

notlar

NOTLAR KURAM VE DÜŞÜNCE DERGİSİ

SAYI 3 | YIL 1 | YAZ 2015
ISSN 2149-1321

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü

ADAMOR Araştırma Danışmanlık Medya Ltd. Şti. adına
Emir OSMANOĞLU

Genel Yayın Yönetmeni

Murat EROL

Genel Yayın Danışmanı

Sait MERMER

Editörler

Ekrem ÖZDEMİR
Hakan A. YAVUZ
İbrahim YENEN
Mehmet BATAR
Süleyman ÖZAR

Koordinatör

Ahmet ÖZTÜRK

Kapak Tasarımı ve Sayfa Düzeni

Ayşe UYSAL ÖZTÜRK

Abonelik

Bireysel Yıllık: 40 TL
Kurumsal Yıllık: 120 TL
ADAMOR Araştırma Danışmanlık Medya Ltd. Şti.
Yapı Kredi Bankası Kızılay Şubesi:
IBAN:TR61 0006 7010 0000 0083 7963 30

Reklam ve Halkla İlişkiler

Bekir Ateş
bilgi@notlardergisi.com
notlardergisi@gmail.com

İletişim

A. Öveçler Mah. 1312. Sok. 5/1
Öveçler-Çankaya/ANKARA
Tel: 0312 285 53 59 / Faks: 0312 285 53 99
Web: www.notlardergisi.com
E-posta: notlardergisi@gmail.com

Yayın Türü

Üç Aylık, Yerel Süreli Yayın
Baskı: Ekim 2015

ADAMOR
TOPLUM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

Notlar Dergisi, yılda dört sayı yayımlanan ulusal düşünce ve kuram dergisidir.

Yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.

© Yayımlanan yazıların telif hakları Notlar Dergisi'ne aittir, yayıncının izni alınmadan yazıların tümü, bir kısmı ya da bölümleri çoğaltılamaz, basılamaz, yayımlanamaz.

İÇİNDEKİLER

07 | SUNUŞ

RÖPORTAJ

11 | **Haydar Barış AYBAKIR**

Türkiye'nin İslamist ve Post-İslamist
Dönüşümü Üzerine Bedri Gencer ile

I.BÖLÜM

55 | **Ercan YILDIRIM**

İslamcı Burjuvazi: Merkezin Taşeronu

69 | **Kenan ARPACIOĞLU**

Ad Hoc'tan Dijitale: Diplomasi ve
Dış İşlerinde Dijital Açılım

93 | **Ekrem ÖZDEMİR**

Laiklik ve Sekülerizm Bağlamında
Dinin Bütünselliği Sorunu

109 | **Fırat KARGIOĞLU**

'Swastika Geceleri':
Nazizm, Modernizm, Feminizm

125 | **Orhan Gazi GÖKÇE**

Sanayi Devrimine Giden Yol ve
Roma Refleksi

II.BÖLÜM

131 | **Özgür TABUROĞLU**

Heidegger'de Vicdanın Sesi

143 | **Murat EROL**

Gelenekten Paradigmaya

161 | **Kemal KAHRAMANOĞLU**

Şiirimizde Ye'sü'l-Adem

173 | **Sait MERMER**

İslam Düşüncesinin
Tarih Yapıcı Rolü (2)

189 | **Süleyman ÖZAR**

Kalpten Uzakta

Türkiye'nin İslamist ve Post-İslamist Dönüşümü Üzerine Bedri Gencer¹ ile

Konuşan: Haydar Barış Aybakır



Değişen ile Değişmeyen Arasında

Öncelikle felsefî bir giriş yapalım müsaadenizle hocam. Kadim dünyada değişen ve değişmeyen dengesi nasıl kurulmuştur?

Bunu, hak/bâtıl ile sâbit/değişken olarak iki kavram çiftiyle anlatabiliriz. Astronomideki “sâbite/seyyâre” ayırımını bu kavram çiftine tekabül eden bir metafor olarak alabiliriz. Eski yıldız bilgisine göre hareket halindeki felek tabakalarından sonra burçların bulunduğu “Felek-i Atlas, Felekü’s-sevâbit, Felekü’l-eflâk” adlarıyla anılan bölge yer alır. Buradaki burçlar ve yıldızlar sâbit olarak göründüklerinden bunlara “sâbite”, bunların etrafında dolanan ve kendisi yıldız olmayan tabii gök cisimlerine “seyyâre” (gezegen) adı verilmiştir. Mevlana'nın pergel metaforunu akla getiren sâbit ve değişken kavram çifti, aslında hak/bâtıl ayırımının tercümesidir. “A'yân-ı sâbite” deyiminde olduğu gibi, lâfzen hak sâbit, bâtıl da müteğayyir=değişken demektir.

Burada hakkın *sübût* anlamı net olduğu halde butlânın *tagayyür* anlamı insana göre değişir. Butlân, insan için “ayağın, kalbin kayması” (zelle) olarak karşımıza çıkar. Şeytan, ayartarak Hz. Âdem'in cennetten ayağını kaydırmıştır (*zelleül-ekdâm*). O yüzden şeytanın ayağını kaydırmasıyla cennetten dünyaya düşen Hz. Âdem'in biz çocukları, dünyada “Rabbimiz! Kalplerimizi dinin üzerine sâbit eyle, ayaklarımızı sâbit eyle” diye dua ederiz. Dünyada hedef, önce kalplerin, sonra ayakların *sübût*üdür; çünkü şeytanın iğvâsıyla Âdem'in önce kalbi, sonra ayağı kaydı. Bu bakımdan hak din, “insanın kalbini ve ayağını sâbit kılma, tesbit” vesilesidir. Rabbimizin Kur'ân-ı Kerim'de buyurduğu gibi: “Allah, iman edenleri hem dünyada hem âhirette sâbit söz ile sâbit kılar, haksızlık edenleri ise şaşırtır ve Allah ne isterse yapar” (İbrahim, 14/27). Allah'ın iman

¹ Prof.Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölüm Başkanı

edenlerin kalplerini sâbit kılacağı sâbit=hak kavilden murat, kelime-i tevhid, kelime-i tayyibedir.

Sâbit/değişken ayırımı, âlemler ayırımıyla daha iyi anlaşılır. Âlemler, “âlem-iemr = gayb = melekût = akl = hak” ve “âlem-i halk = şehadet = mülk = his = hikmet” olarak ikiye ayrılır. İlahî irade, âlem-i emrde vasıtasız ve defaten, yaşadığımız âlem-i halkta ise vasıtalı ve dereceli işler. Âlem-i emr hakka, âlem-i halk ise hikmete dayalıdır. Kâinatın kuruluşu hakla, işleyişi hikmetledir. Âlem-i halk, Allah’ın rubûbiyet sıfatının tecelli ettiği âlemdir. Kur’ân-ı Kerim’de Allah’ın “Hallâk/sürekli yaratan” ismi uyarınca “Allah, her an yaratma halindedir” (Rahman, 55/29) ve “Allah, daha nice bilmediğiniz şeyler yaratır” (Nahl, 16/8) buyrulur.

Bu sürekli değişimi kendi üzerimizde müşahhas olarak görebiliriz. İnsan, doğduğu andan itibaren ölmeye başlayan, ölmek üzere programlanmış bir varlıktır. Sürekli ölüme doğru gidiş ve değişim halinde olarak hepimizin tırnakları uzuyor, saçları ağarıyor, dökülüyor. Dolayısıyla mutlak hareket ve sükûn da, tagayyür ve sebat da insan tabiatına aykırıdır. Hikmet olarak dinin gayesi, değişen içinde değişmeyi, küllün içinde cüz’ü bulmak, değişeni değişmeyene, nisbîyi mutlaka, gayr-i mükemmeli mükemmele bağlamaktır; tasavvufta terakkî denen “halden makama geçiş” sürecinden anlaşılabilceği gibi. Nitekim İbnü’l-‘Arabî de halleri, Halk âlemiyle sınırlı sâlikin Hak âlemiyle irtibat kurmasında önemli bir merhale olarak görür.

Peki, geleneksel dünyagörüşüne göre değişim, mutlak anlamda olumsuz mudur?

Kavramların aslî-kadim ile arızî-modern anlamları arasında muazam farklar olabildiğinden burada mesele, “değişim” ile neyin kastedildiğidir. Butlânın lafzî anlamı uyarınca mutlak-normatif anlamda tagayyür olumsuzdur. O yüzden İslâm’ın da dâhil olduğu hikemî dünyagörüşünde değişim normatif değil, stratejik bir kavramdır. Tagayyür ve tahavvül, kötü bir halden iyi bir hale, oradan da bir makama geçmek, terakkî ve tekâmül etmek içindir. Kadim hikemî dünyagörüşünde kozmogonik tasavvura dayalı bir terakkî ve tekâmül anlayışı vardır. Arapça’da tagayyür ve tahavvül ile terakkî ve tekâmül gibi kelime çiftlerine “zât haysiyetiyle aynı, itibar haysiyetiyle farklı” denir. Kozmogonik tasavvur, başlangıçtan (*mebde*) hareket ettikten sonra tekrar başa dönüş (*me’âd*) şeklinde çevrimsel, dikey bir hareket öngörür. *Terakkî*, tasavvufta “seyr ilallâh” denen bin bir makamdan ulaşan ontik merdivenin basamaklarını çıkmak, merdiveni tırmanmak, zıddı *tedennî* de basamaktan düşmek demektir. İbnü’l-‘Arabî’nin *Ariflerin Satrançı* adlı eserinde bunu diyagramatik olarak görmek mümkündür.

Tekâmül ise bu sürecin genel, teleolojik adıdır. Öztürkçe diye yerine uydurulan *gelişim*, *tekâmül*'ün semantik zenginliğini yansıtmaktan çok uzak bir kelimedir. Bir çocuğun akranından daha fazla boy ve kiloya sahip olması gibi nicel bir büyümeye de *gelişim* denebilir. Buna karşılık Arapça “kemâl” kelimesinden gelen “tekâmül”, aslen nitel ve müsbet bir gelişme, kemâle doğru gitmek demektir. Rabbimizin “Bugün sizin dininizi kemâle erdirdim ve üzerinizdeki nimetimi tamamladım. Size din olarak İslâm'ı beğendim” (Mâide, 5/3) buyurduğu gibi. Kadim hikemî dünyagörüşüne göre değişim stratejik bir kavramdır dedik. Kadim Yunan'da veya Osmanlı'da tahavvül yoluyla değişen ile değişmeyen arasında ideal bir denge kurulduğunda, *equilibrium* denen denge ve kemâl durumuna erişildiğinde bunun korunması kaygısı öne çıkar; değişme, bu ideal denge ve düzen durumundan, asıldan uzaklaşma, yozlaşma, tendennî olarak görülür.

Buna karşılık feodalizmin hâkim olduğu ortaçağ düzeninin çözüldüğü Rönesans'tan beri neredeyse tüm devirleri geçişsellik ile tanımlayan Batılı aydınlar, Ernest Renan örneğinde olduğu gibi, zamanla değişimi bizzat bir norm, arızîyi aslî haline getirmişlerdir. Kanaatimce bu anlayışın tâ temelinde aşkınlığın yerini yücelik mefhumunun alması yatar. İnsanın fitratında nefisini aşmak, ruhunu nefsin kaydından kurtararak özgürleştirmek suretiyle Allah'ın üflediği ruhuyla birleştirme özlemi vardır. Türkçe'de “kendini” (*self*) kelimesi “nefis” (*soul*) anlamında kullanılsa da aslında “kendini gerçekleştirme” tabiriyle kastedilen, insanın bu ruhî boyutunun tahakkukudur. Tasavvufta nefis, Allah ile insanın arasına giren perdelerin toplamı, mâsivâ demektir. Seyr u sülûk denen Allah'a yönelik manevî yolculuk süreci, nefsi aşma mücadelesidir. İnsan, farktan cem'e, nefisten ruha geçerek kendini gerçekleştirir. Tasavvufta bütün tarikatların nihaî hedefi aynı olsa da kimi “nefsi tezkiye” gibi diyalektik, kimi de “ruhu tasfiye” gibi direkt yoldan bu hedefe varmaya çalışırlar.

Batılı insan ise teodisi krizinin etkisiyle zamanla nefisini aşma sürecinin nihaî adresi Allah'ı tanıma imkânını kaybettiği için aşkınlık (*transcendence*) yerine yücelik (*sublimity*) anlayışına kaydı. Böylece kendini gerçekleştirmeyi ruh yerine nefiste aramak zorunda kaldı. Arapça'da “Bir şey haddini aştığında zıddına döner” diye bir söz vardır. Batılı insan, aşkınlık denen nefsi aşmadan ümidini kesince tam aksine onun isteklerini çoğaltma anlamına gelen yüceltme, nefisini aşma'dan nefisini gerçekleştirme anlayışına kaydı. Sonuç, René Guénon'un “niceliğin egemenliği” dediği şeydir. Derinden bakıldığında bütün Batılı modernleşme sürecinin özünde bu aşkınlığı yücelikle ikame arayışının yattığı görülür. Allah/kul, ruh/nefis ilişkisinin değişmesi, Batı'da bütün zaman ve mekân anlayışını da etkilemiştir. Dünyagörüşündeki bu büyük değişim, modern

doğrusal ilerlemeye dayalı medenîleşme anlayışından ucu açık meydanlarda görülen modern kentlerin tasarımlarına kadar birçok alanda müşahede edilebilir. XIX. asırda Ernest Renan örneğinde görüldüğü gibi, değişimin normatif bir kavram haline gelmesi, aslında “tarihin hızlanması”ndan kaynaklanır.

“Tarihin hızlanması”ndan kasıt nedir?

Geçişli ve dönüşlü iki fiil çatısında “hızlandırma ve hızlanma” olarak iki kullanılış tarzına göre bu deyimini ayırt edebiliriz. Önce “tarih” ile neyin kasd edildiğini açıklığa kavuşturmak gerekir. Ünlü Katolik tarihçi Christopher Dawson (2008: 91), “hakikî/mukaddes ile zahirî/dünyevî tarih” arasında ayırım yapar.² “Hakikî, mukaddes tarih” veya mutlak anlamda “tarih” ile kasd edilen, ahir zamanda Kurtarıcı Mesih’in ikinci gelişiyile gerçekleşecek ilahî kurtuluş planının işlediği “kurtuluş tarihi”dir. Buna göre “tarihi hızlandırmak” deyimini, “devrik-mesyanizm”i ifade eder. Geleneksel mesyanizm, kıyametin kopmasından önce gelerek tarihi yeniden başlatacak Kurtarıcı beklentisiyle “tarihi askıya alma” anlayışıdır. “Devrik-mesyanizm” (*inverted messianism*) dediğimiz şey ise bunun tersine ideoloji ve devrim yoluyla Mesih’in dönüş saatini, dolayısıyla tarihi hızlandırma anlayışını ifade eder. Teoloji, tarihi askıya almanın, ideoloji ise tarihi hızlandırmanın, ikisi de gelecek/gerçekleştirilmiş olarak ayrılan gizli eskatolojinin araçları olarak doğdular.

Dönüşlü fiil çatısındaki “tarihin hızlanması” deyimini ise astrofiziksel bir hareketin ifadesidir. Rasûlü’s-Sekaleyn ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm efendimiz ahir zaman peygamberi, dolayısıyla onun dünyaya teşrifinden sonraki tüm zaman ahir zamandır. Dolayısıyla biz “ahir zamanın ahirine” yaklaşmış bulunuyoruz. Bu ise zamanın giderek hızlanması anlamına geliyor. Mesela Ramazan ayının on beş günlük ilk yarısı ağır, ama ikinci yarısı hızlı geçer. Bu örnekte somut olarak görülen zamanın hızlanması, aslında fiziksel bir hadisedir.

Tasavvufta kullanılan “tayy-i mekân bast-ı zaman” deyiminde yatan hakikati, çağımızda Einstein yeni keşf etmiştir. Einstein, izafiyet teorisini ortaya koyarken ışık hızını evrensel bir sâbite olarak aldı. Zaman denen şey, mekânın hareketinden ibarettir. Ne kadar hızlı gidilirse gidilsin ışık hızına yetişmek, dolayısıyla zamanı aşmak imkânsızdır. Gözlemcinin hızı artarken zaman yavaşlamakta (*bast-ı zaman*), mekân da hareketin yönüne göre büzülmemektedir (*tayy-i mekân*). Einstein, mekân ve zaman ola-

² “There is also a historical dualism—there are two principles at work in history. True history—sacred history—is not the same as apparent history or secular history. The spiritual meaning and value of history are hidden under the veil of outward political and economic change.”

rak kabul ettiğimiz şeylerin zaman-mekân bütünü'nün bir parçası olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla mekân ve zaman, doğrudan algıya bağlı olarak yaratılmaktadır. Zaman denen şey, mekânın hareketinden ibaretse ve tepeden atılan bir taş aşağıya, eteğe doğru yaklaştıkça nasıl hızlanıyorsa ahir zamanda zaman da öyle hızlanmaktadır; Ramazan ayının ikinci yarısında olduğu gibi.

Modernleşme sürecinin zirveye çıktığı XIX. asır için bütün dünyada “Avrupa'nın, Polonya'nın, Türkiye'nin en uzun asrı” gibi nitelendirmeler yapılmıştır. Asır, yüz yıllık sâbit bir zaman dilimi, nicel zaman olarak alındığında bu deyim anlamsız gelir. Hâlbuki burada kasd edilen, nicel değil, nitel zamandır. “En uzun asır” deyimini, “tarihin hızlanması” olgusunun ifadesidir. Bu, Batı'da tâ Rönesans ile başlayan asırlara yayılan köklü bir dönüşüm sürecinin zirveye çıkmasıyla sonuçlarının çok kısa bir süre içinde etkisini göstermesi, her yeri etkisi altına alması anlamına gelir. Avner Wishnitzer (2015)'in eseri, tarihin hızlandığı XIX. asırda modern zaman ve saat kültürünün Osmanlı gibi geleneksel bir topluluğu nasıl etkilediğini gösteren dikkate değer bir çalışmadır.

Süreklilik ile Değişim Arasında

Peki, günümüzde dünyanın ve Türkiye'nin içinden geçmekte olduğu zamanı nasıl değerlendiriyorsunuz?

Bugün dünya ve Türkiye, yüz yıllık bir aradan sonra tekrar “en uzun asır” esprisine uygun bir kritik süreçten geçiyor. “En uzun asır” esprisinin tekerrürü, tarihin tekerrüründen kaynaklanıyor. XIX. asırda Batı ile bütün dünya, emperyal devletlerden ulusal devletlere geçiş sürecini yaşarken bugün tersine ulusal devletlerden emperyal devletlere geçiş sürecinin sancılarını yaşıyor. Ancak “Tecellide tekrar yoktur” sözünün belirttiği gibi, tarihin aynen tekerrüründen söz etmek mümkün değildir. O yüzden dünya ve Türkiye'nin geçtiği bu kritik dönüşüm sürecini kavramak için tarihteki süreklilik ve değişim noktalarını titizlikle ayırt etmek elzemdir.

Bu süreklilik ve değişim noktaları, en iyi nasıl, hangi parametrelerle ayırt edilebilir?

Bu parametreleri, “din ve tedeyyün” olarak özetleyebiliriz. Tedeyyün, lâfzen “dindarlaştırma”, diyanet de “dindarlık” demektir. Bu tanımları bir millete uyguladığımızda tedeyyünü “tarih bilinci” olarak tercüme edebiliriz. Çünkü bir millet, bir kimlik ve bunun kaynağı bir dinle ancak tarihte aktör olabilir. Tedeyyün kavramında birleşen din ve tarih bilinci, İslâm tarihinde en çarpıcı Türkler'de görülür. Çünkü Araplar ve İranlıların İslâm'dan önce de kuvvetli bir kültür ve kimlikleri olduğu için İslâm'ı ya bizzat Araplık veya İran millî dini Zerdüştlüğün devamı olarak algıla-

dılar. Ancak Türklerin İslâm'dan önce onlarınki kadar kuvvetli bir kültür ve kimliği olmadığı için Türklüğü doğrudan Müslümanlık, daha doğrusu sünnilik ile özdeşleştirdiler.

Çağdaş tarihçilik, “makro tarih” diye ileri bir tarih anlayışına ulaşmış olduğu iddiasındadır. Hâlbuki kâinatın yaratılışıyla başlayan böyle bir makro tarih anlayışı, İslâm dünyasında asırlardır vardır. Toplulukların tarihî rollerinin ve mevcut konumlarının tespitini sağlayan böyle bir tarih anlayışını Osmanlı tarihçilerinde de görmek mümkün. Onlar, “Hz. Âdem’le başlayan ve Tarih-i Enbiyâ, Asr-ı Saadet, Büyük Selçuklu Sultanlığı, Anadolu Selçuklu, Karamanoğulları Beyliği ile devam eden bir sürecin şu noktasındayız” gibi bir perspektifle tarihî konumlarını değerlendirmişlerdir.

Bernard Lewis (1968: 329)³’in de dikkat çektiği gibi, Osmanlı insanının telakkisine göre Osmanlı Devleti’nin tarih sahnesine çıkışı, İslâm tarihinde bir “ikinci dalga”yı simgeliyordu. Gerçekten geleneksel Osmanlı insanı yaşadığı topluma iki tarihî trendin zirveye çıkışı olarak bakardı. Birincisi, Hz. Muhammed’in risaletiyle, İslâm’ın çıkışı ve halifeliğin kuruluşuyla, ikincisi de Osmanlı hanedanı ve Osmanlı Devleti’nin ortaya çıkışıyla başlamıştı. İkisi arasında bağlantı, Selçuklu Türklerinin istilalarıyla ve önce İran’da, sonra Anadolu’da Selçuklu sultanlıklarının kuruluşuyla sağlanmıştı. Osmanlı tarihi, doğrudan İslâm’ın tarihi olarak algılanmış, Türklerin ve Türkiye’nin İslâm öncesi tarihi hiçbir ilgi konusu olmamıştır.

“Din ve tedeyyün” olarak özetlediğimiz tarihî eylem parametrelerini “sünnet ve tesennün (sünnilik)” olarak tercüme edebiliriz. Sahabe-i Kirâm rıdvânullâhi ‘aleyhim ecmaîn gibi Türkler için de din sünnet, tedeyyün de tesennün=sünniliktir. İslâm tarihinde Ömer b. Abdülaziz’den II. Abdülhamid’e Müslümanların imamları için “müceddit, muhyi’-d-dîn, muhyi’-s-sünne” unvanlarının birbirinin yerine kullanılması, din=sünnet özdeşliğini açıkça gösterir. Yavuz Selim, davasını “i’lâ-yı kelimetillâh ve ihyâ-i sünneti Rasûlillâh” olarak ifade ettiği gibi, II. Abdülhamid de davasını “i’lâ-yı kelimetillâh ve ihyâ-i sünnet-i seniyye” olarak dile getirir.

³ “Until the early nineteenth century the Ottoman Turk regarded the society in which he lived as the culmination of two lines of development—or rather, since it is questionable how far the notion of development is present in traditional Islamic patterns of thought, of two series of historical events. The first of these began with the mission of Muhammad, the rise of Islam, and the establishment of the Caliphate; the second with the rise of the House of Osman and the Ottoman Empire. The link between the two was provided by the invasions of the Seljuk Turks and the creation of the Seljuk Sultanates, first in Persia and then in Anatolia.”

Bu bakımdan Osmanlı'dan Türkiye'ye süreklilik ve değişim noktaları nelerdir?

Osmanlı tarihinde Yavuz'dan sonra "ikinci İslâmcı padişah" sayılan Sultan II. Abdülhamid tarafından ıslâh/ihyâ formülünün modernleşme sürecine uyarlanması, İslâm'ın ideolojileştirilmesini getirecekti. Devlet=politik toplumda ıslâh, millet=sivil toplumda ihyâ. Geleneksel İslâmî terminolojide ıslâh, bid'at denen sünnete aykırı yenilikleri gidermek demektir. Oysa tam aksine reform sırasında ıslâh, "düşmana kendi silahlarıyla karşı koyma" anlamına gelen klasik misilleme düsturunca Batı'nın tehdit eden yeniliklerini dengeleyecek yenilikler, "bid'at-ı seyyie"ye karşı "bid'at-ı hasene" yapma anlamını kazanmıştı. Buna karşılık ihyâ, sünnetleri diriltmek demektir. Nötr, profan, otonom bir araç olarak görülen devlette ıslâh adıyla Batı-tarzı yenilikler yapılırken, milletin yaşadığı sivil alanda ihyâ, "ehl-i sünnet ve cemaat" deyimindeki sünnet ve cemaate vurgu şeklinde iki türlü yapıldı.

Cumhuriyet ricali içinde Türkiye'ye İslâm yerine yepyeni bir din uydurulmasını savunan radikal bir kanat olduğu gibi ılımlılar da vardı. Ve bu ılımlı kadro, belki biraz da sezgisel-içgüdüsel bir şekilde Hamidî ıslâh/ihyâ formülünü izledi. Kadro, artık "bid'at-ı seyyie/hasene" ayırımına bakmadan devleti ıslâh, ülkeyi kurtarmak için gereken Batı-tarzı yenilik neyse yapma kararı almıştı. Buna karşılık harf inkılabı geçirmiş bir ülkede millet=sivil toplumda Elmalılı ve Babanzâde'nin tefsir ve hadis alanındaki çalışmaları başta olmak üzere yeni alfabeyle kaynak eserlerin yayını, sünnî İslâm kültürünün bekasında önemli rol oynadı. İzmirli ile Bilmen'in kelimeler ve fıkıh alanındaki çalışmalarıyla birlikte bunlar halen aşılabilmiş değildir. Ancak Osmanlı gibi emperyal devletlerden farklı olarak Türkiye gibi ulusal devletlerde toplum/devlet ayırımını yapmak imkânsız denecek kadar zordu. Ve bu yüzden "Cumhuriyet Türkiye'sinde İslâm'ın bir mesele" haline gelmesi kaçınılmazdı.

Cumhuriyet Türkiye'sinde İslâm, ne zaman bariz bir mesele haline geldi?

Bunu anlamak için çağdaş İslâm dünyasında İslâmcılığın dinamiklerine bakmak lazım. Müslüman ülkeler, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra politik, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra da ideolojik bağımsızlık mücadelesi verdi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra başlayan Soğuk Savaş devrine has ideolojik politika çağında görünüşte sömürgeciliğin ideolojisi kapitalizme karşı başlıca komünizm mücadele veriyordu. Bu süreçte sömürgecilikten kurtularak bağımsızlığına kavuşan İslâm ülkeleri dâhil Üçüncü Dünya ülkelerinde "ulus-devleti"nin "devlet" kısmını kuracak sosyalizm ve İslamizm gibi evrensel-yönelişli ideolojiler, "ulus" kısmını kuracak milliyetçiliklere bitişti. Türkiye'de İslâmcılığın "millî görüş" adını alması

da bunun bir tezahürüdür. Milliyetçi sosyalizm ile İslamizmin mücadelesi İslâm dünyasında en net 1952-sonrası Mısır'da görülebilirdi. Arap sosyalizmi ile İslâmcılık, Mısır'da ulus-devletini kuracak ideolojiler olarak mücadeleye girdi.

1960 yılını dönüm noktası olarak aldığımızda Cumhuriyet Türkiye'sini iki ana devreye ayırabiliriz. 1960 yılına kadar Türkiye, nisbeten iç dinamikleriyle hareket edebilen otoriter bir devlet olarak görülebilirdi. Ancak 1960'tan sonra tamamen küresel politik dengelerin etki alanına, Soğuk Savaş devrine has ideolojik politika çağına giren totaliter bir devlet haline geldi. Bunun sonucunda denebilir ki Türkiye'de İslâm, 1960'dan önce "bastırılacak", 1960'dan sonra ise "dönüştürülecek" bir din olarak görülür oldu. İslâm dünyasında İslâmcılık, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra başlayan ulus-devleti kurmaya yönelik ideolojik bağımsızlık arayışından doğmuştu. Bu bakımdan onun Türkiye gibi bir ülkede varlık sebebi olmayan ithal bir ideoloji olduğu söylenebilirdi.

İslamizmden Post-İslamizme

Günümüzde İslâmcılık-sonrası ile İslâmcılık tartışmalarının elele yürümesi henüz İslâmcılık hesaplaşmasının tamamlanamadığını mı gösteriyor?

Arapça'da "had" (ağyârını men') denen tarif, diyalektik bir mantığa dayanır. Önce küllü ve zıddı tanımlanmadan bir şey tanımlanamaz. Buna göre yeşili tanımlamak için önce küllü olan renk'i, yeniyi=modernliği tanımlayabilmek için zıddı eskiyi=geleneği, post-modernliği tanımlayabilmek için önce modernliği ve bunun için geleneği tanımlamaya ihtiyaç vardır. Bu kavramların her biri birbirine bağlı olarak titizlikle tanımlanmadan anlaşılabilir. Nitekim "-post=-sonrası" diye adlandırılan sorgulama süreçlerinde bedîhî sanılan kavramların çoğu kez orijinal anlamlarının bilinmediği anlaşılmıştır. Bu bakımdan İslâmcılık-sonrası süreçle ilgili tartışmalar, İslâmcılığın halen tatminkâr bir tarifinin yapılamadığını gösteriyor. İslâmcılığın dönüşümünü tahlil için öncelikle bir ideoloji olarak İslâmcılığın evrensel karakteristiklerini tespit etmek lazımdır.

Özünde İslâmcılık, yeni bir toplum inşâsının hedeflendiği radikalizmin bir türü, "doktrin, program ve hareket"ten oluşan bir siyasî ideolojidir. O, ulus-devletinde tecessüm eden siyasî modernliğin tahaddisine karşılık olarak doğmuş bir ideolojidir. Olivier Roy (1994: 22, 37)'un dediği gibi, "İslâmcılık, İslâm'ın modern çağa ayak uydurmak zorunda olmayan kâmil bir evrensel sistem olduğu şeklindeki klasik vizyonu benimser; fakat bu modeli 'modern' bir objeye uygular; toplumsalın, siyasalın ve ekonominin alanlarının farklılaştığının kabul edildiği modern topluma."

Roy (1994: 27, 29, 36, 61), Fransızca orijinalini 1992 yılında yayınladığı *The Failure of Political Islam* adlı kitabında genişçe incelediği Ceza-yir, İran, Pakistan, Suudi Arabistan ve Afganistan örneklerinden hareketle İslâmcılığın beklenen başarıyı gösteremediği sonucuna vardı. O, şeriatın iktidar tarafından hukuken uygulanması talebiyle yetinen geleneksel ulemanın tavrını fundamentalizm olarak adlandırır. İslâmcılık ise meselelerin hukukla bitmediği kanaatine istinaden “toplumun da İslâmîleştirilmesi” talebiyle bundan ayrılır. Bu talep, devleti ele geçirdikten sonra toplumun “yukarıdan aşağıya” İslâmîleşebileceği anlayışına dayanır. Ona göre başarısızlığın sebebi, amaçlarına ulaşmak için gerekli kurumları oluşturmak, uygulanabilir bir model ve sistem ortaya koymak yerine İslâmcıların İslâmî bir toplum ve devleti fertlerin erdemini öngören naiv bir ahlakîliğe dayandırmalarıdır.

O zaman İslâmcılığın küresel bir başarısızlığından söz edebilir miyiz?

Bu sorunun cevabı, mikro ve makro perspektife göre değişir. Özellikle Batılı araştırmacıların yaptıkları değerlendirmelerdeki yanlış, İslâmcılığı münhasıran İslâmcı grupların ve ülkelerin performansına göre değerlendirmeleridir. Hâlbuki İslâmcılığın gelişim seyri, makro dinamiklerden, küresel politik dengelerden ayrı düşünülemez. Hatta kabaca Soğuk Savaş döneminde 1960-1990 yılları arasındaki yükseliş ve düşüşüne bakıldığında İslâmcılığın komünizm gibi bir “Soğuk Savaş ideolojisi” olduğu bile söylenebilir. Olivier Roy, bu konuda en fazla İslâmcılığın yükselişini modernizmin ve SSCB'nin kriziyle ilişkilendiriyor. Bu yüzden İslâmcılığın zuhurunu olduğu gibi akıbetini de Soğuk Savaş-sonrası devrin seyri belirlemiştir.

Bu devir, Batı'nın kendi içindeki derin ihtilaf ve çelişkilerden kaynaklanan İslâm'a karşı müzmin ambivalansını ortaya çıkarmıştır. Olivier Roy gibi Batılı araştırmacıların ilan ettiği üzere, eğer İslâmcılık başarısız olmuş, fiilen ölmüşse Batı için bir tehdit olmaktan çıkmış demektir. Ancak tam aksine Soğuk Savaş-sonrası devirde kapitalist dünyaya bir öcü olmaktan çıkan komünizmin yerini İslâm, “kızıl tehlike”nin yerini “yeşil tehlike” almış, 11 Eylül 2001 komplosundan sonra Batı'da İslamofobi hortlamıştır. Bu ambivalansdan dolayıdır ki İslâmcılık uzmanları, ölümden ziyade “post-İslamizm=İslâmcılık-sonrası” dedikleri devirde İslâmcılığın dönüşümünü tahlile zorlanmışlardır.

Bu bağlamda Türkiye'de AKP ile İslâmcılıktan kopuşa yol açan sebepler nelerdir?

Bu kopuşa yol açan özel ve genel, mikro ve makro çeşitli sebepler vardır. Ancak bunu Türkiye'de tipik İslâmcılığın varlık sebebinin, müsait

zemininin olmaması şeklinde tek bir cümleyle özetleyebiliriz. “Tipik İslâmcılık”tan kasdım, İslâmcılığın bağımsızlığını kazanan Müslüman ülkelerde “kurucu” bir ideoloji olmasıdır. İslâmcılık, ancak Endonezya veya Pakistan gibi bağımsızlığını kazanan Müslüman ülkelerde anayasal mühendislik şeklinde devlet-kurucu bir ideoloji olarak işleyebilirdi. Dikkat edilirse İslâm, doğrudan bu ülkelerde “ideoloji” olarak adlandırılmıştır. Hatta Pakistan İslâm Cumhuriyeti’nin 1962 anayasasıyla İslâm İdeoloji Konseyi (The Council of Islamic Ideology) adlı bir anayasal kurum bile kurulmuştur.

Bu İslâm ideolojisi, İslâmcılık anlayışı Mevdûdî’den Seyyid Kutub’a Pakistan’dan Mısır’a, Mısır’dan da Türkiye’ye geçmiştir. Kimi komplo teorilerine göre 1960’lı yıllarda komünizm tehlikesine karşı Seyyid Kutub gibi Müslüman yazarların bazı kitapları MİT sayesinde Türkçe’ye tercüme edilmiştir. Türkiye’de modern İslâmcı düşünce, Namık Kemal ve Said Halim gibi son-emperyal ve ön-ulusal devletler çağının önemli yerli Müslüman düşünürlerinin birikimine yabancı olarak bu tercüme edebiyattan beslenmiştir. Ulus-devletin totaliter tabiatından dolayı bu tür bir ithal İslâmcılığın Mısır ve özellikle Türkiye gibi Batı’nın doğrudan siyasî sömürcülüğüne uğramamış seküler Müslüman ülkelerde “devrimci” olarak işlenmesi hayli zordu.

Türkiye’de İslâmcılığın bitişinde bu mikro sebep yanında makro sebep de rol oynamıştır. 1991’de Soğuk Savaş devriyle birlikte küresel İslâmcılığın bitişi, Türkiye’de zaten organik zemini olmayan İslâmcılığın da sonunu hazırlamıştır. AKP iktidarı, siyasî İslâm’ın geldiği bu yol ayrımında sorulan kritik bir sorudan doğmuştur. Dava, araç mı amaç mı, rejim mi siyaset mi, gerçekten bir “İslâm devleti” mi, yoksa seküler bir devlette söz sahibi olacak “Müslümanların hükümetini” mi kurma davasıdır? Seküler bir düzende kültürel ve ekonomik hakları azamî ölçüde sağlayarak Müslümanlar dâhil herkes için azamî adaleti gerçekleştirmek mümkün olamaz mı? Zannediyorum AKP’nin bu vizyon değişikliği, özünde devlet tasavvuruna taalluk etmektedir.

Türkiye’de Çin ve İran gibi kadim kültürlerden gelen anlayışa göre “mukaddes devlet, ebedî ülke (bengü il)” olarak da ifade edilen devlet, milletin bindiği ülke olarak bir geminin kamarası gibi “girilmez” mahrem ve nötr bir alan sayılır. Bu kültüre göre mikro devlet, hükümdar sarayı, onun da kalbi haremdir. Bu mahremiyetten dolayı sarayın kulları bürokratlar, sosyolojik, harem ağaları ise biyolojik olarak “nötralize” edilirdi. Hikmetin antik Yunan’daki karşılığı olarak kullanılan Arapça “siyaset” kelimesi, “hikmet” gibi “men’ ” anlamına gelir. Osmanlı’da padişahların kapıkullarına tehdit olarak kullandıkları “siyaset ederim” tabirinde siyasetin bu negatif anlamını görmek mümkündür. Bu yüzden Batı’nın aksine Osmanlı’da darbeler, ele geçirmek değil, tam aksine dev-

leti bir grubun ele geçirmesini önlemek için yapılmıştır. Osmanlı'dan Türkiye'ye, siyasi İslâmcılar dâhil, devleti ele geçirmeye çalışan gruplar, devletin bekasına kendini adanmış bürokrasinin bilincinde hep mahreme gözünü diken, el uzatan "Râfızîler" olarak görülmüşlerdir.

Eskiden kullanılan "sefîne-i devlet" tabiri, devletin bu kadim anlamını gösterir. "Sefîne-i devlet", milletin bindiği "ülke gemisi" demektir. Herkesin yolculuk ettiği sefîne-i devleti bir grup ele geçirdiği takdirde geminin herkesle birlikte batması mukadderdir. "Sefîne-i devlet ve milleti girdâb-ı felâkete sürüklemek" diye kullanılan tabirler, bu espriyi yansıtır. Türkiye'de genelde "devleti kurtarma takıntısı" gibi pejoratif bir anlam yüklenen "necât-ı devlet" deyiminden kasıt, bu ülke gemisinin selâmeti demektir. Emperyal kültürden gelen devletin mahremiyeti anlayışı, ulus-devletin totaliter karakteri ve Türkiye'nin kritik jeopolitik konumundan kaynaklanan gizli Siyonist efendilerin hâkimiyetiyle de birleşince İslâmcılığın önyüce tıkanmıştır. Bu yüzden maksat, İslâm devleti ütopyalarında olduğu gibi ele geçirerek gemiyi yeniden inşâ etmek veya yepyeni bir rota vermek yerine ehliyetli kişilerin dümenine geçerek iyi sürmesi, adaleti sağlaması olmalıdır. Zannediyorum AKP ricalinin vizyon değişikliğinde bu gerçekler etkili olmuş, onlar seküler diye bilinen devleti, muhtemelen bu kadim anlamda mahrem ve nötr bir alan olarak görmeye başlamışlardır.

İslâmcılıktan Muhafazakârlığa

"Post-İslamizm"den kasıt nedir hocam?

Soğuk Savaş'ın bittiği 1991 yılı, aynı zamanda post-modernizm başta olmak üzere bir "-post=-sonrası" devrin başlangıcı oldu; post-modernizm, post-sekülerizm, post-kolonyalizm, post-feminizm vs. gibi. Post-İslamizm de bu trendin devamı bir tabirdir. İlk kez İranlı yazar Asef Bayat, 1996 yılında yazdığı bir yazıda bu tabiri kullandı. Onun deneme niteliğindeki yazısı, İran vak'asına özgü ve toplumsal eğilimlerle ilgiliydi.

Bilahare Roy, 1999'da "Post-İslamizm" başlıklı bir yazı yazdı. Onun Post-İslâmcılık ile kasdı, Müslümanların, İslâm devleti projesinin işlemediğini fark ettikleri devreden sonraki merhaledir. Gilles Kepel'e göre post-İslâmcılık, İslâmcıların cihadî ve selefi doktrinlerden ayrılışını ifade eder. Roy ise onu, devletin İslamizasyonunun zıddına içeriğinden ziyade İslamizasyonun nasıl ve nerede gerçekleştirileceği fikrine geçişi ifade eden "İslamizasyonun özelleştirilmesi" olarak algılar. Ancak Roy'a göre İslâmcılık, doğuşuna yol açan problemlere yeterince cevap veremediği için günümüzde "yeni-fundamentalizm" adını verdiği, toplumu "aşağıdan yukarıya" İslâmîleştirmeyi hedefleyen akıma dönüşmüş durumdadır. Yeni fundamentalistler, belli bir seviyeye geldikten sonra oluşturdukları İslâmîleştirilmiş alanları iktidara dayatmak suretiyle meşrûiyet

kazanarak bir bütün olarak toplumu İslâmîleştirme stratejisini izliyorlar. Ancak ona göre yeni fundamentalistler, İslâmcılara oranla daha dar bir ufka sahipler.

İslâmcılık-sonrası sürecin adlandırılmasındaki zorluk neden kaynaklanmaktadır?

İslâmcılığın tarif ve tahlilinde hüküm süren karışıklığın daha fazlası, post-İslâmcılık, İslâmcılığın dönüşümünde geçerli. Roy, Kepel gibi İslâm araştırmacıları, daha ziyade gelişmeleri tasvir ediyor, tespitler yapıyorlar, tahlil için bazı sorular soruyorlar, ancak bu gelişmeleri tahlil için gerekli kavramsallaştırmalarda aciz kaldıkları görülüyor. Evet, dinin bir ideolojikleşmeye zorlanması kadar bundaki başarısızlık da sekülerleşmeye yol açar. Ama mesele, bu sekülerleşmeyi nasıl adlandıracağımızdır.

Gerçekte bugün beşerî dünya giderek karmaşıklaştığı halde bunu tanımlayacak kavramsallaştırmada Max Weber'e göre oldukça geri durumdayız. En fazla modernizm, İslamizm, fundamentalizm, konservatizm gibi kavramların önüne “=-sonrası” veya “yeni-” ekleri getirmekle yetiniyoruz. Bunlar, aslında tahlil edilemeyen bir yeni duruma işaret ediyor. Mesela “post-modernlik” lâfzen, “modernlik-sonrası” anlamına geliyor. Peki, beşerî dünyayı “gelenek/modernlik” olarak ikili tanımlıyorsak modernlik-sonrası doğrudan geleneğe dönüş anlamına mı geliyor? Hayır. Modernleşme ve sekülerleşme, insanlığı Arapça'da “el-menziletü beyne'l-menziletayn” denen duruma düşürmüş durumda. İşte mesele, bu iki menzile arasındaki yeni menzileyi tanımlayabilecek kavramsallaştırmalar geliştirebilmek.

İdeoloji ve muhafazakârlık gibi kavramlar, en çok kullanılan kavramlar oldukları halde temel noktalarının halen tespit edilememiş olduğu görülür. Radikalizm/muhafazakârlık ayırımı, özünde teori/pratik ayırımıyla ilgilidir. Radikalizm, program denen ideolojiye dönüştürülen *teori* (doğru bilgi) sayesinde toplumu yeniden kurmayı hedeflerken muhafazakârlık *pratiği* esas alarak sünnet denen geleneksel toplumsal düzende ıslâhı hedefler. Tipik dediğimiz İslâmcılığın yeni bir toplum inşâsının hedeflendiği radikal ideolojilerden biri olduğunu belirtmiştik. Ancak post-modernlik doğrudan geleneğe dönüş anlamına gelmediği gibi, post-İslâmcılık da doğrudan sünnete dönüş anlamına gelmez. “İfrat tefriti davet eder” fehvâsınca Fransız İhtilali ve sonrasında görüldüğü gibi bütün dünyada radikalizmlerin hüsrânı, bir taraftan bir başka uca, yeni bir radikalizme, diğer taraftan muhafazakârlığa, itidal çağrısına yol açar. Roy'un “yeni-fundamentalizm” dediği birinci, AKP'nin muhafazakârlığı ise ikinci şıkka örnek verilebilir. Ancak buradaki asıl mesele, iki uçlu bu muhafazakârlığın türünü tespittir.

Zannediyorum İslâm dünyasında en net Türkiye'de İslâmcılık-sonrası muhafazakârlık olarak ifade edilmiştir. Radikalizmden muhafazakârlığa geçiş, hem evrensel, hem yerel dinamikler, Türkiye'nin gerçeği bakımından normaldir. Zira İslâmcılığın Türkiye'de bir bakıma organik zemini olmayan ithal bir ideoloji olduğunu belirtmiştik. Ancak mesele, muhafazakârlığın tarif ve tasnifidir. Bu yapılmadığı sürece iki ucu keskin kılıç olarak işleyen muhafazakârlaşma sürecinin seküler veçhesi, kafaları iyice karıştırmaktadır. İslâmcılık-sonrası muhafazakârlaşma sürecinin tahlilinde Batı-merkezli bilimselliğe özgü ifrat ve tefrit uçları, ya tümelleştirici, ya tikelleştirici (özselleştirici ve istisnaleştirici) söylemler entelektüel gündeme hükm ettikçe havanda su dövme durumu devam etmektedir. Mesele, tümel içinde tikeli bulmak, yerelden evrensele gidebilmektir. Zira yerli geleneğe (İslâm'a ve Türkiye'ye) özgü tarafları olsa da bu süreç özünde evrenseldir.

Bununla muhafazakârlığın evrensel bir tarif ve tasnifinin yapılabileceğini mi söylemek istiyorsunuz hocam?

Evet. Dünyada vücuda getirilen devâsâ literatüre, çeşitli dillerdeki sayısız yayına rağmen ben muhafazakârlık hakkında sadra şifâ bir tarif ve tasnife rastlamadım. Zira biliyorsunuz, eskiye göre şu anda internet sayesinde dünyada üretilen her şeyi görmek, izlemek mümkün. Elhamdülillah bu konudaki çalışmalarım ilerledikçe muhafazakârlık hakkında net bir tarif ve tasnife ulaşabildim. Radikalizm/muhafazakârlık ayırımının özünün teori/pratik ayırımına taalluk ettiğini söyledik. Savunduğu düzeni modern çağdaki "gelenek/modernlik" ayırımına tekabül eden "sünnet/bid'at" olarak ayırdığımızda muhafazakârlığı iki ana kısma ayırmış oluruz: Sağ/*sünnîlik* ve sol/*bid'îlik* olarak muhafazakârlık.

Dinde sünnet bellidir ancak bid'at, sünnetten sapma, onun zıddı olarak daha geniş bir muhtevaya sahiptir. İslâm, Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın sünnetinde ete-kemiğe bürünür, tecessüm eder. Bu yüzden İslâm tarihinde mücedditler için "muhyi'd-dîn" ile "muhyi's-sünne" unvanları birbirinin yerine kullanılır. Lâfzen bid'at ise modernlik, modern hayat tarzı demektir. Modern hayat tarzı ise modernleşmenin özel adı olan kapitalistikleşme sürecinde *medeniyet* ve *kültür* özel adlarını almıştır. O halde otantik ile seküler muhafazakârlık arasındaki ayırım, özünde bir hayat tarzı olarak *medeniyetin* (veya kültürün) *sünnetin* yerini almasıdır. Daha yakından baktığımızda asıl sahih muhafazakârlık olarak *sünnîlik*, ehl-i sünnet ve cemaat (tasavvuf), seküler muhafazakârlık olarak *bid'îlik* ise ehl-i medeniyet (kültür) ve cemiyet (ruhaniyet) anlayışını savunmaktadır.

Burada ideolojik tutumu ifade eden "savunma" kelimesinden hareketle "muhafazakârlık ile muhafazakârcılık" olarak ifade edebileceğimiz

muhafazakâr ile ideolojik tavır arasındaki ince farka dikkat çekmek gerekir. Türkçe’de *muhafazakârlık* karşılığında kullanılan İngilizce *conservatism* kelimesi aslında, -izm ekiyle yapılan ideoloji kalıbıyla “muhafazakârcılık”, yani bir ideoloji demektir. Muhafazakârlık özünde radikalizme, ideolojiye karşıtlık demekse bu “ideolojiye karşı ideoloji” gibi totolojik bir durum ortaya çıkarır. O zaman ideolojik tutumu ifade eden *savunma* (-cılık) ve dolayısıyla *ideoloji* kelimelerinin dar ve geniş anlamlarını ayırt etme ihtiyacı ortaya çıkar.

Sünnîlik ve *bid’îlik* dediğimiz muhafazakârlık, sünnet ve bid’ate göre yaşayış tarzı anlamına gelir. Türkçe’de -cılık (-izm) ekiyle yapılan ideoloji kalıbıyla *sünnîcilik* ve tekabül ettiği *modernizm* teriminin delaletince *bid’îcilik* ise bir ideolojiye işaret eder. Muhafazakârlıktan (*sünnîlik/bid’îlik*) farklı olarak muhafazakârcılık (*sünnîcilik/bid’îcilik*) denen ideolojik tavrın karakteristiği, yaşamadan savunmadır. Osmanlı tarihinde Birgivî örneğinde olduğu gibi, yaşama ile savunma arasında uyum olduğu, *sünnîlikte* temellendiği takdirde *sünnîcilik* denen sünneti savunma tutumu ideoloji sayılmaz. Muhafazakârlığın -izm ekiyle ideoloji kalıbıyla *conservatism* olarak ifadesinde de muhtemelen bu espri yatar. Amerikan muhafazakârlarında olduğu gibi bazen “muhafazakârlığın ilkeleri” olarak da ifade edilen muhafazakârlığın içerik bakımından olmasa da en azından söylem bakımından ideolojikleştirilmesi teşebbüsü ise modern ideolojik mücadelenin zorladığı misilleme mantığından kaynaklanır.

Yaptığımız ana muhafazakârlık ayırımı bakımından İslâmcılığın dönüşümünü şöyle ayırabiliriz. İslâmcılıktan kopuş olarak muhafazakârlık *sünnîlik*, İslâmcılığın dönüşümü olarak muhafazakârlık *bid’îliktir*. Tarihî perspektifte bir bütün olarak alarak sünîlik ve bid’îlik olarak ayırdığımız muhafazakârlığın her bir kısmını da üç alt-kısma ayırdığımızda toplam altı türünü ayırmış oluruz. Öncelikle bunların bir ideal tipleştirme, kategorileştirme olduğu, reel dünyada bu kategorilere girenleri bıçakla ayırır gibi ayırmanın mümkün olmadığını belirtmek lazım.

Muhafazakârlık Tipolojisi

A- Otantik muhafazakârlık: Sünnîlik/İttibâ

1. İtisâm: Sivil şahsî muhafazakârlık (Müminlerin sünnet-i seniyyeye ebedî bağlılığı),
2. İslâh: Sivil ve siyasî muhafazakârlık (Emirlerin bid’atleri giderme ve bid’at-ı seyyieye karşı bid’at-ı hasene ile toplum ve devleti yaşatma hareketi),
3. İhyâ: Sivil cemaî muhafazakârlık (Âlimlerin sünneti diriltme hareketi).

B- Seküler muhafazakârlık: Bid'îlik/İbtidâ

4. Medeniyetçilik (Siyasî ve harsî; ümmeti birleştirecek bir üst-kimlik olarak İslâm medeniyeti müdafaası veya dinin sünnet yerine medeniyet olarak tasavvuru),
5. Kültürel dindarlık (Gayr-i dinî muhafazakârlaşma),
6. Dindar kültürelilik (Dinî gayr-i muhafazakârlaşma).

Sivilizasyondan Globalizasyona

Peki, bu muhafazakârlık tipolojisi İslâm'a veya Türkiye'ye has mıdır?

Hayır, verdiğimiz bu muhafazakârlık tipolojisi, İslâm'a veya Türkiye'ye has değil, evrenseldir. Mesela bana hep Ahmet Hamdi Tanpınar'ın karşılığı gibi gelen şair Thomas S. Eliot, Batı'da bu otantik anlamda muhafazakârlığın bayraktarı sayılabilir. Sünnet ile cemaati Edmund Burke gibi öncü muhafazakârların savunduğu gelenek ile devletten net bir şekilde ayıran Eliot, *ortodoksi* kavramıyla ifade ettiği sünnetin organik bir Hıristiyan cemaatte temellendirildiği bir ihyâ hareketini savunmuştur. Türkçe'ye yanlışlıkla *medeniyet* olarak tercüme edilen *medenîleşme* (*civilization*), Batı'da, modernleşme ile sekülerleşme süreçlerinin birleştiği “diyanetin dinleşmesi” dediğimiz sürecin sonunda din gibi normatif bir sistem haline gelmiş, hâkimiyet kazanmıştır. Medeniyet/kültür ayırımı, bizdeki Sünnîlik/Şiîlik ayırımı gibi din-içinde alt ve üst, tikel ve tümel kimliklerin dayandığı normativitelerin ayırımıdır; “tek medeniyet/birçok kültür” şeklinde.

Soğuk Savaş-sonrası devirde, küreselleşme sürecinde klasik Alman “medeniyet/kültür” ayırımı, Anglo-Amerikan “(one) globalization/(many) civilizations” şeklinde bir “vahdet içinde kesret” formülüne dönüştürülmüştür. Dikkatle bakılırsa bu formülün görünüşte birbirine zıt Fukuyama'nın “tarihin sonunda hâkim olan tek küresel medeniyet” ile Huntington'ın “medeniyetler çatışması” tezlerinin terkihi olduğu görülür. Batı, bu süreçte İslâm'ı bir din olarak öcüleştiren bir medeniyet olarak şirinleştirmeye yönelmiştir. Kuveyt'in üs olarak seçildiği “ılımlı İslâm” projesi, bu “İslâm medeniyeti” tezine dayanmaktadır. Mesela Mevlânâ, “bir İranlı şair” (*a Persian poet*) Rumi olarak Batı'da popülerdir. Batı, kapitalizmin bir şantiyesi haline getirerek Çin'in medeniyet iddialarını yok eder, felç ederken İslâm'ı da kapitalizmin üretiminden ziyade kültürünün tüketicisi haline getirerek benzer akıbete uğratmaya çalışmaktadır.

Bu süreçte herkes fiilen tek bir kapitalist sivilizasyon olarak globalizasyona tâbi olurken, “Çin medeniyeti, İslâm medeniyeti” gibi söylemler,

bu fiilî kültürel sömürüyü unutturacak bir teselli, avunma mekanizması olarak işlemektedir. Hollywood, McDonald's, Coca-Cola, Nike gibi markalar, sözde-küresel Batılı kültürü sembolize eder. Bir taraftan ayağında bluejean, elinde McDonald's hamburger ve Cola, Amerika ve İsrail'i protesto eden, diğer taraftan elindeki cep telefonundan Endülüs medeniyeti ile ilgili görseller paylaşan bir Arap genci, Batı'nın en sevdiği figürdür. Batı, ürettiği gıdasıyla midesini, kalbini, beynini feth etmişken bu Müslüman genç, karşı-fetih hayalleri kurmaktadır!

Globalizasyon sürecinin çelişkili karakterini ifade için “glocalizasyon” gibi melez tabirler kullanılıyor. Globalizasyonun bu çelişkili yönü, bizim gibi çevresel kültürler için avantaja dönüşebilir mi?

Globalizasyon, esas itibarıyla nihaî küresel bir pazara doğru kapitalizmin yeniden yapılandırılması sürecini ifade eden ekonomik bir kavramdır. Ancak kapitalizm gibi her ekonomik sistem aynı zamanda politik bir sistemdir. Bir ekonomik sistem olarak feodalizmin politik sistemi emperyal devletlerdi, kapitalizminki de ulusal devlet. Kapitalizmin sömürüye dayalı gayr-i fitrî bünyesinden dolayı, Daniel Bell gibi sosyologların tâ 1970'li yıllarda tespit ettiği üzere, ulus-devleti, toplulukların maddî (iktisadî) talepleri için küçük kalırken manevî (siyasî-harsî) talepleri için büyük kalmış, refahı da adaleti de sağlayamamıştır. Soğuk Savaş-sonrası devirde ulus-devletin çözülmesi, bu yapısal arızasından dolayı “glocalizasyon” (küre-yerelleşme) tabirinin ifade ettiği üzere, bir taraftan iktisadî bütünleşme (*globalizasyon*), diğer taraftan siyasî parçalanma (*lokalizasyon*) trendine yol açmaktadır. Ancak maalesef bu çelişkili süreçlerde bizim gibi çevresel ülkeler lehine bir avantajdan söz edemeyiz. Zira globalizasyon, adeta bir küresel hortum gibi kültürleri silip süpürüyor.

Modernleşme/sekülerleşme ayrımı anlaşıldığında mesele daha iyi kavranacaktır. Geniş anlamda kültür, “duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzı” olarak tanımlanabilir. Bu tanımda modernleşme “yaşayış tarzı”, sekülerleşme de “duyuş/düşünüş/inanış tarzı”nın dönüşümü olarak ayrılabilir. Dikkat edilirse Batı'da *-izasyon=-leşme* kalıbından türetilen *civilization*, *westernization*, *globalization* kelimelerinin hepsi bir süreci ifade eder. Bunlar, “yaşayış tarzı”nın değişmesi anlamında modernleşmenin özel adı olan kapitalistikleşmenin değişik adlarıdır, kapitalistik hayat tarzının yayılması demektir. “İnandıkları gibi yaşamayanlar yaşadıkları gibi inanırlar” sözünün de belirttiği üzere, yaşayış tarzı, kaçınılmaz olarak inanış tarzını belirler, modernleşme sekülerleşmeye yol açar.

Aşkınlığın yerini alan modern süblimasyon kültüründe hayat tarzının belirleyici etkisi had safhaya ulaşır. Modernlik, kabuğun özün, aracın

amacın, tarzın muhtevanın, zarfın mazrufun yerini aldığı kültürdür. Modernliğin dayandığı seküler sacayağı, teslis olarak görülen “bilim, teknik ve ekonomi”, aracın amacın yerini almasını sağlamıştır. Bu kapitalizm kültüründe insanın nefsinin ihtiraslarını yücelterek kendini gerçekleştirmesi hedeflenmiş, insan, adeta bir dolap beygiri gibi nefsinin sonsuz ihtiraslarının peşinden koşan umutsuz bir esir haline getirilmiştir. “Daha fazlasını iste, tarzınla fark yarat”, bu kültürün sloganları olarak hatırlanabilir. Kadim kültürde *evladiyelik* tabirinin belirttiği üzere, kullanılan eşyaların tasarruflu ve kalıcı kullanımı öngörülürken modern kültürde sadece maddî değil, manevî her şey *disposable* (kullan at) olarak görülür hale gelmiştir. Modern dünyada kalıcı olan hiçbir şey yoktur; kalıcı olan tek şey, nefsin istekleridir. Değişmeyecek hiçbir şey yoktur; değişmeyen tek şey değişimdir. Katı olan hiçbir şey yoktur, her şey buharlaşır. Net olan hiçbir şey yoktur, her şey sislidir.

Küreselleşme, lâfzen pazarın evden küreye doğru büyümesi demektir. Kadim dünya, pazarlar dâhil her şeyin sınırlarının belirlendiği bir riayet ve hürmet kültürüne dayanır. Küreselleşme ise sefil bir süblimasyon güdüsüyle yalnız pazarlar arasında iktisadî değil, harsî ve ahlakî olarak sınır tanımazlığı, bir tecavüz kültürünü dayatır. Bu kültüre göre her şey her yerde satılıktır. Bu, pazara çıkan kapitalist kültürün ulaşım ve iletişim yoluyla bütün dünyayı etkisi altına alması, girmedik bir delik, nüfuz etmedik bir köy bırakmaması demektir. Gerçekten bugün bakarsınız, Cezayir, Tunus, Rabat, Şam, Bağdat, Kahire veya İstanbul'daki kültürel kalıplar, yaşayış tarzı, kadın ve erkek tipleri ve davranışları şaşırtıcı bir benzerlik gösterir. Modern kültürü taşıyan iletişim araçlarının toplandığı akıllı telefonların yayıldığı her yerde üç aşağı beş yukarı aynı manzara vardır. Bu bakımdan küreselleşme, kültür sömürgeciliği denen şeyin zirveye çıkışıdır. Türkiye gibi ülkeler, tarih boyunca siyasî bağımsızlığını korumakla iftihar ederler. Hâlbuki modernliğin geldiği bu noktada asıl mesele, kültürel sömürgeciliğe direnebilmek, kültürel bağımsızlığı koruyabilmektir.

Bu küreselleşme, kelime anlamıyla dünyevileşme = sekülerleşmenin son merhalesi olarak görülebilir mi?

Modernleşme/sekülerleşme ayrımını hatırlayacak olursak küreselleşme, kapitalistikleşme olarak modernleşmenin son merhalesi olarak görülebilir. Bunun sekülerleşme boyutu ise dünyevileşmenin de ötesine geçmiştir. Çünkü lâfzen uhrevileşmenin zıddı olan dünyevileşme, bir dünya/ahiret gerilimini ihâm eder. Kur'ân-ı Kerim'i okuduğumuzda dünyevileşmenin esas itibarıyla dünya hayatını ahiret hayatına tercih eden Yahudiler için kullanıldığını görürüz. Gene Kur'ân-ı Kerim'in tabiriyle “tağyir-i enfüs” anlamında bir tercih olarak dünyevileşme, dün-

ya/ahiret dengesinin bozulmasıdır. Max Weber'in kullandığı "dünyanın büyüünün bozulması" (*disenchantment*) olarak dünyevîleşme, daha ziyade Hıristiyanların, Protestanların sürüklendiği bir duruma işaret etmektedir.

Bu fark, kanaatimce dinler arasındaki kader inancının farklılığından kaynaklanmaktadır. Weber'in *predetermination* kavramıyla ifade ettiği Müslümanlar ve aslında Yahudiler için kader, bu dünyadaki imtihanla, beşerî tecrübeyle ilgilidir. Ancak Weber'in *predestination* kavramıyla ifade ettiği Hıristiyanlar için kader, insanların ahiretteki saîd/şakî konumlarıyla ilgilidir. Bu yüzden sonuçta aynı kapıya çıksa da Yahudiler *tav'an*, Protestan Hıristiyanlar ise *kerhen* dünyada cennet hayatına yönelmişlerdir. Max Weber, sekülerleşmeyi Protestanlığa, Peter Berger ise Yahudiliğe ircâ eder. İşte sekülerleşme olarak Yahudileşme veya Protestanlaşmanın özü budur; dünyayı *tav'an* veya *kerhen* cennet edinmek.

Modern Batı, "İngiliz-Yahudi medeniyeti" de denen bu "Yahudi-Protestan medeniyeti"dir. 11 Eylül 2001 komplosundan sonra 22 Eylül 2003'te zamanın Amerikan Dışişleri Bakanı Colin Powell'ın BM'deki "Birleşik Devletler, bir Yahudi-Hıristiyan ülkedir" sözünden kasıt, bu Yahudi-Protestan ittifakıdır. Yahudi-Hıristiyan Batı medeniyeti söylemi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Siyonizm ile doğmuş bir şehir efsanesidir. Yoksa geleneksel olarak Katoliklik, Yahudiliğin ezeli düşmanıdır. İsrail, Yahudilerle birlikte yaşamak istemeyen Katolik Fransa ile onları İslâm dünyasına karşı sopa olarak kullanmak isteyen Protestan İngiltere'nin uzlaşması sonucu dünya çapında bir getto olarak kurulmuştur.

Kapitalistikleşmenin küreselleşme merhalesinde sekülerleşmenin dünyevîleşmenin de ötesine geçtiğini söyledik. Çünkü dünyevîleşme, ahirete karşı bir dünya gerilimini ve bilincini içerir. Hâlbuki süblimasyonun zirveye çıktığı küreselleşmede dünyevîleşme bilinci de kayb olmuş, insanlar, zaman ve mekân bilincinin kayb olduğu bir sonsuz sürüklenme duygusunun pençesine düşmüşlerdir. Bu en somut avm'lerin dizayn tarzında görülür. Sayısı çığ gibi artan avm'lerde bina planı, ses, ışık ve renk düzeni, gezenlere zaman ve mekân duygusunu kayb ettirir. Gezen, zamanın nasıl geçtiğini, nereden girip nereden çıkacağını bilemeden alışveriş girdabında sürüklenen bir köleye dönüşür.

Sonradan Görmelik Olarak Sekülerleşme

Peki, bu süreçte sekülerleşme Müslümanları nasıl etkiliyor?

Müslümanların dünyevîleşmeyle ilgili nefis muhasebesi, gerçekten son yıllarda özellikle Ramazan ayındaki cemiyet iftarlarında yapılan konuşmaların demirbaş konusu oldu. Az-çok ahiret şuurunu taşıyan herkeste aynı dünyevîleşme hicranı; "Biz eskiden daha mütevazı yaşarken daha diriydik, ne oldu bize?" Bu sekülerleşme, Batı'da olduğu gibi

doğrudan teolojikten ziyade sosyolojik dinamiklerden, Kilise'nin krizinden değil, köy/şehir ayırımını ve dolayısıyla hem köylü, hem şehirli dindarlığı ortadan kaldıran yıkıcı kentselleşmeden kaynaklanır. Din köyde âdet, şehirde sünnet olarak yaşanır. Arapça'da “ed-Dîn fi'l-medîn” (Din, şehirdedir) sözündeki dinden kasıt, sünnettir. İslâm tarihinde “müceddit, muhyi'd-dîn, muhyi's-sünne” unvanlarının birbirinin yerine kullanılması, din=sünnet özdeşliğini açıkça gösterir. Bugün insanların ne dinlerini âdet olarak öğrenecekleri ve yaşayacakları köy, ne sünnet olarak öğrenecekleri ve yaşayacakları şehir kaldı. Dimyat'a pirince giderken evdeki bulgurdan olduk.

Bugün yaşadığımız bunalımın ana sebebi, çok hızlı maddî (sosyopolitik) değişmeye karşılık manevî (dinî-ahlakî) beslenme kaynaklarının yok olmaya yüz tutmasıdır. Hızlı içtimaî değişimden kasdım, 1960'lı yıllarda başlayan köylerden şehirlere göçün giderek hızlanması sonucu köylerin köy, şehirlerin şehir olmaktan çıkmasıdır. Hızlı siyasi değişimden kasdım da muhalif ve mütevazı Müslümanların muktedir ve şımarık hale gelmesidir. Daha önce köylerde nisbeten mütevazı yaşayan Müslümanların özellikle 1990'lı yıllardan itibaren yerel ve merkezî iktidarın nimetlerini tatması, dengelerini bozdu.

Şu halde Müslümanların dünyevîleşmesi, temelde sosyolojik dinamiklerle açıklanabilir diyorsunuz.

Elbette, “İnanıqları gibi yaşamayanlar yaşadıkları gibi inanırlar”; olay budur. Asl olan, siret denen hayat tarzıdır. Suret, sireti, siret vuslatı belirler. Dikkat ederseniz Türkiye'de laikçilerin Müslümanlara karşı kolladıkları kırmızı çizgileri, “hayat tarzımıza karışmayın, rahatça zina yapalım, içki içelim”dir. Batı'daki ilkeli liberallerden farklı olarak kendilerine sol ve laikçi diyen alaturka liberallerin hürriyetten anladıkları, hayat tarzının mahremiyeti dedikleri “günah işleme hürriyeti”dir. Ne kadar rahatça zina yapıyorsa, içki içiliyorsa, hatta itiraf etmeseler de yolsuzluk yapıyorsa bir ülke o kadar hürdür! Belli ki bu alaturka liberallikle kastedilen, liberalizm değil, eskiden *ibâhiyye* denen *libertinizm*'dir. İçtimaî, fenomenal bakımdan hayat tarzı, inanç tarzından önemlidir. Bir ateist eğer inancının propagandasını yapmıyorsa “Sizin dininiz size, benim dinim bana” der geçersiniz. Ancak birilerinin zina, içki, faiz, yolsuzluk gibi günahlara dayalı hayat tarzı bütün toplumu olumsuz etkilediğinden bir Müslümanın misyonu, “eliyle, diliyle, kalbiyle” bu münkerleri önlemektir.

Sekülerleşme denen bu dinî-ahlakî değişim, çarpık kentselleşmeye bağlı hayat tarzının değişiminden kaynaklandığı için “mağdurlarına” birilerinin aleyhte kullanmak için tetikte beklediği “Müslümanlar” gibi dinî bir kimlik etiketi yerine “sonradan görmeler” demek daha doğru

olur. Mesele, laiklik/Müslümanlık, şehirlilik/köylülükten ziyade köklülük/köksüzlük, önceden/sonradan görme meselesidir. Bizde asalet denince genelde şehirli aristokrasi anlaşılır. Hâlbuki *köklülük* anlamında *asalet*, köyde de şehirde de olabilir. Önemli olan, insanın köy veya şehir olsun, belli bir kültür ortamında kök salmasıdır. Bugünse hızlı içtimâî değişimle ne köy, ne şehir kaldığı için köksüzlük ve sonradan görmelik, yeni nesillerin kaderi haline gelmiştir.

Çarpık kentselleşme şeklinde modernleşmenin vücut verdiği sekülerleşmenin ürünü din anlayışıyla ilgili söylem değişikliğinde sonradan görmeliğin izini görmek mümkündür. Bunlara göre Müslümanlar, “Bir lokma bir hırka” aldatmacasıyla yılarca dünyanın nimetlerinden mahrum bırakıldı. Hâlbuki Müslüman izzet sahibiydi; onların da dünyanın meşrû nimetlerini tatma hakları vardı. Bu söylemde dünya/ahiret dengesinin bozulduğu açıktır. Dünya ve ahiretin anlamı, zıddı mekâna ve mekine göre değişir. Bu konuda Gavs-ı A’zam Abdülkâdir Geylânî’den bir rivayet anlamlıdır. Geylânî, şathiyelerinden dolayı sufilere şiddetle tenkit eden İbni Teymiye’nin bile kerametlerinin tevatüren geldiğini söylediği zirve bir velidir. Mübarek, tahdis-i nimet olarak Allahü Teâlâ’nın ikramını izhâr için bazen çok şık giyinirdi. Bir gün yolda karşılaştığı ihtiyar bir Yahudi, onun bu durumunun Rasûlü’s-Sekaleyn ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm efendimizin, “Dünya, müminin zindanı, kâfirin cennetidir” hadisine uymadığını söyleyerek sitem eder.

Geylânî kuddise sirruhû hazretleri de gösterdiği kerametle dünyanın ahiretteki konumlarına göre müminlerle kâfirlere zindan veya cennet olduğunu gösterir. Dünya, ahirette kazananlardan olacak müminleri bekleyen nimetlere göre zindan, kayb edenlerden olacak kâfirleri bekleyen azaba göre de cennettir. Sekülerleşme olarak Yahudileşme veya Protestanlaşmanın dünyayı tav’an veya kerhen cennet edinmek olduğunu söyledik. Maalesef sekülerleşmenin pençesine düşen Müslümanların trajedisi, “el-menziletü beyne’l-menzileteyn” durumuna düşmek, iki arada bir derede, a’rafta kalmaktır. Müslümanlar olarak ne yardım ne serden, ne dünyadan ne ahiretten vazgeçebiliyoruz. Ancak dünya nimetlerini “sonradan görme”nin etkisiyle ne ahiretin, ne dünyanın hakkını verebiliyor, ikisinden birinde cenneti yakalama ümidi duyabiliyoruz. Beka yurdu ahirete tam yönelemediğimiz gibi kâfirler gibi dünya hayatının da hakkını veremiyor, ahiret yolunda peygamberin izini sürmek yerine tabir caizse nal topluyoruz. Hâlbuki bir gönülde iki sevgi olmaz.

Sufler, dervişlik=fakirlikle özdeşleştirdikleri hürlüğü “malik olmak ve malik olunmamak” olarak tanımlarlar. Gerçekten Sultan Süleyman’ın süt kardeşi Yahya Efendi gibi veliler, bazen yadırgayanlara aslında kendilerinin saraydayken bile dervişlikten şaşmadıklarını söylerlermiş. Yani nimetlere şükr edebilen için dünya veya ahiret, kulübe veya

saray fark etmez. İnsan kendine güvenebiliyorsa, mahkûmu değil hâkimi, şâkiri olacaksa nimet istemeli, bunu kaldıramayacak, Kur'ân-ı Kerim'de "metâ" denen dünyevî nimetlerin hâkimi değil mahkûmu olacaksa istememelidir.

Müslümanlar, 1990'lı ve 2000'li yıllarda kavuştukları yerel ve merkezî iktidar fırsatlarıyla hızla dünyevîleşirken buna karşı onlara dünya metâ'larına hâkimiyet, mukavemet şuuru kazandıracak ihlaslı âlim ve şeyhlerin giderek azalması, manevî beslenme kanallarının kuruması, krizi daha da derinleştirmiştir. Ve sonuçta dünyevîleşme, Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi Müslümanlar için de ağır bir imtihan haline gelmiştir. 1990'lı yıllarda başlayan "dünya nimetlerini tatma" sürecinin ardından 1997'de gelen 28 Şubat darbesi, Müslümanları dünyevîleşme lehinde şoka uğratmıştır. Yani önce sahip olma hazzını tatma, bilahare sahip olduğunu kaybetme korkusuna düşme, bu arada bunu aşma şuuru verecek manevî kanallardan mahrumiyet, Müslümanları dünyanın esiri kılmıştır. "Malik olmamak ve malik olunmamak" şeklindeki hürriyet tarifine göre insan, maddeten ne kadar çok şeye sahipse o kadar mahkûmdur.

Ne acıdır ki bugün bu derin ahlakî çürümeden dolayı Müslümanlar olarak topluma, insanlığa vereceğimiz bir ahlakî mesaj, iddia kalmamıştır. Bu topraklarda İslâm, ambivalans kabilinden karşıtlarının, yeri geldiğinde "Biz de Müslümanız" diyen laikçilerin bile umuduydu. Ancak İslâmcılık devrinde namaz kılmayan İslâmcılar, İslâmcılık-sonrasında da rahatça faiz yiyen, hâşâ betona tapan Müslümanların ahlakî iflası sayesinde İslâm, bilkuvve değilse de bilfiil umut olmaktan çıktı.

"Sonradan görmelik" olarak dünyevîleşme tespitinizi açabilir misiniz hocam?

Eskiler der ki bir servet, yedi nesilde hazm edilir. Köyde bisiklete binen birinin şehre gelip sınıf atlayınca lüks arazi araçlarına, jipe binmeyi kaldırması çok zordur. Buna göre yeni edinilen servet, ilk nesilde oldukça sırtır ve nefsanî "taaddüd-i zevcât" gibi ciddî ahlakî problemlere yol açabilir. Gerçekten nerede "bu kadar da olmaz" denen bir ahlaksızlık, münasebetsizlik olsa arkasından bir sonradan görmenin çıktığı görülür. Nitekim atalarımız, "Sonradan görme, gâvurdan dönme" diye boşuna dememişlerdir. Süleyman Seyfi Öğün gibi akademisyenlerin "lumpen muhafazakârlık" dedikleri şey budur.

Sonradan görmeliğin önemli bir göstergesi, servet konusu meta'nın niteliğinin değişmesidir. Normalde yerleşik insanlar servet olarak altın ve gümüş gibi menkul değerleri biriktirmeye rağbet ederler. Ancak muhtemelen göçebe kültürünün, göçebelikten yerleşiklik, köyden kent kültürüne ve servete ani geçişin yarattığı şokun etkisiyle sonradan görmeler,

hâşâ taparcasına bina biriktirmeye yönelirler. Eski solcular reklamcı olurken eski mücahitlerin müteahhit olmasıyla inşaat kapitalizmi tavan yapar. Rahmetli Turgut Cansever, yüksek azman binalar inşâsını, betonperestliği “firavunlaşma” olarak tanımlar. Daha kötüsü, bu bina biriktirme tutkusunun, betonperestliğin toplumdaki dengeleri bozması, kira ödeyemeyen gençlerin bekâr kalmasına yol açmasıdır.

Sonradan görmelik, sadece mal ve kadın tutkusundan ibaret değildir, unvan ve makam tutkusu da buna dâhildir. 1980’li yıllara kadar Türkiye’de üniversite sayısına bağlı olarak akademik kariyer imkânı da oldukça kısıtlıydı. Müslümanlar arasında rahmetli Necmettin Erbakan gibi profesör olanlar oldukça azdı. 2000’li yıllardan itibaren her şehirde üniversite açılmasıyla akademik kariyer imkânı da arttı, Anadolu çocukları hızla akademisyen olmaya başladı, profesörlerimizin sayısı çığ gibi arttı; tabii hazım problemini de beraberinde getirerek.

Aslında bugün bizi özellikle profesör gibi akademik unvanları kulanmaktan soğutacak, Kilise kökeni, akademik teamüller, içinin boşalması gibi, o kadar objektif ve sübjektif sebep var ki. Aslında Latince *papaz* anlamına gelen *profesör*, bir kilisenin papazına denir. İkincisi, evrensel akademik teamüllere göre doktora dışındakiler akademik değil bürokratik unvanlar olduğu için üniversite dışında kullanılamaz. Üçüncüsü, bugün Türkiye’de bazı alanlarda profesör sayısının AB ülkelerindeki toplam profesör sayısını geçtiği söylenmektedir. Buna karşılık nitel ölçüde vurulduğunda sıralama tersine döner. Nicelik arttıkça niteliğin düşmesi tabiat kanunudur.

Maalesef bugün bizde akademik unvanların içi tamamen boşalmış durumdadır. Acaba ülkemizde beşerî bilimler gibi belli alanlarda yirmi profesör, performans bakımından Batılı bir profesöre denk gelebilir mi? Dünyanın herhangi bir yerinde, Arnavutluk’ta veya Tanzanya’da, basit bir İngilizce referans mektubunu yazamayan profesör olamaz, ama Türkiye’de olur. Bugün ülkemizde internetten örnekleri bulunabilecek bir İngilizce referans mektubunu bile yazmaktan aciz, öğrencisine “Sen hızla getir, ben imzalayayım” diyen sayısız profesör var.

Bütün bu sebeplerle ben de mümkün olduğunca unvanımı kullanmamaya çalışıyorum. Kaldı ki bu sebepler yokken bile Şerif Mardin, Cevat Çapan, Murat Belge gibi “önceden görme” kişilerin ne üniversite içinde, ne dışında, yayınlarında bile profesör unvanlarını kullandıklarını göremezsiniz. Onların iltifat etmemesi, bu unvanların varsa birinin zâti değerine bir şey katmayacağı gerçeğindedir. Muhtemelen onlardan mahrum kaldıklarında kendini çırılçıplak hissedecek olanlarsa bu unvanlardan hiç ayrılmazlar. Bunlar, değil üniversite dışında, eposta hesabındaki isminde bile unvanını kullanırlar! Bazı ilahiyat profesörlerimiz kendisine gelen bir davetiye zarfının üzerine bile unvanı yazılmadı

diye köpürür. Bir başka ilahiyat profesörümüz, vaazında sık sık “Bakın ben profesörüm” diyerek câmi cemaati üzerinde içi boş bir otorite kurmaya çalışır. Bu zavallılar, adeta profesör unvanını “atalarının dinine” sövme vesilesi olarak görürler.

Akademik unvanların sonradan görme Anadolu çocuklarınca bir “ak-sesuar” olarak kullanılışı özellikle akademi dışındakilerde görülür. Deniz Baykal neredeyse 50 yıl önce 1968 yılında doçent olduğu halde unvanını hiç kullanmazken –bunların gerçekten hak ederek mi alındığı sorusu bir tarafa– son zamanlarda özellikle siyaset ve bürokrasi erbabında ismin önünden ayrılmayan “Dr., Doç.” unvanı sıkça görülür. Bir dergiye veya yayinevine bakarsınız, bazı makale veya kitapların yazarlarında unvanı kullanırlar, bazılarında kullanmazlar. Eğer bir standart olsa ya hepsinde kullanılması veya hiçbirinde kullanılmaması gerekirdi. Maalesef bizde hiçbir şeyin standardı yoktur; her şey keyfiliğe, pazarlığa tâbidir.

Sosyolojik olarak sonradan görmeliğin “ev, araba, eş değiştirme” ve “unvana tamah” olarak tezahür ettiğini söyledik. Sosyolojik sonradan görmelik, Türkiye’ye özgü etnik gerilim, azınlık psikolojisiyle birleştiğinde bunlara “gömlek değiştirir gibi mezhep/meşrep değiştirme” trendi eşlik eder. “Önceden görme” ‘68 kuşağından beyaz Türkler, radikalizmden liberalizme bir defa savrulur, “elveda başkaldırı” diyerek geçtiği kabul, hattını belli eder. Ancak köylülükle azınlık psikolojisinin birleştiği bizim sonradan görmeler, defalarca savrulur. Bakarsınız adam önce İrancı, sonra selefi, sonra millî görüşçü, sonra muhafazakâr, sonra liberal, hatta açıkça seküler olur.

Kimileri savrulmanın gizli mahcubiyetiyle yeni gerçeğinde tutarlı bir tavır almaya çalışırken kimileri üste çıkar, bizim gibi ehl-i sünnet ve cemaati savunan “sade Müslümanlara” “Siz hala oralarda mısınız?” diye zavallı bir istihzayla hitap eder. Bu konuda ex-İslâmcılar ile neo-muhafazakârların söylemlerini karşılaştırmak ilginçtir. Eskiden İslâmcılar, ferdî ve içtimâî kimlik açısından sünnetin önceliği, hayatımızda sünnetlere riayetın önemi kendilerine hatırlatıldığında “Ona kadar neler var, bugün şeriat, farzlar tehlikede, siz tarikatın, sünnetlerin derdindesiniz” diye tepki verirler, bu arada “daha büyük, kamusal farzlar” peşinde koşarlarken kendi hayatlarında namaz gibi dinin direği farzlar giderdi. Ex-İslâmcılar, bu şekilde bir türlü sünnetlere gelemeyen neo-muhafazakârlar “Siz hala oralarda mısınız?” diye onları, hatta farzları bile aştıklarını söylerler. “Değişmeyen tek şey değişim”, bunların en sevdiği slogandır. Her şeyin mütemediyen değiştiği bir dünyada artık “büyük projeler” gündemlerindedir; her şeyi dine bağlamaya, İslâmîleştirme stresine girmeye gerek yoktur. Müslüman, gerçekliği kendi içinde kavrayarak uyan kişidir, bunlara göre.

Bu ideolojik değişim, tip değişiminden de izlenebilir. Eskiler, “Sûret, sîrete nişandır, Sûret, delil-i sîrettir” derler. Suret, sireti, siret vuslatı belirler. Bir gömlek değiştirmede sünnet sakalı kirli sakala dönüşür, bilahare sakal gider bıyık kalır, bir sonraki değişimde bıyık da gider, tamamen matrûş bir sima kalır; meşrep/tip değişimi keçî sakala, jöleli saçlara kadar varabilir.

Muhafazakârlaşma ile Sekülerleşme Arasında

Hocam, sekülerleşmeyi film çeker gibi çarpıcı enstantanelerle resm ettiniz. Peki, sekülerleşme ülkemizde sadece Müslüman kesimi mi etkilemektedir? Farklı alt-kültürlerin etkileşimi bakımından nasıl bir işlev görmektedir?

Elbette sekülerleşme, sadece Müslüman kesimi değil, ülkenin tamamını etkilemektedir. Ancak, genelde “eski köylü, yeni kentli” olduğu için Müslüman kesimde “sonradan görmelik” olarak sekülerleşme daha bariz görülmektedir. Genel bir radikalizm-sonrası süreç olarak bakıldığında sekülerleşmenin ülkenin tamamını etkileyen bir süreç olduğu daha iyi görülür. Yani olaya özel post-komünizm veya post-İslamizm yerine genel bir “post-radikalizm” olarak baktığımızda ideolojiktikten uzaklaşma (*de-ideologization*) ve yeni-muhafazakârlaşma (*neo-conservativation*) olarak yeni-sekülerleşme (*neo-secularization*) sürecinin ortak niteliği daha net görülür.

Tabii burada Türkiye örneğinde post-komünizm ile post-İslamizm arasındaki kronolojik ve ideolojik mesafe de dikkate alınmalıdır. Türkiye’de post-komünizm 1980, post-İslamizm ise 1997 darbesiyle başlar. Yani arada neredeyse yirmi yıllık bir mesafe vardır. Eski komünistler reklamcı, eski İslâmcılar müteahhit olmuştur. Ancak bunlar 2000’li yıllarda tek bir kapitalist sivilizasyon olarak globalizasyon sürecinde ortak bir zemin bulmuşlardır. Hatta Haziran 2013’teki Gezi Olayı, yeni bir radikalizm görüntüsü altında radikalizm sonrasını yaşayan bu zıt kesimlerin çocuklarının buluşmasına sahne olmuştur. Ancak çok farklı dinamiklerin devreye girmesinden dolayı iyice karmaşıklaştığı için bu olay bugün bile tam anlaşılammıştır.

Bugün sünnet yerine seküler bir kültürel zemin, birleştirici bir işlev görmekte, komünizm ve İslamizm gibi farklı radikalizmlerden gelen muhafazakârlar, “kültürel dindarlık”ta buluşabilmektedir. Mete Tunçay gibi kendilerini “agnostik” ve “kültür Müslümanı” olarak tanımlayanlar, bir iftar davetine katılmak için oruç bile tutarlar. Aynı şekilde bugün “kültür seküleri” olarak yaşayan Müslümanların diyelim bir kısmı, onun gibi aydınlarla seküler bir kültürü paylaşır hale gelmişlerdir. Bunlarda namaz da olmadığı takdirde kadınlar örneğinde inancından feragat etmediğini gösteren tek alamet olarak geriye tesettür kalır; tabii ona da

tesettür denirse. Bu arada son yıllarda hac ve umre gibi paralı turistik ibadetlerde büyük artış görüldüğü halde namaz gibi zengin-fakir herkesin mükellef olduğu ibadetlerde hem nicel, hem nitel bakımdan ciddi düşüş görülmektedir.

“Kültürel dindarlık” dediğimiz şey, seküler muhafazakârlığın üç türünden biri olarak saydığımız medeniyetçiliğin siyasî ve harsî türleri arasındaki farka bakarak daha iyi anlaşılır. Sezai Karakoç'ta görüldüğü gibi siyasî medeniyetçilik, hilafetin zevalinden sonra ümmeti birleştirecek bir üst-kimlik olarak “İslâm medeniyeti”ni savunmak demektir. Ancak son yıllarda “medeniyet araştırmaları derneği, vakfı, merkezi” adıyla artan oluşumlarda görüldüğü gibi, Yahya Kemal gibi aydınlar tarafından harsî anlamda kullanılan medeniyetin giderek sosyolojik ve seküler bir anlam kazandığı görülmektedir. Medeniyet, sünnetin yerini alan estetik bir yaşayış tarzı olarak çağrıştırdığı pozitif anlamlarla giderek revaç bulan, hoş ama boş bir kavram haline gelmiştir. Sünnet, insan hayatının tamamını fitrata uygun ölçülere göre düzenler, davranış kalıpları sunarken medeniyet içine ne atılırsa alacak bir çuval olarak işler. Ancak giderek avm'ler ve siteler ucubesine dönüşen kentlerde yaşayan insanlar, medinesiz bir medeniyetçiliğin çıkmazını görmektedirler. İnsan fitratına aykırı bir şehirde, ne sünnet, ne medeniyete uygun yaşanabilir.

Bugün yaşadığımız sekülerleşme ile muhafazakârlaşma süreçleri arasındaki zahirî çelişki nasıl açıklanabilir?

Burada mesele, muhafazakârlaşma ile neyin kasd edildiğidir. Eğer dar anlamda alırsanız *sünnîleşme* olarak muhafazakârlaşma sekülerleşmenin zıddı, ancak geniş anlamda alırsanız *bid'îleşme* (modernleşme) olarak muhafazakârlaşma sekülerleşmenin parçası olarak görünür. Dar anlamda sünnîleşme olarak muhafazakârlaşma ile sekülerleşme süreçleri arasındaki çelişki, kanaatimce insanın iki temel ihtiyacını giderme tarzları arasındaki ihtilaftan kaynaklanır. İnsanın en temel ihtiyacı, bağlanmadır. Bunu da bir akideye bağlanma, *inanma* ile bir topluluğa bağlanma, *ait olma* olarak ikiye ayırabiliriz. Bunları Arapça aynı kökten geldiği, ortak harflerden (e-l-h) oluştuğu için akılda kalması bakımından *teellüh* ile *tehhül* olarak iki kavramla kodlayabiliriz. *Teellüh* inanma, *tehhül* evlenme, *ait olmak* demektir. “Ehl-i sünnet ve cemaat” deyimindeki sünnet, *teellühün*, cemaat ise *tehhülün* kaynağına işaret eder. Kur'ân-ı Kerim'de geçen “müminlerin yolu” tabirinde “sünnet ile cemaat” anlamları birleşir: “Kim kendisine doğru yol besbelli olduktan sonra peygambere muhalefet eder, müminlerin yolundan başkasına uyarısa tuttuğu yolda kendi haline bırakır ve kendisine Cehenneme sokarız. Orası ne kötü gidiş ve varış yeridir” (Nisâ, 4/115).

Modernleşme denen hızlı içtimaî değişme sürecinde bu ikisi arasındaki uyum bozulduğu takdirde inanma ve ait olma kanalları ve tarzları değiştiği gibi, bunların öncelik sırası ve vurgu dereceleri de değişir. İnsan, inanmak üzere yaratılmış bir varlıktır. Bir şekilde, doğru veya yanlış bir şeye inanabilir. Hatta felsefede “inançsızlık paradoksu” denen şeye göre Tanrı’ya inanmamak, ateizm de aslında bir inançtır. Buna göre Avrupa örneğinde sekülerleşme, müessesevî, Kilisevî dindarlığın çözülmesi, yerini ferdî-ruhanî dindarlığın, küllere bağlılığın alması demektir. 1960’lardan beri nisbeten yüksek seviyelerde ferdî dindarlık devam etse de Avrupa nüfusunun artan çoğunluğu kolektif ibadetlere düzenli katılmaktan kesilmiştir. Grace Davie, Avrupa’daki bu durumu “aidiyetsiz inanç” olarak tanımlar. Buna karşılık çağımızda “ateist Yahudi, Hıristiyan ve sonunda Müslüman” gibi insana ilk anda şaka gibi gelen deyimlerin de gösterdiği üzere, Finlandiya gibi Avrupa’nın en seküler ülkelerindekiler bile kendilerini Hıristiyan olarak tanımlamaya devam ederler. Danièle Hervieu-Léger gibi din sosyologları da Avrupa’nın bu zıt karakterini “inançsız aidiyet” olarak adlandırır.

Türkiye’de bid’î muhafazakârlaşma olarak sekülerleşme, her iki duruma da uyar. Daha doğrusu bir açıdan “aidiyetsiz inanç”, bir açıdan “inançsız aidiyet” olarak tanımlanan dindarlaşma süreçleri, aslında aidiyet ile inanmanın birbirine bağlı olarak değiştiği anlamına gelir. Ayrıca iki sosyolog, aidiyet ile farklı şeyleri kasd ederler. Birbirine bağlı olarak değişen bu dindarlaşma örüntülerini, “ehl-i sünnet ve cemaat (tasavvuf)” anlayışından “ehl-i medeniyet ve cemiyet (ruhaniyet)” anlayışına geçiş, “aidiyetsiz inancı” ise “(câmide) namazsız niyaz” olarak özetleyebiliriz. Sadece Arapça *salât* kavramından sahih dindarlığın ve bundan uzaklaşma olarak sekülerleşmenin mantığını çıkarabiliriz. Arapça *salât* kavramı, duanın hem Farsça *niyaz* denen özünü, hem *namaz* denen şeklini kapsar. İslâm’da dört mezhebe göre de *salâtın* Allah’ın evi câmide edası, farz veya vacip hükmündedir. Ferdî namaz neredeyse kabul edilmez. Bu yüzden “aidiyetsiz inancı” “câmide namazdan ferdî niyaza geçiş” olarak özetleyebiliriz. Türkiye’de son yirmi yılda câmide namaz kılma oranı giderek düşmekte, hatta “Haydi câmiye” gibi kampanyalar düzenlenmektedir.

Diğer taraftan Türkiye’de “inançsız aidiyet” eğiliminin de arttığı görülür. Zira insan herhangi bir şeye inanabilirse, “namazsız niyazda” bulunabilirse de sosyolojide ikincil grup denen herhangi bir yere ait olamaz. Batı örneğinde iki sosyoloğun aidiyet ile farklı şeyleri kasd ettiğini söylemiştik. Aidiyet ile Davie, Kilise’ye, Léger ise muhayyel bir Hıristiyan cemaate bağlılığı kasd eder. Türkiye’de “inançsız aidiyet”ten kasıt ise bağlılık odağı olarak kulun evi ve halkının Allah’ın evi câmi ve cemaatin yerini almasıdır. “Ana kucağı, baba ocağı, cennet bucağı” atasözünün de

belirttiği gibi, dünyada yuva, insanın düştüğü cennetin yerini tutar. İnsanın temel ontik ihtiyacı, evlenme, teehhül, aidiyettir. Bu yüzden insanlar, bir tercih durumunda kaldıklarında evde niyazı câmide namaza ve sünnete tercih edebilirler.

BBDO, Virtua Araştırma ve Mediacat işbirliğiyle yapılan 2012 tarihli muhafazakârlık araştırmasına göre, Türkiye'de kendini dindar olarak tanımlayanların oranı, 2000 yılından bu yana değişmedi; Avrupa ülkeleriyle kıyaslandığında hayli yüksek olan yüzde 81 oranını korudu. Diğer taraftan katılımcılar, yükselen oranlarda (2003'te yüzde 21,5, 2007'de 24,8) muhafazakâr olduklarını söylüyorlar. Ancak Ipsos KMG'nin 2012 araştırma sonuçlarına göre, Türkiye'de dinî inancının hayatına yön verdiğini söyleyenlerin oranı 2007'den 2011'e yüzde 72'den yüzde 66'ya düşmüş. Yani Türkiye toplumu, sözde kendini dindar ve muhafazakâr olarak tanımladığı halde dini yaşamaktan giderek uzaklaşıyor. Araştırmaya göre kişiler-arası güven yüzde 15 iken, aileye güven yüzde 93'e çıkıyor. Toplumumuz sırasıyla millet (yüzde 10), devlet (yüzde 19), din (yüzde 22) ve ailenin (yüzde 46) korunması gerektiğini düşünüyor. Güya giderek dindarlaşan ve muhafazakârlaşan bir toplumun korunması gereken unsurlar arasında aileyi üstelik iki katı bir oranla dinin önüne alması şaşırtıcı. Bu, Türk toplumunun kutsallarının değiştiğini, ailenin dinin yerini aldığını, bu açıdan kutsal aile kültürüne dayalı Çin kültürüne benzeme anlamında paganlaştığını gösterir. Buna göre toplumumuzun dindarlaşması, mesela içkiden uzak durması, muhafazakârlaşması ise aileye önem vermesi olarak tezahür etmektedir.

Bu karışıklığı gidermek için muhafazakârlıkta daha ileri bir ayırım yapılamaz mı?

Muhafazakârlığın, sağ/*sünnilik* ve sol/*bid'îliği kapsayacak* şekilde kullanılmasının ciddi bir karışıklığa yol açtığı açıktır. Mezkûr muhafazakârlık araştırmalarının ortaya koyduğu "dinsiz muhafazakârlaşma" eğilimi, bizi *sünnî* ile *bid'î* muhafazakârlaşma arasında bir ayırımı götürebilir. Sekülerleşmenin parçası olarak *bid'î* muhafazakârlık, *sünnîliğe* hasr edebileceğimiz asıl muhafazakârlıktan "liberal muhafazakârlık" olarak ayrılabilir. Son yıllarda inanış tarzı ile yaşayış tarzı arasındaki çelişkilerin büyümesiyle kimlikler "kokteyle dönüştü" denecek kadar melezleşti! CNN Türk'ün 28 Mart 2011 tarihli "siyasî eğiliminiz ne" anketine katılımdan şu tür sonuçların çıkışının gösterdiği gibi: yüzde 32 muhafazakâr, yüzde 22 sosyalist, yüzde 34 liberal, yüzde 11 anarşist! Yakından bakılınca kendini muhafazakâr "hisseden" kişilerin aslında liberal "düşündüğü ve yaşadığı" görülür.

Burada muhafazakâr liberallik ile -tam- liberallik arasındaki ince sınırın tayinine ihtiyaç ortaya çıkar ki bu sınır, bize sekülerleşmenin ölçü-

tünü verir. Bu ölçüte göre tedeyyün tarzındaki hangi -ahlakî-zihnî- değişimlerin sekülerleşme kapsamına girdiği net olarak görülebilir. Arapça'da "had" (ağyârını men') denen tarifi diyalektik bir mantığa dayandığını, bir kavramın tarifi küllünün ve zıddının tarifine bağlı olduğunu söylemiştik. Din/tedeyyün ilişkisi bakımından *tedeyyün* tarzının değişimi olarak sekülerleşmeye vukuf, *dinin* mahiyetine nüfuza bağlıdır. Arapça *deyn=borç* kelimesinden gelen dinin özünde ticaret=alışveriş=ilişki (*dealing*) esprisi yatar. Din, ontik ilişkileri belirleyen sınırlara, hududullâha (Allah'ın sınırları) riayet umdesine dayanır.

Din, temelde Allah/İnsan ile İnsan/İnsan arası olmak üzere iki ilişki tarzından oluşur. Allah/İnsan ilişkisi *ahde*, İnsan/İnsan ilişkisi ise kadın/erkek, Âdem/Havva arasındaki *akde*, nikâh akdine dayanır. Buna göre akd ahde, nikâh din=imana dayandığı için eskiden Cuma (Perşembe) akşamları câmilerimizde yapıldığı gibi, iman ve nikâh birlikte tazelenirdi. Bu bakımdan dinin özü cinsî ahlak, tedeyyünün özü de bu konudaki sınırlara riayettir; Rabbimizin kitabında "zina yapmayın" yerine "zinaya yaklaşmayın" buyurmasındaki espride görüldüğü gibi. Din, Allah'ın bütün kâinatta koyduğu sınırlara, hududullâha, bir riayet ve hürmet şuuruna dayanır. *Mer'a=otlak* kelimesiyle aynı kökten gelen riayet, sınırları gözetmek, hürmet ise dokunulmazlık, dokunmamak demektir. Nitekim Arapça'da "hürmet, haram, harem, mahrem" kelimelerinin hepsi aynı kökten gelir. Bütün kadim kültürlerde kadın, hürmet ile aynı kökten gelen mahrem bir varlıktır.

Bu noktada sekülerleşmenin yaygın tarifi *desacralization* akla gelir. *Desacralization*, Türkçe'ye genelde "kutsaldan uzaklaşma" olarak çevrilir ki bu yanlıştır. Bu yanlış, İngilizce'de "holy/sacred" olarak ifade edilen "kudsî/mukaddes" ayırımının karıştırılmasından kaynaklanır. *Kudsî* (holy) zâtî, *mukaddes=mahrem (sacred)* ise nisbî bir kudsiyeti ifade eder. Buna göre sekülerleşme olarak *desacralization*, mahremiyetin kalkması, cinsî ahlakın değişmesi demektir. Yani özünde dindarlaşma/sekülerleşme, cinsî ahlaka, kadın-erkek ilişkilerine taalluk etmektedir.

Daha da derinden baktığımızda sekülerleşmenin varlığın özündeki "diyalektik monistik" diyebileceğimiz düalizmlerin dikotomilere dönüşmesi olduğunu görürüz. Mesela aslında tek bir "gün"ü oluşturan "gece/gündüz" düalizminin zamanla "zulmet/nur" dikotomisine dönüşmesi gibi. Buna göre sekülerleşme bir taraftan sınırların aşınması, diğer taraftan bölünmeler olarak kendini gösterir. Sekülerleşme sürecinde bir taraftan "mukaddes/profan" ayırımı aşılırken diğer taraftan bu aşınma, "dinî/gayr-i dinî" şeklinde daha büyük bir bölünmeye vücut verir; geleneksel dengeli dünya/ahiret ilişkisi, Hıristiyanlıkla dünya/ahiret gerilimine ve sekülerizmle sonunda kopuşmasına dönüşür. Geleneksel dün-

yada dinin dışında kalan bir şey yokken modern dünyada iktisat ve siyasetin, hatta ahlak ve eğitimin gayr-i dinî bir alana ait olduğu sanılır. Dahası sekülerleşme sürecinde “araç/amaç” ilişkisi tersine döner; mesela, “ekonomi olarak din” anlayışı, “din olarak ekonomi” anlayışına dönüşür. Buna göre “aşınma, bölünme ve tersine dönme” olarak sekülerleşmenin üç karakteristiğini tespit edebiliriz.

Cinsî ahlakın yozlaşması olarak sekülerleşme anlayışına göre muhafazakârlık, kadın-erkek ilişkilerine dair belli kırmızı çizgilerin korunması demektir. Bu konuda iki tipik örnek verebiliriz. Birincisi, Tanzimat'ın meşhûr Batılılaştırıcı bürokratı Âlî Paşa'nın 1856 Islâhat Fermanı ile müslim ile gayr-i müslim tebaanın anayasal eşit vatandaşlık statüsüne yükseltilmesinden sonra müslim kadınların artık gayr-i müslim erkeklerle evlenebileceğini söyleyen İngiliz sefirine “Yok artık, bu kadarı da olmaz” tepkisidir. İkincisi, sosyal medyada espri kabilinden dile getirilen şu görüştür: “Liberal bir insanım, ama ileride çocuklarıma ananızın fotoğrafını instagramda 400 kişi beğenmişti diyemem!”

Buna karşılık liberalizm ve anarşizm gibi adlar alabilen modern radikalizm, kadın, nikâh ve ailenin mahremiyetinin soyut bir insan hakkı kavramına feda edilmesi, karşı ve aynı cinsler arası ilişkilerde sınırın tanınmamasıdır. Burada mesela Namık Kemal'in savunduğu şekilde *liberalizmin* aslî *hürriyetçilik* anlamıyla çağımızda kazandığı arızî-pejoratif anlamı arasındaki kritik farklılığa dikkat çekmek gerekir. Bugün arızî anlamda liberallik ile kasd edilen, eskiden *ibâhiyye* denen *libertinizm*'dir. Yoksa Namık Kemal gibi hakikî bir liberal, aslında son derece muhafazakârdır. Sol liberal bir romancı-gazetecimizde görüldüğü gibi, libertinizm zihniyette zina diye bir suç tanınmadığı gibi, livata, ensest, swinging dâhil her tür sapıklık mübah sayılır.

Anayasa Mahkemesi'nin 1998 yılındaki kararıyla Türkiye gibi Müslüman bir ülkede zinanın suç olmaktan çıkarılması, sekülerleşmenin geldiği noktanın yasallaştırılması sayılabilir. Zinanın suç olmaktan çıkarılmasının ardından 2002-2010 yılları arasında fuhuş suçları yüzde 220 oranında arttı. İstatistiklere göre 2010 yılının 2. döneminde 33 bin 139 çift boşanırken, 2011 yılının 2. döneminde 33 bin 702 çift boşandı. Müslim ile gayr-i müslim tebaanın eşitliği hükmünü getiren 1856 Islâhat Fermanı'na halk, “Artık gâvura gâvur denmeyecek” sözleriyle tepki vermişti. Aynı halk, buna da “Artık zinaya zina denmeyecek” diyecekti. Zinayı suç olmaktan çıkararak bu tür yasal düzenlemeler, kültürün yansıması olarak görülebilirdi. Kültürel=cinsiyetçi ikiyüzlülüğün etkisiyle zaten Türk toplumunda erkeklerin zinası “çapkınlık” olarak görülüyordu. Yerli görünümlü Siyonist medyanın yaygınlaştırdığı “çapkın manken, kadın” sözünde olduğu gibi bu söylem, son yıllarda kadınlara da teşmil edildi. Bu örnek bize aynı zamanda sekülerleşme sürecinde günahlara nasıl

kılıf uydurulduğunu, adlarının şirinleştirildiğini de gösterir. Artık zinanın adı çapkınlık veya aşk, faizin adı kredi, içkinin adı meşrubat, rüşvetin adı hediye oldu.

Bu gidişatın sonu, zina gibi şer'an haram olan günahların kanunen cürüm olmaktan çıkarılması gibi, livata, ensest, swinging gibi sapıklıkların da giderek kanıksanması, sapıklık olmaktan çıkarılmasıdır. Böyle vahim bir tahmine yol açan, "dinsiz" muhafazakârlaşmanın geldiği noktadır. Katılan bir gazetecinin yaptığı röportajda bir swinger, İstanbul'da swinging partisine katılan bin civarında çiftin olduğunu, bunların içinde zengininin de fakirinin de, hatta laikinin de, dindarının da, beş vakit namaz kılan muhafazakârının da olduğunu söylüyor! Eskiler bunu duysa "Başımıza taş yağacak" derlerdi muhtemelen.

Bu tablo, Batılı sekülerleşme sürecinin özündeki dinî/gayr-i dinî bölünmesinin Türkiye gibi Müslüman ülkelere daha ileri bir bölünmeyle yansımalarının sonucudur. Sekülerleşme sürecinin özündeki "dinî/gayr-i dinî" ayrımının birbirine bağlı iki anlamından söz edilebilir. Birincisi, dinin yapısında ibadet alanının âdet alanından, ikincisi, iktisat, siyaset, hatta ahlak ve eğitim gibi alanların dinden ayrılmasıdır. Burada kastedilen, bilinen anlamda "âdet" değildir. Âdet, *hukullâhın* alanını oluşturan ibadet dışında kalan *hukûku'l-ibâd* denen muamelat alanını da kapsar. Hıristiyanlıkta İslâm'daki gibi bir ibadet/âdet ayrımı kalmadığı için Batı'da bizdeki gibi bir dindarlık/muhafazakârlık çelişkisinden pek söz edilemez. Ancak elhamdülillâh bozulmamış bir din olarak İslâm'da ibadet/âdet ayrımı korunduğu için sekülerleşme süreci dindarlık/muhafazakârlık çelişkisini ortaya çıkarabilir. Bu çelişki, "dinî gayr-i muhafazakârlaşma" kadar "gayr-i dinî muhafazakârlaşma" olarak tezahür eder.

İbadet/âdet ayrımından kaynaklanan dindarlık/muhafazakârlık çelişkisinin sebebi, dinin şeriat ile tarikat (sünnet) denen ilmî ile amelî boyutları arasındaki bağlantının kopması, İslâm'ın sünnete uygun yaygın bir hayat tarzı olmaktan çıkmasıdır. Bu bağlantı kopunca önce şeriatta vurgu, şeriatçılık olarak İslâmcılık ortaya çıkar. Hayatı İslâmîleştirme-şer'ileştirme projesi hüsrana uğrayınca iki ana şıkka bağlı iki alt-şık ortaya çıkar. Birincisi, radikalizm (İslamizm)den kopuş, ya sünnet veya bid'î muhafazakârlığa götürür. İkincisi, tarikattan (sünnet) koptuğu için soyut kalan şeriat, ibadet ve âdet olarak bölünür. Bu bölünme de bunlardan birine bağlılık, diğerinden kopuşla ya dinî gayr-i muhafazakârlaşma veya gayr-i dinî muhafazakârlaşmaya yol açar. Şu halde "şeriat/tarikat" ile "ibadet/âdet bölünmesi" olarak belirttiğimiz iki parametreye göre muhafazakârlık bir taraftan sünnet/bid'î, diğer taraftan dinî gayr-i muhafazakârlık/gayr-i dinî muhafazakârlık olarak ayrılır:

	muhafazakârlık	
sünnî muhafazakârlık	bid'î muhafazakârlık	şeriat/tarikat bölünmesi
dinî gayr-i muhafazakârlık	gayr-i dinî muhafazakârlık	ibadet/âdet bölünmesi

Günümüzde halkın söylemine de yansıyan “din ayrı, ticaret ayrı” gibi sözlerden de anlaşılacağı üzere sekülerleşme, dinin “saf din” sayılan ibadetler alanından ibaret görülmesi, iktisat ve siyaset gibi âdet alanından beşerî faaliyetlerin dinden bağımsız ve özerk kabul edilmesidir. Buna göre swinging partisine katılan bir musallî çift veya sakalını kesen bir musallî erkek “dinî gayr-i muhafazakârlaşma”ya, buna karşılık faraza kadın, nikâh ve ailenin mahremiyetini savunan bir ateist veya başını örttüğü halde namaz kılmayan bir kadın, “gayr-i dinî muhafazakârlaşma”ya örnek verilebilir. Keza “örtülü çıplak” denen, başını örttüğü halde bedenini örtmeyen, bütün beden hatlarını belli edecek şekilde giyinen bir kadın birincisine, buna karşılık faraza başını örtmediği halde bedenini örten, beden hatlarını belli etmeyecek şekilde iffetli giyinen bir kadın da ikincisine örnek verilebilir.

Bu süreçte doğrudan dinî anlayış ve uygulamaların değişimi olarak sekülerleşme nasıl tezahür etmektedir?

Olivier Roy (1994: 36-39), üç noktanın İslâmcıları ulemanın fundamentalizminden ayırdığını söyler: siyasî ihtilal, şeriat ve kadın meselesi. İslâmcıların ulemaya karşı oluşu, aynı zamanda “içtihat kapısının açılması” talebinde somutlaşıyor. Onların diğer bir özelliği de kadınların sosyal ve siyasal hayata katılmaları lehindeki liberal tavırlarıdır. Dindarlaşma/sekülerleşmenin özünde cinsî ahlaka, kadın-erkek ilişkilerine taalluk ettiğini söyledik. Bu bakımdan ülkemizde gelinen noktaya bakıldığında İslâmcıların hedeflerine fazlasıyla ulaştıkları, Müslümanların “yeterince sekülerleştiği” rahatlıkla söylenebilir.

Geleneksel dünyagörüşüne göre isim müsemmanın aynı sayıldığı için, bir kadının cismi gibi ismi de “mahrem” sayılarak nâ-mahreme söylenmezdi. Dikkat edilirse Kur’ân-ı Kerim’de çok sayıda erkek ismi geçtiği halde Meryem anamız dışında bir kadının, ilk kadın Havva’nın bile ismi anılmaz. Hz. Âdem’in, Nuh’un, Lut’un, Yusuf’un, Firavun’un hanımından bahs edilir ama isimleri anılmaz. Kur’ân-ı Kerim’de kadın olarak tek Meryem anamızın ismi geçer ki bu istisnâ da Allah bilir, onun istisnâî kadınlığından, babasız ana olmasından dolaydır. Rivayet edilir ki Türkiye’de cumhuriyetin başındaki ilk nüfus sayımında bir köylü, mahrem saydığı hanımının ismini söylemek istemediği halde kayıt için ısrarla

soran bir nüfus memuruna kızarak öldürmüştür. Bu hassasiyeti, *Sa-fahât*'ında Mehmed Akif (1984: 204) şöyle dile getirir:

Hani: "Nâ-mahreme ben söyleyemem kızlarımın,
Karımın ismini... Hem öldürürüm, sorma sakın!"
Diye, tahrir-i nüfus istemiyen er kişiler!
Hani, göstermediler eski celâdetten eser;
Fuşu i'lâya koşan bir sürü nâ-merd öteden,
Ne selâmlık, ne harem dinlemeyip çiğnerken!

Modernleşme sürecindeki Türkiye'de artan şehirleşme ve hizmet sektörlerinde profesyonelleşmeye paralel olarak Müslüman kadınlar, "haremlikten selamlığa" çıkarak beyaz Türklerin sahiplenildiği kamusal alanlarda, sadece müşteri değil, aynı zamanda görevli olarak hastane, üniversite, medya, hatta parlamento gibi resmî kamusal alanlarda boy göstermeye başlamıştır. Bu durum, Nilüfer Göle (1991)'nin revaç kazandırdığı "mahremiyetini kaybetmiş mahrem" türünden totolojik "modern mahrem" deyimiyile özetlenmiştir. Zira "modern", "seküler" ve "profan" kavramlarıyla bağlantılı olarak "mahremiyetini kaybetmiş" demektir. Bugün kadın-erkek ilişkileri konusunda Müslümanlar arasında Allah'ın koyduğu sınırlar iyice aşınmış, tabir caizse Müslümanların kırmızı çizgileri kalmamıştır. 28 Şubat'ta yoğun olarak yaşandığı gibi, seküler rejime karşı Müslümanlığın direniş vesilesi, İslâmî kimliğin sembolü olarak gözetilen Allah'ın sınırları, inanmayanların zorlamasıyla değil, artık bizzat Müslümanların kanıksamasıyla aşınmıştır. Bu yozlaşmayı beş maddede belirtebiliriz:

1. Düğün ve ders gibi faaliyetlerde haremlik-selamlık ayırımının kalkması,
2. Yabancı kadın ve erkekler arasında el sıkışmanın kanıksanması,
3. Hanefî mezhebine göre bir kadının yanında mahremi olmadan 90 kilometreden uzak bir yere seyahati caiz olmadığı halde kadınların tek başına uzak yolculuğunun kanıksanması,
4. Müslümanların gençlerin önce tesettürlü eş tercihinde kararlı davranırken bilahare kapanma şartıyla açıklığı kabul etmesi, bilahare tesettür şartını kaldırması, sonunda açık ve kariyerli eş tercihi noktasına gelmesi,
5. Kadının toplumda ve medyada isminin ve cisminin teşhiri.

İbrahim Tıgılı arkadaşımızın rivayetine göre bu sınırların aşınması sürecini Nilüfer Göle kendi müşahedesine dayanarak tasvir etmişti. 1990'lı yılların başında Müslüman camiada bir vakıfta seminere giden Göle, önce tamamen ayrı odalarda kadın ve erkek öğrencilere hitap et-

mişti. Göle, aynı vakfa birkaç yıl sonra gittiğinde aynı sınıfta ancak ayrı oturan, daha sonra gittiğinde de artık karışık oturan bir öğrenci topluluğuyla karşılaştığını söylemişti. Sekülerleştirici etkisi bakımından İslâmcılığın da, İslâmcılık-sonrasının da çıkmaz yol olduğunu söylemiştik. Gerçekten İslâmcılık-sonrası sekülerleşme sürecinde kadın-erkek ilişkilerinde görüldüğü üzere, “namaz kılmayan İslâmcı” imajının yerini namaz gibi farzları terk ettiği gibi açıkça harama düşen yeni-muhafazakâr Müslümanlar almıştır.

Otantik Muhafazakârlaşmanın Mukadderatı

Seküler muhafazakârlaşmanın boyutları hakkında yeterli bir fikir verdiniz. Peki, otantik muhafazakârlaşma cephesinde durum nedir? Orada ümit verici bir kıpırdanma görebiliyor musunuz?

Maalesef o kadar cılız bir kıpırdanma ki. XXI. asırda XIX. asırdakine benzer olarak tarihin tekerrür ettiğini söyledik. Biz siyasî dönüşüm sürecinin çevrimsel mantığını okuyamadığımız için bugün tersine ulusal devletlerden emperyal devletlere geçiş sürecinde kuvvetli bir siyasî bağımsızlık iradesi gösterebildiğimiz halde aynı kuvvette bir harsî bağımsızlık iradesi gösteremiyoruz. Türkiye, ulus-devletleri çağında teritoryal küçülmenin getirdiği aşırı beka kaygısıyla içine kapandı, taşralılaştı, dinine, tarihine, çağına yabancılaştı. Ulus-devletleri çağında maruz kaldığımız modernleşmenin yıkıcı etkisi, maalesef bizi dinimizin özünden, sünnetten uzaklaştırdı. Post-İslamizm devrinde İslâm'ı bilmediğimiz, İslâm'ın özünü kaybettiğimiz gerçeğiyle yüzleştik. İslâmcılığın dâhil olduğu radikalizmden kopuşun adresi muhafazakârlıktır, ancak muhafazakârlaşma, sünneleşme kadar sekülerleşme ve yozlaşma yönünde iki ucu keskin kılıç olarak işleyen bir süreçtir. Hâlbuki hem içtimaî, hem tarihî-siyasî olarak becamız, ehl-i sünnet ve cemaat yolunun bekasına bağlıdır.

Sünnet ve cemaatin kaybı, yaşadığımız ideolojik ve sosyolojik sarsıntının, hem İslâmcılığın, hem İslâmcılık-sonrası sekülerleştirici kentselleşmenin sonucudur. Fransız İslamolog Gilles Kepel'in dünyada gezdiği birçok yerde karşılaştığı Yahudi, Hıristiyan ve İslâmî fundamentalistlerin ortak noktası olarak “edepten yoksunluğu” göstermesi düşündürücüdür (Safi 2003: 13). İslâmcılar, toplumun ancak içtimaî ve siyasî eylemle İslamîleştirilebileceği kanaatiyle “câmiden çıkmak gerektiğini” (Roy 1994: 36) savunuyorlardı. Evet, İslâmcılar câmiden çıktı ama bir daha dönemedi. Fıtrî-sünnî bir hayat tarzına uygun olarak câminin etrafında kurulan külliye, şehrin gövdesini oluşturur. Dolayısıyla câminin gayr-i fitrî, kaotik, azman bir şehir tarafından boğulduğu, işlevsel olduğu şehrin ve dinî hayatın, sünnetin kayb edildiği bir çağda “Haydi gençler câmiye” gibi kampanyalarla, palyatif yöntemlerle câmiye dönülemez.

Bugünkü çarpık kentselleşme sürecinde câmiler nicel olarak azaldığı gibi nitel olarak da işlevsizleştirilmiştir. Örfümüze göre câmiye uzak ev tutmak pek iyi sayılmaz. Zira Osmanlı'da olduğu gibi câmi cemaati, mahalle halkı demektir. Bugün ev alırken, kiralarken câmiye yakınlık derecesine dikkat eden kaç Müslüman vardır acaba? İstanbul'un uydu kentlerinden birinde inşaat yapan "eski mücahit yeni müteahhit"lerden birinin normalde 1500 konutluk bir projeyi 1400 konutta bıraktığını duymuştum. Çünkü mevzuata göre 1500 konuta çıktığında câmi yaptırma mecburiyeti varmış!

İçtimaî olarak ehl-i sünnet ve cemaatin kaybıyla ahlakî bağlarımızı kayb ettik. Bugün sosyal hayatta *sünnetin* kaybının sonucu, kabalık ve görgüsüzlüğün, *cemaatin* kaybının sonucu ise bencillik, anlayışsızlık, tahammülsüzlük ve hissizliğin toplumu sarmasıdır. Postmodern çağda önemi keşf edilen duygusal zekânın dayandığı kavram, *pathos*'dur. "Empati, sempati, antipati" gibi kelimelerin sonundaki Yunanca *pathos* kelimesi, basitçe "duygusal etki kabiliyeti" demektir. Bu duygusal etki kabiliyetinin insanda kaybına ise "apati" denir. Cemaîleşme ruhunun bize kazandırdığı *pathos* kayb olunca, toplumda "empati ve sempati" de kayb olmakta, "apati ve antipati" hâkim olmaktadır; aileden başlayarak toplumda, siyasette, her yerde görüldüğü gibi.

İşin trajik-paradoksal tarafı, özellikle İstanbul'da giderek hızlanan kentselleşme sayesinde insanlar birbirleriyle daha yakın yaşamak zorunda kalırken tam aksine ortak duygusal bağlarından kaybindan dolayı daha yabancı ve saldırgan hale gelmektedir. Sonuç ise hastane, mahkeme ve hapishanelerin dolup taşmasıdır. Bir taraftan kitleleşme, diğer taraftan atomlaştırılma gibi zıt uçlar arasında sıkışan toplum, derin bir yabancılaşma girdabına girmiştir. Bu trajedi daha aileden başlamaktadır. Ortak hayat alanlarının, cemaîleşme imkânının giderek azalmasıyla bugün aileler çözülme ve yabancılaşma riskiyle yüzyüzedir. Yoğun iş ve toplum hayatının temposunda evlerimiz artık daha çok yatmak için "pansiyon" olarak kullanılmaktadır. Aileden başlayarak toplumu kitleleşme ve atomlaştırılma uçlarına ve yabancılaşmaya düşmekten alıkoymak olan, cemaîleşmedir. Haydi câmiye gidemiyoruz, hiç olmazsa evlerimizde zaman zaman da olsa ailece cemaatle namaz kılabiliriz mi? Cemaîleşme, insanın temel ruhî ihtiyacıdır. Bu ihtiyaç, eğer fitrî, cemâî ibadet-zikir yoluyla karşılanmazsa diskoteklerde çılginca bir müzik eşliğinde transa geçerek cemaîleşmeye çalışan gençler örneğinde görüldüğü gibi gayr-i fitrî yollardan karşılanmaya çalışılır.

Bir millet için siyasî bağımsızlık elbette iftihar vesilesi, moral kuvvet kaynağıdır; ancak harsî bağımsızlık belki ondan daha önemlidir. Hindistan, Mısır gibi Müslüman ülkeler, siyasî sömürgeciliğe uğradıkları halde dinî-harsî kayıpları bizden daha az olmuş, İslâm'ın özünü bizden daha

çok koruyabilmişlerdir. Hindistan'a giden Maşuk Yamaç kardeşimiz anlattı, orada Sirhindî'lerin, Dihlevî'lerin yolunda İslâm canlı bir hayat tarzı, sünnet olarak yaşanırken bizde bir gün yaşanacak bir ideoloji olarak algılanmaktadır.

Onlar ve geçmiş Müslümanlar için İslâm "yaşanacak", bizim içinse "tartışılacak" bir şeydir. Din sünnetten ibaret olduğu halde bugün özellikle ona yabancılaşan gençlerce sünnet, "mukaddes emanetler" gibi kitaplarda, müzelerde kalan fantezik ve arkaik, buna karşılık içi boş bir medeniyet her derde devâ cazip bir şey olarak algılanmaktadır. Bugün artık "Dünyada İslâm'ın en iyi yaşandığı yer Türkiye'dir" masalıyla avunma imkânımız kalmamıştır. Bizim gibi İslâm tarihinin en büyük müceddidi Gazâlî ve hâmisi Selçuklu sultanı Melikşah sayesinde sünnetliğin bayraktarlığını yapmış, "Müslümanlık=Sünnelik=Türklük" formülünü gerçekleştirmiş bir millet için gelinen nokta hazindir.

Şu anda Türkiye'nin özellikle Avrupa Birliği ile ilişkilerinin, Tanzimat dönemindeki ilişkilerimize benzeyen pek çok tarafı olduğu gibi ayrıldığı pek çok nokta da var. Keza geçmiş ve yeni süreçler arasında Türkiye'nin İslâm dünyasındaki rolüyle ilgili süreklilik kadar kritik değişim noktaları var. Kanunî veya II. Abdülhamid döneminde Türkiye, İslâm dünyasının siyasî olduğu gibi ilmî ve harsî olarak da lideri konumundaydı. Bugünse ülkemiz, özellikle 2000'li yıllardan itibaren gene fiilen İslâm dünyasının siyasî liderliği konumuna yükseldiği halde ilmî liderlikten çok uzak durumdadır. Günümüzde Arapların gözünde Tayyip Erdoğan Kanunî veya II. Abdülhamid'in yerini tutsa da Ebus-Suud veya Ahmed Cevdet'in yerini tutacak bir âlimimiz yoktur. Bugün İslâm dünyasında en tanınan âlimimiz Halil Güneç'tir, ancak onun Türkiye'de tanınırlığı ve etkinliği ne kadardır Allah bilir.

Tarih, Türkiye'yi siyasî ve harsî olarak Osmanlı mirasına sahip çıkmaya zorluyor, ancak maalesef Türkiye harsen dökülüyor. Bir fetret devri olarak görülebilecek ulus-devletleri devrinde ülkemiz, "Dimyat'a pirince giderken evdeki bulgurdan olmuştur." Selçuklu ve Osmanlı, Aristo hikmetiyle İslâm ilminin sentezlendiği güçlü bir medrese geleneğine sahipti. Sıradan bir âlimimiz bile "elsine-i selâse" (Arapça, Farsça, Türkçe) denen üç dilde şiir yazabilirdi. Bugünse genel olarak akademisyenlerimiz, değil yabancı dilde, anadillerinde bile şiir yazmaktan, Türkçe düzgün bir cümle kurmaktan acizler. Eskiden basın-yayın organlarında sadece tercüme redakte edilirdi, şimdi duyuyorum ki filoloji profesörlerininki dâhil telif çalışmalar da redakte ediliyor! Nerede kaldı "üslûb-ı beyan aynıyle insan"? Anlı şanlı unvanlarla ekranlarda gezen yazarının mı yoksa editörünün mü üslubunu okuyoruz aslında?

Ulus-devletleri devrinde Türkiye, medreseyi kaybettiği gibi üniversiteyi de kuramamıştır. Ülkede Almanya'dan kaçan bilginlerin sayesinde

gerçekleştirilen 1933 Üniversite Reformu ile modern bir üniversitenin temelleri atılmıştı. Ancak daha sonra YÖK dönemi ve özellikle her ilde üniversite projesiyle hem ilim, hem ahlak, hem öğretim, hem eğitim kalitesi iyice düştü. Sevgili Yusuf Kaplan arkadaşım haklı, özellikle Anadolu'da açılan üniversitelerin ahlakını ifsattan başka açıldıkları şehre bir katkısını göremiyoruz. Muhtemelen bunun tipik örneği, "California Syndrome"unu Türkiye'ye, hem de en muhafazakâr bölgesi İç Anadolu'ya taşıyan Eskişehir üniversiteleridir. Eskişehir örneği, yoz küreselleştirme kültürünün güya '68 ruhuyla ambalajlandığı, Siyonist-kapitalist ruhsuzluğun sosyalist-anarşist ruhla kamufle edildiği Gezi hareketi bakımından da önemlidir. Evet, bu üniversitelerin yetiştirdiği Gezici gençlikle ahlaksızlıkta dünyayla yarışıyor, rekorlar kırıyoruz, peki ya, üniversitelerin varlık sebebini oluşturan bilimde, felsefede, sanatta?

İngiltere merkezli Times Higher Education (THE)'ın açıkladığı "Dünya Üniversiteler Sıralaması, 2014-2015" listesine ODTÜ 85., Boğaziçi Üniversitesi 139., İTÜ 165., Sabancı Üniversitesi 182. sıradan girmişti. Ancak aynı kurumun 2014-2015 listesinde 100-200 bandına giren ilk üç üniversitemiz, ne hikmetse 2015-2016 listesinde birden 500-600 bandına düştü. Yani bugün Türkiye'de uluslararası standartlarda bir üniversitenin bile varlığından söz edemeyiz. Bunu bir karamsarlık değil, durumun vahametini tespit için söylüyorum. Eğitim, iki asırdır modernleşme sürecindeki Türkiye'nin halen baş problemidir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki Alman ve Japon mucizelerinin sırrı, inanılmaz denecek kadar kısa bir süre içinde gerçekleştirdikleri eğitim başarısında, bizim bütün zaafımızın sırrı da eğitimdeki başarısızlığımızda yatmaktadır.

Gurbet Çağında Sünnet

Geldiğimiz noktada ehl-i sünnet ve cemaat İslâm'ına tehditler ve buna karşı yapılabilecekler hakkında neler söylersiniz hocam?

Bugün tarih boyunca Türklerin bayraktarlığını yaptıkları ehl-i sünnet ve cemaat yoluna vahim ideolojik ve sosyolojik tehditler var. Sözkonusu ideolojik ve sosyolojik tehditler, sünnetin millet ve tarikat, akide ve amel olarak iki boyutundan kaynaklanıyor. Kentselleşme ve küreselleşmeden kaynaklanan sosyolojik tehditlere değindik. Bunun özü, câmi-eksenli din ve medinenin (dinin yaşam yeri ve tarzı) kaybıdır.

Ehl-i sünnet akaidine yönelik ideolojik tehditler de bu kayba bağlı akidevî boşluktan kaynaklanmaktadır. Seyyidü'l-Kevneyn 'aleyhi's-salâtu ve's-selâm efendimizin "Küfür, tek millettir" sözü bid'ate de uyar. Zira küfür ile uç bid'at akidesi arasında çok ince bir sınır vardır. Bu bakımdan Türkiye'de son yıllarda yayılan Afgânîcilik (mealcilik, Kur'ancılık), Haşhaşîlik, Seleflilik, Vehhabîlik, hepsi aynı kanala akar, birbirini besler. Bunlara karşı mücadele edecek iki kanatlı (zü'l-

cenâhayn, hem zahir, hem bâtin âlimi), şuurlu, kararlı ve dirayetli âlimlerimiz maalesef yok denecek az. Ancak mesele, sivrisinekleri öldürmeden önce bataklığı kurutmak, boşluğu doldurmaktır. Malum, tabiat boşluk kaldırmaz. Eğer, toplum sahih sünnet akideyle donatılmazsa binbir çeşit bid'at akımı meydana doldurur. Hükümet ricali, Gezi olayıyla gençliğin elden gittiği acı gerçeğinin farkına vardı, ama iş işten geçti. Gene de “zararın neresinden dönersek kardır” diyerek sünnetle gençliği, toplumu ihyâ hareketine girişmeliyiz. Aksi takdirde bizi bekleyen, hem dünyada, hem ahirette perişanlıktır. Hayat, iman ve cihaddan ibarettir.

Bu tür bir ihyâ hareketi ise sahih küllî bir din anlayışına dayanmak zorundadır. Âcizane hayat boyu süren İslâm'ı kavrama gayretimin sonunda şu formüle ulaştım: Din yolu sünnet, sünnet yolu tasavvuttur; din sünnetsiz, sünnet tasavvufsuz olmaz. Ancak bugün Türkiye'de “din yolu sünnet, sünnet yolu tasavvuttur” bütünlüğü içinde meseleyi kavrayabilen bir aydın göremiyorum. Kimi aydın sünnete, kimisi tasavvufa, kimisi bunların bazı boyutlarına vurgu yapıyor, kimisi hepsine medeniyet diyor. Daha tasavvufun ne olduğunu bilmeyen, ona bir kurum diyen tasavvuf profesörleri var. Dikkat ederseniz bugün Afgânî'nin açtığı çığır izleyen sözde-Kur'ancılar tarafından hadise, sünnete ve tasavvufa saldırı elele gitmektedir. Bu da dinin küllî “din-sünnet-tasavvuf” formülüne dayandığını gösterir.

“Din yolu sünnet, sünnet yolu tasavvuf” formülünü açıklayabilir misiniz hocam?

Bu formülü tam olarak “Hak yolu din, din yolu sünnet, sünnet yolu tasavvuf” olarak ifade edebiliriz. Din, insanın üç temel ihtiyacına karşılık olarak gönderilmiş ilahî bir düsturdur: iman, ilim, amel (inanmak, öğrenmek, yapmak). Kâinatın özünde bulunan asl/fer' (kök/dal) şeklindeki ikili mantığa göre bunları “inanmak ve yapmak=iman ve amel” şeklinde iki boyuta indirebiliriz; çünkü aslında ilim=şeriat, maksûd olan amel=tarikatin gereğidir. Hayat ve ölümün yaratılışındaki gaye, hüsn-i ameldir (Mülk, 67/2). İlim ile amel hikmette birleştiğine göre bu iki aslı “iman ve hikmet” olarak da ifade edebiliriz. Din ağacının aslı (kökü) iman (millet), gövdesi ilim (şeriat), fer'i (dalı) amel (tarikât), meyvesi de fazilettir (hakikat).

Kâinatın kuruluşu *hak*, işleyişi *hikmet* iledir; bu bakımdan *hak/hikmet* ilişkisi, tıptaki anatomi/fizyoloji ilişkisine benzer. *Hak* ve *hikmet*, iki beşerî ihtiyaç *iman* ve *amele* tekabül eder; dinin kuruluşu *iman*, işleyişi *amel* iledir. Rabbimizin Kur'ân-ı Kerim'de “Allah, iman edenleri hem dünyada hem ahirette sâbit söz ile sâbit kılar, haksızlık edenleri ise şaşırır ve Allah ne isterse yapar” (İbrahim, 14/27) buyurduğu gibi *din*, iman edilen kavli-i sâbit (hak söz), kelime-i tevhid (*millet*)

ile kurulur, amel (*tarikât*) ile işler. Dinin *millet* denen aslî boyutu “hakka giden yol”, *şeriat* (ilim=hadis) ile *tarikattan* (amel=sünnet) oluşan fer’î-kesbî boyutu ise “hikmete giden yol”dur. Buna göre mutlak anlamda “din” denince, ya hak veya hikmet olarak din kasd edilir. Arapça “ed-Dînü vâhidün dâimün” (Din birdir süreklidir) sözünün de belirttiği gibi, mutlak anlamda “din” ile kasd edilen, din ağacının aslını oluşturan “hak yolu olarak” millettir ki bu geniş anlamda İslâm denen tek bir din demektir. İkincisi mutlak anlamda “din” ile kasd edilen, din ağacının gövdesini oluşturan “hikmet yolu olarak” şeriattır.

Sünnet ise usûl-i fıkıh kitaplarında tarif edildiği üzere, “dinde tutulan yol”dur (et-Tarîkatü’l-meslûketü fi’-d-dîn) (el-Buhârî 1997: II/437). Zira dinin kuruluş ve işleyişi, Hz. Peygamber’e bağlı *millet* ve *tarikât* ile dir. Allah’ın emrine, Allah’ın buyurması itibariyle *şeriat*, peygamberin bildirmesi itibariyle *millet*, kulların uyması itibariyle *din* denir. Sünnete “dinde tutulan yol” denmesi, Hz. Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın millet, şeriat ve tarikâtın konusunu oluşturan iman, ilim ve amel tarzını akide, hadis ve sünnetle göstermesinden dolayıdır. Tasavvuf ise “sünnette tutulan yol”dur (et-Tarîkatü’l-meslûketü fi’s-sünne). “Tarikat” kelimesinin son ikisinin (sünnet, tasavvuf), “hikmet” kelimesinin üçünün (din, sünnet, tasavvuf) de ortak adı olması, aralarındaki hiyerarşik ilişkiyi gösterir.

Tasavvufa “sünnette tutulan yol” denmesi de, Hz. Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın ümmetine “dine uyma tarzını” gösterdiği gibi, onun vârisi âlimin (şeyhin) de kavmine “sünnete uyma tarzını” göstermesinden dolayıdır. Nitekim sahâbe-i kirâm rıdvânullâhi ‘aleyhim ecmaînin sünnete en bağlısı Abdullah b. Ömer’den rivayet edilen bir hadiste Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm, “Kavmi içindeki şeyh, ümmeti içindeki peygamber gibidir” buyurur. “Âlimler peygamberlerin varisleridir” ile “Ümmetimin âlimleri, Benî İsrâil’in peygamberleri gibidir” hadis-i şerifleri de bu hadis-i şerifin mânâsını destekler.

“Âlimler, peygamberlerin varisleridir” hadisinden anlaşılacağı gibi, şeyh, varisi olduğu peygamber gibi dinde tek rehber olan âlimin eğitimci olarak adıdır. Yani âlim/şeyh ayırımı, formasyon değil, işlev ayırımıdır, eğitim ile öğretim arasındaki işbölümünden doğmuştur. Âlim, sadece öğretim işlevini üstlenirken şeyh öğretim ile eğitim işlevlerini birlikte üstlenir. Bu bakımdan her şeyh âlim, ancak her âlim şeyh değildir. Şeyh, Hz. Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın dinde iman, ilim ve amelin tarzını gösteren akide, hadis ve sünnetini yaşattığı zikir, ders ve sohbet yoluyla tatmin, talim (öğretim) ve terbiye (eğitim) işlevlerini ifa eder; aşağıdaki tabloda görüleceği gibi. Bu bakımdan dinde tedeyyünün özel adı tasavvuf, onun özel adı teellüh, onun özel adı tahalluk, onun da özel adı teşerru’ ve tesennündür. İslâm tarihinde Hasan Basrî’den İmam-ı

A'zam'a, Bağdâdî'den Gazâlî'ye, İbnü'l-'Arabî'den İmam-ı Rabbânî'ye, Nevevî'den Şa'rânî'ye, Birgivî'den Süyûtî'ye, Fenârî'den Bursevî'ye, Nabalusî'den Dihlevî'ye, Erzurumî'den Hâdimî'ye, Âlûsî'den Gümüşhânevî'ye iki kanatlı âlimlerden hepsinde bu İslâm anlayışını görmek mümkündür.

		Din	
inanmak iman	öğrenmek ilim	yapmak amel	İnsan ihtiyacı
millet	şeriat	tarikat	Hak yolu din
akide	hadis	sünnet	Din yolu sünnet
zikir	ders	sohbet	Sünnet yolu tasavvuf- metodu
tatmin	talim	terbiye	Sünnet yolu tasavvuf- işlevi

Dediğimiz gibi şeyh, varisi olduğu Peygamber gibi dinde tek rehber olan âlimin eğitimci olarak adıdır. Ancak zamanla “öğretimin konusu hadis=ilim, metodu ders, öznesi âlim, kurumu medrese, eğitimin konusu sünnet=amel, metodu sohbet, öznesi şeyh, kurumu tekke” şeklinde öğretim ile eğitimin işlevleri ve mercileri arasında ihtisaslaşmaya dayalı bir işbölümü ortaya çıkmıştır. Ancak ilim (şeriat=hadis), amel (tarikat=sünnet)de için, bu bakımdan din sünnetten ibaret olduğu için her şeyh âlim, ancak her âlim şeyh ve buna göre her tekke medrese, ancak her medrese tekke değildir. Yani gerektiğinde şeyh/tekke, âlim/medresenin işlevini ikame edebilir. Zamanla medrese, din=hadis öğretimini üstlenen ders kurumu olarak ihtisaslaşmışsa da, Gümüşhânevî'nin Fatma Sultan Câmîi'nde yaptığı gibi yakın zamanlara kadar tekke, zikir, ders ve sohbet işlevlerini birleştiren ana kültür müessesesi olmaya devam etmiştir.

Dinimizin yapısına ilişkin “Hak yolu din, din yolu sünnet, sünnet yolu tasavvuf” formülü esas alındıktan sonra tasavvufu belli bir çağda sünnete en bağlı olarak hâkimiyet kazanan herhangi bir tarikat ile temsil edebiliriz. Buna göre Şâzelilik, Halvetîlik, Nakşibendîlik gibi tarikatların biri, Müslümanlığın özel adı, “Sünnîlik, Hanefîlik, Matürîdîlik” gibi Müslümanlığın unsurlarını kapsayan, topluca ifade eden bir üst-kimlik haline gelir. Geleneksel dünyagörüşüne göre din, beden gibi bir hiyerarşik bünyeye sahiptir. Bedendeki “tek başlılık” uyarınca özellikle Osmanlı gibi emperyal rejimlerde din de “tek başlı” bir karakter kazanır. Mesela Anadolu Selçukluları zamanında Hanefîlik ve Şâfiîlik olarak iki mezhep tanınırken Osmanlı'da Hanefîlik hâkim mezhep kılınmıştır. Osmanlı'da fıkhıta Hanefîlik resmî, tasavvufta ise Halvetîlik gayr-i resmî olarak

hâkimiyet kazanan mezhep ve tarikat olmuştur. Osmanlı klasik çağının hâkim tarikatı Halvetîliğin yerini XIX. asırda Şâzelîlikle birlikte Nakşibendîlik almıştır.

Gümüşhânevî Misyonuna Dönüş

O zaman sünnetin ihyâsı yoluyla toplumun ıslâhı konusunda ümit, gene Nakşibendî gelenekte mi diyorsunuz?

Evet. Bugün tasavvufun gerilemesiyle sünnet ve din de gerilemiş, bunun sonucunda ahlakî çürüme toplumu sarmıştır. İslâmıcılık-sonrasında bizzat din olan sünnetin elden gittiğini gören İslâm dünyasındaki liderler, tasavvuftan başka sünneti ihyânın yolu olmadığını haykırmaktadırlar. Adına ister tasavvuf, ister zühd, ister uhuvvet, ister “değerler eğitimi” densin, önemli olan tasavvufun toplum için vazgeçilmez hayatî işlevini görmesidir. Tasavvuf, dinde alternatif değil, tek nebevî-Muhammedî yoldur; fazilet değil, adalettir. Din sünnetsiz, sünnet tasavvufsuz, tasavvuf câmisiz olmaz. İslâm’da dindarlık câmi-eksenlidir. Tasavvufun görüldüğü zikir, ders ve sohbet işlevlerinin üçü de Mescid-i Nebî’de olduğu gibi câmiden çıkmıştır.

İslâm tarihinde “Müceddid-i Elf-i Sâni” (İkinci Bin Yılın Müceddidi) denen İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî (1564-1624), kozmopolitanizme karşı komünalizme verdiği öncelikle Gazâlî’nin formüle ettiği şeriat-merkezli din anlayışını daha ileriye götürerek tarikat-, sünnet- ve cemaat-merkezli bir İslâm anlayışına dönüştürmüştür, Mescid-i Nebî’den doğan İslâm ümmetini yeniden câmi-merkezli Müslümanlığa dönmeye çağırmıştır. Çağdaş İslâm dünyası bakımından Hâlid Bağdâdî, Türkiye bakımından da Ahmed Gümüşhânevî “ikinci İmam-ı Rabbânî” sayılır. 1875’te on altı odalı bir ev ile bir tekke ekleterek vakf ettiği Fatma Sultan Câmi’nde başlattığı irşad ve ihyâ hareketiyle Gümüşhânevî hazretleri, çağdaş Türkiye ve İslâm dünyasında otantik sünnet olarak İslâm’ın yaşatılmasında ana işlevi gören Müslüman cemaati kurmuştur. Tekkelerin yasaklandığı Cumhuriyet devrinde Arvasî yanında Gümüşhânevî gelenekten Serezli, Bekkine, Kotku gibi veliler, câmilerde terbiye ve irşad faaliyetlerini sürdürmüşlerdi. Ancak 1990’lı yıllardan itibaren hızlanan çarpık kentselleşme sürecinde câmiler de işlevini kayb ettiği için câmi-sünnet eksenli dindarlık iyice çözülmüştür.

Cumhuriyet devrinde İskenderpaşa, Zihnipaşa (Erenköy) ve İsmailağa câmilerinden isimlerini alan İstanbul-merkezli üç Nakşibendî topluluk da otantik cemaat tanımına uyan sünnet (tasavvuf) ve cemaat (câmi)-temelli cemaatlerdir. Son yıllarda Menzil cemaati de İstanbul’a taşınmıştır. Bu cemaatlerin hepsi, İslâm’a hizmet yolunda kendilerine seçtikleri kulvarda takdire şâyân çalışmalar yapmaktadırlar. Bu arada “havass tarikatı” olarak bilinen Gümüşhânevîlik çığırını izleyen Abdülaziz

Bekkine, Zahid Kotku ve Esad Coşan gibi âlimlerin rehberlik ettiği İskenderpaşa, Cumhuriyet devrinde de sünnî kültür hayatının kalbi olmaya devam etmiştir. Müslümanların bir kültürel atılım sürecine girdiği 1980'li yıllarda merhûm Esad Coşan hocamızın çıkardığı *İslâm ve İlim ve Sanat* gibi dergiler ve matbuat faaliyetleriyle sahil bir kültürel hayat filizlenmeye başlamıştı. Bu âcizin ilk yazısı da 1986 yılında *İlim ve Sanat* dergisinde çıkmıştı. Bu dergi, fakir yanında bildiğim kadarıyla Ahmet Davutoğlu, Yusuf Kaplan gibi aydınların ilk makalelerinin ve ayrıca Nabi Avcı, İlhan Kutluer gibi isimlerin de ilk akademik makalelerinin çıktığı öncü bir dergiydi.

Ancak maalesef bilahare Coşan'ı hicrete zorlayan meş'ûm 28 Şubat darbesinin gelmesi, sünnî bir kültür ortamı inşâsı yolundaki İskenderpaşa hareketini olumsuz etkilemiş, *İlim ve Sanat* dergisiyle birlikte diğer yayınlar ve faaliyetler de sekteye uğramış, cemaat eski etkinliğini kayb etmiştir. "Yedi dervişi bir kilime sığdıran" tasavvufun birleştirici ruhundan uzaklaştığı için bilahare İslâmî camiadaki kültürel faaliyetler, iktidar adaları yaratan hizipleşmelerden ibaret kaldı. İskenderpaşa'nın sadece eski ile yeni yayınevlerinin mukayesesinden bile değişen havayı izlemek mümkündür. 1980'lerdeki öğrencilik yıllarımda Seha Yayınları'nın geniş yayın yelpazesi, çıkardığı kitaplardaki çeşitlilik ve sıcaklık çok hoşuma giderdi. Ancak şimdi bakıyorum, Seha'nın halefi Server, daha içe kapalı bir yayın çizgisi izliyor.

Giderek artan ehl-i sünnet ve cemaat İslâm'ına yönelik sistematik saldırılara karşı münferit mesailerin yetersiz kaldığı günümüzde rahmetli Coşan hocamızın sürdürdüğü Gümüşhânevî çizgisinde kolektif bir harekete, kültürel bir ortama duyulan ihtiyaç zirveye çıkmıştır. Nakşibendî-Müceddidî-Gümüşhânevî geleneğin doğrudan varisi olarak sünneti ihyâ çağrısının öncelikli muhatabı bu cemaattir. Bu, bir temenninin ötesinde tarihin çağrısıdır. Bu yüzden Mehmed Zâhid Kotku, Mahmud Esad Coşan gibi mürşitlerin hayrul-halefi Nureddin Coşan, bu tarihî-İslâmî misyonun gereğini yapmak, Gümüşhânevî mirasına dönerek ihyâ hareketinin bayraktarlığını üstlenmek, iyice çürümüş bu topluma tasavvuf yoluyla sünnetin ve hikmetin ruhunu üfleme zorundadır ve's-selâm.

Hocam, çok teşekkür ederiz bu ufuk açıcı röportaj için.

Ben teşekkür ederim. Rabbim cümlemizi 'ilm-i nâfi' ve 'amel-i sâlih yolunda muvaffak eylesin.

KAYNAKÇA

Bayat, Asef (1996) "The Coming of a Post-Islamist Society," Critique: Critical Middle East Studies 9 (Fall): 43-52.

el-Buhârî, Abdülazîz (1997) Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli'l-Pezdevî, I-IV. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (yay.), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Dawson, Christopher (2008) The Formation of Christianity. San Francisco: Ignatius.

Ersoy, Mehmed Akif (1984) Safahat. M. Ertuğrul Düzdağ (yay.) İstanbul: İnkılâp ve Aka.

Göle, Nilüfer (1991) Modern Mahrem. İstanbul: Metis.

Lewis, Bernard (1968) The Emergence of Modern Turkey. New York: Oxford UP.

Roy, Olivier (1994) The Failure of Political Islam. Carol Volk (trs.), Cambridge, Mass.: Harvard UP.

Safi, Omid (2003) Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism. Oxford: Oneworld.

Wishnitzer, Avner (2015) Reading Clocks, Alla Turca: Time and Society in the Late Ottoman Empire. Chicago: University of Chicago

