Osmanlı ya da Cumhuriyet dönemi İslâmcılıkları doğru bir biçimde kavranamayabilir ama özellikle konjonktürel siyasal yönelimler ve

sürekli yayınlarda gözlenen modernleşme emareleri ile birlikte incelendiğinde daha anlaşılabilir sonuçlara varılabilir. En nihayetinde İslâmcılığın modernist yapısı² ile Osmanlı’nın ve Cumhuriyet’in modernist kimliği örtüşür.³

İslâmcılık Kimliği

İslâmcılık üzerine hazırlanan çalışmalarda İslâmcılığın bir ideoloji olma özelliği üzerinde çokça durulurken, İslâmi taleplerle millet varlığı arasındaki irtibat boş geçilir. Eninde sonunda ve varoluşunda İslâm bir evren ve dünya tasavvuru, insan tanımı, kamu ve özel alanda düzenleme, iktisadi, siyasi ve diğer konuların hepsinde bir “iddia” ortaya koyar. Yani İslâm modernite ile birlikte zuhur eden ideolojiler furcasından önce ve her daim zaten hayatın tümüne teşmil edilebilecek tezleri vardır. Bir Müslüman moderniteden sonra İslâm’ın bu yapısını savunduğu zaman bile İslâmcı olarak algılanabilir. İslâmcılığın modern öncesi yöntemleri, yaşayış ve düşüncü biçimlerini reddeden tavrını kabul etmese bile Müslümanlar, “emr-i bi’l maruf ve nehyi ani’l münker”i dillendirdiği sürece İslâmcı tezlere sahip olduğu ön kabulünden hareket edilir.

Karpat'ın *İslâm'ın Siyasallaşması* ve diğer kitaplarda İslâm ile Müslümanlar arasındaki bu ontolojik durum üzerinde pek durulmaz. Müslüman'ım demekle bile İslâmcı iddialarda bulunmuş sayılabilir.⁴ Modern kopuş teorisi ve anlayışı üzerinden bir tarih incelemesine girmek, tarihi yormak ve yıpratmak amacıyla olmasa, tarih güzellemesi yapsa bile İslâmi kaideleri dile getirmek bile belli bir aşamadan sonra İslâmcılık olarak belirlenebilir.

Karpat'ın *İslâm'ın Siyasallaşması* bu tür temel meselelerden, İslâm ve modernleşmesinin karşılaşmasından, kavramlar üzerinden mukayeseler yapmaktan çok, İslâm'ın gelişen siyasal olaylar sonucunda aldığı şekil, bu siyasal yönelimlerdeki etkisi, siyasi konjonktürün İslâm ve Müslümanları kullanma şekli ve nihayetinde İslâm'ın dünya ölçeğindeki siyasal değişim sonucundaki pasif ve araçsal niteliği üzerinde durur. Bu bakımdan İslâmcılık Karpat'ta Osmanlı modernleşmesinin "kendiliğinden" bir sonucu olmaktan ziyade şartların zorlaması ve devlet erkinin siyasi manevrasının neticesiyle gelişmiştir. Karpat tabii ki burada II. Abdülhamit üzerinde çok durmuş ve onun İslâm birliği siyaseti ile İslâmcılık arasındaki bağlantıyı hayli derinlemesine incelemiştir.

İngiltere-Almanya Çekişmesi Arasında İslâmcılık

Karpat İslâmcılığı çok yönlü ele alır. Bir yandan Nakşi hareketi ve orta sınıfın gelişimi üzerinde dururken Selefî hareket ve Vehhabilik'le irtibatını inceler. Pan İslâmcılık politikası çerçevesinde Rusya'dan Açe'ye kadar genişleyen alanı mercek altına alan Karpat, İttihad-ı İslâm'ın temellerini Alman-İngiltere çekişmesine götürür. Böylece bizdeki⁵ İslâmcılık hareketinin temellerini biraz da büyük devletlerin arasındaki çekişmeye ve sömürgelerindeki nüfuzlarını kırmaya yönelik değerlendirir. Pan Türkçülük Rusya'yı, Pan İslâmizm Hindistan'da İngiltere'yi sıkıştırmak için Almanların geliştirdiği bir yönelim olarak değerlendirilir.

Karpat'ın İslâmcılık değerlendirmesi esasında onun ilmi ve kısmen siyasi menşei bakımından ehemmiyetlidir. Çünkü Amerikan pragmatizmini⁶

hayatının her safhasında gösteren Kemal Karpat, sonuca götürmeyen tartışmalara ve yorumlara ulaşmaktan kaçınır. Mutlaka her çıkarımın, incelenenin ve paragrafın bir karşılığı, bağlandığı bir yer vardır. Bu genellikle siyasal yönelimlere paralel olarak zaman zaman değişebilir. İslâmcılığın Karpat nezdindeki karşılığı İslâm'ın Türkiye'deki algılanış tarzı gibi siyasete çok endeksli ve tepkiseldir.⁷

Karpat'ın inceleme tekniği, metodolojisi, kaynaklara hakimiyeti, analiz yeteneği bir tarafa kendini kabul ettirme güdüsünün etkisiyle zamanın ruhuna uygun akımlara olan yatkınlığı, onlara övgüsü ilim sahasındaki ciddiyetine gölge düşürecek cinsten. İçinde bulunduğumuz döneme sempatisi Kemalizm'in eksiklerini ve hatalarını örtmeyi, İslâm'ın iddialı kısımlarını da törpülemeyi amaçlamasından ileri gelir. Bu yüzden daha kitabının ön-sözünde⁸ İslâmcılık hareketinin modernizm gibi "zamanı geçmiş" ve insanları birbirine düşüren, zaman kaybına yer veren, daha önemli işlerin ele alınmasını engelleyen, gerçek demokrasi, barış ve ilerlemeyi engelleyen etkisi olduğunu iddia eder. (Karpat, 2005, xxv)⁹

Kemal Karpat İslâmcılık düşüncesini bir fikri hareket, "kendiliğinden" ortaya çıkmış bir tavır olarak görmekten çok siyasal ve "icat edilmiş" bir ideoloji olarak görür.

Bunda özellikle II. Abdülhamit'in padişahlığının büyük tesiri vardır. Osmanlılık düşüncesi İslâmcılıktan daha öncedir ve imparatorluk içindeki Müslim/Gayri Müslim ayrımı gütmeden her tebaayı vatandaşlık şemsiye altında birleştirme amacı güder. Fakat etnik ve dini eğilimlerin temel belirleyen olduğu 19 ve 20. asırda Osmanlıcılığın içeriksiz söylemi kabul görmez. Karpat'a göre İslâmcılık, Osmanlıcılığa içerik temin eden bir "ideoloji" olarak vazife görür. İslâmcılık aynı zamanda Müslim/Gayri Müslim ayrımını temellendirmiştir. Çünkü Osmanlıcılığın başarısızlığı aynı zamanda gayri Müslim tebaaya güvenilmeyeceğini de göstermiştir. "Osmanlı Müslümanları arasında işbirliği sağlamak için, Sultan Abdülhamit 1878'den sonra İslâmcılık ideolojisini benimsemiştir." (s. 17) Burada üzerinde durulması gereken husus İslâmcılığın

ideoloji biçiminde örgütlendiğinin savunulmasıdır. Karpat, İslâmcılığı sadece ideoloji olarak görmez büsbütün Abdülhamit'in uhdesine verir. Abdülhamit olmasa muhtemelen İslâmcılık ideolojisi gelişimini bu kadar net gösteremeyecektir. İdeoloji olmasında en büyük etken “ümme” söylemidir. O günkü siyasi vaziyette İngiltere, Fransa ve Almanya arasındaki dünya bölüşümü içinde bir ses olarak İslâm'ın ortaya çıkması ve bir iddia gütmesi onu ideoloji haline getirir.

İslâmcılığın Modernliği ve Ortaya Çıkışı

İslâmcılık düşüncesi söz konusu olduğunda onun “modern” vasfı ve tarih boyunca böyle bir yönelimin hiçbir zaman görülmediği üzerinde durulur ve “yabancı”lığı vurgulanır. Bu eleştiriler, İslâmcılığın modernite içinden moderniteye bir karşı duruş olarak var olmasını, böyle bir cephede yer alarak yer kapma çabası içine girdiği gerçeğini gizlemez. Müslümanların moderniteye aldıkları tavrı, modern yöntemlerle gerçekleştirmesi, İslâmcılığın modern vasıfta olduğu kanaatlerini oluşturmuştur. Karpat'ın İslâmcılığın modernliği hususunda üzerinde durduğu temel argümanlardan birini “pan İslâmcılık” hareketlerinin İslâm tarihi boyunca hiçbir zaman ortaya çıkmaması oluşturur. İslâmcılık ya da pan İslâmizm, İslâmî giysilere bürünmüş ve halifenin kontrolünde “hürriyet ve değişim” hareketidir. (s. 27) Müslümanları Batı sömürgeciliğine karşı birlik oluşturmaya çağıran “propaganda” yöntemi modern bir usuldür. Modernliğin bir başka kanıtı Avrupa'ya karşı kültürel ve siyasi öz savunma bi-

çimi olmaktan çok, kendi kendini yenileme ve ilerleme içerisinde olmasıdır. Siyasal, kültürel, eğitsel, iktisadi bir değişim ve dönüşüm içinde olmak, modern Batı usullerini içselleştirmek İslâmcılığın modernliğinin en büyük göstergesidir.

Kemal Karpat, İslâmcılık hareketini doğrudan II. Abdülhamit'in inisiyatifine ve onun etkisine bağımlı olarak görür. İslâmcılık Abdülhamit'in kontrolü altında gelişmiş ve konjonktürün yönlendirmeleriyle kimliğini bulmuştur.

Buna göre Abdülhamit'in İslâmcılıktan muradı ikidir: Birinci olarak İslâmcılık, modernitenin Osmanlı'ya girmesinden sonra yepyeni bir millet inşasının temel taşlarından biridir. İkincisi İngiliz-Alman rekabeti dolayısıyla Osmanlı'nın selameti için siyasi manevralara bağlı gelişmesi ve İslâmcılığın burada en önemli siyasi tez olması.

Karpat bunların içinde en çok klasik Osmanlı millet yapısının bozulmasına bağlı olarak yeniden şekillenen ve etnik kimliğin büyük rol oynadığı yeni millet yapısına vurgu yapar. İslâm, dolayısıyla İslâmcılığın tezleri yeni millet inşasında etkili olacaktır. Karpat'a göre Abdülhamit İslâm'ı modern millet kurmak için kullanır: “Sultan,

İslâm'ı, kelimenin modern anlamında Müslüman bir millet kurmak için kullanıyordu. Bir yandan İslâmî gelenekleri, sadakatleri ve sembolleri korur ve canlandırırken, bir yandan da bunları değiştirerek yeni bir ‘bütün’ yaratıyor ve onu da hala ‘gerçek İslâm’ın bir parçası sayıyordu. Din ve dinin ‘korunması’ adına yenilik ve yaşayan dünyaya ilgi getirmek gerçekten yeni bir yaklaşımdı.” (s. 345)

Kemal Karpat'ın İslâmcılık değerlendirmesi esasında onun ilmî ve kısmen siyasi menşei bakımından ehemmiyetlidir. Çünkü Amerikan pragmatizmini hayatının her safhasında gösteren Kemal Karpat, sonuca götürmeyen tartışmalara ve yorumlara ulaşmaktan kaçınır. Mutlaka her çıkarımın, incelemenin ve paragrafın bir karşılığı, bağlandığı bir yer vardır. Bu genellikle siyasi yönelimlere paralel olarak zaman zaman değişebilir. İslâmcılığın Karpat nezdindeki karşılığı İslâm'ın Türkiye'deki algılanış tarzı gibi siyasete çok endeksli ve tepkiseldir.



İslâmcılık Tezlerini Devlet Adamları Üretti

Kemal Karpat'ın İslâmcılık üzerine en orijinal yaklaşımı, İslâmcılığın genel tezlerinin “doğrudan” devletin merkezinde üretilmiş olduğunu göstermesidir. Yani İslâmcılığın savunduğu ana görüşler, bizzat Osmanlı devlet iradesinin ve devlet adamlarının elinden çıkmıştır: “1. Bütün Müslümanlar tek bir toplumdur ve bu toplumun başı ve kumandanı halifedir. 2. İslâm'ın düşmanları üstün gelmişler ve Müslüman topraklarını işgal etmişlerse, bu Batı ajan ve misyonerlerinin iddia ettiği gibi, İslâm'ın doğuştan aşağılığından dolayı değil, ümmetin bölünmüş olmasından, cahil kalmasından ve Batı dünyasının kaydettiği ilerlemelerin farkında olmamasındandır. 3. Müslüman toplumun zaafı aynı zamanda iman zaafiyetinden ve müminlerin dinlerini doğru dürüst anlayamamalarından ve emirlerine tam olarak uymamalarından ileri gelmiştir. Demek ki, Müslümanlar İslâmi ilkeleri, akıl ve bilimin ışığı altında, doğru olarak yorumlamalıdır. 4. İslâm'ın ihyası ancak temel ilkelerine dönüşle mümkündür.” (s. 346)

Bu ilkelerin ortaya konması, siyasal olarak dünya sisteminin girdiği yeni konumla ilgilidir. Sistemin merkezindeki kaos, imparatorluğa sıçrayacağı için devlet kendini korumak adına yeni ideolojik yönelimleri devreye sokmuştur. Müslümanların canlanması, aktif hale geçmesi ve direniş ruhu kazanması bu argümanlar sayesinde mümkün olabilecektir. Aslında Almanya'nın menfaatine, İngiltere'nin aleyhine gibi görünse de, devlet emperyalizme karşı toptan bir direniş ruhu kazandırmayı amaçlamıştır.

İngiltere Sanayi Devrimi'yle birlikte yepyeni hammadde kaynaklarına ulaşmak ve güçlenen Almanya'nın karşısına daha güçlü çıkabilmek için

yeni yöntemler aramaya ve siyaset geliştirmeye başlamıştır. Fransa'yı bu yüzden güçlendirerek Afrika'ya geçmesine izin vermiştir. Bunun karşısında Osmanlı İmparatorluğunda kendi varlığını koruyabilmek için en büyük kozu olan “Pan İslâmizm”i devreye sokmuş ve Almanya ile yakınlaşmıştır. Almanya Orta Asya'da Rusya karşısına Pan Türkizm ile İslâm coğrafyasının geri kalan kısımlarına da İslâmcılık ile çıkarak İngiltere'nin gücü ve etkinliğini kırmak istemiştir. İngiltere bu atağa karşı “Arap Hilafeti” kavramını geliştirmiş ve kamuoyunda yoğun bir Türk ve Müslüman karşıtlığına gitmiştir. (s. 384) Sonuçta İslâmcılık hareketi büyük devletlerle onlara karşı koymak isteyen İmparatorluk arasında, stratejik bir manevra nesnesine dönüşmüştür. Cava, Sumatra, Afrika, Japonya ve Çin gibi deniz aşırı alanlarda Abdülhamit varlık göstermeye çalışmış, imparatorluğun ömrünü uzatmanın yollarını aramıştır.

Kemal Karpat'ın İslâmcılık üzerinde durduğu önemli konulardan birini, Abdülhamit'in uluslar arası siyaset arenasındaki Pan İslâmist tezlerinden çok, Müslümanların dönüşümleri, moderniteye eklenmeler ve yepyeni bir millet oluşumu içine girmeleri oluşturmuştur. İslâmcılığın modernliğini asıl gösteren de bu modern dönüşümdür. Çünkü İslâmcılar modern enstrümanları kullanmanın ötesinde kendi kimliklerinde, yaşayışlarında ve düşüncülerinde, iktisadi ve kültür hayatlarında belirgin dönüşümlere gitmişlerdir. İslâmcılık da zaten temelde bu değişimin kendisidir. Karpat'ın bu dönüşümü izah etmesinin nedeni imparatorluk bünyesinde teşekkül etmeye başlayan yeni bir millet anlayışına vurgu yapmaktır.

Osmanlı millet yapısı içinde Müslümanlar tek başına bir millet oluşturmaktaydı. İslâm milleti yekpare bir bütündü. Ortodoks milleti yani Rumlar, Ermeni milleti, Katolik Hristiyan milleti ve Yahudi milleti Osmanlı millet yapısının unsurlarıydı. Ancak modern dönemle birlikte özellikle milliyetçilikle başlayan kopmalarla bu millet yapısı dağıldı. Osmanlı'da artık millet denildiğinde sadece Müslümanlar anlaşılıyordu. Millet kavramının içeriğini Karpat'ın kavramıyla söylersek “tutucu-

lar”, din ile doldururken modernistler potansiyel olarak ona laik ve dünyevi bir kimlik sunuyorlardı. (s. 230)

Millet kavramının değişmesiyle, İslâm anlayışı da kendiliğinden dönüşmeye, Müslümanların yapısı ve düşünme biçimi dönüşüme uğramaya başlamıştı. Reform, ilerleme, uygarlık ve din düşünceleri yeni yeni anlamlara kavuşmaya ve popüler bir kullanım alanı bulmaya başlamıştır.

Karpat’ın İslâmcılık Dikkatlerinden: Dindar Orta Sınıf

Kemal Karpat’ın İslâmcılık hareketi özelinde değil genelde Türkiye’de İslâm’ın ve Müslümanların gidişatı üzerine önemli katkılarından biri ve belki en önemlisi modernleşme hareketleriyle birlikte ortaya çıkan “dindar orta sınıf”a dikkat çekmesi olmuştur. Modernleşme hareketleri üzerine yazı yazıp çözümlemelerde bulunanların pek üzerinde durmadıkları toplumsal sınıflaşma olgusuna eğilen Karpat, burada ticaret, devlet kademesi, zanaat gibi meslek dallarının gelişmesiyle birlikte iyice belirginleşen orta sınıf üzerine yoğunlaşmış, onların genel özelliklerini vurgulamıştır.¹⁰ Kapitalizmin gelişimi, sermaye temerküzü, tüketim ve her türlü burjuva ahlakını¹¹ dindar orta sınıfla birlikte kullanan Karpat, daha çok onun sınıfsal özellikleriyle, iktidar arasındaki bağlantılarına odaklanmıştır¹²: “Yeni orta sınıf, özellikle de kırsal kesimi, kurulu düzenin etik standartlarını ve kültürel değerlerini kabul etmiş, fakat aynı zamanda kapitalist piyasa sisteminin akılcı iş kurallarını ve kâr dürtüsünü de benimsemişti. Böyle olunca dinsel uyanış hareketleri, bu yeni sınıfın üyelerini, özellikle entelijansıyayı, bir yerde kendi din, kültür ve cemaatinin bir parçası, ama aynı zamanda, ‘düşman’ın uygulama ve değer yargılarını kabul ettikleri için, ‘doğru yol’dan sapan münafıklar saymak eğilimini gösterdiler.” (s. 33)

Kemal Karpat İslâmcılık ile belli başlı tasavvufi ekoller ve seleflik arasında bağlantılar da kurar. Halidilik üzerine ayrıntılı incelemeler yapmayan Karpat, Nakşibendiliğin İslâmcılık ve dolayısıyla Müslümanlarla olan ilişkileri üzerine eğilir.¹³ Nak-

şiliğin modern haliyle özellikle Türkçe konuşan kesimlerde bir hayli etkili olduğunu kaydeden Karpat, “hareketin kendisi daha popülist, ‘millî’ (Türk) ve modern İslâmcı bir veçhaye bürünürken, aşağı sınıfların uyanışçı köktendinciliğini kurulu düzenin Ortodoksluğu ile kaynaştırdı. Böylece, kurumsallaşmış yerel âdetler ve hayat tarzları görünürlük kazanır ve kabul edilir hale gelirken, din de adım adım daha küresel, soyut ve birleştirici bir ideolojiye dönüştü.” (s. 33) fikrindedir.

İslâmcılık hareketi ile dünyadaki diğer İslâmi hareketler ve akımlar arasında irtibat kurmaya çalışan Karpat, Vehhabilik, Hindistan’daki Seyyid Ahmed Barelvî Uyanış Hareketi, Şeyh Şamil, Afganî ve Abduh gibi isimlerle paralellikler geliştirir. Bu konularda genel izahlar veren, hareketlerin umumi yönlerine eğilen Karpat’ın kapsamlı bir mukayese geliştirmesi zaten beklenemez. Çünkü Kemal Karpat için İslâmcılık büyük oranda Abdülhamit üzerinden gelişme göstermiştir.

Karpat İslâmcılık ile Türk modernleşmesi, Osmanlı Batılılaşmasını bir arada inceler. Modernleşme hareketi normal olarak tüm projeksiyonlarını İslâm’a yöneltmiştir. İslâm, Batı medeniyetinin tam karşı kutbunda yer aldığı için her ikisi birbirinin rakibidir.¹⁴ Dolayısıyla İslâm, Batı medeniyetini dönüştürmediği, ona İslâmi değişim yönünde bas-kılar uygulamadığı halde Batı medeniyeti Osmanlı toplum, devlet ve hukuk düzenini değiştirme adı altında İslâm’ın temel değerlerini ve iddialarını temelden sarsma projesi yürütmüştür. Karpat’ın İslâmcılık diye adlandırdığı tüm gelişmeler aslında Osmanlı modernleşmesidir. Dolayısıyla İslâmcılık, İslâm’ın modernite ile kıyaslanarak algılanması, fonksiyonlarının belirlenmesidir.

Abdülhamit Projesi/İcadı Olarak İslâmcılık

İslâm’ın Siyasallaşması’nda Karpat, İslâmcılık ile Abdülhamit arasında kurduğu ontolojik bağ yüzünden hareketin farklı yönlerine doğru bakış açısını geliştirir. Kitapta önemli bölümlerden biri de Abdülhamit’in kısa terceme-i hali daha doğrusu biyografisidir. Yazar tüm “gayreti”ni Abdülhamit’in ne kadar modern olduğuna, modern hayatın tü-



Kemal Karpat'ın İslâmcılık üzerine en orijinal yaklaşımı, İslâmcılığın genel tezlerinin “doğrudan” devletin merkezinde üretilmiş olduğunu göstermesidir. Yani İslâmcılığın savunduğu ana görüşler, bizzat Osmanlı devlet iradesinin ve devlet adamlarının elinden çıkmıştır: “1. Bütün Müslümanlar tek bir toplumdur ve bu toplumun başı ve kumandanı halifedir. 2. İslâm'ın düşmanları üstün gelmişler ve Müslüman topraklarını işgal etmişlerse, bu Batı ajan ve misyonerlerinin iddia ettiği gibi, İslâm'ın doğuştan aşağılığından dolayı değil, ümmetin bölünmüş olmasından, cahil kalmasından ve Batı dünyasının kaydettiği ilerlemelerin farkında olmamasındandır. 3. Müslüman toplumun zaafı aynı zamanda iman zaafiyetinden ve müminlerin dinlerini doğru dürüst anlamamalarından ve emirlerine tam olarak uymamalarından ileri gelmiştir. Demek ki, Müslümanlar İslâmi ilkeleri, akıl ve bilimin ışığı altında, doğru olarak yorumlamalıdır. 4. İslâm'ın ihyası ancak temel ilkelerine dönüşle mümkündür.

müyle yaşadığına odaklar. Gündelik hayatından imparatorluğa katkılarına kadar Abdülhamit belki de padişahların içinde en modern olanıdır. “Dindar”, “İslâmcı”, “Ulu Hakan” portreleri ışığında temellendirmesini yapmaya gayret eden Kemal Karpat, İslâmcılığın modernliğini bu yolla kanıtlamaya çalışırken aynı zamanda tarihin kendisine biçtiği payeyi etkisizleştirmek, değersizleştirmek ve gözden düşürmek kaygısındadır.

Eğitim, yönetim, iletişim ve ulaşım alanlarındaki reformlarıyla Avrupalı tarzını ortaya koyan Abdülhamit, gayri Müslim danışmanları, paraya düşkünlüğü, cimriliğinin yanında yaptırdığı camiler ve dini mekanların onarımlarıyla zihinlerde yer etmiştir. Abdülhamit şarap ve hınzırdan rüsum almayı yasalaştırmış, hatta ihracatını teşvik etmiş ve bunu çifte standart ya da riyakarlık olsun diye değil, yeni düzenin, sekülerizmin dolayısıyla devleti düşünmenin gereği olarak yapmıştır. Zaten Abdülhamit, “yemeklerden önce ara sıra bir çeşit sakinleştirici olarak bir kadeh şampanya içerdi” de. (s. 282) Bu temel veriler eşliğinde, Abdülhamit'in bu yönlerini vurgulayarak Kemal Karpat, İslâmcılığın hem modernliğini hem de ideoloji dolayısıyla araçsal ve pragmatik yapısını göstermek derdindedir.

İslâmcılık hareketi büyük oranda oryantalistlerin ve Batılıların İslâm'ın bilim karşısında geri olduğu, ilerlemeyi reddettiği fikirleri üzerinden oluş-

muştur. İslâm, yapısı itibarıyla gelişmeye, yeniliğe karşıdır. Abdülhamit'in tüm çabası da İslâm'ın ithamların tam tersine gerici değil ilerici olduğunu ispata dayalıdır. İslâm, Batı medeniyetini bile oluşturan fikirleri doğurmuş, eskiden karanlıkta yaşayan insanlara ışık, barış, ilerleme, mutluluk getirmiş olan bir dindir. İslâm temel ilkeler bakımından bilime ve ilerlemeye açık olduğu kanaatini bildiren Sultan, Batının her bakımdan İslâm toplumlarının önüne geçtiğini kabul eder. Tabi ki burada esas suçlu, Abdülhamit ve İslâmcılığın da temel tezlerinde yer bulduğu gibi, bu gelişmeleri takip etmeyen, tembellik eden Müslümanlardır. Son yıllardaki uyanış hareketleri, bilinçlenmeler yani bir anlamda modern gelişmeler, kapitalist iktisada yönelimler, İslâm'ın dinamizminin en büyük nişanesidir.

İslâmcılık, klasik Osmanlı sisteminin ortadan kalkmasıdır, bir bakıma. Sadece geleneksel hayat tarzının, düşünüş biçiminin ve kültürünün yok olmasıyla yeni bir metodolojik çıkarım olarak ortaya çıkan İslâmcılık aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun tüm klasik temellerinden kopuşu da simgeler. Bu bakımdan şu soruların sorulması elzemdir: İslâmcılığın bir imparatorluk hedefi var mıdır? Hilafet, İslâm birliği kavramları ulus-devlet ve imparatorluk üstü bir yapılanmayı mı gösterir? Saltanat ve oligarşik yönetim biçimleri İslâmcılığın fikriyatında ne gibi yer işgal eder?

Hukuki ve kurumsal olarak Tanzimat'ın gayri Müslimlerle müsavâtı, Kanun-i Esasi, şer'i mahkemeleri devre dışı bırakan düzenlemelerle birlikte devlet İslâm'dan "köklü" biçimde ayrıldıkça, İslâmîleşme artmıştır. Ama buradaki İslâmîleşme hiçbir zaman bu tür "devlet" eksenli bir yeniden yapılanmayı değil, simgesel önemdeki etkinlikleri içerir. Eğitimde İslâm'ın rolü gittikçe düşerken devlet, bu laikleşmeyi izole etmek adına İslâmlaşma faaliyetlerine ağırlık vermiş bol bol cami tamir ettirerek milletin ilgisini toplamak istemiştir (s. 422-423)

İslâmcılık hareketi sonraki yıllarda da devlete yönelik teklifler getirse de, kökten ve yeni bir devlet modeli sunamadı.¹⁵

Abdülhamit'in İslâmcılık siyaseti "devlet adamlığı"nın bir gereği olarak ortaya çıkarılmış ve desteklenmiştir.¹⁶ Modernitenin ve Batılılaşmanın aşırı baskısı kadar uluslararası siyasal konjonktür nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceğinin tehlikeye girmesi yüzünden Abdülhamit, tüm umudunu Müslümanlara vermiş ve oradan çıkacak bir yönelimin devleti düze çıkaracağını ummuştur. Yani asıl olan devletin ikbalidir. Sultan'ın, devletin geleceği konusunda tereddüt etmediği tek husus, "İslâm"dır. Eğer imparatorluk bir yere varacak ya da olduğu yerde kalacaksa bu her halükarda Müslümanlar ve İslâm eliyle mümkün hale gelecektir.

İslâmcılık siyaseti bu bakımdan "pragmatist" hedeflerin bir "parçası" halindedir. Karpat bu yorumu biraz daha ileri götürür ve Sultan'ın devleti kurtarmak için "mutlak modernleşme" kanaatine ulaştığını ve fakat bunu "saf modernizm" ile değil, İslâm'ın da içinde bulunduğu bir ideolojiyle gerçekleştirdiğini ifade eder. İslâmcılık bu bakımdan modernleşme hareketlerinin en etkilisi olarak biz-zat Padişah'ın formüle ettiği bir harekettir. Sultan'ın milleti yanına çektiği muhakkaktır. Bu açıdan Abdülhamit iyi bir yönlendirici olarak kamuoyunda büyük bir taraftar toplamıştı: "Abdülhamit'in İslâm birliğini savunması ve özellikle İslâm'ı bilim ve uygarlıkla bağdaşmayan bir yanı olmayan soylu bir din olarak göstererek övmesi psikolojik olarak Müslümanların moralini yükseltiyordu. Toplum-

ların ekonomik ve politik geri kalmışlığının dinî, kültürel ve kimliklerinin kabahati olmadığına inanarak bu yürekler acısı durumlarının nedenini içinde bulundukları toplumsal, siyasal ve ekonomik ortamda aramaya başladılar." (s. 598)

İmparatorluğun Sonu, İslâmcılığın da Sonu mudur?

İslâmcılık, Osmanlı düzeninin bitip, "Osmanlı Milleti" hiyerarşisinin ortadan kalkıp, Berlin antlaşmasıyla "milli/ulus" devletlere onay verilip, yepyeni bir millet anlayışının ortaya çıktığı ortamda, meydana gelmiştir. "Türk" unsurun ilk elde Balkanlar ve diğer gayrimüslim unsurların imparatorluktan ayrılmasıyla öne çıkışına bağlı olarak, Müslümanların birlik içinde olabileceği fikri üzerinden bir siyasal yön bulma telaşıyla kendine yer edinen İslâmcılık bu süreçte tam manasıyla bir millet teşkili gerçekleştiremedi. Hâlâ umut vardı. Müslümanların, Batı medeniyeti, emperyalizm karşısına çıkabilecek birliktelikleri hala mümkündü. Çünkü Araplar, imparatorluk bünyesinde idiler. Arapların da devletten kopmasıyla Pan İslâm ya da İtihad-ı İslâm umutları tamamen sönünce İslâmcılık kendi içerisinde çelişkiyi yaşamaya başladı.

Ümmet, İslâm birliği bir hayal midir yoksa Müslümanların "Kızıl Elması" mıdır?

Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte "milli devlet"¹⁷ kavramının yerleşmesi İslâmcılığın yeni bir dönüşüm geçirmesi gerektiğini gösterdi. Çünkü imparatorluk kurumları, anlayışı ve hiyerarşisi dağıldığı, "vatan" kavramı "Memalik-i Şahane"den ayrılıp iyice netleştiği için İslâmcılık kendini organize etmek zorundaydı.¹⁸ Abdülhamit dönemi İslâmcılığı aslında bu geçiş sürecinin ilk sancılarının yaşandığı dönemdir. Anayasacılık, Osmanlılık, Türkçülük arasında İslâmcılık, toprak kayıplarıyla birlikte etnik grupların ayrılmasını da gördüğü için kendini büyük oranda Anadolu'ya münhasır kılmaya çalıştı.

Karpat'ın iddia ettiği gibi İslâmcılık Arapların imparatorluktan kopmasını engellemeyi amaçlıyordu: "Böylece İslâmcılığı Osmanlılık-İslâmcılıkla birleştiren Abdülhamid Türklerden çok Arapların çıkarlarına hizmet edecek bir ideoloji icat etmiş oldu." (s. 593)

Kemal Karpat, İslâm'ın siyasallaşması sürecini ele aldığı kitabında ve diğer tüm kitaplarında İslâmcılık hareketine bu minvalden bakar.

Ona göre İslâm, modernleşme hareketinin bir parçası hem de en etkili aktörüdür. İslâmcılık ise bu hareketin içinde tamamen siyasal faaliyetlerin bir sonucudur. İslâmcılığın entelektüel birikimi de yine devlet elitinin zihninden çıkmıştır. İmparatorluğun dağılmasını engelleme adına, özellikle Arapların kopmaması için geliştirilen İslâmcılık, hükümünü esasında I. Dünya Savaşı'yla yitirmiştir.

Karpat'a göre, İslâmcılık ne İngiliz egemenliği ni dünyanın her yerinde engelleyebilmiş ne Arapların kopuşuna mani olabilmiş ne de siyasal olarak İmparatorluğun dağılmasını engelleyebilmiş hatta modern anlamda bir siyaset, ahlak felsefesi geliştirebilmiştir. İslâmcılık bir ideoloji olarak doğmuş, konjonktürün sona ermesiyle meşruiyetini de kaybetmiştir.

Dipnotlar

- 1 Mümtez Türköne'nin *İslâmcılığın Doğuşu*, hareketin modern bir ideoloji olduğu tezini merkezine yerleştirerek kaleme alınmıştır. İsmail Kara'nın *İslâmcıların Siyasi Görüşleri* çalışması kapsamı daha çok siyaset ile kısıtlı bile geleneksel kavramları esas aldığı için bir anlamda geleneksel düşünüşten kopuşu çok vasıflı biçimde ortaya koymuştur. Tanık Zafer Tunaya'nın çalışması çok genel yargılara yer verdiği için belli bir bakış açısını çok fazla yansıtmaz. Erken dönemde yazıldığı için kaynak olarak kullanılmasının ötesinde derinliği ve kapsamı sınırlıydı. Bedri Gencer'in İslâm'da Modernleşme ve Kemal Karpat'ın *İslâm'ın Siyasallaşması* kitapları daha çok İslâm ve modernitenin karşılaşmasını öne çekiyormuş gibi gözükse de aslında İslâmcılık hareketi üzerine elle tutulur önemli yargılara, çıkarımlara ve örneklerle yer verdikleri için temel kaynaklardan biri haline şimdi gelmiştir.
- 2 Bu bitmez tartışmalardandır. İslâmcılık modern olabilir ama modernist olamaz itirazları hemen gelebilir. Ama ideolojilerin ortaya çıkması, modern paradigma ve metodolojiyi takip etmeleri Batıcılığı, İslâmcılığı, milliyetçiliği ve muhafazakârlığı modernist yapar. Çünkü bunların hitap ettiği kitlelerin modern düşünce biçimlerine kavuşmalarında bu savunuların etkisi büyük olmuştur.
- 3 Kemalistlerin İslâm algıları ve inkılaplarında İslâmcıların tezlerinden yararlandıkları görülür. Kemalizm gündelik hayattan ve kamudan İslâm'ın izlerini silerken İslâmcıların çok sık tekrar ettikleri tembellik, miskinlik, Kur'an ve Sünnete Dönüş, hakiki İslâm, çalışma, sa'y, tevekkül gibi kavramları kullanmıştır.
- 4 Bu yüzden bir dönem sıklıkla "İslâmcıyım demeye gerek yok, Müslüman'ım demek yeterlidir" söylemleri üzerinde durulmuştu. Fakat bu anlayışın içerisinde entelektüel ukalalık ile birlikte, siyasal konformizmin etkisi büyüktü.
- 5 Dünyada İslâmcılık hareketinin Payitahttan bağımsız bir yönü var mıdır? Hele Cumhuriyet'e kadar Osmanlı'dan bağımsız bir İslâmcılık mümkün olabilmiş midir?
- 6 Karpat kitabın başındaki önsözde başka hiçbir kitapta rastlanmayacak bir şey yapar ve ABD'ye teşekkür eder: "Son olarak da, aynı içtenlikle, eleştirci ve sorgulayıcı kafası yüzünden hayatında çok eziyet çekmiş bir insan olarak, bana tam bir serbestlik içinde çalışma, düşünme ve kendini ifade etme fırsatını, ortamını ve güvenliğini sağladığı için Amerika Birleşik Devletleri'ne teşekkür etmekten özel

bir zevk duyuyorum." (Karpat, 2005, xxix)

- 7 Romanya göçmeni olması, kendini Türkiye'de ya da ABD'de kabul ettirme kaygısı Karpat'ın ilmi çalışmalarına da etki etmiştir. Romanya'da Türk (yani Müslüman) diye dışlanması, Türkiye'de ise Türk olmamakla suçlanması, göç / göçebe ruhunun oluşmasına, mensubiyet problemi çekmesine ve siyasal otorite ile barışık olmasına neden olmuştur. Yaşı hayli ilerlemesine rağmen, siyasal otoritenin ilgisine mazhar olma çabasına girişmiş, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan ile görüşmek için uzun süre randevu beklemiştir.
- 8 Karpat'ın önsözleri meşhurdur. Özellikle Timaş Yayınları'ndan çıkan kitaplarına yazdığı uzun önsözlerde dönemin ruhunu yansıtacak ibarelere ve fikirlere yer verirken, kitabın içeriğinden kimi zaman ayrılır kimi zaman da kitaba ters düşebilir. Eski kitapları yeni önsözler yazılabilir ama dönemin siyasi fikirlerini bir makale biçiminde önsöz diye kaleme almak pek de "yazı haysiyeti"ne uygun düşmez.
- 9 Bu makale, Karpat'ın İslâmcılık üzerine müstakil bir çalışması olduğu, derli toplu yaklaşımları barındırdığı, başka yerde yazdığı yazılar bu kitapta fikirlerin tekrarı olduğu için, *İslâm'ın Siyasallaşması* kitabı üzerinden kaleme alınmıştır. (Karpat, Kemal (2005) *İslâm'ın Siyasallaşması*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları) Bu yüzden bundan sonra alıntılar sadece sayfa numaraları verilecektir.
- 10 Karpat, dindar orta sınıf üzerine vurgusunu Osmanlı sonrasına da yöneltmiş, Cumhuriyet dönemi, DP'nin ortaya çıkışı ve yükselişi, Milli Görüş hareketi ve AK Parti paralelindeki gelişmesini açıklamıştır. Üzerinde geliştirdiği dikkatleri derinleştirmeyen Karpat, belli başlı ipuçlarında bulunmuştur. Karpat dindar orta sınıf ile ilgili "müstakil" bir kitap yazıp, öncülüğünü taçlandırma fırsatını kaçırmış gözükmemekte. İlerlemiş yaşına rağmen bu imkanı hala değerlendirebilir belki de!
- 11 Burjuva ile dindar orta sınıf arasında köklü farklar vardır. Ancak Karpat meseleyi müstakil düzlemde düşünmediği için bunları detaylı bir incelemeye tabi tutmamıştır.
- 12 İslâmcılık çalışmalarında eksik olan konuların başında bu dindar orta sınıf meselesi gelir. İstiklal Harbi'ni veren kadroların her türlü maddi desteğini sağlayan Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinin büyük çoğunluğunu bu kesim oluşturur. DP iktidarının meşruiyetini de bu "eşraf" kesimi sağlamıştır.
- 13 İslâmcılık üzerine şimdiye kadar yapılan çalışmalarda, orta sınıf, kapitalizm, dünya sistemi, Nakşilik ve diğer tasavvufi akımlar, milli değerler, selefilik ile bağlantılı çalışmalar derinliğine ve özel olarak incelenmemiştir. Bundan sonra İslâmcılık çalışmaları bu konuların üzerine yoğunlaşmalıdır.
- 14 Modern zamanların garipliği burada görülür: bir din olarak İslâm'ın rakibi Hristiyanlık değil, Batı modernitesi, Aydınlanmadır!
- 15 Dışardan etkilenerek Türkiye'ye monte edilme istenen "İslâm Devleti", sadece bir kavram zenginliği olarak yerini aldı. Türkiye için bir model oluşturma imkanını hiçbir tarihi kökü barındırmadığı için elde edemedi.
- 16 İslâmcılık, İstiklal Harbi'nin verilmesi ve kazanılmasında, Demokrat Parti iktidarı ile, Milli Görüş hareketinin ortaya çıkması, 1990'ların ortasında ve 2000'li yıllarda devletin "müracaat" ettiği en önemli dayanak noktalarından biri olmuştur.
- 17 Cumhuriyet ile birlikte millet kavramı değişmeye başladığı için millet klasik "din bağı"na bağlı toplulukları mı ifade ediyor yoksa tanımlanmış bir etnik yapıyı örgütleyen ulusu mu karşılıyor, belirsizleşti. Lozan'da gayri Müslimlerin azınlık statüsüne girmesi ve Cumhuriyet inkılaplarının gelişmesiyle millet iyiden iyiye ulusu karşılamaya başladı.
- 18 27 Mayıs ile başlayan süreç ve tercüme hareketleri İslâmcılığı, bu yöndeki gelişimini kesip atmıştır. Akif'in ve dönemin bütün siyaset ve fikir adamlarının dile getirdiği gibi Türkiye'nin selamete çıkması tüm İslâm âleminin sağ salım yaşaması demektir.

İSLÂMÇILIK LİTERATÜRÜ ÜZERİNE

Asım ÖZ

İslâmcılık meselesi çokça konuşulmasına karşın bu konuda oluşan literatür üzerine eleştirel yaklaşımların son derece az oluşu dikkatlerden kaçmıyor. Gerek dünyada gerekse Türkiye’de yapılan çalışmaların mahiyet, siyasal yönelimleri ve gerçekliğe tekabül yetleri konusunu M. Kürşad ATALAR ile konuştuk. (Asım ÖZ)

İslâmcılık tartışmaları zaman zaman medyada yapılıyor. Fakat İslâmcılık literatürü üzerine pek fazla bir şey konuşulmuyor. Genel bir çerçeve çizmek babında şunu sormak istiyorum: Türkiye’de gerek akademik düzlem gerekse popüler düzlemdeki İslâmcılık literatürü hakkında ne düşünüyorsunuz?

Bana göre, Türkiye’de İslâmcılık tartışmaları popüler düzlemde çoğunlukla sağlıklı bir şekilde ilerlemiyor. Çünkü ‘analitik’ yaklaşımları medyadaki tartışmalarda pek göremiyoruz. Özellikle de anlayış farklılıklarını dikkate alan kategorizasyonlar yapılmıyor. Bu olmayınca, ‘toptancı’ yaklaşımlar hâkim oluyor. Bir bakıyorsunuz, size göre İslâmcı sayılamayacak bir grup, bu akımın ana unsuru olarak değerlendirilebiliyor ve onun üzerinden İslâmcılığın geleceği üzerine bir takım tahminlerde bulunulabiliyor. Bu da tabii ki tartışmanın kalitesini düşürüyor. Bunun dışında, medyanın genel karakteriyle alakalı bir olumsuzluk da var. Malumunuz, medya, sonuçta bir ‘araç’tır ve farklı kesimler, kendi bulundukları pozisyonu meşrulaştırmak için medyayı kullanırlar.



Kürşad Atalar

O nedenle bizim ‘bir kısım medya’mız hiç eksik olmaz! Böyle olunca da, medyada her hangi bir konuyu tartışan kişinin, ‘bağımsız’ bir değerlendirme yapması, hele hele iktidarın hoşuna gitmeyecek şekilde konuşması neredeyse imkânsız oluyor. Akademik çevrelere

gelince, burada nispeten ‘literatür’ bilgisi daha fazla ve akademik çalışmanın doğasından kaynaklanan belirli bir ciddiyet var. Ancak bu da yeterli değil bana göre. Mesela ben konuyla ilgili olarak önemli gördüğüm Shepard ve Dökmeciyan makalelerinin ciddi bir değerlendirmeye tabi tutulduğu bir çalışma bilmiyorum. Belki vardır, ben ulaşamamışımdır. Ancak konuyu takip eden biri olarak, ciddi bir tartışma olsa, haberim olurdu diye düşünüyorum. Yani sonuçta yapılması gerektiği halde bu tür tartışmalar pek yapılmıyor. Bu da İslâmcılık tartışmalarının genellikle güdük kalmasına neden oluyor tabii ki.

Anglo-Sakson dünyada olsun, bunların Türkiye versiyonlarında olsun, İslâm ve İslâmcılığın birbirinden tamamen farklı şeyler olduğunu iddia ederek, bir din olarak İslâm ve modern bir siya-

sal ideoloji olarak İslâmcılığın birbirine karıştırılmaması gerektiğini ifade eden bir karşı kültür var. İslâmcılık üzerine hazırlanan çalışmalarda İslâmcılığın bir ideoloji olma özelliği üzerinde çokça durulmasının sebepleri sizce nelerdir?

Tabii bunu bilinçli olarak yapanlar var, bilinçsizce yapanlar var. Bilinçli olarak yapanların, tabiatıyla, siyasi amaçları var. Yani Müslümanların ‘ideolojik’ karakterli bir İslâmi mücadele vermesinden hoşnut değil bu çevreler. Çünkü böyle olduğu zaman, devreye ‘iktidar’ talebi girer; bu da ‘değişim’ talebini doğurur. Yani aslında mesele, statükonun devamıyla alakalıdır. Bu söylemin taraftarları, aslında, kurulu düzenin devamını istiyorlar ve İslâmcılığın statüko eleştirisinden rahatsız oluyorlar. Bence meselenin özü bununla ilgilidir. Bu söylemi bilinçsizce kullananlar için ise fazla bir şey söylemeye gerek yok diye düşünüyorum. Onlar, safça, İslâm’ın güya siyasi amaçlar için kullanılmasına itiraz ettiklerini söylüyorlar, ama aslında bir başka siyasi amacın aleti oluyorlar! İslâmcılık, evet, ‘siyasi’ ve ‘ideolojik’ bir akımdır; ancak bunu, her zaman ‘politika’ kavramının olumsuz içerikleriyle irtibatlandırmak gerekmez. Siyaset, toplumsal yaşamın kaçınılmaz bir sonucudur ve her toplumsal hareketin siyasi idealleri, programı vs. olur. İslâmcılık da, bir dünya tasavvuru olarak, tabiatıyla, ‘siyasi’ karakterli bir akımdır. Kendisini ‘İslâmcı’ olarak addedip olumsuz politik yaklaşımlar sergileyenleri baz alarak İslâmcılık akımını suçlamak doğru bir tavır değildir. Doğru olan, bu akımın ‘sembol şahsiyetleri’ diyebileceğimiz isimler üzerinden bir değerlendirme yapmaktır. Eğer buralarda hata varsa, o zaman İslâmcılık akımını eleştirmek haklı olur. Fakat tabii ki, genellikle bu yapılmıyor; çorbanın suyunun suyunun suyu üzerinden eleştiriler yapılıyor. Bu da doğal olarak tartışmanın düzeyini düşürüyor.

İslâmcılığın siyasi boyutu her zaman ön planda oldu. On dokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyıl başlarında Pan-İslâmizm’in Hindistan’da İngiltere’yi sıkıştırmak için Almanların geliştirdiği bir yönelim olarak değerlendirilmesi gerçeklere tekabül ediyor mu?

Hiç etmiyor. Bu tür yaklaşımlar, ‘harici’ faktör ile ‘dahili’ faktörü birbirine karıştırma yaklaşımının sonucudur. Bunun benzerini birçok başka durum için de söylüyorlar. Mesela 1980’li yıllardaki Yeşil Kuşak Projesi bağlamında söylenenleri hatırlayacak olursak, o dönemde de, SSCB’nin İslâm dünyasındaki etkisini azaltmak için Amerika’nın benzer bir plan uyguladığı savlanıyordu. Yani bu tür iddialar, belirli bir bakışaçı-sından kaynaklanıyor ki bunu şöyle özetlememiz mümkündür: “Müslümanların kendi başlarına bir işi becermesi mümkün değildir. O halde bu işin altında bir başkasının parmağı var!” Bu bakışaçası, artık köhneleşti. Batıda bile artık bu tür iddialar ciddi bulunmuyor. Tabii ajitatif değerlendirmeler her zaman vardı ve yine olacak. Ama artık bunlar eskisi kadar rağbet görmüyor; çünkü Batı da uyandı. İslâm’ı ve Müslümanları gerçek mahiyetleriyle bilmek istiyorlar. Bu konuda özellikle de Bernard Lewis’in 1976 yılında yazdığı *Return of Islam* (İslâm’ın Geri Dönüşü) başlıklı makaleden beri, ciddi analizler var. İran Devrimi’nden sonra ise, Batı literatürü ‘analitik’ yazı kaynıyor. Gerçekten Müslümanları iyi tahlil ettiler. Kim kimdir, kimden ne zarar yahut yarar gelir, artık bunu biliyorlar. Fuller, Esposito ve Voll’un adını, RAND’ın çalışmalarını duymayan kalmadı. 1990’lı yıllardan sonra ise, Batı artık, ‘küresel’ mahiyetli planlar yapıyor Müslümanlar ve İslâm dünyası ile ilgili olarak. BOP’u hepimiz biliyoruz. 2001 saldırısından sonra, projeksiyonlar ise neredeyse tamamen İslâm dünyasına yöneldi. Arap Baharı, bütün bu analizlerin sonucu olarak başladı ve devam ediyor. Dolayısıyla, sizin sözünü ettiğiniz tarzda ‘primitif’ yaklaşımlar artık Batı’da bile itibar görmüyor. Daha ciddi yaklaşımlar var ve asıl bunlara dikkat etmek gerekiyor. Zira Batı da artık biliyor ki, bundan sonra dünya siyasetini, Müslüman Dünyası’ndaki gelişmeler belirleyecek. Onlar da buna göre planlamalar yapıyorlar.

Tarık Zafer Tunaya başta olmak üzere, Meşrutiyet dönemi İslâmcılarının Cumhuriyet dönemi İslâmcılarından çok daha gelişkin olduk-

larını ifade eden bir kanal var. Katılıyor musunuz bu yaklaşıma?

Katılmıyorum. Çünkü benim İslâmcılık değerlendirmeme göre, Osmanlı'nın son yılları ile Cumhuriyet dönemi İslâmcılarının tümü 'başlangıç' dönemine özgü zaafarla maluldürler. Bunların başında da 'savunmacı' söyleme sahip olmaları geliyor. Savunmacı söylem, düşüncenin yetkin olmadığına göstergesidir. Düşüncesine güvenen, savunma pozisyonunda kalmaz. Taarruz eder. O dönemin söyleminde, örneğin, "Batı'nın kültürünü değil, teknolojisini alalım" anlayışı egemendir. Bu tipik manada apolojetik bir söylemdir. Bunu teklif edenin, dünyayı değiştirecek orijinal bir yaklaşımı olamaz. Bu nedenledir ki, o dönemin İslâmcıları, sadece 'itiraz eden' pozisyonunda kalmışlardır. Gerçi o dönemde başka ne yapılabilirdi, bu da ayrı bir sorudur. Ama sonucu değiştirmez. O dönemin İslâmcılarının en büyük eksikliği, 'modernite'yi yeterince tanımamış olmalarıdır. Özellikle de Afgani, Abduh, İkbâl, Mehmet Akif gibilerinde modernitenin 'ideolojik' kökleri üzerinde derinlikli eleştirileri göremiyoruz. Bu daha sonra

Kutup, Mevdudi ve Şeriatî'nin çabalarıyla bir ölçüde gerçekleşmiştir. Tarık Zafer Tunaya ise kitabını 1962 yılında yazıyor. Onun değerlendirmeleri, daha dar alanda bir İslâmcılık tartışmasına dayanıyor. Tabiatıyla, yasal zorluklar bakımından, Cumhuriyet döneminde 'İslâmcı' sıfatıyla bir şeyler yazmak yahut bir duruş sergilemek zordu. Meşrutiyet döneminde ise İslâmcıların önünde bu kadar engel yoktu. Ayrıca Meşrutiyet dönemi,

modernite ile fikri hesaplaşmanın hararetli olduğu bir evreye tekabül ediyor. İlk karşılaşmalarda sesin fazla çıkması normaldir! Tabii bunlar, fikri düzeyi göstermez. Muhtevaya baktığımız zaman, gerek Meşrutiyet gerekse Cumhuriyet dönemi İslâmcılarının 'ideolojik' karakterli bir eleştiri getiremediğini, daha çok 'ahlaki' içerikli itirazlarda bulunduklarını görüyoruz ki, bu, zaten başlı başına bir 'zaaf'ın işaretidir. Zira 'ahlak', her daim 'ideoloji'ye tabidir. İslâm ahlakı, İslâm inancından kaynaklanır; modern ahlak da moderniteden kaynaklanır. Önce inanç bilinmeli, sonra ahlak eleştirilmelidir. Bu anlayışı, o dönemin İslâmcılarında genel olarak göremiyoruz.

Meşrutiyet dönemindeki İslâmcılık düşüncesinde, dini unsurlar kadar "millî" temayüllerin ön planda olduğu, buna karşın çağdaş İslâmcılıkta bu durumun farklılaştığı söyleniyor, buna ne dersiniz?

Bunlar da itibar edilecek düşünceler değildir. Fikrin yeri yurdu mu olurmuş?! İslâm, köken itibarıyla Arap değil mi? Biz Türkler, o zaman ne diyeceğiz buna? Böyle saçma şeyler söylenebiliyor işte. Bu da başta söyle-

diğimiz şeyi gösteriyor. Bunlar 'medyatik' söylemlerdir ve ciddiye alınmaması gerekir. İslâmcılık, tabiri caizse, 'enternasyonal' bir akımdır. "Yeri yurdu yokmuş!" Bu özelliği itibarıyla tabii ki olmayacak. Ama her Müslüman, inancının gereği olarak, doğup büyüdüğü ülkenin sorunlarına karşı ilgilidir elbette. Bunu, enternasyonal karakterli mevzularla karıştırmamak gerekir. Müslüman, her şeyden önce "hakikat aşığıdır." Hakikat neredeyse,

Kemalizm, modernitenin bir versiyonudur; İslâmcılık ise kesinlikle İslâmi gayeler güder. Tabii burada 'etkileşim' dediğimiz bir hadise var ki, bunun üzerinde durmamız gerekiyor. Benim anlayışıma göre, modernite Müslüman dünyasına girdiğinde, bundan etkilenmeyen neredeyse kalmamıştır. Bu etki, 'sekülaristler' diyebileceğimiz grupta en üst boyuttadır. İslâmcılar ise bu etkiye en az maruz kalan gruptur. Fakat onlar da şekilde modernitenin etkisine maruz kalmışlardır. Bu, tıpkı herkesin soluduğu hava gibi bir şeydir.

“

İslâmcılığın aslında ‘modernleştirici’ yahut ‘sekülerleştirici’ bir hareket olduğu yönündeki tezler, esas itibarıyla isabetli değildir. Çağdaş dönem siyaset bilimciler ve sosyologları bu tür sözleri seviyorlar, ama bence yanılıyorlar. Bu da onların, İslâmcıların ‘temel’ görüşleri bağlamında bir değerlendirme yapmalarını yüzünden oluyor. Hep tali noktaları öne çıkarıyorlar ve onun üzerinden bir sonuca varıyorlar.

Müslüman ona taliptir. Bunun örneklerini biz tarihimize çok gösterdik.

İslâmcı düşüncü 1928 sonrası yayınlarda ortaya çıkan metinler kapsamında, yani içerden bir analize tabi tutmakta ve temel yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışan isimler/çalışmalar dediğimizde hangi isimler ve eserleri önemli buluyorsunuz?

Kanımca, İslâmcılığı Cemaleddin Afgani ile başlatmak mümkündür. Onun *Renan’a Reddiye*’si ve *Materyalizme Reddiye* adlı risalesi, tarihsel değeri bakımından önemlidir. Sonra Abduh’un *Tevhid Risalesi* gelir. Ayrıca Afgani ve Abduh’un ortak katkıları olan *Urvetü’l-Vüska*’yı da burada anmak gerekir. Tabii her iki şahsiyet de İslâmcılık açısından önemli olduğu için, başka eserlerini de okumak gerekiyor. Ancak bunlar ‘klasik’ sayılabilecek eserlerdir ve İslâmcılık tartışması yapacak olanların bunları okuması elzemdir. Sonra İkbâl’in *Dini Düşüncenin Yeniden İnşası* adlı eseri okunmalı. İkbâl de başlangıç döneminin önemli şahsiyetlerinden biridir. Sonra, doğum tarihi sırasına göre gidecek olursak, Humeyni gelir. Humeyni tarihsel şahsiyetler içerisinde popülaritesi en yüksek olanlardan biridir ve özellikle de Velayet-i Fakih konusundaki düşüncelerini yansıtmaları bakımından *İslâmi Hükümet* adlı kitabı İslâmcılık tartışmasında bilinmesi gereken eserler arasında yer alır. Sonra Mevdudi’nin *Kur’ân’a*

Göre Dört Terim adlı çalışması var ki, İslâmcılığın ‘ideolojik’ karakterini yansıtmaları bakımından bu eserin de bilinmesi lazımdır. Nitekim Seyyid Kutub, bu eseri okuduktan sonra, kendi yazdığı eserleri yeniden gözden geçirme ihtiyacı duymuştur. Tabii Mevdudi birçok alanda eser yazmıştır ve her biri de önemlidir. Bunlar arasında *İslâm’da Hükümet* ve *İslâm’da İhya Hareketleri* adlı eserlerini de İslâmcılık tartışmaları açısından önemli buluyorum. Kutub’un *Yoldaki İşaretler*’i ise İslâmcılık tartışmalarında mutlaka okunması gereken kitapların başında yer alır. Bu eser, ‘ideolojik’ karakteri bakımından son derece önemlidir ve birçok Batılı araştırmacı da, bu yüzden, Kutub’u “İslâmcılığın İdeologu” olarak nitelendirmektedir. Kutub da Mevdudi gibi farklı alanlarda eserler vermiştir; ancak tefsir çalışması olmasına rağmen, *Fizilâl*, onun siyasi görüşlerinin de derli toplu ifade edildiği bir çalışma olması bakımından okunmalıdır diye düşünüyorum. Hasan el-Benna da İslâmcılık tartışmalarında bilinmesi gereken isimlerdendir; zira ‘İlk İslâmi Hareket’in kurucusudur. Benna’nın *Risaleler* adlı kitabı, bu bakımdan önemli bilgiler içermektedir. Malik bin Nebi’nin fikirleri de İslâmcılığın gelişmesi sürecinde ‘düşünce’ gücünün önemini vurgulaması bakımından önemlidir. Fikirleri farklı eserlerinde dağınık bir şekilde olmasına rağmen, *Çağa Tanıklığım*, *İslâm ve Demokrasi* ile *İdeolojik Savaş Ajanları* adlı eserleri okunduğunda, genel yaklaşımlarını bilmek mümkün olmaktadır. İslâmcılık tartışmasında Ali Şeriatî’nin isminin ise ‘özel’ bir yeri vardır. Bana göre Şeriatî, İslâmcı düşünceye en çok katkıda bulunan 3 isimden biridir (diğer ikisi Mevdudi ve Kutup’tur). Onu diğer iki değerli alimden ayıran özelliği, moderniteye vukufiyetidir. Bu bağlamda, onun da eserlerinin her biri değerlidir; ancak *Dine Karşı Din* ile *İnsanın Dört Zindanı* adlı eserleri İslâmcılık tartışması bağlamında okunması elzem olanlar arasındadır. Aliya İzzetbegoviç’i de burada anmamız gerekiyor. Çünkü devlet başkanlığı döneminde İslâmcı siyasi tecrübenin kimi özelliklerini somut bir biçimde gösteren entelektüel bir kişiliğe sahiptir. *Doğu ve*

Batı Arasında İslâm ile İslâm Deklarasyonu adlı eserleri kanımca okunması gereken eserler arasındadır. Doğu ve Batı Arasında İslâm adlı eseri, ‘evrensel dualite problemi’nin çözümüne yönelik özel bir çalışma olması bakımından ayrıca önemlidir. Malcolm X ise, Amerika’daki Müslümanların dönüşümünün ‘örneği’ olması bakımından önemli bir kişiliktir. Kayıtlı bir çok konuşmasına ulaşmak mümkün olduğu gibi, Alex Haley’in *Malcolm X* adlı eseri de bu bağlamda önemli bilgiler içermektedir. Ercümen Özkan ise, özellikle ‘gelenek eleştirisi’ bakımından İslâmcılık tartışmalarının önemli isimlerindendir. Örneğin Mevdudi, tasavvufu eleştirmesine rağmen, bir ‘iyi tasavvuf’ olabileceği inancındadır. Fakat Özkan, bunu mümkün görmez. Onun tasavvufu ‘ayrı bir din’ olarak tanımlaması, İslâmcılığın gelenek eleştirisi noktasındaki sınırlarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Özkan’ın görüşlerini derli toplu bulmak açısından *İnanmak ve Yaşamak* adlı eseri okunabilir. Fakat süreli yayın olarak *İktibas*’ın ciltlerini incelemek, onun düşünce dünyasına vakıf olmak bakımından daha yararlı olacaktır. Tabii bunlar, İslâmcılık tartışmasında ‘içerden’ yapılması gereken okumalardır. Bir de ‘dışarıdan’ İslâmcılık değerlendirmesi yapanlar vardır ki, elbette, bunları da bilmek gerekiyor. Bana göre dışarıda yazanlar içerisinde, materyal zenginliği açısından, Esposito, Voll, Dökmeciyan, Shepard, Fuller, Vatikiotis, Lewis ve Roy’un eserleri öne çıkmaktadır. Biraz daha ajitatif yazanlar içerisinde ise Tibi, Kepel, Haddad ve Perle gibilerin eserleri okunabilir. Tabii bir de Ebu Rabi, Edward Said, Tarık Ramazan, Abdülvehhab el-Effendi gibi yazarlar var ki, bunların fundamentalizm yahut siyasal İslâm eleştirileri de tartışma bağlamında bilinmesi gerekiyor. Elbette listeyi uzatmak mümkündür. Çünkü devasa bir materyal var. Fakat tartışmanın sağlıklı yürümesi için, mutlaka ‘içerden’ eserlerin bilinmesi gerekir. Bizim medyamız ise genellikle bunu yapmıyor. İkinci el, üçüncü el eserler üzerinden tartışma yürüyor. Bu da sağlıklı neticelere ulaşmayı zorlaştırıyor tabii ki.

Kemalistlerin İslâm algıları ve inkılaplarında İslâmcıların tezlerinden yararlandıkları, muhafazakâr İslâmcılık çalışmalarında karşımıza çıkan temalardan biri. Kemalizm’in gündelik hayattan İslâm’ın izlerini silerken İslâmcıların üzerinde durdukları tembellik, miskinlik, Kur’ân ve Sünnet, hakiki İslâm, çalışma, sa’y, tevekkül gibi kavramları kullanmış olmaları bunun göstergesi olarak ele alınıyor. Hatta Kemalizm’in İslâmcı olduğu bile iddia ediliyor. Bu boyutun ısrarla öne çıkarılmasının nedeni ne olabilir?

Bu da saçmalıktan başka bir şey değil bana göre. Örneğin Marks da faizi kötü görüyor. Şimdi Marks’a da İslâmcı mı diyeceğiz yani! Böyle şey olur mu? Sapla samanı karıştırmak tam da böyle bir şey. İslâmcıların temel görüşleri ile Kemalistlerin temel yaklaşımları birbirine zıttır. Zaten bu da onların yönelimlerinin farklı olmasını doğurmuştur. Kemalizm, modernitenin bir versiyonudur; İslâmcılık ise kesinlikle İslâmi gayeler güder. Tabii burada ‘etkileşim’ dediğimiz bir hadise var ki, bunun üzerinde durmamız gerekiyor. Benim anlayışıma göre, modernite Müslüman dünyasına girdiğinde, bundan etkilenmeyen neredeyse kalmamıştır. Bu etki, ‘seküleristler’ diyebileceğimiz grupta en üst boyuttadır. İslâmcılar ise bu etkiye en az maruz kalan gruptur. Fakat onlar da bir şekilde modernitenin etkisine maruz kalmışlardır. Bu, tıpkı herkesin soluduğu hava gibi bir şeydir. Sokakta yürümeniz zorunlu ise, bu havayı solumanız da kaçınılmazdır. Modernite, 19. ve bilhassa 20. yüzyılda küresel bir mahiyet kazanmıştır. Bunun etkisinden dünya üzerinde uzak kalan hiçbir toplum da olmamıştır. Tabiatıyla, bu, bazı toplumları derinden etkilemiş, bazılarını ise yüzeysel etkilemiştir. Örneğin, Japon toplumu, modernite karşısında direnememiş ve ona teslim olmuştur. Fakat Müslüman toplumlar, evet, yenilmişlerdir ama teslim olmamışlardır. Yani direniş nüvesini hep içlerinde taşımışlardır. Kısacası, İslâm’ı bilenler, bilme yahut şuur oranlarına bağlı olarak, moderniteye itirazlarını sürdürmüşlerdir. İslâmcılar, bunların içinde en öne çıkanlardır. Ancak, modernitenin küresel hâkimiyeti, ister

istememez, epistemolojik ve ontolojik karakterli tartışmalarda belirli bir süre 'tez'i; İslâmcıların itirazı ise, tabiri caizse, 'antitez'i oluşturmuştur. Tabiatıyla, İslâmcıların söylemi de bundan etkilenmiştir. Örneğin: "ilim dinle çelişmez", "asıl özgürlük İslâm'dadır", "demokrasi İslâm'la bağdaşır" ve "Müslüman, önce 'birey' olmayı öğrenmelidir" gibi cümleler, İslâmcılar arasında dahi revaç bulabilmiştir. Bu, modernitenin İslâmcılar üzerinde dahi etkili olabildiğini göstermektedir. Fakat Kutub ve Özkan gibi İslâmcılar bu meselelerin farkındadır ve 'dil'in safiyetinin önemli olduğuna dair ciddi uyarılarda da bulunmuşlardır. Kutub'un "Müslümanın milliyeti inancıdır" yahut Özkan'ın "devrim kelimesi, bizim ödünç aldığımız bir kavramdır, onu sahibine iade edelim, biz 'islah' kavramını kullanalım" şeklindeki sözleri, İslâmcıların 'söylem' noktasındaki hassasiyetlerini gösterir. Fakat tabii ki, 'orijinal dili kullanabilme becerisi" esasen düşüncenin 'yetkinliğiyle' alakalı olduğu için, bu noktada sorunların devam ettiğini söyleyebiliriz. Ancak düşünce 'okullarında' dilin safiyeti de sağlanmış olacaktır. O zaman sahabe Rib'i ibni Amir'in söylemini çağdaş dönem Müslümanları da rahatlıkla kullanabilecektir. O, İslâm'ın 'ne idüğünü, tek bir cümlede özetleyebilmiştir ki, bu da onun İslâm'ı ne denli doğru anladığını göstermektedir: Rüstem ona "buraya niçin geldiniz?" dediğinde, onun cevabı: "kulları kula kulluktan kurtarıp tek Allah'a kul etmek için" olmuştur. Bu cevap, Kafirun Suresi'ndeki mesajın ne kadar iyi anlaşıldığını gösterir ki, bu da tabii ki, öncelikle 'bilgi' ile olur. Bilgi bilinci doğurur; bilinç ise kendi orijinal dilini üretir.

İslâmcılığın temel yönelimlerinden biri olan Kur'an'a dönüş söyleminin İslâmcılığı irdeleme gayretinde olan çalışmalarda modernlik çerçevesinde ve sekülerleşme doğrultusunda işlendiğini görüyoruz. İslâmcılığın bu boyutunu ele alan çalışmalar içinde farklı olan ve gerçekliği yansıtan çalışmaların az olması düşündürücü değil mi?

Yani burada ciddi bir saptırma gayreti var. Bunu çoğunlukla da, 'protestanlık' kavramı üzerinden yapıyorlar. Halbuki burada belki bir 'benzerlik'ten bahsedilebilir; ancak, titiz araştırmacılar bilir ki, 'benzerlik' ile 'aynılık' farklı şeylerdir. Kavram çalışmalarında bu tartışma 'aile benzerliği' tabiri üzerinden yürütülür ve mesele bütün açıklığıyla ortaya konulur. Buna göre, bir ailenin çocukları birbirine benzer; hatta ikizler bu konuda en uç örnektir. Ancak ikiz bile olsalar, çocukların hiç biri 'aynı' çocuk değildir. Mutlaka farkları vardır. Dolayısıyla, İslâmcılığın geleneksel otoritelere itirazının 'protestan' bir karakteri olduğu söylenebilir; ancak Protestanlığın tarihsel tecrübesinin anlamı ile İslâmcılığın siyasal tecrübesinin anlamı farklıdır. Protestanlık, Avrupa tarihinde gelişmekte olan 'yeni sınıf'ın siyasal hedeflerine uygun şeyler söylüyordu ve sonuçta Luther ve Calvin'in görüşleri, Avrupa'da 'eski rejimler'in yıkılması sürecine hizmet etti. İslâmcılık tecrübesinde ise, böyle bir şey yoktur. İslâmcılar siyasi mücadele anlamında, bir ekonomik yahut sosyal grubun yedeğinde değildirler. Bilakis kendileri bir başına bir grupturlar. Üstelik başlangıç dönemindeki itirazları sürekli boğulmaya çalışılmıştır. Hatta bugün dahi, dünya üzerinde en büyük baskıyı, ideolojik bağlamda mücadele veren İslâmcılar görmektedir diyebiliriz. Dolayısıyla, İslâmcılığın aslında 'modernleştirici' yahut 'sekülerleştirici' bir hareket olduğu yönündeki tezler de, esas itibarıyla isabetli değildir. Çağdaş dönem siyaset bilimciler ve sosyologları (örneğin Türköne ve Göle) bu tür sözleri seviyorlar, ama bence yanılıyorlar. Bu da onların, İslâmcıların 'temel' görüşleri bağlamında bir değerlendirme yapmamaları yüzünden oluyor. Hep tali noktaları öne çıkarıyorlar ve onun üzerinden bir sonuca varıyorlar. Halbuki temel noktaları esas alsalar, Kur'an'a Dönüş çağrısının ne denli 'dönüştürücü' bir karakteri olacağını görürler. Onlar sanıyorlar ki, bu çağrının, geleneksel dini otoritelerin gücünü zayıflatması yönüyle modernleştirici bir mahiyeti vardır. Hayır. Bu çağrı, eğer başarılı olursa, elbette geleneksel otoritelerin gücünü zayıflatır, ancak burada önemli

“

Benim İslâmcılık değerlendirmeme göre, Osmanlı'nın son yılları ile Cumhuriyet dönemi İslâmcılarının tümü 'başlangıç' dönemine özgü zaaflarla maluldürler. Bunların başında da 'savunmacı' söyleme sahip olmaları geliyor. Savunmacı söylem, düşüncenin yetkin olmadığının göstergesidir. Düşüncesine güvenen, savunma pozisyonunda kalmaz. Taarruz eder. O dönemin söyleminde, örneğin, "Batı'nın kültürünü değil, teknolojisini alalım" anlayışı egemendir. Bu tipik manada apolojetik bir söylemdir. Bunu teklif edenin, dünyayı değiştirecek orijinal bir yaklaşımı olamaz. Bu nedenledir ki, o dönemin İslâmcıları, sadece 'itiraz eden' pozisyonunda kalmışlardır."

bir fark vardır ki o da şudur: bu çağrı sahipleri, geleneği eleştirirken, yerine modernite geçsin diye bunu yapmazlar; bilakis onun yerine kendileri geçmek istemektedirler. Zaten hakikat iddiası olan her ideolojik akımın böyle bir talebi doğal olarak olacaktır. İslâmcılık da böylesi bir ideolojik karaktere sahiptir.

Kur'an'a dönüş hareketinin metnini esas alırken Kur'an'ın anlaşılması ve hayata geçirilmesi noktasında vazgeçilmez değeri ve fonksiyonu olan Sünneti göz ardı etmesinin yanında bir usul düşüncesi ve arayışından yoksun olması noktasındaki eleştiriler hakkında ne dersiniz?

Kur'an'a Dönüş hareketinin Sünnet'i göz ardı ettiğini sanmıyorum. Çünkü Peygamberimiz'in söz, fiil ve ikrarlarının bağlayıcı olduğu noktasında İslâmcıların çoğunluğu mutabıktır. Örneğin, Mevdudi, bu noktada 'geleneğe en yakın düşünen' İslâmcılar arasındadır. Daha eleştirel olan Kutub ise, tefsirinde birçok hadise yer vermiştir. En sınırdaki kabul edilen Özkan'ın ise 'Sahih Sünnet'e itibar ettiği bilinmektedir. Yani İslâmcılar arasında Sünnet noktasında ilkesel bir karşıtlık söz konusu değildir. Fakat burada şöyle bir şeyden bahsedilebilir. İslâmcıların gelenek eleştirisinin baskın olması, doğal olarak, onları Kur'an üzerine daha fazla vurguda bulunmaya itmiştir. Sünnet'e yönelik değerlendirmelerin biraz daha geride kalmasının temel nedeni bence, Kur'an vurgusunun öne çıkmasıdır ki, bu da gayet doğaldır. Ancak "Kur'an'ın anlaşılması" meselesi, başlardaki önem

ve önceliğini görece yitirdikçe, Sünnet kavramı daha fazla müzakere edilir olmaya başlamıştır. Bu da doğaldır; çünkü düşünce geliştikçe, çözümlenmemiş alanlara ilgi artar. İslâmcıların bu noktadaki eksikliğini bence böyle izah etmek daha doğru olur. Ayrıca Sünnet meselesinin ve 'yöntem' sorunlarının halli, düşüncenin 'okullaşması' süreciyle de bağlantılıdır. İslâmcılık henüz düşünsel anlamda 'kemat'e ulaşamamıştır. Bunun en tipik göstergesi de, düşüncenin önemli alanlarında 'yöntem' geliştirememiş olmasıdır. Zaten yöntem meselesi, düşünsel konuların son aşamasını oluşturur. Bir düşünce akımı, yöntemini de oluşturduğunda, artık 'sistematik' mahiyet kazanmış demektir. Bu aşamadan sonra 'kitleleşme' kolay olur. İslâmcılık henüz, yaygın biçimde 'kitleleşme' aşamasına gelebilmiş değildir. Bu, düşüncenin yetkinleşmesi ile olacaktır. Süreç devam ediyor; bu noktada da ümit verici gelişmeler oluyor. İnşallah bu gelişmeler sürerse, okullaşma da gerçekleşir ve yöntem sorunu da böylece çözümlenmiş olur.

İslâmi/İslâmcı hareketin değişik cephelerine ilişkin incelemelerde tartışmaların genelde gelenek kapısına çıktığını görüyoruz. Neden?

Çünkü İslâmcılık, 'modern' dönemde ortaya çıkmış bir akımdır. Bu dönemin tartışmalarını ise, tipik manada "gelenek-modernite gerilimi" belirler. Yani burada şöyle bir durum söz konusudur: modernite, geleneğin hâkim olduğu bir coğrafyaya girmektedir; buna karşı eski düzenin savunucuları 'reddiyeci' bir direniş gösterirler;

modernleştirici elitler ise, ‘yeniliğin’ taraftarındırlar. Tepkiler, bir sarkacın iki ucu gibi, gelenekçilikten modernliğe salınır durur. Fakat burada altını çizerek ifade etmemiz gerekiyor ki, İslâmcılar, bu sarkacın içerisinde yer almazlar. Onların meselelere yaklaşımı, esasta, ‘nevi şahsına münhasır’ diyebileceğimiz şekildedir. Elbette ‘atmosfer etkisi’ onlar için de söz konusudur; ancak onlar ‘koruma tedbiri’ almak gerektiğini bilmektedirler ve güçleri yettiğinde de bunu almışlardır. Öze Dönüş çağrısı tipik manada bunu ifade eder.

“

İslâmcılık, evet, ‘siyasi’ ve ‘ideolojik’ bir akımdır; ancak bunu, her zaman ‘politika’ kavramının olumsuz içerikleriyle irtibatlandırmak gerekmez. Siyaset, toplumsal yaşamın kaçınılmaz bir sonucudur ve her toplumsal hareketin siyasi idealleri, programı vs. olur. İslâmcılık da, bir dünya tasavvuru olarak, tabiatıyla, ‘siyasi’ karakterli bir akımdır. Kendisini ‘İslâmcı’ olarak addedip olumsuz politik yaklaşımlar sergileyenleri baz alarak İslâmcılık akımını suçlamak doğru bir tavır değildir. Doğru olan, bu akımın ‘sembol şahsiyetleri’ diyebileceğimiz isimler üzerinden bir değerlendirme yapmaktır.

Dolayısıyla, İslâmcı söylem, ne ‘gelenekçi’dir ne de ‘modernist’tir. Gelenek, sonuçta, önemli oranda İslâm’ın kavramlarından etkilenecek oluştuğu için, kimi zaman, İslâmcı söylem ile gelenekçi söylem birbirine karıştırılabilir. Fakat bu, ikisinin aynı şey olduğu anlamına gelmez. Tıpkı kimi zaman İslâmcı söylemin modernistlerin kimi tezlerinde savladıkları düşüncelerle örtüşmesi gibi. Nasıl ki, bu örtüşmeye bakarak, İslâmcılığın modernist bir akım olduğu söylenemezse, gelenekçilerin kimi tezleriyle örtüşüyor diye İslâmcılığı gelenekçi bir akım olarak görmek de doğru değildir. Bu neden-

le, bu tartışmalarda, özellikle ‘farklılıklar’ın tespiti önemlidir. İslâmcılık tartışmasında maalesef, çoğunlukla, farklılıklar yerine ‘aynılıklar’ üzerinde duruluyor. Örneğin, Batılı yorumcuların bir kısmı, “İlmli İslâm diye bir şey yoktur; bunların hepsi tehlikelidir” gibi bir değerlendirme yapabiliyor ve tabii ki sonuçta yanılıyor. Hâlbuki ‘ılımlılığı’ sağlayan özellikler, aslında onların ‘radikaller’den farkını ortaya koyuyor ve Esposito, Voll, Fuller gibi isimler, bu farklılıklardan hareketle ‘strategik’ değerlendirmelerde bulunabiliyorlar. Kısacası, ‘gelenek’, İslâmcılık tartışmasının gerçekten çok önemli bir ayrıştırıcı kavramıdır (diğer 3 önemli kriter ise bana göre şunlardır: din-siyaset ilişkisi, modernite ve yöntem) ve yapılan değerlendirmelerin neredeyse hepsinde konunun geleneğe gelip dayanması, bu açıdan doğal görülmelidir.

Bu çerçevede Montgomery Watt’ın Islamic Fundamentalism and Modernity adlı eseri başta olmak üzere genel olarak Watt’ın çalışmalarını nasıl yorumluyorsunuz?

Watt, aslında, oryantalist geleneğe mensup biridir, fakat özellikle 1980’li yıllardan sonra dünya gündemini İslâmi fundamentalizm akımının işgal etmesinden sonra, İslâmcılık tartışmalarına o da katıldı. Onun daha iyi olduğu alan, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* adlı eserinde gördüğümüz üzere, klasik düşüncedir. Oryantalizm ise, kesinlikle modern etkiye açık bir disiplin olduğundan, Watt’ın İslâm hakkındaki düşüncelerinde bunun izlerini görmek de mümkündür. Örneğin İncil ve Kur’ân’ın indirilmiş vahiy olduklarına inanır ama bunların yanlışlanamaz olmadıklarını düşünür. Yani o da aslında her iki kitabın da ‘tarihsel’ olduğu düşüncesindedir ki, tarihselcilik bilindiği üzere modernitenin (en azından belirli bir dönem için) popüler kavramlarından biridir. Fundamentalizm tartışmasına girdiği eseri ise, Batı’da bile pek itibar görmemiştir. Zira fundamentalizmi ‘gelenekçiliğin’ yeni bir formu olarak görür ve İslâmi öze dönüş hareketini de, “ulemanın kendi iktidar ve sosyal prestijlerini artırma arzusu”na bağlar. Burada onun,

İslâmcılığın en önemli özelliklerinden birinin ‘gelenek eleştirisi’ olduğu hususunu göremediği açıktır. Yine bu kitabında, Batı kültürünün İslâm kültüründen üstün olduğunu ve geleneksel İslâm imajının, Müslümanların modern yaşama intibak etmelerini zorlaştırdığını ileri sürmektedir ki, bu görüşleri de, artık köhnemiş ‘modernleşme’ teorilerinin tekrarından ibarettir.

Peki Amerika’da bir yanıla çatışmacı (Daniel Pipes, Bernard Lewis) bir yanıla uyumcu olan (John Esposito, vb.) İslâmcılık incelemelerinin siyasal bağlamı nedir? Bu isimlerin kaleme aldığı yazıların Türkiye’deki İslâmcılık literatürü ve tartışmaları üzerinde belirleyici bir etkisi oluyor mu?

Kanımcı Esposito, Voll, Fuller gibilerinin yazıları, Batılı siyaset odaklarının ‘strateji’ üretmelerine doğrudan katkıda bulunuyor. Zaten bu ‘analistler’in yazılarına baktığımız zaman, Batılı entelektüellerin ‘akil adamları’ olduklarını görüyoruz. İnceleyebildiğim kadarı ile, Batılı ülkeler, özellikle de İran Devrimi’nden sonra İslâm dünyasındaki Uyanış Hareketi’nin ciddi bir tahlilini yaptılar. Bizi tanıyorlar yani. Mesela Fuller ne diyordu: “Müslüman dünyasında asıl tehlikeli olanlar, modern eğitimden geçmiş İslâmcı entelektüellerdir.” Gerekçesi şudur: bunlar bizi tanıyorlar ve ideolojik direnç gösteriyorlar. Aynı şeyi Shepard da kendi makalesinde açık açık yazmıştı. Ona göre de, Batı dünyasına tehlike oluşturan grup, ne reddiyeci gelenekçiler, ne seküleristler ne de modernistlerdir. Tehlike, İslâmcı gruptan gelmektedir; nedeni de yine aynıdır: moderniteyi iyi tanımaları ve ideolojik olarak moderniteye saldırı yöneltebilmeleri. Esposito ve Voll’un yazılarında da hep ‘analitik’ karakter öne çıkar. Yani, bunlar ‘akil adam’ pozisyonunda, durumu tahlil ediyorlar ve kendilerince ‘doğru’ stratejiler üretmeye çalışıyorlar. Bence bunu yaptılar da. Sonra karar alma mekanizmaları, bu değerlendirmelerden çıkan sonuçları, ‘küresel politika’ haline getirdi. Ne yaptılar? Müslümanların ideolojik safiyetini yok etmek için, düşünsel saldırılar yaptılar.

“İslâm demokrasiyle bağdaşır” söyleminin 1990’lı yıllardan sonra bütün İslâm dünyasında popülerleştirilmeye çalışılması bunun en iyi örneğidir bence. Ayrıca, aynı dönemde, “hoşgörü”, “dinlerarası diyalog”, “farklılıklara saygı” gibi kavramların sürekli işlenmesi de boşuna değildir. Böylece şunu yapmaya çalıştılar: bu söyleme yatkın kesimleri iktidara taşımak, bunun dışında kalanları marjinalleştirerek yok etmek. Plan, bence özetle böyle. Bu yöndeki çabalar, Arap Baharı ile şu anda zirve yapmış durumda. Baksanıza, devrilen yönetimlerine yerine hep ‘ılımlı İslâmcılar’ geliyor! Bu, boşuna olmasa gerek. Türkiye’de de, aynı şeyi, 90’lı yıllardan beri yapıyorlar. İslâmcılık gömleğini çıkaranlar, boşuna iktidara taşınmadı. Yeni dönemin tipik vasfı budur. İslâmcılığın temel taleplerinden vazgeçilmesi karşılığında iktidarın nimetleri önünüze serilmektedir. Batı’da yapılan İslâmcılık analizlerinin siyasal sonucu şu an itibarıyla budur.

Bu arada Fransızların kaleme aldığı çalışmalar da dikkat çekici. Giles Kepel, Oliver Roy gibi isimlerin eserlerinin neredeyse tamamı Türkçe’ye farklı yıllarda tercüme edildi. Kepel ve Roy’un yaklaşımları hakkındaki kanaatiniz nedir?

Roy, *Siyasal İslâm’ın İflası* başlıklı kitabı ile gündeme geldi ve hala da görüşleri tartışılan isimlerden biri. Bence kitabın ana tezi yanlış. O, İslâmcıların somut bir siyasal program öneremediği gibi bir tespitten hareketle, İslâmcılığın iflas ettiği neticesine ulaşıyor ki, yanılıyor. Çünkü bu değerlendirmede, bir süreç analizi yok. Yani İslâmcı düşünce bana göre hala ‘gelişme’ aşamasında. Bu aşamayı geçmeden, bir program öner(e)memesi normaldir. Çünkü program, artık ideolojik gerekçelendirmeler bitip yöntemsel tartışmalar da neticelendikten sonra önerilir. Marksist düşüncüyü ele alacak olursak, Lenin’in *Ne Yapmalı?* kitabındaki somut önerilerini Marks’tan beklemek nasıl saçma ise, bugünün İslâmcılarından da devleti yönetecek programlar önermelerini beklemek o kadar saçma olur. Tabii bu yaklaşımda, bazı ülkelerde iktidara ortak olan ‘İslâmcılar’ baz

alınıyor ve onların 'başarısızlıkları' üzerinden bir sonuca ulaşıyor. Asıl yanlış zaten bu. İslâmcı düşünce, henüz genel manada İslâm dünyasında iktidara gelememiştir. O yüzden mevcut pratikleri, İslâmcılığın akıbeti açısından baz almak yanıltıcı olur. Roy da böylesi yanlış işliyor. Ancak Roy, kanımca, bir Pipes yahut Emerson gibi 'fanatik' değildir. Analitik düşünebilen biridir. Örneğin *Sekülerizm İslâm'a Karşı* adlı kitabında Batılı ülkelerdeki Müslüman göçmenlerin seküler yaşama uyum sağlayabileceğine dair serd ettiği görüşler, onun Esposito tarzı bir yaklaşım sahibi olduğunu göstermektedir. Gilles Kepel ise daha çok militan hareketler üzerine uzman bir isimdir ve bu hareketlerin Batı'ya karşı tehdit oluşturup-oluşturmadığı meselesiyle ilgilenmiştir. Ancak o da Roy gibi, militan İslâmcıların artık eskisi gibi tehlikeli olmadığını ve İslâm dünyasında modern yaşam tarzının giderek güçlendiği görüşünü savunuyor.

Bir zamanlar İran devrimcilik odağında tercümelerin sıkça yapıldığı bir ülkediydi. Şimdilerde ise daha çok liberalizm, hermenötik gibi 'uyum' ve 'yorum' merkezli tercümelerin adresi olma yolunda. Bu kaymayı nasıl değerlendirmek gerekir?

İran'da devrimci söylem elbette 1980'li yıllardaki gibi güçlü değil. Daha doğrusu, devrimciler iktidara geldi ve devrim ihracı tartışmaları da artık yapılmıyor. Bu açıdan eski 'heyecanlı' üslubun olmamasını bir nebze normal karşılamak gerekiyor. Ancak burada daha önemli bir mesele var ki, o da yine Düşüncenin Okullaşması konusuyula ilgilidir. Özetle şunu söyleyebilirim: düşünce okullaşmamışsa, devrim bile yapsanız, küresel ölçekte fazla başarılı olamazsınız. İran Devrimi, Müslümanların siyasal tecrübeleri açısından 'biri-cik' yeri olan bir hadisedir; fakat o yönde vereceklerini vermiştir. Bunun ötesi, düşünce gücüne bağlıdır. Bu noktada bütün Müslüman dünyasında sıkıntılar var; bunlar İran'da da var. Dolayısıyla 'tıkanıklığı' ben temelde böyle açıklıyorum. Tabii

burada boşluk olunca, hermenötik gibi, hatta Batılı siyasal söylemin en eril kavramları olan demokrasi ve özgürlükler temelinde bazı tartışma ve taleplerin olması anormal karşılanmamalıdır. Bunlar sadece İran'da yok, Türkiye'de de var, Mısır'da da var, İslâm dünyasının her yerinde de var.

İslâmilîğin yükselişi, dindarlaşma ve İslâm'ın siyasal alanda renklerini iyiden iyiye belli hale getirmesi ve özellikle 80'li yılların ikinci yarısından 28 Şubat'a, Refah Partisi'nden AKP'ye geçen süreç Türkiye'deki İslâmcılık konusunu işleyen çalışmaları nasıl etkiledi?

Yani bu süreç de, küresel ölçekli süreçten bağımsız değil tabii ki. Hatta Türkiye, Müslüman dünyasının önemli bir ülkesi olduğu için, birçok açıdan, bu küresel sürecin 'laboratuvarı' işlevini görüyor bence. O nedenle Türkiye'de yaşananlar, İslâmcılık tartışmasında oldukça önemli bir yer tutuyor. Mesela Türkiye'nin şu anda Arap Baharı yaşayan ülkelere 'model' olarak önerilip-önerilemeyeceği meselesi, bu yüzden bazı çevrelerde hararetle tartışılıyor. Ancak burada altı çizilmesi gereken husus bence şudur: elbette aktif siyaset açısından Türkiye tecrübesi İslâmcılık tartışmasında önemlidir; ancak teorik düzeyde bakıldığında, Türkiye'nin rolü o kadar da büyütülecek bir konu değildir. Çünkü sonuçta yapılan basittir ve o da, demokrasi ile İslâm'ın bağdaşabilir olduğunu göstermekten ibarettir. Bu tartışmayı teorik düzlemde yaptığımızda, bunun olup-olamayacağına karar vermek o kadar da zor değildir. Dolayısıyla, fiili sürece fazla mana yükleme yaklaşımı da doğru değildir. Bendeniz "Gümbür Gümbür Geliyoruz" başlıklı yazımda, kısa ve orta vadede İslâm dünyasını bekleyen gelişmelere ilişkin öngörümü ifade etmiştim. Buna göre, ılımlı İslâm deneyiminin önümüzdeki 20-30 yılda gündemi belirleyeceği söylenebilir. Bu süreç belki biraz daha kısa yahut biraz daha uzun da sürebilir. Ancak sonuçta bu süreç de bitecek. ılımlı İslâm deneyimi, bence kalıcı olamaz. Bu, Batılı güçlerin siyasal hedeflerine hizmet edecek bir şeydir ve işlevi kalmayınca rafa kaldırılacaktır.

Nurculuk hareketi ve AKP örneğinde, modernist birtakım eğilimlere sahip olunmasını, eleştirmekten öte olumlu bir durum olarak tasvir eden çalışmaların son yıllarda İslâmcılık tartışmaları bağlamında Türkçe'ye aktarılmış olmasının siyasi veçheleri hakkında ne düşünüyorsunuz?

Bunu da aynı nedene bağlıyorum. Çünkü her iki örneğin de bu süreçte 'anamlı' bir yeri var. Yani basit tabirle, ikisi de, İslâm ile modernitenin arasını bulma yaklaşımına destek olarak örnek veriliyor. Bu nedenle, bu teoriye katkı sağlayacak çalışmaları Türkçe'ye çevirmenin işlevsel olduğuna kuşku yok.

Bu çerçevede İslâmcılığı üç nesil üzerinden okuma önerisi gerçekçi bir öneri mi?

Bana göre Bulaç'ın bu yazısında öne sürdüğü düşüncenin, Batılı İslâm uzmanlarının sözleriyle örtüşen yönleri var ve ben buna itiraz ediyorum. Özellikle de 3. Nesil üzerine söylenenler bence eleştiriyi hak ediyor. Çünkü burada, artık İslâmcıların 'iktidar talebi'nin yahut 'devrim düşüncesi'nin kalmadığı, daha demokratik ve sivil bir anlayışın İslâmcılar arasında hâkim olduğu yönünde bir düşünce var. Bu, kimin üzerinden değerlendirme yapıldığıyla alakalı. Eğer İsmet Özel gibi, İslâmcılığı Milli Görüş hareketi üzerinden analiz ederseniz, benzer sonuçlara varmanız doğaldır. Ama ben zaten buna itiraz ediyorum. Bu hareketler, İslâmcı düşüncenin 'ana damarı'nı temsil etmezler, edemezler. Bana göre, ana damarı düşünsel derinlik belirliyor ve tarih de bu yönde ilerliyor. Tabii bunu bu tür değerlendirmeler yapanlar göremiyorlar. Bana göre, süreç şöyle işliyor. İslâmcı fikri, alimler, düşünürler ve aydınlar üretiyor; siyasetçiler ise bunu 'kullanıyor.' Kullanım, asla, fikri üretimle bir tutulamaz. Adı üstünde, bu fikri pratiğe aktaran, onu 'kullanır.' Yani bu alan, hata payının en yüksek olduğu alandır. Çünkü toplumsallıkta 'çıkart' faktörü önem arz eder. Dolayısıyla, değerlendirme, kullanım alanı üzerinden değil, düşünce alanı üzerinden yapılmalıdır. Hele uzun vadeli tahminler noktasında bu

“

İslâmcılık meselesine hep modernite yahut gelenek bağlamında bakılıyor. Bu, tipik manada modern dönem akademik çalışmalarına damgasını vuran yaklaşımdır. Bunu, Batılı akademisyenler yapabilir; çünkü bu tarzı zaten onlar icat etmişlerdir; ancak bizde de aynı yaklaşımın çoğunlukla hâkim olduğunu görüyoruz. O nedenle, bu temel yanlış düzeltilmeden, İslâmcılık tartışmalarından sahici bir netice alınmasını pek mümkün görmediğimi ifade etmek isterim. İkincisi, analitik çalışmalar son derece az.

husus daha da geçerlidir. O nedenle, İslâmcılığın geleceği üzerine söylenen 'olumsuz' tahminlere bence fazla itibar etmemek gerekir.

Türkiye'de İslâmcılık düşüncesinin seyrine odaklanan akademik çalışmalarda karşılaşılan zaaflar nelerdir?

Bence zaafların odağında belirli düşünce kalıplarıyla hareket edilmesi ve 'analitik' çalışmaların yapılmaması yatıyor. Mesela İslâmcılık meselesine hep modernite yahut gelenek bağlamında bakılıyor. Bu, tipik manada modern dönem akademik çalışmalarına damgasını vuran yaklaşımdır. Bunu, Batılı akademisyenler yapabilir; çünkü bu tarzı zaten onlar icat etmişlerdir; ancak bizde de aynı yaklaşımın çoğunlukla hâkim olduğunu görüyoruz. O nedenle, bu temel yanlış düzeltilmeden, İslâmcılık tartışmalarından sahici bir netice alınmasını pek mümkün görünmüyor. İkincisi, analitik çalışmalar son derece az. Tabii bunu yapmak için, titiz araştırmalar yapmak gerekiyor ki, bizde bu tür çalışmalar pek yapılmıyor maalesef. Yani genel zaaflarımız bu alanda da kendini gösteriyor. Kolaycılığa kaçıyor ve çabuk genelleştirmeler yapıyoruz. Dolayısıyla, yapmış olduğumuz değerlendirmelerin de hata payı yüksek oluyor.

Teşekkür ederim.

Ben teşekkür ederim.

“KUR’ÂN’A DÖNÜŞ HAREKETİ”NE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Murat KAYACAN

19. Asrın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasının entelektüel muhitlerinde yaygın taraftarları olan Kur’ân’a dönüş hareketinin savunucuları arasında Cemaleddin Afganî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905), Muhammed Reşid Rıza (ö. 1935) ve Seyyid Kutub (ö. 1966)’u saymak mümkündür; Osmanlı’nın son döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşamış olan Mehmed Âkif Ersoy (ö. 1936) da bu söylemin Anadolu’daki sahiplerinden birisidir. Yakın Türkiye tarihine bakacak olursak; Sait Ertürk ve Sait Çekmegil gibi iki önemli isme nasbedilebilecek “Malatya Ekolü” ve dergiler bazında da uzun soluklu *İktibas* ve *Haksöz* dergileri akla gelen ilk örneklerdir.

Kur’ân’a dönüş söylemini kullandıkları halde bunu ne kadar doğru anla(mlandı)rdıkları meşuk kimileri de işi Türkçe namaz kılmaya vardırmakta, kimisi tarihselliğe doğru evrilmiş bulunmakta ve kimisi de Kur’ân’daki hadleri uygulamayı Kur’ân’ın felsefesine uygun görmemektedir (Mertoğlu, 2010: 83). Bu nedenle Kur’ân’a dönüş söylemini tek çerçevede ele almak mümkün değil-

dir. Dolayısıyla bu konuda yapılan genelleme içerikli değerlendirmeler üzerinden bu harekete dair -ağırlıklı olarak Türkiye’deki Kur’ân’a dönüş hareketi üzerine- değerlendirmeler yapacağız.

Kur’ân’a Dönüş Söylemi

Kur’ân’a dönüş hareketinin, -Müslümanların geri kalmalarının ve parçalanmışlıklarının nedenini Kur’ân’dan uzaklaşmalarına bağlı gördüğünden- Kur’ân’a dönülmesini ve onun dışındaki kaynakların ve Müslümanların sahip olduğu ilmi geleneğin kısmen ya da tamamen reddedilmesini savunduğu (Mertoğlu, 2010: 69) ileri sürülmektedir. Aslında bu bağlamda bir red değil, eleştiri, Kur’ân ile test etme ve yanlışların terk edilmesi söz konusudur. Kur’ân’dan hareketle toplumların

hangi nedenlerden dolayı dünyevi açıdan cezalandırıldığı konusuna kafa yoran Müslümanların sorunu Kur’ân’dan uzaklaşmaya bağlamaları ve inanan kimseler olarak çözümünü yine Kur’ân’da aramaları normaldir. Ne var ki, bu çabanın ilmi geleneği bir bütün olarak inkâr boyutlarına varmaması gerekir.



Kur'an'a dönüş hareketinin metnini esas alırken Kur'an'ın anlaşılması ve hayata geçirilmesi noktasında vazgeçilmez değeri ve fonksiyonu olan Sünneti göz ardı etmesinin yanında bir usul düşüncesi ve arayışından yoksun olması (Mertoğlu, 2010: 69) şeklinde bir iddia da söz konusudur. Kur'an, "Rasûl'e itaat"e yönlendirdiği için sünneti göz ardı eden yaklaşımın iler tutar bir yanı yoktur ve bu eğilim konu dışı görülmelidir. Bu hareketin usul düşüncesi ve arayışından yoksun olması iddiası doğru değildir. Türkiye'de bu eğilim sahiplerinde (kitle düzeyinde) Arapça bilgisinin bir yere kadar yetersizliği bir sorun ise de, Kur'an'ı anlama usulü elde etme çabaları görmezden gelinemez.

Kur'an'a dönüşü teşvik eden çevrelerin tefrikaları artırdığı, kimi ayetleri sloganlaştırdıkları, çabalarının bireysel ve sübjektif/göreceleştirilmiş bir din anlayışını ve karmaşayı beraberinde getirdiği, Müslümanların bir ümmet olma vasfını zedeleyerek İslâm'ı pratikten uzak bazı prensipler düzeyine indirgemekle sonuçlandığı iddiasına gelince (Mertoğlu, 2010: 69, 70), bu bir yere kadar doğru olsa bile, Kur'an'a dönüşü yaygınlaştırmaya çalışmayan çevrelere kıyasla onların İslâm ümmetinin diğer unsurlarından haberdar etme/olma ve onlarla dayanışma çabası içinde olma açısından ortada olağanüstü bir durum yoktur. Bu hareket mensupları; uyuşmuş ve derin uykulara dalmış, bidat ve hurafe bataklığına saplanmış, cehalete kurban olmuş, taklidi din edinmiş, aklı sanık sandalyesine oturtmuş, üretimi adeta durdurmuş olan ümmeti

uyandırmak ve vahyin aydınlık yoluna çıkarmak için öncü olmuş, gerektiğinde canlarını ortaya koymuş ve Allah'a şükür bugün geline nokta da lokomotif görevi yapmışlardır. Çünkü geleneklere verdikleri değer, vahyin sınırları çerçevesindedir ve vazgeçilebilirlikleri açısından pek sorun teşkil etmezler. Bu anlamda, başka toplumlarla vahiy merkezli işbirliği alanları oluşturmaları imkânı, diğer Müslüman çevrelere göre daha geniştir.

Gerek Müslümanların bilhassa bu dünyada karşılaştıkları sorunlara çözüm getirme hususunda Kur'an'ın sahip olduğu yeterliliğe duyulan samimi inanç, gerekse İslâm adına ileri sürülecek fikirleri Kur'an'a dayandırma ve tasdik ettirme zarureti (meşruiyet arayışı), bu harekete mensup düşünürleri Kur'an eksenli bir bakış açısına sevk etmiş, böylece modern anlamda sosyo-politik Kur'an tefsiri de ortaya çıkmaya başlamıştır (Mertoğlu, 2010: 74). Bu, Müslümanlar üzerindeki önemli bir sorumluluğun ifasıdır. Müslümanlar ahiret inancına sahiptirler ve doğal olarak "Kur'an'ı terk edilmiş bırakmaktan" (Furkan, 25: 30) kaygı duyarlar. Mehmet Akif Ersoy'un şu dizele-ri (2013: 153) bu kaygının

somut bir göstergesidir:

Lafzı muhkem yalnız, anlaşılan, Kur'an'ın:
Çünkü kaydında değil, hiçbirimiz mananın:
Ya açar Nazm-ı Celil'in, bakarız yaprağına;
Yâhud üfler geçeriz bir ölünün toprağına.
İnmemiştir hele Kur'an, bunu hakkıyla bilin,
Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için

Kur'an'a dönüş hareketi Kur'an'ın tefsire muhtaç olduğunu ve bunun için de kendi dışında bazı

Kur'an'a dönüş hareketinin bir ölçüye kadar diğer söylemlerle karşılaştırıldığında avantajlı olduğu söylenebilir. Çünkü gelenek, kültür vs. Kur'an'ın birden fazla okunuşunu ve tevilini teke indirmede dolaşısıyla Müslümanlar arasındaki ihtilafları sona erdirmeye açısından daha büyük avantajlar sunmamaktadır. En basitinden Kur'an'a dönüş hareketi genel itibarıyla bilir ki, "Ümmetin ihtilafı rahmet değil"dir. Bu nedenle insanlar temel kaynak Kur'an-ı Kerim'de itihadın (birliğin) yollarını araştırmalıdır. Rasûlüllah (s.)'in sünneti de zaten bu doğrultudadır.



Kur'an'a dönüş hareketi tek parça değildir. "Kur'an'a dönelim!" deyip, Kur'anî emirleri risaletin başladığı yılların şartlarına hasredenler var, diye bu hareket zemmedilmemelidir. İyi niyetle yola çıkıp Kur'an'ı yanlış anlayanlar her çağda karşımıza çıkabilir. Dini yanlış anlama; Kur'an'ı değil, kişileri ve eserlerini merkeze alan Müslüman çevreler için de hatta daha büyük oranda söz konusudur. Kur'an'a dönüş hareketinin amacı ihtilaf değil, Kur'an doğrultusunda ümmetin birliğini sağlamaktır. Bu bağlamda İslâmî ilimleri nass gibi görmemek, "onları hiçe saymaksızın" gerektiğinde eleştirmek ıslah edici bir tutumdur.

delillere ihtiyaç gösterdiğini kabul eden geleneksel anlayışa bir itirazı ifade etmektedir (Mertoğlu, 2010: 85). Bu itiraz da epeyce haklılık payı vardır. Çünkü Kur'an apaçık bir kitaptır. İlkokul mezunu de üniversite mezunu da kendi çapında ondan çıkarımda bulunabilir. Zaman zaman isabet edememeleri muhtemeldir ve bu ihtimal onları Kur'an'ı okuyup anlama çabasından alıkoyacak boyutlarda olmaz. Zira Allahu Teala onları ahirette "güçleri yettiği ölçüde" sorumlu tutacaktır. Ayetler hakkında farklı sahabe yorumlarının naklediliyor oluşu, sahabenin de Hz. Peygamber (s.)'den her ayeti açıklaması talebinde bulunmadığını aksine kendilerinin de anlamaya çalıştığını göstermektedir.

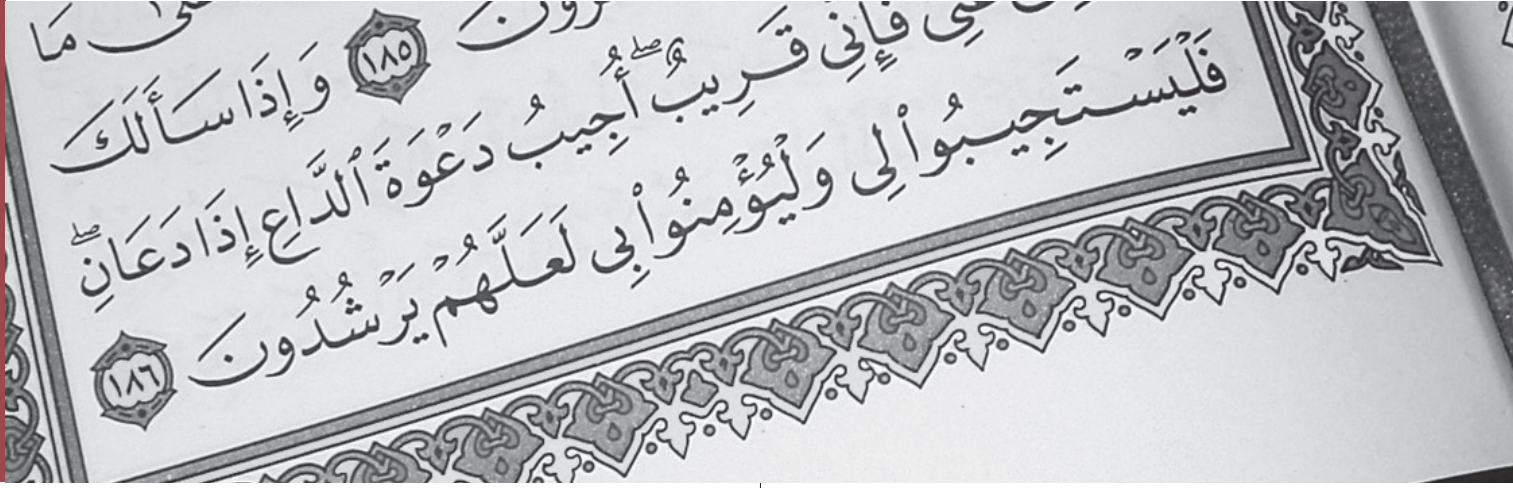
Nakısa Değil Yenilenme Girişimi

Kur'an İslâmî'nı savunanlar yeni ve farklı bir tarih tasavvurundan ve modern siyasî-içtimai-entelektüel güdülerden hareketle sadece kaynak tartışması yapmamakta, İslâm'ın/Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda İslâmî ilimler geleneğini ve onun oluşturduğu çerçeveyi de sorgulamaktadır (Mertoğlu, 2010: 80). Bu da bir nakısa değil, yenilenme girişimidir. İslâmî kültürel miras sorgulanamaz değildir. Bu bağlamda sözgelimi, Kur'an'da neshin olup olmadığı tartışmalarının yapılması ve neshin olmadığı vurgusunda ısrar hayırlı sonuçlar vermiş ve daha önce olmadığı kadar neshin varlığına itiraz bu dönemde kabul görmüştür.

Kur'an'a dönüş hareketi, İslâm'ın tarih boyunca dine sokulan çeşitli bid'at ve hurafelerle bozularak saf halini kaybettiği, Müslümanların toplumsal hayatlarındaki olumsuz halin ve İslâm'a dışarıdan bakan yabancıların edindiği menfî kanaatin kaynağının bu unsurlar olduğu görüşündedir. Dolayısıyla yapılması gereken; Kur'an'dan hareketle dini bir yenilenme çabası içinde olmak (tecâd), akli esas almak ve taklidi terk etmek suretiyle Kur'an'a dönülmesidir (Mertoğlu, 2010: 93). Bu bağlamda bu hareketin günümüzdeki temsilcileri, yeni ortaya çıkan ve bidata dönüşme ihtimali görünen "kutlu doğum haftası" ve "salavat kampanyaları" türü etkinliklere karşı da zihni uyanıklığa davet etmektedir.

Seleflerin dinin anlaşılması konusunda -nakil karşısında- akli asgarî seviyede tutmak isteyen yaklaşımlarının aksine, Kur'an'a dönüş çağrısı yapanlar nasların anlaşılmasında akli temel kriter haline getirir ve ona öncelik verirler (Mertoğlu, 2010: 95). Akla öncelik vermek ve vahyi anlama cehdi içinde olmak güzeldir. Çünkü aklını kullanmayanlar Allahu Teala tarafından azaba uğratılırlar (Yunus, 10: 100). Akletmemek müminlerin değil, kâfirlerin özelliğidir. Akif gibi Kur'an'ı gerek şiirleriyle gerekse yazılarıyla gündemde tutan Metin Önal Mengüşoğlu (1947-)'nin ifadesiyle "düşünmek farz"dır.

Kur'an'a dönüş hareketi mensuplarının sadece Kur'an'a dönmek, onu "doğru" okumak ve onunla yetinmekle ihtilafların ortadan kaybolacağını düşündükleri ve bunun naif ve kolaycı bir yak-



laşım olduğu ifade edilmektedir. Zira Kur'an'ın bir değil birden fazla okunuşu ve tevilinin mevcudiyeti söz konusudur (Mertoğlu, 2010: 96). Sahih bilginin her zaman doğru tutumu ve örnekliği oluşturmayaacağı bir gerçekse de (Türkmen, 2008: 61), Kur'an'a dönüş hareketinin bir ölçüye kadar diğer söylemlerle karşılaştırıldığında avantajlı olduğu söylenebilir. Çünkü gelenek, kültür vs. Kur'an'ın birden fazla okunuşunu ve tevilini teke indirmede dolayısıyla Müslümanlar arasındaki ihtilafları sona erdirmeye açısından daha büyük avantajlar sunmamaktadır. En basitinden Kur'an'a dönüş hareketi genel itibarıyla bilir ki, "Ümmetin ihtilafı rahmet değil"dir. Bu nedenle insanlar temel kaynak Kur'an-ı Kerim'de itihadın (birliğin) yollarını araştırmalıdır. Rasûlullah (s.)'in sünneti de zaten bu doğrultudadır.

Kur'an'a dönüş hareketi ve özellikle Kur'an İslâm'ı söylemi ile Protestanlık arasında benzerlik olduğunu düşündüren dört temel husustan söz edilmektedir: a) Kitap merkezli bir din tasavvuru ve b) Kutsal kitabın yorumlanmasında aklı esas almak suretiyle önceki otoritelerden bağımsızlaşma talebi. c) İkinci hususa bağlı olarak her bir ferdin kutsal kitabı anlama ve bu şekilde bireysel bir okuma hakkını savunma. d) Dinde ibadet/amel ve şekilciliğin yerine niyetin ve vicdanın, hukukî ve sosyal düzenlemelerin yerine ise itikadî ve ahlakî ilkelerin önemine vurgu (Mertoğlu, 2010: 108). Kur'an'a dönüş hareketi ile Protestanlık arasında bu benzerlikler olsa bile, sırf bu nedenle Kur'an'a dönüş hareketi tenkit konusu yapılmamalıdır. Zira hangi İslâmî ekol olursa olsun, bir şekilde yakla-

şımları başka dinlerle/ideolojilerle paralellik arz edebilir. Sorun, sahip olunan yaklaşımların vahiy-le zıtlık arz etmesindedir. Sözgelimi, kişileri ve rivayetleri merkeze alan, menkıbeler üzerine din anlayışı bina eden ve geleneksel vurguları kuvvetli çevrelerin Kur'an'a yaklaşımlarının, Katoliklerin İncil'e yaklaşımına benziyor oluşu eşit derecede eleştiri konusu yapılmamaktadır.

Sonuç

Kur'an'a dönüş hareketi tek parça değildir. "Kur'an'a dönelim!" deyip, Kur'ânî emirleri risaletin başladığı yılların şartlarına hasredenler var, diye bu hareket zemmedilmemelidir. İyi niyetle yola çıkıp Kur'an'ı yanlış anlayanlar her çağda karşımıza çıkabilir. Dini yanlış anlama; Kur'an'ı değil, kişileri ve eserlerini merkeze alan Müslüman çevreler için de hatta daha büyük oranda söz konusudur. Kur'an'a dönüş hareketinin amacı ihtilaf değil, Kur'an doğrultusunda ümmetin birliğini sağlamaktır. Bu bağlamda İslâmî ilimleri nass gibi görmemek, "onları hiçe saymaksızın" gerektiğinde eleştirmek ıslah edici bir tutumdur. Yine bu hareketin bidatlara, hurafelere karşı tutumu ve vahyi anlamada akla verdiği önem, ümmetin diri kalmasında iyi bir imkân olarak görülmelidir.

Kaynakça

- Ersoy, Mehmed Akif. (2013). *Safahat*, İstanbul, İdeal Yay.
- Mertoğlu, M. Suat. (2010/1). Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı: Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslâmı'na. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. C. 15. S. 28. (69-113).
- Türkmen, Hamza. (2008). *Türkiye'de İslâmcılığın Kökleri*. 2. bs. İstanbul, Ekin Yay.

Temenni ile Gerçeklik Arasında

İSLÂMCILIK

Ahmet ÖRS

Mümtaz'er Türköne, 2012 Temmuzunda *Zaman* gazetesinde Ali Bulaç'la aralarında başlayan, sonra başka isimlerin de katılarak sürdürdüğü İslâmcılık tartışmalarını kendi hesabına tamamlamak, meseleyi bütünlüklü bir şekilde toparlamak için *Doğum ile Ölüm Arasında İslâmcılık* adlı kitabı yazdığını söylüyor.¹

Altı ana bölümden oluşan kitabın gazetede tartışmalara üslup bakımından da benzediğini vurgulamak gerekir. İslâmcılığın başlangıcını Namık Kemal ve Ali Suavi'ye bağlayan Türköne'nin doktora tezi *İslâmcılığın Doğuşu* kitabına nazaran

rahat okunan ve argümanları izlenimler ve tespitler düzleminde geliştirilen bir kitap bu. Nerdeyse tümüyle sohbet havasında kaleme alınmış.

Mümtaz'er Türköne, önce Ali Bulaç'ın İslâmcılık tanımını veriyor: "*İslâmcılık, İslâm'ın ana referans kavramlarından hareketle 'yeni' bir insan, toplum, siyaset/devlet ve dünya tasavvurunu, buna bağlı yeni bir sosyal örgütlenme modelini ve evrensel anlamda İslâm Birliğini hedefleyen entelektüel, ahlakî, toplumsal, ekonomik, politik ve devletlerarası harekettir. Başka bir deyişle İslâm'ın hayat bulması, hükümlerinin uygulanması, dünyanın her tarihsel ve toplumsal*

durumunda İslâm'a göre yeniden kurulması ideali ve çabasıdır." Mümtaz'er Türköne, buraya kadar yapılan tanımın "bildik" bir tanım olduğunu ama bundan sonraki ifadelerin kabul edilmesinin mümkün olmadığını, hatta bunu iddia etmenin din algısında bir soruna tekabül ettiğini söylüyor. İşte Türköne'nin itiraz ettiği Ali Bulaç'ın o cümleleri: "*Ed Din olan İslâm*

bakış açısından bu tanımsal çerçeve her Müslüman'ın farz-ı ayn hükmünde daveti, davası ve duasıdır. Bu manada her Müslüman potansiyel, bittabi ve bizzarure İslâmcıdır. Değilse bu Müslüman'ın 'din algısı'nda sorun var demektir."

Mümtaz'er Türköne, kitabındaki amacın İslâmcıların din algısında bir sorun olduğunu göstermek olduğunu yazıyor ve ekliyor "İslâmcı olmayı Müslüman saymazsanız, din algınızda gerçekten bir sorun var demektir." (Önsöz, xviii)

Yazarın Kendi Hikâyesi

Kitabın birinci bölümünde Mümtaz'er Türköne, nasıl İslâmcılık uzmanı olduğunu okuyucuyla paylaşıyor. Mülkiye'de siyaset bilimi mastırını 1986 yılında Cemaleddin Afgani² üzerine yazarak bu alana girdiğini hatırlatan Türköne, daha sonra yayımladığı



Mümtaz'er Türköne



Ali Bulaç

eserlerle bu sıfatını pekiştirdiğini şu dikte cümlesiyle ilan ediyor: “(...) *buraya kadar yazdıklarım okuyucuyu, benim literatüre hâkim, bu konuya emek vermiş ve kafa yormuş bir İslâmcılık uzmanı olduğuma ikna etmiş olmalıdır.*” (s. 8)

Türköne, küçük imalatçı “Pantoloncu Necdet” imgesini İslâmcılığın yükselişi bağlamında çocukluk hatıralarına da yaslanarak veriyor. Yeterli sermayesi olmayan dindar çevrenin üyesi olarak Pantoloncu Necdet, Türköne’nin kendi annesinin de içinde bulunduğu kadınlara yaptırdığı fason imalatla sınıf atlamış, dindar çocuklara burs vermiş, dini dergilere reklam vererek onları finanse etmiştir. Bugün AKP ile birlikte sınıf atlayan bu dindar sınıf temsilcilerinin hikâyeleri Türköne’ye göre İslâmcılığın gerçek hikâyesidir.

Türköne, kendi siyasal kökeninin Ülkücülük olduğunu, Ülkücü hareket bünyesinde görevli olduğu yayın organı, bu vesileyle Türkeş’in kendisini attığı manşetlerden dolayı “komünist” olarak suçladığını, o dönemde Ülkücülüğün hızla dindarlaştığı bilgilerini okuyucuyla paylaşıyor. Türköne’nin bu bahse neden ihtiyaç duyduğu özellikle ele alınmalıdır. Burhan Kavuncu’dan *Yeryüzü* dergisine, dergi bürosunun radikal İslâmcıların genel özelliklerine işaret eder mahiyette dağınık olduğu iddiasına kadar yer yer ayrıntılara girmesi yazarın hesaplaşma niyetiyle alakalı olduğu izlenimi veriyor. Türköne’de hem Ülkücü geçmişle hem de giderek İslâmcı çizgiye yaklaşan yol arkadaşlarıyla belirgin bir ayrışma niyeti kitabın satırlarına sinmiş durumdadır. Bu subjektif mahiyetteki değerlendirmelerin İslâmcılık uzmanı olduğunu kitap boyunca sık sık vurgulayan yazarın temenni ile gerçeklik arasında

gidip geldiğini göstermektedir. O temenninin ne olduğu kitabın bütünlüğü içinde kendini açık bir şekilde ele veriyor, zaten yazarın da bunu gizleme niyetinde olmadığı anlaşılıyor.

İslâmcı geleneğin burs ve yurt imkânlarıyla talebe yetiştirmede başarılı olduğunu söyleyen Türköne bugünkü iktidar kadrolarının o çabaların bir eseri olduğunu belirtiyor. Geleneksel cemaat ve tarikat çevrelerinin, İmam-Hatip ve İlahiyatların bu doğrultuda verimli kullanıldığını, 80

öncesi çatışmacı ortamlardan sakınan İslâmcı çevrelerin kişilere/kadrolara yatırım yaparak bugün yetişmiş adam sıkıntısı çekmediğini vurguluyor.

İslâmcılığın Kökenleri ve Afgani

Mümtaz’er Türköne, batı karşısında yaşanan mağlubiyetin İslâm aracılığıyla üretilcek, geliştirilecek bir mücadele ile giderilecek olması fikrine, bu yolla İslâm’ın kendi tabiriyle “araçsallaştırılması” muhalefet eder. Sorunun Müslüman olan kişilerin kendilerinde olduğunu söyleyerek İslâm’dan kalkarak sosyal/siyasal bir mücadele oluşturulmasına karşı çıkar. Bu süreci “ütöpik” bulur.

Geleneksel fıkhi kavramlar yerine siyaset diline ait kavramların kullanılıyor olması, İslâmcıların günümüz dünya-

sına ait terimlerle siyaset yapmasını Türköne anlamlandıramaz, bunu bir çelişki olarak görür. (s. 34) İslâmcı önderlerin siyaset üretememekle eleştirdiği gelenek, Türköne’nin Müslümanlara sunduğu ideal dini dünya olarak görülmektedir. İslâmcılığı modern bir mit (s. 38) olarak gören Türköne, siyasal dil yerine bu dünyayı önermektedir.

Türköne’nin temsil ettiği çizginin anlamlandırılmakta zorlandığı yer tam olarak burasıdır. Geleneksel

Türköne, kendi siyasal kökeninin Ülkücülük olduğunu, Ülkücü hareket bünyesinde görevli olduğu yayın organı, bu vesileyle Türkeş’in kendisini attığı manşetlerden dolayı “komünist” olarak suçladığını, o dönemde Ülkücülüğün hızla dindarlaştığı bilgilerini okuyucuyla paylaşıyor. Türköne’nin bu bahse neden ihtiyaç duyduğu özellikle ele alınmalıdır. Burhan Kavuncu’dan Yeryüzü dergisine, dergi bürosunun radikal İslâmcıların genel özelliklerine işaret eder mahiyette dağınık olduğu iddiasına kadar yer yer ayrıntılara girmesi yazarın hesaplaşma niyetiyle alakalı olduğu izlenimi veriyor.

diye tabir olunagelen çevrelerin İslâmi değerlerden yola çıkarak üretilen siyasallığı anlamlandırmakta zorlanması, bu zorlanma neticesinde onu “köksüz-lük” ya da “kökü dışarıda”lıkla suçlaması yaygın bir tavır olmuştur. Ali Bulaç’ın tanımının ilk bölümüne itiraz etmeyen Türköne’nin (ve tabi onun gibi düşünen diğerlerinin) İslâm’ın siyasi bir dil, anti emperyalist bir hareketin kaynağı olarak okunmasını anlamaması bir çelişki olarak orta yerde durmaktadır. Türköne’ye göre İslâm gündelik yaşamın, irfan ve ahlakın kaynağı olmalıdır, siyasi bir projenin menbâi değil.

Kitap boyunca devletin bekasına, meşruiyetine sıklıkla vurgu yapan Türköne için İslâm ve İslâmcılar,

Müslimin’in oluşturduğunu ileri süren Türköne, Hasan el-Benna’nın kurucu rolünün yanı sıra, *Yoldaki İşaretler* kitabı ile Seyyid Kutub’un düşünsel önderliğine, Mevdudi’nin siyasal oluşumuna işaret ederek modern İslâmcılığın örnekliğini ortaya koymaya çalışır.

Mümtaz’er Türköne, tez çalışması dolayısıyla hakkında akademik bir araştırma yaptığı Cemaleddin Afgani için kitabında ayrı bir bölüm ayırmış. Türköne, Afgani’yi fazlasıyla tarafgir bir üslupla ele alır kitapta.³ Afgani’yi bu şekilde değerlendiren müellifin bilim adamlığı iddiası bu bölümde tamamen şüpheli bir hâl kazanır. İslâmcıların söyledikleri hakkında açık bir fikir sahibi olmadan, batılıların da

“

Mümtaz’er Türköne, Erdoğan çizgisinin doğrudan Erbakan’ın siyasetini takip ettiğini iddia ederken buna Kürt sorununa yaklaşımını gösterir. Erbakan’ın 1994’te yaptığı Bingöl konuşmasını örnek gösteren Türköne, Erdoğan’ın asimilasyon politikalarını bitirdiklerini söyleyen konuşmalarını Bingöl konuşmasıyla bağlantılandırır. Erdoğan’ın Milli Görüş gömleğini çıkardığını söylemesine şaşmamak gerektiğini ifade ederken de Erbakan’ın da yeri geldiğinde aynı şeyi yapacağından emin olduğunu söyler. Türköne’ye göre uzlaşmacı bir hareket olan Erbakan-Milli Görüş çizgisi kitleselleşebilecek ve şiddeti bir yöntem olarak benimseyebilecek İslâmcılığı törpülemiş ve onun tehdit olarak var olmasına engel olmuştur. Milli Görüş’ün İslâmcılığı içselleştirerek dönüştürdüğü, sistemin de o geleneği içselleştirerek dönüştürüp sistemin meşruiyet sorununu giderdiği Türköne’ye göre açık bir gerçektir.

gelip devletin varlığına omuz verdiklerinde anlam ve değer kazanırlar.

İsmail Kara’nın İslâmcılık tanımı çerçevesinde belirttiği başka coğrafyalarda “ıslah, tecdit”, batıda ise “Modern İslâm düşüncesi, Çağdaş İslâm vb.” gibi farklı kavramlarla açıklanan İslâmcılık Türköne’ye göre tutarlı bir bütünlük göstermez. Türköne’nin ısrarlı bir şekilde İsmail Kara’ya da yaslanarak İslâmcılığı türedi, köksüz bir ideoloji olarak kabul ettirme refleksi cümlelerine yansımıştır. Tasavvufi düşünceye yönelenlerin İslâmcılıktan uzak durduğunu savunan Türköne, İslâmcı’yı *Allah’ın vahyinin tekeli yorumcusu* olarak sunar. (s. 46)

Modern İslâmcılığın ana çerçevesini İhvan-ı

hayatına bakarak Afgani’ye “kurucu” sıfatını yakıştırdıklarını savunur. (s. 70) Afgani’nin Avrupa başkentlerinde entrikalara karıştığını ve yabancı servislerle iç içe geçmiş hikâyelerin kahramanı olduğunu iddia ederek Türkiye’de Mehmet Şevket Eyyi’nin başını çektiği anti-Afganici hattı bile aşan bir tutum sergiler ve Afgani hakkında “üretilmiş bir efsane” hükmünü verir. (s. 72-73)

Afgani’nin temsil ettiği “Kur’ân ve Sahih Sünnete dönüş çağrısı” ve oradan hareketle İslâm dünyasına dönük tehditlere karşı siyasal bir direnişi öne çıkarmaya çalışması her nedense öteden beri geleneksel çevrelerde tedirginlikle karşılanmış, Afgani’nin İranlı bir Şii olduğu iddialarıyla Abdülhamit’in onu boş

yere İstanbul'da zorunlu ikamete tabi tutmayacağı kanaatleri hakkında hüküm verilmesini kolaylaştırmıştır.

Türköne'nin "gizli servislerle iç içe ve entrikaların merkezinde bir Afgani" portresi çizerek Afgani'yi ajanlık ithamıyla okuyucuya sunması kindar bir duygu çağrışımını satırların arasına serpiştirmektedir.

Türkiye İslâmcılığı

Abdülhamit'in devlet zorda kaldığı zaman İslâmcı politikalara sarıldığını vurgulayan Mümtaz'er Türköne, İslâm devletlerinde toplumun İslâmleştirilmesi şeklinde bir İslâmcılık politikası olmadığını, İslâmcılığın antiemperyalist bir proje olarak öne çıktığını belirtirken kendi iddialarıyla İslâmcılığın ortaya çıktığı tarihsel koşulların karakteri hususunda çelişkiye düşer.

Türkiye'de radikal İslâmcılığın Said Nursi liderliğinde gelişen Nurculuk karşısında tutunamadığını, bugün de Fethullah Gülen hareketinin bu geleneği çok başarılı bir düzeye taşıdığını söyler. (s. 80) Türköne'nin Afgani hattı ile Said Nursi hattı arasında yaptığı karşılaştırma rahatça görülecek sübjektif nitelikler taşır. Nurculuğun yanı sıra Mili Görüş'ün de uzlaşmacı yapısıyla İslâmcılığı erittiğini ileri süren Türköne, İslâmcılığın akıbetini belirleyen güzergâhın Erbakan ve Milli Görüş'ün çizdiğini savunur. (s. 82)

Mümtaz'er Türköne, Erdoğan çizgisinin doğrudan Erbakan'ın siyasetini takip ettiğini iddia ederken buna Kürt sorununa yaklaşımını gösterir. Erbakan'ın 1994'te yaptığı Bingöl konuşmasını örnek gösteren Türköne, Erdoğan'ın asimilasyon politikalarını bitirdiklerini söyleyen konuşmalarını Bingöl konuşmasıyla bağlantılandırır. (s. 85) Erdoğan'ın Milli Görüş gömleğini çıkardığını söylemesine şaşmamak gerektiğini ifade ederken de Erbakan'ın da yeri geldiğinde aynı şeyi yapacağından emin olduğunu söyler. (s. 83) Türköne'ye göre uzlaşmacı bir hareket olan Erbakan-Milli Görüş çizgisi kitleselleşebilecek ve şiddeti bir yöntem olarak benimseyebilecek İslâmcılığı törpülemiş ve onun tehdit olarak var olmasına engel olmuştur. (s. 87) Milli Görüş'ün İslâmcılığı içselleştirerek dönüştürdüğü, sistemin de o geleneği içselleştirerek dönüştürüp sistemin meşruiyet sorununu giderdiği Türköne'ye göre açık bir gerçektir. (s. 86)

Dünyada İslâmi değerlere yönelik hakaretlerin Türkiye'de şiddet ekseninde mukabele görmemesini Nurculuğun etkisine bağlayan Türköne buradan hareketle Said-i Nursi-Seyyid Kutub mukayesesini yaparak taraflar için kararlarını şöyle ilan eder: *"Kutup sert ve şiddetli bir cihada davet ederken, Bediüzzaman için bu yolda heba edilecek en küçük enerji bile israftır. Müslümanlar bütün dikkatlerini doğrulup ayağa kalkmaya, bastıkları zemini sağlamlaştırmaya vermelidir. Gerçek cihad, "cihad-ı manevi"dir. Müslümanın görevi imanını kuvvetlendirmektir."* (s. 97) Türköne bu satırların devamında Said-i Nursi'nin gündelik siyaseti, iktidar mücadelesini dışarıda tuttuğunu, Seyyid Kutub'un ise ufuksuz ve gerçeklerden bağımsız ideolojik bir tutumla iktidar mücadelesine davetiye çıkardığını; Nursi'nin uzun vadede kazanıp Kutub'un kaybettiğini iddia eder.

Mümtaz'er Türköne, Milli Görüş ve Nurculuğun aşındırıcı etkisi altında yumuşayan ve hamasete indirgendliğini iddia ettiği İslâmcılıkta Mısır etkisinin yüksek olduğunu savunur. Mısır'ın sadece İslâmcılık cereyanında değil müzik, sinema, siyaset gibi daha birçok alanda Türkiye'yi etkilediğini iddia eden Türköne (s. 103), "tercüme İslâmcılığı" olarak tanımladığı İslâmcılığın, Türkiye'deki sistem baskısının İslâm devleti kurmak yerine ahlaki çağrılarla yetinen Nurculuk ve toplumsal talepleri demokrasi içine çekip ehlileştirilen Milli Görüş üzerinde yoğunlaşması sonucu popülerleşemediğini şu tahfif edici cümlelerle açıklar: *"Gül gibi İslâmcılık devletin ilgisizliği ve adamsendeciliği yüzünden sistem dışı bir alternatifife dönüşmemiştir."* (s. 111)

İslâmcılığın, Seyyid Kutub'un *Yoldaki İşaretler* adlı kitabına bakılmadan anlaşılamayacağını öne süren Türköne, Türkiye İslâmcılığının temel referansı olduğu ve melankolik üslubuyla diğer ideolojilere karşı sade ve derin savunma cephanesi ile, yani tedafü bir metin olarak geniş kitleler tarafından anlaşılmadığını savunduğu *Yoldaki İşaretler*'in farklı çevirilerini karşılaştırır ve çevirilerdeki tercüme hatalarını belirleyerek bu şekilde temellenecek bir hareketin zaten muvaffak olamayacağını söyler ve *"tercüme İslâmcılıkla ancak buraya kadar"* der. (s.115-116)

"Ümmet"e inanan bir Müslümanın tercüme faaliyetleri yoluyla İslâm dünyasının başka coğrafyala-

rında yaşayan yazarların eserleriyle irtibat kurması ve oradan hareketle siyasal/sosyal çerçevede projeler üretmesine şüphe ve önyargıyla yaklaşılması anlaşılabilir bir durum değildir. “Tercüme İslâmcılık” tabiriyle küçümşenen tercüme faaliyetlerinin içine Kur’ân çevirisinin de girdiğini, Kur’ân’ı anlama çabalarının bir dönemler benzer çevrelerle ağır ithamlarla yargılandığı hatırlandığında, sık sık devletin bekasına vurgu yapan Türköne’nin meseleye hangi zaviyeden baktığı anlaşılabilir. Devletin varoluşu bahsinde işlevsel bir İslâm anlayışı Türköne için yeter görünmektedir.

Devlet içinde eriyen İslâmcı kadroların birikimleriyle devlet için bir şans olduğunu dile getiren Türköne’nin “tercüme İslâmcılıkla buraya kadar” acziyetini işaret eden yaklaşımı açık bir çelişki içindedir. İslâmcı birikimi sadece *Yoldaki İşaretler* gibi birkaç metne indirgeyerek mahkum etmeye çalışan Türköne, aynı birikimi devlete güç kattığında pragmatist bir tutumla övmektedir.

Israrla Said-i Nursi çizgisinin bugün kazanan taraf olduğunu, siyasi iddialar yerine “iman ve ahlak” çerçevesine oturan bir hareket olarak Nurculuğun gerçek İslâm’ı temsil ettiğini ileri süren Türköne siyasal İslâm’a karşı onu mahkum eden duruşunu değiştirmez. “Kökü içeride olan” İslâm iyidir, iman ve irfan götürerek halkı rahatlatmaktadır; sisteme karşı alternatif siyasal maceralardan uzak durarak güven vermektedir.

Türköne, Türkiye İslâmcılığı bahsinde önemli bir yere oturttuğu İmam-Hatiplerle alakalı olarak kitabında ayrı bir bahis açar ve İmam-Hatiplerin dindar halkla laik devlet arasında din eğitimi hususunda bir uzlaşma alanı olarak ortaya çıktığını, bugün ülkede yaşanan özgürleşmelerle bu okullara ihtiyacın kalmadığını, devletin din eğitiminden çekilerek bu alanı sivil topluma bırakması gerektiğini yazar. Türköne’ye göre misyonunu tamamlayan İmam-Hatiplerin tek-rar açılması gerekmez. (s. 123)

İktidardaki İslâmcılık

Kitabın can alıcı bölümü, iktidara ulaşan İslâmcıların/İslâmcılığın tahlil edildiği altıncı bölümdür. Bu bölümde Mümtaz’er Türköne, İbni Haldun’un “hadariler-bedeviler” karşıtlığını RP’den başlayarak iktidara ulaşan sürece uyarlar ve şehir

yerleşen bedevilerin dönüşümünün kaçınılmaz olacağını savunur. AKP’nin iktidar süreci tam olarak buna örnektir. Mümtaz’er Türköne’nin kitabıyla Cihan Tuğal’ın *Pasif Devrim: İslâmi Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi* (Koç Üniv. Yay.) adlı kitabı bu çerçevede paralelleşir.

Bu bölümün başında Türköne şu can alıcı soruyu sorar: “İktidarı ele geçirmek için seferber edilen İslâmcılık, iktidarda ne işe yarar?” Bu önemli sorunun öne en çok çıkan cevabı şudur: “Devlete meşruiyet kazandırmaya.” (s. 145) Türköne bu aşamada bir anlamda Tuğal’la birlikte Gramsci’nin “pasif devrim” kavramsallaştırmasını AKP iktidar sürecine uyarlamış olur.

Mümtaz’er Türköne, kitabında açık bir şekilde karşımıza çıkan ve çok önem atfettiği devletin bekası (s. 161-168) için İslâmcılığın önemli bir işlev gördüğünü, İslâmcı entelektüellerin devletleşme sürecinde yaşadıkları dönüşümün de en etkileyici örneğinin Ahmet Davutoğlu olduğunu ilan eder.⁴ (s. 146) Partisi kendi ülkesinde laiklik karşıtı eylemlerin odağı olmaktan mahkûm edilen başbakanın, “Arap baharı” yaşayan ülkelerde laiklik tavsiyesinde bulunmasını değişim ve dönüşüme örnek olarak veren Türköne, “İslâmcılar nereye gittiler? O kadar tez, o kadar teori, o kadar birikim nereye kayboldu?” diye sorar. Türköne’nin kendi sorduğu soruya verdiği cevap İslâmcılar için trajik olmalıdır: “Fizik kuralı: Varolan hiçbir şey yok olmaz. İslâmcılığın büyük enerjisi ve birikimi yok olmadı. Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin bugün kullandığı meşruiyet kaynağına dönüştü. Devlet, derin bir meşruiyet krizi içindeydi. İslâmcılar, devrildikleri iktidar hakkı karşılığında bu devasa meşruiyet açığını kapattılar. Ekonomi için bütçe açığını kapatmak ne ise, siyasi sorunlar karşısında meşruiyet açığını kapatmak aynıdır.” (s. 149)

İslâmcılığın iktidara geldiği için öldüğünü savunan Türköne, yukarıdaki alıntıda ve kitabın birçok yerinde görüleceği üzere İslâmcıların sırtını sıvazlamakta ve adeta “İslâmcılığın ölmesine fazla üzülmeyin. Siz de pasif devrim yapmış oldunuz, hem de devletimiz meşruiyet krizinden çıktı.” der gibidir. Türköne ölümü şöyle temellendirir: “İslâmi esaslara dayalı bir siyasi düzen hayalinden vazgeçtiğiniz zaman İslâmcılık da ölmüş oluyor.” (s. 151)

İslâmcıların, dinin halkın rızasını almadaki işlevsellliğini çokça kullanarak iktidarda 10 uzun yıl geçirdiklerini söyleyen Türköne, bu suretle İslâmcılıktan devlet adamlığına bir dönüşüm yaşandığını ve bu kadroların çok mühim işlere imza atarak devlete hayat iksiri olup İslâmcılık düşüncesi olarak da hayata veda ettiklerini belirtir ve şöyle der: “İslâmcılık, bütün birikimini devlet aklına çevirerek tüketti ve ortadan yok oldu.” (s. 157)

Mümtaz’er Türköne, İslâmcı kadroların iktidarını “fetret devrinin sonu” olarak ilan eder. Türkiye’yi merkeze alan değerlendirmeler yapar. İslâmcılığın geldiği nokta onun için devlete sunduğu katkı kadar önemlidir. İslâmcı kadroların iktidarı Türköne’ye göre önemli işler yapmıştır: “Türkiye’nin önünde parlak bir gelecek var. Bu gelecek henüz ortaya çıkmadı; ancak o göz kamaştıran ışıkları ile yolumuzu aydınlatmaya başladı bile. Hepimize bir özgüven geldi. Yoksulluk bu ülkenin kaderi idi değişti. Zelil olmak, geride kalmak, zaaf göstermek alışık olduğumuz bir durumdu. Değişti. Güç, zenginlik, onur ve bu asil millete ne kadar da yakışıyormuş. Önce kendimize, sonra birbirimize güvenmeye başlamadık mı?” (s. 160)

Türköne, devletin bekası ile ilgili endişeleri eski İslâmcı kadroların dönüşümü savdıktan sonra tam bir saadet iklimine geçer gibi değerlendirmeler yapıyor.⁵ Ütopyacılıkla nitelediği İslâmcılıktan sonra başka bir ütopyanın kapısına varan değerlendirmeler bunlar. Halkın zenginliğiyle alakalı cümleleri karimizah örneği olarak okunabilir. Meşruiyet krizini aşan devletin kendi rakamlarına göre 6.5 milyon insan açlık sınırının çok çok altındaki asgari ücretle çalışırken, bir o kadarı da işsizdir. Sendikaların gerçek işsizlik rakamları çok daha fazladır. Bankalara borçluluk rekor seviyelere çıkmış durumdadır.

Türköne, İslâmcı kadroların devletin meşruiyet krizini aşmasına katkısını tartışırken okuyucuda Türkiye’nin yerkürede tek başına var olduğu gibi bir sanrı yaratır. Ne neoliberal politikalarından, ne 28 Şubat sürecinin küresel ayaklarından bahseder. Türkiye’de dönüşen kadroların küresel angajmanlarına hiç değinmez. Temel meselesi devletin bekasıdır: “Devletin bekası açısından bakarsanız İslâmcılar devlete çok şey kattı. (...) Devletin İslâmcıların birikim ve vizyonuna ihtiyacı vardı.” (s. 161) “İslâmcı siyaset sözü yanlış, çünkü AK Parti hükümeti devletin ihtiyaçlarına göre davranıyor. O zaman İslâmcı birikimin devletin âli çıkarlarına katkı yaptığı alanlara bakalım.” (s. 162)

Türköne, İslâmcı kadroların devletin meşruiyet krizini aşmasına katkısını tartışırken okuyucuda Türkiye’nin yerkürede tek başına var olduğu gibi bir sanrı yaratır. Ne neoliberal politikalarından, ne 28 Şubat sürecinin küresel ayaklarından bahseder. Türkiye’de dönüşen kadroların küresel angajmanlarına hiç değinmez. Temel meselesi devletin bekasıdır.

Türköne’nin İslâmcılarda yaşanan değişimi ve devlette ortaklaşılan söylem bağlamında söylediklerinin gerçekleştiği, ortak söylemlerde yaşanan buluşmalar ortaya koymaktadır. SDP önderliğinde içinde şu ifadelerin geçtiği bir metin çerçevesinde bir araya gelen İslâmi STK’lar, Mümtaz’er Türköne’nin yukarıda alıntılanan ifadelerine benzer cümleler kurmuşlar, yine Türköne’nin ifadesiyle “devletin bekasına, meşruiyet krizine ve geleceğine” dair önemli

bir noktada durmuşlardır: “Türkiye sorunlarıyla yüzleşiyor, kabuğunu kırmaya çalışıyor, tarihinden ve coğrafyasından kaynaklanan değerinin farkına varıyor ve yeni bir vizyon geliştiriyor. Ülkemiz için her geçen gün yeni fırsatlar doğuyor. Ama bir yandan da ayağımıza dolaşan ve sistemden kaynaklanan yapısal engeller var. Ülkemizin arzulan seviyeye yükselebilmesi, küresel bir aktör olabilmesi ve güç dengelerini kendi lehine çevirebilmesi için yapısal sorunlarını aşması, yüklerinden kurtulması ve istikrara kavuşması gerekiyor. Artık bir sıçrama noktasının eşiğinde durduğumuzu ve bu süreçte atılacak doğru adımların Türkiye’yi büyük ve

parlak ufuklara taşıyacağını görmeliyiz. Türkiye artık büyük düşünerek, sınırları zorlayarak ve yeni stratejiler geliştirerek küresel ve bölgesel bağlamda yeni siyasetin aktörü olacak sorumluluğu alacak gündedir. Vizyonunu da bu perspektiften yeniden belirlemek durumundadır. Tabiatıyla zaafiyetlerini ve imkânlarını yeniden değerlendirerek adımlar atması gerekmektedir.” (http://www.sivildayanimaplatformu.org/haber_detay.asp?haberID=185 Erişim:17.02.2013)

Arap Dünyasında Türkiye Etkisi

“Olan, olması gerekendi. Kalıcı olan fani kişiler değil, devlettir.” dedikten sonra “Devlet için vazgeçilmez olan milli birlik ve bütünlüğü, uluslararası gücü ve itibarı, ekonomik refahı; zirve yapan bir meşruiyet halesi içinde AK Parti iktidarından daha etkili sağlayacak bir alternatif var mı?” (s. 168) diye soran Türköne, Arap dünyasında artık Türkiye’nin rol-model ülke olduğu bilindik söylemini kitabında da tekrar ederek Tunus’a yaptığı gezide gözlemlediği NAHDA’nın yaşadığı değişimi “inanılmaz” olarak değerlendiriyor. İktidar sorumluluğunun İslâmi hareketi yumuşattığını söyleyen Türköne, artık çok demokratik bir şekilde halkın anladığı İslâm’ın öne çıktığını savunuyor (s. 172) ve Türkiye gibi yapacaklarından kimsenin endişe etmemesi gerektiğini söylediklerini aktarıyor. Böylece Türköne, tercüme hareketleriyle Mısır merkezli İslâmi hareket aktarmına bir nevi rövanşist bir yorumda bulunuyor.

Kitabın sonlarına doğru Mümtaz’er Türköne, İslâmcılığı sadece Türkiye için değil bütün dünya için de öldürüyor. Türkiye’nin de İslâmcılığı tarihin tozlu raflarına kaldıran ülke olarak İslâm ülkelerinin yükünü hafiflettiğini ileri sürüyor. (s. 176)

“İktidar talebi” olan İslâmcılığın iktidarı teslim alınca öldüğünü ve cenazesinin devlet töreni ile kaldırıldığını (s. 182) söyleyen Mümtaz’er Türköne, “beka”sına halel gelmeyen bir devlet müdafii olarak rahatlamış görünmektedir. Bu bakımdan doksanlı yıllarda yazmış olduğu şu cümleler son derece dikkat çekicidir:

“II. Meşruiyet dinin tek meşrulaştırma kaynağı olarak siyasetin merkezine yerleşmesi ve tamamiyle siyasileşmesinin maliyetini de gösteriyor. Siyasi muhaliflerin tekfir edildiği, muhalefetin dinen fasık,

fitneci olarak tavsif edildiği bir ortamda dinin ezeli ve ebedi hakikati gölgeleniyor; ve bundan en büyük zararı dinin toplumsal varoluşu görüyor. Din, siyasetin payandası hâline gelince ortalığı toz duman kaplıyor. Siyaset yapay bir zemine kayıyor ve dinin hakikati tartışılmaya başlanıyor.”⁶

İslâmcı geçmişten gelen iktidara muhalif, onun yerel/küresel siyasi, ekonomik ve NATO gibi askeri ittifaklarının karşısında; farklı ve başka biçimlerde gelişen İslâmcılık biçimlerini görmezden gelip, biraz da temenni dozunu yüksek tutarak ilerleyen kitap boyunca yazar siyasal/ideolojik yönelimleri tahfif edici bir üslupla mahkum etmiştir ancak İslâmi çevrelerde yaşanan büyük dönüşüme de aydınlatıcı bir projektör tutmuştur.

Dipnotlar

- 1 Mümtaz’er Türköne *Doğum ile Ölüm Arasında İslâmcılık*, Kapı Yay, 2012, 182 sayfa, İstanbul.
- 2 Mümtaz’er Türköne’nin bu konudaki çalışması 1994 yılında *Cemaleddin Afgani* adıyla Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafından yayımlanmıştır.
- 3 Kemal Karpat, Türköne’nin Afgânî değerlendirmelerinin ağırlıklı olarak Elie Kedourie ve Nikki R. Keddie’nin duygusal ve kasıtlı hükümlerinden beslendiğini ifade etmektedir. Afgânî’yi tarihi gerçekliği içinde hakkaniyetli olarak değerlendiremeyen Türköne, Afgânî konusundaki kanaatlerinin bir benzerini Seyyid Kutub üzerinden de ortaya koymakta, Kutub’a karşı Said Nursi’yi öne çıkarmaktadır. Karpat’ın Türköne eleştirisinin son paragrafı bu bakımdan dikkatle okunmalıdır. “Bir düşünürü, yazar ve lideri, yaşadığı zamanın şartları, toplumun o tarihteki görüşleri, beklentileri ve ihtiyaçları içinde ele almak ve o şekilde değerlendirmek gerekir.” Kemal Karpat, “Türköne’nin C. Afgani Değerlendirmesi” *Bilgi ve Hikmet*, Yaz, 1993/3, s.174. Yine benzer şekilde İsmail Kara *Amel Defteri*’nde, Türköne’nin İslâmcılık konulu kitabını değerlendirirken Afgani’nin büyük bir düşünür olmasa da cesaretli, zamanının çok ilerisinde düşününen siyasi bir figür olduğuna dikkat çeker.
- 4 Türköne’nin İslâmcı aydınlar hakkındaki genel yaklaşımları için şu yazısı da okunabilir. “Modernitenin Son Ürünü: Müslüman Aydınlar” *Türkiye Günlüğü*, 1995, sayı: 35, s.36-38
- 5 Türköne yıllar önce İsmail Kara’nın *İslâmcıların Siyasi Görüşleri* (İz Yayıncılık, İstanbul, 1994) kitabını değerlendirirken şunları ifade etmişti: “II. Meşruiyet tecrübesi, Cumhuriyetin bize neler kaybettirdiğini de göstermektedir. İslâmi söylemle temellendirilmiş terakki ideali, belki toplumu daha rasyonel bir modernleşme sürecine sokabilecekti. İskilipli Atıf Hoca’nın meşruiyet tezleri, demokrasiye daha canlı karşılıklar verebilecekti. Daha da önemlisi, halkın sözcülüğünü üstlenerek meşruiyeti savunan İslâmcı aydınlar, muhalefet kanadı olarak demokrasiye işlevsel bir nitelik kazandırıcaktı. Belki de Cumhuriyet, din karşıtlığı yüzünden değil, demokrasiyi askıda tutmak için halkın tabii sözcüsü olan İslâmcı aydınları susturma cihetine gitti.” *Türkiye Günlüğü*, 1995, sayı: 32, s.129.
- 6 Mümtaz’er Türköne “İslâmcıların Siyasi Görüşleri”, *Türkiye Günlüğü*, 1995, sayı: 32, s.129.

TÜRKİYE'DE İSLÂMCILIĞIN SOSYOLOJİK PERSPEKTİFİ

Ömer Faruk KARAGÜZEL

İslâmi 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.

Türkiye'deki gelişmeleri ve İslâm'ın bu denli yükselişi ilgi odağı haline getirmesiyle, din sosyolojisi üzerine çalışmalar da kendisini iyiden iyiye arttırmaya başladı. Türkiye'deki aydınların ve bilginlerin, şimdiye kadar akademik ve bilimsel olarak İslâmi konulara değinmeye isteksiz olmaları bir anlamda Şerif Mardin ve devamı olan çizgi vesilesiyle kırılmış oldu. Elizabeth Özdalga'yı da bu kitlenin içinde kabul edebiliriz.

Son yıllarda 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 dikkat çektiğinde, bu prob-



İslâmiliğin yükselişi, dindarlaşma ve İslâm'ın siyasal alanda renklerini iyiden iyiye belli hale getirmesi ve özellikle 80'li yılların ikinci yarısından 28 Şubat'a, Refah Partisi'nden AK Parti'ye geçen süreç bu çalışmaların sayısındaki artışın sebeplerinin arka planını oluşturuyordu. Bugün sayısız mecmua, kitap, dosya İslâmcılık akımının Türkiye ölçeğindeki değerlendirmelerini hem dışarıdan da olsa sosyolojik, hem işin pratiğinden gelenler tarafından içeriden bir eleştiri/özeleştiriye tabii tutuluyor. Bu durum aslında İslâmcılık düşüncesinin başarı yüzdesini de ortaya koyuyor.

leme 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 ahlaki bir çerçeve kurmaktaki zorlukların da farkındaydı. Dünya'da olduğu gibi Türkiye'de de birçok iç siyasi çekişmeler de hem devlet otoritesi hem de milli sınırlar dayatması altında derinleşmeye devam ediyor. Türkiye gibi Müslüman bir ülkede, uzun süre “İslâm yolu”, ülkenin “çağdaşlaşma projesi”nin bir parçası olarak kabullenmeyi reddetti.

İslâm'ın Toplumsal Alandaki Tezahürleri

Türkiye'de dinin toplumsal alandaki görünümü ve dini meselelerin siyasallaşması hakkındaki çalışmalar,

İslâmcılığın yükselişi ile ve bu yükselişe paralel olarak son yıllarda kendisini akademik alanda ağırlıklı konular haline getirdi. İslâmiliğin yükselişi, dindarlaşma ve İslâm'ın siyasal alanda renklerini iyiden iyiye belli hale getirmesi ve özellikle 80'li yılların ikinci yarısından 28 Şubat'a, Refah Partisi'nden AK Parti'ye geçen süreç bu çalışmaların sayısındaki artışın sebeplerinin arka planını oluşturuyordu.

Bugün sayısız mecmua, kitap, dosya İslâmcılık akımının Türkiye ölçeğindeki değerlendirmelerini hem dışarıdan da olsa sosyolojik, hem işin pratiğinden gelenler tarafından içeriden bir eleştiri/özeleştiriyeye tabii tutuluyor. Bu durum aslında İslâmcılık düşüncesinin başarı yüzdesini de ortaya koyuyor. Konuyla ilgili oldukça yoğun bir bilgi paylaşımı var fakat ben, sosyolojik alanda kendisini ispat etmiş bir kişinin Elizabeth Özdalga'nın sosyolojist perspektifiyle İslâmcılığa yaklaşımları üzerinden bir eleştiri ile konuya dâhil olacağım. Özdalga'nın *İslâmcılığın Türkiye Seyri* kitabı son yıllarda Türkiye'deki İslâmi yükselişin hem tarihsel hem de gündelik siyasi pratikler içinde nasıl bu denli yükselişe geçtiği, din olgusuna ve İslâm'a/İslâmiyet'e yaklaşmanın kuramsal sorunları üzerinde duruyor. Derleme makalelerden oluşan kitabın en kapsamlı bölümünü, İslâmi/İslâmcı hareketin değişik cephelerine ilişkin incelemeler oluşturuyor. İslâmcı hareket üzerinden, onların demokrasi, sivil toplum, yerleşik siyaset yapılarını da analiz ediyor. Çalışmanın son bölümü ise İslâm'da örtünme, kadın, eğitim meseleleri ile Fethullah Gülen hareketini mercek altına alıyor. Kitabın özeti niteliğinde sunmaya çalıştığım konu başlıkları aslında dışarıdan İslâmcılığa bakan bir ismin önbilgisini de sunmaya yetiyor. Bu anlamıyla kitabın tamamı üzerine söz söylemek yerine olayı biraz daha dar alana çekerek, dışarıdan bir perspektifle İslâmcılığa yaklaşım biçimlerini sunmaya çalışacağım.

Öncelikle şunu ifade etmekte fayda var, modernleşme, modernlik, modernizm'in kısıkcında gelişen Batı dünyasının gelişmişlik düzeyini çağrıştıran en değerli kavramları, "akıl, birey, ilerleme, çağdaşlık ve sekülerlik" olduğunu söylemek mümkün. Dışarıdan bakıldığında bir çatışma halinde gibi gözüken Sosyalizm ve Liberalizm'i dahi tek çatı altında buluşturan bu ideolojik bütünlük Batı'dan devşirilme bir kazanımdır. Türkiye'de de İslâmcılık dışı tüm akımlar, siyasi hareketler Batı'nın aydınlanmadan mülhem aklıyla olaylara, tarihe, siyasete, gündeme yaklaşırlar. Bu vesileyle Türkiye'de kimin hangi olaya ne şekilde reaksiyon vereceğini anlamak pek de zor değildir. Bahsettiğimiz gibi tarihin en mühim olayı için de, gündelik basit bir siyasi mevzu için de İslâmi akıl dışında kalan tüm düşünce sis-

temlerinin olaya bakışları bellidir. Çünkü tamamı akla ve ilerlemeye dayalı bir siyasi pratik oluşturmak derdindedirler. Bu anlamıyla İdris Küçükömer'in "Türkiye'de sol sağ, sağda soldur" tespitini hatırlatmakta yarar var. İslâmiğin Türkiye'deki seyri de sağın geriliğinden, solun da ilerlemeci algısından sıynılarak tespitlerini yaptığı ölçüde İslâmcılığa yaklaşıacaktır. Çünkü İslâmcılık "öz'ün" siyasi ve tarihi ve sosyolojik olaylarda varlık bulmasıdır. Bu vesileyle İslâmcılığa Liberal, Sağcı, Laik, Sosyalist bakış açılarının tümünü aynı kefeye koyarak anlamak daha anlamlı olacaktır.

Milli Selamet Partisi ve Avusturya Hristiyan Sosyalistleri

Türkiye'de siyasi sistemin önemli bir zaafı, köklü ideolojik farklılıklar ve açıkça ifade edilen farklı inançlara karşı yaygın olarak hissedilen korkudur. Ordu bu korkuyu, askeri müdahaleler yoluyla, kendi dilinden ifade etmiştir. Müdahaleler, demokratik kurumlara karşı güvensizlik ve koyulan ideolojik sınırların fazla zorlanmasıyla oluşacak total çöküş korkusuna dayandırılır.

Siyaset ve din arasındaki ilişki açısından Avrupa'daki diğer ülkeler ve Türkiye arasında karşılaştırmalı incelemeler yapan Özdalga, Türkiye'de 1960'ların sonundan bu yana İslâmcı hareketin başarısının arkasında yatan nedeni Avusturya'da 1920'lerde Hristiyan Sosyalistler'in yönetime gelmesine yol açanlara benzetir. Bu bağlamda, Türkiye ile karşılaştırıldığında Avrupa'nın farklı kesimlerindeki siyasi gelişmelerin yakından incelenmesinden çıkarılacak dersler vardır. Bunu yaparken kişi, günümüz koşullarıyla sınırlı kalmamalı ve aksine daha geniş perspektifle olaya yaklaşmalıdır.

Carl E. Schorske'nin ünlü kitabı *Fin-de-Siecle-Vienna'yı* bu iki benzerlik arasında kullanan Özdalga'nın bu anlamdaki tespitleri önemlidir. Bu kitap, psikanalist Freud, ressam Gustav Klimt, mimarlar Sitte ve 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. Lueger de Avusturya'da Hristiyan Sosyalist Partisi'nin kurusudur. Herzl ise siyonizmin

kurucusudur. Bu iç liderin başarısının ardındaki sebepler önemliydi. 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 yitirmişlerdi. Siyasi üstünlük, liberalizmi farklı boyutlardan eleştiren, sosyalist ya da sosyal demokratlar, aşırı milliyetçiler veya Büyük Almanya fikrinin destekçileri, Hristiyan sosyalistler, Çek milliyetçileri ve Siyonistler gibi gruplara geçmişti. Bu 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.

Bu yüzyıl sonunda geleneksel siyasi seçkinler, şaşkınlık ve bozguna uğradı. Bir tarafta yerleşik parlamenter kurumların içinde zayıf, aciz bir siyasi irade vardı. Diğer tarafta, büyük halk kitleleri sabırsızlıkla siyasi ve sosyal reformlar bekliyordu. Avusturya siyasi tarihi, dinin siyasi mücadelede bir araç olarak nasıl kullanıldığının ilginç bir örneğini sunar. Hristiyan 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 şaşkınlığının yanı sıra mevcut siyasi sisteme duyulan şüphe ve kuvvetli inançsızlığın hakim olduğu bir dönemde çıktığını görmek ilginçti. Özdalga, Schorcke'nin Avusturya Hristiyan Sosyalistleri'nin analizinde gözlemlediğine çok benzeyen "ideolojik mozaik"in varlığını 1970'lerde MSP'de yakalar.

Elizabeth Özdalga siyasi sahneye çıktıklarından bu yana, MSP ve RP içindeki Türkiyeli İslâmcılığı şu şekilde değerlendiriyor: "Kültürel, siyasi ve ekonomik açıdan tüm dış müdahalelere karşı çıkmışlardır. Büyük kapitalist girişim hakkında çok şüphecidirler; daha güçlü ve metropol sermaye karşısında, küçük yerel sermayeyi desteklemişlerdir. Toplumda kadınların rolüne ilişkin gelenekseldirler. Kadınların yüksek öğrenim görme hakkı olsa bile, başlıca görevleri aile içindedir. Bu hareket aynı anda hem demokratiktir hem değildir ve muhafazakâr ideolojinin yanı sıra sosyalist ideolojilerden alınan öğelerin

bir karışımına temsil eder."¹ Böylece İslâm, MSP ve halefi RP için, Katolikliğin Avusturya'daki Hristiyan Sosyalistler için ifade ettiği işlevsel duruma gelmiştir.

İslâmcıların 1970'li yıllarla beraber Avusturya'daki Hristiyan Sosyalistler için toplayıcı rolü olan partinin işlevini Türkiye'de MSP ve halefi RP'nin yerine getirdiğini ifade eden Özdalga, yine partinin dinin yardımıyla farklı ideolojik parçaları bir arada tutacak olan bir siyasi programa bağlamayı, genç yaşlı, Kürt, Türk, kadın erkek, eğitilmiş, eğitimsiz, fakir köylü, zengin çiftçi, işçi işveren çok farklı toplumsal gruplardan destek almayı başardığını söyler.

Modernite'nin Kısacasında İslâm'a Tarihselciliği Öğütmek

Ünlü İskoç Doğu kültürü uzmanı Montgomery Watt *İslâmic Fundamentalism and Modernity*'de modern İslâm'ı onun kendine bakışından hareketle tartışır. Özdalga Ekim 1996'da Göteborg Üniversitesi'nde düzenlenen konferansta sunduğu tebliğinin merkezine modern dünyada Müslümanların yapması gerekenleri, Watt'ın tespitleri üzerinden tartışmaya açar. Konferans metodu oldukça ufuk açıcıdır. Watt'ın bu konuda tespitleri ve yol haritası kısaca şöyledir: "Rasyonel felsefi gelenek, Batı dünyasına, kendi eserlerine, "kazanımlarına" belirli bir mesafeden bakabilmesini sağlar. İslâm'da böyle bir bakış açısı eksiktir." Watt bunu çok önemli bir kusur olarak görür ve İslâm dünyasının bu kusurlarını tespit etmezse, modern dünyada hayatiyetini sürdüremeyeceği anlamına gelen, "bugünün gerçek sorun ve uğraşlarıyla başa çıkmak ve bunları anlamakta" başarısız olacağını ileri sürer. İslâmiyet kültürel ve sosyal geri kalmışlıktan kaçınmak istiyorsa, kendisi üzerinde daha çok düşünmeli ve tarihsel eleştiriye açık olmalıydı. Watt, örnek olarak, "hırsızlık için ellerin kesilmesi ve zina için taşlanma gibi çok tartışmalı yasal kurallara atıf yapar."² Arap Bedevi kabileleri gibi ilkel toplumlarda amacına hizmet etmiş olabilir, ancak modern bir siyasi bağlama kesinlikle uymadığını ifade eder.

Watt'ın sufizmi araştırırken İslâm içinde tarihsel bakış açısının eksikliğine şaşırması dikkate değerdir. Fakat İslâm geleneğinin bu damarını İslâm'ın tümüne genelleyerek kendini yanılttı. Ayrıca çok kolayca, sadece entelektüel bir perspektif değişimi izlenerek,



Elizabeth Özdalga siyasi sahneye çıktıklarından bu yana, MSP ve RP içindeki Türkiyeli İslâmcılığı şu şekilde değerlendiriyor: “Kültürel, siyasi ve ekonomik açıdan tüm dış müdahalelere karşı çıkmışlardır. Büyük kapitalist girişim hakkında çok şüphecidirler; daha güçlü ve metropol sermaye karşısında, küçük yerel sermayeyi desteklemişlerdir. Toplumda kadınların rolüne ilişkin gelenekseldirler. Kadınların yüksek öğrenim görme hakkı olsa bile, başlıca görevleri aile içindedir. Bu hareket aynı anda hem demokratiktir hem değildir ve muhafazakâr ideolojinin yani sıra sosyalist ideojilerden alınan öğelerin bir karışımını temsil eder.

Batı tipi tarihselciliğin kabul edilebileceğini varsaydı. İman meseleleri bundan daha derin meselelerdir. Modernlik taşra kültürünü, gelenekçi kültürü aşagılayan, onları geri kalmış, kafaları basmayan, bilgi yoksunu bir kesim olarak değerlendirerek ilerlemenin önünde bir engel olarak telakki etmeleri durumu burada da karşımıza çıkar. Elbette Müslüman dünya olsun Batı dünyası olsun fark etmez, barbarlık her yerde aynıdır. Hiçbir şekilde gerilik savunulamaz. Fakat ilerleme düşüncesinin karşısında duran her şey, her fiil gerilik olarak iddia edilip buradan İslâmi olan karalanır ve “öz”e dokunulursa ayrışma buradan başlar. İslâmcılığın entelektüel düzlemde tartışılırken istisnasız tüm eserlerde yapıldığı gibi ilk makale içinde modern devlet paradigmasının emrettiği doğrultuda İslâm’ı tarihsel süreçlerle barıştırmak bir gelenek haline geldi. En temelde İslâmilüğün ve modernitenin bu anlamda birbirinden ayrılması gerektiğini söylemek gerekir. Modernliğin doğasından, modern devlet paradigmasının içinden konuşan bir grup entelektüelin tıpkı Türkiye’deki laikler gibi İslâmcılar “el kesiyor” şeklindeki yaklaşım biçimleri bir anlamda bu grubun tıkanmışlığını da gösteriyor.

Herkesin kolayca kabul edeceği üzere, bedeni cezanın onur ve insani saygınlık duygusuna aykırı olduğunda şüphe yoktur. Ancak meselenin öteki tarafından bakıldığında tecrübeler göstermektedir ki, maalesef en ufak bir onur ve insani saygınlık derecesine sahip olmayan insanlar bulunmaktadır. Kur’ân, hayvanlar gibi, hatta onlardan da aşağı olan insanların varlığından bahseder. Hapiste küçük suçlardan mahkum olanlarla biraz vakit geçiren biri bu konuda kolaylıkla ikna olacaktır. Ceza kanun-

ları tipik olarak, masa başında oturan ve genellikle bu beşeri “malzeme”ye aşina olmayanlarca yazılır. Hastaneye adım atmamış veya hastalarla uğraşmamış bir doktor düşünülemez. Oysa kriminologların durumu tam da budur. Onların çoğu, en iyi halde, suçlularla bir sorgu veya dava esnasında karşılaşmışlardır. Göz önüne alınma gereken husus, sıradan insanlardan farklı olarak suçluların daha büyük bir dönüşüm güçlerinin olduğudur. Suçlular asla bön değildirler; az çok tecrübeli insanlardır onlar. Hayata dair değerlendirmeleri yanlış olabilir, ama bu asla saflık sebebiyle değildir; daha ziyade kötülüğe bağlılıkları sebebiyledir ve bu durum onların çoğunda nihai ve düzeltilemez bir durumdur. Hapisteyken yankesicili ve kapkaççılıkla sebebiyle hapis yatan insanları tanıyanların ortak tespiti şudur: Bunların bir tekinde bile hapisten çıktıktan sonra namuslu bir işe başlama hazırlığı yoktur. Aksine bu insanlar hapiste birbirlerini teşvik edip, eğitmekte ve tecrübelerini paylaşmaktadır. Sadece katiller arasında bir miktar nedamet bulunduğu söylenir, fakat onlar arasında bile tövbekârlar çoğunluğu oluşturmuyordu. Aliya İzzetbegović’in hapishane tiyatrosunda film sahnesinde bizzat tanık olduğu olayı şöyle anlatır: “Bir adam tecavüz kastıyla bir kıza saldırıyordu, kız tuzağa yakalanmış av gibi çırpınırken, seyircilerin çoğunluğu -mahpuslar- gürültülü bir şekilde saldırganı teşvik ediyorlardı.” Cezaevlerinde yatan özellikle küçük hırsızlar ve yankesiciler vicdansız suçlulardandır. Onlar birbirlerine nasıl aylar boyu insanların tüm kazançlarını çaldıklarını anlatarak eğlenirler. Yine Aliya hapisteki bir anısı paylaşır: “Hırsızlardan biri ellerini göstererek bana şöyle dedi:

“Görmüyor musun, bunlar iş için değil başka bir şey için mi yaratılmışlar?” Gerçekten de uzun parmaklı güzel şekilli elleri vardı. Ona bazılarının, “Elleri yaratan yapılan iş türüdür” şekliden bir iddiada bulunduklarını söyledim. O ise işin kesinlikle kendi ellerini yaratmadığı şeklinde cevap verdi. Ardından onun böyle güzel ellere sahip olmamasının tamamen daha adil olacağını düşündüm ve ancak daha sonra Şeriat’ın cezasının tam da bunun için olduğunu hatırladım.” Tabiatıyla ceza verilirken çok dikkatli olunmalıdır; ancak caza kanunu hapiste yazılacak olsaydı, ya da modernliğin savunucuları, masa başı yerine bizzat hayatın içinde bu tür olaylara şahit olsalardı, muhakkak ki onlar da şer’i ceza kanuna çok benzer bir kanun yazacaklardı. Önceleri bedeni cezaya karşı olan İslâm düşünürleri dahi hapiste geçen hayatları sonrası, Allah’ın bu hükmü neden koydu acaba soruları cevap bulacak ve bu hikmetli hüküm anlaşılabilecekti.

Modern Toplumun “Çıplaklığı”na Karşı Bir Tepki Olarak “Örtünmek”

Türkiye’de İslâmi yükselişe paralel olarak, bu yükselişin eylemsel boyutu ise laik devletin zorla dayattığı yasaklar oldu. İslâmi yükseliş ile Müslüman Kadın’ın örtünmesi arasında bağ kuran Özdalga, kitabın birkaç bölümünde buna özellikle yer veriyor. Sosyolojinin penceresinden bir bakış olduğu için de yaşanan sorunları, mağduriyetleri doğrudan birçok ismin paylaştıkları üzerinden yayınlamış. Burada paylaşılan olayların tamamı bir mağduriyetten ibarete şeyler değil. Kimliksel bir tavrın içinde örtünmeyi anlatan Özdalga, Başörtülü üniversitedeki birçok kızın hikâyesini “Örtünme” bahsinde okuyucuyla paylaşmış. Başı açık olan kızların, örtülü kızların dürüstlük ve onurlu tavırlarından etkilendiği sayısız mevzu da bu bahiste anlatıyor. Burada Özdalga’nın tespitlerinin önemi gerçekten de olayı tarafsız bir biçimde ortaya koymasındır. Kızların yaptığı Kur’ân dersleri, yasaklara karşı direnmede gösterdikleri kararlılık, sosyal ilişkilerindeki ciddiyet, yozlaşmanın tavan yaptığı süreçlerde kızların bir arada yozlaşmaya karşı dik durmaları ve vahyi ilkelerle Türkiye’deki verili İslâm algısının yeniden sorgulanması gibi birçok konu bu pasajda yerini

bulmuş.

Takma adı Elvan olan bir hanımın örtünmeye nasıl başladığı ile ilgili bir hikâyesi oldukça farklı: “Üniversitede örtünen bir arkadaşım vardı. Bir kere-sinde üniversite yönetimiyle bir sorun yaşandığında, arkadaşına “neden sorun yaşamayacağın biçimde anlatmıyorsun?” dedim. O zaman ne dedi biliyor musunuz? Hikâyeyi böyle anlatırsa yalan söylemiş olacağını söyledi. Bunun resmi 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 sormasıdır. Hayır demiştim. Pekâlâ, fakat kılmak zorundasın, aynı yemek yemek ve içmek zorunda olduğun gibi namaz kılmak zorundasın. Bu Allah’ın emrettiği farz bir şeydir.” dedi. Bu konuda oldukça kafa yormaya başladım, arkadaşlarına baktığımda da bambaşka ve ağır insanlardı, gördüğüm rüyaların da etkisiyle namaza başladım. Daha sonra bir gün bu arkadaşımın yolda yürüyorduk ve sohbetin ortasında “Lütfen bunu şahsına yönelik olarak algılama, çünkü kendimde aynı şeyleri yaşadım, fakat bir kadın bilinçli olarak kendisini pazarda satışa çıkarmasa da, şuursuzca bunu sadece görünüşüyle yapar.” Dedi. Bu yorum beni çok rahatsız etti. O dakika kendimi çıplakmışım gibi hissetmeye başladım. Birdenbire yolda erkeklerin bakışlarına katlanamadım. Mide bulantısıyla başa çıkamadım. Bu korkunç halde yurda döndüm. Bir hafta sonra örtünmeye başladım.” ve Elizabeth Özdalga bir çok bu tarz İslâmileşme hikâyesini kitabında sunuyor. Elvan’ın bahsetti bu çıplaklık hissi üzerine kafa yoran Özdalga, bu bahiste de Fin-de-Siecle Vienna’ya başvurarak bu tarz hayat hikayelerini sosyolojik ve entelektüel bir düzlemde sunmaya çalışıyor.

Dipnotlar

- 1 Elizabeth Özdalga, *Türkiye’de İslâmcılığın Seyri*, İletişim Yay., İstanbul, 2006, s. 51.
- 2 Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, Londra, 2009, s. 22.

SAFEVİ VE SUUDİ DİNDARLIĞI

-Gözlem ve Mukayeseler-

Metin Önal MENGÜŞOĞLU

İran Örneği

İran ve Suudi Arabistan seyahatlerim esnasındaki gözlemlerim eğer beni yanıltmıyorsa, her iki toplum arasında, dindarlığın zahiri görüntüsü bakımından, tuhaf benzerlikler tespit etmişimdir. Kimsenin hele de koca iki toplumun tamamının kalbini yarıp içindekini görececek halim elbette yoktu. Ancak sokaklara, kamusal hayata, dışarıya yansıyan biçimiyle bu garip benzerliği yazarak tartışmaya açmak istiyorum. (Safevi dindarlığı ifadesinin Ali Şeriatî'den ödünç alındığını belirtmem gerek var mı?) Benzerliğin temelinde hangi unsurların öne çıktığını baştan belirtecek olursam derim ki, muhtevası mezhep ve meşrep tarafından oluşturulmuş, sadece görüntüsü Nebevi metodu andıran bir dindarlıktır. Elbette her iki görüntüde de şekil benzerliğinin Nebevi metotta asla rastlanmayan aşırılıklarla sürdürülmesi gerçeğini atlamadan düşünmeliyiz. Zaten neredeyse bütün Müslüman dünyada karşımıza çıkan şekilci, taklitçi, şerh ve haşiyeye esastan daha fazla önem verme sebebiyle temel kaynağından kopmuş bulunan dindarlık pratiği, ana sorunlardan birisidir.



Şekilci/şabloncu dindarlığı besleyen/ körükleyen sebeplerin başında Muhammed Abid Cabiri'ye göre, Şii dünyada İmamet mitolojisi, Sünni dünyada ise Saltanat ideolojisi yatmaktaydı. Mezhep ve meşrepler Din'in esas ilkelerinden daha fazla itibar görmeyi sürdürdükçe, sapmaların önünü almak pek mümkün gözükmemektedir.

Otuz beş yıl önce İran'da başlayan siyasal ayaklanmalar, bütün dünya Müslümanları gibi bizi de

bir hayli heyecanlandırmıştı. Görünürde son derece ciddi bir halk devrimi gerçekleşiyordu. Dünyanın dört bir bucağında sosyalist, Marksist-Leninist cereyanların halk devrimleri hazırlayacağı beklenirken, hiç de umulmayan bir

bölgede, Müslüman coğrafyadaki bu büyük devrim, Müslümanlardan ziyade yabancıları şaşırtıyordu.

Başlangıçtaki sloganları ve ilk isimlendirilmesiyle İran İslâm Devrimi'nin kullandığı siyasal dil, özellikle de Amerikan karşıtlığı, dünya Müslümanlarının kalbini fethetmeye kâfi gelmişti. Hele "Şii ve Sünni yok; İslâm var" şeklindeki söylem bizim de umutlarımızı beslemekteydi. İmam Humeyni, kendisinden önceki Ayetullah sıfatlı önderlerden daha farklı bir üsluba sahipti. Hac ziyaretinde bulunan Caferilerin,

Kâbe imamı arkasında namaz kılacaklarına dair fetva çıkarttığı söyleniyordu. Katı Safevi Şiiliği yerine sanki biraz daha ılımlı, Ali Şeriatî'nin teklifine yakın bir Ali Şiası iddiasında görünüyordu. Bu da Sünni İslâm dünyasında olumlu karşılanıyordu.

Aradan geçen on yıllar sonrasında durum nedir diye bakıldığında karşımıza nasıl bir manzara çıkmıştır? Her iki dünya, Şii ve Sünniler ne ölçüde birbirlerine yaklaşmışlardır? Devrimin başındaki sloganlar sahiciliğe dönüşmüş müdür?

Bu suale müspet cevap verilebilir mi? Bakıldığında İran'daki devrim Anayasası, tıpkı Kemalist Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nda olduğu gibi, değişmez, değiştirilmesi teklif dahi edilemez olan dogmatik maddeler taşımaktadır. Şii Caferi fikhını anayasanın temel ve değiştirilemez maddesi haline getirmiştir. Sokaklara, kamu hayatına, dışarıya yansıyan sosyal hayat bakımından ise şöyle bir manzara karşısında kalıyorsunuz. Bir kere İran'da ezan sesi pek duyulmaz. Bunu yadırgamayabilirsiniz. Zira üç kez ezan okunmaktadır. Merkezlerde mescit sayısı beklenilenden daha azdır. Bunu da anlayışla karşılamak mümkündür. Zira onlar bir müçtehid imam bulmadıkça cemaatle namaz kılmamayı mezhebin gereği görmektedirler. Ezanı geçince karşınıza genellikle siyah renkli çador-

lara bürülü kadınlar çıkmaktadır. Evet, sokaktaki ve kamu hayatındaki her sahnede kadına rastlamak mümkündür. Hem de her saat rastlayabilirsiniz. Sadece o da değil, sokaklarda ata, bisiklete, motosiklete binen, otomobil kullanan kadınlar da vardır. Hayatın bu dışı yansıyan cephesinde kadın unsu-

rundan ayrıca bir de din kisvesine bürülü insanlar görünmektedir ki bence asıl sorun bu görüntüdür. Giysilerinin rengi, sarıklarının boyutuna göre muhtelif dini sınıflardaki insanlarla karşılaşsınız.

İslâm'da her ne kadar din adamı yoktur denilip duruluyorsa da, özellikle Şii dünyadaki Hüccetullah, Ayetullah, Müçtehit İmam sıfatlı din otoriteleri hiç de din adamından farklı bir görev yapmamaktadırlar. Siyasetten tamamıyla bağımsız görünmeseler bile onların otoritesi ağırlıklı biçimde dinî mahiyet arz etmektedir.

Özetlersek İran'daki Müslümanlığın zahiri görüntüsü bu iki unsuru baskın olarak öne çıkarmaktadır. Kadın ve din kisvesi taşıyan otoriteler. Örtünmüşlüklerindeki zorlamayı saymazsak mesela Suudi'dekilere göre daha hür görünen kadınlar ve din kisvesi taşıyan adı konulmamış din adamları. Bunun dışında merkezlerde tek bir noktada eda edilen Cuma namazlarının kalabalığı da haftada bir defa olmak üzere bu görüntüye dâhil edilebilir. Elbette Şii akidenin gereği sayılan türbe ziyaretleri, Aşure törenleri gibi ritüelleri görmezden gelemez. Ancak bu ve benzeri görüntüleri İslâmî örflerden saymakta doğrusu zorlanırım.

Humeyni ile başlatılan kısmi olumlu hava, aradan geçen on yıllar zarfında acaba ne ölçüde ilerlemiştir diye sordüğümüzde, karşımıza maa-

lesef her geçen gün gerileyen ve mezhep asabiyeti istikametinde giderek fanatikleşen bir tablo çıkmaktadır. Üstüne üstlük yeni zamanlarda adına Arap Baharı denilen değişimler esnasında en son baş gösteren Suriye karmaşası, Safevi fanatizminin daha da artmasından öte bir işe yaramamıştır. Düşünce ve



Yeni zamanlarda adına Arap Baharı denilen değişimler esnasında en son baş gösteren Suriye karmaşası, Safevi fanatizminin daha da artmasından öte bir işe yaramamıştır. Düşünce ve inanış hürriyetleri istikametinde bir yakınlaşma beklenirken bu gerileme elbette hayra alamet değildir. Ali Şeriatî'nin hayalleri, Humeyni'nin başlattığı devrim, kendilerinden sonraki toplumlarını daha ileri hedeflere taşıması gerekirken, ülkede Safevi asabiyeti giderek kabarmış görünmektedir. Hülâsa gözlemlerimiz bizi yanıltmıyorsa itikadi, siyasi, ahlaki ve sosyal cepheleriyle İran müthiş bir hızla gerilemektedir.

“

Müslüman dünyada yılda bir defa milyonlarca insanı bir araya getiren Hac'cın mekânına sahip ülkede, böylesine toplu bir kulluk eyleminin gerçekleşmesine rağmen, insanlar nasıl oluyor da bu kadar münferit kalabiliyorlar, şaşırmamak elde değildir. Kraliyetin gizli sansür ve baskısı elbet bu sonuçta bir rol oynamaktadır. Zira türlü sınırlar ve kotalar koyarak bu eylemi arzulayanlar üzerine daha başlangıçta böylesi bir ağırlık çökmektedir. Oysa yılda bir defa milyonlarca Müslüman'ın bir araya gelmesini fırsat bilerek istenseydi itikadi, siyasi ve içtimai ahlak anlamında neler yapılmazdı. Bu büyük buluşma Müslümanların dünyadaki tüm zulüm ve batıl üzerinde bir prestij ve güç gösterisine, muazzam bir dayanışmaya dönüştürülebilirdi.

inaniş hürriyetleri istikametinde bir yakınlaşma beklenirken bu gerileme elbette hayra alamet değildir. Ali Şeriatî'nin hayalleri, Humeyni'nin başlattığı devrim, kendilerinden sonraki toplumlarını daha ileri hedeflere taşıması gerekirken, ülkede Safevi asabiyeti giderek kabarmış görünmektedir. Hülâsa gözlemlerimiz bizi yanıltmıyorsa itikadi, siyasi, ahlaki ve sosyal cepheleriyle İran müthiş bir hızla gerilemektedir.

Gerilemenin bence en önemli göstergelerinden birisi basın yayın hayatında uygulanan sansürdür. Kitle iletişim araçları, gazete ve mecmualar, yayınevleri, serbestçe satılan kitapların muhteviyatı incelendiğinde bu rahatlıkla göze çarpacaktır. Belki Şah zamanında süfli görüntülere de izin veriliyordu ancak hür düşünce anlamında bu kadar sıkı bir sansür yoktu. Mezhep asabiyeti sebebiyle uygulanan sansür, gördüğüm kadarıyla insan iradesini ortadan kaldırmaktadır. Ki bu da aynı zamanda ilahi İrade'ye bir karşı çıkışa dönüşmektedir.

Suudi Örneği

Seksenli yılların başında Arabistan'a ilk seyahatim Hac münasebetiyle idi. O tarihlerde yalnızca Hicaz bölgesini gözleme imkânım olmuştu. Ülkenin gelişmişlik düzeyi, ticari iktisadi hayatı Türkiye'den daha ileride görünmüştü bana. Zengin çeşitlerle dolu mağazalar, süper marketler, özellikle de yeni gelişmeye başlayan elektronik alandaki malların bolluğu, beni hayran bırakmıştı. O tarihlerde Türkiye'de cebinde on dolar bulunan insana kaçakçı muamelesi yapılmaktaydı. Arabistan'da dünyanın dört bir bucağından gelen insanların dövizlerini aleni olarak alıp satan sarrafları görünce şaşırmayıp ne yapacaktım? Üstelik ezan okunduğunda, milyarlar değerindeki üst üste yığılı muhtelif ülke paralarının üzerine bir bez parçası örterek mescide koşan sarraf, daha da şaşırtıcı, o ölçüde de sevindiriciydi.

Suudi ülkesinin sokaktaki, dışarıdaki kamu hayatı hakkında malumatımın çoğalması, sonraki yıllarda diğer şehirlerini gezme imkânı bulunca daha da arttı. Riyad, Taif, Yanbu ve Cidde'de gördüklerim, kanaatlerimi pekiştirmede bir hayli işime yaradı. Evvela Hicaz bölgesinde uygulanan gevşek rejimi bir kenara bırakarak düşünmelidir. Gevşekten kastım rejimin, mukim insanlara uyguladığını gevşetmesi anlamındadır. Daha ziyade kontrolün zorluğu nedeniyle Kraliyetin, Hacılar üzerinde suya sabuna dokunmaz görünen tavrıdır söylemek istediğim.

Suudi ülkesinin bütün şehirlerinde bölgeye mahsus mimarileriyle bezenmiş her adımda bir mescide rastlanır. Beş vakit yüksek volümde ezanlar okunur. Ezanla yetinilmez, kılınan namaz aynı minareden bütün mahalleye ıstırılın diye hoparlörlerden etrafa yayılır. Yaşanan hayatın tam merkezinde salât vardır. Günde beş vakit salât bütün hayatın kendisine göre programlandığı en önemli ritüeldir. Bütün ahali, resmi daireler en başta olmak üzere bu esnada, elindeki işi gücü, dükkânı, her yeri kapatarak salâtı cemaatle icra etmeye koşmak durumundadır. Buna riayet etmeyenler ise ortalıkta görünür olmaktan sakınmak zorundadırlar.

Suudi ülkesinde ahalinin iki temel meşguliyeti mevcuttur. Erkekler bakımından vakitlerde mescitlere doluşmak, kadınlar bakımından da salâtın saatleri

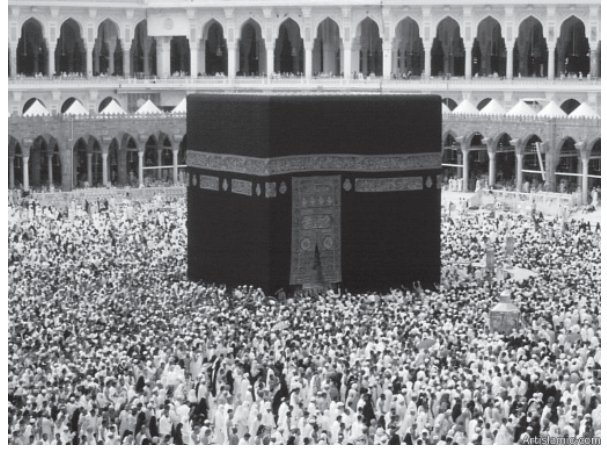
dışında, daha ziyade yatsı ile sabah arasında, alışveriş merkezlerine koşmak. Kısacası insanlar biri kadim öteki modern iki mabet arasında koşuşturup dururlar.

Salâtın edasını cemaat ile yerine getirmek, Suudi dindarlığının dünya Müslümanlarına her Hac Mevsiminde, bütün dillerde bastırıldığı broşürlere koyduğu Peygamber hadislerinden(!) destek alarak, özellikle ve fasılasız tavsiye ettiği iki ritüelden biridir. Diğeri ise kadınların sokaklarda peçe ile dolaşmasıdır. Bir de erkeklerin sakalını buna ekleyebiliriz. Sakalsız erkek en azından bir haram işlemektedir onlara göre.

Sabah ezanlarındaki *salât uykudan hayırlıdır* nidası üzerinde, biraz da iklimi hatırdan çıkarmadan düşününce, bunun ne kadar isabetle seçildiğini görürüz. Çünkü Suudi ülkesi bu bakımdan dertli bir ülkedir. Ona belde-i nevm diyenler vardır: uyku ülkesi. Gerçi ben kendi ülkem bakımından düşündüğümde, mesela teneke çatılar üzerine yağmur düşerken, sabah erkenden bastıran karın akşama kadar sürdüğü vakitlerde, lodosun kapı pencere bırakmadan derin uğultularla estiği zaman, beni de uyku bastırmaktadır. Kendimi kaptırmak istesem ben de uykucu biri olup çıkabilirim. Bu ayrı bir bahistir.

Seksenli yılların başında ilk seyahatimden Yeşilköy Havalimanına döndüğümde, limanın kocaman duvarındaki reklam panosunda aynı kocamanlıkta bir bikinili kadın fotoğrafı görmüştüm. Meğer aynı tarihlerde Türkiye medyasında tartışılan bir konu imiş. Kendimi lağım çukuruna düşmüş gibi mi hissetmeliydim? Suudi ülkesine girerken hele o tarihlerde, valizlerimizdeki mecmualarda benzer resimler varsa onlara bile müdahale ediliyordu. Sokaklarda, gazete ve mecmualarda benzer manzarlalar elbette yoktu. Gözle görünür olan salâta koşuşturan erkekler ve peçeli olmasa bile siyah Abayalı kadınlardı.

Suudi ülkesine ilk düştüğüm yıllarda yerli insanların ince vücutları çok dikkatimi çekmiş ve doğrusu onlara imrenmiştim. İklimin tesiri miydi bilmiyordum ama ben kendi ülkemin göbekli şeyh efendilerini hatırlayarak üzülmüştüm. Lakin otuz



küsur yıl sonra şimdilerdeki ziyaretlerim görüntüyü tamamen tersine çevirdi. Evlerden otomobillerine oradan alışveriş merkezlerine fırlayan, özellikle erkek çocukların neredeyse bir yarısı, maalesef obeziteyle maluldür. Kötü beslenme alışkanlığı Amerika'dan Suudilere sıçramış görünmektedir. Fast food tipi hazır ve hızlı yeme, beslenme bu toplumu öyle derinden yakalamış ki besbelli bu toplumun geleceği yok gibi görünmektedir.

Dindarlıkla doğrudan alakasını kurmak kolay olmasa da bu ülke sokaklarında görünür olan bir başka manzara da yabancılarıdır. Yerli insanı bulmak, görmek, tanımak ayırt etmek zordur. Çünkü neredeyse kendi nüfusuna denk çok renkli bir mozaik yani yabancı işçi nüfus yaşamaktadır burada. Hayatın görünür yüzünde de sizi karşılayan büyük oranda yabancılarıdır. Tamamı kavruk suratlı bu fukara insanların suskunluğu, sessizliği, daima hüznü ve endişeli bakışları biraz vicdanı olanların yürek sızısıdır. Bedenlerinin bütün unsurlarında korku ve sefalet egemendir. Diken üstünde duruyor gibidirler. Her an sırtlarına bir tekme yiyip kovulacaklarmış gibi tutunmuşlardır pislik içerisindeki bir Haris (kapıcı) kulübesine. Çoluk çocuklarından uzak, üç kuruş kazanıp memlekete gönderebilme amacıyla her türlü kötü muameleye maruz ama suskun bu insanlar, en ufak bir itiraz sonrası kendi yerlerine gelecek nice milyon nüfusun Suudi hududunda beklediğini bilerek oturup durmaktadırlar.

En acıklısı da hemen her çöp kutusunun başında daha ziyade Afrikalı görünüşlü ve de çoğu peçeli kadınların çöplüğü karıştırma manzarasıdır. Yine



kırmızı ışıktaki otomobillere yanaşarak dilenenlerden oluşan aynı türden bir başka manzara daha vardır. Bunca varlık içerisinde böylesi manzaralara çözüm bulunamamış olması hazindir. Suudi dindarlığının görünen yüzü bakımından en son şu söylenebilir: dünyada hangi ülke insanı hem de günde beş defa topluca icra edilen salât benzeri bir ritüeli yerine getirmektedir? Sanıyorum bir benzeri yoktur. Ne var ki bunca cemaat(!)e düşkün görünen toplum, nasıl oluyor da böylesine ferdi bir Müslümanlık yaşamaktadır? İşte insanı şaşırtan asıl sual budur.

Müslüman dünyada yılda bir defa milyonlarca insanı bir araya getiren Hac'ın mekânına sahip ülkede, böylesine toplu bir kulluk eyleminin gerçekleşmesine rağmen, insanlar nasıl oluyor da bu kadar münferit kalabiliyorlar, şaşırmamak elde değildir. Kraliyetin gizli sansür ve baskısı elbet bu sonuçta bir rol oynamaktadır. Zira türlü sınırlar ve kotalar koyarak bu eylemi arzulayanlar üzerine daha başlangıçta böylesi bir ağırlık çökmektedir. Oysa yılda bir defa milyonlarca Müslüman'ın bir araya gelmesini fırsat bilerek istenseydi itikadi, siyasi ve içtimai ahlak anlamında neler yapılmazdı. Bu büyük buluşma Müslümanların dünyadaki tüm zulüm ve batıl üzerinde bir prestij ve güç gösterisine, muazzam bir dayanışmaya dönüştürülebilirdi.

Tersine yaşanan dindarlık öylesine içe kapanık, öylesine münferit bir görüntü arz eder ki siyasi ve sosyal hiçbir boyutu görünmemektedir. Hele ki dünyanın öteki Müslüman bölgeleriyle alakalı düşünsel, siyasal ve sosyal hiçbir meselesi Suudi'nin meselesi değilmiş gibi görünür. Gerçi mezhep ve meşrebini yaymak maksadıyla Rabita kanalıyla akıttığı büyük miktarda paranın varlığından haberliyiz. Bir de Ramazan ve Kurban Bayramları münasebetiyle fukara bölgelere aktarılan göstermelik yardımları

sayabiliriz belki. Bunun ötesinde tamamıyla Salât, Oruç, Hac merkezli ama son derece ferdi bir Müslümanlıktır yaşatılan.

Seksenli yılların başında Türkiye'deki gelişmişliğin bir hayli önünde görünen bu ülke yeni zamanlarda adeta can çekişmektedir. Bütün cephelerine korku egemen olmuştur. Yaşlı saltanatın ömrü tamam gibi görünmektedir. Ne var ki ufukta onun yerini doldurabilecek ve öteki Müslüman dünyanın entelektüel düzeyine erişmiş bir kapasiteden de haberdar değiliz.

Ümit Var mı?

İki kısa karşılaştırma imkânına bir de Türkiye manzarasını katmak istersek ne görürüz? Türkiye'de de bir vakitlerden bu yana camilerden ezanlar hoparlörlerle okunmaktadır. Salâtın hayatı kısmen durdurduğu belki kimi esnaf çevresinde ve Cuma vakitlerinde görülebilir. Ancak salâtı eda ederken tam karşınızdaki kocaman apartmanın duvarında yarı çıplak bir kadın resminin reklâm maksadıyla kullanıldığına rastlayabilirsiniz. Elbette birkaç banka reklâmını da görmezden gelemezsiniz. Yahut soğuk bira reklâmı yüzünüze gülümseyebilir. Baş örtülü kadın Millet Meclisi, kamusal hayat, öteki resmi daireler, mahkemeler ve okullarda görünür değildir. Din ile dünyayı birbirinden ayırma anlamındaki laikliği sokaklarda yaşanır görmek mümkündür Türkiye'de.

Safevi ve Suudi ülkelerine bakanların gözlerine ve kalplerine düşen ilk izlenim, İslâmî bir imaj iken Türkiye'den dışa yansıyan olsa olsa laik bir modelden ibarettir. Peki, Müslümanların geleceği bakımından hangi ülkeden umutlu olabiliriz, diye düşünüldüğünde, neden benim hatırıma her seferinde Türkiye gelmektedir? Oysa ben yaşadığım ülkede, Müslümanlığımın oturu yığınla mağduriyet yaşamış birisiyim. İslâm'ı seçtiğim ilk gençlik yıllarımdan beri düşünüp söylediğimden oturu ya izlendim, ya kovuşturuldum yahut susturuldum. Kemalist rejimin başladığından bu yana, Müslümanlığı sebebiyle mağdur edilmiş sayısız düşünce ve ilim adamını hatırlayıp dururken, umutlu olmak da nereden çıktı, diye düşünen ve soranlar olacaktır.

Başından beri dikkat edenler hatırlar ki benim bu yazı münasebetiyle alakalarım Müslümanlık idraki

“

Safevi ve Suudi ülkelerine bakanların gözlerine ve kalplerine düşen ilk izlenim, İslâmi bir imaj iken Türkiye’den dışa yansıyan olsa olsa laik bir modelden ibarettir. Peki, Müslümanların geleceği bakımından hangi ülkeden umutlu olabiliriz, diye düşünülürken, neden benim hatırıma her seferinde Türkiye gelmektedir? Oysa ben yaşadığım ülkede, Müslümanlığımdan ötürü yığınla mağduriyet yaşamış birisiyim.

ve dindarlıktan ibarettir. Yani halkların pratiği üzerinde düşünüyorum. Safevi ve Suudi olarak isimlendirdiğim dindarlığın başlangıçtaki zahiri görünüşünde tehlikeli bir aldatıcılık hissetmekteyim ben. Bu görüntüler sanki İslâm’ı ferdi alana hapsederek, tıpkı Hristiyanlıkta olduğu gibi, Din’i Allah ile kul arasında özel bir ilişki biçimine indirgemektedir. Yaşanan hayatın dış yüzüne bakıldığında insanların münferiden İslâm ahlakına mensubiyetleri hemen anlaşılmaktadır. Bunun gönüllü olarak mı yoksa rejimin baskısıyla mı gerçekleştiğini hiç sorgulamadan, insanların rızasına dayandığını düşünsek de değişen bir şey yoktur. Çünkü ne Safevi ne de Suudi dindarlığı mevcut mezhep ve meşreplerin dışında siyasi ve sosyal herhangi bir ahlaki yapının ne savunmasını yapabilir ne de yaşayabilirler.

Oysa İslâm’ın insanlara teklif ettiği hayat, itikadi, siyasi, sosyal ve ferdi bütün yönleri kapsayan bir ahlak modelidir. Bütün bu alanlarda müminlerini hür bırakmıştır. Totaliter ve teokratik bütün yapıları reddeden İslâm, fıtratın dinidir. Temel esprisi tevhid, adalet, marufu iş edinmek ve münkerden uzaklaştırmak üzerine bina edilmiştir. Saltanat ve otoritenin Allah dışındaki hiçbir türüne tahammülü yoktur. İnsanı yeryüzünün halifesi olarak seçmiş ve değer verdiği emaneti onun üzerine yüklemiştir. İnsanın düşünme, inanma irade ve hürriyetini elinden alarak bir meşrebin, mezhebin veya devletin eline asla vermez. İnsan bütün diğer işlerini emaneten ve vekâleten sürdürebilir. Ancak düşünme ve inanma işi asla emaneten ve vekâleten yürütülemez. Asaleten yürütülmelidir. Bu sebeple irade hürriyeti esastır.

İnsanın sıradanlaşmasına, tekipleşmesine asla izin vermeyen bir nizamı vardır İslâm’ın. Çünkü Allah, her ferdi biricik olarak yaratmış ve her ferde ayrıca özenmiştir. Allah’ın şaheseridir insan. Onların

tek tipleşmesini, birbirine benzemesini isteseydi bunu elbette rahatlıkla yapardı. Oysa dik duran, Allah’tan başkası önünde eğilmemesi gereken insanı, tarih boyunca hem cinslerinden olan kimi sultan veya devletler boyunduruk altına alarak, tümünü birbirine benzetip cendereye sokmaya çalışmışlardır. Türkiye’de adına cemaat denilen kimi fırkalara bakıldığında rahatlıkla gözlenebilecektir. Kimi insanların bıyıklarını bile birbirine benzettiğini, herkesin tek tip okuma yaptığını, giderek bütün hayatlarıyla tek tipleştiklerini gördükçe sözlerimin anlamı biraz daha kolay anlaşılacaktır diye düşünüyorum.

Kanaatim odur ki Safevi ve Suudi dindarlığında da benzer bir görünüş vardır. Bağlı bulunulan mezhep ve meşrebin kişileri sürüklediği tek tiplik vadisi bunun en iyi göstergesidir. Homojen toplumları yönetmeye gerek yoktur, onları gütseniz de olur. Toplum odur ki heterojen bir görüntü arz eder. Yönetim de odur ki böylesine karmaşık bir toplumun yaşamını sürdürmede başarılı olsun.

İşte İran ve Arabistan’da olmayan bir şey vardır Türkiye’de; mozaik bir toplum. Sadece etnik bakımdan değil, meşrep, mezhep, din anlayışı bakımından da sayısız grup ve hizip yaşamaktadır burada. Beklenen ve özlenen ölçüde olmasa da seksenli yıllardan itibaren giderek artan, bütün gruplar bakımından düşünce ve inanç hürriyeti, Türkiye’den umutlu olmamızı sağlayan çok önemli bir gelişmedir. Evet, Türkiye’nin gazeteleri, medyası, sineması, sokakta ve kamuda yaşanan hayatı dışarıya Safevi ve Suudi’de olduğu gibi bir salt İslâmî görüntü vermez. Ancak işin ruhuna, meselenin özüne indiğiniz vakit, yine de umut imkânı ancak Türkiye tipi bir oluşumda mevcuttur, diye düşünüyorum.

DİN (HESAP) GÜNÜ'NDEN BUGÜNE BAKABİLMEK

-BUGÜNÜMÜZÜ DİN (HESAP) GÜNÜ'NE GÖRE YAŞAMAK-

Şemseddin ÖZDEMİR

En büyük gayesi: Kur'an-ı Kerim'i hakkını vererek okuyup anlamak, kavramak. Kur'an-ı Kerim'e uygun bir iman sahibi olmak ve vahyin ilkelerine uygun yaşamak. Kur'an-ı Kerim'i kitlelere, insanlara, tedriciliğini, mutabı dikkate alan özelliğini, bütüncül yönünü dikkate alarak tebliğ etmek, anlatıp açıklamak ve öğretmek. Kur'an'a ve Kur'an'ın en güzel uygulayıcısı olan Hz. Peygamber'in Kur'an'ı hayata tatbik tarzı olan sünnetine uygun bir sistemi hayata hakim kılmak olan bilinçli ve şuurlu müminler!

Kur'an'ı mutlaka devamlı bir şekilde okumaya devam etmeliyiz. Ancak Kur'an'ı her okuyuşumuzda; *"Bu ayetleri acaba ilk muhatab nesiller nasıl anladılar? "Bu ayetler bugün bize ne demektedir? "Biz bu ayetlerden ne tür dersler almalıyız? "Bu vahyi gerçeklere uygun bir sistemi, bir hayat tarzını nasıl yeniden hayata hakim kılabiliriz?"* sorularını sorarak okumaya, anlamaya devam etmeliyiz.

Dünyada İslâm yeniden güçlenip iktidarla imtihan olma sürecine girdiği şu dönemimizde Kur'an'ın hedeflediği iktidarın neliği ve nasıllığı üzerinde çok ciddi çalışmalara girmemizi zorunlu kılıyor. Zira bugünün şartlarını dikkate alan, vahyin şahitliğini yapabilecek bir sistemin inşa süreci ve şekli zannedildiği kadar kolay bir iş değildir.

Demokrasiyi yeşile boyayıp kabulle asıl gayemize ulaşamayız. "Vahye uygun bir model nasıl olacaktır?" "Emaneti ehline verin", "adaleti mutlaka hakim kılın" vb. emirleri etkin hale getireceğimiz sistemin mümkün olabilmesi derin kafa yoruşları, çabaları zorunlu kılmaktadır. Birçok cemaatin, STK'ların, ilahiyat fakültelerinin, alimlerin bu konuları ciddi ciddi gündeme alıp bugünden çalışmalara girmeleri gereklidir.

"Hele biz iktidarı ele alalım o zaman kolay!"

mantığı hiçbir muvaffakiyet getirmez. Hayat devam ederken teorik bazda bir hazırlığınız varsa işte o zaman pratik bir model ortaya koyabilirsiniz. Eğer hazırlıklar yoksa veya çok eksikse sizler hayatın zorlukları gereği mevcut uygulamaları içselleştirir uygulayıp geçersiniz. Zaten şu anda birçok İslâm ülkesinde yasal olarak İslâm en büyük güç, "kanunlar İslâm'a ters olarak yapılamaz" dendiği halde maalesef oralarda İslâm'ın gerçek anlamı ile savunanlar iktidar olamamaktadırlar. Bunun sebebi yalnız oralardaki iktidar sahibi zalimler olmasa gerek. Acaba yaşanan yanlış uygulamalara karşı bilinçli müminlerin o ülkelerle ilgili anlaşılır, halk kitlelerini ikna edebilecek bir teklifleri, bir modelleri var mıdır? Varsa bu modelleri nasıldır? Ne şekilde gelişip yaşanarak amaca ulaşılacaktır? Bir anda bütün ahkâmı dayatarak mı tedricen mi İslâmi hayat modeli icra edilecektir?

Bu itibarla Kur'an'ı ciddiye alarak okuyalım. dinimizi ciddiye alarak hareketle projeler geliştirelim. Böyle okursak o ayetler bizlerle konuşurlar ve bizlere yol gösterirler. Allah'ı ve onun ayetlerini ciddiye almayanlar Allah tarafından kıymete haiz görülmezler; ciddiye alınmazlar. Evet iman ilkeleri en ciddi, temel konulardır. Ahirete iman ciddi bir esastır, zira oradaki hesap gününün sıkıntılarını, mükafatlarını ortaya koyan esaslar, Kur'an'ı ciddiye alanların hayatlarına düzen vermelerini sağlayacak esaslardır. Dolayısıyla ahiretle, din günüyle ilgili ayetler muvacehesinde günlük-pratik hayatlarındaki birçok hatayı, yanlış, günahı terk edip düzeltmeyenlerin imanlarını gözden geçirmeleri, kendilerini hesaba çekmeleri gerekir. Allah kendini/nefsini değiştirmek, yanlışlarını, isyanlarını terk etmek için kesin karar

verip çaba göstermeyenleri değiştirmez ve hidayete ulaştırmaz. (8/53,13/11)

“Ey İnananlar, Allah’a ve elçisine itâ’at edin-ona bağlılığınızı gösterin,[onun mesajını] işittiğiniz halde ondan yüzçevirmeyin.” (8/20) “Bir de kulak asmadıkları halde “işittik” diyenler gibi davranmayın.” (8/21) “İyi bilip anlayın ki Allah katında canlıların en kötüsü, aklını kullanmayan, gerçekler karşısında sağır ve dilsiz gibi davrananlardır.” (8/22) “Allah onlarda iyiye yönelik bir gidiş olduğunu görse idi, elbette onlara iştirip anlamalarını sağlardı. Ancak şu anki hallerinde bulundukları sürece onlara iştirirseydi de yine aldırmayarak dönerlerdi.” (8/23)

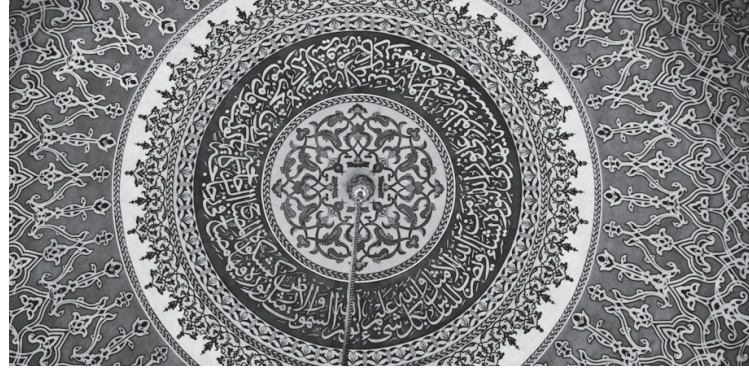
Bu âyetler, Allah’ın elçisi’nin sözlerini iştirip ondan yararlanmayan, onu yüreklerine sindirmeyen, ona önem vermeyen insanlara uyarıdır. Böyle kimseler, işittiklerini, gerçek anlamda işitmedikleri için söz anlamayan sağır ve dilsiz hayvanlara benzetilmişlerdir. Bu insanlarda hayır isti’dâdı (yeteneği) yoktur. Eğer hayra, mutluluğa yetenekli olsalardı, Allah onlara sözlerinin gerçek anlamını işittirirdi.

Büyük Hesab Günü’nü Düşünmek

Ahiret hayatı ve hesap günü gerçeği, dünya hayatının vahye uygun yaşanmasının anahtarıdır. Bir an için durup düşünelim! Bir işyerinde çalışmaktayız. Orada çalışan bizler, diyelim ki kimsenin yaptığımızı görmediğinden emin olarak çok kötü, çirkin, haram bir sürü işler yapıyoruz... Oysa işyeri sahibi bizim haberimiz olmadan gizli kameralarla yaptıklarımızı kayıt altına almaktadır. Bir gün işveren bütün çalışanları bir araya toplayıp gizlice çekilen görüntüleri bizlere izlettirmeye başladığını bir an düşünelim! Acaba o an ne yaparız? Ne yapmak isteriz? O an yer yarılrsa da yerin içine girsek isteriz.

İşte ahiret hesabı -bu şekilde- bütün yapıp ettiklerimizin bizim karşımıza çıkacağı, onları izleyip okuyacağımız bir ortamdır. Hiçbir şey gizli kalmaz o gün.O günü düşünerek dünya hayatımızı yaşamaya devam edelim! Din günü -hesabın görüleceği gün-bütün insanlarla birlikte hesabımızı vermek için Allah’ın huzurunda toplanacağız. Dünyada yapıp ettiğimiz her şeyi yüce Allah ve onun emrinde çalışan melekler kayıt altına almaktadır.

Toplum hayatımız da ciddi sorunlar mevcuttur, yozlaşmalar arttı, aileler dağılıyor, toplumda İslâm’ı



tebliğ oranı son zamanlarda ciddi oranda azaldı. Dünyevileşme duyguları, menfaat hırsları öne çıkmaya başladı, birçok yerde hak ve adaleti sözüm ona müslüman insanların eliyle dahi uygulayamaz hale geldik. Yapmakla öğündüğümüz şehirlerin sokakları beş sene sonra tıkanıyor, park edecek yerler de sıkıntılar çekiliyor. İnsanların oturup konuşacağı, komşuların birlikte oturacakları tesisler düşünülmemiş. Müslüman insanlarımızın yaptığı yüksek binalarla sıkıştırılmış sözde büyük kentlerimizde insan fitratı düşünülmemiş. İnsani olan düşünülmemiş.

Sormak istiyoruz; bu kentlerle biz hangi İslâm medeniyetini kurmaya talibiz? Bu anlayıştan bir medeniyet tasavvuru hiç çıkar mı?! Bu kadar büyük iddialardan, vaadlerden sonra kura kura bu beton yığını yüksek binalı kentleri mi örnek model olarak inşa ettik, mimari anlayışımız bu mu? Müslümanlara yakışan, İslâm medeniyetine yakışan şehirler bu şehirler mi? Kentsel dönüşüm adı altında insanları yüksek katlı modern hapishanelere doldurmayı övünç vesilesi saymak talihsizliğini yaşamaktayız. Bu kentler de insanlarla nasıl insani ilişkiler kuracaksınız? Yüksek binalar, birbirine girmiş binalar, oralarda insanlık yok, komşuluk duyguları geliştirilemiyor, sabah işe gidiyorsun akşam eve geri dönüyorsun. En yakın arkadaşınla dahi görüşemiyorsun.

Maalesef en acı ve en vebali olan şey, bu tarz kentleri başkası yapmıyor ki, İslâmi hassasiyeti olanlar yapıyorlar. Bu kurulan ucube kentlerin nesi ile iftihar edeceğiz? Geçmişte atalarımızın -Allah rahmet eylesin- yaptığı köprülerden hâlâ tırlar geçiyor, onların kurduğu şehirleri insanlara iftiharla gösteriyoruz değil mi? Şimdiki kurduğumuz kentlerin ne gibi örnekliği vardır? Sonraki nesillere nasıl bir örneklik, estetik, fitrilik, insanilik abidesi mimariler, şehirler devredeceğiz!

Belediyelerin işlettiği şehir tiyatroları oyunlarının alçak seviyeye bir bakalım. Oralarda sergilenen eserler hangi kültür adına icra ediliyorlar, canlı tutulmak istenen hangi değerlerdir? Müslümanların yönettiği birçok belediye eğlence programlarına akıttıkları paralarla ancak yozlaşmalara katkı sağlamış olmaktadır. Asli işleri olmadığı halde bir yığın sanatçıların finanse edilmesi ve eğlence programları düzenlenmesi maalesef sadece toplumun yozlaşmasına katkı sağlamaktadır. Bizlerin bu tehlikeli, dejeneratif icraatlarla ilgili o yetkilileri uyarmamız ve hiç çekinmeden, kırılır mı, küser mi diye tereddüt etmeden, “kendinize gelin arkadaşlar!” dememiz gerekmez mi? Allah’ın hatırı için, rızası için konuşmalıyız. O kadar çok hata ve yanlış uygulamalar yapılmaktadır ki bilinçli ve şuurlu müminlere düşen yanlışlara en güzel yöntemle karşı çıkmaktır ve yapan kendi insanlarımızı uyarmaktır. Yarın ahrette bu yaşadıklarımızdan hesaba çekileceğiz. Birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler kurtuluşa erebileceklerdir. Bütün bu yapıp ettiklerimizden, yaptıklarımız ve yapmamız gerekirken yapmadıklarımızdan yüce rabbimiz Allah bizlere hesap soracaktır.

Yüce Allah ahiret yurdunu gerçek anlamda muttaki olanlar, takva ehli olanlar için hazırladığını söylüyor. Yapıp-ettiğimizin, ortaya koyduğumuzun hesabını bize soracağını belirtiyor. Bu gerçeği herkes biliyor, iman ediyor, bu insanlarımız da bu bilgileri biliyorlar ve iman ediyorlar; öyle ki bunları yıllarca başkalarına anlatmışlardır da.

“Adalet Mülkün Temelidir” İse...

“Adalet Mülkün Temelidir” gerçeğini her yerde anlatanlar, iktidar, yetki, sorumluluk ellerine geçtiğinde adaletin gereği gibi uygulanmasında zayıf, pasif kalıyorlar. Kimi zaman bir kişiye veya kuruma yüz değer, başka bir kişi veya kuruma hakkı olanı vermeyen uygulamalara şahit olmaktadır. Yıllarca çabalayarak memurluk yapan nice insanlarımız helalinden bir ev sahibi olamazken, kimileri bir imar değişikliğiyle birkaç trilyonluk imkana sahip kılınabilmektedirler. Görüyoruz şehirlerimizdeki devasa yüksek katlı binaları, oraların sahiblerine milyarlarca değer rant kazandırılırken onların yanlarındaki sıradan insanlara ise bir daire bile kazandırılmamaktadır. Acaba böyle imarlarla işine geldiği gibi

oynayanlar, bu yapılanlara sessiz kalanlar, kıyamet günü yegâne hakimi Allah olan o adaletli günde, zerre kadar haksızlık yapılmayacak ilahi mahkemede bu uygulamaları nasıl savunacaklardır? Yaptıklarının neresinde meşruluk görebiliyorlar?!

Konunun anlaşılması için, birilerine hakkı tavsiye için, imanlarının gereğini hatırlatmak için, güç ve iktidarın bir imtihan vesilesi olarak, büyük bir yük olarak Allah tarafından verildiğini uyarmak için Hz. Davud’un hayatından şu olağanüstü ders verici, eğitici örneği aktaralım. Sâd suresi 38/21-28. ayetler:

“Sana dâvâcılarının haberi geldi mi? Hani odasının duvarına tırmanmışlardı, Dâvûd’un yanına girmişlerdi de (dâvûd) onlardan korkmuştu: “Korkma, dediler, biz iki dâvâcıyız. Birimiz, ötekinin hakkına saldırdı. Şimdi sen aramızda hak ile hükmet, (adaletten ayrılıp bize) zulmetme. Bizi yolun ortasına (adalete) götür. Bu kardeşimin doksan dokuz koyunu var. Benimse bir tek koyunum var. Böyle iken “onu da bana ver” dedi ve konuşmada bana ağır bastı (onunla baş edemedim.)” (Dâvûd) dedi ki: “and olsun (o) senin, koyununu kendi koyunlarına katmayı istemekle sana zulmetmiştir. Zaten; birlikte iş yapanların (mallarını birbirine) karıştıran(ortak)ların çoğu birbirine zulmederler. Yalnız inanıp iyi işler yapanlar bunun dışındadır ki, onlar da ne kadar azdır!” Dâvûd, (bu hükümle) kendisini denediğimizi (kendisine bir bela vereceğimizi) sandı da rabbinden mağfiret diledi, eğilerek secdeye kapandı ve tevbe edip (bize) döndü. Biz de ondan bunu affettik. Yanımızda onun bir yakınlığı ve güzel bir geleceği vardır. “Ey Dâvûd, biz seni yeryüzünde (senden öncekilerin yerine) hükümdar yaptık. İnsanlar arasında adâletle hükmet; keyf(in)e uyma, sonra seni Allah’ın yolundan saptırır. Allah’ın yolundan sapanlar ise, hesap gününü unuttuklarından dolayı, çetin azâba uğrayacaklardır.”

Dikkat; 100 koyun sahibi olan, bir koyuna sahip olanın o tek koyununa göz koyup onu da elde etmek istemektedir. Bugün birine yüz kat, yüz daire; diğerrine ise hiç kazandırmayacak olan imar yasalarını, şehir plancılığını, hiçbir rahatsızlık duymadan icra edenlere bu kıssayı bugün artık kendileri için tekrar okuyup anlamalarını tavsiye ediyoruz.

Kur’ân-ı Kerim’de bütün insanlara şu uyarılar vardır:

“Hayır, siz çabuk geçen şu dünya hayatını çok seviyorsunuz, ahireti ihmal/terk ediyorsunuz. O gün birtakım yüzler ıslıl ıslıl parıldar ve Rablerine bakar. Birtakım yüzler de ümitsizlikten buruşmuştur, karar-mıştır/mosmor olmuştur. Bellerini kıracak şedid bir muameleye tabi tutulacaklarını anlarlar. Dikkat edin/ unutmayın ki mutlaka, can köprücük kemiklerine dayanır ve başında bulunanlar tarafından “kim acaba bir çare olur da bunu kurtarır?” denilir, artık o anda kendisi de dünyadan ayrılık zamanı geldiğini anlar, bacakları birbirine dolaşır. İşte o gün sevk/gidilen yer Rabbinizedir.” (Kiyâme 20-30)

“Ey iman edenler! Allah’tan korkun. Herkes yarına ne hazırladığına baksın. Allah’tan korkun, çünkü Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır.” (Haşr 18)

“And olsun sizi ilk yarattığımız gibi yapayalnız bize geldiniz, dünyada hayaline daldırdığımız şeyleri arkanızda bıraktınız.” (En’am 94)

Evet evet! O Din Günü’nde melekler şahitlik edecekler, peygamberler gelip şahitlik edecekler, vücudumuz şahitlik edecek, yapıp ettiklerimizi kaydeden kitapta her şey yazılıp ortaya konulmuş olarak orada olacak, herkes yapıp ettiklerini oradan okuyacaktır. O Din Günü’nde ona “kendi kitabını oku!” denilecektir. Mahiyetini kavrayamadığımız bu mahkemede, yüce Allah’ın tek söz sahibi olduğu mahkemede bütün her şeyimiz ortaya konulacaktır.

Hele hele emaneti ehline değil kayırılan akrabalara/yandaşlara verişimiz, haksız bir şekilde birinin hakkını hakkı olmayana vermemiz, diri diri toprağa gömülen, hayatı mahvolan, eroin, esrar, fuhuş ve benzeri pisliklerle hayatları kahredilen erkeğiyle-kızıyla, on binlerce genç çocuğumuz, bütün bunların hesabı sorulurken o gün ne cevap vereceğiz? “Her türlü melanetin içine yuvarlanmış, çeşitli yollarla (internet, sanat, eğlence...) tuzağa düşürülmüş nesillerin kurtulması için ne yaptınız? Bunları düzeltmek/değiştirmek için elinizle, dilinizle, kalbinizle neler yaptınız?” diye sorulunca bir cevabınız olabilecek mi?!...

Bugün yüz binlerce İslâmi şuurla yetişmiş insanımız var. Onların hepsini bir şeye çağırıyorum. Kendileri hangi emeklerle bu noktaya geldiklerine Allah rızası için dönüp bir baksınlar, onlar az emekle bu noktaya gelmediler, herkes onlarla gece gündüz uğraştı, anlattı, bıkmadan, usanmadan sohbet yaptı,

ders verdi, seminer yaptı, kamp yaptı, onları bu noktaya getirdi. Şimdi ise artık onlar aynı görevi yeni insanlar için yapmaya, sorumlucu hareket etmeye mecburdurla ve bundan asla kaçış yoktur, nemelazımcı davranılamaz.

Bütün bu gerçekler Kur’ân’da tekrar tekrar nakledilmiş olmasına rağmen hâlâ insanlar neye güvenerek, hangi sebeplere istinaden rahattırlar, emindirler? Doğrusu anlaşılması son derece güç bir tablo, vurdumduymazlık. Yani vahye, Kur’ân’a teslim olduğunu söyleyenlerin yaşanan bu ortamda dertsiz, ıstırapsız, heyecansız olmalarını, yaşananlara duyar-sız kalıp sadece kendi hayatını rahat yaşama gayreti içerisinde olmalarını anlamak asla mümkün değil.

Hani Endülüs kaybedilirken ülkenin en son komutanı deniz kenarından geriye bakıp ağlamaya başlar. Koskoca bir medeniyet artık tarihe karışmıştır. Annesi: “Evladım, zamanında adam gibi çalışmazsanız, bugün aciz kadınlar gibi ağlamak sana artık hiçbir şey kazandırmaz.” der.

Zihni ve Hayatı Vahye Göre İnşa Etmek

Hz. Ömer, birgün tebdili kıyafetle gezerken bir çobana rastlar. Çobanla tanışır, oturup sohbete koyulurlar. Ömer kendini tanıtmaz. Acıkınca: “Bir koyun kes de yemek yiyelim.” der. Çoban: “Kesemem” deyince Ömer: “Niye kesemezsin?” diye sorunca çoban: “Bu koyunlar benim değil.” Ömer: “Olsun, ne olacak ki! Senin olmamasının bir önemi yok ki? Başına bir iş geldi ve öldü, dersin” der. Çoban: “Doğru söylüyorsun da,böyle yapsam bunu mal sahibi bilmez, ben de onu aldatabilirim, fakat her şeyi bilen Allah bana bu hesabı sorarsa, ben buna ne cevap verebilirim? Bundan dolayı bunu kesemem” der. Hz. Ömer onun yanından ayrılıp giderken söylenir ve sonra yanındakilere der ki: “Bakın, muhtemelen bu çoban mesleği gereği, ciddi bir Kur’ân sohbeti dinlememiştir, bir çok bilgiden haberi bile yoktur. Belki Kur’ân’ı doğru düzgün okumamıştır, ama Kur’ân’ı birçoklarından daha iyi anlamıştır.”

Nur suresi 55. ayette:” Allah sizden, inanıp salih ameller yapanlara va’detmiştir: onlardan öncekileri nasıl hükümrân kıldıysa, onları da yeryüzünde hükümrân kılacak ve kendileri için seçip beğendiği dinlerini kendilerine sağlamlaştıracak ve korkularının ardından kendilerini (tam) bir güvene erdirecek-

tir. Onlar bana kulluk edecekler ve bana hiçbir şeyi ortak koşmayacaklar. Ama kim(ler) de bundan sonra nankörlük ederse işte onlar, yoldan çıkanlardır.”

Bugün yeniden müslümanlar dünyada toparlamaya başlamışlardır, İslâm'ın yeniden batı medeniyetinden egemenliği devralma yürüyüşünün henüz ilk günlerindeyiz. Bu dönem emekleme dönemidir, bunun farkına vardık, gayretlerimiz var ve karşımızda savaşı hayâsızca yürüten sözüm ona bir medeniyet var. Bunlar direkt savaşı kazanamayacağını gördükten sonra onların deyimiyle maalesef -ılımlı İslâmi anlayışa- kendilerine kökten/inkılapçı muhalefet eden öteki İslâmi anlayıştan kurtulmak için çaba gösterecekler, projeler üretecekler, taşeronlar bulacaklardır.

Çünkü iki türlü İslâmi anlayış var: biri emperyalizmin, sömürünün, haksızlığın tümüne karşı çıkarak mutlak anlamda vahye uygun bir egemenliği kurmayı üslup ve dil olarak ortaya koyan İslâmi anlayış. Bir diğer İslâmi anlayış ise, bu güçlere karşı hiçbir ciddi muhalefeti olmayarak yoluna devam etmek isteyen anlayıştır. İşte bu anlayışı öne çıkartmak ve diğer anlayışı güçsüz kılma çabası var.”sen bu anlayışla iktidarda olabilirsin, ama bizim hiçbir işimize karışmayacaksınız, batı değerlerine eleştiri getiremezsiniz, düşmanlık yapamazsınız, yaparsanız ilişkilerimiz kopar. Avrupa Birliği'ne karşı çıkmayacaksınız, AB'ye karşı gelmeniz kabul edilemez, onun (vazgeçilmez-kendince kutsal, dokunulmaz) değerlerini eleştirmeyeceksiniz, suçlamayacaksınız.”

AB değerlerine teslim olma süreci bağlamında iğrenç, hastalıklı ve trajik bir örnek vermek gerekirse. Anadolu'nun birçok kentinde, kasabalarında erkek ve kız öğrencilerin birlikte aynı evi tutup, orada her tür serbestliği yaşadıkları durmlarla karşı karşıyayız. En tehlikelisi bundan kimse rahatsız olmamaya başladı. Sözle bile uyarmıyorlar, evlerini o türden öğrencilere, ahlak, namus, aile apartmanı hassasiyeti taşımaksızın rahatlıkla kiraya veriyorlar.

Bir başka alçak, trajik örnek. Bir eğitim fakültesi dekanı da isyan ederek diyor ki: “Çocuklarımız vücutlarını sergilemekten zevk alıyorlar. Bu ne biçim iş? Aynı evlerde kalan kızlar ve erkekler, sonra okuldan mezun oluyor, herkes kendi yoluna gidiyor. Bu nesil mi yirmi sene sonra Türkiye'nin yönetimini devralacak?”

Biz bu gidiş karşısında, “rahat bir ortam var, çocuklarımızın imkânları var, paramız var, çocuklarımızı istediği kolejlere gönderiyoruz, Avrupa'ya istediğimiz şekilde okumaya gönderiyoruz vs.” diyerek ilgisiz mi kalacağız? Olmaz, asla böyle bir lakaytlık olamaz. O iğrenç ortamın, yaşamın pisliğinin, çamurunun, hastalığının senin güvende gördüğün, koruyucu fanusta gördüğün o biricik yavruna bulaşmayacağının asla garantisi yoktur! Etrafımızda yaşanan olumsuzlukların ortadan kalkması, temiz nesillerin yetişmesi için gerçekten yoğun bir çaba göstermemiz şarttır. bu gidiş güzel bir gidiş değil; imkânlar güzel, rahatlık artmış, derdi olan insanların sayısı azalmış, okullardaki yozlaşma ayyuka çıkmış... Bu gemi toplumsal hastalıklar, çürümüşlükler kayalarına çarpa çarpa sürekli yara almaktadır, bu gemi seferine bu haliyle devam edemez, belki de batacaktır!...

En aktif, hassas olması gereken öğretmenlerimiz ilgisiz, gayretsiz. Hukukçularımız meslekleri derdinde, gayretsiz. İmamlarımız şuursuz, gayretsiz. Bu kadar rahatlık, umursamazlık, kendi nefesine kapınlık nedendir? Ne bu hal? Bu kadar ilgisizlik nasıl olabilir? Kur'an'la irtibat gerçek anlamda yok mu idi veya zamanla zayıfladı mı, vahyi sorumluluklar unutuldu mu, Kitab arkaya mı atıldı? Bilinçli bir müminin, beşeri, cahili, tağuti ve şirk özellikli esaslarıyla hâlâ cari olan sistemle uzlaşması, rahatsız olmaması anlaşılır, kabul edilir bir tavır değildir.

Biz bu çabayı göstermezsek, mücadele vermezsek, toplumu değiştirmek ve kendimizi değiştirmek için gayret sarf etmezsek, Allah da bizi kötü gittiğimiz hal üzere pislik içerisinde bırakır. Öyle hatırımız için bizi değiştirmez. Zira biz kendimizi ve çevremizi değiştirmek için karar verir, mücadele yürütürsek işte o zaman Allah bize yardım eder, rahmetini, sekinetini, bereketini, hayrını indirir.

Ey şuurlu, bilinçli müminler! Gençlik hayatımızı, aile hayatımızı, sosyal hayatımızı, iş hayatımızı, ticaret hayatımızı, siyasal hayatımızı, eğitim hayatımızı, ilmi hayatımızı, cemaat hayatımızı vs, dünyadayken yaptığımız her şeyimizi karşımızda bulacağımız, hesabını vereceğimiz, akabinde bizi bekleyen cennet veya cehenneme sevk edileceğimiz o Din Günü'nü akıldan çıkarmayarak bilinçle, sapasağlam imanla inşa etmeliyiz! O gün tek hüküm sahibinin Allah olduğunu unutmadan...

HZ. PEYGAMBER VE İNSANLIK ONURU

Kerim BULADI

Diyaret İşleri Başkanlığı, bu yılki Kutlu Doğum Haftası'nda işlenecek ana konuyu "Hz. Peygamber ve İnsanlık Onuru" olarak tespit etmiştir. Çeşitli konferans, panel, seminer, sohbet, vaaz ve hutbelerle bu tema işlenecek, en başta Kur'an'ın insan onuruna verdiği öneme değinilecek ve Hz. Peygamber'in bu husustaki uygulamalarına işaret edilerek insanlar irşat edilmeye çalışılacaktır. Doğrusu, insanlık onurunun hiçe sayıldığı, işgallerin, katliamların, insan haklarına tecavüzlerin yoğun bir şekilde sürdüğü böyle bir dönemde söz konusu mevzunun seçilmesi gayet yerinde bir tespittir.

Allah Teâlâ, insanoğlunu çeşitli meziyetlerle şerefletirmişti. Ona akıl, irade, muhakeme, beyan kabiliyeti ve bilgi edinme melekeleri lütfetmiştir. İçlerinden peygamberler göndermiş ve onlara kitaplar indirmiştir. Ayrıca ona görülen ve görülmeyen nimetler lütfetmiştir.

Allah Teâlâ, insanı saygın kılarak ona halifelik görevini vermiştir.¹ Meleklerin Allah adına Hz. Âdem'e secde etmesi, insanoğlunun şerefine işaret etmektedir. "Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık."² âyeti, insanoğlunun, varlıklar arasındaki konumuna ve ihtirama layık olduğuna işaret etmektedir.

Allah Teâlâ, Hz. Musa ve Harun (a.s.)'a; azan, taşkınlık gösteren³, ilahlık ve rablık iddiasında bulunan⁴, İsrailoğulları'na zulmeden, onları bölüp parçalayan, erkek çocuklarını boğazlatan⁵ Firavun'a bile yumuşak davranmalarını emretmiştir. "Fıravun'a gidin. Çünkü o azmıştır. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır, yahut korkar."⁶ Bu âyetle, irşat

metodunda yumuşaklık prensibinin uygulanmasının yanı sıra, kim olursa olsun her insana onurlu davranılması ve nefret ettirici bir tavırdan uzak durulmasına vurgu yapılmıştır. Zira insanın gönlüne girmenin en önemli yolu, onun şahsiyetine değer vermekten geçmektedir.

Kur'an'ın insan şahsiyetine verdiği değeri ve onun zedelenmemesi için gösterdiği titizliği şu âyetler gayet açık bir şekilde göstermektedir: "Ey iman edenler! Allah'a ve âhiret gününe inanmadığı hâlde insanlara gösteriş olsun diye malını

harcayan kimse gibi, sadakalarınızı başa kakmak ve gönül kırmak suretiyle boşa çıkarmayın. Böylesinin durumu, üzerinde biraz toprak bulunan ve maruz kaldığı şiddetli yağmurun kendisini çıplak bıraktığı bir kayanın durumu gibidir. Onlar kazandıklarından hiçbir şey elde edemezler. Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez."⁷ Bu âyetten önceki âyetlerde onuru incitilerek, şahsiyeti ezilerek yapılan bir iyilikten, güzel bir sözün ve bağışlamanın daha hayırlı



olduğuna dikkat çekilmiştir.⁸ Öte yandan başa kakmadan, eziyet etmeden, onur kırmadan iyilik yapanların mükâfatlandırılacağı ifade edilmiştir.⁹ Fiili ve kavli eziyetlerle insanların şahsiyetlerini rencide etmeyenler, yaptıkları yardımları sayıp dökmeden infakını sürdürenler övülmüştür.

Kur'an, alaya alma, ayıplama, kötü lakap takma, kötü zan, kusur araştırma, gıybet etme¹⁰, arkadan çekiştirme, yüze karşı eğlenme¹¹ gibi insan onurunu zedeleyen davranışları yasaklamış, küçük düşürme ve basite alma gibi fiilleri hoş karşılamamıştır.

Kur'an'ın canlı şahidi ve ahlâkı Kur'an'ın kendisi olan¹² Hz. Peygamber de, insan onurunun korunmasına çok dikkat etmiş ve bizzat kendisi bu konuda örnek olmuştur.

Hz. Peygamber çok kibar bir insandı. Kendisi ile karşılaşan bir kimse onunla musafaha ettiği zaman, o elini çekmeden elini çekmezdi. O, yüzünü çevirmeden yüzünü çevirmezdi. Yanında oturan arkadaşının yanında dizini öne geçirdiği hiç görülmemiştir.¹³ Bu uygulama, onun insan şahsiyetine ne kadar önem verdiğini göstermektedir.

Hz. Peygamber, kendisini üzenlere bile hakaret etmemiş ve nezaket kuralları içerisinde davranmıştır. Hz. Peygamber, sataşmaya, alay etmeye, insanların kaba söz ve davranışlarına karşı daima hoşgörü ile muamelede bulunmuş ve şikayetçi olmamıştır. Hz. Zeynep ile evlendiği sırada verdiği düğün ziyafetinde bazı kimseler geç saate kadar hane-i saadette kalarak aralarında konuşmaya devam etmişlerdir. Bu durum Hz. Peygamber'e sıkıntı ve rahatsızlık vermesine rağmen yine de onlara karşı isteksiz bir tavır sergilememiş ve ağzından incitici bir söz çıkmamıştır. Allah Teâlâ, Müslümanlara birbirleriyle ilişkilerinde daha hassas ve kibar olmaları ve Hz. Peygamber'e karşı en üstün saygıyı göstermeleri gerektiğine dair şu ilahi mesajı göndermiştir: *"Ey iman edenler! Siz zamanını gözetmeksizin, bir yemeğe davet edilmedikçe peygamberlerin evlerine girmeyin. Ancak davet edildiğiniz vakit girin. Yemeği yediğinizde hemen dağılın. Sohbeta dalmayın, çünkü bu hareketiniz peygamberi üzmemekte fakat o (size bunu söylemekten) utanmaktadır. Ama Allah hakkı söylemekten çekinmez..."*¹⁴

Hz. Peygamber'in meclisinde bulunan herhangi bir kimse ondan küçümseyici bir tavır görmemiştir. O hiçbir kimseye söz veya davranışlarıyla hakaret

etmemiştir. Hiçbir kimseyi gücendirmemiş ve hiçbir kimseye kötü söz söylememiştir. Meclisinde bulunan herkes, ondan son derece saygı görürdü. Bir seferinde Hz. Peygamber, içi dışından, dışı içinden görülebilen cennette yüksek köşklerin bulunduğu müjdelemiştir. Bunu işiten bir bedevî, bunların kimler için olduğunu sorunca Hz. Peygamber, bunların nazik ve tatlı konuşan kimseler için olduğunu söylemiştir.¹⁵

Kısaca belirtmek gerekirse, Hz. Peygamber, nazik, terbiyeli, iyi ahlaklı ve mükemmel bir insandı. O, herkese karşı medenî ve kibar davrandığı gibi aile fertlerine karşı da çok nazik, saygılı ve ölçülü davranırdı. İnsanların onurlarının incinmesine, hor görülmesine, aşağılanmasına gönlü razı olmazdı. Herkese insan olması hasebiyle değer verirdi.

Hz. Peygamber bir kimse hakkında hoşlanmadığı bir şeyi duyunca, *"İnsanlara ne oluyor ki, böyle böyle söylüyorlar"* diyerek genele yönelik tenkit yapar ve uyarıda bulunur, şahsın ismini zikretmezdi.¹⁶ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, bir kimsede hoşlanmadığı bir şey görse yüzüne vurmaz, onu insanlar arasında utandırmaz ve gayet yumuşak bir üslupla davranırdı. Bazen de dolaylı olarak terbiye etmeyi ve tebliğde bulunmayı tercih ederdi.

Mü'minler, Kur'an'ın ve sünnetin, insan onurunu korumaya dair ortaya koyduğu ilkelere göre, birbirine saygılı olmalı, değer vermeli, diğer insanlarla da bu ölçüler içerisinde münasebet tesis etmelidir. Unutulmamalıdır ki, insan, Allah'ın en önemli eseridir. Bu sebeple Allah'ın hatırına her insana, insan olduğu için ihtimam gösterilmeli ve hürmet edilmelidir.

Dipnotlar

1 Bakara, 2/30; En'am, 6/165.

2 İsrâ, 17/70.

3 Ta Hâ, 20/24; Nâziât, 79/17.

4 Kasasa, 28/38; Nâziât, 79/24.

5 Bakara, 2/49; Kasas, 28/4 vb.

6 Ta Hâ, 20/43-44.

7 Bakara, 2/264.

8 Bakara, 2/263.

9 Bakara, 2/262.

10 Hucurât, 49/11-12.

11 Hümeze, 104, 1.

12 Müslim, Müsâfirûn, 139; Tirmizî, Birr, 69; İbn Mâce, Ahkâm, 14; Ahmed b. Hanbel, IV, 54, 91

13 Tirmizî, Kıyâmet, 46

14 Ahzâb, 33/53

15 Tirmizî, Birr, 53, Cennet, 3

16 Ebû Dâvûd, Edeb, 6.

SAVAŞAN BABALARIN DİK DURAN ÇOCUKLARI!

-Savaş var, umutsuzluk yok!-

Vahap YAMAN

Araştırma ve Kültür Vakfı Genç Öncüleri'nin, Suriye'deki Esed zulmünden kaçarak, Türkiye'ye sığınanların bir nebze de olsa ellerinden tutmak, yalnız olmadıklarını göstermek, onlarla dertleşmek, kaynaşmak, kucaklaşmak amaçlı düzenlemiş oldukları 'ELİMDEN GELEN ELİMDEDİR' kampanyası ile oluşturdukları yardımları sahiplerine ulaştırmak için Genç Öncüler'le Hatay'ın Reyhanlı ilçesine gittik.

Savaşta Kadın ve Çocuk Olmak!

Savaş ve çocuk, savaşta çocuk olmak; yaşamın en zor döngülerindendir. Çocuk savaşı bilmez. Çocuğun dünyasında savaşmak, insan öldürmek yoktur. Ancak çocuklar savaşın en masum kurbanlarındandır ve her savaşta da direkt etkilenenlerdir. Çocuklar savaşlarda yaralanıyor, ölüyor, psikolojik travmalara ve cinsel saldırılara maruz kalıyorlar.

Çocuklar, savaşlarda öldürülen pek çok insana şahit oluyor. Savaş ortamında açlıkla, salgın hastalıklarla, tecavüzlerle ve işkencelerle karşılaşılıyor. Küçük yaşta ölümle iç içe yaşayan ve her anını korku ile geçiren çocuk, savaştan sonraki hayatını



ne derece normal yaşayabilir.

Savaşlarda, ellerinden bir şey gelmediği için, acı çeken, öldürülen, güçsüz ve çaresiz kalan, oradan oraya savrulan hep çocuklar olmuştur. Her türlü istismara açık, insan tüccarlarının, organ ticareti yapan şebekelerin, çocukların inanç

ve kültür yapılarını değiştirmek için çabalayanların, (**özellikle** İslâm dünyası çocuklarını hedef alan kilisenin) iştahlarını hep savaş bölgelerindeki çocuklar kabartmıştır.

Bunun yanında tecavüzlerin birinci sırada boy hedefi haline gelen kadınlar da çocuklar gibi savaşların hep birincil mağduru olmuşlardır. Günlük hayatımızda, savaşlarda tecavüze uğramış veya tacavüze uğramamak için çırpınan sayısız kadının feryadını duymaktayız. Bosna savaşında Sırplar'ın, Çeçenistan'ın işgalinde Ruslar'ın, Irak'ın işgalinde Amerikalılar'ın, Myanmar'da Budistler'in, Mali'de Fransızlar'ın, Suriye'de Esed yanlılarının tecavüzleri, son yılların insanlık vicdanını en çok sızlatan yüzkarası saldırılar olarak karşımıza çıkmıştır.

Emperyalist Güçler ve Yerli İşbirlikçileri!

Osmanlı'nın yıkılışından sonra sınırları adeta cetvelle çizilerek türetilen yeni ulus devletler ve



başlarına getirilen emperyalist güçlerin piyonlarına ve İslâm coğrafyasındaki yerli işbirlikçiklerine karşı, Müslüman coğrafyada başlayan direniş ve başkaldırı çalışmaları bu coğrafyadaki tüm ege-menlere korku salmıştır.

Onlarca yıldır sürdürülen baskı ve zulümler, kaynakların sömürülmesi, insanların hayat tarzlarına müdahale çalışmaları, kimliksiz, muti insan yetiştirme gayretleri, yerli halkın uyanış ve mücadele kararıyla yirmi birinci asrın başında akamete uğramıştır.

Zulüm; boyun eğmeyen, direnen bir neslin mücadelesi ile son bulur anlayışı, tüm İslâm coğrafyasını aynı anda kuşatmış, baskıcı yönetimlere son verme kararlılığı coğrafyamızın her tarafında ses getirmiştir.

Halkın uyanış mücadeleleri, zalim yönetimler tarafından kanla ve baskıyla bastırılmaya çalışılmıştır. On binlerce insan katledilmiş, ülkelerin alt yapıları tamamen yok edilmiş yüz binlerce insan da yaşadığı toprakların dışına çıkmak zorunda kalmıştır.

Güçsüze Kucak Açmak!

Suriye'deki Esed yönetiminin bu çirkin ve kalles saldırılarından kendilerini ve çocuklarını kurtarmak için Türkiye'ye sığınan yüz binlerce Suriye'li kadın ve çocuğun yanında olabilmek amacıyla ülkemizdeki duyarlı insanların, kardeşleri için destek ve yardım faaliyetleri adeta bir çığ gibi büyüyor.

Her gün televizyon ekranlarından Esed'in zulmünü izleyen ve bu zalime lanet edenlerin, zulmün bir an önce sona ermesi için dualar etmesi, insanların acılarını kalbinin en derin yerinde hissetmesi, elindeki imkanları kardeşleriyle paylaşmak ve paylaşmak için yola çıkanların yanında olduklarını göstermesi, genç yavrularını hiç tereddüt etmeden, yaşıtları olan kardeşlerinin yanına göndermesi zulmün sona ereceğinin bir göstergesidir adeta!

Kuşatan El Olmak!

Hatay Reyhanlı'da her şeylerini Suriye'de bırakarak ülkemize sığınan on binlerce kadın ve çocuk, başlarında ise onların işlerini planlayıp düzenleyen az sayıda erkek yaşam savaşı verirken, bir yandan da umutlarını hiç yitirmeden, anne babalarına, savaşan mücahidlere dualar, Esed'e de lanetler ediyorlar.

Aşağıdaki paragraf kuşatan el olmak için yola çıkan genç öncülerin, Reyhanlı izlenimlerinden alınmış bir gözlem ve durum tespiti paragrafıdır.

'Yarım kalan inşaatlara, boş dükkanlara ve depolara yerleşmiş olan ailelere uğradık. Sefaletin acı boyutu bizi asıl burada bekliyordu.

Düşünün ki bir akşam evinizde oturup çayınızı içerken, öyle ev kıyafetlerinizle aniden evinizden çıkmak zorunda kalıyorsunuz. Yanınızda ne para, ne yedek bir giysi, ne de yiyecek var. Başka bir ülkeye sığındığınızda ve sadece gelecek yardımlarla bağımlı olduğunuzda düşeceğiniz sefaleti düşünün. Açıkçası hayal etmek dahi imkansız!...

Zira bizim ülkemizin en yoksulunun dahi evinin camları ve kapısı, insanların yedek bir tane kıyafeti, çorabı veya ayağında bir ayakkabısı vardır. Yokluk orada en sert haliyle gelip tokadını vurmuş. İnşaatlara sığınmış olan ailelerin üzerlerini kapatan bir betona sahip olmaları dışında hiçbir şeyleri yok.'

Savaşın bir başka ülkede en zor biçimini yaşayan bu insanlar, tüm bu olumsuz şartlara rağmen kendi içlerinde kenetlenmişler, ülkelerine dualar ediyor, Esed'e lanetler yağıyorlar.

Esed zulmünün er-geç yok olacağını, ülkele-
rinde yeni bir hayat tarzının başlayacağını, bunun
da Müslümanların elleriyle sağlanacağını coşkuyla
ifade ediyorlar. Umutsuzluğu defterlerinden sil-
diklerini belirtip, direnenlerin kazanacağını söy-
lüyorlar. Babalarının, kocalarının, ağabeylerinin
ülkelerinde zulmü sona erdirmek için mücadele
ettiklerini, zulmün zalimlerle beraber yok olaca-
ğını, bunun da çok kısa zamanda gerçekleşeceği
umudunu taşıyorlar.

Umutlar Asla Tükenmemeli!

Savaşta çocuk olmak, bazen olan biteni anla-
mamaksa da, çocuk masumiyetinin arkasında
evinde olmamayı, oyuncakları ile oynayamamayı,
mahallesinin sokaklarında koşamamayı anlıyor.
Her gün arkadaşlarıyla coşkuyla dolaştığı mahal-
lesinin parklarında, bahçelerinde niçin olama-
dığının farkındalığı hemen hemen bütün çocuk
yüzlerde fark ediliyor.

Masum yüzler, bir anda kendilerini toprakla-
rından kopartan, evlerini başlarına yıkan, okulları-
nı bombalayan, anne babasının gittiği camiye tank-
larla yok eden, hastalandığında gittiği hastaneleri
yerle bir eden, mahallesindeki komşu çocukları
öldüren, kendisini veya arkadaşını annesiz baba-
sız bırakan, ülkesinin başına çöreklenmiş zalim,
diktatör Esed ismi geçince adeta arslan kesiliyor,
Esed'i kendi elleriyle boğarcasına o küçücük
bedenleri yılmaz ve sarsılmaz savaşçılar oluveri-
yor.

Gözleri dışarı fırlamış, kaşları çatılmış bir
halde, her iki kolunu havaya kaldırarak gökle-
ri yırtarcasına yaptığı zafer işareti, dudaklardan
dökülen kahrolsun Esed cığlıkları, sanki Esed'in
en kısa sürede devrileceğini ilan ediyordu.

Anne, babasızlığa, evsizliğe, yokluğa, soğuğa,
yağmura, çamura rağmen yanına yanaştığınız
her yaştan kız ve erkek çocuğun, zafer kazanmış
komutan edasını hatırlatırcasına büyük bir coş-
kuyla yaptığı zafer işaretinin, Esed'in çok yakında
sonunu getireceğinin bilincindeydiler.

Birbirinin acısını duyan, dertlerini dert edinen,
acılarını yüreklerinde hisseden, başarmaları için
yürekte dua eden, zalimlerin İslâm coğrafyasın-
dan uzaklaştırılması için her türlü desteği sağlayan
bunun için de ellerinden geleni esirgemeyen İslâm
coğrafyasının tüm inananları olarak gereğini yaptı-
ğımız takdirde başarının kendiliğinden geleceğini
biliyoruz.

Bu bilinçle hem dua, hem de eylem birliğini
sağlamak ve kendi elimizle adaletsizliğin, zulmün
sona ermesi için RABB'imize niyazda bulunmamız
dileklerini iletıyorum.

Savaş meydanlarda değil yüreklerde başlar.
Yüreklerde kazanılır.

O halde:

Savaş var, umutsuzluk yok.

Zulüm var, sabır var.

Öldürme var, şahadet var.

Sürgün var, dayanışma var.

Yokluk var, paylaşma var.

Direnme var, boyun eğme yok, teslim olmak
hiç yok.

Ellerin, dillerin şahitliği var.

Hüzün yok, zafere olan inanç var.

Elleriyle, dilleriyle kötülüğe karşı koyma var.

Tüm ellerde zafer işareti var.

Dillerde, Esed aduvvullah, Esed aduvvullah,
Esad aduvvullah cıgıllıkları var.

Bütün dillerde, DUA VAR, DUA VAR, DUA
VAR.

“Yardım Allah'tandır. Fetih yakındır.”

Son olarak 'ELİMDEN GELEN ELİNDEDİR'
çalışmalarını yürüten Genç Öncüler'in metinlerin-
deki duaya amin diyorum.

'Bizler biliyoruz ki bize asıl yardım edecek
olan Rabbi'mizdir. Şahsi gayretlerimiz yine O'nun
izniyledir ve insan olarak gücümüz çok zayıftır.

Rabbi'mizden bu mazlum halka yardım etme-
sini ve ellerimizi buna vesile kılmasını diliyoruz.
Uyuyan kalplerin de uyanması duasıyla...

Zafer HAKK'ın ve HAKK'a inananlarındır.

ÖYKÜ VE ALERJİ

Cihan AKTAŞ

Aslında nedir ki öykü? Anlatmanın, yazmanın, anlama ve anlaşılma çabasının güzelliği geliyor aklıma önce. Öykü benim için bir bakıma birikmiş izlenimler ve sesler haznesi; işlerlik kazanmadığında kireç bağlıyor.

Okunanlar, yazılanlar, not edilenler, yazılmayı hayal edilenler... Öykü yazarlığı ani bir kararın eseri olamaz gibi geliyor bana. Okumaya başlamadan önce bile öykü yazmaya başlamıştım. Çizgilerle anlatmaya çalışırdım zihnimde gelişen kurguyu. Her zaman anlatacak çok şey var, fakat anlatılanı ortak işaretler bütününe dönüştürmek, konuşurken de yazarken de incelikli bir işçilik istiyor.

Herkes bir şekilde hikâyeler anlatır, öyküler yazmak ister. Kimisi yazmadan yapamayacağını, hatta yazmazsa öleceğini duyar. Neyi nasıl yazacağını bilmek bir tecrübe istiyor, dolayısıyla hiç olmazsa şahsi bir köşe. Kendine ait bir odadan önce gerekli olan, kendine özgü bir dünya, bir uzay olmalı. O uzay nasıl oluşuyor? Fıtrat, yetiştirme şartları, kitapla buluşma bağlamı, kaydetme arzusu... Yazıya çağırın uzay elbet her şeye rağmen yazılmadan edilemeyecek olan adına da sürdürülen bir ısrarla gelişmeye devam etmeli.

Çocukluğum karlı dağ köylerinde, dilini anlamadığım köylülerle, ardından bir kasabada, üzerinde annemin adının yazılı olduğu bir kırtasiye dükkânında geçti; elma bahçelerini de unutmamam gerekiyor. Romanların, edebiyat dersi kitaplarının, tarih dergilerinin, ansiklopedi ciltlerinin arasında sürdürürdüm evcilik oyunlarını. Yatılı okul öğrencisiyken kütüphane, ev soluğu hissettiren en sıcak mekân gibi gelirdi bana, gri duvarlı

binalar arasında gidip gelirken. Okumaya teşvik ediliyor, yazdıklarım için de takdir görüyordum. Şanslıydım. Ancak benim gibi şanslı olmayanların da farkındaydım. Başkalarını kendinden daha çok düşünmeyi telkin eden aile büyükleriyle çevriliydi etrafım. Fakirlik, dışarıda tutacağım bir problem olamazdı. “Veremliler ve fakirlerle dolu bu dünyada zevk duymaya hâkim var mıydı? Haklı olmalıydım. Eğer hayal gücümü kullanmazsam daha hüznünlü bir fakir olurudum, ellerim soğurdu ve parmaklarım fırçayı tutamazdı” diyor ya, İsveçli Müslüman anarşist ressam Ivan Agueli...

Dilini anlamadığım, dil bilmeyen köylülerin, adam yerine konulma umuduyla kıvrıcık saçlarını ütöleme işkencesine katlanan siyâhilerin, saçlarını göstermeye zorlanan genç kız ve kadınların, sokaklarda telef olmalarına seyirci kalan çocukların duyusuyla da yazmak istedim. “Empati” dönemimizde belki yıpranmaya zorlanan bir kelime. Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*’da kişilik sahibi olmayı empati yeteneğine bağlıyor oysa: “...Dolayısıyla kişi olmak, diğer şeylerin yanı sıra bir başkasını mümkün olan en iyi şekilde anlayabilmek, yani kendisini başkasının yerine koyabilmek, bir an için başkasının kalıbında yaşayabilmek anlamına gelir. Olgun bir kişi olmanın güvenilir alametlerinden biri budur.”

Öykülerim dergilerde yayınlanmaya başladığında bazen içlerinde kadınların da bulunduğu mütedeyyin yazarlar tarafından sorgulamaya maruz kaldığım oldu: “Öykü yazarken mahremiyetini açığa vurmuş olmuyor musun?” Oraya buraya dökülen saçkıran eseri saç telleri kâğıda aktarıldığında mahremiyeti ihlal ediyordur sanki!

Hakikatte söz konusu olan yetkin anlatıcı olarak kadına, Müslüman kadına dönük kuşkular...

Mahremiyetin ihlali sayılabilecek cümle erkek yazarda müsamahayla karşılanırken, başörtülü yazar ne yazarsa yazsın, mahremiyetin ifşası sayılıyor. Öykü, şiir, kadın yazarın kaleminde mahremiyetini açma vesileleri olarak algılandığından, kalemim ola ki yaşayabileceği tabii süreci izlemeyemedi. Oysa en başından beri kuvvetle sezinlediğim şeydi, üslubun bir giysi anlamına da geldiği. Benim başımı örttüğüm yıllarda girdiğim çevrelerde düğün davetiyelerine gelinin ismi yazılmazdı. Yeni Devir’de yazı yazmaya başladığımda, “Gözlemler” köşesindeki “Cihan” isminin de nihayet bir erkeğe ait olmadığı belli olduğunda, bazen kendi adımla yazılar yazdığım için utanmaya çağrıldığım mektuplar alırdım.

Edeb, metnin mahremiyet sebebi olduğunu düşünen tesettürlü arkadaşlarım tarafından uyarı aldığım da oldu. 1989’da Dikilitaş’taki evime gelen iki tesettürlü yazar arkadaşım, Aylık Dergi’de yayımlanan hikâyelerimi “iç dünyanı açıyorsun ama...” diye eleştirmişlerdi. O tür bir yargıyla süren sorgulama içten gelen cümleleri baskı altına almayabilir mi? Bunun bir yansımasıdır belki, “VIP” başlığıyla anlattığım öksürük performansı. “VIP” orada alerjik bir semptomla ilişkili bir kısaltma.

Korkulan toz kitaptan mı yükseliyor halıdan mı, cevaba ilişmeksizin akan cümlelerle geçer yıllar. İnsana ait olanı dillendirmenin utanç duyurtması gereken sınırı, neresi...

Çankırı’nın Atkarcalar köyünde yaşamış bir şaire, Cevriye Banu Hanım (1863-1916) sayısız şiir yazmış ama bir divan oluşturacak sayıdaki şiirlerini, ölmeden önce duygularını dışa vuruyor olabilir diye, yakmış. Duygularını belli etmek istemediği, belki metinlerini sunma zemini bulamadığı için geri çekilen ne çok Müslüman kadın yazar ve şair vardır, kim bilir... Utanç duyurtan aslında tam olarak ne olmalı?

Çünkü bir zemin ve iklim değişimi var ve bu değişim en fazla kadının görüntüsü, kimliği üzerinden gerçekleşiyor. Bu şartlar altında Müslüman kadın yazar yeraltına çekilip cümlelerini içine gömmese de dualarına, zikirlerine katmış olmalı.



Cumhuriyet’in ilk elli yılı Müslüman kadınlar açısından imanını korumaya dönük bir içe kapanma dönemi gibidir. Müslüman kadın bir metni kaleme almak bir yana dursun, doğru dürüst imge bile sunamaz gibi bir algı vardır. Öyle ki Sait Faik’in bir öyküsünde namaz kılan başörtülü yaşlı kadının şefkatli bir dille anılması Müslümanlar açısından çok kıymetli bir örnek olmaya devam ediyor.

Chomsky’nin de savunduğu gibi, unutmaya ya da kaybolma korkusuyla, kendiyi dertleşmek ya da hasbıhal etmek üzere işaretlerle kayıt altına almanın ontolojik olduğunu düşünüyorum. İnsan unutmaya çabasına sahip olduğu kadar, unutmaya, unutturmaya direnen bir varlık. Bastırılan ses ise yazıya veya başka türde bir esere dökülmediğinde sahibini zehirleyen acı safra oluyor.

Ontolojik olan yeni bir vücut bulmak için elbet bir aşka, tutkuya ihtiyaç duyuyor. Kim öykünün para etmediği için değersiz sayıldığı bir iklimde öykü yazarlığında ısrar eder ki... Bir açıdan da okuma tutkusunun açtığı başka türlü bir okuma yoludur öykü. Başka türlü kendini ifade yollarından mahrumsanız, bir kağıt ve bir kalemle dostluğa can havliyle tutunursunuz. Öykü bir açıdan çok zevkli, bir açıdan ise canhıraş bir hamleye denk bir edebi tür.

Mehmet Akif, sanatın onda dokuzu ter, biri ilham diyor ya... Kendi adıma aşkla bağlı olmanın özverilerini abartmak istemiyorum. Evet, çok çalıştım, ama buna beni kimse zorlamadı. Çalışarak üslubunuzu olduğu gibi kendi öykü

tanımınızı da oluşturunuz. Evrenin ikizi bir kitap, demişti Mallarme. Zaman zaman şaşırtıcı deneyimler yaşamışımıdır. Thomas Mann'ın Tonio Kröger'ı sevdiğim, atıfta bulunduğum bir öykü. Oysa yazarın "Seçilen" isimli romanından asla haberdar değilken, bir öykümün adını "Seçilen" koymuştum. Başka bir ad ortaklığına ilişkin hayreti ise, "Suya Düşen Dantel"de yer alan bir öyküme uygun bulduğum "Dağın Öteki Yüzü" başlığının Eréndiz Atasü'nün bir romanının adı olduğunu öğrendiğimde yaşadım.

Dünyada yazılmamış şey kalmış olabilir mi? Yazamadığı için mutsuz, daktilolarını battaniye içinde karyolasının altında gizleyen kadınlar tanıdım. Platon inandırıcı görünmüyor Phaedrus'ta: Sesi tutuk, tutuklanmış, ancak anlatmaya can atan, hayal dünyası geniş insanlar için şifadır öykü.

Ümit Karan, kendini, hayatını roman gibi algıladığı için roman okumadığını söylemişti, Murathan Mungan söyleşisinde. Öykü aynı zamanda bir başka sahne ihtimali üzerine düşündürür oysa.

Tabii antikonformist, dolayısıyla bir bakıma sürekli toz silkeleme ihtiyacı duyan, kireçlenmekten nefret eden kahramanları olan öyküler yazıyorum; böylece yazmayı sürdürmek istiyorum.

Mutsuz bulunuyor kahramanlarım. Bense kendilerinden razı olma arayışı içinde karakterleri konu etmeyi önemsediyimi düşünüyorum. Kendi mutluluk tarifine sahip, bu nedenle de huzursuz bir tutum içinde düşünen veya bir o yana bir bu yana koşuşturan kadınları yazmayı tercih ediyorum. Mutluluk mitlerini yüceltmektense, bir tür huzursuzluk pahasına kendinden razı olmaya çalışan insanları görmeyi ve anlamayı önemsiyorum.

Rıza hali kuşkusuz tahakkümle sağlanmaz. Hz. Muhammed'in (s.a.v.), "Anlat ya Ayşe!" şeklindeki çağrısı ne zaman, hangi şartlarda "Sus ya Fatma!" şeklinde bir tavra dönüştü...

Yazımın başlığı "Öykü ve Alerji" içerik açısından bakılacak olursa, "Alerji"yi burada hem muzdarip olduğum bir hastalık olarak hakiki anlamında, hem de metafor olarak kullandım. Arşivler, araştırmalar, bir elde kalem, diğerinde toz bezi... Rasim Özdenören, öykünün dış yönüne dikkat çeker hep. Derbederlik, soyutlamacılık şairlik filozofluk erkeğe yakıştırılıyor. Kadının içine gömüldüğü ayrıntılar ne değersiz ne de mutlak oysa.

Bir de öyküyü tanımlamanın güçlüğü var; bu güçlüğü hem Füzûzan hem de Ursula K. Le Guin dile getirirler. Yine de bir sır vermiyor değil Füzûzan: En yalın haliyle anlatılması gereken konuyu içselleştirip onunla didişmek, tartışmak..."



Fazlasıyla zaman ayırdığınız, zihninizi meşgul eden şey ruh halinize ve durduğunuz yere göre bir öyle görünür bir böyle. Türlü tanımlar geliştirebilir, mesela öykülemenin insanın kendini evrenle birlikte yeniden inşa denemesi olduğunu söyleyebiliriz. Öykü, kendi bakış ve duyusunu dünyaya, hayata ve insanlara giydirmenin bir yolu olabilir.

Rasim Özdenören öykünün dış yönüne dikkat çekiyor. Bir kurguyla, hünerle anlatmayı, kaleme almayı istemek, çevre şartlarının eseri olduğu gibi, çevre şartlarını yeniden ele alma, düzene sokma arzusunun eseri de olabilir.

Erkekler ava giderken geride kalan kadınlar sınırlı bir dünyada zor bir bekleyiş içinde, kimilerine "vıdıvıdıvıdı" şeklinde ulaşan cümleler mi kuruyordu...

Ayrıntıları atlıyor erkek, hedefine kilitlenmesi, ufka yönelmesi gerek. "Derbederlik, soyutlamacılık, şairlik, filozofluk", Süleyman Seyfi Ögün'ün altını çizdiği gibi avını görmek için ayrıntıları atlayarak ufka bakması gereken erkeğe yakıştırılıyor.

Oysa kadının o sırada içine gömüldüğü ayrıntılar ne değersiz ne de mutlak. Dolayısıyla bu tür dışıl-eril tanımlarının farklı bir şekilde düşünül-

mesi açısından önemli geliyor bana, kadın öykücü olgusu.

Sohbet gibi öyküleme de hayatın ve sohbetin paylaşıldığı insanlara dönük bir dikkat, yoğunlaşma ve itina istiyor. O dikkat ve itina ise, yoldan geçen insanı herhangi bir kişi olarak görmeme, onu kendi biricikliği içinde fark etme ve tanıma görüşünü kazandırıyor, öykü yazarına olduğu kadar okuruna da.

Rusya dersiniz kimisi çarların güney sularına açılma savaşlarının sebep olduğu acıları hatırlar önce, kimisi buna ilaveten Puşkin'in *Erzurum Yolculuğu*'nu hatırlamadan, Çehov'un *Martı*'sını anmadan edemez.

Öykü, resmi ya da popüler olanın sunduğunun dışında, yüreğe ve zekâyâ seslenen tanıma zemini..

Sivaslı bir akademisyen, öykülerim üzerine çalışmaya başladıktan sonra tesettürlü kadınları başka türlü görmeye başladığını yazdı bana. Önceleri belki mezhebi endişelerle belli bir mesafede tutarak önyargılarıyla algıladığı kadınlar öykülerde başka türlü bir tanınmayı talep ediyorlar.

Öyküleme kuşkusuz bir birikim talep ediyor ve bana kalırsa toplumsal duyarlılıkla birlikte sadra şifa bir gelişme gösteriyor. Ve elbet yazma saatleriyle uzlaşma, bir öyküyü mantıklı sonuçlarına taşıyincaya kadar çalışmakta ısrar... Öylece yazıp giderken, gün gelir birileri size "Bırak hikâyeyi!" diyemez olacaktır; o gün gelir, inanın.

Kuralla, kanunla, akademik çerçevelerin kısıtlarıyla öykü yazılmaz. Öyküyü en doğru bir şekilde öyküler okuyarak ve hayatın ikincil sayılan seslerine açılarak öğrenirsiniz. Etik ve estetik donanım, elbette...

Bir metne, kendinize uygun bulduğunuz metinlerden birine ulaşmak için çok çalışmalısınız. Gönlünüzü, ruhunuzun derinliklerini, insanları, tabiatı ve hayattan yükselen sesleri dinleyerek benliğinizin süzgecinden geçirmelisiniz.

24 sene önce, henüz öykü kitabı yayımlanmamış bir yazarken *Zaman* gazetesinde yayımlanan bir söyleşimde, geleceğin mütesettir öykücülerinden söz etmiştim. Doğrusu ya öykü yazmayı sürdürürken bir kadın çevresinden yoksunluğun sıkıntılarını duyuyordum. İyi bir edebiyat okuru,

yazı vadisinde yol almaya çalışan bir edebiyat gönüllüsüydim. Başımdaki örtü iki yönlü olarak öykülemeyi zorlaştırıyordu bana. Fakat sayımız artıyordu, kaçınılmaz olarak. Öykü cümleleri birikiyordu zihinlerde. Başın örtülü olması kamusal alanda bir iş edinmeye izin vermeyebilir, ama kimse hayal gücünüze ve kaleminize yasaklar koyamaz.

Çağrışimler, çağrışimler. ...Adalet Ağaoğlu, Sevinç Çokum, Emine Işın, Füzûzan, Doris Lessing, Alice Walker, Katherine Mansfield... Öykü nedir, bunu en iyi öyküler anlatır size. Çehov, Sabahattin Ali, Mustafa Kutlu, Rasim Özdenören... Kadın kahramanlarına sevgiyle anlayışla yaklaşan sevgili yazarlar...

Başörtülü bir görünmez olduğum için, belki olabileceğinden daha çok çalıştım. Edebiyat kuşkusuz münzevi olabilme yeteneği talep ediyor. Pikniklerden, gezilerden, aile ve arkadaş toplantılarından, düzenli çekmecelere sahip olmaktan vazgeçmeniz gerekiyor. Abesle iştigal ettiğinize dair cümlelerin baskısını da kanıksamalısınız. Başörtülü yazar mısınız bir de? Her şeyden önce kendinize, haklı sebeplerinize inanmanız gerekiyor. Aksi takdirde kimi muhafazakâr edebi kamu ağabeyleri sizi, doldurulmuş getirilen cahil yazar müsveddesi olarak karalamaya hazırdır.

Olsun. Öyküler yazmanın tesellisi, sunduğu umut tahammül gücünüzü artırıyordur bir yandan. Erzincanlı ümmi bir kadın olan rahmetli halam bir yandan kilim desenli çoraplar örerek gelmişten geçmişten söz edip şifa buluyordu. Amcam Şerif Aktaş bir dönemde onun anlattıklarını kasete almıştı, bir şekilden kayıt altına almak için. İyimser ve yapıcı bir kişiliğe sahip olan halam anlattıklarının benliklerde bıraktığı izlerle çoğalacağını ve iyilik güzellik adına gelecek kuşaklara akacağını umuyor, diliyordu. Bana şifa sunan ise görme ve okuma yollarını çoğaltan öykü uzayı. Öyleyse alerji neyin nesi diyeceksiniz... Beni öksürüğe boğan yazı değil, yıllarca el değmemiş kitapların tozları.

Peki, öte yandan yazmasam, ölür müydüm? Hayır, ölmezdim. Kilim dokurdum.

O zaman da alerji sebebim kilim olurdu.

“NE OLDU KADİM KARDEŞLİĞİMİZE?”

“Abdurrahman Adıyan’ın ‘On Beş No’lu Sınır Taşı (Roboskê)’ kitabında, şairin dilinden o geceye tanıklık eden sınır taşı yaşadıklarını bu dizelerle anlatır.”

Narin ANT



-O geceye tanıklık eden sınır taşına selam olsun...-

“o gün yanı başında kanlar içinde
otuz dört insan elliden fazla katır
yanarlarken cayır cayıır
bir ben şahidim bir de ay ve yıldız”

Abdurrahman Adıyan’ın *On Beş No’lu Sınır Taşı (Roboskê)* kitabında, şairin dilinden o geceye tanıklık eden sınır taşı yaşadıklarını

bu dizelerle anlatır ve devam eder: “seksen altı yıldır yalnız yaşarım bu hudutta.” Adı her ne kadar kaçakçılık konmuşsa da, seksen altı yıldır dedelerimizin kaçak hikâyeleriyle büyüdük. Şair de bu “bilgi”yi aktarır: “katırların yaşam kavgasında nallar eskittiği/cumhuriyetle yaşıt bir kervan yolu vardı.”

“Bir yoksul aç ise bunun nedeni, zenginin zevk ve sefa içinde yaşamasıdır. Nerede bir bolluk görsem, onun yanı başında mutlaka çiğnenmiş bir hak görmüşümdür.” Kitabın girişinde dikkatimizi çeken bu sözler, aslında kitabın özeti niteliğindedir. Hazreti Ali’ye ait olan bu sözler, kitabın ana temasını, Roboskê’de yaşanan kıyımı da özetler bir bakıma. Altı bölümden oluşan kitapta toplam 85 şiir vardır ve bunlardan 34’ü ağıttır.

Nesneleri kişileştirerek herkesin malumu olan kıyımın farklı bir bakışla yaklaşan şair, savaş uçağı yerine, “can alıcı kuşlar” der örneğin. Katliam, şairin dilinden Hz. İsa’nın sûr’a üfürüşüne teşbih ve telmihle göndermede bulunur: “Sûr’a kim üfledi?” Şair yalnızca Roboskê katliamını değil insanlığa karşı işlenen suçlara da, “bir zamanlar kaldırımları kana buladılar/şimdi de dağları” gibi dizelerle göndermelerde bulunarak Roboskê’yi diğer acılarla birleştirmiştir. Kitapta öne çıkan temalardan biri de yoksulluktur: “Ülkemde yoksulluk insan ömründen uzun.” Ayrıca aynı kitabın ilerleyen sayfalarında yer almakta olan “nazlı bir gelindir yoksulluk” adlı şiirinde yoksulluk, kişileştirilip farklı bir çerçeveden ele alınmıştır.

Abdurrahman Adıyan, “Fısıltı” adlı şiirinde ise malum katliamdan sonra yetkili kişilerin yaptığı açıklamaları yapraklar aracılığıyla yansıtmıştır. Bu, yaprakların konuşmaları şeklini dedir:

“Birinci yaprak:

zaten kaçakçıydılar hem suçluydular

bu coğrafyanın üvey evlatlarıydılar
‘ölmeselerdi yargılanacaklardı’ dedi.

Öteki yaprak:

Ederinden fazlasını verdik

Seslerini kesip otursunlar

Sabah akşam Uludere deyip durmasınlar.”

Şair “kadim bir öyküdür yoksulluk” adlı şiirinde yer alan “müflis erkânın hantal bakışı” adlı bölümünde “hangi kapının tokmağı bu halk” diyerek devlet erkânına, ötekileştirilen Roboskê’nin hesabını soruyor: “kaçakçılık ekmek davamızdır/sonu ölüm olsa da”. Adıyan yoksulluğu ekonomik boyutunun dışında şefkat-sorumluluk yoksulluğuna da yer vererek şu dizeleriyle örnelemiştir :

“ bir güler yüz bir el tutmayacaksa
nimet taşıyan adımlar yürümeyecekse
söylesin erkan, dış kapının mandalı mı
ya da hangi kapının tokmağı bu halk”

“Alaca vakit yollardaysam” adlı şiirinde “*babam korucudur, ben kaçakçı/yasal kurşunla vurulurum ben/kardeş kurşunuyla vurulur babam*” dizeleriyle yıllarca Roboskê’ye (Roboskê’lere) dayatılan sistemin haritasını çizmiştir. Baba korucu, üç oğlundan biri kaçakçı, biri asker, biri gerilla...

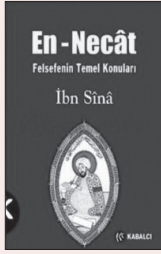
Şair “derkenar” adlı şiirinde ise “*hesap sormazsa kalemin ellerinle kır onu*” diyerek yaşanan bu ağır travmanın sorgulanması gerektiğini ve bireylerin katliama duyarsız kalmamalarına işaret etmektedir.

Şair “sınır” olarak belirtilen yer hakkında yaşlı birinin sözüyle sınırın gereksizliğini vurgulamıştır: “*hüsni amca bu sınırları masa başında çizildiler/ne hakka uygundur ne de halka dediydi*”. Kitabın sonlarında yer alan “kan parası” adlı şiirinde ise ailelere teklif edilen tazminatı eleştirir:

“Katır yolu katık yolu “adlı bölümde ise on sekiz yaşını geçen kaçakçıların ağıtlarına yer veren Adıyan’ın şu dizeleri dikkate şayandır;

“ey insanlığa yarısız yarınlar bırakan
Kundaktan önce kefen hazırlayanlar
Hain fikre, haris adamlara lanet olsun
Bir kuş ki konduğu dalı vatan yapar”

(Abdurrahman Adıyan, *Onbeş Nolu Sınır Taşı (Roboskê)*, Stigma Yay., İst., 2012, 240 s.)



En-Necât: Felsefenin Temel Konuları

İbn Sînâ

Kabalcı Yayınları, 2013

Kitap, felsefenin temel konularında okuyucuya bilgi vermek ve bu alana yönelen kimseleri yetiştirmek amacıyla felsefe-bilim tarihinin öncü şahsiyetlerinden biri olan İbn Sînâ tarafından yazılmış olan en-Necât'ın tercümesidir. Mantık, doğa bilimleri ve metafizik bölümlerini içeren en-Necât, eş-Şeyhü'r-reîs'in 1026-1027 yılında, yirmi iki kitaptan oluşan ansiklopedik eseri eş-Şifâ'dan sonra kaleme aldığı, büyük ölçüde eş-Şifâ'nın özeti niteliğine hâiz bir eserdir. Üzerine pek çok şerh yazılmış olan en-Necât'ın çeşitli bölümleri İbranice, Süryanice, Farsça, Latince, Fransızca, İngilizce, Almanca ve İspanyolca'ya çevrilmiştir.



Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî

Editör: Murat Demirkol

Fecr Yayınevi, 2013

17-18 Kasım 2012'de İstanbul Bağlarbaşı Kongre ve Kültür Merkezi'nde düzenlenmiş olan Ali Şeriatî Sempozyumu, Türkiye'deki entelektüel ilginin evrenselliğini belgelemesi açısından kayda değer bir kültürel ve entelektüel faaliyet olarak görülebilir. Bu manada özellikle Şîî bir İranlı aydın ve düşünürün Sünnî toplumda fikirleri ve eserleriyle rağbet görmesi ayrıca menuniyet verici bir durumdur. Ali Şeriatî'nin kendi ülkesindeki popüleritesinin azami on yıllık bir gecikmeyle 1978'lerden itibaren kitapları vasıtasıyla Türkiye'de de varlık göstermesi, pek az yabancı yazar ve düşünür'e nasip olmuş bir ayrıcalıktır.



Ayak İzlerinde Uğultu

Cihan Aktaş

İz Yayıncılık, 2013

Cihan Aktaş yeni öyküleri ile tekrar okurun karşısında. Ayak İzlerinde Uğultu adı altında toplanan öykülerin ortak yanı, kalmakla gitmek, mekânla mekânsızlık, gitmekle kalmak, âşına olunanla yabancı olunan, ertelenen dönme düşüncesi, evin eşiğinde bekletilmek, mültecilik, umutlar, göçmenlik, kırgınlıklar ve elbette keşfetmenin tedirginliği... Öyküler çok farklı seslere; yakındaki dünyalara, uzak diyarlara ait, fakat yeterince duyulmayan seslere başka dünya hayallerine kulak veriyor. Sınırlar ve sınırsızlığın imkânı arasında dönüp dolaşan kurgunun içinde bir yerde, birkaç yerde ister istemez bu duygular/durumlar anlatının içinden çıkıverir. Öyküleri okurken mutlaka sınıra ilişkin bir şeyler duyacaksınız. Anlaşılan o ki sınır kavramı Cihan Aktaş'ın öykülerinde hep vardı ve var olmaya devam edecek.

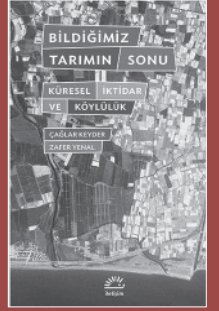


Büyük Göçmen Kuş

Âlim Kahraman

Büyüyen Ay Yayınları, 2013

Yahya Kemal üzerine yaptığı çalışmalarının otuz yıllık bir geçmişi bulunduğunu belirten Âlim Kahraman, bu kere şairin biyografisini bütünleyerek Büyük Göçmen Kuş adıyla okuyucu önüne çıkardı. Yahya Kemal araştırmalarını ulaştığı son noktaya kadar kucaklayan eserde bu yoldaki bilgiler ciddi bir kritik ve ayıklamadan da geçiriliyor. Yahya Kemal'in "yıl sırası" diye Türkçeleştirdiği "kronoloji" k bakışı esas alan Kahraman, böylece daha önce gözden kaçmış birçok ayrıntıyı görünür kılıyor.



Bildiğimiz Tarımın Sonu

Çağlar Keyder, Zafer Yenal
İletişim Yayınları, 2013

Eser, küresel iktidar rejimlerini üreten iktisadi süreçlerle beraber tarım sorununu "yeniden" ele alıyor. On yılı aşan bir ortak çalışmanın ürünü olan eserde Çağlar Keyder ve Zafer Yenal, tarım sorununu ve kırsal yapıların dönüşümünü, metalaşma, köylünün mülksüzleşmesi ve siyaset bağlamında tartışmaya açıyor. Dünyada ve Türkiye'de de yoksulluk, bölgesel eşitsizlikler, çevre, sosyal politikalar ve toplumsal hareketler gibi birçok önemli meseleyi anlamlı bir şekilde konuşabilmek için, tarımda ve kırdan olup bitenleri hesaba katmamak imkânsız. Bildiğimiz Tarımın Sonu, organik pazar romantizmine ya da köy nostaljisine hapsolmadan, tarım sorununu düşünmenin ve tartışmanın bereketini anlatıyor.



genç öncüler

BİR GENÇLİK ARANIYOR! GEÇ OLMADAN-III GENÇLİK VE KİMLİK

1.OTURUM / 12.00-13.45

- GÜLDEN SÖNMEZ
Değişen Dünyada Genç Kız Olmak
- YRD. DOÇ. DR. ÖMER MİRAC YAMAN
"Apaçî Gençlik"

ÇAY MOLASI / 13.45-14.35

2.OTURUM / 14.35-15.30

- PROF. DR. BURHANETTİN CAN
21. Yüzyılda Gençliğin Yol Haritası ve
Genç Öncüler



ARAŞTIRMA VE KÜLTÜR VAKFI

KERMES
AÇILIŞ : 10.00 - 17.00

**5 MAYIS 2013 PAZAR
KOCATEPE CAMİİ ALTI
DİYANET VAKFI KONFERANS SALONU**

KAYIT 11.30
AÇILIŞ 12.00

genconculergenclikhareketi # GencOnculer



genç öncüler

Umran
Kültür ve Medeniyet Hareketi

BATILIN İTTİFAKINA İNAT HAKKIN KARDEŞLİĞİ!

Konuşmacılar: Abdullah Yıldız - Prof. Dr. Burhaneddin Can

PROGRAM

- Kuran'ı Kerim Tilaveti
- Konuşmalar - Röportajlar
- Sinevizyon Gösterimleri - Dua
- Grup Yürüyüş Konseri

Yer: FIRAT KÜLTÜR MERKEZİ (FKM)

Yeniçeriler Cad. Çemberlitaş
Alışveriş Merkezi No:1

ÇEMBERLITAŞ

Tarih: 11 Mayıs 2013 Cumartesi

Saat:17.30

İRTİBAT: 0212 635 42 52

genconculergenclikhareketi

GencOnculer