

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

ERFEMARD N'DE DİN VE MODERNİZM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sefer YILDIRIM

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

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

EYLÜL - 2006

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyuldu unu, ba kalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunuldu unu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadı ını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya ba ka bir üniversitedeki bir tez çalı ması olarak sunulmadı ını beyan ederim.

Sefer YILDIRIM
29.05.2006

ÖNSÖZ

erif Mardin'de din ve modernizm konusu, Türkiye'de dinin yeni açılımlarını konu edinen bir Mardin çalımasıdır. Çalıma dinin kendini de i en sosyo-ekonomik ve kültürel artlara uyarlarken aldığı ı ekil ve bunların toplumsal tezahürlerini konu edinmesi ve tam bu esnada bu de i imde nurcu hareketin etkisini konu ediniyor.

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

Sefer YILDIRIM

Sakarya 2006

KISALTMALAR

Ank	:	Ankara
ABD	:	Amerika Birle ik Devletleri
AÜ FD	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜSBFD	:	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi
Çev.	:	Çeviren
Dr.	:	Derleme
EST	:	Erhard Seminerleri E itim
FAV	:	İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
ST	:	İstanbul
TM	:	Transandantal Meditasyon
YDH	:	Yeni Dini Hareketler

Tezin Ba lı ı: ER F MARD N'DE D N VE MODERN ZM**Tezin Yazarı:** Sefer YILDIRIM**Danı man:** Yrd. Doç.Dr. A. Faruk KILIÇ**Kabul Tarihi:** 26.09.2006**Sayfa Sayısı:** iv (ön kısım) + 90 (tez)**Anabilim Dalı:** Temel Felsefe Bilimleri**Bilim Dalı:** Din Sosyolojisi

Bu çalı ma din sosyolojisinin temel konularından biri olan din ile toplumun kar ılıklı ili kilerini konu edinmi tir. Ara tırma erif Mardin'in Türkiye'de din ve toplumsal de i im Bediüzzaman Said Nursi ve din ve siyaset kitapları ba lamında incelenmi tir. erif Mardin modernizm kavramını Charles Taylor'dan esinlenerek Türk toplum yapısına uygulamı tır. Bu yöntem erif Mardin'in bütün çalı maların da dikkati çeken bir üsluptur. Bu çalı mada Mardin Türkiye'nin de i en dini anlayı larını sosyal bilim kavramlarıyla ele almı tır. Nurculuk hareketinin Said Nursi önderli inde ortaya çıkı ı ve bu hareketin geleneksel tasavvuf ili kisinde bir kırılma noktası te kil etmesi çalı mamızda üzerinde durulan önemli anekdotlardan biridir. Aynı zamanda din-devlet ili kileri ve laiklik kavramaları, Türkiye'de din e itimi gibi bölüm alt ba lıklarıyla da günümüz Türkiye'si'nde popülaritesini elan sürdüren meselelere de de inilmi tir.

Çalı mamızda ayrıca erif Mardin'in dü ünçe dünyası hakkında bir fikir edinebilmek amacıyla kavram analizi ba lı ı altında onun bazı önemli kavramalara yükledi i manaları tespit etmeye çalı tık.

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

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

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

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

G R

Din ve modernizm ba lı ı zorunlu olarak din ve de i me kavramını da a rı tırır. Modern en temel anlamıyla yeni olan ey demektir. Bu anlamda da bugün yeni olan ey yarın eskidir. Bu öncüllerden çıkan sonuç de i me kavramıdır. Din sosyolojisinde de i me, dinin toplumu, toplumun dini etkilemesi bir ba ka deyi le kar ılıklı etkile imi ifade eder. De i me bireyde veya toplumda görülür. Biz bu çalı mamızda kavramın toplumsal yönünü inceledik. Ara tırmamıza erif Mardin'in din sosyolojisiyle ilgili olarak kaleme aldı ı kitap, makale ve tebli ler referans olarak alınmı tır. Fakat bir yazarın dü ünceleri onun bütün yaptı ı çalı malar esas alınarak saptana bilece i için bütün eserlerini inceledik.

Birinci bölümde erif Mardin'in hayatı ve eserlerini ele aldık. Bu bölümde bilim adamlarına ve erif Mardin okuması yapmak isteyenlere kılavuz olabilecek tarzda yapıtlarını sekiz kategoriye ayırdık. Çalı mamızın giri bölümünde erif Mardin okumalarıyla ilgili bazı açıklamalar yapmayı uygun görüyorum. Her eyden önce erif Mardin bir bilim adamıdır. Önce siyaset bilimiyle u ra mı son zamanlarda da ilgi alanını din sosyolojisine yöneltmi tir. Mardin dü üncelerini kurgularken o bilimin kavramlarını kullanır. Hatta Mardin'i anlamak için kullandı ı kavramların da dayanaklarını bilmek gerekir. Bu ara tırmamızda kar ıla tı ımız birinci engeldir. Örne in deamon kelimesi bizim kültürümüzde ho kar ılanmayacak anlamlara gelir. Fakat erif Mardin insandaki derin duyguları harekete geçirmesi, hayal dünyası üzerindeki sansürleri kaldırması anlamında bu kavramı olumlu olarak kullanır. Okumalarda kar ıla ilan ikinci bir zorluk da tercüme hatalarından kaynaklanmaktadır. Bu tespiti Ahmet Murat Aytaç'tan alıntılıyorum. Aytaç, Ali ya ar Sarıbay ve Ersim kalaycıo lu'nun çevirdi i "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics? Adlı makaledeki yanlı tercümelerin okuyucuyu nasıl yanılttı ını anlatıyor:

"Öncelikle evirmen tarafından seçilen kimi kar ılıkları, Türkçe eviride makalenin orijinalinde olmayan bazı sorunlar ortaya çıkardı ını belirterek ba layayım. Bu sorunlardan en dikkat çekici olanı Patrimonial Bureaucracy için çevirmen tarafından uygun görülen miras yoluyla geçen bürokrasi kar ılı ıdır. Kavramın sözlük tanımına dayalı olarak yapılan bu eviri, patrimonyal bürokrasi kavramının sosyal bilimlerdeki kullanımını açısından yetersiz olması bir yana, daha ilerde erif

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

İkinci bölümde Erif Mardin'e göre Din, Tarikat, İslamîyet, Laiklik, Nurculuk, Nakîlik, gibi kavramları. Üçüncü bölümde ise Mardin'e göre din ve modernizmin aralarındaki ilişkileri anlattığımız çalışmamızda bir de Erif Mardin kavramları başlı başına Mardin'le alakalı ilk sayılabilecek bir kavram analizi geliştirdik. Erif Mardin Türk siyasi düşüncesini (kendi deyimiyle, çoğunlukla keçi boynuzu olsa bile) önemseyerek Avrupa/Dünya siyasi düşüncesinin kavramlarıyla incelemiştir. Erif Mardin'in bu temel özelliği kendine has kavramlar kullanması bizi kavram analizi yapmaya sevk etti. Genelde yazdığı kitapların ve makalelerin İngilizce olması kavramların tercüme edilemeyeceği, yukarıdaki paragrafta da gördüğümüz gibi tercüme edilen kitaplardaki cümle düzensizlikleri, karıştıran en önemli zorluklardı. Kavramların önemi günlük hayattaki konuşma dilinde insanların birbirlerini anlamalarında açıkça çıkıyor. Çoğu zaman tartışılmaya biten sohbetlerin altında bile kavram tartışması oldu mu ağırdır. Günlük hayatta karşılaştığımız, yaşadığımız pratiklerde bile durum böyleyken soyut olan düşünce ameliyesiyle kurulan kurgulanan ve ifade edilen sosyal bilimlerde kavramların ne kadar önemli olduğunu anlatmaya hacet yoktur. Bu sebeptendir ki Erif Mardin'de kavramlar adı altında bir çalışmamı yaptım.

Çalışmanın Konusu

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

Çalışmanın Amacı

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

Çalı manın Önemi

Dinin zamanla öneminin azılaca ı kanaatlerinin giderek çürüdü ü asrımızda, din birçok toplumsal ve psikolojik faktörlerde belirleyici oldu u görülmü tür. Artık insanın dinsel bir varlık oldu u bilim dünyası tarafından kabul edilmi tir. Bizde bu çalı mamızda dinin toplumsal de i medeki ba at rolü üzerinde durduk. Türk modernle mesinin dini bir kenara atarak de il ona sahip çıkarak, onu dönü türerek ba arıya ula aca ına dair tespitimiz dikkate de erdir.

Çalı manın Metodu

Çalı mamızın ba ında konun anla ıla bilmesi için daha çok kavram ara tırması üzerinde durduk. erif Mardin'i anlamada önemli olan Bazı kavramları anlayıp içselle tirdikten sonra ikinci bir i olarak paragraf ve metin incelemesi üzerinde yo unla arak yazarın eserlerini ve dü üncelerini serdetmeye çalı tık.

Çalı manın Sınırları

erif Mardin'in din sosyolojisiyle ilgili en önemli yapıtı Türkiye'de din ve toplumsal de i me Bediüzzaman Said Nursi olayı çalı ması oldu u için ara tırmamızda modernle me olgusunu, nurculuk hareketiyle sınırlandırmak zorunda kaldık.

BÖLÜM 1: ER F MARD N' N HAYATI VE ESERLER

1.1. erif Mardin'in Hayatı

erif Mardin 1927 yılında stanbul'da do mu tur. Mardin ilinin e rafından ve ulemasından Mardinizadeliler ailesine mensuptur. Bu aile Mardin'deki Kasımiyye medresesinde altı yüz yıl boyunca müderrislik yapmı tır. Bu da erif Mardin'in ailesinin Osmanlı ilmiye sınıfından oldu unu ispat eder. erif Mardin'in büyük babası olan Mardinizade Arif Bey 1893 yılında artık bundan sonra ba ka yerde okumak gerekir diyerek çocuklarını stanbul'da yeni açılan Mektep-i Hukuk'a göndermi tir. Arif bey Fransızca, ngilizce ve Arapça biliyordu. Muhtasarululum adlı bir kitabı vardır. iirle de u ra mı bu alanda da Kahire gazetesinde iirleri basılmı tır. erif Mardin'in babası Mardinizade Arif Bey'in o lu olan emseddin Arif Mardin'dir. emseddin Arif Mardin ailenin yönetici çocuklarından dır. emseddin Arif bey 1917'de dı i leri bakanlı ında çalı mı ba arılı bir bürokrat olarak tanınmı ve 1990 yılında Mısır'da vefat etmi tir (Arlı, 2004:82-83).

erif Mardin orta ö renimine Galatasaray Lisesi'nde ba lamı ve bu ö renimini ABD'de tamamlamı tı. Lisans e itimini Stanford Ünivertsitesi Siyasal Bilimler bölümünde lisans üstü e itimini ise John Hopkins Üniversitesi'nde uluslararası ili kiler alanında tamamlamı tır. 1954-56 yılları arasında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Yavuz Abadan'ın asistanı olarak çalı mı kendisi bu fakülteye giri ini öyle anlatır:

“Amerika'daki Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden Maliye hocamız Bedri Gürsoydu. Bu zat Amerika'da ne kadar doktora yapan ki i varsa onların pe ine takılmı ve isimlerini almı . Ondan sonra askerli imi yapmak için Ankara'da bulundu um bir sırada birden bire beni buldu ve imdi kapanmı olan pastanelerden birine davet etti. Oturduk konu tuk. “bize gel” dedi. Ben de “ Biz kim?” dedim. “Biz Siyasal Bilgiler Fakültesi'ndeyiz” dedi.” (Mardin, 2004:357-360)

Mardin'in Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne giri i böyle olmu tu. Bu üniversitede çıkan Forum dergisinin, sürekli yazar kadrosunda bulunmu tur. Bu dergi Demokrat Parti iktidarına muhalefetleriyle tanınmı tır. 1958 yılında Yeni Osmanlıların Dü ünsel Yapıtları konulu teziyle Stanford Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi doktorasını, Hoover

Institute bünyesinde tamamlamı tır. 1956'da bir süre, liberal e ilimli Hürriyet Partisi'nde genel sekreterlik görevini yürütmü ve Daha sonra Forum içindeki ayrı malar nedeniyle bu çevreden ayrılan yazar 1964 yılında Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908 teziyle doçent olmu , 1969'da ise profesörlü e yükseltildi tır. Uzun yıllar, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde çalı mı tır. Robert College'in Bo aziçi Üniversitesi'ne dönü türülmesi ve üniversitenin kurulması sırasında görev almı ve Siyaset Bilimi bölümünün kurulu nu yönetmi tır. 1973-1976, 1978-1980, 1982-1984, Haziran-Ekim 1985, Temmuz 1986, Temmuz 1988 yılları arasında Bo aziçi Üniversitesi ktisadi ve dari Bilimler Fakültesi'nde çalı mı ve dekanlık yapmı ; burada siyaset bilimi ve sosyoloji dersleri okutmu tur. Ayrıca aynı üniversitede Sosyoloji bölümünde de çalı mı tır. A.B.D.'de Princeton (1958-1959, 1971-1972), Columbia (1965, 1971, 1972-1973, 1986), California (1975) ve Harvard Üniversitelerinde (1959-1961) çalı mı , Fransa'da Ecole des Hautes en Sciences Sociales'de (1985) ve ngiltere'de Oxford Üniversitesi'nde (1980-1982) konuk ö retim üyeli i yapmı tır. 1994 yılında i adamı Cem Boyner önderli inde, liberal e ilimleri ve özgürlükçü vurgularıyla siyaset sahnesine çıkan, fakat uzun süre ya ayamadan da ılan, Yeni Demokrasi Hareketi'nin kurucuları arasında yer almı tır. (Arlı, 2004:82-83) A.B.D. Washington D.C.'deki Amerikan Üniversitesi Uluslararası li kiler Bölümü'nde 1990-1997 yılları arasında ö retim üyeli i ve aynı üniversite bünyesindeki slami Ara tırmalar Merkezi'nde ba kanlık yapmı tır. 1997-1998'de bir yıl Berlin'de Wissenschaft College'de çalı mı ve daha sonraki yıl ise, Türkiye'ye dönerek yeni kurulmu olan Sabancı Üniversitesi'ne geçmi tir. Kendisi Sabancı Üniversitesi ile yaptı ı kontratta “Bu ö retim üyesi Sabancı üniversitesine Tanzimat Dönemi Fikriyatı üzerinde çalıacak bir grubun olu turulması için geliyor.” Mealindeki maddeyi aktarır (Mardin, 2003:363).

erif Mardin'in yayın grafi ine baktı ımızda, 1950'lerde ve 1960'ların ba ında siyasal dü ünçe tarihi üzerine çalı mı , daha sonra tarihi sosyolojiye yönelmi tir. Ondan sonra da din, ideoloji ve kültür meseleleriyle ilgilenmi . Modern Türkiye'nin yapısı üzerinde çalı mı en son olarak da din sosyolojisi ve Said Nursi çalı malarıyla dikkatleri üzerine çekmi tir (Mardin, 2004:361) lginç olması hasebiyle aktarmak istiyorum bu çalı maya Cemil Meriç'in önerisiyle ba lamı tır. Aralarında öyle bir diyaloggeçmi . “ 1980'lerin ba ında Said Nursi konusuna yöneldim. Cemil Meriç'e gitmi tim. Cemil Bey bana, “ Bu Said Nursi denen adamı ciddiye almak lazım dedi.” Eh, peki dedim bende , mademki

ciddiye almak lazım bir bakayım. Ondan sonra, Said Nursi üzerine çalı maya ba ladım.” (Mardin, 2003:47) erif Mardin’in bu çalı ması 1982’den 1989’a kadar sürmü tür.

Ara tırma Alanları: Siyaset Bilimi, Siyasi Fikirler Tarihi, Bilim Tarihi, Siyaset Sosyolojisi, Kökten Dincilik: Tarihsel Sosyoloji (Osmanlı mparatorlu u), Osmanlı Dönemi Entellektüel Tarihi, son dönemlerde de Din Sosyolojisi, çalı malarıyla tanınmı tır.

1.2. erif Mardin’in Eserleri:

Mardinle alakalı olan eserleri öyle tasnif edebiliriz: Siyasi fikirler tarihi alanı içinde yaptı ı ve tamamen kurumsal tarih alanı içinde de erlendirilebilecek çalı malar:The Genesis of Young Ottoman Thought, 1962.(Türkçe'si; Yeni Osmanlı Dü üncesinin Do u u), Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908. Bilgi (bilim) Sosyolojisi, deoloji ve Tarih Yazıcılı ı üzerine yaptı ı çalı malar: deoloji (1976), Din ve deoloji (1983), Siyasal ve Sosyal Bilimler (1994)

Din sosyolojisi üzerine yaptı ı çalı malar:Türkiye'de Din ve Siyaset (1995), Bediüzzaman Said. Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal De i im (1992). Siyaset bilimi ve sosyolojisi ile Türkiye'de entellektüel üretim süreçlerinin karakterine odaklanmı çalı malar:Türkiye'de Toplum ve Siyaset (2000), Türk Modernleşmesi (2000) (Arlı, 2004:82).

erif Mardin’in kitapları arasında deoloji (2006), Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal De i me Bediüzzaman Said Nursi Olayı (2005a), Türklerin Siyasi fikirleri 1895-1908 (2005b), Din ve deoloji (2003), Jön Yeni Osmanlı Dü üncesinin Do u u (1996) yer almaktadır. Ayrıca, Reflections on Said Nursi’s Life and Thought (2003), Adlarla Oyunlar(2003), Oryantalizmin Hasıraltı Ettikleri (2002), Tarihimiz ve Tarihe Soru Sormak: Bir Hasbihal (2000), Osmanlı mparatorlu unda Devlet Gücünün Söylemi Olarak Türkçe Üzerine: Giri Niteli inde Geçici Notlar (1998), yiler ve kötüler (1995), Kolektif Bellek ve Me ruiyetlerin Çatı ması (1995), Türk Tarihinde Nak ibendi Tarikatı (1993), Bediüzzaman’ın Cihad Anlayı ı Silahlı Mücadele De ildir (1991), Toplum Bilimlerinde Teoriler Üzerinde Bir Not (1964) adında farklı konuları ele alan makaleleri vardır. Bunların dı nda derleme mahiyetindeki kitapları da

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

1.3. Mardin’e Göre Sosyolojik ve Dini Kavramlar

erif Mardin Türk siyasi düşüncesini (kendi deyişiyle, çoğunlukla keçi boynuzu olsa bile) önemseyerek Avrupa/Dünya siyasi düşüncesinin kavramlarıyla incelemiştir. erif Mardin’in bu temel özelliği kendine has kavramlar kullanması bizi kavram analizi yapmaya sevk etti. Kavramların önemi günlük hayattaki konuşma dilinde insanların birbirlerini anlamalarında açıkça çıkıyor. Çoğunlukla zaman tartışmaya biten sohbetlerin altında bile kavram tartışması oldu ve ikardır. Günlük hayatta konuşulması, ya da konuşma pratiklerinde bile durum böyleyken soyut olan düşünce ameliyesiyle kurulan kurgulanan ve ifade edilen sosyal bilimlerde kavramların ne kadar önemli olduğunu anlatmaya hacet yoktur. Bu sebeptendir ki erif Mardin’de kavramlar adı altında bir çalışma yaptık.

Büyük Gelenek: şehirde ya da ayan yönetici sınıfın kültürü yani halk-divan edebiyatı ikili içinde divan edebiyatı gibi. (Hizmetli, 2002:531). Bu kavram aynı zamanda erif Mardin tarafından toplumsal yapıyı ifade eder biçimde kullanılmıştır.

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

Din: insanlarda uzun süreli, geniş kapsamlı, güçlü ve güdüler yerle tirmeye çalışılan bir sembol sistemidir (Mardin, 1986:37).

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

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

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

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

Gerçeklik kavramı: Dünya hakkındaki bilgilerimiz ve bilgimiz kendi zihinlerimizin özgün yaratımlarıdır. Bunlar bir toplum içinde edinilirler ve önceden edinilmiş bir kültüre bağlıdır." Mardin kurgulamasına Karl Mannheim'den alıntılanarak devam eder.

"Açıkça söylemek gerekirse, tek tek bireylerin düşünüşünden söz etmek doğru değildir. Bunun yerine onların başka insanların kendilerinden önce düşünmüş oldukları düşüncelerin yeniden düşünülmesine katıldıklarını söylemek daha doğrudur. Birey kendini, tevarüs ettiği düşünce kalıpları içinde bulur ve kendi durumundaki değişim ve bakış açılarından doğan yeni sorunları daha doğru olarak ele alabilmek için, devraldığı cevap tarzlarını bir daha incelemeye veya onların yerine bakış açılarını koymaya çalışır." (Mardin, 2005:138-39)

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

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

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

Kritik Dönme Gelene i: erif Mardin'e göre bu yalnız tenkit yapmak ya da derin analiz yapmak ile ilgili bir ey de ildir. Kritik dönme "Aslında insanların birbirleriyle tartı malarından ortaya çıkan bir ortak sonuca do ru varmanın ifadesidir (Mardin, 2004:371).

Kuuk Gelenek: Kırsal hayat ya ayan ve tarımla geçinen kesim (Hizmetli, 2002:531).

Kültür: toplum yapısı ekilllerinin kaybolmamasını sa layan araçların anlamlılık ve aynı zamanda i anlamlılık ve tutarlılı ının incelenmesidir (Mardin, 1986:53). Kültür, bir toplumun e itim, teknoloji, siyaset, hukuk, iktisat, sanat ve dine ili kin sorunları ozd    kendine özgü yol olarak tanımlayan yazar, Türkiye'de daha çok e itim ve sanat için kullanılan bu kavramın sosyal bilimciler için daha çok sosyal yapıyı ifade etti ini vurgulamaktadır (Hizmetli, 2002:531).

Kültür Yapılarının  zerkli i: Toplumun kültür katındaki yapıtlarının, bir kere olu tuktan sonra yapılarını zor kaybetmelerine bunların  zerkli i diyoruz. Yani kültür bütünün bir kere ortaya çıktıktan sonra, de i en artlar dolayısıyla toplumun, ihtiyaçları de i ti i zaman bile kendini devam ettirmeye e ilimli olmasıdır (Mardin, 1986:56).

Merkez-evre: erif Mardin'in merkez-evre konusunda yaptı ı çalı ma 1973 yılından bu yana neredeyse her eserinde etkisini hissettirmektedir. Mardin bu kavramı E. Shils'den yola çıkararak geli tirmi tir. Shils'in merkez tanımını ise   ekildedir:

"Toplumun bir merkezi vardır. Toplum yapısında bir merkez vardır. Bu merkezi alan, toplumun var oldu u ekolojik alan üzerinde e itli yollardan etkili olur. Sınırları belli bir ülkede yerle ik olmanın ta ıdı ı ekolojik anlamın ve aynı ülkede yerle ik olan di er insanlardan olu an veya etkilenen bir çevreye uyum sa lamanın ötesindeki anlamıyla bir toplumun  yesi olmak bu merkez ile olan ili kiler tarafından in a edilir." (Aytaç, 2006:35)

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

Mardin Türk siyasetini karakterize eden bir merkez oldu unu d n r. Osmanlı toplumu di er do u devletlerinden farklı bir eilde istikrarlı bir merkezi yapı nı a etmi tir. Osmanlı toplumunun temel çatı ma eksenleri olan merkez/ta ra, kentli/göçebe, Kul/reaya, memur/tüccar, asker/sivil gibi bölünmelerin söz konusu merkez evre

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

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

Özde le tirme: Çocuğun toplumun değerlerini alırken bunları beendiği kimselerden almasına denir (Mardin, 1986:86).

S MGE: Alim Arlı'nın Mardin'den yaptığı alıntıyı biz de aynen yapıyoruz.

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

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

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

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

anlatıyor. Türkiye'de slam'da ve Osmanlı'da eytan vardır. Fakat eytanili in yaratıcılığı diye bir ey dü ünme mümkün de ildir. Bunu böyle dü ünme bizim için günahdır. Batı'daki daemon kavramıyla bunun ötesinde bir eyin ekillendi ini görüyoruz. Bu yalnız bir tarafında iyilik di er tarafında da kötülük mele i olmasına dayanan bir kavram de idir. Mardin bu kavrama metaforik bir anlam yükleyerek insanın arka planına i aret eder. Bu arka plan Türkiye'de Batının aksine bir ekillide suçla yakın bir iç iti olarak görülür. Hatta ilahi varlı ın sesine yakınla mak için insanın günlük görünümünün arka planında ahsiyetinin gizli katlarında olan gücü harekete geçirmesi üpheyle algılanmı tır. Di er taraftan Batı'da Daemo'nun yaratıcı gücünü me rula tırılması ona göre yakında olan bir eydir. Bu hadise Batı'da Romantizm adını verdi imiz hareketle gerçekle mi ve bugüne kadar gücünü sürdürmektedir. Romantizmin ortaya attı ı bir anlayı insanların iyi veya kötü, suçlu veya suçsuz gibi iki ayrı kategoride yargılanmasının aksine bu iki kategorinin iç içe ya adı ıdır. Bu da insanın içinden gelen itilerin iyi mi yoksa kötüye mi yorulaca ı meselesini anlamsız kılıyor (Mardin, 2001:22-23).

1.4. Sosyolojik Açıdan Din

Din, eski Yunanca'da korku ile karı ık saygı anlamına gelen "thrioheya" kelimesiyle ifade edilmektedir. Latince'de "religio" kelimesi bu anlama gelir. Bu kelimeyi St. Augustin ve di er eski ilahiyatçılar Latince'nin " religare" (ba lanmak) masterından getirerek, insanları Allah'a ve birbirlerine bir ba la ba lamasından dolayı dine simge olarak kabul ederler. Bu günkü genel kabule göre " religio" kelimesi " religere" masterından gelmektedir. Bu da toplamak, saygıyla kendini toplamak anlamına gelir (Kılıç, 2005:13).

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

Din kavramıyla ilgili evrensel bir tarif uana kadar yapılamamı tır. Bunun bir çok sebebi vardır. Tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan bir çok farklı inanç ve dine de i ik

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

Din, inanç olgusuna dayanır. Ancak dini inanç, bilgi ve iman bütünü çerçevesinde, ifadelerin (dini dogmaların) doğruduna inanmaktır. Bu özelliğiyle de dini inanç diğer inanç türlerinden ayrılır. İnsan düşünürken bir varlık olduğu kadar, inanan bir varlıktır da düşünmenin temelinde akıl bulunur. Akıl yetersiz olduğu durumlarda tasavvur, aklın ötesine geçerek, yeni durumlara uymayı sağlar. Bu amaçla inanç olgusu devreye girer (Aslantürk ve Amman, 1999:280).

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

gerekirdi. te slam, Allah'ın adaletinin bir tecellisi olarak bu günahlı do ma halini akla, dü ünçeye, mantı a ve ilmi anlayı a en uygun bir ekilde hallederek her do an slam fitratı üzerine do urulur. Sonra anne-babası onu Hıristiyan, Yahudi ya da Mecusi yapar” ekinde çözü mü tür (Abdulkadiro lu, 2000:30-31). Bu tarz ifadeler din sosyolojisinin konusunun ve metodunun dı nda oldu u için biz çalı mamızda dinleri toplumdaki tezahürleriyle birlikte ele alaca ız. Yani bir inanç sistemine isim olmu toplumu etkilemi , ona yön vermi ve aynı ekilde toplumdan etkilenmi , yönlendirilmi boyutu çalı mamızın ana temasıdır. Çalı mamıza ı ık tutacak tanım olarak din, kutsal bir dünyayla ilgili bir inanç ve pratikler sistemi olarak tanımlanabilir (Sencer, 1968:5).

Dinin kayna ma ili kin görü leri iki kategoriye ayırabiliriz. 1) Dinin lâhî ve yüce kudret tarafından konuldu una inanan dü ünçeye, 2) nsanın her eyden üstün oldu una inanarak, dini bizzat insanın üretti ine inanan görü tür. Buna göre ilerlemeci ve evrim teorisine dayanan ikinci görü e göre, insanlık her geçen gün iyiye giden geri dönülmez bir akı nı içindedir. nsan, ilkel döneminde tabiat ve tabiî hâdiseler kar ısında çaresiz kaldı ndan birtakım görünmez güçlerin var oldu una inanımı ve bunları maddile tirerek zamanla tapınmaya ba lamı , böylece putperestlik ortaya çıkmı tır. Bu yüzden insanlı nın ilk dinine animizm (ruhlara tapma) adı vermi lerdir. Ölü ruhların, bedensiz varlıklarını devam ettirece i inancı atalara tapınmayı do urmu , buradan ya mur, ate , kar gibi tabiat olaylarını idare eden çe itli tanrıların varlı na inanılmı , zamanla bu tanrıların birle tirilmesiyle tek tanrı inancı ortaya çıkmı tır. Bütün bunlardan sonra dinin men eine ili kin görü lerden bazı özellikler ortaya çıkmaktadır. Eskiden kabileler kendilerini belli bir hayvan veya bitkiyle kan ba ı içinde akraba sayar ve onlara saygılarını tapınma biçiminde gösterirlerdi. Din toplumsal bir süreçtir. Toteme (kutsal olan ey) gösterilen saygı insanların kendi birliklerini temsil etti i içindir. O halde dinin temel fikri kutsaldır. Kutsal olan da toplumun kutsal kabul etti i eydir. (Kalkan, ?:264) Din insanın kendi ki ili ini bulurken hissetti i güçsüzlü e kar ı bir eylere güvenme ihtiyacından do mu tur. ” nsanın kendi dü ünçesini insan üstü bir plana aktarmasıyla din ortaya çıkmı tır. Yani insanların ruhun ölmezli ine inanmaları, adalete olan susamı lıkları, insanların bir adaletin tecellisine olan inançları din mefhumunu ortaya çıkarmı tır. Din baskı altındaki insanların iç çekmesi, kalpsiz dünyanın kalbi, ruhsuz dünyanın ruhudur. Din halkın afyonudur.Sosyoloji ise dine kutsal cemiyetin hayatındaki tecrübesi olarak bakar. Din a kın varlı a ba lanma ve

buna ait inancın gerektirdi i dü ünçe ve uygulamaların bütünü bir inanç, ibadet ve ahlak sistemidir (Aslantürk, Amman, 1999:281). Din sosyolojisi sözlüklerinden biri olan Kirman'ın sözlü ünde din maddesiyle alakalı bilgileri kısa ve özlü bir eilde açıklar:

" nşanın tutum ve davranı larını düzenleyen de erler manzumesinin belirleyicisi ve gündelik ya amındaki yol gösterici olarak çok önemli rolleri yerine getirmesi dinin toplumsal yönüyle ba lantılı olan bir tanımıdır. Din, inananları bir birine ba layarak bir takım gruplar ve kurumlar olu turma gücüne sahiptir. Sosyolojik anlamında dinin fizik alemi ile a kın alemi birbirinden ayrı tırılır ve ikincisi üzerine odaklanır. Dinin insanlar tarafından algılanıp yorumlanması sonucu farklı ekillerde ortaya çıkan bu yönü ço u zaman "ya anan din" olarak da ifade edilir. Bütün toplumlarda görülen sosyal bir kurum olan din, toplumla birlikte geli ir. Sop ve boylarda totemcilik; a iretlerde atalara ibadet; sitelerde çok tanrıcılık; sitelerin merkezile mesiyle büyük dinler; ça da demokrasilerde ise laik yapılar ortaya çıkmı tır." (Kirman; 2004:61-62)

Öncelikle unu bilmeliyiz ki her inanç sistemi sosyolojik olarak din sayılmıyor. "Bütün sosyolog ve din sosyologlarınca varılan mü terek kanaat udur ki, din tarifindeki belirli esaslara göre uygun olsa bile ancak sosyal geçerlili i olan inanç sistemleri sosyolojik manada dindir." (Sezen, 1998:78) Sosyoloji, din kavramına daha çok dinin toplumsal tezahürleri noktasından bakmaktadır (Kılıç,2005:15). Sosyoloji dinin mahiyeti ile de il, dinin sosyal artlarla olan ili kisine bakar. Sosyolog, objektif olmak bakımından dinin insanı ve cemiyeti a an yönü ile ilgilenmez. Dinin, insan ili kisine etkisini inceler (nce, 2005:17).

Ya ayan bir din tabiatı icabı sosyal münasebetler olu turmak ve gözetmek zorundadır. Bu dinin objektif yönünü vurgular. Fakat dinin sübjektif yönü de önemlidir. Sübjektif din, dinin fertte derinle en, fertte kök salan tarafıdır. Bazılarına göre dini tecrübe, duyguda ,iradede, bazen dü üncede ortaya çıkan içten gelen dü rtüdür (mamolu, 2004:110). Cemiyet içinde ferdin dini tecrübesidir. Dı tan görülmeyen sahası vardır. badet, ahlak, ayin v.b. le cemiyet hadisesi halini alan, ba kalarınca görülebilen dini tarafa da objektif din diyoruz. Kısacası sübjektif din, içten karaktere sahip bir birli in esasını te kil eder ve bütün insanlarda mü terek olan ilcalar, heyecanlar ve dü ünceler tabakasını ifade eder. Objektif din ise dini davranı ların tümü ile birlikte, soy, meslek, iktisadi seviye, mülkiyet, mevki, sınıf gibi sosyal i leyi le birle en bunlarla kar ılıklı

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

"Her ça da toplumsal dayanı mayı kuvvetlendirmek için çok hayırlı bir i görmü tür. Onun için toplum var oldukça, din de türlü biçimlere bürünerek daima var olacaktır. Bütün toplumsal kurumlar dinden çıkmı tır. Aklın kategorileri, bilimin dayandı ı ilkeler, ahlak ve hukuk kuralları hep dinin ürünüdür. Din hayatı kollektif hayatın en yo un bir anlatımı ve en üstün bir biçimidir. Çünkü toplum dinin özüdür, ruhudur." (Kılıç, 2005:16)

Dinin fonksiyonunun tarihi delillerini inceleyen sezen çalı masında bize önemli bulgular sunmaktadır. "Mütekamil dinler, kan davasının kalkmasına sebep olmu tur. Mülkiyet ekilerinin tekamülüne sebep olmu tur. mparatorlukların kurulmasına yol açmı tır. Dinin gücü, tarihin yalnız parlak dönemlerinde de il, buhranlı devirlerinde de toplumun çözülmeden, da ilmadan ayakta durabilmesini temin etmi tir" (Sezen, 2005:117).

Füstel de Gounglanges'e göre fikirler sosyal de i melerin sebebidir. Fikirler ile inançlar arasında sıkı bir ilgi vardır (Sezen, 1998:126). Bu konuya dolaylı da olsa erif Mardin'de bir çok defa de inmi , fikir ile eylem arasındaki ili kiyi irdelemi tir (Mardin, 2004:365). Füstele göre eski ça kavimlerinin kurumlarını inançlarla kar ıla tırarak anlayabiliriz " nançlarla kanunlar kar ıla tırılınca görülür ki, bir ilkel din; Grek ve Roma ailesini kurmu evlenme, baba otoritesini do urmu , akrabalık derecelerini tespit etmi , mülk ve miras hukukunu ortaya koymu tur. Yine bu din aileyi geni leterek daha büyük bir birli i yani siteyi kurmu , aileye egemen oldu u gibi ona da egemen olmu tur" (Kılıç, 2005:16-17).

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

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

te Ellwood'un dü üncesinin toplumsal tezahürlerini Çanakkale muharebesinde gören Atatürk bir sosyal bilimci olmamasına ra men yapmı oldu u tespitle bizlere dinin toplumsal bir fonksiyon üstlendi i noktasında dikkate de er bir ilke veriyor. Dini duygu bir milleti hezimetten dahi kurtarabilir.

1.4.1. Geleneksel ve Modern Toplumlarda Din

Günümüzde çok çe itli toplumlar vardır. Bilimsel bir çözümlene yapmak için bu toplumların sınıflandırılması gerekir. XIX. yüzyılın ba ından bu yana gözlemciler sanayi devriminin, insanların ya am ko ullarını dönü türdü ünü ve toplumsal örgütleri allak bullak etti ini çok iyi analiz etmi lerd. Sosyoloji de bu de i imleri betimlemek, onları açıklamak ve gelecekteki gidi ini öngörmek için kuruldu. Büyümekte olan yeni toplumun çözümlenmesi ve temel özelliklerinin gün ı ına çıkarılması için onu di er toplum tipleriyle kar ıla tırma gereksinimi hissedildi. Buradan da modern toplumu ve ondan çok daha ilkel olan toplumu kar ıtlık içinde ele almak gereksinimi hissedildi. Bunun sonucu olarak ikili bir sınıflama yapıldı. Tüm bu ikili kurgulamalardan sonra sanayile mi toplum tipinin kar ıtı olarak ideal geleneksel bir toplum tipi olu turulmu tur (Sayın, 1994:95).

ngilizce kar ılı ı "tradition"olan gelenek sosyolojik anlamda toplumda de erler ve kurumların en a ır de i en ve eski toplum devirlerini yenilerine ba lamaya yarayan sosyal mirası ifade eder (Ülken, 1969:115). Bu kavramı gelenekçilik kavramı ile kar ı tırmamalıyız. Gelenekçilik, toplumsal kurumları ve inançları yalnızca geçmi ten süregeldikleri için benimseyen, saygın tutan, destekleyen, yeni ekin ö elerini ise

de ersiz sayan tutum ya da ö retidir. Bu ba lamda geleneksel toplum da davranı ların geleneklerle belirlendi i toplum anlamına gelir (Ozankaya, 1995:59). Kentli, kapitalist, modern sanayi toplumunun kar ıtı olarak kurgulanan toplum tipini ifade eden bu kavram daha çok yargılayıcı bir anlamda kullanılır. Geleneksel toplumlar küçük ölçekli olup, bu tip toplumlara genelde köy ve kasabalarda rastlanır. Homojen bir yapısı olan bu tür toplumlarda farklılıklara çok fazla rastlanmaz. Kutsallık ve ahlaki ilkeler çok fazla önemsenir. Din insanların dünya görüşüne yön verir. Statüler atıf yolludur, do u tan elde edilmiştir. İref ve asalet önemli kavramlardır. İletim yüz yüze olup anonim ilişkiler egemendir. Toplumsal tabakala ma açısından oldukça eşitsiz bir yapı vardır ve toplumsal hareketlilik asgari düzeydedir. Ataerkil bir yapılanma söz konusudur. Kadınların çok fazla söz hakları yoktur. Geni aile tipi yaygındır. Aile toplumsalla manın ve ekonomik üretimin ilk ve en önemli mekanıdır. Ekonomi daha ziyade tarıma dayalıdır. Daha çok insan ve hayvan enerjisi kullanılır. E itim ö retim sadece belli sayıda olan seçkinlerin elindedir. Yüksek düzeyde do um ve ölüm oranlarına rastlanır. Ya ama standartları dü ük oldu u için ortalama ömür kısadır. Toplumsal de i me yava olup birkaç nesil ku atır (Kirman, 2004:88).

Bu toplumun üyeleri do rudan do ruya kendi ihtiyaçlarını kendileri kar ılar. Kendi ihtiyaçları için üretirler. Dini olanla din dış ı olan iç içe geçmiştir. Geleneksel toplumun sosyal organizasyonu kutsalla sıkı bir ba lılıkla karakterize olmaktadır. Toplumsal organizasyon genellikle karma ık bir akrabalık sistemi ve ya gruplarına dayanır. Dinde hiyerar ik bir yapılanma yoktur. Modern bilimi meydana getiren nazariyelerden yoksun bulunan geleneksel toplumda bilgiler temelde deneye dayalı bir özellik ta ırlar. Geleneksel toplum tipini karakterize eden en büyük hususiyetlerden biri de onun, temelde dini bir renk ta ıyan toplumsal normları uzun süre sabit tutan muhafazakâr bir özelli e sahip olması ve genellikle orada gelene i tehdit edebilecek her çe it de i me ve yenili in iyi bir kabul görmeyi idir (Günay, 2005:395). Dolayısıyla geleneksel toplumlarda dinin ba at bir rolü vardır. Herkes dini emir ve yasaklara uymaya kendini mecbur hisseder. Günay öyle der: “Geleneksel toplum tipinde dinin en önemli toplumsal fonksiyonlarından biri ve hatta belki de en ba ta geleni, grup ahlakının korunması ve ayakta tutulmasıdır.” Görüldü ü gibi dinin geleneksel toplumlardaki en önemli fonksiyonu koruyuculuktur (Günay, 2005:396).

Modern toplum tipi ise Sanayi devriminin do u uyla birlikte ortaya çıkan ve dolayısıyla de i menin hızlı ve sürekli oldu u, nüfusun genelde ehirlerde ya adı ı bir toplum tipidir.. Ço u zaman geleneksel toplumun kar ıtı olarak anla ılan modern toplum tipi, öncelikle akılcılık ve bireycilik felsefesine dayalıdır. Soy sop üstünlü ü veya asalet yerine bireysel onur ön plandadır. Temel e itim ö retim yaygınla tırılmı tır, ileri düzeyde e itim almı olanların oranı yükselmiş , olaylara bilimsel ve rasyonel bakabilme alı kanlı ı yaygınla mı tır. Seküler bir anlayı egemendir; toplumsal tabakala ma açısından oldukça e itsiz bir yapı olmakla birlikte toplumsal hareketlilik en üst düzeydedir. Geleneksel toplumları niteleyen ataerkil yapılanma çözülmekte, kadınlar da pek çok alanda söz sahibi olmaktadır. Çekirdek aile tipi yaygındır. Belli ölçüde toplumsalla ma görevi görmekle birlikte aile, artık üretimden ziyade bir tüketim birli i halini almı tır. Ya am standartları ve sa lık teknolojisi yüksek düzeyde oldu u için ortalama ömür uzamı tır (Kirman, 2004:155).

Teknolojik veya modern sanayi toplumunda her eyden önce teknik son derece geli mi olup; orada insan, tabii çevresi içerisinde ya adı ı geleneksel toplumdan farklı olarak teknik bir çevrede ya amaktadır. Aletten makineye el i çili inden makinele meye geçi le karakterize olan sanayi devriminin olu turdu u bu yeni çevrede insan adeta tabiatı kendi ihtiyaçları, arzuları ve ihtiraslarına tabi kılmak e ilimindedir (Günay, 2005:396). Geleneksel topluma nispetle modern sanayi toplumunda gözlenen birçok önemli farklılıklar sebebiyle geleneksel toplumda hayatiyet buldu u ekliyle dinin modern sanayi toplumunda da varlı mını sürdürrece ini dü ünlemek hatalı olmaktadır. Gerçekten de geleneksel toplumda sosyal hayatın tepe noktasında bulunan din, modern sanayi toplumunda ortaya çıkan sekülerizasyon sonucu ferdile erek birçok toplumsal tesirlerinden arınmı ve kendi öz alanına çekilmi ; ki ilerin özel ya antularıyla ilgili bir vicdan ve ahsi seçim meselesi hüviyetine bürünmü tür. Modern sanayi toplumunda dini inançlara ve uygulamalara olan ra bet de eskiye oranla büyük bir dü ü kaydetmi tir. Kısacası modern toplum, eskinin geleneksel toplumlarındaki dini birlik, beraberlik ve bütünlü ün yerine, dine ba lılık ve dini ya ayı açısından bir plüralizm, geleneksel ve kurumla mı dindarlıkta bir gev eme, ilgisizlik dine ve özellikle dindarlı a kar ı tenkit ve hatta inançsızlıkla karakterize olmaktadır (Günay, 2005:398-399). Bundan sonraki ba lıkta ve bölümlerde bu anlayı mın etkisini kaybetti ini modernle meyle beraber dinin etkisini koruyarak artırdı mını görece iz.

1.4.2. Modern Toplumlarda Yeni Dini Hareketler

İkinci dünya savaından sonra daha çok ABD'de görülen ithal fikirli hareketler olarak anlatılan yeni dini hareketler modernizmden sonra postmodern dönemde ortaya çıkmı ve etkisini günümüze kadar devam ettirmi mahalli olmakla beraber evrensel olduklarını iddia eden olumlardır. Modern toplumlar bilimsel ve ekonomik gelişmenin, geleneksel olarak bir sosyal fonksiyon ekinde dinin yerine getirdi i hayata mana kazandırma i levini yerine getiremedi ini tecrübe ettikçe bilim ve ekonomiye duyulan toplumsal güven sarsıldı. YDH bundan dolayı Amerikan toplumunda ortaya çıkmı tır. Aidala, Hunter, ve Westley'ye göre ahsi ve toplumsal ilikileri düzenleyen normatif biçimlerin çökü ü yeni dini uyanı a sebep olmu tur. Bazı bilim adamlarına göre de yeni dini uurun yükseli i manevi- ahlaki manaların ve kültürel değerlerin krizidir ki entürk'e göre bu durum Amerikan sivil dininin krizi olarak adlandırılmaktadır (entürk, 2004:58).

entürk yeni dini hareketlerin ortaya çıkı sebeplerini be kategoride ele almaktadır.

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

2) Meralı tırma mekanizmalarında kırılma: Dinin kültürel değerler konusunda olu turdu u konsensüs ve böylece sosyal düzeni meralı tırdı ı varsayımına dayanan bu bakı açısına göre dini uurun yükseli i sosyal entegrasyon ve meralı tırma mekanizmalarındaki krize atfedilmektedir. Bu mekanizmalara Wuthnow manevi-ahlaki düzen derken, Bellah onu sivil din olarak isimlendirmektedir. Wuthnow'un deyiimiyle Amerikan manevi-ahlaki düzeninin krizi, Bellah'ın ifadesiyle Amerikan sivil dininin krizi yeni dini hareketlerin bu fonksiyonları kar ılamak için alternatif manevi-ahlaki düzenler veya sivil dinler olarak ortaya çıkı ina yol açmı tır.

3) Dünyevileşmenin sınırları: Dinin insanların tatminsiz kalan arzularını telafi etti i varsayımına dayanan bu bakı açısına göre dünyevileşme sonucunda geleneksel dinler bu fonksiyonu yerine getiremeyince yeni telafi yolları olarak yeni dini hareketler ortaya çıkmı tır.

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

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

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

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

A) Karşı Kültürcü (Batı kaynaklı ve Hıristiyan değil): Zen Budizm, Amerikan Düzenleme TM, Yoga Grubu, Hare Krishna, İyancılık(Satanizm). B) Ahisi Gelişme(Batı kaynaklı ve Hıristiyanlık karşı tarafsız): Erhard Seminerleri Estim (Est), Scentology, Synanon. C) Yeni- Hıristiyan: Hıristiyan Dünya Özgürlük Cephesi, Tanrının Çocukları, İsa için Yahudiler, İsa için Kampüs Seferberliği, Dillerde Konuşan Gruplar.

Sayıları birkaç yüzü bulan YDH'nin mensuplarının toplam sayısı 150.000 ila 200.000 arasındadır.Yapılan araştırmalara göre bu gruplara katılanların sadece yüzde biri grupta birkaç seneden fazla kalmaktadır. Entürk'e göre her ne kadar kültürler 1970'lerde sayıca artmışsa da üye sayıları birkaç binini geçmemiştir (Entürk, 2004:60).

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

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

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

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

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

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

1.5. Sosyolojik Açıdan Devlet

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

kurumdur. Marksistlere göre devlet, bir sınıf yapısıdır; Weber' e göre ise toplumu birle tiren kurulu ; Hegel'e göre yeryüzü tanrısı; anar istlere göre ise kendi kendine yok olmasını beklemeden ortadan kaldırılması geren bir kurumdur (Seyyar, 2002:119).

Etimolojik açıdan Arapça'da "devlet" de i mek bir halden ba ka bir hale dönmek; nöbetle e birbiri ardınca gelmek, üstün gelmek, zafer kazanmak anlamlarına gelir. Batı'da dinin men eine ili kin çalı maların ba ladı ı XVIII.Yüzyıldan itibaren devletin do u una ili kin teoriler de geli tirilmi tir. Birincisi, evrimci görü tür. Buna göre, insanlık tarihinin büyük bir kısmı devletsiz olarak geçmi tir. Devlet kabul edilebilecek bir olguya Mezopotamya'da ancak M.Ö. 3000 yıllarında rastlanmı tır. Devletin do u u ile ilgili ikinci temel iddia ise, devleti insanlı ın ayrılmaz bir unsuru olarak algılayan görü tür. Buna göre devlet, toplum kadar eski bir kurumdur. Bu bakı açısına göre insan, aynı zamanda siyasal bir varlıktır (Kılıç, 2005:20). çtimai mukavele nazariyesine göre devlet, bir içtimai antla manın ürünüdür. Buna göre insanlar, tarihin eski devirlerinde tabii ya ama halini idrak etmi lerdı. Bu devir bazılarına göre sükun, istikrar ve saadetin timsalidir. Bazılarına göre ise, kötü bir devirdir. te insanlar kendi akıllarıyla, bu duruma son vererek, hayat bekalarını teminat altına almayı amaçlamı lardır. Bu mukavele, ya tabii ya ama devrindeki saadeti tekrar elde etmek veya tabii ya ama devrinin kötülüklerinden emin olmak için akdedilmi tir. te devleti meydana getiren bu mukaveleye; içtimai mukavele denmektedir. Din nazariyesine göre devlet, dinden do mu tur. Bu görü ü savunanların ba ında ünlü Fransız tarihçisi Füstel de Goulanges gelmektedir (Kılıç, 2005:21).

Sosyolojik açıdan bakıldı ında ise devlet, her eyden önce sosyal bir kurumdur, gücü de sosyal içeriklidir, toplumun üstünde ve dı ında bir veri olarak var de ildir. Bir kurum olarak soyuttur ve tüzel bir ki ili e sahiptir. Bu durum onun süreklili ini de sa lar. Bu çerçevede u tanım verilebilir: "Devlet, bir toplumu idari te kilat vasıtası altında düzenleyen siyasi ve insani bir kurumdur. Bu idari te kilat ülke toprakları üzerinde yasal bir egemenli e, toplum üyeleri üzerinde de me ru bir otoriteye dayanır. Zorunlu durumlarda yasal kontrolü garanti altına almak için, fiziki güç kullanma hakkına da sahiptir." (Kılıç, 2005:22) Siyasi açıdan devlet bir kavmin siyasi organla masını içte ve dı ta korumaya mahsus, bu görev için gerekli araçları olan kurumdur (Ülken, 1969:78).

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

1.6. Sosyolojik Açıdan Modernizm

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

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

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

Modernleşme kavramının dört boyutu vardır; farklılaşma, akılcılaştırma, bireycileştirme, evcilleştirme. Farklılaşma, ilk önce türde (homojen) olan bir bütünü, daha sonraları kendine özgü bir karakter ve bileşime sahip değişik parçalara bölünme süreciyle

ili kilidir. Bu süreç neticesinde, çok çe itli etkinlikler ve i levler ba ımsızla makta ve kendileriyle kesi en kurumlar ve örgütler olu turmaktadır. Yeni farklıla mı birimler, her zaman bazı i levlerin tekrar yerine getirilmesinde daha da uzmanla maktadır. Yapısal farklıla ma süreci, geleneksel ve modern hayır kurumları arasında yapılacak bir kıyaslamayla açıklı a kavu turulabilir. Geç Orta Ça 'da ehir misafir evi, toplum dı ına itilmi ki iler için henüz farklıla mamı bir bakım merkeziydi. Misafir evi hem bedensel ve zihinsel özür lü ler, hem de yoksul dullara, yetimlere gezginci bir takım gruplara mesken olarak bir sı mak i levi görüyordu. Bakım i lerini ruhaniler ve dindar gönüllü ler yapıyorlardı. Geleneksel yardımın temel özelli i, ki isel ba ımlılı ktı. 18.yüzyıldan itibaren ehir misafir evi farklılıla ma dönemine girdi. Zamanla hastaneler, zihinsel özür lü ler için akıl hastaneleri yetim evleri, yoksul evleri tutuk evleri ortaya çı kmaya ba ladı. Bakım, tedavi ve denetim artık gönüllü ki iler tarafından de il, bu i ler için yeti tirilmi profesyonel görevlilerce yapılmaya ba landı. Önceki ki isel ba ımlılı ın yerine, modernle me süreci içinde, biçimsel ve bürokratik ba ımlılık geçti. Önceki ehir evi, sadece ayrı ve farklı birimlere ayrılmakla kalmadı, her birim içinde de yapısal farklıla ma süreci devam edip geldi. Bugün her hastanede, daha üst düzeyde bütünle tirilmi ve koordinasyona ba lanmı , farklı uzmanlık ve görece özerk i lev gören bölümler bulunmaktadır. Akılcıla ma kavramı, önceden bildirmek ve denetlemek amacıyla gerçekli i düzene koymayı ve sistemle tirmeyi dile getirmektedir (Canatan, 2003:36).

Akılcıla ma, dü ünçe ve davranı larımızın gittikçe daha fazla hesaplanabilir, izah edilebilir ve denetlenebilir olmasını ifade etmektedir. Akılcı davranı , tartı ılıp- dü ünülmü bir eylemdir; sonuçları itibariyle amaca daha uygun ve verimli olabilecek yöntem ve araçların seçilmesidir. Çevremizdeki gerçekli in denetlenebilece i fikri, dü ünçe ve davranı larımıza nüfuz etmi tir. Yakın zamanlarda ortaya çı kmı olan A DS salgınına ili kin bakı ımızı somut bir örnek olarak verebiliriz. Bugün hiç kimse A DS salgınının Tanrı ya da cinlerin bir öcü olabilece ini ve hastalı ın uzun ve ayrıntılı bir yakarı töreninden sonra geçece ine inanmamaktadır. Bunun yerine bütün umutlarını tıp bilimine ba lamı ve salgına çözüm bulmak için sayısız yüksek-uzman ara tırmacılar arıyoruz. Üstelik salgının bula ma tehlikesini mümkün oldu u ölçüde azaltmak için insanların “akılcı davranı larına” güveniyoruz. Amaca uygun olup olmadı ı sürekli tartı ılan geni bilgilendirme kampanyaları kanalıyla, o i i yapmadan önce gerekli

önlemleri almaları için halk uyarılmaktadır. Bireycille me kavramı, yakın çevresindeki topluluklardan ba ımsızla an bireyin gittikçe artan de erini dile getirmektedir. Bireycille me, insanların co rafi olarak birbirlerine oldukça uzak mesafelere yayılmış bulunan pek çok sosyal birimle kar ı kar ıya gelmesinin bir sonucudur. Aynı ayrı her birimin bireyden sadakat istemesi azalmı tır. Bireyin çok farklı birimlerle ili kiye geçmesi, onun bu birimler kar ısında ki isel bir ba ımsızlık kazanmasına yol açmı tır. Pre-modern toplumlarda insanlar kendilerini belirli bir sosyal birimin üyesi ve parçası olarak görme e yatkındırlar. Sosyal birimden ba ımsız ya ayan bir bireyin varlı ı istisnai bir durumdu. Bireycille me süreci ve buna ba ılı olarak bireycilik zihniyeti, Rönesans dönemiyle ortaya çıkmaya ba ladı. Bu dönemde insan tekini merkeze koyan ve kendi eylemlerini, insanın kendisinin yarattı ını ileri süren bir dünya görü ü ortaya atıldı. Evcille tirme kavramı, bireyin kendi biyolojik ve do al sınırlarını hangi oranda a ıp a madı ıyla ilgilidir. Modernle menin tipik bir özelli i, biyolojik ve do al süreçlerin korkunç bir ekilde ele alınmasıdır. Gittikçe fazlala an denetim, sadece ya amı kolayla tırmıyor, aynı zamanda denetim araçlarına olan ba ımlılı ı da arttırıyor (Canatan, 2003:37-38).

Geçmi ten gelen her eye kar ı olma özelli inin yanı sıra modernizm taraftarları objektif bilim, ba ımsız sanat anlayı ları, evrensel ahlak ve hukuk kuralları geli tirmeye çabalamı lardır. Sosyal kurumların ve bilimin geli mesi batıda mitoloji ve din gibi hususların akıl dı ı de erlendirilmesine sebep olmu , ilerleme dü ünmesini benimseyen aydınlanma dönemi dü ünürleri, modernizmin de kabul etti i, tarih ve gelenekle ba ların koparılma arzusunu gerçekle tirmeyi hedeflemi tir. Aydınlanma dü ünçesi insano lunu her türlü ba lardan koparmak üzere öncelikle bilgi ve sosyal kurumların kutsiyetinin yeniden ekillendirilmesini hedeflemi tir. Kısacası aydınlanma dönemi dü ünür ve teorisyenleri insanın yaratıcılı ını, bilimsel ke ifleri ve insanlı ın ilerlemesi adına bireysel faziletleri yüceltmi , buna kar ı tarihi ve geleneksel de erlere iddetle kar ı durmu lardır. Dolayısıyla modernle meyi aydınlanma döneminin bir uzantısı olarak dü ünebiliriz. Ba ka bir deyi le modernizm:

“Tarihsel bir kesiti, belirli bir dönemi ya da bir dönemin hâkim özelliklerini ortaya koymak için kullanılan bir terim de de ildir. Zamana ba ılı olan, içinde ya anılan zamanı ifade eden, sürekli olarak günümüze ait dönemi kendisinden hareketle tanımlamaya çalı an bir bilinç durumudur. Bu anlamıyla tarihsel olanın kar ıtı

eklinde de erlendirilir. Muhtevası sürekli de i se de eski olanın hâkimiyetinin bırakılıp yeniye geçilmesini yani mevcudun hâkim kılındı nı ifade eden bir terimdir. Bazıları modernizm ile modernite kavramlarını ayırmı lardır. Modernite toplumda devam eden bir süreci; de i imi, teknoloji ve modern bilimlerin yeni imkânlarından istifade etme sürecini ifade için kullanılırken, modernizm bir dü ünce sisteminin adı olarak batı kültür ve medeniyetinin örnek alınması anlamında kullanılmı tır. Modernist yeni anlayı nı yerle tire bilmek için geleneksel anlayı ı alabildi ine ele tirmek durumundadır. Ancak onun dü üncesini olu turmak için eskiyi yıkmak zorunda olu u hassas bir noktadır.” (Hatibo lu, 2004:35)

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

2.1. Erif Mardin'e Göre Din

Erif Mardin'e göre, din Türkiye'de siyasete alet edilmiştir. Bu durumu şöyle ekilendiriyor. "Aralarında seçim kaybetmiş "laikler" in başta bulunduğu bir kısım politikacılar din faktörünün Türkiye'de karışına geçilmez bir varlık olduğunu anlatırlar." (Mardin, 2003:10) Mardin dinin toplumsal etkilerini incelerken dinin iki ayrı ekliyle karşılaştırmayı bekler birincisi "Dinin toplum yapısıyla bütünleşmiş olarak toplum anlamlarının bir düzenlemesi ve kuvvetlendiricisi olarak oynayabileceği rol, ikincisi bazen toplum yapısının dışında çalıştığı mekanizması." (Mardin, 1986:56)

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

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

"Bunlardan birincisi ki isel plandır. Ki i katında, dindı ı kültürü tamamen izah edemeyece i bir olaylar tortusu oldu una göre ki i, bunlar için bir ba ka türden izah arayacaktır. Kendisini izah aramaya sevk eden güdü ise; çocukluktan kalma, dünya kar ısındaki zaaf duygusunun bertaraf edilmesi zorunlulu u, Genel bir "anlama" sisteminin herhangi bir k  esini bo bırakmamak, dünyada kar ıla tı ı bütün olayları anlatabilecek bili sel (cognitive) bir sisteme sahip olmak istemesidir. Dinin ikinci fonksiyonu kültür katındadır. Din, insanlara çevrelerindeki dünyayı özel gözlüklerle görmeyi sa layacak kavramsal görü imkanlarını sa lar. Din bir semboller kümesidir.   nc  fonksiyonu din, Durkheim'ın pe inden gidilirse toplumsal yapı unsurlarının sabit kalması fonksiyonunu" görmektedir (Mardin, 1986:65).

erif Mardin dinin fonksiyonlarına de inirken "onun Ki i, din aracılı ıyla kontrol altına alamadı ı bazı kuvvetlere tabi oldu u hissine kar ı bir ki isel güvenlik mekanizması kurar." Bu sözleri onun Karl Marx'tan etkilendi ini gösterir. Marx' a göre din, ölümden sonra cennet vadederek ki inin bu dünyada ba ına gelecek sıkıntılara g   s germesini, anlayamadı ı tabiat üstü olaylara anlam vererek rahatlamasını sa layarak ki iye güvende oldu u hissini verir (oban,2004:53).

Mardin'e göre dinin fonksiyonlarından bir tanesi de Müslüman p ritanizmidir. Bu görü  n toplumda birçok yansıması oldu unu vurgular. "Ba kent esnafı arasında ve ba kent dı ında küçük ehirlerde oturanlar arasında yaygın olan bu p ritanizminin özel ekilerinden biri, mahallelinin orada oturanların ahlakına nezaret etmesidir". Mardin tarihte ortaya çıkmı Kabakçı, Patrona Halil gibi isyanların da bu tür bir inanç yapısından meydana geldi ini vurgulayarak inançların halk kitleleri üzerindeki etkisini göstermeye çalı ır. "Daha birkaç ay önce Konya'da ortaya çıkan bir arbedede ileri sürülen ana ideolojik temalardan biri bu inantı." (Mardin, 1986:102-103) Mardin'e göre dinin yukarıda saydı ımız   fonksiyonunun dı ında genel anlamda birçok fonksiyonu vardır. Mardin dört ba lık altında dinin bu fonksiyonlarına kısaca de inmi tir.

"Din sosyolojisi bakımından: Dinin gerek ki i katında gerek toplum yapısı katında bir fonksiyonu vardır. Dinin ki i katındaki etkisi udur: Ki i din aracılı ıyla kontrol altına alamadı ı bazı kuvvetlere tabi oldu u hissine kar ı bir ki isel güvenlik mekanizması kurar. Dinin toplum katındaki fonksiyonu, etrafındaki dünyayı

anlamasında bir model temin etmesidir.. slami inanç bakımından: Dinselle dinsel olmayanı slamiyet'te birbirinden ayırmak zordur. Her durumda ki inin sosyal kimli i dinsel kalıplara te ekkül eder. Dini do manın slami toplumlarda ideolojik bir mütenazarı vardır. O da ümmet görü üdür. slamiyet'te seçkinler dini, halk dini ekinde ba langıçtan beri bir ayrılık olmu tur. Allah'ın kapsayıcılı ı ve ki ilerini Allah önünde e itli i anlayı ı bu ikili i kapatma fonksiyonunu görür. Osmanlı mparatorlu u'nun yapısı bakımından: Osmanlı mparatorlu u'nda halk kültürü ile seçkinler kültürü arasındaki ayrılık kendini din alanında da belli etmi tir. Bir seçkinler dinin yanında bir de halk dini olu mu tur. Türkiye Cumhuriyeti bakımından: Cumhuriyet'in modernle tirici aydınları bu dini ikili e önem vermeme lerdir. Teklif ettikleri hal çarelerinde ümmet yapısına sandıklarından çok daha ba lı kalmı larıdır. Türkiye Cumhuriyetinde tüzel ki ili in hukuk teorisine girmesi ve batılı hukuk normlarının tatbiki ilk defa olarak te kilatlanma ansını tanımlı tır." (Mardin, 1986:157-158)

2.1.1. erif Mardin'e Göre slamiyet

Mardin'e göre Türkiye'de slam ideolojiye dönü mü tür (Mardin, 2003:15). Mardin slam Dinini de il, dininin halkın fikri yapısına olan etkisini incelemi tir. Mardin konuyu öyle özetler. "Dogmadan çok dogmanın halkın inançlarına, bunun da toplumsal eylemine olan etkisini ara tırmak istiyorum." (Mardin, 1986:67) Mardin söylemine öyle devam ediyor: " slam Dinini incelerken onu tümüyle de il, halkın slami inançlarına ili kin bazı yönleriyle ele almak gerekir." (Mardin, 1986:67) Mardin slamiyet'i toplumsal bir pratik olarak de erlendirir (Mardin, 2005:31). Mardin daha önce de belirtti imiz gibi fikirle yapı arasındaki ba ları irdeliyor. Önce dü ünneyi ele alıyor ve bu dü ünçenin toplumdaki yapıya olan etkisini inceliyor. Ba ka bir açıdan ifade etmek gerekirse Mardin slam'ı de il, Müslümanları yani slam toplumunu ara tırıyor (Mardin, 1986:67).

Mardin konuya Muaviye devrindeki toplumsal yapıyı tasvir ederek giriyor. Ona göre slamiyet'in toplumsal yapı bakımından belki en önemli niteli i kabile ili kilerinin çok kuvvetli oldu u bir ortamda belirmi olmasıdır. "Örne in Muaveye'nin iktidara geli inden önceki çeki meler kabile toplum yapısının daha oturma ve nispeten ehirle mi toplumsal yapıyla çatı ması olarak de erlendirilebilir." (Mardin, 1986:68) "Muaviye'nin etrafında toplanma hareketi, Dini bir eksen olarak kullandı ı derecede

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

" slamiyet'te din ba tan itibaren Batı'da önce polis ve daha sonra imparatorluk yapılarının yapımı oldu u bir görevi üstüne almı tır. Sop yapısını kırmı olan Yunan Polisi'nin ve Roma'nın bu görevi ancak yarım olarak slam tarafından yerine getirilmi tir, zira slamiyet, polis'in soplara yaptı ı etkiyi kabilelere yapamamı tır. Bunun anlamı kuvvetli bir dinsel inancın bazı temel toplumsal yapıların var olmadıkları veya geli medikleri bir ortamda o toplumsal yapıların yaptıkları görevi kendi üstüne alabildi idir. slamiyet bu artlar altında toplumu siyasi planda peki tiren bir inanç olmu tur." (Mardin, 1986:68-69)

Yukarıda alıntıladi mız dü üncesini u sözlerle peki tiriyor: " slam esas itibariyle mevcut olan bir ehirsal yapının üzerine kurulmu bir yapıdır, fakat bu ehirsal yapı geli memi oldu undan dinin birle tirici rolü burada her zamankinden kuvvetli olmu tur." (Mardin, 1986:70)

Mardin'e göre kısaca slamiyet "Birçok elveri li etmenlerin birle mi olması dolayısıyla, dinsel özerklik ili kisinin en belirgin bir ekilde belirdi i bir toplumsal olaydır". Burada Mardin'in görü üne temel olarak aldı ı dinsel özerklik kavramı açıklanması gerekiyor. Mardin, bu kavramı kültürel yapının bir kere ortaya çıktıktan sonra varlı ını devam ettirece i tezine ba lıyor. Konumuzu açıklamamıza yardımcı olaca ı dü üncesiyle alıntılıyorum: "Toplumun kültür katındaki yapıtlarının bir kere olu tuktan sonra yapılarını zor kaybetmelerine bunların "özerkli i" diyoruz." (Mardin, 1986:56) Yani bu yapılar bir kez ortaya çıktıktan sonra onların kendi kendini devam ettirme e ilimde oldu unu vurguluyor. Mardin konuya öyle devam ediyor " slamiyet'in beraberinde getirdi i bir özellik toplum içinde örgütlenme ekillerinden bazılarını kabul etmeyi idir." (Mardin, 1986:73) Mardin örgütlenme ekillerinden bahsederken konuya açıklık getirir. "Bunlar Durkheim'in ikincil yapı adını verdi i kurulu lardır. kincil yapıyla burada kastedilen, fertle devlet arasında kalan bazı kurulu lardır" (Mardin, 1986:73).

Mardin konuyu daha da geni leterek Batı toplumundaki ikincil yapılar ve bu yapıların etkilerini inceleyerek slam toplumundaki bazı eksikliklere vurgu yapar.

"Bu yapılar hükümdarın çıkardığı veya namına çıkarılan kanunların yükümlülüklerinden muaftır. Kendilerine verilen bu ayrıcalıklara göre bu ahlısar ve gruplar kendi otoritelerinin geçerli oldu u alanların sınırları dahilinde devletin hukuki yetkilerini kullanabilirler. Roma mparatorlu u'ndan gelen bu yetki devri usulüne göre bu ayrıcalıklar önce kiliseye, sonra feodal beylere ve en son serbest ehirlere, belediyelere tanınmı tır. Devlet tarafından me ru olarak kabul edilen bu birimlerin örgütlenmek, kendi kanunlarını çıkarmak, Pazar mekanizmasına devleti müdahale ettirmemek gibi ayrıcalıkları vardır. Daha bilinmeyen ve ara tırılması gereken bir sebepten dolayı bütün Orta do uda ve bu arada slami toplumda, siyasi iktidarın, ikincil yapıları tek ba ına, me ru ve kuvvetli organizmalar olarak kabul etmedi ini görmekteyiz." (Mardin, 1986:74)

Mardin yukarıdaki özelliklerin ehir yapılarında daha net bir ekilde ortaya çıktığını belirtiyor. " ehir, Ortado u'da Batı'da oldu u ekilde müstakil, siyasi bir güce sahip, kendi kanunlarını çıkaran ve özel mahkemeleri olan bir birim de ildir (Mardin, 1986:74). Mardin'e göre slam toplumlarında ikincil yapıların görülmemesi bir çok problemlerle kar ılılmasına neden oluyor. "Devletle fert arasında ikincil yapılar bir tampon vazifesini göremeyince, ferdin bunların yerine geçecek bir sı nınak araması gerekir. Batı'da ikincil yapıların yerine getirdikleri bu koruma fonksiyonunu Do u'da bir taraftan ümmet yapısı, di er taraftan ümmet yapısına ba lı olarak tarikat yapısı görmektedir (Mardin, 1986:76). Mardin slamiyet'in kendi deyişimiyle bütün özelliklerini kısaca özetler: "Toplumun genel hatlarını tanımlayıcı, talimat ve yön verici (normatif), ideolojik ve kültürel anlamları topluma maledici, ki inin korunmasını sa layıcı, ikincil yapıların yoklu unda toplumsal seyyaliyet sa layıcı." (Mardin, 1986:77)

Mardin'e göre Allah, bütün toplum ayrıntılarının üzerinde, onların ötesinde olan bir varlıktır. İnsanlar camiye gelip beraberce namaz kıldıkları vakit üzerlerinden emir, köle, fakir, zengin kisvesini atarlar ve Allah kar ısına aynı katta çıkarlar. slamiyet'te dini merasimlerin ço unlu unda bu özellik do rulanır. Mardin'e göre bunlar insanlar arası farklılıkları kapatıcı törenlerdir. slam bilginlerinin bize anlattıklarından sınıf, ırk ve millet ayrılıklarını kapatmanın, herkesi Allah önünde e it kılmanın slamiyet'in en kapsayıcı bir inancı oldu unu anlıyoruz. Aynı duygunun bir di er yönü, ümmetin kayna mı , farkları olmayan bir kitle oldu u ideolojisidir. Bu açıdan, Türklerin

imtiyazsız sınıfsız kayna mı bir toplum oldukları ekindeki Cumhuriyet inançlarını slamın ideolojik niteliklerine ba lamak mümkündür (Mardin, 1986:78).

Mardin'e göre slam Dini'nin Türkiye'de halk arasında almı oldu u ekillerden birinin karizmatik nitelik oldu unu belirtir. Mardin'in bu yapımı oldu u tespitini Türkiye'deki din-kahramanlık menkıbelerinde buluyoruz. Mardin tespitlerini Max Weber'in karizmatik ahsiyet kavramla tırmasına dayandırıyor. "Weber'e göre siyasi rejimlerin me ruiyet kazanma türlerinden biri bir önderin kendini yapılması gereken i leri ba aracak güçte göstermesi, hatta bu u urda ilahi denecek kadar insanlar üzerinde nüfuz ve tesir sahibi olmasıdır." (Mardin, 1986:103)

Mardin dü üncelerini bu minvalden yola çıkarak kuruyor. slam peygamberinin ba arısını da onun karizmatik ahsiyetine ba lıyor. Son olarak dü üncesini Türkiye Müslümanlarının tutumlarına kadar götürüyor.

"Türk toplumunun, Alp tipini uzun zaman yüksek tutmu olması bu idealin halk tabakaları arasında hala devam etmesi, halkın önemli bir okuma türü olan din-kahramanlık menkıbelerinde kahramanların karizmatik liderler olması slam Dini'nin Türkiye'de halk arasında almı oldu u ekillerden birinin karizmatik niteliklerine önem verme ekinde oldu unu bize tahmin ettiriyor." (Mardin, 1986:104)

Mardin slamı yumu ak ideoloji olarak görüyor (Mardin, 1986:104). Bu kavramla tırma da ara tırmamıza ık tuması bakımından önem arz ediyor. Yumu ak ideoloji kavramından systemsiz, ekilsiz inanç sistemini kastediyor. Fakat burada Mardin'in vurgusu slam de il slam'ın halk arasında almı olu u eklidir. Burada Mardin, The Social Reality of Religion yazarı Peter Berger'in dedi i gibi, dini man made yani insan eseri bir kurum olarak ele alıyor. Bu metotla dinin sosyal gerçekli ini, ba ka bir deyi le toplumsal tezahürlerini inceliyor. Yani Müslümanları ele alıyor. Yoksa slam Dininin ekilsiz, systemsiz bir din oldu unu kastetmiyor. Mardin slam toplumunun kendini ça ın de i en artlarına nasıl adapte etti ini inceler. Meseleyi soru sorarak irdeler :

“ slam dini üzerinde yazılanlar slamiyet'in yalnızca bir dini inançtan ibaret kalmadı ını, toplumlardaki hayatı ekillendirdi ini, siyasi yükümlülükler için temel sa ladı ını kısacası gündelik hayatla toplumsal ve siyasal örgütlenmenin en küçük bo luklarına bile nüfuz etti ini belirtmi lerdir. Bu yazarların açıklamadıkları

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

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

Mardin slamîyet'in Folk slam eklinin zamanla yumuşak ideoloji haline dönüştüğünü vurgular. Ve bu halk slam'ının inananlarının dünya görüşlerini nasıl şekillendirdiğini anlatır. Bu bağlamda Folk slam'ının küçümsenmemesi gerektiğini Cumhuriyet Türkiye'sinin kalıplarını analiz ederek sorgular. "Sosyal değişim esnasında yeniyetkiler yönelenlerin nasıl -kendileri bile bilmeden- eskinin kalıplarının içinde kaldıklarını anlatmakta bazı kanıtları ortaya çıkardığımı sanıyorum." (Mardin, 1986:167)

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

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

2.1.2. erif Mardin'e Göre Laiklik

Laiklik, Cumhuriyet'in kurucu babalarının ve özellikle Mustafa Kemal Atatürk'ün sekülerist ideallerini özetleyen bir kavramdır. Konu ilk defa 1928'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde müzakere edildi i sırada, laiklik, din ve dünya i lerinin birbirinden ayrılması ekinde tanımlanmıştır. Bu ilke daha sonra Cumhuriyet reformunun altı ilkesinin -laiklik de bunlardan birisiydi- anayasa metnine girmesini sağlayan bir kanunla iklisi ile Türk Anayasası'nda de i tirilemez bir ilke olmu tur (Mardin, 2005:170).

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

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

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

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

Mardin'e göre dini kültürün laik kültürü a ma olasılı ı çok zordur. Ona göre hiçbir Müslüman ülkede bir e i bulunmayan, Türklerin içinde ya adı ı, besledi i ve geli tirdi i bir laik kültür mevcuttur. Ona göre Avrupalıların dü üncelerinin ön planında bulunan Türkiye'de çılgın bir molla iktidarı ele geçirecek mi? Sorusu olumsuz yanıtlanaca a benzer (Mardin, 2005:236).

Fakat dini kültür laik kültür çatı ması Batı'da önceden söylenenin aksine bir duruma gelmi tir. Bazı bilim adamları bu ça a post modern ça diyorlar Recep entürk bu konuyu yeni din sosyolojileri kitabında enikonu incelemi tir.

"Son dönemde din sosyolojisine dair yayınlanan bir çok çalı mada bir hatırlatma yapılmaktadır. Batı'da toplum hayatında din önemli bir sosyal olgudur. Dinin önemini kaybedece i veya kaybolaca ı yönündeki klasik bilimsel tahminler aradan geçen zaman zarfında geçerlili ini yitirmi tir. Artık sosyal bilimcilerce anla ılmı tir ki insan dinsel bir varlıktır. nsanı dünyevile tirme çabaları ba arısızlıkla sonuçlanmı tir." (entürk, 2004:15)

Mardin Türkiye'deki laikle me deneyiminin Osmanlı toplumunda devletle ve özel alan arasında var olan tasavvur kurumlarını, a yapılarını ve benzer toplumsallık süreçlerini yok etti ini belirtmi tir. Laik Cumhuriyet, tek parti olan Cumhuriyet Halk Partisi, Halk Evleri ve benzer kültürel kulüp ve dernekleri kuvvetli merkezi devlet ile zayıf konumda olan toplum arasına koymaya çalı mı tir. Ak it'e göre "Bu kurumla maların ortaya çıkardı ı toplumsal ve kültürel bo lu u veya bir ba ka ekilde söyleyecek olursak anlamsal ve duygusal bo lu u doldurmaya yetmedi inin ortaya çıkarılması da erif Mardin'e nasip olmu tur." (Öncü ve Tekelio lu, 2005:94)

2.2. erif Mardin'e Göre Dini Cemaatler

Batı dillerinden ngilizcede "community" ve Fransızcada "com-munaute" terimleri ile ifade edilen ve dilimize Arapça men eden gelmi bulunan "cemaat" terimi, sosyolojide birbirlerine sıkı organik ve içten ba larla ba lı bulunan dayanı ma gruplarını ifade etmektedir. Kirman'a göre Cemaat, ortak de erlerin ve inançların çok kuvvetli bir ekilde payla ıldı ı, toplumsal ba ın çok güçlü oldu u, ancak küçük ölçekli ve yerel özelli e sahip bir toplumu, ideal tipi veya modeli tanımlar. Ço u zaman cemiyet kavramıyla beraber, fakat kar it bir anlamda kullanır. Analitik bir ayrımı ifade eden bu kavramlar Alman Sosyolog Ferdinand Tönnies'in (1855-1936) tarafından ortaya

atılmı tır. Tönnies, insan topluluklarını ikili bir tiplleme ile cemaat ve cemiyet ekinde tasnif ediyor. Cemiyet, fertlerin sözlmele, çıkarlar ve so uk münasebetlerle ba landıkları toplulukları ifade etmektedir (Günay, 2005:29). Cemaate oranla dinamik bir yapı hakimdir. Üyeleri arasındaki ili kilerin informal, duygu ve sevgi yüklü oldu u, akrabalık ba larının ve geleneklerin önem kazandı ı cemaat tipi topluluklarda çıkar ili kileri söz konusu olmayıp, üyeler birbirlerine sevgi, saygı içerisinde yardım amacıyla yakla ırlar. Haliyle toplumun yapısı küçük ve geleneksel olup i bölümü de zayıftır. Üyeler ortak amaçlarını aynı araçlarla gerçekle tirdikleri için toplulu un en belirgin özelli i benzerlik olmaktadır. Oysa cemiyet daha karma ık bir yapı arz eder. Cemaatte statüler do u tan edinilir, atıf yolludur, akrabalık ili kileri kuvvetlidir, daha ziyade dura an olan toplumsal ili kiler yüz yüze ve erdeme dayanırken, cemiyette statüler ba arıyla elde edilir, ili kiler rasyonel, rekabetçi ve gayri ahsidir. Tönnies sanayile me ve ehirle me süreçlerinin cemaat temelli ili kileri zayıflataca nı, dolayısıyla geleneksel toplum, otorite ve cemaatin yok olaca nı, buna kar ılık cemiyete ait özellikleri canlandıraca nı ileri sürmü tü (Kirman, 2004:46-47).

Bir cemaat, mü terek hayatın ana artlarını payla acak ekinde bir arada ya ar. Bir sosyal grubun cemaat olu turabilmesi için gerekli temel ko ullardan birisi, mü terek bir mekanı payla ma artıdır. Böylesine bir ortakla a hayat mecburiyeti ve payla m, cemaat içerisinde güçlü bir dayanı ma ba ının olu masına imkan verir. Bu bakımdan cemaat içerisinde çok güçlü bir aidiyet duygusu veya Biz uuru yahut cemaat ruhu olu ur. Mü terek kültür ve din, cemaat içerisindeki bu uuru canlı bir biçimde beslerler. Cemaat içerisinde yüz yüze, sıcak, duygusal ve samimi ili kiler hakimdir. Bu bakımdan cemaatler birincil veya ilk yahut yüz yüze gruplar kategorisine dahildirler. Aileler, klanlar, kabileler, akrabalık grupları, dini cemaat ve tarikatlar cemaat türü toplulukların tipik örneklerindendir (Günay, 2005:29).

slamiyet önce dini bir cemaat olu turdu. slami güçlerin önderleri de bu dini cemaatin öderleriydi ve sahipleri oldukları itibar da dini karizma sahibi olmalarından ileri gelmekteydi. Daha sonra bu düzenin üzerine ataerkil bir devlet mekanizması oturtuldu. Kur an devlet yapısı hakkında kesin bir hüküm belirtmez fakat bu cemaatin nasıl ya ayaca na dair birçok hüküm ihtiva eder. Bu yüzden slam toplumları ve bunların teorisyenleri devleti dini cemaatin uzantısı, cemaatin korunması açısından var olan bir

yapı ekinde görme e ilimi ta imaktaydılar. Vurgu devletin de il cemaatin ya amına yapılyordu (Mardin, 2005:37).

2.2.1. erif Mardin'e Göre Nurculuk

Dinin politikadaki yerini savunun ilk partiyi kuranın Erbakan oldu unu söylerken akabinde nurculu a da de inmi tir.Mardin cümlelerini öyle devam ettirir:

"Erbakan'ın kariyerindeki ilginç bir unsur da iktidara ulaşmasından hemen sonra Nurcu tarikatın deste ini yitirmesidir. Yolların ayrılmasının bir etkeni Prof. Dr. Necmettin Erbakan'ın iktidara geçince müttefiklerini unutması olabilece i gibi, Nurcuların açıkladı ı di er bir neden olabilir. Nurcular, Erbakan'dan neden memnun olmadıklarına ili kin açıklamalarında onun çok fazla politize oldu unu, bu nedenle de toplumun denetimine yönelik gerçek slamcı stratejiyi bıraktı nı belirtiyorlar." (Mardin, 2003:14)

Bu anlayı ın daha sonra Risale-i Nur kaynaklı oldu unu anlıyoruz. erif Mardin'e göre Nurcuların kendilerini Erbakan'dan uzakla tırması, "Müslüman dünyasını tarih boyunca bölmü olan bir tavır alı ın ça da bir tezahürüdür." Mardin'e göre slam dünyasının bu çe it bir ayrılı a dü mesinin temel nedeni ulama ve umera sınıfının farklı bakı açılarından kaynaklanmaktadır.

"Umera; yani yöneticiler birincilere, yani dinin bekçilerine, din yasasının denetiminden kurtulana kadar güvenmemi lerdir. Aynı kuruma göre slam, yalnızca devlet otoritesi kuruldu unda ve bu nedenle dinin siyasette yerini savunanların, idari kararları isteksizce de olsa kabul ettikleri ko ulda varlı nı devam ettirebilir." (Mardin, 2003:14)

Mardin nurculara ili kin saptamasında onların ayrılı a ili kin söylemlerinin uzantısını irdeliyor ve devletin ele geçirilmesi fikrini kültürel anlamında aradıklarını vurguluyor. Onların fikir ayrılıklarına verdikleri cevabı öyle dile getiriyor. "Ancak ideal slam toplumu kurulduktan sonra insanın slami devletin kurulmasına giden açık yolu görebilece i teziyle yanıtladılar. Yalnızca slami bir toplumun gerekleri (örn. Tefecili in kaldırılması) yerine getirildikten sonra siyasi kurumların ele geçirilmesi için harekete devam edilebilir." (Mardin, 2003:15)

Mardin, nurculu u ele aldı ı çalı masında dinin Türkiye'de gördü ü i levsel yapıyı ara tırır. “Tespit etti im ba lantıların, modern Türk toplumunda dinin rolü konusunda yapılacak ba ka çalı malar için bir sıçrama tahtası i levi görece ini umuyorum.” (Mardin, 2005:9)

Mardin nurculuk hareketini kurucusu olarak gördü ü Said Nursi ekseninde inceliyor. Bu hareketin 1950'den sonra yükseli e geçti ini çalı mamızın laiklik kısmında da söyledi imiz gibi laikli in yumu amasına ba lıyor. Ona göre Türkiye'de laik kesimlerden en sert ele tiriye alan Said Nursi'dir. Onlara göre Said Nursi gerili in öz simgesidir. Mardin'in konumuza açıklık kazandıracak görü lerini aynen serdetmek istiyorum:

"Said Nursi'nin takipçileri uzun bir dönem boyunca, yasadı ı dini propagandayla suçlanmamak için kimliklerini gizlemek zorunda kalmı lardır. Ancak yasalar, savcıların öfkelerini dönem dönem üzerlerine çekecek ölçüde mutlaklıktır. Said Nursi gibi bir dini önderin sa ladı ı ba arının kar ı tarafta yer alanlarında ilgi uyandırması ve böylelikle yarattı ı etkinin nedenlerini ortaya koyma giri imlerine yol açması beklenirdi. Gerici, düzenbaz ve istismarcı türünde sıfatlar ise bu ihtiyacı kar ılayacak fikirler de ildir.” (Mardin, 2005:12-13)

Yukarıdaki konuya farklı bir açıdan bakarak bir daha incelemenin faydalı olaca ı kanaatinin dayana ı, erif Mardin'in bu hareketi farklı ba lamlarda, farklı konularla birlikte ele almasıdır. Tabii ki aynı paralelde seyreden dü ünçe gibi görünse de bize dü ün tüm nüansları ara tırmaya yansıtılmamıştır. Nurculu u Said Nursi'nin ahsında ekillenmi bir hareket olarak tanımlayan Mardin Said Nursi'nin etkisinin temelini laiklerin naif politikalarına ba lıyor. Bu politikayı da Kök Paradigma kavramıyla açıklayarak nurcu hareketin yaygınlık kazanmasıyla ilgili olan temel varsayımına envanter olu turuyor (Mardin, 2005:15). Mardin Türkiye'de geli en Nurculuk hareketini ilk olarak Victor Turner tarafından kullanılıp deyimle en Kök Paradigma kavramıyla açıklar. Bu kavramı Turner'den alıntı yaparak açıklamaya çalı ır.

"Süreçlerin açık adet ve kurallarla ko ullandırılmadı ı, belirlenmedi i ya da yönlendirilmedi i durumlar için ileri sürece im hipotez udur: Bu durumda belli ba lı aktörler, sosyo-kültürel süreçteki ana akımın ve bu sürecin e itim ve kalıpla mı durumlarda tekrarlanan hareket modelleri gibi insanları topluma katıcı araçlarının ötesinde ekillenen sübjektif paradigmlar tarafından yönlendirilir. Bu

tür paradigmlar, ta ıyıcılarının davranı biçimini, zamanlamasını etkilemektedir." (Mardin, 2005:14)

Bu kavram ek i sözlükte, bireyler, açık seçik bir biçimde egemen kurallar ve usuller tarafından yönlendirilmedi inde i e karı an ve bireyleri etkileyen, resmi toplumsalla tırma (sosyalizasyon) araçlarının dı ındaki öznel paradigma olarak tanımlanmaktadır (Ek isözlük, 2006).

Yani Mardin Türkiye'de geli en Nurcu hareketi Türkiye'nin içinde gömülü oldu u sosyo-kültürel ve politik süreçlerin belirleyici olmadı ı bir ortamda ortaya çıkmı heterodoks bir anlayı olarak tanımlar.

Said Nursi Risaleyi yazan ve ço altan toplulu a i areten bunlar gazidir demi tir. Bu da gazi kavramının ifade etti i anlam bakımından önemli bir vurgudur. (Mardin, 2005:17) Bu aynı zamanda cemaat arasında çok yaygın bir ekilde söylene gelen "Anlaman önemli de il anlamasan da oku ve insanlara okut" prensibinin de alt yapısı olsa gerektir. Bu durum aynı zamanda verilen mesajın me rula tırılmasında izlenen bir yoldur. Ve aynı zamanda bu risalelerin kabul görmesindeki amillerden bir tanesi de risalelerin toplumda, dinsel açıdan itibar görmü kimseler tarafından halka okunmasıdır (Mardin, 2005:18).

Mardin'e göre bu eserlerin daha geni bir okur kitlesine ula ması 1950'lerden sonra olmu tur. Mardin'e göre slami halk metinlerinin toplumsal davranı üzerinde en az iki düzeyde etkisinden söz edilebilir. Bu metinler do rudan do ruya uygulayacak birtakım davranı modelleri sunar. Bazı metinlerde imalı yollarla bu modelleri sunar (Mardin, 2005:22). Mardin'e göre Said Nursi'nin bu ba arısı dini lehçeyi hem bireysel hem de toplumsal düzeyde canlandırmasına ba ladır (Mardin, 2005:42). Mardin'e göre bu ba arı Said Nursinin takipçilerini mekanik bir toplum anlayı ına do ru sevketmi tir (Mardin, 2005:27). Said Nursi tanzimatla ba layan ve ıslahatla hız kazanan Osmanlı gelenek yapısındaki bozulmaya vurgu yaparak bununla mücadele vermi tir. "Said Nursi Kuran'da konulan normları, geleneksel Müslüman davranı ve ki isel ili ki tarzını, geli en bir sanayi ve kitle ileti im toplumuna yeniden sokacak biçimde yenilemi tir. (Mardin, 2005.29) Bu aynı zamanda Nurcuların Said Nursi'yi müceddit olarak tasavvur ettikleri dü ünçeye de yakın bir yorumdur. Bir cemaati tanımanın en önemli yolu onun

fikri liderini tanımaktan geçti ini söylemi tik. Bir anlamda Said Nursi indeksi sayabilece imiz çalı mamıza Mardin'den atıflarda bulunarak devam ediyoruz.

"Sultan II. Abdülhamit devletin ya amını sürdürmesi kavramına a ırı duyarlı biri idi. II. Abdülhamit Müslüman cemaate bir arada olmaları ça rısında bulundu; ancak II. Abdülhamit, Osmanlı devleti için hedefi bizzat devletin ya aması olan bir politika da geli tirebilmi ti. Bediüzzaman'ın uzamı bir stanbul gezisi sırasında 1896'da bizzat yaptı ı reform önerilerine II. Abdülhamit'in olumsuz tavrı almasında da, Said Nursi'nin önerilerinde Kürtlere özel bir yer tanınmasının olu turdu u ku ku rol almı olabilir. Bunun devletin bütünlü üne zarar verecek bölücü bir faktör oldu una inanmı olması mümkündür. II. Abdülhamit'in ardından gelenler, yani Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları da 1920'lerde Said Nursi'ye aynı suçlamaları yöneltmi lerdir. (Mardin, 2005:38-39)

Nurcu hareket ilk kez 1920'li yıllarda Türkiye'nin batısında ekillendi. Mardin'e göre hareketin ilk takipçilerinin toplumsal özelliklerini belirlemek güçtür. Nurculuk, geleneksel tarikat modelinde faaliyette bulunmayıp Kur'an'daki hakikatı yaymada bir araç oldu unu öne sürdü ünden, sınırları da karma ıktır (Mardin, 2005:49). Mardin Nurculuk hareketini incelerken Taylor'un kültüralist modernle me kuramıyla yola çıkar. Bu kurama göre bir toplumun modernle mesi kendi iç dinamikleriyle açıklanabilir. Buradan da Nurcu hareketin slam dünyasındaki benzer birtakım hareketlerle ele alınmasının gerekti ini vurgular.

"Hareketin içinde do du u ko ullar Türkiye'ye özgü ko ullar oldu una göre, bu hareketin en anlamlı yönünü Kaliforniyalıların içrek (esoterik)- yarı dini- bilgiye ba lılıklarıyla anlatmak yanlı olur. slam dünyasında görülen benzer birtakım hareketler ba lamında ara tırıldı nda ise, Nurcu hareket daha anlamlı bir yere oturtulabilecektir. te hareketin Türkiye'de ba lantı kurdu u karma ık toplumsal süreçleri anlamamıza yönelik ipuçları sa layacak olan da, böyle bir yakla ımdır. Bu nedenle Nurculu un özelliklerini slam'daki canlanı ın bir yönü olarak ortaya koyma giri iminde bulunaca ım. Canlanı , dinde yenile me süreci için Müslümanlarca kullanılan tecdidin iyi bir kar ılı ı olarak görünmektedir." (Mardin, 2005:49)

Said Nursi içinde ya adı ı toplumun sorunlarına ık tutması ve bu sorunların cevaplarını yine ya adı ı toplumun kültürel kalıpları içerisinde vermesi dü üncelerinin

etkisini arttırmı tır. Mardin'in dilinden dinleyelim: "Bediüzzaman, 19. yüzyıl slam dünyasının di er bölgelerinde, di er Müslüman dü ünürlerin kar ıla tıklarına benzer sorunlarla yüz yüze gelmi bir dü ünürdür. Miras aldı ı dini lehçe ve sorunları bu lehçe içinde vazedı biçimi, güçlü bir ortaça slam damgası ta ımaktadır". (Mardin, 2005:50) Mardin Said Nursi'nin fikirlerinin incelenmesini iki ba lık altında inceler: "Said Nursi'nin fikirlerinin incelenmesi ve yarattı ı toplumsal hareketin çözümlenmesi, en az iki ba lık altında toplanabilir: Birincisi slamiyet'in son yüzyıl içinde Türkiye'deki durumu ikincisi ise modernle meyle ve modernle meyi izleyen manevi bunalımın Türkiye'de aldı ı biçimle ilgilidir". (Mardin, 2005:50) Mardin aynı ekilde Said Nursi'nin ya amını iki bölümde inceler. İki onun 1920'lere kadar olan faaliyetlerini kapsar. kinci bölüm ise Nurcu hareketin Batı Anadolu'da vücut bulması üzerinde odakla ıp,.1960 yılında Said Nursi'nin ölümüyle sona erer (Mardin, 2005:51).

erif Mardin insanın içinde ya adı ı ortamın onun dü üncelerini ekillendirdi i teziyle yola çıkarak Bediüzzaman'ın ya adı ı ortamı analiz eder. "Said Nursi'nin slami canlanı a yönelik ilgisi, ya amının ilk dönemine dayanır (1876-1896). Onu radikal bir eylemci yapan de i ikliklerin sahneye çıktığı tarihsel çerçeve de budur. Bitlis'te ya ayan ça da ları kadar Said Nursi'nin içinde buldukları çalkantılı dönemin önde gelen özelli i bu dönemin onları toplumsal-de i im-tepki zincirinin bitim noktasına yerle tirmesidir (Mardin, 2005:51). Gerçekten de bu döneme bakarsak birçok ilim adamı yeti mi ve birço u kendine yönelik bireysel mücadelelerde bulunmu lardır. Mardin yapı-fikir ba lantısından yola çıkarak ara tırmasına ivme kazandırır. Aynı ekilde bu çalı masında da bu etkileri görüyoruz. Nurculu un kurucusu Said Nursi'nin gençlik ve olgunluk yılları Bitlis'te geçmi ti. Yazar Bitlis üzerinden yola çıkarak bir Bediüzzaman haritası olu turmaya çalı ıyor.

"Bitlis, Batı'nın do rudan müdahalesine u ramadı ı gibi, ekonomik emperyalizmden de do rudan etkilenmedi. Kısacası 19. Yüzyılda dünyayı ekillendiren dev de i imlerin Bitlis üzerindeki etkisi, daha hafif, dolaylı ve kısmi nitelik ta ımaktaydı." (Mardin, 2005:52) Nursi'nin yeti mi oldu u bölge tarikat etkisine maruz kalmı tı. Hıristiyan topluluklarının etkinliklerinin artmasıyla birlikte slamiyet'e yönelik tehditlerin oldu u bir çevrede yeti mi ti Said Nursi. Bu nedenle Bediüzzaman bir tür Osmanlılık görü ü

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

Devamla erif Mardin, Said Nursi'nin do up büyüdü ü yer olan Bitlis'in demografik yapısına vurgu yaparak dikkati çekiyor. "254.000 Müslüman, 130.000'i a kın Ermeni, 6.000'i a kın Suriye Yakubisi, 2600 Keldani Katolik, 3.862 Yezidi ya da eytana tapan , 210 Rum Ortodoks ve 372 Kıpti. Bu yörede, oldukça ayırık kültürlerine ra men etnik ve dinsel gruplar yan yana ya amaktaydılar." (Mardin, 2005:77-78)

Mardin Bitlis'in do usunda kalan Bölgede Fransa E itim Bakanlığı ı adına veri toplama çalı ması yapan bir Fransız gezgininin görü lerini alıntılar: "Bütün bu köylerden her biri, aynı dini mezhepten olan ailelerin biraraya gelip töre, tip ve dil olarak kom u köyden bütünüyle ayırık bir birim olu turmasıyla meydana gelmi tir: Ermeniler, Keldaniler, Kürtler ve Nasturilerden herbiri bütünüyle faklı bir ya am tarzına sahiptir." (Mardin, 2005:78)

Mardin Bitlis e hrinin e itim konumuna da de inerek dü üncelerine temel te kil edecek saptamalarda bulunuyor:

"Bitlis'in e itim alanındaki kaynakları üç rü tiye ya da laik ortaokul ile be medrese ya da slami lahiyat Fakültesi'nden olu maktaydı. Mevcut okullara 1891 yılında bir de askeri rü tiye eklendi. Bitlis'te 1880'lerin sonunda yerel bir resmi gazetenin yanı sıra gazetelerin okundu u bir kahve ile Osmanlı Duyun- ı Umumiye ve Tütün Rejisi'nin daireleri de bulunmaktaydı." (Mardin, 2005:80)

Said Nursi'nin gençlik ve ilk olgunluk yılları Tanzimat son dönemiyle çakı ır. Tanzimat dönemindeki Bitlis bölgesi az geli mi bir yapı arz eder. Mardin bu az geli mi li e ra men "Batıdaki ileti im devrimiyle onun Do u Anadolu'ya sızmasının getirdi i bazı siyasi ve toplumsal sonuçlardan etkilendi ini vurgular." Görü lerini bu minval üzerinden aktarır:

"Sözgelimi bu yöre yeni yeni in a edilen okullardan, demiryollarından hatta karayollarından bile pek fazla nasibini alamazken aynı sırada bölgeye artık daha rahat ula abilen Protestan misyonerlerinin faaliyet alanı haline gelmi ti bile. Bu durum kelimenin gerçek anlamıyla ileti im devriminin dolaylı etkisine verilebilecek iyi bir örnektir. Bu geli menin misyonerlerin üzerinde çalı tıkları Nasturiler açısından getirdi i trajik sonuçlar ise bilinmektedir". (Mardin, 2005:56)

Said Nursi'nin ya da 19. yüzyıl döneminde Batı'da meydana gelen metaryalist ve laik felsefenin etkileri İslam dünyasını da sarmıştı. Said Nursi'nin bu akımlarla bağlantısını belirtiyor. Mardin devamla şöyle der:

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

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

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

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

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

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

Mardin Nurcu hareketin batılı yayılma ve İslam dünyasındaki mevcut tasavvuf geleneğinin dinine çıkarak yenibir çığır açtığının altını çizerek birtakım saptamalarda bulunarak analizlerine devam eder.

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

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

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

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

"Said Nursi'nin mesajında yer alıp tanımını yaptı m iki özellik bir ba ka deyi le bir yanda yazılı metinlerin karizmatik önderlerin yerini alması, öte yanda Kur'an'ın merkezi hakikatlerinin daha geni bir kesim tarafından anla ılabilir kılınması yolundaki giri im, kültürün daha geni kesimlere ula abilmesi yönünden Batılı bir geli me ile de ko ut gitmektedir. Bu da Said Nursi'ye, salt gelene e dönmeyi öneren bir kurtarıcı olmasının ötesinde bir gözle bakmamız gerekti ini ortaya koyar." (Mardin, 2005:65)

erif Mardin yazılı metinlerin kriti ini yaparak bu metinlerin zamanın fikir ve görü lerinden etkilendi ini belirtir:

"Bediüzzaman'ın mesajı, kendisinin yüz yüze kaldı ı modernle en dünya tarafından ekillendirilmi tir. Ara tırmacılar, yeniden canlanma hareketlerinin , salt gelene in yeniden hayat bulmasından ibaret kalmadıklarını defalarca tekrarlamı lardır. Burada i in içine yeni fikirler, görü ler ve de erler de girmektedir. Said Nursi'nin durumunda da, slamiyet'in temellerine yönelik açık bir kavrayı m kitlelere aktarılması ile kendisine miras kalan gelene in ötesine geçen dünyanın tarihsel geli me süreci arasında uyum sa lama söz konusudur." (Mardin, 2005:66)

erif Mardin bu dü üncelerini temellendirerek ara tırmasına devam eder.

"Said Nursi'nin 1909 yılında Jön Türk politikalarına karı ması, Batı'dan neler alabilece i, özellikle de toplumsal seferberli in kullanımı konularında kendisine daha ileri bir anlayı kazandırmı tır. Bu nokta, Kur'an'ın mesajının yaygınla tırılmasında kullanılabilecek yeni araçlara ili kin görü ünde ortaya çıkar. Kur'an'daki ba lıca temaların nüfusun geni kesimleri tarafından kavranabilece i ekleindeki inanç ise muhtemelen Batı'da fikirlerin yaygınla tırılmasında kitle ileti im araçlarının oynadıkları rolün Said Nursi tarafından farkına varılmasından kaynaklanır. Kendi sözleriyle ifade edecek olursak " radyo öyle bir nimet-i ilahiyedir ki, ona mukabil ükür ise o radyo milyonlar dili bir külli hafız-ı Kur'an olup bütün zemin yüzünde ki insanlara Kur'an 'ı dinlettirirsin." (Mardin, 2005:66)

Mardin bu metinlerin geni kitleleri etkilemesini Said Nursi'nin kendine has Türkçesine, üslubuna ve ifadelerindeki esrarengiz havasına ba lıyor.

"Kur'an'ı yaygınla tırmak için Said Nursi önce dil engelini a mak ve Kur'an'ı Türkçe açıklamak zorundaydı. Said Nursi Türkçeyi ancak yirmi ya ından sonra

örenebilmi ti ve Türkçe yazma üslubu kendine özgü bir ekle sahipti. Said Nursi mistisizmi ça da slam'ın yakıcı sorunlarıyla ilgili olmadığı için dı lamı tı: Ancak buna ra men kendi üslubu da mutasavvıfların imalı üslubundan kopmamı tı. Kırsal kesimlerinde slamiyet'in mecaz katmanları ile sarmalandı ı bir ülkede, Said Nursi'nin üslubunun örtüklü ü böylece büyüleyici bir güç kazanıyordu. Kullandı ı dinsel lehçenin bu çeli kili yönlerine ra men Said Nursi'nin daha geni bir kitleye Kur'an'a yönelik bir kavrayı kazandırma çabaları dikkate ayandır. Anla ıldı ı kadarıyla bu alıcı kitle dünyanın sırlarının çözülmesiyle uyum sa lama yollarını ara tıran sahip oldukları ta ralı slam prizmasına ra men yeni bir dünya anlayı ı edinmeye çalı an ki ilerden olu maktaydı." (Mardin, 2005:65)

Mardin'e göre 19. yüzyılda bölgeye a ır biçimde damgasını vuran ve Bitlis'i de do rudan etkileyen en az dört geli me, Said Nursi'nin gençli inin ve " htiraslı vaiz olarak ilk dönemlerini olu turur" Mardin bu geli meleri öylece özetlemi tir:

"Bu geli meler yerel düzeyde egemen sülalelerin gücüne son verilmesi, Protestan misyonerlerin bölgedeki faaliyetleri, Nak ibendi tarikatının 19. Yüzyılda Bitlis yöresinde yaygınla ması ve Osmanlı Ermenilerinin yüzyılın sonlarına do ru ayrılıkçı hareketlere yönelmeleridir. Bitlis'e kom u olan Van bölgesinde ba ımsız bir Ermenistan 'ın olu turulması 1880'li ve 1890'lı yıllarda kurulan Hınça ya da ta nak gibi devrimci Ermeni komitalarının nihai amacı idi. Bu geli me Bitlis- Van yöresinde ya ayan Osmanlı vatanda ları üzerinde son derece önemli etkiler olu turmu tur." (Mardin, 2005:80-81)

Mardin Bitlis'in Hizan ilçesinin o dönemde meydana gelen birçok olaylarla dolu bir yapısı oldu unu, bölgedeki liderlik rolünün beyliklerden a ıret reislerine ve dini eyhlere geçti ini bu durumun da bir iktidar bo lu u olu turdu unu saptamı tı. Mardin'in Nurculuk hareketini kök paradigma deyimiyile açıklamasının haklılı ı ve yerindeli i Bitlis'in sosyo-kültürel ve siyasi yapısından anla ılıyor.

"1880 yılında Bitlis'in do usunda kalan yörede emdinlili eyh Ubeydullah, a ıret liderlerini çevresine topladı ve bir ran kenti olan Urmiye'yi ele geçirdi. Ubeydullah gerek ran gerekse Osmanlı kuvvetlerini uzun süre u ra tırdı. 1913 gibi daha yakın bir tarihte de , Said Nursi'nin köyünün ba lı bulundu u ilçe olan Hizan eyhi Seyyid Ali, Bitlis kentini bir hafta boyunca elinde tuttu. Said Nursi, bu ayaklanmaya katılmamakla birlikte ayaklanmanın dindar ki iler tarafından yönetildi ini ve bölgedeki Türk kumandanlarının "ateizmi" ne duyulan tepkinin bir

ürünü oldu unu belirtmi tir. O halde Said Nursi'nin memleketi olan Hizan ilçesinin öykümüz ba ladı ı sıralarda toplumsal huzursuzluklarla dolu bir yöre oldu u görülmektedir. Bu tür bunalım ve anomi dönemlerinde halkın yaygın olarak ba vurdu u anla ılabılır bir tepki, günlük dünyevi hayatta bir türlü bulunmayan huzur ve güvenli in dine dönülerek orada aranmasıdır." (Mardin, 2005:83-84)

Mardin'e göre Said Nursi yerel tarikatların fonksiyonlarını görmü , Nak ibendi tarikat eyhlerinin derslerine katılmı ve onların fikirlerinden etkilenmi tir.

"Yerel tarikatların ve onların karizmatik liderlerinin 19. yüzyılda yeni bir rol üstlendikleri gerçek olmakla birlikte, bu liderlerin a iretler arası uzla tırcılı ın ötesinde ba ka i lerle u ra tıkları anla ılmaktadır. slami iktidarın temellerinin slam dünyası ölçe inde yeniden yapılandırılması fikri, tarikat liderlerinin bu geni lemi amaçlarını ifade etmenin bir yoludur. Said Nursi'nin Nak ibendi tarikat eyhlerinin sundukları derslere katıldı ı dönemde, ö retmenlerinin izledi i pedagojik yakla ımda da böyle bir ruhun egemenli i görülmekteydi." (Mardin, 2005:84)

erif Mardin Said Nursi'nin siyasi ve toplumsal arka planıyla alakalı Albay Chermeside'nin görü lerinin önemini vurgular. "Albay Chermeside ko ullara ili kin olarak gerek Said Nursi'nin arka planın gerekse reform önerilerinin kaynaklandı ı siyasi çerçevenin anla ılmasında büyük önem ta ıyan iki özelli i vurgulamaktadır. Bunlardan biri, yerel ki ilerinin bürokraside nüfuz sahibi konumlardan ne ölçüde uzakla tıldıklarıyla ili kilidir."

Dü üncelerine Chermeside'den yaptı ı alıntıyla devam eder.

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

Charmside'nin ikinci kategorideki yorumları, Sultan tarafından geli tirilen bir politikanın bazı sonuçlarıyla alakalıdır. Bu sonuçları Mardin kendisine has üslubuyla açıklamaya çalı ır:

"Bugünkü hükümdarın politikası , tutarlı biçimde Müslümanlı ın kendine güven duygularını geli tirme kendilerine yeterli bir topluluk olu turma fikrini Müslümanlara yayma do rultusunda olmu tur. Böylece Müslümanlar mühendislik ve tıp e itiminin yanı sıra di er mesleklerdeki ihtiyaca cevap verecek ekilde yeti tirilmi lerdir. Sözü edilen bu dallarda Müslümanlar yerli ya da yabancı Hıristiyan unsurların yerini tedricen almaktadırlar." (Mardin, 20005:87)

Mardin'e göre Bitlis Nak ibendi tarikatının uzmanla mı ö retilerinin önplanda yer aldı ı bir yerdi. Bu bölgelerde eyh kavramının ifade etti i manaya ve eyhlerin fonksiyonel olarak bu toplumdaki konumlarına da de inir:

" eyh unvanı bölgenin siyasi ve toplumsal yapısının günümüze dek uzanan bir özelli idir. eyhin konumu seyyid'in (Hz. Muhammed s.a.v'in soyundan gelen), alimin, Molla'nın ya da köy vaizinin (bu sözcü ün do u bölgelerinde ta ıdı ı özel anlam çerçevesinde) hatta bazı durumlarda da Mehdi'nin , ba ka deyi le Allah tarafından gönderilen önderin rollerini hep birlikte içeren bir roller kümesinden olu maktadır. Bitlis ba lamında alındı ında eyh unvanı dini bilimler alanında belirli bir e itim almı olan, bunlardan hareketle de kendilerine, muhtemelen daha da büyük bir prestij içeren keramet ya da manevi güçlerle donanmı lık gibi bir nitelik de atfedilen din adamları anlamına gelebilir. Sözü edilen bu güçler onların bilgelik ve önderlik niteliklerini me rula tırmaktaydı. Bunun bir ba ka örne i olarak da elinde bir e itim belgesi bulunan ancak peygamberin (s.a.v)'in soyundan geldi i için prestiji daha da artan vaizler verilebilir. Tarikatların önderli ine yükselme ahısların pek ço una aynı zamanda karizmatik bazı güçler de atfedilirdi. Bunlardan bazıları babadan o ula geçen bir karizmanın ilk ba laticıları durumundaydılar; bunların soyundan gelenler de o ilahi kıvılcımı ta ıtmaktaydılar. Ço u zaman bu nitelik karizmanın yanı sıra mirasçının güç ve nüfuz sahibi bir ahıs olarak da teyit edilmesini gerektiriyordu. Mirasçılar asgari düzeyde e itim görseler bile durum böyle idi. eyhlerin sahip oldukları saygınlık nedeniyle bunlar çatı maları uzla tırmada ideal ki ilerdir (bu da onlara siyasi manivela olma özelli i kazandırır)." (Mardin,2005:88-89-90)

Yukarıdaki paragrafla ba lantılı olarak yazara göre Said Nursi'nin ne tür bir icazetname aldı ı açık de ildir. Said Nursi'nin içinde do up büyüdü ü türden bir toplumda eyhlerin yerel iktidarı altında bir yer edinmek daha alt düzeyde toplumsal temele sahip ki iler için, toplumsal hareketlili i gerçekle tiren önemli kaynaklardan birini

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

Mardin'e göre Said Nursi Nak ibendi eyhlerinin görüşlerini gerçekleştirmişti.

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

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

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

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

akrabalarına ve çevresindekilere cesaretle karşı çıktı nı anlatmı tır." Bu durum Bitlis'te yer alan cesaret gösterisi ve a ırı dayanıklılık türünden eyler olabilir. erif Mardin konuya da temas ederek fikirlerine dayanak olabilecek yapılar kurmaya çalı ıyor:

"Bitlis'te her yere nüfuz eden a ıret ili kileri ile Said'in dönemine egemen olan çalkantılar, katı, erkek- egemen bir sınır toplumu ortaya çıkarmı tı. Bu ortamda ki iler, cesaret gösterileri, a ırı dayanıklılıklarını sergilemek ya da fiziksel yoksulluk anlamında katı testlerden geçmek suretiyle kendilerine bir yer edinirlerdi. Resmi biyografisine göre Said daha küçük denebilecek ya larda bile, emredici bir tonda sarfedilmi en basit sözlere bile tahammül edemezdi. Bu da okulundan ayrılıp, çalı malarını sürdürmek üzere köyüne dönmesine yolaçtı." (Mardin, 2005:113)

Mardin'e göre Said Nursi'nin önemli özelliklerinden birisi de eyhlerle olu turulan otorite itaat ili kisine karşı çıkmasıdır.:

"Said Nursi'nin i rak gücüne ili kin bir ba ka i aret ise önerilerinin içerdi i halkçılık ve eyhler tarafından olu turulan otoriter yapıyı inkar etmesidir. Kendisine bir davranı modeli olarak aldı ı Müslüman ilahiyatçı el- Gazali gibi Said Nursi de eyhler hiyerar isini karizmalarını dünyevi amaçlar için kullanmaları ve asgari ihtiyaçlarının cemaat tarafından kar ılanmasıyla yetinmemeleri nedeniyle suçlamı tı. Said Nursi'ye göre bu liderler, kendilerine ba lı olanlara, fazladan zekat yüklüyorlardı ve bu da tek kelimeyle bir sömürü idi." (Mardin, 2005:199)

Bu iddiaların çok ciddi iddialar oldu u ortadadır. Bütün eyhlerin aynı kefeye konulup konulmadı ı mu laktır. Bir konuya birden çok kaynak taraması yapılarak yakla ılması gerekti i bilimsel bir hakikattir.

Said Nursi'ye karizmatik liderlik katan birkaç olayı burada zikredece iz. Kendisi hayatının Tillo dönemini kapsayan bölümünde rüyasında Abdülkadir Geylani'yi gördü. Rüyasında Abdülkadir, kendisine Miran a ıreti reisi Mustafa Pa a'nın ya macılı nı durdurma emrini verdi ti. Geylani'nin bu ç a rısı üzerine Said Nursi hemen Mustafa Pa a'nın Cizre'deki (bugünkü Mardin ilinde) karargahına do ru yola çıktı. Mustafa Pa a, Said Nursi'ye karargaha geli nedenini sordu. Molla Said de Mustafa'yı iyi bir Müslüman yapmak için geldi ini söyledi. Sonuçta Mustafa Pa a, günlük ibadetini

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

Yine Said Nursi'ye karizmatik özellik katan bir olayda kendisinin Mardin'deki mutasarrıf tarafından Bitlis'e gönderilirken ya anmı tır. Mardin olayı öyle anlatır:

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

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

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

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

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

Mardin'e göre Said Nursi büyük bir dü ünür ve aksiyon adamıydı. Ezanın yasaklandı ı 1932 yılında Said Nursi Arapça ezan okumu ve inandı ı do rulardan birkez daha taviz vermemi tir. Bunun sonucunda hapse atılmı tır. Hapisteki müdafaası da toplumsal ve uluslararası anekdotlarla doludur.

"Yaptı ı savunmada Said Nursi, yazmı oldukları ne olursa olsun yeni laik yasalara aykırı herhangi bir ey yayınlamadı ını söyledi. Ayrıca , imdi artık hepsine birden Risale-i Nur adı verilen eserlerinin okunmasının, kanun ve düzeni yıkmanın de il tersine desteklemenin aracı oldu unu ileri sürdü. Said Nursi yeni bir tarikat olu turmaya çalı mıyordu ve bunun da basit bir gerekçesi vardı: Herhangi bir tarikata mensup olmadı ı halde gene cennete giden pek çok ki i vardı; oysa, inanç ta imayanlar arasında hiç kimse bunu ba aramamı tı. O halde asıl gereken tarikatları yaymak de il imanı te vik etmektir. Ona göre Asya'da egemen olan güç dindir. Asya'da öncü ve yönlendirici bir güç olarak de erlendirilebilecek olan Cumhuriyet rejimi bu güçten hiç ku kusuz yararlanmaya çalıacaktır. Said Nursi kendi ö retilerinin iki açıdan iyiye yönelik bir güç olu turdu unu savunuyordu. Türkiye içinde kanun ve düzene verilen destek olarak ve di er Asya uluslarının sempatisini toplayacak bir araç olarak... Bu da yine, Said Nursi'nin kayda de er zeka gösterdi i bir konu idi." (Mardin, 2005:158-159)

Said Nursi deist görü leriyle Osmanlı uleması tarafından kar ı çıkılan Cemalettin Afgani'den ve onun ö rencisi Muhammed Abduh'tan etkilenmi tir. Cemaleddin Afgani'ye göre slamiyet'in üstünlü ü o kadar barizdi ki uzun vadede Avrupa'nın Hristiyanlı ı bırakıp slamiyet'e sarılaca ı fikrine inanıyordu. Said Nursi kendisiyle Mardin'de tanı mı ve fikirlerinden istifade etmi ti. Said Nursi de Cemalettin Afgani'nin yukarıda serdetti imiz fikrine inanıyordu. Afgani'nin etkisi ö rencisi Muhammed Abduh'un reformist programı aracılı ıyla kalıcılık kazandı. Ona göre Müslümanlar slami inancın temel ö esini yakalamak için Kur'an'ı- incelemeli ve onunla kayna malıdır. Bu dü ünçe Said Nursi'de de görülür (Mardin, 2005:224-225).

Mardin'e göre Said Nursi'nin zamanının reformistlerinden biri de Re it Rıza'dır. Bu ahıs seleflerine oranla daha katı tutumlu ve rijit görü leriyle ön plana çıkmı tır.

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

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

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

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

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

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

"Said Nursi açısından tarikatın amacı ve sonu marifetle birlikte dini gerçekliklerin kavranmasına yönelik çabadır. (inki af- hakaik- i imaniye). Tarikat yürek enli i ile birlikte yapılan bir yolculuktur, ki vahiyden kaynaklanır ve vahyin korunmasını sa lar. Hislere hitap eden bir yolculuk, ama çıplaktır (yani dünyevi ba lılıktan arınmı tır), ama yolcuya kısmi bir nihai mükemmellik verir. Tasavvuf adı altındaki tarikat, insanlara sunulan bir esrar, insano lunun olgunlaşması yolunda bir adımdır. Allah, insanın gönlünü kozmik makinenin bir parçası yapmı tır (Mektubat, 146). nsan gönlüne verilebilecek en önemli görev, onu Allah'ın adlarını tekrarlamaya yöneltmek ve böylelikle de ilahi olanla ileti im kurmanın yollarını edinmektir." (Mardin, 2005:295)

Said Nursi'nin tarikatların toplumdaki i levlerini anlatan dü ünceleri de önemlidir.

"Bir tarikata mensup ki iler Allah'a inanmayanların tehditleri kar ısında imanlarını korumada daha büyük kolaylı a sahiptirler (mektubat, 417). Da larda ya da nehir yataklarında kendi ba larına ya am sürenler ya da ya lılar için tarikat, yüzyüze kaldıkları vah i maddi dünyanın onlara her eye ra men gülümseyebilece inin sergilenmesinde bir araçtır. Ayrıca tarikat, Hıristiyanlı ın politikaları ile kar ı kar ıya kaldıklarında Müslümanlara saflarını sıkla tırma imkanı tanıyan bir kaynaktı." (Mardin, 2005:296-95)

Said Nursi batının biliminin ve askeri kurumlarının alınmasında bir sakınca olmadığı na inanıyordu. Japonya örne i ona ilham kayna ı olmu tu. Ülkeler bilimi kendi amaçları do rultusunda kullanabilirlerdi nitekim Japonlar 1905'te Rusya'yı yenerek kendi kültürlerini saklı tutmu lar, fakat batının teknolojisini kullanmayı bilmi lerd. "Jöntürklerin sık sık hatırladıkları bir ülke olarak Japonya bu konuda Said Nursi açısından bir ilham kayna ı olu turmaktaydı. Bilim geleneksel kültürü de i tirmeden de benimsenebilirdi." (Mardin, 2005:323)

Mardin'e göre Said Nursi karizmatik bir ahsiyetti. Karizmatik ahsiyetlerin düzensizlik dönemlerinde ortaya çıkmaları, sert ve yenilik taraftarı olmaları onların evrensel özellikleri olarak Said Nursi'de de hissedilmi tir.

"Bediüzzaman Osmanlı mparatorlu u ile Türkiye Cumhuriyeti'nde gerçekleştirilen laikle menin sillesini yiyen takipçilerine yeni bir slami çözüm önermekteydi. Buradaki vurgu, slami olan kadar yeni olana yöneliktir. Türkiye Cumhuriyeti gündelik ili kileri ayrıntılandırılan bir harita olu turmakla ilgilenmiyordu. nsanların

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

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

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

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

2.2.2 Şerif Mardin'e Göre Nakîli

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

toplumsal seyyaliyeti salamlardır (Mardin, 1986:96). Ayrıca Osmanlı imparatorluğunda tarikatlar, sosyal hizmetlerin sağlanmasında, tekke şeyhlerinin otoritesinin çeşitli yerel sorunların çözümünde kullanılmasında, eğitim imkanlarının yaratılmasında ve bunların dışında kırsal nüfusla devlet arasında tampon iktisadi görevler olarak önemli bir rol deruhte etmişlerdir. (Mardin, 2005:294).

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

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

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

görü ün ö retisi Said Nursi'nin do du u Hizan kazası çevresinde iyice yerle mi bulunuyordu." (Mardin, 2006:188)

erif Mardin'e göre bu tarikatın ana prensiplerinden biri kalplerin birli i fikriydi. Bu dü ünçe sadece eyhin ile müridin de il tüm slam aleminin birli ine yönelik bir dü ünçeydi. Mardin öyle der: "Bu tarikatın amacı Müslümanları hem zaman ve hem mekan olarak ve hem de slam'ı çok daha geni bir tarihi fenomen olarak birbirine ba lamaktır."

Said Nursi'nin siyasi görüş lerinin temelinde iki ahsiyet göze çarpar bunlardan birincisi ve bu tarikatın ilk kurucusu Bahaeddin Nak ibendi'dir. kincisi ise Sirhindi'dir. Merdin'den alıntılıyoruz:

"Bahaeddin Nak ibendi tarikatın ilk dönemlerinde ona kendi ismini veren ki i olarak iktidarın imanı dünyevi i lere bula tırması ve Allah'tan uzakla tırması nedeniyle yöneticilerin Saraylarından uzak duran bir ki iydi. Bahaeddin Nak ibendi'nin, Said Nursi'nin ya amını etkileyen ki ilerden biri oldu u tahmin edilebilir. Said Nursi'nin kendisi de ah-ı Nak ibendi'den ilham kaynaklarından biri olarak söz etmektedir. Bahaeddin Nak ibendi gibi sonunda Said Nursi de siyasi ili kisini kesti ve Kur'an'ın verece i ilhamlara tam anlamda gömülerek faaliyetleri için yeni bir kaynak bulmaya çalı tı." (Mardin, 2005:93-94)

Sirhindi'ye göre insanın dini vecd duyguları içinde insanın dünyevi ili kilerini a masının yanında toplumsal olanla ba lantılarını koparmaması gerçeklerle kar ı kar ıya gelmemesidir tasavvuf. Mardin'e göre bu dü üncelerden olumsuz anlamda etkilenen Said Nursi tasavvufa sıcak bakmamı , slam aleminin içerisinde bulundu u gündelik sorunlarla u ra mı tır.

"Sirhindi'ye göre insanın dünyevi ba lantılarını dinin vecd duyguları aracılı ıyla a ması do ru yolun yalnızca bir veçhesi idi. Gerçek bir mümin aynı zamanda dünyevi gerçekliklerle yüzyüze gelmek zorundaydı. Said Nursi'de bu görüş , tasavvuf faaliyetlerine yönelik bir ku ku ve dini müceddidlerin kar ıla tıkları dünyevi sorunlara ba lılık biçiminde ortaya çıkar. Said Nursi de Müslümanların Müslüman olarak ta dıkları kimli in derinliklerine dalmalarını ö ütledi inde benzer bir stratejiye ba vuruyordu. Said Nursi'nin görüş üne göre böyle bir konum, Müslüman cemaatin lehine siyasi sonuçların ortaya çıkmasına kendi ba ına yetecekti." (Mardin, 2005:94)

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

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

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

Küçük kasabalarda güç kazanan geni ölçüde kırsal nitelikli bir hareket, bugün kır-kent göçü ve büyük kentlerin hızla büyümeleri sonucunda do an sorunlarla iç içe geçmi durumdadır (Mardin, 2005:50). Mardin'e göre bugünkü Nurculukta kutsaldan toplumsala do ru bir yöneli vardır. Mardin dü üncelerini öyle özetler: “Son zamanlarda Nurcu hareketin içindeki bazı hiziplerce yeni bir vurgu öne çıkarılmaktadır buna göre Allah ile ili kileri çerçevesindeki insandan yeni bir varlı a yani toplumla olan ili kileri çerçevesindeki insana do rudur.” (Mardin, 2005:67)

Mardin'e göre bu toplumun öncelenmesinin tarihi arka planı vardır. Geli im belli etaplardan sonra meydana gelmi tir:

“Nurcu hareketin, dünden kalkarak güncel siyasi ve toplumsal konulara yönelen son vurgu kayması, 1950'li yıllardan bu yana tedricen geli mektedir. Hareket, günlük yayın organı olan Yeni Nesil'i Türk toplumuna ili kin güncel tartı malara katmı tır ve bu da yakla ık yirmi yıl önceki davranı larla kıyaslandı nda, önemli bir de i imi temsil etmektedir.” (Mardin, 2005:69)

Mardin tam burada bir soru sorar:

“Bediüzzaman'ın siyasetten büsbütün çekilme kararının ki -bu kararı 1920'lerde almı tı- imdi bütünüyle de i tirildi i anlamına gelir mi? Aslında Bediüzzaman'ın bu kararı, 1950 yılında, dinsel in ifadesine sempati duyar görünen ve slam dininin gereklerinin serbestçe yerine getirilmesini Türklerin temel hakkı olarak gören bir siyasi partinin ortaya çıkı ıyla zaten de i ikli e u ramı tı. Söz konusu parti, yani Demokrat Parti, 1950 ile 1960 yılları arasındaki iktidarı sırasında Bediüzzaman tarafından desteklenmi ti. Günümüzde de Yeni Nesil, Do ru Yol Partisi'ni destekleme anlamında do rudan siyasi saf tutan bir gazete olarak de erlendirilebilir.” (Mardin, 2005:70)

2.3. erif Mardin'e Göre Modernizm

Mardin'e göre modernle menin bir birine sıkıca ba lı olan iki yönü geli me ve kültürel benlik olu turmasıdır. Ona göre son yıllarda Türkiye'de " slamcı" yeniden canlanma olarak yorumlayabilece imiz ey sadece "dini" de i kenlere dayanarak açıklanamaz; bu toplumun dindı ı boyutlarıyla pek çok ba lı olan karma ık bir süreçtir. Mardin'e konuya öyle devam eder, “Bu ülkede slamın yeniden canlanı ı kısmen laik Türkiye

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

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

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

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

üzerine yapımı oldu u çözümleme tarzının ve bilgi üretiminin çok-yönlülü ü temelinde ve kültürden siyaset sosyolojisine, felsefi söylemin zengin yapısından mikro düzeydeki kapsamlı tarihsel ve yorum bilgisel çalı malarına kadar geni bir yelpaze içinde bilgi üretmi tir (Öncü ve Tekelio lu, 2005:39).

erif Mardin, akademik ve kamusal söylem içinde son yirmi yılda ortaya çıkan modernite tartışmasını daha önce ba latmış olması ve Türk modernleşmesini kültüralist kuram içinde çözümlemesi onun incelenmeye değer bir bilim adamı oldu unun göstergesidir. Mardin bu kuramı 1970'li yıllarda geli tirmeye ba lamıştır. Kurdu u önemli ve özgün toplumsal de i im çözümlemesiyle de, bugünü anlamamız ve ele tirdiği çözümlememiz için çok önemli bir kaynak olu turmu tur. Bu anlamda Mardin'i okumak, kültüralist modernite kuramı temelinde Türk modernleşmesini okumaktır. Mardin'i okumak çok-yönlü, çok-katmanlı modernite tartışmasını okumaktır. Mardin'i okumak, indirgemeci, özcü, i levselci kültüralist modernleşme çözümlemelerinin gerisinde bir alanda, modernleşme süreçlerinin ta ıdı ı karma ıklıkları, çeli kileri ve olumsuzlukları/ olumsuzlukları ortaya çıkaran bir çözümlemeyi okumaktır. Mardin'i okumak aynı zamanda Türkiye'de sosyal bilimler içinde pozitivist alternatif bir yorum bilgisel sesi dinlemek ve toplumsal de i imi kendi ba lamında anlamaya giri iminde bulunmaktadır. Ba ka bir açıdan Mardin, bugün Türkiye'de akademik ve kurumsal tartışma içinde son yıllarda yeni yeni gündeme getirilen kültüralist modernite kuramı ve yorum bilgisel yakla ımı 1970'lerde geli tirmeye ba lamış özgün bir dü ünürdür ve özgün çözümlemelerle, paradigma kurucu bir bilim insanıdır (Öncü ve Tekelio lu, 2005:39-40).

Mardin'in veciz bir ekilde anlatıldığı yukarıdaki dizeler çalı ma yaptığımız Mardin hakkında esaslı bir ekilde tahlil yapma imkanı tanıyor. Burada Mardin'in kullandığı bazı kavramları da açıklamamız konumuzun bütünlü ünü anlamamız açısından önemli bir adım olacaktır.

“Yorum bilgisi (hermeneutik) tarihsel kökleri Yunan mitolojisine giden ve tanrı hermosten üretilen bir terimdir. Yunan mitolojisinde hermes dil ve konuşmayı yaratan tanrıdır. Hermes hem sözlerin ileticisi durumdadır hem de sözlerin daha iyi anlaşılmasını sağlar. Tanrıların habercisi/elçisi hermesle ba layan yorum bilgisel yakla ımın tarihsel geli imi günümüze kadar ciddi de i imler ve dönü ümler

geçirmi tir. Hermes'le ba layan tarih, din adamlarının, felsefecilerin ncil'i okumaları ve yorumlamalarıyla devam eder ve aydınlanma dönemi ve moderniteyle birlikte, toplumsal süreçler, olgular ve kurumlar üzerine belli bir bilgi üretim tarzına dönü ür." (Öncü ve Tekelio lu, 2005:42)

Türkiye'de modernite tartı masını ilk yapan, modernle me sürecine modernite sorunsalı içinden yakla an ilk toplum bilimci erif Mardin'dir. Mardin bu ba lamda, Türk modernle mesini ve bu süreci tanımlayan Kemalist ça da la ma istencini bir modernite projesi olarak tanımlar ve bu proje Osmanlı'yla ili kisini bir süreklilik ya da kırılma tezine indirgemenen, belli bir ta ıyııcı ö e, kurucu bir öz aramadan, süreklilikle kırılmanın e zamanlı oldu u bir tarih anlayı ı içinde bir de i im/dönü üm projesi olarak ele alır. Mardin'e göre bir modernite projesi olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulu u, Osmanlı imparatorlu uyla bir süreklilik ili kisi ta ır ve bu anlamda imparatorlu un kalıntılarının radikal bir reorganizasyonudur ama aynı zamanda bir kopu u da ya ama geçirir, çünkü Osmanlı mparatorlu uyla Türkiye Cumhuriyet'i arasındaki sınır, yalnız Cumhuriyet'in asıl kurucularının tavırlarının radikalle mesinde de il, fakat Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus devlet olarak kavramla tırılmasında ortaya çıkar. (Mardin, 2004:65) Bütün bunlardan çıkan sonuç u ki; Türkiye Cumhuriyeti bir kırılmayı temsil eder ve kendi ifadesini olmayan bir ey için (modern ulus, milli kimlik, genel irade) sanki varmı gibi çalı masında bulur (Öncü ve Tekelio lu, 2005:45).

erif Mardin'e göre, bu olmayan bir eye ontolojik bir nitelik vererek modern bir ulus tasarımı ve modernite kavramla tırması, kendini açık bir ekilde Atatürk'ün dü ünçe dünyasında ve bu dünya üzerinde ekillenen Kemalizm'in reformcu ve ütopyacı geli me modelinde göstermektedir. Mardin'e göre Kemalizm ulus-devlet olu turmakta ba arılıdır ama aynı ba arıyı bir sosyal ethos olu turmakta, dolayısıyla seküler akıl temelinde kurgulanmı modern ulusal kimlik olu turmakta gösterememi tir. Mardin'e göre ulus devlet Türk modernle mesinin tanımlatıcı unsurudur. Türkiye Cumhuriyeti tam bir ulus-devlet olarak kavramsalla tırılması eyleminin Türk modernitesini tanımlaması temelinde, ulus-devlet sadece modernle me sürecinin kırılma/kopu noktasını nitelemez, aynı zamanda modernle me sürecinin epistemik ve normatif sınırlarını da çizer. Mardin Türk modernle mesini merkez-çevre ekseninde de ele alır. Ona göre Avrupa'da ulus-devlet ekseninde geli en merkez kavramı modernle me tarihimizi tanımlayan temel kavramlardan birisidir. Fakat Avrupa'dan farklı olarak,

merkez-çevre ili kisi Türk modernle mesinde bir kar ı kar ıya gelme, bir çatı ma ili kisi ekinde yeniden üretilmi tir. Ulus-devlet eksenli merkez anlayı ı modernitenin çevreyi modern benli e dönü türmekle olasılık kazanaca ını varsayar ve bunu yaparken de çevreyi olu turan kültürel biçimleri ve sembolik kimlik kurgularını tanımak yerine, onların varlı ını reddeder (Mardin,1995:37).

Mardin'e göre yukarıda anlattı ımız bu anlayı , farklılıkların ontolojik varlı ını yadsıdı ı sürece, merkez-çevre uyumunu ancak ideoloji yoluyla gerçekle tirebilir. Fakat bu ideolojiye aktarılan çok a ır bir yüküdür ve ba arıya ula ması çok zordur.

"Cumhuriyet'in resmi tutumu Anadolunun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildi i ku aklar da böylece yerel, dinsel ve etnik grupları Türkiye'nin karanlık ça larından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp reddettiler. Kar ıla tıklarında birer kalıntı olarak davrandılar onlara. Böylece merkez, büyük ele tirici rolünde çevrenin yeniden kar ısına çıktı, bu da merkezin kasvetli ve sert görünümünü bir kez daha sergiledi. Kemalist ideolojinin yalınkatlı ı bu gerçeklerin aydınlı ında ele alınmalıdır. Atatürk siyasal harekete geçirme ya da toplumsal yapıya ili kin köklü de i ikliklere gitme aracılı ıyla ba aramadı ı eyi, ideoloji ile yapmaya çalı ıyordu." (Mardin, 2005:64)

Modernle meyle birlikte toplumdaki hakim kültürlerin(gelenek) yok olaca ı dü üncesi modern toplum-geleneksel toplum ekseninde kurgulanmı bir dü ünceydi. Türkiye'deki bir çok söylemde bu yöndeydi ve buna ba lı olarak Türkiye'deki modernle me çalı maları akültüralist bir yakla ımla ele alınıyordu. Fakat zaman bunun hiçte böyle olmadı ını gösterdi. Modernle meyle ba layan dine yönelim modern toplumun geleneksel toplumun pabucunu dama ataca ı dü üncesini çürüttü. Türkiye'de yok olması gereken gelene in, slami kimli in modernle e zamanlı varlı ını sürdürmesi, (türban sorununda gördü ümüz gibi) bu durumun en açık göstergesidir. Mardin'in sosyal bilimciler arasındaki en bariz vasfı bu noktada kar ımıza çıkmaktadır. O Türk modernle mesini yorum bilgisel yakla ımla okuması ve Türkiye'de din-siyaset ili kileri üzerine yaptı ı ele tirel çözümlemeyle akültüralist anlayı ın tuza ına dü memi tir akültüralist modernle me anlayı ının Türkiye'deki problemleri bırakan halletmeyi katmerle tirdi i ortadadır. Kültürel modernite kuramı içinden Mardin'in yaptı ı okumaysa, dinsel söylemin son yıllardaki yükseli ini, bir kültürel kod ve bir kimlik

olu umu olarak yeniden canlanmasının olasılığını çok önceden görmüştür. Mardin'in din siyaseti ile ilişkisini okuması merkez-çevre anlayışını modernite sorunsalı içinde geliştirdiği ölçüde ve bu geliştirme sürecinde siyasal modernleşme-kültürel modernleşme arasındaki gerilimlerin altını çizmesi bakımından hem tipolojik ve teolojik tarih anlayışının dinsel söyleminin yok olacağı yanlıgısını taımamaktadır (Öncü ve Tekelio lu, 2005:56).

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

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

Bu süreklilik içinde, ulus-devlet bir kırılma/kopu noktası olsa bile, bir modernleşme projesi olarak Kemalizm, İslam'ın günlük yaşam düzeyinde önemli bir sembolik güç, ciddi bir kimlik kurgusu olduğunu görmemiştir. Kemalist modernleşme süreci, Mardin'in kültürel optimizm olarak adlandırdığı hareket tarzıyla, İslam'ın çevre içindeki önemini idrak etmemiştir ve siyasal düzeyde bastıkları uluslaşma sürecinin kültürel modernleşme meydi beraberinde getireceği varsayımıyla din olgusuna yaklaşmamıştır (Mardin, 2003:58).

Meseleye Mardin'den yapacağımız alıntılarla devam ediyoruz.

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

di 1 saymalarıyla sonuçlanmıştır. Di er taraftan Cumhuriyet seçkinleri slam'ın yüzeyde görülmesi mümkün olmayan önemli fonksiyonlar gördü ünü idrak etmemi lerdir. Bunun sonucu kültürel optimizm olmu tur. Cumhuriyet seçkinleri slam'ın ki sel fonksiyonlarını kolayca ba ka bir yapıya devredebileceklerini sanmı lardır.” (Mardin, 2003:147)

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

2.3.1. erif Mardin'e Göre Batı Modernleşmesi

erif Mardin'in uana kadar dolaysız bir ekilde batı modernleşmesini ihtiva eden bir çalı ması bulunmamaktadır. Mardin batı ile Türk toplumunu kıyaslarken Türklere bir ey anlata bilmek ümidiyle bu konuya temas etmi tir.

“Sivil toplum, Batı'da modernleşmenin en önemli, temel, kurucu alanlarından birisidir. Bu durum, Mardin'in birçok yazısında da vurguladı ı bir gerçekliktir. Mardin'e göre, sivil toplum, Batı'nın gelişme dinami inde etkili olan birkaç önemli toplumsal unsurdan birisidir. Feodalitenin, Avrupa'da yarattı ı da ınkıktan sonra kurulan mutlakîyetçi monar ik rejimlerde, siyasal sistemin bir ekilde etkisi altına alamadı ı çevre toplumsal unsurlar, kendilerine özgü, özerk bir siyasalla ma yaratmı lardır. Bu siyasalla ma, ehirlere gelişme süreçleri içindeki ba ımsızlıklarıyla, merkezî idarenin bu güçleri etki altına almak için aradı ı hal çarelerinin oda ında olu mu tur. Sivil toplum, toplumda ya ayan herkesi ba layan bir kamu hukuku gelene i (bu, toplumsal süreçler içerisinde üretilerek me rula tı), feodal asilleri ve Kiliseyi temsil eden danı ma organları (etat'lar) ve tüm toplumsal güçlerin haklarını aramaları sonucu olu an yargı (parlements) organlarının kar ılıklı güç dengeleri içinde, toplumsal çevrenin kendini kurdu u alan olarak belirmitir. Çevrenin hürriyet talepleri, bu kamu alanında kurulmu tur.” (Arlı, 2004:160)

erif Mardin Osmanlı'da böyle bir sivil toplumun olmadığını vurgular. Bu eksikli i kısmi olarak ulama sınıfı gidermitir. Ulema yönetenle yönetilen arasında tampon bir konumda i lev görmü tür. Bu durumu Yasin Aktay'dan aktarıyoruz:

“Bizzat ulemanın slam tarihi boyunca, üstelik bizzat o ortodoksinin belkemi ini olu turmu olan fıkıh sayesinde, devlet nezdinde halkın en güçlü temsilcisi oldu unu biliyoruz. erif Mardin'in slam tarihi içinde te his etti i halkı, otoritezulüm kar ıtı, adaleti, zahit, dünyevi ödüllere sırtını çevirmi ulema, ba ka bir deyi le hadis ekolü slam'ım verili bir kavramsal düalizm içerisinde ancak

ortodoksiye tekabül edebilecek bir olu umdur. Mardin, slam tarihi içerisinde devletın sünni oldu u zamanlarda bu olu umun siyasetin dı nda sivil bir tarzda örgütlenerek ço unlukla siyaset üzerinde tam belirleyici olamamı sa bile bir baskı unsuru olu turdu unu ve devletın kendi kullarına kar ı hep resmedile gelen sert ve ha in görüntüsünün, halkla ili kiler düzeyinde halkı koruyan bir eriat duvarına çarptı nı söylemesi de sivil tolum tartı malarının geleneksel akı nı de i tirecek önemdedir.” (Aktay, 2006:55)

Mardin genel hatlarıyla modernle meyi Türk toplumlarıyla kıyaslayarak inceleyer. Mardin üç ana noktada konuyu ele alıyor.1) Sivil toplum kurulma süreci 2) Kamu alanının te ekkülü 3) smini uçmak olarak tanımlayabilece imiz özgün, sınır dı ı fikirleri imal edebilmeye ilgili geli meler. Mardin sivil toplum kavramını herhangi bir askeri yapıyla ilgili de il toplumsal bir yapı anlamında kullanıyor. Sivil toplum Batı’da mutlak monar inin bütün güç ve çabalarına ra men kontrollerinden kaçan ve bu anlamda özerk bir sürecin ekillenmesini sa layan güç olarak tarif edilebilir. Batı’nın orta zamanlarında merkez-çevre ili kilerinde ehirlen ba tan itibaren kendi i lerini gören müesseseler mi kendilerine bir hak ba ı lanan yüksek kale duvarlarının arkasında ehir içinde kendi kanunlarını kendileri yapan kendi askeri gücü olan milislerden güç alarak krallarla pazarlı a girebilen varlıklardır (Mardin, 2001:23).

kinici olarak Mardin’e göre hürriyetlerin ekillenmesini mümkün kılan di er süreçtir. Bu süreç Avrupa’da XVII ve XVIII. Asırlarda belirir. Bu da merkez tarafından tehlikeli sayılabilecek fikirlerin tartı ılmasını mümkün kılan, kendine özel bir ortam olu turulmu olması ve bütün engellere ra men bu ortamın çalı mı olmasıdır. Mardin Kamu alanından devletın dı nda bir güç fakat devletın de ister istemez destekledi i kurulu lar ve aynı zamanda iktisadi bakımından önemli kurulu larda yer alan insanlardan meydana gelen bir platform olarak bahseder. Mardin öyle devam eder: “Bu otonom, özerk kurulu lar, XVII ve XVIII. Asır Avrupa’sının en önemli özelliklerinden birini te kil ediyor ve bunun için de ben bunu ikinci ana nokta olarak size arz etmek istedim.” (Mardin, 2001:25)

Yine ondan alıntılanarak meseleyi onun açısından aydınlatmak istiyorum:

“Bu insanlar, aynı zamanda ülkeden ülkeye birbirleriyle mektupla ıyorlar. Birbirlerine kitaplarını gönderiyorlar. Bu serbest tartı ma ve yeni fikir alanı bu

tarzda geli yor. Böylece, mektupla ma, kitapla, üniversitelerin içinde ve dı nda sistematik ve yarı müessesele mi bir tartı ma alanı geli yor ki Fransa'dan ta Rusya'ya beraberinde getirmi oldu u dü ünürler kümesinin bir adı var, o kadar müessesele mi ki buna ad koymu lar. Bunun adı da Aydınlar Cumhuriyeti'dir.” (Mardin, 2001:26)

Mardin'in bu konuyla alakalı konu masını Türkiye'ye ili kin saptamasıyla noktılıyor. “ Türkiye bugünlerde her ne kadar fabrika i letiyor, üniversite kuruyor, kitap basıyorsa da tarif etti im bu ikinci platformdan, bu kolektif çalı madan mahrum kalmı tır ve kalmaktadır. Bu konuda ilk adımlar ancak bu son birkaç yıl içinde atılmı tır (Mardin, 2001:26).

Modernle meyle alakalı olarak en son uçma kavramına de inerek konuyu noktılıyor. Ona göre uçma Sınırsız dü ünme, korkmadan korkusuzca konuları ele almaktır. Mardin bu kavramı Daemon kelimesiyle açıklıyor. Bu kavram bir tarafından ürkütücü di er taraftan yaratıcı bir ö e olarak dü ünülmekte yani insanın hem bir insanlı ı a an ta kın bir yönünü ifade ediyor ama o ta kınlı ın beraberinde bir yaratıcılık getirdi ini anlatıyor. Türkiye'de slam'da ve Osmanlı'da eytan vardır. Fakat eytanili in yaratıcılı ı diye bir ey dü ünme mümkün de ildir. Bunu böyle dü ünme bizim için günahdır. Batı'daki daemon kavramıyla bunun ötesinde bir eyin ekillendi ini görüyoruz. Bu yalnız bir tarafında iyilik di er tarafında da kötülük mele i olmasına dayanan bir kavram de ildir. Mardin bu kavrama metaforik bir anlam yükleyerek insanın arka planına i aret eder. Bu arka plan Türkiye'de Batının aksine bir ekilde suçta yakın bir içiti olarak görülür. Hatta ilahi varlı ın sesine yakınlı masak için insanın günlük görünümünün arka planında ahsiyetinin gizli katlarında olan gücü harekete geçirmesi üpheyle algılanmı tır. Di er taraftan Batı'da daemonun yaratıcı gücünü me rula tırılması ona göre yakında olan bir eydir. Bu hadise Batı'da Romantizm adını verdi imiz hareketle gerçekle mi ve bugüne kadar gücünü sürdürmektedir. Romantizmin ortaya attı ı bir anlayı insanların iyi veya kötü suçlu veya suçsuz gibi iki ayrı kategoride yargılanmasının aksine bu iki kategorinin iç içe ya adı ıdır. Bu da insanın içinden gelen iti lerin iyi mi yoksa kötüye mi yorulaca ı meselesini anlamsız kılıyor (Mardin, 2001:22-23). Bütün bunların sonucunda da Türkiye'de sansürsüz, idealin pe inde ko an yazar yeti miyor. Bu durumda fikri donuklu a yol açıyor.

2.3.2. erif Mardin'e Göre Osmanlı Modernleşmesi

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

"Saray kültürü hakkındaki hakim fikir, onun hem dili hem de konusu bakımından bir gruba has (esoteric) oldu u... Sadece seçkin bir azınlık tarafından anlaşılabilirdi i... Gündelik hayatta olan bitenle alakasız oldu u, diğ er yandan halk kültürünün ise gündelik hayatta konuşulan Türkçe'nin harcalem kelimeleriyle anlaşılması telakki edildi idi: Spontane (kendiliğinden) ve üstelik ahalinin gündelik meşaleleriyle açıkça daha içli dışlı." (Mardin, 1995:63)

Üçüncü kategoride tirmesi hukuk sahasındadır. Ona göre Osmanlı toplumunda uygulanan bir kur'an'dan çıkarılmış kadim temeli olan şeriat diğ eride Kanun Namei-Ali Osman adıyla bilinen, sultanın iradesiyle belirlenen seküler bir yapıda ikili bir hukuktur (Mardin, 1995:63).

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

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

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

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

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

2.3.3. Mardin'e Göre Cumhuriyet ve Modernleşme

Mardin bu başlık altında Kemalizmle iç içe geçmiş cumhuriyet ve modernleşme ilişkisini tartışır. Kemalizm, kültürün köklü yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü

oynayamamı tır. Kemalizm'in Türkiye'de ailelerin çocuklarına intikal ettirdikleri de erleri de i tirmekteki etkisi ancak sathi olmu tur (Mardin, 1986:149).

Mardin'e göre Kemalizm dini referans alan her türlü kurum ve kurulu u dı lamı tır. Kemalistlerin Nurculu a da dü manca ve önyargılı ekilde tavrı almalarında bu etki önplandadır. Mardin'e göre Kemalist hareketin dü manca tavırlarının kendilerine göre makul bazı nedenleri vardır. "Kemalist Cumhuriyette, toplumsal ya ama ve muhtemelen de siyasi sistemlere dinsel bir temel olu turmayı amaçlayan hareketler iddetle dı lanmı tır. Yine Nurcu hareketin materyalizme saldırması, böylelikle de Kemalizm'in pozitivist felsefi temellerini tahribe yönelmesi" kar ısında said Nursi Kemalistler tarafından hor görülmü tür (Mardin, 2005:71).

Mardin konuyla ba lantılı olarak aktardı ı dü üncelerini kemalizmle ba lıyarak devam eder:

“Nurcu hareketin entellektüeller tarafından bir kalemde reddedilmesi bir paradoksa yol açmı tır Entelijansiya, bu hareketin Laik cumhuriyetçi rejim açısından olu turdu u tehlikeleri vurgularken, aynı hareketin sosyolojik dinami ini kavrama önünde hiçbir giri imde bulunmamı tır. Böylesine yalınkat bir tutum alanlar arasında Kemalistler ba ta gelmektedir.” (Mardin, 2005:72)

Yine Mardin'in Kemalist söylem hakkındaki tespitlerini kitabından alıntı yaparak anlatmaya devam ediyoruz. Kemalizm, kültürün ki ilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadı ı ve yeni bir fonksiyon görmedi i için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamı tır. Kemalizmin Türkiye'de ailelerin çocuklarına intikal ettirdikleri de erleri de i tirmekteki etkisi ancak sathi olmu tur.” Yani Kemalizm kendisine atfedilen misyonunu yerine getirememi tir. Bu durumda modernle menin oldukça gecikmi bir ekilde ba lamasına veya oturamamasına neden olmu tur (Mardin, 2003:149).

erif Mardin'e Kemalizm hem ütopyacı, hem de reformcudur. Ütopyacıdır; çünkü maddi varlı ı olmayan bir toplum imgesinden hareketle modern toplum in asını kendine ba langıç noktası olarak almaktadır. Aynı zamanda reformcudur da; çünkü kavramsalla tırma düzeyinde istenen ve bir tasarım, bir tasavvur olan toplum anlayı mın ya ama geçmesini, toplumsal de i im olarak tanımlar. Bütün bunlardan sonra Kemalizm için bazı özellikleri söyleyebiliriz. Kemalizm moderniteyi, bir

toplumsal/tarihsel olgu olarak geleneksel topluluktan-modern topluma geçi olarak tanımlar ve dört boyutlu bir de i im/dönü ümü amaçlar: 1. Ki ilerin otoritesi üstüne kurulu bir onur anlayı ndan kurullar ve yasalar üstüne kurulu bir onur anlayı na geçi ; 2. Evren düzenini anlamada, din'den pozitif bilim anlayı na geçi ; 3. Avam-has ayrılıkları üstüne kurulmu bir topluluktan halkçı bir toplulu a geçi ; 4. Bir ümmet toplulu undan bir ulusal devlete geçi (Öncü ve Tekelio lu, 2005:47).

BÖLÜM 3: ER F MARD N'E GÖRE D N ve MODERN Z M

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

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

erif Mardin'in din modernleşme sürecinde Nurculuk hareketini baş aktör olarak ilan etmesi bu hareketin halktan aldığı kuvvetle başarıya ulaşmasını vurgularken yukarıdaki paragrafta anlattığımız varsayımdan yola çıkmıştı.Yine Bediüzzaman'ın düşüncelerinin olumlu zemini ısrarlı bir şekilde vurgulayan erif Mardin takipçilerinin yaptığı gibi a kın bir ruhun de il sosyal şartların tabii bir sonucu olarak risalelerin halkın içinde hissedilen derin bir boşluğu karşılayarak etkili oldu u ve geniş kitlelere yayıldı nı bir kez daha vurgular. Bu durumu da Kemalizme bağlar. Kemalizm adeta paradoksal olarak Nurcu hareketin ortaya çıkmasına ve yayılmasına ortam hazırlamıştı. Mardin'den alıntılanarak konuyu ondan dinleyelim

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

görü ü ile çatı ma haline girdi. Böylece Bediüzzaman, ba gösteren gerilimlerin çözümü olarak bireyin slamiyet'le tam anlamında kayna ması gereklili i hakkındaki fikirlerini geli tirebilece i uygun bir zemine kavu tu." (Mardin, 2005:285)

Yine erif Mardin'e göre nurculuk hareketi modernle meyle paralel bir ili ki halinde olmu tur. "Nursi yolunu geleneksel bir dekor içinde açsa bile, takipçilerine yeni yükümlülükler getirmi tir." (Mardin, 2005:43) Mardin konuyu dolaylı olarak ele almaya devam ediyor:

"Türkiye'de Nurcu hareket, en çarpıcı evrenselci özelliklerini 1950-75 arasında kazandı. Bunlar, paradoksal biçimde, Türkiye Cumhuriyeti'nin modernle me politikalarını izledi ve bu politikalarla organik bir ili ki sergiledi. Bu yüzden Nurcu hareketin kendini uluslar arası alanda ortaya koyu unun, ülkedeki Cumhuriyetçi modernle me hareketinin dorukta oldu u zamana denk dü tü ünü söyleyebiliriz." (Mardin, 2005:47)

Modernizasyon süreçleriyle dinin önemli i ler sürdürece ini söyleyen Mardin bu konuyla ilgili olarak bazı alıntılarla dü üncelerini temellendirmeye çalı ır. Zaten bu durum Mardin'de sık sık görülür. Yani o bir mütefekkirin kavram anlayı ndan yola çıkarak konusunu temellendirmeye çalı ır. Din ve modernizm ili kisi ba lamında görü lerini bu yolla açıklıyor:

"De i im süreci içindeki toplumlara ili kin çalı malar, kimlik olu umu dinamikleriyle din arasındaki ili kilerin altını bir kez daha çizmi tir. Gerek Comte gerekse Sain Simon (De Maistre ve Bonald'ın izinden giderek), modernizasyon süreci içinde dinin önemli i levlerini sürdürece ini vurgulayan dü ünürler arasında yer almaktadır. Fransa'da Katolik Kilisesi'nin gücünün kırılmasını göz önünde bulunduran Comte, Fransız Devrimi ile ba layan toplumun laikle tirilmesinin, Fransız toplumunu onu bir arada tutan harçdan yoksun bıraktı ına inanmı tır. Bu nedenle görü leri ba tan sona Durkheimci bir nitelik ta ımaktadır. Dinin modernizasyona ili kin ara tırmalarımızda yer alan bir ba ka düzey de bireylerin kendilerine belirli bir ki ilik ve kimlik kurmada yararlandıkları geleneksel araçlardan yoksun kalmalarıdır. Brittain'in sözleriyle: Artık, bireylerin de erlerini

alıp olu turabilecekleri ve kimliklerini yerle tirebilecekleri kurumsal bir kaynak yoktur." (Mardin, 2005:284)

Mardin'e göre Cumhuriyet döneminde dinin fonksiyonları de i tirilerek yeniden dönü türülmek istenmi tir. öyle der:" Cumhuriyet'in1920'lerde yürürlü e konan dini reformları, Türkleri, ba ta Osmanlı mparatorlu u'nun dini görevlileri olmak üzere sömürücü geleneksel elitlere ve gelene e köle kılan ba ları koparmak anlamında özgür kılacak unsurları sa lamayı amaçladı.

Mardin'e göre Cumhuriyet seçkinleri slam'ın yüzeyde görülmesi mümkün olmayan önemli fonksiyonlar gördü ünü idrak etmemi lerdir. Cumhuriyet seçkinleri islamın ki isel fonksiyonlarını kolayca ba ka bir yapıya devredebileceklerini sanmı lardır (Mardin, 1986:147).

3.1.1. Türkiye'de Din Devlet ili kileri ve Laiklik

Din-devlet ili kileri kavramı, din ile devletin kar ılıklı, karma ık ve zengin münasebetlerini ifade etmektedir. Sosyal bilimler literatüründe yaygın olarak en büyük kurum veya kurumlar olarak de erlendirilen devlet, özellikle modern zamanlardaki ekliyle ki inin do umundan ölümüne kadar her eyi ile yakından ilgilenmektedir. Aynı durum din kurumu içinde söz konusudur. Her ikisi de birey ve topluma yönelik bir takım müeyyideler getirmektedir. Bu yaptırımların nicelik ve niteliklerine göre din-devlet ili kilerinin sayısız modelleri ortaya çıkmı tır. 1) Teokrazi: dine ba lı siyasi örgütlenme modelidir. Siyasi iktidar din adamlarının tekelindedir. 2) Nim-teokrazi: Din ve din adamlarının siyasi iktidara ba lı oldu u modeldir. Bu modelde hakim unsur iktidardır. Din de birçok fonksiyon görmesiyle güçlü ve önemli bir yapıya sahiptir. 3) Bizantizim: Devletin dini koruma altına almasıdır. 4) mparatora Tapınma: Bütün ba lılıklarının sa layan bir inanma sistemidir. 5) Konkordato: Siyasi otorite ile dini otoritenin bir anla maya dayanarak olu turdukları modeldir. 6) laiklik: Din ile devletin ayrılması modelidir. Dini olmayan devlet demektir. Fakat böyle olmakla birlikte bireylerin din ve vicdan hürriyetleri devlet tarafından güvence altına alınmı tır (Kılıç, 2005:24).

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

uyu mayaca mı savunanlar vardır. Buna göre Avrupa'da tam ve radikal bir kopu anlamında din ile devlet de il, kilise ile devlet birbirinden ayrılmı tır. Çünkü hala Hıristiyan Demokrat Partiler vardır. Müslüman toplumlarda ise böylesi bir mücadele olmamı tı. İslam siyasi tarihinde de ruhani iktidar ile dünyevi iktidar çatı ması ya anmamı tır. Bu görüşü ü savunanlara göre, laiklikten söz edebilmek için öncelikle dünyevi ve ruhani iki ayrı gücün varlı ı gerekmektedir. Bu ayrımın do al sonucu olarak, birey temelinde laik ya da ruhban olmak; toplum temelinde ise devlet ya da kilise biçiminde örgütlenilmektir. Bir ba ka deyi le laikli in olmazsa olmaz ko ulu, devletin yanında merkezi otorite konumunda bir kilisenin varlı ıdır (Kılıç, 2005:25).

Türkiye'de din ara tırmaları büyük ölçüde laiklik ve laikle me konuları çerçevesinde yo unla mı tır. Mardin'e göre ilahiyatçılar, siyaset bilimcileri, sosyologlar ve daha bir çok ilmi disiplinlerle u ra anlar bu konuyu irdelemi lerdir. Laiklik hiç hiç üphe yok ki zamanımızın önemli bir mevzuudur. Fakat Mardin'e göre Türkiye'deki olumsuz laiklik dü künlü ü din ara tırmalarını önemli ölçüde fakirle tirdi. Bu ekilde dini çalı malar dı lanmı ve somut gerçekler ortaya koyabilece imiz ara tırmalar ortaya çıkmamı tır (Mardin, 2005:81).

Mardin'e göre Diyanet İleri Ba kanlı ı sünni islamın hakimiyetini sa lamla tırmak ve dini devlet kontrolüne almak için kurulmu tur (Mardin, 2005:83). 3 Mart 1924 tarihli bir kanunla itikat ve ibadetle ilgili bütün meseleler ve dini kurulu ların yönetimi Diyanet İleri Ba kanlı ı'na verildi. Bu yolla din görevlilerinin e itim, maa ve tayinleri devlet kontrolüne geçti (Mardin, 2005:97). Yine bu anlayı ladır ki Osmanlı'da Ulema sınıfı devletin kontrolü altında tutulmu tur. İrif Merdin'den aktarıyoruz:

“Osmanlı imparatorlu unda kendisi devlet kesesinden para almasa bile, Alim, Ulema sınıfından olan ki i eninde sonunda devlet güçlerinin kontrolündeydi. Aslında Ulema'yı Osmanlı aydını sayarsak, bunların büyük bir kısmının devletten maa aldı ını hatırlamamız gerekir.” (Mardin, 2006:145)

Osmanlı bürokratu kendi görevi olarak, devlet bütünlü ünün korunmasını ve İslam'ın yüceltilmesini görüyorlardı. Mardin'e göre bu görüşü din ve devlet formülünde (din-ü devlet) ifadesini bulmu tu. Bu, dinin muhafazası için devletin ya amasının elzem oldu u anlamında de geliyordu. Bu yapıya göre dinin geli ebilmesi için devlet gerekiydi. Din-devlet ili kilerinde devletin öne geçmesinin bu meyanda bir anlamı

vardı. Din aynı zamanda devletin kontrolündeydi. Sapmalara asla tahammül gösterilmemi tir. 1639'da IV. Murat, çok nüfuzlu halen gelen Nak ibendi tarikatına mensup bir eyhi idam ettirdi; yedi sekiz bin taraftar toplamı olan Sakarya eyinin de Ilgın'da öldürttü. Bazı ulemanın belli sınırları a ma hırsı göstermesine de izin verilmemi tir. 1703'te eyhu'l- slam sadrazamlık makamını elde etmek için çalı nca, bu cüretinin hayatıyla ödemi ti. Mardin'e göre ba ka slam devletlerinde de yöneticilerle uyu mazlı a dü üldü ü zaman ulemaya kötü davranılmasına yol açan durumlar görülmü tür. Bizce de Mardin bu tutumunda haklıdır. mam- ı Azam Ebu Hanife'nin zamanının hükümetine kar ı tutumu ve Abbasi devletinin imamı hapsedmesi kayda de er bir göstergedir. mam-ı Azam Abbasilerin politikasını be enmez ve kadılık görevini kabul etmez. Bunun üzerine hapse atılır ve orada i kence görür (Mardin, 2005:116).

Mardin'e göre Osmanlı'da devletin önceli i yerini Cumhuriyet döneminde modern devlet kavramının önceli ine bırakmı tır. Mardin devamla:

"Durkheim gibi Atatürk de, modern devletin bir yurtta lık dini ile desteklenebilece ine inanıyordu. Burada din ancak ikinci derecede veya marjinal bir role sahipti; onun rolü, ki isel bir de er olmaktan ibaretti. Türkiye'de vatanda ların ba lılı nı sa lamak için, yurtta lık dininin geli mesini te vik edecek ve bu dinin dayandı ı bireysel sorumlulu u geli tirecek kurumların yaratılmasına ihtiyaç vardı." (Mardin, 2005:119)

3.1.2. Türkiye’de Din E itimi

erif Mardin e itim sorunsalına tarihi perspektifinden bakar. 19.ve 20. yüzyılda Batı ve Türk toplumunda fakirli in ki inin kaderiyle ba lantılı olaca ı inancı e itimde de kendini göstermi tir. Bunun için Mardin e itimde Kaderci bir anlayı n ön plana çıkmasının temelini toplumsal yapıda arar. Konuyu analitik olarak ele almanın yerinde olaca nı belirtir. Ona göre e itilmemi birey vardır. Yine Mardin’in genel e itimle ilgili bir dü üncesi de ekonomik faktörle bilgi arasında kurdu u orantıdır. Ona göre ikisi arasında do ru orantı vardır. Kendisinin ifadesiyle “Bilgisiz olanların bilgisizliklerinin kayna nı tembelliklerinde de il sosyo-ekonomik düzeylerinde aramak gerekir” diyerek bilgiye kapitalist bir mantıkla yakla mı tır (Mardin, 2005:150).

erif Mardin'in din e itimine bakı açısını da yukarıda serdetti imiz dü ünceleri göz önüne alınarak incelenmelidir. Çok yakın zamana kadar din ara tırmaları ya Türk toplumunu laikle tirme çabalarında anonimle ti, ya da tersine, tutucu dü ünürler tarafından -gerekli sa duyu ve hakkaniyetle- maçlarında ilerlemek için kullanıldı, sonra da küflü bilim-dı ılar rafına kaldırıldı. Cumhuriyet felsefesinin özü uydu: Türkiye enerjisini, ilerlemenin kayna ı olan e itimsel kaynakların yaygınla tırılması için yo unla tırırsa uygar uluslar arasında kendine bir yer edinebilir. Türkiye'nin politikası bu açıdan gerçek bir ba arı kazanmı olarak nitelenebilir; ama bu politika aynı zamanda toplumsal analizi, çok "kuramsal" görünen alanlardan, okul binaları ve üniformalar gibi "maddi" ilerleme unsurlarına yöneltti (Mardin, 2003:9).

Türkiye'de dinin önemine dair Mardin'in Ramsay'dan alıntılada ı dü üncelerinden bir tanesi de Türkiye'de dinin çimento vazifesi fonksiyonudur. Ara tırmamıza ı ık tutması açısından aynen alıntılanmayı uygun görüyorum.

"19. yüzyılın sonunda yirmi yıldan uzun bir süre menderes vadisinde bin bir güçlkle dola an sir william Ramsay Türkiye'deki köy ya amı konusunda ilginç bir görüngü bildirir. (Ramsay, 1897:36) küçük, yüz yüze (ya ayan ç.n.) gruplarda dini konular hemen hemen hiç ortaya atılmaz. nsanları bir araya getiren olaylar, giderek daha fazla sayıda insanın toplanmasını gerektirdi inde, slam ve dindarlık o grubun ideolojik ba lılı mını(chosein) sa lamak eklinde tanımlanabilecek bir rol üstlenir. Bu bildiriyle Ramsay, Türkiye'de din ö rencilerinin dinlemekle yarar sa layaca ı, dindarlı mın iki özelli ine de inmi tir. Birincisi, dinin toplumun çimentosu olarak rolünün do al bir temeli vardır. kincisi toplumun bir birini etkileme biçiminin yaygınla ması ve toplumsal ili kiler alanının geni lemesi bu ili kilerin laikle mesini mutlaka beraberinde getirmez." (Mardin, 2003:10)

erif Mardin'e göre" Türkiye'de dinin bazı özellikleri Cumhuriyet'in co rafi konumunun do rudan sonucuydu. F.R. Atay'a göre imparatorlu un 1912'den sonra kaybedilen kısmını pek çok Türk gerçek anavatani olarak kabul etmekteydi. Türklerin sürüklendi i yarımada Anadolu, do al ürünleri askerlik için insan malzemesi veya e kıya için kolay ele geçmez nitelikli bir yer olarak görüldü. Anadolu'nun fakirli i dini etkinliklerine de yansdı. Cumhuriyet'in bu ta ra yerlerine sızmada eksik kalması yetersiz kaynaklarının sonucuydu ve bu 1940'lara kadar sürdü. Böylece yerel nüfus kültürel ekolojilerinin sertli ini a manın yolunu dinde buldu. Oysa hem cumhuriyetçi politikalar

hem de sultan II. Abdülhamit'in daha önceki politikası birlikte ta ra sahnesini de i tirdiler. Ta raya yeni fikirler ta ryan idari bir çerçeve ile ula m ve ileti m a ı kuruldu. Entellektüel hareketlilik ve insanın kasabasının sınırlarının a an bir aleme atılım yapma yetene i ve potansiyeli bazı insanları cezp etmi ti. Sultan Abdülhamit bu potansiyeli ta ranın Pan- slamcı harekete sokulmasında zaten kullanmı tı; imparatorlu unun en önemli tarikatlarının kendili inden, misyoner anti-sömürgeci, anti-emperyalist kurulu lara dönü ümüyle kolayla tırılmı bir görevdi bu. erif Mardin devamlı öyle der:

“Aynı gönüllülük daha sonra, cumhuriyet sırasında vaaz olanakları sınırlandırılmı olmasına kar ın, kırsal bölgede ve kasabalarda etkin olan dini liderlerin çalı maları için uygun bir temel olu turdu. Bu anlamda fundamantalizm ve yeniden canlanmacılık (ihya) -yıllarca yer altında kalmasına kar ın- ço unlukla sanıldı ndan çok daha uzun bir geçmi e sahipti. eyhlerin propagandalarıyla, insanın dar sınırlarını a maya yönelik isteklili i, 1940'ların ve 1950'lerin ilk anti-laik hareketlerine yani "nurcu" ve "ticani" olaylarına meydan verdi. Bu hareketlerin her ikisi de cumhuriyetin laik reformlarını sorgulayan yeniden canlanmacı hareketlerdi Bu kırsal hareketlilik gelene inin daha ileri bir uzantısı, Süleymancılı ın ba laması ve bunların kullandı ı stratejiden izlenebilir.Süleymancılar, Nak ibendi sufilerinden dallanan Almanya'daki Türk i çileri arasında yayılmı bulunan bir di er örgüttür.” (Mardin, 2003:11)

erif Mardin'in Türkiye'de dinin yeniden yükseli ine dair dü üncelerini serdetmeye devam ediyoruz ona göre ihya hareketinin temellerinde imam hatip okullarını önemi büyüktür.

" mam hatip liseleri standart lise programına dini dersleri ekleyen devlet okullarıdır. Bu okullar velilere, çocuklarının üniversite giri sınavını kazanabilecek niteli i verirken di er yandan dini bilgi edineceklerini garanti ederler.Devlet bu tür bir okulu kurduktan sonra, bunların asıl mimarı olan ta radaki itibarlı ki ilerinin iyi ö rencileri stratejik kurumlara girmeye te vik ettikleri bilinmektedir. Bu kurumlar arasında ö retmen yeti tirene itim enstitüleri, Ankara'daki Fen lisesi, - polisteki ve yerel idaredeki merkezi rolü nedeniyle- iç i leri Bakanlı ı, hatta harp okullarını sayabiliriz. Ta ra düzeyinde çok önemli bir faaliyet de lise ve üniversite düzeyindeki ö rencilere yurt sa lamaktır. Bu organizasyonlar ku kusuz beyin yıkamaya yakın faaliyetler içine girer ve ö rencileri gelece in misyonerleri olarak

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

erif Mardin ihya hareketinin ortaya çıkmasının okur-yazarlıkla bağlantılı olduğunu ve itim ve ideoloji tartışmasında vurgular. erif Mardin Protestanlığının kendini çağımızda yeniden artlarına ayak oydurmasını bu mezhebin okur-yazarlığının bulunduğu bir ortamda dönüştürmesine bağlı olarak Mardin'den aktarıyoruz:

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

erif Mardin yine ideoloji-e itim ilişkisi içerisinde görüşlerini şöyle özetler:

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

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

“Modern devletin yavaş yavaş ortaya çıkması ve kiliseyi kendine rakip görmesiyle, modern devlet de kendi çıkarlarını gerçekleştirecek okulları desteklemeye başladı. 19. yüzyıl ortasından itibaren devletin kontrolünde olan okullar bir bakıma öğrencilere devletin uygun gördüğü dünya görüşünü aşılamak için kullanılıyordu. Fransa’da eğitimcinin Fransız milliyetçiliğinin amaçları için kullanılmasının yanı sıra burada tescinleşmiş görüşünden ilham alan bir sosyal ahlak aşılanıyordu. Bu görüşe göre Fransa bütüncül ve sınıf mücadeleleri olmayan bir memleketti, aksine herkes herkese yardım etmeyi ve görevini eksiksiz olarak yerine getirmeyi öğütürdü. Bu bakımdan Fransa ideal bir ortamda geliyordu. Bu görüşte bir zamanlar Türkiye’de de hakim olmuş olan bir sosyal ahlakın anahtarlarını görmek mümkün. Bize bu görüşü Ziya Gökalp yoluyla intikal ettirmişti ve zamanında, Türkiye için Fransa’ya nispetle gerçeklere daha yakın bir görüştü. Eğitimcinin ideoloji üzerindeki belki en kesin örneğini Sovyet Rusya’da görüyoruz. Sovyet Rusya Marksist devrelerin en küçük yaşta itibaren kafalara yerleştirilmesi için en sistematik bir çabayı göstermiş bir memleketidir.” (Mardin, 2006:164-65)

SONUÇ

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

Bu çalışmamızın bütün bu tahlilleri göz önüne alınarak değerlendirilmesini istiyoruz. Yukarıda biraz da şikâyetvari tesbitlerimizin Şerif Mardin'le bağlantısının dolaylı olduğunu inanıyoruz. Çünkü her şeyden önce Şerif Mardin Cemil Meriç'in deyişiyle namuslu bir sosyologtur. Bilim adamıdır. Çalışmalarını titizlikle yapar. Şerif Mardin'in bu metodolojik tavrını, din ve modernizmle ilgili olan alanda anlattığımız çalışmamızda da görüyoruz. Şerif Mardin bu çalışmayla yaklaşık on yıllık bir araştırma birikimiyle ortaya koymuştur. Mardin bu çalışmayla ilgili olarak cemaatle bağlantı kurmuş, derslere

katılmı , hatta bu durum kendisinin cemaat tarafından nurcu oldu una dair birtakım spekülasyonlara kadar varmı tır. Yanı sıra Mardin bu çalı masında dı gözlemle iç gözlemi a ırlıklı olarak kullanmı tır. Bu da onun ne kadar tarafsız olmaya çalı tı ının göstergesidir. Mardin'in bize göre din ve modernizmle alakalı en önemli çalı ması " Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal De i im: Bediüzzaman Said Nursi Olayı"dır. Bu kitap Mardin'in deyimiyile biraz zor da olsa Türkçeye "Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de din ve toplumsal de i im adıyla tercüme edilmi tir. Dikkat edilirse kitabın aslındaki ba lıkla Türkçesi'ndeki ba lık de i iktir. Türkçesi'ndeki ba lıkta Bediüzzaman Said Nursi'ye vurgu yapılmı tır. Bu durum her ne kadar kitabın albenisini arttırmakla ilgili olsa bile Mardin'e göre Türkiye'de din ve modernizm konusuna bir bakı açısı sunuyor. Yani Türkiye'nin de i en toplumsal dokusunda nurculu un önemini vurguluyor. Zaten Cemil Meriç de kendisine o adam çok önemli bir adam çalı maya de er sakın pes etme demi ti. Ve erif Mardin Necmettin ahiner'le yaptı ı görü mede hiçbir konuyu bu kadar derinlemesine imcelemedim diyerek dü üncelerinin anla ılmasına kapı açıyor. Gerçeken de erif Mardin Said Nursi'yi yenileyici modernist bir slam alimi olarak görüyor. Ona göre Said Nursi yöntem olarak tasavvufa kar ı çıkarken tasavvufun verdi i bütün imkanları da kullanmı tır.

Said Nursi'nin yaptı ı en önemli de i illik tasavvufdaki eyh murid ili kisini sa layan rabıta terk edilerek risaleyi nurları bu konuma getirmesidir. Yani Liderin merkezi rolü bizzat mesajın kendisine bırakılmı tır. Mardine göre o bir tecdid hareketidir. Fakat pe inen söylememiz gereken bir ey de Mardin'in Türkiye'de din ve toplumsal de i meyi inceledi idir. Mardin nurculu u da bu eksen de ele almı tır.

Ona göre Said Nursi'nin Türkiye'de toplumsal de i mede en önemli kurucu özelli i kur'an'ı referans alarak asrın gereklerine göre yorumlamasıdır. Said Nursi ilmi ve akılı ön plana çıkarmı , bu yolla kemale eri ilebilece ini vurgulamı tır. Bu anlayı la da geleneksel tasavvuf anlayı na kar ı çıkmı en azından bu yolun daha uygun ve hedefe daha kolay ula tıraca ını söylemi tir. Hatta kendisi bu yolu sahabe yolu olarak tarif etmi , bu yolla hakka daha kolay ula ılabilece ini belirtmi tir. Bu anlayı da Türkiye'de Mardin'in fikir-yapı kavramla tırması ba lamında dü ünerek anlaya bilece imiz birçok yapısal de i iklere yol açmı tır. Bu dü ünce zamanla birçok fragmanlara ayrılarak dönü mü toplumsal de i mede etkin bir konuma yükselmi tir. Mardin'e göre kısaca bu

hareket, ba ka bir deyi le Said Nursi'nin slami yeniden canlandırma giri imi toplumsal ileti m de i imi adıyla bilinen daha evrensel bir sürecin parçası olarak Osmanlı toplumsal ili kilerinin geçirdi i kapsam de i iminin ürünüdür. erif Mardin'in akademik dille temellendirmeye çalı tı ı bu görü ü cemaat tarafından Said Nursi'nin manevi ki ili inin görülememesi eklinde de erlendirilmi tir.

Çalı mamızda din modernle me ili kilerinin en önemli özelli i modernle tirmenin dini bir kenara atarak de il onu dönü türerek ba arıya ula abilece ini anlamamız ve erif Mardin'in de Türkiye'de Kemalizmin ba arısızlı ını, dinin halk kültüründeki yönünün dikkate alınmayı ı olarak göstermesi paragrafın ba ında serdetti im dü ünçeyle çakı maktadır. Bu ba lamda Türkiye'de modernle me oturmamı tır. Ona göre modernle me “Çevrenin ideolojik uyarlamalarını sa layan dinin yeniden ele alınıp de erlendirilmesiyle mümkündür.” Bize göre halka ra men halk için uygulamalarının ba arısızlı ının altında yatan ana etken, - erif Mardin'in ifadesiyle leitmotif – Batı modernle mesinin sathi dü ünüldü ü , sosyolojik analizler ve derin incelemelerin yapılmadan Batı'nın kurumlarının alınmasıdır. Çünkü Batı'da ortaya çıkan yapılar ve kurumlar içinde gömülü oldu u sosyo-kültürel artlar ve çevrenin mahsulüdür. Batı'nın bu yapısı göz önüne alınmamı tır. Bu durumda - erif Mardin Çarpık modernle me adımı verir - bizde kolay kolay tavsif edilemeyen bir modernle me olgusu ortaya çıkmı tır. Bu dü ünçe de Comte'nin olgusal dü ünçesiyle aynı paralelliktedir. Comte bütün bu fikirleri 19. yüzyıl Avrupasının içinde bulundu u karga alı a yön verecek olan sosyolojiyi kurmak için yapmı tır. Amacı toplumun yeniden organize edilmesine yardımcı olmak ve do a olaylarındaki gibi toplumsal yasalar kurarak evrensel kurallar bulmaktır. kısacası Comte fiziki kuralları toplum bilimlerine uygulamaya çalı mı ve genel geçer kanunlar bulmaya yarayacak verileri elde etmeye çabalamı tır. Kısmen de ba arılı olmu tur. Bizim de kanaatimiz sosyolojide göreceli olarak bu tip yasaların oldu udur. Fikrimizin örne i Türk modernle mesinde somutla mı tır.

Sonuç olarak Mardin'in ara tırmamızın ba ında da belirtti imiz gibi din sosyolojisiyle ilgili en önemli yapıtı Said Nursiyle alakalı olan yapıtıdır. Biz de ara tırmamızı bu eksende yorumladık. Tüm bu çalı malardan çıkan sonuçları öyle sıralıya biliriz; Said Nursi'nin II. Abdülhamit'le olan diyalogların enikonu incelenmelidir. kinci olarak Said Nursi'nin mit-poetik dedi imiz mitsel- iirsel dili, onun dönemindeki yazarların eserleri

okunarak, dil yapıları ve dü ünce kurguları ara tırılarak anla ılabilir.. Bize göre önemli noktalardan birisi de Bediüzzaman Said Nursi'nin Cemalettin Afgani, onun ö rencisi Muhammet Abduh'la olan ili kilerinin boyutunun tesbiti ve Said Nursi'nin onlardan etkilenmesinin sınırlarının çizilebilmesi gerekti idir. Bu dü ünce erif Mardin'in toplumsal hafıza dedi i bir insanın uandaki dü ünce ameliyesinin geçmi ten geldi i yönündeki vurgularıyla da örtü ürdü.

KAYNAKÇA

- ABDULKADRO LU, Abdülkerim (2000), **Türkiye Kültür ve Sanat Yılı ı**, Türkiye Yazarlar Birli i Yayınları, Ankara
- ADEM, Çaylak (2005), **Osmanlıda Yöneten-Yönetilen li kisi Bir erif Mardin De erlendirmesi**, Kadim Yayınları, stanbul
- AKTAY, Yasin (2006), **Türk Dininin Sosyolojik mkanı slam Protestanlı ı ve Alevilik**, ileti im yayınları, stanbul
- ARKOUN, Mohammed, Olivier Aber (1995), **Avrupa'da Etik din ve Laiklik**, Metis Yayınları, stanbul
- ARLI, Alim (2004), **Oryantalizm-Oksidentalizm ve erif Mardin**, Küre Yayınları, stanbul
- ARSLANTÜRK, Zeki, M. Tayfun Amman (1999), **Sosyoloji**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, stanbul
- AYTAÇ, Ahmet Murat (2006), **1960 Sonrası Dü ünü te Siyaset ve Toplum li kileri: Berkes, Küçükömer, Mardin Üzerine bir Deneme**, Birikim Yayınları, stanbul
- GENOVESE (2003), **Kök Paradigma** , Ek isözlük, [htt:// Sozluk. Sourtimes. Org. www.ek isözlük. com. tr. Vito](http://www.ek-isozluk.com.tr)
- H ZMETL , Mustafa (2002), **Kitap Tahlili**, AÜ FD, c.43, s.2
- MAMO LU, Vahid (2004), **Din Psikolojisi Dersleri**, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya
- KALKAN, Ahmet, **Kur'an Kavramları**, Tevhit Vakfı, stanbul, 200?
- KAND YOT , Deniz, Ay e Saktanber (2003), **Adlarla Oyunlar Kültür Fragmanları Türkiye'de Gündelik Hayat çinde**, Metis Yayınları, stanbul
- KILIÇ, Ahmet Faruk (2005), **Türkiye'de din Devlet li kilerinde Yönetici Seçkinlerin Rolü**, Dem Yayınları, stanbul
- K RMAN, Mehmet Ali (2004), **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlü ü**, Ra bet Yayınları, stanbul

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

- (1994a), **Bir erif Mardin Ele tirisi Üzerine**, brahim Halil Gülo lu, Yeni Dergi, s.4
- (1994b), **Kitap, Daemon ve Tashihe Dair**, Yeni Dergi, s. 4,
- (1994c), **Namumlu Sosyolog**, Necmeddin ahiner, Yeni Dergi, s.4,
- (1994d), **Risale-i Nur Esrarlı Kapı**, Muhammed Bozda , Yeni Dergi, s.4,
- (1994e), **Oryantalist Niçin E ri Bakar** , Ali Osman, Yeni Dergi, s. 4,
- (1994f), **Bediüzzaman Said Nursi Olayı erif Mardin'in Kitabıyla İlgili Bir Ön De erlendirme**, brahim Özdemir, Yeni Dergi, s. 4,
- (1994g), **Said Nursi slami Cemaatin hyasını ktidarın Elde Edilmesine Önceler**, Safa Mürsel, Yeni Dergi, s. 4
- (1994h), **Belki Yetmi Seksen Sene Var ki Türkiye Ho Görülü Bir Memleket Olamamı** , Necmettin ahiner , Yeni Dergi, s. 4
- (1993a), **Türk Tarihinde Nak ibendi Tarikatı**, çev. Özden Arıkan, Sarmal Yayınevi, stanbul
- (1990- 1991), **Türkiye'de Kimlik Meselesi ve slam**, Dergah Dergisi, , s. 10
- (1964), **Toplum Bilimlerinde Teoriler Üzerinde Bir Not**, AÜSBFD, s.XIX, 3-4, Ank.
- (1955), **XIX. Asır Avrupası'nda Anayasa Hareketleri** , Gisbert H. Flanz, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Mü terek Yayınlar Serisi, Ank.
- (1955), **Tabii Hukukun Geli me Safhaları Hakkında Bir Not**, AÜSBF Dergisi, X, 1-4, Ankara
- M. ABU-RAB , brahim (2003), **slam at The crossroads on The Life Bediüzzaman Said Nursi**, State University of New York, Press, Albany
- OZANKAYA, Özer (1995), **Temel Toplumbilim Terimleri Sözlü ü**, Cem Yayınevi, stanbul
- ÖNCÜ, Ahmet, Orhan Tekelio lu (2005), **erif Mardin'e Arma an**, leti im Yayın Evi, stanbul
- ÖZEL, Mustafa (1995), **yiler ve kötüler Tarih Risaleleri çinde**, z Yayıncılık, stanbul

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