

ELISABETH ÖZDALGA
İslâmcılığın Türkiye Seyri

ELISABETH ÖZDALGA 1946 Göteborg (İsveç) doğumlu. Göteborg Üniversitesi'nde sosyoloji öğrenimi gördü, doktorasını da orada yaptı. 1983'te ODTÜ Sosyoloji Bölümü'ne girdi. 1999-2002 arasında İstanbul'daki İsveç Araştırma Enstitüsü Müdürlüğü'nü yürüttü. *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* [Geç Osmanlı Toplumunu - Entelektüel Miras] adlı kitabın (Routledge Curzon, Londra, 2005) editörlüğünü yapmıştır. İletişim Yayınları'ndan çıkan kitapları: *İslamcılığın Türkiye Seyri* (2006), *Kimlik Denklemleri* (2014).

İletişim Yayınları 1175 • Araştırma-İnceleme Dizisi 202

ISBN-13: 978-975-05-0431-0

© 2006 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1-3. BASKI 2006-2013, İstanbul

4. BASKI 2015, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora

YAYIN SEKRETERİ Kıvanç Koçak

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Eda Ocak - Deniz AYTEKİN

BASKI ve CILT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih, 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ELISABETH ÖZDALGA

İslâmcılığın Türkiye Seyri

Sosyolojik Bir Perspektif

ÇEVİREN *Gamze Türkoğlu*



i l e t i ŝ i m

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9

BİRİNCİ BÖLÜM

Din ve Sosyal Teori 11

DİN, DİN Mİ; YOKSA BAŞKA BİR ŞEY Mİ?

Din Olgusuna İndirgemeci Yaklaşımların

Ön Eleştirisi 13

MODERN BİR HAÇLINİN YETERSİZLİKLERİ

Montgomery Watt ve İslâm'ı

Tarihselcilikle Fethetmekteki Zorluklar 23

İKİNCİ BÖLÜM

İslâm, İslâmcılık ve Siyaset 43

SİYASİ İSLÂM – LIBERAL DEMOKRASİNİN

ANOMALİSİ Mİ? 45

**TÜRKİYE'DE İSLÂMÎ UYANIŞ VE
RADİKALİZM ÜZERİNE**.....53

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

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

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

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

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İslâm: Özel, Kamusal.....147

**YASAKLANAN VE ZORLA
KABUL ETTİRİLMEMEYE ÇALIŞILAN ÖRTÜNME**
Günümüzün Tartışmalı Konusu Üstüne
Bazı Düşünceler.....149

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

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

Fethullah Gülen Hareketi Üzerine 233

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

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

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

ÖNSÖZ

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

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

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

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

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

ELISABETH ÖZDALGA

Ankara, Temmuz 2006

BİRİNCİ BÖLÜM

Din ve Sosyal Teori

DİN, DİN Mİ; YOKSA BAŞKA BİR ŞEY Mİ?*

Din Olgusuna İndirgemeci Yaklaşımların Ön Eleştirisi

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

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

Dinî ibadetlerin, 1920'lerin başında laik cumhuriyetin ku-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Emile Durkheim asla dinin önemini reddetmedi. Dinin, sa- nayi toplumunun gelişmesiyle önemini yitirdiğini iddia eden zamanının genel evrimci eğilimi karşısında Durkheim’in di- nin, modern dünyada da önemli bir rol oynamayı sürdürebile- ceğini ileri sürmesi onun avantajı sayılmalıdır. Ancak, Durk- heim’da din, bu önemini sosyal karakteri nedeniyle yani dinin din değil, toplum olduğu düşüncesine dayanarak korur. Böy- lece din ve dinî deneyimler yine sosyal ve gözlenebilir bir ol- guya indirgendi, yani metafiziksel yönleri Durkheim tarafın- dan kullanılan tanıtımda önsel olarak dışlandı.

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

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

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

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

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

vahiyleri dinî cemaatin ihtiyaclarına uydurur. Eğer bu gerçekteleşirse, o zaman dinî doktrinlerin, dinî ihtiyaclara uydurulması en azından olağan bir şeydir. Diğer çıkar alanları ancak ikinci etkilere sahip olabilir ama sıklıkla bu tür etkiler çok görü-nürdür ve bazen belirleyicidir” (From Max Weber, s. 26)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

KAYNAKÇA

- Kolakowski, Leszek, *Religion: If There Is No God*, St. Augustine's Press, 2001.
Merton, Robert K., *Social Theory and Special Structure*, Free Press, 1968.
Robertson, Roland, *Sociology of Religion: Selected Readings*, Penguin, 1969.
Weber, Max, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Gerth H. H.-C. W. Mills (ed.), Oxford University Press, 1958.

MODERN BİR HAÇLININ YETERSİZLİKLERİ*

Montgomery Watt ve İslâm'ı Tarihselcilikle Fethetmekteki Zorluklar

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

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

- 1 Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, Londra, 1988, s. 22.
- 2 Kur'an'da hırsızlık nedeniyle ellerin kesilmesine destek vardır, ancak zina durumunda taşlama için yoktur. İkincisi, şeriata Muhammed'den birkaç nesil sonra eklenmiştir, a.g.e., s. 19-20.

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

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

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

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

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

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

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

3 Watt, s. 19-22.

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

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

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

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

4 Watt, s. 3-14.

5 Watt, s. 22-23.