Türk Dininin Sosyolojik İmkânı

Alevilik ve İslam Protestanlığı

Yasin Aktay

VaDi

TÜRK DİNİNİN SOSYOLOJİK İMKÂNI
Alevilik ve İslam Protestanlığı
Yasin Aktay

Vadi Yayınları: 373
Toplum Dizisi: 113
ISBN 978-605-9114-27-1

Yayın hakları:
© Vadi Yayıncılık, 2021

Yayın Yönetmeni: Bekir Cantemir
Yayına Hazırlayan: Erdal Kurğan
Tashih: Mehmet Şafak
Son Okuma: Berkehan Kıran
Sayfa Düzenleme: DBY Ajans
Kapak Tasarım: Hüma Abay

1.-4. Baskı: İletişim Yayınları, 1999-2011, İstanbul
Vadi Yayınları'nda Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş
1. Baskı: Ağustos 2021, İstanbul
2. Baskı: Eylül 2021, İstanbul

İç Baskı/Cilt:
İmak Ofset (Sertifika No: 45523)
Akçaburgaz Mah., 137. Sokak, No: 12,
Esenyurt/İstanbul/TÜRKİYE

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın tümünün veya içeriğinin herhangi bir bölümünün yayıncının yazılı izni olmadan fotokopi dâhil, elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla çoğaltılması yasaktır.

Vadi Kültür Sanat ve Yayıncılık A.Ş.
Yayıncılık Sertifika No: 31122
Muhittin Üstündağ Cad. No:11 Kadıköy/İstanbul
Tel: +90 216 428 11 02 Faks: +90 216 428 11 01
E-Posta: bilgi@vadiyayinlari.com.tr

www.vadiyayinlari.com.tr
VadiYayinevi

Yasin Aktay

1966'da Siirt'te doğdu. Siirt İHL'yi 1985'te tamamladıktan sonra ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde 1990'da lisans, 1993'te *Political and Intellectual Disputes on the Academisation of Religious Knowledge* başlıklı teziyle yüksek lisans, 1997'de de *Body, Text, Identity, Islamist Discourse of Authenticity* başlıklı teziyle doktora derecelerini aldı. 1999 yılında Uygulamalı Sosyoloji alanında Doçent, 2005 yılında da Kurumlar Sosyolojisi alanında Profesör oldu. ABD'de Utah ve Maine at Farmington Üniversitelerinde akademik çalışmalar yaptı, dersler verdi. 1992-2012 yılları arasında Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyeliği yaptı. Hâlen Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. 1991 yılından itibaren *Tezkire* dergisini, 2002 yılından itibaren de *Sivil Toplum* dergisini çıkarmaya başladı. 2010-2014 yılları arasında Ankara'da bulunan Stratejik Düşünce Enstitüsü'nün başkanlığını yaptı. Birçok televizyon kanalında programlar yapan Aktay, yurt içi ve yurt dışı birçok dergide Türkçe, Arapça ve İngilizce kitaplar ve makaleler yayımladı. TÜBA üyesi de olan Aktay hâlen *Yeni Şafak* gazetesinde köşe yazıları yazmaktadır.

Yayımlanmış kitapları: *Önce Söz Vardı* (E. Göka ve A. Topcuoğlu ile; 1996, 2020), *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm* (A. Topcuoğlu ile; 1996, 2017), *Din Sosyolojisi* (M. E. Köktaş ile; 1998, 2017), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* (2004), *Küresel Kentleşme: Konya Örneği* (2006), *Tarihbozumu: Tarih Sosyolojisi ve Tarih Bilinci* (2010), *Türk Sosyolojisinin Tarihine Eleştirel bir Katkı* (2010), *Türkiye'de Ortak bir Kimlik Olarak Ötekilik* (2010), *Korku ve İktidar: Komplo Üretimi ve Elit Tahakkümü* (2010), *Karizma Zamanları: 28 Şubat'tan 27 Nisan'a AK Parti ve Türk Siyaseti* (2011), *Hepimiz Ötekiyiz* (A. Kızılkaya ile; 2014), *Neye Himmet Neye Hizmet* (2014), *Küreselleşme, Çokkültürlülük, Sahicilik, Sosyoloji Temrinleri 1* (2015), *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum, Sosyoloji Temrinleri 2* (2015), *İslam ve Solun Soykütüğü* (2016) *İslam ve Sekülerleşmenin Kaynakları* (2017), *Seyyid Kutub, Siyasal Teoloji, Fıkıh ve Tarihsellik* (2017), *Culture and Politics in the Changing Middle East* (P. Sharkawy ve A. Uysal ile; 2012), *Culture and Politics in the New Middle East* (P. Sharkawy ve A. Uysal ile; 2012), *State Justice and Youth* (B. Akgün, A. Uysal, F. Bendridi ile; 2014), *El-Thaqafatu ve Dirasatu'l Sharkqu'l Awsat* 2 cilt (P. Sharkawy ve A. Uysal ile; 2012), *El-devletu ve'l adeletu ve'l-şebab*, (B. Akgün, A. Uysal, F. Bendridi ile; 2014), *Devlet, Adalet ve Gençlik* (B. Akgün, A. Uysal, F. Bendridi ile; 2014).

Çevirileri: Bryan S. Turner'dan *Max Weber ve İslam* (1992, 1997, 2019), Muhammed Arkoun'dan *Tarih, Felsefe ve Siyaset Üzerine Konuşmalar* (2000), Ira Lapidus'tan *İslam Toplumları Tarihi 2 Cilt* (2002, 2010), Emile Durkheim'dan *Dini Hayatın İlk Biçimleri* (K. Çapık ile; 2019).

İçindekiler

Önsöz.....11

5. Baskıya Önsöz
Tanrı'yı Yönetme ve Sahiplenme Arzusu.....17

BİRİNCİ BÖLÜM
GİRİŞ:
TÜRKİYE'DE SİYASET VE
MODERNLİK ARASINDA İSLAM

İKİNCİ BÖLÜM
ALEVİLİK:
MİTLER VE GERÇEKLER

1. Tarihyazımı, Heterodoksi ve Alevilik 77
2. Osmanlı'da Halk Dininin Sosyolojik Gerçekliği 104
3. Değişim, Modernleşme ve Cumhuriyet Bağlamında Alevilik-Sünnilik.....111
4. Bir Heterodoksi Miti: Sözlü Kültür.....130
5. Küreselleşme, Siyasal Kimliklerin Keşfi ve Oryantalizm Sorunu.....151

6. Tarihin Süzgecinde, Modernliğin Sıcağında Aleviliğin Kendini Arayışı 165
7. Laiklik Aleviliğe İyi mi Geldi? 188
8. Dersim'i Hak Saklasın, Hakikat Var İçinde 194
9. Aleviliği Tanımlamanın Rantı 202

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İSLAM PROTESTANLIĞI:
SİYASAL PROJE, SOSYOLOJİK MODEL VE GERÇEKLİK

1. Bir Kavramsal Model Olarak Protestanlık 209
2. Protestan Ahlakının Sosyolojik İcadı 214
3. Anadolu Kaplanı'nın Motivasyonu 231
4. Protestanlık ve Sekülerleşme 241
5. Kitab'a Dönüş ve Protestanlaşma Sendromu 251
6. Gelenekselcilik: Modern Bir İdeoloji 258
7. Yüksek Eğitim Düzeyinde Aydınlanmış "Türk Dini" Arayışları 268
8. Postmodern Dünyada İslam 311
9. Dinî Bilgi ve Otoritenin Değişen Tabiatı 321

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
SONUÇ YERİNE

Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı 351

Kaynakça 377

İndeks 387

Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*'nda Kemalist düzenin ilk zorluğun üstesinden gelme stratejilerinin evrimini inceliyor. Büyüleyici bir din ve siyaset sosyolojisi uygulamasında, Cumhuriyetçi hükümetlerin Sünni İslam'ın 'resmîleştirilmesi', 'Cumhuriyetleşme' ve Alevi azınlığın 'Cumhuriyet projesine' özel bağlılığı arasındaki açık çelişkiyi sorguluyor. Aleviler, kendi İslam versiyonları 'gayriresmî', 'sapkın' kılındığı ve ayrımcılığa uğradığı gerçeğine rağmen Cumhuriyet projesine sadakatlerini sürdürdüler.

Kitabın en ilginç teması, Kemalist düzenin 1940'ların sonlarından itibaren Türkiye'deki İslam karşısındaki politikasının ikna edici bir 'okuması'dır. Dini sosyal gerçeklik olarak görmezden gelen önceki tek parti dönemi 'sekülerizmi', yeni ulus teşekkül ettikçe dinin 'uzaklaşacağı' yönünde naif bir varsayıma işaret eden ve özel-kamusal arasındaki İslami birliği vurgulayan İslam'ın entelektüel ifadesini bastırmak konusunda İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra mantıksal çıkmaza girdi. Soğuk Savaş ortamında Türkiye, ABD ile ittifak yolunda ilerledi. Liderler serbest seçimlere ve muhalefet partilerinin kurulmasına izin vermeye karar verdiklerinde, Kemalist Cumhuriyet Halk Partisi aniden seçmenlerin çoğunluğunu oluşturan dindar seçmenlerle yakınlaşmaya siyasi bir ihtiyaç duydu. Dinî eğitim kurumları üzerindeki yasak kaldırıldı. 'Laik Cumhuriyet Devleti', İslami eğitim veren liseler ve üniversitelerde İslam ilahiyat fakülteleri açmaya başladı. Aktay, zamanımıza kadar uzanan bu yeni çağda sözde 'laik devletin' politikalarını, ideolojik yapılarını, resmî söylemlerini, bir 'Türk dini', bir 'Türk İslamı', bir 'Aydınlanmış İslam' veya 'Protestan İslam' kurma stratejileri olarak 'okuyor'. Osmanlı İmparatorluğu'nda, özellikle büyük bir Türk Alevi azınlığı olan Anadolu'da İslam(lar)ın diğer İslamlardan farklı olduğuna dair ampirik olarak doğru olan tarihî iddia, İslam'ın özgün bir yorumunu yaratma projesine dönüştürüldü. Arap

değil, Fars değil Türk, radikal ve köktendinci değil kültürel ve hümanist, siyasi değil seküler bir İslam yaratma projesine... Sözde 'laik cumhuriyetçi devletin' İslam ilahiyat fakültelerinde bu politikanın hayata yansımaları hakkında parlak bir bölüm var kitapta.

Aktay, Sünni din aydınlarının karşılaştıkları güçlüklere de bakıyor: 'kişinin bu dünyaya anlam verdiği ve kodladığı çerçeveye uymayan birçok olaya tanık olunduğu ve bu [dinî] çerçevenin dışına taşan olayların hacminin gittikçe arttığı' bir dünyada yaşıyor olmaktan kaynaklanan güçlükler... Başka bir bölümde Aktay, önce Anadolu şehirlerindeki yükselen İslamî/muhafazakâr iş adamları sınıfının dikkate değer ekonomik başarısına dikkat çekiyor ve ardından Weber'in 'içselleştirilmiş etik' teoreminin mi yoksa Sombartçı 'haksızlığa uğramış azınlıkların hayatta kalma ve ifade tepkisi' teoreminin mi daha iyi bir açıklayıcı güce sahip olduğunu sorguluyor ve Sombartçı görüşün konuyla daha ilgili olduğu sonucuna varıyor. Avrupa'daki Yahudiler gibi Türkiye'deki Müslümanlar da 'kendi ülkelerinde mülteci ve parya' olduklarını hissedenler, ekonomik başarının yolunu açan cemaatçi dayanışma ile siyasi dışlanmaya tepki gösterdiler.

Prof. Dr. Yahya Sezai Tezel

Kitabın modernleşen Türkiye'de din ve siyasetin kendine has ilişkileri içinde ortaya çıkan ve zaman zaman gündemi bir hayli işgal eden "Türk İslamı" tartışmalarına negatif bir katkıda bulunma amacında olduğunu söylüyor Yasin Aktay. Her zamanki nazik ama iddialı üslubuyla her türlü "Türk İslamı" tezine meydan okuyor. Bir din olarak İslam'ın temel akideleri aynı kalmak şartıyla, farklı kültürel ve fiziki coğrafyalarda değişik boyutlarda farklılıklara neden olacağı, Türk-İslam coğrafyasında da bunun tipik bir

örneğinin bulunduğu görüşünün sahibi olarak birçokları gibi ben de bu meydan okumaya bir cevap vermek istiyorum. Ancak itiraf etmeliyim ki, bakış açısı ve ulaşılan sonuçlarda ciddi farklılıklarımız olmasına rağmen Aktay'ın saptamalarının çoğuna katılıyorum.

Prof. Dr. Erol Göka

Yasin Aktay çalışmasında, modern Cumhuriyet'in kendine özgü gereklilikleri içinde formüle ettiği ve Türk laikliğinin özel bir halkası olarak kurumsallaştırılan 'Türk İslamı' kavramsallaştırmasını farklı düzeylerde işleyen 'dine karşı mesafe bilinci'ni hatırda tutarak ele almakla kalmıyor; şimdiye kadar bir türlü cesaret edilemeyen eleştirel analizi sık sık ertelenen bir problem alanı olmaktan çıkararak açık yüreklilikle tartışmaya katıyor.

Dr. Necdet Subaşı

1990-1997 yılları arasında Yasin Aktay, danışmanı olduğum yüksek lisans ve doktora tezlerini başarılı bir şekilde bitirdi ve birçok başka uğraşına ek olarak bu kitapta yer alan makaleleri/bölümleri yazdı ve yayınladı. Kitabın girişinde de belirtildiği gibi bilimsel bilgi, araştırmalardan elde edilecek verilerle yanlışlanmak veya desteklenmek üzere üretilir; bu kitaptaki bilgiler de eleştirel bir çerçevede yanlışlanmaya ve desteklenmeye devam etmektedir.

Prof. Dr. Bahattin Akşit

Önsöz

Felsefe için yapılan "yürüyen tekere çomak sokmak, o tekerin dönmesini engellemek suretiyle ilerleyen bir uğraş" tanımı birçok filozofa isnat edilir. Paradoksal olarak bu negatif uğraş, aynı zamanda felsefenin özgürleştirici yanını temin eden bir özelliğidir. Karl R. Popper'e bir şekilde ilham vermiş olduğu anlaşılan bu tanım, onun bilimsel faaliyetin mahiyeti hakkında yapmış olduğu gözlemleri de belirlemiş, bilimsel ilerlemenin; cari teorilerin, kabullerin veya kavramların sorgulanıp yanlışlanması suretiyle mümkün olduğu yönünde, bilim felsefesinde çığır açan görüşlerini etkilemiştir. Esasen düşünceyi kolaylaştırmak üzere geliştirip başvurduğumuz kavramların, zamanla gerçekliği görmenin tek mümkün yolu gibi kabul edilmeye başlanmasıyla birlikte bilimde tıkanmalar, tortulaşmalar, düşünceyi engelleyen durağanlıklar ve en önemlisi de bu kavramların sıra düzenine tekabül eden iktidar ilişkilerinin kolay aşılamazlığı başlar. O yüzden kullanılan kavramlara ve gerçekliği açıklamak üzere geliştirilen teorik modellere, gerçekliği olduğu gibi yansıtan

hatta söz konusu gerçekliğe takılabilecek mümkün tek isim olarak bakmak yerine gerçekliği açıklamak veya anlamak üzere sıkça mevcut araçları bırakıp başka araçlarla (isim, kavram, model, teoriyle) bakmayı denemekte fayda vardır. Böyle bir denemenin ilk anda yapboz oyunu gibi görünmesi ve bir ürküntü uyandırması doğaldır; ancak bunun gerçekliğin birkaç köhnemiş kavram içerisinde çökelip tortulaşmasından her zaman daha hayırlı neticeleri olur. Konu sosyal bilimler olunca sorun daha da büyük bir ehemmiyet kesbeder. Çünkü başta büyük bir titizlikle işlenerek sosyolojik bir temelde önerilmiş kavramlar, modeller ve teoriler kısa zamanda ağızlara sakız olup gerçekliği örten, onun yalın görünüşünü engelleyen bir hâl alırlar.

Bu kitapta, Türkiye'de din, toplum ve siyaset arasındaki ilişkilerle alakalı olarak zaman zaman gelişen bu tür kavramların, sosyolojik uylaşımların popülaritesi yüzünden gözden kaçırılan sorunlarına değinilmektedir. Amaç Türkiye'de din, toplum ve siyaset arasındaki ilişkilerin mufassal bir tarihini yapmak değildir. Bu ilişkilerin Türkiye'ye özgü tarihi, kuşkusuz çok daha belgesel ve kronolojik bir sıra düzenini gerektirirdi. Oysa bu kitap, modernleşen Türkiye'de din ve siyasetin kendine has ilişkileri içinde ortaya çıkan ve son zamanlarda gündemi bir hayli işgal eden "Türk İslamı" tartışmalarına negatif bir katkıda bulunma isteğinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu katkıyı, bu konuda yaklaşık yedi-sekiz yıldır zaten sürdürmekte olduğum araştırma ve denemeleri derleyip toparlamak suretiyle yapabileceğimi umuyordum. Dolayısıyla Türkiye'de din, siyaset ve toplum arasındaki ilişkileri bir bakıma "Protestanlıktan Aleviliğe uzanan bir alanda Türk İslamı arayışı" örnek olayında sergilenen siyasi ve

toplumsal tutumlarda irdelemeye çalışıyorum. Bu arayışın veya söz konusu "Türk İslamı" (hatta yer yer telaffuz edilen sınırlarını dikkate alabilmek açısından "Türk Dini") projesinin siyasal ve toplumsal imkânları veya zorluklarını anlamak apayrı bir sorgulamayı gerektiriyor.

Bu sorgulamalarımızın ilk neticelerine göre Türk İslamı'nın her şeyden önce bir ideal olarak gönderme yaptığı Alevilik ve Protestanlığın hiç de düşünülen özelliklere sahip olmadıkları ortaya konulmaya çalışılıyor. Bu referanslar yoluyla söz gelimi gerçekle ilgisi olmayan birer Alevilik ve Sünnilik stereotipleri yaratılmakta; bu yolla eskiden beri sürmekte olan bir antagonizmanın, giderilmesi yerine ters yüz edilmek suretiyle belki daha da şiddetli bir biçimde sürmesi sağlanmaktadır. Bu yolla örneğin her birine atfedilen özellikler yoluyla derinden derine bir Heterodoksi ve Ortodoksi düalizmi işlenmeye çalışılmaktadır. Oysa ne Alevilik ne de Sünnilik bu kavramsal hiyerarşinin yükünü çekebilecek bir gerçekliğe sahip bulunmaktadır.

Aynı şekilde bir siyasal ideal olarak "İslam Protestanlığı" veya bir sürece verilen isim olarak "İslam'ın Protestanlaşması" kavramsallaştırmalarının kararttıkları, aydınlattıkları alana göre devede kulak mesabesinde olduğu bir gerçek. Kuşkusuz, kavramsal karartma kendiliğinden işleyen bir süreç ve masum bir işlem değildir. Nitekim her birinin yol açtığı karartmalar yoluyla özellikle iktidar ilişkilerine eklemlenerek gördüğü önemli işlevler de vardır. Bu işlevleri yerine getirirken kaçınılamayan ve belki de spontane addedilecek süreç, söz konusu kavramlaştırmalar yoluyla Alevilik, Heterodoksi, Ortodoksi, Protestanlık, Sekülerleşme gibi kavramların yeniden tanımlanmakta ve kurulmakta olduklarıdır. Mesela bir model olarak ben-

zetildiği şeyle hiçbir alakası bulunmayan Protestanlık ve Protestanlaşma ile Alevilik ve Alevileşme, aslında bugün belli bir din tipine duyulan arzu ve talebi yansıtmak üzere kafalarda kurulan birer modelden başka bir şey değildir. Protestanlığın Avrupa'daki seyrine, onun din ve devletle ilişkili söylem ve tecrübelerine bakıldığında, İslam Protestanlığı için öngörülen ilişkilerle kıyaslanamayacak özelliklere sahip olduğu görülür. Aynı şekilde Alevilik de bugün arzulanan dinî yapı için tekrar tanımlanıp kurgulanmadan önceki hâliyle düşünüldüğünde son derece değişik bir manzara çıkıyor karşımıza. Bu kitapta bu manzaralar ortaya konularak "Türk İslamı" motifinin denk düştüğü siyasi ve toplumsal arzular çözümleniyor.

Din, devlet ve toplum ilişkileriyle ilgili önemli bir vurguyu da bir mukaddime olarak yapmadan geçmemek gerekiyor. Dinin sürekli devlet müdahalesi altında şekillendiği iddiasının abartılı bir yanı vardır. Adına modernleşme, giderek de postmodernleşme denilen süreç içerisinde devletin dinle ilişkili talepleri çoğu kez bu çerçevede ele alınmayı hak ediyorsa da sürecin dünyadaki değişimle, sekülerleşmenin küresel niteliğiyle alakalı boyutu görmezden gelinemez. Dinin modernleşmeye paralel olarak geçirdiği söylemsel dönüşümler ayrıca daha mufassal bir bakış ve değerlendirmeyi gerektiriyor.

Bu kitap, daha önce değişik dergilerde yayımlanmış makale veya sempozyum bildirilerinin yeniden gözden geçirilmesi ve gelişen olaylara göre güncelleştirilerek, yukarıda anlatılan kompozisyona uygun bir şekilde düzenlenerek oluşturulmuştur. Ancak gelişen bütün olayları tek tek değerlendiren ve bu konudaki bütün literatürü tarayan ayrıntılı bir çalışmaya girilmemiştir. Düzenlemede yazıların yazıldığı çerçevelere büyük ölçüde sadık kalın-

makla birlikte zorunlu değişiklikler yapılarak bir üslup birliği oluşturulmaya çalışılmıştır. Bütün yazıların kaynakçaları birleştirilmiş ve gereksiz tekrarlar ayıklanmıştır. Bu kitabın kompozisyonuna temel teşkil eden makaleler ve yayımlandıkları yerler şunlardır: İslam Ahlakı ve Modernliğin Ruhu *(Bilgi ve Hikmet,* sayı: 2, 1993); Türk İslamı'nın Aydınlanma Serüveni *(Tezkire,* sayı: 6, 1994); Tarihyazımı, Heterodoksi ve Alevilik *(Tezkire,* sayı: 7-8, 1994); Heterodoksi, İlahiyat ve Seçimler *(Tezkire,* sayı: 9-10, 1996); Türk Toplumunun Sosyolojik Analizinde Heterodoksi-Ortodoksi Düalizminin Sorunları *(II. İslam Düşüncesi Sempozyumu,* Trabzon, 19-22 Ekim, 1995); Modern Dünyada Dinî Bilgi ve Otorite Kaymasının Tabiatı Üzerine Bazı Mülahazalar *(Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi,* Dale F. Eickelman'a müzakere, 5 Nisan, 1997). Yazılar, yukarıda değindiğim kompozisyona uygun bir harmanlamayla bir kitap içinde bütünleştirilmeye çalışıldığı için makalelerin altına ayrıca nerede yayımlanmış oldukları-nın notu düşülmemiştir.

Kuşkusuz, her çalışma gibi bu çalışmaya da yazarının dışında birçok kişinin hakkı geçmiştir. Elbette ki bu hakların burada bir teşekkürle ödenmiş sayılıp geçiştirilmesi mümkün değildir. Yine de adlarını anarak vefa borcumun bir kısmını olsun ödemem gerekenler var. Yukarıdaki çalışmaların bir kısmını doktora çalışmalarım esnasında kendisiyle tartışma fırsatı bulduğum, fikir ve tavsiyelerinden yararlandığım hocam Bahattin Akşit'inki bu haklardandır. Selçuk Üniversitesi'ndeki mesai arkadaşlarımla bir çalışmanın gerektirdiği entelektüel atmosfer kadar dostça ortamı da sağlayıp paylaşan başta Bölüm Başkanımız Abdullah Topcuoğlu olmak üzere Mustafa Aydın, Ertan Özensel ve Ahmet Özkiraz'ın düşünceleri-

min derin girintilerindeki izleri kaydedilmeden geçilemez. Tanıl Bora'nın mükemmel editörlüğü ve teşvik edici sıcak yaklaşımı bu çalışmaya bir ruh katmıştır. Ahmet Çiğdem, konuyla ilgili çalışmaların bir kitap hâline gelmesi fikrine beni alıştırmış, esrarengiz tarzıyla beni motive etmiştir. Sevgili arkadaşım Ercan Şen, bu yazıların çoğunun daha önceki bütün yayım sürecinde büyük emeği olduğu hâlde bu kitabın Vadi Yayınları'ndan çıkmamasını sorun etmedi ama tabii ki ona olan şükran borcum bundan ibaret olamaz. Son olarak, Mevlüde'nin bu kitabın her satırına sinmiş sabrı, morali ve akıllı yaklaşımı bu çalışmaya anlam katmıştır. Gereksiz de olsa çalışmalardaki hiçbir eksiklikte benden başka hiç kimsenin hiçbir payının olmadığını belirtmeliyim.

KONYA
Mayıs, 1999

5. Baskıya Önsöz:

Tanrı'yı Yönetme ve Sahiplenme Arzusu

Kendine göre bir din, kendi ihtiyaçlarını karşılayacak bir din, kendini değiştirmeden kendi amaçlarına hizmet edecek bir din, kendi rutinimizi etkilemeyecek ama rutinimize ayak uyduracak bir din, huzurumuzu hiç bozmayacak, bizi rahatsız etmeyecek, aksine bizi rahatlatacak bir din arayışı, bizi hiç korkutup uyarmayacak ama sürekli sevindirip müjdeleyecek bir din arayışı insanın hangi motivasyonuyla ilgilidir? Çok hızlı bir cevaba tamah edip bunu Tanrı'ya hükmetme arzusunun bir tezahürü gibi mi görelim? Ne de olsa teknik düşünce her şeyin insan tarafından zapturapt altına alındığı bir arzuyu, iradeyi her geçen gün daha da gün yüzüne çıkarıyor. İnsanın çerçeveleme, mülk edinme arzusu modern dönemde Tanrı'yı da Tanrı'ya dair dinî alanları da dışlamıyor işte. Din kendisine kulak verilen bir çağrı, hayatımızı ve kendimizi değiştirmeyi talep eden bir sesleniş olmaktan

çıkıp istediğimiz gibi kullanabileceğimiz bir alan hâline gelmiş oluyor. Peki bu, din ve insan arasında yeni bir ilişki biçimi mi? İnsanlığın dinden beklentilerinde bir yanıyla evrensel bir motivasyon değil mi bu?

Doğrudur, her yerde her zaman insanın dinle ilişkisinde görülebilecek tutumlardan birinin özeti bu. Peki, insan dinden ne bekler? Buna mukabil dinde ne bulur? Bulduğu şeyle nasıl bir pazarlığa veya inatlaşmaya girer? Bütün bir dinler tarihi, bazı dinlerin ilk etapta toplumda büyük bir huzursuzluk doğurduğu ama bu huzursuzluk sayesinde toplumun rutinlerini bozarak, kurulu güçleri rahatsız ederek, Marksist ön yargıların aksine devrimci bir rol oynadığını gösterir. Ancak aynı dinler kısa bir süre sonra kendileri bir huzur, gelenek, kurulu düzen konusu hâline gelir. Kitleler belki ilk kurucu-karizmatik anda değil belki ama bir-iki nesil sonra dinle kendi pazarlıklarını yapıp onu kendilerine uydurmayı başarırlar. Max Weber özellikle dünya dinlerinin başına gelen bu trajik akıbeti örnekleriyle ortaya koyar. Bu, ileriki sayfalarda ayrıntılarıyla ele alınıyor. Dünya dinleri olarak bilinenlerin hiçbiri hedeflediği kitlelere ulaşabilmek uğruna başlangıçtaki iddialarında fazla ısrarcı olmamışlardır. Daha fazla kitleye ulaşabilmek için hepsi de başlangıçtaki kurucu iddialarını yumuşatmış, reddettikleri putları başka kılıklar altında, yeni dinin azizleri veya velileri şeklinde mesela, kabul etmek durumunda kalmışlardır. Dinlerin bu konudaki stratejisi veya tavır değişikliği diye bakmak lafın gelişi tabii. Yoksa dinler bu konuda aktif bir konumdan onları benimseyip kendilerine benzeten kitleler karşısında pasif bir konuma itilmiş oluyorlar. Artık en azından bu konuda karar veren ve etki eden dinler değildir. Din, değişmeye davet ettiği kitleler tarafından değiştirilir. Bu kural sadece dinler için

değil, bütün siyasi, ideolojik hareketler için de söz konusudur. Tabii bu kural her şeyi, her türlü varoluş ihtimalini tüketen bir kural değil. Elbette dinin etkisinin başka türlü işlediği mükemmel örnekler de vardır. Ancak insan varoluşunun böyle bir sarkaç hareketini görmek gerekiyor.

"İşimize yarayacak bir din" arayışında devlet ve toplum

Türkiye'de de din tartışması her zaman böyle bir "kendimize göre bir din" baskısı altında gelişmiştir. Elinizdeki kitap ilk kez 28 Şubat atmosferinde tam da bu konudaki cari tartışmalara karşı bir cevap olarak ortaya çıkmıştı. İslam'ın kamusal görünümüne karşı tam bir savaş açıldığı, İslami eğitimin kökünün kazınmaya çalışıldığı, üniversitelerde yürütülen başörtüsü yasağının bütün toplumsal alana uygulanmasının dahi düşünüldüğü bir ortamda. Devlet adına hareket edenler seksen yıldır rutin olarak yaptıklarını bu sefer olağanüstü tedbirlerle yapmaya koyulmuştu. Halkın ne kadar dine ihtiyacı olduğu konusunda ellerinde bulundurdukları karar yetkisini hatırlatıyordu 28 Şubat süreci. Bu yetki cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren halkın dininin ne olacağına karar verme yetkisini ve gücünü vehmediyordu. Oysa halk ne bu yetkiyi tanıyordu ne de devletin halkın dinini belirleme gücü tartışmasızdı. Devlet ne yaparsa yapsın ne isterse istesin halk kendi dininin sınırlarını belirleme konusunda devletten özerk, kendi talep ve arzuları istikametinde bir dindarlık oluşturuyordu. Bunu da demokrasinin işleyişi ölçüsünde devletin kurumlarıyla bir etkileşim, bir diyalog içinde yapıyordu üstelik. Devlet adına kendilerini daha yetkili gören bazı kesimlerin kabul edemediği bir şeyde toplumun

devletle bir şekilde kurmayı başardığı bu memnu ilişkiydi. 1950 yılından itibaren işlemeye başlayan temsilî demokratik sürecin bir sonucu da halkın temsilcilerinden talep ettiği din hizmetleri ve dinî taleplerinin temsiliydi. Bunun neticesinde dinî eğitim kurumları, imam-hatip okulları, İlahiyat fakülteleri halk ve devletin bir pazarlığının sonucu olarak ortaya çıktı. Dinî yayıncılık ve sivil örgütlenmeler ciddi bir artış kaydetti ve bunun neticesinde devletten bağımsız geniş bir dinî özgürlük alanı oluştu. Bu alan açıkça devletin ilk kurucu programında yazılandan, razı olunandan çok fazla ve gereksizdi. O ilk-kurucu programda devletin istediği şey açıkça dinin pozitivist öngörüler istikametinde tamamen yok olacağı bir "son"a ayarlıydı. Devletin bu ilk zamanlarda Alevilere karşı Sünnileri tercih etmiş olduğunu söylemek mümkün değildir. Hedef Sünniliğin de Aleviliğin de dinsel içeriğinin tamamen boşaltılması ve "muasır medeniyet seviyesinin gerektirdiği" mutlak sekülerliğe ulaşmaktı. Diyanet İşleri Başkanlığına, ölümü beklenen, ölmesine yardım edilen, uygulanan politikalarla ölmek için fişi çekilmiş bulunan Sünniliğin cenaze namazını kılmaktan başka bir görev kalmamış bulunuyordu.

Ancak bu esnada topluma nasıl bir din lazım olduğuna dair geniş tartışmalar da oluyordu. Dini tamamen yok etmek yerine ondan faydalanmak da bir seçenekti. Neticede içi boş da olsa dinî inanç insanı biraz daha dürüst, çalışkan, vergisini vermeyi kutsal gören, devlet için gerekirse ölmeyi göze alacak kadar her türlü hizmeti mukaddes gören bir vatandaş kılabiliyordu. En azından Ziya Gökalp eliyle resmî ideolojiye dâhil edilen Durkheimcı sosyoloji müktesebatı bunu anlatıyordu. İslam dininin görünümü muasır medeniyetin dinlerine benzemiyordu.

Belki bu hâliyle İslam dünyasının geri kalmışlığını, kırsallığını, köylülüğünü andırıyordu. O zaman belki biraz şekil şemail değişikliği zevahiri kurtarabilirdi. Ne de olsa bilimde, teknolojide, sanatta, iktisatta ilerlemiş olan Batı'nın bu ilerlemesinde dininin de bir rolü vardı. O yüzden onların her şeyini taklit ettiğimiz gibi dinlerini de taklit edebilirdik. Dinin içeriği, hakikat iddiası nasılsa hep aynıydı: hurafe. Ha Hristiyan olmuşuz ha Müslüman. İçerik kaçınılmaz olarak hurafe olduktan sonra hangi din olduğunun ne önemi var. Ancak bunu Müslüman halka kabul ettirmenin elbette bir zorluğu vardı. Savaştan yeni çıkılmış, savaştığımız düşmanın dinini kabul etmek ne mümkün olabilirdi. Bunun yerine İslam'ı Protestanlığa benzetmek aynı maksadı hasıl edebilirdi.

Böylece devlet işe yarayacak, kullanılabilecek, bizi kalkındırabilecek, işlevselliği yüksek bir din arayışında İslam'ı Protestanlaştırma seçeneğini denedi. 1928 yılındaki din reformu böyle bir denemenin sonucuydu ve tahmin edilenden daha büyük bir tepkiyle karşılaştı. O olay vesilesiyle "dinde reform" kavramının kendisine karşı dahi sonraki zamanlarda da hiç kaybolmayacak bir antipati oluşturdu bu deneme. Birçok maddesi hiç uygulanamadıysa da o projenin bazı maddeleri sonraki yıllarda hayata geçirildi ama. Ezanın Türkçeleştirilmesi, Kur'an'ın Latin harfleriyle yazılması, imam-hatip okulları ve İlahiyat fakültelerinin öğrencilerinin kalmadığı gerekçesiyle tamamen kapatılması ve dini kamusal tezahürlerine karşı aşağılayıcı söylemlerin yaygınlaştırılması gibi uygulamalar İslam'ın şu veya bu yorumunu tercih eden uygulamalar değildi. Doğrudan İslam'ın tamamının toplumsal hayattan sökülüp atılmasını hedefleyen siyasetlerdi. Başka hiçbir toplumda görülmemiş bir İslamsızlaştırma politi-

kasının bu toplumda bu şekilde uygulanmış olması bugünden bakıldığında inandırıcı bile gelemeyebiliyor, ancak vaka buydu.

Ancak demokratik hayata geçişle birlikte halk kendisine zorla dayatılmaya çalışılan bu sekülerleşmeye karşı kendi kurallarını koyma yolunu yavaş yavaş da olsa bulmaya başladı. Halkın istediği dindarlık ile devletin uygun gördüğü dindarlık arasında bir altmış yıllık başka bir evre başladı böylece. Bu süre içinde Diyanet İşleri Başkanlığı devletin din projesi ile halkın talepleri arasındaki sıkışıklıkta kendine özgü bir işlevi yerine getirdi. Tamamen devletin veya tamamen halkın taleplerine tabi olduğunu söylemek mümkün değil. Aslında tabiatı itibarıyla homojen olmayan bir halkın istediğine karşılık vermenin yapısal bir zorluğu da vardı. Bunun yerine Diyanet aslında orta yolu kitabi İslam'ı temsil etmekte ve onda karar kılmakta buldu. Kitabi İslam'ın geleneksel yorumlarına bağlı kalmanın devletin keyfî müdahalelerine de halkın talep çeşitliliğine karşı da koruyucu bir tarafı vardı. Elbette devletin 1950'li yıllardan itibaren böyle bir Diyanet söylemine razı olması veya böylesini tercih etmesiyle ilgili bir yığın tartışma yapılabilir. Bu kitapta bunun sebepleri ve arka planına dair tartışmalar ayrıntılarıyla irdeleniyor. Ancak 1950'li yıllarda başlayarak belli bir karara varmış bulunan bu çizgi bile 28 Şubat'ta kendilerini devletin sahipleri görenlerce tartışmaya açıldı. Yeniden toplumun İslamsızlaştırılması doğrultusunda bir program empoze edildi. İmam-hatip liselerinin kademeli olarak tamamen bitirilmesi hedeflendi. Eğitimin 5+3 olarak örgütlenmesi İmam-hatip ortaokullarının tamamen kaldırılmasını, dolaylı olarak da liselere olan rağbetin de minimuma indirilmesi ve zamanla tıpkı 1933'te öğrencisi kalmadı gerek-

çesiyle kapatıldığı gibi kapatılması hedeflenmişti. Hele bir de YÖK'ün üniversitelere girişte uyguladığı katsayı uygulamasıyla imam-hatip lisesi mezunlarının üniversiteye girmesinin imkânsız hâle getirilmesi bu okullara olan rağbeti tamamen bitirmiş olacaktı. Buna ilaveten Kur'an kurslarına 15 yaşından küçük çocukların gitmesinin yasaklanması da dinî eğitime tamamen darbe vuruyordu. Ayrıca dinî eğitim ve kültür vakıflarının kapatılması, mallarının müsadere edilmesi, başörtüsü yasağının katı bir biçimde uygulanması son kertede İslam düşmanı hareketlerdi. Görünürde 28 Şubatçılar "işe yarar", "kullanılabilir", "özümüze uygun" bir din arayışını bile çoktan aşmışlardı. Onlar dinin her türlüsünü tehlikeli gören katı bir laiklik anlayışıyla hareket ediyorlardı.

Yine de değişik mahfillerde bize uygun, işe yarar, kullanılabilir bir din aranmaya devam ediyordu. Bu anlamda sosyolojinin raflarından bir türlü tüketilmeyen "Batı'yı ilerletmiş, bizi geri bırakmış din" faktörüne dair analizler tekrar ısıtılıp servis edilmeye başlandı. Adres ve çözüm belliydi bu tartışmalarda: İslam'ın Protestanlaştırılması. Batı'da ekonomik ve toplumsal gelişmeye yol açmış olduğu düşünülen Protestanlığın İslami versiyonu üretilmeliydi. Bilimle, gelişmeyle, akılla, fenle uyumlu İslam tek çözümdü. Bunun için birkaç ilahiyatçıya, birkaç dinî cemaate bu işin ihalesi verilebilirdi, verildi de. Nitekim bazı İlahiyat hocalarına dönemin Millî Güvenlik Kurulu tarafından siparişle yazdırılan *İslam Gerçeği* isimli kitap, toplumsal hayattan sökülmeye çalışıldığı aşamada bile İslam'dan bir stratejik araç olarak faydalanabilme umudunu ifade ediyordu. Aslında kitap projesinin arka planına dair sızan bazı bilgiler bu arayışın da 28 Şubatçıların dine karşı nispeten ılımlı kesimlerinin bir girişimi olduğunu

söylüyordu. Ancak bu ılımlılık da neticede İslam'ın gerçeğini ortaya çıkarma arzusunun ötesinde ondan faydalanmanın, onun hakikat iddiasını göz ardı eden bir araçsallaştırmanın ifadesiydi.

Aleviliğin tekrarlayan talihsizliği

Bu ifade bir yanda bir tür Protestan İslam'ına yatırım yaparken bir yandan da yükselmekte olan İslamlaşma arzusuna karşı Aleviliği, Türk dinini daha layıkıyla temsil eden bir dinsellik türü olarak takdim ediyordu. Bu karşıtlaştırmada politik temsilini Refah Partisi'nin yaptığı düşünülen ve gittikçe yükselen siyasal İslam gericilik, bağnazlık, hoşgörüsüzlük olarak tanımlanırken, Alevilik dinsel hoşgörü, ilericilik ve açıklık olarak lanse ediliyordu. Bu lansmanda 2 Temmuz 1993'te yaşanan Sivas katliamının bütün fecaati ve dramatik boyutları da sonuna kadar kullanılıyordu. Birilerine göre Türk'ün öz dini Alevilik idi, ancak bu Alevilik sanıldığının aksine hoşgörülü tarafıyla değil, İslamcılardan bir intikam alacaklısı, bir hınç ve kin kaynağı, dolayısıyla en hoşgörüsüz boyutuyla göreve çağrılıyordu. Doğrusu Aleviler için çok talihsiz bir görev çağrısıydı bu. İslam'ın tamamına kulak verilip duyulacak boyutuyla değil, kullanılabilecek tarafıyla bakanlar, Aleviliğe neden farklı baksınlardı? Onlar için lazım olan, cephede kendileri adına savaşacak nitelikte insanlardı. Maksat bütünleşmiş, kaynaşmış, kucaklaşmış bir topluma ulaşmak değil, bu toplumun bir kesimine karşı bir başka kesimi kışkırtarak her iki kesim üzerindeki iktidarı sürdürebilmekti. 2 Temmuz güncel bir Kerbela hikâyesi için biçilmiş kaftan gibiydi. Öncesi, sonrası, kim yaptı, kim organize etti, nasıl gelişti, kim bu olayda ne rol oynadı, hiç önemli değildi. Tam da

planlandığı rolü oynadı ve 1990'lı yıllardan itibaren Alevilik yükselen İslami harekete karşı en zinde toplumsal güç olarak sahnedeki yerini aldı.

Devlet, dini istediği sahnede, istediği rolde ve istediği oranda kullanabildiğini burada da göstermiş oldu. Aleviliği bütün topluma benimsetmek gibi bir planı yoktu ve olamazdı elbette. Hoşgörü, Türk dini gibi güzellemelerle hedeflenen, Aleviliğin yaygınlaştırılması değildi zaten. Amaç Alevi dinselliğini yükselen siyasal İslam'a karşı konumlandırmak, bir çatışma hattı oluşturmak, onu bu çatışma için hazır ve nazır kılmaktı ve bu büyük ölçüde başarıldı. 28 Şubat'ın sonraki tüm operasyonlarında Alevilik bastırılmaya çalışılan İslami siyasallığa karşı en hazırlıklı gücü olarak devreye sokuldu. 2007 yılında eşi başörtülü bir cumhurbaşkanı seçimine karşı sergilenen cumhuriyet mitinglerine bu vesileyle sağlanan ciddi katılım bu hazırlığın en çarpıcı biçimde gün yüzüne çıktığı bir olay oldu. Sonradan Gezi Parkı hadiseleri ve başka tartışmalarda bu karşıtlık ve hınç sergilenmeye devam etti.

Bütün bu süreçlerde devletin kendi kontrolü dışında gelişen İslamlaşma sürecine karşı nükseden kontrol arzusu bir "Türk dini" arayışıyla ifade edildi. Siyasal İslam'a karşı kültürel İslam'ı yücelten, dolayısıyla siyasallığa karşı kültürelliği bir alternatif olarak görüp öne çıkaran, devletin bütün çağdaşlaşma, laikleşme, hatta dinden uzaklaşma politikalarına bile dinsel destek veren garip bir dindi muhayyel Türk dini. En fazla Cuma ve Bayram namazına giden ama rakısını da içmekten geri durmayan bir Türk Müslümanı tipolojisi, 28 Şubatçıların toplumu İslamsızlaştırma politikalarının yedeğinde bir politika hedefi olarak devam etti. Böylesi bir Türk dini için ideal tipleme Protestanımsı bir İslam veya Alevilikti. Elinizdeki kitap tam

da bu tartışmalara, devletin kullanılabilir, araçsal bir din politikasında öne çıkan İslam Protestanlığı ve Aleviliğin Türk toplumu için sosyolojik karşılığını, imkânını ortaya koymaya çalıştı.

İslam'dan Protestanlık çıkarıp Türk'e din yapmak

Protestanlığın kendisinden istimdat edilen desteği verebilecek durumda olmadığını, esasen Protestanlığın Avrupa'nın kalkınmasına yaptığı katkının bilhassa Max Weber'in çalışmaları vesilesiyle gereğinden fazla abartılmış olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Esasen Avrupa'nın ekonomik kalkınmasında en önemli faktör ne Protestanlık ne de Weber'in tezine karşı ileri sürülen (Yahudilik, aşk, lüks gibi) başka faktörlerdi. Avrupa'da sermaye birikimini eşi benzeri görülmemiş miktarlarda oluşturan faktör Amerikan kıtası, Afrika, Hindistan ve diğer uzak Asya ülkelerinin 300 yıl boyunca sistematik olarak sömürülmesiydi. Bu sömürü faktörünün Avrupa'nın kalkınması hakkındaki sosyolojik tezlerde yeterince vurgulanmamış olması başlı başına ibretlik bir durumdur. Sonradan Avrupa'nın kalkınmasının neden İslam dünyasında gerçekleşmemiş olduğuna dair yapılan bütün analizler, bu gerçeğin göz ardı edilmesi ve vurgunun dine yapılması oranında son derece yüzeysel, hatta kasıtlı olarak tahrif edici kalmıştır.

Dinin bir toplumun kalkınmasında olumlu veya olumsuz bir etkisi olması elbette göz ardı edilemeyecek bir durumdur. Ancak bütün gelişmeleri dine bağlamak son derece yanlış. Aslında Osmanlı'nın son sadrazamlarından Said Halim Paşa kendi döneminde oldukça revaç bulan bu ilişkilendirmeye karşı çok ciddi argümanlarla karşı çıkmıştır. Bu dönemde bize özgü bir din arayışı ge-

nellikle bizi kalkındıracak, geliştirecek yanıyla gündeme geliyordu. Ancak bu çerçevede bir dindarlık tipini millete bağlayarak üstünlüğünü iddia etmeye karşı özellikle İslamcı bir hassasiyetle karşı çıkarken, bir yandan da geriliğimizin sebeplerini, dinin emirlerine karşı gösterdiğimiz ihmalde veya dindeki taassubumuzda veya kadere olan tevekkülümüzde bulanlara bile karşı çıkar. O bu tartışmayı bizden önce Hristiyan milletlerin de yapmış olduğunu hatırlatır ve takip ettiği bütün bu tartışmalardan şu sonuçlara ulaşır:

> İçtimai hadiselerde dinî inançların tesiri büyüktür. Fakat fertlerin mazisi, karakteri, zihniyeti ve hatta yaşadıkları iklim gibi çok çeşitli faktörler de bu tesire iştirak ederler. Zaten bir içtimai hadiseyi, sırf din ve mezheple ilgili hadiselerden ayıran da budur. Bundan dolayıdır ki her nerede olursa olsun, mesela Fransa'da veya Almanya'da ortaya çıkmış bir içtimai vakayı, dinî bir mesele gibi telakki ederek bu memleketlerde bulunan dinlere mal etmek ve bu sayede o dinlerin kıymet ve mahiyetlerini tayin eylemek hiç kimsenin hayalinden bile geçmez... Herhangi bir milletin hayatı, gelenek ve karakterlerini meydana getiren dinî inançlarına hususi bir mahiyet vererek mefkûresini geliştiren birtakım içtimai hadiselerin birbirini takip etmesinden başka bir şey değildir. Hristiyanlık'ta Katoliklik, Ortodoksluk ve Protestanlık; İslamiyet'te ise Sünnilik ve Şiilik bu şekilde meydana çıkmıştır. Bu ihtilaf aynı kilisede bile ortaya çıkabilir. Nitekim Alman Katolikliği, İspanya ve İtalya Katolikliğinden pek farklıdır. Protestanlık ve Ortodokslukta da durum aynıdır (Said Halim Paşa, 1973: 174-175).

Said Halim Paşa Müslüman toplumda da Türk Sünniliğinin Arap Sünniliğinden, Acem Şiiliğinin de Hint Şiiliğinden farklı olduğuna dikkat çekerek bir dinin alacağı

karakterin onun bulunduğu çevreye bağlı olduğu tespitini yapar. Dinin bir çevredeki etkisininse onu yorumlayıp uygulayacak olan bireylerin karakterine, mizaçlarına bağlı olması kaçınılmazdır. Nitekim Avrupa Hristiyan toplulukları dinlerini medeniyetlerine yardımcı bir ilerleme unsuru olacak şekilde derleyip yorumladıkları hâlde Doğu Hristiyanları dinlerine ne o karakteri ne de o etkiyi verebilmişlerdir. Yani sonuçta İslam dinini Müslümanların yenilgilerinin veya Batı karşısında bazı alanlardaki gerilemelerinin sebebi olarak görmek yanlış. Ancak Said Halim Paşa Türk halkı için dinin "medeniyetlerine yardımcı bir ilerleme unsuru olacak şekilde derleyip yorumlayamamalarında" özne rolünü, faktör rolünü dinin kendisine değil, bu dine inananların sosyolojik-kültürel özelliklerine atfediyor ve tarihsel olarak sorulmuş meşhur soruyu tersine çevirerek şöyle ifade ediyor: "Acaba Müslüman milletler dinlerinde bulunan sonsuz nimetlerden ne için istifade edemediler?" (Said Halim Paşa, 1973: 176)

Nitekim Hristiyan Avrupalılarla, Budist Japonların aynı şekilde medenileşmiş olduklarına ve bunların dinlerinin ayrı olmasının ilerlemelerine mâni olamadığına da dikkat çekerek geri kalmışlığa sebep olarak dinin kendisi yerine başka sosyolojik, kültürel etkenlere çalışılması gerektiğini de anlatmıştır. Buna rağmen yine de Müslüman milletlerin dinlerinden layıkıyla istifade etmelerinin ondaki karşılığı, İslam ne ise ona can kulağıyla dikkat kesilmek, teslim olmaktır.

Batı dünyası ile İslam dünyası arasındaki mevcut maddi gelişmişlik farkının din veya zihniyetle ilişkisinin hiç olmadığını söylemek, kuşkusuz ayrı bir açmaza sürükler. Weberci Protestan tezini belki Protestanlığın rolünü Avrupa'da kapitalizmin gelişmesi sürecinde abartmış

olsa, hatta bu yolla Protestanlığı âdeta icat veya inşa etmiş olarak eleştirsek bile onun zihniyet dünyaları ile sosyal eylem arasındaki ilişkiye dair yaklaşımlarının önemi göz ardı edilemez. Dinin eylem için sağladığı veya sağlamadığı motivasyon her zaman için sosyolojik bir ilgi konusu olmaya devam edecektir. Ancak önemli olan kapitalizm, toplumsal kalkınma, modernleşme gibi karmakarışık olayları tek bir nedene indirgemekten de kaçınmaktır. Ki bu noktada Weberci sosyoloji zaten sıradan sosyal olayları bile tek bir nedene bağlama konusunda sergilediği hassasiyetle temayüz etmiştir. Neticede Gellner'in ironik olarak vurguladığı gibi Müslümanlar Viyana'yı veya Poitiers'i kazanarak aşıp fetihlerine devam etmiş olsalar ve Avrupa'yı İslamlaştırmış olsalardı bugün muhtemelen *Protestan Ahlakı ile Kapitalizmin Ruhu* arasındaki ilişki yerine belki İbn Weber diye birinin *Harici* (veya Eşari) *Ahlakı ile Kapitalizmin Ruhu* arasındaki ilişkiyi kuran çalışmalarına şahit olurduk. Böyle bir çalışmada modern rasyonel ruhun ve onun ticari ve bürokratik örgütlenmedeki ifadesinin Kuzey Afrika'da nasıl da yalnızca on altıncı yüzyıl neo-harici sofuluğunun sonucunda doğabileceği kesin olarak ortaya konulurdu (Gellner, 1981: 7).

Din'i belirleyen Devlet'ten, Devlet'e yön veren Din'e doğru mu?

Osmanlı'nın son dönemlerinde dine dair bu tür analizler dinden beklentileri de böylece oluşturuyordu. Batı'da ilerlemeye katkıda bulunmuş bütün kurumlar, anlayışların ithal edilmesi en basit, en kestirme çözüm gibi görünüyordu. En sıradan zihinleri hemen yakalayan bir düşünceydi bu. Bunun için yapılması gereken, Batı'da ilerlemeyi

sağlamış olan dinî reformun bizde de İslam'a uyarlanması ve İslam'ın da kalkınmaya hizmet edecek şekilde işe koşulmasıydı. Cumhuriyet'in ilk döneminde bu anlayış tamamen terk edilmedi, hatta bir şans da tanındı ve İslam reformu girişimi de gerçekleşti. Ancak sonradan hâkim olan görüş, İslam'ın geri kalmışlığımızın neredeyse tek sebebi olarak bugün kalkınma yolunda bir atağa geçmiş olan ülke için ayak bağı olmaktan çıkarılmasıydı. En azından otuzlu yılların başından itibaren 1950 yılına kadar geçerli olan anlayış bu olmuştur. Bu noktada devletin halkın dinine karar verme konusunda kendisinde vehmettiği güç ve yetkideki pervasızlık en göze çarpan şeydir. Çok açıkça bu pervasızlık dinin insanlara söylediği hiçbir şey olmadığını varsayar. Tarih boyunca dini zaten insan yaratmış olduğuna göre bizim de dini kendi ihtiyaçlarımıza göre belirlememizden daha doğal bir şey olamaz. Bu belirleme gerekirse dini hayattan tamamen yok etmeyi de gerektirebilir.

Tabii ki dine karşı bu yaklaşımı her zaman devletin değişmeyen bir tavrı olarak göremeyiz. Bazı yaklaşımlarda devlete metafizik bir sabitlik atfedilse ve din-devlet işlerinin her zaman bu minvalde olduğu zannedilse de devlet, yöneticilerinin yaklaşımlarından, inanç durumlarından tamamen bağımsız değildir. Devletin kendi özerk rasyonalitesi olduğu ve bunun şahıslardan bağımsız olarak işlemekte olduğu düşüncesi açıkça devlete insan-üstü tanrısal bir akıl vehmetmiş oluyor. Osmanlı'da da devlet vardı ve bu devlet nezdinde dinin her zaman araçsal olarak görüldüğünü kimse iddia edemez. Orada devleti yönetenler yönettikleri insanlarla aynı dine inanıyorlardı ve o dinin içeriği yönetilenlerce belirlenmiyordu. Şeriat hiçbir yöneticinin, hükümdar veya sultanın muhtevasına

müdahale edemedikleri tamamen bağımsız bir alandı. O kadar ki, Wael B. Hallaq, Carl Schmitt'in Batılı siyasal ilahiyata atfettiği "egemen, istisnayı koyabilendir" ölçüsünün Osmanlı gibi İslami yönetimler karşısında işlemediğini savunur. Çünkü İslam'da hükümdar dahi Şeriat'a istisna koyabilecek bir güce sahip değildir (Hallaq, 2020: 198). Şeriat, yönetenle yönetileni aynı anda bağlayan bir üstün kanundur. Şeriat'ın bu üstün konumuna ilaveten Osmanlı yöneticilerinde genellikle tespit edilebilen dindarlık veya dine bağlılık, kendilerini halkla aynı inanç düzleminde eşitliyordu. Bu yönetim anlayışında devlet dini araçsallaştırma yaklaşımında olmamış, belki tam tersi olmuş, devlet dinin amaçlarının gerçekleşmesi için araç olarak görülmüştür. Böyle bir ilişki biçimini bugün Osmanlı'da devlet ve din ilişkisine atfetmek zor gelebilir; çünkü cari iktidar teorileri genellikle iktidarı her şeyin üzerinde, her şeyi belirleyen ve her şeyi araçsallaştıran bir nihai amaç olarak görür. Bu yaklaşımda mesela samimiyet kavramının bir yeri yoktur, bunun varlığına dahi inanmak çok naifçe bir yaklaşım olarak görülür. Bizim yaklaşımımız elbette ki bunun mümkün olduğunu söylüyor ki, Osmanlı'da devlet ve din ilişkisi, belki hepsi değilse bile, yöneticilerin birçoğunun samimiyetle kurduğu bir ilişki olmuştur. İ'lâ-yi kelimetullâhın, devletin nihai amacı, inancı ve rüyası olduğu bir anlayışa samimiyetle bağlılık noktasında sultan ile tebaa arasında emsalsiz bir gönül birliği vardır.

Bu gönül birliğinin elbette sorunsuz olduğunu söyleyemeyiz. Ancak imparatorluklar çağında genellikle din alanı devletin egemenliğini sürdürmesi, toplumu kontrol edebilmesi, vergilerini toplayabilmesi, dirlik ve düzenini sağlayabilmesi için işlevsel bir kurum olarak görülmüş-

tür. Bu bağlamda devletin belli dinleri resmî din olarak benimseyişinin ardında tamamen iktidarın zemininin sağlamlaştırılması arayışı belirleyici olmuştur. Bunun tipik örneklerinden birisi Roma imparatorunun Hristiyanlığı benimseyişi sürecinde rahatlıkla görülebilir. Roma'da din tam da Durkheim'ın toteme atfettiği anlamlara uygun olarak aslında toplumun kendisine, hatta devlet ricaline tapmayı sağlayacak bir şekilde düzenlenmiştir. Kendine "Tanrı'nın oğlu" unvanını sağlayan imparator bu yolla tüm güçleri eline almayı, siyasi, askerî ve dinî her konuda belirleyici mutlak bir hükümdar olmayı da temin etmiş oluyordu. Ancak Roma İmparatoru Konstantin, Roma kurumlarının, aristokrat sınıfının asırların getirdiği tortulaşmalarla maruz kalmış olduğu yozlaşmanın farkındaydı. Bu yozlaşma Roma İmparatorluğu'nu ömrünün sonuna doğru hızla götürüyordu. Bu sonu önleyebilmek için aldığı iki önemli tedbirin imparatorluğu en az sekiz yüzyıl daha ayakta tuttuğu söylenir. Bu iki tedbirden birisi imparatorluk için doğuda, yani Bizans'ta yeni bir başkent kurması, ikincisi ise Hristiyanlığı benimsemek ve devletin hükmettiği topraklarda yaşayan halk arasında yayılmasını sağlamaktı. Wadah Khanfar'ın da değindiği gibi, "Antik Roma dini evrensel bir din hâline gelebilecek durumda değildi. Üstelik Roma tapınakları ve rahipleri, soyluların ve egemen sınıfın elinde bir kukla ve herhangi bir kutsal anlamı olmayan araçlar hâline geldiğinden, Roma dini ahlaki otoritesini tamamen yitirmiş durumdaydı. Artık sadece insanların paralarını yağmalayan, nüfuz sahiplerini aklayan, hurafe ve efsaneler yığını hâline gelmişti. Hristiyanlık, barışçıl bir din olmasının yanı sıra dünya dini olabilecek, kabul edilebilir ve uygun bir alternatifti." (Khanfar, 2020: 71). Tabii bu yeni

dinin ilk bakışta Roma devlet otoritesiyle çatışmamasını sağlayacak bir yorumunu yapmayı mümkün kılan "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya vermek" gibi sağlam bir ifadesi vardı. Bu ifade, aslında bağlamından koparılmış olsa da onu tam da kitleleri devlete bu din adına itaat ettirecek şekilde yorumlamayı kolaylaştırmış olacaktı. Nitekim Roma, Hristiyanlığı resmî din olarak benimsedikten sonra da Hristiyanlık bütün içeriğiyle Romalılaştırıldı. Hristiyanlığın teolojik içeriğini belirleyecek olan meşhur konsiller, devletin huzurunu ve birliğini tehdit etmeyecek şekilde bizzat devletin müdahaleleriyle belirlendi. Görünürde salt bir itikadi tartışma olan İsa'nın ilahî veya beşerî tabiatına dair tartışmada Aryusçuluğun farklı görüşleriyle bir ayrılık unsuru oluşturmamaları sağlandı. Böylece devlet dinle de özdeşleşmiş olarak din inancını kendi iç işleyişine bırakmadı, onu düzenleyici bir role bürürken, bu rol tamamen devletin ihtiyaçlarına ve faydasına göre belirleniyordu. Aynı şekilde Sasanilerin Zerdüştlüğü bir resmî din olarak benimseyişlerinin arka planında da aynı saikleri görmek her zaman mümkün. Romalılarla rekabet içindeki Sasaniler için Hristiyanlık, düşman imparatorluğun dinidir sadece. İçeriği o kadar da önemli değildir. İmparatorluk içindeki alanlarda Roma'nın ayrılıkçı nitelikteki Hristiyanları çok sempatik görünür. Aryusçular, Nasturiler, Keldaniler hoşgörülür, korunurlar. Din devletin iktidarını kolaylaştırırken, aynı zamanda Romalılarla aralarındaki ezeli rekabetin bir konusudur (Khanfar 2020: 77-82). Yine İngilizlerin Katolik diniyle ayrılığa düşmesi ve Anglikan kilisesini geliştirmelerinin dindarca saiklerle gerçekleştiğini kimse iddia edemez. Dinin mesajına kulak vermek yerine kendi hiz-

metinde bir din, İngiliz milletinin damgasını taşıyan bir din arayışı görünür derecede belirleyicidir.

Din-devlet ilişkilerine dair bu kısa tarihsel mülahazalarımızdan sonra tekrar Türkiye'deki duruma gelelim. Kuşkusuz, Türkiye'de 1950'li yıllardan itibaren gelişen din-devlet ilişkilerinde de devlet gayrişahsi bir kurum olarak her türlü siyasal etkiden bağımsız olarak var olmuş değildir. Demokrasinin işleyişi oranında vatandaşın dine dair talepleri bir ölçüde devletin vizyonu hanesine yüklenmiştir. Bu konuda devlet ve vatandaş arasındaki diyalojik ilke etkili bir biçimde işlemiş ve toplumdaki çeşitlilik oranında da devletin bu konuda maruz kaldığı kafa karışıklığı ciddi gerilimlerin konusu olmuştur. 28 Şubat, bütün darbeci ve otoriter vurgusuna rağmen, son kertede ulaştığı yerden bakıldığında, devletin gerek din alanında gerek başka konularda tek başına belirleyici olamadığının da hükme bağlanmış olduğu bir süreç olmuştur. Bütün din-karşıtı söylem ve siyasetleriyle 1000 yıl hükümferma olma iddiasındaki süreç, ilanından sadece 5 yıl sonra halkın kararına karşı geri çekilmek zorunda kalmıştır.

Böylece devletin dini alanı belirleme, bize lazım olan kadar ve lazım olduğu şekliyle dini belirleme yolunda vehmedilen iktidarın bir karşılığının olmadığı görüldü. Bu süreç esnasında bir yedek plan olarak sürdürülen "Türk dini" veya "Türk İslamı" arayışlarında öne çıkan Protestan İslam veya Alevilik projelerinin de fizibilite raporları fiilen olumsuz olarak verilmiş oldu.

Türk İslamı tasavvurunun sivilleşmesi

Ancak devletin bir projesi veya siyaseti olarak Türk'e özgü İslam arayışı bu şekilde akim kalmış olsa da Türk İslamı

tasarımı veya tasavvuru garip bir biçimde sivil bir ideoloji olarak fail değiştirdi ve gelişti diyebiliriz. Türkiye'de milliyetçiliğin ürettiği veya dönüp milliyetçiliği de besleyen bir tema olarak bizi Araplardan, Farisilerden veya başka milletlerin Müslümanlığından ayıran bir Türk İslamı tasavvuru, devletin bir projesi olmaktan uzak olarak toplumda ciddi bir karşılık buldu. Türk'ü başka milletlerden üstün gören milliyetçi yaklaşım, Müslüman milletlerin kendi içinde de hiç hız kesmeden devam eder. Herkes Müslüman olabilir ama bizim Müslümanlığımız bir başkadır. Bizim Müslümanlığımız başka milletlerin Müslümanlığına benzemez. Bizimkisi tabii ki İslam'ın ruhuna daha uygundur. Daha medenidir mesela, daha hoşgörülüdür, dünyaya, başka milletlere açıktır vs. Kendisini ziyaret eden bir Afgan heyetini ağırladıktan sonra Necip Fazıl'ın söylediği şu sözler bu anlayışın tipik etnosantrik ifadeleridir: "İslamiyet yine bu topraklardan canlanacaktır".

Türk İslamı'nı başka milletlerin İslam'ıyla karşılaştırarak Türklüğe bir üstünlük üretmenin İslam'ın kendisiyle ciddi sorunlu olduğunu söylemeye gerek yok herhâlde. Kendini başka milletlerden hangi vesileyle olursa olsun üstün gören bir anlayışa dair bir dizi İslami eleştiri yapılabilir. Doğrusu bu kadar temel bir bilgiyi bırakınız sıradan Müslümanları, entelektüel kesimin göz ardı edebiliyor olması etnosantrik anlayışın ne kadar gizli ve sinsi bir ideoloji olarak çalıştığını gösteriyor. Sorulduğunda aslında herkes ırkçılığa da ayrımcılığa da karşıdır. Ancak İslami etnosantrik ideoloji rasyonel olmaktan ziyade psikolojik bir kökenden beslendiği için aklı da etkisi altına alabiliyor. Psikolojik olarak bir kendine hayranlık, kendini beğenme duygusunu ifade ediyor. Bir İslamcı yazar şöyle bir cümle kurabiliyor mesela: "Artık Arap-İhvan İslamı'yla

aramıza mesafe koymak ve Türkiye'ye özgü, Türkiye'nin kültürü ve değerleriyle tanışık ve barışık bir İslam'ı öne çıkarmalıyız." Bu toprakların ruhuna uygun bir İslamcılık bir yandan da "kökü dışarıda", "bu ülkeye yabancı İslamlar" tanımlamaya başlıyor. Burada dikkat çekici olan, bu tanımlamaların artık devlet tarafından değil de bizzat İslami kesimden geliyor olmasıdır. Hayatı boyunca İslamcı kişiliği veya söylemleriyle bilinen bir yazar rahatlıkla "artık Mısır, Suriye ve diğer Arap İslamcılarıyla aramıza mesafe koyup İstanbul İslamı'nı öne çıkarmalıyız" diye yazabiliyor. Nedir İstanbul İslamı veya İslamcılığı? Onu tanımlayan sınırlar nerede başlıyor, nerede bitiyor? Onu başka İslamlardan ayıran özelliği nedir diye sorulduğunda ortaya etnik bir kibirden, aristokratik bir etnosantrizmden başka bir şey çıkmıyor aslında. Batılı oryantalist üstünlük vehmini besleyen duygular neyse bunlarda Araplara veya başka Müslümanlara karşı nüksediyor. Türkiye ne de olsa İslam dünyasının en gelişmiş ülkesi. Görünümüyle, medeniyetiyle, yaşam tarzıyla, sanat ve mimarisindeki inceliğiyle ve tabii ki asırlarca Müslümanları yönetmiş milletinin muhteşem tarihiyle... Bütün bu üstünlük konularında Türklerin din yorumumun da bir rolünün olması kadar doğal bir şey olmamalı. Arap-Hint Müslüman âlim-düşünürlerine karşı bir kibir sergileyenlerin İstanbul'da Cumhuriyet döneminde hâlâ bir Seyyid Kutub, bir Nedvi, bir Mevdudi, bir Ali Şeriati, bir M. Abid Cabiri veya Abdurrahman Taha seviyesinde tek bir düşünür-eylem adamı çıkmamış-çıkamamış olduğu gerçeğiyle yüzleşmeye hazır olmamaları da ayrı bir gerçek.

28 Şubat günlerine kadar, bütün bir Cumhuriyet döneminde Türk İslamı vurgusu tamamen devlet siyaseti olarak yürütülürken, buna karşılık toplumda yeşeren İs-

lamcı tepki daha evrensel bir İslam iddiasına ve ufkuna yaslanıyordu. Devletin bu konudaki siyasetinin nispeten çekilmesiyle birlikte Türk İslamı söyleminin sivil unsurlarca devralınmış olması, üzerinde durulması gereken bir konu. Bunda siyaseten elde edilmiş bir başarının, ülkede siyasi ve ekonomik şartların nispeten iyileşmiş olmasının da bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz. AK Parti'nin karizmatik lideri Recep Tayyip Erdoğan liderliğinde 2002 yılında iktidara gelmesi ve 28 Şubat'ın hesabını görüp geride bırakması, dinî özgürlükler adına ve ardından ülke kalkınması adına önemli kazanımlar sağlaması... Hiç kuşkusuz, diğer İslam ülkeleriyle karşılaştırıldığında durumu İslami özgürlükler, İslam'ın daha iyi temsili, insan hakları ve onurunun daha iyi gözetilmesi noktasında Türkiye kadar ileri bir ülke yok. Bugün Türkiye fiilen bütün İslam dünyasının merkezi hâline gelmiş durumdadır. Bu merkezîliği elbette mevzubahis İslam ülkelerinin yöneticilerinin kabul ettiği anlamına gelmiyor bu. Hatta Türkiye, İslam'ın meselelerini sahiplendiği ölçüde bu ülkelerden husumet bile görüyor. Ancak bu ülkelerin halkları ile yöneticileri arasında da ciddi bir mesafe oluştuğu ve Müslüman halkların yüzlerini Türkiye'ye dönmüş olduğunu gözlemleyebiliyoruz. Buna kendi ülkesindeki baskılardan dolayı kaçmak durumunda kalan 5 milyon insanın Türkiye'yi melce olarak benimsemiş olması fiilen şahitlik ediyor. Üstelik Arap Baharı sürecinde Türkiye'de AK Parti döneminde ve Erdoğan liderliğinde ortaya konulmuş olan pratik bir model olarak da esinleyici bir işlev görüyordu. Arap Devrimleri birer birer kendi diktatörlerini devirdikten sonra uzun süre kuracakları yeni düzen arayışlarında "Türkiye Modeli" diye bir şeyi çok sık zikrediyorlardı. Model tabii ki AK Parti eliyle ortaya konulan

İslam'ın siyasi yorumuydu. Bu konuda Arap devrimcileri çok daha zengin bir entelektüel birikime sahip oldukları hâlde hiçbir kompleks sergilemeden bir model arayışını ifade edebiliyorlardı.

Buna karşılık öyle görünüyor ki AK Parti yoluyla siyaset sayesinde elde edilmiş bir başarı bir süre sonra birilerinin başını döndürmüş ve tuhaf bir üstünlük duygusunu da beslemeye başlamıştır. Aslında doğrudan kendisine ait olmayan bir başarıyı en olmayacak yerde sahiplenip bunun da hazımsızlığını yaşamak gibi tuhaf bir durum bu. "Kendisine ait olmayan" dememizin sebebi, bu söylemleri dillendirenlerin aslında baştan beri siyasete mesafeli durmalarından. Türkiye'de devletin dini tamamen yok etmeye azmettiği dönemlerde siyaseti şeytan işi gören bir yaklaşımla siyaseti küçümseyenlerin siyaset yoluyla gerçekleşen kazanımları ganimet gibi herkesten önce sahiplenmekten de geri durmadığının resmidir bu. Oysa kendilerine bu üstünlük için psikolojik cesareti veren siyasetin Türkiye'ye sağlamış olduğu kazanımlar... Yoksa 28 Şubat döneminde veya öncesinde İslam adına düşünenlerin herhangi bir Arap ülkesine üstünlük taslamasına imkân verecek nasıl bir durum olabilirdi ki? O dönemde Türk İslamı'nın Mısır, Suriye, Fas, Cezayir veya başka herhangi bir İslam ülkesinin İslam yorumuna üstünlük taslamasını sağlayacak nasıl bir farkı olabilirdi?

Konu başarıya bu şekilde bağlanınca, zımnen başka ülkelerdeki İslami siyasi pratiklerin başarısızlığı da öne sürülür tabii. Arap Baharı sürecinde ayağa kalkan halkları motive eden hangi İslami düşünce ve duygulardı? Her ne ise, günün sonunda başarısız olduklarına göre din anlayışları da yanlış olmalıydı. Bu çıkarımdaki acelecilik açıktır ki Türkiye'nin siyasi-sosyolojik koşullarını

da Arap dünyasının siyasi-sosyolojik koşullarını da fena hâlde göz ardı etmiş oluyor. Arap Baharı'na karşı Arap otokratik rejimleri ile dünyanın sözüm ona ileri demokratik rejimlerinin ortaya koyduğu dayanışmayı ve bu dayanışma ile Arap halklarının iradesini bastırmaya dönük eşi benzeri görülmemiş acımasız müdahaleleri ve komploları göz ardı ediyor. Buradan Arap halklarının İslam yorumlarının düşük olduğu sonucu çıkararak sergilenen üstünlük duygusu nasıl bir tatmin sağlıyor olabilir, irdelemeye değmez mi?

Doğruluk iddiasının şu veya bu nedenlerle nasip olmuş bir başarıya bağlanması sıradan bir akıl yürütme biçimidir ve aslında yol açtığı kibirle hakikatten de bir o kadar uzaklaştırır. Tarih, hak üzere olanların zulme maruz kalıp çok ağır bedeller ödemek durumunda kaldığı örneklerle doludur. Bir topluluğun zulme maruz kalması, dünyadaki ideallerini gerçekleştirmekte dirençle, hatta zulümle karşılaşıp yenilmesi yanlış olduklarını göstermez elbet. Tarih boyunca dünyada mürüvvet görmüş peygamberlerin bile sayısı çok azdır. Başarı, mağlup olmak pahasına hakikat iddiasından vazgeçememektir. Bu konuda İslami düşünce ve duruşu elde etikleri dünyevi başarılarla kurdukları medeniyetlerle kısa süre içinde yerleşik hayat tarzının, sefahate ve yozlaşmaya doğru açılan konforunu benimseyenler değil, idam sehpasına giderken zalimlerine cellatlarından daha uzun yaşayacaklarını haykırabilenler temsil eder.

Anadolu irfanı ve Hanefi-Maturidiliğin icadı

Aslında Türkiye'de ortaya konulan İslam yorumunun başka ülkelerdekinden bir fark ortaya koyması kadar

normal bir şey olmadığını bu kitabın ilerleyen sayfalarında ortaya koymaya çalıştık. Farklılık biraz da Said Halim Paşa'dan aktardığımız paragraflarda da ifade edildiği gibi her toplumun kendi mizacıyla, karakteriyle, sosyal şartlarıyla ilgilidir. Bu farklılıkların sadece etnik veya millî hüviyetine referansla birinin diğerine üstünlüğünü iddia etmek her şeyden önce bu dinin normlarına aykırıdır. Türk İslamı'nın üstünlüğüne bir kez karar kılınınca iş hemen bu üstünlüğü sağlayan nedenler üzerinde durmaya geliyor. Türk İslamı'nın temel özellikleri, kurucu unsurları, başkalarıyla fark oluşturan boyutları nelerdir? Anadolu'da yayılmış, hayata geçmiş irfani anlayışa gönderme yaparak bir üstünlük payesi çıkarmakta irfani olan nasıl bir taraf vardır mesela? Bunlar belki biraz fazla irfani sorular. Doğrusu Cumhuriyet döneminde kendini başka milletlerden ayırt etmek üzere devlet eliyle başlatılan milliyetçilik bu sefer kendi İslam'ını başkalarınınkinden ayırt etmeye uzanmış olarak ve bir miktar da toplumun belli kesimlerince, hatta muhafazakâr kesimlerce benimsenmiş olarak devam ettirilir. Bir taraftan Anadolu kültürü ve dindarlık formlarının yüceltilmesiyle, fazladan takdisi ile devam eden bir edebiyat üretimi var. İslam'ın temel bilgi kaynaklarıyla ilişkisi, uygunluğu, uzaklığı, yakınlığı hiç hesaba katılmaksızın kerameti ve geçerliliği kendinden menkul veya belki yerliliğinden menkul bir dindarlık biçimi. Hoşgörülülüğü en önemli özelliği olarak sunulur, fakat bütün sunumları başka dindarlık biçimlerine karşı açık bir dışlama ve aşağılama eşliğinde yapılır.

İşin yerlilik kısmına bilahare gelelim. Ancak bir de diğer taraftan Türk İslamı'na asıl üstünlük meziyetlerini veren özellik olarak Maturidi ve Hanefiliğe yapılan bir vurgu vardır. Belki bu iki İslam âliminin her birinin Türk kö-

kenli olmasına da bir atıf vardır. Türkiye'de İslam'ın ayırt edici bir özelliği varsa gerçekten de bu iki mezhep imamına olan mensubiyetten mi geliyordur? Bu çerçevede yapılan edebiyata bakıldığında Hanefilik ve Maturidiliğin daha şehirli, daha medeni, daha hoşgörülü, akıl ve iradeye daha fazla önem veren yanlarıyla modern dünyanın değerlerine ve anlayışına daha uygun olduğu yönünde vurgular göze çarpar. Bir konferansta bir emekli büyükelçinin tam da Türk İslamı'nın bu özelliklerine vurgu yaparak onu başka milletlerin İslam'ından, mesela Afganistan Taliban İslamı'ndan ayırt ederek faziletlerine değinmesi bana çok abartılı gelmişti. O vesileyle kendisine basit bir karşılaştırma yaparak ve bir soru sorarak bir gerçeği ifade etme fırsatı bulmuştum. O soru şuydu: Bugün Türk İslam'ını modern dünyanın değerleriyle uyumlu olarak, hatta "ılımlı İslam'ın" temsilcisi olarak sunmaya imkân verdiğini düşündükleri Hanefilik ve Maturidiliğin aynı zamanda Afganistan'ın Talibanı'nın da mezhebi olduğunu biliyorlar mıydı? Aslında bunu bilmek için sadece basit bir yoklama yapmak yetiyordu. Ancak bir ideolojik icat ve inşa hevesi o kadar baskındı ki böyle bir temel soruyu sormaktan bile alıkoyuyordu. Hanefilik ve Maturidiliğin kendimizi ayrıştırdığımız başka hangi milletlerin de mezhebi olduğunu öğrenseler korkarım bu sefer her ikisini de gözden çıkarırlar diye endişelenmek gerek.

Aslında Taliban ve kendini ondan ayrıştırma gayreti gösteren Türk İslamı'nın neticede aynı mezhep referanslarına sahip olduğu gerçeği, sadece bu bile aynı mezheplerin, aynı düşüncelerin, aynı metinlerin farklı toplumlarda ne kadar farklı yorumlara maruz kalabildiğini göstermenin en mükemmel örneğini oluşturuyor. Bu örnek belli düşünce ve dinler ile belli sosyolojik gelişmeler arasında

gözü kapalı ve aceleci nedenselci ilişkiler kurmanın ne kadar yanıltıcı olabildiğini de mükemmel bir biçimde gösteriyor. Belki burada yukarıda da değindiğimiz Said Halim Paşa'nın belli dinler, mezhepler veya dini anlayışlar ile belli sosyolojik gelişmeler arasında bu tür nedenselci ilişkiler kurmanın ne kadar yanlış olduğunu ortaya koyan sözlerini hatırlamanın yeridir. Şu kadarını da söyleyelim ki Said Halim Paşa bu tespitini yaptığında çağdaşı Max Weber ve diğer sosyologlar hâlâ bu istikamette malum aceleci çıkarımlarını yapmaya devam ediyorlardı:

> Said Halim Paşa'ya göre Batılılar arasında çok basit düşünenlerin dışında kimse kendi ilerlemelerini dine bağlama basitliğine düşmemiştir. Bilakis bir toplumsal değişim görünür veya görünmez çok sayıda etkene bağlıdır. Bu etkenler arasında iklim, coğrafya, fırsatlar, galibiyetler, toplumların kendine özgü şahsiyetleri ve zihniyetlerinin hepsi kendilerine göre bir etkide bulunabilir. Bu etkenler toplamda bir topluma bir kişilik ve mahiyet kazandırırken, o toplumun dini de bundan etkilenmekte, kendine özgü bir kimlik ve kişilik kazanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında her din hatta her dinin her mezhebi her toplumda aynı karakteri veya performansı ortaya koymaz. Mesela bir Alman Katolikliği, İspanya ve İtalya Katolikliğinden farklı özellikler sergilerken, Protestanlık ve Ortodoksluk da her yerde aynı formda ve toplumsal değişime aynı etkinlikte ortaya çıkmaz. Burada İslam toplumuyla bir karşılaştırma yapıldığında, Türk Sünniliğinin Arap Sünniliğinden, Acem Şiiliğinin de Arap ve Hint Şiiliğinden farklı olabildiğini görüyoruz (Aktay, 2021).

Afganistan topraklarında Taliban'ın temsil ettiği din anlayışının arkasında da Maturidilik ve Hanefilik var, Anadolu gibi tasavvufi bir İslam yorumuyla birlikte var olan

dindarlık biçimlerinin hepsinin de arkasında Maturidilik ve Hanefilik var. Demek ki bu kadar geniş bir farkın oluşumunu engelleyebilecek bir yanı yok bu mezhebin. Bu durumda Türk İslamı'na hangi özellik atfedilirse atfedilsin, bunda Maturidilik ve Hanefiliğin etkisi nasıl ve ne ölçüde tespit edilebilir?

Kuşkusuz, Anadolu'da ortaya çıkan dindarlık biçimleri de kendi aralarında o kadar tekdüze değil. Tarih boyunca Anadolu'da da İslam yorumları kendi içinde ciddi farklar ortaya koyabilecek şekilde çeşitlenmiştir. Üstelik bu farklar sadece Alevilik ve Sünnilik arasındaki farklar şeklinde de olmamış, yeri gelmiş bizzat Hanefi mezhebine mensup insanlar arasında da bu farklar gerilim ve çatışmalar üretecek şekilde ortaya çıkabilmiştir. Osmanlı tarihinde meşhur Sivasiler ile Kadızadeliler arasındaki tartışma bu konuda tipik örneklerden birisidir (Baz, 2019; Doğmuş, 2021). Bunların her ikisi de Hanefi mezhebine mensuptur. Hatta Anadolu dindarlığında bariz bir fark ortaya koyan Bektaşiliğin bile bir sufi tarikatı olarak fıkıh ve itikatta mezhebinin Hanefi ve Maturidi olduğu da biliniyor.

Maturidilik etkisi konusunda bir noktaya daha işaret etmekte fayda var. Aslında Hanefiliğin Sünnilik içinde itikatta Maturidiliği benimsediklerine dair genel bir kabul olsa bile fiiliyatta bu itikat mezhebinin sıradan, hatta medrese seviyesindeki dindarlar üzerinde fark oluşturucu ciddi bir etkisi yoktur. İnsanların kahir ekseriyeti itikatta Maturidi olmanın Eşari olmaktan farkını bilmezler bile. Esasen Ehlisünnet'in itikadi görüşlerine referans oluşturma boyutuyla bu iki imamın görüşlerinin toplumda bir fark oluşturma etkisinin fazla olmadığı malumdur. "Ehlisünnet ve'l-cemaat kavramı Rafiziler, Havaric ve Kaderiye'yi ret konusunda ittifak edenleri ifade

eder" (İsferâyînî'den aktaran Erdemci, 2009: 61) ve bu da Eşari-Maturidi ayrımı olmaksızın bütün Sünni dünyayı birleştiren bir kimlik sınırı oluşturmuş, yakın zamanlara kadar da Eşari ve Maturidi ayrımı üzerinde çok durulan bir konu olmamıştır. Süleyman Uludağ, Osmanlı ulemasının ismen Maturidi ama aslında ve hakikatte Eşari olduğunu, Osmanlı medreselerinde okutulan kitaplar ve okunan ulema üzerinden bütün detaylarıyla ortaya koyar. Ne İmam Maturidi'nin eserleri ne de Maturidi mezhebinin hiçbir uleması Osmanlı medreselerinde okutulmadığı gibi okutulan âlimlerin hepsi de Osmanlı medreselerinin dışında yetişmiş âlimlerdir (Uludağ, 2013: 29 vd.).

Bu gerçekler ışığında diyebiliriz ki bu ayrım son zamanlarda icat edilmiş bir ayrımdır. Bu icadın ardındaki bir motivasyon, bazı oryantalist veya self-oryantalist söylemlerin, "İslam dünyasının geri kalmışlığı" sorusunda Eşari ahlakını sorumlu olarak görmeye başlamış olmasından kaynaklanıyor. Modernist hümanizm çağında doğaya ve Tanrı'ya karşı insan iradesinin tartışılmaz görüldüğü bir ortamda insana belli belirsiz, kaderciliğe daha yakın bir cüzi iradeyi reva görerek, insanı Allah karşısında tamamen yok ettiği düşünüldüğü için Eşarilik bir anda Müslümanların geri kalmışlığının âdeta aranan sorumlusu olarak enselenmiş oldu. Bazı ilahiyat çevrelerince de benimsenip savunulan modernist İslam anlayışlarının Eşariliğe böyle bir tartışma esnasında yakıştırdıkları rol üzerine bir hayli dil döküldü. Eşariliğin tenzih anlayışının Allah karşısında insanı ezdiği ve insanı yerleştirdiği konum itibarıyla özgürleştirici bir rol oynamaktan çok uzak olduğu üzerinde duruldu (Güler, 2011). Tenzih aslında tam da Tanrı'yı insanın uhdesinde, teknik bir nesneye dönüştürebilecek her türlü hümanist metafizik te-

şebbüse karşı ilahi bir tedbirdir. Tenzih sadece Eşari'ye ait değil, Kur'an'da tarif ve telkin edilen Allah inancının en temel düşüncesi ve bu konuda esasen Maturidilik de farklı bir konumda değildir. Gerçi tam bu yüzden Eşariliği eleştirenler onu Maturidilik karşısına değil, Mutezililik karşısına koyarak eleştiriyor. Tenzihi aştığınızda veya bir kenara koyduğunuzda antropomorfik, yani insan biçimci bir Tanrı'ya ulaşırsınız, ancak bu Tanrı'nın size söyleyeceği bir şey yoktur. Bu tanrı her ne söyleyecekse ona siz söyletmiş olacaksınız. Tanrı'yı öldürmenin en teknik, en ilahiyatçı yolu budur. Batı'da Tanrı'yı öldüren insan, onu hayattan iterek, bilimsel argümanlarla olmadığı iddiasını benimseyerek veya benimseterek yapmadı. Aksine Tanrı'yı kendisine benzeterek, kendi istediği gibi bir Tanrı tasavvurunu üreterek, kendisine seslenecek mutlak öteki konumuyla değil, ötekiliği giderilmiş bir Tanrı kılarak, Tanrı'yı kendi teknik iradesinin bir sonucu kılarak yaptı. Tenzihi yok etme iradesinin art alanında Tanrı'ya mutlak teslimiyete razı olmamaya dair, Tanrı'yla pazarlık yaparak iradesini teslim almaya dair ezeli bir insan hevesi vardır. Bu "Türk dini" arayışlarına da arzularına göre din arayışlarının tamamına da yön veren bir heves. Oysa Eşarilik, Allah'ın mutlak münezzeh, mutlak öteki boyutuyla var olduğuna dair Maturidi tarafından da paylaşılan görüşü ifade ediyor. Bu görüşe karşı modernist eleştiri, Tanrı-insan ilişkisini tersine çevirmeye çalışan en arkaik hevesin bir tekrarı aslında. Modern olmanın dışında yeni bir tarafı yok. Adı insanın Allah'a teslimiyeti olan İslam dininin Allah anlayışının, neredeyse Allah'ı teslim almaya dönüşecek şekilde yorumlanması, İslam'ın bütün mesajının ters yüz edilmesinden başka bir anlam ifade etmiyor.

Maturidiliğin icadını ve inşasını sağlayan ikinci bir motivasyon onun Türklükle, Anadolu İslamı ile ilişkilendirilmesinin nispeten daha kolay olmasıdır. Ancak bu noktada hemen belirtmemiz gerekiyor ki Maturidi'nin Türk kökenli olması onun tarihsel olarak Türklerin itikadını Eşari'den daha fazla belirlemiş olduğu anlamına gelmiyor. Yukarıda da göstermeye çalıştığımız gibi, Osmanlı medreselerinin neredeyse tamamında Hanefiler arasında da tarihsel olarak Eşarilik daha fazla etkili olmuştur. Ancak bu etki Maturidilik ile arada ciddi bir fark olduğu anlamına da gelmiyor. Süleyman Uludağ bazı konularda 50'ye yakın farkın olduğunu söylese de (Uludağ, 2014: 319), bu görüş farklarının pratikte nasıl bir toplumsal yapı veya öznelik farkı ortaya çıkardığına dair sosyolojik nedenselci çıkarımlar yapmak o kadar da kolay olmadığı gibi (Aktay, 1999), aralarındaki farklar dinî anlayış açısından da onları aynı havzada, Ehlisünnet çizgisi içerisinde bir bütün olarak ele almayı engellemiyor (Taşpınar, 2006: 213-250). Mehmet Kalaycı da Maturidi'nin icat ve inşa sürecinin tamamlanmasının aynı zamanda Eşariliğin de icat edilmesini gerektirdiğini ve bu konuda son zamanlarda gelişen Maturidilik okumalarının böyle bir çifte inşaya dayandığını ortaya koymaya çalışıyor (Kalaycı, 2014: 133-144). Oysa tarihsel olarak İslam'ın en yüksek medeniyet seviyelerine çıktığı dönemlerde, Müslümanların bir insanın bu dünyada gösterebileceği en azimli iradeyle dünyaya nizam verdikleri dönemlerde de Müslüman dünyanın hâkim itikadi görüşü Eşarilik'ti. Dolayısıyla Eşariliğin insan ve Allah'ın iradesi konusunda ortaya koyduğu görüşlerin Müslümanı eylemsellikten geri bırakmış olması gereği sadece yüzeysel bir mantıksal varsayıma dayanıyor. Yükseliş döneminin de çöküş döneminin de itikadi

görüşü aynı (Eşarilik) olunca, her iki olayın nedenlerini ve açıklamasını bu faktörün dışında başka nedenlerde aramanın kaçınılmaz hâle geldiğini görmek gerekiyor.

İslamcılığa yerlilik sorgusu

"Türk İslamı" tezini besleyen bir başka tema, İslamcılık tartışması üzerindeki yerlilik sorgusunun ve takdisinin moral baskısı üzerinden gerçekleşir. İslamcılığın eleştirisinde genellikle kıstas alınan temalardan biri hâline gelmiştir yerlilik niteliği. Alttan alta bir Türk İslamı etnosantrizmini işleyen bu baskı, üstelik devlet tarafından değil, klişe tasniflere göre İslamcı olarak bilinenlerce uygulanır.

Tematik olarak yerlilik sorgusu belli bir düşünce veya hareketi bir yere yabancılaştırarak geçersizleştirmenin sıradan taktiklerinden biridir. Çoğu kez bu taktik işler; bu yerlere yabancı olduğu kanıtlanabilenlerin bir daha iflah olamayacak şekilde dağılması kuvvetle muhtemeldir. Çoğu kez de söz konusu düşünce veya hareketlerin bir yerin insanına hiçbir şey söyleyemeyecek kadar yabancı olması da mümkündür. Düşüncelerin toprakla, gelenekle, tarihle, bağlamla kurduğu veya kurmak durumunda olduğu münasebet azımsanacak bir şey değil elbette. Türkiye'nin toplumsal tahayyülünü, kültürünü, toplumsal yapısını yok sayarak, gelip burada her şeyi sınıf çatışması üzerinden okumaya kalkarsanız, en hafif deyimiyle münasebeti de elden kaçırmış olursunuz.

Diğer yandan yerlilik, bütün düşünceler için baz alınacak tek kıstas olamaz, öyle olması insan tabiatına aykırıdır. İnsan, doğası gereği bir yere mahkûm olmayan bir varlıktır. Bir yerde doğar, bir yerde ruhu ve bilinci şekillenir, ama bu yeri aşabilecek bir istidadı vardır, aksi tak-

dirde düşünceler arasında hiçbir geçişlilik bekleyemezdik. Oysa bir yerde doğan bir düşünce başka yerlerde çok daha iyi bir değer bulabiliyor. Baştan itibaren yerlilik geçerli ve mutlak bir sorun olarak telakki edilmiş olsaydı ne Anadolu Müslüman olurdu ne de Avrupa Hristiyan. Bu son örneğin Hristiyanlığa yaptığı nihai etkiye bakarak, düşüncelerin yolculuklarında uğradıkları değişim de sorun olarak zikredilebilir elbet. Söz gelimi Peter Mandaville insanların göç ederken düşüncelerini, kültürlerini, inançlarını da beraberlerinde götürdüğünü, fakat bu göç esnasında bu kültür, fikir ve inançların da kendi içlerinde bir göç yaşadıklarını çarpıcı bir biçimde anlatır (Mandaville, 2001). Tabii ki düşünceler, inançlar, her yerde aynı etkilerle, aynı biçim ve etkilerle tezahür etmez. Bütün bunlar düşüncelerin coğrafi seyriyle ilgili çok temel kurallardır.

İslamcılığın yerliliğini bir sorun olarak akla getiren veya getirmeye yarayan şey özellikle 1960'lı yıllardan itibaren yoğun olarak bir tercüme hareketinden beslenmiş olmasıdır. Oysa başta Mısır İhvanı ile Hindistan-Pakistan Cemaat-i İslami önderlerinin kitaplarının tercümesi, İslamcılığı Türkiye'de bir bakıma "ihya" etmiştir. "İhya etmiştir" diyoruz; çünkü Osmanlı'nın son zamanlarında bir devlet refleksi dolayısıyla bir elit hareketi olan İslamcılık, Cumhuriyet'in tasfiyesine ve meşruiyet sorununa maruz kalınca, kendini entelektüel anlamda besleyebilme imkânlarından uzak bir halk hareketine dönüştürmüştü. Tabii bu halk hareketi dört başı mamur olmaktan çok uzak, halk dindarlığından ibaret, muhafazakâr bir iç direniş düzeyinde kaldı. İslamcılık bir anlamda bu çeviri hareketlerine kadar milliyetçi mukaddesatçı muğlak bir edebiyatın dışında kendini ifade kanallarından büyük ölçüde yoksun kaldı.

Bu açıdan çeviri dalgalarıyla tetiklenen yeni dönem İslamcılığı, Osmanlı'daki veya Türkiye'deki İslamcı geçmişle buluşup tanışmadan ve oradaki gelenekle bir rabıta kurmadan önce tabiri caizse enternasyonal bir ufukla tanışması ve onu Türkiye'ye taşıması mukadder oldu. Bunu yaparken Türkiye'de, yani "bu yerde" bir şey vardı da bununla bir çatışmaya girmiş değildi. Bu yerdeki İslamcılığın geleneksel anlamda bir sürekliliği kalmamıştı. Ona dair bilinecek şeyler de geleneksel bir süreklilik içinde değil, ancak uzun bir kopukluk ve unutmadan sonra ya yeniden okunacak veya hatırlanacak şeylerdi. Yoksa Elmalılı Hamdi Yazır'ın tevhit yorumlarıyla Seyyid Kutub ve Mevdudi'nin yorumları arasında İslamcılık tasavvuru açısından çok az fark bulunabilirdi ve bir süre sonra yeni dönem İslamcılığının literatürü Mehmed Âkif'ten Babanzade Ahmed Naim'e, Namık Kemal'den Eşref Edip'e, İmam Birgivi'den Said Nursi'ye kadar uzanan geniş bir referans listesiyle birleştirildi.

İslamcılık, Türkiye'nin düşünce geleneği içinden daha önce pek dikkat çekmemiş veya rağbet görmemiş İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye, İmam Şatıbi gibi âlimleri dikkatlere sundu. Bu isimlerin Türkiye'nin sonradan gelişen İslam düşünce tarzına hiç etki etmemiş olduğunu veya bu etkinin zorlama olduğunu söylemek mümkün değildir. Bir konferansta İsmail Kara, birçok yerde söylediği sözleri tekrarlayarak, bu isimleri yerlilik ve dolayısıyla sahihlik vasfını sorguladığı İslamcılığın bu ülkeye zorlamayla benimsetmeye çalıştığını anlatırken, tuhaf biçimde yerlilik vasfını İbn Arabi'ye kolaylıkla yakıştırıyordu. Sahihliğin sorgulanmayan, kerameti kendinden menkul ölçüsü olarak yerlilik nasıl oluyor da İbn Arabi'ye İbn Teymiyye'den daha fazla yakıştırılabilir? Doğrusu an-

lamak mümkün değil. Bir defa İbn Teymiyye Harranlıdır, yani tam da bu toprakların insanı olarak doğup büyümüş ve meşhur Mardin fetvasını yayınlamış, bu ülkeye kast etmiş Moğollara karşı meşhur mücadelesini vermiş bir isimdir. İbn Arabi ise Endülüs'te yetiştikten sonra İslam dünyasının birçok yerini gezdikten sonra oralardan topladığı düşünceleri getirip bu topraklara ekmiş bir başka isimdir. Yerlilik sorgulamasını onun şahsında tekrarlamak aklımızdan bile geçmez ama yerlilik iddiasına bir nebze prim vereceksek, ismi bile Arabi olan bu şahsın yerlilik niteliği nereden gelir, izahı var mıdır?

Bu arada, mevzubahis bu isimler çevrildikleri andan itibaren Türkiye'deki İslami düşünce için çok anlamlar ifade etti, çok şeyler öğretti. İnsanlar hiç de bu fikirlerini garipsemedi. Bir farkla ki, İslamcılığın en önemli temalarından biri olarak, hiçbir düşüncenin eleştiriden muaf olmamasından bunlar da nasibini aldılar. Okundukları kadar yeri geldikçe eleştirildiler de... Sağlıklı olan da buydu elbette. Takdis edilip, sözleri ayet ve hadisin üzerine çıkarılmadı. Söylediklerinin kendilerine yazdırıldığını iddia etmemiş olmaları onları bilakis çok daha sahih kıldı. Beşere ait bir düşünceyi sahih olmaktan çıkaran asıl şey, ona haksız yere ilahi bir kaynaklık atfetmek, böylece onu eleştirilmez kılmak, ilahi kelam seviyesine çıkarmaktır. İslam adına kula kulluğun başladığı yer tam da burasıdır ve bu batıni düşüncelerin, bidat ve hurafelerin yerlilik payesine daha kolay layık görüldüğü yerde sıkça görülen bir şeydir.

İşin garibi, yerli olmama suçlaması Osmanlı'nın son dönemlerinde muhafazakârların İslamcılara yönelttiği klasik bir eleştiridir. Yahya Kemal ile Babanzade Ahmed Naim arasındaki bazı diyaloglardan n Babanzade'nin İs-

lam anlayışını bu memlekete yabancı, buna mukabil türbe dindarlığını bu yerlerin öz-yerli kültürü olarak nitelediğini hatırlayalım. Orada yerlilik iddiası veya söyleminin basit bir kültürel iktidar taktiği olmaktan öte bir anlamı yoktur.

Kaldı ki bir düşünce sadece yerli olmaktan dolayı bir üstünlüğe sahip olamaz. Yerliliğin bir avantaja dönüştüğü yer ancak yabancılara karşı dışlayıcı-baskıcı faşizan duyguların iyi bir pazara sahip olduğu yerlerdir ki İslamcılığın bu pazarlarda zaten işi yoktur.

* * *

İlk baskısı 1999 yılında İletişim Yayınları'nda gerçekleşen bu kitap öyle görünüyor ki Türkiye'de hiçbir zaman eksik olmayacak bir politik tutuma cevap olarak ortaya çıktı. Bu tutum kendi sözlerini ve arayışlarını güncelleyerek tekrarladıkça ona karşı da bir güncelleme yapmak mukadder hâle geldi. Bir bakıma bu kitap ilk yayımlandığı andan itibaren konu etrafındaki gelişmelerle diyalojik bir zeminde gelişmeye devam etti. En son 2011 yılında yapılan 4. baskısından sonra da Türkiye'de dinle ilişkiye dair önemli gelişmeler oldu. Türkiye'de laiklik konusunda ciddi bir paradigma değişimi yaşandı. Bugün Türkiye'de laiklik, Cumhuriyet'in ilk seksen yılında olduğu gibi bütün tartışmaların odağında olmaktan çıkmıştır. Laiklik bu dönemde âdeta devletin resmî dini gibi işlem görüyordu. Farklı dinî görüşler arasında devletin tarafsızlığı ilkesi gibi değil, aksine kendisi bütün dinler arasında bir din, ancak başka dinleri yok sayarak, onları bastırarak kendini ikame eden alternatif bir din gibi algılanıp yaşanıyordu. Böylece laiklik dinî özgürlükleri teminat altına alan bir ilke yerine doğrudan din üzerinde ağır bir baskı konusuydu.

Oysa bu kitabın yazıldığı 28 Şubat günlerinden itibaren son yirmi yıl içinde kademeli olarak laiklik özgün tanımına uygun olarak her şeyden önce "din ve vicdan özgürlüğü" çizgisine doğru çekildi. Böylece laiklik ve dinî özgürlükler Türkiye'de merkezî bir tartışma konusu olmaktan çıktı. Böylece bu dönemde devletin kendi laik stratejileri doğrultusunda ortaya koymaya çalıştığı projeler de bu gelişmeden etkilendi. Bu etkinin en önemli boyutu, bu kitapta da tartışma konusu olan bazı konuların artık devletin faili olduğu birer proje olma boyutunun çekilmesiyle şimdiye kadar kazanmış olduğu toplumsal destekle sivil bir mahiyet kazanmış olmasıdır. Bir devlet siyaseti olarak laiklik yerine toplumsal değişim ve dinamiğin bir konusu hâline gelmiş bir sekülarizm konumuz var artık mesela. Bugün İslami kesim din üzerinde devletin baskıları veya müdahalelerinden muzdarip değil artık. Ama bunun yerine artık toplumun kendiliğinden, tüketim kültürü veya popüler kültürün etkileri altında ve görece ulaşılan bir refah seviyesiyle birlikte dünyevileşmesi-sekülerleşmesi sorunuyla baş etmek durumunda kalıyor. Sekülerleşme sorunu, toplumun kendisinin baş etmesi gereken bir sorundur; belki birileri için bir sorun bile değildir. Türk İslamı tezi veya temasının ise artık bir resmî ideoloji olmanın ötesinde bir tasnife göre İslamcı sayılabilecek bazı kesimler arasında bile bir meyil, hatta iddia konusu hâline gelmesi söz konusudur.

Bu kitabın belki tamamlayıcısı olarak, bu konudaki tartışmaları *İslam ve Sekülerleşmenin Kaynakları* isimli kitabımızda ele almaya çalıştım (Aktay, 2016). Bu süreç, Alevilik için de paralel bir biçimde gelişti. Aleviliğin bir devlet ideolojisi olarak işe koşulmaya çalışıldığı 28 Şubat günlerinden sonra bugün kuşkusuz baş etmek zorunda

oldukları bambaşka sorunları var. Bu baskıda bu konudaki bazı gelişmeler eşliğinde Alevilik üzerine tezlerimizi de güncelleyen bir bölüm ekledim.

Bu kitabın son baskısının üzerinden on yıl sonra, tekrar ve yine güncellenmiş olarak okuyucusuna ulaşması konusunda ısrarı ve titiz çalışması dolayısıyla Vadi Yayınları'nın sahibi değerli kardeşim Bekir Cantemir'e ve yayınevinin bilge emektarlarından Erdal Kurğan'a çok teşekkür ediyorum. Daha önce *Önce Söz Vardı* isimli kitabım vesilesiyle yaptıklarını bu kitap vesilesiyle tekrarlayarak kendi düşünce çizgim üzerindeki muhasebemi canlı ve sürekli tutmama vesile oluyorlar.