islâmiyât V (2002), sayı 4, s. 41-55

Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı

YASİN AKTAY
DOÇ.DR., SELÇUK Ü. FEN-EDEBİYAT FAK. SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ
yaktay@yahoo.com

Türk Müslümanlığı deyimi, Osmanlı'nın son yıllarından itibaren günümüze kadar gelen bir evveliyatı olsa da, özellikle 90'ların ikinci yarısından itibaren, çok sık kullanılmaya başlandı. Bu kullanımın akademik bir ilginin konusu olduğunu söylemek mümkün değil. Oysa deyimle ilgili tartışmaların salt sosyolojinin sınırları içinde yapılması hâlinde karşılığını görece daha kolay bulabileceğini, Türk İslamı'nın mümkün hatta gerçek bir şey olduğunu çok kolay söyleyebiliriz. Zira, sosyolojinin sınırları içerisinde herhangi bir dinin veya düşüncenin veya bu düşünceden etkilenen bir pratiğin hiçbir yerde aynen tekrarlanamayacağı gerçeğinden, yani bütün toplumsal olayların biricikliği gerçeğinden hareketle, Türkiye'ye özgü bir İslami pratiğin mevcudiyetini kabul etmemek mümkün bile olmaz. İslam'ın Arabistan'da farklı, Osmanlı'da farklı, Mısır'da farklı, İran'da farklı uygulandığı gibi, Türkiye'de de farklı tezahür etmiş olduğu bir gerçektir. İslam'ın tezahürlerindeki bu farklılaşma ülkeler arasındaki farklarla sınırlı da kalmaz. Yeri gelir, bir toplum içerisindeki farklı gruplar arasında, bir ülke içerisindeki farklı bölgeler arasında da farklılıklar arz edebilir. Bu, toplumsallığın doğasında olan bir şeydir. Türkiye'nin Karadeniz bölgesinde, Karadeniz insanının dindarlık biçiminin kendine özgü nitelikleri vardır. Bu özgüllüğün, Karadeniz insanının cana yakınlığıyla, misafirperverliğiyle, grup bağlılığıyla birlikte, dindar cemaat örüntüsüne birebir yansıması olduğu tespit edilebilir. Güneydoğu insanının, sergilediği dinsel pratikte aşiret ilişkileri, bu ilişkilerdeki karmaşık protokoller ve bunların ihlaline karşı şiddete kolaylıkla dönüşebilen reflekslerin de dindarlık biçimine birebir yansıdığı gösterilebilir. Buna mukabil, şehirli insanın dindarlığı ile köylü insanın dindarlığı arasında da birçok farka değinilebilir.

Sıkça rastlanan bu düzeydeki karşılaştırmalarda, örneğin, köylünün dindarlığına bir çeşit pastoral nostaljik duyguların mı eşlik edeceği yoksa ilerlemeci bir yaklaşımla bu dindarlık biçiminin ilkelliğine mi vurgu yapılacağı ise, kuşkusuz, bu karşılaştırmayı yapacak olanların duyarlılıklarıyla ilgili olacaktır.

Örnekler daha da çoğaltılabilir, ama her hâlükârda bu farklar sayısızca çoğaltılıp örneklendirilmiş olur. Köy-şehir dindarlığı ile bölgesel dindarlık biçimleri çapraz bir karşılaştırmaya tâbi tutulabilir örneğin. Benzer bir çapraz ilişki, aynı bölge içerisindeki farklı etnik unsurların dindarlık biçimleri arasında da yapılabilir, çapraz karşılaştırma üç veya daha fazla unsurla da denenebilir, ilh. Bu arada, herhangi bir toplumsal birimin yaşamakta olduğu dindarlık biçiminin de zaman içinde değişim gösterdiği de bir gerçektir. Özcü bir yaklaşımla, belli bir toplumsal birimin, Türk, Arap, İran, köylü, şehirli dindarlıklarına sabit özellikler atfetmek de bundan dolayı çok doğru bir yaklaşım olmaz. Çünkü toplumsal ilişkilerin dinamik doğası, bugün belli biçimlerini tespit ettiğimiz gerçekliğin yarın başka bir kılık altında ortaya çıkmasıyla bizi karşılayabilir. Dolayısıyla, her toplumsal unsurun, somut bir fark gösterebilmek için her zaman yeterli malzemeyi sağlayabileceği açıktır. İnsanların hiçbirinin parmak izleri bile birbirine benzemez. Bu fark var olduğu için, insan türü vardır. 1999'da en popüler safhasında Türk Müslümanlığı tartışmasına bir karşılık vermek üzere yayımladığım kitabı tam da bu yüzden *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı* koymayı tercih ettim (Aktay, 1999). Bununla, Türk Müslümanlığı her şeyden önce sosyolojik olarak muhtemel ve mümkün görülüyordu. Daha da ileriye gidilerek aslında bunun bir gerçek olduğu da söylenebilir.

Kimlik ve Farklılık

Ne var ki, bunu söylemenin fazla bir ehemmiyetinin olmadığının yeterince vurgulanmamış olduğunu düşünüyorum. Oysa, bu zaten bir gerçek. Müslümanlığın bölünmez bir bütünlük olduğu bir temenni olarak doğru olsa da, bunun sosyolojik farklılaşmaya engel oluşturmadığı, esasen oluşturmasının da beklenmemesi gerektiği de ayrıca bir gerçektir. Zira Müslümanlığın bölünmez bütünlüğü algısı, bir boyutuyla da siyasal bir tavra işaret eder ve siyasal tavırlar, çoğu kez bazı farkları göz ardı edebilir, bazı farkları da ön plana çıkarabilir. Zaten siyasal kimliklenme süreçleri, insanların "ne olduğundan" ziyade, kendilerini "ne hissettikleri" ile daha yakın ilişkili değil midir? Irk unsurunu merkeze alan kimliklenme süreçlerinde bile, her şeyden önce bir ırkın icat edilmesi gerekiyordur. İcat aşamasında o kimliğe mensup olacak olanların o kimliğe olan aidiyetlerin etnolojik gerekçeleri bir şekilde bulunabilir. Bilim adamları ne güne durur? Kimliğin verili bir şey olmadığı; aksine, her zaman siyasi bir tercih olduğu konusunda yeterince söz söylenmiş olduğunu düşünüyorum.[1]

[1] Irk kavramının verili bir şey olmaktan öte, icat edilen boyutu hakkında iyi bir tartışma için bkz. Bernasconi, 2000. Ayrıca kimlik kavramının verili olmaktan ziyade, söylemsel mahiyetine ve bu-

Tam da bu noktada, Türk Müslümanlığına yapılan vurguların, salt sosyolojik bir gerçeği tespitle yetinmediği; aksine, dikkat çektiği bir fark yoluyla, bir kimlik öğesi olan, yani 'özdeşleşme'nin karşıtı olan 'farklılaşma'ya bir davetiye çıkaran ve bu yanıyla tamamen siyasal bir talebe gönderme yapan mahiyetini, yani bir 'farklılık politikası' boyutunu görebiliyoruz. Aslında bilimin hiçbir düzeyini siyasetten ayırt edemeyeceğimizi, geçerken de olsa söylemeyi ihmal etmememiz gerekiyor. Özellikle farklar üzerinde durmanın kendiliğinden siyasi bir doğası vardır. Bu en masum görünen (ne yani siyaset masum değil midir? diye sorulduğunu duyar gibiyim) bilimsel ilgiye bile içkin olan siyasal bir istem (çıkar, *interest*) söz konusudur.

Kuşkusuz, burada kimliklenme süreçlerinin meşruiyetine dair bir tartışmaya girişmek doğru değildir. Her çeşit siyasal eyleme bir kimlik algısı kaçınılmaz olarak eşlik eder. Siyasal konumlanışa sahip olmayan bir siyasal eylem olmaz çünkü. Kimliklenme ise, yine doğal olarak, farklar üzerinde de durabilir. Doğrusu, her kimlik politikası bir özdeşleşme sürecine işaret eder. Kendini bir şeyle özdeşleştiren bilinç, bunu, başkalarıyla olan sınırlarına gönderme yapmadan duramaz. Dolayısıyla özdeşleşme, ancak bir farklılık politikasıyla tamamlanır. Ancak, buradaki sorun, İslam'ın kendi ruhunun, kendi dinamiğinin bu kimlik/farklılık politikasına ne kadar uygun olduğudur. Bu noktada da postmodern bir kinik lakaytlıkla "ne olsa gider"; dolayısıyla, İslam'ın her türlü yorumu yapılabilir, denilebilir elbette. Sorunu bu şekilde karşılayanlara da söylenebilecek fazla bir şey yoktur. Ancak, bu da, buradaki görevimizi tamamlayarak, Türk Müslümanlığının hangi siyasal taleplere denk düştüğünü ortaya koymamıza engel olmaz.

Burada özellikle bu söylemin en azından iki önemli kaynağına işaret etmeye çalışacağız. Birincisi, haricî bir talebe dayanmaksızın, doğrudan Türk milliyetçiliğinin müzmin ve anlaşılır bir ilgisine bağlanabilir. Basit düzeyde, her zaman her toplumda rastlanabilecek bir asabiyenin sonucu olarak, daha karmaşık ve modern düzeyde ise millî devletin ideolojik bir hurucu olarak görülebilir. İkincisi ise, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda tarihe gömüldüğü düşünülen; ancak, Arap-İsrail savaşından başlayarak her zaman dünya sistemi için önemli bir sorun oluşturmuş olan ve adına 'siyasal İslam' denilen, İslam'ın küresel direniş veya tebeddün (beden bulma) arayışını ifade eden, bir yanıyla da neokolonyalizmden kurtuluş hareketleri olarak temayüz eden hareketlere karşı, dünya egemenlerinin tedbir reflekslerini ifade eder. Türk Müslümanlığı söyleminin en önemli kaynaklarından birinin de bu olduğu, özellikle 11 Eylül saldı-

nun ancak farklılaşmayla tamamlanan niteliği üzerine iyi bir çalıma için bkz. Connolly, 1995. Jean-François Bayart'ın (1999) çalışması ise, her türlü kimlik algısını bir yanılsamaya indirgeyen bir başlığı sahip. Bu yaklaşım, bütün siyasallığın bir kimliklenmenin eşliğinde yürüme zorunluluğunu da bir yanılsamayla karşıladığı takdirde, siyasallığı hor gören bir yaklaşıma da sahip olmaktan nasıl kurtulabileceğini göstermiyor.

rılarından sonra İslam hakkında işleme sokulan yoğun imaj bombardımanının sonucunda iyice aleni hâle gelmiştir. Bu her iki kaynağın yol açtığı söylemler olarak Türk Müslümanlığı veya dindarlığı ayrıca ele alınmayı hak etmektedir. Önce birincisini ele alalım.

Farkı Ortaya Koymak, Farktan Geçinmek

Tabii ki, Türk milliyetçiliği de kendi içerisinde İslam'ın nasıl bir yere sahip olabileceği bakımından bir çeşitlilik arz etmektedir. Dahası, Türkiye'de adına milliyetçi denilmeyen birçok düşünce damarının içinde de milliyetçi istencin bir gramer yapısı işlevi gördüğünü biliyoruz. Bunun da, modernleşme, ulus-devlet ve yeni kimlik mekanizmalarının alışıldık biçimleri bağlamında anlaşılır sebepleri vardır. Bu sebeplere de fazla girmeyeceğiz. Ancak, bu bağlamların giriftliğine referansla Türklerin kendilerine özgü dindarlığı veya Müslümanlığı üzerindeki vurgunun Osmanlı'nın son zamanlarındaki canlı entelektüel ortamında yüksek sesle dillendirildiğini söylemekle başlayabiliriz. Bu ortamda meşhur üç tarz-ı siyasetin, Ziya Gökalp ve Yahya Kemal Beyatlı gibi isimlerce dillendirilen Türkçülük tarzının önemli temalarından birinin Türklerin Müslümanlık pratiğinin yüceliğine methiyeler olduğunu da biliyoruz. Yahya Kemal ile Babanzade Ahmet Naim arasında tam da Türk İslamı ile başkalarının –tabii ki burada Arapların– İslamı arasındaki farkların nasıl anlaşılması gerektiğine dair Nuray Mert'in dikkat çektiği çok ilginç diyalog, Türk dindarlığı nosyonu hakkında, milliyetçilikle İslamcılığın kaydedilen ilk karşılaşmalarını çok iyi örnekliyor.[2] Aslında bu anekdotta, Yahya Kemal'in Türk Müslümanlığını temyiz eden durumlar hakkında söyledikleri, tespit düzeyinde inkâr edilemez gerçeklere işaret etse de, bunun savunmasının yapılması, gerçeğin olduğu gibi kabullenilmesini teklif etme ile olanı değiştirme yönünde iki tarz-ı siyaset arasındaki ilk farkı ortaya koymuş oluyor. Türk halkının kendiliğinden dindarlık biçimlerini veri olarak yeterince 'iyi' ilan eden siyaset tarzının özünde sağcı yaklaşımı, muhtaç olduğu doğruluğunun veya haklılığının ölçütünü de kendi içinden çıkarıyor. Türk Müslümanlığının kapsamında, İslam öncesi, üstelik, putperest unsurların

[2] Bu itibarla söz konusu anekdotu Mert'in anlatımıyla (Mert, 1998: 44) buraya aynen aktarmakta fayda görüyorum: "Yahya Kemal, 1921-22 arasında *Tevhid-i Efkâr*'da yazdığı esnada, Eyüp Sultan'a ilişkin bir yazı yazarak, bu yerin halkın gözündeki kutsiyetinden bahsetmiş. O esnada Edebiyat Fakültesi'nde kendisi gibi ders vermekte olan Babanzade Ahmed Naim Beyle öğretmenler odasında karşılaştıklarında, Babanzade, Yahya Kemal'e, Eyüp Sultan yazısı yüzünden çıkışarak; 'İslâmiyete ettiğiniz zararı bu ara kimse etmiyor..., İslâmiyeti efsaneler üzerine kurulmuş bir din gibi göstererek... İslâmiyette ölülere ibadet ... yoktur' demiş. Yahya Kemal, Babanzade'ye çok kızmış, '...Ben her şeyden evvel bir Türk gibi duyarak yazıyor' idim ve 'Bu nevi edebiyattan tam yerli Müslüman olan ruhlar şiddetle hoşlanıyorlardı,' diyor. Yahya Kemal şöyle devam ediyor: 'Siz kimsiniz ... bütün bir Türk milletinin tarihî hatıralarına ne karışırsınız. Türk milleti dinini istediği gibi benimsemiştir... Evet bu millet, İslâmiyeti kendi mizacına göre kabul etmiş ve çok eski putperestliği ile karıştırmış ve öyle sever, onun uğruna yalnız bu sebeple ölür', sizin itirazlarınızla 'yaprak kıpırdamaz'" (Kemal, 1986: 54-55).

da pekâlâ bulunabileceğini, bu ölçüte göre kabul etmekte zorlanmıyor. Ama doğrusu, bu vesileyle resmedilen Türk İslamı'nın kendinde hâli olarak resmedilen bu formun gerçekten de 'kendinde' hâl olduğu üzerinde durmak gerekiyor. Tanımlama veya bilmenin, nesnesini kuran bir tarafı olduğundan, bilgi sosyolojisinin son verileri eşliğinde, artık kuşku duymuyoruz. Yukarıda da değindiğim gibi, bilimsel ilgileri siyasal istemden ayıramayacağımızı da bildiğimize göre, Türk halkının doğasına uygun dindarlığın hangi tür bir dindarlık olduğu konusundaki bilimsel tespitlerin bile sonuna kadar siyasal bir istemle belirlendiğini kabul etmemiz gerekmez mi?

Nitekim Cumhuriyet'in kuruluşu, söz konusu üç tarz-ı siyasetten Türkçülüğün görece ağırlığını ilan ederken, yeni millî kimliğin Arap-karşıtlığı üzerine kurulmasına dair verilmiş kararın, bu konudaki siyasal istemin kaynağını da sağlamış oluyordu. O yüzden, başından itibaren Arap hegemonyasından kurtulma yönünde bir arayış, Türk millî kimliğinin kurucu motiflerinden birisi olmuştur. Türk millî kimliğinin farklılaşacağı sınır olarak, birinci derecede Araplığa karar kılınmış; böylece Araplık, farklılık politikasının nesnesi kılınmıştır. İlk reform arayışlarında, dil ve alfabe devrimlerinde hep bu arayışın izleri vardır. Türklere özgü bir dindarlık biçiminin keşfedilmesi, Türk millî kimliğinin Araplıkla sınırlarını çizecek olan önemli bir hattı oluşturuyordu.

1950'li yıllarda değişik ülkelerdeki İslam biçimleri üzerinde karşılaştırmalı incelemesiyle bilinen W. Cantwell Smith'in, Türkiye'nin İslam'la ilgili Cumhuriyet döneminde şekillenen tercihlerine yön veren söylemleri incelediği uzun ve kapsayıcı bölümünde, Cumhuriyet rejiminin İslam dünyasının diğer bölgelerinden görüldüğünün aksine İslam'dan aslâ vazgeçmediğini, aksine İslam'a yeni ve belki de radikal bir yorum getirdiğini tespit ediyordu (Smith, 1957: 177 vd.). Bu da tıpkı Fazlur Rahman'ın daha sonra Mustafa Kemal'in bazı icraatlarını, örneğin medeni hukukun benimsenmesini, İslam'a karşı bir hareket değil, aksine bizzat İslam hukuku içerisinde radikal bir ictihad olarak teklif etmesiyle aynı paralelde düşünülebilir. Ancak Smith'in gösterdiği şey, bu radikal yorumun tamamına yön veren temel saikin Türklerin kendi dinlerini Araplarınkinden farklılaştırma arayışı olduğuydu. Smith, görece erken bir dönemde bu yorumun İslam dünyasının geri kalan kısmına bir örnek oluşturma istidadı taşıyıp taşımadığı sorusunu da araya sıkıştırıyordu; ama bu konuda o dönemde çok fazla ümitvar olmadığı da belli oluyordu. Türklerin bu yola zaten diğer Müslüman halklarınkinden, özellikle Araplarınkinden ayrı bir yol arayışıyla sapmış olmaları, onların ümitsiz bir model olmaları için yeterli bir sebep oluşturuyordu. Araştırmalarını daha ziyade Cumhuriyet devrimlerini yapan zümreye hasreden Smith, bu kesimden insanlarla yaptığı görüşmelerden, Türklerin bir yandan modern dünyanın şartlarına ayak uydurabilmelerini ve İslam'ın modernliğin yeni şartlarıyla baş edebilmesini sağlayabilecek bir yorum talebini tespit ederken, bir yandan da bizzat bu yorum arayışının aynı zamanda kendilerini Arap

İslamı'ndan ayıracak bir beklentiyle motive edildiğini ortaya koyuyor. Smith, görüştüğü kişilerden birinin şu sözünü de aktarıyor: "Türklerin İslam'dan vazgeçmiş oldukları kesinlikle doğru değildir. Bu bir Arap iddiasıdır. Aksine, İslam'ın ne olduğunu bilmeyenler Araplardır" (s. 180). Resmî Türk Müslümanlığı söyleminin iyi bir örneği olan aynı şahıs, üç tür İslam'dan bahsediyor:

> Kur'an İslam'ı, ulema İslam'ı ve halk İslam'ı. Sonuncusu aslında hurafe, cehalet ve fetişizmden ibarettir. İkincisi ise modası geçmiş bir fıkıhçılığa saplanıp kalmıştır. Bir insanın dişçide dişine dolgu yapmadan önce bile bir fetva aramasını zorunlu gören, uygulanması imkânsız bir şeydir bu. Türkiye bu ikincisinden kurtulmuştur. Onu ortadan kaldırmanın zamanıdır, böylece biz de İslam dünyası için yol açmış oluyoruz. İslam'ın reforma ihtiyacı vardır ve bundan dolayıdır ki, Türkiye hâlen İslam dünyasının önündedir. Araplar ve diğerleri ise –ki aptal insanlardır, hâlen fazla eskimiş darlıklarına bağlanmış kalmış oldukları hâlde– Türkiye'nin İslam'ı reddetmiş olduğunu düşünüyorlar. Aslâ öyle değil. Türkiye'nin bütün yaptığı günümüzde din nasıl olması gerekiyorsa, yani bireysel, kişisel bir vicdan konusu bir özel inanç konusu olması yönünde atılması gereken zorunlu, yenileyici adımlarını atmaktan ibarettir. Dinî hissiyat, dini ortadan kaldırabilmek açısından insan ruhunda fazlasıyla güçlü bir şekilde içkindir. Biz onu sadece özgürleştirmiş olduk... Aksine bizim Türkiye'de sahip olduğumuz İslam bizzat Hz. Muhammed tarafından öğretilmiş olan gerçek İslam'dır. Biz din adamlarının aracılığından kurtardık. ...biz gerçekten de İslam'ı anlamaya çalışıyoruz. Türkçe Kur'an ile İslam'ı daha iyi anlayabiliriz (s. 180-1).

Kuşkusuz, Türk Müslümanlığının faziletlerine dair tedavüldeki bir ideolojiyi dillendiren daha doğrudan örnekler de fazlasıyla mevcuttur. Ancak, yukarıdaki ifadeler, Smith'in muhatap olduğu kişinin tabii ki Türk Müslümanlığıyla ilgili resmî gerekçelerin tamamını vermiş olmuyor. Doğrusu, bu gerekçelerin, bir Kur'an İslamı'na yönelttiği ölçüde, özellikle 70'li ve 80'li yıllardan itibaren Türkiye nin gündemine gelen ve küresel boyutları da olan siyasal İslamcılığın temel argümanlarına olan yakınlığı da dikkat çekicidir. Görünüşte, İslam'ı bir vicdan işi kılmaya çalışan projelerle, İslam'ı hayatın her ânını düzenleyen bir topyekûn referans noktası olarak alan İslamcı projeler arasında Kur'an'a dönüş noktasında fazla bir fark bulunmuyor. Bu durum, kişiliği ve konuştuğu siyasal bağlamlar göz ardı edildiğinde, sözgelimi bugünlerde, Yaşar Nuri Öztürk gibi, şahsında yukarıdaki ifadenin en iyi şekilde somutlaştığı bir figürü, radikal İslamcı bir hareket adamından ayırt etmeyi imkânsız kılar. Türk Müslümanlığına millî bir istemle yapılan göndermelerin önemli bir kısmı, bu anlamda, İslamcılığın konuyla ilgili söylemlerinden farklı değildir. Ancak, bu söylem, İslam'da din adamları sınıfının olmadığı yönündeki malum gerçekten, İslam'ın "Allah ile kul arasında aracılık" misyonuyla hiçbir ilgisi olmayan bütün kurumsal varlığının tasfiye edilmesine gerekçe üretilmesi için istihdam edilebilmiştir. Bu seri tasfiye işlemlerinin içinde tabii ki en önemlilerinden birisi, eğitim alanında ya-

pılan reformlarla, İslam'ın kurumsal ve ilmî yeniden üretiminin kesintiye uğratılmış olmasıdır. Bu da, yine İslam'ın da zaten karşı olduğu "din adamları sınıfı"nın tasfiyesi adına yapılmıştır; oysa, tartışılmaz bir doğru olan din adamı sınıfının yokluğu, söz konusu olan İslam bile olsa, bir geleneğin ve pratik yeniden-üretim mekanizmalarının tasfiyesine, ancak çok zorlama bir yorumla gerekçe oluşturabilirdi. Bu işlemin toplamı, görünüşte metne dönmenin kendi başına hiçbir şey olmadığını, yorumlayanın, Kantçı anlamda 'iyi niyet'inin ihmal edilmesinin ne anlama geldiğini çok iyi anlatıyor.

Bununla birlikte, hatırlamak gerekiyor ki, Türk İslamı'nın sınırlarını çizme iddiasındaki tek millî söylem hattı yukarıdaki ifadelerden ibaret olmamıştır. Yahya Kemal ile Babanzade arasında yukarıda atıfta bulunduğumuz tartışmada olduğu gibi, Türk Müslümanlığı, çoğu kez, yukarıdaki ifadelerde reddedildiği söylenen halk İslamı'nın terfi edilmesi yoluyla ayırt edilmeye çalışılır. Burada millî Müslümanlığın kendini ayırt etmek için seçtiği malzemenin, diğeriyle taban tabana zıt olması, ilginçtir. Görünürde çok terstir; ama her ikisinde de kendini ayırt edecek malzemenin kendisinin ne olduğunun sadece önemli olmadığını gösterir. Başvurulan malzeme bu değil de başka bir şey de olabilirdi. Önemli olan, bu ayırımcı niyetin kendisidir; siyasetin husumet ve ittifaklar oluşturan mantığının çalışmasıdır. Ancak, kullanılan malzemenin bu niyet açısından hiç öneminin olmaması, tabii ki, yine de tarihsel olarak hiçbir fark ortaya koymamış olduğunu göstermez. Buna rağmen, Türk Müslümanlığı için bir farka işaret etmek mümkünse, belki de en önemlisi, Osmanlı'nın son zamanlarına kadar kendi farkı üzerinde hemen hemen hiç durmaya çalışmamış olmasıdır denilebilir. Yukarıda belli milletlerin dini başka milletlerden alma durumunda sergiledikleri millî reflekslerin belki de aksi, Türklerin Müslüman olmalarında; bu konuda ne Araplara ne de hatta İranlılara karşı bir kompleks sergilenmemiştir; aksine, Selçuklu döneminde Farsçanın, Osmanlı döneminde de Arapçanın özendirilmesi, her iki dilin de ana mihverini oluşturduğu bir çeşit *lingua Franca* tasarımı olarak Osmanlı Türkçesinin gelişmesi, bu komplekssizliğin en önemli işaretlerindendir. Osmanlıcılık gibi sayılmayacaksa, Osmanlıların kendi farkları üzerinde bir söylem oluşturmadan bir fark oluşturduğunu söylemek, günümüzde yürütülen farklılık politikalarının neye tekabül ettiği konusunda daha iyi bir fikir verebilir. Doğrusu, farkı pratiğiyle ortaya koymak ne kadar doğal ve hatta kaçınılmaz bir şey ise; farktan bahsetmek ve farklılık politikası gütmek ile farklılıktan geçinmek arasındaki ilişki de o kadar önemlidir. Türk Müslümanlığı söylemi, bir farklılık politikası olarak kendisine ait olmayan, büyük oranda kendi emeğinin ürünü olmayan bir farklılıktan beslenme hâlini alabiliyor.

Diğer yandan, Türkiye'nin kendine özgü bir dindarlık arayışı içerisinde bulunması konusunda başvurulan pragmatik gerekçeler, büyük ölçüde Avrupa'daki din tecrübelerinden dersler çıkarmaya çalışıyordu. Avrupa'da toplumsal kalkınma ve ilerlemenin önemli bir dinamiği olduğu noktasında yaygın bir

mutabakat oluşmuş olan Protestanlık, büyük ölçüde, Almanların kendilerine özgü bir din arayışının sonucu olarak şekillenmiştir. Zira Almanların da mensup oldukları Katolik Kilisesi'nin merkezi, yani papalık Roma'dadır ve bu başlı başına Alman ırkının Protestanlık gibi bir mezhebi kolayca benimseyebilmesi için yeterli millî motivasyonu sağlamıştır. Martin Luther'in papalığa yönelttiği eleştirilerde, yer yer, papalık karşısında Alman ırkının düşürüldüğü ikincil durumlara dair yoğun bir Alman hıncının açık izleri görülür:

> Adına kardinaller denilen papazlar, Hıristiyanlığın hangi amacına hizmet etmektedirler? Size söyleyeyim. İtalya ve Almanya'da bir sürü zengin manastır, kurum, bağış kurumları vardır. Bunları Roma'nın mülkiyetine getirmek için kardinaller yaparak onların uhdesine piskoposluklar ve manastırlar vermekten daha iyi bir yol tasarlanmış değildir. Sonuç da şu olmuştur: İtalya neredeyse viraneye dönmüştür; manastırlar dağılmış, piskoposluklar yağmalanmış, bütün kiliselerin gelirleri Roma'ya çekilmiştir, şehirler harabeye dönmüştür, toprak kurumuş, halk iflas etmiştir, zira artık hiçbir hizmet yapılmıyor vaaz verilmiyor... Çünkü kardinaller gelirleri toplamakla meşgul. Türk bile İtalya'yı bu şeklide harap edemezdi, Allah'a ibadete bu ölçüde bir son veremezdi. Şimdi İtalya'yı kurutmuşlar sıra Almanya'ya gelmiş... Ama seyredelim bakalım yakında Alman bölgeleri İtalya gibi olacaktır. Bizim zaten birkaç kardinalimiz vardır... Şimdi biraz duralım ve biraz Almanların bu Romalı oyunu anlayamayacak kadar aptal olup olmadıkları üzerinde düşünelim (Luther, 1961: 419-21).

Türk Müslümanlığının Araplara karşı kendini konumlandırma arayışında bu izleri yaratan gerçek gerekçeler var mıydı acaba? Bu, her zaman tartışılacak bir konudur; ancak, yolun benzerliğinde kuşku yok. Kendi milletine özgü bir din arayışı, İngilizlerin millî kimliklerinin de önemli bir kurucu momentini oluşturmuştur. Görünürde bir İngiliz kralının (VIII. Henrich, 1491-1547) karısından boşanma isteğine, Katoliklik ilkelerine aykırı olması dolayısıyla Papa'nın itiraz etmesi gibi basit bir olay üzerine başlayan ihtilaf, İngilizlerin kendilerine ayrı bir yol çizmeleriyle sonuçlanmış. "I. Elisabeth zamanında (1533-1603) Anglikanizm doktrinel bir sistem olarak ortaya çıkmış, altın çağını da 17. yüzyılda yaşamış. Papanın otoritesini reddetmelerine ve kendilerine has bazı görüşlere sahip olmalarına rağmen Anglikanlar, eski inanç esaslarını, ibadetlerdeki dua sözlerini ve tarihi piskoposluk telakkisini korurlar" (Gündüz, 1998: 32). Çünkü ortaya koyabildiği asgari farkla, papalık otoritesinden yeterince kurtulmuş oluyor. Mağrur İngiliz milliyetçiliğinin dinî konularda dışarıya bağımlı, başka bir milletin aşağısında kalmasını engelleyecek kadar bir fark yeter.

Dinlerin ilk ortaya çıktıkları esnada alt sınıfların dini olması, özellikle ilahi dinlerin hepsinin ortak özelliğidir. İlk dönemlerde inanmayanların inanmama nedeni, genellikle sınıfsal veya daha genel anlamda tabakasal bir asabiye gururundan kaynaklanırken, dinin belli bir cazibe merkezi hâline geldiği ânlarda bu kesimlerin rağbet ettiği de sıkça rastlanan bir durumdur. Ancak, bu rağbet ânın-

da, bu tür tabakalar mutlaka kendi kültürlerini, kendi şartlarını, kendi dinsel formlarını o dine kabul ettiren bir farklılık politikası eşliğinde dini temellük ederlerken, bir yandan da dinin safiyetindeki ilk yozlaşmaya yol açarlar. Dar toplumsal düzeyde gerçekleşen bu durum, milletlerarası düzeyde de benzer bir şekilde tekrarlanır. İran halkının, kendilerinden aşağı saydığı Arap toplumundan İslam'ı ancak kendine özgü bir hâle getirdiği bir yolla almaya razı olduğu tarihsel bir gerçektir. *Mekkeye Giden Yol*'da İran İslam'ının bu fark politikasına dikkat çeken Muhammed Esed, Şiiliğin İranlılarca tercih edilmesinde İran medeniyetinin elit hissinin büyük bir payı olduğunu iddia ediyordu.[3] Kendi farkı üzerinde durmanın, kendi özgünlüğü ve üstünlüğünü iddia etmenin, bu örnekler çoğaltıldığı sürece, ne kadar sıradan bir tutum olduğu çok açık değil mi?

Belli ki, herkes kendi farkını ortaya koyarken, din de bundan nasibini almış. Kuşkusuz, daha önceki zamanlarda da bu tür farklılaşma stratejileri çalışmıştır. Ancak, bu stratejilerin modern koşullarda milliyetçi ideolojilerin, millî devletlerin kimlik stratejilerinin parçası hâline gelmesiyle birlikte, bambaşka bir manzara ortaya çıkmıştır; son derece karmaşık bir bağlantı... Dinlerin daha bir hâkim olduğu, insanların birbirlerinin dinlerini değiştirmek üzere kan döktükleri bir ortamda, yine de dinler arasındaki geçişliliklerin daha fazla olduğu görülüyor. Balkanlar'daki dinsel farklılıkların kökenleri üzerinde yaptığı gözlemleri bir kitapta toplayan Gürbüz Bahadır, bu paradoksal duruma işaret ederken Balkanlar'da din değiştirmelerin ne kadar devam ettiğini ve ne zaman hız kestiğini sorarak şöyle cevap veriyor:

> ...herhâlde dinî tanımlamaların yerini ulusal tanımlamaların almasıyla, dinî bilinçten ulusal bilinçlere geçilmesiyle. Yani olması gerekenin aksine, insanların dinî kimlikleriyle tanındıkları sıralarda ve en geçerli toplumsal bilincin dinî bilinç olduğu zamanlarda, gayri Müslimler açısından din değiştirme daha sık vukua gelmesi gereken bir şeydi (Bahadır, 2002: 99).

Bahadır'ın paradoksal bulduğu bu ilişki, aslında dini belli milletlerin mülküne almanın, dine belli bir etnik veya millî karakter kazandırmanın doğal bir sonucu olarak gelişmiştir. İşin paradoks yanı şu olmuştur: Milliyetçilik modern ve büyük ölçüde seküler bir ideolojidir; ancak, bu ideolojinin içerisinde dinin algılanma biçimi, kendisine, sorgulamaksızın, verili bir unsur olarak ve verili hâliyle sarılmayı gerektiriyor. Dinî dünya görüşü içerisinde insanlar kendi dinlerinin hakikati hakkında daha açık, daha sorgulayıcı bir tutuma girebiliyorlar ve pekâlâ din değiştirmeyi bile ihtimal dahiline sokabiliyorlar. Oysa seküler, milliyetçi bir yaşam tarzında dinin toplumsal ağırlığı alabildiğine azalmış olduğu hâlde,

[3] Bir sohbette Sait Şimşek Hoca da on iki imam silsilesinin, Hz. Hüseyin'in İranlı olan hanımından olduğu şeklindeki bir ayrıntının neden kimsenin aklına gelmediğine dikkat çekmişti. Bu gerçekten de fazlasıyla düşündürücü bir ayrıntı. Oysa Hz. Hüseyin'in diğer hanımlarından olan başka torunları da vardır ve Ehl-i Beyt mantığı en basit şekliyle sürdürülse bile onlar da eşit derecede Ehl-i Beyt'tir. Oysa bunların tarihsel olarak hiçbir esamisinin okunmadığını biliyoruz.

dinsel kimlik öğesine daha fanatik bir bağlılık gelişir. Din hakkında hiçbir bilgisi olmayan, günlük hayatında dinin hiçbir ağırlığının bulunmadığı birçok insanın dinî konularda çok garip bir fanatik duyarlılık geliştirebildiğini görebiliyoruz. Belki bütün şiddeti bu tür insanlara mal etmek tabii ki yanlış olur; üstelik, din adına yürütülmüş şiddetin önemini de aslâ azımsamamak gerekiyor; bu da doğru, ama din adına şiddet eylemlerine bu tür insanların çoğu kez çok daha fazla yatkın olduğu gözlemlenebilir. Çağımızın en önemli soykırımlarından birini yapmış olduğu kabul edilen Hitler'i motive eden temel duygu, milliyetçi bir duyguydu; ama soykırımının nesnesi ve hedefi, dinsel bir grup olarak Yahudilerdi. Yahudilik gerçekte olduğu gibi Hitler için de bir dinden ziyade etnik bir varlığı ifade ediyordu ve onlara karşı yürüttüğü savaşta, bir noktadan sonra dinsel gerekçelerin hiçbirinin esamisi okunmamaya başlıyordu.

Tam da bu nokta, *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı* başlıklı kitabımda Alevilik üzerine söylediklerime dair Cihan Tuğal'ın yaptığı eleştiriye, konuyu boyutlandırıcı bir özelliğe sahip olduğu için değinmenin yeridir. Söz konusu kitapta, siyasal Aleviliğin yükselişinin, aynı zamanda siyasal İslam'ın da yükselişiyle eşzamanlı oluşuna değinerek, Aleviliğin siyasallaşmasında, siyasal İslam'a karşı yürütülen tedbir komplekslerinin payına dikkat çekmiştim. Tuğal, haklı olarak, Alevilerin tamamen kendi içsel dinamikleriyle, hiçbir komplonun güdümünde olmaksızın kendi iradeleriyle Aleviliklerini bir çeşit dindarlık olarak keşfetme ihtimalini yok saymaya tepki gösteriyordu. Her ne kadar benim bu ihtimali yok saydığım yok idiyse de,[4] Tuğal'ın tepkisi yerindeydi. Burada Tuğal'ın Alevilikle ilgili söylediklerinin Bahadır'ın yakaladığı ilişkiyi destekleyen ilginç katkısı, Aleviliğin nasıl olup da siyasal İslam'ın yayılması karşısında bir çeşit doğal dalgakıran rolü oynadığı sorusundan yola çıkıldığında, çok iyi bir şekilde ortaya konulabilir. Gerçekten de tıpkı Türkiye sosyalistlerinin yayılması önünde dindar Sünnilerin 'doğal' bir sınır oluşturması gibi, İslamcılığın önünde de Aleviler doğal bir set oluşturmaktadırlar (Tuğal, 2000: 86). Yani İslamcı siyaset her kesimden taraftar bulabiliyor, herkese hitap edebilecek bir söyleme sahip olabiliyor; ancak, Alevilerin karşısında söyleyebilecek bir şey bulamıyor demektir bu. Bunun sebebi, iki dinsel anlayış arasında bir diyalogsuzluk, bir iletişimsizlik durumunun katı bir biçimde işlemesidir; tabii ki; ancak, bu iletişimsizliğin gerçekleşme nedeninin, taraflardan herhangi birinin bir veya birçok iddiasının diğeri tarafından kabul edilebilir bulunmaması falan olduğunu düşünmemek gerekir. Tam da di-

[4] Hatta son zamanlarda Aleviler arasında görülen ve Aleviliğin hiçbir komploya konu olmaksızın "ciddi bir inanma ihtiyacının" sonucu olarak Aleviliği keşfeden, başka ideolojik angajmanlara veya ihtiyaçlara servis vermeden Aleviliği bir kimlik olarak bulan bir damar bulunduğunu ifade etmek üzere, "Aleviliğin Alevileşmesi" başlığı altında, özellikle bu ihtimal üzerinde durmuştum. Bu başlığın Edward W. Said'in meşhur kitabı *Oryantalizm*'de geçen Doğu'nun Doğulaştırılması (Said, 1978) başlığı altında ima edilenlere bir göndermesi de vardı, ama bu göndermelerin konu olduğu 'söylemsel icad'ın ötesinde Aleviliğin Alevileşmesinin, bir çeşit asla dönüş (üstelik bu sözün bütün ideolojik tuzaklarının farkında) olarak selamlandığı, dikkatli bir okumayla fark edilebilirdi.

nin bir millî kültür unsuru hâline gelmiş olmasıdır, sorunun asıl cevabının yattığı yer. Alevilik, dinsel bir tekliften, dinsel bir heyecandan, insanın bir varoluş dinamiğinden ziyade, etnik bir unsura dönüştüğü ölçüde, İslamcılığı da yine dinsel veya varoluşsal bir sorgulama, yeniden-doğuş momenti olarak değil, kendisi gibi geçişkenliğin mümkün olmadığı etnik bir unsur olarak algılamaktadır. Söz konusu olan geleneksel Sünnilik olduğunda, aynı şey Sünnilerin bakış açısından da doğrudur. Ama bu yalıtkanlığın, tarafların her biri dindarlaştıkça azaldığı, ara sıra iletişimin canlandığı görülebilir. İstisnaları tabii ki olabilir; ancak, genelde kendi dinine daha fazla sarılan, başkasının dinine karşı daha diğergam olabiliyor. Diniyle bağları azalanlar ise, bir de millî bir kimlik benimsiyorsa, beklenenin aksine, başka dinlerden olan insanlara karşı hiçbir diyalog vasatı bırakmıyor. 12 Eylül'den önce Kahramanmaraş ve Çorum'da, 1993'te de Sivas'ta yaşananlara bir de bu bakış açısıyla bakmayı deneyebiliriz herhâlde. Ramazanda oruç ihlalinden kaynaklanan şiddet olaylarına katılanlara da aynı bakış açısı denenebilir. Kendi oruçsuz olduğu hâlde, başkalarının oruç tutmamasına karışan milis tiplemesinin şahsen bir karikatür olmadığına eminim.[5]

Türk Müslümanlığıyla ilgili tasvir ve tasavvurların kendi malzemesini devşirdiği bir yer, Arapların İslam'ına karşı kendi dilimizde okuyacağımız, anlayacağımız, ama illa ki okumaktan dolayı ister istemez kitabi boyutu ağır basacak bir İslam ise, bir diğer yerin halk dindarlığı olduğunu söylemiştik. Doğrusu, kitap, metin, düstur vurgusu iyi, güzeldir de, bu vurgu, kitabın muhtevası, oluştuğu tarihsel şartlar dikkate alındığı takdirde güzel kalmaya devam eder. Ancak, otorite konumuna oturtulmuş bir kitaba dayanarak metin-merkezci bir prosedürle kitaptan bir hayat düsturu çıkarıldığında, hele bu sadece bir vicdan işi olmayı fersah fersah aşacak şekilde toplumsal hayatın düzeniyle ilgili bir teklife dönüştüğünde, modernist kitap vurgusu ne olacaktı? Beklendiği gibi kitaba dönüş, İslam dünyasında Protestanlığın kitaba dönüş hareketinin yol açtığı bireyselleştirici etkiyi yaratmadı. Aksine, kitap etrafında uzlaşmalar, dolayısıyla ortak yorumlar ve cemaatler üretti. Bu da kitabi İslam'a karşı zaman zaman açık bir güvensizliğin dışa vurmasını sağlamış, bu durumda da halk dindarlığı daha güven verici görünmüştür. Tabii ki, halk dindarlığını Türk Müslümanlığının önemli bir referans noktası kılan tek boyut bu değildir. Bu tercihin bazen bir çeşit popülizmden, bazen pastoral bir romantizmden, bazen de popüler bir milliyetçilikten beslendiğini söyleyebiliriz. Ama bazen de yine başka milletlerin İslam'ından bir fark yaratan niteliğiyle, "esnek, forma düşkün olmayan, fazla ince eleyip sık dokumayan, dolayısıyla hayatı fazla germeyen vs."

[5] 12 Eylül öncesi anarşik ortamda, bulabildiği insanların solcu olup olmadığını test etmek üzere "Kul-hu" sınavından geçirerek, doğru okuyup okumadığını anlamak için yanındaki arkadaşından yardım istemek zorunda kalan ve günümüzde artık bir fıkranın gülünçlüğüyle anılan tip, dinin herhangi bir düsturu adına hareket etmez. Dinin bütün anlamı, millî kimliğin tutkalı, harcı veya herhangi bir öğesi olmaktır.

nitelikleriyle estetize edildiğini görebiliriz. Bu tür estetize etme girişimlerindeki ilginç bir boyuta dikkat çekmekte fayda vardır. Daha önceki bir yazımda da belirttiğim gibi (Aktay, 1998), Türk Müslümanlığı olarak halk İslamı'nın ön plana çıkarılmasına, genellikle, her çeşit bilimsel, entelektüel, rasyonel, hatta medeni değerlerin küçümsendiği, ilginç bir popüler kültür promosyonu eşlik eder. Siyasal İslam'a karşı, mevhum bir kültürel İslam'ı konumlandıran[6] bu yaklaşımlarda kültürel İslam'ın, her türlü entelektüel, bilişsel aktiviteyi küçümseyen, bir çeşit "cehaletin kültürel ve antropolojik promosyonu" üzerine kurulduğunu görmek mümkündür. Yukarıda, bir halk dindarlığının bid'at ve hurafelerinin, Yahya Kemal'in Babanzade'ye dile getirdiği tarzda estetize edilerek savunulmasının Türk Müslümanlığı adına nasıl bir farklılık politikası olarak uygulandığını görmüştük. Kültürel İslam edebiyatı, işi, her türlü bilişsel ve entelektüel aktivitenin dinin otantisitesini bozduğu iddiasına kadar götürdüğünde,[7] mevhum siyasallaşma veya gayri millileşme tehdidine karşılık bir çeşit *obscurantism* batağına da saplandığının farkına varmaz. Estetize edilmiş bir *obscurantism* de kesinlikle başka türlü görünebilir. Türk Müslümanlığı üzerinden güdülen fark politikası, ezanın ve namazlardaki duaların Türkçe okunması taleplerini dillendirdiğinde, cehaletin kültürel ve antropolojik promosyonu, aslında başka türlü bir kendini-tahkire dönüşür. Hepsi hepsi, üç dört tane sureyi bütün anlam muhtevalarıyla birlikte bütün dillerde bile bir insanın ezberlemesi zor olmasa gerek. Oysa Türk halkına bu tartışma yoluyla yakıştırılan fark, onun ortalama bir insan zekasının kolaylıkla ezberleyip öğrenebileceği üç sureyi bile ezberlemekten âciz bir zihinden başka bir şey değildir. Doğrusu, işin bu yönü tabii ki, bu taleplerin kastedebileceği bir şey değildir. Ancak, bu taleplerin kaş yapalım derken ürettikleri Türk imajı da bundan başka bir kapıya çıkmaz: İki sureyi anlamlarıyla birlikte ezberlemekten âciz bir tip.

[6] *Tezkire* dergisinin 14-15. sayısını (1998) tam da bu çelişkiyi masaya yatırmak üzere Kültürel İslam konusuna hasretmiştik. Burada yer alan yazılarda siyasal İslam'a karşı ön plana çıkarılmaya çalışılan kültürel İslam mefhumunun açmazlarına değinilmişti. Bu konuda Mustafa Aydın (ayrıca, Aydın 2002), Ahmet Çiğdem, Nuray Mert, Alev Erkilet-Başer'in genel olarak siyasal İslam'ın karşıtı olarak kültürel İslam'ı yükseltmeye çalışmanın siyasal içeriği üzerine eleştirel yazıları yer aldı.

[7] Bu tehdit algısının millî kaygılar çerçevesinde ifade edilen boyutlarına karşılık, antropolojik ve sosyolojik çevrelerde de, özelikle İslam söz konusu olduğunda, bu tür bir otantisite jargonunun garip bir biçimde devreye girdiğini görebiliriz. Ünlü antropolog Clifford Geertz, *Islam Observed* isimli kitabında (Geertz, 1968), kitabi İslam'ın metin-merkezciliğinin bir dinin otantik algı ve tecrübesini tahrif ettiğini açıkça ifade ediyor. Geertz, 'dinsel-zihinlilik' ile 'dindarlık' ayırımına dayanan yaklaşımında, birincisinin zihinsel, entelektüel ve rasyonel bir boyut olarak dinin gerçek tabiatını yansıtan ve genellikle halkın hiçbir zihinsel dolayıma girmeden sergilediği tecrübeyi işaret eden ve salt bundan dolayı otantiklik payesi kazanan 'dindarlık'tan uzak olduğuna hükmediyor. Geertz'in yaptığı bu ayırımda, yani entelektüel İslam ile dindarlık boyutlarını birbirinden nasıl ayırabildiği, örneğin entelektüel birinin aynı zamanda dindar birisi olmasını neyin engellediği hakkında ne düşündüğü ayrı bir konudur; ama, onun bu ikisi arasında halk dindarlığın tercih edişinde tabii ki Batı sosyal bilim geleneğinde, özellikle antropologlar arasında baş gösteren bir çeşit ilkellik nostaljisinin payı bulunabilir. Ama bu paydan önce bu olayın tabii ki siyasi bir eleştirisi de yapılmalıydı (Aktay, 1998).

Neo-Kolonyalizmin İdeolojik Söylemi

Türk Müslümanlığı hakkındaki önemli diğer vurgunun, kuşkusuz, uluslararası bir boyutu vardır. Bu da, evveliyatı İslam ülkeleriyle kolonyalist ilişkiler bağlamında her zaman geçerli olmuş bir soruna üretilen çözüme gönderme yapar. Ancak, Türk Müslümanlığının post-kolonyalist dönemlerde bir model olarak öne çıkması, genellikle, sömürgecilik sonrası toplumlarda bir çeşit neo-kolonyalizmin yeniden üretilmesindeki işlevselliğini yoklayan bir durum olmuştur. Bobby S. Sayyid'in, Türkiye'nin kurucu liderinin adını taşıması dolayısıyla sadece Türkiye'ye hasretmeyi kabullenmediği Kemalizmi, bütün İslam dünyasında İslam'la siyaset ilişkilerinin dizaynı için uygulamaya konulan bir model olarak düşünmesinin sebebi budur (Sayyid, 2000). Siyasal ve kamusal alanı İslamsızlaştırmak da denilebilecek bu programın içerisinde İslam'ın kazandığı şekil, bir Türk Müslümanlığı olarak diğer ülkelere model oluşturabilecekti.

11 Eylül 2001 saldırılarından sonra küresel bir kampanyayla çizilen bir tür İslam'ın veya İslamcılığın karşısında bir Türk Müslümanlığı modeline sıkça göndermede bulunuldu. Başka İslamlar gözden düşerken, Türk Müslümanlığının zaman zaman, adı konularak, iltifata mazhar olması bunun göstergelerindendir. Bu iltifatların çoğuna da, siyasal düzeyde Türkiye'nin İslam ile laiklik ve demokratik düzeni birbiriyle uzlaştırmış olduğu varsayılarak mazhar olmaktadır. Ama burada da ne tür bir demokrasinin veya laikliğin İslam'la uzlaştırılabildiği konusu üzerinde yeterince durulduğu söylenemez. Türkiye, İslam ile demokrasinin veya laikliğin uzlaşabildiğini gerçekten de gösterebilmiş midir? Uygulamaya bakıldığında, Bektaşi fıkrasındaki meşhur abdestsiz namaz imkânına verilen cevaba benzer bir cevapla karşı karşıya kaldığımızı görürüz. Görünürde bir namazın geçerli olmadığına hükmedecek ve bu hükmü nesnel bir biçimde kabul ettirecek ilahi bir ikazın gelmesi beklendiği takdirde, Bektaşi mantığının önünde hiçbir şey duramaz. Nitekim, Türkiye'nin, Müslüman bir ülke olduğu hâlde demokrasiye geçişi sağlamış olması ayrı bir konudur, bu ikisini birbiriyle başarılı bir biçimde uzlaştıran örnek bir pratik geliştirmiş olduğu ise apayrı bir konudur. "Türkiye'nin kendine özgü şartları" diye başlayan bütün söylemlerin arkasından, demokrasinin bütün değerleriyle tutarlı bir uygulama imkânının aranmasından değil, aksine, bazı değerlerinin Türkiye özelinde nasıl ihlal edilebileceğinden söz edilebiliyor. Sonuçta, bir çeşit demokrasi ve bir çeşit İslam bir arada yaşamış oluyor; ama bunların bir abdestin sahihliğine sahip olup olmadığına, yine bir emrivakiyle karar veriliyor. Bu emrivakinin ise, abdestin ne olduğunu, namazın ne olduğunu bilenlere hiçbir şey ifade etmediği yeterince açıktır. Oysa Türkiye'de bu abdesti gerçekleştirmek için her türlü entelektüel veya dinsel anlayış zemini fazlasıyla mevcuttur.

Bu bağlamda bir doğruya daha işaret etmek gerekirse, Batı'da demokrasi ve laiklik, dini hangi konuma yerleştirmiş olursa olsun, sonuçta bir Hıristiyan veya Yahudi dindarının gündelik hayatında istediği takdirde kendi dinsel anla-

yışıyla çelişkiye girmemesini temin edecek düzenlemeler eşliğinde bir form kazanmıştır. Kuşkusuz, modernleşmenin genel gelişimi içerisinde dinlerin veya dindarların da kendilerini belli bir rıza ile bir hizaya çekerek ayarlamalarının da sonunda, Hıristiyanlık ile laiklik arasında görünürdeki uyum sağlanabilmiştir. Muhtemelen demokrasi veya laiklik ile İslam arasındaki gerilimin önemli bir kısmı, bunların bir Müslüman ülkede nasıl uygulanacağı konusunda hiçbir yeniden-yazılım sürecinden geçmemiş olmalarıdır. Yani İslam dünyasının veya Müslümanların demokrasiyle uyumundan önce, demokrasinin Müslüman ülkelere uygun bir yeniden yazılımı yapılmamıştır. Örneğin, bu konuda çıkan en önemli sorunlar, Müslüman dindarlığının veya sembollerinin kamusal görünürlükleriyle ilgilidir. Avrupa demokrasileri veya laiklik uygulamaları, muhtemelen Fransız modelinin bir dönemki bazı aşırılıkları hariç tutulursa, bu tarz konuları hiçbir zaman sorun etmemiştir. Dinin devlet işlerine müdahalesi konusunda sergilenen duyarlılık ile devletin din işlerine müdahale konusunda sergilediği duyarlılığı ifade edecek bir laikliğin esasen Türkiye şartlarında, hatta Müslüman ülkelerin birçoğunda işi daha da kolay olabilirdi. Zira İslam'ın geçmişinin ve teolojisinin, demokratik addedilen (farklılıklara tahammül, farklı insanların taleplerini yönetime yansıtma, dinsel veya etnik özgürlük ve eşitlik gibi) değerlerle uyum sağlayabilme kapasitesi bakımından diğer bütün dinlerden çok daha fazla parlak olduğu ortadadır. Yeter ki, bu düzenlemeler, devletin resmî bir din tesis edecek anlamda yasama yapamayacağı kadar, hiçbir dinin serbestçe yaşanmasını engelleyecek bir yasamada veya yasaklamada da bulunamayacağı yönündeki düsturlar dengeli bir biçimde benimsenebilsin.

Daha önce de olduğu gibi, 11 Eylül sonrasında da zaman zaman diğer Müslüman ülkelere bir model olarak sunulan Türkiye'nin bu konuda sergilediği performans, hiç de onun başka ülkelere model ihraç etmesine yetecek bir performans gibi görünmüyor. Hatta Arap basınında bu türden söylemlere, Türkiye'nin bir bez parçası etrafında verilen inanılmaz kavgayla bütün geleceğini karartabilen irrasyonelliğine dikkat çekilerek, gülüp geçiliyor.[8] Türkiye, dışarıya, özellikle de örnek olması beklenen Müslüman ülkelere, hiç de İslam ile demokrasiyi barışçıl bir biçimde uzlaştırabilmiş olduğu görüntüsü vermiyor. Aksine, model oluşturacaksa, demokrasi yapıyor gibi görünerek nasıl demokrasinin ihlal edilebildiği ve İslami taleplerin tamamen demokratik görüntülü entrikalarla nasıl bastırılabileceği konusundaki performansıyla bir model oluşturabilir. Bu görevi de kim kendine yakıştırabiliyorsa buyursun model oluşturmayı denesin. Ürünün değerine narh konulmaz. Model piyasası nasılsa bir değer biçer. Her malın da değerine ve ihtiyaca göre bir alıcısı çıkar elbet.

[8] Bu konuda Merve Kavakçı olayı dolayısıyla ve de Türkiye üniversitelerindeki başörtüsü olayları arkasından da en son Meclis Başkanı Bülent Arınç'ın eşinin başörtüsüyle protokoldeki yerini alarak Cumhurbaşkanı ve eşini uğurlaması dolayısıyla çıkarılan kriz üzerine Arap basınında yer alan makaleler, bu konuda gerçekten de İslam dünyasına örnek olacak bir basiret sergileme konusundaki acziyetimizi ortaya koyduğumuzu gösteriyor.

Kaynakça

AKTAY, Yasin (1998), "Kültürel Sahihlik Söylemleri ve Modernlik", *Tezkire*, sayı: 14-15.,
AKTAY, Yasin (1999), *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
AYDIN, Mustafa (1998), "Kategori Oyunları ve Kültürel İslam", *Tezkire*, sayı: 14-15.
AYDIN, Mustafa (2002), *Siyasetin Sosyolojisi: Bir Sosyal Kurum Olarak Siyaset*, İstanbul: Açılım Yayınları.
BAHADIR, Gürbüz (2002), *Batı'dan Doğu'ya Uzanan Çizgide Balkanlar ve Türkler*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
BAŞER, Alev-Erkilet (1998), "Kültürel'in Siyasallığı", *Tezkire*, sayı: 14-15.
BAYART, Jean-François (1994), *Kimlik Yanılsaması*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis Yayınları.
BERNASCONI, Robert (2000), *Irk Kavramını Kim İcat Etti: Felsefi Düşüncede Irk ve Irkçılık*, çev. N. Ökten, Z. Direk, T. Meriç Esiner, Hazırlayan: Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları.
CONNOLLY, William E. (1995), *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
ÇİĞDEM, Ahmet (1998), "Siyasal İslam vs. Kültürel İslam", *Tezkire*, sayı: 14-15.
ESED, Muhammed (1986), *Mekke'ye Giden Yol*, İstanbul: İnsan Yayınları.
GEERTZ, Clifford (1968), *Islam Observed*, Cambridge: University Press.
GÜNDÜZ, Şinasi (1998), *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları.
KEMAL, Yahya (1986), *Siyasî ve Edebî Portreler*, İstanbul.
LUTHER, Martin (1961), *Selections From his Writings*, edited by John Dillenberger, New York: Anchor Books.
MERT, Nuray (1998), "Cami Gölgelerinden Gölge İnsanlara: Kültürel İslam Edebiyatı", *Tezkire*, sayı: 14-15.
SMITH, Wilfred Cantwell (1957), *Islam in Modern History*, New York: Mentor Books.
SAID, Edward W. (1978), *Orientalism*, London: Vintage Books (Türkçesi, *Oryantalizm*, çev. Selahaddin Avaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1991).
SAYYID, Bobby S. (2000), *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Ankara: Vadi Yayınları.
TUĞAL, Cihan (2001), Halkçı Siyaset Açısından Alevi-Sünni Ayrılığı, *Birikim*, Sayı: 141.