

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

ŞERİF MARDİN'DE DİN VE MODERNİZM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sefer YILDIRIM

**Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Din Sosyolojisi**

Bu tez 15/07/2004 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Jüri Başkanı Jüri Üyesi Jüri Üyesi
Doç.Dr. A.Vahit İMAMOĞLU Yrd.Doç.Dr. A.Faruk KILIÇ Doç.Dr.İsmail ALBAYRAK

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

ŞERİF MARDİN'DE DİN VE MODERNİZM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sefer YILDIRIM

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Din Sosyolojisi

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. A. Faruk KILIÇ

EYLÜL - 2006

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Sefer YILDIRIM
29.05.2006

ÖNSÖZ

Şerif Mardin’de din ve modernizm konusu, Türkiye’de dinin yeni açılımlarını konu edinen bir Mardin çalışmasıdır. Çalışma dinin kendini değişen sosyo-ekonomik ve kültürel şartlara uyarlarken aldığı şekil ve bunların toplumsal tezahürlerini konu edinmesi ve tam bu esnada bu değişimde nurcu hareketin etkisini konu ediniyor.

Bu çalışmanın hazırlanmasında yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Ahmet Faruk Kılıç’a teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Ayrıca, bu günler ulaşmamda emeklerini hiçbir zaman ödeyemeyeceğim aileme de şükranlarımı sunarım. Yetişmemde katkıları olan tüm hocalarıma da minnettar olduğumu ifade etmek isterim.

Sefer YILDIRIM

Sakarya 2006

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	ii
ÖZET	iii
SUMMARY	iv
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: ŞERİF MARDİN'İN HAYATI VE ESERLERİ	4
1.1. Şerif Mardin'in Hayatı	4
1.2. Şerif Mardin'in Eserleri:	6
1.3. Mardin'e Göre Sosyolojik ve Dini Kavramlar	7
1.4. Sosyolojik Açıdan Din.....	11
1.4.1. Geleneksel ve Modern Toplumlarda Din	16
1.4.2. Modern Toplumlarda Yeni Dini Hareketler	19
1.5. Sosyolojik Açıdan Devlet.....	22
1.6. Sosyolojik Açıdan Modernizm	24
BÖLÜM 2: ŞERİF MARDİN'E GÖRE DİN ve DİNİ CEMAATLER	28
2.1. Şerif Mardin'e Göre Din	28
2.1.1. Şerif Mardin'e Göre İslamiyet	30
2.1.2. Şerif Mardin'e Göre Laiklik	35
2.2. Şerif Mardin'e Göre Dini Cemaatler.....	36
2.2.1. Şerif Mardin'e Göre Nurculuk	38
2.2.2 Şerif Mardin'e Göre Nakşilik	56
2.3. Şerif Mardin'e Göre Modernizm.....	60
2.3.1. Şerif Mardin'e Göre Batı Modernleşmesi.....	66
2.3.2. Şerif Mardin'e Göre Osmanlı Modernleşmesi.....	69
2.3.3. Şerif Mardin'e Göre Cumhuriyet ve Modernleşme	70
III. BÖLÜM: ŞERİF MARDİNE GÖRE DİN ve MODERNİZİM	73
3.1. Şerif Mardin'e Göre Din ve Modernizm Arasındaki İlişki.....	73
3.1.1. Türkiye'de Din Devlet İlişkileri ve Laiklik.....	75
3.1.2. Türkiye'de Din Eğitimi.....	77
SONUÇ	82
KAYNAKÇA	86
ÖZGEÇMİŞ	85

KISALTMALAR

Ank	:	Ankara
ABD	:	Amerika Birleşik Devletleri
AÜİFD	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜSBFD	:	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi
Çev.	:	Çeviren
Dr.	:	Derleme
EST	:	Erhard Seminerleri Eğitim
İFAV	:	İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İST	:	İstanbul
TM	:	Transandantal Meditasyon
YDH	:	Yeni Dini Hareketler

Tezin Başlığı: ŞERİF MARDİN'DE DİN VE MODERNİZM**Tezin Yazarı:** Sefer YILDIRIM**Danışman:** Yrd. Doç.Dr. A. Faruk KILIÇ**Kabul Tarihi:** 26.09.2006**Sayfa Sayısı:** iv (ön kısım) + 90 (tez)**Anabilim Dalı:** Temel Felsefe Bilimleri**Bilim Dalı:** Din Sosyolojisi

Bu çalışma din sosyolojisinin temel konularından biri olan din ile toplumun karşılıklı ilişkilerini konu edinmiştir. Araştırma Şerif Mardin'in Türkiye'de din ve toplumsal değişim Bediüzzaman Said Nursi ve din ve siyaset kitapları bağlamında incelenmiştir. Şerif Mardin modernizm kavramını Charles Taylor'dan esinlenerek Türk toplum yapısına uygulamıştır. Bu yöntem Şerif Mardin'in bütün çalışmaların da dikkati çeken bir üsluptur. Bu çalışmada Mardin Türkiye'nin değişen dini anlayışlarını sosyal bilim kavramlarıyla ele almıştır. Nurculuk hareketinin Said Nursi önderliğinde ortaya çıkışı ve bu hareketin geleneksel tasavvuf ilişkisinde bir kırılma noktası teşkil etmesi çalışmamızda üzerinde durulan önemli anekdotlardan biridir. Aynı zamanda din-devlet ilişkileri ve laiklik kavramaları, Türkiye'de din eğitimi gibi bölüm alt başlıklarıyla da günümüz Türkiye'sinde popülaritesini elan sürdüren meselelere de değinilmiştir.

Çalışmamızda ayrıca Şerif Mardin'in düşünce dünyası hakkında bir fikir edinebilmek amacıyla kavram analizi başlığı altında onun bazı önemli kavramalara yüklediği manaları tespit etmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Din, Modernizm, Toplum, Nurcu Hareketi, Folk İslamı

Title of The Thesis: Religion and Modernizm According To Şerif Mardin**Author:** Sefer YILDIRIM**Supervisor:** Asist. Prof. Dr. A. Faruk Kılıç**Date:** 26.09.2006**Nu. of Pages:** iv (pre text) + 90 (main body)**Department:** Philosophy and Religion Sciences **Subfield:** Sociology Of Religion

This study is on the mutual relationship between religion and society which are one of the basic topics in the sociology of religion. The study has been made in the context of Serif Mardin's book upon 'Religion and social change in Turkey', Bediuzzaman Said Nursi', 'Religion' and 'Politics'. Serif Mardin had applied the concept of modernism, by inspiring from Charles Taylor, to the structure of Turkish Society. This method is often seen in all other works of Serif Mardin as an often-used approach. The study considers the thoughts of Mardin on the changing religious understandings in Turkey within the concepts of Social Sciences. Also, The Nurcu Movement, occured by the head of Said Nursi, and the movement which was the break point in the traditional sufism, are important anecdotes in the study. So Religion-State relations, Laicite and religious education in Turkey has been studied alongside this thesis. In our study besides has been eleberated context of Serif Mardin which are one of the basic opinion.

Keywords: Religion, Modernism, Society, Folk Islam, The Nurcu Movement

GİRİŞ

Din ve modernizm başlığı zorunlu olarak din ve değişme kavramını da çağırıştırır. Modern en temel anlamıyla yeni olan şey demektir. Bu anlamda da bugün yeni olan şey yarın eskidir. Bu öncüllerden çıkan sonuç değişme kavramıdır. Din sosyolojisinde değişme, dinin toplumu, toplumun dini etkilemesi bir başka deyişle karşılıklı etkileşimi ifade eder. Değişme bireyde veya toplumda görülür. Biz bu çalışmamızda kavramın toplumsal yönünü inceledik. Araştırmamıza Şerif Mardin'in din sosyolojisiyle ilgili olarak kaleme aldığı kitap, makale ve tebliğler referans olarak alınmıştır. Fakat bir yazarın düşünceleri onun bütün yaptığı çalışmalar esas alınarak saptana bileceği için bütün eserlerini inceledik.

Birinci bölümde Şerif Mardin'in hayatı ve eserlerini ele aldık. Bu bölümde bilim adamlarına ve Şerif Mardin okuması yapmak isteyenlere kılavuz olabilecek tarzda yapıtlarını sekiz kategoriye ayırdık. Çalışmamızın giriş bölümünde Şerif Mardin okumalarıyla ilgili bazı açıklamalar yapmayı uygun görüyorum. Her şeyden önce Şerif Mardin bir bilim adamıdır. Önce siyaset bilimiyle uğraşmış son zamanlarda da ilgi alanını din sosyolojisine yöneltmiştir. Mardin düşüncelerini kurgularken o bilimin kavramlarını kullanır. Hatta Mardin'i anlamak için kullandığı kavramların da dayanaklarını bilmek gerekir. Bu araştırmamızda karşılaştığımız birinci engeldir. Örneğin deamon kelimesi bizim kültürümüzde hoş karşılanmayacak anlamlara gelir. Fakat Şerif Mardin insandaki derin duyguları harekete geçirmesi, hayal dünyası üzerindeki sansürleri kaldırması anlamında bu kavramı olumlu olarak kullanır. Okumalarda karşılaşılan ikinci bir zorluk da tercüme hatalarından kaynaklanmaktadır. Bu tespiti Ahmet Murat Aytaç'tan alıntılıyorum. Aytaç, Ali yaşar Sarıbay ve Ersim kalaycıoğlu'nun çevirdiği "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics? Adlı makaledeki yanlış tercümelelerin okuyucuyu nasıl yanılttığını anlatıyor:

"Öncelikle çevirmen tarafından seçilen kimi karşılıkları, Türkçe çeviride makalenin orijinalinde olmayan bazı sorunlar ortaya çıkardığını belirterek başlayayım. Bu sorunlardan en dikkat çekici olanı Patrimonial Bureaucracy için çevirmen tarafından uygun görülen miras yoluyla geçen bürokrasi karşılığıdır. Kavramın sözlük tanımına dayalı olarak yapılan bu çeviri, patrimonial bürokrasi kavramının sosyal bilimlerdeki kullanımını açısından yetersiz olması bir yana, daha ilerde Şerif

Mardin'in yaptığı merkez ile çevre arasındaki karşı karşıya gelme, resmi görevlilik statüsünün mirasla geçmesinden doğmuyordu saptamasıyla da açık bir çelişki içermektedir" (Aytaç, 2006:33)

İkinci bölümde Şerif Mardin'e göre Din, Tarikat, İslamiyet, Laiklik, Nurculuk, Nakşilik, gibi kavramları. Üçüncü bölümde ise Mardin'e göre din ve modernizmin aralarındaki ilişkileri anlattığımız çalışmamızda bir de Şerif Mardin kavramları başlığıyla Mardin'le alakalı ilk sayılabilecek bir kavram analizi geliştirdik. Şerif Mardin Türk siyasi düşüncesini (kendi deyimiyle, çoğunlukla keçi boynuzu olsa bile) önemseyerek Avrupa/Dünya siyasi düşüncesinin kavramlarıyla incelemiştir. Şerif Mardin'in bu temel özelliği kendine has kavramlar kullanması bizi kavram analizi yapmaya sevk etti. Genelde yazdığı kitapların ve makalelerin İngilizce olması kavramların tercüme edilemeyeşi, yukarıdaki paragrafta değindiğimiz gibi tercüme edilen kitaplardaki cümle düşüklükleri, karşımıza çıkan en önemli zorluklardı. Kavramların önemi günlük hayattaki konuşma dilinde insanların birbirlerini anlamalarında açığa çıkıyor. Çoğu zaman tartışmayla biten sohbetlerin altında bile kavram kargaşası olduğu aşikardır. Günlük hayatta karşılaştığımız, yaşadığımız pratiklerde bile durum böyleyken soyut olan düşünce ameliyesiyle kurulan kurgulanan ve ifade edilen sosyal bilimlerde kavramların ne kadar önemli olduğunu anlatmaya hacet yoktur. Bu sebeptendir ki Şerif Mardin'de kavramlar adı altında bir çalışma yaptım.

Çalışmanın Konusu

Bu araştırmada Türkiye'de toplumsal değişimde önemli bir yeri olan din ve dini hayatın aldığı şekiller ve Türkiye'de din ve toplumsal değişimde önemli bir yeri olan nurculuk hareketi Said Nursi odaklı olarak ele alınmıştır.

Çalışmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı Türkiye'nin modernleşme tarihinde dinin rolünü ortaya çıkarmak ve Türkiye'de din ile toplumun karşılıklı ilişkilerinin izdüşümlerini inceleyerek dini cemaatlerin yapısı hakkında bilimsel veriler sağlamaktır.

Çalışmanın Önemi

Dinin zamanla öneminin azılacağı kanaatlerinin giderek çürüdüğü asrımızda, din birçok toplumsal ve psikolojik faktörlerde belirleyici olduğu görülmüştür. Artık insanın dinsel bir varlık olduğu bilim dünyası tarafından kabul edilmiştir. Bizde bu çalışmamızda dinin toplumsal değişmedeki başat rolü üzerinde durduk. Türk modernleşmesinin dini bir kenara atarak değil ona sahip çıkarak, onu dönüştürerek başarıya ulaşacağına dair tespitimiz dikkate değerdir.

Çalışmanın Metodu

Çalışmamızın başında konunun anlaşılabilmesi için daha çok kavram araştırması üzerinde durduk. Şerif Mardin'i anlamada önemli olan bazı kavramları anlayıp içselleştirdikten sonra ikinci bir iş olarak paragraf ve metin incelemesi üzerinde yoğunlaşarak yazarın eserlerini ve düşüncelerini serdetmeye çalıştık.

Çalışmanın Sınırları

Şerif Mardin'in din sosyolojisiyle ilgili en önemli yapıtı Türkiye'de din ve toplumsal değişme Bediüzzaman Said Nursi olayı çalışması olduğu için çalışmamızda modernleşme olgusunu, nurculuk hareketiyle sınırlandırmak zorunda kaldık.

BÖLÜM 1: ŞERİF MARDİN'İN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Şerif Mardin'in Hayatı

Şerif Mardin 1927 yılında İstanbul'da doğmuştur. Mardin ilinin eşrafından ve ulemasından Mardinizadeliler ailesine mensuptur. Bu aile Mardin'deki Kasımiyye medresesinde altı yüz yıl boyunca müderrislik yapmıştır. Bu da Şerif Mardin'in ailesinin Osmanlı ilmiye sınıfından olduğunu ispat eder. Şerif Mardin'in büyük babası olan Mardinizade Arif Bey 1893 yılında artık bundan sonra başka yerde okumak gerekir diyerek çocuklarını İstanbul'da yeni açılan Mektep-i Hukuk'a göndermiştir. Arif bey Fransızca, İngilizce ve Arapça biliyordu. Muhtasarululum adlı bir kitabı vardır. Şiirle de uğraşmış bu alanda da Kahire gazetesinde şiirleri basılmıştır. Şerif Mardin'in babası Mardinizade Arif Bey'in oğlu olan Şemseddin Arif Mardin'dir. Şemseddin Arif Mardin ailenin yönetici çocuklarından. Şemseddin Arif bey 1917'de dış işleri bakanlığında çalışmış başarılı bir bürokrat olarak tanınmış ve 1990 yılında Mısır'da vefat etmiştir (Arlı, 2004:82-83).

Şerif Mardin orta öğrenimine Galatasaray Lisesi'nde başlamış ve bu öğrenimini ABD'de tamamlamıştı. Lisans eğitimini Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler bölümünde lisans üstü eğitimini ise John Hopkins Üniversitesi'nde uluslararası ilişkiler alanında tamamlamıştır. 1954-56 yılları arasında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Yavuz Abadan'ın asistanı olarak çalışmış kendisi bu fakülteye girişini şöyle anlatır:

“Amerika'daki Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden Maliye hocamız Bedri Gürsoydu. Bu zat Amerika'da ne kadar doktora yapan kişi varsa onların peşine takılmış ve isimlerini almış. Ondan sonra askerliğimi yapmak için Ankara'da bulunduğum bir sırada birden bire beni buldu ve şimdi kapanmış olan pastanelerden birine davet etti. Oturduk konuştuk. “bize gel” dedi. Ben de “ Biz kim?” dedim. “Biz Siyasal Bilgiler Fakültesi'ndeyiz” dedi.” (Mardin, 2004:357-360)

Mardin'in Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne girişi böyle olmuştu. Bu üniversitede çıkan Forum dergisinin, sürekli yazar kadrosunda bulunmuştur. Bu dergi Demokrat Parti iktidarına muhalefetleriyle tanınmıştır. 1958 yılında Yeni Osmanlıların Düşünsel Yapıtları konulu teziyle Stanford Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi doktorasını, Hoover

Institute bünyesinde tamamlamıştır. 1956'da bir süre, liberal eğilimli Hürriyet Partisi'nde genel sekreterlik görevini yürütmüş ve Daha sonra Forum içindeki ayrışmalar nedeniyle bu çevreden ayrılan yazar 1964 yılında Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908 teziyle doçent olmuş, 1969'da ise profesörlüğe yükseltilmiştir. Uzun yıllar, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde çalışmıştır. Robert College'in Boğaziçi Üniversitesi'ne dönüştürülmesi ve üniversitenin kurulması sırasında görev almış ve Siyaset Bilimi bölümünün kuruluşunu yönetmiştir. 1973-1976, 1978-1980, 1982-1984, Haziran-Ekim 1985, Temmuz 1986, Temmuz 1988 yılları arasında Boğaziçi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nde çalışmış ve dekanlık yapmış; burada siyaset bilimi ve sosyoloji dersleri okutmuştur. Ayrıca aynı üniversitede Sosyoloji bölümünde de çalışmıştır. A.B.D.'de Princeton (1958-1959, 1971-1972), Columbia (1965, 1971, 1972-1973, 1986), California (1975) ve Harvard Üniversitelerinde (1959-1961) çalışmış, Fransa'da Ecole des Hautes en Sciences Sociales'de (1985) ve İngiltere'de Oxford Üniversitesi'nde (1980-1982) konuk öğretim üyeliği yapmıştır. 1994 yılında işadamı Cem Boyner önderliğinde, liberal eğilimleri ve özgürlükçü vurgularıyla siyaset sahnesine çıkan, fakat uzun süre yaşayamadan dağılan, Yeni Demokrasi Hareketi'nin kurucuları arasında yer almıştır. (Arlı, 2004:82-83) A.B.D. Washington D.C.'deki Amerikan Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde 1990-1997 yılları arasında öğretim üyeliği ve aynı üniversite bünyesindeki İslami Araştırmalar Merkezi'nde başkanlık yapmıştır. 1997-1998'de bir yıl Berlin'de Wissenschaft College'de çalışmış ve daha sonraki yıl ise, Türkiye'ye dönerek yeni kurulmuş olan Sabancı Üniversitesi'ne geçmiştir. Kendisi Sabancı Üniversitesi ile yaptığı kontratta “Bu öğretim üyesi Sabancı üniversitesine Tanzimat Dönemi Fikriyatı üzerinde çalışacak bir grubun oluşturulması için geliyor.” Mealindeki maddeyi aktarır (Mardin, 2003:363).

Şerif Mardin'in yayın grafiğine baktığımızda, 1950'lerde ve 1960'ların başında siyasal düşünce tarihi üzerine çalışmış, daha sonra tarihi sosyolojiye yönelmiştir. Ondan sonra da din, ideoloji ve kültür meseleleriyle ilgilenmiş. Modern Türkiye'nin yapısı üzerinde çalışmış en son olarak da din sosyolojisi ve Said Nursi çalışmalarıyla dikkatleri üzerine çekmiştir (Mardin, 2004:361) İlginç olması hasebiyle aktarmak istiyorum bu çalışmaya Cemil Meriç'in önerisiyle başlamıştır. Aralarında şöyle bir diyaloggeçmiş. “ 1980'lerin başında Said Nursi konusuna yöneldim. Cemil Meriç'e gitmiştim. Cemil Bey bana, “ Bu Said Nursi denen adamı ciddiye almak lazım dedi.” Eh, peki dedim bende , mademki

ciddiye almak lazım bir bakayım. Ondan sonra, Said Nursi üzerine çalışmaya başladım.” (Mardin, 2003:47) Şerif Mardin’in bu çalışması 1982’den 1989’a kadar sürmüştür.

Araştırma Alanları: Siyaset Bilimi, Siyasi Fikirler Tarihi, Bilim Tarihi, Siyaset Sosyolojisi, Kökten Dincilik, Tarihsel Sosyoloji (Osmanlı İmparatorluğu), Osmanlı Dönemi Entellektüel Tarihi, son dönemlerde de Din Sosyolojisi, çalışmalarıyla tanınmıştır.

1.2. Şerif Mardin’in Eserleri:

Mardinle alakalı olan eserleri şöyle tasnif edebiliriz: Siyasi fikirler tarihi alanı içinde yaptığı ve tamamen kurumsal tarih alanı içinde değerlendirilebilecek çalışmalar: *The Genesis of Young Ottoman Thought*, 1962.(Türkçe'si; *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*), *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*. Bilgi (bilim) Sosyolojisi, İdeoloji ve Tarih Yazıcılığı üzerine yaptığı çalışmalar: *İdeoloji* (1976), *Din ve İdeoloji* (1983), *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (1994)

Din sosyolojisi üzerine yaptığı çalışmalar: *Türkiye'de Din ve Siyaset* (1995), *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* (1992). Siyaset bilimi ve sosyolojisi ile Türkiye'de entellektüel üretim süreçlerinin karakterine odaklanmış çalışmalar: *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (2000), *Türk Modernleşmesi* (2000) (Arlı, 2004:82).

Şerif Mardin’in kitapları arasında *İdeoloji* (2006), *Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme Bediüzzaman Said Nursi Olayı* (2005a), *Türklerin Siyasi fikirleri 1895-1908* (2005b), *Din ve İdeoloji* (2003), *Jön Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (1996) yer almaktadır. Ayrıca, *Reflections on Said Nursi’s Life and Thought* (2003), *Adlarla Oyunlar*(2003), *Oryantalizmin Hasıraltı Ettikleri* (2002), *Tarihimiz ve Tarihe Soru Sormak: Bir Hasbihal* (2000), *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet Gücünün Söylemi Olarak Türkçe Üzerine: Giriş Niteliğinde Geçici Notlar* (1998), *İyiler ve kötüler* (1995), *Kolektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması* (1995), *Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı* (1993), *Bediüzzaman’ın Cihad Anlayışı Silahlı Mücadele Değildir* (1991), *Toplum Bilimlerinde Teoriler Üzerinde Bir Not* (1964) adında farklı konuları ele alan makaleleri vardır. Bunların dışında derleme mahiyetindeki kitapları da

şunlardır: Religion, Society, and Modernity in Turkey (2006), Siyasal ve Sosyal Bilimler (2005a), Türkiye’de Din ve Siyaset (2005b), Türk Modernleşmesi (2003), bir de XIX. Asır Avrupası’nda Anayasa Hareketleri (1955) Gisbert H. Flanz adlı bir tercümesi vardır.

1.3. Mardin’e Göre Sosyolojik ve Dini Kavramlar

Şerif Mardin Türk siyasi düşüncesini (kendi deyimiyle, çoğunlukla keçi boynuzu olsa bile) önemseyerek Avrupa/Dünya siyasi düşüncesinin kavramlarıyla incelemiştir. Şerif Mardin’in bu temel özelliği kendine has kavramlar kullanması bizi kavram analizi yapmaya sevk etti. Kavramların önemi günlük hayattaki konuşma dilinde insanların birbirlerini anlamalarında açığa çıkıyor. Çoğu zaman tartışmayla biten sohbetlerin altında bile kavram kargaşası olduğu aşikardır. Günlük hayatta karşılaştığımız, yaşadığımız pratiklerde bile durum böyleyken soyut olan düşünce ameliyesiyle kurulan kurgulanan ve ifade edilen sosyal bilimlerde kavramların ne kadar önemli olduğunu anlatmaya hacet yoktur. Bu sebeptendir ki Şerif Mardin’de kavramlar adı altında bir çalışma yaptık.

Büyük Gelenek: Şehirde yaşayan yönetici sınıfın kültürü yani halk-divan edebiyatı ikiliğinde divan edebiyatı gibi. (Hizmetli, 2002:531). Bu kavram aynı zamanda Şerif Mardin tarafından toplumsal yapıyı ifade eder biçimde kullanılmıştır.

Denkserlik:Toplumda verili bir hiyerarşik konuma ilintili "adil ödüller" olduğu düşüncesidir (Mardin, 1991:211).

Din: İnsanlarda uzun süreli, geniş kapsamlı, güçlü ve güdüler yerleştirmeye çalışan bir semboller sistemidir (Mardin, 1986:37).

Düşünce Ürünlerinin Kamu Malı Haline Gelmesi: Avrupa’da geçmişten gelen ve yavaş yavaş gelişmiş olan bir şeydir. Mardin’in sözleriyle; " Republic of letters diye bir şey var Avrupa’da birbirleriyle konuşan tartışan ve haberleşen aydınların meydana getirdikleri bir birikimdir (Mardin, 2004:371).

Evrensellik: İnsanın kendisini insanlığın bir parçası olarak görmesidir (Hizmetli, 2002:531).

Gazi: Savaş alanında çarpıcı başarı gösterenler için İslam dininde kullanılan genel bir deyimdir. Bir gazi yalnızca cesur ve yetenekli bir savaşçı değildir; daha önemlisi o,

iman aşkına savaşılan biridir. Meziyetleri ise yalnızca bu dünya ile sınırlı kalmaz bunlar ölüm sonrasında da hesaba katılacaktır. Türk kültüründe gazi kavramı Osmanlı imparatorluğunun temellerini attıkları varsayılan iman savaşçıları olarak adlandırılır. Gazi kavramı günümüz Türk toplumunda da önemini korumaktadır. Gazi Mustafa Kemal, Gaziantep, isimlere gelen gazi sıfatı büyük zaferlerden sonra verilmiştir. Bu da bu kavramın etkisini hala sürdürdüğünü ve kapsadığı kahramanlık anlamını içerdiğinin en açık günümüzdeki izdüşümleridir (Mardin, 2005:15-16). Gazi bugünün Türkiye'sinde elan faal durumda olan ve önemli toplumsal davranışları şekillendiren bir kültürel çerçeve oluşturmaktadır (Mardin, 2005:16).

Gerçeklik İnşası: Dünya hakkındaki bilgilerimiz ve bilgimiz kendi zihinlerimizin özgün yaratımları değildir. Bunlar bir toplum içinde edinilirler ve önceden işlenmiş bir kültüre bağlıdır." Şerif Mardin kurgulamasına Karl Mannheim'den alıntıyla devam eder.

"Açıkça söylemek gerekirse, tek tek bireylerin düşündüğünden söz etmek doğru değildir. Bunun yerine onların başka insanların kendilerinden önce düşünmüş oldukları şeylerin yeniden düşünülmesine katıldıklarını söylemek daha doğrudur. Birey kendini, tevarüs etmiş olduğu düşünce kalıpları içinde bulur ve kendi durumundaki değişme ve başkalaşmalardan doğan yeni sorunları daha doğru olarak ele alabilmek için, devralmış olduğu cevap tarzlarını bir daha incelemeye veya onların yerine başkalarını koymaya çalışır." (Mardin, 2005:138-39)

Mardin Cumhuriyet Türkiye'sini de bu minval üzerinden yola çıkarak ele alır ve Osmanlı'nın birçok yapıyla birlikte Cumhuriyet rejiminde de aynen görüldüğünü vurgular. Kendi söylemiyle Kemalizmin de Osmanlı'da bir öncesi vardı.

İdeoloji: kitle toplumunun belirmesiyle beraber önem kazanan inançlar. Aynı zamanda var olan bir sosyal yapıyı devam ettirmeye veya yenisini yaratmaya yarayan bir fikir yapısı olarak tanımlanmaktadır (Hizmetli, 2002:531).

Kitle İletişimi: Mardin bu kavramı Karl Deetsch'un toplumsal değişim kavramı anlamında kullanır. Deutsch'a 19. yüzyıl öncesinde ve 19. yüzyılda Avrupa'da yer alan toplumsal değişiklikleri ve bunların bir ürünü olan milliyetçiliği toplumsal ilişkilerdeki kapsam genişlemesinin bir fonksiyonu olarak ele alır (Mardin, 2005:53).

Kritik Düşünme Geleneği: Şerif Mardin'e göre bu yalnız tenkit yapmak ya da derin analiz yapmak ile ilgili bir şey değildir. Kritik düşünme "Aslında insanların birbirleriyle tartışmalarından ortaya çıkan bir ortak sonuca doğru varmanın ifadesidir (Mardin, 2004:371).

Küçük Gelenek: Kırsal hayat yaşayan ve tarımla geçinen kesim (Hizmetli, 2002:531).

Kültür: toplum yapısı şekillerinin kaybolmamasını sağlayan araçların anlamlılık ve aynı zamanda iç anlamlılık ve tutarlılığının incelenmesidir (Mardin, 1986:53). Kültür, bir toplumun eğitim, teknoloji, siyaset, hukuk, iktisat, sanat ve dine ilişkin sorunları çözdüğü kendine özgü yol olarak tanımlayan yazar, Türkiye'de daha çok eğitim ve sanat için kullanılan bu kavramın sosyal bilimciler için daha çok sosyal yapıyı ifade ettiğini vurgulamaktadır (Hizmetli, 2002:531).

Kültür Yapılarının Özerkliği: Toplumun kültür katındaki yapıtlarının, bir kere oluştuğundan sonra yapıtlarını zor kaybetmelerine bunların özerkliği diyoruz. Yani kültür bütünü bir kere ortaya çıktıktan sonra, değişen şartlar dolayısıyla toplumun, ihtiyaçları değiştiği zaman bile kendini devam ettirmeye eğilimli olmasıdır (Mardin, 1986:56).

Merkez-Çevre: Şerif Mardin'in merkez-çevre konusunda yaptığı çalışma 1973 yılından bu yana neredeyse her eserinde etkisini hissettirmektedir. Mardin bu kavramı E. Shils'den yola çıkarak geliştirmiştir. Shils'in merkez tanımını ise şu şekildedir:

"Toplumun bir merkezi vardır. Toplum yapısında bir merkez vardır. Bu merkezi alan, toplumun var olduğu ekolojik alan üzerinde çeşitli yollardan etkili olur. Sınırları belli bir ülkede yerleşik olmanın taşıdığı ekolojik anlamın ve aynı ülkede yerleşik olan diğer insanlardan oluşan veya etkilenen bir çevreye uyum sağlamanın ötesindeki anlamıyla bir toplumun üyesi olmak bu merkez ile olan ilişkiler tarafından inşa edilir." (Aytaç, 2006:35)

Aytaç'a göre Şerif Mardin bu kavramı merkez olmak, bilgi bakımından üstün olmak, emir vermek ve kendisine itaat edilmek anlamlarında kullanmıştır.

Mardin Türk siyasetini karakterize eden bir merkez olduğunu düşünür. Osmanlı toplumu diğer doğu devletlerinden farklı bir şekilde istikrarlı bir merkezi yapı inşa etmiştir. Osmanlı toplumunun temel çatışma eksenleri olan merkez/taşra, kentli/göçebe, Kul/reaya, memur/tüccar, asker/sivil gibi bölünmelerin söz konusu merkez çevre

ayrımının hiyerarşik mantığını, merkezin çevreyle karşılaştığı her düzlemde yeniden üretmek gibi bir işlevi olmuştur. Toplumun bu bölünmeler üzerinden yönetiminde dikkati çeken temel özellik, resmi görevlilerin kentli ve köylü kitlelere karşı gösterdiği sertliktir. Mardin, bu sertliği devlet otoritesini toplumun can alıcı noktalarının üstünde tutma ve ona denk düşen bir yücelik imgesi oluşturma gayesine bağlar. Bu yönetim anlayışının diğer bir özelliği ise, merkezi devlet bürokrasisinin her zaman bir tehdit ve alternatif iktidar odağı olarak gördüğü araçları devre dışı bırakma isteğidir (Aytaç, 2006:37).

Lehçe: Toplumsal ilişkilerin belirli bir alanında kullanılan özel dil (Mardin, 2005:13).

Özdeşleştirme: Çocuğun toplumun değerlerini alırken bunları beğendiği kimselerden almasına denir (Mardin, 1986:86).

.SİMGE: Alim Arlı'nın Şerif Mardin'den yaptığı alıntıyı biz de aynen yapıyoruz.

“Simgenin toplumsal hayatımızda üç açıdan önemli olduğunu anlıyoruz: öğrenme süreci bir yerde simgeye bağlanır, simgeler birden çok kimsenin paylaştığı bir toplum haritası oluşturur, simgeler toplumsal eyleme iten bazı çağrışımların taşıyıcısıdır, simgeler bu açıdan yüklü simge olarak çalışır. Simgelerin bu merkezi önemi simgelerin toplum içinde dört önemli iş yapmamızı mümkün kılmalarından ileri geliyor. Bu işleri şöyle tanımlayabiliriz dünyamızın içindeki nesnelere sınıflandırma, yaşadığımız toplulukta önemli tutulan değerlerin neler olduğunu hatırlatma ve onlara uymayı zorlama, bu değerleri içermeye, bazı hislerimizi boşaltma ve açığa dökme, son olarak da bilişsel evren kurma” (Arlı, 2004:111)

Söylem: Lehçenin daha belirgin pratik kaygıların aracılığıyla şekillendirilişidir (Mardin, 2005:13).

Toplumsal Seferberlik: Modernleşme öncesi birbirine girift olan sosyal yapıların farklılaştıktan sonra yeni araçlarla toplanması ve bir bütün olarak harekete geçirilmesi olarak tanımlanır (Hizmetli, 2002:531).

Uçmak: Sınırsız düşünmek, korkmadan korkusuzca konuları ele almak. Mardin bu kavramı Daemon kelimesiyle açıklıyor. Bu kavram bir tarafından ürkütücü diğer taraftan yaratıcı bir öğe olarak düşünülmekte yani insanın hem bir insanlığı aşan taşkın bir yönünü ifade ediyor ama o taşkınlığın beraberinde bir yaratıcılık getirdiğini

anlatıyor. Türkiye'de İslam'da ve Osmanlı'da Şeytan vardır. Fakat şeytaniliğin yaratıcılığı diye bir şey düşünmek mümkün değildir. Bunu böyle düşünmek bizim için günahdır. Batı'daki daemon kavramıyla bunun ötesinde bir şeyin şekillendiğini görüyoruz. Bu yalnız bir tarafında iyilik diğer tarafında da kötülük meleği olmasına dayanan bir kavram değildir. Mardin bu kavrama metaforik bir anlam yükleyerek insanın arka planına işaret eder. Bu arka plan Türkiye'de Batının aksine bir şekilde suça yakın bir iç itiş olarak görülür. Hatta ilahi varlığın sesine yakınlaşmak için insanın günlük görünümünün arka planında şahsiyetinin gizli katlarında olan gücü harekete geçirmesi şüpheyle algılanmıştır. Diğer taraftan Batı'da Daemo'nun yaratıcı gücünü meşrulaştırılması ona göre yakında olan bir şeydir. Bu hadise Batı'da Romantizm adını verdiğimiz hareketle gerçekleşmiş ve bugüne kadar gücünü sürdürmektedir. Romantizmin ortaya attığı bir anlayış insanların iyi veya kötü, suçlu veya suçsuz gibi iki ayrı kategoride yargılanmasının aksine bu iki kategorinin iç içe yaşadığıdır. Bu da insanın içinden gelen itişlerin iyi mi yoksa kötüye mi yorulacağı meselesini anlamsız kılıyor (Mardin, 2001:22-23).

1.4. Sosyolojik Açıdan Din

Din, eski Yunanca'da korku ile karışık saygı anlamına gelen "thrioheya" kelimesiyle ifade edilmektedir. Latince'de "religio" kelimesi bu anlama gelir. Bu kelimeyi St. Augustin ve diğer eski ilahiyatçılar Latince'nin " religare" (bağlanmak) mastarından getirerek, insanları Allah'a ve birbirlerine bir bağla bağlamasından dolayı dine simge olarak kabul ederler. Bu günkü genel kabule göre " religio" kelimesi " religere" mastarından gelmektedir. Bu da toplamak, saygıyla kendini toplamak anlamına gelir (Kılıç, 2005:13).

Kur'an-ı Kerim'de din kelimesi, yönetme, yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhid, İslam, şeriat, hudut, adet, ceza, hesap, millet anlamlarına gelmektedir. Kişinin hayatını Allah'ın emirlerine göre düzenlemesi, Müslümanlara karşı görevlerini yerine getirmesi, Allah'ın mutlak tasarruf ve hakimiyete sahip olması unsurları da, din kelimesinin muhtevasına katılmıştır (Tümer ve Küçük, 1997: 1-4).

Din kavramıyla ilgili evrensel bir tarif şüana kadar yapılamamıştır. Bunun bir çok sebebi vardır. Tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan bir çok farklı inanç ve dine değişik

felsefi ekoller açısından yaklaşan bilim adamlarının çeşitliliği bunlardan bazılarıdır. Çeşitli bilim dalları, konuya kendi açılarından bakarak, bir din tanımı geliştirmişlerdir. Felsefeye göre dini tanımak ve tanıtmak felsefi sisteme göre değiştirmektir. Zihinci tarif dini, idrak, kavrama, akıl yürütme olayları olarak ele alır. Dinamist tarif, kökünde hayat kudreti, enerji olan insan yönelişleri olarak görür. Schleirmacher'e göre dinde ne akli ne ahlaki bir görüşe ihtiyaç vardır. Din sonsuza karşı duyulan bir duygu ve heyecandır (Sezen, 1988:7-8).

Din, inanç olgusuna dayanır. Ancak dini inanç, bilgi ve iman bütünü çerçevesinde, ifadelerin (dini doğmaların) doğru olduğuna inanmaktır. Bu özelliği ile de dini inanç diğer inanç türlerinden ayrılır. İnsan düşünen bir varlık olduğu kadar, inanan bir varlıktır da düşünmenin temelinde akıl bulunur. Aklın yetersiz olduğu durumlarda tasavvur, aklın ötesine geçerek, yeni durumlara uymayı sağlar. Bu aşamada inanç olgusu devreye girer (Aslantürk ve Amman, 1999:280).

Din kelimesini etimolojik olarak inceleyen A.Draz' a göre ise "din" bütün anlamlarıyla birlikte Arap dilinin gramerine uygun ve Arapça asıllıdır. Bazılarına göre ise İbrani-Arami dilindeki "din" (hüküm) ile Arapça asıllı "deyn" in anlamları arasında sanıldığı aksine fazla bir fark yoktur. Semantik bakımından " belirli bir zamanda ödenmesi gereken borç" anlamındaki deyn, giderek "örf, adet" karşılığında "din" şeklini almıştır (Kılıç, 2005:14). Dinin söylediğimiz gibi birçok tanımı yapılabilir genel olarak İslami kültürde akıl sahibi insanları kendi irade ve istekleriyle hayır ve iyi olan şeylere götüren ilahi bir kanun olarak anlaşılır ve dinler hak dinler , batıl dinler ve muharref dinler olmak üzere üç kısma ayrılarak ele alınır. Bazı Müslüman bilim adamlarına göre de dinden kastedilen İslam dinidir. Diğer dinler asıllarını kaybetmiştir, delil olarak da onların kutsal kitaplarının asılları elimizde mevcut değildir saptamasıdır. Bu konuyla alakalı olmak üzere bir düşünürün görüşü meramımızı anlatır niteliktedir. “ Vahiy yoluyla gelen dinler içinde değişikliğe uğramamış şekliyle ilahi kitabının mevcut olduğu tek din İslam'dır. Aslında bütün semavi dinlerin tekamül ede ede aynı çizgide bulunduğu yer ya da kemal noktası İslam'dır. Bunun yanında değişikliğe uğramış muharref dinler(Hiristiyancılık, Yahudilik) ve batıl dinler (diğerleri) vardır. Muharref dinlere göre kişi doğuştan günahlı doğar ki, düşünme ve sorumluluk çağına gelince bu peşin günahı kabul etmemek mümkün olmayacaktır. Böyle olunca, bu işin en iyi bir şekilde halli

gerekirdi. İşte İslam, Allah'ın adaletinin bir tecellisi olarak bu günahlı doğma halini akla, düşünceye, mantığa ve ilmi anlayışa en uygun bir şekilde hallederek her doğan İslam fitratı üzerine doğurulur. Sonra anne-babası onu Hıristiyan, Yahudi ya da Mecusi yapar” şeklinde çözmüştür (Abdulkadiroğlu, 2000:30-31). Bu tarz ifadeler din sosyolojisinin konusunun ve metodunun dışında olduğu için biz çalışmamızda dinleri toplumdaki tezahürleriyle birlikte ele alacağız. Yani bir inanç sistemine isim olmuş toplumu etkilemiş, ona yön vermiş ve aynı şekilde toplumdan etkilenmiş, yönlendirilmiş boyutu çalışmamızın ana temasıdır. Çalışmamıza ışık tutacak tanım olarak din, kutsal bir dünyayla ilgili bir inanç ve pratikler sistemi olarak tanımlanabilir (Sencer, 1968:5).

Dinin kaynağına ilişkin görüşleri iki kategoriye ayırabiliriz. 1) Dinin İlâhî ve yüce kudret tarafından konulduğuna inanan düşünce, 2) İnsanın her şeyden üstün olduğuna inanarak, dini bizzat insanın ürettiğine inanan görüştür. Buna göre ilerlemeci ve evrim teorisine dayanan ikinci görüşe göre, insanlık her geçen gün iyiye giden geri dönülmez bir akışın içindedir. İnsan, ilkel döneminde tabiat ve tabiî hâdiseler karşısında çaresiz kaldığından birtakım görünmez güçlerin var olduğuna inanmış ve bunları maddileştirerek zamanla tapınmaya başlamış, böylece putperestlik ortaya çıkmıştır. Bu yüzden insanlığın ilk dinine animizm (ruhlara tapma) adı vermişlerdir. Ölü ruhların, bedensiz varlıklarını devam ettireceği inancı atalara tapınmayı doğurmuş, buradan yağmur, ateş, kar gibi tabiat olaylarını idare eden çeşitli tanrıların varlığına inanılmış, zamanla bu tanrıların birleştirilmesiyle tek tanrı inancı ortaya çıkmıştır. Bütün bunlardan sonra dinin menşesine ilişkin görüşlerden bazı özellikler ortaya çıkmaktadır. Eskiden kabileler kendilerini belli bir hayvan veya bitkiyle kan bağı içinde akraba sayar ve onlara saygılarını tapınma biçiminde gösterirlerdi. Din toplumsal bir süreçtir. Toteme (kutsal olan şey) gösterilen saygı insanların kendi birliklerini temsil ettiği içindir. O halde dinin temel fikri kutsaldır. Kutsal olan da toplumun kutsal kabul ettiği şeydir. (Kalkan, ? :264) Din insanın kendi kişiliğini bulurken hissettiği güçsüzlüğe karşı bir şeylere güvenme ihtiyacından doğmuştur. ” İnsanın kendi düşüncesini insan üstü bir plana aktarmasıyla din ortaya çıkmıştır. Yani insanların ruhun ölmezliğine inanmaları, adalete olan susamışlıkları, insanların bir adaletin tecellisine olan inançları din mefhumunu ortaya çıkarmıştır. Din baskı altındaki insanların iç çekmesi, kalpsiz dünyanın kalbi, ruhsuz dünyanın ruhudur. Din halkın afyonudur.Sosyoloji ise dine kutsal cemiyetin hayatındaki tecrübesi olarak bakar. Din aşkın varlığa bağlanma ve

buna ait inancın gerektirdiği düşünce ve uygulamaların bütünü bir inanç, ibadet ve ahlak sistemidir (Aslantürk, Amman, 1999:281). Din sosyolojisi sözlüklerinden biri olan Kirman'ın sözlüğünde din maddesiyle alakalı bilgileri kısa ve özlü bir şekilde açıklar:

"İnsanın tutum ve davranışlarını düzenleyen değerler manzumesinin belirleyicisi ve gündelik yaşamındaki yol gösterici olarak çok önemli rolleri yerine getirmesi dinin toplumsal yönüyle bağlantılı olan bir tanımıdır. Din, inananları bir birine bağlayarak bir takım gruplar ve kurumlar oluşturma gücüne sahiptir. Sosyolojik anlamında dinin fizik alemi ile aşkın alemi birbirinden ayrıştırılır ve ikincisi üzerine odaklanır. Dinin insanlar tarafından algılanıp yorumlanması sonucu farklı şekillerde ortaya çıkan bu yönü çoğu zaman "yaşanan din" olarak da ifade edilir. Bütün toplumlarda görülen sosyal bir kurum olan din, toplumla birlikte gelişir. Sop ve boylarda totemcilik; aşiretlerde atalara ibadet; sitelerde çok tanrıcılık; sitelerin merkezileşmesiyle büyük dinler; çağdaş demokrasilerde ise laik yapılar ortaya çıkmıştır." (Kirman; 2004:61-62)

Öncelikle şunu bilmeliyiz ki her inanç sistemi sosyolojik olarak din sayılmıyor. "Bütün sosyolog ve din sosyologlarınca varılan müşterek kanaat şudur ki, din tarifindeki belirli esaslara göre uygun olsa bile ancak sosyal geçerliliği olan inanç sistemleri sosyolojik manada dindir." (Sezen, 1998:78) Sosyoloji, din kavramına daha çok dinin toplumsal tezahürleri noktasından bakmaktadır (Kılıç,2005:15). Sosyoloji dinin mahiyeti ile değil, dinin sosyal şartlarla olan ilişkisine bakar. Sosyolog, objektif olmak bakımından dinin insanı ve cemiyeti aşan yönü ile ilgilenmez. Dinin, insan ilişkisine etkisini inceler (İnce, 2005:17).

Yaşayan bir din tabiatı icabı sosyal münasebetler oluşturmak ve gözetmek zorundadır. Bu dinin objektif yönünü vurgular. Fakat dinin sübjektif yönü de önemlidir. Sübjektif din, dinin fertte derinleşen, fertte kök salan tarafıdır. Bazılarına göre dini tecrübe, duyguda ,iradede, bazen düşüncede ortaya çıkan içten gelen dürtüdür (İmamoğlu, 2004:110). Cemiyet içinde ferdin dini tecrübesidir. Dıştan görülmeyen sahası vardır. İbadet, ahlak, ayin v.b. İle cemiyet hadisesi halini alan, başkalarınınca görülebilen dini tarafa da objektif din diyoruz. Kısacası sübjektif din, içten karaktere sahip bir birliğin esasını teşkil eder ve bütün insanlarda müşterek olan ilcalar, heyecanlar ve düşünceler tabakasını ifade eder. Objektif din ise dini davranışların tümü ile birlikte, soy, meslek, iktisadi seviye, mülkiyet, mevki, sınıf gibi sosyal işleyişle birleşen bunlarla karşılıklı

ilişki içinde bulunan din tarafıdır (Sezen, 1998:78-79). Durkheim'e göre dinsel inançları açıklayabilmek için bireylerden ve onların psikolojilerinden değil, toplumdan ve toplum yapısından hareket etmek gerekir. Böylece bir anlayışın sonucu olarak Durkheim, dini toplumun bir ürünü olarak görmüştür (Kılıç, 2005:16). Dinin fonksiyonel olarak anlatımında çok önemli bir yeri olan Durkheim'e göre din,

"Her çağda toplumsal dayanışmayı kuvvetlendirmek için çok hayırlı bir iş görmüştür. Onun için toplum var oldukça, din de türlü biçimlere bürünerek daima var olacaktır. Bütün toplumsal kurumlar dinden çıkmıştır. Aklın kategorileri, bilimin dayandığı ilkeler, ahlak ve hukuk kuralları hep dinin ürünüdür. Din hayatı kollektif hayatın en yoğun bir anlatımı ve en üstün bir biçimidir. Çünkü toplum dinin özüdür, ruhudur." (Kılıç, 2005:16)

Dinin fonksiyonunun tarihi delillerini inceleyen sezen çalışmasında bize önemli bulgular sunmaktadır. "Mütekamil dinler, kan davasının kalkmasına sebep olmuştur. Mülkiyet şekillerinin tekamülüne sebep olmuştur. İmparatorlukların kurulmasına yol açmıştır. Dinin gücü, tarihin yalnız parlak dönemlerinde değil, buhranlı devirlerinde de toplumun çözülmeden, dağılmadan ayakta durabilmesini temin etmiştir" (Sezen, 2005:117).

Füstel de Gounglanges'e göre fikirler sosyal değişmelerin sebebidir. Fikirler ile inançlar arasında sıkı bir ilgi vardır (Sezen, 1998:126). Bu konuya dolaylı da olsa Şerif Mardin'de bir çok defa değinmiş, fikir ile eylem arasındaki ilişkiyi irdelemiştir (Mardin, 2004:365). Füstele göre eski çağ kavimlerinin kurumlarını inançlarla karşılaştırarak anlayabiliriz "İnançlarla kanunlar karşılaştırılınca görülür ki, bir ilkel din; Grek ve Roma ailesini kurmuş evlenme, baba otoritesini doğurmuş, akrabalık derecelerini tespit etmiş, mülk ve miras hukukunu ortaya koymuştur. Yine bu din aileyi genişleterek daha büyük bir birliği yani siteyi kurmuş, aileye egemen olduğu gibi ona da egemen olmuştur" (Kılıç, 2005:16-17).

Charles Ellwoo'a göre dinin sosyal fonksiyonu ve tayin edici rolü çok önemlidir. Sosyal alışkanlıkları uyarır ve cemiyet tesis etmeye bireyleri icbar eder. Bir kavim ilerlemesini de dinde bulur. Bir medeniyetin çökmesinden önce dinin çökmesi tabiidir. Dinin ölümü, bütün yüksek medeniyetin ölümü demektir (Sezen, 1998:127). Dinin toplumsal etkileri ve toplumun en önemli lokomotifini olarak M. Kemal Atatürk'ün tesbiti dikkate şayandır.

"Yalnız size bomba sırtı vak'asını anlatmadan geçemeyeceğim. Mütakabil siperler arasında mesafeniz sekiz metre, yani ölüm muhakkak, muhakkak... Birinci siperdekiler, hiçbiri kurtulmamacasına kamilen düşüyor, ikincidekiler, onların yanına gidiyor. Fakat ne kadar şayanı gıpta bir itidal ve tevekkülle biliyor musunuz? Öleni görüyor, üç dakikaya kadar öleceğini biliyor, hiç ufak bir fütür bile göstermiyor; sarsılmak yok! Okumak bilenler ellerinde Kur'an-ı Kerim, cennete girmeye hazırlanıyorlar bilmeyenler kelime-i şahadet çekerek yürüyorlar. Bu, Türk askerlerindeki ruh kuvvetini gösteren şayanı hayret ve tebrik bir misaldir. Emin olmalısınız ki Çanakkale muharebesini kazandıran , bu yüksek ruhtur." (Kılıç, 2005:55-56)

İşte Ellwood'un düşüncesinin toplumsal tezahürlerini Çanakkale muharebesinde gören Atatürk bir sosyal bilimci olmamasına rağmen yapmış olduğu tespitle bizlere dinin toplumsal bir fonksiyon üstlendiği noktasında dikkate değer bir ilke veriyor. Dini duygu bir milleti hezimetten dahi kurtarabilir.

1.4.1. Geleneksel ve Modern Toplumlarda Din

Günümüzde çok çeşitli toplumlar vardır. Bilimsel bir çözümlene yapmak için bu toplumların sınıflandırılması gerekir. XIX. yüzyılın başından bu yana gözlemciler sanayi devriminin, insanların yaşam koşullarını dönüştürdüğünü ve toplumsal örgütleri allak bullak ettiğini çok iyi analiz etmişlerdi. Sosyoloji de bu değişimleri betimlemek, onları açıklamak ve gelecekteki gidişini öngörmek için kuruldu. Büyümekte olan yeni toplumun çözümlenmesi ve temel özelliklerinin gün ışığına çıkarılması için onu diğer toplum tipleriyle karşılaştırma gereksinimi hissedildi. Buradan da modern toplumu ve ondan çok daha ilkel olan toplumu karşıtlık içinde ele almak gereksinimi hissedildi. Bunun sonucu olarak ikili bir sınıflama yapıldı. Tüm bu ikili kurgulamalardan sonra sanayileşmiş toplum tipinin karşıtı olarak ideal geleneksel bir toplum tipi oluşturulmuştur (Sayın, 1994:95).

İngilizce karşılığı "tradition" olan gelenek sosyolojik anlamda toplumda değerler ve kurumların en ağır değişen ve eski toplum devirlerini yenilerine bağlamaya yarayan sosyal mirası ifade eder (Ülken, 1969:115). Bu kavramı gelenekçilik kavramı ile karıştırmamalıyız. Gelenekçilik, toplumsal kurumları ve inançları yalnızca geçmişten süregeldikleri için benimseyen, saygın tutan, destekleyen, yeni ekin öğelerini ise

değersiz sayan tutum ya da öğretileridir. Bu bağlamda geleneksel toplum da davranışların geleneklerle belirlendiği toplum anlamına gelir (Ozankaya, 1995:59). Kentli, kapitalist, modern sanayi toplumunun karşıtı olarak kurgulanan toplum tipini ifade eden bu kavram daha çok yargılayıcı bir anlamda kullanılır. Geleneksel toplumlar küçük ölçekli olup, bu tip toplumlara genelde köy ve kasabalarda rastlanır. Homojen bir yapısı olan bu tür toplumlarda farklılıklara çok fazla rastlanmaz. Kutsallık ve ahlaki ilkeler çok fazla önemsenir. Din insanların dünya görüşüne yön verir. Statüler atıf yolludur, doğuştan elde edilmiştir. Şeref ve asalet önemli kavramlardır. İletişim yüz yüze olup anonim ilişkiler egemendir. Toplumsal tabakalaşma açısından oldukça eşitsiz bir yapı vardır ve toplumsal hareketlilik asgari düzeydedir. Ataerkil bir yapılanma söz konusudur. Kadınların çok fazla söz hakları yoktur. Geniş aile tipi yaygındır. Aile toplumsallaşmanın ve ekonomik üretimin ilk ve en önemli mekanıdır. Ekonomi daha ziyade tarıma dayalıdır. Daha çok insan ve hayvan enerjisi kullanılır. Eğitim öğretim sadece belli sayıda olan seçkinlerin elindedir. Yüksek düzeyde doğum ve ölüm oranlarına rastlanır. Yaşama standartları düşük olduğu için ortalama ömür kısadır. Toplumsal değişme yavaş olup birkaç nesil kuşatır (Kirman, 2004:88).

Bu toplumun üyeleri doğrudan doğruya kendi ihtiyaçlarını kendileri karşılar. Kendi ihtiyaçları için üretirler. Dini olanla din dışı olan iç içe geçmiştir. Geleneksel toplumun sosyal organizasyonu kutsalla sıkı bir bağlılıkla karakterize olmaktadır. Toplumsal organizasyon genellikle karmaşık bir akrabalık sistemi ve yaş gruplarına dayanır. Dinde hiyerarşik bir yapılanma yoktur. Modern bilimi meydana getiren nazariyelerden yoksun bulunan geleneksel toplumda bilgiler temelde deneye dayalı bir özellik taşırlar. Geleneksel toplum tipini karakterize eden en büyük hususiyetlerden biri de onun, temelde dini bir renk taşıyan toplumsal normları uzun süre sabit tutan muhafazakâr bir özelliğe sahip olması ve genellikle orada geleneği tehdit edebilecek her çeşit değişme ve yeniliğin iyi bir kabul görmeyişidir (Günay, 2005:395). Dolayısıyla geleneksel toplumlarda dinin başat bir rolü vardır. Herkes dini emir ve yasaklara uymaya kendini mecbur hisseder. Günay şöyle der: “Geleneksel toplum tipinde dinin en önemli toplumsal fonksiyonlarından biri ve hatta belki de en başta geleni, grup ahlakının korunması ve ayakta tutulmasıdır.” Görüldüğü gibi dinin geleneksel toplumlardaki en önemli fonksiyonu koruyuculuktur (Günay, 2005:396).

Modern toplum tipi ise Sanayi devriminin doğuşuyla birlikte ortaya çıkan ve dolayısıyla değişimin hızlı ve sürekli olduğu, nüfusun genelde şehirlerde yaşadığı bir toplum tipidir.. Çoğu zaman geleneksel toplumun karşıtı olarak anlaşılan modern toplum tipi, öncelikle akılcılık ve bireycilik felsefesine dayalıdır. Soy sop üstünlüğü veya asalet yerine bireysel onur ön plandadır. Temel eğitim öğretim yaygınlaştırılmıştır, ileri düzeyde eğitim almış olanların oranı yükselmiş, olaylara bilimsel ve rasyonel bakabilme alışkanlığı yaygınlaşmıştır. Seküler bir anlayış egemendir; toplumsal tabakalaşma açısından oldukça eşitsiz bir yapı olmakla birlikte toplumsal hareketlilik en üst düzeydedir. Geleneksel toplumları niteleyen ataerkil yapılanma çözülmekte, kadınlar da pek çok alanda söz sahibi olmaktadır. Çekirdek aile tipi yaygındır. Belli ölçüde toplumsallaşma görevi görmekle birlikte aile, artık üretimden ziyade bir tüketim birliği halini almıştır. Yaşam standartları ve sağlık teknolojisi yüksek düzeyde olduğu için ortalama ömür uzamıştır (Kirman, 2004:155).

Teknolojik veya modern sanayi toplumunda her şeyden önce teknik son derece gelişmiş olup; orada insan, tabii çevresi içerisinde yaşadığı geleneksel toplumdan farklı olarak teknik bir çevrede yaşamaktadır. Aletten makineye el işçiliğinden makineleşmeye geçişle karakterize olan sanayi devriminin oluşturduğu bu yeni çevrede insan adeta tabiatı kendi ihtiyaçları, arzuları ve ihtiraslarına tabi kılmak eğilimindedir (Günay, 2005:396). Geleneksel topluma nispetle modern sanayi toplumunda gözlenen birçok önemli farklılıklar sebebiyle geleneksel toplumda hayatiyet bulunduğu şekliyle dinin modern sanayi toplumunda da varlığını sürdüreceğini düşünmek hatalı olmaktadır. Gerçekten de geleneksel toplumda sosyal hayatın tepe noktasında bulunan din, modern sanayi toplumunda ortaya çıkan sekülerizasyon sonucu ferdileşerek birçok toplumsal tesirlerinden arınmış ve kendi öz alanına çekilmiş; kişilerin özel yaşantılarıyla ilgili bir vicdan ve şahsi seçim meselesi hüviyetine bürünmüştür. Modern sanayi toplumunda dini inançlara ve uygulamalara olan rağbet de eskiye oranla büyük bir düşüş kaydetmiştir. Kısacası modern toplum, eskinin geleneksel toplumlarındaki dini birlik, beraberlik ve bütünlüğün yerine, dine bağlılık ve dini yaşayış açısından bir plüralizm, geleneksel ve kurumlaşmış dindarlıkta bir gevşeme, ilgisizlik dine ve özellikle dindarlığa karşı tenkit ve hatta inançsızlıkla karakterize olmaktadır (Günay, 2005:398-399). Bundan sonraki başlıkta ve bölümlerde bu anlayışın etkisini kaybettiğini modernleşmeyle beraber dinin etkisini koruyarak artırdığını göreceğiz.

1.4.2. Modern Toplumlarda Yeni Dini Hareketler

İkinci dünya savaşından sonra daha çok ABD'de görülen ithal fikirli hareketler olarak anlatılan yeni dini hareketler modernizmden sonra postmodern dönemde ortaya çıkmış ve etkisini günümüze kadar devam ettirmiş mahalli olmakla beraber evrensel olduklarını iddia eden oluşumlardır. Modern toplumlar bilimsel ve ekonomik gelişmenin, geleneksel olarak bir sosyal fonksiyon şeklinde dinin yerine getirdiği hayata mana kazandırma işlevini yerine getiremediğini tecrübe ettikçe bilim ve ekonomiye duyulan toplumsal güven sarsıldı. YDH bundan dolayı Amerikan toplumunda ortaya çıkmıştır. Aidala, Hunter, ve Westley'ye göre şahsi ve toplumsal ilişkileri düzenleyen normatif biçimlerin çöküşü yeni dini uyanışa sebep olmuştur. Bazı bilim adamlarına göre de yeni dini şuurun yükselişi manevi- ahlaki manaların ve kültürel değerlerin krizidir ki Şentürk'e göre bu durum Amerikan sivil dininin krizi olarak adlandırılmaktadır (Şentürk, 2004:58).

Şentürk yeni dini hareketlerin ortaya çıkış sebeplerini beş kategoride ele almaktadır.

"1) Dinin kognitif fonksiyonlarını vurgulayan Bell ve Berger'e göre din insanların egzistensiyel sorularına anlamlı cevaplar sağlamaktadır. Bilim ve ideolojiler bu ihtiyacı tatminkar bir şekilde cevaplayamadığı için din bir alternatif olarak tekrar geri gelmektedir.

2) Meşrulaştırma mekanizmalarında kırılma: Dinin kültürel değerler konusunda oluşturduğu konsensüs ve böylece sosyal düzeni meşrulaştırdığı varsayımına dayanan bu bakış açısına göre dini şuurun yükselişi sosyal entegrasyon ve meşrulaştırma mekanizmalarındaki krize atfedilmektedir. Bu mekanizmalara Wuthnow manevi-ahlaki düzen derken, Bellah onu sivil din olarak isimlendirmektedir. Wuthnow'un deyişiyle Amerikan manevi-ahlaki düzeninin krizi, Bellah'ın ifadesiyle Amerikan sivil dininin krizi yeni dini hareketlerin bu fonksiyonları karşılamak için alternatif manevi-ahlaki düzenler veya sivil dinler olarak ortaya çıkışına yol açmıştır.

3) Dünyevileşmenin sınırları: Dinin insanların tatminsiz kalan arzularını telafi ettiği varsayımına dayanan bu bakış açısına göre dünyevileşme sonucunda geleneksel dinler bu fonksiyonu yerine getiremeyince yeni telafi yolları olarak yeni dini hareketler ortaya çıkmıştır.

4) Yeni cemaat ve yakın ilişkiler: Geleneksel din insanlara cemaat ilişkileri ve samimi bir sosyal ortam sağlayarak bir mensubiyet duygusu oluşturmaktadır. Bu iddiadan hareketle sosyal politikalar ve ekonomik düzenlemeler sebebiyle geleneksel bağların koptuğu ve bunların yerine Pazar toplumunun alternatifler koymadığı gözlenmektedir. Bu durum netice olarak dini grupların ilişkiler ağı içerisine girerek yakın ve samimi ilişkilere duyulan ihtiyacı tatmine gitmeye yol açmıştır.

5) Kuşatıcı eklektik bakış: Dick Anthony ve Thomas Robbins YDH'nin ortaya çıkışı hakkındaki ana bakış açılarını tek bir teori potasında eritmenin mümkün olduğunu iddia etmektedirler. Bu teori sivil din kavramı etrafında kurulacaktır. Bize göre dünyevileşme, cemaatin erozyona uğraması, değerler üzerinde konsensüsün kaybolması hakkındaki bakış açıları sivil din bakış açısından yapılacak bir analizle entegre edilebilir ve karşılıklı olarak irtibatlandırılabilir.” (Şentürk, 2004:58-59)

Batı toplumlarında 1950'lerden sonra ortaya çıkan, 1970'lerden itibaren yaygınlık kazanan söylemlerinde ruhi ve felsefi yaşantı vaat eden birbirinden farklı oluşumlardır. Karizmatik bir lider etrafında şekillenmiştir. Daha çok gençleri cezbeden yerleşik dini kurum ve makamlara karşı tepkisel hareketler gösterdiklerine dair ampirik deliller olan hareketlerdir (Kirman, 2004:250).

Bu hareketleri şöyle tasnif edebiliriz. Bu veriler Wuthnow'un 1973'te San-francisco-Oakland Stanford Şehir istatistik alanından rasgele seçtiği bir grup üzerinde yapılmıştır.

A) Karşı Kültürcü (Batı kaynaklı ve Hıristiyan değil): Zen Budizm, Aşkın Düşünme TM, Yoga Grubu, Hare Krişna, Şeytancılık(Satanizm). B) Şahsi Gelişme(Batı kaynaklı ve Hıristiyanlığa karşı tarafsız): Erhard Seminerleri Eğitim (Est), Scentology, Synanon. C) Yeni- Hıristiyan: Hıristiyan Dünya Özgürlük Cephesi, Tanrının Çocukları, İsa için Yahudiler, İsa için Kampüs Seferberliği, Dillerde Konuşan Gruplar.

Sayıları birkaç yüzü bulan YDH'nin mensuplarının toplam sayısı 150. 000 ila 200.000 arasındadır.Yapılan araştırmalara göre bu gruplara katılanların sadece yüzde biri grupta birkaç seneden fazla kalmaktadır. Şentürk'e göre her ne kadar kültürler 1970'lerde sayıca artmışsa da üye sayıları birkaç bini geçmemiştir (Şentürk, 2004:60).

YDH toplumsal hareketlerin sonucunda ortaya çıkmıştır. Yeni bir hayat tarzı ve toplum modeli talebini taşıyan kolektif davranış şekliyle tanımlanan toplumsal hareket her halükarda bir değişim ortamında kendini gösterir. Bu değişimde bir çok faktör rol almıştır. Değişimdeki amillerden biri ve en önemlisi din faktörüdür. Bu açıdan dini hareketler gerçekte toplumsal hareketlerin özel bir türünü oluşturur (Günay, 2005:485).

Modern toplum, geleneksel toplum yapısında önemli değişimler meydana getirmiştir. Bu gelişmeler dini yaşantıyı da kökünden etkilemiş, dini değerlerin yerine kaim olan değerler dinin doldurduğu manevi boşluğu dolduramamıştır. Bunun akabinde toplumda bir takım cemaatler, gruplar oluştu. Bu oluşumları sosyoloji YDH başlığı altında incelemeye başladı. Bu hareketlerin temel karakteristiklerinden biri mahalli birer fenomen olarak görünmelerine rağmen kendilerini dünya çapında bir olgu ve gelişme olarak bize sunmalarıdır. Günay'a göre modern dönemde ve özellikle de yüzyılımızda kitap, gazete, dergi, radyo, kasetçalar ve televizyon gibi kitle iletişim araçlarının dünya çapında bir yaygınlık ve etkinlik kazanması toplumların ve bireylerin birbiriyle etkileşimini hızlandırdı. Daha önce hiç duyulmamış olan inançlar ve görüşler yayıldı. Bütün bu gelişmeler toplumlarda öteden beri yerleşmiş dini anlayış ve yaşayış biçimlerini derinden etkiledi.

"Böylece toplumlar dünyanın neresinde olursa olsunlar bu yeni şartlara uyum çerçevesinde kendilerini yeniden algılamaya, düşünmeye, yorumlamaya ve teşkilatlanmaya yönelttiler. Nitekim dinlerde modernizm hareketleri, buradan kaynaklanmak suretiyle kendini gösterdiği gibi, yeni şartlara uyumda zorlanma, uyumsuzluk ve değişimin beraberinde sürüklediği boşluklar, belirsizlikler, kimlik arayışları ve öteki sorunlar ve durumlar, bir çoklarının geleneksel inanç, kurum ve değerlerine yeniden sarılma şeklindeki tepkisel ve savunmacı bir konuma yönelttiler. Böylesine çok yönlü, çelişkili ve bunalımlı bir değişim ve dönüşüm ortamı ve özellikle de kurumlaşmış dinlerin geleneksel paradigmalarına nispetle toplumların yeni şartlardaki yepyen manevi ve ruhi ihtiyaç ve talepleri, bunları karşılamak üzere yeni bir çok dini akım ve hareketlerin ortaya çıkışına ve onların dünya ölçüsünde yaygınlık gösterecek bir aktiviteye erişmesine imkan verdi." (Günay, 2005:490)

Yeni dini hareketlerin önemli bir bölümü Güney ve Doğu Asya yahut Afrika kökenli olup oradan ve özellikle İngiltere ve ABD'ye yayılmıştır. 3 binden fazla farklı dini grup,

hareket ve cemaati bünyesinde toplamış bulunan bu plüralist yapısı ve görünümü altında Günay'a göre dinlerin süpermarketi olarak adlandırılan ABD, yeni ve yerli dini hareketlerin merkezi konumundadır. Mesela Soka Gakkai, Japonya menşeli bir yeni dini hareket olup oradan ABD'ye yayılmıştır (Günay, 2005:491). Genel bir ifadeyle tarih boyunca her yeni din ve dini hareketler başı boşluğun yaygın olduğu kriz ve kaos ortamında bir karizmatik liderin önderliğinde ortaya çıkmıştır. Bu açıdan da bakıldığında yeni dini hareketlerin her şeyden önce modern dönem ve onun şartlarının bir sonucu olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz (Günay, 2005:492). Şerif Mardin nurculuk hareketini bu arka plan bağlamında değerlendirir.

Yeni dini cemaat kavramı ise Türkiye'de ortaya çıkmıştır. Bu kavram Cumhuriyet Türkiye'sinde ortaya çıkan ve tarikat temelli olmakla birlikte eski tarikat yapılanmasından farklı bir görünüm sergileyen dini yapılar için kullanılan bir kavramdır. Modern bir devlet olma yolunda hızla ilerleyen, fakat henüz bir geçiş toplumu özelliği taşıyan Türkiye'de yaşanan değişim sürecinde dini grupların önemli bir bölümü her ne kadar eski sufi teşekküllerin bir devamı olsa da belli bir değişim ve dönüşüm sürecine girmiştir. Türkiye'nin değişen sosyo-politik yapısına paralel olarak yeni örgütlenme yapıları geliştiren bu tür oluşumlara örnek olarak Nurculuk, Süleymancılık gibi dini cemaatler gösterilebilir (Kirman, 2004:249).

1.5. Sosyolojik Açıdan Devlet

Dinin tanımı, çeşitli açılardan uzunca bir şekilde ilk bölümde yapılmıştı. Din gibi devletin de çeşitli şekillerinin olması onun tarifini güçleştirmiştir. Bundan dolayı bazı bilim adamları onu tanımlamak yerine açıklamaya gitmişlerdir. Devlet Duguit'ye göre altı unsurdan meydana gelir. 1) Topluluk 2) Yöneticiler ve yönetilenlerin ayrılması 3) Yöneticilerin hukuku gerçekleştirme borçları 4) Kanunlara itaat 5) Hukuka uygun eylemleri geçerli kılmak için kuvvet kullanmanın meşruluğu 6) Kamu hizmetleri. Modern devlet anlayışında kamu hizmetlerinin ve hukukun önem kazanması karşısında bazı düşünürler devlete, kamu hizmetleri kurulu gözüyle bakmışlardır. Fakat kamu hizmetlerini görmek modern devletin özelliklerinden sadece birisidir (Kılıç, 2005:19-20). Devleti tanımlama çabası gösteren bazı bilim adamlarının da olduğunu söylemiştik şimdi bunlara kısaca bir göz atalım. Genel olarak bir ülkede toplumun isteği üzerine kurulan ve güç kullanma yetkisini, milli iradede alan siyasi bir

kurumdur. Marksistlere göre devlet, bir sınıf yapısıdır; Weber' e göre ise toplumu birleştiren kuruluş; Hegel'e göre yeryüzü tanrısı; anarşistlere göre ise kendi kendine yok olmasını beklemeden ortadan kaldırılması gereken bir kurumdur (Seyyar, 2002:119).

Etimolojik açıdan Arapça'da "devlet" değişmek bir halden başka bir hale dönmek; nöbetleşe birbiri ardınca gelmek, üstün gelmek, zafer kazanmak anlamlarına gelir. Batı'da dinin menşesine ilişkin çalışmaların başladığı XVIII.Yüzyıldan itibaren devletin doğuşuna ilişkin teoriler de geliştirilmiştir. Birincisi, evrimci görüştür. Buna göre, insanlık tarihinin büyük bir kısmı devletsiz olarak geçmiştir. Devlet kabul edilebilecek bir olguya Mezopotamya'da ancak M.Ö. 3000 yıllarında rastlanmıştır. Devletin doğuşu ile ilgili ikinci temel iddia ise, devleti insanlığın ayrılmaz bir unsuru olarak algılayan görüştür. Buna göre devlet, toplum kadar eski bir kurumdur. Bu bakış açısına göre insan, aynı zamanda siyasal bir varlıktır (Kılıç, 2005:20). İçtimai mukavele nazariyesine göre devlet, bir içtimai antlaşmanın ürünüdür. Buna göre insanlar, tarihin eski devirlerinde tabii yaşama halini idrak etmişlerdi. Bu devir bazılarına göre sükun, istikrar ve saadetin timsalidir. Bazılarına göre ise, kötü bir devirdir. İşte insanlar kendi akıllarıyla, bu duruma son vererek, hayat bekalarını teminat altına almayı amaçlamışlardır. Bu mukavele, ya tabii yaşama devrindeki saadeti tekrar elde etmek veya tabii yaşama devrinin kötülüklerinden emin olmak için akdedilmiştir. İşte devleti meydana getiren bu mukaveleye; içtimai mukavele denmektedir. Din nazariyesine göre devlet, dinden doğmuştur. Bu görüşü savunanların başında ünlü Fransız tarihçisi Füstel de Goulanges gelmektedir (Kılıç, 2005:21).

Sosyolojik açıdan bakıldığında ise devlet, her şeyden önce sosyal bir kurumdur, gücü de sosyal içeriklidir, toplumun üstünde ve dışında bir veri olarak var değildir. Bir kurum olarak soyuttur ve tüzel bir kişiliğe sahiptir. Bu durum onun sürekliliğini de sağlar. Bu çerçevede şu tanım verilebilir: "Devlet, bir toplumu idari teşkilat vasıtası altında düzenleyen siyasi ve insani bir kurumdur. Bu idari teşkilat ülke toprakları üzerinde yasal bir egemenliğe, toplum üyeleri üzerinde de meşru bir otoriteye dayanır. Zorunlu durumlarda yasal kontrolü garanti altına almak için, fiziki güç kullanma hakkına da sahiptir." (Kılıç, 2005:22) Siyasi açıdan devlet bir kavmin siyasi organlaşmasını içte ve dışta korumaya mahsus, bu görev için gerekli araçları olan kurumdur (Ülken, 1969:78).

Her iki tanımda ortak payda devletin otoritesini sağlamak için cebir kullanma yetkisine sahip olmasıdır.

1.6. Sosyolojik Açıdan Modernizm

Modernleşme terimi Latince modernus kelimesinden alınmıştır. Modernus, modo'dan türetilmiş bir kelimedir. Modo ise eski Latince "hemen şimdi" demektir. Bu çerçevede modern toplum günümüzdeki toplum demektir. Modernleşme ise eski zamanların toplum tipinden günümüzdeki toplum tipine doğru bir değişme anlamına gelir. Modernleşmeyle sanayileşme arasında sıkı bir ilişki vardır. Sanayileşmenin dinamiğinde ise bilim ve teknoloji yatmaktadır. Bu iki kavrama dayalı olarak şöyle bir tanım yapılabilir: Bilim ve teknolojiye dayalı olarak toplumun içsel olarak farklılaşması ve karmaşıklaşma süreci (Açıklamalı Sosyoloji Terimleri Sözlüğü, 1994:299).

Modern, çağdaş, yeni anlamlarına gelmektedir. Fransızcadan dilimize geçmiştir. Sosyolojide en gelişmiş olanı dile getirmek için kullanılır. Modernizm Birinci Dünya Savaşından önce 19.yy.'ın sonlarında Katolik dini düşüncesinde ve özellikle İncil eleştirisinde ortaya çıkmış bir kavramdır. Bu görüşü ortaya atanlar kendilerini farklı bir hareket olarak niteliyorlardı. Bu akımın amacı Katolik geleneklerini felsefede, tarihte ve diğer disiplinlerde ortaya çıkan yeniliklere yaklaştırmaktı. Başka bir açıdan modernizm, Hıristiyan doktrinlerini ve geleneklerini modern düşüncenin ışığında inceleyen dini araştırma biçimidir (The Encyclopedia of philosophy, 1972:359).

Modern kelimesinin eski bir tarihi olmakla birlikte, Batı dillerinde ancak Ortaçağ'dan sonra yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Eski ile çağdaşı ayırt etmek üzere kullanılan modern kavramı, modernizm şeklinde bir düşünce sisteminin adı olarak XVII. Yüzyılda ortaya çıkmış ve kullanımı aydınlanmacı düşünürlerce desteklenmiştir. Türkçe'de ise aynı kavram, asri, muasır veya günümüzde, çağdaş gibi kelimelerle ifade edilmekle birlikte, Batı dillerindeki ifadesi olan modern, modernizm ve modernite kelimeleri de dilimizde yaygın biçimde kullanılmaktadır. Kelimenin kökü itibariyle modernlik, modernleşme ve çağdaşçılık birbirlerine yakın kavramlardır (Hatiboğlu, 1996:19).

Modernleşme kavramının dört boyutu vardır; farklılaşma, akılcılaşma, bireycileşme, evcilleştirme. Farklılaşma, ilk önce türdeş (homojen) olan bir bütünün, daha sonraları kendine özgü bir karakter ve bileşimine sahip değişik parçalara bölünme süreciyle

ilişkilidir. Bu süreç neticesinde, çok çeşitli etkinlikler ve işlevler bağımsızlaşmakta ve kendileriyle kesişen kurumlar ve örgütler oluşturmaktadır. Yeni farklılaşmış birimler, her zaman bazı işlevlerin tekrar yerine getirilmesinde daha da uzmanlaşmaktadır. Yapısal farklılaşma süreci, geleneksel ve modern hayır kurumları arasında yapılacak bir kıyaslamayla açıklığa kavuşturulabilir. Geç Orta Çağ'da şehir misafir evi, toplum dışına itilmiş kişiler için henüz farklılaşmamış bir bakım merkeziydi. Misafir evi hem bedensel ve zihinsel özürlüler, hem de yoksul dullara, yetimlere gezginci bir takım gruplara mesken olarak bir sığınak işlevi görüyordu. Bakım işlerini ruhaniler ve dindar gönüllüler yapıyorlardı. Geleneksel yardımın temel özelliği, kişisel bağımlılıktı. 18.yüzyıldan itibaren şehir misafir evi farklılaşma dönemine girdi. Zamanla hastaneler, zihinsel özürlüler için akıl hastaneleri yetim evleri, yoksul evleri tutuk evleri ortaya çıkmaya başladı. Bakım, tedavi ve denetim artık gönüllü kişiler tarafından değil, bu işler için yetiştirilmiş profesyonel görevlilerce yapılmaya başlandı. Önceki kişisel bağımlılığın yerine, modernleşme süreci içinde, biçimsel ve bürokratik bağımlılık geçti. Önceki şehir evi, sadece ayrı ve farklı birimlere ayrılmakla kalmadı, her birim içinde de yapısal farklılaşma süreci devam edip geldi. Bugün her hastanede, daha üst düzeyde bütünleştirilmiş ve koordinasyona bağlanmış, farklı uzmanlık ve görece özerk işlev gören bölümler bulunmaktadır. Akılcılaştırma kavramı, önceden bildirmek ve denetlemek amacıyla gerçekliği düzene koymayı ve sistemleştirmeyi dile getirmektedir (Canatan, 2003:36).

Akılcılaştırma, düşünce ve davranışlarımızın gittikçe daha fazla hesaplanabilir, izah edilebilir ve denetlenebilir olmasını ifade etmektedir. Akılcı davranış, tartışılıp-düşünölmüş bir eylemdir; sonuçları itibariyle amaca daha uygun ve verimli olabilecek yöntem ve araçların seçilmesidir. Çevremizdeki gerçekliğin denetlenebileceği fikri, düşünce ve davranışlarımıza nüfuz etmiştir. Yakın zamanlarda ortaya çıkmış olan AİDS salgınına ilişkin bakışımızı somut bir örnek olarak verebiliriz. Bugün hiç kimse AİDS salgınının Tanrı ya da cinlerin bir öcü olabileceğini ve hastalığın uzun ve ayrıntılı bir yakarış töreninden sonra geçeceğine inanmamaktadır. Bunun yerine bütün umutlarını tıp bilimine bağlamış ve salgına çözüm bulmak için sayısız yüksek-uzman araştırmacılar arıyoruz. Üstelik salgının bulaşma tehlikesini mümkün olduğu ölçüde azaltmak için insanların "akılcı davranışlarına" güveniyoruz. Amaca uygun olup olmadığı sürekli tartışılan geniş bilgilendirme kampanyaları kanalıyla, o işi yapmadan önce gerekli

önlemleri almaları için halk uyarılmaktadır. Bireycilleşme kavramı, yakın çevresindeki topluluklardan bağımsızlaşan bireyin gittikçe artan değerini dile getirmektedir. Bireycilleşme, insanların coğrafi olarak birbirlerine oldukça uzak mesafelere yayılmış bulunan pek çok sosyal birimle karşı karşıya gelmesinin bir sonucudur. Ayrı ayrı her birimin bireyden sadakat istemesi azalmıştır. Bireyin çok farklı birimlerle ilişkiye geçmesi, onun bu birimler karşısında kişisel bir bağımsızlık kazanmasına yol açmıştır. Pre-modern toplumlarda insanlar kendilerini belirli bir sosyal birimin üyesi ve parçası olarak görmeğe yatkındırlar. Sosyal birimden bağımsız yaşayan bir bireyin varlığı istisnai bir durumdu. Bireycilleşme süreci ve buna bağlı olarak bireycilik zihniyeti, Rönesans dönemiyle ortaya çıkmaya başladı. Bu dönemde insan tekini merkeze koyan ve kendi eylemlerini, insanın kendisinin yarattığını ileri süren bir dünya görüşü ortaya atıldı. Evcilleştirme kavramı, bireyin kendi biyolojik ve doğal sınırlarını hangi oranda aşip aşmadığıyla ilgilidir. Modernleşmenin tipik bir özelliği, biyolojik ve doğal süreçlerin korkunç bir şekilde ele alınmasıdır. Gittikçe fazlalaşan denetim, sadece yaşamı kolaylaştırmıyor, aynı zamanda denetim araçlarına olan bağımlılığı da artırıyor (Canatan, 2003:37-38).

Geçmişten gelen her şeye karşı olma özelliğinin yanı sıra modernizm taraftarları objektif bilim, bağımsız sanat anlayışları, evrensel ahlak ve hukuk kuralları geliştirmeye çabalamışlardır. Sosyal kurumların ve bilimin gelişmesi batıda mitoloji ve din gibi hususların akıl dışı değerlendirilmesine sebep olmuş, ilerleme düşüncesini benimseyen aydınlanma dönemi düşünürleri, modernizmin de kabul ettiği, tarih ve gelenekle bağların koparılma arzusunu gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Aydınlanma düşüncesi insanoğlunu her türlü bağlardan koparmak üzere öncelikle bilgi ve sosyal kurumların kutsiyetinin yeniden şekillendirilmesini hedeflemiştir. Kısacası aydınlanma dönemi düşünür ve teorisyenleri insanın yaratıcılığını, bilimsel keşifleri ve insanlığın ilerlemesi adına bireysel faziletleri yüceltmış, buna karşı tarihi ve geleneksel değerlere şiddetle karşı durmuşlardır. Dolayısıyla modernleşmeyi aydınlanma döneminin bir uzantısı olarak düşünebiliriz. Başka bir deyişle modernizm:

“Tarihsel bir kesiti, belirli bir dönemi ya da bir dönemin hâkim özelliklerini ortaya koymak için kullanılan bir terim de değildir. Zamana bağlı olan, içinde yaşanan zamanı ifade eden, sürekli olarak günümüze ait dönemi kendisinden hareketle tanımlamaya çalışan bir bilinç durumudur. Bu anlamıyla tarihsel olanın karşıtı

şeklinde değerlendirilir. Muhtevası sürekli değişse de eski olanın hâkimiyetinin bırakılıp yeniye geçilmesini yani mevcudun hâkim kılındığını ifade eden bir terimdir. Bazıları modernizm ile modernite kavramlarını ayırmışlardır. Modernite toplumda devam eden bir süreci; değişimi, teknoloji ve modern bilimlerin yeni imkânlarından istifade etme sürecini ifade için kullanılırken, modernizm bir düşünce sisteminin adı olarak batı kültür ve medeniyetinin örnek alınması anlamında kullanılmıştır. Modernist yeni anlayışını yerleştire bilmek için geleneksel anlayışı alabildiğine eleştirmek durumundadır. Ancak onun düşüncesini oluşturmak için eskiyi yıkmak zorunda oluşu hassas bir noktadır.” (Hatiboğlu, 2004:35)

BÖLÜM 2: ŞERİF MARDİN'E GÖRE DİN ve DİNİ CEMAATLER

2.1. Şerif Mardin'e Göre Din

Şerif Mardin'e göre, din Türkiye'de siyasete alet edilmiştir. Bu durumu şöyle şekillendiriyor. "Aralarında seçim kaybetmiş "laikler" in başta bulunduğu bir kısım politikacılar din faktörünün Türkiye'de karşısına geçilmez bir varlık olduğunu anlatırlar." (Mardin, 2003:10) Mardin dinin toplumsal etkilerini incelerken dinin iki ayrı şekliyle karşılaşmayı bekler birincisi "Dinin toplum yapısıyla bütünleşmiş olarak toplum anlaşmalarının bir doğrulaması ve kuvvetlendiricisi olarak oynayabileceği rol, ikincisi bazen toplum yapısının dışında çalışan mekanizması." (Mardin, 1986:56)

Şerif Mardin burada dinin meşrulaştırıcı, devamı sağlayıcı ve değiştirici etkisini vurguluyor. Bu da bizi muhtemelen Marx ve Weber'den etkilendiği kanaatine götürüyor. Genellikle din ve toplumsal değişim arasındaki ilişkinin analizi Marx ve Weber arasındaki tartışmaya dayandırılır. Max Weber toplumsal yapının değişiminde fikirler ve inançların iktidarını vurgular. Dini, toplumsal değişimin bir ögesi olarak kabul eder (Çoban, 2004:17). Yani Weber'e göre din, toplumsal değişmeye denden olabilir. Şerif Mardin Weberci bir anlayışla toplumu ele alarak dinin, Türk modernleşme çabalarındaki etkisini araştırır. - Biz burada çaba kelimesini bilinçli kullanıyoruz, çünkü Türkiye'nin modernleşme çabaları Şerif Mardin'e göre rayına oturmamıştır.- Bu anlayışla yola çıkarak Türkiye'deki nurculuk hareketini araştırır. Marx'a göre ise din, mevcut düzeni meşrulaştırır ve o düzeninin devamını sağlayarak toplumsal değişmeye engel olur. Düşüncelerini bir örnekle temellendirmeye çalışır. "18. ve 19. yüzyıllarda birçok insan, zengin ve fakiri yaratanın tanrı olmasından dolayı, fakirlikle mücadele etmenin anlamsız olduğuna inanmakta, budurumu değiştirmeye çalışmak da ahlaksızlık ve tanrıya karşı gelmek olarak görülmekteydi. Dolayısıyla, dini meşrulaştırma, tıpkı Hint kast sisteminde olduğu gibi sosyal eşitsizliği haklı göstermek için kullanılmıştır." (Çoban, 2004:53)

Mardin'e göre Türkiye'de yapılan bir din araştırmasında dikkat edilecek en önemli nokta tanımlamanın yapılmasıdır. Ona göre din ailelerin çocuklarına anlattıkları dindir. Mardin Türkiye'de dinin özerk bir varlık olarak devam edeceğini vurgulamıştır (Mardin, 1986:64). Yine Şerif Mardin'e göre din'in üç fonksiyonu vardır:

"Bunlardan birincisi kişisel plandır. Kişi katında, dindışı kültürü tamamen izah edemeyeceği bir olaylar tortusu olduğuna göre kişi, bunlar için bir başka türden izah arayacaktır. Kendisini izah aramaya sevk eden güdü ise; Çocukluktan kalma, dünya karşısındaki zaaf duygusunun bertaraf edilmesi zorunluluğu, Genel bir "anlama" sisteminin herhangi bir köşesini boş bırakmamak, dünyada karşılaştığı bütün olayları anlatabilecek bilişsel (cognitive) bir sisteme sahip olmak istemesidir. Dinin ikinci fonksiyonu kültür katındadır. Din, insanlara çevrelerindeki dünyayı özel gözlüklerle görmeyi sağlayacak kavramsal görüş imkanlarını sağlar. Din bir semboller kümesidir. Üçüncü fonksiyonu din, Durkheim'ın peşinden gidilirse toplumsal yapı unsurlarının sabit kalması fonksiyonunu" görmektedir (Mardin, 1986:65).

Şerif Mardin dinin fonksiyonlarına değinirken "onun Kişi, din aracılığıyla kontrol altına alamadığı bazı kuvvetlere tabi olduğu hissine karşı bir kişisel güvenlik mekanizması kurar." Bu sözleri onun Karl Marx'tan etkilendiğini gösterir. Marx' a göre din, ölümden sonra cennet vadederek kişinin bu dünyada başına gelecek sıkıntılara göğüs germesini, anlayamadığı tabiat üstü olaylara anlam vererek rahatlamasını sağlayarak kişiye güvende olduğu hissini verir (Çoban,2004:53).

Mardin'e göre dinin fonksiyonlarından bir tanesi de Müslüman püritanizmidir. Bu görüşün toplumda birçok yansıması olduğunu vurgular. "Başkent esnafı arasında ve başkent dışında küçük şehirlerde oturanlar arasında yaygın olan bu püritanizminin özel şekillerinden biri, mahallelinin orada oturanların ahlakına nezaret etmesidir". Mardin tarihte ortaya çıkmış Kabakçı, Patrona Halil gibi isyanların da bu tür bir inanç yapısından meydana geldiğini vurgulayarak inançların halk kitleleri üzerindeki etkisini göstermeye çalışır. "Daha birkaç ay önce Konya'da ortaya çıkan bir arbedede ileri sürülen ana ideolojik temalardan biri bu inançtı." (Mardin, 1986:102-103) Mardin'e göre dinin yukarıda saydığımız üç fonksiyonunun dışında genel anlamda birçok fonksiyonu vardır. Mardin dört başlık altında dinin bu fonksiyonlarına kısaca değinmiştir.

"Din sosyolojisi bakımından: Dinin gerek kişi katında gerek toplum yapısı katında bir fonksiyonu vardır. Dinin kişi katındaki etkisi şudur: Kişi din aracılığıyla kontrol altına alamadığı bazı kuvvetlere tabi olduğu hissine karşı bir kişisel güvenlik mekanizması kurar. Dinin toplum katındaki fonksiyonu, etrafındaki dünyayı

anlamasında bir model temin etmesidir.. İslami inanç bakımından: Dinselle dinsel olmayı İslamiyet'te birbirinden ayırmak zordur. Her durumda kişinin sosyal kimliği dinsel kalıplara teşekkül eder. Dini doğmanın İslami toplumlarda ideolojik bir mütenazırı vardır. O da ümmet görüşüdür. İslamiyet'te seçkinler dini, halk dini şeklinde başlangıçtan beri bir ayrılık olmuştur. Allah'ın kapsayıcılığı ve kişilerin Allah önünde eşitliği anlayışı bu ikiliği kapatma fonksiyonunu görür. Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısı bakımından: Osmanlı İmparatorluğu'nda halk kültürü ile seçkinler kültürü arasındaki ayrılık kendini din alanında da belli etmiştir. Bir seçkinler dinin yanında bir de halk dini oluşmuştur. Türkiye Cumhuriyeti bakımından: Cumhuriyet'in modernleştirici aydınları bu dini ikiliğe önem vermemişlerdir. Teklif ettikleri hal çarelerinde ümmet yapısına sandıklarından çok daha bağlı kalmışlardır. Türkiye Cumhuriyetinde tüzel kişiliğin hukuk teorisine girmesi ve batılı hukuk normlarının tatbiki ilk defa olarak teşkilatlanma şansını tanımıştır.” (Mardin, 1986:157-158)

2.1.1. Şerif Mardin'e Göre İslamiyet

Mardin'e göre Türkiye'de İslam ideolojiye dönüşmüştür (Mardin, 2003:15). Mardin İslam Dinini değil, dininin halkın fikri yapısına olan etkisini incelemiştir. Mardin konuyu şöyle özetler. "Dogmadan çok dogmanın halkın inançlarına, bunun da toplumsal eylemine olan etkisini araştırmak istiyorum." (Mardin, 1986:67) Mardin söylemine şöyle devam ediyor: "İslam Dinini incelerken onu tümüyle değil, halkın İslami inançlarına ilişkin bazı yönleriyle ele almak gerekir." (Mardin, 1986:67) Mardin İslamiyet'i toplumsal bir pratik olarak değerlendirir (Mardin, 2005:31). Mardin daha önce de belirttiğimiz gibi fikirle yapı arasındaki bağları irdeliyor. Önce düşüncüyü ele alıyor ve bu düşüncenin toplumdaki yapılara olan etkisini inceliyor. Başka bir açıdan ifade etmek gerekirse Mardin İslam'ı değil, Müslümanları yani İslam toplumunu araştırıyor (Mardin, 1986:67).

Mardin konuya Muaviye devrindeki toplumsal yapıyı tasvir ederek giriyor. Ona göre İslamiyet'in toplumsal yapı bakımından belki en önemli niteliği kabile ilişkilerinin çok kuvvetli olduğu bir ortamda belirmiş olmasıdır. "Örneğin Muaveye'nin iktidara gelişinden önceki çekişmeler kabile toplum yapısının daha oturmuş ve nispeten şehirleşmiş toplumsal yapıyla çatışması olarak değerlendirilebilir." (Mardin, 1986:68) "Muaviye'nin etrafında toplanma hareketi, Dini bir eksen olarak kullandığı derecede

bize İslami toplumların önemli bir özelliğini de yansıtıyor." (Mardin, 1986:68) Mardin konuyu açıklarken Batı toplumlarıyla kıyas yaparak İslami toplumları ele alıyor . Bundan dolayı sözlerine şöyle devam ediyor:

"İslamiyet'te din baştan itibaren Batı'da önce polis ve daha sonra imparatorluk yapılarının yapmış olduğu bir görevi üstüne almıştır. Sop yapısını kırmış olan Yunan Polisi'nin ve Roma'nın bu görevi ancak yarım olarak İslam tarafından yerine getirilmiştir, zira İslamiyet, polis'in soplara yaptığı etkiyi kabilelere yapamamıştır. Bunun anlamı kuvvetli bir dinsel inancın bazı temel toplumsal yapıların var olmadıkları veya gelişmedikleri bir ortamda o toplumsal yapıların yaptıkları görevi kendi üstüne alabildiğidir. İslamiyet bu şartlar altında toplumu siyasi planda pekiştiren bir inanç olmuştur." (Mardin, 1986:68-69)

Yukarıda alıntıladığımız düşüncesini şu sözlerle pekiştiriyor: "İslam esas itibariyle mevcut olan bir şehirsal yapının üzerine kurulmuş bir yapıdır, fakat bu şehirsal yapı gelişmemiş olduğundan dinin birleştirici rolü burada her zamankinden kuvvetli olmuştur." (Mardin, 1986:70)

Mardin'e göre kısaca İslamiyet "Birçok elverişli etmenlerin birleşmiş olması dolayısıyla, dinsel özerklik ilişkisinin en belirgin bir şekilde belirlediği bir toplumsal olaydır". Burada Mardin'in görüşüne temel olarak aldığı dinsel özerklik kavramı açıklanması gerekiyor. Mardin, bu kavramı kültürel yapının bir kere ortaya çıktıktan sonra varlığını devam ettireceği tezine bağlıyor. Konumuzu açıklamamıza yardımcı olacağı düşüncesiyle alıntılıyorum: "Toplumun kültür katındaki yapıtlarının bir kere oluştuktan sonra yapılarını zor kaybetmelerine bunların "özerkliği" diyoruz." (Mardin, 1986:56) Yani bu yapılar bir kez ortaya çıktıktan sonra onların kendi kendini devam ettirme eğilimde olduğunu vurguluyor. Mardin konuya şöyle devam ediyor "İslamiyet'in beraberinde getirdiği bir özellik toplum içinde örgütlenme şekillerinden bazılarını kabul etmeyiştir." (Mardin, 1986:73) Mardin örgütlenme şekillerinden bahsederken konuya açıklık getirir. "Bunlar Durkheim'in ikincil yapı adını verdiği kuruluşlardır. İkincil yapıyla burada kastedilen, fertle devlet arasında kalan bazı kuruluşlardır" (Mardin, 1986:73).

Mardin konuyu daha da genişleterek Batı toplumundaki ikincil yapılar ve bu yapıların etkilerini inceleyerek İslam toplumundaki bazı eksikliklere vurgu yapar.

"Bu yapılar hükümdarın çıkardığı veya namına çıkarılan kanunların yükümlülüklerinden muaftır. Kendilerine verilen bu ayrıcalıklara göre bu şahıslar ve gruplar kendi otoritelerinin geçerli olduğu alanların sınırları dahilinde devletin hukuki yetkilerini kullanabilirler. Roma İmparatorluğu'ndan gelen bu yetki devri usulüne göre bu ayrıcalıklar önce kiliseye, sonra feodal beylere ve en son serbest şehirlere, belediyelere tanınmıştır. Devlet tarafından meşru olarak kabul edilen bu birimlerin örgütlenmek, kendi kanunlarını çıkarmak, Pazar mekanizmasına devleti müdahale ettirmemek gibi ayrıcalıkları vardır. Daha bilinmeyen ve araştırılması gereken bir sebepten dolayı bütün Orta doğuda ve bu arada İslami toplumda, siyasi iktidarın, ikincil yapıları tek başına, meşru ve kuvvetli organizmalar olarak kabul etmediğini görmekteyiz." (Mardin, 1986:74)

Mardin yukarıdaki özelliklerin şehir yapılarında daha net bir şekilde ortaya çıktığını belirtiyor. "Şehir, Ortadoğu'da Batı'da olduğu şekilde müstakil, siyasi bir güce sahip, kendi kanunlarını çıkararak ve özel mahkemeleri olan bir birim değildir (Mardin, 1986:74). Mardin'e göre İslam toplumlarında ikincil yapıların görülmemesi bir çok problemlerle karşılaşılmasına neden oluyor. "Devletle fert arasında ikincil yapılar bir tampon vazifesini göremeyince, ferdin bunların yerine geçecek bir sığınak araması gerekir. Batı'da ikincil yapıların yerine getirdikleri bu koruma fonksiyonunu Doğu'da bir taraftan ümmet yapısı, diğer taraftan ümmet yapısına bağlı olarak tarikat yapısı görmektedir (Mardin, 1986:76). Mardin İslamiyet'in kendi deyişiyle bütün özelliklerini kısaca özetler: "Toplumun genel hatlarını tanımlayıcı, talimat ve yön verici (normatif), ideolojik ve kültürel anlamları topluma maledici, kişinin korunmasını sağlayıcı, ikincil yapıların yokluğunda toplumsal seyyaliyet sağlayıcı." (Mardin, 1986:77)

Mardin'e göre Allah, bütün toplum ayrıntılarının üzerinde, onların ötesinde olan bir varlıktır. İnsanlar camiye gelip beraberce namaz kıldıkları vakit üzerlerinden emir, köle, fakir, zengin kisvesini atarlar ve Allah karşısına aynı katta çıkarlar. İslamiyet'te dini merasimlerin çoğunluğunda bu özellik doğrulanır. Mardin'e göre bunlar insanlar arası farklılıkları kapatıcı törenlerdir. İslam bilginlerinin bize anlattıklarından sınıf, ırk ve millet ayrılıklarını kapatmanın, herkesi Allah önünde eşit kılmanın İslamiyet'in en kapsayıcı bir inancı olduğunu anlıyoruz. Aynı duygunun bir diğer yönü, ümmetin kaynaşmış, farkları olmayan bir kitle olduğu ideolojisidir. Bu açıdan, Türklerin

imtiyazsız sınıfsız kaynaşmış bir toplum oldukları şeklindeki Cumhuriyet inançlarını İslamın ideolojik niteliklerine bağlamak mümkündür (Mardin, 1986:78).

Mardin'e göre İslam Dini'nin Türkiye'de halk arasında almış olduğu şekillerden birinin karizmatik nitelik olduğunu belirtir. Mardin'in bu yapmış olduğu tespitini Türkiye'deki din-kahramanlık menkıbelerinde buluyoruz. Mardin tespitlerini Max Weber'in karizmatik şahsiyet kavramlaştırmasına dayandırıyor. "Weber'e göre siyasi rejimlerin meşruiyet kazanma türlerinden biri bir önderin kendini yapılması gereken işleri başaracak güçte göstermesi, hatta bu uğurda ilahi denecek kadar insanlar üzerinde nüfuz ve tesir sahibi olmasıdır." (Mardin, 1986:103)

Mardin düşüncelerini bu minvalden yola çıkarak kuruyor. İslam peygamberinin başarısını da onun karizmatik şahsiyetine bağlıyor. Son olarak düşüncesini Türkiye Müslümanlarının tutumlarına kadar götürüyor.

"Türk toplumunun, Alp tipini uzun zaman yüksek tutmuş olması bu idealin halk tabakaları arasında hala devam etmesi, halkın önemli bir okuma türü olan din-kahramanlık menkıbelerinde kahramanların karizmatik liderler olması İslam Dini'nin Türkiye'de halk arasında almış olduğu şekillerden birinin karizmatik niteliklerine önem verme şeklinde olduğunu bize tahmin ettiriyor." (Mardin, 1986:104)

Mardin İslamı yumuşak ideoloji olarak görüyor (Mardin, 1986:104). Bu kavramlaştırma da araştırmamıza ışık tuması bakımından önem arz ediyor. Yumuşak ideoloji kavramından sistemsiz, şekilsiz inanç sistemini kastediyor. Fakat burada Mardin'in vurgusu İslam değil İslam'ın halk arasında almış olduğu şeklidir. Burada Mardin, The Social Reality of Religion yazarı Peter Berger'in dediği gibi, dini man made yani insan eseri bir kurum olarak ele alıyor. Bu metotla dinin sosyal gerçekliğini, başka bir deyişle toplumsal tezahürlerini inceliyor. Yani Müslümanları ele alıyor. Yoksa İslam Dininin şekilsiz, sistemsiz bir din olduğunu kastetmiyor. Mardin İslam toplumunun kendini çağın değişen şartlarına nasıl adapte ettiğini inceler. Meseleyi soru sorarak irdeler :

"İslam dini üzerinde yazılanlar İslamiyet'in yalnızca bir dini inançtan ibaret kalmadığını, toplumlardaki hayatı şekillendirdiğini, siyasi yükümlülükler için temel sağladığını kısacası gündelik hayatla toplumsal ve siyasal örgütlenmenin en küçük boşluklarına bile nüfuz ettiğini belirtmişlerdir. Bu yazarların açıklamadıkları

ise böyle bir toplumun kendini hangi süreç içinde yeniden ürettiğidir." (Mardin, 2005:13-14)

Mardin folk İslamı olarak tanımladığı halk tabakasının dini tezahürlerini de incelemiştir. Mardin reformcuların resmi kültürün yanında halk dinini görememelerinden bahsetmiştir. "Türkiye'de İslam araştırmaları Cumhuriyet'in ilk yıllarında gelişim gösteremedi." (Mardin, 2005:11) Ona göre dini ciddiye alan veya almayan kimseler, halk inançlarının kendi içinde anlamlı bir tür olduğunu kabul etmemişlerdir. Bunun için yalnız hurafeden bahsetmişlerdir. Reformcuların çabaları bu hurafeleri sökmek olmuştur. Bütün bu tutumlar şihlara, hocalara ve batıl itikat ticareti yapanlara yaramıştır. Çünkü onlar hurafeyi ciddiye aldıkları için köylü ile alt tabakadan gelen adamla aynı dili konuşabiliyordu (Mardin, 1986:148). Mardin'e göre "Halk dininin kural dışı sayılması onun hurafe olarak yabana atılmasına neden olmuştur." (Mardin, 1986:155)

Mardin İslamiyet'in Folk İslam şeklinin zamanla yumuşak ideoloji haline dönüştüğünü vurgular. Ve bu halk İslam'ının inananlarının dünya görüşlerini nasıl şekillendirdiğine atıflar yapar. Bu bağlamda Folk İslam'ının küçümsenmemesi gerektiğini Cumhuriyet Türkiye'sinin kalıplarını analiz ederek sorgular. "Sosyal değişme esnasında yeniye doğru yönelenlerin nasıl -kendileri bile bilmeden- eskinin kalıplarının içinde kaldıklarını anlatmakta bazı kanıtları ortaya çıkardığımı sanıyorum." (Mardin, 1986:167)

Mardin'e göre ümmet yapısından yeni çıkmış olan bir toplumda halk dini, ihtiyaçlara cevap veren yapısıyla önemini korumaktadır. Mardin'in cümleleriyle meseleyi anlatmanın faydalı olacağına inanarak alıntılıyorum:

"Halk tabakasındaki kişi yöntem yolu olarak halk kültürünü ve dininin verdiği imkanları kullanıyorsa bunun pratik bir sebebi vardır. Halk kültürü onların menfaatlerine daha kısa yoldan cevap vermektedir. Okula gitmenin sağlayacağı imkanların kapalı olduğu yerde kişi Kuran kursu yolunu seçecektir. Doktorun halka yaklaşmadığı hastanenin etrafında üfürükçüler zengin olacaktır." (Mardin, 1986:169)

2.1.2. Şerif Mardin'e Göre Laiklik

Laiklik, Cumhuriyet'in kurucu babalarının ve özellikle Mustafa Kemal Atatürk'ün sekülerist ideallerini özetleyen bir kavramdır. Konu ilk defa 1928'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde müzakere edildiği sırada, laiklik, din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılması şeklinde tanımlanmıştır. Bu ilke daha sonra Cumhuriyet reformunun altı ilkesinin -laiklik de bunlardan birisiydi- anayasa metnine girmesini sağlayan bir kanun değişikliği ile Türk Anayasası'nda değiştirilemez bir ilke olmuştur (Mardin, 2005:170).

Laiklik, 19. yüzyıl Fransız anayasal pratiğinden ortaya çıkan ve devletin bir din, mezhep ve sınıfa dayanmamasının gereğine işaret eden bir kavramdır. Mardin'e göre Fransa için din ve devletin kesin olarak birbirinden ayrılması 1905'te gerçekleşmiştir. Ona göre Türkiye'de Batı'daki gibi bir yapı olmadığı için laiklik; dini, resmiyetin dışına itmek anlamına geliyordu (Mardin, 2005:36).

Mardin, İslam araştırmalarının cumhuriyetin ilk yıllarında gelişim gösterememesini devletin laik unsurunda arar. Ona göre 1950'den başlayarak laikleşme sürecinin hız kaybetmesiyle din üzerine olan yayınlar da artmıştır (Mardin, 2005:11). Mardin'e göre İslam'ın son zamanlardaki canlanması, laik yaşam tarzını tehlikeye sokmuştur. Bu nedenle laiklik yanlısı tavırlar sertleşmiştir (Mardin, 2005:12). Mardin'in bu görüşü 28 şubat süreçlerini de açıklayıcı niteliktedir.

Yeni rejim Cumhuriyet'in ilanının hemen ardından laikleşme doğrultusunda önemli adımlar atmaya başladı. 3 Mart'ta Hilafet kaldırıldı. Böylece Şer'iyeye ve Evkaf bakanlıkları ile medreseler de kapatıldı. Din adamlarının yetiştirilmesi devlet nezaretine verildi ve din adamlarının sayısında önemli bir azalma görüldü. 1926 yılında İsviçre Medeni Kanunu benimsendi. Bunu ilk okullarda Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden ulemayı sorumlu tutan bir eğitim ideolojisi izledi. Yeni açılan okullarda Ulema Türk halkını sömüren cahil ve gerici fanatikler olarak nitelendiriliyordu. Yaratılan bu izlenimle, dini yükümlülüklerine bağlı Müslüman bir Türk'ün karşılaşmasının yarattığı rahatsızlık, günümüzün okul müfredatında halen varlığını sürdürmektedir (Mardin, 2005:248).

Mardin'e göre Türkiye'de biri laik biri İslamcı iki ulusun doğma olasılığı yadsınamaz bir durumdur. Bu iki grubun sert bir şekilde karşı karşıya geleceğine de ihtimal vermeyen

Mardin'e göre dini kültürün laik kültürü aşma olasılığı çok zordur. Ona göre hiçbir Müslüman ülkede bir eşi bulunmayan, Türklerin içinde yaşadığı, beslediği ve geliştirdiği bir laik kültür mevcuttur. Ona göre Avrupalıların düşüncelerinin ön planında bulunan Türkiye'de çılgın bir molla iktidarı ele geçirecek mi? Sorusu olumsuz yanıtlanacağına benzer (Mardin, 2005:236).

Fakat dini kültür laik kültür çatışması Batı'da önceden söylenenin aksine bir duruma gelmiştir. Bazı bilim adamları bu çağa post modern çağ diyorlar Recep Şentürk bu konuyu yeni din sosyolojileri kitabında enikonu incelemiştir.

"Son dönemde din sosyolojisine dair yayınlanan bir çok çalışmada bir hatırlatma yapılmaktadır. Batı'da toplum hayatında din önemli bir sosyal olgudur. Dinin önemini kaybedeceği veya kaybolacağı yönündeki klasik bilimsel tahminler aradan geçen zaman zarfında geçerliliğini yitirmiştir. Artık sosyal bilimcilerce anlaşılmıştır ki insan dinsel bir varlıktır. İnsanı dünyevileştirme çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır." (Şentürk, 2004:15)

Mardin Türkiye'deki laikleşme deneyiminin Osmanlı toplumunda devletle ve özel alan arasında var olan tasavvur kurumlarını, ağ yapılarını ve benzer toplumsallık süreçlerini yok ettiğini belirtmiştir. Laik Cumhuriyet, tek parti olan Cumhuriyet Halk Partisi, Halk Evleri ve benzer kültürel kulüp ve dernekleri kuvvetli merkezi devlet ile zayıf konumda olan toplum arasına koymaya çalışmıştır. Akşit'e göre "Bu kurumlaşmaların ortaya çıkardığı toplumsal ve kültürel boşluğu veya bir başka şekilde söyleyecek olursak anlamsal ve duygusal boşluğu doldurmaya yetmediğinin ortaya çıkarılması da Şerif Mardin'e nasip olmuştur." (Öncü ve Tekelioğlu, 2005:94)

2.2. Şerif Mardin'e Göre Dini Cemaatler

Batı dillerinden İngilizcede "community" ve Fransızcada "com-munaute" terimleri ile ifade edilen ve dilimize Arapça menşeden gelmiş bulunan "cemaat" terimi, sosyolojide birbirlerine sıkı organik ve içten bağlarla bağlı bulunan dayanışma gruplarını ifade etmektedir. Kirman'a göre Cemaat, ortak değerlerin ve inançların çok kuvvetli bir şekilde paylaşıldığı, toplumsal bağın çok güçlü olduğu, ancak küçük ölçekli ve yerel özelliğe sahip bir toplumu, ideal tipi veya modeli tanımlar. Çoğu zaman cemiyet kavramıyla beraber, fakat karşıt bir anlamda kullanır. Analitik bir ayrımı ifade eden bu kavramlar Alman Sosyolog Ferdinand Tönnies'in (1855-1936) tarafından ortaya

atılmıştır. Tönnies, insan topluluklarını ikili bir tiplene ile cemaat ve cemiyet şeklinde tasnif ediyor. Cemiyet, fertlerin sözleşmeler, çıkarlar ve soğuk münasebetlerle bağlandıkları toplulukları ifade etmektedir (Günay, 2005:29). Cemaate oranla dinamik bir yapı hakimdir. Üyeleri arasındaki ilişkilerin informal, duygu ve sevgi yüklü olduğu, akrabalık bağlarının ve geleneklerin önem kazandığı cemaat tipi topluluklarda çıkar ilişkileri söz konusu olmayıp, üyeler birbirlerine sevgi, saygı içerisinde yardım amacıyla yaklaşırlar. Haliyle toplumun yapısı küçük ve geleneksel olup iş bölümü de zayıftır. Üyeler ortak amaçlarını aynı araçlarla gerçekleştirdikleri için topluluğun en belirgin özelliği benzerlik olmaktadır. Oysa cemiyet daha karmaşık bir yapı arz eder. Cemaatte statüler doğuştan edinilir, atıf yolludur, akrabalık ilişkileri kuvvetlidir, daha ziyade durağan olan toplumsal ilişkiler yüz yüze ve erdeme dayanırken, cemiyette statüler başarıyla elde edilir, ilişkiler rasyonel, rekabetçi ve gayri şahsidir. Tönnies sanayileşme ve şehirleşme süreçlerinin cemaat temelli ilişkileri zayıflatacağını, dolayısıyla geleneksel toplum, otorite ve cemaatin yok olacağını, buna karşılık cemiyete ait özellikleri canlandıracağını ileri sürmüştü (Kirman, 2004:46-47).

Bir cemaat, müşterek hayatın ana şartlarını paylaşacak şekilde bir arada yaşar. Bir sosyal grubun cemaat oluşturabilmesi için gerekli temel koşullardan birisi, müşterek bir mekanı paylaşma şartıdır. Böylesine bir ortaklaşa hayat mecburiyeti ve paylaşım, cemaat içerisinde güçlü bir dayanışma bağının oluşmasına imkan verir. Bu bakımdan cemaat içerisinde çok güçlü bir aidiyet duygusu veya Biz şuuru yahut cemaat ruhu oluşur. Müşterek kültür ve din, cemaat içerisindeki bu şuuru canlı bir biçimde beslerler. Cemaat içerisinde yüz yüze, sıcak, duygusal ve samimi ilişkiler hakimdir. Bu bakımdan cemaatler birincil veya ilk yahut yüz yüze gruplar kategorisine dahildirler. Aileler, klanlar, kabileler, akrabalık grupları, dini cemaat ve tarikatlar cemaat türü toplulukların tipik örneklerindedir (Günay, 2005:29).

İslamiyet önce dini bir cemaat oluşturdu. İslami güçlerin önderleri de bu dini cemaatin önderleriydi ve sahipleri oldukları itibar da dini karizma sahibi olmalarından ileri gelmekteydi. Daha sonra bu düzenin üzerine ataerkil bir devlet mekanizması oturtuldu. Kur'an devlet yapısı hakkında kesin bir hüküm belirtmez fakat bu cemaatin nasıl yaşayacağına dair birçok hüküm ihtiva eder. Bu yüzden İslam toplumları ve bunların teorisyenleri devleti dini cemaatin uzantısı, cemaatin korunması açısından var olan bir

yapı şeklinde görme eğilimi taşımaktaydılar. Vurgu devletin değil cemaatin yaşamına yapılıyordu (Mardin, 2005:37).

2.2.1. Şerif Mardin'e Göre Nurculuk

Dinin politikadaki yerini savunun ilk partiyi kuranın Erbakan olduğunu söylerken akabinde nurculuğa da değinmiştir.Mardin cümlelerini şöyle devam ettirir:

"Erbakan'ın kariyerindeki ilginç bir unsur da iktidara ulaşmasından hemen sonra Nurcu tarikatın desteğini yitirmesidir. Yolların ayrılmasının bir etkeni Prof. Dr. Necmettin Erbakan'ın iktidara geçince müttefiklerini unutması olabileceği gibi, Nurcuların açıkladığı diğer bir neden olabilir. Nurcular, Erbakan'dan neden memnun olmadıklarına ilişkin açıklamalarında onun çok fazla politize olduğunu, bu nedenle de toplumun denetimine yönelik gerçek İslamcı stratejiyi bıraktığını belirtiyorlar." (Mardin, 2003:14)

Bu anlayışın daha sonra Risale-i Nur kaynaklı olduğunu anlıyoruz. Şerif Mardin'e göre Nurcuların kendilerini Erbakan'dan uzaklaştırması, "Müslüman dünyasını tarih boyunca bölmüş olan bir tavır alışın çağdaş bir tezahürüdür." Mardin'e göre İslam dünyasının bu çeşit bir ayrılığa düşmesinin temel nedeni ulama ve umera sınıfının farklı bakış açılarından kaynaklanmaktadır.

"Umera; yani yöneticiler birincilere, yani dinin bekçilerine, din yasasının denetiminden kurtulana kadar güvenmemişlerdir. Aynı kuruma göre İslam, yalnızca devlet otoritesi kurulduğunda ve bu nedenle dinin siyasette yerini savunanların, idari kararları isteksizce de olsa kabul ettikleri koşulda varlığını devam ettirebilir." (Mardin, 2003:14)

Mardin nurculara ilişkin saptamasında onların ayrılığa ilişkin söylemlerinin uzantısını irdeliyor ve devletin ele geçirilmesi fikrini kültürel anlamında aradıklarını vurguluyor. Onların fikir ayrılıklarına verdikleri cevabı şöyle dile getiriyor. "Ancak ideal İslam toplumu kurulduktan sonra insanın İslami devletin kurulmasına giden açık yolu görebileceği teziyle yanıtladılar. Yalnızca İslami bir toplumun gerekleri (örn. Tefeciliğin kaldırılması) yerine getirildikten sonra siyasi kurumların ele geçirilmesi için harekete devam edilebilir." (Mardin, 2003:15)

Mardin, nurculuğu ele aldığı çalışmasında dinin Türkiye'de gördüğü işlevsel yapıyı araştırır. "Tespit ettiğim bağlantıların, modern Türk toplumunda dinin rolü konusunda yapılacak başka çalışmalar için bir sıçrama tahtası işlevi göreceğini umuyorum." (Mardin, 2005:9)

Mardin nurculuk hareketini kurucusu olarak gördüğü Said Nursi ekseninde inceliyor. Bu hareketin 1950'den sonra yükselişe geçtiğini çalışmamızın laiklik kısmında da söylediğimiz gibi laikliğin yumuşamasına bağlıyor. Ona göre Türkiye'de laik kesimlerden en sert eleştiriyi alan Said Nursi'dir. Onlara göre Said Nursi geriliğin öz simgesidir. Mardin'in konumuza açıklık kazandıracak görüşlerini aynen serdetmek istiyorum:

"Said Nursi'nin takipçileri uzun bir dönem boyunca, yasadışı dini propagandayla suçlanmamak için kimliklerini gizlemek zorunda kalmışlardır. Ancak yasalar, savcıların öfkelerini dönem dönem üzerlerine çekecek ölçüde mutlaklıdır. Said Nursi gibi bir dini önderin sağladığı başarının karşı tarafta yer alanlarında ilgi uyandırması ve böylelikle yarattığı etkinin nedenlerini ortaya koyma girişimlerine yol açması beklenirdi. Gerici, düzenbaz ve istismarcı türünde sıfatlar ise bu ihtiyacı karşılayacak fikirler değildir." (Mardin, 2005:12-13)

Yukarıdaki konuya farklı bir açıdan bakarak bir daha incelemenin faydalı olacağı kanaatinin dayanağı, Şerif Mardin'in bu hareketi farklı bağlamlarda, farklı konularla birlikte ele almasıdır. Tabii ki aynı paralelde seyreden düşünce gibi görünse de bize düşün tüm nüansları araştırmaya yansıtılmamıştır. Nurculuğu Said Nursi'nin şahsında şekillenmiş bir hareket olarak tanımlayan Mardin Said Nursi'nin etkisinin temelini laiklerin naif politikalarına bağlıyor. Bu politikayı da Kök Paradigma kavramıyla açıklayarak nurcu hareketin yaygınlık kazanmasıyla ilgili olan temel varsayımına envanter oluşturuyor (Mardin, 2005:15). Mardin Türkiye'de gelişen Nurculuk hareketini ilk olarak Victor Turner tarafından kullanılıp deyimleşen Kök Paradigma kavramıyla açıklar. Bu kavramı Turner'den alıntı yaparak açıklamaya çalışır.

"Süreçlerin açık adet ve kurallarla koşullandırılmadığı, belirlenmediği ya da yönlendirilmediği durumlar için ileri süreceğim hipotez şudur: Bu durumda belli başlı aktörler, sosyo-kültürel süreçteki ana akımın ve bu sürecin eğitim ve kalıplaşmış durumlarda tekrarlanan hareket modelleri gibi insanları topluma katıcı araçlarının ötesinde şekillenen subjektif paradigmlar tarafından yönlendirilir. Bu

tür paradigmlar, taşıyıcılarının davranış biçimini, zamanlamasını etkilemektedir." (Mardin, 2005:14)

Bu kavram ekşi sözlükte, bireyler, açık seçik bir biçimde egemen kurallar ve usuller tarafından yönlendirilmediğinde işe karışan ve bireyleri etkileyen, resmi toplumsallaştırma (sosyalizasyon) araçlarının dışındaki öznel paradigma olarak tanımlanmaktadır (Ekşisözlük, 2006).

Yani Mardin Türkiye'de gelişen Nurcu hareketi Türkiye'nin içinde gömülü olduğu sosyo-kültürel ve politik süreçlerin belirleyici olmadığı bir ortamda ortaya çıkmış heterodoks bir anlayış olarak tanımlar.

Said Nursi Risaleyi yazan ve çoğaltan topluluğa işaretten bunlar gazidir demiştir. Bu da gazi kavramının ifade ettiği anlam bakımından önemli bir vurgudur. (Mardin, 2005:17) Bu aynı zamanda cemaat arasında çok yaygın bir şekilde söylene gelen "Anlaman önemli değil anlamasan da oku ve insanlara okut" prensibinin de alt yapısı olsa gerektir. Bu durum aynı zamanda verilen mesajın meşrulaştırılmasında izlenen bir yoldur. Ve aynı zamanda bu risalelerin kabul görmesindeki amillerden bir tanesi de risalelerin toplumda, dinsel açıdan itibar görmüş kimseler tarafından halka okunmasıdır (Mardin, 2005:18).

Mardin'e göre bu eserlerin daha geniş bir okur kitlesine ulaşması 1950'lerden sonra olmuştur. Mardin'e göre İslami halk metinlerinin toplumsal davranış üzerinde en az iki düzeyde etkisinden söz edilebilir. Bu metinler doğrudan doğruya uygulayacak birtakım davranış modelleri sunar. Bazı metinlerde imalı yollarla bu modelleri sunar (Mardin, 2005:22). Mardin'e göre Said Nursi'nin bu başarısı dini lehçeyi hem bireysel hem de toplumsal düzeyde canlandırmasına bağlıdır (Mardin, 2005:42). Mardin'e göre bu başarı Said Nursinin takipçilerini mekanik bir toplum anlayışına doğru sevk etmiştir (Mardin, 2005:27). Said Nursi tanzimatla başlayan ve ıslahatla hız kazanan Osmanlı gelenek yapısındaki bozulmaya vurgu yaparak bununla mücadele vermiştir. "Said Nursi Kuran'da konulan normları, geleneksel Müslüman davranış ve kişisel ilişki tarzını, gelişen bir sanayi ve kitle iletişim toplumuna yeniden sokacak biçimde yenilemiştir. (Mardin, 2005:29) Bu aynı zamanda Nurcuların Said Nursi'yi müceddit olarak tasavvur ettikleri düşünceye de yakın bir yorumdur. Bir cemaati tanımanın en önemli yolu onun

fikri liderini tanımaktan geçtiğini söylemiştik. Bir anlamda Said Nursi indeksi sayabileceğimiz çalışmamıza Mardin'den atıflarda bulunarak devam ediyoruz.

"Sultan II. Abdülhamit devletin yaşamını sürdürmesi kavramına aşırı duyarlı biri idi. II. Abdülhamit Müslüman cemaate bir arada olmaları çağrısında bulundu; ancak II. Abdülhamit, Osmanlı devleti için hedefi bizzat devletin yaşaması olan bir politika da geliştirebilmişti. Bediüzzaman'ın uzamış bir İstanbul gezisi sırasında 1896'da bizzat yaptığı reform önerilerine II. Abdülhamit'in olumsuz tavrı almasında da, Said Nursi'nin önerilerinde Kürtlere özel bir yer tanınmasının oluşturduğu kuşku rol almış olabilir. Bunun devletin bütünlüğüne zarar verecek bölücü bir faktör olduğuna inanmış olması mümkündür. II. Abdülhamit'in ardından gelenler, yani Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları da 1920'lerde Said Nursi'ye aynı suçlamaları yöneltmişlerdir. (Mardin, 2005:38-39)

Nurcu hareket ilk kez 1920'li yıllarda Türkiye'nin batısında şekillendi. Mardin'e göre hareketin ilk takipçilerinin toplumsal özelliklerini belirlemek güçtür. Nurculuk, geleneksel tarikat modelinde faaliyette bulunmayıp Kur'an'daki hakikatı yaymada bir araç olduğunu öne sürdüğünden, sınırları da karmaşıktır (Mardin, 2005:49). Mardin Nurculuk hareketini incelerken Taylor'un kültüralist modernleşme kuramıyla yola çıkar. Bu kurama göre bir toplumun modernleşmesi kendi iç dinamikleriyle açıklanabilir. Buradan da Nurcu hareketin İslam dünyasındaki benzer birtakım hareketlerle ele alınmasının gerektiğini vurgular.

"Hareketin içinde doğduğu koşullar Türkiye'ye özgü koşullar olduğuna göre, bu hareketin en anlamlı yönünü Kaliforniyalıların içrek (esoterik)- yarı dini- bilgiye bağlılıklarıyla anlatmak yanlış olur. İslam dünyasında görülen benzer birtakım hareketler bağlamında araştırıldığında ise, Nurcu hareket daha anlamlı bir yere oturtulabilecektir. İşte hareketin Türkiye'de bağlantı kurduğu karmaşık toplumsal süreçleri anlamamıza yönelik ipuçları sağlayacak olan da, böyle bir yaklaşımdır. Bu nedenle Nurculuğun özelliklerini İslam'daki canlanışın bir yönü olarak ortaya koyma girişiminde bulunacağım. Canlanış, dinde yenileşme süreci için Müslümanlarca kullanılan tecdidin iyi bir karşılığı olarak görünmektedir." (Mardin, 2005:49)

Said Nursi içinde yaşadığı toplumun sorunlarına ışık tutması ve bu sorunların cevaplarını yine yaşadığı toplumun kültürel kalıpları içerisinde vermesi düşüncelerinin

etkisini arttırmıştır. Mardin'in dilinden dinleyelim: "Bediüzzaman, 19. yüzyıl İslam dünyasının diğer bölgelerinde, diğer Müslüman düşünürlerin karşılaştıklarına benzer sorunlarla yüz yüze gelmiş bir düşünürdür. Miras aldığı dini lehçe ve sorunları bu lehçe içinde vazediş biçimi, güçlü bir ortaçağ İslam damgası taşımaktadır". (Mardin, 2005:50) Mardin Said Nursi'nin fikirlerinin incelenmesini iki başlık altında inceler: "Said Nursi'nin fikirlerinin incelenmesi ve yarattığı toplumsal hareketin çözümlenmesi, en az iki başlık altında toplanabilir: Birincisi İslamiyet'in son yüzyıl içinde Türkiye'deki durumu ikincisi ise modernleşmeyle ve modernleşmeyi izleyen manevi bunalımın Türkiye'de aldığı biçimle ilgilidir". (Mardin, 2005:50) Mardin aynı şekilde Said Nursi'nin yaşamını iki bölümde inceler. İlki onun 1920'lere kadar olan faaliyetlerini kapsar. İkinci bölüm ise Nurcu hareketin Batı Anadolu'da vücut bulması üzerinde odaklaşıp, 1960 yılında Said Nursi'nin ölümüyle sona erer (Mardin, 2005:51).

Şerif Mardin insanın içinde yaşadığı ortamın onun düşüncelerini şekillendirdiği teziyle yola çıkarak Bediüzzaman'ın yaşadığı ortamı analiz eder. "Said Nursi'nin İslami canlanışa yönelik ilgisi, yaşamının ilk dönemine dayanır (1876-1896). Onu radikal bir eylemci yapan değişikliklerin sahneye çıktığı tarihsel çerçeve de budur. Bitlis'te yaşayan çağdaşları kadar Said Nursi'nin içinde buldukları çalkantılı dönemin önde gelen özelliği bu dönemin onları toplumsal-değişim-tepki zincirinin bitim noktasına yerleştirmesidir (Mardin, 2005:51). Gerçekten de bu döneme bakarsak birçok ilim adamı yetişmiş ve birçoğu kendine yönelik bireysel mücadelelerde bulunmuşlardır. Mardin yapı-fikir bağlantısından yola çıkarak araştırmasına ivme kazandırır. Aynı şekilde bu çalışmasında da bu etkileri görüyoruz. Nurculuğun kurucusu Said Nursi'nin gençlik ve olgunluk yılları Bitlis'te geçmişti. Yazar Bitlis üzerinden yola çıkarak bir Bediüzzaman haritası oluşturmaya çalışıyor.

"Bitlis, Batı'nın doğrudan müdahalesine uğramadığı gibi, ekonomik emperyalizmden de doğrudan etkilenmedi. Kısacası 19. Yüzyılda dünyayı şekillendiren dev değişimlerin Bitlis üzerindeki etkisi, daha hafif, dolaylı ve kısmi nitelik taşımaktaydı." (Mardin, 2005:52) Nursi'nin yetişmiş olduğu bölge tarikat etkisine maruz kalmıştı. Hıristiyan topluluklarının etkinliklerinin artmasıyla birlikte İslamiyet'e yönelik tehditlerin olduğu bir çevrede yetişmişti Said Nursi. Bu nedenle Bediüzzaman bir tür Osmanlılık görüşü

yani bütün etnik grupların aynı ulusal kimlikte toplanmasını savunmuştur (Mardin, 2005:54).

Devamla Şerif Mardin, Said Nursi'nin doğup büyüdüğü yer olan Bitlis'in demografik yapısına vurgu yaparak dikkati çekiyor. "254.000 Müslüman, 130.000'i aşkın Ermeni, 6.000'i aşkın Suriye Yakubisi, 2600 Keldani Katolik, 3.862 Yezidi ya da şeytana tapan , 210 Rum Ortodoks ve 372 Kıpti. Bu yörede, oldukça ayırık kültürlerine rağmen etnik ve dinsel gruplar yan yana yaşamaktaydılar." (Mardin, 2005:77-78)

Mardin Bitlis'in doğusunda kalan Bölgede Fransa Eğitim Bakanlığı adına veri toplama çalışması yapan bir Fransız gezgininin görüşlerini alıntılar: "Bütün bu köylerden her biri, aynı dini mezhepten olan ailelerin biraraya gelip töre, tip ve dil olarak komşu köyden bütünüyle ayırık bir birim oluşturmasıyla meydana gelmiştir: Ermeniler, Keldaniler, Kürtler ve Nasturilerden herbiri bütünüyle farklı bir yaşam tarzına sahiptir." (Mardin, 2005:78)

Mardin Bitlis şehrinin eğitim konumuna da değinerek düşüncelerine temel teşkil edecek saptamalarda bulunuyor:

"Bitlis'in eğitim alanındaki kaynakları üç rüştiye ya da laik ortaokul ile beş medrese ya da İslami İlahiyat Fakültesi'nden oluşmaktaydı. Mevcut okullara 1891 yılında bir de askeri rüştiye eklendi. Bitlis'te 1880'lerin sonunda yerel bir resmi gazetenin yanı sıra gazetelerin okunduğu bir kahve ile Osmanlı Duyun- ı Umumiye ve Tütün Rejisi'nin daireleri de bulunmaktaydı." (Mardin, 2005:80)

Said Nursi'nin gençlik ve ilk olgunluk yılları Tanzimat son dönemiyle çakışır. Tanzimat dönemindeki Bitlis bölgesi az gelişmiş bir yapı arz eder. Mardin bu az gelişmişliğe rağmen "Batıdaki iletişim devrimiyle onun Doğu Anadolu'ya sızmasının getirdiği bazı siyasi ve toplumsal sonuçlardan etkilendiğini vurgular." Görüşlerini bu minval üzerinden aktarır:

"Sözelimi bu yöre yeni yeni inşa edilen okullardan, demiryollarından hatta karayollarından bile pek fazla nasibini alamazken aynı sırada bölgeye artık daha rahat ulaşabilen Protestan misyonerlerinin faaliyet alanı haline gelmişti bile. Bu durum kelimenin gerçek anlamıyla iletişim devriminin dolaylı etkisine verilebilecek iyi bir örnektir. Bu gelişmenin misyonerlerin üzerinde çalıştıkları Nasturiler açısından getirdiği trajik sonuçlar ise bilinmektedir". (Mardin, 2005:56)

Said Nursi'nin yaşadığı dönemlerde Batı'da meydana gelen metaryalist ve laik felsefenin etkileri İslam dünyasını da sarmıştı. Said Nursi'nin bu akımlarla boğuştuğu belirtiliyor. Mardin devamla şöyle der:

"Batı'dan derlenen yeni laik felsefe, din açısından yeni tehlikeler içeren, uzlaşmaz biçimde maddeci bir soru vazetme tarzına sahipti. Bu yeni düşünsel bakış, olgunluk yıllarında Said'in bizzat boğuşacağı kendine özgü bazı sorunları birlikte getirdi. Aynı bakış, Bitlis'te bulunduğu yıllarda bile kendisinde önemli bir iç kaynaşma yaratmış olmalıdır." (Mardin, 2005:57)

Yukarıdaki anlattığımız olayların arka planı da dikkat çekicidir. Mardin Said Nursi'nin fikri temellerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynadığını söylediği çocukluk ve ilk gençlik yıllarından önce Osmanlı toplum yapısına ve Osmanlıdaki gelişmelere de atıfta bulunur.

"Dünya iletişim ağının genişlemesinin getirdiği bir sonuç, 1840'lardan başlamak üzere, Osmanlı'daki kitle iletişiminin de gelişmesidir. Osmanlı devleti 1840'ların başında basın tekelini terketti. Birkaç yıl sonra, gazeteciliğin gelişmesi sonucunda İstanbul'da ve bazı büyük taşra merkezlerinde yeni bir okur kitlesi yaratıldı. Said Nursi, Osmanlı başkentindeki düşünce akımlarını bu gazeteler aracılığıyla öğrendi; dünya olaylarına ilişkin bazı temel bilgileri de gene buradan sağladı. Değişen toplumsal iletişim örüntüsünün bir başka yönü de düşünce tarzlarının uğradığı dönüşümdür. 1840-1900 döneminde Batı'daki edebi akımların İstanbul'un entellektüel yaşamına da nüfuz etmesi, bu süreçte merkezi bir yer tutar. Yerleşiklik kazanmaları daha zor gerçekleşse bile, Batılı rasyonalizm ve Pozitivizm 19. yüzyıl sonlarına gelindiğinde İstanbul'da açıkça güçlenmekteydi." (Mardin, 2005:57)

Bütün bunlardan sonra Said Nursi Kuran'a dönmenin zorunlu olduğu inancıyla harekete geçerek kendi deyimiyle iman hakikatlerini anlatmaya ve yaymaya başlayacak motivasyona ulaşmıştı (Mardin, 2005:61). Mardin'in ifadesiyle Said Nursi'nin kariyerinin Nurcu hareketin oluşmasıyla sonuçlanan ikinci evresi ise 1920'lerde şekillenmişti.

"Artık Said Nursi'yi derinden rahatsız eden Cumhuriyetçi yönetimin toplumsal örgütlenmenin ve düşünsel faaliyetin temel taşı olarak İslamiyet'i bir kenara bırakması ve maddeciliğin saldırılarına geçit vermesi durumunda Türkiye

toplumunun çözüleceği yolundaki korkusu idi. Cumhuriyetçi rejim tarafından palazlandırılan bu maddecilik, bir bakıma, Tanzimat sırasında başlatılan laiklik hareketinin devamı ve o güne uzanmasından ibaretti. 20. Yüzyılın başlarında Batı'nın Büchner'den (1890'lar) Bergson'a (1920'ler) uzanan düşünsel etkisi, Türk entellektüel yaşamını şekillendirmekteydi. Bu kültürel nüfuz İslami kültürün 1890'larda Bediüzzaman'ın dikkatini İslam uygarlığının çöküşüne çeken yıpranış sürecinin devamı idi." (Mardin, 2005:63)

Mardin Nurcu hareketin başlayıp yayılma ve İslam dünyasındaki mevcut tasavvuf geleneğinin dışına çıkarak yenir bir çağır açtığıнын altını çizerek birtakım saptamalarda bulunarak analizlerine devam eder.

"1920'lere gelindiğinde ise Said Nursi'nin bizzat kendisi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucularından bazıları için bir endişe kaynağı haline gelmişti. Bu nedenle , Said Nursi Türkiye'nin batısında, hareketlerinin yakından izlenebileceği bir köye sürgüne gönderildi. Gönderildiği bu yerde dini görüşlerine yandaş kazanma girişimleri ise baskı hapis ve zorunlu ikamete tabi tutulduğu başka yerlere sürülme önlemleri ile karşılaştı. Bu sıkıntılar 1950'lere kadar devam etti bu tarihten sonra Nurcu hareket serbestçe yayılma olanağı buldu. Bu tarihler aynı zamanda Türkiye'de çok partili yönetimin başladığı yıllara tekabül eder. Said Nursi'nin 1960 yılında ölümünden sonra devam eden hareket kitabi bir kültüre dönüşmüştü. Bu dönüşüm geleneksel tarikat anlayışının dışında farklı bir oluşumdur." (Mardin, 2005:62-63)

Mardin bu farklılığa vurgu yaparak kırılma noktası diyebileceğimiz bir duruma işaret eder.

"Nihayet 1960'larda, karizmatik bir önder ve ilham almış bir eğitimci olarak Said Nursi'nin nüfuzu kitapları ve Kur'an yorumları aracılığıyla daha da yaygınlaştı. Kişinin yerini onun yaydığı mesajın alması, çağımıza özgü bir durumdur. Bu Said Nursi'nin propagandasında çarpıcı bir ayrılığı temsil eder. Nakşibendilikte başlangıç, hala , hoca, pir yada mürşit olarak bilinen bir kişinin rehberliğine dayanır. (Mardin, 2005:64)

Mardin'e göre Said Nursi Batı'da gelişen ve toplumsal gelişim ve dönüşümde önemli bir rolü olan kitle iletişim kavramından etkilenmiştir. Şerif Mardin'e göre Nursi bu yönüyle gelenekten ayrılmıştır.

"Said Nursi'nin mesajında yer alıp tanımını yaptığım iki özellik bir başka deyişle bir yanda yazılı metinlerin karizmatik önderlerin yerini alması, öte yanda Kur'an'ın merkezi hakikatlerinin daha geniş bir kesim tarafından anlaşılabilir kılınması yolundaki girişim, kültürün daha geniş kesimlere ulaşabilmesi yönünden Batılı bir gelişme ile de koşut gitmektedir. Bu da Said Nursi'ye, salt geleneğe dönmeyi öneren bir kurtarıcı olmasının ötesinde bir gözle bakmamız gerektiğini ortaya koyar." (Mardin, 2005:65)

Şerif Mardin yazılı metinlerin kritiğini yaparak bu metinlerin zamanın fikir ve görüşlerinden etkilendiğini belirtir:

"Bediüzzaman'ın mesajı, kendisinin yüz yüze kaldığı modernleşen dünya tarafından şekillendirilmiştir. Araştırmacılar, yeniden canlanma hareketlerinin , salt geleneğin yeniden hayat bulmasından ibaret kalmadıklarını defalarca tekrarlamışlardır. Burada işin içine yeni fikirler, görüşler ve değerler de girmektedir. Said Nursi'nin durumunda da, İslamiyet'in temellerine yönelik açık bir kavrayışın kitlelere aktarılması ile kendisine miras kalan geleneğin ötesine geçen dünyanın tarihsel gelişme süreci arasında uyum sağlama söz konusudur." (Mardin, 2005:66)

Şerif Mardin bu düşüncelerini temellendirerek araştırmasına devam eder.

"Said Nursi'nin 1909 yılında Jön Türk politikalarına karışması, Batı'dan neler alabileceği, özellikle de toplumsal seferberliğin kullanımı konularında kendisine daha ileri bir anlayış kazandırmıştır. Bu nokta, Kur'an'ın mesajının yaygınlaştırılmasında kullanılabilecek yeni araçlara ilişkin görüşünde ortaya çıkar. Kur'an'daki başlıca temaların nüfusun geniş kesimleri tarafından kavranabileceği şeklindeki inanç ise muhtemelen Batı'da fikirlerin yaygınlaştırılmasında kitle iletişim araçlarının oynadıkları rolün Said Nursi tarafından farkına varılmasından kaynaklanır. Kendi sözleriyle ifade edecek olursak " radyo öyle bir nimet-i ilahiyedir ki, ona mukabil şükür ise o radyo milyonlar dili bir külli hafız-ı Kur'an olup bütün zemin yüzünde ki insanlara Kur'an 'ı dinlettirirsin." (Mardin, 2005:66)

Mardin bu metinlerin geniş kitleleri etkilemesini Said Nursi'nin kendine has Türkçesine, üslubuna ve ifadelerindeki esrarengiz havasına bağlıyor.

"Kur'an'ı yaygınlaştırmak için Said Nursi önce dil engelini aşmak ve Kur'an'ı Türkçe açıklamak zorundaydı. Said Nursi Türkçeyi ancak yirmi yaşından sonra

öğrenebilmişti ve Türkçe yazma üslubu kendine özgü bir şekle sahipti. Said Nursi mistisizmi çağdaş İslam'ın yakıcı sorunlarıyla ilgili olmadığı için dışlamıştı: Ancak buna rağmen kendi üslubu da mutasavvıfların imalı üslubundan kopamamıştı. Kırsal kesimlerinde İslamiyet'in mecaz katmanları ile sarmalandığı bir ülkede, Said Nursi'nin üslubunun örtüklüğü böylece büyüleyici bir güç kazanıyordu. Kullandığı dinsel lehçenin bu çelişkili yönlerine rağmen Said Nursi'nin daha geniş bir kitleye Kur'an'a yönelik bir kavrayış kazandırma çabaları dikkate şayandır. Anlaşıldığı kadarıyla bu alıcı kitle dünyanın sırlarının çözülmesiyle uyum sağlama yollarını araştırarak sahip oldukları taşralı İslam prizmasına rağmen yeni bir dünya anlayışı edinmeye çalışan kişilerden oluşmaktaydı." (Mardin, 2005:65)

Mardin'e göre 19. yüzyılda bölgeye ağır biçimde damgasını vuran ve Bitlis'i de doğrudan etkileyen en az dört gelişme, Said Nursi'nin gençliğinin ve "İhtiraslı vaiz olarak ilk dönemlerini oluşturur" Mardin bu gelişmeleri şöylece özetlemiştir:

"Bu gelişmeler yerel düzeyde egemen sülalelerin gücüne son verilmesi, Protestan misyonerlerin bölgedeki faaliyetleri, Nakşibendi tarikatının 19. Yüzyılda Bitlis yöresinde yaygınlaşması ve Osmanlı Ermenilerinin yüzyılın sonlarına doğru ayrılıkçı hareketlere yönelmeleridir. Bitlis'e komşu olan Van bölgesinde bağımsız bir Ermenistan 'ın oluşturulması 1880'li ve 1890'lı yıllarda kurulan Hınça ya da taşnak gibi devrimci Ermeni komitalarının nihai amacı idi. Bu gelişme Bitlis- Van yöresinde yaşayan Osmanlı vatandaşları üzerinde son derece önemli etkiler oluşturmuştur." (Mardin, 2005:80-81)

Mardin Bitlis'in Hizan ilçesinin o dönemde meydana gelen birçok olaylarla dolu bir yapısı olduğunu, bölgedeki liderlik rolünün beyliklerden aşiret reislerine ve dini şeyhlere geçtiğini bu durumun da bir iktidar boşluğu oluşturduğunu saptamıştı. Mardin'in Nurculuk hareketini kök paradigma deyimıyla açıklamasının haklılığı ve yerindeliği Bitlis'in sosyo-kültürel ve siyasi yapısından anlaşılıyor.

"1880 yılında Bitlis'in doğusunda kalan yörede Şemdinlili şeyh Ubeydullah, aşiret liderlerini çevresine topladı ve bir İran kenti olan Urmiye'yi ele geçirdi. Ubeydullah gerek İran gerekse Osmanlı kuvvetlerini uzun süre uğraştırdı. 1913 gibi daha yakın bir tarihte de , Said Nursi'nin köyünün bağlı bulunduğu ilçe olan Hizan şeyhi Seyyid Ali, Bitlis kentini bir hafta boyunca elinde tuttu. Said Nursi, bu ayaklanmaya katılmamakla birlikte ayaklanmanın dindar kişiler tarafından yönetildiğini ve bölgedeki Türk kumandanlarının "ateizmi" ne duyulan tepkinin bir

ürünü olduğunu belirtmiştir. O halde Said Nursi'nin memleketi olan Hizan ilçesinin öykümüz başladığı sıralarda toplumsal huzursuzluklarla dolu bir yöre olduğu görülmektedir. Bu tür bunalım ve anomi dönemlerinde halkın yaygın olarak başvurduğu anlaşılabilir bir tepki, günlük dünyevi hayatta bir türlü bulunmayan huzur ve güvenliğin dine dönülerek orada aranmasıdır." (Mardin, 2005:83-84)

Mardin'e göre Said Nursi yerel tarikatların fonksiyonlarını görmüş, Nakşibendi tarikat şeyhlerinin derslerine katılmış ve onların fikirlerinden etkilenmiştir.

"Yerel tarikatların ve onların karizmatik liderlerinin 19. yüzyılda yeni bir rol üstlendikleri gerçek olmakla birlikte, bu liderlerin aşiretler arası uzlaştırıcılığın ötesinde başka işlerle uğraştıkları anlaşılmaktadır. İslami iktidarın temellerinin İslam dünyası ölçeğinde yeniden yapılandırılması fikri, tarikat liderlerinin bu genişlemiş amaçlarını ifade etmenin bir yoludur. Said Nursi'nin Nakşibendi tarikat şeyhlerinin sundukları derslere katıldığı dönemde, öğretmenlerinin izlediği pedagojik yaklaşımda da böyle bir ruhun egemenliği görülmekteydi." (Mardin, 2005:84)

Şerif Mardin Said Nursi'nin siyasi ve toplumsal arka planıyla alakalı Albay Chermeside'nin görüşlerinin önemini vurgular. "Albay Chermeside koşullara ilişkin olarak gerek Said Nursi'nin arka planın gerekse reform önerilerinin kaynaklandığı siyasi çerçevenin anlaşılmasında büyük önem taşıyan iki özelliği vurgulamaktadır. Bunlardan biri, yerel kişilerin bürokraside nüfuz sahibi konumlardan ne ölçüde uzaklaştırıldıklarıyla ilişkilidir."

Düşüncelerine Chermeside'den yaptığı alıntıyla devam eder.

"Süresi uzatılmış gezim sırasında hükümetin icra dalında görev yapan yalnızca iki Kürt'e rastladım. Türklerin Kürtlere daha büyük bir dikkat göstermemesi, siyasi açıdan esef edilecek bir husustur. Oysa bunlar güçlü, savaşçı, sağlam insanlardır ve kendi Beyleri zamanında pek çok bölge de camileri, medreseleri, mektepleri, köprüleri vb. bulunmaktaydı. Pek azı nişan sahibidir. Yüksek mevkilerde ya da hükümetin icra organlarında görev alanlarda azdır." (Mardin, 2005:86)

Chermeside'nin ikinci kategorideki yorumları, Sultan tarafından geliştirilen bir politikanın bazı sonuçlarıyla alakalıdır. Bu sonuçları Mardin kendisine has üslubuyla açıklamaya çalışır:

"Bugünkü hükümdarın politikası , tutarlı biçimde Müslümanlığın kendine güven duygularını geliştirme kendilerine yeterli bir topluluk oluşturma fikrini Müslümanlara yayma doğrultusunda olmuştur. Böylece Müslümanlar mühendislik ve tıp eğitiminin yanı sıra diğer mesleklerdeki ihtiyaca cevap verecek şekilde yetiştirilmişlerdir. Sözü edilen bu dallarda Müslümanlar yerli ya da yabancı Hıristiyan unsurların yerini tedricen almaktadırlar." (Mardin, 20005:87)

Mardin'e göre Bitlis Nakşibendi tarikatının uzmanlaşmış öğretilerinin önplanda yer aldığı bir yerdi. Bu bölgelerde şeyh kavramının ifade ettiği manaya ve şeyhlerin fonksiyonel olarak bu toplumdaki konumlarına da değinir:

"Şeyh unvanı bölgenin siyasi ve toplumsal yapısının günümüze dek uzanan bir özelliğidir. Şeyhin konumu seyyid'in (Hz. Muhammed s.a.v'in soyundan gelen), alimin, Molla'nın ya da köy vaizinin (bu sözcüğün doğu bölgelerinde taşıdığı özel anlam çerçevesinde) hatta bazı durumlarda da Mehdi'nin , başka deyişle Allah tarafından gönderilen önderin rollerini hep birlikte içeren bir roller kümesinden oluşmaktadır. Bitlis bağlamında alındığında şeyh unvanı dini bilimler alanında belirli bir eğitim almış olan, bunlardan hareketle de kendilerine, muhtemelen daha da büyük bir prestij içeren keramet ya da manevi güçlerle donanmışlık gibi bir nitelik de atfedilen din adamları anlamına gelebilir. Sözü edilen bu güçler onların bilgelik ve önderlik niteliklerini meşrulaştırmaktaydı. Bunun bir başka örneği olarak da elinde bir eğitim belgesi bulunan ancak peygamberin (s.a.v)'in soyundan geldiği için prestiji daha da artan vaizler verilebilir. Tarikatların önderliğine yükselmiş şahısların pek çoğuna aynı zamanda karizmatik bazı güçler de atfedilirdi. Bunlardan bazıları babadan oğula geçen bir karizmanın ilk başlatıcıları durumundaydılar; bunların soyundan gelenler de o ilahi kıvılcımı taşımaktaydılar. Çoğu zaman bu nitelik karizmanın yanı sıra mirasçının güç ve nüfuz sahibi bir şahıs olarak da teyit edilmesini gerektiriyordu. Mirasçılar asgari düzeyde eğitim görseler bile durum böyle idi. Şeyhlerin sahip oldukları saygınlık nedeniyle bunlar çatışmaları uzlaştırmada ideal kişilerdir (bu da onlara siyasi manivela olma özelliği kazandırır)." (Mardin,2005:88-89-90)

Yukarıdaki paragrafta bağlantılı olarak yazara göre Said Nursi'nin ne tür bir icazetname aldığı açık değildir. Said Nursi'nin içinde doğup büyüdüğü türden bir toplumda şeyhlerin yerel iktidarı altında bir yer edinmek daha alt düzeyde toplumsal temele sahip kişiler için, toplumsal hareketliliği gerçekleştiren önemli kaynaklardan birini

oluşturuyordu. Nitekim Bediüzzaman'ın gençlik dönemi de bu tür faaliyetlerle dolu olarak, kendisine bu tür bir konum elde etme çabaları içinde geçmişe benzemektedir (Mardin, 2005:88).

Mardin'e göre Said Nursi Nakşibendi şeyhlerinin görüşlerini gerçekleştirmiştir.

"Bediüzzaman Nakşibendi şeyhlerinin doğu ortamında yürüttükleri tarikat toplantılarında dar bir açıdan ele alınan İslami reform fikrini ancak uzun vadede daha geniş bir çerçeveye yerleştirmeyi başarmıştır." (Mardin, 2006:101) Bitlis'in toplumsal tarihi Said Nursi'nin hayatını şekillendiren dışsal etkiler için bir arka plan oluştursa bile, onun kendisini çevreleyen yaşam koşullarına gösterdiği tepkiyi açıklamaya yetmez. Mardin'e göre Said Nursi bu olaylara kendisini çağdaşları arasında öne çıkaran ve bir yere kadar da dini görüşlerini yaygınlaştırma yolunda sağladığı başarıyı açıklayan özel bir tavırla yaklaşmıştır (Mardin, 2006:109).

Mardin'e göre Said Nursi'nin özellikleri arasında onun, eleştirel süzgeçten geçiren bir anlayışa sahip olduğu, insanlarla geçimsiz, yalnızlığı seven tabiatıyla E. Erikson'un Luther'e atfettiği karakter özelliklerini yansıtır.

"Said Nursi'nin kişiliğini oluşturan ve kendisi henüz gençken belirginleşen özellikler arasında E. Erikson'un Luther'e atfettiği karakter özelliklerini anımsatan bir kararlılık da bulunmaktadır. Resmi biyografisine göre çocukluk dönemi inatçılığında anlaşılabilirliği gibi, sahip olduğu misyon çok erken yaşlarda belirginleşmiştir; bunda bir velinin hayatında gereken vurguyu görmemiz mümkündür. Ancak yaşamın çatışma, mücadele, yakınları tarafından ihanete uğrama ve hocalarının anlayışsızlığı ile ilgili yönlerine bizzat kendisinin yaptığı vurgu bize Said'in motivasyonunun daha derinde yatan muhtemelen bilinçaltı kaynaklarının ortaya konulması açısından ipucu sağlamaktadır. Bu yaşamının daha sonraki bölümlerinde de kendini ortaya koyan bir temasıdır. Bizzat kendisinin de itiraf ettiği aşırı merdümگیرizliği bize içsel çalkantılarının bir başka boyutunu daha vermektedir." (Mardin, 2005:110)

Said Nursi çocukluğunda Nurs yöresinin sakinleri, Hizan Gavs'ı (büyük şeyh, kutup) ve bir Nakşibendi şeyhi olan seyyid Sibgatullah Efendi'ye bağlı idi. Said Nursi daha sonraları öğrencilerine "Akrabalarının hepsi Nakşibendi iken kendisinin daha 8-9 yaşlarında kadiri tarikatının kurucusu olan Abdülkadir Geylani'nin takipçisi olup

akrabalarına ve çevresindekilere cesaretle karşı çıktığını anlatmıştır." Bu durum Bitlis'te yer alan cesaret gösterisi ve aşırı dayanıklılık türünden şeyler olabilir. Şerif Mardin konuya da temas ederek fikirlerine dayanak olabilecek yapılar kurmaya çalışıyor:

"Bitlis'te her yere nüfuz eden aşiret ilişkileri ile Said'in dönemine egemen olan çalkantılar, katı, erkek- egemen bir sınır toplumu ortaya çıkarmıştı. Bu ortamda kişiler, cesaret gösterileri, aşırı dayanıklılıklarını sergilemek ya da fiziksel yoksulluk anlamında katı testlerden geçmek suretiyle kendilerine bir yer edinirlerdi. Resmi biyografisine göre Said daha küçük denebilecek yaşlarda bile, emredici bir tonda sarfedilmiş en basit sözlere bile tahammül edemezdi. Bu da okulundan ayrılıp, çalışmalarını sürdürmek üzere köyüne dönmesine yolaçtı." (Mardin, 2005:113)

Mardin'e göre Said Nursi'nin önemli özelliklerinden birisi de şeyhlerle oluşturulan otorite itaat ilişkisine karşı çıkmasıdır.:

"Said Nursi'nin işrak gücüne ilişkin bir başka işaret ise önerilerinin içerdiği halkçılık ve şeyhler tarafından oluşturulan otoriter yapıyı inkar etmesidir. Kendisine bir davranış modeli olarak aldığı Müslüman ilahiyatçı el- Gazali gibi Said Nursi de şeyhler hiyerarşisini karizmalarını dünyevi amaçlar için kullanmaları ve asgari ihtiyaçlarının cemaat tarafından karşılanmasıyla yetinmemeleri nedeniyle suçlamıştı. Said Nursi'ye göre bu liderler, kendilerine bağlı olanlara, fazladan zekat yüklüyorlardı ve bu da tek kelimeyle bir sömürü idi." (Mardin, 2005:199)

Bu iddiaların çok ciddi iddialar olduğu ortadadır. Bütün şeyhlerin aynı kefeye konulup konulmadığı muğlaktır. Bir konuya birden çok kaynak taraması yapılarak yaklaşılması gerektiği bilimsel bir hakikattir.

Said Nursi'ye karizmatik liderlik katan birkaç olayı burada zikredeceğiz. Kendisi hayatının Tillo dönemini kapsayan bölümünde rüyasında Abdülkadir Geylani'yi gördü. Rüyasında Abdülkadir, kendisine Miran aşireti reisi Mustafa Paşa'nın yağmacılığını durdurma emrini vermişti. Geylani'nin bu çağrısı üzerine Said Nursi hemen Mustafa Paşa'nın Cizre'deki (bugünkü Mardin ilinde) karargahına doğru yola çıktı. Mustafa Paşa, Said Nursi'ye karargaha geliş nedenini sordu. Molla Said de Mustafa'yı iyi bir Müslüman yapmak için geldiğini söyledi. Sonuçta Mustafa Paşa, günlük ibadetini

yerine getirme sözünün yanısıra Said Nursi'ye bir de tüfek hediye etti (Mardin, 2005:122-23-24).

Yine Said Nursi'ye karizmatik özellik katan bir olayda kendisinin Mardin'deki mutasarrıf tarafından Bitlis'e gönderilirken yaşanmıştır. Mardin olayı şöyle anlatır:

"Mardin mutasarrıfı yanına silahlı nezaretçiler katarak kendisini Bitlis'e yolladı. Said Nursi'nin yaşamının akışına yönveren ilk kerametlerden birinin bu sırada ortaya çıktığı anlatılmaktadır. Nezaretçileri ibadet için yürüyüşlerine ara verdiklerinde, Molla Said'in her nasılsa kelepçelerinden kurtulmuş biçimde ibadete hazırlandığını görmüşlerdir." (Mardin, 2005:126)

Mardin, Said Nursi'ye karizmatik bir şahsiyet olarak toplumdaki yerini aldırın üçüncü önemli olayd İstanbul'da bulunduğu sırada kaldığı hanın kapısına her soruya cevap verilir hiçbir soru sorulmaz sözü olduğunu söyler. (Mardin, 2005:132) Said Nursi'nin bu iddiacı tavrı onun bulunduğu birçok beldeden uzaklaştırılmasına neden olmuştu. Gerçekten de bunun genelde sunni ulema geleneğinde belkide hiç görülmeyen bir davranış olduğunu söyleyebiliriz fakat Mardin Said Nursi'nin kendisine soruları nasıl bildiği sorulunca şu cevabı verdiğini nakleder: "Said Nursi bu olaya ilişkin olarak önceden malum olma yoluyla, söz konusu sorulara yanıt verebilmesi açısından gerekli bütün kitapları bir gece önce okumuş" olduğunu belirtmektedir (Mardin, 2005:132).

Said Nursi Van'da valinin çocuklarını okutuyor ve burada kendisi de İslami klasikleri yeniden gözden geçiriyor. Daha sonra Van valiliğinde dini danışman oluyor. Burada valiliğe gelen gazeteleri okuyor. Mardin'in Nurculuk hareketinin bir tepki hareketi olduğu yönündeki tezini kendisinden yapacağımız alıntıyla açıklıyoruz. Devamını Mardin'den dinliyoruz.

"Gazeteler valilik makamına düzenli biçimde ulaşmaktaydı. Said Nursi'nin belirttiğine göre, kendisinde büyük bir sarsıntı yaratarak, İslami cihad düşüncesini ilk yaratan olay Londra'dan gelen bir bülten üzerine gerçekleşti. Avrupa, Osmanlı Müslüman Barbarlar'a karşı silaha sarılmıştı. İngiltere koloniler bakanı bir konuşma yaparak, ellerinde Kur'an sökülüp alınmadıkça Müslümanlara hiçbir zaman hakim olunamayacağını söylemişti. Molla Said'in buna tepkisi öfke

doluydu; Kur'an'ın söndürülemez olduğunu bütün dünyaya göstermeye ant içti."
(Mardin, 2005:130)

Mardin'e göre Said Nursi büyük bir düşünür ve aksiyon adamıydı. Ezanın yasaklandığı 1932 yılında Said Nursi Arapça ezan okumuş ve inandığı doğrulardan birkez daha taviz vermemiştir. Bunun sonucunda hapse atılmıştır. Hapisteki müdafaası da toplumsal ve uluslararası anekdotlarla doludur.

"Yaptığı savunmada Said Nursi, yazmış oldukları ne olursa olsun yeni laik yasalara aykırı herhangi bir şey yayınlamadığını söyledi. Ayrıca ,şimdi artık hepsine birden Risale-i Nur adı verilen eserlerinin okunmasının, kanun ve düzeni yıkmamanın değil tersine desteklemenin aracı olduğunu ileri sürdü. Said Nursi yeni bir tarikat oluşturmaya çalışmıyordu ve bunun da basit bir gerekçesi vardı: Herhangi bir tarikata mensup olmadığı halde gene cennete giden pek çok kişi vardı; oysa, inanç taşımayanlar arasında hiç kimse bunu başaramamıştı. O halde asıl gereken tarikatları yaymak değil imanı teşvik etmektir. Ona göre Asya'da egemen olan güç dindir. Asya'da öncü ve yönlendirici bir güç olarak değerlendirilebilecek olan Cumhuriyet rejimi bu güçten hiç kuşkusuz yaralanmaya çalışacaktır. Said Nursi kendi öğretilerinin iki açıdan iyiye yönelik bir güç oluşturduğunu savunuyordu. Türkiye içinde kanun ve düzene verilen destek olarak ve diğer Asya uluslarının sempatisini toplayacak bir araç olarak... Bu da yine, Said Nursi'nin kayda değer zeka gösterdiği bir konu idi." (Mardin, 2005:158-159)

Said Nursi deist görüşleriyle Osmanlı uleması tarafından karşı çıkılan Cemalettin Afgani'den ve onun öğrencisi Muhammed Abduh'tan etkilenmiştir. Cemaleddin Afgani'ye göre İslamiyet'in üstünlüğü o kadar barizdi ki uzun vadede Avrupa'nın Hıristiyanlığı bırakıp İslamiyet'e sarılacağı fikrine inanıyordu. Said Nursi kendisiyle Mardin'de tanışmış ve fikirlerinden istifade etmişti. Said Nursi de Cemalettin Afgani'nin yukarıda serdettiğimiz fikrine inanıyordu. Afgani'nin etkisi öğrencisi Muhammed Abduh'un reformist programı aracılığıyla kalıcılık kazandı. Ona göre Müslümanlar İslami inancın temel ögesini yakalamak için Kur'an'ı- incelemeli ve onunla kaynaşmalıdır. Bu düşünce Said Nursi'de de görülür (Mardin, 2005:224-225).

Mardin'e göre Said Nursi'nin zamanının reformistlerinden biri de Reşit Rıza'dır. Bu şahıs seleflerine oranla daha katı tutumlu ve rijit görüşleriyle ön plana çıkmıştır.

"Muhammed Abduh'un Allah'ın teklifi üzerindeki vurgusu Reşit Rıza'da katı bir püritenizm ve tasavvufa saldırı biçimini almıştır. Daha sınırlı ölçülerde olmak üzere Said Nursi'de bu fikirlerin de yansımaları bulmaktayız. Ama Said Nursi'de tasavvufun biçimsel reddi, mistik dünya görüşüne yeniden değer verilmesi ile çelişmektedir (Mardin, 2005:225).

Mardin'e göre Risale-i Nurlar'ın etkin olması ve geniş kitlelere yayılmasının ana faktörü iletişim devrimiyle ilişkilidir. Mardin'e göre iletişim devrimi dünyanın daha gelişmiş kesimleriyle daha az gelişmiş kesimleri arasındaki bağlantıları arttıran en önemli faktördür. Osmanlı İmparatorluğu için bu süreç, Tanzimat'ı izleyen yapısal değişimlerle uyumludur. Dünya tarihsel yapısal değişiklikleri, bir toplumsal ilişkiler sistemi olarak İslamiyet'in dinamiklerini değiştirmiştir. Osmanlıdaki İslamiyet bu sürecin içine çekilmiş ve ortaya çıkan sonuç, kırsal kesimdeki yığınların Risale-i Nur mesajını dinlemeye hazır hale gelmeleri üzerinde etkili olmuştur (Mardin, 2005:236).

Mardin din ve iletişim başlığında bu konuyu biraz daha ayrıntılı bir şekilde irdeliyor. Meramımızın anlaşılması açısından biz de alıntılarında fayda görüyoruz:

"19.Yüzyılın sonuna gelindiğinde İstanbul'da yaşayan nüfusun çok daha geniş bir bölümü toplumsal yaşamın yeni yönleriyle içli dışlı duruma gelmişti. Tanzimat'ın orta dönemi ile kıyaslandığında bile, aradaki fark önemliydi. Bu arada, taşradaki iller de artık daha az yalıtık duruma gelmekteydi. Said Nursi'nin Mardin ilinden geçmekte olan öğrencilerden Muhammed Abduh'un fikirleri hakkında bilgi alabilmesi, iletişim alanındaki dünya çapında değişikliklerin insanlar açısından ne tür sonuçlara yol açtığını göstermektedir." (Mardin, 2005:236-37)

Mardin'in Nurculuk hareketinin ortaya çıktığı dönemle ilgili olarak orijinal bir tespiti de bu hareketin Türkiye ile Yunanistan arasındaki nüfus mübadelesinin ortaya yeni bir demografik tablo çıkardığı ve Türkiye'nin batısında henüz belirli bir düzene bağlanmamış çok sayıda ekonomik boşluk bıraktığı bir dönemde ortaya çıkmış olmasıdır (Mardin, 2005:240).

Said Nursi'nin tasavvuf ve tarikata ilişkin söylemlerinin biraz daha belirgin ve derle-topu anlatımını Mardin'den alıntılarla anlatıyoruz:

"Said Nursi açısından tarikatın amacı ve sonu marifetle birlikte dini gerçekliklerin kavranmasına yönelik çabadır. (inkışaf- hakaik- i imaniye). Tarikat yürek şenliği ile birlikte yapılan bir yolculuktur, ki vahiyden kaynaklanır ve vahyin korunmasını sağlar. Hislere hitap eden bir yolculuk, ama çıplaktır (yani dünyevi bağlılıktan arınmıştır), ama yolcuya kısmi bir nihai mükemmellik verir. Tasavvuf adı altındaki tarikat, insanlara sunulan bir esrar, insanoğlunun olgunlaşması yolunda bir adımdır. Allah, insanın gönlünü kozmik makinenin bir parçası yapmıştır (Mektubat, 146). İnsan gönlüne verilebilecek en önemli görev, onu Allah'ın adlarını tekrarlamaya yöneltmek ve böylelikle de ilahi olanla iletişim kurmanın yollarını edinmektir." (Mardin, 2005:295)

Said Nursi'nin tarikatların toplumdaki işlevlerini anlatan düşünceleri de önemlidir.

"Bir tarikata mensup kişiler Allah'a inanmayanların tehditleri karşısında imanlarını korumada daha büyük kolaylığa sahiptirler (mektubat, 417). Dağlarda ya da nehir yataklarında kendi başlarına yaşam sürenler ya da yaşlılar için tarikat, yüzyüze kaldıkları vahşi maddi dünyanın onlara herşeye rağmen gülümseyebileceğinin sergilenmesinde bir araçtır. Ayrıca tarikat, Hıristiyanlığın politikaları ile karşı karşıya kaldıklarında Müslümanlara saflarını sıklaştırma imkanı tanıyan bir kaynaktı." (Mardin, 2005:296-95)

Said Nursi batının biliminin ve askeri kurumlarının alınmasında bir sakınca olmadığına inanıyordu. Japonya örneği ona ilham kaynağı olmuştu. Ülkeler bilimi kendi amaçları doğrultusunda kullanabilirlerdi nitekim Japonlar 1905'te Rusya'yı yenerek kendi kültürlerini saklı tutmuşlar, fakat batının teknolojisini kullanmayı bilmişlerdi. "Jöntürklerin sık sık hatırladıkları bir ülke olarak Japonya bu konuda Said Nursi açısından bir ilham kaynağı oluşturmaktaydı. Bilim geleneksel kültürü değiştirmeden de benimsenebilirdi." (Mardin, 2005:323)

Mardin'e göre Said Nursi karizmatik bir şahsiyetti. Karizmatik şahsiyetlerin düzensizlik dönemlerinde ortaya çıkmaları, sert ve yenilik taraftarı olmaları onların evrensel özellikleri olarak Said Nursi'de de hissedilmiştir.

"Bediüzzaman Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti'nde gerçekleştirilen laikleşmenin sillesini yiyen takipçilerine yeni bir İslami çözüm önermekteydi. Buradaki vurgu, İslami olan kadar yeni olana yöneliktir. Türkiye Cumhuriyeti gündelik ilişkileri ayrıntılandırılan bir harita oluşturmakla ilgilenmiyordu. İnsanların

hayat içindeki konumlarını ve Devlet'e karşı güçlerini böyle bir dizge (harita) işlevi gören dini lehçe aracılığıyla tanımladıkları bir toplumda bu büyük bir ihmaldi. Said Nursi dini lehçeyi yeniden canlandırarak toplumsal yaşamın diline hayat veriyordu.” (Mardin, 2005:359)

Bütün bu bilgilerden sonra Şerif Mardin'in düşüncelerini şöyle özetleyebiliriz. Mardin Said Nursi'yi en önemli İslami düşünürleri arasında görüyor. Said Nursi yeni karşılaşılan problemlerin çözümünü İslam'da buluyordu. Ona göre İslam gündelik hayatı düzenlediği gibi insanları da dayanışmaya götürür (Mardin, 2003:46).

Mardin geleneksel İslam tasavvufundan ayrı bir yol izleyen Said Nursi'yi yenilikçi sayar. Geleneksel İslam tasavvufundaki şeyhle müridin irtibatını sağlayan rabıta Said Nursi'de mesaja dönüşmüştür. Bu da şahıstan metne olan bir ayrılıktır. Böyle yapmakla İmam-ı Gazali ve Sirhindi gibi davranmıştır. Halid-i Bağdadi'nin yolundan ayrılarak farklı bir aktivizm getirmiştir. Said Nursi Batı'da cereyan eden meteryalist felsefenin, gençliği ve Osmanlı toplumunu ne duruma düşürdüğünün bilincindeydi. Bundan dolayı mesajlarını Kur'an-ı referans alarak doğa bilimleriyle açıklama yolunu izlemiştir. Bunun yanı sıra Kemalizm politikasının dini duyguyu zayıflatma çabası ve toplumun problemlerine çanak tutamaması - Mardin'in deyimiyile bu durum Kemalizm'in sınıfta kalmasının bir başka nedenidir- toplumda çeşitli kaoslara neden olmuş meydana gelen hissi boşluk da Said Nursi'nin başarılı olmasını sağlamıştır. Mardin bu durumu kök paradigma kavramıyla açıklar. Esasında yapılan inkılaplarla değişikliğe uğrayan yapıların yerlerinin doldurulamayışı bir püf nokta olarak karşımızda durmaktadır.

Mardin'e göre modern Türkiye'nin en önde gelen karizmatik İslami lideri Bediüzzaman Said Nursidir. Çünkü Mardin'in söylemiyle “Tasavvufi yankıların ustaca bir halitası olan Said Nursi'nin toplu eserleri yirminci yüzyılda Müslüman kitleler arasında dinin ihyası için izah etmenin zorunlu bir boyut olduğu tezini sunmaktadır.

2.2.2 Şerif Mardin'e Göre Nakşilik

Bu kavrama geçmeden önce tarikat kavramına değinmemiz yerinde olur kanaatindeyiz. Osmanlı toplumunda Tarikatların gördüğü belli başlı fonksiyonlar vardır; Ulemanın verdikleri dünya görüşünden farklı bir dünya görüşünün meydana gelmesini mümkün kılmışlar, basit halk tabakalarının umeraya ve kapıkullarına karşı direnmelerini ve

toplumsal seyyaliyeti sağlamışlardır (Mardin, 1986:96). Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nda tarikatlar, sosyal hizmetlerin sağlanmasında, tekke şeyhlerinin otoritesinin çeşitli yerel sorunların çözümünde kullanılmasında, eğitim imkanlarının yaratılmasında ve bunların dışında kırsal nüfusla devlet arasında tampon işlevi göerek önemli bir rol deruhte etmişler. (Mardin, 2005:294).

Şerif Mardin Nakşiliği daha az sofistike ve Modernist anlayış olarak tanımlar. Mardin bu düşüncesini Nakşibendi tarikatınca yayınlanan üç süreli yayının sayfalarında bulur: İslam, kadın ve aile ve ilim ve sanat. Düşüncelerini şöyle devam ettirir. "Araştırmalar başka hiçbir Müslüman ülkede bu dergilerin muadilli bulunmadığını ortaya koymuştur." (Mardin, 2003:17) Mardin'e göre Türkiye'deki Nakşibendi tarikatı kendine modern bir görünüm kazandırmıştır. Bu tarikat laik entellektüellerin söylemeni kullanarak ve prestijli yayınlarını taklit ederek bunu başarmıştır. (Mardin, 2003:17) Ona göre Kubilay olayının Nakşibendiler tarafından yapılmış olması bir rastlantı değildir (Mardin, 1986:100).

Nakşibendi tarikatı, Osmanlı İmparatorluğundaki en etkili tarikatlardan biridir. Nakşibendi tarikatını İstanbul'da ilk defa kuran Simavlı Abdullah İlahidir. Daha sonra bu tarikatı Rumeli'ye yaymıştır. Daha sonra İstanbul'da ölen Şeyh Muhammed Murat Buhari de , Eyüp'ün Nişancı Paşa mahallesinde bir tekke kurdu. Mardin Şeyh Buhari'yi çalışmasında merkezi bir konuma alır. "Şeyh Buhari buradaki çalışmamızda doğrudan ilgili Nakşibendi düşünce geleneğinin ana kaynağıdır. Bu yenilikçi Nakşibendi hareketinin kökleri, 17. yüzyıla ve Hindistan'da faaliyet gösteren Nakşibendi bilgelerine dayanmaktadır." (Mardin, 2005:92) Şerif Mardin Nakşibendi tarikatının oraya çıkışını Said Nursi'nin doğduğu yerle beraber ele alır. Mardin şöyle devam eder:

“İslam devletlerinin dünyanın her tarafında toprak kaybına uğraması ve Osmanlı imparatorluğunun zaafa düşmesi, Müslümanlar için ciddi bir endişeye yol açmıştı. Bununla beraber yeniden dirilişçi hareketler, çok daha önceden, İslam'ın bir bütün olarak yeniden canlandırılmasının gereğini açıkça ilan etmişlerdi. Bunlar arasında önde gelen bir görüş, İslam'ın ikinci bin yıllık döneminin bir çöküş dönemi değil, aksine bir uyanış çağı olacağı teorisiydi. Bu görüş Hindistan'daki Nakşibendi tarikatı alimlerinden biri olan Şeyh Ahmet es-Sirhindi tarafından ortaya atıldı. Bir süre sonra Sirhindi'nin nüfuzu Suriye'ye daha sonra Kürdistan'a yayıldı; bu

görüşün öğretisi Said Nursi'nin doğduğu Hizan kazası çevresinde iyice yerleşmiş bulunuyordu." (Mardin, 2006:188)

Şerif Mardin'e göre bu tarikatın ana prensiplerinden biri kalplerin birliği fikriydi. Bu düşünce sadece şeyhin ile müridin değil tüm İslam aleminin birliğine yönelik bir düşünceydi. Mardin şöyle der: "Bu tarikatın amacı Müslümanları hem zaman ve hem mekan olarak ve hem de İslam'ı çok daha geniş bir tarihi fenomen olarak birbirine bağlamaktır."

Said Nursi'nin siyasi görüşlerinin temelinde iki şahsiyet göze çarpar bunlardan birincisi ve bu tarikatın ilk kurucusu Bahaeddin Nakşibendi'dir. İkincisi ise Sirhindi'dir. Mardin'den alıntılıyoruz:

"Bahaeddin Nakşibendi tarikatın ilk dönemlerinde ona kendi ismini veren kişi olarak iktidarın imanı dünyevi işlere bulaştırması ve Allah'tan uzaklaştırması nedeniyle yöneticilerin Saraylarından uzak duran bir kişiydi. Bahaeddin Nakşibendi'nin, Said Nursi'nin yaşamını etkileyen kişilerden biri olduğu tahmin edilebilir. Said Nursi'nin kendisi de Şah-ı Nakşibendi'den ilham kaynaklarından biri olarak söz etmektedir. Bahaeddin Nakşibendi gibi sonunda Said Nursi de siyasi ilişkisini kesti ve Kur'an'ın vereceği ilhamlara tam anlamda gömülerek faaliyetleri için yeni bir kaynak bulmaya çalıştı." (Mardin, 2005:93-94)

Sirhindi'ye göre insanın dini vecd duyguları içinde insanın dünyevi ilişkilerini aşmasının yanında toplumsal olanla bağlantılarını koparmaması gerçeklerle karşı karşıya gelmemesidir tasavvuf. Mardin'e göre bu düşüncelerden olumsuz anlamda etkilenen Said Nursi tasavvufa sıcak bakmamış, İslam aleminin içerisinde bulunduğu gündelik sorunlarla uğraşmıştır.

"Sirhindi'ye göre insanın dünyevi bağlantılarını dinin vecd duyguları aracılığıyla aşması doğru yolun yalnızca bir vechesi idi. Gerçek bir mümin aynı zamanda dünyevi gerçekliklerle yüzyüze gelmek zorundaydı. Said Nursi'de bu görüş, tasavvuf faaliyetlerine yönelik bir kuşku ve dini müceddidlerin karşılaştıkları dünyevi sorunlara bağlılık biçiminde ortaya çıkar. Said Nursi de Müslümanların Müslüman olarak taşıdıkları kimliğin derinliklerine dalmalarını öğütlediğinde benzer bir stratejiye başvuruyordu. Said Nursi'nin görüşüne göre böyle bir konum, Müslüman cemaatin lehine siyasi sonuçların ortaya çıkmasına kendi başına yetecekti." (Mardin, 2005:94)

Nakşibendilik Sirhindi'nin manevi takipçisi olan Delhili Şah Veliyyullah (1730-1762) ile daha aktif ve dışa dönük bir biçim alacaktır.

"Veliyyullah toplumda hüküm süren toplumsal ve ekonomik adaletsizliklere karşı saldırıya geçmiş köylülüğe bindirilen ağır vergi yükünü eleştirmiş ve Müslümanlara, uluslararası nitelikte Müslüman bir süper devlet'e dahil olabilecek bölgesel bir devlet kurmaları çağrısında bulunmuştu. Aktivizm, insanın dinsel yöneliminde bir dizi yeni davranışı öne çıkarıyordu. Ancak bu yenilik Nakşibendiliğin bütünüyle Allah'a dönük, O'nun varlığıyla birlikte geçirilen , O'na yönelik bir aşkla dolu, herhangi bir engel ya da aracı tanımaksızın O'na ibadete hasredilmiş ve takdir de dahil herhangi bir dünyevi ödül beklemeyen bir yaşamı vurgulayan temel felsefesini ortadan kaldırmadı. Aktivizmin, Nakşibendilik tarihinde pek çok öncülü bulunan yönlerinden biri de tastamam Peygamber'in yolunun canlandırılması ve kötü yenilikçilerin (bidatçıların) önlenmesi yolundaki görüşü idi. Aynı görüş yöneticilerden dini yasalara sıkı sıkıya uymalarının istenmesini de öngörmekteydi. Bazı örneklerde bu tutum Nakşibendi önderlerini siyasi süreçlerin merkezine yerleştirmiştir. Mevlana Halid (1776- 1827), Sirhindi ile çağdaş Nakşibendi aktivizmi arasındaki son ve en önemli halkayı oluşturur. Halidilik, 1830'larda Çarlık Rusyası'nın Kafkaslar'daki yayılmasına karşı duran bir güç oldu. Mevlana Halid tarafından başlatılan çizgi, kendisinden sonra Halidi geleneği olarak bilinecektir." (Mardin, 2005:96-97)

Bu koldan şeyh Şerafettin Zeynelabidin Dağıstani, Mehmet Zahid Efendi, Mahmut Sami Ramazanoğlu gibi kişiler derin kültürleriyle günümüze kadar gelmişlerdir. Bu önderlerden Mehmet Zahit Efendi'nin Milli Selamet Partisi liderlerini etkilemesi dikkat çekicidir. Bunlar arasında Necmettin Erbakan, Hasan Aksoy, Korkut Özal ve Fehim Adak gibi kimseleri sayabiliriz. Nakşibendiliğin diğer kolunun önderliğini Silistre 1888 doğumlu Süleyman Hilmi Tunahan yapmıştır. Tunahan'ın 1959'da ölümünden sonra, liderlik 1970'lerde Kütahya milletvekilliği yapan Kemal Kaçar'a geçmiştir. Bu Süleymancılar kolunun özelliği, devlet denetiminde İmam Hatip Okullarında yapılan din eğitimini meşru saymamalarıdır. Nakşibendiliğin diğer bir kolu, Şeyh Abdülhakim Arvasi yoluyla etkinliğini sürdürmüştür. Arvasi'nin ardından gelen Hüseyin Hilmi Işık ve Işıklılar İslam'da reformcu olarak gözüken akımlara karşı koymaları açısından ilginç bir karakter göstermektedirler (Mardin, 2005:30).

Küçük kasabalarda güç kazanan geniş ölçüde kırsal nitelikli bir hareket, bugün kır-kent göçü ve büyük kentlerin hızla büyümeleri sonucunda doğan sorunlarla iç içe geçmiş durumdadır (Mardin, 2005:50). Mardin'e göre bugünkü Nurculukta kutsaldan toplumsala doğru bir yöneliş vardır. Mardin düşüncelerini şöyle özetler: “Son zamanlarda Nurcu hareketin içindeki bazı hiziplerce yeni bir vurgu öne çıkarılmaktadır buna göre Allah ile ilişkileri çerçevesindeki insandan yeni bir varlığa yani toplumla olan ilişkileri çerçevesindeki insana doğrudur.” (Mardin, 2005:67)

Mardin'e göre bu toplumun öncelenmesinin tarihi arka planı vardır. Gelişim belli etaplardan sonra meydana gelmiştir:

“Nurcu hareketin, dünden kalkarak güncel siyasi ve toplumsal konulara yönelen son vurgu kayması, 1950'li yıllardan bu yana tedricen gelişmektedir. Hareket, günlük yayın organı olan Yeni Nesil'i Türk toplumuna ilişkin güncel tartışmalara katmıştır ve bu da yaklaşık yirmi yıl önceki davranışlarla kıyaslandığında, önemli bir değişimi temsil etmektedir.” (Mardin, 2005:69)

Mardin tam burada bir soru sorar:

“Bediüzzaman'ın siyasetten büsbütün çekilme kararının ki -bu kararı 1920'lerde almıştı- şimdi bütünüyle değiştirildiği anlamına gelir mi? Aslında Bediüzzaman'ın bu kararı, 1950 yılında, dinselliğin ifadesine sempati duyar görünen ve İslam dininin gereklerinin serbestçe yerine getirilmesini Türklerin temel hakkı olarak gören bir siyasi partinin ortaya çıkışıyla zaten değişikliğe uğramıştı. Söz konusu parti, yani Demokrat Parti, 1950 ile 1960 yılları arasındaki iktidarı sırasında Bediüzzaman tarafından desteklenmişti. Günümüzde de Yeni Nesil, Doğru Yol Partisi'ni destekleme anlamında doğrudan siyasi saf tutan bir gazete olarak değerlendirilebilir.” (Mardin, 2005:70)

2.3. Şerif Mardin'e Göre Modernizm

Mardin'e göre modernleşmenin bir birine sıkıca bağlı olan iki yönü gelişme ve kültürel benlik oluşturmalarıdır. Ona göre son yıllarda Türkiye'de "İslamcı" yeniden canlanma olarak yorumlayabileceğimiz şey sadece "dini" değişkenlere dayanarak açıklanamaz; bu toplumun dindışı boyutlarıyla pek çok bağı olan karmaşık bir süreçtir. Mardin'e konuya şöyle devam eder, “Bu ülkede İslamın yeniden canlanması kısmen laik Türkiye

Cumhuriyet'inin temel taşı olan eğitimi yaygınlaştırma kampanyasının başarısına, kısmen de 1950-1980 arası dönemdeki ekonomik gelişmeye bağlıdır.”

İki modernite adlı çalışmasında Charles Taylor, sosyal bilimlerde toplumsal değişime iki farklı yaklaşım olduğunu vurgular. Bunlar; kültüralist ve akültüralist modernite kuramlarıdır. Akültüralist modernite kuramının temel karesteriki; modern batıdır, batılı olan moderndir, batılı olmayan nesnenin modernleşmesi gibi yaklaşımlardır. Kültüralist modernite kuramı modernle batıyı özdeşleştirmeyen ve batı dışı toplumların modernliğini kendine ait iç yapısında arayan yaklaşımdır. Türkiye'nin modernleşme tarihi, bu tarihin taşıdığı sorunlar, aynı zamanda da içerdiği karmaşık nitelik, akültüralist değil aksine kültüralist bir modernite kuramına ve bu kuram temelinde yapılacak toplumsal değişim çözümlerini de beraberinde getirir (Öncü ve Tekelioğlu, 2005:37-38).

Türkiye'de modernizm üzerine yapılan çalışmaları bu iki ayrı yaklaşımla değerlendirebiliriz. Şerif Mardin Türk modernleşmesini kültüralist kuram içinde çözümler (Öncü ve Tekelioğlu, 2005:39). Bu anlamda Mardin'i okumak Türkiye'deki modernleşmeyi kendine ait iç yapısında, Sosyal bilimsel bir ifadeyle toplumun kendi iç dinamiklerinde değerlendirmeyi gerektirir. Taylor'un iki modernite kuramı temelinde yaptığı genel çözümleri Türkiye'de yaşanan modernleşme sürecine uygulayabiliriz. Türkiye'de modernleşme üzerine olan akademik ve kamusal tartışmaları akültüralist ve kültüralist modernite kuramları ve bu kuramların çerçevelediği toplumsal değişim anlayışları içinde okuyabiliriz (Öncü ve Tekelioğlu, 2005:38).

Genelde Türkiye'de modernleşme tarihi belli bir özü olan, lineer ve sürekli bir toplumsal değişim olarak okunmakta ve böylece uluslaşma, çağdaşlaşma, ekonomik kalkınma, otoriter devlet geleneği gibi kodlarla okunmaktadır. Türkiye'nin batılılaşma serüveni demokratikleşme eksiği, kültürel kimlik sorunları, Milliyetçilik, Avrupa entegrasyonu, dış politika, v.b. Süreçlere ve sorunlara, kültüralist modernite kuramı temelinde analitik, çok nedenli, çok-boyutlu ve tarihsel bir bakış açısıyla yaklaşmak, bize yerel, içe kapalı ve indirgemeci, dolayısıyla da kültüralist tartışmaların gerisinde bir alanda Türk modernleşmesini anlama ve eleştirel çözümlere olasılığını verecektir. Bu çözümler hem makro-kuramsal düzeyde hem de mikro-günlük yaşam düzeyinde toplumsal olana yaklaştığı ölçüde başarılı olabilecektir. Şerif Mardin Türkiye'de modernleşme süreci

üzerine yapmış olduğu çözümlene tarzının ve bilgi üretiminin çok-yönlülüğü temelinde ve kültürden siyaset sosyolojisine, felsefî söylemin zengin yapısından mikro düzeydeki kapsamlı tarihsel ve yorum bilgisel çalışmalarına kadar geniş bir yelpaze içinde bilgi üretmiştir (Öncü ve Tekelioğlu, 2005:39).

Şerif Mardin, akademik ve kamusal söylem içinde son yirmi yılda ortaya çıkan modernite tartışmasını daha önce başlatmış olması ve Türk modernleşmesini kültüralist kuram içinde çözümlemesi onun incelenmeye değer bir bilim adamı olduğunun göstergesidir. Mardin bu kuramı 1970'li yıllarda geliştirmeye başlamıştır. Kurduğu önemli ve özgün toplumsal değişim çözümlenmesiyle de, bugünü anlamamız ve eleştirel çözümlenmemiz için çok önemli bir kaynak oluşturmuştur. Bu anlamda Mardin'i okumak, kültüralist modernite kuramı temelinde Türk modernleşmesini okumaktır. Mardin'i okumak çok-yönlü, çok-katmanlı modernite tartışmasını okumaktır. Mardin'i okumak, indirgemeci, özcü, işlevselci kültüralist modernleşme çözümlenmelerinin gerisinde bir alanda, modernleşme süreçlerinin taşıdığı karmaşıklıkları, çelişkileri ve olumsuzlukları/ olumsuzlukları ortaya çıkaran bir çözümlenmeyi okumaktır. Mardin'i okumak aynı zamanda Türkiye'de sosyal bilimler içinde pozitivizme alternatif bir yorum bilgisel sesi dinlemek ve toplumsal değişimi kendi bağlamında anlama girişiminde bulunmaktır. Başka bir açıdan Mardin, bugün Türkiye'de akademik ve kurumsal tartışma içinde son yıllarda yeni yeni gündeme getirilen kültüralist modernite kuramı ve yorum bilgisel yaklaşımı 1970'lerde geliştirmeye başlamış özgün bir düşünürdür ve özgün çözümlenmelerle, paradigma kurucu bir bilim insanıdır (Öncü ve Tekelioğlu, 2005:39-40).

Mardin'in veciz bir şekilde anlatıldığı yukarıdaki dizeler çalışma yaptığımız Mardin hakkında esaslı bir şekilde tahlil yapma imkanı tanıyor. Burada Mardin'in kullandığı bazı kavramları da açıklamamız konumuzun bütünlüğünü anlamamız açısından önemli bir adım olacaktır.

“Yorum bilgisi (hermeneutik) tarihsel kökleri Yunan mitolojisine giden ve tanrı hermeden üretilen bir terimdir. Yunan mitolojisinde hermes dil ve konuşmayı yaratan tanrıdır. Hermes hem sözlerin ileticisi durumdadır hem de sözlerin daha iyi amaçlamaktadır. Tanrıların habercisi/elçisi hermesle başlayan yorum bilgisel yaklaşımın tarihsel gelişimi günümüze kadar ciddi değişimler ve dönüşümler

geçirmiştir. Hermes'le başlayan tarih, din adamlarının, felsefecilerin İncil'i okumaları ve yorumlamalarıyla devam eder ve aydınlanma dönemi ve moderniteyle birlikte, toplumsal süreçler, olgular ve kurumlar üzerine belli bir bilgi üretim tarzına dönüşür.” (Öncü ve Tekelioğlu, 2005:42)

Türkiye'de modernite tartışmasını ilk yapan, modernleşme sürecine modernite sorunsalı içinden yaklaşan ilk toplum bilimci Şerif Mardin'dir. Mardin bu bağlamda, Türk modernleşmesini ve bu süreci tanımlayan Kemalist çağdaşlaşma istencini bir modernite projesi olarak tanımlar ve bu proje Osmanlı'yla ilişkisini bir süreklilik ya da kırılma tezine indirgemenen, belli bir taşıyıcı öge, kurucu bir öz aramadan, süreklilikle kırılmanın eşzamanlı olduğu bir tarih anlayışı içinde bir değişim/dönüşüm projesi olarak ele alır. Mardin'e göre bir modernite projesi olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu, Osmanlı imparatorluğuyla bir süreklilik ilişkisi taşır ve bu anlamda imparatorluğun kalıntılarının radikal bir reorganizasyonudur ama aynı zamanda bir kopuşu da yaşama geçirir, çünkü Osmanlı İmparatorluğuyla Türkiye Cumhuriyeti' arasındaki sınır, yalnız Cumhuriyet'in asıl kurucularının tavırlarının radikalleşmesinde değil, fakat Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus devlet olarak kavramsallaştırılmasında ortaya çıkar. (Mardin, 2004:65) Bütün bunlardan çıkan sonuç şu ki; Türkiye Cumhuriyeti bir kırılmayı temsil eder ve kendi ifadesini olmayan bir şey için (modern ulus, milli kimlik, genel irade) sanki varmış gibi çalışmasında bulur (Öncü ve Tekelioğlu, 2005:45).

Şerif Mardin'e göre, bu olmayan bir şeye ontolojik bir nitelik vererek modern bir ulus tasarımı ve modernite kavramsallaştırması, kendini açık bir şekilde Atatürk'ün düşünce dünyasında ve bu dünya üzerinde şekillenen Kemalizm'in reformcu ve ütopyacı gelişme modelinde göstermektedir. Mardin'e göre Kemalizm ulus-devlet oluşturmada başarılıdır ama aynı başarıyı bir sosyal ethos oluşturmada, dolayısıyla seküler akıl temelinde kurgulanmış modern ulusal kimlik oluşturmada gösterememiştir. Mardin'e göre ulus devlet Türk modernleşmesinin tanımlatıcı unsurudur. Türkiye Cumhuriyeti tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması eyleminin Türk modernitesini tanımlaması temelinde, ulus-devlet sadece modernleşme sürecinin kırılma/kopuş noktasını nitelemez, aynı zamanda modernleşme sürecinin epistemik ve normatif sınırlarını da çizer. Mardin Türk modernleşmesini merkez-çevre ekseninde de ele alır. Ona göre Avrupa'da ulus-devlet ekseninde gelişen merkez kavramı modernleşme tarihimizi tanımlayan temel kavramlardan birisidir. Fakat Avrupa'dan farklı olarak,

merkez-çevre ilişkisi Türk modernleşmesinde bir karşı karşıya gelme, bir çatışma ilişkisi şeklinde yeniden üretilmiştir. Ulus-devlet eksenli merkez anlayışı modernitenin çevreyi modern benliğe dönüştürmekle olasılık kazanacağını varsayar ve bunu yaparken de çevreyi oluşturan kültürel biçimleri ve sembolik kimlik kurgularını tanımak yerine, onların varlığını reddeder (Mardin,1995:37).

Mardin'e göre yukarıda anlattığımız bu anlayış, farklılıkların ontolojik varlığını yadsıdığı sürece, merkez-çevre uyumunu ancak ideoloji yoluyla gerçekleştirebilir. Fakat bu ideolojiye aktarılan çok ağır bir yükür ve başarıya ulaşması çok zordur.

"Cumhuriyet'in resmi tutumu Anadolunun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildiği kuşaklar da böylece yerel, dinsel ve etnik grupları Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp reddettiler. Karşılaştıklarında birer kalıntı olarak davrandılar onlara. Böylece merkez, büyük eleştirici rolünde çevrenin yeniden karşısına çıktı, bu da merkezin kasvetli ve sert görünümünü bir kez daha sergiledi. Kemalist ideolojinin yalınkatlığı bu gerçeklerin aydınlığında ele alınmalıdır. Atatürk siyasal harekete geçirme ya da toplumsal yapıya ilişkin köklü değişikliklere gitme aracılığıyla başaramadığı şeyi, ideoloji ile yapmaya çalışıyordu." (Mardin, 2005:64)

Modernleşmeyle birlikte toplumdaki hakim kültürlerin(gelenek) yok olacağı düşüncesi modern toplum-geleneksel toplum ekseninde kurgulanmış bir düşünceydi. Türkiye'deki bir çok söylemde bu yöndeydi ve buna bağlı olarak Türkiye'deki modernleşme çalışmaları akültüralist bir yaklaşımla ele alınmıyordu. Fakat zaman bunun hiçte böyle olmadığını gösterdi. Modernleşmeyle başlayan dine yönelim modern toplumun geleneksel toplumun pabucunu dama atacağı düşüncesini çürüttü. Türkiye'de yok olması gereken geleneğin, İslami kimliğin modernle eşzamanlı varlığını sürdürmesi, (türban sorununda gördüğümüz gibi) bu durumun en açık göstergesidir. Mardin'in sosyal bilimciler arasındaki en bariz vasfı bu noktada karşımıza çıkmaktadır. O Türk modernleşmesini yorum bilgisel yaklaşımla okuması ve Türkiye'de din-siyaset ilişkileri üzerine yaptığı eleştirel çözümlemeyle akültüralist anlayışın tuzağına düşmemiştir akültüralist modernleşme anlayışının Türkiye'deki problemleri bırakan halletmeyi katmerleştirdiği ortadadır. Kültürel modernite kuramı içinden Mardin'in yaptığı okumaysa, dinsel söylemin son yıllardaki yükselişini, bir kültürel kod ve bir kimlik

oluşumu olarak yeniden canlanmasının olasılığını çok önceden görmüştür. Mardin'in din siyaset ilişkisini okuması merkez-çevre anlayışını modernite sorunsalı içinde geliştirdiği ölçüde ve bu geliştirme sürecinde siyasal modernleşme-kültürel modernleşme arasındaki gerilimlerin altını çizmesi bağlamında hem tipolojik ve teolojik tarih anlayışının dinsel söylemin yok olacağı yanılığını taşımamaktadır (Öncü ve Tekelioğlu, 2005:56).

Mardin Türk modernleşmesi okumasında merkez-çevre ilişkisini aydınlar kültürü ile halk kültürü arasındaki gerilim olarak da göstermektedir. Mardin'in din ve ideoloji kitabından alıntılalım:

"Türkiye Cumhuriyet'inin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması Osmanlı İmparatorluğuyla bir süreklilik ilişkindedir. Halk kültürü ile aydınlar kültürü arasındaki farklılık Cumhuriyet Türkiye'sinde de sürdürüldü. Şerif Hulusi'nin belirttiği gibi halkla alakalanan yazarlarımız bile halkla alakalandıkları zaman onun cehaletini göstermeye çalışmışlardır. Cumhuriyet bu "köhne" kültürel kalıpları cahil halktan söküp atacak olan kurtarıcı olarak gösteriliyordu. Daha sonra, 1950 ve 1960'larda, bazı yazarların hakiki anlamda halka dönük bir edebiyat aramalarının nedeni bu ayrılıktır. Medeniyet arama salt seçkinler katında yürütülen bir faaliyet olmuştur. Bizim buradaki araştırmamız bakımından en önemli özellik budur." (Mardin, 2003:146)

Bu süreklilik içinde, ulus-devlet bir kırılma/kopuş noktası olsa bile, bir modernite projesi olarak Kemalizm, İslam'ın günlük yaşamsal düzeyde önemli bir sembolik güç, ciddi bir kimlik kurgusu olduğunu görmemiştir. Kemalist modernleşme istenci, Mardin'in kültürel optimizm olarak adlandırdığı hareket tarzıyla, Volk İslam'ının çevre içindeki önemini idrak etmemiştir ve siyasal düzeyde başlattıkları uluslaşma sürecinin kültürel modernleşmeyi beraberinde getireceği varsayımıyla din olgusuna yaklaşmıştır (Mardin, 2003:58).

Meseleye Mardin'den yapacağımız alıntılarla devam ediyoruz.

"Cumhuriyet Türkiye'sinde din meselesini bir taraftan modernleşmenin şiddetli isteği, diğer taraftan Osmanlı İmparatorluğu'ndan tevarüs edilen bu meselelerin çerçevesi içine sokmak gerekir. Halk kültürü ile seçkinler kültürü arasında bir uçurum olması seçkinlerin dine önem veren kimseler olsa bile Halk İslam'ını kural

dışı saymalarıyla sonuçlanmıştır. Diğer taraftan Cumhuriyet seçkinleri İslam'ın yüzeyde görülmesi mümkün olmayan önemli fonksiyonlar gördüğünü idrak etmemişlerdir. Bunun sonucu kültürel optimizm olmuştur. Cumhuriyet seçkinleri İslam'ın kişisel fonksiyonlarını kolayca başka bir yapıya devredebileceklerini sanmışlardır.” (Mardin, 2003:147)

Mardin'e göre modernleşme kitle haberleşme araçlarının gittikçe önem kazandığı bir süreçtir (Mardin, 1986:155).

2.3.1. Şerif Mardin'e Göre Batı Modernleşmesi

Şerif Mardin'in şuana kadar dolaysız bir şekilde batı modernleşmesini ihtiva eden bir çalışması bulunmamaktadır. Mardin batı ile Türk toplumunu kıyaslarken Türklere bir şey anlata bilmek ümidiyle bu konuya temas etmiştir.

“Sivil toplum, Batı'da modernleşmenin en önemli, temel, kurucu alanlarından birisidir. Bu durum, Mardin'in birçok yazısında da vurguladığı bir gerçekliktir. Mardin'e göre, sivil toplum, Batı'nın gelişme dinamiğinde etkili olan birkaç önemli toplumsal unsurdan birisidir. Feodalitenin, Avrupa'da yarattığı dağınıklıktan sonra kurulan mutlakiyetçi monarşik rejimlerde, siyasal sistemin bir şekilde etkisi altına alamadığı çevre toplumsal unsurlar, kendilerine özgü, özerk bir siyasallaşma yaratmışlardır. Bu siyasallaşma, şehirlerin gelişme süreçleri içindeki bağımsızlıklarıyla, merkezî idarenin bu güçleri etki altına almak için aradığı hal çarelerinin odağında oluşmuştur. Sivil toplum, toplumda yaşayan herkesi bağlayan bir kamu hukuku geleneği (bu, toplumsal süreçler içerisinde üretilerek meşrulaştı), feodal asilleri ve Kiliseyi temsil eden danışma organları (etat'lar) ve tüm toplumsal güçlerin haklarını aramaları sonucu oluşan yargı (parlements) organlarının karşılıklı güç dengeleri içinde, toplumsal çevrenin kendini kurduğu alan olarak belirlemiştir. Çevrenin hürriyet talepleri, bu kamu alanında kurulmuştur.” (Arlı, 2004:160)

Şerif Mardin Osmanlı'da böyle bir sivil toplumun olmadığını vurgular. Bu eksikliği kısmi olarak ulama sınıfı gidermiştir. Ulema yönetenle yönetilen arasında tampon bir konumda işlev görmüştür. Bu durumu Yasin Aktay'dan aktarıyoruz:

“Bizzat ulemanın İslam tarihi boyunca, üstelik bizzat o ortodoksinin belkemiğini oluşturmuş olan fıkıh sayesinde, devlet nezdinde halkın en güçlü temsilcisi olduğunu biliyoruz. Şerif Mardin'in İslam tarihi içinde teşhis ettiği halkı, otoritezulüm karşıtı, adaleti, zahit, dünyevi ödüllere sırtını çevirmiş ulema, başka bir deyişle hadis ekolü İslam'ın verili bir kavramsal düalizm içerisinde ancak

ortodoksiye tekabül edebilecek bir oluşumdur. Mardin, İslam tarihi içerisinde devletin sünni olduğu zamanlarda bu oluşumun siyasetin dışında sivil bir tarzda örgütlenecek çoğunlukla siyaset üzerinde tam belirleyici olamamışsa bile bir baskı unsuru oluşturduğunu ve devletin kendi kullarına karşı hep resmedile gelen sert ve haşin görüntüsünün, halkla ilişkiler düzeyinde halkı koruyan bir şeriat duvarına çarptığını söylemesi de sivil tohum tartışmalarının geleneksel akışını değiştirecek önemdedir.” (Aktay, 2006:55)

Mardin genel hatlarıyla modernleşmeyi Türk toplumlarıyla kıyaslayarak inceleyer. Mardin üç ana noktada konuyu ele alıyor.1) Sivil toplum kurulma süreci 2) Kamu alanının teşekkülü 3) İsmi uçmak olarak tanımlayabileceğimiz özgün, sınır dışı fikirleri imal edebilmekle ilgili gelişmeler. Mardin sivil toplum kavramını herhangi bir askeri yapıyla ilgili değil toplumsal bir yapı anlamında kullanıyor. Sivil toplum Batı’da mutlak monarşinin bütün güç ve çabalarına rağmen kontrollerinden kaçan ve bu anlamda özerk bir sürecin şekillenmesini sağlayan güç olarak tarif edilebilir. Batı’nın orta zamanlarında merkez-çevre ilişkilerinde şehirler baştan itibaren kendi işlerini gören müesseseleşmiş kendilerine bir hak bağışlanan yüksek kale duvarlarının arkasında şehir içinde kendi kanunlarını kendileri yapan kendi askeri gücü olan milislerden güç alarak krallarla pazarlığa girebilen varlıklardır (Mardin, 2001:23).

İkinci olarak Mardin’e göre hürriyetlerin şekillenmesini mümkün kılan diğer süreçtir. Bu süreç Avrupa’da XVII ve XVIII. Asırlarda belirmiştir. Bu da merkez tarafından tehlikeli sayılabilecek fikirlerin tartışılmasını mümkün kılan, kendine özel bir ortam oluşturulmuş olması ve bütün engellere rağmen bu ortamın çalışmış olmasıdır. Mardin Kamu alanından devletin dışında bir güç fakat devletin de ister istemez desteklediği kuruluşlar ve aynı zamanda iktisadi bakımından önemli kuruluşlarda yer alan insanlardan meydana gelen bir platform olarak bahseder. Mardin şöyle devam eder: “Bu otonom, özerk kuruluşlar, XVII ve XVIII. Asır Avrupa’sının en önemli özelliklerinden birini teşkil ediyor ve bunun için de ben bunu ikinci ana nokta olarak size arz etmek istedim.” (Mardin, 2001:25)

Yine ondan alıntılanarak meseleyi onun açısından aydınlatmak istiyorum:

“Bu insanlar, aynı zamanda ülkeden ülkeye birbirleriyle mektuplaşıyorlar. Birbirlerine kitaplarını gönderiyorlar. Bu serbest tartışma ve yeni fikir alanı bu

tarzda gelişiyor. Böylece, mektuplaşma, kitapla, üniversitelerin içinde ve dışında sistematik ve yarı müesseseleşmiş bir tartışma alanı gelişiyor ki Fransa'dan ta Rusya'ya beraberinde getirmiş olduğu düşünürler kümesinin bir adı var, o kadar müesseseleşmiş ki buna ad koymuşlar. Bunun adı da Aydınlar Cumhuriyeti'dir.” (Mardin, 2001:26)

Mardin'in bu konuyla alakalı konuşmasını Türkiye'ye ilişkin saptamasıyla nokt alıyor. “ Türkiye bugünlerde her ne kadar fabrika işletiyor, üniversite kuruyor, kitap basıyorsa da tarif ettiğim bu ikinci platformdan, bu kolektif çalışmadan mahrum kalmıştır ve kalmaktadır. Bu konuda ilk adımlar ancak bu son birkaç yıl içinde atılmıştır (Mardin, 2001:26).

Modernleşmeyle alakalı olarak en son uçma kavramına değinerek konuyu nokt alıyor. Ona göre uçma Sınırsız düşünmek, korkmadan korkusuzca konuları ele almaktır. Mardin bu kavramı Daemon kelimesiyle açıklıyor. Bu kavram bir tarafından ürkütücü diğer taraftan yaratıcı bir öğe olarak düşünülmemekte yani insanın hem bir insanlığı aşan taşkın bir yönünü ifade ediyor ama o taşkınlığın beraberinde bir yaratıcılık getirdiğini anlatıyor. Türkiye'de İslam'da ve Osmanlı'da Şeytan vardır. Fakat şeytaniliğin yaratıcılığı diye bir şey düşünmek mümkün değildir. Bunu böyle düşünmek bizim için günahdır. Batı'daki daemon kavramıyla bunun ötesinde bir şeyin şekillendiğini görüyoruz. Bu yalnız bir tarafında iyilik diğer tarafında da kötülük meleği olmasına dayanan bir kavram değildir. Mardin bu kavrama metaforik bir anlam yükleyerek insanın arka planına işaret eder. Bu arka plan Türkiye'de Batının aksine bir şekilde suça yakın bir içtiş olarak görülür. Hatta ilahi varlığın sesine yakınlaşmasak için insanın günlük görünümünün arka planında şahsiyetinin gizli katlarında olan gücü harekete geçirmesi şüphyle algılanmıştır. Diğer taraftan Batı'da daemonun yaratıcı gücünü meşrulaştırılması ona göre yakında olan bir şeydir. Bu hadise Batı'da Romantizm adını verdiğimiz hareketle gerçekleşmiş ve bugüne kadar gücünü sürdürmektedir. Romantizmin ortaya attığı bir anlayış insanların iyi veya kötü suçlu veya suçsuz gibi iki ayrı kategoride yargılanmasının aksine bu iki kategorinin iç içe yaşadığıdır. Bu da insanın içinden gelen itişlerin iyi mi yoksa kötüye mi yorulacağı meselesini anlamsız kılıyor (Mardin, 2001:22-23). Bütün bunların sonucunda da Türkiye'de sansürsüz, idealin peşinde koşan yazar yetişmiyor. Bu durumda fikri donukluğa yol açıyor.

2.3.2. Şerif Mardin'e Göre Osmanlı Modernleşmesi

Mardin Osmanlı imparatorluğu'nun toplum yapısını ikili tasnife göre üç kategoride ele alır. Birinci kategoride askeri ve sivil ricalden oluşan seçkin bir tabaka ve yönetilenlerden oluşan bir halk tabakası vardır. İkinci kategoride toplumu kültüre göre ele alır. Yüksek veya saray kültürü, seçkinlerin kültürü diğer yanda ise aşağı veya halk kültürü. Kendi kelimeleriyle:

"Saray kültürü hakkındaki hakim fikir. onun hem dili hem de konusu bakımından bir gruba has (esoteric) oduğu... Sadece seçkin bir azınlık tarafından anlaşılabilirdi... Gündelik hayatta olan bitenle alakasız olduğu, diğer yandan halk kültürünün ise gündelik hayatta konuşulan Türkçe'nin harcalem kelimeleriyle inşa edilmiş telakki edildiği: Spontane (kendiliğinden) ve üstelik ahalinin gündelik meşgaleleriyle açıkça daha içli dışlı." (Mardin, 1995:63)

Üçüncü kategorileştirmesi hukuk sahasındadır. Ona göre Osmanlı toplumunda uygulanan biri kur'an'dan çıkarılmış kadim temeli olan Şeriat diğeri de Kanun Namei-Ali Osman adıyla bilinen, sultanın iradesiyle belirlenen seküler bir yapıda ikili bir hukuktur (Mardin, 1995:63).

Osmanlı modernleşmesi alt ve üst yapıların birbiriyle etkileşimi sonucu gelişmemiştir. Batıdaki değişim rüzgarlarının Osmanlı'daki yansımaları üst yapıdaki değişimle açıklanır. Düşüncemizin öz ve etkili bir şekilde vurgulanması için Mardin'den alıntılanmaya devam ediyoruz.

"Toplumsal değişim Batı'da başlamıştı ve sonunda doğu Anadolu'ya ulaşmaya dek Batı'da belirli bir mesafe katetmişti. Ne var ki, sözü edilen doğu illerine ulaşan, daha ziyade toplumsal değişimin üst yapısıyla ilgiliydi. Değişim, genel olarak iletişim başlığı altında toplanabilecek, örneğin merkez ile bağlantı, devlet hizmetleri, eğitim, mecburi askerlik gibi alanları kapsıyordu. Buna karşılık Batı'nın tanık olduğu asıl iletişim devrimi, hemen onu izleyen altyapısal bir dönüşümle birlikte gerçekleşmişti. Osmanlı İmparatorluğu, modernleşme açısından ancak alt süreç sayılabilecek bir akışa katılır. Osmanlı modernleşmesinde göze batan en önemli husus yönetimdeki reformlarla eğitimin yaygınlaşmasıydı. Sözü edilen reform hareketi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa ile giderek daha çok noktada karşı karşıya gelmesinin ürünüydü." (Mardin, 2005:51-52)

Mardin Osmanlı toplumunda kurumsal reform politikasının başlangıcını II. Mahmut'a kadar götürür. (1808-1839) Akabinde Abdülmecid (1839-1861) gelir. Mardin'e göre reform politikası reform amacını tanımlayan Gülhane Gatt-ı Hümayunu'nun 1839 Kasım'ında okunuşu ile resmen başlamıştır (Mardin, 2005:54).

Mardin'e göre modernleşme 18. yüzyılda temelleri atılmış kümülatif bir olgudur. Yani modernleşmenin birden olmadığı tarihi arka planının olduğunun altını çizer. Önce saltanat lağvedildi. (1 Kasım 1922) ve Cumhuriyet ilan edildi (29 Ekim 1923). Sonra halifelik kaldırıldı (3 Mart 1924). Mardin'e göre Halifeliğin kaldırılmasıyla gündelik hayatın en küçük noktasına kadar nüfuz etmekte olan dinin, bu bölgelerle ilişkisi kesilmiş oldu. 19. yüzyılın geniş çaplı laikleşmesine rağmen doğum, eğitim, kültür, evlilik, ölüm, miras, hala ulemanın hizmetlerini gerekli kılıyordu. Şimdi bütün bunlar sekülerize edilmişti. Halifeliğin kaldırılmasını Şeyhülislamlığın ve Evkaf Vekaletinin lağvı (18 Nisan 1924), dini mahkemelerin kaldırılması (18 Nisan 1924), şapka inkılabı (25 Kasım 1925), dini tarikatların dağıtılması (30 Kasım 1925), Miladi takvimin kabulü (1 Ocak 1926), yeni ceza kanununun kabulü (4 Ekim 1926), İslamiyetin devletin resmi dini olmaktan çıkarılması (10 Nisan 1928), Latin alfabesinin kabulü (1 Kasım 1928), Ezan'ın Türkçeleştirilmesi (3 Şubat 1932) izledi. 1928 yılına kadar İslamiyet hala Türk devletinin diniydi. Türk anayasasının bu maddesini kaldırmayı öneren yasa teklifi, ilk defa devletin en ileri şeklinin laik ve demokratik bir Cumhuriyet olduğunu zikretti. 1931 yılında Laisizm ilkesi Cumhuriyet Halk Partisi'nin altı temel prensibi arasına katıldı ve 1937'de bu prensip Türk Anayasasının bir parçası haline geldi. Böylece Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşmesi önündeki en önemli aşamalar tamamlanmış oldu (Mardin, 2006:97).

Mardin'e göre Osmanlı modernleşme politikaları bazı ürünler doğurdu. Bunlardan biri iller düzeyinde gerçekleşmiştir. "Osmanlılar, iller düzeyindeki yöneticileri sıkıştırmaya başlamışlardı. Bu da 19. yüzyıldan önce hatırı sayılır bir idari ve siyasi özerkliğe sahip yerel egemenlerin ortadan kalkmasıyla sonuçlandı." (Mardin, 2005:26)

2.3.3. Şerif Mardin'e Göre Cumhuriyet ve Modernleşme

Şerif Mardin bu başlık altında Kemalizmle iç içe girmiş cumhuriyet ve modernleşme anlatısı geliştirmiştir. Kemalizm, kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü

oynayamamıştır. Kemalizm'in Türkiye'de ailelerin çocuklarına intikal ettirdikleri değerleri değiştirmekteki etkisi ancak sathi olmuştur (Mardin, 1986:149).

Mardin'e göre Kemalizm dini referans alan her türlü kurum ve kuruluşu dışlamıştır. Kemalistlerin Nurculuğa da düşmanca ve önyargılı şekilde tavır almalarında bu etki önplandadır. Mardin'e göre Kemalist hareketin düşmanca tavırlarının kendilerine göre makul bazı nedenleri vardır. "Kemalist Cumhuriyette, toplumsal yaşama ve muhtemelen de siyasi sistemlere dinsel bir temel oluşturmayı amaçlayan hareketler şiddetle dışlanmıştır. Yine Nurcu hareketin materyalizme saldırması, böylelikle de Kemalizm'in pozitivist felsefi temellerini tahribe yönelmesi" karşısında said Nursi Kemalistler tarafından hor görülmüştür (Mardin, 2005:71).

Mardin konuyla bağlantılı olarak aktardığı düşüncelerini kemalizmle bağlayarak devam eder:

“Nurcu hareketin entellektüeller tarafından bir kalemde reddedilmesi bir paradoksa yol açmıştır Entelijansiya, bu hareketin Laik cumhuriyetçi rejim açısından oluşturduğu tehlikeleri vurgularken, aynı hareketin sosyolojik dinamiğini kavrama önünde hiçbir girişimde bulunmamıştır. Böylesine yalınkat bir tutum alanlar arasında Kemalistler başta gelmektedir.” (Mardin, 2005:72)

Yine Mardin'in Kemalist söylem hakkındaki tespitlerini kitabından alıntı yaparak anlatmaya devam ediyoruz. Kemalizm, kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizmin Türkiye'de ailelerin çocuklarına intikal ettirdikleri değerleri değiştirmekteki etkisi ancak sathi olmuştur.” Yani Kemalizm kendisine atfedilen misyonunu yerine getirememiştir. Bu durumda modernleşmenin oldukça gecikmiş bir şekilde başlamasına veya oturamamasına neden olmuştur (Mardin, 2003:149).

Şerif Mardin'e Kemalizm hem ütopyacı, hem de reformcudur. Ütopyacıdır; çünkü maddi varlığı olmayan bir toplum imgesinden hareketle modern toplum inşasını kendine başlangıç noktası olarak almaktadır. Aynı zamanda reformcudur da; çünkü kavramsallaştırma düzeyinde istenen ve bir tasarım, bir tasavvur olan toplum anlayışının yaşama geçmesini, toplumsal değişim olarak tanımlar. Bütün bunlardan sonra Kemalizm için bazı özellikleri söyleyebiliriz. Kemalizm moderniteyi, bir

toplumsal/tarihsel olgu olarak geleneksel topluluktan-modern topluma geçiş olarak tanımlar ve dört boyutlu bir değişim/dönüşümü amaçlar: 1. Kişilerin otoritesi üstüne kurulu bir onur anlayışından kurullar ve yasalar üstüne kurulu bir onur anlayışına geçiş; 2. Evren düzenini anlamada, din'den pozitif bilim anlayışına geçiş; 3. Avam-has ayrılıkları üstüne kurulmuş bir topluluktan halkçı bir topluluğa geçiş; 4. Bir ümmet topluluğundan bir ulusal devlete geçiş (Öncü ve Tekelioğlu, 2005:47).

BÖLÜM 3: ŞERİF MARDİN'E GÖRE DİN ve MODERNİZİM

3.1. Şerif Mardin'e Göre Din ve Modernizm Arasındaki İlişki

Şerif Mardin'de halk kültürünün ülkelerin modernleşmesinde veya modernleştirilmesindeki payını yabana atamayız hatta o Türkiye'de Kemalizm'in başarısızlığını halk kültürünü dikkate almayışına bağlar. Ona göre halk kültürüne inemeyen daha doğrusu tabanını halktan alamayan görüşler toplumda yer edinin köklü değişikliklere yol açamazlar. Şerif Mardin adeta modernleşmeyle halk kültürü arasında dolaysız bir bağlantı kurarak bu değişimde folk kültürünü merkezi bir konuma yerleştirerek ona evrensel bir anlayış getirir. Kendisinden alıntılanarak meseleyi özetliyoruz: "Küçük kültürün büyük kültürü kemirmeye başlaması ve kendini yavaş yavaş büyük kültürün kalıplarının içine yerleştirmesi yalnız Türkiye'de değil, önemli dinsel inançlara dayanan bütün ülkelerin modernleşmesinde görülen bir gelişmedir." (Mardin, 1986:155)

Şerif Mardin'in din modernleşme sürecinde Nurculuk hareketini baş aktör olarak ilan etmesi bu hareketin halktan aldığı kuvvetle başarıya ulaştığını vurgularken yukarıdaki paragrafta anlattığımız varsayımdan yola çıkmıştı. Yine Bediüzzaman'ın düşüncelerinin olduğu zemini ısrarlı bir şekilde vurgulayan Şerif Mardin takipçilerinin yaptığı gibi aşkın bir ruhun değil sosyal şartların tabii bir sonucu olarak risalelerin halkın içinde hissedilen derin bir boşluğu karşılayarak etkili olduğu ve geniş kitlelere yayıldığını bir kez daha vurgular. Bu durumu da Kemalizme bağlar. Kemalizm adeta paradoksal olarak Nurcu hareketin ortaya çıkışına ve yayılmasına ortam hazırlamıştır. Mardin'den alıntılanarak konuyu ondan dinleyelim

"İster eski dönemlerin mistik geleneksel olanını arayanlar yani bir kutsiyet arayışı içinde Said Nursi'nin yanında toplanan olsun, ister Cumhuriyet döneminin eğitim sistemi içinde laik ilkokul eğitimi alan köylü çocukları olsun Bediüzzaman'a yönelenlerin hepsi derinliklerinde işlev gören bir kaynaktan yoksun bırakılmışlardı. Gerçi İslamiyet'in sembolik aygıtlarından büsbütün koparılmamışlardı; ama artık bu kaynaklardan ancak gizlice yararlanabiliyorlardı. 20.Yüzyıldaki laikleşme, bu süreci yönlendiren İslami rolleri aile düzeyinde etkilemediğinden sözü edilen aile değerlerini taçlandıran ahlaki evren de, zorunlu olarak, nispeten dokunulmamış bir alan oluşturuyordu. Geriye kalan bu alan, Kemalizmin geliştirdiği pozitivist dünya

görüŖü ile çatıŖma haline girdi. Böylece Bediüzzaman, baŖ gösteren gerilimlerin çözümleri olarak bireyin İslamiyet'le tam anlamında kaynaŖması gerekliliği hakkındaki fikirlerini geliŖtirebileceęi uygun bir zemine kavuŖtu." (Mardin, 2005:285)

Yine Ŗerif Mardin'e göre nurculuk hareketi modernleŖmeyle paralel bir iliŖki halinde olmuŖtur. "Nursi yolunu geleneksel bir dekor içinde aça bile, takipçilerine yeni yükümlülükler getirmiŖtir." (Mardin, 2005:43) Mardin konuyu dolaylı olarak ele almaya devam ediyor:

"Türkiye'de Nurcu hareket, en çarpıcı evrenselci özelliklerini 1950-75 arasında kazandı. Bunlar, paradoksal biçimde, Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleŖme politikalarını izledi ve bu politikalarla organik bir iliŖki sergiledi. Bu yüzden Nurcu hareketin kendini uluslar arası alanda ortaya koyuŖunun, ülkedeki Cumhuriyetçi modernleŖme hareketinin dorukta olduğu zamana denk düŖtüęünü söyleyebiliriz." (Mardin, 2005:47)

Modernizasyon süreçleriyle dinin önemli iŖler sürdüreceğini söyleyen Mardin bu konuyla ilgili olarak bazı alıntılarla düşüncelerini temellendirmeye çalıŖır. Zaten bu durum Mardin'de sık sık görülür. Yani o bir mütefekkirin kavram anlayıŖından yola çıkarak konusunu temellendirmeye çalıŖır. Din ve modernizm iliŖkisi bağlamında görüşlerini bu yolla açıklıyor:

"DeęiŖim süreci içindeki toplumlara iliŖkin çalıŖmalar, kimlik oluŖumu dinamikleriyle din arasındaki iliŖkilerin altını bir kez daha çizmiŖtir. Gerek Comte gerekse Sain Simon (De Maistre ve Bonald'ın izinden giderek), modernizasyon süreci içinde dinin önemli iŖlevlerini sürdüreceğini vurgulayan düşünürler arasında yer almaktadır. Fransa'da Katolik Kilisesi'nin gücünün kırılmasını göz önünde bulunduran Comte, Fransız Devrimi ile baŖlayan toplumun laikleŖtirilmesinin, Fransız toplumunu onu bir arada tutan harçdan yoksun bıraktığına inanmıŖtır. Bu nedenle görüşleri baŖtan sona Durkheimci bir nitelik taŖımaktadır. Dinin modernizasyona iliŖkin araŖtırmalarımızda yer alan bir baŖka düzey de bireylerin kendilerine belirli bir kiŖilik ve kimlik kurmada yararlandıkları geleneksel araçlardan yoksun kalmalarıdır. Brittain'in sözleriyle: Artık, bireylerin değerlerini

alıp oluşturabilecekleri ve kimliklerini yerleştirebilecekleri kurumsal bir kaynak yoktur." (Mardin, 2005:284)

Mardin'e göre Cumhuriyet döneminde dinin fonksiyonları değiştirilerek yeniden dönüştürölmek istenmiştir. Şöyle der:" Cumhuriyet'in1920'lerde yürürlüğe konan dini reformları, Türkleri, başta Osmanlı İmparatorluğu'nun dini görevlileri olmak üzere sömürücü geleneksel elitlere ve geleneğe köle kılan bağları koparmak anlamında özgür kılacak unsurları sağlamayı amaçladı.

Mardin'e göre Cumhuriyet seçkinleri İslam'ın yüzeyde görölmesi mümkün olmayan önemli fonksiyonlar gördüğünü idrak etmemişlerdir. Cumhuriyet seçkinleri islamın kişisel fonksiyonlarını kolayca başka bir yapıya devredebileceklerini sanmışlardır (Mardin, 1986:147).

3.1.1. Türkiye'de Din Devlet İlişkileri ve Laiklik

Din-devlet ilişkileri kavramı, din ile devletin karşılıklı, karmaşık ve zengin münasebetlerini ifade etmektedir. Sosyal bilimler literatüründe yaygın olarak en büyük kurum veya kurumlar olarak değerlendirilen devlet, özellikle modern zamanlardaki şekliyle kişinin doğumundan ölümüne kadar her şeyi ile yakından ilgilenmektedir. Aynı durum din kurumu içinde söz konusudur. Her ikisi de birey ve topluma yönelik bir takım müeyyideler getirmektedir. Bu yaptırımların nicelik ve niteliklerine göre din-devlet ilişkilerinin sayısız modelleri ortaya çıkmıştır. 1) Teokrazi: dine bağlı siyasi örgütlenme modelidir. Siyasi iktidar din adamlarının tekelindedir. 2) Nim-teokrazi: Din ve din adamlarının siyasi iktidara bağlı olduğu modeldir. Bu modelde hakim unsur iktidardır. Din de birçok fonksiyon görmesiyle güçlü ve önemli bir yapıya sahiptir. 3) Bizantizim: Devletin dini koruma altına almasıdır. 4)İmparatora Tapınma: Bütün bağılıklarının sağlayan bir inanma sistemidir. 5) Konkordato: Siyasi otorite ile dini otoritenin bir anlaşmaya dayanarak oluşturdukları modeldir. 6) laiklik: Din ile devletin ayrılması modelidir. Dini olmayan devlet demektir. Fakat böyle olmakla birlikte bireylerin din ve vicdan hürriyetleri devlet tarafından güvence altına alınmıştır (Kılıç, 2005:24).

Batı toplumlarında din-devlet ilişkilerinin daha çok, kilise ile siyasi otorite arasındaki iktidar mücadelesine dayanmasından hareketle; bu modelin Müslüman toplumuna

uyuşmayacağını savunanlar vardır. Buna göre Avrupa'da tam ve radikal bir kopuş anlamında din ile devlet değil, kilise ile devlet birbirinden ayrılmıştır. Çünkü hala Hıristiyan Demokrat Partiler vardır. Müslüman toplumlarda ise böylesi bir mücadele olmamıştı. İslam siyasi tarihinde de ruhani iktidar ile dünyevi iktidar çatışması yaşanmamıştır. Bu görüşü savunanlara göre, laiklikten söz edebilmek için öncelikle dünyevi ve ruhani iki ayrı gücün varlığı gerekmektedir. Bu ayrımın doğal sonucu olarak, birey temelinde laik ya da ruhban olmak; toplum temelinde ise devlet ya da kilise biçiminde örgütlenilmektir. Bir başka deyişle laikliğin olmazsa olmaz koşulu, devletin yanında merkezi otorite konumunda bir kilisenin varlığıdır (Kılıç, 2005:25).

Türkiye'de din araştırmaları büyük ölçüde laiklik ve laikleşme konuları çerçevesinde yoğunlaşmıştır. Mardin'e göre ilahiyatçılar, siyaset bilimcileri, sosyologlar ve daha bir çok ilmi disiplinlerle uğraşanlar bu konuyu irdelemişlerdir. Laiklik hiç şüphe yok ki zamanımızın önemli bir mevzuudur. Fakat Mardin'e göre Türkiye'deki olumsuz laiklik düşkünlüğü din araştırmalarını önemli ölçüde fakirleştirdi. Bu şekilde dini çalışmalar dışlanmış ve somut gerçekler ortaya koyabileceğimiz araştırmalar ortaya çıkmamıştır (Mardin, 2005:81).

Mardin'e göre Diyanet İşleri Başkanlığı sünni islamın hakimiyetini sağlamlaştırmak ve dini devlet kontrolüne almak için kurulmuştur (Mardin, 2005:83). 3 Mart 1924 tarihli bir kanunla itikat ve ibadetle ilgili bütün meseleler ve dini kuruluşların yönetimi Diyanet İşleri Başkanlığı'na verildi. Bu yolla din görevlilerinin eğitim, maaş ve tayinleri devlet kontrolüne geçti (Mardin, 2005:97). Yine bu anlayışladır ki Osmanlı'da Ulema sınıfı devletin kontrolü altında tutulmuştur. Şerif Mardin'den aktarıyoruz:

“Osmanlı imparatorluğunda kendisi devlet kesesinden para almasa bile, Alim, Ulema sınıfından olan kişi eninde sonunda devlet güçlerinin kontrolündeydi. Aslında Ulema'yı Osmanlı aydını sayarsak, bunların büyük bir kısmının devletten maaş aldığını hatırlamamız gerekir.” (Mardin, 2006:145)

Osmanlı bürokratu kendi görevi olarak, devlet bütünlüğünün korunmasını ve İslam'ın yüceltilmesini görüyorlardı. Mardin'e göre bu görüş din ve devlet formülünde (din-ü devlet) ifadesini bulmuştu. Bu, dinin muhafazası için devletin yaşamasının elzem olduğu anlamında de geliyordu. Bu yapıya göre dinin gelişebilmesi için devlet gerekiyordu. Din-devlet ilişkilerinde devletin öne geçmesinin bu meyanda bir anlamı

vardı. Din aynı zamanda devletin kontrolündeydi. Sapmalara asla tahammül gösterilmemiştir. 1639'da IV. Murat, çok nüfuzlu halen gelen Nakşibendi tarikatına mensup bir şeyhi idam ettirdi; yedi sekiz bin taraftar toplamış olan Sakarya şeyhinin de Iğın'da öldürttü. Bazı ulemanın belli sınırları aşma hırsı göstermesine de izin verilmemiştir. 1703'te Şeyhu'l-İslam sadrazamlık makamını elde etmek için çalışınca, bu cüretinin hayatıyla ödemişti. Mardin'e göre başka İslam devletlerinde de yöneticilerle uyuşmazlığa düşüldüğü zaman ulemaya kötü davranılmasına yol açan durumlar görülmüştür. Bizce de Mardin bu tutumunda haklıdır. İmam- ı Azam Ebu Hanife'nin zamanının hükümetine karşı tutumu ve Abbasi devletinin imamı hapsedilmesi kayda değer bir göstergedir. İmam-ı Azam Abbasilerin politikasını beğenmez ve kadılık görevini kabul etmez. Bunun üzerine hapse atılır ve orada işkence görür (Mardin, 2005:116).

Mardin'e göre Osmanlı'da devletin önceliği yerini Cumhuriyet döneminde modern devlet kavramının önceliğine bırakmıştır. Mardin devamla:

"Durkheim gibi Atatürk de, modern devletin bir yurttaşlık dini ile desteklenebileceğine inanıyordu. Burada din ancak ikinci derecede veya marjinal bir role sahipti; onun rolü, kişisel bir değer olmaktan ibaretti. Türkiye'de vatandaşların bağlılığını sağlamak için, yurttaşlık dininin gelişmesini teşvik edecek ve bu dinin dayandığı bireysel sorumluluğu geliştirecek kurumların yaratılmasına ihtiyaç vardı." (Mardin, 2005:119)

3.1.2. Türkiye’de Din Eğitimi

Şerif Mardin eğitim sorunsalına tarihi perspektifinden bakar. 19.ve 20. yüzyılda Batı ve Türk toplumunda fakirliğin kişinin kaderiyle bağlantılı olacağı inancı eğitimde de kendini göstermiştir. Bunun için Mardin eğitimde Kadercı bir anlayışın ön plana çıkmasının temelini toplumsal yapıda arar. Konuyu analitik olarak ele almanın yerinde olacağını belirtir. Ona göre eğitilmemiş birey vardır. Yine Mardin’in genel eğitimle ilgili bir düşüncesi de ekonomik faktörle bilgi arasında kurduğu orantıdır. Ona göre ikisi arasında doğru orantı vardır. Kendisinin ifadesiyle “Bilgisiz olanların bilgisizliklerinin kaynağını tembelliklerinde değil sosyo-ekonomik düzeylerinde aramak gerekir” diyerek bilgiye kapitalist bir mantıkla yaklaşmıştır (Mardin, 2005:150).

Şerif Mardin'in din eğitime bakış açısını da yukarıda serdettiğimiz düşünceleri göz önüne alınarak incelenmelidir. Çok yakın zamana kadar din araştırmaları ya Türk toplumunu laikleştirme çabalarında anonimleşti, ya da tersine, tutucu düşünürler tarafından -gerekli sağduyu ve hakkaniyetle- maçlarında ilerlemek için kullanıldı, sonra da küflü bilim-dışı rafına kaldırıldı. Cumhuriyet felsefesinin özü şuydu: Türkiye enerjisini, ilerlemenin kaynağı olan eğitimsel kaynakların yaygınlaştırılması için yoğunlaştırırsa uygar uluslar arasında kendine bir yer edinebilir. Türkiye'nin politikası bu açıdan gerçek bir başarı kazanmış olarak nitelenebilir; ama bu politika aynı zamanda toplumsal analizi, çok "kuramsal" görünen alanlardan, okul binaları ve üniformalar gibi "maddi" ilerleme unsurlarına yöneltti (Mardin, 2003:9).

Türkiye'de dinin önemine dair Mardin'in Ramsay'dan alıntılacağı düşüncelerinden bir tanesi de Türkiye'de dinin çimento vazifesi fonksiyonudur. Araştırmamıza ışık tutması açısından aynen alıntılamaı uygun görüyorum.

"19. yüzyılın sonunda yirmi yıldan uzun bir süre menderes vadisinde bin bir güçlkle dolaşan sir william Ramsay Türkiye'deki köy yaşamı konusunda ilginç bir görüngü bildirir. (Ramsay, 1897:36) küçük, yüz yüze (yaşayan ç.n.) gruplarda dini konular hemen hemen hiç ortaya atılmaz. İnsanları bir araya getiren olaylar, giderek daha fazla sayıda insanın toplanmasını gerektirdiğinde, İslam ve dindarlık o grubun ideolojik bağlılığını(chosen) sağlamak şeklinde tanımlanabilecek bir rol üstlenir. Bu bildiriyle Ramsay, Türkiye'de din öğrencilerinin dinlemekle yarar sağlayacağı, dindarlığın iki özelliğine değinmiştir. Birincisi, dinin toplumun çimentosu olarak rolünün doğal bir temeli vardır. İkincisi toplumun bir birini etkileme biçiminin yaygınlaşması ve toplumsal ilişkiler alanının genişlemesi bu ilişkilerin laikleşmesini mutlaka beraberinde getirmez." (Mardin, 2003:10)

Şerif Mardin'e göre" Türkiye'de dinin bazı özellikleri Cumhuriyet'in coğrafi konumunun doğrudan sonucuydu. F.R. Atay'a göre imparatorluğun 1912'den sonra kaybedilen kısmını pek çok Türk gerçek anavatanı olarak kabul etmekteydi. Türklerin sürüklendiği yarımada Anadolu, doğal ürünleri askerlik için insan malzemesi veya eşkıya için kolay ele geçmez nitelikli bir yer olarak görülürdü. Anadolu'nun fakirliği dini etkinliklerine de yansdı. Cumhuriyet'in bu taşra yerlerine sızmada eksik kalması yetersiz kaynaklarının sonucuydu ve bu 1940'lara kadar sürdü. Böylece yerel nüfus kültürel ekolojilerinin sertliğini aşmanın yolunu dinde buldu. Oysa hem cumhuriyetçi politikalar

hem de sultan II. Abdülhamit'in daha önceki politikası birlikte taşra sahnesini değiştirdiler. Taşraya yeni fikirler taşıyan idari bir çerçeve ile ulaşım ve iletişim ağı kuruldu. Entellektüel hareketlilik ve insanın kasabasının sınırlarının aşan bir aleme atılım yapma yeteneği ve potansiyeli bazı insanları cezp etmişti. Sultan Abdülhamit bu potansiyeli taşranın Pan-İslamcı harekete sokulmasında zaten kullanmıştı; imparatorluğunun en önemli tarikatlarının kendiliğinden, misyoner anti-sömürgeci, anti-emperyalist kuruluşlara dönüşümüyle kolaylaştırılmış bir görevdi bu. Şerif Mardin devamla şöyle der:

“Aynı gönüllülük daha sonra, cumhuriyet sırasında vaaz olanakları sınırlandırılmış olmasına karşın, kırsal bölgede ve kasabalarda etkin olan dini liderlerin çalışmaları için uygun bir temel oluşturdu. Bu anlamda fundamantalizm ve yeniden canlanmacılık (ihya) -yıllarca yer altında kalmasına karşın- çoğunlukla sanıldığından çok daha uzun bir geçmişe sahipti. Şeyhlerin propagandalarıyla, insanın dar sınırlarını aşmaya yönelik istekliliği, 1940'ların ve 1950'lerin ilk anti-laik hareketlerine yani "nurcu" ve "ticani" olaylarına meydan verdi. Bu hareketlerin her ikisi de cumhuriyetin laik reformlarını sorgulayan yeniden canlanmacı hareketlerdi Bu kırsal hareketlilik geleneğinin daha ileri bir uzantısı, Süleymancılığın başlaması ve bunların kullandığı stratejiden izlenebilir.Süleymancılar, Nakşibendi sufilerinden dallanan Almanya'daki Türk işçileri arasında yayılmış bulunan bir diğer örgüttür.” (Mardin, 2003:11)

Şerif Mardin'in Türkiye'de dinin yeniden yükselişine dair düşüncelerini serdetmeye devam ediyoruz ona göre ihya hareketinin temellerinde imam hatip okullarını önemi büyüktür.

"İmam hatip liseleri standart lise programına dini dersleri ekleyen devlet okullarıdır. Bu okullar velilere, çocuklarının üniversite giriş sınavını kazanabilecek niteliği verirken diğer yandan dini bilgi edineceklerini garanti ederler.Devlet bu tür bir okulu kurduktan sonra, bunların asıl mimarı olan taşradaki itibarlı kişilerin en iyi öğrencileri stratejik kurumlara girmeye teşvik ettikleri bilinmektedir. Bu kurumlar arasında öğretmen yetiştiren eğitim enstitüleri, Ankara'daki Fen lisesi, - polisteki ve yerel idaredeki merkezi rolü nedeniyle- iç işleri Bakanlığı, hatta harp okullarını sayabiliriz. Taşra düzeyinde çok önemli bir faaliyet de lise ve üniversite düzeyindeki öğrencilere yurt sağlamaktır. Bu organizasyonlar kuşkusuz beyin yıkamaya yakın faaliyetler içine girer ve öğrencileri geleceğin misyonerleri olarak

görürler. Ama nadiren de olsa, biri çıkıp bu organizasyonların Cumhuriyet'in hiçbir zaman yerine getirmediği görevleri üstlendiği gerçeğinin altını çizebilir. Türk Kemalist entellüktüeller bu faaliyetleri protesto ediyorlardı. Oysa binalar gayet güzel işletiliyor, öğrencilere özel ilgi gösteriliyor, sorunları tartışılıyor ve bir cemiyet atmosferi yaratılıyor. Bütün bunlar esasen öğrencilerine moonies'deki veya ABD'deki Reichian eğitim gruplarındaki uzmanlara aşına gelecektir. Burada belirtilmesi gereken nokta yurt olanakları, yiyecek, tinsel rehberliğe gösterilen özenin, Fransız Katolik okullarının 19. yüzyılda Fransız devlet liselerinin önünde örnek teşkil etmesini sağlayan aynı türden olduğudur.” (Mardin, 2003:13)

Şerif Mardin ihya hareketinin ortay çıkışının okur-yazarlıkla bağlantılı olduğunu eğitim ve ideoloji tartışmasında vurgular. Şerif Mardin Protestanlığın kendini çağın değişen şartlarına ayak oydurmasını bu mezhebin okur-yazarlığın bulunduğu bir ortamda dönüşmesine bağlar Mardin'den aktarıyoruz:

“Protestanlar nisbi bir okur-yazarlık seviyesinde okluklarından dolayı dertlerine ideolojik bir deva bulabilmişlerdir. Akdi takdirde dinel inançlarını bu kadar mükemmel bir şekilde yeniden şekillendiremezlerdi. Başka bir ifadeyle ideolojilerin ortaya çıkmasına müsait ortam hiç olmazsa asgari bir okur yazarlığın bulunduğu bir ortamdır.” (Mardin, 2006:129)

Şerif Mardin yine ideoloji-eğitim ilişkisi içerisinde görüşlerini şöyle özetler:

“ideolojinin 19. yüzyılda ve 20. yüzyılda geniş yayılma alanı üç ana gelişmenin sonucudur: Yeni eğitim sistemlerinin ve yeni yayım araçlarının gelişmesi ve 19. yüzyıla yaklaştıkça aydınların fikir üreticisi olarak toplumda giderek önem kazan bir fonksiyonda yer alması.” (Mardin, 2006:129)

Şerif Mardin'e göre eğitimin ideoloji üzerindeki en iyi örneğini Sovyet Rusya'da görürüz. Burada devlet kendi fikrini ve devamlılığını sağlayacak atılımlarda bulunmuştur. Bunun için devlet kendi yönetimindeki öğretim kurumlarını ortaya çıkarmıştır. Yine Mardin e göre Türkiye'de de bunun örneğini görmek mümkündür. Devletin imam hatip okullarını açması ve diyanet kurumunu kurması devletin dini kendi inisiyatifine alma çabası olarak görülebilir. Şerif Mardin'den alıntı yaparak konumuzla paralel giden görüşlerini da iyi anlayabiliriz:

“Modern devletin yavaş yavaş ortaya çıkması ve kiliseyi kendine rakip görmesiyle, modern devlet de kendi çıkarlarını gerçekleştirecek okulları desteklemeye başladı. 19. yüzyıl ortasından itibaren devletin kontrolünde olan okullar bir bakıma öğrencilere devletin uygun gördüğü dünya görüşünü aşlamak için kullanılıyordu. Fransa’da eğitimin Fransız milliyetçiliğinin amaçları için kullanılmasının yanı sıra başında tasanütçük görüşünden ilham alan bir sosyal ahlak aşılanıyordu. Bu görüşe göre Fransa bütünleşmiş ve sınıf mücadeleleri olmayan bir memleketti, aksine herkes herkese yardım etmeyi ve görevini eksiz olarak yerine getirmeyi öğrendiği takdirde Fransa ideal bir ortamda geliyecekti. Bu görüşte bir zamanlar Türkiye’de de hakim olmuş olan bir sosyal ahlakın anahtarlarını görmek mümkün. Bize bu görüş Ziya Gökalp yoluyla intikal etmişti ve zamanında, Türkiye için Fransa’ya nispetle gerçeklere daha yakın bir görüştü. Eğitimin ideoloji üzerindeki belki en kesin örneğini Sovyet Rusya’da görüyoruz. Sovyet Rusya Marksist değerlerin en küçük yaştan itibaren kafalara yerleştirilmesi için en sistematik bir çabayı göstermiş bir memlekettir.” (Mardin, 2006:164-65)

SONUÇ

Din, evrimci teorilerin vurguladığı gibi zamanla etkisini kaybetmemiş aksine 21. asırda birçok sosyolog ve bilim adamını hayrette bırakacak şekilde palazlanmış, güçlenmiş ve etkisini toplumun büyük ve küçük kültürlerinde birçok yönüyle göstermiştir. Bu durum, bütün dünyada olumlu veya olumsuz dikkatleri din konusuna çekmiş, başta Amerika olmak üzere birçok ülkede devlet politikası olarak yüklü miktarlarda bütçe ayrılmış, akademilerde değişik disiplinlerdeki bilim adamları tarafından tartışılmış ve din politikalara yön vermeye başlamıştır. Bütün bu durumlar karşısında toplumu inceleyen bilim dallarının önemi artmış, sosyolojiden ayrılan bağımsız bir din sosyolojisi kavramının ortaya çıkmasına kadar gitmiştir. Son dönemlerde din sosyolojisine dair yayınlanan birçok çalışmada Batı'da toplum hayatında dinin önemli bir sosyal olgu olduğu, insanın dinsel bir varlık olduğu ve insanı dünyevileştirme çabalarının başarısızlıkla sonuçlandığı vurgulanmıştır. Araştırmacılar dini masaya yatırarak, dinin toplumla olan karşılıklı etkileşimini incelemişler ve oluşturdukları yol haritalarını bu işe büyük fon ayıran devletlere sunmuşlardır. Konumuzla uzaktan bağlantısı olsa da bu sadette değinmeden geçemeyeceğimiz oryantalizmin temelleri böyle çalışmaların ürünüdür. Bu konuya Mardin "Oryantalizmin hasır altı ettikleri" adlı makalesinde değinmiştir. Aslında bu bir anlamda bilginin teknolojiye dönüştüğü bir dönemde normal karşılanmalıdır da. Bilgi nesneleştirilir ve tüketime sunulur. Bu kapitalist anlayış kendisini böylesine hassas meselelerde de göstermişti. Ben buna modernizmin oyunu diyorum. Kısaca yenilik olarak tarif edebileceğimiz modernizmin dini kisveye bürünerek dini nesneleştirmek tüketime sunmak fakat bitirmek değil dönüştürmek. Modernizm hegomonik hakim gücün toplumu dönüştürmesi yani kendine Pazar sağlamasıdır. Yani toplum mühendisliği.

Bu çalışmamızın bütün bu tahlilleri göz önüne alınarak değerlendirilmesini istiyoruz. Yukarıda biraz da şikayet vari tesbitlerimizin Şerif Mardin'le bağlantısının dolaylı olduğuna inanıyoruz. Çünkü her şeyden önce Şerif Mardin Cemil Meriç'in deyimiyle namuslu bir sosyologtur. Bilim adamıdır. Çalışmalarını titizlikle yapar. Şerif Mardin'in bu metodolojik tavrını, din ve modernizmle ilgili olan aşağıda anlattığımız çalışmasında da görüyoruz. Şerif Mardin bu çalışmayı aşağı yukarı on yıllık bir araştırma birikimiyle ortaya koymuştur. Mardin bu çalışmayla ilgili olarak cemaatle bağlantı kurmuş, derslere

katılmış, hatta bu durum kendisinin cemaat tarafından nurcu olduğuna dair birtakım spekülasyonlara kadar varmıştır. Yanı sıra Mardin bu çalışmasında dış gözlemle iç gözlemi ağırlıklı olarak kullanmıştır. Bu da onun ne kadar tarafsız olmaya çalıştığının göstergesidir. Mardin'in bize göre din ve modernizmle alakalı en önemli çalışması " Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim: Bediüzzaman Said Nursi Olayı"dır. Bu kitap Mardin'in deyimiyle biraz zor da olsa Türkçeye "Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de din ve toplumsal değişim adıyla tercüme edilmiştir. Dikkat edilirse kitabın aslındaki başlıkla Türkçesi'ndeki başlık değişiktir. Türkçesi'ndeki başlıkta Bediüzzaman Said Nursi'ye vurgu yapılmıştır. Bu durum her ne kadar kitabın albenisini arttırmakla ilgili olsa bile Mardin'e göre Türkiye'de din ve modernizm konusuna bir bakış açısı sunuyor. Yani Türkiye'nin değişen toplumsal dokusunda nurculuğun önemini vurguluyor. Zaten Cemil Meriç de kendisine o adam çok önemli bir adam çalışmaya değer sakın pes etme demişti. Ve Şerif Mardin Necmettin Şahiner'le yaptığı görüşmede hiçbir konuyu bu kadar derinlemesine imcelemedim diyerek düşüncelerinin anlaşılmasına kapı açıyor. Gerçekten de Şerif Mardin Said Nursi'yi yenileyici modernist bir İslam alimi olarak görüyor. Ona göre Said Nursi yöntem olarak tasavvufa karşı çıkarken tasavvufun verdiği bütün imkanları da kullanmıştır.

Said Nursi'nin yaptığı en önemli deşışillik tasavvufdaki şeyh murid ilişkisini sağlayan rabita terk edilerek risaleyi nurları bu konuma getirmesidir. Yani Liderin merkezi rolü bizzat mesajın kendisine bırakılmıştır. Mardine göre o bir tecdid hareketidir. Fakat peşinen söylememiz gereken bir şey de Mardin'in Türkiye'de din ve toplumsal deşışmeyi incelediğidir. Mardin nurculuğu da bu eksende ele almıştır.

Ona göre Said Nursi'nin Türkiye'de toplumsal deşışmede en önemli kurucu özelliği kur'an'ı referans alarak asrın gereklerine göre yorumlamasıdır. Said Nursi ilmi ve aklı ön plana çıkarmış, bu yolla kemale erişilebileceğini vurgulamıştır. Bu anlayışla da geleneksel tasavvuf anlayışına karşı çıkmış en azından bu yolun daha uygun ve hedefe daha kolay ulaştıracağını söylemiştir. Hatta kendisi bu yolu sahabe yolu olarak tarif etmiş, bu yolla hakka daha kolay ulaşılabileceğini belirtmiştir. Bu anlayış da Türkiye'de Mardin'in fikir-yapı kavramlaştırması bağlamında düşünerek anlaya bileceğimiz birçok yapısal deşışiklere yol açmıştır. Bu düşünce zamanla birçok fragmanlara ayrılarak dönüşmüş toplumsal deşışmede etkin bir konuma yükselmiştir. Mardin'e göre kısaca bu

hareket, başka bir deyişle Said Nursi'nin İslami yeniden canlandırma girişimi toplumsal iletişim değişimi adıyla bilinen daha evrensel bir sürecin parçası olarak Osmanlı toplumsal ilişkilerinin geçirdiği kapsam değişiminin ürünüdür. Şerif Mardin'in akademik dille temellendirmeye çalıştığı bu görüşü cemaat tarafından Said Nursi'nin manevi kişiliğinin görülememesi şeklinde değerlendirilmiştir.

Çalışmamızda din modernleşme ilişkilerinin en önemli özelliği modernleştirilenin dini bir kenara atarak değil onu dönüştürerek başarıya ulaşabileceğini anlamamız ve Şerif Mardin'in de Türkiye'de Kemalizmin başarısızlığını, dinin halk kültüründeki yönünün dikkate alınmayışı olarak göstermesi paragrafın başında serdettiğim düşünceyle çakışmaktadır. Bu bağlamda Türkiye'de modernleşme oturmamıştır. Ona göre modernleşme “Çevrenin ideolojik uyarlamalarını sağlayan dinin yeniden ele alınıp değerlendirilmesiyle mümkündür.” Bize göre halka rağmen halk için uygulamalarının başarısızlığının altında yatan ana etken, - Şerif Mardin'in ifadesiyle leitmotif – Batı modernleşmesinin sathi düşünüldüğü , sosyolojik analizler ve derin incelemelerin yapılmadan Batı'nın kurumlarının alınmasıdır. Çünkü Batı'da ortaya çıkan yapılar ve kurumlar içinde gömülü olduğu sosyo-kültürel şartlar ve çevrenin mahsulüdür. Batı'nın bu yapısı göz önüne alınmamıştır. Bu durumda - Şerif Mardin Çarpık modernleşme adını verir - bizde kolay kolay tavsif edilemeyen bir modernleşme olgusu ortaya çıkmıştır. Bu düşünce de Comte'nin olgusal düşüncesiyle aynı paralelliktedir. Comte bütün bu fikirleri 19. yüzyıl Avrupasının içinde bulunduğu kargaşalığa yön verecek olan sosyolojiyi kurmak için yapmıştır. Amacı toplumun yeniden organize edilmesine yardımcı olmak ve doğa olaylarındaki gibi toplumsal yasalar kurarak evrensel kurallar bulmaktır. kısacası Comte fiziki kuralları toplum bilimlerine uygulamaya çalışmış ve genel geçer kanunlar bulmaya yarayacak verileri elde etmeye çabalamıştır. Kısmen de başarılı olmuştur. Bizim de kanaatimiz sosyolojide göreceli olarak bu tip yasaların olduğudur. Fikrimizin örneği Türk modernleşmesinde somutlaşmıştır.

Sonuç olarak Mardin'in araştırmamızın başında da belirttiğimiz gibi din sosyolojisiyle ilgili en önemli yapıtı Said Nursiyle alakalı olan yapıtıdır. Biz de araştırmamızı bu eksende yorumladık. Tüm bu çalışmalardan çıkan sonuçları şöyle sıralıya biliriz; Said Nursi'nin II. Abdülhamit'le olan diyalogların enikonu incelenmelidir. İkinci olarak Said Nursi'nin mit-poetik dediğimiz mitsel-şiiresel dili, onun dönemindeki yazarların eserleri

okunarak, dil yapıları ve düşünce kurguları araştırılarak anlaşılabilir.. Bize göre önemli noktalardan birisi de Bediüzzaman Said Nursi'nin Cemalettin Afgani, onun öğrencisi Muhammet Abduh'la olan ilişkilerinin boyutunun tesbiti ve Said Nursi'nin onlardan etkilenmesinin sınırlarının çizilebilmesi gerektiğidir. Bu düşünce Şerif Mardin'in toplumsal hafıza dediği bir insanın şundaki düşünce ameliyesinin geçmişten geldiği yönündeki vurgularıyla da örtüşürdü.

KAYNAKÇA

- ABDULKADİROĞLU, Abdülkerim (2000), **Türkiye Kültür ve Sanat Yıllığı**, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, Ankara
- ADEM, Çaylak (2005), **Osmanlıda Yöneten-Yönetilen İlişkisi Bir Şerif Mardin Değerlendirmesi**, Kadim Yayınları, İstanbul
- AKTAY, Yasin (2006), **Türk Dininin Sosyolojik İmkamı İslam Protestanlığı ve Alevilik**, iletişim yayınları, İstanbul
- ARKOUN, Mohammed, Olivier Aber (1995), **Avrupa'da Etik din ve Laiklik**, Metis Yayınları, İstanbul
- ARLI, Alim (2004), **Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin**, Küre Yayınları, İstanbul
- ARSLANTÜRK, Zeki, M. Tayfun Amman (1999), **Sosyoloji**, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul
- AYTAÇ, Ahmet Murat (2006), **1960 Sonrası Düşünüşte Siyaset ve Toplum İlişkileri: Berkes, Küçükömer, Mardin Üzerine bir Deneme**, Birikim Yayınları, İstanbul
- GENOVESE (2003), **Kök Paradigma** , Ekşisözlük, [htt:// Sozluk. Sourtimes. Org. www. ekşisözlük. com. tr. Vito](http://www.ekşisözlük.com.tr/Vito)
- HİZMETLİ, Mustafa (2002), **Kitap Tahlili**, AÜİFD, c.43, s.2
- İMAMOĞLU, Vahid (2004), **Din Psikolojisi Dersleri**, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya
- KALKAN, Ahmet, **Kur'an Kavramları**, Tevhit Vakfı, İstanbul, 200?
- KANDİYOTİ, Deniz, Ayşe Saktanber (2003), **Adlarla Oyunlar Kültür Fragmanları Türkiye'de Gündelik Hayat İçinde**, Metis Yayınları, İstanbul
- KILIÇ, Ahmet Faruk (2005), **Türkiye'de din Devlet İlişkilerinde Yönetici Seçkinlerin Rolü**, Dem Yayınları, İstanbul
- KİRMAN, Mehmet Ali (2004), **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü**, Rağbet Yayınları, İstanbul

- MARDİN, Şerif (2006a), Religion, Society, And Modernity İn Turkey, Syracuse Universit Press,
- (2006b) **İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul
- (2006c) **1960 Sonrası Düşünüşte Siyaset ve Toplum İlişkileri: Berkes, Küçükömer ve Mardin Üzerine Bir Deneme**, Toplum ve Bilim, s. 106, Birikim Yayınları
- (2005a), **Türkiye’de Din Ve Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul
- (2005b), **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895- 1908**, İletişim Yayınları, İstanbul
- (2005c), **Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye’de Din Ve Toplumsal Değişim**, İletişim Yayınları, İstanbul
- (2005d), **Siyasal Ve Sosyal Bilimler**, İletişim Yayınları, İstanbul
- (2004), **Şerif Mardin ile Türk Siyaset Düşüncesi Üzerine**, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, c.2, s.1
- (2003a), **Din Ve İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul
- (2003b), **Türk Modernleşmesi**, İletişim Yayınları, İstanbul
- (2003e), **Düşünürlerin Gözüyle Said Nursi’nin İçinde**, Nesil Yayınları, İstanbul
- (2002), **Oryantalizmin hasıraltı ettikleri**, Doğu Batı Düşünce dergisi, s. 20
- (2001a), **Genel Hatlarıyla Modernleşme**, Ensar Neşriyat, İstanbul
- (2001b), **11 Eylül’ü İslam’la Bağdaştırmak Yanlış**, Milliyet Gazetesi, 10 Aralık
- (2000a), **Tarihimiz ve Tarihe Soru Sormak: Bir Hasbi hal**, Yeni Türkiye Osmanlı Özel Sayısı, s.33
- (2000b), **Prof. Şerif Mardin’in Cumhuriyet Rejiminin, Laikliğin Meşruiyeti Üstüne Savları**, Yakup Şahan, Çağdaşlaşma Süreci Aydınlanma ve Kemalist Türkiye, Ankara
- (1998), **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet Gücünün Söylemi Olarak Türkçe Üzerine: Giriş Niteliğinde Geçici Notlar**, Cogito, s.13, 1998
- (1996), **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul
- (1995a), **Kolektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması**, Metis Yayınları, İstanbul

- (1994a), **Bir Şerif Mardin Eleştirisi Üzerine**, İbrahim Halil Güloğlu, Yeni Dergi, s.4
- (1994b), **Kitap, Daemon ve Tashihe Dair**, Yeni Dergi, s. 4,
- (1994c), **Namuslu Sosyolog**, Necmeddin Şahiner, Yeni Dergi, s.4,
- (1994d), **Risale-i Nur Esrarlı Kapı**, Muhammed Bozdağ, Yeni Dergi, s.4,
- (1994e), **Oryantalist Niçin Eğri Bakar** , Ali Osman, Yeni Dergi, s. 4,
- (1994f), **Bediüzzaman Said Nursi Olayı Şerif Mardin'in Kitabıyla İlgili Bir Ön Değerlendirme**, İbrahim Özdemir, Yeni Dergi, s. 4,
- (1994g), **Said Nursi İslami Cemaatin İhyasını İktidarın Elde Edilmesine Önceler**, Safa Mürsel, Yeni Dergi, s. 4
- (1994h), **Belki Yetmiş Seksen Sene Var ki Türkiye Hoş Görülü Bir Memleket Olamamış**, Necmettin Şahiner , Yeni Dergi, s. 4
- (1993a), **Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı**, çev. Özden Arıkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul
- (1990- 1991), **Türkiye'de Kimlik Meselesi ve İslam**, Dergah Dergisi, , s. 10
- (1964), **Toplum Bilimlerinde Teoriler Üzerinde Bir Not**, AÜSBFD, s.XIX, 3-4, Ank.
- (1955), **XIX. Asır Avrupası'nda Anayasa Hareketleri** , Gisbert H. Flanz, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Müşterek Yayınlar Serisi, Ank.
- (1955), **Tabii Hukukun Gelişme Safhaları Hakkında Bir Not**, AÜSBF Dergisi, X, 1-4, Ankara
- M. ABU-RABİ, İbrahim (2003), **İslam at The crossroads on The Life Bediüzzaman Said Nursi**, State University of New York, Press, Albany
- OZANKAYA, Özer (1995), **Temel Toplumbilim Terimleri Sözlüğü**, Cem Yayınevi, İstanbul
- ÖNCÜ, Ahmet, Orhan Tekelioğlu (2005), **Şerif Mardin'e Armağan**, İletişim Yayın Evi, İstanbul
- ÖZEL, Mustafa (1995), **İyiler ve kötüler Tarih Risaleleri İçinde**, İz Yayıncılık, İstanbul

- SAYIN, Önal (1994), **Sosyolojiye Giriş, Sosyolojinin Temelleri**, Akademi Kitap Evi, İzmir
- SENCER, Muzaffer (1968), **Dinin Türk Toplumuna Etkileri**, Ant Yayınları, İstanbul
- SEYYAR, Ali (2002), **Sosyal Siyaset Terimleri**, Beta Yayınları, İstanbul
- SEZEN, Yumni (1988), **Sosyoloji Açısından Din Dinin Sosyal Müesseseler Üzerindeki Tesirleri**, İFAV, İstanbul
- ŞENTÜRK, Recep (2004), **Yeni Din Sosyolojileri**, Gelenek Yayıncılık, İstanbul
- SMİTH, Colin (1969), **Modernizm**, The Encyclopedia Of Philosophy New York Pres, vol.5, s.359, İngiltere
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1969), **Sosyoloji Sözlüğü**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul
- VAN DER LOO, Hans, Williem VAN REIJEN (2003), **Modernleşmenin Paradoksları**, çev. Kadir Canatan, İnsan Yayınları, İstanbul

ÖZGEÇMİŞ

1976 yılında İstanbul'da doğdu. İlkokulu Kasımpaşa Pirireis ilk öğretim okulunda, Orta Okul ve Liseyi İstanbul İmam Hatiplisesinde okudu. 1998 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat bölümünü kazandı.. 2002 yılında mezun olup 2004 yılında Din Felsefesi ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı başkanlığında Din Soyolojisi alanında aynı üniversitede mastıra başladı. 2006 yılında Şerif Mardin'de Din ve Modernizm başlıklı tezle yüksek lisansını tamamladı.