



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI YAYINLARI / 633

TÜRKİYE I. DİNÎ YAYINLAR KONGRESİ

TEBLİĞLER-MÜZAKERELER

31 EKİM - 02 KASIM 2003 / ANKARA

Ankara - 2004

Geleneksel Dinî Kültür Kaynaklarının Sosyolojik Değerini Ortaya Çıkarma Sorunu (Kültürel Mirasın Çeşitliliği ve Seçicilik Sorunu)

Yrd. Doç. Dr. Necdet Subaşı
Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Türk modernleşmesinde kültür, bir miras olarak algılanır ve yorumlanır. Kültürün bir miras şeklinde kodlanması, sonuçta bu kültürel mirasın nasıl değerlendirileceğine ilişkin pek çok tartışmaya da imkân verir. Aslında bu mirasın nasıl kullanılacağına ilişkin soru(n)lar, kültürün ne olduğu sorununa, yani bundan ne anlaşılması gerektiğine bağlıdır. Nitekim Türk toplumunun gelenekselleşen dinsel mirası ve bu mirası oluşturan temel unsurlar da, modernleşme sürecinde, kültürel seçicilik arzusunun yansıtan bir kısıtlamaya maruz kalır. Böylece söz konusu miras da kültürel seçiciliğin doğrudan nesnesi hâline gelir.

Miras, içeriği ne olursa olsun, biz istesek de istemesek de bize kalandır. Aslında miras, her bir bireyin, hem kendi yorumlama biçimlerini yaratmak ve hem de anlamları başkalarıyla paylaşmak için kaynak olarak kullandığı yorumlayıcı bir rezerv olarak hizmet eden kültürel faaliyetlerin, olayların ve anlamların bağlamını sağlar (Cahoone, 2001: 322, 323). Kültür de bir toplumsal grubun kendini ve dünyayı anladığı, yaratılmış veya miras alınmış, yorumlanmış ürünlerinin bütünüdür. Ancak kültürel mirasın değerlendirilmesinde kullanılan ölçütler, ortakça kurgulanan ya da paylaşılan "habituslar"ın parçalanmasına da işaret eder. Çünkü seçmecilik bir anlamda, sözü edilen miras üzerinde söz söyleme hakkımızın doğduğu iddiasına sahiptir. Ya ölçütlerimiz aynıdır ve mirası ve dolayısıyla ölçütlerimizdeki için olan ortak hakikati olumlar ve kabul ederiz, ya da artık ölçütlerimiz bütünüyle farklıdır ve olumladığımız şey o mirastan çok, o mirasla beraber şu anda kendimizi nasıl kurduğumuzdur, yani farklılıktır.

Modernleşmenin öncüleri, geleneğe ilişkin öğeleri kültürel bir bakiye olarak karşılarken,

bu mirasın sahipliği üzerinde de ikircikli tavrını sürdürür. Bu problem, aydınlanmanın ilerlemeci ve laik tasavvuruyla modernleşir ve kendini bu yolla meşrulaştırır. Böylelikle kültürel mirasta seçicilik, kendine düşeni alma ve onu meşrulaştırmaktan, reddi mirasa imkân verecek boyutlara kadar yayılır.

Kültür, Kültürler, Kültürel Farklar

Genel olarak “insan türüne özgü bilgi, inanç ve davranışlar bütünü ile bu bütünün parçası olan maddî nesnelere” şeklinde tanımlanan kültür kavramı, “toplumsal yaşamın dil, düşünce, gelenek, işaret sistemleri, kurumlar, yasalar, aletler, teknikler, sanat yapıtları gibi her türlü maddî ve tinsel ürününü kapsamına almaktadır.” Bu bağlamdan hareketle “kültürün toplumsal yaşamın bir ürünü olduğu, işlevinin de toplumsal pratikleri anlamlandırmak olduğu, kendisi de ancak toplumsal yaşamın başka yönleriyle ilişkisi içinde anlam kazandığı” düşünülür.

Bireysel ve toplumsal edimlerin bir bileşkesi olarak kültürün gerçekte ne olduğundan nasıl okunacağına kadar pek çok soru, antropoloji ve sosyolojide bir dizi kuramsal ayrışmaya yol açar. Kültür tartışmaları 19. yüzyılın düşünce ve inanç sorunlarından doğar, günümüze değin de değişik platformlarda tartışılır. Bu bağlamda kültür, tarihsicilikten mutlakçılığa kadar birçok açıdan ele alınır ve tartışılır. Başlangıçta sıkı bir tasarıma ve keskin sınırlara sahip olan kültür, giderek oldukça geniş bir alanda kullanılmaya başlanır (Geertz, 2001: 55). Günümüzde artık kültürlerin, her zaman tutarlı, homojen, tek sesli ya da kendi içlerinde banşık olduklarından söz etmek zordur. Bunlar içkin olarak çok dilli, çatışık, değişebilir ve açıktırlar. Kültürler, ayrı ve çoğunca karşıtlık barındıran repertuarlarının yeniden-değerlendirildiği, dönüştürüldüğü, ihraç edildiği, sorgulandığı ve yeniden tanımlandığı daimî yeniden-yazım ve dönüşüm süreçleri ile birlikte var olurlar. Bu süreç, kültürel anlamların aktörler tarafından öğrenilmesinin ve uygulanmasının ve kültürün düşünsel doğasının kendisinin içkin unsurlarından biri olduğu için kaçınılmazdır (Fay, 2001: 90-91).

İnsan, kültürünün içinde, izinde ve gölgesinde olup, onun hem tüketicisi, hem yorumlayıcısı hem de değişimin sağlayıcısıdır. Kültürün üreticisi de insandır. Kişisel ve toplumsal düzeydeki deneyim zenginliği de, zaman içinde bu kültüre dahil olur. Kültür, doğası gereği çeşitlilik arz eder. Kültürün içeriksel zenginliği, yaşam tarzlarının çeşitliliğini yansıtır. Çünkü o, birey ve toplumun örüntüler toplamıdır. Kültüre yapılan her müdahale, çok kere onun kendini toparlamasını, hatta kendi kendini yeniden inşa etmesini, yaşamsal bir mecburiyete dönüştürür. Zaten çoğu zaman kültür, kendi kendine yeterli bir organizma gibi tasavvur edilir ve bu nedenle de yapılan her müdahalede, kendi canlılığını sürdürme zorunluluğuna maruz olduğu iddia edilir. O, tek biçimli ve a priori değildir; her biri çoğul anlamlar içeren,

sürekli olarak yeniden yorumlanan hatta yeniden yapılandırılan faaliyetlerin, olayların ve yapıtların sürekli değişen çoğulluğudur (Cahoone, 2001: 324).¹ Belli bir zaman diliminde oluşması, belirginliği ve kolaylıkla ideolojikleşebilen vurgusu, kültürün nötr bir kavram olarak ele alınmasını güçleştirir. Hem kişi hem de toplum belli bir kültürün içinde doğmakla kalmaz, yanı sıra da o kültürün koordinatları içinde kendini var eder. Kültürel gerçeklik de, bireysel ve toplumsal deneyimlerin katkılarıyla her seferinde yeniden pekiştirilir. Kültürel farklılık ve ayrılıklar, bu varoluş ve pekiştirmelerle vücut bulur.

Kültür bir yaşama desenidir ve onda bireysel ve toplumsal belleğe ilişkin donanımlar içkindir. Çünkü o, toplumsalın derin hafızasıdır. Gün yüzüne çıkarıldığı her seferinde, sosyal yaşama ilişkin temsiller de açığa çıkar. Birey ve toplumun varoluşsal kimliği de kültürel bellek içinde anlam kazanır. Sonuçta kişi de, toplum da kültürel sığınağın yarattığı güvenlik ortamında, aslında huzur içindedir. Çünkü kültür bir güvenlik alanıdır. Ne var ki kültür bir sığınak olduğu kadar, bir kuşatma alanı olarak da görülür. Kültürün tanımı üzerinde bir evrenselliğe ulaşılsa bile, bu kültür sanılabileceği gibi, her zaman bütünleştirici ve bir araya getirici olmaz. Modernleşme sürecinde gözlemlendiği gibi, bazen de kültür, bizi ayıran ve ayrımların sürdürülmesini sağlayan, hatta bu bağlamda çekişmeyi körükleyen bir faktör de olabilir. Bu çelişik özellikleriyle kültür, birileri için pekâlâ olumlu olabilirken, başkaları için de olumsuz olabilir. Çünkü kültür, sonuçta görecedir.

Cumhuriyet: Din ve Kültür Politikaları

Türkiye’de Cumhuriyetle birlikte ortaya konan siyasal tercihler içinde kültürün nasıl tanımlanacağı, kültürde ne tür bir seçiciliğe yer verileceği esaslı bir problem kaynağı olmuştur. Çünkü kültür, açık bir karşılaşma ve kapışma alanıdır; onu bir bütünleştirme aracı olarak görmenin artık imkânı yoktur. Mevcut kültürün toplumu total düzeyde anlamlandıracağı görüşü de bu nedenle reddedilecektir. Kültürün toplumsal maliyeti devlet, iktidar ve aydınlar nezdinde sürekli tartışılır. Temel sorun kültürün maliyetinin ne olduğudur? O gerçekten üretiliyorsa, bu üretimin sermayesi ve emeği nereden gelmektedir? Ya da kim kazanıp kim kaybedecektir?

1 Çoğulcu bir toplumda halk, bir yanda miras alınan modeli destekleyen, diğer yanda da tartışılan konulardan şüphe etmeye ve onlar hakkında farklı bir tarzı geliştirmeye çalışan gruplara bölünmeye başlar. Sonuçta, gerçeğin ağırlığı ve düşünülen eylem yöntemlerinin daralması, eski düşünce modellerine karşı yeterli baskıyı oluşturabilirse veya bir taraftan, yeninin sınavını geçecek kendine özgü güce sahip, diğer taraftan çok sevilen eski tarzın işlevini yeterli biçimde sürdüreceği yeni bir model ortaya çıkarsa, toplumun yorumlayıcı ağırlık merkezi birkaç derece sarpacak ve yeni bir kültürel gelenek başat hâle gelecektir (Cahoone, 2001: 31)

Kültürün dinden hiç de bağımsız sayılmayacak alışlagelmiş vizyonu, modernleşme sürecinde esaslı bir elemeye tâbi tutulur ve devletin siyasal söylemiyle bütünleşen yeni bir kültür talebi, hızla ideolojikleştirilir. Bu bağlamda, İslâm'ın kültürel bakiye içindeki merkezî rolü tartışmaya açılır, Cumhuriyetin öncüleri hangi İslâm sorununu, mevcut kültürel örüntülerden hareketle aşmaya çalışır. Ne var ki, verili kültürün yapısındaki içkin değerler, yeni rejimin temel şifresini oluşturan laiklik temasıyla pratikte ciddi çatışmalara yol açmakla kalmaz, süreç içinde geleneksel kültürün temel değerlerinin modern Cumhuriyet ilkelelerini kökten sarsabileceği kaygısı da güdülmeye başlanır (Jäschke, 1972).

Bu bağlamda, İslâm'ın bir kültürel muhayyile olarak kabulü sorun yaratacaktır. Kabul müstahak olan İslâm'ın hangi İslâm olacağı, modernleşme yanlısı mukteditlerin süreklilik arz eden bir tasasıdır. Bu açıdan bakıldığında İslâm'ın yeni rejimde nasıl karşılanacağı sorunu, Cumhuriyet'in bütün dönemlerinde laiklik tartışmalarının ayrılmaz bir parçası olarak her zaman kalır. Kültürde seçicilik sorunu, bu kaygılarla sürekli canlı tutulur. Böylece İslâm'ın hangi kriterlerinin hatırlanmaya değer sayılabileceği, yanı sıra hangi özelliklerinin de geleneksel-kültürel envanterden çıkarılması gerektiği, her zaman bir gerilim odağı sayılır. İslâm'a kültürel bir aygıt olarak bakanlarla, onu bir din olarak algılamakta ısrarlı olanların çabasının çok kere birbiriyle zıt noktalara savrulduğu görülür. Oysa ki bu tartışma, hem modernleşmeci seçkinler, hem de dinsel talepkârlıklar için ortak bir problematiktir. Aydınlanmanın temel vurgularından beslenen Cumhuriyet aydınları, kültürün bu çeşitliliğini yaratan baskıdan, ancak arınmacı ve seçmeci bir retorik üreterek kurtulabileceklerinden emindirler. O hâlde, dinle gündelik yaşama ilişkin öğelerin bütünlüğü birbirinden koparılmalıdır. Laiklik, dinî olanla, olmayan arasında ancak aydınlanmayla birlikte altı çizilmeye başlanan yeni bir tasavvurun kavramsal karşılığı olur. Cumhuriyete yön verecek değerlerin tespitinde, bu bağlamda üretilen pek çok öneri de ağırlık kazanmaya başlar. Tanzimat'tan beri dikkate değer bir ünsiyetle kitlesel düzeyde kendine bir karşılık bulmuş sayılabilecek laiklik fikriyatı, Cumhuriyet'in enerjik/radikal tercihleri içinde artık yeni rejimin anahtar bir kavramına dönüşür, kültür de, din de bu tema içinde zorunlu olarak yeni bir filtreye tâbi tutulur.

Cumhuriyet'in öncüleri arasında mevcut kültürel bakiye, önemli bir sorun olarak algılanır. Çünkü bu mirasın, yeni rejimin değerleriyle gerilim içinde olduğu görülür ve bu karşıtlık rejimin geleceği açısından ciddi kuşkulara yol açar. Dinin geleneksel formları da, Modern Cumhuriyet için birer tehdit olarak algılanır. Çünkü onda görülen hurafe, akıl dışı inanç, yanlış bilinçtir. Bu yaklaşımı belirginleştiren kaygılar, entelektüel düzeyde 19. yüzyılın popüler paradigmasından beslenir. Dinle pratik yaşam arasındaki bütünlük eleştirilmekte ve niteliği ne olursa olsun, dinsel olan mahkum edilmektedir. Yeni rejimin dinsel kültür politikası da bu hassasiyet içinde netliğe kavuşur. Hurafe ve yanlış inançlarla

ilişkilendirilen dinin, bir başka açıdan da başlangıçta tahayyül edilen ve kurulması arzulan yeni toplumsal düzene karşı muhalefet edebilecek toplumsal örgütlenmelerin temel kaynaklarından biri olması ihtimali göz ardı edilmez. Örneğin; tekke ve zaviyelerin ortadan kaldırılmasında, bunların sadece hurafelerin kaynağı olması anlayışı değil, aynı zamanda bunların yarattığı olası muhalefet odakları olma kaygısı da etkili olur. Son tahlilde din, yeni dönemin kültürel stratejisinde artık başat bir öge olmaktan çıkar. Aslında çok ke-re sorgulanan ve eleştirilen, verili din ve verili kültürdür. En iyimser yaklaşımla bile bu yaklaşım, İslâm'ın bulandırıldığını ve bugüne ulaşan geleneğin reddedilmesi gereken bir kültür olduğu iddiasını öne çıkarır. O hâlde yanlış inançların bir dökümü yapılacaksa, öncelikli olarak ağırlığı dinden beslense bile, bu gelenekle hesaplaşmak gerekecektir. Hatta bu gelenekle bütünleşen dinsel talepler bile, reformist çağrılarla bütünleşen devrimlerle sık sık sekteye uğrıtılacak, gerçek İslâm'a dönüş çağrısı, sürekli yinlenecektir. Böylece yeni kültürel kodlarla biçimlenecek model, kendisini, geleneksel kültürü yok etmek ve silmek pa-hasına inşa edecek ve geliştirecektir. Zaten bu bağlamı izleyen Kemalist kültür politikaları da gelenekselle modernlik arasındaki ayrışmaya vurgu yapan politikalar üretecektir. Bu nedenle 1923 Devrimi pek çok açıdan emsalsiz sayılabilecek özelliklere sahiptir.

Geleneksel kültürde din ve gündelik hayatın diğer öğeleri bütünleşmiştir. Kültürü dinsel olandan, dinsel olanı gündelik olandan ayırtmak güçtür. Öte yandan dinin kültürel veçhesi, günümüzde olduğu gibi bir gerilime, bir çelişki ve açılıma da izin vermez. Geleneksel kültürde din, toplumsal olanın belirleyici bir parçasıyken, modernleşme süreciyle birlikte bu organik bütünlük hızla parçalanır. Kültürün izolasyonundan, sentezci anlayışlara kadar pek çok tezi barındıran bu arayışlar içinde özellikle Gökâlîp'in ünlü üçlemesi günümüze değin popülaritesini koruyan en iddialı tezi oluşturur. Ziya Gökâlîp, "Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak" başlıklı formülasyonu ile üç ayrı referans setinden hareketle işlevsel bir terkip oluşturma arzusunu, modern devletin diline tahvil etmeyi başarır. Türklüğün kültürel zenginliği, İslâm(lığ)ın ahlâksallığı ve son olarak da Batı'nın teknolojik ayrıcalığı. Bir sentez içinde değerlendirilmeye açık İslâm algısının, böylece toplam kültürel ağırlıktan koparılması murad edilir. Gökâlîp ve onu izleyenler bu tezleriyle, verili kültüre yeni bir yön tayin edebileceklerini düşünür.

Masaya Yatırılan Geçmiş

Bir din olarak İslâm'ı, Kur'an ve Sünnet ile vurgulananlardan ibaret saymak, her zaman açıklayıcı olmaz. Müslümanlar için Kur'an bir vahiydir ve Yüce Tanrı'nın kelimasını ifade etmektedir. Sünnet ise, İslâm Peygamberinin maddî ve manevî dünyasında ifadesini bulan kutsal bir tecrübedir. Kur'an ve Sünnet'in farklı bakış açıları içindeki deneyimlere verdiği onay ve imkân, ancak kültürel farklılıklarla açıklanabilecek farklı geleneklerin varlığını açıklar. Nihayet gündelik gerçeklik içinde Müslümanların tarihsel deneyimleri, İslâm'ın

sosyolojik görünümünü yansıtır. İslâm kültürü ise, İslâm'ın temel değerlerinin bir tür bileşkesi olarak görülür. Hatta "ümme" tasavvuru da Müslümanların kültürel aidiyetlerinin ortak paydasını oluşturur.

Öte yandan soruna sosyolojik ve antropolojik açıdan bakıldığında, tek bir İslâm'dan hareket etmek her zaman güçlükler yaratır. Bu nedenle farklı İslâm algılarından, hatta farklı Müslümanlık kalıplarından yola çıkmak daha anlamlıdır. Bu durum özdeki ana kaynağın farklı ya da tek olmadığı anlamında değil, daha çok bu temelin algılanışında ortaya çıkan teorik ve pratik düzeydeki farklılıkların varlığına işaret eder. Yani bu farklılık, özdeki kaynağın çeşitliliğine vurgu yapmaktan çok, bu temelin algılanışında ortaya çıkan teorik ve pratik düzeydeki ayrışmaların varlığına dikkat çeker. Söz konusu olan İslâm'ın kültürel çeşitliliklerle muhatap olarak ortaya çıkardığı yeni tarzlarıdır, hatta yeni algılamalara imkân veren hermeneutik yanısıdır. Değişik kültürel yapılar gibi, İslâm da, etnik, coğrafi, dilsel ve entelektüel düzeyde ortaya çıkan farklılıklarla sık sık yüzleşmek zorunda kalır. "İslâmlar" ifadesi de Müslümanların kültürel çeşitliliği üzerinden bu farklılıkları hatırlatır (Asad, 2000; Mardin, 2003: 82). Kısaca tek bir kültürel söylemden ya da İslâm'ın tekil bir açıklamasından hareket edildiğinde, bu tekil yapının bile aslında değişik kültürlerden, sosyal, siyasal etnik kabullerden etkilendiğini yadsımamak gerekir. İslâm'ın fikhî, tasavvufî, felsefî çerçevede ele alınan ve günümüze değin ulaşan çehresi, gerçekte bu farklılıklara işaret eder.

Cumhuriyet'in kuruluşunda, İslâm'ın gerçekte neyi ifade ettiği sorusu, dönemin kültür ve din politikalarını anlamak için anahtar bir soru olarak ele alınabilir. (Mardin, 2003: 85) Mevcut din, Osmanlı kültürel sisteminin başat bir ögesidir ve gündelik yaşam stilleriyle bağdaşık bir özellik taşımaktadır. O hâlde bu kültürel sistemle, var olan tüm köprülerin atılması gerekir. Bunu gerçekleştirmek için kültürün tüm seksiyonlarında radikal devrimler gerçekleştirilir, ayrışma talepleri birbirini izler. (Lewis, 1984; Berkes, 1988) Modernleşmecilerin kültürel yönelimi, İslâm'ı aydınlanmacı bakış açılarının ışığında arındırmayı önceler. Onu tarihsel eklentilerden, katkı ve etkilerden ayrıştırma niyeti, safçı/özcü bir İslâm anlayışına vurguyu güçlendirir. Bu oldukça aktivist sayılabilecek düzenleme çabası, rejimin teminatı olmak üzere sürekli canlı tutulur. Böylelikle, süreç içinde bir söylemsel nitelik kazanan Kemalizm, geleneksel dinin etkin gücünü, toplumsal muhayyileye yön veren enerjisini olabildiğince bloke etme gereği duyar. Bu sadece düşünsel olarak değil, aynı zamanda sosyal olarak da gerçekleştirilir.

Bu bağlamda, İslâm'ın gündelik hayatı düzenleyen yanı öncelikle reddedilir. Laik retorik de bu reddiye üzerine inşa edilir. Sonuçta yeniden tanımlanmış bir "din" in, bireyin toplumsal yaşamındaki rolünü azaltmaya yönelik bu çaba, kültürel alt üst oluşlardan beslenen bir gerilim içinde, her zaman dinamik kalmak zorundadır. Artık dinin de, hayatı düzenleyici özelliklerinden vazgeçmesi beklenir. Din ancak, yeni kültürel açılımlar içinde

gündeme gelebilir. Bu niyet, kültürel İslâm, kültürel Müslümanlık tartışmalarına kadar uzanacak bir bellek hasarına yol açar. Aslında gözden kaçan da, dinin salt kültürel bir bellek olarak varlığını sürdürebilmesine verilen onayın sonuçlarının yeterince fark edilmemiş olmasıdır.

İslâm'ın Uluslaştırılması, Din Adamlarının Devletleştirilmesi

İslâm'ın kültürel bakiyesi, Cumhuriyet Türkiye'sinde bir iktidar teknisyenliği içinde değerlendirilir. Oysa ki, bu bakiyede, tarihsel İslâm'ın zengin ögeleri yer almaktadır. Fıkhi, tasavvufi, akidevî yaklaşımların yanı sıra, kendine sözlü gelenek içinde bir yaşama alanı üretebilen heterodoks yapılar da bu mirasın parçasıdır. Mezhepler, hem inanç hem de fıkıh alanında popülerdir. İtikad, fıkıh ve siyaset içinde farklılaşan mezhepler, kuşkusuz kendi kültürel aidiyetleri içinde İslâm'ı farklı bir okumaya tâbi tutmuşlardır. Nihayet bu mezheplerin dinî tarihe yayılan yapılanmaları da özerk kültürel geleneklerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Osmanlı dünyasında resmî ve gayri resmî İslâmlar çerçevesinde tanımlanabilecek bu yapılar, laik Türkiye Cumhuriyeti'nde ortak bir ümmet strüktürü olarak değerlendirilecek ve kültürel seçiciliğe maruz bırakılacaktır. Yeni bir ulus kimliğinin inşası, bu hassasiyeti zorunlu kılar. Böylece İslâm'ın uluslaştırılmasıyla ve din adamlarının da devletleştirilmesiyle tanımlanabilecek yeni bir süreç başlar. Çok kere bu tür tercihler, Kemalizm'in aslında doktriner zincirlere bağlı kalmadan, pragmatik gelişmeyi sağlama yeteneğine sahip olduğunu göstermektedir. (Gellner, 1998: 126) Ne var ki, bütün bunlara söz konusu formların kendi toplumsal kadrolarında ortaya çıkardıkları algı farklılıklarını da eklemek gerekecektir. Aslına bakılırsa Cumhuriyet sadece tek bir ulus yaratmanın değil, aynı zamanda da tekil bir kültürel mirasa sahip çıkmanın peşinde olmuştur. Bunun için de Türk modernleşmesi Osmanlıdaki İslâm çeşitliliğini tek bir İslâm'a indirgeme çabalarıyla temayüz etmiştir.² Böylece Ortodoksluk, Heterodoksluk ayrımından yola çıkılarak tek tipleştirme ve hatta standartlaştırma ile gerçek İslâm, bozulmamış İslâm tartışmaları, ya da kültürel İslâm ve Türk Müslümanlığı tartışmaları gündeme gelecektir. (Gellner, 1998)

2 "Ancak İslâm adına karşımıza çıkan bu senkretik doku, bu dini "kitabına uygun" yaşamayı vaz eden "ilimli" çevrelerce reddedilir. Ve yerilir. Kitabî, puriten ve normatif nitelikli bir İslâm anlayışını temsil eden İslâm âlimleri (Ulema) açısından bu senkretik inanç motifleri ve pratikleri, "hurafe", boş inanç ve "batıl itikad" şeklinde olumsuzlanarak kategorize edilirler. "Özcü"lüğün bir başka örneği olan bu tavır, "İslâmî" inancın ve pratiklerin tarihsel değişimlerden, kültürel ve ekolojik dinamiklerden etkilendiği gerçeğini reddeder. Buna bağlı olarak pek çok yerel pratiklerin "temel" İslâmî esaslara uymadığı için, İslâm-dışı, yanlış ve sapkın olduğunu, bu pratikleri İslâm adına hayata geçiren insanlar kendilerini "Müslüman" addetmelerine karşın ileri sürer. Türbe ve yatır ziyaretleri, adak adama, ağaçlara çaput bağlama, hatta kandil kutlamaları ve mevlid törenleri, bu "puriten" İslâm'ın temsilcileri tarafından orijinal İslâm'da bulunmadıkları

Toplumsal hayâl gücü, kültürel çeşitlilikten beslenir; ancak bu zenginlik dinsel yaşamın çeşitliliği içinde başlı başına birer sorun kaynağı olarak görülür. Nitekim halk katında gelişen telakkiler ile seçkinler ve ulema arasında derin bir temel bulabilen telakkilerin, gündelik hayata yansımaları, farklı kültürel biçimlerin meşrulaştırılmasına imkân verir. Böylece halk arasında kendine bir karşılık bulan dinsel anlayışlar ile örneğin, ulema ya da seçkinler katında varlık bulan din anlayışlarının birbirinden açık farkları, her zaman göze batacak derin imgelerle belirginleşir. Buna köylü-şehirli farklılaşmalarını, cinsiyet temelli ayrışmaları da eklemek gerekir. Tarihten beslenen farklılaşmalar ile coğrafi ve kültürel düzeydeki tercihler de zaman içinde belirleyici olur. Bütün bunlardan hareket edildiğinde, bir insanı tam anlamıyla Müslüman yapanın ne olduğu konusunda da tam bir mutabakattan söz etmek zorlaşır. Oysa ki, bütün bu çeşitliliğe daha da köklü bir buluşma zemini içinde, sosyolojik düzlemin birer parçası olarak bakılabilirdi. Çünkü bütün bu farklılıklar, çok dar ampirik kalıplara hapsolmeden değerlendirildiğinde, gerçekte bütün bunların tipik bir Müslüman vicdanında her zaman anlamlı bir sembolizme tekabül ettiği görülebilirdi. (Güngör, 1990: 106)³

Bugün sadece Kemalist yönelimlerin kültürel paradigması değil, ondan derinlemesine etkilendiği açık olan İslâmî söylemler de kültürel çoğulculuk yerine, kültürel seçiciliği dogmatik bir tercihe dönüştürme konusunda ısrarlıdır.⁴ Bu bağlamda, İslâm'ın ağırlıklı olarak Fıkıh'a indirgenmesi de kültürün ve kültürle ilgili her şeyin kesinlikle dışlanmasına yol açmıştır. Çok kere İslâmî olanın niteliği egemen söylem tarafından belirlenmektedir. Gerek Kemalist kültürel seçicilik, gerekse İslâmî safçılık birbirinden farklı tezleri meşrulaştırırsa da

ileri sürülerek reddedilirler. Ancak bu pratikler, kendilerini "Müslüman" olarak kayıtlandıran geniş halk kesimlerinin kafasında "yaşayan" İslâm'ın ayrılmaz öğeleridir. Üstelik bu uyuşumların reddi, en azından tarihsel ve sosyolojik olarak, İslâm'ın bugünkü geniş coğrafi yayılımını da reddetmek anlamına gelmektedir. Çünkü İslâm'ın doğuş yeri olan Arap yarımadasının merkezi toprakları dışına, sözcümlü Afrika, Anadolu, Orta Asya, Hint yarımadası ve Güneydoğu Asya'ya yayılması, daha çok bu bölgelerde var olan söz konusu inanç motiflerinin İslâm tarafından içselleştirilmesi sayesinde mümkün olmuştur." (Atay, 2003: 438) Dindarlığın farklı bileşenleri içinde ortaya çıkan görünüşler için de bkz. Subaşı, 2002; Arslan, 2002.

3 Ne var ki "İslâm çalışmaları"na dair akademik söylem" bile, hâlen bu kadar çok farklı alan, teori, kültürel yapı, disiplin ve kavramın bir tek kelimeyle, "İslâm'la nasıl irtibatlı hâle geldiğiyle ilgili ve İslâm söz konusu olduğunda niçin tartışmanın son derece tek-boyutlu kaldığıyla ilgili bir açıklama" sunabilmiş değildir (Arkoun, 2002: 223).

4 Nitekim büyü, hurafe, paganizm, çoktanrıcılık, heterodoksi, mezhep kelimeleri, batıl inanç, az gelişmiş kültürler, anarşi, siyasal düzene karşı gelme olarak isyan, logosentrist yazı, akıl, yüksek kültür, medeniyet vesaireye referansla kullanılmaktadır (Arkoun, 2002: 240).

gerçekte varılan noktaların aynılığı hep dikkat çekicidir. Sonuçta bir paradigmatik değişimin varlığından söz etmek mümkündür. (Kara, 2001) Tarihsel düzeyde farklı İslâm yorumlarının varlığını tolere eden bir gelenek, modernleşme sürecinde tekil bir fenomene dönüşmüştür.

Cumhuriyet, 80. yılını doldurmuştur. Hiç kuşkusuz devrimlerin her düzeyde içselleştirilmesi ve toplumsallaşması bir hayli zaman almıştır. Artık ilk zamanların vehimlerinden kaynaklanan sürekli tedirginlik hâli kalkmış olmalıdır. Modern Cumhuriyetin kazanımları, paradoksal biçimde farklı kültürel olguların varlığına ilişkin yeni söylemlere de kapı aralamıştır. Cumhuriyet'in idealize ettiği değerler, verili kültürün içsel dinamikleriyle artık sürekli bir temas hâlinindedir. Aslında sorun, kültürel dinsel bakiyenin hangi düzey içinde kalınarak ele alınacağıdır. Kuşkusuz bu sorun, seçicilik tartışmalarını da yeniden gündeme getirecektir. Ortodoks, Liberal ve Heterodoks açılımlar, toplumsal bütünlüğü bozabileceği endişesiyle göz ardı edilseler de, artık bu kaygıların sürekli bir tedirginlik kaynağı olarak algılanmasının anlamı kalmamıştır. Artık çok daha fazla önemli olan referans öğelerinin zayıflatılmaması, değer ve kriterlerin özsel biçimlerine duyulan sadakatin herkes tarafından kabul edilmesidir. O hâlde kültürel karşılaşmalar, kültürün içsel donanımlarının açığa çıkması, farklılıkların keşfi, yeni kimlik beyanları ve huzur arayışları için elverişli birer fırsat eşiği olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

ARKOUN, MUHAMMED (2002). "İslâm Çalışmalarında Metodolojiler", Batı'da Din Çalışmaları, Der. ve Çev. Ömer Lahir Alper, İstanbul: Metropol, ss. 221-248.

ASAD, Talal (2000). "Bir İslâm Antropolojisi Fikri", Çev. Ali Murat Yel, Folklor/Edebiyat, Sayı: 22, s. 193-212.

ATAY, Tayfun (2003). "İslâm", Antropoloji Sözlüğü, Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın, Ankara: Bilim ve Sanat, ss. 436-439.

BERKES, Niyazi (2002). Türkiye'de Çağdaşlaşma, Haz. Ahmet Kuyaş, 3.b., İstanbul: Yapı Kredi.

CAHOONE, Lawrence E. (2001). Modernliğin Çıkmazı, Çev. Ahmet Demirhan, Erol Çatalbaş, İstanbul: İnsan.

FAY, Brian (2001). Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi -Çokkültürlü Bir Yaklaşım-, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: İletişim.

GEERTZ, Clifford (2001). Gerçeğin Ardından -Bir Antropoloğun Gözünde İki İslâm Ülkesinin Son Kırk Yılı-, Çev. Ulaş Türkmen, İstanbul: İletişim.

GELLNER, Ernest (1998). Milliyetçiliğe Bakmak, Çev. Simten Coşar, Saltuk Özertürk, Nalan Soyarı, İstanbul: İletişim.

GÖKALP, Ziya (1976). *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, Haz. İbrahim Kutluk, Ankara : Kültür Bakanlığı.

GÜNAY, Ünver (2002). "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar", *İslâmiyât*, C. V, Sayı: 5 (Ekim-Aralık), ss. 141-162.

GÜNGÖR, Erol (1990). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, 6.b., İstanbul: Ötüken.

JÄSCHKE, Gotthard (1972). *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, Çev. Hayrullah Örs, İstanbul: Bilgi.

KARA, İsmail (2001). "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi -Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım-, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, 3.b., İstanbul: İletişim, C. I, ss. 234-264.

LEWIS, Bernard (1984). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kırath, 2.b., Ankara: Türk Tarih Kurumu.

MARDİN, Şerif (2003). "Türkiye Cumhuriyeti'nde Laik Modelin Oluşumu", *Devlet ve Din İlişkileri -Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler-*, İstanbul: Konrad Adenauer Vakfı, ss. 81-86.

SUBAŞI, Necdet (Ed.) (2002). *Türk(İye) Dindarlığı*, *İslâmiyât*, Cilt: V, Sayı: 4 (Ekim-Aralık).

Oturum Başkanı – Necdet Beye ben de teşekkür ediyorum.

Gerçekten, bundan sonra bu tür programları yapacak arkadaşların zaman konusuna dikkat etmesi gerekir. Benzer duruma ben de bundan önceki bir programda düştüm. Bir ay düşünüyorsunuz, bir şeyler hazırlıyorsunuz, zamanımız yok, deniliyor. Hakikaten rahatsız edici bir olgu. Böyle bir hatırlatma yapmak zorunda kaldığım için sizden özür diliyorum. Şartları siz değerlendirin.