

52977

**ŞEHİRLEŞME VE DİNİ
CEMAATLEŞME**

(MALATYA UYGULAMASI)

Hüsniye Canbay TATAR

DOKTORA TEZİ

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Abdullah KORKMAZ

MALATYA - 1996

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	IV
BİRİNCİ BÖLÜM	
DİNİ CEMAATLEŞMENİN SOSYAL TEMELLERİ	
I- DİNİN SOSYOLOJİK TAHLİLİ	
A- DİN KAVRAMININ SOSYOLOJİK İZAHI	1
B. FERT VE CEMİYETE YÖNELİK OLARAK DİN.....	8
1- Ferde Yönelik Olarak Din	8
2- Cemiyete Yönelik Olarak Din.....	11
C- İDRAK EDİLİŞ TARZI AÇISINDAN DİN.....	12
1- Dinin Geleneksel İdrak Ediliş Tarzı.....	16
2- Dinin İdeolojik İdrak Ediliş Tarzı	22
D- DİNDE BÜTÜNLEŞME	39
II-ŞEHİR VE ŞEHİRLEŞME.....	45
A- ŞEHİRLEŞME KAVRAMININ SOSYOLOJİK İZAHI.....	45
1- Şehir.....	45
2- Şehirleşme.....	47
3- Şehirlileşme.....	50
B- ŞEHİRLEŞMENİN SOSYAL MÜNASEBETLERE ETKİSİ.....	52
III- MÜESSESEVİ YAPI İÇERİSİNDE ŞEHİRLEŞME VE DİNİN CEMAAT TEŞKİL EDİCİ ÖZELLİĞİ.....	56
A. CEMAAT KAVRAMININ SOSYOLOJİK TAHLİLİ	56
1- Cemiyet Kavramının İzahı.....	57
2- Cemaat Kavramının İzahı.....	58
3- Grup Kavramının İzahı.....	60
B-DİNİN CEMAAT TEŞKİL EDİCİ ÖZELLİĞİ.....	65
1- Genel Olarak Dinin Cemaatleşmeye Etkisi	65
2-İslâm Dininin Cemaatleşmeye Etkisi	68
3- Dine Yönelişin Cemaatleşmeye Etkisi	71
C- ŞEHİRLEŞMENİN CEMAATLEŞMEYE ETKİSİ.....	91
D- MÜESSESEVİ YAPININ CEMAATLEŞMEYE ETKİSİ	99
1- Siyaset Müessesesinin Cemaatleşmeye Etkisi.....	101
2- İktisat Müessesesinin Cemaatleşmeye Etkisi.....	104
3- Devletin Cemaatleşmeye Etkisi.....	106
E- KÜLTÜREL POLİTİKALARIN CEMAATLEŞMEYE ETKİSİ	109

1-Batılılaşma Anlayışının Cemaatleşmeye Etkisi	109
2- Laiklik Anlayışı ve Uygulamalarının Cemaatleşmeye Etkisi	113

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEHİRLEŞME VE CEMAATLEŞME 122

I- ARAŞTIRMA ALANININ SOSYAL YAPISI 122

A- FİZİKİ YAPI.....	122
1- Malatya'da Köy	123
2- Malatya'da Şehir	125
B- NÜFUS.....	128
1- Malatya'da Nüfusun Mutlak Miktarı	128
2- Malatya Nüfusunun Yaşa ve Cinsiyete Göre Dağılımı.....	129
C- SOSYAL TABAKALAŞMA.....	129
1- Türkiye'de Sosyal Tabakalaşma.....	130
2- Malatya'da Sosyal Tabakalaşma	130

II- MALATYA'DA DİNİ CEMAATLEŞME 131

A. CEMAATLERİN SINIFLANDIRILMASI	131
B. CEMAATLERİN GRUP YAPISI	135
C. CEMAATLEŞME SEBEPLERİ	139
D- CEMAATİN SOSYAL MÜNASEBETLERE TESİRİ.....	146
E. CEMAATLER ARASI MÜNASEBETLER.....	154
F- AMAÇLARI AÇISINDAN CEMAATLER.....	161
G. METODLARI AÇISINDAN CEMAATLER	164
H- CEMAATLER VE NORMATİF BÜTÜNLEŞME	166
I- CEMAATLERİN FARKLI VE BENZER YÖNLERİ.....	171
SONUÇ	184
BİBLİYOGRAFYA.....	194
KİTAPLAR	194
MAKALELER.....	199
TEZLER VE DERS NOTLARI.....	205

GRAFİKLER

Grafik 1: Malatya'da Yıllara Göre Nüfusun Köy-Şehir Dağılımı	124
Grafik 2: Türkiye'de Yıllara Göre Nüfusun Köy-Şehir Dağılımı	125
Grafik 3: Tarihi Süreç İçerisinde Malatya Nüfusundaki Değişmeler	126

ŞEKİLLER

Şekil 1: Toplum Sınıflandırmaları	56
Şekil 2: Cemaatçi Yapılar	59
Şekil 3: Ferdietçi Yapı	60
Şekil 4: Sorokin'in Hudutlar Teorisi	73
Şekil 5: Geleneksel Cemaatlerin Grup Yapısı	136
Şekil 6: İlimli İdeolojik Cemaatlerin Grup Yapısı	137
Şekil 7: İdeolojik Cemaatlerin Grup Yapısı	138
Şekil 8: Cemaat İçinde Fert	147
Şekil 9: Cemaat Mensuplarının Mesajları Alışı	149
Şekil 10: Cemaatler Arası Münasebet	156

TABLolar

Tablo 1: Cemaatlerin Kendilerini İfade Ediş Tarzları ve Diğerleri Hakkındaki Görüşleri	171
Tablo 2: Cemaatlerin İslâma, İnsana ve Cemiyete Bakışları	173
Tablo 3: Cemaatlerin Amaç ve Metodları	175
Tablo 4: Cemaatlerin Devlete ve Sisteme Yönelik Tutumları ve Tavırları	177
Tablo 5: Cemaatlerin Fikri Kaynakları ve Liderleri	179
Tablo 6: Cemaatlerin Referans Kaynakları ve Asrı Saadet'e Bakışları	180
Tablo 7: Cemaatlerin Geleneğe Bakış Açıları	181
Tablo 8: Cemaatlerin Yakın Tarihe Bakışları	182

GİRİŞ

Şehirleşme kavramı izah edilirken, genellikle köy-şehir ayırımından hareketle, köyün cemaat, şehrin ise cemiyet yapısı arzettiği vurgulanmaktadır. Bu çerçevede şehirleşme süreci ile birlikte cemaat hayatının ortadan kalkacağı, cemiyet hayatına geçişin olacağı vurgulanmıştır. Ancak bilhassa Türkiye açısından beklenen bu gelişmenin tam manasıyla yaşanmadığı görülmektedir. Zira, cemiyet hayatının hâkim olduğu şehirlerde, önemli yoğunluk ve farklılıkta cemaatlerin varlığı dikkatleri çekmektedir. Burada ise, en önemlisi olması itibarıyla dinî cemaatler görülmektedir. Din, ferde ve cemiyete yönelik boyutları, idrak ediliş tarzı ve bütünleşme açısından oldukça önem arz etmektedir. Dinin, insana bir hayat tarzı sunmasıyla ferde ve cemiyete yönelik boyutları mevcuttur. Bu şekliyle din, kültür gibi sosyalleşme sürecinde öğrenilerek, gelenekselleşmektedir. Böylece din, hem kültüre kaynaklık ederken, hem de bu özelliğiyle kültürün bir unsuru haline gelerek müesseselleşmektedir. Bu haliyle din, asli fonksiyonu olmamakla birlikte, bütünleşmeye de yol açmakta, ancak kargaşa dönemlerinde farklılaşma şeklinde tezahür etmektedir. Bundan dolayıdır ki, bir çok cemaat üyesi günümüzü Selçuklu devletinin yıkılmasından sonraki beylikler dönemine benzetmiştir.

İşte, dinin bu özellikleri göz önünde bulundurularak tezimizin birinci bölümünün ilk kısmı dinin sosyolojik tahliline ayrılmıştır. Evvelâ din kavramı açıklanmaya çalışılmış, sonra fert ve cemiyete yönelik olarak din, idrak ediliş tarzı ile din ve bütünleşme bahislerine yer verilmiştir.

Cemaatlerin teşekkülünde, esas sebebin din, daha doğrusu onun idrak ediliş tarzı olmasına rağmen, değinilen bir çok sebebe ilaveten şehirleşmenin de mühim bir rolü vardır. Tarikatlar, köylerde de görülmesine rağmen, etkin rollerini şehirlerde gerçekleştirmektedirler. İlimli ve ideolojik cemaatlerin çıkış ve gelişmeleri ise tamamiyle şehirleşme ve neticeleri, onun sağladığı imkânlardan kaynaklanmaktadır.

Ülkemizde şehirleşme, 1950'den sonra hızlanmaya başlamış ve cemiyette meydana getirdiği değişiklikler bakımından, günlük hayatta olduğu gibi düşünce hayatında da önemli bir yere sahip olmuştur. Zira, şehirleşme sadece fizikî manada değil, insanların hayat tarzında ve münasebetlerinde de etkili bir role sahip olmuştur.

İşte, bu önemine binaen tezimizin birinci bölümünün ikinci kısmı da şehir ve şehirleşme kavramlarına ayrılmıştır. Burada evvelâ şehrin sosyolojik izahına girişildikten sonra, şehirleşmenin sosyal münasebetlere etkisi üzerinde durulmuştur.

Dinî cemaatleşme, şehirleşme ile birlikte görülürken, bu yapılanma müessesevî yapı içinde gerçekleşmektedir. Müessesevî yapının özellikleri, müesseseler arası münasebetin boyutu, cemaatleşmeyi etkilemektedir. Bu bakımdan tezimizin birinci bölümünün üçüncü kısmında, müessesevî yapı içerisinde şehirleşme ve dinin cemaat teşkil edici özelliği incelenmeye çalışılmıştır. Burada evvelâ cemaat kavramının sosyolojik tahlili yapılmaya çalışılmış, dinin cemaat teşkil edici özelliği vurgulanmıştır. Ayrıca müessesevî yapının cemaatleşmeye etkisi açıklanmaya çalışıldıktan sonra, dine yönelişin, şehirleşmenin, müessesevî yapının ve kültürel politikaların cemaatleşmeye etkileri üzerinde durulmuştur.

Tezimizin ikinci bölümünü ise, araştırmanın Malatya uygulaması oluşturmaktadır. Burada evvelâ, araştırma alanımız olan Malatya'nın sosyal yapısı incelenmeye çalışılmış, bilhassa Malatya'nın fiziki ve demografik yapısı ve sosyal tabakalaşma özellikleri üzerinde durulmuştur.

Nihayet, tezimizin son kısmı Malatya'da dinî cemaatleşmeye ayrılmıştır. Burada cemaatlerin bir sınıflandırılmasına gidilmiştir. Bunu da, cemaatlerin grup yapısı, cemaatleşme sebepleri, cemaatin sosyal münasebetlere etkisi, cemaatler arası münasebetler, cemaatlerin amaç ve metodları takip etmiştir. Daha sonra, cemaatlerin normatif bütünleşme şekilleri, farklı ve benzer özellikleri incelenmeye çalışılmıştır.

Din sosyolojisi, kendine has bir metod geliştirmemekle birlikte, din sosyologlarınca en iyi tekniğin röportaj ve küçük cemaatlerle ilgili olarak da, gözlem metodu olduğu belirtilmiştir. Zira gizli olan cemaatleri, bu gizlilikten soyutlamak ve deşifre etmek için katılımcı gözlem ve mülakat kapalı toplulukların açıklanmasını daha kolaylaştırmaktadır. Buradan hareketle sözkonusu metod ve teknikler yardımıyla cemaatlerin lider ve üyeleri ile mülakat yapılmıştır. Mülakat, her üyenin değişik konulardaki görüşlerine ayrıntılarıyla ulaşılmasını temin etmiştir. Ayrıca farklı derecelerde de olsa, cemaatler tarafından gizlilik esas alındığı için genellikle sorular, ilk sorulduğunda cevapsız kalmış veya geçirilmeye çalışılmıştır. Ancak birbirine bağlı değişik sorularla cevap alınabilmektedir.

Cemaat üyelerinin birarada oldukları zaman verilen cevaplarla, tek olduklarında verilen cevaplar arasında farklılıklar olduğu görülmüştür. Bu mahsuru gidermek maksadıyla cemaat üyeleri ile yalnız görüşülmeye çalışılmıştır. Böylece hem kendi cemaati, hem de diğer cemaatler hususunda daha rahat konuşması sağlanmıştır.

Yapılan mülakatların yanısıra, sadece mülakatlarla sınırlı kalmamıştır. Gözlem yapabilmek için, cemaat içinde yapılan toplantılara, müzakerelere, düşünülere, dinî

merasimlere, kutsal gün ve gecelerde yapılan kutlamalara, verilen derslere katılmaya gayret edilmiştir. Bunlara ilaveten, mülakatı kabul etmemesine rağmen değişik üyelerle tanışmaya, sohbet etmeye özen gösterilmiştir. Bu şekilde, insanların bir cemaate niçin ihtiyaç duyduğu ve cemaatin bu ihtiyaca nasıl cevap verdiği, cemaatlerin sosyal münasebetlere etkisi, cemaatler arası farklılık ve benzerlikler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu konudaki cevapları alırken de kadın-erkek, genç-yaşlı, eski-yeni üyeler arasında bir denge kurulup, varsa aralarındaki farklılıklara ulaşılmaya gayret edilmiştir.

Burada çalışmamız sırasında Alevi inancına sahip bazı vatandaşlarımızın “bizi müslüman kabul etmiyor musunuz?” sorusunun cevaplandırılması gereğine inanmaktayız. Elbette ki, Alevi inancını da İslâm’ın bir başka idrak tarzı olarak kabul etmekteyiz. Ancak, herşeyden önce Malatya’da bulunan cemaatler araştırmanın konusunu teşkil etmesine rağmen, sadece mülakata katılanlarla sınırlı kalmıştır. Bundan başka Alevilik de, tıpkı tarikatlar gibi şehirleşme neticesinde ortaya çıkmamıştır. Ayrıca Tarikatlar dahil bütün cemaatlere mensubiyet belli bir yaştan sonra ve kendi iradeleriyle gerçekleşmesine rağmen, Aleviliğe doğumdan itibaren mensup olduğu için araştırmanın dışında tutulmuştur.

Araştırmamız süresince değerli katkılarını, fikirlerini ve yorumlarını belirten başta Danışman Hocam Yrd. Doç. Dr. Abdullah KORKMAZ olmak üzere değerli fikir ve yorumlarını müracaat ettiğimiz Yrd. Doç. Dr. Yaşar KAYA, araştırmamızın konusunun netleşmesinde yardımcı olan Yrd. Doç. Dr. Metin ÖZKUL, rahat bir çalışma ortamı sunan hocam Prof. Dr. Fügen BERKAY ve Yrd. Doç. Dr. Mehmet YALVAÇ’a şükranlarımızı sunarız. Ayrıca bütün bölüm hoca ve arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Çalışmamızın planının oluşmasında değerli katkılarını gördüğümüz ve ufukumuzu açan Prof. Dr. Amiran KURTKAN BİLGİSEVEN ve büyük bir içtenlikle konuyla alakalı fikir ve yorumlarını belirten Prof. Dr. Nilüfer GÖLE’ye şükranlarımızı sunarız.

Nihayet, Türk misafirperverlik ve hoşgörüsünün nadide örneklerini gördüğümüz bütün cemaat üyelerine teşekkürlerimizi sunarız.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİNİ CEMAATLEŞMENİN SOSYAL TEMELLERİ

I- DİNİN SOSYOLOJİK TAHLİLİ

A- DİN KAVRAMININ SOSYOLOJİK İZAHİ

Din, Arapça'da usul, âdet, tutulan yol ve huy manâlarına gelmektedir. Avami-İbrani dillerinde, mülk, idare etmek, hükmetmek, ceza, yargı, hesap, mükâfat anlamlarına gelip Farsça'da inanmak ve âdet anlamında kullanılmıştır. Batı dillerinde ise, Çiçeron'un belirttiği şekli ile, Religarre kökünden gelip bağlanmak manâsında kullanılmış, korku ile saygıyı ihtiva etmektedir.¹

Değişik dillerdeki kelime manâsı bu şekilde belirtilen "din" in, herkesce kabul edilmiş ve bütün dinleri içine alacak kadar geniş ve tam bir tarifi yapılmış değildir. Bununla birlikte Freyer'in ifadesiyle bütün dinleri içine alacak şekilde din tarifi Rüdolf Otto tarafından yapılmıştır. Din sahasında çalışanlarca en çok kabul edilen de R. Otto'nun yaptığı "*kutsal'ın tecrübesi*" şeklindeki din tarifi olmuştur.² Sosyolojiye göre dinin özünü teşkil eden işte bu kutsalın tecrübesi ve bundan doğan sosyal meselelerdir. Nasıl tarif edilirse edilsin, dinin temelinde kutsal ve üstün varlık inancı olup, iman, ibadet ve cemiyet gibi ortak özelliklere sahiptir. En temel ve bariz vasfı ise, din ve cemiyet münasebetidir. Cemiyet münasebetinden hareketle, dinin objektif ve subjektif olmak üzere iki unsurunun varlığı sözkonusudur. Dinin Objektif unsuru, cemiyetle dinin daima birada bulunuşunu; subjektif unsur ise, cemiyet içindeki fertlerin tecrübelerini ifade etmektedir.³ Böylece dinin hem ferdi boyutu, hem de cemiyeti ilgilendiren boyutu vurgulanmaktadır.

Sosyolojik açıdan din, genellikle asli ve fonksiyonel olmak üzere ikili bir tasnifden hareketle tarif edilmektedir. Dinin asli tariflerinde, dinin sahip olduğu kutsal, aşkın, ilahi ve tabiatüstü özelliklerine dikkat çekilir. Fonksiyonel din tariflerinde ise, dinin fert ve cemiyet hayatında ifa ettiği fonksiyonlarından hareket edilir.⁴ Asli tanımlardan hareketle yapılan din

¹ GÜNAY, Ünver; Din Sosyolojisi Dersleri, Kayseri, 1993, sh.145-147

² FREYER, Hans; Din Sosyolojisi, (Çev: T. Kapsüz), Ank. 1964, sh. 31; Günay Ü.: A.g.e.,sh.158

³ SEZEN, Yümni; Sosyoloji Açısından Din, 2 Baskı, İst. 1993, sh. 36-39

⁴ KÖKTAŞ.Emin; Türkiye'de Dini Hayat, İzmir Örneği, İst., 1992, sh. 24

tariflerinde, din ferdin ve cemiyetin doğru kabul edip, davranışlarını ona göre tanzim ettiği birşey şeklinde kullanılır. Ancak, komünizm dahil birçok ideoloji ve fikir de din şeklinde kabul edilmektedir. Bu ise zihinleri karıştırmakta, böylece ya dinin ilahi vasfı ihmal edilmekte, ya da bu tür ideolojiler din vasfına büründürülerek kutsallaştırılmaktadır. Halbuki din, beşeri zihniyetin ürünü olmayıp, Tanrı kaynaklı ve tabiatüstü bir niteliğe sahiptir ve Tanrı ile dünya arasında bir bağ kurmak amacındadır.⁵ Bu şekilde dinin tabiatüstü vasfını ön plana çıkaran tarifler, onu bütün ideolojilerden ayırdığı gibi, bütün semavi olmayan dinlerden de ayırma temayülündedir. Zira bunların ortak özelliği insan aklının bir ürünü olmasına rağmen, din ilahi kaynaklıdır. Diğer yaklaşımlarda ise, dinin ifa ettiği fonksiyonların baz olarak ele alındığını belirtmiştik. Burada ise din, içinde yaşanılan dünyayı tanıma ve bu dünyada insanın kendisini belirli bir yere yerleştirmesinin modeli olarak fonksiyon görmektedir.⁶ Böylece din insanın kendisini, içinde yaşadığı cemiyeti ve dünyayı anlamak şeklinde bir fonksiyon ifa etmektedir.

Kavram olarak aşkın bir varlığa bağlanma ve bu inancın gerektirdiği düşünce ve uygulamaların bütünü şeklinde ifade edilen din, bir inanç, ibadet ve ahlâk sistemidir. Ancak bir inancın sosyal geçerliliği ya da sosyal bağlayıcılığı varsa, o inancın sosyolojik manâda din olduğunu söyleyebiliriz. Böylece, din sosyolojisinin konusu, din maksatlı özel cemaatleşmeler ve din kaynaklı sosyal davranışlar olmaktadır. Bununla birlikte din, tariflere sıkıştırılmayacak bir karaktere sahiptir. Nitekim J. M. Yinger birkaç saat içinde yüzlerce din tarifinin yapılabileceğini belirtir. Zira, dinin cihanşumul olması, değişik modellerde ortaya çıkması, homojenlikten uzak olması, geniş, geniş olduğu kadar da vazih ve vasıflı bir din tarifi yapmayı imkânsız kılmaktadır. Din tarifi ile ilgili bu zorluklardan ötürü, din değişik disiplinlere göre ele alınmakta ve ona göre değişik tarifler yapılmaktadır. Ancak kesin olan şey, dinin açık ve net bir tarifinin olmadığı hususundaki ortak görüştür.⁷

Bununla birlikte din kavramı ile bir inanç sistemi kastedilir ki, bu sistemin bariz vasfı, deneyici değil değerlendirici oluşudur. Böylece din, deneyici değil değerlendirici olmasından dolayı, ilimden, ideolojiden ve felsefeden ayrılır.⁸ Dinle, ilim, felsefe ve ideoloji arasında bir münasebet olduğunu inkâr ya da ihmal etmemekle birlikte, dinin bunlardan farklı olduğunu belirtmek isteriz. İdeoloji ve din münasebetine sonraki bahislerde değinilecektir. İlim - din münasebeti açısından ise, dinin ilmi teşvik etmesi ya da yasaklaması hiç değilse hoş

⁵ NORTHBOURNE, Lord; Modern Dünyada Din, (Çev : S. Yalçın), İst. 1995, sh. 11

⁶ MARDİN, Şerif; Din ve İdeoloji, 3. Baskı, İst. 1986, sh. 25

⁷ SEZEN, Yümnü, A.g.e., sh. 21-34.;Kehrer, Günter; Din Sosyolojisi, (Çev : S. Yüksel),İst.,1992,sh.7-11

⁸ KEHRER, Günter, A.g.e., sh. 9

görmemesi, bilginin üretilmesi ve uygulanması bakımından bir münasebet sözkonusu olsa da dinle ilim, birbirinden farklıdır. Zira, ilim doğruluğu ve yanlışlığı araştırılabilen hipotezlerle alakadar olmaktadır. İnançların ise böyle bir ispat veya redde konu olması sözkonusu değildir. Halbuki ilim insana belli bir inanç verecek mahiyette değildir. Kaldı ki, tarihte birçok cemiyet ilimsiz yaşyabilmiştir, ancak dinsiz olmamıştır.⁹ İlimde insan iradesinin varlığı sözkonusu olmazken, dinin insan iradesini kabul ettiğini hatta şart koştuğunu görmekteyiz. Nitekim, bilhassa İslâm dini çerçevesinde meselele bakıldığında, İslâmiyet dünyayı bir imtihan yeri olarak kabul etmiş ve insanları burada dilediğini seçmekle hür bırakmıştır. Ancak ilim karşısında insan iradesinin bu serbestisinin bulunmadığını (suyun 100 °C’de kaynaması ya da Ay’ın yuvarlak olduğunu belirten ilim karşısında) görmekteyiz.

Bu arada din sadece mücerret bir kavram olmadığı gibi, bir şekiller ve merasimler topluluğu da değildir.¹⁰ Çalışmamızda dinin bu iki yönü birbirinden ayırt edilmeyip biri diğerine tercih edilmeyecektir. Zira, din bu ikisinin birlikteliğiyle oluşmakta ve insan-cemiyet hayatında belirli bir yere sahip olup, değişik fonksiyonlar ifa edebilmektedir. Böylece din:¹¹

- Cemiyetin genel hatlarını tanımlayıcı,
- Talimat ve yön verici yani normatif rol ifa edici,
- İdeolojik ve kültürel anlamları cemiyete mal edici,
- Kişinin korunmasını sağlayıcı,
- İkincil yapıların yokluğunda, seyyaliyet sağlayıcı rol ifa etmektedir.

İnsan ve din arasındaki bu münasebetten hareketle, bu münasebetin nasıl olduğunu ve insan mı dine din vasfını vermektedir, yoksa din mi insanı insan yapmaktadır soruları ışığında; din insanı, kâmil bir insan haline getirmeye çalışan bir disiplin olarak ele alınmaktadır.¹² Böylece, bir taraftan dinin insanı kâmil hale getirdiği belirtilmekte, öte yandan, bir din tarifi verilerek, dinle insan arasındaki münasebetin istikameti vurgulanmaktadır. Yine din-fert-cemiyet münasebeti açısından, dinin psikolojik ve sosyolojik boyutları, yani dinin ferdi ve cemiyeti alakadar eden yönleri karşımıza çıkmaktadır. Tek ilaha inanmak, inancın bir sistem olarak idrakinden doğan psikolojik tatmin sağladığından, ferdi alakadar eden psikolojik bir yöne; sosyal bütünleşmeyi temin ederek cemiyeti alakadar ettiği için de sosyolojik bir yöne

⁹ GÜNGÖR, Erol; Türk Kültürü ve Milliyetçilik 7. Baskı, İst., 1989, sh. 174

¹⁰ ERAYDIN, Selçuk; Tasavvuf ve Tarikatlar, 4. Baskı, İst., 1994, sh. 13

¹¹ MARDİN, Şerif, A.g.e., sh. 69

¹² BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; Din Sosyolojisi, İst., 1985, sh. 1-2

sahiptir.¹³ Böylece din, bir yönüyle ferdin, diğer yönüyle cemiyetin ihtiyaçlarına cevap verdiği gibi; fert-dünya, fert ve cemiyet arasındaki munasebetleri tanzim edici, kural koyucu rol üstlenmektedir.

Dinin kendi içinde bir gerçekliği olduğu düşüncesinden hareketle dinin, siyasî, iktisadî, ideolojik çıkarlara indirgenemeyeceğini savunan Max Weber, din sosyolojisinin kurucusu olmuştur.* Böylece, din sosyolojisi, sosyolojide bağımsız bir alan haline gelmiş ve din-cemiyet münasebetinde karşılıklı etkileşim gözönünde bulundurulmuştur.¹⁴ Dolayısıyla din sosyolojisi dinin sosyal yönüyle, yani cemiyetle olan münasebetiyle ilgilenmektedir.¹⁵ Görüldüğü gibi, Din Sosyolojisi, ferdi düşünce, yaşantı ya da tecrübelerinden ziyade, dinin cemiyetle olan münasebetini ele almak esasına dayanmaktadır.

Aydınlanma Çağından itibaren, rasyonel ve pozitivist bir yaklaşımla ve dinin (Hıristiyanlığın) mevcut şekli olan, yaşanan haliyle ele alınarak, ağır eleştirilere tâbi tutulmuş; o tarihten itibaren miyadını doldurmuş ve tedavülden kalkmış muamelesi yapılmıştır. Bu yaklaşımla, dinin yeni ideoloji ya da fikirlere yerini bırakarak, tarih sahnesinden çekilmesi gerektiği ya da çekildiğinin tasdik, teyid ve ilan edildiğine şahit olunmuştur.

Aynı şekilde 19. asırda din, sosyal şartlardan hareket edilerek açıklanmaya çalışılmış ve Au. Comte'un pozitivist yaklaşımı kullanılmıştır. Durkheim de dini rasyonel bir yaklaşımla açıklama yoluna gitmiştir. Böylece sosyal şartlar, ihtiyaçlar ve iktisadî zaruretler, dinî izahların temeline konmuş, meselâ sosyalist bir yaklaşımla Kautsky, Hıristiyanlığı bir proleterya hareketi olarak yorumlamıştır. Ancak bu tarz açıklamalara dini tatbikin özünden uzaklaştırıldığı, ruhundan mahrum ettirildiği, tarihî şartların bozulduğu ve tarafgir açıklamalar olarak kabul edildiğinden dolayı ciddi itirazlar getirilmiştir.¹⁶

Comte, ünlü üç hal kanunu ile, teolojik safhayı, metafizik ve pozitivist safhanın izlediğini belirtmiştir. Böylece teolojik safhada hakim olan düzenin metafizik safhada bozulduğunu ancak pozitivist safhada tekrar bir düzenin hakim olduğunu ifade etmiştir. Neticede, pozitivist safhanın dinin hakim olduğu safhanın yerini alarak, dinin fonksiyonunu da ortadan kaldırdığını belirtmiştir.

¹³ BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; A.g.e., sh. 19.

* G. Kehrer.; Din sosyolojisinin teorisini kurmaya çalışan ilk sosyal bilimci olarak Durkheim'i kabul eder. KEHRER,G ; Din Sosyolojisi, sh. 25

¹⁴ KÖKTAŞ, M. Emin; Türkiye'de Dini Hayat, sh. 13

¹⁵ KÖKTAŞ, M. Emin; A.g.e., sh. 16

¹⁶ MENSCHING, Gustav; Dini Sosyoloji, (Çev: M. Aydın), Konya, 1994, sh. 1-3

Durkheim ise, dini, sosyal tecrübenin bir yansıması olarak ele almış ve kutsal ile sosyalın aynı şey olduğunu kaydetmiştir.¹⁷ Comte ve Durkheim, teoloji ve sosyolojiyi eşit görerek, cemiyetle ilahiyatı bir tutmuşlardır ki, Wach bunu “*gülünç bir yanlış anlama*” olarak değerlendirmiştir.¹⁸ Aynı şekilde Durkheim ve takipçilerinin yaptığı gibi, dinin, cemiyetin basit bir yansıması olmadığı, her cemiyet ve insanda yükselme ihtiyacı ve ilahî olana yönelme arzusu bulunduğu belirtilmektedir.¹⁹ Yine Comte’un din hakkındaki fikirleri de, eleştirilerek, dinin sadece bir düşünce ve görüş olmadığı, aynı zamanda onun bir his ve iradî davranış olduğu, bu özelliğinden dolayı dinin belli bir devrede başlayıp bitmeyeceği belirtilmiştir. Ayrıca Comte’un sonunda, pozitivizmle ters düşen insanlık dini peşinde koşarak, kendisiyle geliştiği ifade edilmiştir.²⁰ Böylece dinle cemiyetin aynı şey olmadığı ve pozitivizmle birlikte dinin ortadan kalkacağı fikri günümüzdeki gelişmeler açısından doğrulanmamıştır.

Marx, dini cemiyetin yarattığı çarpık bir dünya görüşü olarak ele almıştır.²¹ Böylece Marx, dinin üst tabakanın çıkarlarını koruyan ve devam ettiren, alt tabakanın ise içinde bulunduğu sefil durumu kolay kabul ettiren ve dikkatlerini başka sahalara çektiren bir afyon etkisi olduğu düşüncesini savunmuştur.

Weber, din nedir? sorusuna cevap aramaktan çok, farklı dinlerin farklı kültürlerdeki etkilerini incelemeyi tercih etmiştir.²² Bu noktada Weber’in yanlış olarak Marx’ın düşüncelerini çürüttüğü iddia edilir. Oysa Weber’in karşı çıktığı şey, tek sebepliliğe dayanan açıklamalarıdır.²³

Frued, dinin temelinde, ilkel cemiyetlerde büyüyen oğulların, kadınlara sahip olmak istedikleri için aile şefi olan babalarını öldürmek suretiyle, ilkel bir cinayeti görmektedir.²⁴ Freud’un aksine Jung ise evrensel ve insan ötesi güçlerin varlığını kabul etmiştir.²⁵ Freud, dini, tarih boyunca kendine bağladığı bir takım olumsuz müesseselerin cemiyette yerleşmesini temin ettiği, insanlara bir ilüzyona inanmayı öğrettiği ve eleştirici düşünceyi engellediği için

¹⁷ ELİADE, Mircae; *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, (Çev: M. Aydın), Ankara 1990, sh. 15

¹⁸ WACH, Joachim; *Din Sosyolojisine Giriş*, (Çev: B. İnandı), Ankara 1987, sh. 15

¹⁹ GÜNAY, Ünver; *A.g.e.*, sh. 156

²⁰ SEZEN, Yümni; *Sosyoloji Açısından Din, Dinin Sosyal Müesseseler Üzerindeki Tesirleri*, İst., 1993, sh. 13.

²¹ KEHRER, Günter; *A.g.e.*, sh. 19

²² TURNER, Bryan; *Max Weber ve İslâm, Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Çev: Y. AKTAY), Ank., 1991, sh.45

²³ KEHRER, Günter; *A.g.e.*, sh. 30

²⁴ ELİADE, Mircae; *A.g.e.*, sh. 20-21

²⁵ ELİADE, Mircae; *A.g.e.*, sh. 23

bir tehlike olarak görür. Jung ise, dinî yaşantının kaynağını insanların kendilerini, kendilerinden daha kuvvetli bir varlığa, kendi iradeleriyle teslim etmelerinde görür.²⁶

Yapısal-fonksiyonalistler, din meselesine sosyal çatışma, sosyal bütünleşme ve sosyal farklılaşmaya tesiri açısından bakmışlardır. Fonksiyonel anlayışta din düşüncesi, din ve değer sistemi, din ve cemiyet olaylarının manâlandırılması üzerine kurulmuştur.²⁷ Bu yaklaşım esas olarak, dinin asli tariflerinden hareketle din düşüncesine yaklaşmaktan ziyade, dinin cemiyet içindeki bütünleştirici fonksiyonunu ön plana çıkarmaktır. Dinî çoğulculuğun yaşandığı cemiyetlerde, dinin bütünleştirici rolüne dikkat çekilmiştir. Mesela Amerika Birleşik Devletlerinde dine fonksiyonalist bir açıdan yaklaşılmış ve sosyal sistemin korunmasında dinin rolü araştırılmıştır. Zira burada din, mevcut olan dinî çoğulculuk ve dinî grupların varlığından dolayı, Amerikan cemiyetinin bütünleşmesi açısından önemli görülmüştür.²⁸

Fonksiyonalist bakış açısında din, dinin yerine getirdiği fonksiyonlara bakarak manâlandırılır ve kültür değerlerinin fert tarafından benimsenerek müesseseseleşmesi, ferdi bağlayan normlara dönüşmesi olarak ele alınmaktadır.²⁹ Böylece, din - kültür - müessese ve norm zincirinde, dinin fert - cemiyet bütünleşmesini temin rolünün yanı sıra, değer - norm uygunluğu ve kültürel yapı-sosyal yapı yakınlaşmasında da dinin rolü üzerinde durulmaktadır. Böylece din konusu, çatışma ve aşırı farklılaşmanın yaşanmadığı, sosyal bütünleşmenin gerçekleştiği, istenen bir sistem fikrinde, dinin yeri ve fonksiyonu açısından ele alınmaktadır.

Yapısal-fonksiyonalistler, sosyal yapıyı, birbirleriyle fonksiyonel ilişki içinde olan alt yapıların oluşturduğu fikrinden hareketle, dinin de sosyal yapıyı oluşturan bu alt yapılardan biri olarak görüldüğü ve dinin rolünün küçültüldüğü ileri sürülerek eleştirilmektedir. Ayrıca bu yaklaşım tarzının temelinde “*var olan iyidir*” anlayışının bulunduğu, dolayısıyla mevcudu koruma gayretinin verildiği ileri sürülmektedir.³⁰ Halbuki, din kültürün bir ögesi olarak içinde bulunurken, aynı zamanda kültürün dışında ve üzerinde durur. Zira din kültürün bir parçası olarak ele alınırsa, aynı dinin özelliklerinin değişik kültürlerde bulunması durumu açıklanamaz. Mesela İslâm dinine Türk kültürünün bir parçası olarak bakılırsa, İslâm, Türk Kültürünün bir unsuru olarak görüleceğinden, Arap ve Fars kültürlerindeki yeri ve rolü izah edilemeyecek, böylece İslâm dininin din olarak kültürleri etkileme gücünün ve cihanşumul özelliğinin ihmal edilmesi gerekecektir. Dolayısıyla din, kültürlerin dışında, üzerinde ve

²⁶ FROMM, Erich, Psikanaliz ve Din, İnsan Bir Tanrı mı? (Çev: A. Arıtan), 2. Baskı, İst., 1991, sh. 27-33.

²⁷ KÖKTAŞ, Emin; A.g.e., sh. 35

²⁸ KEHRER, Günter; Din Sosyolojisi, sh. 42-44.

²⁹ KÖKTAŞ, Emin; A.g.e., sh. 36

³⁰ BA-YUNUS İlyas-FERİD, Ahmed; İslâm Sosyolojisi, (Çev : R. Kaya) İst. 1986, sh. 23

kültürleri etkileyebilme gücüne sahip olan, ancak bu gücünden dolayı değişik kültürlerle şekil verip, bu kültürlerde değişik şekiller alan bir özelliğe sahiptir. Ancak sözkonusu edilen bu din, cihanşumuldür ve değişik kültürlerde değişik şekiller alır ve verirken temel özellikleri değişmemektedir. Esasen değiştiği an din olmaktan çıkacağını belirtmek gerekir.

Çalışmamızın konusu olan İslâm dininin din anlayışına bakıldığında, dinin, Fatiha Suresinin 3. ayetinde muhasebe, ceza ve hesap; Nur Suresinin 2. ayetinde, hüküm ve şeriat anlamında kullanıldığı görülecektir.³¹ Ali-İmran Suresinin 19. ayetinde Allah katında tek dinin İslâm olduğu belirtilmiştir. İslâm, boyun eğmek, Allah'ın iradesine teslim olmak, din yoluyla Allah'a ve diğer müslümanlara bağlanmaktır.³² Aynı şekilde İslâm, Allah'a teslim olmak, emirlerine itaat etmek şeklinde açıklanmakta olup ve nereden, niçin geldik ve nereye gideceğiz sorularına verilen bir cevap niteliğine sahiptir.³³

Sosyologlar dini tarif ederken, belli bir dini değil, zaman ve mekân itibarıyla her yerde ve her zaman görülen, İlahi olan ve olmayan bütün dinleri göz önünde bulundurmaktadırlar. İslâm kelimeleri ise dini *"Allah tarafından vahy yolu ile ve Peygamberleri aracılığı ile va'z edilen ve saliklerini dünya ve ahirette saadet ve necata götüren, itikad ve amellerden mürekkep bir müessesesi"*³⁴ şeklinde tarif ederler. Dolayısıyla diğer inançlar İslâm'dan ayrı olarak ele alınır. Zira din, bir ifadenin doğru olarak kabul edilmesi manâsına gelen inancı kapsadığı halde, her inanç dini kapsayacak nitelikte olamaz.³⁵ Dolayısıyla, İslâm'a göre tek din İslâm olup, diğerleri inanç ya da tahrif edilmiş dinler olarak kabul edilir. Böylece İslâm, dini, hak ve batıl olarak ikiye ayırmış ve Allah tarafından bir peygamber vasıtasıyla bütün insanlara tebliğ edilen dini, hak din olarak kabul etmiştir. Bu yaklaşım neticesinde Musevilik, Hıristiyanlık ve İslâm Hak dinidir. Ancak ilk ikisi tahrif edilmiştir. Yani insanların kitaba uymak yerine, kitabı kendilerine uydurma yolunu tercih ettikleri şeklinde yorumlanmış, İslâm ise, hak ve son din olarak beyan edilmiştir.

Batılı din anlayışı insanı doğuştan dine kabiliyetli görmez ve onun cemiyetden öğrenildiğini kabul eder. Muhtemelen dinle - cemiyeti birleştirme ya da cemiyetin dini yarattığı düşüncesi bu anlayıştan doğmuştur. İslâm anlayışında ise, insan doğuştan dine

³¹ KERİMOĞLU, Yusuf ; Kelimeler, Kavramlar, İst. 1985, sh. 84

³² GÜNAY, Ünver; Din Sosyolojisi Dersleri, sh. 147

³³ ZEYDAN, Abdülkerim; İslâm Davetinin Esasları, I., (Çev. U. Ulutürk-M. Karabulut), İst. 1988, sh. 13-16

³⁴ GÜNAY, Ünver; A.g.e., sh. 148-150

³⁵ BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; A.g.e., sh. 137

kabiliyetli ve fitratında dinî inanç sözkonusudur, Cemiyet ancak dinin açığa çıkması için bir vasattır. Çevreden nakledilen ise doğru ya da yanlış tesir olup, dinin kendisi değildir.³⁶

Netice itibariyle din insanlara kendini ve çevresini tanıma imkânı sağlamakta, onlara bir kimlik vermekte, insanlara değer ve tutum kazandırarak, değişik meseleler karşısında nasıl hareket edeceğini ya da etmesi gerektiğini bildirmektedir. Din sosyolojisi için esas alanın din ve dünya problemi olduğu için çalışmamızda da din, dünya ile olan münasebeti çizgisinde, fert-cemiyet açısından ele alınacaktır. Dolayısıyla din, yarattığı değerler ve tutumlar açısından, insana neye, niçin ve nasıl bakması gerektiği hususunda sunduğu model ve bu modelin idrak edilmiş tarzı itibariyle ele alınacaktır.

B. FERT VE CEMİYETE YÖNELİK OLARAK DİN

Dinin (İslâmın) sahibi ve kaynağı Allah olsa da, onun muhatabı ve kabul ettikten sonra mükellefi insandır. Dolayısıyla din, önce ferde hitap ederek ona, nüfuz eder sonra hem dini kabul etmiş fertler arasındaki hem de, nüfuz etmiş olduğu fertlerle diğer insanlar arasındaki münasebeti tanzim ederek, cemiyete tesir eden bir müessese haline gelir. Nitekim İslâm dini müslümanların birbirleriyle olan münasebetlerini olduğu gibi, müslüman fertlerle cemiyet arasındaki ve İslâm ülkelerinde yaşayan gayri müslimler hatta bunların dışında kalan diğer insanlarla olan münasebetlerini de tanzim etmiştir. Dolayısıyla din kabul edildikten sonra fert ve cemiyet münasebetlerine tesir etmekte, norm koymakta, ihlal hallerinde ise müeyyide uygulamaktadır.

Böylece din, fert ve cemiyet bakımından fonksiyon ifâ etmektedir. Evvela fert katında, din ferde kontrol edemediği güçlere karşı bir mekanizma sunmaktadır. Sonra, cemiyet katında ise, din, bir taraftan ferdin dünyayı anlaması için bir model sunarken, diğer taraftan, cemiyette mevcut olan münasebetleri pekiştiren yönler temin etmektedir.³⁷ Böylece, dini hem fert hem de cemiyet planından fonksiyon ifâ edici olarak görmekteyiz.

1- Ferde Yönelik Olarak Din

Din önce ferde nüfuz ederek onu tesir sahasına almaktadır. Zaten din de, insan açısından tüm evreni tanımanın ve manâlı bir varlık olarak kavramanın bir teşebbüsü olarak ele alınmaktadır.³⁸

³⁶ SEZEN, Yünni; Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar, İst. 1990, sh. 170

³⁷ MARDİN, Şerif; Din ve İdeoloji, sh. 117.

³⁸ BERGER, L. Peter; Dinin Sosyal Gerçekliği, (Çev : A. Coşkun), İst. 1993, sh. 59

Tüm evrensel dinler öncelikle ferde hitap etmiş, onu muhatap olarak görmüştür. Böylece fert *“kendi varlığının zihinsel ve manevî veçhesi altında bilinçli bir ferdiyet haline gelmiştir. Hayatı için son derece önemli olan insani veçhe altında fert, bir birliğe ve yüksek bir cemaate ihtiyaç duymaktadır. İşte evrensel din bu fertlere hitap etmekte ve onlarla müminler cemaati dediğimiz seçmeli dinî cemaatleri inşa etmektedir”*.³⁹ Dolayısıyla muhatap olarak kabul edilen ferde dinî cemaati teşkil görevi de yüklenmekte, bu konuda da fert mükellef tutulmakta ve cemaatin temel taşı olarak görülmektedir. Zira, *“yüksek dinler ferde ferd olarak hulûl eder ve onu hakimiyeti altına alır”*⁴⁰ Bu sebeple mesul tutulan ferde din de değişik meselelere izah tarzı getirerek, değişik durumlar karşısında tutum ve davranışlar sunar. Bütün bunlar dinin önce ferdin şuurunda yerleştiğini gösterir. Nitekim, Kur’an’da da insan muhatap olarak alınmış ve sık sık *“ey iman edenler”* şeklinde hitap edilmiştir.

Din soyut kavramlar toplamı olarak kalmamış, ferdin şuuruna yerleşerek, önce fert, fert dolayısıyla da cemiyet tarafından uygulanma imkânına kavuşmuştur. Zira *“... hiçbir din sadece bir tasavvurlar, fikirler toplamından ibaret değildir. Din asla, münhasıran bir görüş, tasavvur ve tefekkür meselesi, bir idrak mevzuundan ibaret olmamış, bilakis daima aynı zamanda bir his, iradî bir davranış meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır”*.⁴¹ Böylece din, düşünce olarak ferde nüfuz ettiği gibi, duygu ve davranış olarak da nüfuz etmektedir.

Aile, klan, millet gibi tabii cemaatlerde, ferdi iradenin üzerinde cemaat iradesi, dinden kaynaklanan cemaatlerde ise ferdi iradenin varlığı sözkonusudur. Fert, dini kabul ederken veya dinî cemaate dahil olurken, hür iradesini kullanarak, gönül rızasıyla ve belli bir yaştan sonra mensup olmaktadır.⁴² Nitekim, İslâm dininde de temel prensip, dini mesajın entellektüel, ruhsal ve sosyal bütün boyutlarda açıkça nakledilmesinden sonra, ferdin bunu kendi hür iradesini kullanarak tasvip ya da red etmesiyle ortaya çıkar.⁴³ İşte insana verilen bu hür irade ve seçme imkânı, insanları diğer bütün varlıklardan ayırarak, Allah’ın halifesi olarak görülmesine yol açmıştır.

İslâm dininin cemiyette ifâ ettiği fonksiyonun en soyut, sembolik ve ideolojik şekli, müminin kendini Allah’a bütünüyle teslim etmesidir.⁴⁴ Zaten İslâm kelime olarak da teslim olmak manâsındadır. Böylece tercihini yapmış olan ferdin, tercihi dini tasdik ve tasvip

³⁹ MENSCHING, G.; Dini Sosyoloji; sh. 132

⁴⁰ FREYER, Hans; Din Sosyolojisi, sh. 68

⁴¹ FREYER, Hans; A.g.e., sh. 34

⁴² SEZEN, Yümni; Sosyoloji Açısından Din, sh. 83

⁴³ BULAÇ, Ali; İslâm ve Fanatizm, İst., 1993, sh. 28

⁴⁴ MARDİN, Şerif; A.g.e., sh. 54

yönünde ise, karşılığında tam bir bağlılık ve teslimiyet beklenir. Zira İslâm, ferdin hayatına bir manâ kazandırmakta, kâinatta ona bir yer vermekte, kavrayamadıklarına karşı duyduğu korkuya bir güven temin etmektedir. Bu anlayıştan hareketle ferd yaratılmış olarak görülmekte ve ondan Yaraticısına karşı kulluk etmesi, yani verilen mesuliyeti yerine getirmesi beklenmektedir. Yaşadığı dünya ise, geçici bir imtihan sahası olup, burada davranışlarının karşılığını mükâfat ve mücazat olarak görecektir, dolayısıyla Cennet veya Cehenneme gidecektir. Ancak bu tercih doğru yolun gösterilmesine rağmen onun hür iradesine bırakılmıştır. Doğru yolu seçmesi halinde ise, sıradan bir insan olmaktan çıkıp Eşref-i Mahlukat seviyesine yükseleceği belirtilmiştir.

Dinle fert arasındaki münasebet açısından, bazen dinin Allah ile kul arasında kalması fikri savunulmaktadır. Aslında insanların doğum-ölüm ve tekrar dirilme bakımından çıkış ve sonuç itibarıyla bu fikir doğru olsa da, insan sadece doğan ve hiçbir sosyal hayatı olmadan ölen bir varlık değildir. Bu sebeple dinin sadece Allah ile kul arasında olduğu fikrini kabul etmek mümkün değildir. Aksi takdirde, doğumla ölüm arasındaki hayat ve her nevi münasebet görmezden gelinmiş ve boşluk olarak bırakılmış olur.⁴⁵ Halbuki din, fertlerin şahsiyetlerini parçalanmaktan korur ve tamlanmış şahsiyet yapısıyla diğer sahalara iştirakini sağlar. Dinî şahsiyet münasebetiyle din, kültür sahalarına ve cemiyete tesir ederek, kültürün merkezi kalmaya devam eder.⁴⁶ Böylece din sadece fertle sınırlı kalmayarak, fertler arasındaki münasebetlere ve cemiyete de nüfuz eder.

Dinin sözkonusu tesirinden dolayı, İslâmın bütün sahaları tanzim eden bir din olduğunu, dolayısıyla müslüman ferde İslâmî bir düzen kurma görevinin verildiği ileri sürülmektedir.⁴⁷ Ancak bu şekildeki İslâm'ın cemiyetin bütün cephelerini kuşatması fikri tartışılabilir olmasına rağmen, İslâmın mümine boşluğu bulunmayan bir zihni harita sunduğunu da kabul etmek gerekir.⁴⁸ Zira İslâm ele aldığı bir çok konunun çerçevesini çizmekle yetinmiş, gerisini insanlara bırakmıştır.

İslâm'ın ilk muhatabı ferd olmuştur. Nitekim, İslâm inancında ilk insan olan Hz. Adem'e aynı zamanda ilk peygamber olma görevi de yüklenmiştir. Böylece hem ilk insan yaratılmış, hem de dini anlatma mesuliyeti verilmiştir. Ayrıca İslâm anlayışında ferde iyiyi emredip kötüyü men etme görevi de, ferdi mesuliyetlerin yanısıra, ferde bir görev olarak verilmiştir. Ancak bunun sınırlarına da dikkat etmek gerekir.

⁴⁵ TÜRKÖNE, Mümtaz'er; "İdeolojik İslâm", Türkiye Günlüğü, S. 16, Güz - 1991, sh. 59

⁴⁶ FREYER, Hans; Din Sosyolojisi, sh. 78.

⁴⁷ KAPLAN, Yaşar; Demokrasi Risalesi, 3. Baskı, Ank., 1985, sh. 25

⁴⁸ TÜRKÖNE, Mümtaz'er; A.g.m., sh. 59

2- Cemiyete Yönelik Olarak Din

Tarihin hiçbir devrinde insanlar yalnız yaşamamıştır. Değişik ihtiyaçlardan, korunma, barınma, güvenlik gibi psikolojik, biyolojik, fiziki ihtiyaçlardan dolayı insanlar birlikte yaşamak zorunda kalmıştır. Neticede insanlar yalnız yaşayamamıştır. Sosyoloji disiplini de mevcudiyetini insanların bu tarz yaşamasına borçludur.

Dinin cemiyet hayatındaki boyutunu inceleyen din sosyolojisi, dinin bünyesindeki sosyolojik olayların ve dinin sosyolojik ilişkilerinin incelenmesini amaçlar.⁴⁹ Burada dinin cemiyetle olan münasebetinin varlığı ve şekli sözkonusu olmaktadır. Zira *“Din sosyolojisi tetkiklerinde daima dinin mahiyeti icabı teker teker fertlere nüfuz edip, tabir caizse onlarda yerleşmek ve köksalmakla beraber, zaruri olarak onların fevkine de yükseldiği ve ferdden ferde giden bir köprü vazifesi gördüğü vakiasından hareket etmek gerektir”*.⁵⁰ Böylece din, fertle sınırlı olmaktan çıkarak, diğer fertlere, bunlar arasındaki münasebet dolayısıyla cemiyete sirayet ve tesir etmektedir.

Din insanla yaşıt bir olgu olup, din duygusu inanç, ibadet ve cemaatleşme olarak kendisini ifade eder. Başlangıçta bu duyguyu idrak eden fert olmasına rağmen, tebliğ edilmesiyle birlikte, cemiyet içinde de kabul görmeye başlamakta ve cemiyetle olan münasebetini tesis etmektedir. Din, fertlere farklı iç yaşayışlarla değişik bir kişilik kazandırırken, dinin dünya ile ilgili yorumları sosyal hayatı tanzim eder.⁵¹ Böylece din, değer ve norm koyucu olmaya başlar.

Cemiyetin değerleri sosyal kuralların eksiksiz örnekleridir. Cemiyette yerleşmiş her kural bir değer ifade eder. Mesela Bayrağın muzafferliği bir değer olarak kabul edildiği için buradan Bayrağa saygı gösterileceği anlayışı çıkarılır. Bu gibi örnekler değerlendirmeleri, değer yargılarını ima ederler ve bir kez ferde yerleştikten sonra, ferdi bağımlılık gösteren duygusal özellikler gösterirler.⁵² İşte din de değer ve norm ortaya koyarak hem ferdin zihninde hem de cemiyet hayatında tesirli bir role sahip olur.

Dinin ferdi ilgilendiren yönü olan ibadet etmek ve dindarlık gizliliğe sürüklenemez ya da mahkum edilemez. Zira böyle bir durumda bir dinin varlığından bahsetmek mümkün olmaz.⁵³ Dinin manâsını fertle izah eden ve sosyal yönünü cemiyetle bağlantısını görmeyen

⁴⁹ MENSCHING, G.; Din Sosyolojisi, sh. 3

⁵⁰ FREYER, Hans; A.g.e., sh. 31

⁵¹ ATAY, H.- ÖZTÜRK, Y. N. ve Diğerleri; İslâm Gerçeği, Ank. 1995, sh. 2-4

⁵² SERİF, Muzaffer; Sosyal Kuralların Psikolojisi, (Çev: I. Sandıkcıoğlu), İst. 1985, sh. 95

⁵³ VERGİN, Nur; “Mülakat”, Türkiye Günlüğü, S. 27, Mart-Nisan 1994, sh. 9

teoriler de geliştirilmiştir. Ancak dinin kaynağının cemiyet olduğunu söylemenin imkânı olmadığı gibi, dinin cemiyetle bağına koparmak da mümkün değildir.⁵⁴ Zira dinin ferdi olduğu kadar, ferdi aşan sosyal bir yönü de mevcuttur. Bu dinin objektifleşerek, bir cemaata mal olmasıyla ortaya çıkar ki, bu şekilde tezahür etmeyen dine ölü bir cenin nazarıyla bakılmaktadır. Tek bir ferdin inancı olan din, fertle birlikte ölmeye mahkûmdur. Bu sebeple dinin en bariz vasfı olarak cemaat teşkil edici tarafı görülmektedir.⁵⁵ Böylece dinin cemiyetle olan bağlantısına dikkat çekilmektedir.

Cemiyette din sayesinde kültürel değerler müesseseseleşerek sosyal normlara dönüşürler. Dolayısıyla din cemiyetin tehlikeye düşen dengesini düzeltme görevini üstlenir. Bunu yaparken de, evvela cemiyetin hakim değer sistemini meşrulaştırır. İkinci olarak, üstün değerlerin cemiyette tamamen niçin gerçekleştirilemediğini açıklayarak, kötünün niçin bulunması gerektiğini yorumlar. Ortaya çıkan hayal kırıklığı ve çatışmaları katlanabilir hale getirir. Son olarak yaşanan çelişkileri aşma yolunu gösterir.⁵⁶ Netice itibariyle din bir taraftan cemiyetin dengesini korurken, diğer taraftan dengenin bozulması halinde, buna katlanmayı ve bunu aşmanın yollarını sunar.

Meseleye İslâm dini açısından bakıldığında, fertle olduğu kadar cemiyetle de ilgilendiği görülmektedir. İslâm, muhatap olarak ferdi almış olmakla birlikte, bütün dinler gibi, fertler arası münasebetlere de nüfuz etmiş, norm koymuş sosyal bir dindir. Hatta bu konuda diğer dinlere nisbeten daha kapsayıcı bir vurgusu sözkonusudur. Cemaat hususunda ısrar eden İslâmın ileri sürdüğü ibadetlerin ve namaz, oruç, hac, zekat gibi İslâmın şartları da cemaate olan vurguya işaret etmektedir. Belki de bu canlı cemaat anlayışından dolayı, Batıdaki gibi fertle devlet arasında mevcut olan ikincil yapıların ortaya çıkmasına lüzum kalmamıştır.⁵⁷

C- İDRAK EDİLİŞ TARZI AÇISINDAN DİN

İdrak ediş tarzı, insanların dünya ve çeşitli meseleleri nasıl anladıklarını ifade eden bir kavram olup "*İnsanların ihtiyaçları, ruh hali, geçmişteki tecrübeleri ve hafızaları*"⁵⁸ kaynaklanan faktörlerin tesirinde gelişir. Dolayısıyla bu faktörler, kişiden kişiye değişerek farklı idraklerin ortaya çıkmasına yol açar. Böylece idraklerin seçiciliği sözkonusu olur.

⁵⁴ SEZEN, Yünni; Sosyoloji Açısından Din, sh. 81

⁵⁵ GÜNAY, Ünver; Din Sosyolojisi Dersleri, sh. 165

⁵⁶ KÖKTAŞ, Emin; Türkiye'de Dini Hayat, sh. 37

⁵⁷ TÜRKÖNE, Mümtaz'er; A.g.m., sh. 58

⁵⁸ KRECH, D.- CRUTCHFIELD, R. S.; Sosyal Psikoloji, Teori ve Sorunlar (Çev: E. Güçbilmez - O. Onaran), Yersiz, 1967, sh. 99

İnsanlarla din arasında ikili bir münasebet mevcuttur. İnsanlar dini anladıkları gibi uygularken, çevreyi, meseleleri, dünyayı ve kendilerini de dinî bir gözlükle anlama ve açıklama yoluna gitmektedirler.

Anlama, inanç ve kanaatlerle yakından ilgilidir.⁵⁹ Dolayısıyla insanlar hareketlerini kendi inanç ve tutmalarına göre yürütürler. İnanç "*Ferdin kendi dünyasının bir yönüyle ilgili algıların ve tanımaların meydana getirdikleri sürekli bir örgüttür. İnanç, birşeye verilen anlamların belli bir görünüşü, ferdin bu şey hakkındaki bilgisinin tamamıdır. Algı ve tanıma bir örgüt olduğuna göre, inanç bir örgütler örgütüdür*".⁶⁰ Dolayısıyla inanç bilgi, kanaat ve imanı kapsayan bir ifadedir. Tutum ise "*Bireyin kendi dünyasının bir yönüyle ilgili güdülenme algılama, coşku ve tanıma süreçlerinin devamlı bir örgütlenmesidir*".⁶¹ İnançlar daha bariz bir objektiflik ve tarafsızlık mahiyetini taşır. Vaziyet alışlar (tutumlar) ise subjektif, teesüriyetle renklenmiş ve aksiyona yol açmaya daha elverişlidir.⁶²

Ferdin özü bakımından doğrulanamaz saydığı şeyler hakkındaki inançlarına iman denir. İnanç ve tutumlar bir tek bütün haline gelmekle bir ideoloji ya da bir hayat felsefesi meydana getirirler. İhtiyaç, talep ve amaçların bir düzen içine girmeleri ideal, ideoloji ve değerler sisteminin gelişmesiyle olur. Bunlar ihtiyaç, talep ve amaçlar için bir çerçeve vazifesi görerek davranışı yönetir ve amaçlara ulaşmayı temin eder. İdraklerin yorumlanmasında olduğu gibi, idrak edilen şeyler de sadece güdülenmenin bir sonucu değil, inançlar, idealler, ahlâk kuralları, kültür çerçevelerinin meydana getirdiği, yüksek seviyede tanıma yapılarının bir fonksiyonudur.⁶³ Dolayısıyla insanlar dünyayı idrak ederken farklılıklar göstermektedir. Aynı şekilde dini anlayış tarzı da farklı idrak tarzından dolayı, farklılıklar göstermektedir. Zira idrak ediş tarzında, ihtiyaç, psikolojik durum, yaşanan tecrübe ve hafıza önemli olmakta, dolayısıyla farklı idrak tarzları ortaya çıkmaktadır. Mesela din hususunda bazı insanlar cennetten yola çıkarak dini anlatıp bundan etkilenirken, bir kısmı cehennem çıkış noktası olarak seçmekte bundan etkilenmektedir. Dolayısıyla kimi Allah'ın rahmetini göz önüne alırken, kimi de O'nun azametini daha öne çıkarmaktadır. Dini idrak ediş tarzında olduğu gibi dini uygulayış tarzında da farklılıklar yaşanmaktadır. Ancak bunlar ferdi olmaktan çok, kültürel özelliklere bağlı olarak gerçekleşmektedir. Mesela Türk tasavvuf anlayışının temelinde, vatan, millet ve devlet anlayışının bulunması gibi farklılık, hiç değilse nevi şahsına munhasırlık sözkonusudur.

⁵⁹ GÜNGÖR, Erol; Sosyal Meseleler ve Aydınlar, (Haz: R. Güler-E. Kılınc), İst. 1993, sh. 253

⁶⁰ KRECH, D.- CRUTCHFIELD, R. S.; A.g.e., sh. 175

⁶¹ KRECH, D.- CRUTCHFIELD, R. S.; A.g.e., sh. 176

⁶² MAUCORPS, P.; Sosyal Hareketlerin Psikolojisi, (Çev: S. Evrim) İst. 1965, sh. 16

⁶³ KRECH, D.- CRUTCHFIELD, R. S.; A.g.e., sh. 104, 97, 192

Ancak bunu anlatırken, ortalama bir müslüman tipinin olmadığını da söylemek istemiyoruz. Elbette ki, belli bir müslüman tipi ve müslüman anlayışı vardır. Ancak değişik idrak tarzlarının varlığı da bir gerçektir. İşte bu farklı idrak tarzının ortaya çıkmasında yan kültür, karşıt kültür ve alt kültür alanlarının varlığının da etkisi kabul edilmektedir.

Sanayileşmeyle birlikte yaşanan hızlı ve köklü sosyal değişmeler bir takım yan- kültür ve karşıt-kültür alanlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Hızlı şehirleşme ile birlikte milli kültür birtakım yan kültür alanları meydana getirmiştir. Yoksulluk kültürü ile zenginlik kültürü, yan kültür alanları olarak kabul edilmektedir. Cemiyetin hoşgörüsü sınırlarını zorlayan, mevcut norm ve değerleriyle çatışma hali ise, karşıt kültür olarak ifade edilir. Yan kültür alanına mensup gruplar, cemiyete katılmasına ve kültürünün çoğunluğuna ortak olmasına rağmen, aynı zamanda ayırtedici düşünce, duygu ve davranışlara sahip olmakla, kendi özel grubunun davranışlarını da taşır. Nitekim yoksulluk yan kültür alanına mensup olanlarda, zayıf bir "ben", şimdiki zamanâ uymama, gelecek için plan yapma gücünden mahrum olma ve kadercilik gibi özellikler mevcuttur. Söz konusu özellikler cemiyette elverişli olmayan durumlara hem uyumlarını hem de tepkilerini oluşturmaktadır.⁶⁴

Yan - kültüre zıt olarak, bir cemiyette daha küçük grupları belirleyen karşıt kültürler ise, hem ayırtedici özelliklerini sürdürmekte hem de cemiyete zıt olarak, düşünce, duygu ve davranışlarda bulunmaktadır. Böylece yan kültürler, hakim kültürden ayrılmazken, karşıt-kültürler, hakim kültür standartlarıyla ilişki içerisinde bulunmazlar.⁶⁵

Yan - kültür, hakim kültürde görülen sapmaları ifade eder. Böylece yan-kültür, hakim kültürde bulunmayan değerler ve normlara sahip bir grubu ifade eder. Kısaca yan-kültür, geniş cemiyet veya hakim kültürden saparak, kendine mahsus değer ve norma sahip olma durumunu belirtir.⁶⁶ Modern cemiyetler, çatışan kültürel unsurları ihtiva eder. Cemiyetteki bazı gruplar, farklı alt-kültürlere, yani cemiyetin çoğunluğundan büyük ölçüde farklı fikir, değer ve normları paylaşan insanların kültürüne sahiptirler. Fakat kültürel olarak bütünleşmiş cemiyetlerde alt-kültürlerden bahsetmek mümkün değildir.⁶⁷ Nitekim Türkiye'de de bir takım alt-kültür gruplarından bahsedilmektedir. Halbuki Alevi-Bektaşî zümrelerinde olduğu gibi, bunlar dikkatle incelendiğinde, eski Türk âdetleriyle İslâmın birleşmesinden meydana geldikleri görülmektedir. Dolayısıyla bir alt kültür durumundan bahsetmek mümkün değildir. Zira bunlar çeşitli yanlış anlama ve anlatmalarla küskün bir hale gelmiş, böylece kendi içlerine

⁶⁴ TÜRKDOĞAN, Orhan; Değişme - Kültür ve Sosyal Çözülme, İst. 1988, sh. 25,68

⁶⁵ TÜRKDOĞAN, Orhan; A.g.e. sh. 69

⁶⁶ TÜRKDOĞAN, Orhan; Aydınlıktakiler ve Karanlıktakiler. İst. 1982, sh. 9

⁶⁷ İNKALLES, Alex, Sociology, New Jersey, 1982, sh. 73

kapanırken, dış tesirlere açık bir hale gelmişlerdir.⁶⁸ Dolayısıyla alt-kültür gruplarından kaynaklanan bir dinî idrak tarzından söz edilemez.

İstek, ihtiyaç ve gerilimlerden veya bunların değişmesinden ya da şahsın ve cemiyetin yaşadığı tecrübeler ve zamanla ortaya çıkan yeni durumlar karşısında, dinin idrak ediliş tarzı değişmektedir. Dolayısıyla bazen dinin idrak edilişinde, sadece alınan mesaj veya bunun ilk uygulama şekli esas alınmakta ve toplu bir değişme esas görülmektedir. Bazen de sözkonusu sebeplerden dolayı sadece yeni karşılaşılan durum ve şartlar karşısında tutum ve inançlar değişerek, dinin geleneksel yorumu kabul edilip, bu konularla ilgili yenilik ve değişmelere ihtiyaç hissedilmektedir. Bu anlayışlardan ilki, mevcut dini idrak tarzı ve yaşayışı toptan reddetmektedir. Nitekim *“aramızda İslâm kisvesi altında yaşayıp giden bir garip din var demıştik. Bunu Allah’ın dini olarak görmek bağışlanmaz bir hata olur. Bu Allah’ın dini değil emperyalizmin üstümüzdeki gölgesidir”*⁶⁹ şeklindeki anlayış bunun bir ifadesi olmaktadır. Ancak 19. yy., eski yöntemlerin terk edildiği, köklü düzenlemelerin yapıldığı ve hızlı değişmelerin olduğu bir dönemdir. Dolayısıyla din konusunda da benzeri değişimler yaşanmış, bunu gerçekleştirenlerin uygun görmediği bir dinî merasim ve anlayış, ikellikle itham edilip, bir kenara atılabilmiştir. Halbuki dinleri anlayabilmek için hayata aksettirdiklerine bakmak gerekir.⁷⁰

İslâmın sözkonusu çağda idrak edilmesinde bir işaret taşı durumunda olan Batı medeniyeti, Batıcılık, geleneği devam ettirme isteği ve Batıya karşı çıkarken ondan etkilenerek geleneğe düşman olan ideolojik İslâm gibi tavrıların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Hem Batıcı, hem de İslâmı ideolojik idrak edenlerce halk, geleneğin temsilcisi ve devamcısı olarak görüldüğü için, ona kendi gayeleri doğrultusunda istedikleri gibi bir şekil verme gayretinde olmuşlardır. Halk da genellikle bu iki tavrın ve temsilcilerin yanında yer almamak gibi bir karşılık vermiştir.⁷¹ Böylece Kur’an’daki şekliyle bir teorik İslâm, bir de reel İslâm ayrımına gidilmiştir. Bu ayrımı kabul eden geleneksel İslâm anlayışında, reeli teorik İslâma uydurma gayretleri içerisinde olunmuş, ancak reeli toptan reddetme gibi bir yol takip edilmemiştir. Nitekim zaman zaman reeli asla uydurma gayretleri de verilmiştir. İdeolojik İslâm idrak tarzında ise teorik İslâm esas alınırken, reel İslâm ve tarihte yaşanan İslâm toptan reddedilme yoluna gidilmiştir.

⁶⁸ ERÖZ, Mehmet; “Milli Kültür İçinde Alt-Kültür Gruplarının Durumu”, Kültür ve Sanat, İst. 1980, sh. 139

⁶⁹ KAPLAN, Yaşar; A.g.e., sh. 66

⁷⁰ WATT, Montgomery; İslâm Nedir? (Çev: E. Rıza), 2. Baskı, İst., 1993, sh. 9

⁷¹ SERDAR, Ziyaüddin; İslâm Medeniyetinin Geleceği. (Çev: D. Aydın), İst. 1986. sh. 69

Aslında yaşanan İslâmla teorik İslâm arasında bazı farklılıklar olmuştur.⁷² Ancak yaşanan bu farklılıklar İslâmın yaşanmadığı ve yaşanmazlığının bir ifadesi olmayıp, İslâmın her zaman ve mekânda yaşanabilme özelliğinin göstergesi, dolayısıyla onun zenginliğinin bir ifadesi olmaktadır.

Sözkonusu ayırımdan hareketle tarihî ve reel İslâma toptan karşı çıkış, kültür ve medeniyetlerin temelinde dinin olduğu⁷³ görüşüyle çelişmektedir. Dolayısıyla medeniyet ve kültürün gerileme devirlerinde dinden uzaklaşıldığı fikri temelsiz kalmaktadır. Zaten sözkonusu fikir geçerli bir sebep olmaktan da uzaktır. Zira nasıl ki, insanlar sıkıntılı anlarında dine daha çok bağlanıyorsa, cemiyetler de buhranlı dönemlerinde dine daha çok sarılmaktadırlar.⁷⁴ Bu da bize, dini çeşitli şekillerde sıkı sıkıya uygulamakla veya belli pratikleri yerine getirmekle, sözkonusu buhranlara çözüm getiremeyeceğini göstermektedir. Zira burada dinin nasıl idrak edildiği önemli olmaktadır. Böylece dinin bir sığınağa mı, yoksa bir sığınmaya ve kaçışa mı yol açacağı, onun nasıl idrak edildiğiyle yakından ilgili olmaktadır. Mesaj olarak gelen dinden veya onun teorik, kitabî halinden ziyade insanların onu nasıl idrak ettikleri önemlidir. Nitekim, İslâm medeniyetinin kurulduğu zamanki “Kur’an”la, çözüldüğü dönemdeki “Kur’an” aynı olmasına rağmen anlayışlar arasında ciddi farklılıklar mevcuttur. Dolayısıyla bu farklılıklar, İslâm’ın kendisinde veya kitabında değil, insanların onu idrak ediş tarzında olmuştur.

1- Dinin Geleneksel İdrak Ediliş Tarzı

Din, insanlara bir hayat tarzı sunduğu gibi, kültür de insanlara bir hayat tarzı sunar. Kültür gibi din de sosyalleşme sürecinde ferde sunulur. Fert, bu süreç içerisinde dini, gelenek olarak öğrenir ve neticede dinin gelenekselleşmesi süreci başlamış olur. Neticede din gelenekselleşerek, nesilden nesile aktarılacak bir hayat tarzı sunar ve kültürel bir özellik kazanır. Nitekim kültür, *“Bir cemiyetin sahip olduğu maddi ve manevî kıymetlerden teşekkül eden öyle bir bütündür ki, cemiyet içinde mevcut her nevi bilgiyi, alakaları, ihtiyatları kıymet ölçülerini, umumi atitüd, görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine alır”*.⁷⁵ Kültür ferdin hayatı idrak ediş tarzını tayin ve tesbit eder. Nitekim kültür, sosyal hayatta insanların neleri yapıp, neleri yapamayacağını tayin ederek, normatif karakteriyle

⁷² ATACAN, Fulya; Toplumsal Değişme ve Tarikat, Cerrahi Tarikatı, Doktora Tezi, İst., 1989, sh. 11

⁷³ TURAN, Osman; Türkiye’de Manevi Buhran, Din ve Laiklik, 3. Basım, İst. 1993, sh. 37

⁷⁴ GÜNGÖR, Erol; İslâm’ın Bugünkü Meseleleri, 6. Basım, İst. 1989, sh. 36

⁷⁵ TURHAN, Mümtaz; Kültür Değişmeleri, Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik, İst. 1987, sh. 48

sosyal hayatın değerler yönünü ihtiva eder. İnsanları bir araya getirerek yaşayış tarzlarını tayin ve tanzim eder. İnsanın davranışlarını düzenleyerek, duygu ve düşüncelerini tesbit eder. Bir tarafta ferdi farklılıklar, diğer tarafta ortak normlar bulunur, sosyal hayat bu karşılıklı iki değişkenin tesiri altında devam eder. Fert, grup ve kültür birbirini etkiler. Bu etkileşim tarzını ise fert için alışkanlıklar, gruplar için âdetler tayin eder.⁷⁶ Ferdi alışkanlık ve grup âdetlerinin oluşumunda din ciddi bir fonksiyon üstlenmektedir.

Her kültür dünyanın değişik bir kavranma şeklini verir. Bu açıdan orijinaldir ve bunun temelinde inanç vardır. İnanç bakımından, her varlık o imanın bakış açısıyla değerlendirilir. Bu düzenleme, müesseseleşmeye kadar devam eder. Bu esnada müesseseleşme bazen geleneksel formları kullanırken, bazen de yeni biçimler oluşturur. Müesseseleşmiş fikirde yeniden yorumlama yoktur. Zira burada, özle şeklin bütünleşmesi gerçekleşir ve iman tesirini gerçekleştirmek ve devam ettirebilmek için müesseseleşmek zorundadır. Bu suretle bir tarafta istikrar temin edilirken, diğer taraftan canlılığın kaybedilmesi sözkonusu olmaktadır.⁷⁷ Böylece din hem diğer müesselere tesir eder hem de kendisi bir müessese haline gelerek kültürel bir özellik kazanır veya kültürleşir.

Bununla birlikte dini, kültürün bir parçası kabul etmek, dinin insan yapısı olduğu sonucunu doğurur. Sadece dinî âdet, merasim ve kültür unsurları insanlar tarafından ortaya konmuş olup, bu durum dinî inançları kapsamaz. *“Merasim ve âdetleri ile kültürün bir parçası olan din, getirdiği akidelerle manevî kültüre temel teşkil eder”*.⁷⁸ Bu açıdan din kültürün temelidir. Dolayısıyla din kültürün bir cüzü olmadığı gibi, kültürün bütün sahalarna şamil olma ve nüfuz etme özelliğine sahiptir. Bununla birlikte *“din ve dinden doğan grupların herhangi bir kültür çevresinde her türlü tesirlerden masun, tecrid edilmiş olarak yaşamayacakları”*⁷⁹ da bir gerçektir. Nitekim aynı şeyi İslâm dini için de düşünmek mümkündür. *“İslâmiyet mahalli olanların, kendilerine ait olan kısımlarını aşmıştır ve onun üstündedir. Fakat onların dışında bir yaşayış değildir. Bütün kültürlerin dışında herbiriyle ilgisiz bir İslâm cemiyeti ve yaşayışı yoktur”*.⁸⁰ Aksi takdirde din, insanlara, cemiyetlere nüfuz etme ve bunlar tarafından yaşanma vasfını kaybeder. Ancak, din bunu yaparken kendi muhtevasından ve prensiplerinden vazgeçmez. Yine ölçüsünü koymaya devam eder.

⁷⁶ NİRÜN, Nihat; Sistematik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik Bünye Analizi, Ank., 1991, sh. 53-56

⁷⁷ KÖSOĞLU, Nevzat; “İnanmış Aydınların Problemleri”, Hamle, Yıl 3, S. 13, 1983 sh. 18

⁷⁸ BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; Din Sosyolojisi, sh. 8-33

⁷⁹ FREYER, Hans; Din Sosyolojisi, sh. 64

⁸⁰ SEZEN, Yümni; Sosyoloji Açısından Din, sh. 69

İslâm bir din olduğu kadar, bu özelliğın temelinde yer aldığı bir medeniyet ve kültür olma vasfına da sahiptir. İslâmın kültür olma özelliğı ile “... *günlük hayatın kültürel tezahürlerini İslâm’ı (Tarihselliğı, ahlâk ve davranış kuralları ve iman ilkeleri ile) mihenk taşı alıp yorumlamak, anlamlandırmak ve sembolik olarak ifadelendirmek*”⁸¹ kastedilmektedir. Bu suretle bir hayat tarzı sunan İslâm mevcut şartlarla bir denge tesisine çalışır. Dolayısıyla din saf bir olay, soyut bir kavram olmayıp tarihi, sosyolojik, psikolojik ve kültürel yönler de sahiptir.⁸² Zaten bu özellikleri olmazsa insanlara nüfuz etmesi ve onlar tarafından yaşanılması sözkonusu olmazdı.

İslâm’ın ideolojik idrak tarzı, meselelerin siyasî yönünü öne çıkartan, hatta abartan bir kavramdır. Geleneksel İslâm anlayışında ise İslâm, siyasî müesseseleri aşar, zira o her şeyden önce bir din olarak görülür. Bir hayat tarzı olması itibariyle kültür kavramıyla yakınlaşmaktadır.⁸³ Kültürün genel tarifinden biri hayat tarzı olmasıdır. Din de -ki burada kastedilen İslâmdır- insanlara bir hayat tarzı sunmaktadır. Dolayısıyla bu noktada din, aynı zamanda kültürel özellikler kazanır, hatta kültürle aynileşir. Kültürün teşekkülünün temelinde insanların tabiata sordukları sorulara verilen cevaplar, ihtiyaçları temin edebilme tarzı ve meseleleri izah edebilme şekli yatmaktadır. Gelenek ise, bunların nesilden nesile aktarılması ve kabul görmesiyle oluşmaktadır. Her yeni şey, kabul görüldüğü takdirde, geleneğın bir parçası haline gelir. Dolayısıyla geleneğın bir özelliğı olarak eskiliğı karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu durum, değışen şartlar karşısındaki durumu itibariyle zaafını oluştururken, tarihin içinden süzülüp gelmiş olmasından dolayı da onun gücünü ifade etmektedir.

Gelenek, keyfi olarak uydurulmuş bir kaynak olmayıp, temelleri varlığımızın kökünde yatmaktadır. O, başlangıçla sona işaret eder ve başlangıçla sahip çıkmak, sona sahip olmanın şartını teşkil eder. Gelenek, geçmişten miras alınan dini olanların da dahil edildiğı bir medeniyeti oluşturan, tüm ayırıcı vasıfları ihtiva eder. Dolayısıyla gelenek, medeniyeti vahye bağlayan zincir konumundadır.⁸⁴ Burada gelenek, kutsalın tarihten günümüze kadar gelen, onu temsil eden ve dinden sapmamış şekli olarak kabul edilmektedir.

Geleneğı savunan S. H. Nasr, geleneikle sadece nesilden nesile aktarılan âdet ve alışkanlıkları kasetmez. O, geleneikle “*gökten inmiş bulunan ve kaynaklarında ilahi olanın özge bir tezahürüyle özdeşleşen ilkeleri dizisini ve bu ilkelerin farklı zaman birimlerinde ve*

⁸¹ SARIBAY, Ali Yaşar.; Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm, İst., 1994, sh. 96-97

⁸² SEZEN, Yümmi; A.g.e., sh. 34

⁸³ BA-YUNUS, I.- FERİD, Ahmed; İslâm Sosyolojisi, sh. 76

⁸⁴ NORTHBOURNE, Lord; Modern Dünyada Din, sh. 14-37

*farklı koşullarda belli bir insan topluluğuna indirilmcsini ve uygulanmasını*⁸⁵ kastedmektedir. Aynı şekilde bu yaklaşım da, dinin, vasfını kaybetmeden herhangi bir ilavenin ve eksilmenin sözkonusu olmadığı, mesajının muhtevasının değişmediği, ancak farklı zamanlarda ve farklı şartlarda yaşandığı şekil kastedilmektedir. Yani, dinin özünden uzaklaşmadan, iklim şartlarına, farklı zaman ve mekânlara, değişik kültürel anlayışlardan kaynaklanan değişik ihtiyaçlara cevap vermesiyle oluşan şekli anlatılmaktadır. Ancak burada dinle gelenek ya da kültür arasındaki münasebete dikkat etmek gerekir. *“Evensel din, belirli bir kültür örneğini aksettirmez. Ancak daha sonra belirli kültür örnekleri içine girerek yeni bir akis kazanır, bir noktada kültürle birleşir. Çünkü ikisinin de vasıtası, unsuru, konusu, gayesi insandır (...) Din öz, kültür form olabilir”*.⁸⁶ Mesela, haram olmamak şartıyla, insanların neyi nasıl yiyeceğini sözkonusu özellikler tayin eder. Din, burada haram olmama ölçüsünü koymuş, diğer kısımları, yukarıdaki farklılıklar içinde yaşayan insanlara bırakmıştır.

Din, insanı değiştirmeye elverişli olduğu için, kültürel değerlerin yaratılmasında da bir kaynak oluşturmaktadır. Ancak bir kültür içindeki dinin anlamını kavramak yeterli olmaz, onun tarihinin de incelenmesi gerekir. Yani onun geçirdiği merhaleleri ve kültüre katkısını da ortaya koymak gerekir.⁸⁷ Dinin tarihi görüntüsüne bakarak, insanların onu nasıl idrak ettiklerini, nasıl uyguladıklarını anlayabileceğimiz gibi, onun insanlar üzerindeki tesirini de görebiliriz.

İdeolojik İslâm anlayışında, günümüzde İslâmın şeklen yaşandığı, özünün kaybolduğu ileri sürülmektedir. Mevcut gelenek ve kültür reddedilerek yerine vahy kültürünün gelmesi gerektiği savunulmaktadır.⁸⁸ Ancak bu fikir ileri sürülürken, bunun nasıl yapılacağı belirtilmemekte, şekilcilikten kaçayım derken bir başka şekilciliğin içine hapsolünmektedir. Aynı şekilde vahiyden kültüre geçiş ferdi hatalar olarak görülmekte, bu hataları yapanların ise daha çok mutasavvıflar olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla, bu kayışın suçu daha çok tasavvufa yüklenmektedir.⁸⁹ Böylece vahiy İslâmının kaynağının Allah, kültür İslâmının kaynağının ise, insan olduğu kabul edilmektedir. Halbuki, Kur'an'ın her konuda malumat veren bir kitap olmadığı, sınırların çizildiği veya ölçünün bulunduğu bir kitap olduğu, gözden kaçırılmaktadır. Aynı şekilde dinin, ilk yaşandığı şekli ile kalmayacağı, farklı cemiyet ve kültürlerle genişleyerek, temelinde din de olsa, farklı problemlerin ve ihtiyaçların yaşanacağı

⁸⁵ NASR, Seyyid Hüseyin; İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı, (Çev : A. Ünal), İst. 1984, sh. 89

⁸⁶ SEZEN, Yümni, A.g.e., sh. 67

⁸⁷ ELIADA, Mircae ; A.g.e., sh. 8,71

⁸⁸ ÖZCAN, Ruhi; Vahiy Kültürü, 10 Baskı, (Haz : M. Kasadar), İst. Tarihsiz

⁸⁹ VATANDAŞ, Celaledin.; Vahiyden Kültüre 2. Baskı, İst., 1991. sh. 349

gözardı edilmiştir. Üstelik bunlara verilen cevaplar, dinin yaşanması için elzem olmakta ve bunlara cevap veremediği takdirde, dinin yaşanamayacağı da unutulmamalıdır. Ayrıca bu farklılık, insanların ihtiyaçlarına cevap vermesinden dolayı, dinin gücünü ve zenginliğini gösterir. Yukarıdaki iddia, din kaynaklı olmayıp, dinden tamamen uzak bir dinî anlayışı kastediyorsa ki, bu kadar farklılaşan şey, zaten İslâm değil çok daha başka bir şey olacaktır.

Bununla birlikte her tarihi olanı koruma veya gelenekçilik, insanların hareket alanlarını daraltmaktadır. Bunu aşmak için dinî olanla tarihi olanın bir noktadan sonra (hareket alanını daraltmaya başladıktan sonra) ayrılması gerekir. Bu ayrım, hür bir düşünce zeminine ulaşmak için ve İslâmî bir bakış açısıyla yapılmalıdır. Aksi takdirde elde olan mukaddesatın da kaybına yol açılır. Yine bu ayrım, kendini yeniden değerlendirme ve yeniden yorumlama için olmalıdır.⁹⁰ Ancak bu tarihten tamamen kopuş veya reddediş şeklinde tezahür etmemelidir. Zira 14 asırlık tarihi ve yaşanan İslâmî inkâr, İslâmın 14 asır önce Peygamber vasıtası ile değil, 20. asırda aydınlar vasıtasıyla ve ideolojik bir muhtevayla geldiği gibi bir sonuç doğurabilir.

Geleneğin veya tarihiliğin karşısında yer alan yenilik, eski sıfatını taşıyan herşeyin hayattan uzaklaştırılması şeklinde anlaşılırsa, yerleşik ölçü kaybedilmiş olur. Halbuki gelenek ve geleneği olan müesseseler, toplumun temel direği durumundadırlar. Gelenekte aslanan, donmuş, hayatiyetini yitirmiş şeyler değil, değişirken de devam etme prensibidir. Zira *“gelenek atarak değil, birikerek”*⁹¹ teşekkür eder. Ayrıca *“geleneğe topyekün savaş açmak veya geleneği modern formlar içinde yaşatmaya çalışmak, temelde gelenek içinde üretilen tavırlardır; karşı çıkışın bile şeklini, muhtevasını gelenek vermektedir”*⁹² Bu suretle geleneğin gücü ortaya çıkmaktadır ki, bu gücü yaşanmasından ve tarihin süzgecinden süzülerek gelmesinden almaktadır.

Bununla birlikte geleneksellik eskinin kutsallaştırılması manâsına gelmez. Onları taklit etmek veya isim olarak kullanmak da gelenek manâsına gelmez ve ona soru sorma hakkını ortadan kaldırmaz.⁹³ Dolayısıyla geleneği ne tamamen inkâr ne de kabul yoluna gidilmelidir. Aşırılık olan bu tavırlardan ilki köksüzlüğe; ikincisi taklit ve geleceği sınırlandırmaya yol açar. Geleneği ayıklayarak küllü bir tarafa bırakıp kora ulaşmak önemlidir.⁹⁴ Zira yukarıda

⁹⁰ KÖSOĞLU, Nevzat; A.g.m., sh. 20

⁹¹ AYVAZOĞLU, Beşir; “Gelenek ve Değişme”, Türkiye Günlüğü, S. 25, Kış 1993, sh. 25

⁹² TÜRKÖNE, Mümtaz’er; “Gelenek ve Aydın : Türk Aydını ve Kimlik Sorunu”, Birinci İslâm Sempozyumu, Bildiriler, Tartışmalar, (Yay. Haz.M. BEKAROĞLU), sh. 295.

⁹³ AYVAZOĞLU, Beşir; İslâm Estetiği ve İnsan, İst. 1989, sh. 350

⁹⁴ İSLAMOĞLU, Mustafa; İsrailoğulların’dan Ummed-i Muhammed’e Yahudileşme Temayülü, İst. 1995, sh. 296

bahsedildiği gibi geleneğin donmuş yönlerini aşmanın hatta ona karşı çıkmanın kaynağı da gelenek olmaktadır.

Bu özelliğine dikkat etmeden gelenekten kaçarken, sahih olan ve olmayan gelenek ayrımı yapılmadığı için müslüman idraki mekânsızlaşmıştır. Tarihinden mahrum bırakılan insan zihni, mekânını da kaybederek, bunu modern zamanlarda aramaya başlamıştır. Geleneği savunanlar, şeklin asıl üzerindeki baskısını görmezden gelirken, karşı çıkanlar, şeklin gerisindeki hikmet geleneğinden uzaklaşmanın getirdiği fikri yoksullaşmayı yaşamakta, böylece bilginin sürekliliği engellenmektedir. İdeolojik İslâmın içinde yer alan öze dönüş hareketleri, tarih ve cemiyetin karşısında yer almıştır. Oysa tarih ve cemiyete mahkûm olmamakla bunlara karşı durmak birbirinden farklı şeylerdir.⁹⁵ Bu karşı çıkış ve reddediş, kopuş kabul etmez tarih ve gelenek üzerinde ciddi tesirler bırakmıştır. Yerine ne konulacağı hesaplanmadan yapılan yıkım hareketlerinin tümünde olduğu gibi, yeni bir şey inşa etmeden yapılan yıkım hareketleri, arkalarında sadece enkaz bırakmaktadırlar.

Geriletilmiş veya gerilemiş gelenekleri, aradan zaman geçtikten sonra yeniden yaşatmak mümkün olmaz, kalındığı yerden devam edilemez. Zira gelenekler iradi değildir. Dolayısıyla kesintiye uğratmak, sonra tekrar diriltmek, iradi istekle gerçekleştirilemez.⁹⁶ Ancak bu silbaştan anlayışı ve yenisini inşa etmeden, mevcudu yıkmaya tavrı Batılılaşma yanlısı aydınlarla, ideolojik İslâm'ı benimseyenler tarafından ortaklaşa kullanılan bir üslup olmuştur. Ne ilginçtir ki, bir devirde radikal Batılılaşmaya karşı "*direnen gelenek*", bir müddet sonra radikal bir tavır benimseyen ideolojik İslâma karşı direnmek zorunda kalmış ve her ikisi tarafından reddedilerek düşman ilan edilmiştir. Ancak ilki, İslâmı temsil ettiği görüşünden ve Batılılaşmaya engel teşkil ettiği düşüncesinden; ikincisi, İslâmdan uzaklaştığı ve iktidara ulaşmaya engel teşkil ettiği iddiasından hareket etmiştir.

Netice olarak, dinin geleneksel idrak edilişi derken, genel olarak, ulemanın, anladığı kitap, sünnet, icma ve kıyas'ı kaynak olarak kabul eden ve 14 asırdır yaşanan İslâm; özelde ise İslâm cemiyetleri, dolayısıyla Türk Kültürü içinde yaşanan, bir hayat tarzı haline gelen ve gelenekselleşen İslâm kastedilmektedir. İdeolojik İslâm anlayışı ise, her ikisine de tarihi olması ve yaşanması dolayısıyla karşı çıkmakta, yeni bir arayışın mücadelesini vermektedir. Bunun yaparken de toptan bir reddediş sözkonusu olduğu için, hem tarih hem de gelenek

⁹⁵ ÇELİK, Ömer, "Modern İdrakin Tabii Hasilası ya da Tarihin Kırılma Evresinde Son Arayışın Dili", Bilgi ve Hikmet, Bahar 1993/2, sh. 77-78

⁹⁶ BEHAR, Cem; "Müzikte Gelenek Yeniden Keşfedilebilir mi?" Türkiye'de Toplumsal Değişim, Yeni Yüzyıl Kitaplığı, 1995, sh. 65

* Bu tabir Beşir Ayvazoğlu'na aittir, İslâm Estetiği ve İnsan

hiçbir şekilde gözönünde bulundurulmamaktadır. Oysa 14 asırlık yaşanan İslâmî, ihmal veya inkâr etmek, İslâm'ın yaşanmazlığını ve yaşanmayacağını peşinen kabul manâsına gelir ki, bu durum, İslâmın zaman ve mekândan soyutlanmış, dolayısıyla ütopya haline getirilmiş bir din haline getirir. Ayrıca bunca zamandır yaşanmamışsa, bundan sonra niçin ve nasıl yaşansın sorusunun zihinlerde oluşmasına yol açar.

2- Dinin İdeolojik İdrak Ediliş Tarzı

Daha iyi bir cemiyet kurmak için ileri sürülen genelleştirilmiş formüller ve fikirler yumağı olan ideoloji, *“belli bir toplum kesiminin (grup, sınıf, mezhep, meşrek vs. mensuplarının) -statüleri ile uyum halinde ve yerine göre davranışlarını haklı ve meşru göstermek üzere- paylaştıkları ortak düşünceler, mithoslar ve değer yargıları toplamıdır”*.⁹⁷ Dolayısıyla ideolojinin tek bir kişiyi değil, bir grubu ilgilendirmek; sadece zihinde kalmayıp, söz ve yazı ile açıklanmak; grup için imal edilmiş ısmarlama sloganlar olmayıp bizzat grup üyelerinin de hakikatin kendisiymiş gibi idrak ettikleri düşünce ve inançlara sahip olmak gibi özellikleri vardır.⁹⁸ R. O. Arık İdeolojiyi idealin tersi olarak kullanır ve aralarındaki fark olarak da, idealin bir metafiziği bulunmasına rağmen, ideolojide metafiziğin olmamasını gösterir. Dolayısıyla idealin olmadığı yerde ideoloji hüküm sürmeye başlar.⁹⁹

İdeolojide, bilimin tartışılmaz gerçek olma özelliğinden istifade etmek gayesiyle, bilimsellik iddiası mevcuttur. Ancak bilim ideal olarak formel işlemlerden kurulu bir metoda sahiptir. İdeoloji denilen fikir kümeleri ise bu noktada kaypak olup kendi içinde bir mantığı olmasına rağmen doğruların ya da şekillenmemiş arayışların mantığıdır.¹⁰⁰

İdeolojiler, yarattıkları tesirler bakımından sert ve yumuşak olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sert ideoloji ile *“Sistematik bir şekilde işlenmiş temel teorik eserlere dayanan, seçkinlerin kültürüyle sınırlandırılmış, muhtevası kuvvetli bir yapı”*¹⁰¹ kastedilmektedir. Yumuşak ideoloji ise, kitlelerin daha şekilsiz inanç ve zihnî yapılarını anlatmak üzere kullanılmış olup, din de yumuşak bir ideoloji olarak kabul edilmiştir. Ayrıca, yumuşak ideolojilerle vaziyet alışlar, tutumlar arasında bir münasebet sözkonusudur. Bu münasebetin temelinde, vaziyet alışların da ideolojiler gibi, cemiyete bir anlam eksenini sunması bulunur.

⁹⁷ ÜLGNER, Sabri; Zihniyet, Aydınlar ve İzmler, Ank., 1983, sh. 98

⁹⁸ ÜLGNER, Sabri; A.g.e., sh. 99

⁹⁹ ARIK, Remzi Oğuz; İdeal ve İdeoloji, İst. 1969, sh. 24

¹⁰⁰ MARDİN, Şerif; İdeoloji, 2. Baskı, Ank., 1982, sh. 16

¹⁰¹ MARDİN, Şerif; Din ve İdeoloji, sh. 31

Zira vaziyet alışlar da ideolojiler gibi insan eylemlerine yön verip, onları şekillendirmektedir. Bu haliyle ideoloji, insanlara istikamet veren birer harita olarak görülmektedir.¹⁰²

İdeolojiler, hızlı sosyal değişmelerin beraberinde getirdiği yeni fikir eserleridir. Böylece çok çalkantılı ve hızlı akışın hâkim olduğu bir devrin özelliği olmuştur. Zira ideoloji, kitle toplumunu eyleme sürükleyecek bir çağrıya ihtiyaç duyulmasından dolayı 20. asrın bir sonucudur. İdeoloji yeni yayım araçlarının, fikir üreticisi olarak aydınların ve 19. asırdaki sosyal çalkantıların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Burada endüstri toplumunun insanı köksüzleştiren tesiri çok mühim bir yer işgal etmiştir.¹⁰³ İdeoloji “*daima ‘Batılın izinde ve hizmetinde fakat yine de devamlı hak ve hakikat suretinde olan düşünce ve deyimler*”¹⁰⁴ olup, gerçeğin bir şeye göre saptırılması manâsını da taşır.¹⁰⁵ Bu haliyle ideoloji grup zaafını telafi etmek için, şuur altının yarattığı illüzyonların toplamıdır. Zira zayıf düşmüş veya düşmekte olan bir grubun ya da cemiyet katının var olma mücadelesi verebilmesinin bir çaresi olmaktadır. Bu suretle, ideoloji gücünü yitirmiş ve savunma durumuna geçmiş bir grubun, gerçeğe ters düşen düşünce ve inançlarını ihtiva etmekte olup; bu grubun gününü doldurmuş fikir ve inançlarını ifade eder.¹⁰⁶ Dolayısıyla, ideoloji cemiyette yerini bulamamış insanların peşinde gittikleri saptırılmış fikirlere dir.

İdeolojilerin kalıcılığı da sözkonusu sebepten, yani cemiyette yerini bulamamış insanların sözkonusu isteğinde olduğu gibi, ruh okşayıcı, duygusal eğilimlerine de karşılık vermesinden ileri gelmektedir. Nitekim en sert ideolojiler cemiyet içinde yerini bulamamış insanlar tarafından rağbet görmektedir.¹⁰⁷ Zira ideoloji, insanlar arasında ortak değerler oluşturmakta, insanlara bunların yüce ve tartışılmaz olduğunu bildirmekte, böylece aralarında ortak bağlar oluşturarak onları bir kimlik altında toplamaktadır.¹⁰⁸ Böylece insanlar ya memnun olmadıkları hallerinden uzak bir kimliğe kavuşmakta veya içinde buldukları durumlarından kurtulmadıkları halde, onu değişik bir yorumla yüceleştirme yoluna giderek, kendileri gibi olan insanlarla bir araya gelerek, içinde buldukları durumun kendilerine verdiği rahatsızlığı unutmakta, yeni bir kimlik altında buluşmaktadırlar. Zira ideolojinin, gerçeği maskeleyen, doğruyu olduğu gibi yansıtmayan bir özelliği de mevcuttur.¹⁰⁹ C.

¹⁰² MARDİN, Şerif, A.g.e., sh. 14-32

¹⁰³ MARDİN, Şerif, İdeoloji, sh. 126-136

¹⁰⁴ ÜLGNER, Sabri, A.g.e., sh. 100

¹⁰⁵ MARDİN, Şerif, A.g.e., sh. 23

¹⁰⁶ ÜLGNER, Sabri, A.g.e., sh. 100-101

¹⁰⁷ MARDİN, Şerif, A.g.e., sh. 179-185

¹⁰⁸ KARPAT, Kemal; “Kimlik Sorununun Türkiye’de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, Türk Aydın ve Kimlik Sorunu (Haz.: S.Şen), İst. 1995, sh. 32

¹⁰⁹ MARDİN, Şerif, A.g.e., sh. 14

Meriç'in ifadesiyle ideoloji, idraklere giydirilmiş deli gömleğidir.¹¹⁰ Gerçeği olduğu gibi değil, olmasını istedikleri şekilde yorumlanması ve amaçlarına uygun şekilde kullanılmasını ifade eder.

İdeolojinin bir başka özelliği ise, sistemin yapısıyla uygunluk göstermemesidir. İdeoloji gibi ütopya da sistemin yapısıyla uygun olmayan ama sistemin içinden çıkan fikirlerdir. Sistemle uyum olmayan ideoloji, vaad ettiklerini pratikte uygulayamayan ve potansiyelini oluşturamayan bir özelliğe sahiptir. İdeoloji, aynı zamanda geleneksel cemiyet haritalarının modern zamanlarda yeni fonksiyonlar kazanamamasıyla ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, yeni bir cemiyet anlamları haritası sunma çabasıdır. Ütopya ise, sistemle uygunluk göstermez ancak o içinden çıktığı realiteyi değiştirmeye çalışır.¹¹¹ Meseleye bu açıdan bakılınca İdeoloji ve ütopya, fikirlerin sloganlaştırılmasıyla karşımıza çıkmaktadır. Sloganlar "*Özü ve muhtevaları çoktan uçup gittiği halde savaşı kendi başlarına yürüten hayalet gövdeler*"¹¹² dir. Sloganların yaratıcısı insanlar olduğu gibi kurbanları da insanlardır. Fikirler sloganlaştırılarak, artık fikir olmaktan çıkıp insanları düşünmeye değil fakat eyleme sürükleyen, eylem içinde barındıran fikirler haline gelmektedirler. Hatta ayetler bile belli gayeler için sloganlaştırılarak, bir taraftan din İdeoloji haline getirilmekte, diğer taraftan ayet kutsallıktan çıkarılarak eylem için kullanılmaktadır. Halbuki, din cemiyet hayatının, cemiyet olarak yaşayışın bir özeti olup, değer ve simgelerin toplandığı odak noktasıdır. Dolayısıyla, ideoloji ile rekabet halindedir.¹¹³ İslâm da, İslâmcılık şeklinde İdeoloji haline getirilirken, İslâm cemiyetinin Batıdaki gelişmeyi ve farklılığı yaşamadığını ve dinin de zaten ideoloji gibi semboller sunduğu gözden kaçırılmıştır. Ancak İslâmcılık da yukarıda sözkonusu edilen süreçlerin bir ürünü olup, yeni devirlerin bir ideolojisi şeklinde tarif edilir. Hızlı sosyal değişme, geleneksel değerlerin açıklayamadığı değişmeler, kitle iletişim vasıtalarının ve fikir üretici olarak aydınların, ulemanın yerini almasıyla bir ideoloji olarak İslâm ortaya çıkmıştır.¹¹⁴ Ancak İslâm ideolojiden daha farklı hatta daha fazla olup, ideoloji üstüdür. Zira, o gıdasını fikirden değil inançtan alır, böylece *İslâm "Müminlere kimlik, duygu, maneviyat, dünyasal yasalar, ahlâk, kültürel ölçüler ..."*¹¹⁵ sunar. Ayrıca bilgi ve iman tartışılmazken,

¹¹⁰ MERİÇ, Cemil; Bu Ülke, (Yay. Haz. M.A. MERİÇ), İst., 1992, sh.174

¹¹¹ MARDİN, Şerif, A.g.e., sh. 17,56-57

¹¹² ÜLGNER, Sabri, A.g.e., sh. 162

¹¹³ MARDİN, Şerif, A.g.e., sh. 119

¹¹⁴ TÜRKÖNE, Mümtaz'cr; "İdeolojik İslâm" Türkiye Günlüğü, S. 16. Güz 1991, sh. 60

¹¹⁵ AHMED, İhtiyak: "Pakistan, İslâm ve Demokrasi", İslâm ve Demokrasi, İst. 1994, sh.179-180

fikirler tartışılabilir.¹¹⁶ Dolayısıyla, ideolojiyi bilimden ayırdığımız gibi, dini de ideolojiden ayırmak gerekir. Zira, din dünya ve ahireti kapsadığı halde ideoloji dünyayla sınırlı kalmakta, hatta cenneti dünyada yaşama arzusu taşımaktadır.

İdeolojinin bu özelliği, yani sistemli yapısı ve hayatı düzenlemesi, bir harita sunması ve iddiası aynı rolü, aynı fonksiyonu yerine getiren İslâmıla ideolojinin birleştirilmesine yol açmıştır. Ancak İslâmı, ideoloji olarak kabul etmek mümkün değildir. Zira o her şeyden önce bir dindir. Ayrıca İslâm, insana bir iç kontrol mekanizması sunarken ideoloji insanlara bunu kazandırmaz, bundan dolayı şiddet ve baskının kullanılması normal karşılanır. İdeoloji amaca ulaşmak için her türlü vasıtayı mübah görürken, İslâm bunu reddetmektedir. İdeoloji bir sınıfı ilgilendirirken, İslâm bütün insanlığa hitap etme özelliğine sahiptir. İslâm yukarıdaki özelliklerine uygun olarak, ihtilalle iş başına gelmeyi düşünmeyeceği gibi, bunu da aşarak ferdi dış ve iç bir kontrole tabi tutar. Son olarak İslâm bütün insanlara ulaşmak ister. Burada yaşayan insan hedef durumundayken, ideoloji gelecek bir nesil için şu anki insanları feda etmek ister. Halbuki İslâm'da bütün insanlar yaptıkları için ayrı ayrı imtihan edilecektir. İdeoloji yaşayan insanı yok sayarak bir cennet yaratmak ister ve bunun hep geleceğe erteler. İslâm ise, her zaman yaşanmak için gönderilmiştir.¹¹⁷ İdeoloji şu anı ve yaşayan insanı yok farzetmesi ve gelecek için şimdiki feda etmesinden dolayı, zulüm ve sömürüye yol açmaktadır.

Bununla birlikte bir din olarak İslâm, bir de katı bir siyasî ideoloji olarak İslâmcılık vardır. İslâm bir dinin adı olurken, İslâmcılık bir siyaset olarak kullanılmaktadır. İslâm ideoloji olarak görüldükten sonra, İslâmı siyasî bir ideoloji olarak görmeyen müslümanlar rakip, hatta düşman olarak görülmekte, geleneksel kalabalıklar ise siyasileştirilmeye çalışılmaktadır. Modernliğin sınırında kalınarak, din siyasileşmekte, ayet sloganlaştırılmaktadır.¹¹⁸ Hem İslâmın yeni bir yorumu ortaya konmakta, bu yapılırken, karşı çıkılrsa da Batının üstünlüğü zımnen kabul edilmektedir. ideolojinin ise kitleleri peşinden sürükleyebilme gücünden istifade yoluna gidilmektedir.

Böylece, İslâmcılık, insan merkezli yaklaşımı ve tarihi entellektüel birikimi redderek orijinal kaynaklara dönme isteği taşımış, insan merkezli yeni bir İslâm anlayışı şeklinde ortaya çıkmıştır.¹¹⁹

¹¹⁶ ÇAKIR, Ruşen; "Türkiye Bağımsız Bir Politika İslâmcı Harekete Hiç Tanık Oldu mu?" İslâm ve Demokrasi, İst. 1994, sh. 95

¹¹⁷ ELİBOL, Sadeddin; İlim ve İdeoloji, Ank., 1980, sh. 110-111

¹¹⁸ ÇAKIR, Ruşen; Ayet ve Slogan, Türkiye'de İslâmî Oluşumlar, 6. Basım, İst., 1993, sh. 288-290

¹¹⁹ TÜRKÖNE, Mümtaz'er; Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu, İst. 1991, sh. 28

İslâmı bir din olduğu kadar, bir ideoloji olarak ve belli bir gelenekten kopuk, eylemci karektere sahip bir idrak tarzını ortaya koymak için ideolojik İslâm tabiri kullanılmaktadır. Mevdudi, Hasan el-Benna Seyyid Kutup vs. 20. asrın ideolojileri çerçevesinde İslâmı yorumlamaya çalışmış, bunları “öze dönüş” şeklinde meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir. İlk müminler topluluğunun hayatına dönmeyi düşünen bu yaklaşım, kendi tarihini reddeden bir tarihsellik şeklinde belirlemiştir.¹²⁰ “İslâmcı düşüncenin, İslâmcı ideolojinin ya da ideolojik İslâmın soy ağacını İslâm geleneğinde, İslâm tarihinde ya da İslâm düşüncesinde değil, batı düşüncesinde aramak gerekir... İslâmcılık önce modernleşmenin bir ürünüdür, daha sonra kendisi modernleştirici bir ideolojidir.”¹²¹ Bu suretle ideolojik İslâmı, karşı durdukları modernlik ürettiği için, modernlikten bağımsız hareket edememektedir. Sözkonusu anlayış, İslâmı bir din olduğu kadar bir ideoloji olarak idrak ettiği için kendi düşüncelerini öteki dinlerle değil, ideolojilerle karşılaştırmaktadır.¹²² Nitekim çağdaş İslâm düşünürlerinden bir kısmı, İslâmı, sosyalizm ve kapitalizme alternatif olarak ileri sürmüşlerdir. Dünyanın bu iki ideolojiye indirgenemeyeceğinden hareketle ideoloji olarak İslâm, bu ikisinin orta yolu olarak takdim edilmektedir. Böylece İslâmın, her iki ideolojinin aşırılıklarından uzak kaldığı ve orta yol olduğu ileri sürülmektedir.¹²³ Görüldüğü gibi ideolojik İslâm, beşeri aklın ürünü olan diğer ideolojilerle rekabet etmektedir.

Bu suretle İslâm, seküler ideolojilerle yarışmakta, yaşanan farklılıklar bazı grupların geleneksel olan dinle yetinmesini engellemekte, ideolojik İslâm ise geniş kitlelere ulaşmak için esnemekte ve muhteva değişikliğine uğramaktadır.¹²⁴ İslâm bir ideoloji olarak kabul edilince fert seviyesinden çok grup seviyesinde ele alınmakta, sosyal kurtuluş reçeteleri sunulmaya başlanmaktadır.

İdeolojik İslâm, İslâm geleneğinin karşılaştığı modern şartlara intibak edebilmek için ortaya atılmıştır. Bu düşüncenin en başarılı olduğu saha ise, keşfedilenleri hep yeniden keşfetmeye çalışmak olmuştur. İslâm birliği düşüncesi de nasyonalist ideolojinin İslâm cemiyetlerinde karşılığı olmuş, ırk, kültür ve dile verilen birleştirici değer İslâma verilerek, İslâm siyasî ideolojinin merkezine yerleştirilmiştir.¹²⁵ Böylece ideolojinin cazibesinden

¹²⁰ ROY Olivier; Siyasal İslâmın İflası (Çev: C.Akalın), İst. 1994, sh. 9-11

¹²¹ TÜRKÖNE, Mümtaz'er; “İslâm Düşüncesinde Totallik Tartışmalarının Modernite İle İlişkisi”, 1. İslâm Düşüncesi Sempozyumu, sh. 117

¹²² ROY, Olivier; A.g.e., sh. 58-61

¹²³ BA-YUNUS, İ- AHMED Ferid; İslâm Sosyolojisi, sh. 74

¹²⁴ ATACAN, Fulya; Toplumsal Değişme ve Tarikat, Cerrahi Tarikatı, Doktora Tezi, İst. 1989, sh. 32-33

¹²⁵ TÜRKÖNE, Mümtaz'er; “Modern İslâm Düşüncesinin Başlangıcı Meselesi ve Cemaleddin Afgani Efsanesi”, Bilgi ve Hikmet, Bahar 1993/2, sh. 93

faydalanma yoluna gidilmiştir. Zira ideolojinin bir özelliği de insanlara aydınlık bir istikbal, mesud ve refah içinde bir dünya vaad ederek, kitleleri peşinde sürüklenme gücüdür.¹²⁶ Bu güçten istifade etmek isteği, İslâmı ideolojik bir ketegoride görmek şeklinde tecelli etmiştir.

İdeolojilerin kuvveti de işte bu noktada toplanmaktadır. *“Bu kuvvet: Onların realitelerden doğup realitelere dayanmasından; her yerin, her topluluğun realitesine uymasından böylece, hakikat haline sokacakları fikirlerin muvaffak olmasını bu dünyada görmek imkânından, kısaca cennetlerinin, cehennemlerinin bu dünyadan görülebilir olmasından doğuyor”*¹²⁷ Dolayısıyla, bir ideolojinin gücü kitleleri sürükleyebilme gücünden ileri gelmektedir. Bu haliyle ideoloji insanları düşünmekten ziyade eyleme sevk etmektedir. Değişik meselelerden ve bir iç kontrolden kaçan insanlar, değişik ideolojilere sığınarak, eylem içine girmektedirler. Sonu ölüm de olsa eylemci için önemli değildir. Çünkü değişik huzursuzluk ve rahatsızlıklardan kaçış imkânı sunmaktadır.¹²⁸ Bundan dolayı eylemci için şiddet kaçınılmaz olmakta, âdeta bu durum, bir kendini ifade tarzı olarak kabul edilmektedir.

Türkiye'nin yaşadığı baş döndürücü modernleşme, yarattığı ihtiyaçları karşılayamamış, bu durum sosyal açıdan boşluklar yaratmış, yaratılan boşluklar dinle doldurulmuştur. Formel ilişkiler ferdin ihtiyacını temin etmekten uzak kalmış, ihtiyaçlarını temin edecek vasıtalar sunamadığı için, fert cemaate ihtiyaç duymuş, bu da geleneğin yeniden yaratılmasını gerekli kılmıştır. Geleneğin yaratılması fiilen mümkün olmadığı için, cemaat teşkil edici güç olarak, ideolojik bir yaklaşım sözkonusu olmuştur.¹²⁹ Bunlara ilaveten batılılaşmanın köksüz ve şekilsel gerçekleşmesi, bunun için şartların teşekkül etmemesine rağmen, dayatılması, dinin bir *“muhafezet aracı”*¹³⁰ haline gelmesine yol açmıştır.

Türkiye için dinin ideolojikleşmesinin sebepleri hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir.¹³¹

- 1- DP iktidarı ile başlayan din sömürüsü,
- 2- Laiklikle devlet ve müslüman arasına mesafe konması,
- 3- Din temelinde siyasî örgütlenmeyi demokratikleşme sanan aydınların romantik demokrasi yaklaşımı,

¹²⁶ GÜNGÖR, Erol. Sosyal Meseleler ve Aydınlar, sh. 79

¹²⁷ ARIK, Remzi Oğuz; A.g.e., sh. 26

¹²⁸ ELİBOL, Saadeddin; A.g.e., sh. 107-108

¹²⁹ TÜRKÖNE, Mümtaz'er; “Türk Siyasetinin Eskimeyen Kilidi : Laiklik”, Türkiye Günlüğü S. 21, Kış 1992, sh. 14

¹³⁰ YÜCEKÖK, A.N.; Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo - Ekonomik Tabanı (1946-1968), Ank., 1971, sh. 82

¹³¹ FİNCANCI, Yurdakul; “İslâm mı Demokrasi mi?” Türkiye'de İslâmcılık, Yeni Yüzyıl Kitaplığı, Yersiz. Tarihsiz. sh. 10-11

4- Tarımsal kültür anlayışının Batıdan alınan müesseseleri çarpıtması ve bunları besleyecek Hürmanist kültürün mevcut olmaması,

Sözkonusu, meseleye bir başka izah tarzı ise şöyledir.¹³²

- 1- Hızlı kültürel dönüşüme direnme aracı olarak dinin kullanılması,
- 2- Toprak ve laiklik politikalarının uygulanma şekli,
- 3- Kitle toplumunda yığın haline gelen insanların bir kimlik bulma ihtiyacı.

Bunlara ilaveten radikal laiklik uygulamasıyla ilgili alınan tavırlara dikkat çekerek, dinin ideolojileşme sebepleri izah edilmektedir. Buna göre medreselerin kapatıldığı, tatilin cumadan alındığı, Arap alfabesinin unutulduğu, kılık-kıyafetin bile yasalarla belirlendiği bir cemiyette “İslâmın mücadelesi mecburen ideoloji ve politik olacaktır”¹³³ demek suretiyle ideolojik İslâmın bir tepkiye dayandığı belirtilmiştir.

Cumhuriyet devri, insanlara bir kimlik sunanmıştır. Zira, “*laik cumhuriyetin kuruluşundan bu yana Türkiye’de fertlerin kişilik ve kimlik krizlerini halletmekte zorluk çekmiş oldukları açıktır*”¹³⁴. Halbuki din insanlara bir kimlik vermiş, hatta bu kimlik sayesinde yüksek ve düşük kültürler arasındaki fark “müslüman” sıfatıyla ortadan kalkmıştır.¹³⁵ Cumhuriyet devrindeki kavme dayalı kimlik oluşturma gayreti, cemiyeti kimlik bunalımlarına itmiş, tek kimlik, Osmanlı-İslâm-Türk kimliğine bölünmüştür.¹³⁶ Sözkonusu meseleye ilaveten, bu devirde ferdin sadakatini ve inancını yönelteceği farklılaşmamış müesseseler bulunmadığı için de, dinin fertlerin hayatında ciddi bir yer işgal ettiği belirtilmektedir. İşte bu farklılaşmamış olma durumu, dinin ideoloji haline gelmesine vesile olmuştur. Zira ikincil yapılar denilen baskı grupları, belediye, sendika, dernek vs. fertle devlet arasında tampon görevi üstlenmektedir. Ancak Türkiye’de böyle bir durum sözkonusu olmadığı için bu görevi din üstlenmektedir.¹³⁷ Bununla birlikte dinin tabii bir ihtiyaç olmasını gözden uzak tutmamak gerekir.

Dinin ideolojileşmesinin bir başka sebebi olarak da bazı grupların cemiyette söz sahibi olma ve cemiyete istikamet verme isteklerinden kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Ayrıca

¹³² TURAN, İlder; “Türkiye’de Din ve Siyasal Kültür” Çağdaş Türkiye’de İslâm, (Çev: O. Arıkan, Haz.: R. Tapper), İst. 1993, sh. 54-55

¹³³ ÇAKIR, Ruşen. Ayetle Slogan, sh. 287

¹³⁴ MARDİN, Şerif; Din ve İdeoloji, sh. 31

¹³⁵ SARIBAY, A.Y.; Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm, sh. 99-100

¹³⁶ KARPAT, Kemal; A.g.m., sh. 38

¹³⁷ YÜCEKÖK, A.N.; A.g.e., sh. 71-79

tüketim toplumuna duyulan tepki ve seçkinlerin değerlerine yabancılaşma da bu süreçte önemli olan diğer iki faktör olarak kabul edilmektedir.¹³⁸

İslâmın ideolojik idrakı, İslâm cemiyetlerinin, ciddi değişiklikler yaşayan batı kültürü ile karşılaşması, kültür değişmesi ve kültür temasıyla oluşan akültüratif bir tarzda, yani batı ideolojilerine bir intibak şeklinde ortaya çıkmıştır. Böylece İslâmcılık, batıdan gelen ideolojilerle İslâmın geleneksel değerlerinin birleşmesi ve İslâmın ideoloji formunda sistemleştirilmesi neticesinde oluşmuştur. İslâmcılığı geleneksel İslâmdan ayıran en önemli fark batının etkisiyle, dinin kendini doğrulama-meşrulaştırma şeklinin değişmesidir. Zira dinin meşruluğu rasyonellikte aranmış, İslâmcı ideologların sık sık İslâmın akla uygunluğunu vurgulamaları bunun bir neticesi olduğu gibi dinin dünyevileşmesinin de bir ifadesi olmuştur.¹³⁹ Zira bunlar için, geçmiş ulema ve onların görüşleri ile, akılcı bir yolla izah edilemeyen mucize ve kerametler engel olmuştur. Ancak bu engeller çok basit metodlarla bertaraf edilmiştir. Geçmiş ulemayı ya yaşadıkları devre hapsederek veya dini anlamamakla hatta saptırmakla itham ve izah yolu seçilmiştir. Bunu yaparken de bazen gülünç hallere düşülmüştür. Mesela Ebabil, çiçek mikrobu ve çiçek hastalığı; cinler, bir nevi mikrop; Hz. Musa'nın gözleri önünde dağın erimesi, volkanik patlama; Hz. Musa'nın asasıyla topraktan su çıkarması, santrafuj aleti olarak takdim edilmiştir. Böylece dinin rasyonel hale getirildiği zannedilmiş, bunun önünde engel olarak gördükleri kerametler kökten inkâr edilmiş, mucizelere ihtiyatlı yaklaşmış, ayetler ise rasyonel bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır.¹⁴⁰

19. asırda batı felsefelerinin de tesiriyle bir meşruiyet krizi yaşandığı için, bunu aşmak gayesiyle, klasik İslâmı aşarak, orjinal kaynaklarla çağın problemlerine yeni bir cevap bulma teşebbüsüne girişilmiştir. Ancak İslâmcılık, batının ideoloji çağıyla karşılaşmasıyla, fakat kendi şartları oluşmadan meydana gelmiş bir sistemdir. Bunun için devamlı olarak Asr-ı Saadet'e dönme isteği, bir altın çağ yaratmanın yanında, esnek yorumlara kaynak aramanın da bir ifadesi olmaktadır.¹⁴¹ Böylece daha önce yapılmış çalışmalara kayıtlı kalmadan, temel metinlere yeniden yorum getirme hakkını talep ederek, geleneksel İslâm anlayışından muazzam bir kopuşu gerçekleştirmişlerdir.¹⁴² Bu anlayışın özelliği, kendinden öncekilerin herşeyini olduğu gibi, dini hayatlarını da reddetmeleridir. Bunları tavizci, rahat, uyusuk idealizimden uzak görerek dini saflaştırma gayreti içinde olmuşlardır. Bu düşüncelerinden

¹³⁸ GHARAJEHLOV, Ali; İran'da ve Orta Doğu'da İslâmın Siyasallaşması, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İst. 1988, sh. 6

¹³⁹ TÜRKÖNE, Mümtaz'er; "İdeolojik İslâm", Türkiye Günlüğü, S. 16, Güz 1991, sh. 61

¹⁴⁰ KARA, İsmail; Türkiye'de İslâmcılık, İst. 1995, sh. 68-69

¹⁴¹ TÜRKÖNE, Mümtaz'er; A.g.m., sh. 61-63

¹⁴² ROY, Olivier; Siyasal İslâmın İflası, sh. 52

sonra, dinin zenginliğinin ve yaşanmasının göstergesi olan herşeyi de bidat kabul ederek, bunu ileri süren İbni Teymiye'yi lider olarak kabul etmiş veya sempati ile bakmışlardır. Bu harekette, batının üstünlüğünün yarattığı şoktan etkilenerek, reaksiyoner bir tavır takındıkları için, reaksiyoner hareketlerin kusuru olan ifrad ve tefrit ile malüdürlər.¹⁴³

İdeoloji olarak İslâmın son iki özelliği ise, Havas - Avam gibi ikili bir ayrımı bırakmış olmalarıyla, geleneksel İslâm gibi, diğer dinlerle olmayıp, 19. asır felsefe ve ideolojileriyle rekabet etmeleridir.¹⁴⁴

İdeolojik İslâmıla geleneksel veya klasik İslâm'dan çeşitli yönlerden ayrılmış bir İslâm anlayışını kastetmekteyiz. Geleneksel İslâmıdan farklı bir İslâmi anlayış veya idrak edilişin varlığı meydandadır. Nitekim bu farklılık aşağıdaki ayrımların yapılmasının sebebi olmuştur.¹⁴⁵

Yüksek İslâm - Halk İslâm, Popülist İslâm - Elitist İslâm, Siyasal İslâm - Kültürel İslâm, Çevre-Merkez Modeli, Kitabi İslâm - Ümmi İslâm. Ayrıca hayat tarzı olarak İslâm ve ideoloji olarak İslâm ayrımı da bu farklılığı vurgulamak üzere yapılmış bir başka ayrımdır.¹⁴⁶

O. Roy'a göre ideolojik İslâmın şu özellikleri, onu ayırmakta ve farklı kılmaktadır:¹⁴⁷

1- Siyasî devrim fikri: İslâmileştirmenin bir devrimle gerçekleşmesi düşüncesinden hareketle, camiden çıkararak, yozlaştığı düşünülen devlete karşı ayaklanılabilir ki, bu düşünce onları geleneksel İslâm'dan ayırmaktadır.

2- Kadın Konusu: Bu anlayışta kadın eğitime, siyasî ve sosyal hayata katılabilir. Tesettürlü (çarşafı) olması kaydıyla eğitim ve çalışma hatta milatanlık yapma hakkı vardır.

Ancak, Roy'un bu ayrımında temel ve örnek aldığı, İran'daki Humeyni Rejiminin uygulandığı İslâm olduğunu belirtelim.

Yine ideolojik İslâmın ayrıldığı noktaları şöyle belirtmek mümkündür.¹⁴⁸ Siyasetle, halkın tevhide şuura çağrılarak, devrimle mevcut düzenin baskısından kurtulmak, kültürel yönüyle, milletin devrime hazırlanması, din boşluğunda ise, cemiyette mevcut olan gayri İslâmi şeylerden İslâmı arındırarak, Kur'anî İslâmıla tanıştırılmasıdır.

¹⁴³ GÜNGÖR, Erol, İslâmın Bugünkü Meseleleri, sh. 216-218

¹⁴⁴ TÜRKÖNE, Mümtaz'er, A.g.m., sh. 62

¹⁴⁵ BULAÇ, Ali; "Kitabi İslâm - Ümmi İslâm yada Ümmetin Kitaba Dönüşü", Bilgi ve Hikmet, S. 10, Bahar - 1995, sh. 15-16

¹⁴⁶ Ba-Yunus, İ.-İlyas F. A.; İslâm Sosyolojisi, sh. 74

¹⁴⁷ ROY, Olivier, A.g.e., sh. 57-59

¹⁴⁸ ÖZCAN, Ahmet; "Toplumsal Değişim Geleneği ve İslâmi Değişim", Değişim, S. 2, Nisan 1993, sh. 44-45

Görüldüğü gibi, siyasî İslâm veya ideolojik İslâmın temelinde, önce devleti ele geçirmek, sistemin değişmesini temin etmek ve kendilerine uygun bir dünyada yaşamak düşüncesi bulunmaktadır. Devrimci mantığa dayanan bu görüş, çoğulculuğun reddi, uzlaşmanın kötülüğü ve tarihin yeniden yazılmasından hareket eder. Bu tutum, tek parti devri aydın ve bürokratlarıyla sol kesimin de kullandığı sil baştan geleneğin bir devamı olmaktadır. Bu yaklaşım da gelenekten kopuşun bir ifadesi olmaktadır.¹⁴⁹ Bu idrak tarzının en önemli tarafı, çeşitli fikirlere savaş açarak batıcılığı olduğu gibi, geleneksel İslâm anlayışını da bu savaşa dahil etmesidir. Batıcılık ve gelenekçilikten uzak kalınmadıkça, halis bir müslüman olunamayacağı ileri sürülmüştür.¹⁵⁰ Sözkonusu bu duruma dış ve iç hasımların dindarlara yapmış olduğu hücumlar da sebebiyet vermekte ve onları bahsedilen radikalliğin içine itmektedir. İç hasımların baskısı, dindarları kültür unsurlarına karşı radikal tavır almaya yöneltmektedir. Müesseselerde dinin, âdetin, geleneğin rolü pek araştırılmadan, dinin esasında olup-olmadıklarına göre değerlendirilmeleri sonucunu doğurmaktadır. Asr-ı Saadet’i yaşama gayretleri verilmekte, ancak bu düşünce bazen öyle radikal tavırların sergilenmesine vesile olmaktadır ki, dindeki bidatlerle birlikte din dışı âdetlere de şiddetli hücumlar yapılmaktadır.¹⁵¹ Bütün tarihi atlayarak Asr-ı saadet’e dönmede, “*ideal geçmişe sığınarak, hem geçmişin köklerini, hem geleceğin özlemlerini*”¹⁵² gerçekleştirme arzusu yatmaktadır. Dinin aslına dönerek sonradan eklenen ve dinin yanlış anlaşılıp geri kalınmasına sebep olan şeylerin ayıklanmasını amaçlamaktadırlar. Ancak bu tavır bir taraftan 19. asır Avrupasında İslâma yöneltilen suçlamaların bir kısmının kabul edildiğini, diğer taraftan kitlelerin İslâmi basiretlerine duyulan kuşkunun bir ifadesi olmaktadır. Dolayısıyla, halk katında yaşanan ve geleneksel kabul edilen İslâm şeklinin ortadan kaldırılmasına matuf hareketler şeklinde cereyan etmektedir.¹⁵³

Buradan hareketle dindarların bir an önce siyasîleşmesi istenmekte, bunu başaramayınca suçu geleneklere yükleyerek ona savaş açmaktan çekinilmemektedir. Böylece ayet sloganlaştırılmakta, kendileri gibi düşünmeyenler ise, karşılarına alınmaktadır.¹⁵⁴ Bu şekilde protestocu ve müfrid ruh halini taşıyan insanların otorite ile ilgili problemleri vardır.

¹⁴⁹ GÖLE, Nilüfer; “İslâmi Hareketler ve Postmodernizm”, 1. İslâm Düşüncesi Sempozyumu, sh. 114

¹⁵⁰ AYDIN, Mehmet; “Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi” İslâm Kitabı İçinde, Giriş, İst. 1992,

¹⁵¹ GÜNGÖR, Erol, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, sh. 487

¹⁵² TURNER, Bryan S.; Oryantalizm Kapitalizm ve İslâm (Çev: A. Demirhan), İst. 1991, sh. 11

¹⁵³ MARDİN, Şerif; Beddiüz zaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, (Çev. M. ÇULHAOĞLU), İST., 1992, sh. 275

¹⁵⁴ ÇAKIR, Ruşen; Ayet ve Slogan, sh. 289

Dolayısıyla, bütün geleneksel otorite ve figürlere karşı çıkararak, kurtuluş adına ortaya çıkanların tarafında yer alırlar. Protestocu yıkıcı olup, gelenekselin işlemlerini önler ve eyleme geçişine engel olarak görür. Yasakları delerek, meseleleri çözmede başarısızlığın nedeni olan güçsüzlüğünü ortaya çıkarır.¹⁵⁵ Burada gerilim, anormal bir coşku ve cemiyetle zıtlama vardır. Bundan sonra çok masum ve hatta güzel kelimeler bile slogan haline gelerek ölmeye ve öldürmeye bile yol açabilmektedir.¹⁵⁶ Böylece yüksek bir değer değişik amaçlar hatta ölüm için bile bir vasıta haline gelmektedir.

İdeolojik İslâmı geleneksel İslâmdan ayıran ilk mesele olan gelenek bahsinden sonra ayrıldığı diğer noktaları tek tek incelemek gerekir. Bunlardan ilki İslâm anlayışıdır.

İdeolojik İslâmın idrak tarzında, İslâm kelimesinin atılım ve inkılâplar manasına geldiği ileri sürülmektedir.¹⁵⁷ Bu suretle İslâm değişimci, devrimci, meydan okuyucu bir söylemin dili olmalıdır.¹⁵⁸ Geleneksel İslâm anlayışında ise, İslâmın selamet, barış manâsına geldiği ve ıslah metodunun esas olduğu, her şeyden önce İslâmın ismi ile devrime karşı olduğu belirtilir.¹⁵⁹ Dolayısıyla, yıkmak, devirmek ve tahrip etmenin İslâma ters olduğu vurgulanmaktadır.

Müslümana dolayısıyla İslâma yaklaşım tarzı da farklı olmaktadır. Geleneksel İslâm, insana Allah'ın bir işareti olarak bakmakta ve onun ilahi bir nefha taşıdığını kabul ederek, onu bir zerre-i İlahi olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla, insan mükemmel olarak görülmekte, mükemmelliğin vasat insanda potansiyel olarak, mükemmel insanda ise gerçek olarak bulunduğu kabul edilmektedir. Bu özelliği dolayısıyla insan dünyada Tanrı'yı temsil etmektedir. Bu anlayış tasavvufî renk taşımasına rağmen sünî İslâm düşünürlerince itiraz edilmeyen bir insan yaklaşımıdır.¹⁶⁰ Bu suretle insanı bu şekilde ele alan bir anlayışta müslümanın yeri daha belirgin bir hale gelmektedir.

İdeolojik İslâm'ın müslüman anlayışı bundan oldukça farklıdır. Ameli, inancın bir cüzü hatta şartı olarak gördükleri için, büyük günah işleyen insanların Müslüman kalamayacağını iddia ederek, cihad anlayışını bütün ümmete yöneltmişlerdir.¹⁶¹ Yaşanan dine ve dini yaşayanlara karşı, kendilerine göre hakiki İslâmı savunarak, kendileri gibi düşünmeyen, yaşamayan herkese batıl damgası vurulmaktadır.¹⁶² Böylece bizden olmayan bize düşman

¹⁵⁵ MUCCHIELLI, Alex; Zihniyetler, (Çev: Ank., Kotil), İst. 1991, sh. 41-42

¹⁵⁶ AKYOL, Taha; Haricilik ve Şia, İslâmda Devrimciliğin Sosyolojik Kaynakları, İst. 1988, sh.56

¹⁵⁷ ÇEKMEGİL, Said; Vahye Göre Büyük Zulüm, 2. Baskı, İst., 1992, sh. 11.

¹⁵⁸ DEĞİŞİM, "Çıkış Yolu : Topyekün İslâmi Değişim", S. 12, Nisan 1993, sh. 31

¹⁵⁹ BOZGEYİK, Burhan; Bütün Cepheleriyle İran Meselesi, İst. 1981, sh. 240

¹⁶⁰ YAHYA, Osman; "İslâm ve İnsan", (Çev: E. Güngör), İslâmın Bugünkü Meseleleri, sh. 262-270

¹⁶¹ FAZLUR, Rahman; İslâm, (Çev: M.Aydın-M.Dağ), İst. 1992, sh. 120

¹⁶² ÇAKIR, Ruşen; Ayet ve Slogan, sh. 141

düşüncesinden hareketle bizden olmayan müslüman değildir düşüncesine ulaşılmıştır.¹⁶³ Her müslüman olduğunu iddia eden Müslüman kabul edilmemelidir. Zira, “Allah’ı inkâr etmemek Allah’a inanmakla aynı şey değildir”¹⁶⁴ Yine amellerin niyetlere göre olduğu düşüncesi de “cennetlik niyetlerle cehennemlik ameller işlenmektedir”¹⁶⁵ ifadesiyle reddedilmektedir.

İnanan insan olan müslümanın, sözkonusu yaklaşımdan dolayı birçok konuda şirke düştüğü ileri sürülmektedir. Amel ile niyetin bağının koparılmasından kaynaklanan bu görüş, bir çok şeyin şirk olarak görülmesine yol açmıştır. Halbuki bunların çoğu “Aslında göröncüklerden kaynaklanan ve dinin aslı ile ilgileri bulunmayan davranışlardır. Bunların insanların psikolojik dünyalarının tabii bir tezahürü olarak görülmeleri gerekir”¹⁶⁶

Müslümana ve insanla İslâm arasındaki münasebete sözkonusu yaklaşım, neticede tekfir hadisesini gündeme getirmiştir. Zira bu anlayışa göre ameller imanın bir cüzü olup, amelsiz müslüman tekfir edilmiştir. Müslümanı kâfirden ayıran şeyin ilki ilim, diğeri ameldir. Dolayısıyla bilgisiz müslümanın çocuğu da kâfirdir. Her müslüman olduğunu söyleyen müslüman kabul edilmediği gibi, ne dediği bilinmediği için okunan Kur’an ve kılınan namaz da bir insanı müslüman yapmamaktadır.¹⁶⁷

Dolayısıyla, tekfir silahı bol bol kullanılmaktadır. Geleneksel İslâm anlayışında ise, sözkonusu sebeplerden dolayı insan kâfir olarak değil, günahkâr olarak kabul edilmekte olup, cezasını ahirette Allah’ın vereceği ileri sürülürken, diğerleri bu dünyada kendileri de vermek istemektedirler. Ehli sünnet, tekfiri nazik ve güç bir mesele olarak ele almıştır. Zira tekfir, tekfir edilen insanın yaşama hakkının elinden alınması, cenaze namazının kılınmaması, müslüman mezarlığına gömülmemesi gibi haklardan mahrum bırakılmasına yol açmaktadır.¹⁶⁸ Ayrıca mal ve ırzı talan edilebilir ve aherette sonsuza kadar ateşte kalacağı kabul edilir.¹⁶⁹ İmam Gazali yeterli delil olmadan başkalarını tekfir etme hususunda insanları uyarmıştır. Gazali’ye göre Tevhid kelimesine sadık kaldıktan ve bununla çelişkili durumlardan uzak durduktan sonra, yolları ne kadar farklı olursa olsun İslâm ehlini tekfir etmekten sakınmak gerekmektedir.¹⁷⁰ Ancak “Ehli Kible’nin tekfir edilemeyeceği”

¹⁶³ AKYOL, Taha; Haricilik ve Şia, sh. 54

¹⁶⁴ ALAGAŞ, Mehmet : Kimlik Tercihi, İzmir 1994, sh. 15

¹⁶⁵ HAKİM, Said; Rabbani Yol ve Sünnetullah, 6. Basım, İzmir 1993, sh. 30

¹⁶⁶ FIĞLALI, Ethem Ruhi; Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri, 5. Baskı, Ank., 1991, sh. 113

¹⁶⁷ MEVDUDİ, Hitabeler, (Çev: A.Genceli) İst. 1986, sh. 10-29

¹⁶⁸ KILAVUZ, Ahmet Saim; İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi, 4. Baskı, İst. 1994, sh. 121

¹⁶⁹ İZUTSU, Toshihiko.; İslâm Düşüncesinde İman Kavramı, (Çev: S.Ayaz), İst. 1984, sh. 40

¹⁷⁰ İMAM Gazzali; İslâmda Musamaha, (Çev: S.Uludağ), İst. 1990, sh. 22

kaidesinin unutulmasıyla, her önüne geleni tekfir eden Harici mantığı yerleşmeye başlamıştır. Ayrıca müçtehid imamlar, ameli, imandan bir cüz kabul etmedikleri için, hiçbir günahkârı küfürle itham etmezler. Zira, İmam Gazzali de küfrü Kur'an ve sünnete inanmayıp bunları yalanlamak şeklinde tarif etmiştir.¹⁷¹ Bir nevi "afaroz" olarak değerlendirilen¹⁷² tekfir Hz. Peygamber devrinde de hiç uygulanmamış olup, bunun yerine İslâmın yayılması için gayret sarf edilmiştir.¹⁷³ Yukarıda bahsedilen yaklaşımdan dolayı Şia Hz. Ebubekir, Ömer ve Osman'ı tekfir ederken, Hariciler Hz. Ali'yi tekfir etmişler¹⁷⁴, Hz. Musa ve İsa da bundan nasibini almıştır.¹⁷⁵ Böylece dinin âdeta yaşanmazlığı ortaya konularak, din ütopyleştirilmiştir.

İdeolojik İslâm, bir taraftan ideolojinin bir özelliği olan dünyevileşmesine, öte yandan tekfir hadisesi dolayısıyla, âdeta ahiretin dünyaya taşınmasına yol açmıştır. Zira İslâm anlayışında dünya bir imtahan sahası olarak görülmekte, bu imtihanın neticesi ancak ahirette ve Allah tarafından tayin edileceğine inanılmaktadır. Buna rağmen sözkonusu sebeplerden dolayı, ahirette Allah tarafından verilecek cezalar, dünyada verilmeye çalışılmaktadır.

Öze dönüş hareketinin temelinde, medrese ve cihad bulunmaktadır. Medresenin kilit kavramı medeniyet olup, batı karşısında yenilginin müsebbibi olarak gelenek görüldüğü için ona karşı çıkmıştır. Cihadın amacı ise, devleti ele geçirerek İslâmileştirmektir. İslâmi devlet fikri, ulus-devlet fikrinin karşılığı olup, hemen kabul görmüştür. Medrese tercihi, Abduh'un, cihad ise Afgani'nin şahsında sembolleşmiştir.¹⁷⁶

Farklılığın bir başka kaynağı olan cihad fikri ise, her iki dinin idrak ediliş tarzında farklı yorumlanmıştır. "*Cihad, müslümanların dünyada sapık - cahili idare ve sistemleri, şeytani güçleri düşürmek için sürekli bir hareket içinde bulunmalarıdır*"¹⁷⁷ Ayrıca özgürlüğe kavuşmak müslümanlar arasında ortak hedef ve birlik sağlamak için asla bırakılmaması gereken bir eylemdir.¹⁷⁸ İster gayri müslim olsun ister mürted olsun, bu tağut ve müstekbirlere karşı her zaman mücadele edilmeli, bunlara dil ve mal ile yardımdan kaçınılmalıdır.¹⁷⁹ Zira İslâmın asıl maksadı insanın insan üzerindeki tahakkümünü kaldırarak

¹⁷¹ KERİMOĞLU, Yusuf. Kelimeler, Kavramlar, sh. 57-124

¹⁷² İZUTSU, Toshihiko.: A.g.e., sh. 14

¹⁷³ KILAVUZ, Ahmet Saim; A.g.e., sh. 217

¹⁷⁴ KILAVUZ, Ahmet Saim; A.g.e., sh. 217

¹⁷⁵ İZUTSU, Toshihiko.: A.g.e., sh.30

¹⁷⁶ ÇELİK, Ömer; "Modern İdrakin Tabii Hasilası yada Tarihin Kırılma Evresinde Son Arayışın Dili", Bilgi ve Hikmet, Bahar 1993/2, sh. 76-77

¹⁷⁷ HALİL, İmadüddin: İslâm'da Liderlik, (Çev: M.Yolcu), İst. 1987, sh. 29

¹⁷⁸ HALİL, İmadüddin: İslâm'ın Tarih Yorumu (Çev: A.Ağırakça), İst. 1988, sh. 290

¹⁷⁹ KERİMOĞLU, Yusuf. A.g.e., sh. 21

Allah'ın hakimiyetini tesis etmektir. Savaş ise yalnız din için yapılmalı, şahsi çıkar, kavim vs. için yapılmamalıdır.¹⁸⁰ Cihad bir taraftan sadece savaş manâsıyla ele alınırken, diğer taraftan silahlı mücadele kastedildiği gibi bir çok yerde var gücüyle çalışmak, gayret sarf etmek manâsında kullanıldığı belirtilmektedir.¹⁸¹ Cihad kendi malını ve nefsinin Allah yolunda terk etmektir. Yani namaz kılmak, zekât vermek, iyiyi emredip kötüyü yasaklamak manâsı da mevcuttur.¹⁸² Cihad, kişinin Allah rızası ve İslâm uğruna gücünü ve gayretini sarf etmesidir.¹⁸³ Böylece cihad bir tarafta sadece savaş manâsıyla ele alınmakta, kendi gayelerini gerçekleştirmek için devrimci bir anlayış doğrultusunda yorumlanmaktadır. Diğer tarafta ise Allah rızası için yapılan her türlü gayret ve mücadele kastedilmektedir.

Afgani, Abduh, Reşid Rıza çizgisi hilafetin miyadının dolduğunu düşünerek, bunun yerine milli devlet anlayışının bir yansıması olarak İslâmî devlet kavramını gündeme getirmişlerdir.¹⁸⁴ Dolayısıyla, İslâmın içinde bulunduğu durumdan kurtulmak için siyaset eksenli kurtuluş reçeteleri hazırlanmıştır. Bu anlayışa göre devlet otoritesine itaat, gerçek müslüman olduğu zaman doğru olup, aksi takdirde onu bir devrimle indirmek namaz, oruç, hac gibi müslümanların üzerine farzdır. Bu tür davranış, düzensizlik yaratan şer hareketler olmayıp, İslâmı rayına oturtan İslâmî amaçlı hareketlerdir.¹⁸⁵ İslâm hem bir din, hem de devlet olduğu için, sadece yaradan ile yaratılan münasebetiyle sınırlı kalmayıp, insanlar arasındaki her nevi münasebetlerle de ilgilinmiştir. Kur'an idareyle ilgili net bilgiler vermemekle birlikte, yine de şumullü bilgiler sunmaktadır. İdarecinin görevi Allah'ın kanunlarını tam tatbik etmektir. Aksi halde itaat edilmesi ve meşru görülmesi mümkün değildir.¹⁸⁶ Aslında temel ayrılış noktasını bu konu yani devlet ve siyaset anlayışı teşkil etmektedir.

İslâm'da din ve devlet ayrımının olmadığı iddia edilmektedir ki, tarihi olarak bu doğru değildir, dinî ideal ile yaşanan tarih arasındaki bu farklılık, İslâmın hayatın tüm sahalarını kapsadığı fikriyle çelişmektedir. Bu mükemmellik, ideal olarak Peygamber tarafından

¹⁸⁰ MEVDUDİ, Hitabeler, sh. 257-265

¹⁸¹ AMMARA, Muhammed; Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti, (Çev: A.Karababa - S. Barlak), İst. 1991, sh. 140

¹⁸² FAZLUR, Rahman; A.g.e., sh. 51

¹⁸³ ZEYDAN, Abdülkerim; İslâm Davetinin Esasları I, (Çev: U.Ulutürk-M.Karabulut), İst. 1988, sh. 285

¹⁸⁴ KÖKTAŞ, Eyüp; "Modern Zamanlarda İslâm ve Siyasal Meşruiyet Sorunu", I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu, sh. 50

¹⁸⁵ HALİL, İmadüddin; İslâm'da Liderlik, sh. 113

¹⁸⁶ MÜSLİHİDDİN, Muhammed; İslâm ve Sosyoloji (Çev: S.Şener), İst. 1987, sh. 133; ELİAÇIK, İhsan; "İslâm ve Toplumsal Adalet", Değişim, S. 3, Mayıs 1993, sh. 3-4

gerçekleştirilmiştir.¹⁸⁷ Ayrıca günlük hayatın bütün ayrıntıları dinleştirilmektedir. Bu şekilci anlayış din olarak İslâmın bazı dar kalıplara hapsedilmesi gibi bir netice doğurur ki, bu İslâmın bütün zaman ve mekânlara gönderilmiş olduğu fikrini zedeler. İnsan hayatının ferde has olan yönünde kültür, çevre, tabiatın tesirini ihmal ve tek tipe göre standardize edilmesi,¹⁸⁸ insan fitratının zorlanması sonucunu doğurur. Zira tabiat, iklim, kültür ve insan psikolojisinde mevcut olan farklılıkların ortadan kaldırılacağı düşüncesi ya da uygulaması, dünyanın her yerinde tek tip kıyafet uygulamasında olduğu gibi, bu farklılıkları yaşayan insan fitratını zorlar.

Dünyada yaşanan devrimler, eskiden ve var olandan değişik şeyler getirmek ve onlardan kaçınmak için uğraşırken; müslüman devrimciler İslâmın doğuş sürecini örnek alarak, İslâmi düzeni yeniden kurmak için mücadeleye girmektedirler.¹⁸⁹ Zira ıslahatçı metod, şeytani yolların İslâmi motiflerle kamufle edilmesi manâsına gelir. Halbuki olması gereken, İslâmı tüm berraklığı ile ortaya koymaktır ki, bu da devrimci metodla mümkün olur.¹⁹⁰ Nitekim din de devrimlerin sebebi olmuştur.¹⁹¹ Böylece değişik ideolojilerin olduğu gibi, çözümsüzlüğün ve ağır problemlerin de tesiri ile dinle devrim arasında münasebetler kurulmuş, hatta din devrimlerin kaynağı görülmüştür.

İslâm devrimi düşüncesine dayanan hareketler, fikri alt yapıdan uzak olmuşlardır. Dolayısıyla, fikri planda gelişmelerin sağlanması yerine, siyasî cephele açılarak bir çok engeller çıkarılmıştır. Sürüklenen felaketler zincirinden yeni bir şuurla çıkmayıp hatta bir nevi intihar demek olan sloganlarla günlerini geçirmeye devam etmektedirler.¹⁹² Devrimci hareketi benimseyenler, çok önde koşarak ve ileri atılarak kendi geçmişlerinden uzaklaşmış, köklerinden kopmuşlardır.¹⁹³

Shaygen, din ile devrimi mukayese ederek, İslâm dininde devrim usulünün kullanılmasını şu şekilde eleştirmektedir. *“Devrimi değiştirip yüceleştiren ve yeniden kutsallaştıran din midir? Yoksa tam tersine dini tarihselleştirip güdümlü bir din, kısaca*

¹⁸⁷ KAHVECİ, Niyazi. “İslâm'da Reform ve Tarih İlişkisi: Bir Osmanlı Reform Örneği Olarak Devletin Önceliği Prensibinin Doğuşu”, Türkiye Günlüğü, S. 21, Kış 1992, sh. 106

¹⁸⁸ ONAT, Hasan, “Türkiye’de Din Anlayışı ve Fazlur Rahman”, Türkiye Günlüğü, S. 18, Bahar 1992, sh. 8

¹⁸⁹ LEWIS, Bernard; İslâmın Siyasal Dili. (Çev: F. Taşer), İst. 1992, sh. 8

¹⁹⁰ HAKİM, Said; Rabbani Yol ve Sünnetullah, sh. 40

¹⁹¹ BULAÇ, Ali; Din ve Modernizm, İstanbul 1990, sh. 209

¹⁹² HAN, Vahidüddin; Müslümanların Dünü, Bugünü, Yarını, (Çev: A.R.Temel), İst. 1990, sh. 46-56

¹⁹³ GİBB, H.A.R.; İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar. (Çev: K.Durak-A.Özkök-H.Yücesoy-K.Dönmez), İst. 1991, sh. 263

*siyasal bir ideoloji haline getiren devrim midir?*¹⁹⁴ sorusuyla, dinin devrim metodunu kullanmasıyla, ideoloji haline geleceğine dikkat çekmekte, bir ahiret bilgisi haline gelmek için İslâmleşen bir devrimin olmadığını belirtmektedir. Oysa İslâm diğer ideolojilerle mücadele etmek için tarihin içine girmektedir. İslâm “*Batının karşısına dikileyim derken, kendisi batılılaşmakta; dünyayı manevîleştiriyim derken kendisi kutsallıktan uzaklaşmakta ve tarihi reddedeyim derken bütünüyle tarihe gömülmektedir*”¹⁹⁵ Böylece ideolojik ve devrimci bir yaklaşımla ele alınan İslâm, bütün karşı durduklarından etkilenmeye başlayarak, klasik anlayıştan ayrılmıştır.

Görüldüğü gibi ideolojik İslâm, genellikle müslümanların problemlerine devlet merkezli çözümler öne sürmektedir. Bu tarz yukardan aşağı İslâmleştirme eğilimi, bu gün için yaşanması gereken İslâmi hayatı, sürekli ertelemektedir. Bu zihniyet, devletin dönüştürücülüğüne teslim olmanın bir ifadesi olup, politize olmuş müslümanların zihnini kilitlemiş durumundadır. Geleneksel müslümanlar ise, bunalımlar karşısında alternatif oluşturacak potansiyel güce sahip oldukları için bu tür tavırlardan uzak kalmışlardır.¹⁹⁶

İslâmın idolojik idrak tarzının farklılaştığı noktalara işaret ederken, başka konuların da varlığına rağmen en çok tartışılan konulara temas etmekle yetindik. Yine ideolojilerin 19. ve 20. asrın ürünü olmalarına rağmen, değinilen hususlardan bazılarının tarihi konular olduğu dikkatlerden kaçmamış olmalıdır. Ancak Mannheim, ideolojilere kaynaklık eden bazı fikirlerin tarihî olduklarını belirtmiştir.¹⁹⁷ Nitekim İslâmı ideolojik idrak edenlerden Muhammed Abduh ve Reşid Rıza, İbni Teymiye ve metodolojisinin takipçileri olmuş ve Selefîye'nin ihyası için gayret sarf etmişlerdir.¹⁹⁸

Modern çağda İslâm tümüyle politize olmuş ve sıradan bir ideoloji haline getirilmiştir. İdeoloji yüklü kitaplar artarken, cemiyetin meselelerine eğilen kitaplar azalmaktadır. Katı ideoloji yüklenmiş, ciddi, kalıcı şeyler üretmekten aciz kalanlar, bu kavramın arkasına saklanmışlardır. Nitekim İslâmın ideolojisini yapıp onu siyasileştirenler de herşeye karşı çıkmayı âdet haline getirmiş, batı tipi nihilistler olarak yorumlanmaktadır¹⁹⁹ Böylece din, vahye bağlanan gelenek zincirinden büyük ölçüde koparılmış; duygusallaştırılmış,

¹⁹⁴ SHAYEGAN, D.; Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni, (Çev:H.. Bayrı) İst. 1991, sh. 87

¹⁹⁵ SHAYEGAN, D.; A.g.e., sh. 87

¹⁹⁶ KÖKTAŞ, E.; A.g.m., sh. 51

¹⁹⁷ MARDİN, Şerif, İdeoloji, sh. 61

¹⁹⁸ FIĞLALI, E.R.; A.g.e., sh. 73

¹⁹⁹ BULAÇ, Ali; “Radikalizm, Moda Bir Tanımlama ve Dışardan Alınma”, Girişim, S. 11 Ağustos 1986, sh. 12

beşerileştirilmiş, çarpıtılmış, bazen de profan ideolojilerle birleşerek aynı amaç doğrultusunda refahı arttırmak için bir nevi ideolojiye indirgenmiştir.²⁰⁰ Dinin formuyla muhtevasının ayrıldığı bir dönem yaşamaktayız. Bu ayrılık hem imanla ameli ayırma, hem de şekli alıp muhtevayı bırakmak noktasında yaşanmaktadır.

İslâmın önündeki en büyük tehlike, onun manevî, ahlâkî, estetik, tarihî özelliklerinden soyutlanarak pür ideoloji haline getirilmesidir. Ayrıca dinin siyasete, siyasetin dine alet edilmesi de bölünmeyi yaratmaktadır.²⁰¹ Böylece din, siyaset kavgalarına alet edilerek bu kavganın taraflarından biri haline getirilmekte mücahid sıfatıyla teselli bulunmaktadır.²⁰² İslâmın, dinî ve kültürel yönleri basitleştirilerek, karşı çıkıp, tepki duydukları düzene, dünyevileştirdikleri İslâmı karşı koyma mücadelesine girmişlerdir.²⁰³ Bu anlayışın temeli, ulemanın yerini aydının almasına bağlanmakta ve böylece aydın, uhrevi sahayı ilgisinin dışında bırakarak, dünyevi-uhrevi dengesi kökünden sarsılmaktadır. Yeryüzünde cenneti yaratma ve yaşatma isteği, batılı ideolojilere aitken, uhrevi sahanın boşalmasıyla birlikte yeryüzü cenneti fikri İslâmcıların dünyasında da bir ütopya olarak yerini almıştır. Tarihin hakla batılın veya tehvidle şirkin mücadelesi olduğu fikri de, tarihin sınıf mücadelelerinden ibaret görülmesi fikrinin dinî kalıplarla ifade edilmesidir.²⁰⁴ Nitekim, ütopya, ahiretin dünyaya taşınarak, mükemmel ve eksikliklerden giderilmiş tek tip insan yaratma gayretidir. Ayrıca tekfiri sık sık kullanmak da ahireti dünyaya taşıyarak, bir nevi dünyevileştirmenin bir şeklinden ve kendi anlayışlarına göre mükemmel ve tek tip insan yaratma gayretinden başka bir şey değildir.

İslâmî düşünce, değişik ideolojiler istikametinde yorumlanarak, İslâm'dan uzaklaştığı gibi,²⁰⁵ teklif edilen modeller de ütopyik olmaktan kurtulamamıştır. Zira, bu anlayış “*Tüm ütopyalar gibi her zaman ve her yerde geçerli olacağı varsayılan, tarihten soyutlanmış, gerçeği yok kabul eden*”²⁰⁶ bir modeldir.

İslâm tarihi boyunca farklı kavrayış ve yorumların varlığının yanına bir de ideolojik İslâm eklenince, bütün müslümanları kucaklayacak tek bir İslâm'dan bahsetmek imkânsızlaşmaktadır. Dolayısıyla, “*hangi İslâm?*” sorusu rahatlıkla sorulabilmektedir. “*İslâm,*

²⁰⁰ NORTHBOURNE, Lord; Modern Dünyada Din, sh. 23

²⁰¹ BULAÇ, Ali; Din ve Modernizm, sh. 262

²⁰² GÜNGÖR, Erol. İslâmın Bugünkü Mescleleri. sh. 249

²⁰³ ÇAKIR, Ruşen; Ayet ve Slogan, sh. 254

²⁰⁴ TÜRKÖNE, Mümtaz'er; “İslâm Düşüncesinde Totallik Tartışmaları ve Modernite İle İlişkisi”, 1. İslâm Düşüncesi Sempozyumu, sh. 119-121

²⁰⁵ ARVASI, Ahmed; “İnanmış Aydınların Promlemleri” Hamle, Yıl 3, S. 15, 15 Nisan 1983, sh. 22

²⁰⁶ TOPRAK, Binnaz; “İki Müslüman Aydın : Ali Bulaç ve İsmet Özel”, Toplum ve Bilim, 29/30 Bahar - Yaz 1985, sh. 150

batı için tehdit oluşturur mu?" sorusuna Batının vermiş olduğu fundamentalist ve radikal İslâm cevabı ise, "hangi İslâm?" sorusunun cevabı hiç olmamıştır.²⁰⁷

Siyasî, devrimci öze dönüş, temelcilik şeklindeki ifadeleri de içine alan ideolojik İslâm, bilhassa siyasî tarafa ağırlık veren yönüyle başarısızlığa uğramıştır. Bu başarısızlık iktidara gelemekten kaynaklanan bir başarısızlık değil, yeni bir cemiyet modeli ortaya koymaktan ve karşı çıkılan bir çok konuda ihtiyaca cevap verememekten kaynaklanan bir başarısızlıktır. Dolayısıyla, bu fikrin iflas ettiği ileri sürülmektedir.²⁰⁸ Nitekim "*hiçbir fikir, felsefe ve ideoloji dinin yerini tutamaz ve onun yaptığı tesiri yapamaz. Her ideoloji, fikir sahasında kalır, ferdin sofrasına, yiyip içtiklerine, yatağına, alış-verişine nüfuz edemez. Din ise, günlük işlere kadar girerek ferdi kuşatmıştır ve ona kuvvet kaynağı olmuştur*"²⁰⁹

D- DİNDE BÜTÜNLEŞME

Sosyal bütünleşme, fonksiyonel ve normatif bütünleşme ile gerçekleşir. Sosyal bütünleşme tiplerinden ilki olan fonksiyonel bütünleşme, kültür unsurlarının fonksiyon ifa etmesiyle gerçekleşir. Fonksiyonel bütünleşmenin esasını iş bölümü oluştursa da, buna ilaveten, cemiyeti işleyen bir bütün haline getiren değer ve müesseseler de mühim rol oynamaktadırlar.²¹⁰

Sosyal bütünleşmenin ikinci şekli ise normatif bütünleşmedir. Sosyal norm, bir cemiyette beklenen veya ümit edilen davranışlar şeklinde tanımlanır.²¹¹ Dolayısıyla sosyal norm, bir ferde neyi yapıp neyi yapmayacağını gösterir. İfratla, tefrit arasında kalan davranışların ise ne kadarına cemiyetin müsamaha göstereceğini belirtir.

"Bir topluma mensup kişilerin fiil ve davranışlarının, o toplumun ilişkilerini yöneten normlarla ahenkli bir şekilde koordine edilmiş olması halinde ortaya çıkan bütünleşmeye normatif bütünleşme adı verilmektedir".²¹² Din de normatif bütünleşme temin ederek bütünleşmeye yol açar. Nitekim din, kültür ve sosyal yapıda değişik fonksiyonlar ifa etmektedir. Ferdi planda din dışı kalan sahalarda, açıklanamayan bir tortunun bulunmasıyla bunun başka şekillerde izah etme gayretleri şeklinde tezahür eder. Kültür katında, bir semboller kümesi olan din, insanların dış dünyayı anlamaları için özel gözlükleriyle bakacak

²⁰⁷ TÜRKÖNE, Mümtaz'er; "İdeolojik İslâm", sh. 57

²⁰⁸ ROY, Olivier; Siyasal İslâmın İflası; Çakır Ruşen, Ayet ve Slogan

²⁰⁹ SEZEN, Yümnî, Sosyoloji Açısından Din, sh. 77

²¹⁰ BİLGİSEVEN, A. K.; Genel Sosyoloji. 4. Baskı, İst. 1986, sh. 289-291

²¹¹ Aynı Esr, sh. 290.

²¹² GÜNAY, Ünver; "Din ve Sosyal Bütünleşme". Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi" S. 6. 1989. sh. 4

kavramsal bir görüş imkânı sağlar. Son olarak sosyal yapı unsurlarının istikrar kazanması fonksiyonunu üstlenir.²¹³ Zira cemiyet düzenlerinin sağlanabilmesi için ortak bir değer şeması ister ki, bunu düzen temin ederek ve değer yaratarak din sunar.²¹⁴ Değeri benimseyen tutumlar edinen ve böylece sosyalleşen insanların varlığını temin etmek suretiyle bütünleşmeye yol açar.

Din, ayrıca insanlar arasındaki farklılıkları da çeşitli merasimlerle ortadan kaldırır. Nitekim insanlar, camiye gidip beraberce namaz kılarak, fakir -zengin, idare eden- edilen farkını gidererek, Allah karşısına aynı katta çıkarlar.²¹⁵ *“İşte dinî birliğin esasını teşkil eden başlıca husus, dinin bu pratik yönüdür. En ilkel dinlerden en gelişmişlerine kadar, hepsinde de birleştirici olan yegane unsur, dinden dine değişen ritler, yani dinî merasim, usul ve kaidelerdir”*.²¹⁶ Burada ibadet, cemiyetle din arasındaki etkileşimin bir göstergesi olmaktadır. Dinin bütünleştirici özelliği, fertler arası her türlü düşmanlığa da son vermiştir. Nitekim kan davaları, şahsi çekişmeler ve mücadeleler İslâm Peygamberi tarafından yasaklanmıştır. Böylece din ve dünya meselelerinde kuvvetli bağlar kurulurken, fertler arası bütünleşmenin de temin edilmesi amaçlanmıştır.

Dinin bütünleştirici gücü, inancın ve takvanın birleştirici gücünden ileri gelmektedir. Zira takva, dinî grupları oluşturucu ve bütünleştirici, ibadetler ise ortaklaşa yapılan hareketler olması itibariyle sözkonusu rolü ifa eder.²¹⁷ *“Fertlerin her birinin vicdanında işlemiş olan bu değerler, bir toplumu kendine has özellikleri ile bütün halinde tutan bir harç görevi yapar, toplum için fert ve grup egoizmini kontrol ederler. Böylece birbirine zıt ihtiyaç ve isteklerine rağmen fertler ve gruplar daha yüksek isteklerde uzlaşarak bir bütün halinde yaşarlar”*.²¹⁸

Din cemiyete yerleştiği zaman inançlar, müesseseler, değerler, normlar, âdetler, tavır ve davranışlar vasıtasıyla hayat bulmakta ve sosyo-kültürel bütünleştirici rol oynamaktadır. Bununla birlikte birtakım ihtilaflar da yaşanmaktadır. Dinin asli gayesi, bütünleşme temini olmasına rağmen, bunu da temin edici rol ifa etmekte ve bu fonksiyonu farklılaşmayı sağlayan

²¹³ MARDİN, Şerif; Din ve İdeoloji, sh. 50

²¹⁴ KÖKTAŞ, Emin; Türkiye’de Dini Hayat, sh. 40

²¹⁵ MARDİN, Şerif; A.g.e., sh.75

²¹⁶ WACH, J. Din Sosyolojisine Giriş, (Çev : B. İnandı), Ank. 1987, sh. 12

²¹⁷ WACH, J. Din Sosyolojisi, sh. 46

²¹⁸ PARLADIR, Selahattin; “Toplum Yapısında Bütünleşmenin Sağlanması Bakımından Kültürel ve Dini Değerlerin Önemi”, Din Öğretimi Dergisi. S. 12-13, 1987, sh. 26

fonksiyonunu aşmaktadır.²¹⁹ Zira grup içinde yaşanan müşterek tecrübeler bütünleşme yaratmaktadır.

Sosyolojik olarak din bir taraftan bütünleşmeye yol açarken, diğer taraftan da ihtiyaçların kaynağı olabilmektedir. Daha derin bir tecrübe, daha sıkı teşkilatlanma daha az kalabalık ve dış dünyanın da etkisiyle daha şiddetli dindar bir grubun meydana gelmesine yol açar ki, bu durum “kilise içinde kilise” şeklinde cereyan eder.²²⁰ Zira her cemiyetin dinî homojenliği, bütünlüğü, bozulduğu andan itibaren dinî gruplar arasında anlaşmazlıklar ortaya çıkabilir. Böyle durumlarda din, birliğin değil ayrılığın sebebi olmaktadır. Her dinî grup kendi kültür modelini geliştirdiği için, cemiyette ortak idrakin teşekkülünü engeller. Ayrıca her dinî grup, kendi değer ölçülerini cemiyete hakim kılmaya çalıştığı andan itibaren farklı olan ahlâk ölçüleri tartışmalara yol açabilir.²²¹ Böylece sosyal yapıda görülen farklılıklar, şahıs ve grupları birbirinden uzaklaştırır. Dolayısıyla fertlerin ortak duygu, düşünce ve menfaatlerinin temelinde yer aldığı yeni gruplaşmalar oluşur.²²² Bu suretle her küçük halka bir büyüğünün sebebi olur ve kırılma merkezden başlar. Bölünme, ihtilafın menfi bir sonucudur. Sözkonusu bölünme cemiyetin, herkesin kabul edeceği ortak ilke ve inançlardan mahrum olmasından kaynaklanır.²²³ Bu mahrumiyet bir takım sosyal hareketlerin ve dinî kaynaklı hareketlerin yaşanmasına sebep olur. Nitekim İslâm dini de, değişimden kaynaklanan sosyal çekişmelerin ifade edilmesinde bir vasıta olmuştur. Zira dinî hareketlerin pek çoğu değişime yönelik olmuştur.²²⁴ Bu değişimin kaynaklarından biri de siyasi bir boyuta sahip olmaktadır. “*Mevcut hakimiyet sistemini değiştirme denemeleri, hakimiyetin yapısından ve meşruiyetinden kaynaklanır. Elit tabakanın sürtüşmesiz yoldan görev almasına ve görevini değiştirmesine imkân tanımayan katı hakimiyet biçimleri, ekseriya aşırı yıkıcı hareket doğururlar. İcra makamlarının akılcı esaslara göre doldurulması mümkün değilse, karmaşık ideoloji ve mitolojilerin desteği ile bir toplumun yapısının tamamının değiştirilmesi talep edilebilir. Sosyal başkaldırma aynı zamanda dinî bir kıyamdır.*”²²⁵ Bu suretle din çeşitli hoşnutsuzlukların ifade edilmesinde kullanılabilmekte ve sözkonusu hoşnutsuzlukların ifade edilmesine dinî bir renk verilebilmektedir.

²¹⁹ GÜNAY, Ünver. A.g.m., sh. 47

²²⁰ WACH, J.; A.g.e., sh. 42-43

²²¹ KEHRER, Günter. Din Sosyolojisi, sh. 108-110

²²² NİRÜN, Nihat; Sistematik Sosyoloji Yönünden, Sosyal Dinamik Bünye Analizi, sh. 108

²²³ EL-BUTİ, Said Ramazan ; Müslümanların Gerilemesinden Kimler Sorumludur, (Çev: B. Sağlam), İst. Tarihsiz, sh. 88

²²⁴ VERGİN, Nur; “Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış” Toplum ve Bilim, 29/30, Bahar - Yaz 1985, sh. 10-11

²²⁵ KEHRER, Günter. A.g.e., sh. 107

Sistem denge halinde olduğu zaman din bütünlüşmeye yol açarken, aksi durumda farklılıklar yaratmaktadır. Sosyal karşıtlıkların cemiyette rıza birliğini zedelemesi ve bir takım hoşnutsuzlukların yaşanmasıyla birlikte, din bir muhalefet vasıtası haline dönüşür. Kurulu düzenin ve sistemin kabul edilmediği cemiyetlerde ise dinî hareketler protestonun bir ifadesi olmaktadır.²²⁶ Sözkonusu protestolar kitle hareketlerinin oluşmasına yol açar.

Kitle hareketleri sosyal yapıdaki bir takım arızaların teşekkülü veya sosyal değerlerin sarsıntı geçirmesi neticesinde oluşur. *"...toplumu ayakta, dengeli bir şekilde tutan sosyal kurum ve kavramların birinin veya bir kaçının sarsıntısı halinde cemiyet içinde yapısal gerginlik hasil olur"*²²⁷ Gerginlik yaşandığı an inançlar su yüzüne çıkarak harekete teşvik edici bir özellik kazandırır.

Kitle hareketleri, değer veya norm değiştirmeye yönelik olabilir. Norm yönelimli hareketler, herhangi bir kural ya da kuralları düzeltmek, güçlendirmek veya değiştirmek üzere yapılan hareketlerdir. Değerlere karşı yapılan hareketler ise, sosyal değerleri korumak, güçlendirmek ya da yenileriyle değiştirmek üzere yapılır. Böylece yeni bir sistem, yani yeni bir hayat tarzı amaçlanır. Bu tip hareketler, cemiyetin kültürüne önceden yerleşmiş değerlerin ortaya çıkması, başka bir kültürden bu kültüre aşlanması ya da farklı değerlerin birleştirilmesiyle oluşturulur.²²⁸ Burada sistemin işleyişinde görülen aksaklıkların giderilmesi için norm değiştirici hareketler sözkonusu iken, toptan bir değişimi arzulayan hareketler değer yönelimli olmaktadır.

Değer değiştirici hareketler, kanunlara saygı duyarak ve barışçı bir yolla taraftar toplayarak olabildiği gibi, devrimci bir nitelik de taşıyabilir. Dinî hareketler genellikle ikincisine dahildir. Başarılı değer değiştirici hareketlerde, başarı çoğunluğun katılmasıyla sağlanır ki, bunun için sıkı bir taraftar toplama kampanyası yürütülür.²²⁹

Norm yönelimli hareketler (reformcu), büyük değişiklik istemeden, mevcut kusur ve eksiklikleri gidermeyi amaçlarken; değer yönelimli hareketler (devrimci), cemiyetin topyekün değiştirilmesini ya da yeni bir cemiyet biçimini amaçlamaktadır.²³⁰ Böylece ilki daha az sancılı geçerken, ikincisi daha ciddi problemlerin doğmasına ve sert tepkilerin yaşanmasına yol açar.

²²⁶ VERGİN, Nur; "Toplumsal Protesto ve Dinsel Hareketler", İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt 37, S. 1-4, Ekim 77- Eylül 78 sh. 101

²²⁷ YELKENCİ, Sedat; Kitle Hareketleri veya Yönlendirici Unsurlar, Yüksek Lisans Tezi, İst., 1985, sh.

51

²²⁸ YELKENCİ, Sedat; A.g.e., sh. 52

²²⁹ YELKENCİ, Sedat; A.g.e., sh. 53-76

²³⁰ VERGİN, Nur; "Toplumsal Protesto ve Dinsel Hareketler", sh. 103

Dinî hareketlerin başta gelen özelliklerinden ilki, ferdi tamamıyla aşan bir inanç ve otoriteden kaynaklanması; ikincisi, fertlerin kişilik ve davranışlarını temelden yönlendirebilmesi; üçüncüsü ise, mücadeleye yol açabilmesidir.²³¹ Sırf imana dayalı hareketler, dinin soyutlanmasına, sırf ibadete dayalı hareketler ise dinin şekilciliğe kaymasına yol açar.

Dinî tecrübe ve onun anlatım biçimleri, teorik, pratik ve sosyolojik olmak üzere üçe ayrılır. Teorik anlatım, akide (inanç) veya doktrini, pratik anlatım ibadeti, sosyolojik anlatım ise dinî cemaati ya da teşkilatı ifade eder.²³² Dinî protesto hareketleri de dinin bu anlatım şekillerine yöneltilmektedir. İnanç, Tanrı inancı, tabiatı ve sıfatları kader, irade, mebde ve mead, peygamberlik vs. ihtiva etmektedir.²³³ Zamanla dinî inanç ya da nazariyetinin değiştirildiği, asli muhtevasından uzaklaştırıldığı, bazı özelliklerinin inkâr edildiği, bazen de dinin özünde olmayan ilavelerin yapıldığı düşüncesinden hareketle itirazlar yapılır.²³⁴

Farklı kültür ve sosyal çevre ile tanışan dinler, farklı ve zengin ibadet şekilleri ortaya çıkarabilir. Protestolar ayin ve ibadetlerin din kurucusunun yaşadığı asli, sade şekline döndürme isteği ise, ibadetle ilgili olan protestoların kaynağını teşkil eder. Asla dönüşü ifade eden, İbni Teymiye, Selefiye ve Vahabilik hareketleri bu türden hareketler olarak kabul edilir.²³⁵

En şiddetli mücadele ve ihtilafların yaşandığı saha ise teşkilat ve idare olmaktadır. Dinin şekli yönlerine itiraz edenler, her türlü kuruluşa, hiyerarşiye, kanuna, disipline karşı çıkar ve bunları hata olarak değil günah olarak değerlendirirler. Köy-Şehir, ziraat-ticaret-sanayi cemiyetlerinde yaşanan farklılıklar neticesinde, dinin elden gittiği düşüncesiyle itiraz edilir. Dinin asli ya da geleneksel inançları ile sosyal değişmeler arasındaki kopukluk, bu itirazların sebebini teşkil eder.²³⁶

Değişik kültür ve şartlarla karşılaşan tüm evrensel dinler bu tür ikaz, itiraz ve protestolarla karşılaşmışlardır. Bu itirazlar münferiden ya da bir dindar kitlesinden gelebilir. Mevcut uygulamaya kendi yorumlarıyla karşı çıkarak mensup oldukları dine, daha sıkı bağlandıkları iddiasında bulunurlar. Ferdi itirazlar, dinin tüm emirlerine harfiyen uyan veya böyle olduğunu iddia edenlerden gelir. Söz konusu itirazlara diğer insanların da katılmasıyla

²³¹ VERGİN, Nur, "Toplumsal Protesto ve Dinsellikte Artış", sh. 99-100

²³² WACH, J.; A.g.e., sh. 26-29

²³³ GÜNAY, Ünver; Din Sosyolojisi Dersleri, sh. 225

²³⁴ BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; Din Sosyolojisi, sh. 279

²³⁵ GÜNAY, Ünver; A.g.e., sh. 226

²³⁶ WACH, J.; A.g.e., sh. 194; ÜNVER, G.; A.g.e., sh. 226

müterizler grubu oluşur. Bu itirazlar, sürekli veya geçici, kısmi ya da genel, yumuşak veya şiddetli, prensiplere yahut teferruata yöneltilmiş olabilirler.²³⁷

Protestolar genellikle dinî camia içerisinde kalırken, protestoların radikal hal almasıyla itizal ortaya çıkar. Bazen itizali protesto, inanç, ibadet ve teşkilatın anlatımına değil, dinî ideale aykırı buldukları, sosyal ve siyasî müesseselerin ve mevcut şartların bir eleştirisi şeklinde ortaya konur.²³⁸ Protestoların radikalleşmesinde başkalarının kışkırtmasının ve tepki duyulan uygulamaların da şiddetli olmasının tesiri mevcuttur. Zira karşılıklı etki-tepki, tepkilerin daha şiddetlenmesine yol açmaktadır.

²³⁷ GÜNAY, Ünver; A.g.e., sh. 223; KURTKAN, A.; A.g.e., sh. 279

²³⁸ WACH, J.; A.g.e., sh. 189

II-ŞEHİR VE ŞEHİRLEŞME

A- ŞEHİRLEŞME KAVRAMININ SOSYOLOJİK İZAHİ

Şehir, insanlık tarihinde insanların yerleşimi ile ilgili olan ve hayat tarzlarını tesbit etmede yardımcı olan bir kavramdır. İnsanlar ilk devirlerde göçebe bir hayat tarzı ile avcılık ve toplayıcılıkla hayatlarını idame ettiren bir safha yaşamışlardır. Daha sonra insanoğlunun yaşamış olduğu ilk ciddi olay gerçekleşmiş, insanlar toprağa yerleşerek köy hayatına başlamış ve kendi yiyeceklerini kendileri yetiştirmişlerdir. Böylece tabiat istismarının yerini insanların kendi üretimleri almıştır. Nüfusun artması ve değişik iş kollarının ortaya çıkması, idari yapılanma ve bunların beraberinde getirdiği sosyal değişimler, köy-şehir farklılıklarının temelini teşkil etmiştir.

1- Şehir

Sosyal bilimlerde kullanılan diğer bir çok kavramda olduğu gibi, şehir hususunda da tam ve herkesçe kabul edilen ve şehrin bütün yönlerini ihtiva eden bir tarif yapılmış değildir. Bununla birlikte şehrin değişik yönleri baz alınarak tariflerinin yapıldığı görülmektedir. Maunier şehri, morfolojik, fonksiyonel ve karma bir esasa dayanmalarına bağlı olarak tasnif etmiştir. Morfolojik esaslı tariflerde, şehrin toprağı ve nüfusunun çokluğu bakımından kütlesi, etraflarının kale ve surlarla çevrilmiş olması ve demografik özellikleri esas alınmıştır. Ancak kütlenin çevreye göre değişmesi, surların ve kalenin her şehirde bulunmaması, demografik özelliklerin ise ayırdedici bariz bir vasıf olmaması açısından sosyolojik bir muhtevaya sahip olmadığı vurgulanmıştır.²³⁹

Fonksiyonel özellikleri açısından yapılan şehir tarifleri ise zanaat, endüstri ve ticaret, değişim ve tüketim, hukuki fonksiyonları baz alınarak yapılmıştır. Ancak bu yaklaşımda, şehrin farklı fonksiyonları esas alınmış ve bir tek şehir tipi için geçerli olan yönleri vurgulanmış olması ve şehrin bu fonksiyonlarının değişmesi bakımından, şehrin tarifine kriter olamayacağı belirtilmiştir. Karma şehir tarifleri ise, yukarıda verilen yaklaşımların birleştirilmesiyle ortaya çıkmıştır.²⁴⁰

²³⁹ YÖRÜKAN, Ayda; Şehir Sosyolojisinin Teorik Temelleri, Ank., 1968, sh. 15-16

²⁴⁰ YÖRÜKAN, Ayda; A.g.e., sh. 16-17

Şehirler siyasî, fiziki ve fonksiyonel açıdan incelenebilir, siyasî açıdan şehir, belli idari hudutlar çerçevesinde görev yapan idarelere sahip birimleri olması bakımından; fiziki bakımdan, değişik amaçlar için kullanılan binalar ve ulaşım vasıtaları, fonksiyonel açıdan ise; iktisadî, sosyal, kültürel, faaliyetlerin yapıldığı yerler olarak incelenmektedir.²⁴¹ Şehri tarif etmek için yerleşme alanının idari statüsü, nüfusun yoğunluğu ve bileşimi ve sosyolojik kurallara bağlı kriterler kullanılmaktadır.²⁴²

Bir başka yaklaşımda ise şehir, heterojen, mesleki örgütlenmelerin ön plana çıktığı, sosyal baskı mekanizmalarının sınırlandığı, fertlerin “biz” duygusunun sahip olduğu cemaat hayatından, “ben” duygusunun hakim olduğu cemiyet hayatına geçtiği ve bu tarz içerisinde sosyal ilişkilerin yer aldığı cemiyetler olarak görülmektedir. Böylece şehir “*birbirine benzemeyen yaşam biçimlerine sahip insanların aynı yerleşim alanında diğer yaşam biçimlerini kabullenerek yaşayabildiği mekânlardır*”²⁴³ şeklinde tarif edilmektedir. Bu suretle, şehrin, nüfus bakımından olduğu gibi, hayat tarzları itibariyle de heterojen olabileceği vurgulanmaktadır. Ayrıca insanların bu farklılığı kabul ederek, aynı mekânlarda yaşadıklarına dikkat çekilerek, şehirde farklı anlayışların bulunacağı belirtilmektedir.

Şehri, köy cemaatinden ayıran özelliklerden bazılarını fert için daha çok özgürlük, farklı ve özel ilgisi olan grupların varlığı, farklı mesleklerin bir arada bulunması, değişik şekillerde hayli özelleşmiş hizmetler, sosyal ve iktisadî farklılıklar, genellikle farklı, ırkî, millî, dinî grupların varlığı, sağlık, yapılaşma, taşıma, eğitim, suç vs. gibi hükûmetin özel görevleri, sosyal değer ve hayat tarzında geniş farklılıklar, değişik çevre şekilleri tarzında sıralamak mümkündür.²⁴⁴

Şehir tarifinde, bütün şehir tiplerinde bulunan ve değişmeyen özelliklerin vurgulanması ve sosyolojik bir muhtevaya sahip olması esastır. Bunun için dış özelliklerin ve fonksiyonlarının değil, şehrin iç yapısının vurgulandığı tarifler ancak sözkonusu özelliğe sahip olur. Bunun için Maunier’in yapmış olduğu “*nüfusuna oranla coğrafi temeli dar olan ve aileler, meslek grupları, sosyal sınıflar, meshepler vs. gibi çeşitli heterojen grupları içine alan karmaşık bir yerleşme grubudur*”²⁴⁵ şeklindeki şehir tarifi, çalışmamız için esas

²⁴¹ İSBİR, Eyüp, G.: Şehirleşme ve Meseleleri, Ank., 1986, sh. 4

²⁴² YAVUZ, F.- KELEŞ, R - GERAY, C.; Şehircilik - Sorunlar, Uygulama ve Politika, Ank., 1973, sh. 23-24

²⁴³ TATLIDİL, Ercan: “Kent Kültürü ve Boş Zamanları Değerlendirme”, Dünya’da ve Türkiye’de Güncel Sosyolojik Gelişmeler, 1. Ulusal Sosyoloji Kongresi, C. 1, Ank., 1994, sh. 385

²⁴⁴ HUNT, Elgin, F.: Social Science, 4 th edition, New York, 1972, sh. 280-281

²⁴⁵ YÖRÜKAN, Ayda; A.g.e., sh. 17

alınacaktır. Zira hem sosyolojik özelliğe sahip olması bakımından hem de kabul edilmiş bir tarif olması itibariyle dikkate alınmaktadır.

2- Şehirleşme

Sanayileşmeyle birlikte şehir ciddi bir değişim yaşayarak, hem nitelik hem de nicelik olarak bir takım farklılıklar yaşamış, bunlardan en mühimi, organik enerjinin yerine mekanik enerjinin kullanılması olmuştur. Yaşanan bu değişimle şehirler, ticaret özellikle de sanayi merkezi olmasıyla birlikte ciddi boyutlarda sosyal hareketliliğe sahne olmuştur. İnsanlar, iş bulmak maksadıyla şehirlere akın etmişler, bu durum birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Ancak sanayileşmiş ülkeler bu problemleri, şehre göçenleri sanayide massedebilecek iş imkânları olduğu için daha rahat atlatabilmişlerdir. Ancak sanayisini tam teşekkül ettirememiş ülkelerde, bu göçler ciddi problemlerin kaynağı olmuş, her yeni göç bu problemlere yeni boyutlar ilave ederek, bunları âdeta çözümsüz hale getirmiştir.

Şehirleşme konusunda en çok dikkat çeken şehirlerin sayısının ve şehre göçen nüfusun artmasıdır. Ancak şehirleşmede nüfusun temel özellik olarak görünmesine rağmen bunu aşan özelliklerin de varlığı sözkonusudur. Dar manâsıyla şehirleşme, şehir sayısının ve nüfusun artmasıdır. Bununla birlikte şehrin iç-yapı özelliklerinin ve sosyolojik muhtevasının eksikliğine ilaveten tek faktörün esas olarak kabul edilmesi, bunu aşan bir şehirleşme tarifini zaruri kılmaktadır. Bundan dolayı geniş manâsıyla şehirleşme *“sanayileşmeye ve iktisadî gelişmeye paralel olarak şehir sayısının artması ve mevcut şehirlerin büyümesi sonucunu doğuran, toplum yapısında artan oranda örgütlenme, iş bölümü ve ihtisaslaşma yaratan, insan davranış ve ilişkilerinde şehirlere özgü değişikliklere yol açan bir nüfus birikimi süreci”*²⁴⁶ şeklinde tarif edilmektedir. Bu tarifte sözkonusu eksiklikler giderilmiş olmakta ve şehrin kendine ait özellikleri de vurgulanmaktadır. Böylece demografik, iktisadî, sosyal boyutlarının da göz önünde tutulduğu görülmektedir.

Şehirleşmenin sadece bir nüfus hareketi olmadığını belirtmiştik. Gelişmiş ülkelerde şehirleşme, sanayi bölgelerinin çevresinde geliştiği halde, gelişmekte olan ülkeler bu imkândan mahrum kalmıştır. Dolayısıyla şehirleşme sanayileşme alanlarından çok hizmet sektörlerine kaymış, böylece aldatıcı bir problemsizlik yaşanmıştır.²⁴⁷ Nitekim şehirleşme,

²⁴⁶ KELEŞ, Ruşen: 100 soruda Türkiye’de şehirleşme. Konut ve Gecekondu, İst. 1972, sh. 6

²⁴⁷ İSBİR, Eyüp: Şehirleşme ve Meseleleri Ankara, 1980, sh. 18

ekonomik ve sosyal süreçlerin işlemesiyle ortaya çıkan bir sonuçtur.²⁴⁸ Böylece şehirde iş gücünün sanayileşmeyle paralellik arzeden, hizmet sektöründe veya marjinal işlerde çalışmasıyla, üretime dayanmayan bir tüketim şekli ortaya çıkmıştır.

Köyden şehre göç sebeplerine baktığımız takdirde, yine şehirlerimizin iş gücü ihtiyacını karşılamak için göçten ziyade köyde geçinememekten kaynaklandığını görmekteyiz. Köy topraklarının tarıma elverişsiz hale gelmesi, verim düşüklüğü, gelir yetersizliği, iklim şartlarının elverişsiz olması, erozyon ve tarımda makinalaşma,²⁴⁹ nüfusu şehre iten faktörlerin başında gelmektedir. Ayrıca açık işsizliğin yanında gizli işsizliğin de sözkonusu sebeplerden dolayı açık hale gelerek şehirlere göç sebebi olduğunu belirtmek gerekir. Köy nüfusundaki artışa rağmen, işin verimliliğinin düşüklüğü ve toprak azlığı da insanları şehre göçerek iş bulmaya sevk etmektedir.

Köyün bu itici taraflarının yanı sıra şehrin çekici özellikleri de şehirleşmenin diğer önemli sebebini teşkil etmektedir.²⁵⁰ İş imkânlarının varlığı, daha iyi yaşama imkânları, çocuklarına eğitim imkânlarını sağlama isteği, şehrin temin ettiği değişik sosyal, kültürel imkânlardan istifade isteği şehri cazip hale getirmektedir. Ulaşım imkânlarının sağladığı kolaylık ve kitle iletişim araçlarının insanları şehir hayatı hakkında bilgi sahibi yapması da şehrin cazibesini öğretici olmakta ve ona ulaşma imkânlarını temin etmektedir. Ancak bütün bu cazibesine rağmen şehir-sanayileşme paralelliği sağlanamadığı için, gerçekten çekici bir özelliğe sahip olmadığını göstermektedir.

Köyden gelenler, sanayide massedilmeyip, üretime dönük olmayan değişik işlerde ve hizmet sektöründe çalışmaktadır.²⁵¹ Böylece üretimin yeterince sağlanamadığı, zanaata ve hizmete dayalı işsizliğin ve gizli işsizliğin yaşandığı görülmektedir. Bu durum köylerle şehirler arasındaki farklılığa ilaveten, şehirde yaşayanlar arasında da ciddi farklı özelliklerin yaşanmasına yol açmaktadır. Bu durum gecekondulaşmayı doğurmakta, gecekondulu sadece mekân olarak değil hayat tarzı olarak da bir farklılığı ortaya çıkarmaktadır.

Türkiye’de şehirleşme, şehirleşmenin sanayileşmeye dayanmaması, plansızlık, gecekondulu şehirleşme özelliği göstermesi bakımından köy blokları veya köyleşen şehirlerin varlığından söz edilmektedir. Ayrıca heterojen ve bütünleşmemiş yapı, şehirleşmenin,

²⁴⁸ KARTAL, Kemal; “Kentleşme Sürecinde Toplumsal Değişme Odağı Olarak Ankara”, Kentsel Bütünleşme Yay., (Haz : T. Erder) Ank., 1982, sh. 123.

²⁴⁹ KELEŞ, Ruşen; ; A.g.e., sh. 37

²⁵⁰ UNAT, N. Abadan; “Türk Sosyal Bilimler Derneği Başkanı Prof. Dr. N. Abadan Unat’ın Sırası Konuşması” Kentsel Bütünleşme, sh. 17

²⁵¹ KIRAY, Mübeccel; “Kültür Bütün Bir Yaşam Tarzıdır”, Nokta Yıl : 10, Sayı : 33, 10 Ağustos 1992, sh. 35

sanayileşmeden hızlı gelişmesinden kaynaklanmakta, kır yoksulluğu, şehir yoksulluğu halini almaktadır. Bütün bunlar da çarpık, sıhatsiz şehirleşme şeklinde adlandırılmaktadır.²⁵² Üretime dayanmayan bir şehirleşme, işsiz ve gizli işsizliğin bolluğu, hizmet sektöründe iş gücünün yığılması gibi sebepler de bu tür isimlerle şehirleşmenin anılmasına yol açmaktadır. Ancak şehirlerin köyleşmesinden bahsetmek mümkün değildir. Zira şehirde tarım dışı faaliyetlerin tarım faaliyetlerine dönüştürülmesi imkânsızdır. Bu ancak, şehre gelenlerin şehre intibakta zorluk çekmeleri, intibakın uzun sürmesi, köye ait hayat tarzlarının sürdürülmesinden başka bir manâ taşımaz. Bununla birlikte şehir içinde köy adacıklarının varlığından bahsetmek de mümkün değildir. Zira bunlar köy alışkanlıklarını, köye ait bazı tavır ve davranışlarını devam ettiriyor olsalar da, şehirlerin birer semti haline gelmiş ve şehir nüfusunun bir parçası olmuşlardır.²⁵³

Sanayileşmenin yetersizliği, nüfus artışıyla iş imkânlarının paralel gelişmemesi, işsizliğin artması, gecekondulaşmanın önlenememesini göz önünde bulundurarak kullanılan bir başka ifade de aşırı şehirleşmedir. Ancak bu durum gelişmiş ülkelerdeki gibi bunalımlara yol açmamaktadır. Bu durum marjinal kesime düzensiz iş yaratılmasından ziyade, kırsal alanla ilişkinin devam etmesi, karşılıklı yardımlaşma imkânlarının kullanılmasından ileri gelmektedir.²⁵⁴ Ayrıca gecekondulaşmanın, gelişmiş ülkelerdeki slumdan farklı olması da bunda tesirli olan bir başka faktördür. Zira her ikisi arasında, dar gelirli ailelerin toplandığı yerler olması, gelir, meslek, eğitim seviyesi, bir takım tavır ve davranışlar bakımından bazı benzerlikler mevcuttur. Ancak gecekondu hızlı şehirleşen ülkelerin büyük şehirlerinde maddi ve sosyal manâda geçiş halindeki yerlerdir. Ayrıca gecekonduya yaşayanlar daha çok köy asıllı olmalarına rağmen, slumda oturanlar şehir asıllıdır.²⁵⁵ Buna ilaveten bir şehirde yaşayanların yarısı ve yarısına yakınının gecekonduya yaşamaması, ancak şehir tabakalaşması açısından bir manâ ifade eder. Ancak sosyolojik olarak bir şehirleşmeden bahsetmek mümkündür. Nitekim, Altındağ'da yapılan bir araştırma, gecekonduya yaşayanların, özellikle beklentileri açısından şehre ait değerleri benimsediklerini ortaya çıkarmıştır. Ayrıca yukarı doğru bir sosyal hareketlilik beklentisi içinde oldukları görülmüş ve bu beklentileriyle şehirlerin en dinamik kesimlerini teşkil etmektedirler.²⁵⁶

²⁵² SEZAL, İhsan; Şehirleşme, İst., 1992, sh. 82; KELEŞ, Ruşen; "Türkiye'de Kentleşme ve Kentsel Gelişme Politikaları", Kentsel Bütünleşme, sh. 69

²⁵³ KELEŞ, Ruşen; ; A.g.e., sh. 40,182-183

²⁵⁴ TEKELİ, İlhan; Türkiye'de Kentleşme Yazıları, Ank., 1982, sh. 147-150

²⁵⁵ KELEŞ, Ruşen; ; A.g.e., sh. 179-180

²⁵⁶ KONGAR, Emre, Türkiye Üzerine Araştırmalar, İst., 1993, sh. 233

3- Şehirleşme

Şehirleşmenin şehir sayısı ve nüfusunun artışıyla sınırlı olmadığını veya dar manada ele alındığını görmüştük. Bu sebeple şehrin iç yapısı, şehirde yaşayanların şehir norm ve değerlerine uyma ölçüsü baz alınarak şehirleşmeye yeni boyutlar eklenmiştir. Bu sebeple, şehir, şehirleşme kavramlarından sonra sözkonusu özellikleri dikkate alan şehirlileşme kavramı gündeme gelmiştir.

Şehir hayatını köy hayatından ayıran önemli farklılıklar mevcuttur. Bunların başında heterojenlik gelmektedir. Köyde dil, ırk, din farklılaşması yaşanmazken, estetik, çalışma alanı ve tarzı, ortak duygu ve düşünce, paylaşılan değer ve normlarda benzeri özellik göstermekte ve böylece homojen bir yapı sağlanmaktadır. Şehirde ise, meslek, sosyal tabaka, farklı değer ve normlar sözkonusu olduğu için heterojen bir yapı mevcuttur. Bu durum hem köy-şehir arasında bir fark yaratırken hem de şehirde yaşayanlar arasında farklılıklara sebep olmaktadır. Şehir hayatıyla insanlar homojen bir yapıdan heterojen bir yapıya geçmektedir. Böylece şehirle köy arasında ikinci önemli ayrılık olan farklılaşma karşımıza çıkmaktadır. Sosyal farklılaşma köyde yaşanmazken, veya şehirdeki kadar çok boyutlu olmazken, şehirde sosyal tabakalaşma ile birlikte, tabakalaşmanın beraberinde getirdiği iş bölümü ve statülerde farklılaşma yaşanmaktadır. Bu farklılaşmada etkili bir rol oynayan diğer özellikler nüfusun yoğunluğu ve meşguliyet olmaktadır. Şehirde dar bir mekânda yoğun bir nüfus yaşamasına rağmen, köyde daha geniş mekânlarda daha az bir nüfus yaşamaktadır. Ayrıca yaşayan bu nüfus köyde aynı işle, ziraatla meşgul olurken şehirde zanaat, ticaret, serbest meslek, daha önemlisi sanayi ve hizmet sektöründe çalışma artmakta ve ziraatla şehirde uğraşmak imkânsızlaşmaktadır. Ayrıca şehirde, meslek bütün aileye mahsus olmayıp, aile fertleri farklı mesleklerde çalışmakta ve nesilden nesile meslek aktarılmamaktadır. Bu durum sosyal mobilite imkânlarını artırmaktadır. Köyde yatay ve dikey mobilite çok sınırlı iken; şehirde, hem yatay mobilite hem de statünün kazanılmış olma özelliğini sağlayan eğitim, meslek vs. gibi imkânlardan dolayı dikey mobilite imkânları daha fazladır. Bu imkânları temin etmede şehir-köy farklılığını sağlayan iki özellik çevre ve hacim önemli rol oynamaktadır. Köyde tabii çevreyle yakın temas sözkonusu iken, şehirde tabii çevre ikinci planda kalmakta, iktisadî, sosyal, siyasî ve kültürel boyutlar önem kazanmaktadır. Ayrıca el imalatından, sanayi sektörüne geçiş de bu süreçte önemli olmaktadır. Hacim ise köyde ve şehirde, cemaat ve cemiyet hayatıyla ilgili olmaktadır. Köyde homojen özellik gösteren kendi kendine yeterli ve ferdiyetin gelişmesini engelleyen bir şuur hakimdir. Şehirde ise cemiyet hayatına bir geçiş

söz konusu olup, burada cemaat hayatına ait mahsurlar telafi edilirken, öte yandan, fert yanlılığa ve güvensizliğe kapılabilmektedir. Bütün bu farklılıklar insanlar arasındaki münasebetlere de tesir etmektedir. Köyde münasebetler daha samimi, yüz yüze, uzun süreli bir nitelik arz etmektedir. Şehirde ise münasebetler daha çok olmasına rağmen kısa süreli, gayri şahsi ve resmi, standartlaşmış bir özellik gösterir. Ayrıca bu tarz münasebetler, ikincil bir karaktere sahip olduğu için insanları ekseriyetle tatmin etmekten uzaktır.²⁵⁷

Yukarıda bahsedilen farklılaşma, heterojenlik, giriftlik sayesinde şehirde yeni değerler oluşmaktadır. Yardımlaşma ve dayanışmanın yerini menfaate dayalı münasebetler aldığı için, yeni göçenler bu duruma intibakta zorluk çekerek yabancılık hissetmektedir. Bu duygu zamanla aşamadığı takdirde mevcut normlara uymama, değerleri kabul etmeme gibi hallerle karşılaşmakta ve neticede anomi yaşanmaktadır. N. Abadan Unat'a göre söz konusu durum bağımsız bir şahsiyete kavuşmuş, tek başına karar verme gücüne ulaşmış modern insanla, aile ve cemaate bağlı, ferdiyeti gelişmemiş, yeni göç eden insan arasındaki farktan kaynaklanmaktadır.²⁵⁸ Aynı şekilde sanayileşme ve şehirleşmenin yarattığı hızlı sosyal değişimler olduğu gibi, sanayileşmenin eşlik etmediği şehirleşme, anomi yaratıcı tesirlere sahiptir. Sosyal kontrol vasıtalarının tesirini kaybetmesi ile cemiyetin değerleri dikkate alınmadan, gayelerine en uygun vasıtalarla ulaşılmaya çalışılır. Bu suretle bir nevi fertçiliğin ortaya çıkarak, sosyal çözülmenin yaşandığı belirtilmektedir. Böylece şehirle iktisadî bütünleşme sağlayamamış insanlar, şehre gelerek şehirlileşmemiş, sadece kırsal hayatın şehre gelmesi şeklinde cereyan etmiştir. Kendine has kural ve değer hükümlerine sahip olarak şehirle bütünleşme tesis edilmeden yaşamaktadırlar. Buradan hareketle söz konusu gelişmeler, şehirde küçük adacıklar şeklinde yaşanan hayat tarzlarının varlığının iddia edilmesine yol açmıştır.²⁵⁹ Böylece şehre gelmiş olmasına rağmen bir şehirleşmenin yaşanmadığı, aksine şehir içinde farklı kırsal hayat tarzlarının yaşatıldığına dikkat çekilmektedir. Buna binaen sosyal çözülme ve anominin yaşandığı ileri sürülmektedir.

Ancak, şehre göç edenler tek başlarına göç etmedikleri gibi ya önceden kurulan veya kendilerinin kurdukları gecekondu cemaatlerine katılmaktadırlar. Bu durum bazılarınca şehirlerin kırlaşması şeklinde anlaşılrsa da şehir hayatına intibak etmede bir nevi geçiş süreci

²⁵⁷ FINDIKOĞLU, Z. Fahri; "Erzurum Şehirleşmesi ve Sosyolojik Belirtileri" İ. Ü. İ. F. M., C. 27, No: 3-4, Haziran 1968-Eylül 1968; SEZAL, İhsan; Şehirleşme, sh. 25-28,60-61; SARAN, Nephân; "Göç ve Kentleşme", Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Dergisi, Sayı : 4, 1986'dan Ayrı Basım, sh. 163-164

²⁵⁸ UNAT, N. Abadan; "Türk Sosyal Bilimler Derneği Başkanı Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'ın Sunuş Konuşması", Kentsel Bütünleşme, sh. 18

²⁵⁹ UNAT, N. Abadan; ; Aynı Makale, sh. 18

veya staj dönemi olması itibariyle anomi ve sosyal çözümleri önlemektedir.²⁶⁰ Böylece aile, gecekondulu ya da değişik ideoloji veya inanç cemaatleri, fertlerin yalnızlık hissine kapılmasına, yabancılık çekmesine, anomi yaşamasına engel olmaktadır. Bu intibak süreci, fertlerin şehirleşmelerini temin etmede, şehirle bütünleşebilmeleri için zaman ve imkân sunmaktadır. Zaten şehirleşme de “*kentsel yaşam deneyimi içinde elde edilen bir kültür birikimi*”²⁶¹ olup, şehir hayat tarzına uyumu ifade etmektedir.

Şehre göç eden insanlar kendi menfaatleri doğrultusunda siyasî platformlara katılarak, değişik yönlerden sosyal katılma sürecine girmektedirler. Bu süreç bazı ara kurumlara üyelik şeklinde cereyan etmekte, dernekler, birlikler ve cemaatlere katılmakla, siyasî sahada katılma da artmaktadır. Bu ara kurumlar, yeni şehirleşen insanların katılma yolu ile şehir hayatıyla bütünleşmelerini de temin etmektedir.²⁶² Böylece şehre gelen insanlar geldikleri gibi kalmamakta, ulaşım, iş, eğlence, eğitim, alış-veriş vs.gibi değişik amaçlarla değişik mekânlarda şehirle bütünleşme ve şehirleşme imkânlarına kavuşmaktadırlar. Aile, gecekondulu, değişik dernek ve cemaatler vasıtasıyla insanların yalnız başlarına kalarak bir yalnızlık, korku, güvensizlik içine düşmeleri engellenmekte, değişik ihtiyaçları temin edilerek, alt-kültür ya da karşıt-kültür grupları halinde cemiyet içerisinde yaşamaları önlenmektedir. Şehirleşme, şehir değerlerine intibak etme, aşamalı gerçekleşse de neticede şehirle bütünleşme temin edilmektedir.

B- ŞEHİRLEŞMENİN SOSYAL MÜNASEBETLERE ETKİSİ

Şehir izahlarındaki ortak yaklaşım, şehri anlatırken köy ile mukayese etmek şeklindedir. Bu yapılırken de sadece iktisadî meşguliyetleri veya nüfus yoğunluğu esas alınmamıştır. Esas alınsa bile bu kriterlerin bilhassa sosyal münasebetler üzerindeki tesiri dikkate alınmıştır. Hakikaten de şehri köyden ayıran en önemli husus, sosyal münasebetlerdeki farklılıklardır. Bu manâda şehir nüfus yoğunluğu, iktisadî meşguliyet, fiziki çevre farklılıklarından ibaret mekânlar değil, bunun çok ötesinde bu faktörlere de bağlı olarak, kendine has normları, rol kalıpları ve müesseselerden teşekkül etmiş bir yapıdır.

²⁶⁰ DÖNMEZER, Sulhi, “Hızlı Şehirleşme İle Suç ve Ceza Adalet Sistemi İlişkileri” Hızlı Şehirleşmenin Yarattığı Ekonomik ve Sosyal Sorunlar, İst. 1986, sh. 69

²⁶¹ TATLIDİL, Ercan; “Kent Kültürü ve Boş Zaman Değerlendirmesi”, Dünyada ve Türkiyede Güncel Sosyolojik Gelişmeler, I. Ulusal Sosyoloji Kongresi, C: 1, Ank., 1994, sh. 386

²⁶² VERGİN, Nur; “Hızlı Şehirleşmenin Sosyoloji ve Siyasal Sonuçları”, Hızlı Şehirleşmenin Yarattığı Ekonomik ve Sosyal Sorunlar, İst. 1986, sh. 35

Şehri köyden ayıran ve şehirleşmenin değişik şekillerde ölçüsü olan ve tesir eden kriterlerden birinin nüfus yoğunluğu olduğunu belirtmiştik. Nüfus yoğunluğunun şehirde yüksek olması, şehirdeki farklılaşma ve heterojenliğin temel kaynağı olmaktadır. Farklılaşma meslek, gelir, statü vs. şeklinde olduğu gibi insanlar arasındaki münasebetleri de etkilemektedir. Aynı şekilde heterojenlik de insan münasebetlerini etkileyen diğer önemli faktör olmaktadır. Köyde birlikte yaşamak ve homojenlik, ortak davranış kalıpları, alışkanlıklar, âdetler, gelenekler temin etmiştir. Şehir ise, kültür ve meslek grupları, sosyo-ekonomik sınıfları ihtiva eden heterojen bir cemiyettir. Sosyal sınıflar, inançlar, meslek, eğitim derecelerine göre farklılaşmış ve değişik davranışlar içine girmişlerdir.²⁶³ R. Redfield folk ve şehir ayrımından hareketle folkun küçük, kendi içinde kaynaşmış, dünyadan görelî olarak kopuk, yabancılarla temasının kısıtlı olduğunu belirtir. Hem içlerindeki dayanışma güçlenmekte hem de güçlü bir “biz” ve “onlar” ayrımı yapılmaktadır. Sosyal kontrol mekanizmasıyla da farklılıklar en aza indirgenmektedir. Şehirde ise farklılıklar kabul edilip sosyal kontrol mekanizması aza iner ve tolerans sınırı genişler. Çok yakın mesafelerde yaşanmasına rağmen herkes birbirine yabancıdır. Çoğulculuk hakimdir ve münasebetler gayri şahsi ve yarışmaya dönüktür. Dolayısıyla fertler yalnızlaşır ve dayanışma zayıflar.²⁶⁴ Dolayısıyla her gün sıklıkla münasebette bulunulan insanlar, şehirdeki insanlar için anonim bir varlık olmaktan, şekli veya işiyle tanımaktan öteye gitmeyen bir yabancı durumunda olmaktadır.

Şehir hızlı bir değişimin yaşanmasından dolayı dinamik bir karektere sahiptir. Şehre gelen insan, şehrin hızlı değişen ortamına intibakta zorlanmakta, dolayısıyla kendisini tedirgin ve yabancılaşmış hissetmektedir. Bu suretle şehirle bütünleşmesi zor olmakta, sözkonusu tesirlerden dolayı yalnızlık duygusu ve hayat korkularını keskinleştirerek, şahsiyet çözümlerine yol açmaktadır.²⁶⁵ Köyde şahsiyetinin bütünü ile sosyal münasebete giren insanlar, şehirde şahsiyetlerinin bir yönüyle münasebet kurmakta, böylece şahsiyet parçalanması yaşanmaktadır. Ayrıca şehirde insanlar farklı roller üstlenmekte ve hatta bazen bu roller çatışma halinde olabilmektedir. Homojen bir topluluk olan köyde münasebetler sürekli, yüz yüze, duygusal, tatmin sağlayıcı, samimi olup aile, akrabalık ve komşuluk grupları içinde yaşanmaktadır. Şehirlerde ise münasebetler kısa süreli, sathi, gayri şahsi olup tatmin edici özelliklerden genellikle uzaktır. Bir çok insanla münasebet kurulmasına rağmen,

²⁶³ YÖRÜKAN, Ayda; A.g.e., sh. 19

²⁶⁴ AYATA, Ayşe; “Geleneksel ve Modern Dayanışma, Dünyada ve Türkiyede Güncel Sosyolojik Gelişmeler, I. Ulusal Sosyoloji Kongresi, C: 1, Ank., 1994, sh. 325

²⁶⁵ KÖSOĞLU, Nevzat; “Şehirleşme ve Kültür” Hamle, Yıl: 3, Sayı : 5, 7.2.1983, sh. 25

samimilikten uzak olmakta ve insanlar arasında sosyal manâda ciddi mesafeler bulunmaktadır.²⁶⁶ Bu suretle köyden gelen insanlar, arkada bıraktıkları samimi münasebetleri, şehirde süratle kuramadıkları için yalnızlık, güvensizlik yaşamaktadırlar. Sözkonusu sıkı münasebetlerden kopan fert, yalnızlığı şiddetle hissetmekte, terk edilmişlik duygusuna kapılmakta, kalabalıkların içinde tek kalmakta, yerini tam manâsıyla tesbit edememekte, böylece, anomi ve yabancılaşabilmektedir.²⁶⁷

Yukarıda bahsedilen münasebetlerdeki farklılığın diğer önemli bir sebebi, cemaat ve cemiyet hayatının özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Cemaat hayatı dayanışma, birbirine ait olma, kederini ve sevincini paylaşma duygusunu geliştirir ve davranışlara dökülmesini kolaylaştırır. Şehirde ise, insanlar belli bir cemaat içerisinde erimemiş ve bağımsızlığını kazanmıştır. Ancak bu durum ferdi, kendi korku, endişe, güvensizlik, yalnızlık duygularıyla başbaşa bırakmıştır.²⁶⁸ Ferde bir bağımsızlık sağlarken, onu yalnızlık duygusuna itmiş ve aidiyet duygusundan mahrum bırakmıştır.

*“Bugün büyük kentlerimizin organik bir büyüme yerine bir nüfus yığılmasına sahne olan yerleşmeler biçimine dönüşmesi; kentlerin sunduğu konut, istihdam, beledi hizmetler ve diğer kaynaklar ve imkânlar ile kent nüfusu arasında görülen büyük dengesizlik; çevre kirliliği, gürültü, birbirinden farklı grupların birbirleriyle uyumlu sosyal etkileşimde bulunmada güçlük çekmeleri, kira ücretlerinin yüksekliği, rekabet, gelir dağılımında görülen farklılık, gecekonduların çoğalması gibi sorunlar, kentlerde sosyal hayatın dolayısıyla sosyal ilişkilerin sürekli, sağlıklı ve düzenli sürdürülmesini güçleştirici bir etkide bulunmaktadır.”*²⁶⁹ Sözkonusu sebeplerden dolayı, şehirde münasebetlerde bulunan insanlar birbirine karşı resmi, ihtiyatlı ve lakayd davranırlar. Aynı zamanda devamlılık da sözkonusu olmadığı için, kalıp hükümler şeklinde ve şahsiyetinin bir kısmıyla ilgili hususlarda hükümler verilir. Dolayısıyla kısa süreli münasebetler hakim olduğu için, diğer insanların dikkatini çekici tavırlar içine girilmektedir. Bu gayret sebebiyledir ki etikete fazla riayet, moda ve gösterişe dayalı tüketim anlayışı hakimdir.²⁷⁰ Bu suretle şehre gelen insanlar, her manâda bir farklılık yaşamakta, dolayısıyla bir yalnızlığın içine girmektedir. Bu durumdan kurtulmak için fert, değişik grup ya da cemaatlere dahil olma ihtiyacı hissetmektedir.

²⁶⁶ YÖRÜKAN, Ayda; A.g.e., sh. 20-21

²⁶⁷ KÖSOĞLU, Nevzat; A.g.m., sh. 22

²⁶⁸ YÖRÜKAN, Ayda; A.g.e., sh. 22

²⁶⁹ ERDOĞMUŞ, Zeki; Sosyal İlişkilere Analitik Bir Bakış, Elazığ 1989, sh. 102

²⁷⁰ KORKMAZ, Abdullah; Şehirleşme ve Suç Malatya Araştırması, (1981-1985), Yayınlanmamış Doktora Tezi, İst. 1988, sh. 93

Şehirde duygu, düşünce ve değer hükümlerinin farklı olduğu görülmektedir. Doğumla elde edilmiş statünün yerini, ekseriyetle kazanılmış statü almakta ve önemli olmaktadır. Yapılan iş, mevki, bilgi ve hüner ön planda düşünülür. Şehir hayatında siyasî, iktisadî rekabetlerin yoğun olduğu ve eşitsizliklerin yaşanması sebebiyle, rekabet sözkonusudur.²⁷¹ Böylece belli yerlere gelmek, mesleklere sahip olmak için ciddi şekilde rekabet ve yarışma içine girilmekte, sivilme duygusu yoğun olarak yaşanmaktadır. Bu durumda fertler arasındaki münasebetler kazanan-kaybeden açısından şekillenmekte, diğer insanlara birer rakip gözüyle bakılmaktadır. Bu durum hem ferde huzursuzluk vermekte, hem de sürekli yarış hali bir takım problemlerin sebebi olmaktadır. Maddiyatçı ve menfaatçı münasebetler sözkonusu olmakta, sözkonusu beklentiler mücadele ve ihtilafların kaynağı haline gelmektedir.

Köyde herkes birbirini tanıdığı için, büyüğü saymak, küçüğü sevmek kolayca mümkün olmaktadır. Yaşlı insanın önünden geçen, köy meydanında sigara tütüren genç kolayca tanınır ayıplanır. Çevredeki yaşlı, fakir bilinir ve yardım eli uzanır. Halbuki şehirde herkes farklı yerlerden gelmiştir, aynı apartmanda oturulsa bile birbirlerini tanımaz ve kendi hayatlarını yaşarlar. Köyde zenginle fakir arasındaki fark hiç değilse yaşantı itibarıyla çok az olmakta iken, şehirdeki zenginle fakir arasında âdeta uçurumlar mevcuttur.²⁷² Bu farklılık bazen ferdi psikolojik yılgınlığa iterek ümitlerini kırmakta, aradaki farklılığın ferdi gayretle aşamayacağı düşüncesi belirlemektedir. Bazen de sözkonusu durum, ferdi, rekabetin ve yarışmanın içerisine itmektedir. Bunlardan ilki, ferdin hayata lakayd kalmasına, onunla ilgili umutların yıkılmasına, dolayısıyla içine kapanarak anomik durumlar yaşamasına; diğer insanlara karşı kin, nefret beslemesine yol açmaktadır. İkincisinde ise, sürekli bir huzursuzluk hali yaşamaktadır.

²⁷¹ NİRÜN, Nihat; Sistematik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik Bünye Analizi, sh. 35

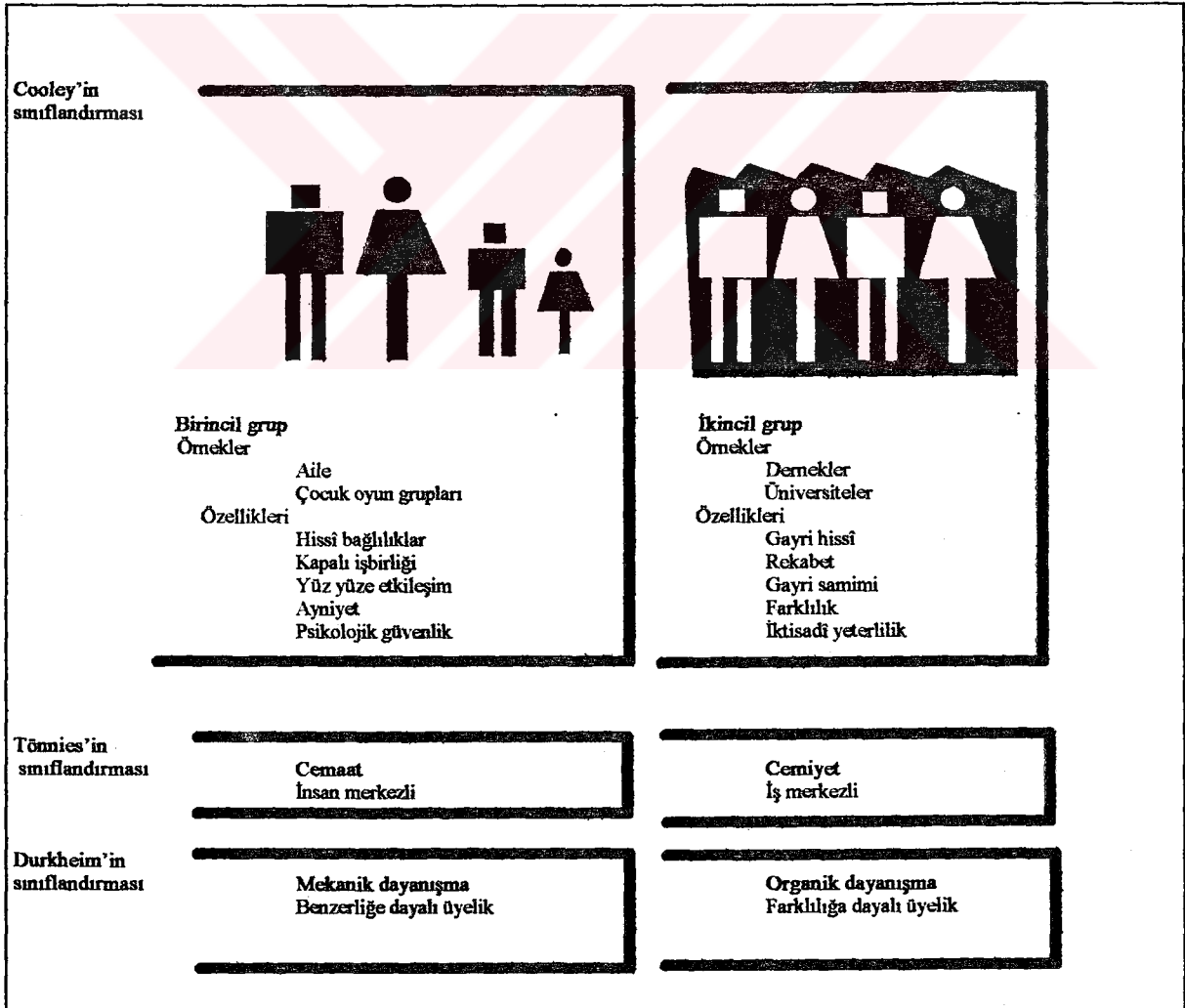
²⁷² TURAL, Sadık; Kültürel Kimlik Üzerine Düşünceler, Ank. 1988, sh. 83

III- MÜESSESEVİ YAPI İÇERİSİNDE ŞEHİRLEŞME VE DİNİN CEMAAT TEŞKİL EDİCİ ÖZELLİĞİ

A. CEMAAT KAVRAMININ SOSYOLOJİK TAHLİLİ

Bir arada yaşamının bir gereği olarak ferdler değişik gruplara mensup olma ihtiyacı duymaktadır. Bu küçük gruplar birleşerek büyük grupları, bunlar da toplumu meydana getirmektedirler. toplum ise değişik sosyologlar tarafından sosyolojide önemli bir yere sahip olan bir sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Bu çerçevede Tönnies toplumu cemaat ve cemiyet şeklinde sınıflandırırken, Durkheim, benzeri özelliklerini dikkate alarak toplumu organik dayanışmalı ve mekanik dayanışmalı toplumlar, Cooley ise birincil ve ikincil gruplar ayırımına tabi tutmuştur.

Şekil 1: Toplum Sınıflandırmaları



Kaynak: STEWART, Elbert W.-GLYNN, James, A.: İntroduction, 1979, sh. 40

Bu ayrımlarda temel kriter olarak sosyal değişimin cemaat hayatından, cemiyet hayatına doğru bir geçişi esas alınmıştır. Bilhassa sanayileşme sürecine giren cemiyetler baz alındığında önemli bir gerçeği vurgulamaktadır. Ancak Türkiye gibi sanayileşme sürecine sonradan giren ve batılı anlamda sanayileşmesini gerçekleştirememiş olan cemiyetlerde, sözkonusu değişimin tam anlamıyla bu şekilde olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim bilhassa Türkiye’de cemiyet hayatının mekânları olarak adlandırılan şehirlerde, oldukça yoğun olarak müşahede edilen cemaatlerin varlığı, dikkatleri çekmektedir.

1- Cemiyet Kavramının İzahı

“*Cemiyet bir muamele ve usuller sistemi, otorite ve karşılıklı yardımlar, bir çok gruplaşma ve bölünmeler, insan davranışının kontrol ve hürriyetleri sistemidir. Bu devamlı surette değişen grift sisteme cemiyet*”²⁷³ denir. Görüldüğü gibi cemiyet cemaatten farklı özelliklere sahiptir.

Bir başka tarif olarak “*cemiyet, insan davranışlarını hem hürriyete kavuşturan, hem hududlandıran, bir taraftan karşılıklı yardımlaşmalara imkân veren, diğer taraftan gruplaşmalara ve bölünmelere yol açan, değişen bir sosyal teşkilatlar ve münasebetler ağıdır*”²⁷⁴ O halde cemiyet hayatı insanların davranışlarına hem hürriyet temin ederken hem de hudutlandırmaktadır. Öte yandan hem yardımlaşmaya imkân vermekte hem de gruplaşmaların oluşmasına müsaade etmektedir.

Cemiyet fertlerin “*aynı iplikte bir çok düğüm noktalarının bulunması gibi, aynı menfaat birliğine, şahsiyetlerinin bir yönü ile bağlanmış*”²⁷⁵ olmasını ifade eder. Cemiyette sosyal ilişkiler gayri şahsi, realist, resmi ve yazılı kuralların hakim olduğu bir şekil arz eder. Cemiyet tipinde, cemaatin tersine insanlar arasında benzerlikler olduğu kadar farklılıklar da mevcuttur. Sözkonusu bu farklılıklar değişik münasebetlerin ortaya çıkmasına, daha resmi özellikler kazanmasına yol açmıştır.

Durkheim’in organik dayanışmalı topluluk tipi ile, ikincil ve sunî grupla da cemiyet yapısına benzer bir yapı kastedilmektedir.²⁷⁶ Cemaatte sadakat, fedakarlık ve itaat esasken, cemiyette ferdi hürriyet, vazife, adalet ve hakkaniyet esas olmaktadır.²⁷⁷

²⁷³ MECIVER-PAGE; A.g.e., sh. 9

²⁷⁴ BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; Genel Sosyoloji, sh. 3-4

²⁷⁵ BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; A.g.e., sh. 267

²⁷⁶ YÖRÜKAN, Ayda; A.g.e., sh. 10-11

²⁷⁷ ÇAĞATAY, Tahir; A.g.e., sh. 53

Tönnies'e göre, cemaatle cemiyet arasındaki farkı şöyle belirtmek mümkündür.²⁷⁸ Cemaatte sosyal ilişkiler gelenekler ve toplumun ortak menfaatine dayanırken, cemiyette ferdi menfaate göre cereyan eder. Ayrıca sosyal ilişkiler, cemaatte genel ve uzmanlaşmama, cemiyette ise sınırlandırılmış ve uzmanlaşmış bir çerçevede yürütülür.

2- Cemaat Kavramının İzahı

Cemaat, ferdin hayatının tamamının içinde yaşandığı gruplardır. “*Küçük veya büyük herhangi bir grubun azaları her nerede şu veya bu münferid menfaati değil, fakat müşterek hayatın ana şartlarını paylaşacak şekilde bir arada yaşarlarsa*”²⁷⁹ buna cemaat denir. Cemaatlerin özelliği kendi kendilerine yeterli olmalarıdır. Ayrıca bir insan hayatının tamamı bir cemaat içerisinde geçer. Bir grubun cemaat olabilmesi için mekân şartı ve cemaat duygusu gibi iki şart gereklidir. Müşterek hayatı paylaşacak bir şekilde birarada yaşamak mekân şartını teşkil eder. Cemaat duygusu ise ortak bir hayat tarzından haberdar olmaktır.²⁸⁰ Bu özelliğinden dolayı “... *Cemaat, topluluğundaki münferid insanları ve onlar arasındaki münasebeti, hayatiyet alemindeki hücreler ve onlar arasındaki münasebete benzetmek mümkündür*”²⁸¹ Cemaat hayatının insanlara verdiği bir duygusu cemaata aidiyetin yüksek seviyede teşekkülünü sağlar. Böylece cemaate mensup olanlar, farklı ben duygusunu aşarak, benzer bir duygusuna sahip olurlar.

Tönnies'e göre cemaatler farklılaşmamış fertlerden meydana gelmiş, şahsi, sıcak, samimi, yüzyüze münasebetlerin hakim olduğu homojen topluluklardır.²⁸² Yine O'na göre cemaatin psikolojik saikleri, ruhi kıpırdanışlar, hisler, kanaatler, temayüller, hissi bağlılık, sadakat, saygı ve sevgidir.²⁸³

Tönnies'in yapmış olduğu ayrım Fransız sosyolojisinde de tesirli olmuş, Durkheim de toplulukları organik ve mekanik dayanışmalı olarak ikiye ayırmıştır. Cemaate karşılık gelen mekanik dayanışma üzerine kurulan topluluklar küçük, kendi kendine yeterli, iş bölümü ve ihtisaslaşmanın az olduğu topluluklardır. Sosyal bütünleşme fertlerin ortak inanç, ahlâkî kaide, ortak değer, örf ve âdetlerle sağlanmıştır.²⁸⁴ Ayrıca Tönnies'in cemaat için ileri sürdüğü bir duygusu, Durkheim'in mekanik dayanışmalı topluluk ayrımında da mevcuttur.

²⁷⁸ ERDOĞMUŞ, Zeki; A.g.e., sh. 126

²⁷⁹ MACIVER-PAGE; Cemiyet 1, (Çev: A.Kurtkan) İst. 1969, sh. 14

²⁸⁰ BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; Genel Sosyoloji İst. 1986, sh. 6-7

²⁸¹ ÇAĞATAY, Tahir; Günün Sosyolojisine Giriş, 2. Baskı, Ank., 1968, sh. 53

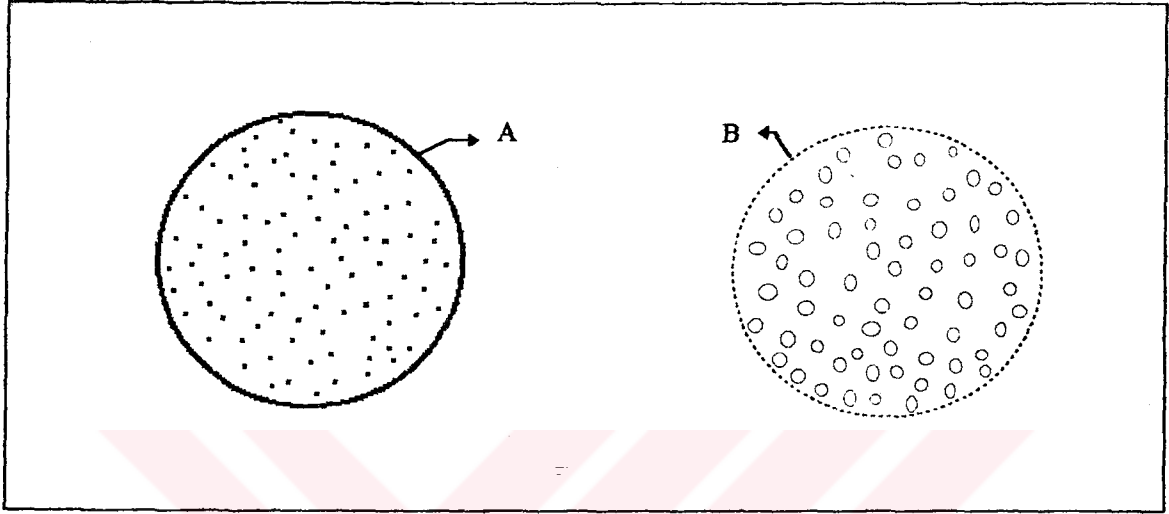
²⁸² YÖRÜKAN, Ayda; A.g.e., sh. 9

²⁸³ SEZEN, Yümmi; Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar, sh. 18

²⁸⁴ ERDOĞMUŞ, Zeki; A.g.e., sh. 127

Aynı ayırmda kullanılan kriterlerle Alman sosyologlar, tabii grup, suni grup ayrımını yapmışlardır. Aynı şekilde sözkonusu ayırmdan hareketle Cooley ise, birincil ve ikincil gruplar şeklinde toplulukları ayırmıştır. Tabii ve birincil grupta cemaat için geçerli kriterler kabul edilmiştir.

Şekil 2: Cemaatçi Yapılar



Kaynak: BİLGİSEVEN, A.K.: Din Sosyolojisi, sh. 299-300.

Cemaatin A şeklindeki ifadesinde ferdiyet yoksunluğunun bulunduğu klanlardaki gibi tek bir cemaatin varlığı sözkonusudur. Ortak biz duygusunun hakim olduğu bu cemaat şeklinde, dışarıya karşı güçlü bir sınır ya da mukavemet mevcuttur. B şeklindeki cemaat hayatında, küçük küçük gruplar mevcut olup, dışarıya karşı sağlam bir sınır olmadığı için, mukavemet de sözkonusu değildir. Küçük biz grupları oluşmuş tek bir bütün engellediği için, topluluk parçalanmış ve büyük halka yok olmuş, her türlü mukavemetten mahrum kalmıştır (Şekil 2).²⁸⁵

Bu şekilde (Şekil 3) dış halka güçlü, insanlar menfaat birliği esasına dayanan birlikler halinde yaşarken, kapalı bir cemaat oluşturmadan diğerleriyle de ilişki halindedirler.²⁸⁶

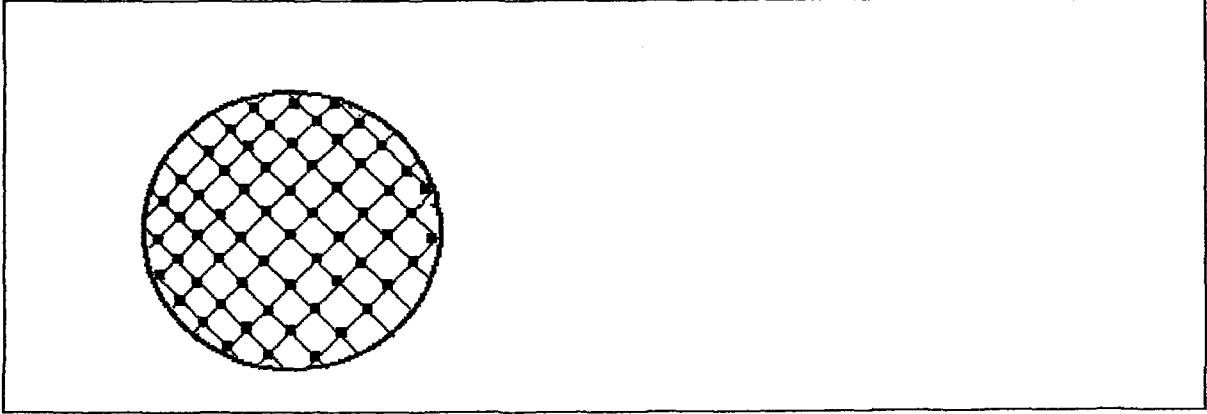
Cemaatte bütün hizmetler cemaatin varlığı için adanmıştır ki, dayanışmanın esasını bu teşkil eder. Cemaatin bütün üyeleri gayesini benimser ve kıymetlerini kabullenirse, fedakârlık yapmanın da gereğine inanır. Her cemaat üyesinden farklı derecelerde de olsa sadakat bekler ve bu sadakat cemaatin hayatıyet ve birlik duygusunun temelini teşkil eder.²⁸⁷

²⁸⁵ BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; Din Sosyolojisi sh. 299-300

²⁸⁶ BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; A.g.e., sh. 300

²⁸⁷ NİRÜN, Nihat; A.g.e., sh. 152-157

Şekil 3: Ferdietçi Yapı



Kaynak: BİLGİSEVEN, A.K.: Din Sosyolojisi, sh. 300

Kan, yer ve ideoloji ya da inanç gibi üç tipi mevcut olan cemaatte, ben duygusu gelişmemiş fertler müşterek hayatın bütün menfaat ve şartlarını paylaşarak, kendi benliklerini cemaat hayatına feda etmişlerdir. Klan aynı kandan gelen cemaat tipine, iktisadî ve kültürel bakımdan kendi içine kapanan köy yer cemaat tipine örnek teşkil eder. İdeoloji ya da inanç cemaati, menfaat birliklerinin yaygın olarak bulunduğu, haberleşme vasıtalarının gelişmiş olduğu ve ben duygusunun hakim olduğu şehirlerde tutunabilen cemaat tipidir. Bu tipde aynı ideoloji ya da inanç etrafında kümelenmiş, diğer gruplarla ilgisini kesmiş ve kapalı bir grup hayatı sözkonusudur. Şehrin sunduğu imkânlarla rağmen kendi ideolojilerine gömül veren insanlarla görüşen, kendi ideolojik yayınlarını takip eden bu insanlar kendi cemaatlerine benliklerini feda etmişlerdir. İdeoloji ya da liderin ileri sürdüğü fikirler bir vahy gibi kabul görür.²⁸⁸ Klan ve yer cemaatine giriş doğumla olurken ideoloji cemaatine giriş irade ile olmakla birlikte, ekseriyetle propaganda ve onun hissedilmeyen baskısı da sözkonusudur.

3- Grup Kavramının İzahı

Grubu “birbirleriyle sosyal ilişkilerde bulunan insanların meydana getirdiği işleycn bir dinamik bütün”²⁸⁹ şeklinde tarif etmek mümkündür. Grup en az iki kişinin birbiriyle sosyal münasebette bulunmasıyla meydana gelir. Nitekim bir başka tarifte grup, “herhangi bir şekilde ilişki kurmuş olan insanlar arası topluluk birimi”²⁹⁰ şeklinde ele alınmıştır.

²⁸⁸ BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; A.g.e., sh. 311-312

²⁸⁹ ERDOĞMUŞ, Zeki; A.g.e., sh. 111

²⁹⁰ NİRUN, Nihat; A.g.e., sh. 113

Sosyal gruplar, tabii, suni, primer, sekonder, asli grup ya da azalık grubu, birincil ya da ikincil gruplar şeklinde, temelde ikili bir ayrıma tabi tutulmuş ve sözkonusu değişik isimlerle anılmıştır.

Primer, tabii, asli ya da birincil gruplarda insanlar yüz yüze münasebetlerde bulunurlar ki, bunlar sosyal yapının küçük sosyal gruplarıdır. Üyelerine vasıtasız olarak şahısların duygu ve düşüncelerine nüfuz ederek onları standardize eder. Çatışma ve çekişmenin de bulunmasına rağmen bir etkileşim ve standardize mevcuttur. Burada katılma duygusu, “biz” şeklinde olup, şahısların duygu ve düşünceleri grubun kontrolü altındadır. Bu grubun en önemli hususiyeti “biz hissediyoruz, biz duyuyoruz” duygu ve düşüncesiyle, ferdi, grubun içerisine alarak diğer gruplardan koparıp onu kontrol etmesidir.²⁹¹

Görüldüğü gibi asli gruplar, iki veya daha fazla şahsın yüz yüze samimi bir birliğidir. Asli olmaları ferd üzerinde devamlı bir şekilde tesirlerinden dolayıdır.²⁹² Asli grubu “*samimi yüz yüze, duygu yüklü sosyal ilişkilerin hakim olduğu; üyelerinin ‘biz’ duygusu, ortak değerler, ortak menfaatler ve ortak standartlar doğrultusunda iş birliği yaptığı; her üyenin kendi kişiliği ile olduğu gibi kabul edildiği; nisbeten sabit üyelerden meydana gelen; sosyal hayatın birçok yönlerini içine alacak kadar yaygın bir faaliyet alanı*”²⁹³ şeklinde ele almak mümkündür. Bu özelliklerinden dolayı samimi ve yüz yüze münasebetlerin karakterize ettiği asli gruplar, ferdin sosyal nitelik ve ideallerini oluşturmaya temel teşkil ederler.²⁹⁴ Birincil grup güçlü bir psikolojik destek vererek üyelerin cemiyete yabancılaşmasını, kopmasını ve ruhi dengesizlik içine girmesini engeller, ayrıca üyeleri için güçlü bir sosyalleşme ortamı da temin eder. Haberleşmede ise sözlü haberleşme esastır.²⁹⁵ Böylece birincil gruplar, fertler için hem psikolojik tatmin sağlamakta, hem sosyalleşmelerini temin etmektedir. Ancak bunu yaparken dış dünyanın kendi bakış açısına göre idrak edilmesini de gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla fertler dışardan gelen mesajları grup ya da cemaatin bakış açısıyla almaktadır. Bu suretle hem kendi içinde birlik oluştururken hem de cemiyet içerisinde farklılıkların oluşmasına yol açmaktadır.

İkincil grubu “*Samimiyetten ve duygu yüklü olmaktan nisbeten uzak sosyal ilişkilerin sürdürüldüğü; faydacılık temelinde birleşilen; hiyerarşinin yazılı iletişimin, uzmanlaşmaya*

²⁹¹ NİRÜN, Nihat; A.g.e., sh. 113-115

²⁹² CRUTCHFIELD S. Richard- KRECH, David; Cemiyet İçinde Fert, 1 Kitap, (Çev: M.Turhan), İst. 1983, sh. 351

²⁹³ ERDOĞMUŞ, Zeki; A.g.e., sh. 112

²⁹⁴ ÇEVİK, Dolunay; Sembolik İletişim, Ank., 1994, sh. 82

²⁹⁵ ERDOĞMUŞ, Zeki; A.g.e., sh. 114

*dayanan iş bölümünün ve işin amacına yönelik resmi faaliyetlerin hakim olduğu genel bir grup türü*²⁹⁶ şeklinde tarif edebiliriz.

İkincil grupta geniş olan grup, küçük gruplara ayrılabilir ki, bunlara alt grup denir. Bu alt gruplar, geniş grubun fonksiyonel birimini teşkil ederler. Ancak sosyal yapı yönünde görünen geniş gruptur. Alt gruplar geniş grubun değer, norm, örf ve âdetlerine göre kendilerini ayarlamaya çalışırlar.²⁹⁷ Bazı farklılıklar olsa da bunlar ancak büyük grubun müsamaha gösterdiği kadar gerçekleşir.

Grup kendi normlarına uymak için üyelerine baskı yaparak bir homojenlik tesis eder. Üyelerini uygun gördükleri fertleri arayıp bulma ve onları seçmeye meylederler. Gruba kabul edilmenin bir karşılığı olarak, grup tutumlarını benimsemeleri ve ona göre tavır almaları gerekir. Ferdin bir gruptan etkilenmesi ancak onu benimsemesiyle mümkündür. Tek başına kalmış insan, ekseriyete karşı uzun süre muhalefet edemez. Dolayısıyla ya kendisi bir grup oluşturmaya çalışacak veya başka bir gruba dahil olacaktır. Ancak bunları başaramayınca, ekseriyete teslim olup onlara uyacaktır. Bu uyma ise, grup, tutum, inanç ve normlarına sadakatla bağlanmayı gerektirir.²⁹⁸ Aksi takdirde dışlanmayı hatta gruptan atılmayı göze almak gerekir.

Gruba katılmak mahrem şeklinde cereyan edince, şahıslar grubun bütünlüğü içinde psiko-sosyal bir erimeye ve karışıma maruz kalırlar. Grubun gayelerini benimseyen üyeler, sosyal hayat alanı içinde şahsi benlerini geri planda bırakıp sosyal beni, “biz” duygu ve düşüncesini şahsiyetleriyle birleştirirler. Grup üyeleri şahsi gayretlerine, menfaatlerine, duygu ve düşüncelerine uygun düşüp temsil eden grup gayelerine katılırlar. Grubun fonksiyonuna katılan üyeler bütünle kendini aynileştirmiş olurlar. Zira kendi alakalarının grubunkiyle benzer olduğunu kabul ederler. Böylece ortak değer, fikir alaka ve faaliyetlerden grup ruhu doğar ve üyeler buna kendi istekleriyle uyarlar.²⁹⁹ Dolayısıyla nasıl gruba katılmada ferdi irade sözkonusu ise, grup norm ve değerlerini benimsemede de ferdi irade sözkonusudur. Ancak istiyerek uyulmadığı takdirde bir grup baskısıyla da karşılaşmak mümkündür.

Grup normu, belli şartlarda üyelerden beklenen hareket ve tutumları tayin eden ve bunlara uyup uymama hallerinde neticeyi hususi bir şekilde belirten bir kaidedir. Grup içinde merkezi bir öneme sahip olan tutum ve hareketler zorla uygulanır ve uyulmadığı takdirde müsamaha gösterilmez. Gruba bağlılık ne kadar yüksekse grup normuna da uyumu o nisbette

²⁹⁶ ERDOĞMUŞ, Zeki; A.g.e., sh. 116

²⁹⁷ NİRÜN, Nihat; A.g.e., sh. 129

²⁹⁸ CRUTCHFIELD S. Richard- KRECH, David; A.g.e., sh. 316-328

²⁹⁹ NİRÜN, Nihat; A.g.c., sh. 115-116

arttırır. Grubu terk etmek isteyenlere karşı da bir baskı uygulanır. Grupta şahsi tesirin kitle vasıtaları tesirinden daha fazla olduğunu söylemek mümkündür. Tesirli olmak için içinizden biri olma imajını yaratmak gerekir. Bazen de şumullü cehalet denilen hadise yaşanabilir. Yani herkes grup normuna sözde bağlı görünür ama özel hayatlarında bunu uygulamaz. Buna rağmen herkes diğerlerinin uyduğunu kabul eder.³⁰⁰ Bu durumun yaşanması, grup norm ve değerlerinin üyelerce tamamiyle benimsenmediğinin isbatı olmaktadır.

Belli bir gruba mensup olan kimse, belli bir rolü devamlı ifa ederek, o grubun bir üyesi olabilir. Sosyal grupta önemli olan mensubiyet şuuru, birlik hissi, grup şuuru, terimleridir. Aslında grup üyeleri kendi aralarında bir nevi rakip durumunda olsalar da bir çok noktada müşterek menfaatleri sözkonusudur.³⁰¹ Zira insanlar gruba belli isteklerini gerçekleştirmek, belli menfaatlere ulaşmak için dahil olurlar. Ancak bu durum grubun gayeleriyle çelişmemelidir. Bunun için gruba riayet sözkonusudur. Gruba riayetkârlığa tesir eden faktörler şu şekilde belirtilebilir.³⁰²

- Grup Büyüklüğü: Ferdin karşısındaki çoğunluk ne kadar büyükse, grub baskısı da o kadar tesirli olur. Ancak ferd artan muhalefete rağmen belli bir noktaya kadar mukavemet ederse, o zaman muhalefet ne kadar tesirli olursa olsun kolayca boyun eğmez.

- Grubun Terkibi: Muhalefet üst mevkidenden gelirse uyma daha kolay olur. Ancak kendine denk veya daha aşağıdakilerden gelirse, muhalefet daha şiddetli olur.

- Kendisi gibi düşünen ortak ya da ortaklar bulması halinde mukavemet artar,

- Grup İttifakının Aşırılığı: Ferdi hüküm ile grup kararı arasında fark büyükse ferd boyun eğmez, aynı paralelde ise riayet eder.

- Zorlamanın Şiddeti: Direnme halinde tehditin, riayet halinde mükafatın tesiri kuvvetlidir.

Grup içinde çeşitli semboller oluşturma, bunlara hürmet gösterme ya da nefret etme, üyelerin grup tarafından kontrol edilmesi sözkonusu olur ve grup içinde benimsenerek devam ettirilir.³⁰³ Bir taraftan grup, üyelerinin inanç ve tutumlarını etkilerken, öte yandan onların ihtiyaçlarını tatmin ve temin eder. Gıda ve barınacak yer, cinsel tatmin, işbirliği isteyen sosyal gayelerin gerçekleşmesini temin, dış tehditlere karşı koruma, ayit olma ve itibar gibi isteklerin temini sözkonusudur. Gruplar bazı üyelerin itibar ya da üstünlük duygusunu tatmin ederken,

³⁰⁰ CRUTCHFIELD S. Richard- KRECH, David; A.g.e., sh. 385-411

³⁰¹ FREYER, Hans; Din Sosyolojisi, sh. 6-12

³⁰² CRUTCHFIELD S. Richard- KRECH, David; Cemiyet İçinde Fert 2. Kitap, (Çev: M. Turhan) İst. 1983, sh. 387-389

³⁰³ MECIVER-PAGE; A.g.e., sh. 42

çoğunluğun ait olma ihtiyacını karşılar, lider mevkiinde olanlar, başka gruplara üye olmazlar, bütün kişilik tek bir grupta toplanmıştır. Bağlılıkları daha keskin ve basit, çatışmaları da daha az rahatsızlık vericidir. Alt üye grubun başarısıyla kendisini özdeşleştirirken, diğeri üstünlük ihtiyacını tatmin eder. Grup üyelerinin ortak, ancak kendisinin farklı düşündüğü zamanlarda fert, ayrılıkların üzerine gitmeyerek, o konudaki inancını yeniden düzenleyecektir. Aksi takdirde gruptan atılmak sözkonusu olacaktır.³⁰⁴ Görüldüğü gibi fert, gruba ya üstünlük duygusunu tatmin veya ait olma duygusunu temin için dahil olmaktadır.

Grup mensubiyetinde üst mevkide olanların başarı seviyeleri yüksek tatmin edilirken, alt mevkide olanlarındaki düşük seviyede tatmin edilmektedir. Görüldüğü gibi gruba itibar, sosyal mevkiler, iktidar isteyen insanlarda hükmetmek, diğelerinde ait olmak, başarısız olanlar da grubun başarısından tatmin olmak ve arkadaş bulmak için bir gruba dahil olunur. Ait olma isteği de, insanın sosyal hareketleri üzerinde derin tesiri olan hakim bir istektir. Bu istek, fertleri, hasbi, yüksek insani gayelere olduğu gibi ihanete, katil olmaya da sürükleyebilir.³⁰⁵ Dolayısıyla grubun hangi amaç için oluşturulduğu önemlidir.

Cemiyette bulunan ideolojiler, değerler, normlar, inanç ve tutumlar kültür ve sosyal sistemler aracılığı ile ferde tesir eder, fert ve dahil olduğu grupla arasındaki ilişki, ferdi hem birlikteliğin bir parçası haline getirir hem de, ferde özel bir karakter kazandırır.³⁰⁶ Gruba katılan fert, bir taraftan kendi isteklerini gerçekleştirmeye çalışırken, diğere taraftan grubun amacını gerçekleştirme gayesi içerisinde olur. Gruba dahil olanlar etnosentrizm ve peşin hükme sahip olurlar.

Etnosentrizm, ferdin kendi grubuna mensup olanlardan başkasını men etmeye ve kendi grubunu göklere çıkarmaya meyilli bir tutumdur. Peşin hüküm ise mühim bir oranda basma kalıp olmaya meyilli his ve heyecanların tesirinde olan, tenkitler ve zıt fikirler karşısında değişmeyen ve ait olduğu objenin aleyhinde olan bir tutumdur.³⁰⁷ Etnosentrizm kendi grubuna karşı olumlu tutum ve yüceltmeyi ifade ederken, peşin hüküm değerlerine karşı olmayı ve olumsuz bir düşünceyi ifade etmektedir.

³⁰⁴ CRUTCHFIELD S. Richard- KRECH, David; Sosyal Psikoloji, Teori ve Sorunlar, sh. 422-446

³⁰⁵ CRUTCHFIELD S. Richard- KRECH, David; A.g.e., I. Kitap, sh. 133-176

³⁰⁶ ÇEVİK, Dolunay; Ag.e., sh. 70

³⁰⁷ CRUTCHFIELD S. Richard- KRÉCH, David; A.g.e., sh. 354

B-DİNİN CEMAAT TEŞKİL EDİCİ ÖZELLİĞİ

1- Genel Olarak Dinin Cemaatleşmeye Etkisi

Din Sosyolojisi bakımından cemiyet önemli ise de, dini grupların cemaat karakteri taşıdıkları görülmektedir. Zira mensupları arasında derin ve güçlü bir münasebet mevcut olup, ferdi bütün varlığını kavrayan hayat tecrübelerinden oluşur.³⁰⁸ Din ferdi olduğu kadar ferdi aşan sosyal karaktere de sahip olup, bu, dinin objektifleşerek bir gruba, cemaate mal olmasıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla dinin en önemli vasfı olarak cemaat teşkil edici özelliğini görmekteyiz.³⁰⁹ Dinî bir hareket tarzı, bir davranış, bazı dinî merasimler ferdi ilgilendirmekle birlikte, ferdi aşarak çevredeki insanları da kapsayabilir. Kapsayıcı özelliği de zaten vardır. Aynı işler ve ortaklaşa yapılan hareketler, cemaatin oluşmasına tesir eder. Böylece ferdi olmaktan çıkar, ferdi kapsayıcı hatta emredici bir özellik kazanır. Önce fert fert icra edilen hareketlere, daha sonra diğer insanlar da iştirak etmeye başlar. Bu icralar sırasında bazı fertler diğerlerinden ayrılarak, dinî ibadeti idare etme rolünü üstlenir. Böylece teşkilatlanma safhasına geçilmiş olur. Din, bütün fertleri ortaklaşa hareket etmeye yönelten fikri bir muhtevaya sahiptir.³¹⁰ Dolayısıyla din hem ferde nüfuz etmekte, hem de fertler arasında bir köprü olmakta, böylece cemaat teşkiline yol açmaktadır.

Her dinde karşılaşılan farklılaşma ve farklı dinî cemaatlerin tezahürü ya dinin teorik kısmının muhteva ve şekil bakımından bünyevi gelişmesiyle ya da cemiyetten gelen tesirlerden kaynaklanmaktadır. Yaratıcı, dünya ve insan etrafında dönen dinî tecrübenin, teorik ve pratik ifadesi birbirine sıkıca bağlı olup, teorik tarafı pratiklerle anlatılmaktadır. Böylece dinî tecrübe, fertle başlayıp, diğer insanlara sirayet eder ve cemaatleşme gerçekleşir. Din, mensuplarına bir dünya görüşü verirken, insanlar buradan aile, devlet, meslek vs. karşısındaki tutumlarını çıkarırlar. Bu öğretiler içden baskı ile insanlara, onların yakınlaşma ve uzaklaşma sürecine derin nüfuz ettiği gibi, şuurlu ya da şuursuz hayat faaliyetlerine de tesir ederler.³¹¹ Böylece fert kazanmış olduğu dünya görüşü ya da gözlükle diğer insanlara ve dünyaya bakmaya başlar.

İlkel dinlerin aksine, evrensel dinlerde bir efsane değil bir öğreti birleştirici ve cemaat teşkil edici bir unsur olarak karşımıza çıkar. İster efsane, öğreti, gelenek ve kutsal kitap

³⁰⁸ FREYER, Hans; A.g.e., sh. 13-14

³⁰⁹ GÜNAY, Ünver, Din Sosyolojisi Dersleri , sh. 165

³¹⁰ FREYER, Hans; A.g.e., sh. 36-37

³¹¹ AYAS, Rami; Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma Ank., 1991, sh. 13-14

şeklinde bulunsun, dinî tecrübenin teorik ifadesi, dine mensup insanın başkalarına sirayet ettirme isteği ile fertleri aşarak, insanları bağlayan bir köprü vazifesi görür. Fertleri kapsayan bu kutsal bilgi sayesinde insanlar, bir taraftan birleşirken, diğer taraftan ayrılmalar gösterir.³¹² Bu suretle din insana, cemiyet içerisinde mezhep, tarikat, cemaat, gruplar şeklinde ayrılma izni vererek, farklılaşmaya yol açarken, diğer yönden ortak değer, tutum, düşünce, davranış vererek birleştirici bir rol ifa eder.

Din dışı bazı sebeplerden dolayı teşekkül eden kan hısımlığı, aile, sop, komşuluk, köy ve şehir, kavim ve millet gibi gruplar dinî mahiyet kazanarak iyice kuvvetlenir ki, bunlar tabii gruplar şeklinde adlandırılır. Dinin kendiliğinden, öncekilerden farklı olan gruplar oluşturmasıyla kilise, mezhep, tarikat, cemaat vs. şeklinde oluşan hassaten dinî gruplar mevcuttur.³¹³ Bu tür gruplarda siyasî önder dışında bir dinî öndere bağlılık duygusu kendiliğinden doğar. Bu suretle ortaya çıkan gruplara, özgül dinî grup veya sırf dinî grup veya dinden doğan grup denir.³¹⁴

Dinden doğan gruplara tek Tanrılı dinlerde rastlanmaya başlanmıştır. Bunların teşkilatlanma prensipleri, cemaat hissini çeşidi ve kesafeti farklıdır. Böylece dinî gruplar eski sosyal yapılarla zıddiyet arz etmesine rağmen, bu tamamiyle bir farklılık şeklinde cereyan etmeyip, eski bağlılıklarını da devam ettirirler.³¹⁵ Fert kendi kendisinin, “ben” inin farkına varınca organik gruplarla tatmin olmayıp, yüksek tipli din çerçevesinde yeni bağlar arayacaktır. Sırf dinî cemaate girmekle, hem Tanrı ile hem de kendisi gibi hisseden insanlarla temas kurma imkânına kavuşarak, tatmin olabilmektedir. Böylece fert, doğuştan cemiyetten ayrılarak, seçmelik cemiyete dahil olur. Böylece bilgin-talebe, şeyh-mürid, meshebler-tariketler şeklinde cemaatlerin oluşumu görülmektedir.³¹⁶ Bu gruplarda, dünyevi işlere karşı vaziyet alış değişmiş, üstelik tamamiyle dinî olarak temellendirilmiştir.³¹⁷ Bu şekilde oluşan grup norm ve değerlerine ilaveten, biz duygusu başka bir cemaatin doğmasına yol açmıştır.

Tek Tanrılı dinlerin zuhuru ile ortaya çıkan bu gruplarda, dinin getirdiği ilk yenilik, bir din kurucusunun varlığıdır. Kurucunun etrafında küçük bir grup teşekkül eder ki, bunlar ilk ve asli şekil olmaları itibarıyla model olma özelliğine de sahiptirler. Bu ilk grup, kurucunun şahsi nüfuzuyla teşekkül eder ki, Weber bunu karizma olarak ifade etmiştir. Bu gruba girenler, çevreleriyle münasebetlerini epeyce gevşetirler. Ancak bu model grupta,

³¹² AYAS, Rami; A.g.e., sh. 11-13

³¹³ FREYER, Hans; A.g.e., sh. 39-46

³¹⁴ TAPLAMACIOĞLU; “Din ve Cemiyet İlişkileri ve Dini Gruplar” A.Ü.İ.F., Ank., 1965, sh. 15

³¹⁵ FREYER, Hans; A.g.e., sh. 47-48

³¹⁶ MENSCHING, G.; A.g.e., sh. 7-9

³¹⁷ AYAS, Rami; A.g.e., sh. 15

kurucularına olan bağılıklarından dolayı teşkilatlanma yoluna gidilmez, din kurucusunun ölümüyle şahsi merkezi kaybederek, bünyesi değişikliğe uğrar. Bundan sonra kendini kabul ettirmiş büyükler, cemaatte belirgin rol üstlenirler, onların ölümüyle de, ayin, ibadet ve teşkilatın merkeze alındığı bir yapı ortaya çıkar.³¹⁸ Böylece dinin müesseseseleşme süreci başlamış olur. Üyelerinin din kardeşliği duygusuyla birbirine bağlandığı manevî bir bütünlük arz etmek, sırf dinî grupların ortak özelliğidir. Böylece müşterek inanç, tören ve ibadetler ile birbirine bağlanır ve dışarıdakilere karşı bir tutum oluştururlar. Bunların ayırt edici özelliği yeni bir dünya görüşü, yeni bir düzen anlayışı ve farklı değer ölçülerine sahip olmalarıdır. Bazen de bu cemaatler diğer gruplarla uzlaşmaz dünyaya karşı alakasız kalır, kendi üzerine katlanarak diğerlerinden soyutlanırlar.³¹⁹ Cemaatler arası münasebetlerde, müsamaha, müsamahasızlık ve rekabet olmak üzere üç karakteristik tutum sözkonusudur.³²⁰ Benzeri çıkış noktaları ve fikirler sözkonusu ise karşılıklı müsamaha yaşanır. Bunların yokluğuna ilaveten, çatışma ve çekişme mevcut ise müsamahasızlık ve rekabet gerçekleşir.

İlk dinî cemaate, ilk mensupları çeken şey yeni bir dinin veya dinî yorumun orjinal inancı olmakla birlikte bizzat din kurucusunun karakterini de hesaba katmak gerekir ki, bunu karizma ile ifade etmiştik. Din kurucusunun ölümü ile, doğrudan temas imkânlarının ortadan kalkmasıyla, yeni mesajın ulaştırılması ihtiyacından cemaat içi teşkilatlanma doğmuştur. Böylece din bir müessese değil ama bir müessese kadrosuna sokulmuş olur ki, bunlar kanuni ve teamüli esaslara dayanabileceği gibi dinî inanç, norm ve değerlere de dayanmaları sözkonusu olur. Böylece dinin ayakta kalabilmesi garantilenmiş olur.³²¹ Zira ferde, fertler arası ilişkilere, cemiyet ve onun kültürüne nüfuz edebilme seviyesini yakalamış olur.

İlk cemaatin teşekkülünden sonra bu ilk durum manevî beraberlik ve kardeşlik duygusu etrafında şekillenir. Önce bir iç hareket şeklinde başlayan zümreleşme, daha sonra gelişen dayanışma duygusu bir dereceye kadar ihtilalcidir. Dayanışma duygusu, cemaatlerin gelişmesiyle bazen artar bazen eksilir. Bu suretle, farklı bir mahiyet gösteren yeni cemaat, eskiye ait görüşleri zımnen veya alenen reddeder. Eski hayat görüşünün esas bağlayıcı unsuru kaybolup yerini aşkın ve içkin tek Tanrı inancı almıştır.³²² Yeni inanç ve fikirlerin varlığı, yeni münasebetlerin, teşkilatların, müesselerin, norm ve değerlerin varlığını da gerekli kılmıştır. Dolayısıyla eski olanla bir rekabet sözkonusu olmakta, eski var olma mücadelesi

³¹⁸ RAHMAN Fazlur, A.g.e., sh. 50-53

³¹⁹ GÜNAY, Ünver, A.g.e., sh. 205

³²⁰ MENSCHING, G.; A.g.e., sh. 11

³²¹ GÜNAY, Ünver, A.g.e., sh. 214-219

³²² AYAS, Rami, A.g.e., sh. 17-18

verirken, yeni kendini kabul ettirme gayreti içerisinde olur. Ancak yeni inanç güçlü bir yapıya sahip olduğu an, insanlar tarafından daha çok kabul görecektir ve eskiye geçme şansına kavuşacaktır. Bununla birlikte eski inanç ve alışkanlıkların tamamıyla yok olduğunu da söylemek mümkün değildir. Bir kısmı uygunluk arz ettiği için bir kısmı da şekil değiştirerek yeniye uymak suretiyle yaşamaya devam eder.

2-İslâm Dininin Cemaatleşmeye Etkisi

Bütün dinlerde olduğu gibi İslâm'da da insanların belli değerler etrafında toplanması gereğine işaret edilmiştir. Nitekim, "*Müminler kardeşler*"³²³ ayetinden hareketle sözkonusu kardeşlik duygusundan dolayı, müslüman cemaatin oluşturulması ve bu birliklerini muhafaza etmeleri beklenilir. Ayrıca, Kur'an bölünmeyi, firkalaşmayı da yasaklamaktadır.³²⁴ Buna rağmen bütün firkalaşma ve ayrılıklar Kur'an kaynaklı isimlerle adlandırılmıştır. Bu ayrılıklar, Harici ve Şia'da olduğu gibi, Kur'an'ın farklı idrak tarzlarından ve yorumlanmasından kaynaklanmıştır.³²⁵ Doyasıyla değişik gruplar Kur'an'a karşı çıkarak değil Kur'an'ı farklı yorumlayarak teşekkül etmiştir.

İslâm tarihinde ortaya çıkan değişik firkalar, bugünkü siyasî partiler gibi doğrudan iktidar adına ortaya çıkmadığı gibi, günümüzde de böyle bir gaye ile ortaya çıkmamaktadır. Bunlar Kur'an ve Sünneti ileri sürerek gerçek İslâmiyeti kendilerinin temsil ettiklerini iddia etmektedirler. Müslümanların 73 firkaya ayrılacağı hususunda bir hadis zikredilmekte, bir kısmı bunun için gerekli sayıyı oluşturmaya gayret ederken, bir kısmı da bunun gayri sahih bir hadis olduğunu belirterek, bu ayrılıklara karşı çıkmaktadır.³²⁶ Ancak böyle bir ayrılığa müsaade edilmiş olsa bile Müslümanlar Allah'ın ipine sınımsız sarılmakla³²⁷ görevlendirilmiş, ikaz edilmiş ve belli konulardaki ayrılıkların çizgisi sınırlandırılmıştır.

Ancak sözkonusu gruplar Kur'an ve hadislere kendi tutku ve heyecanları doğrultusunda manâ vererek, yorumlayarak, İslâmî geleneğe bağlı cereyanlarla ihtilafa düşmektedirler.³²⁸ Böylece Ehli Sünnet Vel Cemaat'in dışına çıkmış oldukları kabul edilmektedir. Ehli Sünnet'le, Peygamberin Sünneti ile sahabe ve onların yolunda olanlar ifade

³²³ HUCURAT, 10

³²⁴ SEYYİD, Rıdvan; İslâm'da Cemaatler Kavramı, (Çev: M.Can), İst. 1991, sh. 38

³²⁵ SEYYİD, Rıdvan; A.g.e., sh., 58,71

³²⁶ FIGLALI, Ethem Ruhi; Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri, sh. 16-18

³²⁷ Ali İmran, 103

³²⁸ AKYOL, Taha; A.g.e., sh. 185

edilmektedir.³²⁹ Bu gruplardan bir kısmı en doğru İslâmı kendilerinin yaşadığını iddia ederken, bazıları kendilerini tek İslâmî grup olarak görmektedir.

Yukarıda bahsedilen yorum ve farklı idrak tarzları sade olan Kur'an'ı anlaşılabilir, hiç değilse karmaşık bir hale getirmiştir. Böylece kendi düşüncelerini Kur'an'a göre şekillendirmekten ziyade, kendi görüşlerini temellendirmek için Kur'an'a müracaat edilmektedir. Kaldı ki, bu tür fırkaların öne çıkardıkları problemlerin büyük bir kısmı da, Şia'nın imamet meselesinde olduğu gibi Kur'an'ın asli meselesi olmamıştır. Bu fırkalaşma ya da cemaatleşmenin teşekkülünde etkili olan itikadi faktörler, genelde sosyal faktörlere bağlı kalmıştır. Mesela Haricilik, Mürciye ve Mutezile'nin ortaya çıkmasında büyük günah meselesi asli faktör olmuştur. Büyük günah işleyenler konusunda Kur'an doğrudan bir tesbit yapmış veya bir isim vermemiştir. Buna rağmen bunlar niçin farklı görüşler ileri sürmüşler, hem de her görüşlerinin Kur'an kaynaklı olduğunu kabul etmişlerdir? Kaldı ki, Nisa 48'de Allah şirke düşenler hariç diğerlerinden istediğini, dilediğini bağışlayacağını belirtmektedir.³³⁰ Görüldüğü gibi farklılıklar Kur'an'a dayandırılmakla birlikte ya farklı ayetlerin ön plana çıkarılması veya aynı ayetlerin farklı yorumlanmasıyla gerçekleştirilmektedir.

Haricilik, Şia'lık ve bunların günümüzdeki devamı olan İslâmın değişik idrak edilmiş tarzlarının siyasî rengi daha koyudur. Bu farklı fikirlerin temelinde iman konusu yer almış, burada da, temel sebep, öncelikli siyasî ilgilerinden ortaya çıkmıştır. Kaldı ki, bunlar iman konusuna yönelmeden, küfür üzerinde durmuşlar, hatta bunu kavram seviyesinde değil "kafir kimdir?" sorusunu temel alarak ferd seviyesinde yapmışlardır.³³¹ Bu durum, bir fikir etrafında kapalı bir cemaat teşkiline de yol açmıştır. Zira "*fikir birliğinin sağlanamadığı çeşitli adacıklar halinde, sadece kendisinin haklılığını belirtip, geriye kalanları kabul ve tasvip etmeyen, hatta onları dışlayan tavırlar, dışa kapalı adacıkların ortaya çıkışını doğurmaktadır*".³³² Değişik fikirleri temel alan cemaatlerin ortaya çıkışı da buradan kaynaklanmaktadır.

Cemiyete ve diğer cemaatlere bakış açısı böyle olunca herkesin kendi cemaati, dinsizlerden ve kötü müslümanlardan korunmak için bir tür hicret yapan mensupların,

³²⁹ FİĞLALİ, Ethem Ruhi; A.g.e., sh. 54

³³⁰ ONAT, Hasan; "Mesheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur'an'ın Rolü", 1. Kur'an Sempozyumu, Tebliğler - Müzakereler. Ank., 1994, sh. 436-437

³³¹ İZUTSU, Toshihiko; İslâm Düşüncesinde İman Kavramı, sh. 12-14

³³² ERKAL, Mustafa; "Hakimiyet Kavramını Nerede Aramalıyız?", Milliyetçi Çizgi Gazetesi, 26 Nisan 1995, sh. 3

sığınacağı olarak kabul edilmektedir.³³³ Sözkonusu anlayış ise, en doğru değil tek doğru bizde düşüncesine ve böylece cemaatçı bir yapıya yol açmaktadır.

Sosyo-politik hadiselerin tesiri ile şekillenen cemaatler ve görüşleri, yaşanan ortamın canlı meseleleri olup, Kur'an'la temellendirilmek suretiyle dinî bir muhteva kazanmakta, din gibi telakki edilmektedir. Bunun temelinde teferruatın öne çıkarılıp, Kur'an'ın ana hedefi hatta bir inanç sistemi haline getirilmesi yatmaktadır. Böylece her cemaat kendi görüşlerini destekleyecek ayetleri cimbızla çekerek almakta, Kur'an, bütünlüğü içindeki yeri ve nüzul sebebi kaale alınmamakta, sözkonusu durum görüş ayrılıklarının kurumlaşmasında temel faktör olmaktadır. Bu suretle Kur'andan uzak ama cemaat ya da meshebin kendi mantık çerçevesinde doğru olan fikir ve yorumlar, cemaatin özelliği olarak yaşamaya devam etmiştir. Bu görüşlerden bir kısmının, Kur'an'la örtüştüğü doğruysa da hepsinin Kur'an'la aynı olduğunu söylemeye imkân yoktur. Buna rağmen büyük iddialarla ortaya çıkılmakta, hatta dinin fonksiyonu üstlenilmektedir.³³⁴ Böylece her cemaat ya da grup, Fırka-i Naciye'nin* kendisi olduğu iddiasıyla teselli bulmaktadır.

İslâm fertlerce tek başına uygulanamaz. Bunun için bir cemaate ihtiyaç vardır. Sevgi ve dayanışma sağlayan cemaat duygusu, sosyal adalet ve denetimin temeli olarak müminleri birleştirir.³³⁵ Nitekim, tefekkür etmek, nefsin islahı, terbiyesi ve artırılması için insanların programlı yaşaması tavsiye edilmektedir. Vaaz, konuşma ve nasihat meclisleri düzenleyerek, bunların gerçekleştirilmesi temin edilmekte, insanların tek başına bunları yapamayacağı belirtilmektedir.³³⁶ Hakikaten, insanlar kendi gibi düşünen ve yaşayan insanlarla birlikte olmayı istediği için sözkonusu cemaatlere dahil olmaktadır. Ancak bazı görüşler dine bağlılığı ihtisaslaşma ve farklılaşmanın yaşanmasına bağlamaktadır. Zira ihtisaslaşmanın ve iş bölümünün yer aldığı farklılaşmış cemiyetlerde, ferdin bağlanacağı başka kurum ve değerler bulunacağı için dinin artık bir sosyalleşme vasıtası olamayacağı belirtilmektedir.³³⁷ Bununla birlikte dinî yöneliş ve dini yaşamak hiç değilse bir kısım insanlarca tabii bir ihtiyaç olarak görülmektedir. Dolayısıyla sözkonusu canlılık için birçok sebep ileri sürülse de, "*dinî grubu ayakta tutan, bu grubun inanç, amel ve cemaatin temelinde yatan mukaddes bağdır*"³³⁸

³³³ ROY, O; A.g.e., sh. 102

³³⁴ ONAT, Hasan; A.g.m., sh. 438

* Kurtuluş Eren Fırka

³³⁵ AYATA, Ayşe Güneş; "Çoğulculuk Karşısında Otoriterlik: İki İslâmî Yayında Siyasal Düşünceler", *Çağda Türkiye'de İslâm*, sh. 196

³³⁶ İMAM, Humeyni; *Cihad-ı Ekber*, (Çev: A.Nurhah), İst. 1989, sh. 40

³³⁷ YÜCEKÖK, A; A.g.e., sh. 15

³³⁸ GÜNAY, Ünver; A.g.e., sh. 26

Dolayısıyla dinî cemaatleşmenin temelinde ilk sebep olarak dinî inancı görmek gerekir. Ancak fark, bu inancın idrak tarzında, buna bağlı olarak uygulama ve beklentilerinde kendini göstermektedir.

İslâm dünyasının hemen her sahada ciddi bir kriz yaşadığı, herkesce kabul edilen harcı alem bir kabul olduğu gerçektir. Ancak bu krizi aşmak için Müslümanların fanatizme, fundamentalizme, politizasyona değil, ilme, demokrasiye ve tefekküre ihtiyacı olduğunu belirtelim. Ya merhamet ve müjdenin timsali olan Yunus Emre, ya da fanatizm veya öfkenin timsali olan Molla Kasım tercih edilecektir.³³⁹ Bu tercih bundan sonraki istikamet ve meselelere yaklaşımın yolunu çizecek, tarzını tesbit edecektir.

3- Dine Yönelişin Cemaatleşmeye Etkisi

a- Dünyada Dine Yöneliş

Batı'da uzun yaşanan Orta Çağ'dan sonra gerçekleşen Rönesans ve Reform hareketleri dinin dünyadaki hakimiyetinin sorgulanmasını başlatmıştır. Daha sonra yaşanan aydınlanma çağı ve ilmi gelişmeler bu sorgulamayı artırmış, pozitif ilim anlayışı ve materlayist yaklaşımlar, dinin geçmiş çağlara ait olduğunu veya belli sınıfların hakimiyetini temin ettiğini ileri sürmüşlerdir. Comte insan düşüncesini teolojik, metafizik, pozitivist safhalara ayırmış, dinin ilk safhada tesirli olduğunu belirtmiş, yaşanan pozitivist dönemde dinin yerini ilmi anlayış ve uygulamaların aldığı ifade etmiştir. Aynı şekilde Marx dinin, ezilen sınıfların, kendi hallerini kabul etmede yardımcı olduğunu, hakim sınıfların da hakimiyetlerini temin ettiğini belirtmiştir. Böylece dinin rolünün menfi olmasından dolayı artık insanların üzerinde tesirli olamayacağını ileri sürmüştür.

Tarihin hiçbir devrinde görülmediği kadar baş döndürücü bir hızla ilerleyen ilmi ve teknolojik gelişmeler, daha birçoklarıncı dinin insanlar üzerindeki rolünün ortadan kalkacağı veya hiç değilse azalacağı, insanların vicdanlarıyla sınırlı kalacağı ileri sürülmüştür. Böylece ilerleyen ilmin aydınlığı karşısında, dinin gerileyeceği hatta yok olacağı kabul edilmiş³⁴⁰, bu fikir 19. ve 20. asrın başlarında yaygın bir fikir haline gelmiştir.

Pozitif bilimlerin ilk gelişme aşamasında, 19. asırda dini indirgemeci bir yaklaşımla ele alanlar, dini, temel insan davranışlarının veya cemiyetin bir aksi ya da ifadesi olarak değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşımda dini inançlar, ilmi ve pozitivist kritere göre yanlış

³³⁹ AKYOL, Taha, A.g.e., sh. 237-240

³⁴⁰ BAŞGİL, Ali Fuad; Din ve Laiklik, 6. Baskı, İst. 1991, sh. 31

görülmekte, irrasyonel olarak kabul edilmektedir.³⁴¹ Bu suretle ilmî ve rasyonel olmadığı düşüncesinden hareketle, dine karşı tenkitler yapılmıştır. Nitekim aynı dönem İslâm alimlerinin, İslâmın akla ve ilme uygunluğunu isbat etme gayretlerinin kaynağını da burada aramak gerekir.

Dine bu tarz yaklaşımlara rağmen, günümüzde bir dine dönüşten bahsedenler vardır.³⁴² Söz konusu bu hareket bilhassa Amerika Birleşik Devletlerinde, İkinci Dünya Savaşından sonra fark edilir hale gelmiştir. 19. ve 20. asırdaki ilmi gelişmelere rağmen, birçok meselelerin çözümsüz kalması, sefalet, yoksulluk, gerilik, sömürünün devam etmesi, en azından kitlelerin akla ve bilime olan güvenini sarsmış, manevî ve metafizik aleme yönelmeyi gerekli kılmıştır. Ayrıca insanlığı tehdit eden silahlanma da dine yönelmede önemli bir sebep durumundadır.³⁴³

Bu dini canlanış, 1970'li yıllarda Amerika'da cemiyetin herkesimine yayılmıştır. Sadece kırsal eyaletler ve tutucu çevreler değil, Beyaz Anglosakson Protestanlar, siyahlar ve İspanya kökenlilerde de bu canlanışı görmek mümkündür. Böylece Hristiyan değerlerine saygı temeline oturmuş bir cemiyet modeli gerçekleştirme gayesi etrafından toplanılmıştır.³⁴⁴ İkinci Dünya Savaşından sonra aydınlanma çağı filozoflarının da tesiriyle siyaset, dine karşı özerkliği elde etmiş izlenimi vermektedir. Dinin tesiri ise, cemiyette geçmişin kırıntıları şeklinde görülmüş, fert ya da ailelerle sınırlı kalmaya mahkum edilmiştir. 1975'lere doğru laik değerlerin yanı sıra, başarısızlık ve açmazların dinden uzaklaşmaktan kaynaklandığı düşüncesinden hareketle, dine dayalı yeni bir yapı arayışına girilmiştir. Böylece Avrupa'da da Hristiyanlığın canlandığı görülmektedir.³⁴⁵ Değişik ideolojilerin hüküm sürdüğü dönemlerde, din ideolojilerle rekabet etmiştir. Ancak dünyada hiçbir lider sonsuza kadar yaşayacak ürünler verememiş olmalarına rağmen, kutsal kitaplar ve dinler bunu vermiş, hem de yaşamaya devam etmişlerdir.³⁴⁶ Dolayısıyla dini canlanış yaşanmış ve bu durum sathi ve beklenmedik görünse de, derin ve tedrici bir gelişmenin son noktası olmuştur.³⁴⁷ Söz konusu canlanış sadece Hristiyanlık dininde değil, Musevilik ve İslâm'da da yaşanmıştır. Ancak İslâm dünyasındaki gelişmeler, Batı'dan bakılıp entegrezim ya da fundamentalizm gibi katolik veya

³⁴¹ ATACAN, Fulya; Cerrahi Tarikatı, İst. 1989, sh. 3

³⁴² LİNG, Henri, C.; Çağımızda Dine Dönüş, (Çev: N. Orelbi), İst. 1979, sh.

³⁴³ ŞAYLAN, Gencay; Türkiye'de Laiklik, Yeni Yüzyıl Kitaplığı, sh. 6-7

³⁴⁴ KEPEL, Gilles; Tanrı'nın İntikamı, Din Dünyayı Yeniden Feth Ediyor, (Çev: S. Kırmızı), İst. 1992, sh. 15

³⁴⁵ KEPEL, Gilles; A.g.e., sh. 8-9

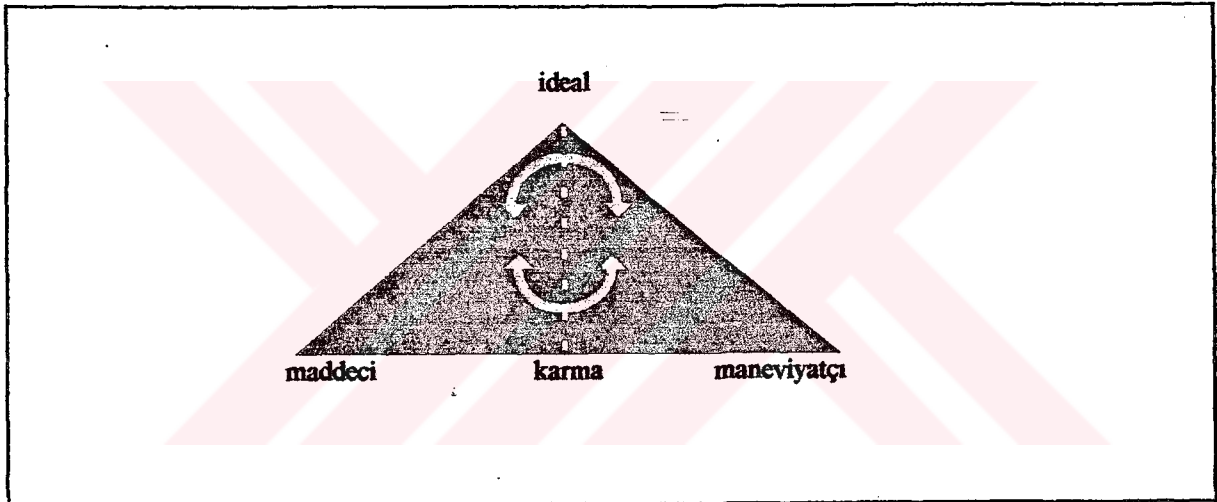
³⁴⁶ Fullerle Röpörtaj, Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye'de İslâmcı Akınlar, (Çev: Y. Polat), İst. 1990, sh. 98

³⁴⁷ KEPEL, Gilles; A.g.e., sh. 26

protestanlığa ait kategoriler olduğu düşünülmeden kullanılması, olayları basite indirgemekten ve genellemekten başka bir şey değildir.

Dünyada yaşanan dine dönüşün bir başka sebebinin Sorokin'in hudutlar teorisini kullanarak açıklamak mümkündür. Sorokin kültürü maddeci, maneviyatçı ve ideal kültür olarak üçe ayırmaktadır. Maneviyatçı kültürle, maddi kültür unsurlarının dahi manevî hazların tatmin edilmesi için kullanıldığı, maneviyatın ağırlık kazandığı kültür tipini ifade etmektedir. Maddeci kültür ise, manevî kültürün fikri unsurlarının bile, maddi değerlere dayanması ve maddeci bir ruh taşımasını ifade etmektedir. Her iki kültür tipinin ahenkli hale geldiği, madde ve manâ hedeflerinin uzlaştığı, fert ve cemiyet menfaatlerinin paralel hale geldiği kültür tipi ise ideal kültürü oluşturmaktadır. (Şekil-4)³⁴⁸

Şekil 4: Sorokin'in Hudutlar Teorisi



Kaynak: STEWART, Elbert W.-GLYNN, James A; Introduction Sociology, 1979, sh. 40

Ortaçağ'da bilhassa batıda, maneviyatçı kültürün hakim olduğu bir devre yaşanmıştır. Sonra dünyada bilhassa batıda yaşanan ilmi ve teknolojik gelişmelere ilaveten pozitivist ve materyalist anlayışlar doğrultusunda maddeci kültürün hakim olduğu bir dönem yaşanmaktadır. Şekilde de görüldüğü gibi bunlar birbirini takip eden safhalar durumunda olduğu için, maddeci kültürün hakim olduğu safhadan sonra maneviyatçı bir safhanın gelmesi beklenmektedir.

Her ne kadar Nietzsche "*Tanrının ölümünü*" ilan etmişse de günümüzde yaşanan gelişmeler bunun aksini göstermektedir. Nitekim yapılan bir araştırmada Tanrı'ya inanıyormusunuz sorusuna evet diyenlerin oranı Türkiye'de % 90 iken, Almanya'da % 50

³⁴⁸ BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; Sosyolojik Açından İslâmiyet ve İslâmi Kavramlar, İst. 1992, sh. 11-13; BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; Din Sosyolojisi, sh. 431

oranında olmuştur.³⁴⁹ Elbetteki bu şiddetli bir dine dönüşün isbatı olmasa da, beklenenin tersine dinin sanayileşme ve pozitivist düşünceden sonra yok olacağı fikrinin, hiç değilse de % 50 gerçekleşmediğini göstermektedir.

b- İslâm Dünyasında Dine Yöneliş

İslâm dünyası ortaçağ boyunca parlak bir medeniyet yaşamış, mühim bir orjinaliteye sahip olmuştur. Ancak birçok iç ve dış tesirlerle, kendi iç kültür dönüşümünü temin edemiyerek kültürün yaratıcılığına ulaşamamıştır. Bu durum dünyada yaşanan birçok değişikliği içinde yaşamadan, dışarıdan seyretmekle geçirmelerine sebep olmuş, bu değişimin içinde yer alabilecek yaratıcılıktan uzak kalmalarına yol açmıştır. Böylece hem dış aleme hem de içerideki batı yanlılarına karşı savunmada kalmış, bu durum psikolojik bir yılgınlığa düşülmesine yol açmıştır. 19. ve 20. asırlarda İslâm dünyası hep savunmada kalmış, hatta büyük çoğunluk sömürge yaşamıştır. Dolayısıyla İslâm, 20. asırda milli hareketlere ve İstiklal savaşlarına ilham kaynağı olarak ortaya çıkmıştır. Böylece İslâm yeniden canlı bir şekilde gündeme gelmiştir.

İslâmın bu canlanışının yanı sıra değişik ideolojilerin ve yaşanan çeşitli devrimlerin tesiriyle kurtuluş için devrim düşüncesine bile kaynak gösterilmiştir. Üçüncü dünya ülkesi olmaktan, sömürgeci, geri kalmışlıktan, ancak İslâmi devrimle kurtululanacağı fikri, bazı çevrelerde kabul görmüştür. “*İslâm devrimi de ancak Kur’an’daki ideoloji ve kavramlarla, Hz. Peygamber’in (SAV) karakter ve kişiliği temelinde yükselen; zihni, ahlâki, psikolojik ve kültürel değerlerini tamamen değiştiren tam kapsamlı bir hareketle oluşabilir*”³⁵⁰ şeklindeki açıklamalarla İslâm temelli bir devrim düşüncesinden hareket etmeye başlamışlardır. Fransız ve Rus devrimleri bu konuda örnek olarak alınmış, ancak İslâmî bir renkle sunulmuştur.

İslâmi canlanışın en önemli sebeplerinden biri olarak batının tesirini görmek mümkündür. Batının yaptığı menfî tesir, Müslümanlarda şaşkınlık, şüphe, kendilerini Oryantalistler vs. gibi başkalarının vasıtasıyla tanımak, askerî, siyasî ve iktisadî başarısızlıklardan hiç de az olmamıştır.³⁵¹ Bu durum batı ile doğu arasındaki münasebetin, efendilik-kölelik şeklinde anlaşılmasına yol açmıştır.³⁵² Bu anlayışın temelinde, oryantalist

³⁴⁹ SEUFERT, Günter, “Türkiye’de ve Almanya’da Dinin Halk Üzerindeki Etkileri - Mukayeseli Bir Çalışma”, Bilgi ve Hikmet, Sayı. 10, Bahar 1995, sh.. 65

³⁵⁰ MEVDUDİ, Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim, (Çev: B. Tuna), 3. Baskı, İst. 1993, sh. 82

³⁵¹ KARA, İsmail; Türkiye’de İslâmcılık, İst. 1985, sh. 15

³⁵² PARLA, Jale; Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik, İst. 1985.

çalışmalar ve anlayışın bulunduğunu belirtmek gerekir. Zira 19. asır oryantalizmi, doğu hakkında şehvet düşkünlüğü, despotluk, sapık zihniyet, yanlış gözlem, düşünce, zihniyet, hafıza ve gerilik vs. düşünceler ileri sürmüş, bunlar tescilli fikirler haline gelmiştir. Bu tescilli fikirlere, bir de doğu ile batının eşitliğinin sözkonusu olamayacağı fikrini ilmen kuvvetlendirmek maksadıyla, ırkların eşitsizliği ve üstün ırk teorileri de eklenerek, ayırım aşılmaz hale getirilmek istenmiştir.³⁵³ Ayrıca Oryantalistlerin İslâm dini ve müslümanlar için yaklaşımları ekseriyetle menfi bir şekilde olmuştur. Zira bu anlayışa göre İslâmın statik, Hristiyanlığın ise dinamik olduğu belirlenmiş, bu statikliğin sebebi olarak ise, özel mülkiyetin olmayışı, kölelik ve despot idarecilerin varlığı gösterilmiştir. Aynı şekilde sanayileşmemiş olmaları da yukarıdaki sebeplere ilaveten kadercilik, hareketsizlik, despotizmin yaratıcılığı engellemesi sebeplerinden hareketle İslâma yüklenmiştir. Ayrıca orta sınıfın yokluğu, bağımsız şehirlerin olmayışı, siyasî haklardan mahrumiyet, özgürleştirici durumların yokluğu sebebiyle orta sınıfın da gelişemediği, İslâm alemiyle ilgili ileri sürülen diğer tezler olmuştur.³⁵⁴ Böylece batı dünyasının yaşadığı ilmi ve teknolojik değişmeler, üstünlük olarak görülmüş ve bu Hristiyanlığın üstünlüğü gibi kabul edilmiş, İslâm aleminin içinde bulunduğu durumdan dolayı suç da İslâma yüklenmiştir.

İslâm, acımasızlık, bağınazlık, nefret ve kargaşa kelimelerine ifade edilmiştir. Bu durum kısmen müslüman olmayanların İslâmı anlayamamalarından, kısmen de müslümanların kendilerini anlatamamalarından kaynaklanmaktadır.³⁵⁵ * Bu durum etki-tepki şeklinde karşılıklı hale gelmiş, aynı ülkede yaşayan İslâm yanlısı gruplarla-laikler arasında hatta farklı İslâmî gruplar arasında bile yaşanır olmuştur. Hristiyanlık ve Musevilikte de aynı canlanmalar farklı boyutlarda da olsa yaşanmasına rağmen, Batı kamuoyu İslâma duygusal bir tepki göstermekte ve İslâm dünyası petrol rezervlerini elinde tutan bölge olarak anlaşılmaktadır.³⁵⁶

Batıdaki gelişmeler karşısında müslümanlar ya zeolet bir tavırla herşeyi Batı'dan almak istemiş ya da, Heredian tavırla tamamen içine kapanarak dış dünyayla alakasını koparmıştır.

Oryantalistlerin bu yaklaşımları, İslâm dünyasında batıya karşı sert tepkilerin gösterilmesine yol açmıştır. Nitekim bunlar, “İslâma saldırmak, İslâmî çerçeveye, İslâm

³⁵³ SAİD, Edward; Oryantalizm, (Çev: S. Ayaz), İst. 1991, sh. 326-327

³⁵⁴ TURNER, Bryan; Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm, (Çev: A. Demirhan) İst. 1991, sh. 18-55

³⁵⁵ EKBER, Ahmed; İslâmın Keşfi, (Çev: L. Karaman), İst. 1994, sh. 25

* Londra'da Metro duvarlarına, “Noel için bir Müslüman öldür” yazıları yazılabilmekte, bu bakış açısı Walt Disney'in kötü kahramanlarına kadar düşmektedir. (manyak Humeyni, kaçık Kaddafi, iğrenç Arafat, tiplerinde olduğu gibi), (Ahmed Ekber, A.g.e., sh. 25-26)

³⁵⁶ SAİD, Edward; Haberlerin Ağında İslâm (Çev: A. Alatl), İst. 1984, sh. 12-16

*kaynaklarına ve tarihine ilmi çalışmalar*³⁵⁷ adıyla bir çok iftira ve yalanın olduğu bir haçlı saldırısı olarak görülmektedir. Bu aynı zamanda Batı'ya bakışın da bir ifadesi olmaktadır. Batı'nın rakipsiz üstünlüğüne, bazen de mutluluk açısından bakılarak batılı insanların huzursuz oldukları, Müslümanların ise batı karşısında zayıf olmalarına rağmen, mutlu ve huzurlu oldukları belirtilmektedir.³⁵⁸ Böylece Batı karşısında, ya bir tepki gösterilmekte veya, huzursuz ve sıkıntılı olduğundan hareketle, İslâm cemiyetlerinin rahat olduğu vurgulanarak, psikolojik olarak yenilgiyi kabullenmiş bir tavır sergilenmektedir.

İslâmi canlanışın sebepleri hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür. Hayal kırıklığı, şerefini yitirme duygusu ve çözümsüzlüğün getirdiği, kimlik bunalımı; Batı karşısında umutların yitirilmesi ve idarecilerin meseleleri çözmede aciz kalması; Arap-İsrail savaşı ve 1973'deki başarılı petrol ambargosu, bunun önemli sebepleri olarak ileri sürülmüştür. Böylece laik ve batılı modeller kabul edildiği gibi İslâmdan uzaklaşıldığı ve başarısız kaldığı fikirleri yaygınlık kazanmaya başlamıştır.³⁵⁹ Erol Güngör, İslâmi canlanışla ilgili fikirleri şöyle toparlamıştır: Bu canlanışta son yıllarda dünyada yaşanan enerji krizi ve İslâm ülkelerinin sahip olduğu petrol zenginlikleri önemli rol oynamıştır. Bir başka yorum, İslâm dünyasındaki canlanışın şaşırtıcı ve yeni olmadığını vurgulamıştır. Bu yanlış anlamının temelinde müslümanların modernliğe ulaşmak için geleneklerinden uzaklaşacağı düşüncesi bulunmaktadır. Böylece dinden uzaklaşılarak batıcı-laik bir modele doğru gidiş kaçınılmaz olacaktır. Eğitimin böyle bir değişme yaratacağı düşünülmüş, ancak iddia edilen tarzda olmamıştır. Zira İslâmi geleneğe sahip olanlar çocuklarını okutarak, İslâmi canlanışı organize edebilecek kalitede insanlar yetiştirmiştir. Ancak İslâmi uyanışın da bu sırada modern bir muhtevaya sahip olduğu belirtilmiştir. Bir başka sebep, İslâm ülkelerine yerleştirilen ve İslâmî alternatif olarak gösteren, batılı ideolojilerin ihtiyaca cevap veremeyerek, iflas etmesidir.³⁶⁰ Bu sebepler, büyük umutlar bağlanan batı kaynaklı ideolojilerin ve batılılaşmanın arzu edileni gerçekleştirmediği düşüncesinden hareketle, İslâma yönelmelerine sebep olmuştur. Bir başka yaklaşım ise, İslâmî canlanışın gerçekleşmesini mevcut krizlere cevap vermesinde görür. Ona göre siyasî, iktisadî, askerî sahada yaşanan yasallık krizine, şeriatla; mevcut sosyal adaletsizlikler ve bunların çözümsüz kalması krizine adaletle; askerî başarısızlık krizine ise, cihatla cevap verilmiştir. Böylece ferdi planda yabancılaşmaya kimlik kazandırarak, cemiyet

³⁵⁷ YEKEN, Fethi; Hicri 14. Asırda Beynelmülel Tuzaklar Karşısında İslâm Alemi, (Çev: C. Tayyar) İst. 1992, sh. 59

³⁵⁸ HALİL, İmadüddin; İslâmın Tarih Yorumu, (Çev: A. Ağırakçe), İst. 1988, sh. 311

³⁵⁹ ESPOSITO, John; "İslâm ve Müslümanların Siyasal Yaşantıları", Güçlenen İslâmın Yankıları. (Ed: J. Esposito, Çev: E. Çatalbaş), İst. 1989, sh. 20-21

³⁶⁰ GÜNGÖR, Erol, İslâmın Bugünkü Meseleleri, 6. Baskı, İst. 1989, sh. 18-22

katında ise, bölünmüşlüğe bütünleşme ile çözüm üretilmeye çalışılmıştır.³⁶¹ İslâmi canlanış, İslâm aleminde çözüm bekleyen problemler ve bunların çözümsüz kalmasından kaynaklanmış, dikkatlerin İslâm'da toplanmasına yol açmıştır.

Batı tesirinin kuvvetlendiği bir dönemde, iktisadî rahatlığı belli sınıflar yaşayabilmiş, bunların gayri ahlâki ve lüks hayatları vicdanları rahatsız etmiştir. Yaşanan iktisadî ve sosyal değişme neticesinde, din ve kültür çevrelerinden uzaklaşıp gecekondularda yaşayan insanlar, kültürel kimliklerini İslâm etrafında kurmaya çalışmaktadırlar. Ayrıca, batılı devletler tarafından sömürge hayatı yaşatılması ve hala sık sık müdahale edilmesi, batı aleyhtar duyguların, İslâmi bir renkle ifade edilmesine yol açmıştır. İsrail'in kuruluş ve güçlenmesini batılı devletlere borçlu olduğunu düşünerek, ortadoğuda yaşayanlar bu konudaki aleyhtar tutumların da İslâmi bir muhteva kazanmasına yol açmıştır. Son olarak, İslâm ülkelerinde kurulan Batı tarzı hükümetler problemleri çözemediği gibi, iktidarda kalabilmek için oligarşi veya diktatör bir çizgiye kaymaları da, İslâmi bir arayışı gündeme getirmiştir.³⁶²

İslâm dünyasında din, ekseriyetle idareciler tarafından ilerlemeye engel olarak görülmüştür. Ancak halk, engel görülen bu dinin, bağımsızlık savaşlarında, başkaldırma ve sevkedici³⁶³ bir güç olarak kullanılmasından dolayı, dinin tesirinin farkına varmışlardır. Böylece hem dine yönelik hızlanmış, hem de sözkonusu tesirden istifade edilmeye çalışılmıştır.

Bu sebeplerden dolayı, sömürge hayatından kurtulduktan sonra İslâmi bir arayış sözkonusu olmuş, 1970'lerde İslâmi canlanış ya da dine yönelme daha da bir hızlanarak devam etmiştir. Bundan sonra, İslâmi sembolizm hem muhteva hem de şekil olarak müslüman cemiyetlerde göze batmaya başlamıştır.³⁶⁴ 1980'lerden sonra İran devriminin tesiriyle, İslâmi canlanma dini bir ivme kazanarak devam etmiştir.

İslâmi canlanışın özelliklerini şöyle belirtmek mümkündür. İslâmın temellerine dönme isteği milli bir hudutla sınırlı kalmayıp, diğer İslâm milletlerini de kapsayan bir kimlik arama gayretidir. Herhangi bir otoritenin olmadığı ve çok merkezli bir yapıya sahiptir. Humeyni'nin liderliği bile İran'la sınırlı kalmıştır. Son olarak İslâmi yönelişin devamlı oluşunu belirtebiliriz. Nitekim bu yöneliş, laik eğilimlerle İslâmi eğilimler arasında bir gidiş-geliş sözkonusu olsa da, geçen asırdan beri devam etmektedir.³⁶⁵ Sözkonusu arayış ve rahatsızlıklar İslâmî canlanışın

³⁶¹ DÖKMECİYAN; A.g.e., sh. 1-12

³⁶² GÜNGÖR, Erol, A.g.e., sh. 23

³⁶³ KEPEL, Gilles; A.g.e., sh. 16

³⁶⁴ AKBAR, Ahmed; Postmodernizm ve İslâm, (Çev: O. Deniztekin). İst. 1995, sh. 51

³⁶⁵ GÜNGÖR, Erol, A.g.e., sh. 22

yaşanmasını gerekli kılmış, günümüzde ise dikkatleri üzerine toplayacak bir seviyeye ulaşmıştır.

İslâmi canlanış ya da yönelişin niçin 20. asırda ortaya çıktığı sorusunu ise şöyle cevaplamak mümkündür. Osmanlı devletinden sonra, ortaya çıkan devletlerde iktidara gelen elitler, iktidarlarına meşruiyet kazandıramamışlardır. Avrupa nasiyonalizmini körü körüne takip eden reaktif milliyetçilik, otoriter düşünce ve çeşitli sosyalist yaklaşımlardan hareketle uzun ömürlü ve ihtiyaca cevap verebilecek bir ideolojik sentez oluşturulamamıştır. Böylece batılı ideoloji ve uygulamaların, insanları istediği seviyelere getiremediği görülünce İslâma dönüş hareketleri başlamıştır.³⁶⁶ Hakikaten “*Marksizm çoğunlukla kuvvetli, insafsız ve diktatörlük anlamına gelmiş, kapitalizm ise yabancılaşma, aç gözlülük ve anarşiyle özdeşleştirilmiş,*”³⁶⁷ geriye tek yol olarak İslâm görülmüştür.*

Bazılarınca bu durum canlanış olarak değil bir devamlılık olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Gilsenan’a göre kapitalist etkinin başlamasına, karşı koyucu bir güç gerekmiştir. Bu güç de İslâm olmuş, sözkonusu durum ise İslâmın siyasî ve kültürel hayatın merkezinde zaten bulunduğu delili olarak gösterilmiştir.³⁶⁸

Pipes’a göre, İslâm bir güç olarak Cezayir ve Lübnan gibi batılılaşmanın köklerinin derin olduğu yerlerde, Afganistan gibi sathi olduğu yerlerde, Suudi Arabistan gibi hükümetin İslâma dostça davrandığı, Endonezya gibi tarafsız kalındığı, Sovyetler Birliğinde olduğu gibi düşmanca tutum olduğu yerlerde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu canlanışın temelinde İslâm’dan başka bir şey aramak yanlış olur.³⁶⁹

Batının karşısında her manâda gerileyen ve var olma mücadelesi vermek zorunda kalan İslâm dünyası ya batıcılığa ya da ihya diye bilinen temelciliğe (Fundamentalizme) yönelmekteydi. Bu hareketin başarılı olmasını, Fazlur Rahman, Islahatçı hareketin varisi olduğu için bir geleneğe sahip olmasına, iç bozulma ve dış saldırılar karşısında bir varlık oluşturmasına ve hareketin gücünü batıcılığın zayıflamasını temin etmesine bağlamaktadır. 19. ve 20. asırlarda Abduh’un hareketini, öğrencisi Reşid Rıza’nın liderliğinde Vahabiliğe yakınlığı ile bilinen selefi hareketler takip etmiştir. Zira batıcılığın yayılması ile birlikte, ya teslimci veya savunmacı bir psikoloji hakim olduğu için, tepkici bir İslâma dönüş hareketi,

³⁶⁶ GÜNGÖR, Erol, A.g.e., sh. 20-21

³⁶⁷ AKBAR, Ahmed; A.g.e., sh. 52

* “Bir kez batı odasına girdik. Liberalizm akrebi soktu bizi... Sonra aynı odaya tekrar girdik, bu kez sosyalizm yılanı soktu bizi” şeklinde bir anlayıştan dolayı İslâmi çözüm çare olarak sunulmuştur. El Kardavi - Yusuf, Ümmeti yıkan ithal çözümler (Çev : R. Tosun) İst. 1990, sh. 312-313

³⁶⁸ ATACAN, Fulya; Toplumsal Değişme ve Tarikat, Cerrahi Tarikatı, sh. 23

³⁶⁹ ATACAN, Fulya; A.g.e., sh. 22

“İhyacı” hareketler ismini alarak devam etmiştir. Selefiye hareketi zamanla temelciliğe kayarak, entellektualizmin karşısına çıkarak, Mısır’da müslüman kardeşleri kendisine varis bırakmıştır.³⁷⁰

Batı karşısındaki sözkonusu durum, bir yandan klişeleşmiş fikir ve ifadelere yer vererek, savunmacı psikolojiyi rahatlatan görüşlerin ortaya çıkmasına; diğer yandan değişik isimlerle anılan fikirlerin arkasına saklanılarak psikolojik tatmin içeren ama meseleleri çözmekten uzak kalan görüşlerin ileri sürülmesine yol açmıştır.³⁷¹ Bu yaklaşımlar değişik isimler altında toplanmış, veya dışarıdan isimlendirmeler şeklinde cereyan etmiştir.

Batı’nın karşısında kalan İslâm dünyasında, 19. asırda bazı kıpırdanışlar başlamış, ancak bunlar İslâmi olmaktan ziyade, dış tesirlerle meydana gelen reaksiyoner tepkici hareketler şeklinde cereyan etmiştir. Bunlar ihya, ıslah, direniş ve muhafazakar olmak üzere dört çeşittir. Direniş hareketleri siyasî bağımsızlık hareketleri şeklinde yaşanmış, ancak batının hakimiyetinden tamamen kurtuluşu temin edememiştir. Zira siyasî ve askerî hakimiyetin yerini, sınayi ve iktisadî bağımlılık almıştır. Muhafazakar hareketler ise din eğitimini yaygınlaştırarak hiç değilse fikri yönden Asr-ı Saadete bağlanmayı amaçlamaktadır. Ancak eğitim ve iktisadın ve dil eğitimi ile modern ilimler arasında bir münasebet tesis edemediği için bir başarı elde edememiştir.³⁷²

İslah hareketleri siyasî güçlerle doğrudan mücadeleye girmeden, müsaid olan sahalarda çalışmayı tercih hareketleridir. Sömürgeciliğe karşı savaşla değil de, tedricen barışla durmayı savunduğu için pek ilgi çekmemiştir.³⁷³ 18. ve 19. yüzyıl ıslahatçıları sosyal çöküntü, siyasî bir zaafiyet ve iktisadî çözümlenin yaşandığı mevcut durumdan rahatsız olan kişilerdir.³⁷⁴ Her ıslahat hareketi, Kur’an ve Sünnet yolunu belirlemiş, dine dönüş ihya ve yenilik hareketinin vazgeçilmez unsuru olmuş, dönüş dinin gereği olarak yorumlanmıştır.³⁷⁵

İslah karşılığı kullanılan bir başka kavram da Reform’dur. Ancak Reformla tecdid birbirinden farklıdır. Reformda öze bağlılık aranmaz ve orijinal şart koşulmaz. Reform, düzeltme ve iyileştirme manâlarına gelir. Deforme olmamış, “asıl” olmadan reform yapılabilir, ancak tahrif olmamış, “asıl” olmadan tecdid gerçekleşemez. Zira tecdid öze dönüş olup, asla

³⁷⁰ FAZLUR, Rahman; A.g.e., sh. 291-313

³⁷¹ AYDIN, Mehmet; A.g.m., sh. Giriş

³⁷² HAN, Vahidüddin; Müslümanların Dünü, Bugünü, Yarını, (Çev: A.R. Temel) İst. 1990, sh. 29-32

³⁷³ HAN, Vahidüddin; A.g.e., sh. 35

³⁷⁴ FAZLUR, Rahman; İslâm, (Çev: M.Aydın-M.Dağ), İst. 1992, sh. 311

³⁷⁵ TURABİ, Hasan; Sudan İslâmi Hareketi, (Çev: E. Demir), İst. 1994, sh. 11

bağlı kaldığı oranda başarılı olur.³⁷⁶ Görüldüğü gibi tecdid yenilenme, ıslah ise Reform manâsında kullanılmaktadır. Bunların amacı modeli kusursuz hale getirmek değil, zaten mevcut olan ideali gerçekleştirmektir. Tecdid, Kur'an ve Sünnet'ten hareketle İslâmı açık bir şekilde tanımlamaya yönelik, ferdin ve cemiyetin gayretini ifade eder. ıslah ahlâki dürüstlük, refah ve verimlilik ve faziletin arttırılmasını gaye edinir.³⁷⁷ İmanın kolaylığı, anlayışı, modern reformcuların anahtar kelimesi olmuş, İslâmı içine düştüğü orta çağ karanlığından çıkarmak hedeflenmiştir. Orta çağ karanlığı esas olunca da Afgani, bir Luther'e ihtiyaç olduğunu belirtmiş; Abdüh ise, protestan reform hareketlerine büyük bir hayranlık duymuştur.³⁷⁸ Seyyid Kutup ise, İbni Teymiye'den hareket etmiş ve sosyalizme kucak açmış, Mevdudi ise İbn Teymiye, Afgani ve Abdüh çizgisini takip etmiştir.³⁷⁹ 1960'larda fikirlerini belirten Seyyid Kutup'un orijinal özelliği, İslâmı, İslâmın yaşandığı cemiyetten ayırarak, onu cahili olarak değerlendirmesidir. Bu düşünceden etkilenen de cemiyeti cahili, dinsiz, adaletsiz ve despot olarak kabul etmiştir.³⁸⁰

İhya hareketlerinin gayesi, İslâmi bir düzen kurmaktır. Onlar, müslümanların karşı karşıya kaldığı bütün problemlerin temelinde, İslâmi bir idarenin bulunmamasını görüp, İslâmi esasların yerleştirildiği anda bütün meselelerin halledileceğini savunur. Böylece kaybedilen itibarın, İslâmi devlet sayesinde, tekrar bulunacağına inanılır. Dolayısıyla İslâmi prensipler, siyasî tabirlerle açıklanır. Bu yaklaşımlar bir çok taraftar bulmasına rağmen, fikrî ve sosyal alt yapıyı ihmal etmiştir.³⁸¹ İlk devir ihyacıları ciddi bir kısırlık içindedir. İhyacıların çoğu, bilhassa İbni Teymiye olmak üzere rasyonelizme ve entellektualizme karşı bir tavır içindedirler. Bu tavır, İslâm dünyasında bilimin ve felsefenin pek yer almadığı, basit bir eğitim-öğretim programının yerleşmesine yol açmıştır. Bu görünüşü ile ihyacılık, bir kısırlığın içine düştüğü gibi, tesirleri günümüzde de hissedilen basit eğitim-öğretim programlarının başlatıcısı olmuştur. Zira hareketin temel gayesi saf haliyle İslâmı ihya ederek, tarihi akışı içindi İslâmın saf bünyesine katılan yabancı unsurlardan dini arındırmak şeklinde ortaya konmuştur.³⁸² Fazlur Rahman, İslâm dünyasındaki ihya hareketlerinin başarısızlığını, batı ve

³⁷⁶ İSLÂMOĞLU, Mustafa; İsrailoğulları'ndan Ümmed-i Muhammed'e Yahudileşme Temayülü, sh. 248

³⁷⁷ VOLL, John O.; "İslâm Tarihinde Tecdid (Renewal ve ıslah (Reform))" Güçlenen İslâmın Yakınları, (Ed: E.J.L. Esposito, Çev: E. Çatalbaş), İst. 1989, sh. 45-47

³⁷⁸ SİDDİKİ, Mazhuriddin; İslâm Düşüncesinden Modernist Düşünce, (Çev: M.Fırat-O.Korkmaz), İst. 1990, sh. 15

³⁷⁹ KISAKÜREK, Necip Fazıl; Doğru Yolun Sapık Kolları, Arınma Çağında İslâm, İst. 1978, sh. 153-155

³⁸⁰ KEPEL, Gilles; A.g.e., sh. 29

³⁸¹ HAN, Vahidüddin; A.g.e., sh. 33

³⁸² AYDIN, Mehmet; A.g.m., Giriş

İslâm modernizmine karşı gösterilen bir tepki niteliğindeki temelci (Fundamentalist) hareketlerin doğuşuna bağlamaktadır.³⁸³ Ancak Nilüfer Göle, modernlik yanlısı elitlerin başarısızlıklarının bu duruma yol açtığını belirtir.³⁸⁴

İhvan-ı Müslim ve Cemaat-i İslâm gibi temelci ve ihyacı hareketler özden ziyade şekle takılıp kalmışlar, daha derine inmeye zaten güçleri yetmemiştir.³⁸⁵ Bu tür hareketler idealize ettikleri Asr-ı Saadetı yeniden yaşamayı, hatta bütün şartlarını bu zamana taşıyarak yaşamayı düşünmektedirler. Halbuki, bu durum çok istendiği halde bile, eskiyi aynen yaşamak, sosyolojik açıdan imkânsızdır. Bu dönem ancak günün atılımlarına ilham kaynağı veya hareket noktası olabilir. Kısaca, M. Akif'in belirttiği gibi asrın idrakine İslâmı söyletmek gerekir. Ancak bunu asrın gerekleri doğrultusunda İslâma bakarak değil İslâmın gerekleri doğrultusunda asra bakarak gerçekleştirmelidir.

Bir kısım isimlendirmeler ise İslâmi canlanışın yabancı kavramlarla ifade edilmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu kavramlardan biri de fundamentalizmdir.

Fundamentalizm, ABD'de ortaya çıkan bir kavram olup, Hristiyanlığın bozulmuş olduğu inancıyla, temel kaynaklara dönülmesini isteyenler için kullanılmıştır. Ancak kısa sürede bunlara karşı çıkılarak küçük düşürücü yayınlar yapılmıştır. Bu kelime Batıda çirkin, hoşgörüsüz, şiddet yanlısı olarak idrak edilmiş, açık ya da gizli olarak İslâm için kullanılmaya başlanmıştır. Ancak bu kavramı, hiçbir şekilde bozulmayan İslâm için kullanmak mümkün değildir.³⁸⁶ Kökten uzaklaşma olmadığı için buna dönüşün de sözkonusu olamayacağı fikrine karşı, kavramın yaygın kullanılması, batılı bir kavram olduğu için taklit gerçeğinden ve bazı kelimelerin arkasına sığınarak, İslâm'ı tenkid düşüncesinden kaynaklanmaktadır.³⁸⁷ Köktencilik ise, fundamentalist kelimesinin karşılığı olarak ve siyasî bir hareketi ifade etmek için kullanılmaktadır. Sosyal ve siyasî açıdan bir geri dönüşü vurgulamakta olup, cemiyeti ve siyasî yapıyı İslâma göre düzenleme isteğine verilen bir isimdir.³⁸⁸ İslâm devletini kurmayı amaçlayan, genellikle muhalefette olan modern siyasî hareketler, sözkonusu kavramlarla anlatılmaktadır.³⁸⁹ Dikkat edilirse kavram, mevcut yapıyı, İslâmı temel alarak değiştirmeyi

³⁸³ RAHMAN Fazlur, A.g.e., sh. 369

³⁸⁴ GÖLE, Nilüfer, "Otoriter Laiklik ve İslâmi Katılım", Türkiye'de İslâmcılık, Yeniüzyıl Kitaplığı, sh. 45

³⁸⁵ AYDIN, Mehmet, A.g.m., Giriş

³⁸⁶ FARUKİ, M.H, "Siz Fundamentalist misiniz?", (Çev: M.Güneş), Değişim, S. 4. Haziran. 1993, sh. 53; AKBAR, Ahmed, Postmodernizm ve İslâm, sh. 28

³⁸⁷ HEKİMOĞLU İsmail; 100 Soruda Bediüzzaman Said Nursi, Risale-i Nur Külliyyatı ve Risale-i Nur Talebesi, İst. 1991, sh. 300

³⁸⁸ ŞAYLAN, Gencay; Türkiye'de Laiklik, Yeniüzyıl Kitaplığı, sh. 8-33

³⁸⁹ ATACAN, Fulya; Kutsal Göç, Radikal Bir Grubun Anatomisi, İst. 1993, sh. 25

amaçlayan hareketler için kullanılmaktadır. Konuyla ilgili değişimleri ifade etmek için kullanılan bir başka kavram da entegrizmdir. Entegrizm “*hayatın tamamını dinleriyle bütünleştirmek, dinlerini de bütün yönlerine nüfuz ettirmek isteyen katoliklerin görüşleridir*”.³⁹⁰ Kur’an ve sünnette herşeyin açıklandığını belirten İbni Teymiye ve takibçileri bu şekilde ifade edilmektedir.³⁹¹ Köktencilüğün temelleri ise 18. asra dayandırılmakta, 18. asır vahabileriyle, 20. asır müslüman kardeşleri arasında kavramsal bir benzerlik olduğu ileri sürülmektedir.³⁹²

Siyasî bir renge veya devrimci bir düşünceye sahip olan hareketler, radikal kelimesiyle ifade edilmektedir. Söz konusu yorum, İslâmî yeniden yorumlayarak, bir yandan alternatif bir cemiyet modeli sunmaya çalışmakta, diğer yandan geleneksel İslâmî tenkid etme özelliğine sahip olmaktadır.³⁹³

Cabiri de, mutedil ve vasat hareketlerle müfridleri birbirinden ayırmaktadır. İkincileri haricilere benzeterek, tekfiri uygulayan grupları çağdaş hariciler olarak görmektedir. Eski müfridleri akide, yenilerini şeriat seviyesinden ortaya çıktıklarını belirtmekte, böylece “*çözüm İslâm’dadır*” şeklindeki sloganların aşılması, günümüz problemlerine İslâmî, ama modern çözümlerin bulunması gereğini savunmaktadır.³⁹⁴ Zira önemli olan sadece dine dönüş değil aynı zamanda yaratıcı dönüşün gerçekleştirilmesidir.

İslâmî canlanması iç ve dış sebep olarak ikiye ayıran Arkoun, dış sebep olarak, bağımsızlık için Avrupa ya da Amerika ile savaşmak zorunda kalınmasına rağmen, idarecileri bunlarla işbirliği içinde görerek, İslâmî mevcut yönetime kızgınlıklarının bir ifadesi olarak kullanılmasını göstermiştir. Bağımsızlıklarına yeni kavuşan ülkelerde, diktatörlüklerin meşruiyet problemleri, şehirleşme ile birlikte yaşanan popülizmin, radikal yorumculara imkân sağlaması, tarihle bağların koparılması isteğine karşı tepki, iktisadî programların başarısızlığına rağmen halkın tüketim taleplerinin artmasını ise, iç sebepler olarak göstermektedir.³⁹⁵ Ayrıca, Arkoun, İslâmî hareketlerin, İslâmî ahlâkın ölçülerini araştırma gereği hissetmeden, şeriatın uygulanmasıyla her problemin halledileceğini zannettiklerinden dolayı, bunları eleştirmektedir.

³⁹⁰ TÜRKDOĞAN, Orhan; “Türk Toplumunun Kültürel Dinamikleri”, Dünyada ve Türkiye’de Güncel Sosyolojik Gelişmeler, 1. Ulusal Sosyoloji Kongresi, sh. 687

³⁹¹ TÜRKDOĞAN, Orhan; A.g.m., sh. 687

³⁹² VOLL, J.O.; A.g.m., sh. 59

³⁹³ GÖLE, Nilüfer; A.g.m., sh. 36

³⁹⁴ GÜLER, İlhami; “Hasan Hanefi, M. Abid Cabiri ve Muhammed Arkoun Bağlamında Çağdaş Arap Düşüncesinde Din-Siyaset(Devlet) Tartışması” Türkiye Günlüğü, Temmuz - Ağustos, 1994, S. 29, sh. 163

³⁹⁵ GÜLER, İlhami; A.g.m., sh. 164

İslâmın günümüzde yaşanan canlanması için, İslâmî diriliş, İslâma dönüş, İslâma yöneliş, öze dönüş, İslâmî uyanış, dinî yenilenme, İslâm taraftarları tarafından kullanılırken, fundamentalizm, entegrizm, köktencilik, kökten dincilik, radikal İslâm diğerleri tarafından kullanılmaktadır. Dökmeciyan bu gelişmeler için “*İslâmî köktencilik*”³⁹⁶ kavramını kullanırken bir başkası “*dini inkişaf*”³⁹⁷ kavramını tercih etmiştir. Sözkonusu İslâmî dirilişten söz edilirken bunun temelinde daha çok militan İslâmın bulunduğu vurgulanmaya çalışılmaktadır.³⁹⁸ İslâmın günümüzde farklı idrak tarzlarına rağmen, bir dini yöneliş ya da canlılığı, hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Ancak bu canlılık, değişik bakış açılarına göre farklı isimlerle anılmaktadır. Bu durumun hem sözkonusu kavramların bilhassa Hristiyan dünyasındaki değişiklikleri anlatmak üzere kullanılmasından, hem de maksadı ifade etmekten uzak olmasından dolayı, yabancı kavramlarla ifade edilmesini uygun görmemekteyiz. Zira bu durum, zaten mevcut olan kavram kargaşasına yenilerini eklemekte ve yeni tartışmalar yaratarak boşuna zaman kaybedilmesine yol açmaktadır. Nitekim bu durum, idrak tarzları farklı da olsa, temelinde İslâmın yer aldığı farklı yorum ve uygulamalardan başka bir şey değildir. Ayrıca İslâm dünyasına ait meselelerin yabancı kavramlarla ifade edilmesi, derine inmeden ithal kavramlar kullanılması, kolaycılığa kaçmanın bir şekli olmaktadır. Yine bu şekildeki ifadeler, sözkonusu grubu rencide etmekte ve yabancılaştırmaya yol açmaktadır.

c- Türkiye’de Dine Yöneliş

Dini canlanış, dünyada ve İslâm aleminde olduğu gibi Türkiye’de de yaşanmaktadır. Ancak, bu canlanış Türkiye’de kendine mahsus özelliklere sahiptir. Zira Türk cemiyeti, batının karşısına dikilen bir Osmanlı mirasına sahip olmuş, Cumhuriyet’in kurulmasından sonra Tek Parti devri uygulamalarına şahit olmuş, nihayet Çok Partili hayat tecrübesini yaşamıştır. Bu özellikler, dünyadaki ve İslâm alemindeki değişimlerden soyutlanmadan, kendine mahsus özelliklerinin vurgulanmasını gerekli kılmaktadır.

Osmanlı Devleti, bir din devleti olmamasına rağmen, din sosyal yapı içinde önemli bir yere sahip olmuş, âdeta eksen müessese rolünü ifa etmiştir. Ancak zamanla dini idrak tarzında değişimler yaşanmış, kültürün yaratıcı dönüşümü tıkanmış, bu durum batı taraftarlarının suçu

³⁹⁶ DÖKMECİYAN, R.H.: Arap Dünyasında Köktencilik (Devrimci İslâm) (Çev: M.Karahanoglu), İst. 1992, sh. 15

³⁹⁷ SİSTEMBÖLÜKBAŞI, Ş.: Türkiye’de İslâmın Yeniden İnkişafı, (1950-1960) Ank., 1995, sh.5

³⁹⁸ TURAN, İlter: “Türkiye’de Din ve Siyasal Kültür”, sh. 40

dinde, İslâmı savunanların ise suçu batıcı taraftarlarda aramalarına yol açmıştır. Tanzimatla birlikte bu suçlamalar iyice netleşmiş, din her zaman tartışmaların merkezinde yer almıştır.

Cumhuriyetle birlikte dinin tesirini azaltmasını savunan grup, söz sahibi olmaya başlamış, hilafetin ilgasıyla söz tamamıyla bu grubun eline geçmiştir. Hilafetin ilgasıyla din ile ilgili birçok değişiklik yapılmış, ulemaya da bir darbe indirilmiş, Şeyh'ül İslâmlık makamının ve Şer'iyye Vekaleti'nin kaldırılmasıyla durum daha bir netlik kazanmıştır. Halifeliğin kaldırılmasından sonra dine lakayt kalınmış, bunun da ötesinde İstanbul Hükümetinin, Milli Mücadele sırasındaki tavrı sebep gösterilerek, anti-İslâmî bir uygulama sergilenmiştir.³⁹⁹ Halifeliğin ilgasının, siyasî sonucundan çok kültürel ve tarihi manâsı önemli olmuştur. Zira uzun zamandır süren yenilikçi-laik grup ile muhafazakâr-din taraflısı grup tartışmasında ilki galip gelmiş ve ondan sonraki politikaların tesbitinde söz sahibi olmaya başlamıştır.⁴⁰⁰ Böylece din eksenli bir yapının yerine, laikliğin hakim olduğu bir yapının geçmesi için gayret sarf edilmiştir. Yapılan inkılaplardan mühim bir kısmı da bu amaca matuf olmuştur. Nitekim Ö. Ozankaya Türk İnkılabını, devletin, hukukun ve kültürün laikleşmesi şeklinde yorumlamakta ve geçirdiği safhaları şu şekilde sıralamaktadır.⁴⁰¹

- Devletin laikleşmesi; Erzurum ve Sivas Kongrelerinde milletin kendi kaderini kendisinin tayin edeceği ilkesi, meclisin açılması ve hakimiyet milletindir prensibi, 1921 Anayasası, saltanatın kaldırılması ve Cumhuriyetin ilanı, Halifeliğin kaldırılması, 1924 Anayasası, 1927 Anayasa değişikliği, laiklik ilkesinin Anayasaya girmesi şeklinde gerçekleşmiştir,

- Hukukun laikleşmesi; şeriye vekaletinin, mecellenin ve şeriye mahkemelerinin kaldırılması, medeni, borçlar, ceza, ticaret ve icra-iflas kanunlarının kabulü, kadın hakları ile ilgili düzenlemelerin yapılması,

- Eğitimin laikleşmesi; medreselerin kaldırılması, eğitimin birleştirilmesi, Üniversitelerin kurulması,

- Kültürün laikleşmesi; türbelerin ve dini ünvanların yasaklanması, harf inkılabı, kılık-kıyafet ve soyad kanunları, dil ve tarih çalışmaları, tatil günleri, takvim ve ölçülerle ilgili değişmeler, sanatın laikleşmesi şeklinde gerçekleşmiştir.

Bu şekilde, gerçekleşen laiklik uygulamaları çerçevesinde, okullarda din eğitiminin kaldırılması, eğitim işini ailelere yüklemiş, ancak ailelerin bu görevi tam manâsıyla yerine

³⁹⁹ TUNÇAY, Mete; T.C.'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931), 2. Basım, İst., 1989, sh. 219

⁴⁰⁰ KARPAT, Kemal; Türk Demokrasi Tarihi, Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller, İst., 1967, sh. 431

⁴⁰¹ OZANKAYA, Özer; Türkiye'de Laiklik, 4. Baskı, İst. 1990, sh. 189-192

getirmeleri mümkün olmamıştır. Bu arada, dini bilgilerin uzağında yetişmiş çevrelerden gelen gençler, iyi eğitim göyerek devlet idaresinde mühim mevkilere gelmiştir. Halbuki dini bilgilerden uzak olan bu gençler, buldukları mevki dolayısıyla, bilmedikleri bir sahada söz söyleme hakkını ve vazifesini kullanmak zorunda kalmışlar, bu durum halk-aydın, elit ikiliğinin de derinleşmesine yol açmıştır.⁴⁰² Devletin uyguladığı laiklik politikası, halkın devlete karşı lakayt kalarak kendi içine kapanmasına yol açmıştır. Aydınlar da, halkın çevresine ördüğü bu duvarın içine girmeden, dışarıdan açtıkları oyuklardan içeriye görmeye çalışmışlar ve gördüklerini tasvirle yetinmişlerdir. Bu durum, konuya kuş bakışı bakarak, bütün yönlerini görmeyi engellemiş, aslında, kendilerinin de dışardan bir inanç duvarı ile çevrildiklerini anlayamamışlardır.⁴⁰³ Bu suretle halkla batıcı aydın grup arasında ciddi kırılmalar ve yabancılaşma yaşanmaya başlamıştır.

Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze, sosyal hayatın dini ve siyasî yönlerini birbirinden ayırma gayreti verilmiştir. Osmanlı devletinin parçalanması ve cumhuriyetin kurulması dinin muhalefet gücünü kırmaları için batı yanlılarına hareket serbestisi ve güç vermiştir. Cumhuriyet kurulduktan sonra dinin müessesevi, ve kültürel temeline karşı seferberlik başlatılmıştır.⁴⁰⁴ Dolayısıyla din fertler tarafından yaşanmaya ve yaşatılmaya çalışılmış, bu durum cemaatlerin ortaya çıkmasında ciddi bir faktör olmuştur.

Milletvekillerinin tayinle iş başına geldikleri dönemde siyasîler, halkın reyî sözkonusu olmadığı için dine istedikleri gibi müdahale edebilmişlerdir. Ancak çok partili hayata geçtikten sonra, siyasîler aynı zihniyete sahip olmakla birlikte, rey kaygısından dolayı dine karşı daha dikkatli davranmak zorunda kalmışlardır.⁴⁰⁵ Nitekim 1931 yılında ezanın Türkçe okutulmasına karşı halk, ancak 1946'da CHP'ye şikayetlerini duyurabilmiştir.⁴⁰⁶ 1945 yılından itibaren, CHP'nin laiklik uygulaması halkın hislerini dikkate almadığı, vicdan hürriyetini ihlal ettiği gerekçesiyle tenkit edilmeye başlanmıştır.⁴⁰⁷ 1924-1949 yılları arasında kapalı olan İmam-Hatip okulları da din görevlilerin yokluğundan dolayı halktan gelen şikayetler üzerine, 1949 yılında yine CHP tarafından açılmıştır.⁴⁰⁸ Bu devirde bazı kimseler tarafından, destekleyenlerinin ölümüyle, din duygusunun zayıflayacağı ileri sürülmüştür.

⁴⁰² GÜNGÖR, Erol; Dünden-Bugünden, Tarih-Kültür-Milliyetçilik, İst.1987, sh. 90

⁴⁰³ BERKAY, Fügen; "Türk Toplumunu Açısından İslâmiyet" Sosyoloji Dergisi, S. 19-20, 1964-1966, sh.

210

⁴⁰⁴ TURAN, İlter; "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür", sh. 40-43

⁴⁰⁵ GÜNGÖR, Erol, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, sh. 224

⁴⁰⁶ KABAKLI, Ahmet; Temellerin Duruşması, 14. Baskı, İst., 1992, sh. 208

⁴⁰⁷ TUNAYA, Tarık, Zafer; İslâmcılık Akımı, 1991, sh. 188

⁴⁰⁸ KABAKLI, Ahmet; A.g.e., sh. 208

Ancak İslâm, Türk edebiyatına, sanatına zihniyetine ve hayatına öyle sinmiştir ki,⁴⁰⁹ bu durum 1950'lerden sonra dini yaşantı ve uygulamaların tekrar canlanmasında çok önemli bir faktör olmuştur.

Halk hoşnutsuzluğu ifade etmek için bu kullandıkça, din yıkıcı ve gerici görünmeye başlanmış, modern, laik, Avrupai olduğu iddia edilen Cumhuriyetçi görüşle; geri, örümcek kafalı, Osmanlı olduğu kabul edilen İslami anlayış arasında bir anlaşmazlık ortaya çıkmıştır.⁴¹⁰ Bu ayrılık ikincilerin alevine işlemesine ve laiklik politikasının sert uygulanmasına rağmen, dindarlığın sonradan bu şekilde canlanmasını Ş. Mardin, Cumhuriyetin reform politikasının Türk toplumunda yaptığı fakirleşme ve köyden şehre doğru insan münasebetlerinin değişmeden devam etmesine bağlamaktadır.⁴¹¹ Bu dönemde laiklik, ferdin önemini vurgulamaya ve her tür vasıtanın tesirinden kurtarmaya çalışmıştır. Ancak laik cumhuriyet, fertlerin kimlik ve kişilik problemlerini halledememiş, böylece ortaya çıkan değer boşluğu, dini inançlarla doldurulmaya çalışılmıştır. Aydınlardan bir kısmı ise bunu batıl itikatların gitmesi şeklinde yorumlamıştır.⁴¹² İnananlarca din olarak görülen inançlar, sözkonusu aydınlarca batıl itikat ve hurafe olarak yorumlanınca, karşılıklı tepkiler artmaya, iyice su yüzüne çıkmaya başlamıştır.

Bu konudaki bir başka görüş ise İslami canlanışın hiç değilse başlangıçta, Nakşibendilerin eseri olduğunu belirtir. Bu Nakşibendiler dini yaksaklamaların olduğu zamanda, dinin en sağlam bekçileri olmasın. Demokrat Partinin, demokrasinin bir gereği olarak sunduğu serbest dönemlerde, faaliyet yapmaya çoktan hazır bulunmuşlardır.⁴¹³ *“Demokrat Partiyi seçmenler arasında papiller yapan, siyasal ideolojisinin dinsel temeli değil, dine karşı hoş görülü yaklaşımı idi”*.⁴¹⁴ Dolayısıyla halkın çoğu, laik düşünceye sahip olan, ama bunu tek parti devrindeki gibi sert uygulama isteğinde olmayan, aynı zamanda dini ihtiyaçların temin edilmesine fırsat veren demokratik partiyi desteklemişlerdir.

Demokratik parti din ve vicdan hümmetine müsamaha göstermiş, ancak irticaya karşı müsamaha gösterilemeyeceğini açıklamıştır. Nitekim Tıcani Tarikatının Atatürk'ün heykellerine karşı gösterdiği tepkiler vb hareketlerden dolayı, 1951'de Atatürk'ü koruma kanunu da yine aynı parti yetkililerince yürürlüğe konulmuştur. Bununla birlikte yine aynı dönemde

⁴⁰⁹ LEWIS, Bernard; Modern Türkiye'nin Doğuşu - Baskı, (Çev. M. KIRATLI), Ank., 1991, sh. 419

⁴¹⁰ TAPPER, R.; “Giriş”, Çağdaş Türkiye’de İslâm, sh. 14

⁴¹¹ MARDİN, Şerif; Türkiye’de Din ve Siyaset. Der. M. TÜRKÖNE-T. ÖNDER), İst., 1991, sh. 83

⁴¹² MARDİN, Şerif; Din ve İdeoloji, sh. 31

⁴¹³ ZARCONI, Thierry; “Nakşibendiler ve Türkiye Cumhuriyeti”, Türkiye Günü S. 23, Yaz 1993, sh. 103

⁴¹⁴ TURAN, İlter; A.g.m., sh. 56

Risale-i Nur'ların Latin harfleriyle basılmasına da müsaade edilmiştir.⁴¹⁵ Böylece laikliğin sert uygulaması olduğu gibi, dinin sert uygulanma isteği de red edilmiş, bununla birlikte bir takım dini yasakların kalkmasına da müsaade edilmiştir. Zira bu dönemde demokrasinin bir gereği olarak halkın istekleri, ister istemez kabul edilmiş; demokrasi sayesinde halkla siyasî partilerin pazarlık etme imkânı ortaya çıkmıştır.

1970'lere gelindiğinde hem İslâmi kesimin hem de laiklik yanlılarından bir kısmının ve Cumhuriyet Halk Partisinin tutumlarında bir takım değişiklikler yaşanmıştır. Zira bu dönemde CHP, Tek Parti devrinde laikliğin aşırı uygulandığını belirterek, öz eleştiri yapmaya başlamış, 1974'de Milli Selamet Partisi ile koalisyon hükümeti kurmuştur.⁴¹⁶ İslâmi kesim 1950'lere kadar Kur'an kurslarıyla yetinmiş, daha sonar İmam-Hatip okullarına ve nihayet diğer okullara çocuklarını göndermişlerdir. 1970'lerden itibaren de zor olanı gerçekleştirerek kızlarını okumaya göndermeye başlamışlardır.⁴¹⁷ Laiklik taraftarı olanlar arasında da bir ayırım yaşanmış, bir kısmı laikliğin ve demokrasinin bir gereği olarak, İslâmi kesimin varlığını ve onun ihtiyaçlarını kabul etmiştir. Diğer laiklik taraftarları ise, bu durum karşısında sertleşerek, katı bir tavır içerisine girmişler, Tek Parti devrindeki laiklik uygulamasını desteklemişlerdir.

1970'lerde İslâmi canlanış bir ivme kazanmış, 1980'lerde gelişmesine devam etmiş, çarpıcı gelişmelerden biri haline gelmiştir. Bunun sebebi olarak 1980 Askerî darbesinde sol radikalizm kadar baskı görmediği⁴¹⁸ kabul edilirken; İslâm kesiminin hapislerde yatan sol ve sağ grupların yerini alarak, devletin değişik kademelerinde görev alması gösterilmektedir. Ayrıca terörü engellemek için idareciler tarafından İslâmın alternatif gösterildiği de bir başka sebep olarak ortaya konmaktadır.⁴¹⁹

Türkiye'de yaşanan İslâmi canlanışın 1980'lerde ciddi bir ivme kazanmasında, İran devriminin tesirini de görmek mümkündür. Ayrıca 1976-1980 yılları arasında yaşanan iktisadî kriz ve öğrenci olaylarının tesiri de önemli olmuştur. Ayrıca askerî darbenin sağ ve sol grupları hapsedmesi, bir ideoloji boşluğunun da yaşanmasına yol açtığı ileri sürülmektedir. Böylece aşırı ideolojilere karşı, yetkililer tarafından İslâm, bir çare olarak görüldüğü kabul edilmektedir.⁴²⁰ Ayrıca Türkiye'de mevcut olan problemlerin ve milli zayıflığın sebebi olarak,

⁴¹⁵ SİSTEMBÖLÜKBAŞI, Şaban; Türkiye'de İslâmın Yeniden İnkişafı, sh.29-31

⁴¹⁶ SAYARI, Sabri; "İslâm Laiklik ve Demokrasi" Türkiye'de İslâmcılık, Yeniüzyıl Kitaplığı, sh. 61

⁴¹⁷ BULAÇ, Ali; İslâm ve Fanatizm, sh. 56

⁴¹⁸ TEKELİ, Şirin; "1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar" 1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar, (Haz.: Şirin TEKELİ) II. Baskı, İst. 1993, sh. 22

⁴¹⁹ ÇAKIR, Ruşen; Ayet ve Slogan, sh.

⁴²⁰ Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye'de İslâmcı Akınlar, (Çev: Y. Polat) İst. 1990, sh. 61

batılı ülkeler tarafından empoze edilen laiklik politikalarından ve İslâmî kökenden kopmuş olmaktan kaynaklandığı düşüncesi de dinî canlanmada mühim bir tesir icra etmiştir.⁴²¹

1980'lerin sonu ile 1990'ların başında İran devrimi, Türkiye'deki İslâmî canlanışta bazı değişikliklerin yaşanmasına yol açmıştır. Bu durum mutedillerle radikaller (müfridler) arasındaki ayrımın keskinleşmesine de sebep olmuştur. Sözkonusu keskinleşmede ise devrim düşüncesi ayrılığın en temel yönünü belirtmektedir⁴²² Böylece devrimi benimseyenlerle onu gereksiz görenler hatta karşı çıkanlar arasında da ciddi ayrılıklar yaşanmıştır. Diğer İslâm ülkelerinde İslâmî canlanış daha sert bir görünüm arz etmektedir. Zira bu canlanış birçok sebebin yanısıra, bir tepki olarak doğmuştur. Bu tepki, hem batı ve onun değerlerine karşı, hem de batının temsilcisi olarak görülen kendi idarecilerine karşı duyulmaktadır. Bu tepkinin temelinde de sömürge devri yaşamış olmaları bulunmaktadır. Zira hem batılı devletler tarafından sömürülmüş, hem de batılı değerlerin empoze edilmesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Bu tutum, hem içinde yaşadıkları menfi durumların sebebi olarak görülen, hem de tesirlerini, idareciler tarafından devam ettiren batıya ve batıcılara tepki şeklinde belirlemiştir. Üstelik yaşanan birçok değişiklikler hem kendilerini kurtaracağı umulan İslâm'dan uzaklaştırmış hem de, sert tedbirlerle uygulanmıştır. Türkiye'de ise durum daha farklı bir renge sahiptir. Zira doğrudan bir sömürge devri yaşanmamış, yaşanmadığı için de batıya karşı sert tepkilerin doğması engellenmiştir. Hiç değilse ilim, teknoloji, bakımından bir karşı çıkış sözkonusu değildir. Ayrıca demokrasiye geçişle birlikte bir takım serbestlikler elde edilmiş, böylece tepkinin sert bir şekilde gerçekleşmesi engellenmiştir.

Tek parti devrinde dinin denetim fonksiyonu engellenmiştir. Zira laiklik politikası, tepeden inmece şekilde uygulandığı için dini güçlerin idare üzerinde meşru bir denetim ya da baskısı olmamış, tersine dini güçlerin bastırılması yoluna gidilmiştir. Bu durum, başka bir ayırımı müsaade edilmediği için siyasi yelpazedeki ayrımın laikliği benimseyen-benimsemeyen, ilerici-gerici şekline bürünmesine yol açmıştır.⁴²³

Türkiye'deki İslâmî canlanış incelendiğinde, birinci dalğanın 1950, ikincisinin 1970, üçüncüsünün ise 1980'lerde başladığı hususunda genel bir kabulün olduğu görülür. Zamanla bu canlanış entellektüelleşmiş ve kısmen halkın bir tepkisi sonucu ortaya çıkmıştır. Siyasi parti içinde olmamakla birlikte, organize bir yapı arzemiş ve laikliğe karşı durmuştur. Ayrıca Cumhuriyet devrinde, ilk kez İran devriminin de tesiriyle radikal İslâmî yorumlar ortaya

⁴²¹ Aynı Eser, sh. 17

⁴²² SAYARI, Sabri; A.g.m., sh. 63

⁴²³ TOPRAK, Binnaz; "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi". Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, (Ed. E. KALAYCIOĞLU-A.Y. SARIBAY), sh. 359-362

çıkmıştır. Bu dört unsur, ilk ikisinden farklı bir özellik gösterdiğinin işareti olarak sunulmaktadır.⁴²⁴

Türkiye'ye has olan İslâmî hareketler, bazılarınca idarecileri batı ile yakın ilişkileri olan bir halkın, kimlik arayışının bir ifadesi olarak görülmektedir. Sözkonusu İslâmî hareket, bir tarafta baştan çıkarıcı, diğer tarafta erişilmez ve yabancı kabul edilen batının ve Sovyetler Birliğini'nin materyalist anlayışı ve laikliğe karşı bir tepkinin ifadesi olarak kabul edilmektedir. Nasıl ki, 1908 ve 1923 dünyadaki çalkantılara Türklerin bir cevabı olmuşsa, 1970 ve 1980'lerdeki İslâmî canlanış da 20. asır sonu hareketlerinin bir parçası olmuştur. Bunlara rağmen yine de Türkiye'deki durum kendine has bir özellik göstermektedir.⁴²⁵

Türkiye'deki dini canlanış ya da dönüşte bir başka yaklaşım da, merkezci elitist idare anlayışının, merkezle-çevre arasında meydana getirdiği kopukluklar olarak görülürken,⁴²⁶ demokratikleşmenin artması da bir başka sebep olarak gösterilmektedir.⁴²⁷

Bu husuta, Türkiye'de yaşanan dini canlanışla ilgili bunlardan farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Gellner ve Türköne değişimi yukarıdan aşağıya ve bir ilerleme olarak değerlendirirken; Mardin ve Sarıbay değişimi çevreden merkeze doğru ve bir yozlaşma olarak değerlendirmektedir. Zira Gellner'e göre halk İslâmı, şehirlerdeki yüksek İslâmın potasında erimekte; Mardin'e göre Halk İslâmı laik şehir kültürünü istila etmektedir. Türköne bu değişimlerden dolayı halk İslâmının, aydın İslâmı katına çıkma imkânını bulduğunu; Sarıbay ise tam tersini savunarak, yükselen İslâmın popilist İslâm olduğunu vurgulayarak, bir yozlaşma halinin yaşandığını belirtmektedir.⁴²⁸ Ancak laik uygulamalar, merkezlerde, eğitim yolu vs. ile kabul imkânı bulmuş iken, çevre bu tesirden bir dereceye kadar uzak kalmıştır. Dolayısıyla dini rengini her zaman muhafaza etme imkânına sahip olmuştur. Şehirleşmeye paralel olarak eğitim imkânlarının artması, bilhassa dini eğitim imkânının sunulmasıyla da, halk İslâmı ile kitabi İslâm buluşma imkânına kavuşmuştur. Demokratik serbestliğin yanı sıra sözkonusu buluşma da dini canlanışın temel dinamiğini oluşturmuştur. Bu canlanmada yine demokrasi ve eğitim imkânları sayesinde halkın, hiç değilse dindar halkın kendi çocuklarını okutma imkânından dolayı, kendi aydınlarını yetiştirmiş olmalarının da mühim bir tesiri vardır.

⁴²⁴ AYATA, Ayşe; "Çoğulculuk Karşısında Otoriterlik: 2. İslâmî Yayımda Sosyal Düşünceler" Çağdaş Türkiye'de İslâm, sh. 172

⁴²⁵ TOPPER, R. "Giriş" Batı Düşüncesinde İslâm, sh. 30

⁴²⁶ SARIBAY, Ali Yaşar; Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm, sh. 69

⁴²⁷ Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye'de İslâmcı Akınlar, sh. 17

⁴²⁸ ÇELİK, Ömer; "Dini Bilgi, Dini Fenomen ve İslâmın Kategorikleştirilmesi" Bilgi ve Hikmet, S. 10, Bahar 1995, sh. 27-38

M. Heper, dinî canlanışın sebepleri olarak şehre göçenleri, şehirleşmeyi ve eğitimi kabul etmiştir. Ayrıca laik aydınların cemiyete bir kimlik kazandırma hususundaki başarısızlığını da bir sebep olarak görmektedir. Bu sebeple batıcı laik aydın ve elitlerin Atatürk'ten sonra din karşıtı bir siyaset takip ettiklerini, bunun için gerekli olan gücü de Atatürkçülükten aldıkları belirtilir. Böylece Atatürkçülük bir aşkın amaç haline dönüştürülerek, resmi bir ideoloji haline almıştır. Heper, bir dini canlanıştan söz edilse de bunun laik bir din anlayışı olduğunu ileri sürer. Buna sebep olarak da tek parti devrinde yapılan kültür devriminin, halk tarafından benimsenmesini kabul eder. Dolayısıyla dini canlanışın Türkiye'ye mahsus olduğunu psikolojik ve kültürel bir temelde yükselmesine rağmen tabiat-üstüne inançta bir yoğunlaşmanın yaşanmadığını belirtir.⁴²⁹ Bu iddealarına ise Şerif Mardin'in yapmış olduğu bir araştırma sonuçlarını delil olarak gösterir. Sözkonusu araştırmada kendinizi nasıl görüyorsunuz sorusuna % 37.51 Müslüman % 50.3 Türk cevabını vermiştir.⁴³⁰ Ancak burada kendini Türk hissedenenlerin oranının Müslümanım diyenlerden fazla olması Türklük şuurunun Müslümanlık şuurunun önüne geçtiği manâsını taşımaz. Zira ülkemizde Türklük'le Müslümanlığın birbirinden ayrılmadığı, Müslüman olmayanın Türk bile kabul edilmediği bilinmektedir. Dolayısıyla Türk hissettiğini söylemekle, aynı zamanda Müslüman olduğunu zımnen de olsa ifade etmektedir.

Dini canlanışın psikolojik ve kültürel bir temelde yükselmesi ise yine Türkiye'nin kendine mahsus şartlarından kaynaklanmıştır. Zira demokrasiye geçişten sonra, İslâmi gelişme, fikir hürriyetinden dolayı canlanmış, ancak siyasî yasaklar devam etmiştir. Dolayısıyla bir kısmı yasaklardan dolayı kültürel sahalara yönelirken, daha radikal olan kesim ise bu yasağa tepki duyarak tamamen siyasî bir çizgi takip etmiştir. Mevcut siyasî yasaklar ve Türklerin dini idrak tarzı, kısmen laikliğin de tesiri ile dini canlanışın kültürel bir çizgide gelişmesine yol açmıştır.

Türkiye'deki İslâmi hareketlerin ideolojisinde, İslâmın köktenci yorumundan çok Türkiye'ye mahsus tarihi, kültürel tecrübenin izlerini görmek mümkündür.⁴³¹ Zira Osmanlıların İslâma sarılma nedenleri ile Ortadoğunun İslâm'a sarılması arasında fark vardır. ikincilerin sömürge devri yaşamaları, bu farkın ve dinin daha radikal yanının temel sebebini teşkil etmektedir. Mısır'daki Müslüman Kardeşler Hareketi ve İran'daki Fedayani İslâmî,

⁴²⁹ HEPER, Metin; "Türkiye'de İslâm, Siyasal Sistem ve Toplum, Ortadoğudaki Bazı Ülkelerle Bir Karşılaştırma", Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, (Ed: E. Kalaycıoğlu-A.Y. Sarıbay) İst. 1986, sh. 369-385

⁴³⁰ MARDİN, Şerif; Din ve İdeoloji, sh. 121

⁴³¹ ACAR, Feride; "İslâmcı İdeolojide Kadın : Türkiye'de Üç İslâmcı Kadın Dergisi", Çağdaş Türkiye'de İslâm, sh. 218.

Ayrıca otoriter bir anlayışın da eşlik ettiği, başkaları adına düşünme ve uygulama isteği, iktidar ve otoritenin temsilcisi olan devleti ele geçirme veya bırakmama mücadelesine dönüşmektedir. Bu tavır laikçi-batıcı gruplarla, ideolojik İslâmî idrak tarzını benimseyenleri hem yan yana, hem de farklı çıkış noktalarına sahip oldukları için karşı karşıya getirmektedir.

Karşılıklı bu etki-tepkiden kaynaklanan sertleşme, bazı İslâmî grupları da etkileyerek, radikal tavrılara itmektedir. İşte bu tavırların yumuşaması için, İslâmî hareketin partileşmesi, siyasî örgütlenmeye geçmesi gereği belirtilmektedir.⁴⁸⁰ Böylece bu tavırlar yumuşatılarak, sistemin içine çekilmek istenmektedir.

Bazı görüşler İslâmî meydan okuyuşu sınırlandırmak için, ılımlı siyasî muhalefeti, seçim ve parlamento yoluyla siyasî sürece dahil ederek, bunların daha ılımlı hale gelmesine sebep olacağını ileri sürmüşlerdir. Ayrıca radikal gruplardan, bunları ayırarak onların tecrit edileceği umulmaktadır. Diğer bir kısmı ise, iktidar için demokratik vasıtaları kullanma imkânına kavuşmaları istenmemektedir. Onlara göre, demokratik yollarla iktidara geldikten sonra, totaliter bir idareyi tercih edeceklerdir.⁴⁸¹ Ancak gelecekte olması bazı çevrelerce beklenen bir durum için, bazı engellemelerde bulunmak, hem demokrasiyle çelişirken hem de karşılıklı totaliter düşüncüyü beslemekten öteye geçemez.

Müslümanların içinde bulunduğu durumu tedavi için dışarıda sunulan bir çok reçetenin varlığına rağmen, her gün artan sayıda müslüman, çözümü kendi özgeçmişlerinde ve mazilerinde aramaya başlamıştır. Bu özleme ulaşmak için alternatif metodlar aranmakta, böylece İslâmın siyasî dili yeni bir ilgi ve muhteva kazanmaktadır.⁴⁸² Ancak bu reçeteler, İslâm ülkelerini üçüncü dünya ülkesi olmaktan kurtaramamış, dolayısıyla sözkonusu çevreye müracaat edilmiştir. Ancak bundan dolayı ciddi muhalefetle karşılaşmakta, dinle siyasî terimler iç içe siyasî muhalefeti nitelikleme veya yıkmak için kullanılmaktadır.⁴⁸³ Benzeri bir tavır cemaatler arasında da mevcut olup, her cemaat kendini meşru göstermek, diğerlerini ise meşruluğun dışına itmek istemekte, bunun için de değişik niteliklemlerde bulunmaktadır.

Laik-antilaik arasındaki ayrılmayı, kültürel sahada aramak mümkündür. Göle, siyasî ve ekonomik olmaktan ziyade, kültürel farklılığa dayanan bu ayrımı kastyara benzetmektedir. *“Laik, anti-laik cepheleşmenin derinliklerinde, siyasal farklılıkların ötesinde insanların yaşam biçimlerini, kimliklerini, kültürlerini, belirleyen, neredeyse bilinç altı, en azından dile getirilmeyen, bedenlerine, tenlerine kadar duydukları bu farklılık hatta yabancılık hissi*

⁴⁸⁰ ŞEYLAN, Gencay; İslâmiyet ve Siyaset Türkiye Örneği, Ank., 1987, sh. 125

⁴⁸¹ SAYARI, Sabri; “İslâm Laiklik ve Demokrasi”, sh. 159

⁴⁸² LEWIS Bernard; İslâmın Siyasal Dili, (Çev: F. Taşer), İst. 1992, sh. 176

⁴⁸³ ZONİİS, M.; “İran’da Demokrasi”, İslâm ve Demokrasi, İst. 1994, sh. 177

yatmaktadır. Bu nedenle kastlar arası duvarlar yıkıldıkça, siyaset deprem bölgesine girmekte, insanların akıl süzgecinden geçmemiş duygu ve tepkilerin arenasına dönüşmektedir.⁴⁸⁴ Dolayısıyla yukarıda bahsedilen engelleme teşebbüslerine girişilmekte, bu durum karşılıklı anlayışsızlığa hatta nevrotik nitelendirmelere yol açmaktadır. Böylece radikal laiklikle, radikal siyasî İslâmcılık birbirini beslemekte ve bu sürtüşme Türkiye'yi bir buhranın eşiğine getirmektedir. Bu durumda siyasî İslâm, dine referans vermekte, menfaat temin edilmekte, laikçilik ise dini cemiyette afaroz etmenin mücadelesini vermektedir.⁴⁸⁵ Şahsi menfaatlerin ötesinde kazananın olmadığı bu mücadelede kaybeden, bu mücadeleye sahne olan ve etkilenen milletle demokrasi olmuştur. Kaldı ki, tarih, kutsalın istismar edilmesinin, karşılıksız kalmadığını göstermektedir. Ancak en kutsal şeyler bile istismara karşı tamamiyle korunamamıştır.⁴⁸⁶ Dolayısıyla bazen değişik değerler, değişik kesimlerce istismar edilerek, mücadele beslenmektedir.

2- İktisat Müessesesinin Cemaatleşmeye Etkisi

Bütün müesseselerde olduğu gibi iktisat müessesesi de diğer müesseselerle münasebet halindedir. Ancak bu münasebetde aslolan, bu münasebetin paralellik arz edip etmemesidir. Dolayısıyla iktisadî durumla dinî canlanış arasında bir bağ kurmak mümkündür. Nitekim serbest piyasa ekonomisi, ekonomik çarpıklık, tüketim alışkanlığı, şehirlerin kenarında oturan halkla, diğerlerinin arasına uçurumlar koymuş, halk da içinde bulundu her sıkıntılı durum için batılılaşmayı suçlamıştır. Şehir yoksulunun sosyal yardımlardan uzak kalması da onun bu halini iyice kötüleştirmiştir.⁴⁸⁷ Dolayısıyla bütün bunlardan bunalan halk, hak ve adalet arayışına girerek, bunun İslâmda olduğu neticesine ulaşmıştır.

Türkiye'de sanayileşme gerçekleştirildiği ve toprak meselesi halledildiği takdirde, İslâmın siyasî dayanaklarını yitirip Allah'la kul arasındaki bağ haline gelebileceği fikri ileri sürülmektedir. Bu görüşe göre ekonomik gelişme sağlandıkça feodal ilişkiler kırılacak, herkese iş, aş temin edildiği zaman, günümüz cemaat üyeleri cumhuriyetçi ve laik düzene kazandırılacak insanlar olacaktır.⁴⁸⁸ Ancak İslâm, sadece iktisaden geri kalmışlara hitap etmediği gibi, müslümanların sadece fakir kesimlerden oluştuğunu da kabul etmeye imkân

⁴⁸⁴ GÖLE, Nilüfer; "İslâmi Dokunulmazlar, Laikler ve Radikal Demokratlar", sh. 14

⁴⁸⁵ VERGİN, Nur; "Mülakat", Türkiye Günlüğü, sh. 10

⁴⁸⁶ WACH, J.; Din Sosyolojisine Giriş, sh. 20

⁴⁸⁷ FİNCANCI, Yurdakul; A.g.m., sh. 16

⁴⁸⁸ YÜCEKÖK, Ahmet; 100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset, 3. Baskı, İst. 1983, sh. 106

yoktur. Fakat iktisadî önceliklerle dinî önceliklerin birbiriyle uyuştuğunu, iktisadî imkânların her kesime adilce dağıtıldığını da söylemek pek doğru sayılmaz.

Yukarıda bahsedilen durum bir rekabet ortamı yaratmıştır. Bu rekabet ise kazanan ve kaybedenleri ortaya çıkarmıştır. Buradan hareketle bazıları, cemaatleşmenin büyük şehirlerin rekabetçi şartlarına göğüs geremeyen fertlerin, kaçıp sığındıkları tabii ortamlar olmasından kaynaklandığı görüşündedir. Ayrıca Türkiye’de bu duruma rekabetçi kapitalizmin yol açtığını belirtirler.⁴⁸⁹ Ancak dinî cemaatlere mensubiyet, sosyolojik bir hadisedir ve tek sebeple açıklamak, ancak onun bir tarafını görmeye yol açar.

Dinin Türk cemiyetinde ikili bir rol oynadığını ileri süren bir başka görüş ise yine iktisadî bir açıdan meseleye bakar. Buna göre din “*en az gelişmiş olan bölgelerde, hakim toplumsal ya da ekonomik grupların çıkarlarını korumaya yarar. Daha gelişmiş bölgelerde ise, hızlı gelişmeden olumsuz etkilenmiş bireyler ya da gruplar için bir protesto hareketi işlevi görür*”⁴⁹⁰ Benzeri bir yaklaşımla bir başka görüş de, siyasî İslâmî savunuların, halkın yaşanan değişimlerden zarar gören bir kesimi olduğunu ileri sürerek, bunları İslâmcılar olarak niteler.⁴⁹¹ Ancak belirttiğimiz gibi, sosyal bir olayı bir sebeple açıklamak, sosyal ilimlerde geçerli ve yeterli metod olma özelliğine sahip değildir. Ayrıca iktisadî darlığı bir sebep olarak görmek mümkünse de Maeksist bir yaklaşımla sadece ezilen sınıfların İslâma yöneldiğini söylemek mümkün olamaz.

İslâmî canlanışa bir başka yaklaşım da, ferdiyetçi ve ümmetçi kültür anlayışına bağlanmıştır. Buna göre cumhuriyetle birlikte cemiyete burjuva kültürü vermek mümkün olsaydı, ümmet kültür anlayışını ferdiyetçi kültürle yıkmak mümkün olacaktı. Ancak bu gerçekleşmeyince topluma yabancılaşanlar da, dini kurtuluş yolu olarak görmüş, fakat bu geleneksel manâda bir yöneliş olmayıp, radikal bir nitelik taşımıştır.⁴⁹² Ayrıca iktisadî büyüme gerçekleştikçe zenginle fakir arasındaki uçurumlar büyümekte, dar gelirliler protestoları şeklinde olarak İslâmî seçmekte ve onu adaletle ulaşmanın yolu olarak görmektedirler. Ekonomide meydana gelecek ciddi bunalımların büyük krizler ve radikal İslâmcı protestolara yol açacağı belirtilmektedir.⁴⁹³ Ancak radikal tavrılara yönelmede, bir başka sebep olarak, gelenekle bir takım bağların koparılmış olmasını görmek mümkündür. Bu bağ koparıncaya kadar tekrar istendiği zaman bir film gibi kalındığı yerden devam edilemez. Dolayısıyla geleneksel

⁴⁸⁹ SARIBAY, A.Y.: A.g.e., sh. 129

⁴⁹⁰ TAPPER, R.; Giriş, Çağdaş Türkiye’de İslâm, sh. 16-17

⁴⁹¹ YÜCEKÖK, Ahmet: A.g.e., sh. 63

⁴⁹² YÜCEKÖK, Ahmet: A.g.e., sh. 76-77

⁴⁹³ Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye’de İslâmcı Akımlar, sh. 20

bir anlayışın yerine, ideolojik bir anlayışın çıkmasını ve takip edilmesini bu çerçevede normal karşılamak gerekir. Bütün bunlara bir de iktisadî buhranlar eklenince sözkonusu durum ortaya çıkmaktadır.

Statü ve gelirlerini giderek kaybeden, eğitim seviyeleri düşük ve gelişen cemiyete giderek yabancılaşan insanlar, cemaatlerin tabanını oluşturmakta, bu sebeplerden dolayı da otoriter kişilik özelliği kazanılmaktadır.⁴⁹⁴ Fakat burada değişik sebeplerle dışlanan, hatta horlanan insan psikolojisini ve cemiyete yabancılaşma şartlarının oluşturulmasını ilave etmek gerekir. Kaldı ki, sadece statü ve gelir kaybına meseleyi bağlamak da dinî inancın ve inancın gücünü görmezden gelmeye yol açar. Zira hangi statü ve gelir grubunda olursa olsun, insanlar her zaman bir inanca sahip olmuşlardır.

Cemaatler, üyelerine hem maddi yardım temin etmekte, hem de onların psikolojik olarak korunma ihtiyacını gidermektedir.⁴⁹⁵ Böylece cemaatler de üyelerinin maddi ve manevî değişik ihtiyaçlarını karşılamakla, belli grup ya da fertleri kendisine çekmektedir.

Nüfusun sürekli artması, eğitim sisteminin bozulması, yolsuzluklar ve geniş borçla durgunlaşmış ekonomi, açık ve gizli işsizliğin yüksek rakamlara ulaşması ve sosyal donma noktasına gelmesi, devletin bunların hepsiyle mevcut imkânlarla baş etmesini zorlaştırmıştır. Bundan dolayı devlet, bazı sahalardan çekilmek durumunda kalmıştır. İşte bu sahalarda cemaatler, hayır şeklinde veya düşük ücretle yardım ederek devreye girmiştir.⁴⁹⁶ Böylece devletin ulaşamadığı veya yeterli olamadığı eğitim, yurt, iş vs. gibi sahalarda cemaatler devreye girerek, işin bir kısmını üstlenmiştir. Bu durum ise, cemaatlerin yeni sahalara ulaşmasını ve yeni üyeler kazanmasını temin etmiştir.

3- Devletin Cemaatleşmeye Etkisi

Günümüzde din ve devlet münasebetleri hususunda üç ayrı görüş mevcuttur. İlki devleti din olarak niteler, devletin otoritesini de bünyesinde bulunan dinî kutsallığa bağlar. Böylece değişim ve gelişmeye karşı çıkarak, sabit değerleri taşımaya bile din olarak niteleyen, bir tarz benimsenmiş olur. İkinci grup ise dini, devletten tamamen ayırmış, bu konuda hiçbir sınır tanımamıştır. Üçüncüsü ise bu iki tavır, dinî fanatizm ile radikal laik anlayış arasında kalan bir anlayışa sahiptir.⁴⁹⁷ Ancak Türkiye’de cemaatler açısından en çok konuşulan, devlet

⁴⁹⁴ YÜCEKÖK, Ahmet; A.g.e., sh. 79

⁴⁹⁵ ATACAN, Fulya; Kutsal Göç, İst., 1993, sh. 54

⁴⁹⁶ ZUBAİDA, Sami; İslâm, Halk ve Devlet, (Çev: S.Oğuz), İst. 1994, sh. 15

⁴⁹⁷ AMMARA, Muhammed; Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti, (Çev: A.Karababa-S.Barlak), İstanbul 1991, sh. 350

hususunda daha çok ilki geçerli olmakta, diğer cemaatler daha çok kültürel sahalarda faaliyet göstermektedir.

Din-devlet münasebeti hususunda yaşanan gerginliğin sebeplerinden biri, bu münasebetin değişen şartlara göre yorumlanmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu konuda fikir yürütenlerden bir kısmı, Osmanlı devletinin idare tarzını; kimi, fıkıh ve kelam kitaplarında anlatılanı; bir kısmı, dört halife devrini; diğerleri ise, bunların hepsini bir kenara bırakarak Kur'an ve Sünnet'e dayalı olduğu ileri sürülen bir idareyi tercih etmektedir. Böylece devlet, sözkonusu cemaatler tarafından bu şekilde inanç haline getirilirken batıcılar da, batıdaki devlet modelini inanç haline getirmişlerdir. Dolayısıyla devlet, zaman ve şartların dikkate alındığı, akıl ve tecrübe konusundan çıkarılıp, bir inanç haline getirilmiştir.⁴⁹⁸ Devlet inanç halini alınca, bu konudaki mücadeleler de hem artmakta, hem de karşılıklı suçlama ve sert tepkilere yol açmaktadır. Türklerin sahip olduğu "ya kuzgun leşe, ya devlet başa" düşüncesi ve devlet baba geleneğinden dolayı, devlet öncelikli bir yere sahip olmuştur. Ancak bu öncelik bazen devlet-halk yabancılaşmasının yaşanmadığı zamanlarda mevcut olurken, bazen de devlet-halk yabancılaşmasının yaşandığı devirlere denk gelmiştir. Doğrusuyla bazen uzlaşma, ancak bilhassa son devirlerde ise bir mücadele konusu olmuştur.

İşte bu devlet anlayışı Cumhuriyet devrinde de yeni idare ve anlayış doğrultusunda kurulan devletin, fazla sancılı olmadan kabul edilmesine yol açmıştır. Böylece egemenlik hakkının halka geçmesi amaçlanmıştır.⁴⁹⁹ Ancak yaşanan olaylar, bilhassa Tek Parti devrinde, demokratik kuralların yürürlekte olmamasından dolayı, halk için ama halka rağmen bir anlayış doğrultusunda cereyan etmiştir. Bununla birlikte devlet millî bütünlük hususunda, ne zaman lüzum hissetse dinin bu özelliğini kullanmaktan geri durmamıştır. Bu yüzden devletin, dini istediği zaman kendi gayeleri doğrultusunda kullanması, tenkit edilmektedir.⁵⁰⁰ Öte yandan devletin dine destek vermesi tenkid edilmekte, bunun için İmam-Hatip'ler örnek verilmektedir. Zira kadın, imam, müftü, müezzin olamazken, kız öğrencilerin imam hatiplerde okuması bunun somut örneği olarak görülmektedir.⁵⁰¹ Burada da devlet hakkında, devletin gücüne sahip olma isteğinden dolayı, değişik görüşler, sürekli mücadele içine girmektedir.

⁴⁹⁸ ULUDAĞ, Süleyman; "Türkiye'de Din, Devlet, Aydın". Türk Aydını ve Kimlik Sorunu, sh. 316

⁴⁹⁹ TURAN, İlder; "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür", sh. 52

⁵⁰⁰ KAPLAN, Yaşar; Demokrasi Risalesi, 3. Baskı, Ank., 1985, sh. 35

⁵⁰¹ TUŞALP, Erbil; Şeriat A.Ş., 2. Baskı, İst., 1994, sh. 79

Cemaatleşmeye, bu durumun da tesir ettiği kabul edilmektedir. Zira sıkıntı çeken, mevcut düzende kendine iyi bir istikbal göremeyen, umut kapısı olmayan insanların, tepkilerinin bir yere kanalize edilmesi gerekmiştir.⁵⁰² Bütün bunlar yaşadığı zamandan memnun olmayan insanların, ideoloji veya inanç cemaatlerine dahil olmalarına sebebiyet vermiştir. Konuyla ilgili bir başka yaklaşım da, devlet ve fert açısından ikincil yapıların yokluğunu, cemaatleşmenin sebebi olarak görmektedir. Zira buna göre, bir cemiyette kişinin bağlılığını kendine çekecek, ferdin menfaatlerini koruyucu ikincil kuruluşların bulunmaması, insanların sözkonusu gruplara dahil olmalarına yol açmaktadır. Ayrıca yaşantı ve davranışlarını etkileyecek değerlerin azlığı sebebiyle de⁵⁰³ kurtarıcı ve klavuz olarak değişik ideoloji ve dini idrak ediliş tarzları seçilecektir. Dolayısıyla sözkonusu cemaatler boş kalan bu yapıların yerini almaktadır.

Devlet hakkında yapılan tartışmalardan biri, hakimiyet kavramının kime ait olacağı hususunda yoğunlaşmaktadır. Hakimiyet halka mı ait olacaktır, yoksa Hakka mı konusu çok tartışılan bir mesele haline gelmiştir. Bazı gruplar yapı ve usulundaki yeniliklere rağmen “*Hakimiyet Allahındır*” gibi eski bir sloganla gündeme gelmiştir. Bunlar idare edici gücün halktan değil, Allah’tan geldiğini ileri sürmektedirler. Bu güç, ilahi bir niteliğe sahip olsa bile, hiç değilse onun adına birilerinin bu hakkı kullanması gerekmektedir. Kaldı ki, bu otoriteyi kullanan kişi, Allah’ın vekili durumuna gelerek, dinî otoritenin dokunulmazlık zırhına bürünecektir. Halbuki otorite sahibi halk olduğu zaman, otoriteyi üstlenen kişi ümmetin vekili olduğu için halk karşısında mesul hale gelecek, halk tarafından denetlenme imkânı ortaya çıkacaktır. Otoriteyi Hak adına kullanan da nihayetinde bir insan olacağı için, denetlenme ve tartışmasız kabul edilmesi gibi bir durumla karşı karşıya kalınacaktır.⁵⁰⁴ Dolayısıyla Allah’ın idare etmesi mümkün olamayacağı gibi, halkla Hakkın birbirine zıddiyeti de düşünülemez.

Her konuda olduğu gibi, idare hakkında da bir çerçeve mevcut olmakla birlikte, doğrudan doğruya devlet şekline müdahale edilmemiştir. Dolayısıyla Kur’an’da devlet şekli hakkında bir ayet mevcut olmadığı gibi, bu konuda bir hadisin de olmadığı belirtilmektedir. Kur’an ve Sünnet’in bu yaklaşımı, devletle ilgili düzenlemelerin zaman, mekân ve günün şartlarına bırakıldığını göstermektedir.⁵⁰⁵ Nitekim bütün İslâm tarihi boyunca farklı devlet uygulamalarının mevcudiyeti de bunu göstermektedir. Aksini iddia etmek, dinin yaşanmadığı

⁵⁰² ŞAYLAN, Gencay; Türkiye’de Laiklik. sh. 39

⁵⁰³ YÜCEKÖK, Ahmet; 100 Soruda... sh. 19

⁵⁰⁴ AMMARA, M.; A.g.e., sh. 47-52

⁵⁰⁵ ÖZDEMİR, Niyazi; “Siyasi Hayatımız İçinde Devlet Yapımızın Değişimi”. Sosyal Değişme ve Dini Hayat, sh. 52-53

sonucunu doğurur ki, bu da dinin yaşanmak için gönderildiği ve yaşayacağı hususundaki prensibi ile çatışmaktadır. Kaldı ki, bir devlet modelinin teferruatlı bir şekilde sunulmaması da bir eksikliğin değil, dinin bütün zaman, mekân ve şartlara gelmiş olması düşüncesi ve iddiasının bir yansımasıdır.

Ayrıca bazı dindar çevrelerce devletin iyi müslüman olmanın şartlarından biri olmadığını belirtmektedirler⁵⁰⁶ Dolayısıyla devletin imanın şartlarından biri olmadığı halde, önce devletten başlamak, hatta neredeyse onunla sınırlı tutmak eleştirilmekte ve gereksiz görülmektedir. “İslâm toplumunda tarih boyunca ortaya çıkan devlet modelleri şeriatından değil, kamu maslahatından istihraç edilmiştir. Bir devletin ‘İslâmi’ olduğunu iddia etmek, ancak kamu vicdanlarındaki meşruiyeti temin için ileri sürülebilir. Bir devletin İslâm devleti olduğuna hükmetmek şer’i değil siyasî bir tutumdur”⁵⁰⁷

Bunlara rağmen devlet hususunda, bazı gruplarca gösterilen ısrar, psikolojik yılgınlığın, birikmiş, asırlık meselelere acil çözüm isteğinin bir ifadesidir. Bütün bu meselelerin tahlil, tenkit ve çözümü gibi uzun, zor ve çetrefilli gayret ve zahmet yerine, devleti ele geçirerek bütün bunların yapılacağı düşüncesi, kolaycılığın ve meseleleri basite indirgemenin aksinden başka bir şey değildir.

Benzeri bir anlayışı radikal laiklerde görmek mümkündür. Zira bunlar için de aşılması gereken ciddi bir mesafe, ulaşılması gereken hedefler vardır. Bunların gerçekleşmesi için de devletin desteğine hatta gücüne ihtiyaç duyulmaktadır. Her iki yaklaşım da aceleciliğin, kolaycılığın, tepeden inmece tavırların etrafında odaklanmaktadır. Bunların merkezinde ise, bütün bunları gerçekleştireceğine inanılan “Devlet” bulunmaktadır. Dolayısıyla, her iki anlayış farklı sebepler için de olsa aynı gaye etrafında toplanmakta ve otoriter anlayışın izlerini taşımaktadır.

E- KÜLTÜREL POLİTİKALARIN CEMAATLEŞMEYE ETKİSİ

1-Batılılaşma Anlayışının Cemaatleşmeye Etkisi

Son dönem tarihimize damgasını vuran meselelerin başında batılılaşmayı, bunun savunucuları veya karşı çıkanları arasındaki mücadeleyi, kısaca Batı hakkındaki tavırları görmek sanırız pek de yanlış olmaz. Batı karşısında güçsüzlüğümüzü fark ettiğimiz andan

⁵⁰⁶ İSLAMOĞLU, Mustafa; Yürek Devleti, 10. Baskı, İst. 1994, sh. 48-49

⁵⁰⁷ TÜRKÖNE, Mümtazer; “Refahlı Demokrasi”, Türkiye Günlüğü, sh. 56

itibaren ya toptan “*uygarlık tanrısının ayetleri*” sanarak, batılı değerlere sarılmış, ya da ona tepki göstererek geleneksel yapıya sığınmışız⁵⁰⁸ veya hiç bir öz eleştiri yapmadan içine düştüğümüz durumun bütün suçunu ona yüklemiştir. Bu tavır Toynbee'nin Heredian ve Zeolot tiplerini çağrıştırmakta, hatta onlara temel olmaktadır.

Batıyla karşılaştıktan sonra, yukarıdaki tavırlara uygun olarak, ikili bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, batının teknolojisini ve ilmini alıp, kültürün muhafaza edilmesini isterken; ikincisi topyekün batılılaşmayı istemiştir.* Bu tavırlardan hiç biri batıyı toptan reddetmemiş, hareket ve düşüncelerinde batıyı baz olarak almıştır. Esas problemin ise, Batıdan neyi ne kadar almalıyız, düşüncesi oluşturmuştur. Aynı problem, Osmanlı'nın son dönemlerinden günümüze kadar devam etmiş, günümüzün de de esas problemini oluşturmaya devam etmektedir. Bu durum her iki görüşün de başarılı olamadığını, ne Batılılaşmayla beklenenlerin gerçekleştirilebildiğini ne de kendimiz kalarak problemlerin çözülebildiğini göstermektedir. Ancak gerçek olan, problemlerin çözülemediği gibi, her gün artarak devam ettiğiidir.

Müslümanlar, Batılılaşmaya ilim ve tekniğin alınması açısından bakmışlardır. Dolayısıyla, müslümanların teknolojiye bakışı, onu reddetmek şeklinde değil, onu daha yüksek bir değer sisteminin emrine vermek şeklinde belirlemiştir.⁵⁰⁹ Dolayısıyla, teknoloji ve ilim bir taraftan alınmak istenmiş, ancak gaye olarak değil, insanlara hizmet edecek bir vasıta olarak görülmüştür. İlimle teknoloji her grup tarafından istenmiş, Promete'nin ateşi insanlar için alması gibi, teknoloji hep Batıdan alınmak istenmiş, ancak bir türlü arzu edilen seviyede gerçekleşmemiştir.

İlim ve tekniğin dışındaki her türlü Batılılaşma ise halk nezdinde, “lüks, sefahat, gösteriş, cinsi laubalilik, halkı hakir görme”⁵¹⁰ şeklinde anlaşılmış, dolayısıyla hep tepkiyle karşılanmış, yozlaşma olarak değerlendirilmiştir. Benzer bir şekilde Batılılaşma halka “*Siyasal alanda diktatörler, darbeler, yolsuzluklar ve kayırmacılık; eğitimde düşük standartlar, entellektüel uyumsuzluk; (...) ayrıcalıksız sınıfların baskı altında tutulması ve aşırı dengesiz servet dağılımı*”⁵¹¹ çağrıştırmıştır. Dolayısıyla Batılılaşmaya karşı bir tepki gösterilirken, İslâma doğru da ciddi bir yöneliş baş göstermiştir.

⁵⁰⁸ YAZICIOĞLU, H., Bir Din Politikası Laiklik, sh.

* “Batılılaşma davasında en manalı örnek bu günün kadını ... saç , kaşı, kirpiği, burnu, dişi, hep takma” N. Fazıl; Yolumuz, Halimiz, Çaremiz, İst. 1977, sh. 15

⁵⁰⁹ GÜNGÖR, Erol, A.g.e., sh. 86

⁵¹⁰ GÜNGÖR, Erol, A.g.e., sh. 27

⁵¹¹ AKBAR, Ahmed; Postmodernizm ve İslâm, sh. 48

Bu sebeplerden dolayı, “*globalleşmek yerliliği dışladıkça, liberalizm, ahlâk ve kurallardan kurtulmak anlamına geldikçe, elitizm, topluma karşı batıcılık olarak tanımlandıkça, bireycilik, dayanışmacılığı yıktıkça, Türkiye modernizmi üreten değil, ancak modernizmi tüketen, modernizmin birleştirdiği değil çözdüğü bir ülke olacaktır*”.⁵¹² Dolayısıyla, sözkonusu problemler, bu tür uygulamalardan dolayı çözümsüz kalmaya mahkum olmaktadır.

Türkiye’de yaşanan dinî canlanış, geleneksellikten modernleşme sürecine geçişte ortaya çıkan sosyal gerginlikler karşısında, insanlara bir dayanak oluşturmuştur. Bu suretle batı tipi modernleşmenin dolu dizgin gidişine bir tepki şeklinde yorumlanır. Bu reaksiyonel bir hareket olmayıp, batının sömürgeci ve oryantalist yaklaşımına karşı İslâmın yüceltilmesinden ibarettir. Üstelik hem batılılaşma anlayış ve uygulamasına hem de dini dışlayan resmi uygulamalara karşı bir duruşu ifade eder. Zira sekülerize edilen norm ve değerler sistemine karşı kişiyi İslâm kimliği ile ortaya koyma gayreti, cemaatleşmenin temel dinamiğini teşkil etmektedir.⁵¹³ Böylece batılılaşma karşısında duyulan tepki ve tepkinin de kaynağı olan çözüm getirmemiş olması duygusu, İslâmi kimliği ön plana çıkarmayı sağlamıştır.

Batı değerlerinin kültürel kimliği tahrip ettiği düşüncesi, cemaat üyelerini bir takım kültürel pratiklere yöneltmiştir. Bu pratikler onlara bir taraftan farklı olma imkânını sağlarken, diğer taraftan modernlik ve cemaatle münasebet kurma imkânını da temin etmiştir. Bu farklı ve ayırıcı yönler, âdeta cemaatlerin kendi modernleşmesini kendilerinin yapması imkânını sağlamıştır.⁵¹⁴ Zira herşeye rağmen modernleşmeden bir etkilenme olmuştur.

Batılılaşma ile birlikte yaşayan kültür ikilileşmesi neticesinde, frenkmeşrebler ile İslâm kültürü ayrımının yaşanması, dinî bir tepkinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ayrıca cumhuriyet aydınları, yeni bir kültür oluşturamadığı için halk, İslâm dini etrafında toplanmış, yabancılaşmanın kaynağı haline gelmiş, ters fonksiyon ifa etmiştir.⁵¹⁵ Bu da mevcut durumdan etkilenmenin bir başka boyutunu oluşturmaktadır. Etkilenme olumlu ya da olumsuz olabilmektedir.

Batı karşısında sadece askerî veya iktisadî yenilgiden dolayı değil, bu hissin içimize sinmiş olmasından dolayı da yenilmiş bir cemiyet özelliği gösteririz. Bu hislerin tesiri ile bazıları yenilgimize sebep olarak gördüğü şeylere, bazıları da yenilgiyi bize yaşayanları hatırlatan şeylere karşı tepki duymaktadır. İşte laik-müslaman ayrımının temelinde yer alan

⁵¹² GÖLE, Nilüfer, “İslâmi Dokunulmazlar. Laikler ve Radikal Demokratlar”, sh. 17

⁵¹³ TÜRKDOĞAN, Orhan; A.g.e., sh. 686-687

⁵¹⁴ İLYASOĞLU, Aynur; Örtülü Kimlik, İst. 1994, sh. 25

⁵¹⁵ YÜCEKÖK, Ahmet; Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı, sh. 158-161

sebeplerden biri de bu tepkidir. Bunlardan ilki, yenilmişliğimizi hatırlatması sebebiyle batı tarzı kıyafete ikinciler ise, yenilgimizin sebebi olarak baktıkları baş örtüsüne aşırı tepki göstermektedir. Bu durum, kendine güvenini yitirmiş, psikolojik yılgınlığa düşmüş, dolayısıyla kızgın ve kırgın bir cemiyetin göstergeleri ve sebepleri olmuştur. Böylece yenilenlerden olmamak için, hep yenenlere benzemek gayretiyle zamanımızı geçirmektediriz.⁵¹⁶ Bu suretle bir taraftan, gayretler karşılıklı suçlamalara yönelerek, gerçek sebeplerin bulunması engellenmiş; diğer taraftan, etki ve tepkilerle karşılıklı sertleşmelere yol açılmış ve nihayet şekilsellik her iki tarafın da başlıca özelliği olmuştur.

Bu milli kültürden kopuş, lider ya da çözümün dışarıda aranmasına yol açmıştır. Bu kopuş iki gruptan birinin diğerine baktıkça irtica şeklinde değerlendirmesine, diğerinin öbürünü müstekbir şekilde adlandırmasının da başlıca sebebi olmaktadır.⁵¹⁷ Bu nitelendirme ve basma kalıp ifadelerin temelinde karşılıklı bilgisizliğin de bulunması ile iyice su yüzüne çıkmaktadır. Sözkonusu bu durum, batının üstünlüğü karşısında, bir taraftan, özel kimlik ve tarihin solmasına; diğer taraftan, kendine has kimliğin mübalağalı bir şekilde aranmasına yol açmıştır. Böylece bu günkü zamana yabancılaşıma yaşanmakta ya da bilinçleri yaralanmaktadır.⁵¹⁸ Dolayısıyla, bu günkü zamana yabancılaşıma tarihin derinliklerine yönelmeyi gerektirmiştir. Öte yandan ise karşılıklı olarak kimliklerin mübalağalı yollarla ifadesi yoluna gidilmiştir.

Tüm bu yaşanan ve ileri sürülen fikirler müslümanlar arasında birbirine zıt kutuplarda yer alan radikal muhafazakar ile uzlaşmacı aydın tiplerini ortaya çıkarmıştır. Her ikisi de sürekli bir geleneğin temsilcisi olmayıp, reaksiyoner bir özellik göstermektedirler. İlki, geleneğin muhafazasını değil, tarihin derinliklerinde kalmış, gelenek olarak günümüze ulaşamamış, görüş ve uygulamaları uyandırmak istemektedir. Modernistler ise, İslâm açısından dünyaya bakacakları yerde, Batı medeniyeti açısından İslâma bakmakta ve uzlaşma noktaları aramaktadırlar. Her iki görüşün de kaynağı, Batı ile temasdan beri İslâm düşüncesinde yaşanan kesikliklerdir. Radikal yorum, bütün hoşnutsuzlukların temelinde İslâmın özünden ayrılmayı görmekte, Asrı Saadetten sonraki İslâm tarihi bozulmuş kabul edilmektedir. Böylece bir model, bir hareket noktası olarak değil de, herşeyi o devre göre uydurmak tavrı, diğer yorumlarla aradaki en önemli farkı teşkil etmektedir. Böylece modern hayatın çeşitli sahalarını İslâma göre yorumlamanın yerine, Asrı Saadetteki gibi bir cemiyet

⁵¹⁶ MERT, Nuray; "Yenilmiş İnsanların Ülkesi Türkiye", Türkiye'de Toplumsal Değişim, Yenyüzyıl Kitaplığı, 1995, sh. 78-79

⁵¹⁷ AKYOL, Taha, Haricilik ve Şia, sh. 247

⁵¹⁸ GÖLE, Nilüfer, Modern Mahrem, 3. Baskı, İst. 1992, sh. 40

hayatı arzulanmaktadır.⁵¹⁹ Aslında bu durum bir yandan da psikolojik yığılılığın bir ifadesidir.

Benzeri durumdan dolayı batılılaşmış elite, müslüman halk arasında bir yabancılaşma, ideolojik yorumu benimseyenler açısından ise bir hakimiyet kavgası yaşanmaktadır. Zira sözkonusu gruba göre, dinî canlanış, ilerlemenin ve rasyonelliğin karşıtı olmakla aynı şeydir. İslâmî canlanış ise sadece batı ve batılı değerlere karşı oluşun değil, bunların Türkiye’de müdafileri olanlara da karşı çıkışın bir ifadesi olup, batılılaşma ile medeniyetin aynılığını savunmanın topluca bir reddedilişidir.⁵²⁰ Böylece sadece İslâma değil müslümana da karşı çıkışla, sadece batıya değil onun uygulamalarından dolayı batıcıya da karşı çıkış, karşılıklı kavganın temel direğini oluşturmaktadır.

Müslüman bir ülkedeki modernleşme, Batının modernleşmesinden ayrılır ve kültürel yapının hayat tarzı ve kimliğin tepeden bir zorlamayla batılılaştırılması şeklinde cereyan eder ki, Türkiye’nin modernleşme tarihi bunun radikal ölçülerde gerçekleşmesi tarihidir. Uygarlaşma kavramı da batının üstünlüğü fikrinden hareketle, batı kültürüne evrensellik atfeder. Dolayısıyla, batı ile karşılaşma, karşılıklı alışverişten ziyade, İslâmî kimliğin gerilemeyle neticelenmiştir. Türkiye’de uygarlaşmış çevreye girerken her modernliğin bir barbarlığı olur fikrinden hareketle kendi barbarlığını yaratmıştır. Modernleşmenin önünde engel olarak müslümanlar görüldüğü için, kendi barbarları olarak kabul edilmişti.⁵²¹ Bu suretle uygarlığın tersi olarak İslâm anılmış hatta zıt görülmüştür. Bu durum da İslâmî canlanışı temin eden sosyal gerginliklerden biri olmuştur.

Bir kısım çevreler ise, İslâmî canlanışın temelinde demokrasiye geçişten sonra yapılan hataları görmektedir. Bunlara göre demokrasi Atatürk ilke ve inkılaplarına dayalı olsaydı, bugün İslâm onun karşısına bir alternatif olarak çıkamayacaktı.⁵²² Belki de, tam tersi gerekiyordu, yani Atatürk ilke ve inkılaplarının uygulayıcısı olarak ortaya çıkanlar, bunu ifa ederken demokrasiye, demokrasinin ilkelerine uygun davransalardı, bugün hiç değilse tepkiye dayanan bir İslâmî idrak yaşanmayacaktı.

2- Laiklik Anlayışı ve Uygulamalarının Cemaatleşmeye Etkisi

Türkiye’de laiklik hakkında yapılan tarifleri iki grupta toplamak mümkündür. İlki öncülüğünü A. F. Başgil’in yaptığı sırf devlet hayatına ait görülüp, din ve vicdan hürriyeti

⁵¹⁹ GÜNGÖR, Erol, İslâmın Bugünkü Meseleleri, sh. 214-215

⁵²⁰ GÖLE, Nilüfer, “Otoriter Laiklik ve İslâmî Katılım”, Türkiye’de İslâmcılık, Yenyüzyıl Kitaplığı sh.44

⁵²¹ GÖLE, Nilüfer, A.g.m., sh. 39-42

⁵²² FİNCANCI, Y.; “İslâm mı Demokrasi mi?” sh. 2

şeklinde ele alınıp, devlete vatandaşın bu hürriyetini koruma görevinin verildiği yaklaşımdır.⁵²³ En yaygın şekliyle laiklik, din ve dünya işlerinin ayrılması şeklinde kabul edilmektedir. Konuyla ilgili diğer fikirler ise dinin devletin kontrolü altında olması⁵²⁴, son olarak da, dine müdahaleye fırsat ve imkân verdiği gerekçesiyle, laikliğin reddedilmesi şeklinde tezahür etmiştir.

Türkiye'deki laiklik uygulaması batı örnek alınarak yapılmışsa da ciddi farklılıklar göstermiştir. Bu farklılık, herşeyden önce, iktisadî modernleşmede kendi iç dinamikleriyle neşet etmeden, siyasî yollarla dayatılmış olmasından ileri gelmektedir. Ayrıca Avrupa'yı örnek aldığı için de şuurlu olarak taklitçi olmuş, böylece ahlâkî ve psikolojik çıkmazlar yaratmıştır. Demokratikleşmeyle birlikte, sözkonusu dayatmadan dolayı bir uzaklaşma hali yaşanmıştır. Zaten Türkiye'de İslâmın milli kültür ve sosyal bütünleşmenin kaynağı olarak görülmesine de izin verilmiştir.⁵²⁵ Böylece Türkiye'de kendine mahsus bir laiklik anlayışı ortaya çıkmıştır.

Kavram dışarıdan alındığı için aynen benimsetilmesi çabaları, cemiyetteki dengeleri bozmakta, kendimizden birşeyler katınca da kavram kendisi olmaktan uzaklaşmaktadır.^{526*} Bu da başka problemlerin kaynağı olmaktadır. Ayrıca laikliğin ne olduğuna dair kesin bir anlaşma da mevcut değildir. Sözkonusu rahatsızlık ve kaos da bu sebepten kaynaklanmaktadır.⁵²⁷ Böylece farklı manâlar verilip değişik yorumlar getirilerek kişilere göre kullanılmaya uygun hale gelmiştir. Bir anlaşma sağlanmadığı ve kabul görmediği için cezai müeyyidelerle işler yoluna konulmaya çalışılmıştır. Ancak, asıl problem bu cezai müeyyidelerden ziyade, başkasının hakkını birşeyler adına kısıtlama hakkını kendinde bulan bazı insanlardan kaynaklanmaktadır.^{528**} Ferde göre laiklik anlayışı bunun temelini teşkil etmektedir.

Laikliğin üzerinde anlaşılan bir tarifi yapılmadığı için genellikle laikliğin ne olmadığı ortaya konmaya çalışılmaktadır. Bu yapılırken de Türkiye'de yaşayan azınlıkların hakları temel olarak alınmaktadır. Laikliğin din ve vicdan özgürlüğü şeklinde ele alınması, her din ve mezhepten insanların ve bir inanca sahip olmayanların özgürlüğünün kısıtlanacağından

⁵²³ BAŞGİL, Ali Fuat; *Din ve Laiklik*, 6. Baskı, İst. 1991; GÜNGÖR, Erol, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, sh. 58

⁵²⁴ OZANKAYA, Özer, *Türkiye'de Laiklik, Atatürk Devrimlerin Temeli*, 4. Basım, İst. 1990, sh. 104

⁵²⁵ TURNER, Bryan, S.; *Max Weber ve İslâm*, sh. 215-221

⁵²⁶ YAZICIOĞLU, H.; *A.g.e.*, sh. 29

* Alaturka laiklik ya da Türk usulü laiklik kavramları böylece oluşmuştur.

⁵²⁷ SELİM, Ahmet; *Din- Medeniyet ve Laiklik* İst. 1991, sh. 325

⁵²⁸ YAZICIOĞLU, H.; *A.g.e.*, sh. 24,186-190

** Bu durum laikliğin dini bir mezhep olarak görülmesine kadar gitmiştir. (Yazıcıoğlu, H: sh. 14)

Pakistan’da Cemaat-i İslâmî gibi batılaşmaya karşı radikal cemaatlerin olmayışını da Türklerin İslâmî anlayışlarına bağlamak mümkündür.⁴³² Ayrıca Türk tarihi ve kültüründe yer etmiş olan İslâmî anlayış, bilhassa tasavvufi yaklaşım, sözkonusu farkın altını çizen önemli bir unsurdur. Küçük çapta da olsa mevcut olan radikal yaklaşımlar, kısmen laiklik uygulamalarına tepki ve diğer İslâm ülkelerindeki yorumlardan etkilenmenin bir neticesi olmuştur.

Netice itibariyle bütün bu gelişmeler, İslâm’a yeniden dönüş şeklinde ifade edilmekteyse de, aslında Türk milleti hiçbir zaman dininden uzaklaşmamıştır. Sadece mevcut duyguların ifade edilebileceği hürriyet ortamı temin edilmiştir.⁴³³ Dini hislerin açıklanması ve uygulama imkânlarının bulunması, bir dönüş olarak görülmüş, ancak, değişiklik sadece demokrasinin varlığından doğan imkânlarda yaşanmıştır. Düşünce olarak her zaman mevcut olan İslâm, demokrasi, eğitim vs. gibi sebeplerle kendini ifade edebilme fırsat ve imkânına kavuşmuştur.

C- ŞEHİRLEŞMENİN CEMAATLEŞMEYE ETKİSİ

Bütün dinler birer şehir dinidir. Zira din, şehirde maksadına ulaşır ve kendini ifade edebilir. Dinlerin doğuş yerleri olduğu gibi canlanış yerleri de şehirler olmuştur. Mesela; İslâmın yayılmasına olağanüstü bir şehirleşme de eşlik etmiştir.⁴³⁴ Yine İslâm Peygamberi, hicret ettiği Yesrib’i otorite ve adaletin kaynağı olarak El-Medine şeklinde isimlendirmiştir.⁴³⁵ Böylece şehirle din arasında ciddi bir münasebet bulunmakta, Kudüs, Mekke, Medine birer şehir olmanın ötesinde, dinî çağrışımlar uyandırmaktadır. Ancak, zamanla gerek Batıda, gerek Doğuda sanayileşmeden önce şehrin merkezinde tapınak, saray ve pazarlar bulunurken, daha sonra bunların yerlerini fabrikalara bırakması süreci yaşanmıştır.⁴³⁶ Böylece şehirle din arasında da ilk mesafe oluşmaya başlamıştır.

Weber, Avrupa’da Hristiyanlığın şehirlere kabilevi bağlılıklardan ziyade, evrensel bir inanca dayanan temeller üzerinde gelişme imkânı sağladığını belirtmiştir. Doğu şehirleri ise, iktisadî merkezler olmaktan ziyade devletin askerî ve siyasî merkezleri olmuştur. Ayrıca burjuvazinin ortaya çıkması engellenmiş, böylece kapitalizm de gelişme imkânlarından

⁴³² TÜRKDOĞAN, Orhan; “Türk Toplumunun Kültürel Dinamikleri”, Dünya’da ve Türkiye’de Güncel Sosyolojik Gelişmeler, sh. 693

⁴³³ GÜNGÖR, Erol, İslâm’ın Bugünkü Meseleleri, sh. 210

⁴³⁴ ALKAN, Ahmet Turan; “İslâm’ın, Köylü ve Şehirli Pratiği Üzerine Notlar”, Türkiye Günlüğü, S. 26, Ocak-Şubat 1994, sh. 26; ÇAKIR, Ruşen; “Türkiye, Bağımsız ve Politik İslâmcı Harekete Hiç Tanık Oldu mu?” İslâm ve Demokrasi, İst. 1994, sh. 94; MICHON, Jean-Louis; “Din Kurumları”, İslâm Şehri, (Ed: R.B.Serjeant, Çev: E.Topçugil), İst. 1992, sh. 15

⁴³⁵ DURİ, Abdulaziz; “Hükümet Kurumları” İslâm Şehri, sh. 67

⁴³⁶ BULAÇ, Ali; Din ve Modernizm, sh. 162

mahrum kalmıştır. Weber bunu, Batıdaki feodal, Doğu'daki Patrimonyal şeklinde adlandırdığı farklılığa bağlamıştır. Bu farklılıklardan dolayı, Doğu'da dinî tabular ve kabileye ait bağlılıklar, şehirlerdeki bölünmeleri güçlendirirken, Avrupa'da şehirler şehirselleşen topluluklar haline gelmiştir.⁴³⁷ Böylece Weber Doğu tipi dediği şehirde, şehre gelenlerin şehir norm ve değerini benimsemeyen, kendi bağlı oldukları dinî özellik ve yaşantıları şehirlere getirdiklerini belirtir. Batı şehir tipinde ise, göç edenlerin sosyal ve dinî yönden değişerek, şehir norm ve değerlerini benimseyerek, eski gruplarıyla bağlarını kopararak, şehre intibak ettiklerini ve yeni tarzda bir hayat yaşadıklarını belirtir.⁴³⁸ Böylece Doğu şehirlerinde, belirtilen sebeplerden dolayı, tam bir şehirleşmenin yaşanamayacağı vurgulanmış olur.

Weber'in İslâm şehirleri hakkında ileri sürdüğü görüşleri ise şu şekilde cevaplandırılmaktadır. İslâmî şehirler sıkı bir birlik duygusu ve sosyal dayanışmaya sahip, bütünleşmiş topluluklardır. Bu durum müslümanların, ulemanın rehberliğinde, cemiyeti İslâmın sosyal ve dinî değerlerine göre kurmalarına yol açmıştır. İslâm temelinde bütünleşme hali Weber'in belirttiği siyasî birliktelikleri red ya da bertaraf etmiştir. Ayrıca bunların halkın temsilcisi olmak gibi vasıfları da sözkonusu değildir. İslâmiyette hayatın maddi ve manevî yönlerine ait ikilikler de mevcut olmadığı için, bu bütünleşme gerçekleşmiştir.⁴³⁹ Bu suretle Batıda yaşanan ayrımların İslâm şehirlerinde mevcut olmadığı ileri sürülerek, kendine mahsus bir bütünleşmenin bulunduğu belirtilmektedir.

Şehre göç, sanayileşme, cemaat dayanışmasını temin eden müesseselerden kopuş, normlardaki belirsizlik, değişik gruplar arasındaki normatif çatışma, modernleşmenin tesirleri, yabancılaşma ve parçalanmışlık duyguları geçiş halindeki cemiyetlerin en belli başlı vasıfları olarak karşımıza çıkmaktadır. Büyük şehirlerin marjinal sahalarına yerleşen kitleler, sosyopsikolojik seviyede atomizasyon ve yabancılaşma, ferdin geleneksel olanla bütünleşme ihtiyacını doğurmaktadır.⁴⁴⁰

"... Göçmenler işyerlerinde modern, kent kökenli ve Batı kaynaklı normlara uydukları halde bunları içselleştiremedikleri için özel hayatlarındaki davranışlarını geleneksel değer sistemleri uyarınca ayarlamaya devam etmektedirler. Ama, kuşkusuz zıt ilkelere göre organize edilen hayat kesimlerini aynı anda devam ettirebilmenin de bir sınırı vardır. Tutarsızlıklardan rahatsız olmaya başlayan bireyler, ecdatdan kalma alışkanlıkları ile

⁴³⁷ TURNER, Bryan; S. Max Weber ve İslâm, sh. 132-143; TURNER, B. S.: Oryantizm, Kapitalizm ve İslâm, sh. 110-112

⁴³⁸ TAPLAMACIOĞLU, Mehmet; "Din ve Cemiyet İlişkileri ve Dini Gruplar", sh. 18

⁴³⁹ ABDURRAHİM, Müddazir; "Hukuki Kurumlar", İslâm Şehri, sh. 53-54

⁴⁴⁰ TÜRKDOĞAN, Orhan; A.g.m., sh. 695

benimsemekte, zorluk çektikleri modern davranış kuralları arasındaki uyumsuzluğu gidermeye çalışmaktadırlar”⁴⁴¹ Ekonomik sahadaki modernleşme, diğer sahalara da girmektedir. Böylece fertler mevcut yapıda, bazı konularda hâlâ eskinin özlemlerini çekmektedir. Eski aile ve akrabalık sisteminin çözülmesiyle fert yeni dayanışma yolları aramaya başlamaktadır. Ayrıca yaşanan hızlı mobilite dolayısıyla da sözkonusu bağlar kopmakta, insanların buna ayak uydurmaları zorlaşmaktadır. İşte bu sırada cemaat devreye girerek bu ihtiyaçları karşılamaktadır. Ayrıca şehirleşme ile bir takım gayeler verilirken, bunun için uygun vasıta çoğunlukla temin edilememektedir. Mesela, zenginlik isteği verilmekle birlikte bunun yolları temin edilememekte veya uygun vasıtalar sunulmamaktadır. Mesela, kolay kazanç isteğine karşılık, dürüst çalışma normu verildiği takdirde, bunlar birbiriyle çatışmaktadır. Bu durum ciddi gerginlikler yaratmaktadır.

Gecekonuda yaşayanların durumu köydekenden daha kötü olmamakla birlikte, mukayese artık köyle değil şehirle yapıldığı için, düşük gelir grubunda olmanın psikolojik rahatsızlığını duymaya başlarlar. Bu durum fertlerin daha üst gelir gruplarını bazen model almalarına, bazen bunlardan etkilenmelerine, bazen de husumet duymalarına yol açmaktadır. Bu kendi durumundan memnun olmama duygusu ve rahatsızlığı, ferdi değişik arayışlara itmektedir. Öncelikle bir çalışma gayreti ve azmi sayesinde, durum düzeltilmeye çalışılsa da, zamanla bunun mümkün olmadığı görülerek bir psikolojik yılgınlığa düşülmesine yol açmaktadır. Bugününden emin olmama, geleceğinden ise ümitsiz olma durumu, kişiyi kendini güven içinde, korku ve endişelerinden uzak bir yer aramaya itmektedir. Bunu da değişik cemaatlere üye olarak giderme yolunu seçmektedir. “*Bir cemaate mensubiyet, kişinin kendi isteğiyle veya başka bir şekilde tüm varlığını adamasını zorunlu kılar. Bunun sağlamada, şüphesiz hemşehrilik bağları (...) gibi çeşitli araçlar rol oynayabilir, ama bunlar içinde manevî bağlayıcılığı itibariyle en etkili olan dindir.*”⁴⁴² Bu bağlayıcılık sayesinde fert bu korku, endişe ve güvensizlik duygusundan uzaklaşmak için cemaatlere dahil olmaktadır. Bu sayede güçlü bir kimlikle ortaya çıkmakta, şahsi yakınlık duymakta, belli bir ahlâkî anlayış sağlanarak, fert bu karmaşık yapının içerisinde var olabilme gücü kazanmaktadır.

Şehre göçten sonra değişik problemler ortaya çıkmakta, fert bunlarla yalnız başına mücadele imkânını bulamamaktadır. Nitekim yoksullukla zenginliğin bir arada yaşanması ürkütücü kıyas imkânları oluşturmaktadır. Bir itibar kaynağı olarak görüldüğü için, tüketim

⁴⁴¹ VERGİN, Nur, “Hızlı Şehirleşmenin Sosyolojik ve Siyasal Sonuçları”, Hızlı Şehirleşmenin Yarattığı Ekonomik ve Sosyal Sorunlar, İst. 1986, sh. 33

⁴⁴² SARIBAY, A. Y.: “Refah Partisinin Ardındaki Sosyo-Politik Dinamikler”, Türkiye Günlüğü S. 27, Mart-Nisan 1994, sh. 20

mevli çok yükselmektedir. Bunu temin için uygun vasıtalar ve imkânlar olmadığından, kolay kazanç eğilimleri artmaktadır. Şehir yeni umutlar vermekte, sosyal mobilite sağlamakta ancak sürekli engeller ortaya çıkararak, bunalımlara yol açmaktadır. Bu durumda kimlik bunalımı yaşanarak, çeşitli ideoloji ve siyasî hareketlerde kimlik arama eğilimi artmaktadır. Bu suretle otoriteye karşı kızgınlık ve öfke hisleri taşınmaktadır.⁴⁴³ Bütün bu karmaşık düzen içinde müslümanlar yakın ve yüz yüze ilişkilerin temelinde yer aldığı, ideal bir cemaat için “nostalji” duymaya başlamışlardır.⁴⁴⁴ Böylece bir taraftan kendileri için rahat bir ortam sağlarken, öte yandan cemaatlerin ideallerini benimseyerek özel bir kimlik sahibi olunmaktadır.

Şehre göç edenler, hiç değilse başlangıçta anomi ve yabancılaşmanın içerisine düşmektedir. “*Türkiye gibi büyük bir yapısal dönüşüme sahne olan bir ülkede, anomik ortamın ve hatta yabancılaşmanın en fazla egemen olduğu kesimlerin kentlere göçen gruplar olduğundan kuşku duyulmaz. Bu gruplar içerisinde gelenekçi dirençleri kırılıp, değişme sürecine girmiş olanlar ile gecekonduda yetişen yeni kuşakların hızlı toplumsal dönüşümün faturasını en ağır bir biçimde ödeyenler olduğu bir gerçektir*”.⁴⁴⁵ Bu durum, aşırı ferdileşme, rekabet, yarış, bencillik, başarı hırsı yaratarak, insanların birbirinden ayrılmasına, hiç değilse başkalarına lakayd kalmasına yol açmaktadır. Bu sebeple insanların hayatı ve şahsiyeti parçalanmış, birbirinden farklı hatta çatışan rolleri ifa etmek durumunda kalmıştır. Bu hislerden ve şartlardan uzaklaşabilmek için değişik inanç ya da ideoloji gruplarına mensup olma ihtiyacı hissetmiştir.

Sözkonusu şehirleşmenin yarattığı sosyal gerginlik ve problemlerin kaynağını sosyal değişmelerin yarattığını belirtmek gerekir. “*Sosyal değişmeler karşısında fonksiyonsuz kalan değer ve normların yeni şartlara uydurulamaması, normlara aşırı bağlılık, değerlerle normların arasının açılması, yeni normların değerleri gerçekleştirme gücünden mahrum oluşu, normlardan sapmaları önleyecek kültürel ve kanuni müeyyidelerin yetersiz kalması*”⁴⁴⁶ na yol açmıştır. Bu gerginlik yaratıcı ihtiyaçların sağlanamaması, insanları cemaatlere teşvik etmektedir. Böylece cemiyetin içinde küçük cemaatler oluşmakta bunlar kendi normlarına aşırı bağlanmakta ve parçalı bir yapı ortaya çıkmaktadır. Bu durum sosyal değişme için gerekli olan psikolojik uygunluğu da ortadan kaldırdığı gibi, hem cemiyetle hem

⁴⁴³ KÖSOĞLU, Nevzat; A.g.m., sh. 25

⁴⁴⁴ MARDİN, Şerif; Bediüzzaman Said Nursi Olayı sh 24

⁴⁴⁵ TOLAN, Barlas; Çağdaş Toplumun Bunalımı, Anami ve Yabancılaşma, 2. Baskı, Ank., 1981, sh. 279

⁴⁴⁶ PARLADIR, Selahaddin; “Cemiyet Yapısında Bütünlük Sağlanması Bakımından Kültürel ve Dini Değerlerin Önemi”, Din Öğretimi Dergisi, S. 12-13, 1987, sh. 27

de diğer cemaatlerle bir rekabet yaşanmasına, hiç değilse müsamahanın ortadan kalkmasına yol açmaktadır.

Şehre yeni gelenler doğrudan siyasî ve şehir hayatına katılmamakta, dış kaynaklardan alınan bilgi, tavsiye ve emirlerle yönlendirilme alışkanlığına sahip olmaktadır.⁴⁴⁷ Bunları, aile hemşehri grupları, siyasî parti teşkilatları, ideoloji ve inanç cemaatleri şeklinde belirtmek mümkündür. Böylece dışarıdan gelen mesajlar, bu grupların yorumuna tabi tutulmakta, ancak, bundan sonra fertlere ulaşılabilir. Ayrıca cemaatler şehir hakkında bilgi vermekte, insanların âdeta şehir hayatına intibak etmelerine yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla şehir hayatının nasıl yaşanması gerektiği hususunda kural koymakta, yaşayan problemlere karşı fert korunmaktadır. Böylece şehirleşmenin meydana getirdiği değişiklikler ve bu değişikliğin ferdi hayat üzerindeki tesirleri cemaat tarafından azaltılmaktadır.

Şehre gelenlerin mühim bir kısmı değişik gruplara dahil olmalarından dolayı daha rahat şehre intibak etmektedirler. Böylece şehre gelenlerin şehre uymada ciddi sıkıntılar çekmedikleri kabul edilmektedir. Bazıları gecekonduların⁴⁴⁸, bazıları ailenin⁴⁴⁹ bu rolü ifa ettiklerini belirtmekte, dolayısıyla cemaatler de bunlardan bir başka grubu oluşturmaktadır. Dolayısıyla, göçenlerin yabancılaştıkları ve benliklerini korumak için, batılılaşmayı reddeden karşıt kültürler geliştirdikleri veya geliştirecekleri hipotezlerini de kabul etmek mümkün değildir.⁴⁵⁰ Fakat bu ara yapılara dahil olmadan önce, şehre göçenler, belli bir yalnızlık ve yabancılaşma içerisine girmektedirler. Ayrıca sadece batılılaşmanın karşıtlığına dayandığını belirtmek elbette mümkün değilken, batılılaşma adına yapılan bir takım uygulamaların da, belli bir tepkiye yol açtığını kabul etmek gerekir.

Şehirde yaşayanları, şehirli ve göçenler olarak birbirinden ayırarak ikili bir yaklaşımla incelemek doğru değildir. Zira göçün sayısı ve hızı tek yanlı intibakı da gerekli kılmamaktadır. Zira bir taraftan şehre intibak sözkonusu iken, diğer taraftan, şehre gelenler şehri biçimlendirmektedirler. Dolayısıyla göçenlerin anomik bir durumda olmaları imkânsızdır. Ayrıca bunların yaratıcı özellikleri, kişiliklerini kaybetmelerini de engellemektedir. İslâm cemiyetlerinde bu biraz daha farklı olmaktadır. Zira cemaatten cemiyet hayatına geçişten ziyade, İslâmî cemaat hayat üslubunun korunduğu bir model ortaya çıkmaktadır.⁴⁵¹ Nitekim yukarıdaki sebeplerden dolayı, şehre gelen insanın yaşadığı yalnızlık,

⁴⁴⁷ VERGİN, Nur; "Hızlı Şehirleşmenin Sosyolojik ve Siyasal Sonuçları" sh. 36

⁴⁴⁸ VERGİN, Nur; A.g.m., sh. 32-33

⁴⁴⁹ KONGAR, Emre; Türkiye Üzerine Araştırmalar,

⁴⁵⁰ VERGİN, Nur; A.g.m., sh. 33

⁴⁵¹ VERGİN, Nur; A.g.m., sh. 32

korku, güvensizlik hisleri, insanları bir gruba dahil olarak bunlardan kurtulmaya teşvik etmektedir. Böylece insanların, kimlik duyguları yok olmak yerine aksine kuvvetlenmektedir.⁴⁵² Bütün bunlar şehre göç etmiş bulunanların belli bir kimlikten mahrum, kendini arayan, yabancılaşmış, hiçbir şey olamadığı için İslâmi cemaate giren insanlar olmadığını göstermektedir. Elbetteki yukarıda bahsedilen bir takım sebepler belli seviyelerde etkili olmakla birlikte, bunları sadece hiç bir şey olmadıklarından dolayı bir cemaate girdiklerini iddia etmek için kullanmak mümkün değildir. Zira dinî cemaatleri oluşturan ve devamını sağlayan, bahsettiğimiz ve bahsedeceğimiz bir çok sebep olmakla birlikte, asıl sebebin dinî duygu ve inanca, daha doğrusu bunların idrak edilmiş tarzlarına bağlı olduğunu belirtmiştik.

Konuyla alakalı bir başka görüş ise 1950'lerden sonraki hızlı iç göçün, dini kasaba kültürünü, şehre taşıdığını, Batıcı ve laik anlayışın nötralize olmaya başladığını belirtir. Böylece ticari gayelerle bu kitleye yönelik girişimler olmuş, gazeteler ve dinî içerikli yayınlar başlamış, bunlar birbirini destekler nitelikte devam etmiştir.⁴⁵³ 1950 ve 1960'larda dinî muhafazakarlığın kaleleri, küçük şehir ve kasabalar iken, 1980'lerden sonra büyük şehirler, özellikle fakir semt ve gecekonduarda geliştiği ileri sürülmektedir. Söz konusu yerlere yerleşen iktisadî ve sosyal bunalımlarla yüz yüze kalan bu muhit insanları, bir kimlik aramakta, bunu da İslâmî bir söylemle ortaya çıkan cemaatlerde bulmaktadır. Halbuki, 1970 öncesi bu semt insanları ortanın solunun yanında yer almaktaydı.⁴⁵⁴

Ancak ileri sürülen bu sebeplerin ötesinde, dinî canlanışın sebepleri olarak, demokrasinin gerekleri ve dindar çevresinin kendi seslerini duyuracak aydınlara ve maddi imkânlarla ulaşmalarını göstermek daha gerçekçi olacaktır. Eğer bunlarla kutsalın istismar edilmesine işaret edilmek isteniyorsa, bu tarihin her devrinde ve her kesimden insanlarca yapılmaktadır. Dolayısıyla bunu dinî canlanışın sebebi hatta tek sebebi olarak ileri sürmek mümkün değildir.

Çok partili sisteme geçişle birlikte, demokratikleşme çerçevesinde, din ve vicdan özgürlüğü ile din, daha serbest konuşulur ve uygulanabilir olmuştur. Ayrıca bu serbestlik ibadetle sınırlı kalmamış, biraraya gelip kendini ifade etmek şeklinde de cereyan ederek, laiklik anlayışıyla çelişir bir hal almıştır. 1950'lerde hızlanan sosyal değişim, tarikat ve

⁴⁵² AKBAR, Ahmed ; Postmodernizm ve İslâm, sh. 37

⁴⁵³ FİNCANCI, Yurdakul; "İslâm mı Demokrasi mi" Türkiye'de İslâmcılık, Yeniüzyıl Kitaplığı sh.8

⁴⁵⁴ SAYARI, Sabri; "İslâm, Laiklik ve Demokrasi" Türkiye'de İslâmcılık, sh. 63: NARLI, Nilüfer;

"Türkiye'de Laikliğin Konumu", Cogito, S. 1, Yaz - 1994, sh. 27

cemaatlerin yaygınlaşmasına yol açmış, şehirlerde yaygın hale gelmiştir. Şehirleşme veya iç göç dinî cereyanların 1970'lerden sonra şehirli bir kimliğe bürünmesine yol açmıştır.⁴⁵⁵

Böylece kısmen tarikatların ama bilhassa cemaatlerin doğuşu ve yaygınlaşmasıyla şehirleşme paralellik göstermektedir. Ayrıca sözkonusu dönemde sağlanan bir takım serbestlikler dinin ifade edilmesi için uygun bir ortam sağlayarak, dinî canlanmada tesirli olmuştur.

Siyasî İslâm hariçte kalmak şartıyla, İslâm büyük şehirlerin kenarlarında mevzilenmeye başladı. Geldikleri yerlerde kendilerini doyuramayan çift ve çubuklarını bıraktılar. Ancak kültürel dokuların kendisi demek olan ve yemeden yatmaya, düğünden cenazeye kadar tasavvurlarının, yani kültürün manevî öğelerini bırakmadan yanlarında getirdiler. Batı şehirlerinin çevresini bir zamanların köylüsü, modern çağların işçi sınıfı “kıızıl kuşaklar” oluştururken, bizde İslâmî bir çevre oluşturmuştur.⁴⁵⁶ Dolayısıyla sol partilerin oy deposu olarak görülen bu kuşak İslâmî bir renge boyanmıştır.

Başlangıçta şehrin çevresinde bulunan bu yığınlar, şehir merkezindekileri çevrede kalmak şartıyla rahatsız etmemiştir. Şehrin merkezine geldikleri takdirde, nasıl olsa o eski alışkanlık ve düşüncelerini bırakacakları zannedilmiştir. Ancak bunlar sadece kenar mahalle ya da kapıcı katlarına sıkışıp kalmayıp, nezih semtlerle, apartmanların üst katlarına doğru çıkmaya başlamışlardır.⁴⁵⁷ İşte bu durum bir rahatsızlığın yaşanmasına yol açmış, sözkonusu yerlerin paylaşılması neticesini doğurmuş, böylece bu konu deprem kuşağına çekilmiştir.

Şehre göçenler kendi menfaatleri doğrultusunda değişik dernek, birlik, cemaat ve gruplara katılmakta, bu katılma yolu ile şehir hayatıyla bütünleşmelerinin temin edildiğini belirtmiştik. Yeni şehirleşenler, kültürel konularda muhafazakar, iktisat alanında ise, reformcu eğilimler sergilemektedirler. Ayrıca bunlar “*geleneksel kültür ve dünya görüşleriyle zıtlık taşımadıkları takdirde yeni değerler benimse*”⁴⁵⁸ meye hazır bulunmaktadır.

Şehrin çevresine yerleşenler arasında veya şehirde umduğunu bulamayanlar tarafından ise radikal tavırlar ve şiddete müracaat veya şiddet isteği ortaya çıkmaktadır. Siyasî şiddet konusunda sosyo-ekonomik ve psikolojik yaklaşımlar mevcuttur. Bunlardan ilki engellenme, kızgınlık ve saldırganlık teorisidir. Buna göre amaçlarını gerçekleştiremeyen, istediklerini elde edemeyen ve bu hususta alıkonan, karşılaştıkları engeller karşısında fertler hırçınlaşır ve saldırgan bir tutum içerisine girebilirler. Bir başka yaklaşımda ise, göreceli yoksunluk kavramı

⁴⁵⁵ ŞEYLAN, Gencay; Türkiye’de Laiklik, Yenyüzyıl Kitaplığı, sh. 15-17

⁴⁵⁶ VERGİN, Nur; “Mülakat”, Türkiye Günlüğü, S. 27, Mart-Nisan 1994, sh. 6

⁴⁵⁷ VERGİN, Nur; A.g.m., sh. 6

⁴⁵⁸ VERGİN, Nur; “Hızlı Şehirleşmenin Sosyolojik ve Siyasal Sonuçları”, sh. 51-52

ile sözkonusu durum açıklanmaya çalışılmaktadır. İnsanların beklentileri ile imkânları arasındaki mesafenin farkına ve şuuruna varılmakla yoksunluk duygusu oluşur. Yoksunluk duygusu eldeki kaynakların azalmasından, giderilemeyen özlemlerden ve artan isteklerden ortaya çıkabilmektedir.⁴⁵⁹ Kaynakların darlığı ile paylaşımın azalması, şehirle mukayeseden doğan özlem seviyesinin yükselmesine rağmen, ihtiyaçların giderilememesi ve artan isteklerin karşılanamaması, bu duygunun ortaya çıkmasında başlıca sebepler durumundadır.

Şehir, insanı insanlığından etmez ama onu değiştirir. Şehirli gergin, telaşlı, saldırgan, taciz altında kalmış, yardımlaşma, dayanışma gibi bir takım insani değerlerden uzaklaşmıştır. Aşırı kalabalık, kamu hizmetlerinin eksikliği, hukuk ve kamu düzeninin çöküşü, yolsuzluk, etnik ve mesheplerarası çatışmalar genel bir gerginlik ve anarşi durumu yaratmaktadır. Muhtemelen bu yüzden müslüman şehirlerinde radikal hareketler ve geçmişin canlandırılması hareketleri gözlemlenmektedir.⁴⁶⁰ Şehre göçenler, bundan dolayı totaliter istekler ve eylem imkânı bulmaktadırlar. İntibak zorluklarına ilaveten hoşnutsuzluklar da radikal tutumlara yönelmektedir. İstikbale ait istek ve planlar, mevcut durumlarıyla orantılı olmadığı için belli bir refah seviyesine ulaşıncaya ve şehirli olduğunu hissetmeye başlayınca, tenkidci olmaya ve devrimci yönde eğilimler sergilemektedirler. Şehirde kalış süresinin artması ile radikalleşme eğilimlerinin arttığı tesbit edilmiştir. Zira belli bir yükseliş olsa da istekler arttığı için kendilerini yoksun hissetmektedirler. Böylece şehirde ortaya çıkan, yükselen beklentiler bir süre sonra eksik istihdam ve sosyal mobilité yollarının tıkanmasından ötürü tabii seyrini izleyememektedir. Bu yoksunluk durumu sebebiyle siyasî radikalleşme de artmakta ve belli bir yükselme umudunu yitirenler radikal tutumlara yönelebilmektedir.⁴⁶¹

Ayrıca şehir, yeni sakinlerine edeb-erkan öğretecek ne isteğe ne de zamana sahiptir. Kenarlarda oturanlar da şehirli olmayı, şehir sakinlerinden değil, kendilerinden daha kıdemli olan hemşehrilerinden öğrenme imkânına sahiptir.⁴⁶² Dolayısıyla şehre göçenler doğrudan siyaset ve şehir hayatına katılmamakta, dış kaynaklardan alınan bilgi, tavsiye ve emirlerle yönlendirilme alışkanlığına sahiptirler. Bu durum şehre ait bazı şeyleri ve siyasi partileri reddetmek ya da kabul etmekle kalmamakta, siyasî olguyu reddetmelerine de yol açabilmektedir. Ayrıca kendilerini bu hususlarda etkisiz görmeleri, siyasî makamlara karşı

⁴⁵⁹ KELEŞ- UNSAL-ARTUN; Kent ve Siyasal Şiddet, Ank., 1982, sh. 15-16

⁴⁶⁰ AKBAR, Ahmed; Postmodernizm ve İslâm, sh. 34-37

⁴⁶¹ VERGİN, Nur; A.g.m., sh. 39

⁴⁶² ALKAN, Ahmet Turan; "İslâm'ın Köylü ve Şehirli Pratiği Üzerine Notlar", sh. 27

güvensizlik duymalarına ve hükümete karşı düşmanca bir tutum takınmalarına da yol açabilmektedir.⁴⁶³

Bununla birlikte devrimciliği, dinî değil, sosyolojik olarak değerlendirmek gerekir. Sanayileşme ve şehirleşmenin kökünden kopardığı kitleler, totaliter gruplar içerisinde sadece kendisine yoldaşlar bulmakla kalmıyor, artık manâsız gelen hayatlarına da yeni bir manâ getiriyor. Böylece eski olan ve kendileri için manâsız veya eksik gelen kimliklerinin yerine ya da üzerine “devrimci” bir kimlik getirmektedir.⁴⁶⁴ Duyulan rahatsızlıklar ve imkânsızlıklar karşısında artık yalnız ve çaresiz değil, kendileri gibi düşünen insanlarla birlikte, belli bir rahatlık duyulmaktadır.

Hayatın daha akışkan olduğu, geleneğin hayatın bir parçası olmayan yerlerde, din kimliklerin belirtilmesi için âdeta yakalarda taşınan bir rozet haline gelmiştir.⁴⁶⁵ Hakikaten belli bir gelenekten mahrum olan gruplarca kabul edilen İslâmî yorumlar, bir sindirilmemişlik görüntüsüne sahiptir. İslâm tabii bir tavrıdan ziyade aşırı şekilsellik ve mübalağalı tavırlarla sergilenmektedir. Hatta bunların İslâmî ile ne kadar ilgili oldukları bile araştırılmadan, İslâmın kendisiymiş ya da İslâmın en asli unsurumuş gibi kabul görmektedir.

Netice itibariyle, şehre gelen kalabalıkları şehir karşısında bir şahsiyet olarak ayakta tutabilen ortak zemin, müslümanlık olmuştur. Bu, kitleler tarafından, karşılaştıkları sosyal ve kültürel şoku atlatabilmek, kendi hayatlarına bir manâ kazandırmak için ortak nokta olarak İslâm görülmüştür.⁴⁶⁶ Böylece şehirleşme ve cemaatleşme münasebetinin kaynağı ortaya çıkmış olmaktadır.

D- MÜESSESEVİ YAPININ CEMAATLEŞMEYE ETKİSİ

Bütün maddi vasıta ve şekilleriyle birlikte cemiyet, müessesevi ruhun somutlaşmasıyla teşekkül etmiştir. Dolayısıyla cemiyet içerisinde bulunan müesseseler, bir yapı meydana getirmekte olup, birbirleriyle münasebet halindedirler. Müesseseler kendi aralarında bir uyum içinde bulunurlar, böylece cemiyetin bir düzen içinde bulunmasını temin ederler.⁴⁶⁷ Müesseseyi ise, geniş manasıyla “topluluk hayatının icaplarından olmak üzere sosyal surette tesis edilmiş bulunan (müesses olan) her şey”⁴⁶⁸ şeklinde tarif edebiliriz.

⁴⁶³ VERGİN, Nur; A.g.m., sh. 36

⁴⁶⁴ AKYOL, Taha; Haricilik ve Şia, sh. 211

⁴⁶⁵ MARDİN, Şerif, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, sh. 283

⁴⁶⁶ GÜNGÖR, Erol, İslâmın Bugünkü Meseleleri, sh. 28

⁴⁶⁷ TATAR, Tancır, Kurumlar Sosyolojisi, Ders Notları

⁴⁶⁸ BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; Genel Sosyoloji, sh. 13.

Bottomore, sosyal yapıyı müessese ve grupların kompleksi olarak ele almakta, bir başka görüş ise sosyal rol kavramından hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Nitekim, bunlardan Gerth ve Mills bu konuda “nasıl rol kavramı kurum kavramımızı oluşturmakta birim oluyorsa toplumsal yapı kavramımızı oluşturmakta da kurumu birim”⁴⁶⁹ aldıklarını belirtmektedirler. Böylece sosyal yapı “Cemiyetin (hem büyük bir grup olarak hemde tali gruplar bakımından) karakteristik vasıflarını, grupların birbirleriyle ve fertlerin grup içinde ve dışında birbirleriyle ve gruplarla olan münasebetlerini ve bu münasebetleri nizamlayan organizasyon tiplerini ve bununla ilgili olarak ortaya çıkan grup hayatının fiziki çevre şartları ile de karşılıklı tesir ilişkilerini gösteren şekillenmeleri ifade eder”⁴⁷⁰

Sosyal yapıyı, sosyal sistemden hareketle açıklamaya çalışan fonksiyonalist yaklaşım, sosyal yapının karşılığı olarak sosyal sistemi kullanır. Bunlardan Merton ve Parsons, sosyal sistemin tali sistemlerden oluştuğunu kabul ederler. Bir yapı, parçaları arasındaki sabit münasebetlerden, sosyal sistemin yapı ve unsurları ise insan eylemindeki nizamı sağlayan unsurlardan müteşekkildir.⁴⁷¹

Nitekim, sosyal sistemin yapısı aşağıdaki unsurlardan oluşur.⁴⁷²

- i- Münasebet normları ile birbirine bağlanmış zümreler,
- ii- Büyük sistemler ve bu tali zümreler arasındaki roller,
- iii- Tali zümreler ve rolleri düzenleyen normlar,
- iv- Kültür değerleri .

Görüldüğü gibi sosyal yapı sosyal sistemle aynı manâda kullanılmış ve yekün sistem, alt sistemlerden meydana gelmiştir. Bunlar arasında bir uygunluk, bir paralellik bulunmalıdır. Aksi takdirde bir düzenden bahsetmek mümkün değildir. Her sistem genel olarak bir zihniyet ve felsefeye, kendine mahsus değer ve önceliklere sahiptir. Dolayısıyla sistemi oluşturan müesseseler arasında da bu noktada bir uygunluğun olması gerekir. Mesela siyasetin değer ve öncelikleri iktisadinkine paralel ise, normatif bir bütünleşmeden söz etmek mümkün olur. Ancak, müesseseler arasındaki değerler ve öncelikler birbirinden farklı ve aralarında çatışma mevutsa cemaatleşme hadisesi yaşanır. Mesela siyasete iştirak edilmediği takdirde, alternatif öncelikler öne sürerler ki bunun kaynağı din olabilir. Öncelikleri belirleyen sistemin felsefesi bu öncelikler doğrultusunda müesseseler oluşturur. Müesseseler arasında karşılıklı

⁴⁶⁹ BOTTOMORE, T. B.; Toplum Bilim, Ank., 1977, sh. 112-113

⁴⁷⁰ BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; A.g.e., sh. 99

⁴⁷¹ DÖNMEZER, Sulhi.; “Hızlı Şehirleşme İle Suç ve Ceza Adalet Sistemi İlişkileri”, Hızlı Şehirleşmenin Yarattığı Ekonomik ve Sosyal Sorunlar, sh. 162

⁴⁷² ERÖZ, Mehmet; İktisat Sosyolojisine Başlangıç, 3. Baskı, İst. 1982, sh. 56

fonksiyonların alış-verişi sözkonusu olur. Cemaatleşmeye yol açan tepki de müessesenin fonksiyon ifa ediş tarzından kaynaklanır.

1- Siyaset Müessesesinin Cemaatleşmeye Etkisi

Siyaset, oldukça farklı şekillerde tanımlanmıştır. Ancak, birçok tanımı kapsamı ve değişik boyutlarını ifade etmesi dolayısıyla şu tarifi kabul edebiliriz. “*Siyaset kamuyu veya belirli bir grubu ilgilendiren meselelerde, karar verme, kararları etkileme veya uygulamaya yönelik, mücadele etme veya mensup olma, işbirliği ve dayanışma içerisinde olabildiği gibi çatışma şeklinde de beliren değişen bir sosyal münasebetler bütünüdür*”.⁴⁷³ Siyaset, müessesevi yapı içerisinde diğer müesseselerle münasebeti olan müesseselerden sadece bir tanesidir. Müessesevi yapı, müesseselerin karşılıklı münasebetlerin ve koordinasyonun ifadesidir. Bu çerçevede hukuki olarak her ne kadar din ile siyaset ayrı sahalarda gösteriliyorsa da sosyolojik olarak mümkün değildir. Nitekim diğer müesseselerde olduğu gibi, bu iki müessese de, hem kendi arasında hem de diğerleri ile kaynaşmış durumdadır. Nitekim modern cemiyetlerin çoğunluğunun anayasasında mevcut olan din ve siyaset ayrımı, tarihi bir istisnayı teşkil etmektedir. Çünkü tarihte din ile siyaset münasebetini “dinin hakimiyetindeki siyaset” veya “siyasetin hakimiyetindeki din” ya da bu ikisinin arasında yer alan şekillerde görmekteyiz.

Ayrıca, dinle siyaset arasında yakın bir münasebetin varlığına, mesheplerin ortaya çıkmasını sağlayan tartışmaların siyasi kaynaklı olması da delil olmaktadır.⁴⁷⁴ Zira insanlar belli bir cemiyet içerisinde yaşamakta ve bu hayatın bir gereği olarak her sahaya ilgilenebilirler. Hatta ilgilenebilirler. Hatta ilgilenebilirler.

Genellikle müslümanların siyasetten uzak durdukları ileri sürülmekte ve bunun sebepleri olarak çeşitli alimlerin işkenceye tabi tutulması, Haricilik gibi sünnetten uzak itikatlerin siyaset yoluyla gelmesi ve Osmanlılarda bu kelimenin ölüm manâsında kullanılması gösterilmektedir. Ancak siyasetin bir cihad tarzı olduğu ve kıyamete kadar devam etmesi gerektiği dolayısıyla tebliğ ortamını oluşturmak için siyasetten uzak kalınmaması belirtilmektedir.⁴⁷⁵ Buna bir de bilhassa Türk kültürü ve tarihi açısından bakarsak, halk-idareci yabancılaşmasının

⁴⁷³ TATAR, Taner; *Siyasi Katılımın Sosyolojik Tahlili (Malatya Uygulaması)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Malatya 1995, sh. 17

⁴⁷⁴ TÜRKÖNE, Mümtazer; “İdeolojik İslâm”, sh. 59

⁴⁷⁵ KERİMOĞLU, Yusuf; *Kelimeler, Kavramlar*, sh. 149-150

yaşanmamasını gösterebiliriz. Zira halkın, idarecilerin dinle ilgili tavırlarından endişe duymasına gerek kalmamıştır.

Bütün dinler, siyasî baskıların, fakirliğin, sosyal çatışmaların olduğu dönemlerde kendilerini şiddetle ifade etmektedirler. Gelir dağılımının adil olduğu, sosyal adaletin mevcut bulunduğu, daha demokratik ortamlarda dinlerin hoş görüye daha açık olduğu ileri sürülmektedir.⁴⁷⁶ Böylece dinin bu tavırlarını sosyal şartların belirlediği üzerinde durulmuştur. Ancak bu durum sosyal şartların dinin tavırlarını değil, değişik sosyal şartlara göre dinin farklı tavırlarının zaten var olduğunu gösterir. Mevcut şartlara göre din, kendi tavrını ortaya koymaktadır. Ayrıca bu şartlara göre insanların tavır ve tepkileri din kaynaklı olmamakta, sosyolojik bir niteliğe sahip olmakta, din ancak bunları ifade ederken kullanılmaktadır.

Günümüzde İslâmın siyasî idrak tarzının ortaya çıkışı, demokrasimizin bir takım eksikliklerine, siyasî, sosyal ve iktisadî mekanizmalardaki bir takım yanlışlıklara bağlanmaktadır. İslâmî bir seçenek olarak ortaya çıkararak rejim eksikliğinin, 1970'lerde dini siyasileştirdiği belirtilmektedir. Ayrıca Tek Parti devrinde, aydınların yardımıyla, otoriter rejimlerin, dinin uhrevi sahayla sınırlanmış olmasına rağmen, 1950'lerden sonra buna sadık kalınmadığı için tekrar dünyevî olanla da ilgilendiği belirtilmektedir.⁴⁷⁷ Ancak, bunu sadece Demokrat partinin dini siyaset için bir kaldıraç olarak kullanmasında aramak pek doğru olmaz. Zira benzeri tavırlar rey kaygısıyla değişik zamanlarda kullanılmıştır. Nitekim okullarda din eğitiminin başlaması, iktidardaki partinin demokrasiye geçiş devrinde rey kaybetmemek maksadıyla aldığı bir tedbir olurken; ahlâk dersleri de, bir siyasî partinin hükümet kurabilmek için pazarlık ettiği şartlardan biridir.⁴⁷⁸ Dolayısıyla din ve ahlâk derslerinde olduğu gibi, bir takım dinle ilgili istekler de demokrasinin gereği olarak, halkın arzusu üzerine gerçekleşmiştir.

Ancak bütün bu yaşananlar neticesinde bazı çevreler tarafından "*Türkiye'de ekonomik ve toplumsal modernleşme ile birlikte ortaya çıkan siyasî çoğunluk eğilimleri güçlendikçe, devlete egemen konumda bulunanlar gelenekselleşmiş, statülerini kaybetmemek için Kemalizm etiketi altında reaksiyoner ve geri bir ideolojik tepki sergiledikleri gözlenmektedir*".⁴⁷⁹ Meseleleri tahlil etmek ve ana çözümler üretmek yerine, kendi istedikleri modelleri, sosyal mühendislik rolünü üstlenerek gerçekleştirme alışkanlığının tezahürüdür.

⁴⁷⁶ NARLI, Nilüfer; "Sosyal Koşullar Belirleyici", Nokta, 11 - 17 Şubat 1990, sh. 11

⁴⁷⁷ FİNCANCI, Y; A. g. m., sh. 6-7

⁴⁷⁸ GÜNGÖR, Erol, Dünden Bugünden, Tarih-Kültür-Milliyetçilik, sh. 91

⁴⁷⁹ BİLGİN, Vedat; "Modernleşme ve Gelenek Sorunları Açısından 27 Mart Seçimleri", Türkiye Günlüğü S. 27, Mart - Nisan 1994, sh. 33

dolayı karşı çıkar.⁵²⁹ Ancak azınlıkların dinî özgürlüğünü korumak, çoğunluğun bu özgürlükten mahrum bırakılmasını gerektirmez. Nitekim bu tavır ve tutum kendi ülkelerindeki müslüman Türklerin laiklik adına bir takım kısıtlamalara maruz bırakılırken, yine laiklik adına azınlıklara bu özgürlüğün bağışlanması,⁵³⁰ ciddi sosyal gerginlikler yaratmaktadır. Elbetteki bununla diğer azınlıkların din ve vicdan özgürlüklerinin kısıtlamasını değil, dindar Türk halkının din ve vicdan özgürlüğü içinde benzeri duygu ve düşüncelerin taşınmasını kasetmekteyiz.

Cumhuriyetten sonra İslâm yeniden tanımlanmış, din laiklik çerçevesinde sıkı bir denetim altına alınmıştır. Hilafetin kaldırılması, tarikatların yasaklanmasıyla din, standartlaştırılmış, sınırlandırılmış ve münasebetleri kopmuş hale gelerek kategorilere ayrılmıştır. Cumhuriyet ideolojisi de gündelik hayata hakim kılmaya çalışılmıştır. Dinin, ilki, daha çok ferdi boyutunu teşkil eden ahlâkî ve ahirete ait, ikincisi ideoloji ve kültürel bir kimlik vererek sosyal dayanışmayı sağlayıcı olmak üzere iki fonksiyonu vardır. Cumhuriyet devrinde inkılaplar, dinin birinci fonksiyonuna karşı çıkmazken, kurtuluş savaşında kitlelerin harekete geçirilmesinde dinin kullanılmış olunmasına rağmen, ikinci fonksiyonuna kesinlikle karşı çıkmıştır.⁵³¹ Böylece dinin denetim fonksiyonu ve cemiyet içi münasebet ve müesseseler üzerindeki rolü kısıtlanarak, ferdî bir boyuta indirgenmek istenmiştir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında, geleneğin kendisini din kisvesi altında göstermesinden dolayı, gelenek hedef olarak alınmıştır. Böylece “*Dini, cemiyet hayatından sürüp çıkartacak bir ideolojiye laikçilik’e müracaat edildi. Cumhuriyetçi şairlerin ‘Atatürk Ekber, Atatürk Ekber’ veya ‘Kâbe Arabın olsun bize Çankaya yeter’ türü şiirleri, laikçiliğin nasıl yeni bir din yaratma gayretine dönüştüğünü gösterir*”⁵³² Âdetâ bu dönemde yeni bir adam yaratma gayret ve mücadelesi içerisinde olunmuş; din ve dinî motiflerden uzak kalınma gayreti verilmiştir.

Tek parti devrinde laiklik gayri İslâmî olmanın ötesinde, anti-İslâmî bir şekilde uygulanmıştır. Epey de mesafe alınmasına rağmen bu sırada “*Toplumun bir bölümü ile devlet arasındaki kopma da sessiz sessiz meydana geldi. İslâm bireylerin vicdanına bilinç altına ve dolayısıyla bir tür yer altına çekildi ... yok olmadı ...*”⁵³³ Cumhuriyet devrinde din, sosyal yönünden uzaklaştırılarak özel bir sahaya konulmak, yani fertle sınırlandırılmak

⁵²⁹ OZANKAYA, Özer, A.g.e., sh. 5,104,189

⁵³⁰ TURAN, Osman; A.g.e., sh. 66

⁵³¹ TAPPER, R; “Giriş”, Çağdaş Türkiye’de İslâm, sh. 8-12

⁵³² TÜRKÖNE, Mümtaz’er; “Refahlı Demokrasi”, Türkiye Günlüğü, S. 27, Mart-Nisan, 1994, sh. 53

⁵³³ ÇANDAR, Cengiz; “27 Mart : Türkiye’nin Demokratik Metamorfozunun Göstergesi veya Yeni Türkiye’nin Doğum Sancısı”, Türkiye Günlüğü, S. 27, Mart - Nisan 1994, sh. 29

istenmiştir. Ancak beklenmedik bir gelişme olmuş, özel sahanın genişlemesiyle din, bu sahada yeni bir ivme kazanarak, hayatın odak noktası haline gelmiştir.⁵³⁴ Bu ivme muhtemelen dinle ilgili sözkonusu tavırlar sebebiyle dindar veya dine inanan herkes, işin kendisine kaldığını düşünerek dini yaşamak ve yaşatmakla, belki de korumakla görevli hissetmiştir. Zira kimsenin dine sahip çıkmayacağı endişe veya korkusu, bu insanları öyle bir tavır takınmaya veya gayret göstermeye yol açmış olabilir. “*Tek parti döneminde uygulanan şekli ile laiklik, dini, ahlâki sahayla sınırlayan ve bu saha dışındaki bütün dinî talepleri ‘batıl inançlar’ ya da ‘hurafeler’ isnadı ile reddeden dinî modernizm de dahil olmak üzere, çeşitli tarz ve şekillerde dine düşmanlık nosyonunu da kendi içinde barındırmıştır. Pratikte ise bunlar birçok kanun ve idarî talimatnamelerle tezahür etmiştir*”.⁵³⁵ Bu tür laiklik uygulamaları da karşılıklı tepkilerin ve suçlamaların kaynağını teşkil etmiştir.

Tek parti devrinde dinle ilgili yaklaşımlar ve laiklik uygulamaları, İslâmî kesimle uygulayıcılar arasında ciddi tezatlaşmaların yaşanmasına yol açmıştır. Buna ilaveten tepeden ve halka rağmen gerçekleştirilen değişiklikler, sıkıntılar yarattığı gibi, İslâmî kesimler arasında bir yakınlaşmanın ortak paydalarda buluşmanın yolunu açmıştır.⁵³⁶ Bu tür uygulamalar sadece İslâmî kesimi birbirine yakınlaştırmakla kalmamış, bunlarla sözkonusu politika ve uygulamaları yapan aydın ve elitler, dolayısıyla devletin temsilcisi olmalarından ötürü devlete karşı da yabancılaştırma yaratmıştır.

Bahsedilen anlayışlar, laikler ve dindarlar arasında gruplaşmalara yol açarken, laikliğin tam bir tanımının yapılmamış olmasından dolayı, dinî sahada yapılan bütün icraatlar, laiklik adına meşrulaştırılmış, muhalefet ise kaypak bir terim olan irtica ile suçlanmıştır. Bu gayretlere rağmen tam bir başarı sağlanamamış, bunun suçunu da halka, onun muhafazakarlığına, dindarlığına ve kültürel bağlarına yüklenmişlerdir.⁵³⁷ Dolayısıyla, değişik isimlerle dindar halkın duyguları rencide edilmiştir. O kadar ki bazı dindarlar tarafından “*yobaz değilim, ancak Allah’a hamd olsun ki, kendisine yobaz denilen müslümanlardanım*”⁵³⁸ şeklinde ifadelerin kullanılmasına yol açılmıştır. Bu ifade bir taraftan bir tepkiyi ve yığınlığı ifade ederken, öte yandan, bu sıfatların, kerhen kabullenilmiş gibi görünmesine sebep olmuştur.

⁵³⁴ MARDİN, Şerif, Beddiüzzaman Said Nursi Olayı, sh. 362

⁵³⁵ SİSTEMBÖLÜKBAŞI, S.; Türkiye’de İslâmın Yeniden İnkişafı, sh. 73

⁵³⁶ ŞAYLAN, Gencay; A.g.e., sh. 35-56

⁵³⁷ SİSTEMBÖLÜKBAŞI, S.; A.g.e., sh. 45-48

⁵³⁸ ALAGAŞ, Mehmet; Kimlik Tercihi, İzmir, 1994, sh. 59

Tek Parti devrinin laiklik uygulamalarına yöneltilen en büyük eleştiri, hem laikliğin dinle devletin ayrılması olarak tanımlanıp hem de devletin din işlerine müdahale etmesine yönelik olmuştur.⁵³⁹ Böylece laikliğin tarifine olduğu gibi uygulayıcılarına da güven sarsılmıştır. Buna karşılık laiklerin bir kısmı dini gereksiz görmüş, ılımlı olanlar ise ferdin iç dünyası ile sınırlandırmıştır. Laiklik karşısında yer alanlar ise, uygulamanın nasıl yapılacağını, siyasî rejimin ve hukuk sisteminin nasıl olacağı hakkında kendine mahsus fikir, model beyan etmeden İslâm'ın devlet dini olmasını istemektedir. Batıdan alınan laikliğe tepki duyarak, onun karşısına yine batıdan alınan bir kavram, devlet dini modeli konmaktadır.⁵⁴⁰ Böylece laiklik uygulanan, üzerinde anlaşılan bir kavram olmaktan ziyade tartışılan, hatta kavga edilen bir kavram olarak Türk tarihine damgasını vurmuştur. Böylece bir taraftan sosyal barış zedelenmiş, öte yandan bu tartışmalar sırasında ciddi emek ve zaman kaybı yaşanmıştır. Dolayısıyla, zaten bir problemler ülkesi olan Türkiye'nin bu problemleri çözümsüz kalırken, yeni yeni problemlerle uğraşma zarureti doğmuştur. Zira laiklik uygulamalarına baktığımızda, Türkiye'de "*Eşi görülmedik ölçüde radikal bir laiklik*"⁵⁴¹ uygulaması görmekteyiz. Bu uygulamalara ilaveten laikliğin her problemi çözebilecek bir maymuncuk olmadığı, hatta yeni yeni problemlere de sebebiyet verdiği fark edilmiştir. Dolayısıyla, bir tarafta laikliği aşan bir laikçiliğe karşı, diğer taraftan müslümanı aşan bir İslâmcılık oluşmaya başlanmıştır. Bu durum da daha sert tavırların sergilenmesine yol açmıştır.

Gelenekçi aydınlar laikliği, dinî müesseseleri, kültürel değerleri yok etmek ve halktan kopmuş, yabancılaşmış bir seçkin grup oluşturmakla suçlamaktadırlar. Söz konusu batıcı seçkin grup, her türlü dindarlığı da irtica olarak gördüğü için dindarlar tarafından alay* konusu olmaktadır.⁵⁴² Böylece İslâmcılık bir grubun, laikcilik ise diğer grubun birbirine karşı harcamakla bitmeyeceği bir sermaye haline gelmiştir.

İslâmi canlanışa ve cemaatlere, batıcı grup tarafından, sosyolojik dinamiklerini anlamadan karşı çıkışın, hatta düşmanca tavrın temelinde iki sebep vardır. İlkinde Kemalist Cumhuriyette sosyal ve siyasî sistemlere dinî bir temelin konma teşebbüslerine şiddetle karşı çıkılmıştır. İkincisi ise İslâmî gruplar tarafından materyalizme olan karşı çıkışın, kemalizmin pozitivist felsefe temellerinin tahrip edileceği düşüncesidir.⁵⁴³ Ancak bu grup tarafından İslâmî canlanışa karşı duyulan korku, endişe ve rahatsızlığın, İslâmî gruplar tarafından da,

⁵³⁹ SEZEN, Yümnî; Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı, İst. 1993, sh.

⁵⁴⁰ YAZICIOĞLU, H.; Bir Din Politikası Laiklik, sh. 180-181

⁵⁴¹ SİSTEMBÖLÜKBAŞI, S.; A.g.e., sh. 8

* Özel, İsmet : İrtica Elden Gidiyor, İst. 1988.

⁵⁴² Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye'de İslâmcılık, sh. 64

⁵⁴³ MARDİN, Şerif, Beddiüz zaman Said Nursi Olayı, sh. 69

batıcı, materyalist, pozitivist, radikal laiklik anlayışının, dinî ve kültürel değerlerin yerine üstelik, üstten ve mecburi değişimler şeklinde konmaya çalışmasından duyduğu göz ardı edilmektedir. Dolayısıyla, çağdaşlık ve laiklik adına yapılan bütün bu uygulamalar, bir taraftan ideolojik İslâmı benimseyenlerce tepkiyle karşılanırken, diğer taraftan bazı gruplarca İslâmî bir sistem, bu kez din ve Allah adına benzeri bir üslupla yerleştirilmeye çalışılmasına da yol açılmıştır. Karşılıklı suçlamalarda kullanılan isim ve sıfatlar, bu gruplar tarafından bir etiket olarak ve gönüllü bir şekilde kullanılmaya başlanılmıştır.

Jakoben bir tavırla cumhuriyet elitlerince çok iddialı ve radikal bir tutum benimsenmesine rağmen, cemiyetin ve insanların gündelik yaşantısının teşekkülünü tam gerçekleştirememiştir. Böylece Cumhuriyet ideolojisinde ciddi bir boşluk oluşturulmuştur.⁵⁴⁴ Bu boşluğa laik ideolojinin bir dünya görüşü yaratmadaki başarısızlığı da eklenince, beraberinde umutsuzluk ve bezginlik getiren bir boşluk ve arayış ortaya çıkmıştır. Böylece Türklerin manevî taleplerine ve pratik dünya görüşüne denk düşen, İslâmî düşünce cereyanlarıyla, sözkonusu boşluk doldurulmuş⁵⁴⁵, bir taraftan İslâmî canlanış yaşanırken, diğer taraftan cemaatlere mensup olma hızlanmıştır.

Laikliğin halk tarafından tam benimsenmemiş olmasına, değişik sebepler gösterilmektedir. Okullaşma oranının düşüklüğü ve haberleşme imkânlarının azlığı sebebiyle, Cumhuriyet ideolojisi geniş kitlelere anlatılamamış, dolayısıyla kitlelere benimsetilememiştir. Halbuki tarikat ve cemaatler gizlice, laikliği dinsizlik olarak anlatarak halk arasında destek bulmuş ve geleceğin muhalefet merkezleri olmuşlardır. Bu bakış açısından hareketle devletin din işlerine müdahalesi meşrulaştırılmaktadır.⁵⁴⁶ Ancak, her türlü devlet imkânlarını kullanarak yapılan laiklik propagandası ve uygulamalarına karşılık, sözkonusu imkânsızlıklara rağmen tarikat ve cemaatlerin başarısını sadece onların gizlice propaganda yapmalarına bağlamak mümkün değildir. Bu durum bir sebep olarak kabul edilmekle birlikte, halkın kendi dinine sahip çıkmasının da tesirini gözden uzak tutmamak gerekir. Ayrıca nasıl ki, laiklik dinsizlik olarak ve gizlice anlatılarak başarılı olunmuşsa, din de hurafe olarak ve alenen anlatılmıştır ki, ikincisinin ilkinin bir takım imkânlardan dolayı üstünlüğü aşikardır. Buna rağmen cemaatler ve tarikatler gelişmelerini sürdürmeye devam ettirmişlerse, radikal uygulamalara bir tepki olduğu gibi, dinin insanlarda tabii bir ihtiyaç olması dolayısıyla da, sözkonusu canlanışın tabii bir seyir olduğunu belirtmek gerekir.

⁵⁴⁴ MARDİN, Şerif, "Kollektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması", Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik (Çev: S.Dolanoğlu-S. Yılmaz), İst. 1995, sh 11.

⁵⁴⁵ MARDİN, Şerif, Beddiüzzaman Said Nursi Olayı, sh. 46,

⁵⁴⁶ NARLI, Nülüfer, "Türkiye'de Laikliğin Konumu". Cogito, S.1, Yaz 1394, sh. 25-29

Dinî canlanış ve dinî grupların ortaya çıkması laikliğin tehlikeye girdiği şeklinde yorumlanarak, zaten yumuşak olmayan tavırları daha da sertleştirmiştir. Ancak bu durumun uyandırdığı ilgi, sözkonusu dinî grupların çıkış sebeplerini araştırmak yerine gerici, yobaz, istismarcı gibi sıfatlarla karşı durulmuştur. Bu tarz bir yaklaşım da sözkonusu sebepleri açıklama ihtiyacını karşılayamadığı gibi, tersine karşı tarafın daha sertleşip kendi içine kapanmasına yol açmıştır.⁵⁴⁷ Bu durum bazen belli bir görüş etrafında toplanmaktan başlayıp, dış dünyaya kendini kapatan gruplara kadar geniş bir yelpazede yer almaktadır.

Türkiye tek parti devrinde 25 yıl kadar yeni nesillerini dini eğitimden mahrum bırakmış, hatta taassup ve irtica bahanesi ile din aleyhata bir tutum sergilemiştir. Ancak bu tavırlara rağmen dinî duygu zayıflamamış, bilakis bu duyguların daha kuvvetlenmesine hatta taassubun artmasına sebep olmuştur.⁵⁴⁸ Böylece dinî ilimlerin sükûtu daha değişik dinî anlayışların ortaya çıkmasına yol açmıştır. 1924 Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile 1950'ye kadar dinî eğitim kesilmiştir. Çocuklarına dinî eğitim vermek isteyenler, âdetta "korsan din eğitimi" yaptırmışlardır. Bu uygulamalarla karşı karşıya kalan halk laiklikle dinsizliği aynı görmeye başlamış, bu anlayış laiklikle dinin çatışmasının başlangıcı olmuştur. Yeni bir devlet kurulmasına paralel olarak yeni bir millet yaratmak da amaçlanmış, bu amaçla, cemiyetin, diline inançlarına, beğenisine, giyim - kuşamına, müziğine, ideolojisine, tarihine şekil vermek istenmiştir.⁵⁴⁹ Bu uygulama ve gayeler ciddi sosyal gerginliklere sebep olarak dinî hareketlerin kıpırdanmasında önemli bir faktör olmuştur. Bu sebeplerden dolayı halk da dini, eğitim kurumlarından öğrenmek imkânından mahrum olduğu ve değişik şekillerde öğrenmek zorunda kaldığı için, değişik ve kontrolden uzak dinî yorumlar ve cemaatler ortaya çıkmıştır.

Görüldüğü gibi İslâmın yeniden canlanışının ve cemaatleşmenin temelinde laik uygulamaların tahrikinin de varlığı kabul edilmektedir. "*Laik uygulamalar, Türkiye'de İslâmı geriletmemiş, aksine onun hiç öngörülmeven tarzda neşv-ü nema bulmasına seyirci kalmıştır. Devletin sistem dışına itmeğe çalıştığı dine bu defa tamamen sivil bir şuurla sahip çıkmıştır*".⁵⁵⁰ Laiklik hakkında yapılan bir çalışmada da benzeri neticelere ulaşılmıştır. "*Toplumun bir kesimi dine sarılıp devlete ve diğer laik zihniyetlere karşı çıkmakla, bir kısmı ise dini reddetmekle çıkmazdan kurtulmaya çalışıyor (...) dinî cemaatlerin suni olarak çoğalması ve bunun arka planında laik sistemin bulunması toplumumuzun tecrübeleri*

⁵⁴⁷ MARDİN, Şerif, Beddiüzzaman Said Nursi Olayı, sh. 11

⁵⁴⁸ TURAN, Osman; Türkiye'de Manevi Buhran, Din ve Laiklik 3. Basım, İst. 1993, sh. 65-71

⁵⁴⁹ KUZU, Burhan; "Demokrasinin Gereklere ve Demokrasimizin Bazı Çıkmazları", Sosyo-Politik Yaklaşım, S. 1, Şubat - Mart 1993, sh. 13-27

⁵⁵⁰ ALKAN, Ahmet Turan; "Önce Türkiye : Kavramlar Değil" Türkiye Günlüğü, S. 29, Ağustos - Temmuz, 1994, sh. 91

arasındadır".⁵⁵¹ Böylece dinî cemaatler değişik dinî yorumlar etrafında birleşmekte ve bu durum suni olarak cemaatlerin çoğalmasına yol açmaktadır.

Laikçi-İslâmcî mücadelesi bir taraftan asıl problemleri çözümsüz bırakırken, öte yandan galibi olmayan bir mücadele yaşandığı için mağlubiyet demokrasiye kalmaktadır. Çatışan bir cemiyette demokrasiye değil, güç ve hakimeyetin ifadesi olan devlete ihtiyaç artmakta, tartışma ve mücadele devlet ekseninde gerçekleşmekte, bu arada devletin kontrol ve nüfuzu artmaktadır. Bundan yine uzlaşmaya dayalı çözümün üretilebileceği, demokrasi zarar görmektedir.⁵⁵²

Laiklikle alakası olmayan flört, içki içmek vs. gibi uygulamalar, laiklik olarak gösterilince karşısında ahlâkı bulmuştur. Böyle olunca "*laikliğin dini hapsetmek istediği vicdan alanında da kök salabileceği zemin kalmaz. Türkiye'de dinin siyasîleşmesinin motoru, siyasîleşmek zorunda bırakılan basit insani ihtiyaçlardır*".⁵⁵³ Hakikaten laiklik uygulamalarına, basit insani ihtiyaçların ve laiklikle alakası olmayan şeylerin dahil edilmesiyle, buna karşı duyulan tepki, dinin siyasîleşmesine ve daha radikal yorumların benimsenmesine yol açmıştır.

Laikliği yerleştirmek için demokrasinin ihmal edilmesinden dolayı, yaşanan zorlamalar ve sosyal gerginlik cemiyeti yeni arayışlara yöneltmiştir.⁵⁵⁴ Nitekim bazılarınca laik olmakla hoş görülmesi olmanın birbirinden farklı şeyler olduğu belirtilmekte, bu ikisinin birbirine karıştırılmaması gerektiği ileri sürülmektedir.⁵⁵⁵ Aynı zihniyetle karşı tarafta dinle hoş görünün birbirine karıştırılmaması gereği vurgulanarak, karşılıklı tepki ve sosyal gerginliklere yol açmaktadır. Bu sebeple yeni arayışlara giren halk, dinî cemaatleri bunlardan biri olarak görmektedir.

Cumhuriyetin, laikliği demokrasiden ödün vererek sahiplendiğini belirtmiştik. Zira halk egemenliği, belki de dinî değerlerin egemenliği manâsına gelebilirdi ki bu gözardı edilemezdi.⁵⁵⁶ Halk hep değişik görüşler doğrultusunda şekil alacak bir hamur olarak görülmüştür. Ancak halkın görüşlerine her iki tarafın, yani, hem laikçilerin hem de ideolojik İslâmî benimseyenlerin radikal bir tavır sergileyerek lakayd kaldıkları görülmektedir.

⁵⁵¹ SEZEN, Yümni; A.g.e., sh. 295

⁵⁵² TÜRKÖNE, Mümtaz'er, "Türk Siyasetinin Eskimeyen Kilidi : Laiklik" Türkiye Günlüğü S. 21, Kış 1992, sh. 15

⁵⁵³ TÜRKÖNE, Mümtaz'er, "Refahlı Demokrasi", Türkiye Günlüğü, S. 27, Mart - Nisan, 1994, sh. 4

⁵⁵⁴ YAZICIOĞLU, H., A.g.e., sh. 30

⁵⁵⁵ ATEŞ, Toktamış; "Laiklik ve Kemalizim", Varlık, S. 941, Şubat 1986, sh. 7

⁵⁵⁶ GÖLE, Nilüfer; Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme, 3. Basım, İst. 1992, sh. 56

Laikçilerin gayri medeni, gerici nitelendirmelerine muhatap olanlar, radikal bir eğilimle bütün varlıklarına, hatta tarihin derinliklerinde kalan ve şekilselliğin ifadesi olan tavır, davranış ve kıyafetleri yaşamaya ve yaşatmaya gayret etmektedir.* Bu haliyle değişik ve hor görülmelerine sebep olan farklılıkları dirilterek, çarşaf, sakal, sarık vs. ile kimliklerini şekilsel yollarla da olsa ortaya koyma yolunu tercih etmişlerdir.⁵⁵⁷ Böylece her halükarda hor görüldüklerinin ve farklı anlaşıldıklarını anlayan bir kısım dindar halk, bunu göstermek için farklılığın altını - sözkonusu şekli ifade yollarıyla - kalın çizgilerle çizmektedirler.



* Bu farklılığın N. Göle; Zenci beyaz ayırımına atfen Müslümanların farklılığı “Black is Baitiful”, Müslüman güzeldir anlayışıyla ortaya koyduğunu belirtir. GÖLE, Nilüfer; “İslâmi Dokunulmazlar, Laikler ve Radikal Demokratlar”, Türkiye Günlüğü, S. 27, Mart-Nisan, 1994, sh. 15

⁵⁵⁷ GÖLE, Nilüfer; A.g.m sh. 15

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEHİRLEŞME VE CEMAATLEŞME

I- ARAŞTIRMA ALANININ SOSYAL YAPISI

Sosyal yapı, hem büyük bir grup olarak hem de tâli grupları bakımından cemiyetin karakteristik vasıflarını, grupların birbirleri ile ve fertlerin grup içinde ve dışında birbirleri ile ve gruplarla olan münasebetlerini ve bu münasebetleri nizamlayan organizasyon tiplerini ve bununla ilgili olarak ortaya çıkan grup hayatının fizikî çevre şartları ile de karşılıklı tesir ilişkilerini gösteren şekillenmeler olarak tarif edilebilir.⁵⁵⁸ Bu tarif çerçevesinde fizikî yapının, nüfusun ve sosyal tabakalaşmanın incelenmesi, sosyal yapı hakkında gerekli bilgileri verecektir.

Böylece, araştırma alanımız olan Malatya'nın sosyal yapısının tahlilinde, Malatya'nın fizikî yapısının köy-şehir yerleşmelerine göre yapılanışını, nüfusun mutlak miktarı ile yaşa ve cinsiyete göre dağılımını, sosyal tabakalaşmanın mahiyetini ayrı ayrı incelemek gerekecektir. Böylece, araştırma alanımızın sosyal yapısını, temel özellikleri ile ortaya koymak mümkün olabilecektir.

A- FİZİKİ YAPI

Bütün topluluklar bir fizikî çevre içerisinde yaşarlar. Her fizikî çevre, tabiatın insana temin ettiği şartları ihtiva eder. Böylece bütün fizikî özellikleri ile ve (toprak ve suyun dağılışı, dağlar, ovalar, madenler, bitkiler ve hayvanlar, iklim ve bütün kozmik kuvvetler, elektrik gibi dünya üzerinde rol oynayan ve insanın hayatına tesir eden) tabii kaynakları ile yeryüzünü ihtiva eder. İnsanlar bazen fizikî çevre üzerinde olduğu gibi yaşarlarken, bazen de teknik bilgileri ile ıslah ederek yaşarlar.⁵⁵⁹ Fizikî çevreye yönelik gerçekleşen müdahale ise kültürün fizikî çevreye olan etkisini ifade etmektedir. Zira, barınma ve yerleşme şekilleri, mesken anlayışı bir dereceye kadar coğrafi çevre şartlarından etkilenirse de, bunlara asıl şekil veren o

⁵⁵⁸ BİLGİSEVEN, A.K.: Genel Sosyoloji, İst., 1986, sh.99.

⁵⁵⁹ MACIVER, R.M.-PAGE, C.H.: Cemiyet (Çev. A. KURTKAN), İst., 1969, sh.164-165.

toplumun kültürüdür.⁵⁶⁰ Bilhassa günümüz toplumlarında fizikî çevreye yapılan müdahaleler oldukça etkili olmaktadır. Hans Freyer'in de belirttiği gibi dağları yerinden oynatan tabiat kuvvetleri sükûn bulduktan beri hiçbirşey dünyayı sanayi devrimi kadar değitirmemiştir.⁵⁶¹ Fakat, bu büyük etkiye rağmen, insanların fizikî çevrelerini tamamen kontrol altına aldıkları ve sözkonusu çevreye arzu ettikleri kadar değişiklik yapmakta başarılı oldukları söylenemez. Ayrıca teknolojik bakımdan farklı seviyelerde bulunan değişik ülkelerde, fiziki çevre üzerinde yapılan değişiklikler farklı boyutlardadır. Dolayısıyla yaşanan bölgeye göre fiziki çevrenin sosyal münasebetler üzerindeki etkisi de farklıdır.⁵⁶² Bu çerçevede Malatya'nın sanayileşme açısından Türkiye'nin birçok şehrine göre alt seviyelerde olduğu düşünöldüğünde, fiziki çevre üzerine müdahalelerin de nisbeten az olduğu söylenebilir. Sözkonusu değişikliklerden, Malatya için önem arzetmesi bakımından barajların yapımını göstermek mümkündür. Zira baraj yapımıyla birlikte, köyden şehre göçün sebepleri arasında zikredilmemekle birlikte, su altında kalan köylerden şehir merkezine önemli oranda göç olmuştur. Sözkonusu göç Malatya'da önemli bir değişimi gerçekleştirmesi bakımından dikkate değerlidir. Bunun dışında yine baraj yapımı ile köy hayatında da dikkate değer değişimler yaşanmıştır.

Fizikî çevre üzerinde ortaya çıkan değişik barınma ve yerleşme şekillerini köy-şehir yerleşmeleri olarak ayırmak mümkündür. Zira, bu hayat sahaları birbirinden farklı özelliklere sahiptir. Ancak köy yerleşme birimini şehirden, şehir yerleşme birimini ise köyden ayrı olarak düşünöüp incelemek mümkün değildir. Zira, her ikisi birbirini desteklemektedir.⁵⁶³ Burada da sözkonusu köy-şehir bütönlüğü gözardı edilmeden Malatya'da köy ve şehir yerleşme birimleri incelenmeye çalışılacaktır.

1- Malatya'da Köy

Malatya'da nüfusun yerleşim birimine göre dağılımı şehirleşme olgusunun varlığını göstermektedir. Nitekim 1990 yılı itibariyle Malatya nüfusunun %50.01'i şehirde yaşamaktadır. Yani Malatya %45.99 köylü, %50.01 şehirli nüfusa sahiptir. 1980-1990 arasındaki, nüfusun yerleşim birimine göre dağılımına baktığımızda köylü nüfus miktarında azalma görülürken, şehirli nüfus miktarında artış sözkonusudur. Nitekim, 1980 yılı Genel nüfus sayımı sonuçlarına baktığımızda, nüfusun %39.8'i şehirde, %60.2'si köyde yaşarken, 1985'de nüfusun %53.8'i köyde, %46.2'si ise şehirde yaşamaktadır. 1990'a kadarki köy

⁵⁶⁰ ERKAL, M.E.: Sosyoloji, İst., 1983, sh. 136.

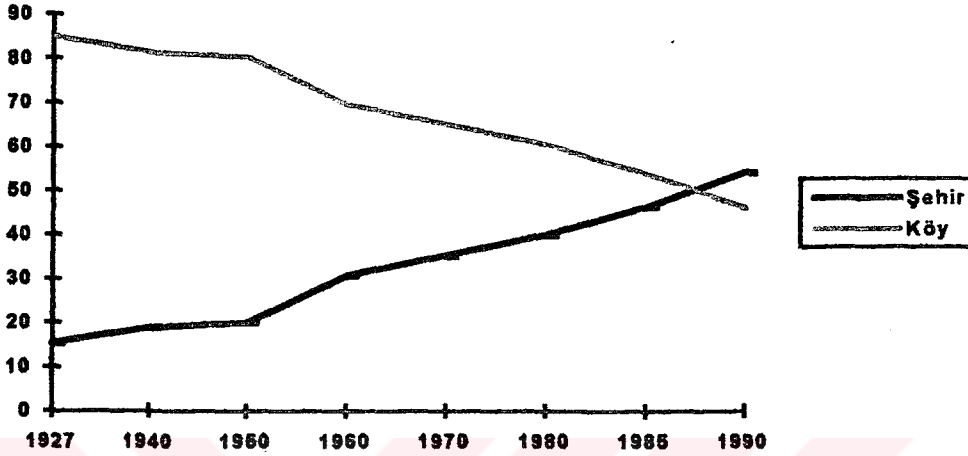
⁵⁶¹ FREYER, Hans; İndüstri Çağı, (Çev. B. AKARSU-H. BATUHAN), İst., 1954

⁵⁶² ERDOĞMUŞ, Zeki; Sosyal İlişkilere Analitik Bir Bakış, sh. 79-80.

⁵⁶³ BERKAY, F.:Uygarlık Tarihi Ders Notları.

lehine olan dağılımın, 1990'dan sonra şehir lehine döndüğü görülmektedir. (Grafik 1). Benzeri gelişim Türkiye geneli için de sözkonusudur.

Grafik 1: Malatya'da Yıllara Göre Nüfusun Köy-Şehir Dağılımı



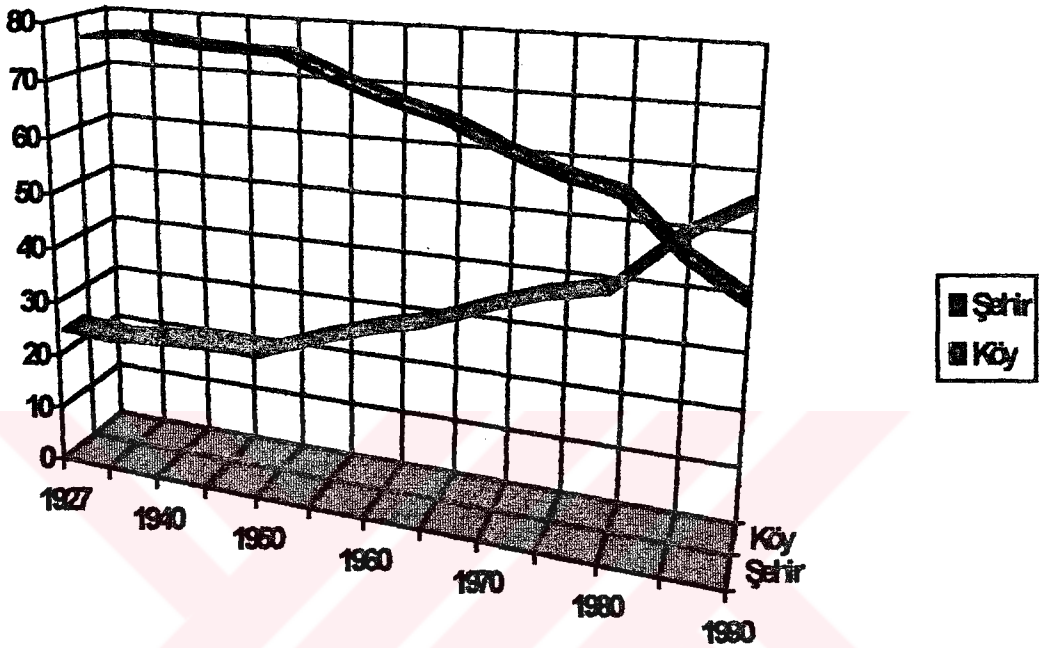
Malatya'da köy nüfusunun yıllık artış hızı 1985 yılına kadar pozitif olarak gerçekleşirken, 1985'den sonra negatif hale gelmiştir. Nitekim, 1980'de artış hızı %03.38 iken, bu oran 1985'de %0-4.01'e, 1990'da %0-20.76'ya düşmüştür. Türkiye genelinde ise bu oranlar 1985'de %0-10.58, 1990'da ise %0-5.56'dır.

1985 Genel nüfus sayımına göre, nüfusun şehirli ve köylü olma nisbeti Türkiye için %53.03 ve %46.97 dir. Doğu ve Güneydoğu bölge ortalaması ise %42.3 ve %57.7'dir. 1990 Genel nüfus sayımına göre ise, nüfusun şehirli ve köylü olma nisbeti Türkiye için %59.01 ve %40.99 dur. (Grafik 2) Doğu Anadolu bölge ortalaması ise %44.07 ve % 55.93'dür. Bu rakamlar değerlendirildiğinde görülmektedir ki, Malatya'da şehirli nüfus oranı Türkiye ortalamasının altında iken, içinde bulunduğu bölgenin üstündedir.

Malatya'da arazi dağılımı, elde edilen gelirin paylaşımı ve harcanma şekli incelendiğinde, iktisadî gelişmeyi sağlamada yetersiz kaldığı görülmektedir. Zira, arazinin küçük parçalara bölünmüş olması, iktisadî gelişmeyi temin edecek yatırıma yönelik sermaye birikimine engel olmaktadır. Belirli bir oranda yüksek gelir elde edebilen fertlerin ise, sözkonusu geliri iktisadî gelişmeyi temin edecek yatırım alanlarına sarfetmedikleri müşahade

edilmektedir. Dolayısıyla, Malatya’da, köy-şehir bütünleşmesi çerçevesinde, köy hayatının, sağlıklı şehirleşmeyi teşvik edecek özelliklerden mahrum olduğu görülmektedir.

Grafik 2 Türkiye’de Yıllara Göre Nüfusun Köy-Şehir Dağılımı



2- Malatya’da Şehir

Türkiye’de şehirleşme 1950’den sonra hızını arttırmış, tarımdaki değişmeler işgücü fazlasını büyük şehir merkezlerine göçe zorlamıştır. Bu dönemde ülke çapında hızla girilen yol ve köprü yapımı, en uzak dağ köylerini, kasabaları şehir merkezlerine bağlamak suretiyle, sosyal hareketliliği yurt düzeyinde arttırmıştır.⁵⁶⁴ Bu süreç 1980 sonrasında daha da hız kazanmış ve köy lehine olan dengeler şehir lehine dönmeye başlamıştır. Nitekim, 1985 Genel nüfus sayımına göre, şehirlerin yıllık nüfus artış hızı %62.61 olarak gerçekleşirken, köylerin yıllık nüfus artış hızı % -10.58’dir. 1990 Genel nüfus sayımında ise, şehirlerin yıllık nüfus artış hızı %43.10, köylerinki ise % -5.56 olarak gerçekleşmiştir.

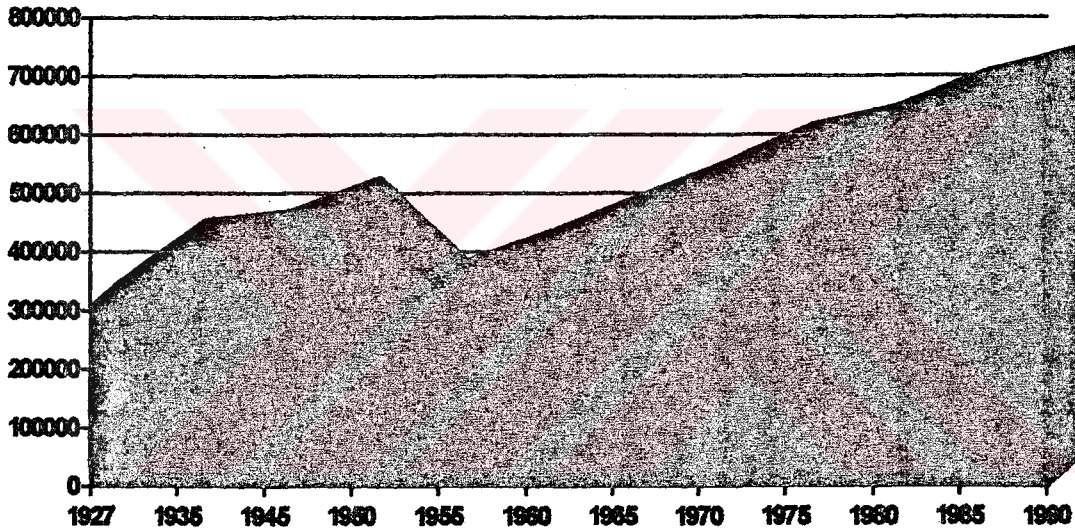
Türkiye genelinde meydana gelen bu değişim Malatya için de sözkonusudur. Nitekim, 1990 Genel nüfus sayımına göre Malatya’nın şehir nüfusu 379.188’dir. Malatya’da şehir nüfusunun yıllık artış hızı 1980’de %23.06 iken 1985’de %48.35’e çıkmıştır. 1990’da ise

⁵⁶⁴ KORKMAZ, A.: Şehirleşme ve Suç Malatya Araştırması (1981-1985), Yayınlanmamış Doktora Tezi, İst., 1988, sh. 57.

% 41.83 olarak gerçekleşmiştir. Ancak, 1980'den sonraki hızlı nüfus artışında Karakaya barajının suları altında kalan köylerdeki nüfusun şehre akın etmesinin de rolü olduğunu söylemek mümkündür.

1990 genel nüfus sayımına göre, Malatya şehir nüfusunu oluşturan 379188 kişinin, 281776'sı şehir merkezlerinde yaşamaktadır. Bunun 51225'i ise merkez dışında ikâmet etmektedir. Ayrıca şehrin nüfus yoğunluğu 344'dür. Şehire olan bu nüfus akımının ve yoğunluğunun, alt yapı hizmetleriyle yeterince donatılamaması sağlıklı şehirleşmeye yol açmaktadır. Bunda, mahallî idarenin kaynak yetersizliğinin rolü olduğu gibi, hızla gerçekleşen şehirleşmeye yetişememeleri de sebep olmaktadır.

Grafik 3: Tarihi Süreç İçerisinde Malatya Nüfusundaki Değişmeler



Malatya şehrinin nüfus artışında kuşkusuz göçlerin önemli rolü mevcuttur. Nitekim, şehir nüfusunun % 19'unu Malatya dışında doğanlar oluşturmaktadır. Bunda ise en önemli payı Adıyaman, Elazığ ve Sivas gibi çevre iller almaktadır. Burada şehirleşmenin sağlıklı olması açısından, il dışında doğanların ve yeni gelenlerin şehre intibakını temin edecek şartların hazırlanmış olması önemlidir. Bunun için de şehirleşme ve şehir cemiyetine intibakı kolaylaştıracak şartlar, fertlerin daha göç etmeden birtakım vasıfları taşımalarına bağlıdır. Kapalı cemaat hayatı içinde geliştirilmiş lisan ve diğer kültür farklılıklarının şehre göç etmeden önce ortadan kaldırılması, ferdin belirli bir iş çeşidinde yetişmiş olması, şehirleşme sürecini hızlandıracağı gibi, şehrin sosyal yapısında ortaya çıkaracağı olumsuz etkileri de

berteraf edecektir.⁵⁶⁵ Dolayısıyla, sosyal bütünleşmenin sağlanması, bütün bunların gerçekleştirilmesine bağlıdır. Aksi takdirde fertleri cemaatleşmeye sevkedici bir rol oynayacaktır. Malatya açısından ise, şehre göç edenlerin sözkonusu olumsuzluklarını ortadan kaldıracak yapının olduğunu söylemek oldukça güçtür. Dolayısıyla sözkonusu yapı cemaatleşmenin yoğun olarak yaşanmasında bir faktör olarak etkide bulunmaktadır.

Bununla birlikte, sosyal bütünleşmenin gerçekleştirilebilmesi için fonksiyonel bütünleşmenin de sağlanmış olması gerekmektedir. Dolayısıyla, şehrin iktisadî yapısının, şehre göç edenleri istihdam etmeye elverişli olması gerekmektedir. Ayrıca, iktisadî faaliyet kollarının birbirini tamamlayıcı ve destekleyici mahiyette olması gerekmektedir.

Ancak, Malatya'nın iktisadî yapısı, sözkonusu bütünleşmeyi ve sağlıklı şehirleşmeyi gerçekleştirilmede uzak görünmektedir. Zira, tarım sektörü lehine olan istihdam durumu varlığını devam ettirmekte, sanayi alanındaki istihdam yetersiz kalmaktadır. Nitekim, 1990 Genel nüfus sayımında genel toplamı 295911 olan faal nüfusun, 176422'si tarım alanında faaliyet göstermektedir.

Malatya'da meslekteki mevkiine göre nüfusun dağılımı incelendiğinde, 1990 genel nüfus sayımına göre en büyük payı % 46.6 ile ücretsiz aile işçisi oluştururken, ikinci olarak %30.4 ile ücretli, üçüncü olarak % 22 ile kendi hesabına çalışanlar ve nihayet %0.6 ile işverenler gelmektedir

Malatya'da küçük imalat sanayii üzerinde yapılan bir araştırmada, imalat sanayiinin şehrin sağlıklı gelişmesini temin edecek ve destekleyecek özelliklerden mahrum olduğu tesbit edilmiştir. Bunun sebepleri olarak da sermaye yetersizliği, meslekî yeniliklerden mahrumiyet, moral değerlerin çözülmesi, sosyal çevreye bağlı olarak iktisadî zihniyetin gelişmeyi engelleyici bir faktör olarak tezahür etmesi ve eğitim noksanlığı gibi faktörler gösterilmiştir.⁵⁶⁶

Ayrıca, Malatya şehrinin uzun yüzyıllar bir iç-el konumunda ve maddi bakımdan fazla sıkıntılı olmayan hayatı, daha çok kırsal kesimlere özgü, şehirdeki geleneksel mahalle hayatının sosyal yapısını ifade eden kapalı cemaat yapısını çok güçlendirmiştir. Bu tarz yapılanma ferdin hayatını birincil ilişkiler bakımından zenginleştirir ve görece olarak kolaylaştırırken, müesseseleşmenin gerektirdiği rasyonel ve resmî olan ikincil ilişkilerin

⁵⁶⁵ KAYA, Y.: Malatya Şehri Sosyal Bünyesi İçinde İşbirliği ve Mücadele, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İst., 1991, sh.80.

⁵⁶⁶ ÖZKUL, M.: Sanayileşmeyi Etkileyen Sosyal Faktörler ve Malatya Uygulaması, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İst., 1990, sh. 218 vd.

düzenlenmesi bazı güçlükler taşımaktadır.⁵⁶⁷ İşte bu güçlükler yine ferdi cemaatleşmeye sevkedici faktörlerden birisi olarak zikredilebilir. Zira şehre ait ihtiyaçları resmî müesseseler içerisinde karşılayamayan fertler, bu boşluğu cemaatlere mensup olarak berteraf etme yoluna gitmektedirler.

Bütün bunlardan da görüldüğü gibi, Malatya'da bir şehirleşme sürecinin yaşanmasına karşılık bu sürecin sağlıklı olarak geliştiğini ifade etmek mümkün değildir. Bu problem ise büyük şehirlerde daha fazla olmak üzere Türkiye genelinde yaşanmaktadır.

B- NÜFUS

Sosyal yapıyı oluşturan önemli faktörlerden biri olan nüfus, canlı ve dinamik bir küttedir. Cemiyetin sosyal yapısının yeterince anlaşılmasında, nüfusun incelenmesi âdetâ zarurîdir. Zira, nüfus kültürel, sosyal ve iktisadî yönleriyle incelenebilen bir özelliğe sahiptir.⁵⁶⁸ Bütün bu yönleriyle nüfus yapısı, özelliklerine binaen, maddî ve manevî sahada gelişmenin dinamiğini oluşturabildiği gibi, engelleyici de olabilmektedir. Bu çerçevede Malatya'da nüfusun mutlak miktarı, nüfusun yaşa ve cinsiyete göre dağılımı ile nüfusun sektörlere göre dağılımı sosyal yapının izahında gerekli bilgileri verecektir.

1- Malatya'da Nüfusun Mutlak Miktarı

Malatya ilinin nüfusunun tarihi süreç içerisindeki mutlak miktarındaki değişimler, büyük dalgalanmalar göstermektedir. Çünkü, bu süreç içerisinde Malatya ilinin idarî sınırları birkaç defa değişikliğe uğramıştır. Zira 1938 yılında Kemaliye Erzincan'a bağlanmıştır. 1954 yılında da Adıyaman'ın il yapılmasıyla, Besni, Kahta, ve Ortaköy, Malatya'dan ayrılarak Adıyaman'a bağlanmıştır. Söz konusu değişiklikler sonucunda Malatya nüfusundan 140733 kişi azalmıştır.

Malatya nüfusunun artış hızına baktığımızda Türkiye ortalamasının altında kaldığını görürüz. Zira, diğer bölge illerinde olduğu gibi, Malatya da göç veren bir ildir. Bunun sebebi ise Malatya ilinin mevcut nüfus artışını bünyesinde barındıramamasından kaynaklanmakta, genel olarak büyük şehirlere göç etmenin sebeplerinin burada da görülmesidir.

⁵⁶⁷ BERKAY, F.: "Şehir Sosyolojisinin Temel Kavramları Çerçevesinde Malatya", III. Malatya Battal Gazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu, Tebliğler, Malatya, 1988, sh.84.

⁵⁶⁸ ERKAL, M.E.: Sosyoloji, İst., 1983, sh.130.

2- Malatya Nüfusunun Yaşa ve Cinsiyete Göre Dağılımı

Nüfusun yaşa ve cinsiyete göre dağılımı, sosyal yapının izahında oldukça önemlidir. Zira, eğitim, iktisat, alt yapı meseleleri gibi bir çok hususta geleceğe ait planlar ve tedbirler, nüfusun cinsiyete ve yaşa göre dağılımına bakarak yapılır. Nitekim, genç nüfusa sahip erkek nüfusun ağırlıklı olması eğitim ve istihdam gibi meselelerin halledilmesini gerekli kılmaktadır.

Nüfusun dağılımının göz önünde bulundurulması ile iktisadî gelişme arasındaki münasebette elbetteki tek hedef kalkınma değildir. Zira, iktisadî kalkınma bir gaye değil vasıttır. Milletın maddî ve manevî sahada refaha kavuşması tarihin içinden akıp gelen varlığını devam ettirmesi için bir vasıttır. Vasıtayı gaye yerine koyup millî bütünlük ve istiklali tehlikeye düşürecek tedbirlere başvurmak gayesi de vasıtayı da ortadan kaldırır ki, bu durum hem kıymet hükmü hem realite hükmü bakımından tasvip edilemez.⁵⁶⁹ Bu bakımdan, milletin kıymetlerinin muhafaza edildiği tahrip edici unsurların elendiği bir kalkınma hareketinin takip edilmesi gerekir. Şehirler ancak bu sayede huzurun ve sükunun sağlandığı sağlıklı yapılar haline gelebilir.

Malatya'da nüfusun yaşa göre dağılımı incelendiğinde İlin oldukça genç bir nüfusa sahip olduğu görülür. Sözkonusu bu durum, bugünün tüketicileri, yarının ise üreticileri demektir. Ancak, Malatya'nın halihazırdaki durumu bunu temin etmekten uzaktır. Zira, birtaraftan eğitim ve istihdam yatırımlarına, diğer taraftan geleceğin ailelerini oluşturacak bu fertler için konut sağlama ve uygun alt yapı şartlarının hazırlanmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Esasen Türkiye, nüfusu genç olma özelliğine sahiptir. Ancak Malatya daha genç nüfusa sahiptir. Nitekim 1990 Genel nüfus sayımına göre Malatya nüfusunun %37.43'ünü 0-14 yaş grubu oluşturmaktadır. 65 ve daha yukarı yaştaki nüfusun toplam nüfus içindeki oranı ise % 4.1'dir.

Nüfusun cinsiyete göre dağılımı incelendiğinde ise erkek ve kadın nüfus oranlarının birbirine yakın olduğu görülmektedir. Nitekim, 1990 Genel nüfus sayımına göre Malatya'da erkeklerin toplam nüfus içindeki oranı % 50.44 iken, kadınların oranı da % 49.56'dır.

C- SOSYAL TABAKALAŞMA

Her sosyal yapı içerisinde bir yukarı bir de aşağı vardır. İkisi arasında ise genellikle kendisini oldukça önemli surette gösteren bir "orta" mevcuttur.⁵⁷⁰ İşte belirli bir nüfusun bu şekilde hiyerarşik olarak yani sosyal manada üst üste gelen sınıflar halinde farklılaşmasına

⁵⁶⁹ ERÖZ, M.: İktisat Sosyolojisine Başlangıç, İst., 1977, sh. 325.

⁵⁷⁰ KESSLER, G.: Sosyolojiye Başlangıç, (Çev. Z. FİNDİKOĞLU), 2. Baskı, İst., 1985, sh. 163.

sosyal tabakalaşma denir.⁵⁷¹ Bu şekilde üst üste gelen nüfusun özellikleri ve yoğunluğu tabakalaşmanın mahiyetini belirler. Zira, yüksek gelir seviyesinde ve yoğunluğun orta tabakada olduğu bir sosyal tabakalaşma şekli sosyal gelişmenin tesis edilmiş olduğunun göstergesidir. Bu sebeple sosyal tabakalaşmada, mahiyeti bakımından gelişmiş ve gelişmekte olan veya az gelişmiş ülkeler ve bölgeler arasında farklılıklar mevcuttur. Gelişmiş bölgelerde tabakalaşma piramidi topaç şeklinde iken, az gelişmiş bölgelerde ise ortası dar, alt şişkin vaziyettedir.

1- Türkiye’de Sosyal Tabakalaşma

Gelişmekte olan ülkelerde sosyal tabakalaşmanın orta sınıfları geliştirme doğrultusunda bir hedefleri sözkonusudur. Bu ülkeler bir taraftan iktisadî gelişmelerini sağlamaya çalışırken, diğer taraftan adil gelir dağılımını temin etmek suretiyle orta tabakalaşmayı suratlendirmek ve dolayısıyla sosyal gelişmeyi temin edecek tedbirleri almak durumundadırlar. Türkiye’de sosyal tabakalaşma gelişmekte olan diğer ülkelerde olduğu gibi orta sınıfları تنها olan bir ülkedir Millî gelirin büyük bir kısmı üst tabakaya gitmekte, تنها olan orta tabaka ve kalabalık alt tabaka daha az pay elde etmektedir.⁵⁷²

2- Malatya’da Sosyal Tabakalaşma

Türkiye genelinde görülen gayri âdil gelir dağılımı ve orta sınıfların yetersizliği Malatya için de geçerlidir. Zira, Malatya nüfusunun istihdam alanları, gelir dağılımı, eğitim seviyeleri ve hayat tarzları orta sınıflaşmanın kriterlerinin altında bulunmaktadır.

Meslek faktörünün sosyal tabakalaşmayı belirleyici bir faktör olduğu düşünülerek, faal nüfusun mesleklere göre dağılımı dikkate alındığında Malatya’da alt tabakanın daha yoğun olduğunu söylemek mümkündür. Zira, faal nüfusun önemli bir kısmı (% 59.6) tarım alanında istihdam edilmektedir. Tarım alanlarının, küçük parçalar halindeki dağılımı da gözönünde bulundurulduğunda bunların önemli bir kısmının alt tabakaya mensup olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında devletin yapmış olduğu sınıai yatırımların dışında özel sektörün yatırım yetersizliği ve imalat sanayiindeki yetersizlikler de alt tabakanın yoğunluğunun bir göstergesidir.

⁵⁷¹ BİLGİSEVEN, A.K.: Genel Sosyoloji, İst., 1986, sh. 142.

⁵⁷² KAYA, Y.: A.g.e., sh. 94.

II- MALATYA'DA DİNİ CEMAATLEŞME

A. CEMAATLERİN SINIFLANDIRILMASI

Daha önceki bahislerde belirtmiş olduğumuz sebeplerden dolayı cemaatleşme ortaya çıkıyorsa da, sözkonusu cemaatler arasında önemli farklar mevcuttur. Dolayısıyla sonraki bahislerde yapacağımız mukayeseler için elverişli bir sınıflandırmanın yapılması gerekmektedir. Hernekadar bir çokları tarafından cemaatler değişik isimlerle sınıflandırmaya tâbi tutulmuşsa da biz bunları kullanmak yerine, çalışmaya ve Türkiye gerçeklerine daha uygun olan bir sınıflandırma yoluna gideceğiz. Yapılmış olan sınıflandırmalar, Türkiye gerçeğini ifade etmekten ziyade, sözkonusu adlandırmaların ortaya çıktığı cemiyetleri ifade etmektedir. Ayrıca Fundamentalist, radikal gibi nitelendirmeler cemaatleri rencide etmekte, dolayısıyla bu şekilde nitelendirilen cemaatlerin, daha fazla içe kapanmasına ve dışarıya karşı daha fazla tepki göstermesine sebep olmaktadır. Zaten bu tür sınıflandırmaların ortaya çıkışı, analiz etme endişesinden ziyade belirli grupları bu isimler altında toplamak ve bu isimlerin içeriği ile örülmüş duvarların içerisine hapsedme gayesine matuftur. Dolayısıyla bu tür nitelendirmeleri objektiflikten uzak ve gerekli analizi yapma hususunda ise yetersiz olarak görmekteyiz. İşte bu sebeplere bağlı olarak, ayrıntılardaki farklılıkları yeri geldiğince belirtmek üzere, cemaatleri genel olarak, Geleneksel Cemaatler (Tarikatlar), Yumuşak İdeoloji Cemaatleri (İlimli) ve İdeolojik Cemaatler olmak üzere üç grupta toplamaya çalışacağız.

1- **Geleneksel Cemaatler (Tarikatlar):** Geleneksel cemaatlerle, İslâmın, yayılışıyla birlikte değişik iklimde, coğrafyada yaşayan ve değişik kültürlerle sahip olan milletlerle karşılaşması neticesinde ortaya çıkan; İslâmî ölçülerin içinde kalmak şartıyla, farklılıkları kabul eden bir anlayışın tezahürü olan, tarikatlar kastedilmektedir. Tasavvuf, İslâm dininin daha çok ahlâkî kurallardan hareketle kâmil insana, kâmil insanların cemiyetteki hizmetleriyle de faziletli ve kâmil cemiyete ulaşmayı amaçlayan sistemin adıdır. Tasavvuf sadece ferdî bir iç gelişim metodu olmayıp, fertden hareketle cemiyeti ilgilendiren sistemdir.⁵⁷³ Bununla birlikte, tasavvufun esas konusu ferd, hatta ferdin "*Nefsi*" ve "*Gönlü*" olmakta, en önemlisi kolektif

⁵⁷³ TEMREN, Belkis: Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi, Ank., 1995, sh. 17

çözümler üretmekten geri durmaktadır. Elbetteki, değişik meselelerle ilgilenmekte, ancak bunu diğerleri gibi kollektif çözümler üreterek ve cemiyetten başlayarak yapmamaktadır.

Tasavvuf, her dinin ideale yöneliş esasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla, ona bir menşe aramak yerine, her dinin kendisinden kaynaklanan bir Tasavvuf anlayışının varlığını kabul etmek gerekir. Bir disiplin olan ve yol manasına gelen tarikat ise, *“Tasavvufun şariat esaslarına riayetle, dinin özüne varma riyazetinin, belirli bir disiplin içerisinde gerçekleşmesini amaçlayan bir kuruluşur”*⁵⁷⁴ Dolayısıyla tasavvuf ve tarikat arasındaki münasebeti, denizle, ırmak arasındaki münasebete benzetmek, sanırız yanlış olmaz. Tasavvufla tarikat arasında bundan başka bir ayırım yapmak, pek doğru görülmemektedir.

İsmi, giydikleri yün kumaştan alan Sufilik, ilk müslümanlar arasında görülen Zühd ve Takva hayatından doğmuştur. Hz. Ali ve onun izinden gidenlere gösterdiği saygı ve sevgi ile de şiiğin karşısına bir rakip olarak dikilmiştir. İslamın manevî yönünü gerçekleştirmeyi sağlayan bir *“vecd metodu”* olan sufilik, bu özellikleri dolayısıyla, Türkistan, Mısır, İran ve Irak'ta yaşayan fertlerin, ulemanın faaliyetleriyle değil, sufilerin faaliyetleriyle İslâma girmelerine yol açmıştır.⁵⁷⁵ Böylece hem İslâma girilmiş, hem de bir takım kültürel ve psikolojik sahaya ait hususlar korunarak, dinin yaşamasına imkân hazırlanmıştır. Bu anlayışta bir takım kültürel farklılıklar da, dinin idrak tarzında önemli bir yere sahip olmuştur. Mesela, İran tasavvufu sanatkârane bir dünya görüşüne sahipken, Türk tasavvufu ahlâkî bir gaye edinmiştir. Ayrıca Türk tasavvufu *“İnsan”* ve *“Sevgi”* anlayışının yanında, *“vatan”* ve *“devlet”* düşünceleriyle birlikte hareket etmiştir.⁵⁷⁶ Böylece Türk kültüründeki temel kavramlar, tasavvufun da nirengi noktaları olmuştur. İşte bu anlayıştan dolayıdır ki, Türk sufisi sadece şeyh veya mürid değil, gazi, alperen de olmuş⁵⁷⁷, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında olduğu gibi, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da sosyal, iktisadî ve siyasî sahalarda önemli roller ifa etmiştir. Böylece tarikatlar, merkez ile çevrenin din ve kültürü arasında bir ağ vazifesi ifa etmiştir.⁵⁷⁸ Bilhassa Nakşilik adeta bir Türk tarikatı özelliği kazanmış, Türk kültürünün çok önemli bir parçasını temsil ederek, Türk kültürünü canlı tutmuştur.⁵⁷⁹

1925 yılında batıl inanç ve fanatizm yadıkları gerekçesiyle kapatılmış olan tarikatların, sosyal hayattan etkisi kaldırılamamıştır. Dolayısıyla, bir müddet, çevrede kalan tarikatlar,

⁵⁷⁴ ERAYDIN, Selçuk; Tasavvuf ve tarikatlar, 4. Baskı, İst., 1994, sh. 29, 312

⁵⁷⁵ FAZLUR Rahman; İslâm, sh. 7-8, 209-217.

⁵⁷⁶ ÜLKEN, Hilmi Ziya; Türk Kültürü Tarihi, İst., 1933, sh. 79-83.

⁵⁷⁷ BİCE, Hayati; Türk Yurtlarında İmanımızın İşaret Taşları, Ank., 1992, sh. 11.

⁵⁷⁸ MARDİN, Şerif; Din ve İdeoloji, sh. 71.

⁵⁷⁹ VERGİN, Nur; “Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış”, sh. 18.

1940'lardan sonra şehirlerde varlıklarını göstermeye başlamışlardır. *"Kendi orjinal sessizliğine ve pasifliğine rağmen politik etkileri olmadan, müslümanların sosyal organizasyonlarına çok sıkı kök salan"*⁵⁸⁰ sufilik demokratik serbestlikle birlikte tekrar görünür olmaya başlamıştır.

Geleneksel İslâmı savunan tarikatlar, adeta kültürün bir parçası olmuş, ferdi esas alan eğitimi ile, sosyalleşme sürecinde ferde aktarılan, geleneksel bir unsur haline gelmiştir. İslâmı standardize etmeden, ölçülere riayetle farklılığı kabul etmesi, uzun mazisi ve geniş literatürü ile etkili olmaya devam etmektedir. Ancak tarikatlarda, klasik uslubu devam ettirenlerle, bundan biraz ayrılıp, cemaat uslubunu benimseyenler şeklinde bir farklılık göstermektedir. Ayrıca tarikat temeline dayanmakla birlikte, bu usluptan biraz farklı olan ve cemaat formunda şekillenmiş tarikatlar da mevcuttur. Mahmut Efendi Tarikatı ve Aczimendiler bu son kategoriye teşkil etmektedir. Zira Kur'an Kursları, Kur'an ve Sünnete bağlılığı ifade ediş tarzı ve şekilsellik bu ayrımın temel taşlarını oluşturmaktadır. Bu farklılık, bazen onları ideolojik İslâm cemaatlerine de yakınlaştırmaktadır.

2- İlimli İdeoloji Cemaatleri: İlimli cemaatlerle Malatya'da bulunan cemaatlerden Aczimendilik hariç bütün versiyonları ile Nur talabeleri ve Süleyman Efendi'nin talebelerini kastetmekteyiz. Zira bunlar ne klasik manâsıyla tarikat, ne de değişik anlayışlarından ve metodlarından dolayı, ideolojik cemaatler grubuna dahil olmaktadır. Tarikatlardan farklı bir eğitim ve disiplin anlayışına sahip oldukları gibi, farklı bir teşkilatlanma ve idrak tarzına da sahiptirler.

Bununla birlikte her iki grup için de tarikat oldukları fikri ileri sürülmektedir. Nitekim diyanet işleri başkanlığına göre *"Süleymancı"* diye bilinen grup, kurucusu ve Şeyhi Süleyman Hilmi Tunahan olan bir tarikattır.⁵⁸¹ Yine bazılarınca her iki grup da modern tarikatlar olarak kabul edilirken⁵⁸², kimi de Nurculuğun geleneksel bir tarikat olmayıp, bir hareket olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁸³

Yurt dışında en etkili, en varlıklı ve en geniş dinî grup olarak bilinen *"Süleymancı"*ların tarikat olarak nitelendirilmelerine rağmen, Tunahan'ın iki damadı ve kızı bir tarikat olmadıklarını belirtmişlerdir.⁵⁸⁴ Aynı şekilde mülakatlarımızda da tarikat değil cemaat

⁵⁸⁰ GİBB, Hamilton A.R.; İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar, (Çev. A. Özkök ve diğerleri), İst., 1991, sh. 44.

⁵⁸¹ MUMCU, Uğur; Rabıta, 13. Baskı, İst., 1994, sh. 108.

⁵⁸² ŞAYLAN, Gencay; İslamiyet ve Siyaset, 102; Marmara Brifingi, Devletin Gözüyle Sol ve Sağ Örgütler, İst., 1995, sh. 138.

⁵⁸³ MARDİN, Şerif; Bediüzzaman Said Nursi Olayı, sh.67.

⁵⁸⁴ MUMCU, Uğur; A.g.e., sh. 112-118.

olduklarını ısrarla vurgulamışlardır. Her iki grup da tarikat geleneğinden gelmiş olmalarına rağmen, zira hem S. Nursi, hem de S.H.Tunahan'ın Nakşi olduğu belirtilmekte, İslam hakikatlerini anlatmak ve Kur'an öğretmek metodunu tercih etmişlerdir.⁵⁸⁵ Her ikisi de, tarikatlarda daha çok kullanılan sözlü geleneğin yerine, yazılı geleneği kullanarak bunlardan ayrılmış, okur - yazarlığın artmasıyla da belli bir başarı sağlamıştır.⁵⁸⁶

Nur talebeleri tarafından, zamanın tarikat değil İman kurtarma vakti olduğu belirtilmekte, tarikat meyve olarak değerlendirilmektedir. Tarikata kısmen karşı çıkılmazken, ilmi tarafın eksikliği vurgulanarak ve değişik bir usul benimsenerek, tarikat zamanı olmadığı belirtilmektedir. Nitekim Aczimendilerin tarikat olarak ortaya çıkması da, bu bakışın bir tezahürü olmaktadır. "Süleymancı" olarak bilinen grup ise Tarikat anlayışına biraz daha yakın olmakla birlikte, muhtemelen tarikatın adeta bir suçlama vasıtası olarak kullanılması ve tarikatlardan ilmi tarafının eksik görülmesinden kaynaklanan bir düşünceden dolayı, tarikat olmadıkları hususunda ısrarlı davranmaktadır.

Her iki grubun ılımlı olarak nitelendirilmesinin başka sebepleri de vardır. Daha çok iç zenginliğe ulaşmayı amaçlayan tarikatlardan farklı olarak, daha dışa dönük Kur'an, Hadis vs. gibi dini ilimlerin yanı sıra, değişik dini yorumların öğrenilmesi amaçlanmaktadır. Tarikatlarda mürid ve mürid arasında özel, dışa kapalı bir eğitim ve usul sözkonusu iken, bu gruplarda bütün üyelerine açık ve okuyup dinlemekle öğrenilen bir metod sözkonusudur. Tarikatlarda, müridin daha çok kendisi talip olurken, bu gruplarda adeta üye kazanmak için reklam ve propoganda yapılmaktadır.

3- İdeolojik Cemaat :

İslamın ideolojik idrak tarzında bahsedildiği gibi, ideolojik cemaatler, bir çok noktada geleneksel İslâmî idrak tarzından ayrılmaktadır. Geleneksel İslâmî anlayışa karşı oluş ve şirk olduğu iddiası, geleneği toptan reddedişe yol açmıştır. Dinde, bütün tarihi ve hemen hemen bütün otoriteleri reddediş, tarikat ve ılımlı gruplardan en ciddi ayrılmayı gerçekleştirmiştir. İçten ziyade dışa dönüklük ve kısmen kollektif çözüm üretme tarzı, ortak yön olurken, referans kaynakları en ciddi farklılığı oluşturmuş ve ideolojik cemaatler daha çok şekilselliğe kaymıştır. Zaman ve mekân kavramlarının algılanışı da farklılığın diğer boyutunu oluşturmaktadır. Zira ideolojik cemaatler, Asrı Saadet'i yaşamaya çalışırken, diğerleri onu model almakta, ama yaşanan zamanı gözardı etmemektedir. Zaman hususunda bir başka

⁵⁸⁵ ÇAKIR, Ruşen; Ayet ve Slogan, sh. 19.

⁵⁸⁶ SİSTEMBÖLÜKBAŞI, Şaban; A.g.e., sh. 132.

ayrım ise dünya ve Ahiret şeklinde belirlemekte, kimin mümin, münafık ve kâfir olduğunun bilineceği ve ona göre davranılması gerektiği belirtilerek, adeta Ahiret dünyaya taşınmaktadır.

Cihâd ideolojisine sahip olan ideolojik cemaatler, bunu dışa dönük olarak yaparken, tarikatlar daha çok iç mükemmelliğe ulaşmak için nefisle mücadele şeklinde ele almaktadır. İlimli gruplar ise, ferdi baz alarak dini öğretmeye gayret şeklinde cihâda yaklaşmakta, dolayısıyla savaş, ihtilal şeklindeki yaklaşımları şiddetle reddetmekte, hatta İslâmın ruhuna aykırı bulmaktadırlar. Cihâd ideolojisi, ilimli cemaat ve tarikatlarda olduğu gibi, ferdi hidayete erdirmeye yönelik değil, devlet, imamet, halifelik gibi ideale ve siyasete yöneliktir. Böylece ilimli gruplar aşağıdan yukarı bir değişimi arzularken, diğeri yukardan aşağı ve devrime dayalı bir değişimi tercih etmektedir.

Netice itibariyle İslâmın idrak ediliş tarzında, deyinilen farklılıklara ilaveten, ileriki bahislerde değineceğimiz ayrılıklar, bu sınıflamanın temelini teşkil etmektedir.

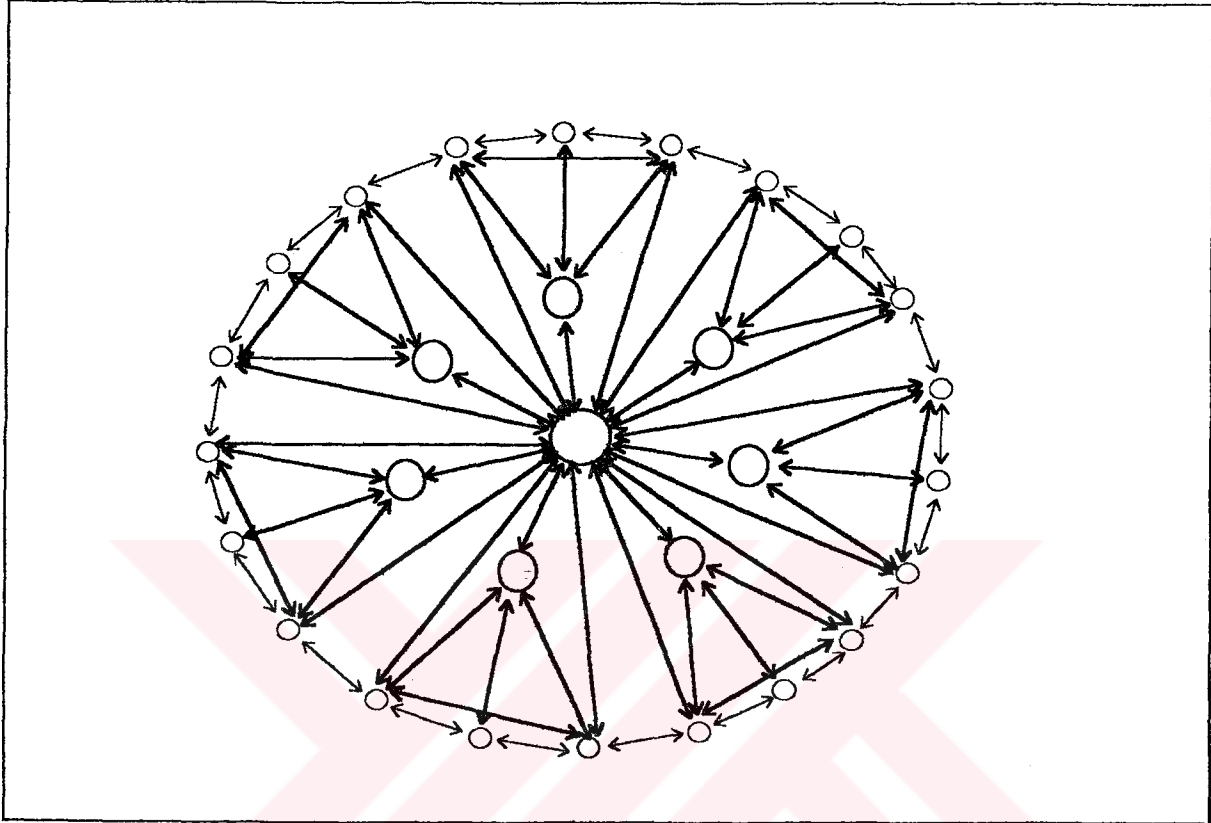
B. CEMAATLERİN GRUP YAPISI

Yapmış olduğumuz sınıflandırmaya göre cemaatlerin grup yapısı birbirinden farklılık arz etmektedir. Çeşitli araştırmalarda ortaya konduğu gibi⁵⁸⁷ tarikatlar daha çok yaşlı, orta yaş ve genç üyelere oluşmaktadır. İlimli cemaatlerde daha çok gençler olmakla birlikte, önemli oranda orta yaşlılar ve yaşlılar da yer almaktadır. İdeolojik cemaatleri ise çoğunluğu gençler oluştururken, daha az oranda orta yaşlılar ve yok denecek kadar az bir oranda ise yaşlılar bulunmaktadır. Bunda, gençlik idealizminin, aile, iş vs. gibi mesuliyet ve yükümlülüklerin henüz taşınmadığı bir dönem olmasının da etkisi vardır. Bilhassa öğrenciler arasındaki radikal tavırların oluşmasında, çeşitli imkânsızlıklar ve kılık-kıyafet konusundaki bir takım sıkıntıların yaşanması, ilk sırayı almaktadır. İdeolojik grupların teşkilat yapısı, daha küçük olup, akrabalık, arkadaşlık ve bilhassa üniversite teşkilatlarıyla üye kazanma yoluna gitmektedirler. İlimli gruplar, daha geniş bir teşkilata ve daha geniş bir üye yelpazesine sahiptirler. Daha çok genç üyelere ağırlık verilmesi, şu anki durumdan memnun olmama, umudun ve istikbalin yarına bırakılması ve gelecekte de yaşayabilme isteklerinden kaynaklanmaktadır. Altın neslin, irfan ordusu, genç mücahid imajı bu anlayışların ürünü olmaktadır. Yaş ilerledikçe radikallik seviyesi düşmekte, hatta bundan uzaklaşmalar yaşanmaktadır. Gelenekçiler daha yaşlı, daha

⁵⁸⁷ ATACAN, Fulya; Kutsal Göç, sh. 129; DÖKMECİYAN, H.R.; Arap Dünyasında Köktencilik, sh. 80 vd.; Amerikan Gizli Raporlarında Türkiye'de İslamcı Akımlar, sh. 80.

tanınan ve daha kendinden emin olurken; radikaller daha genç ve cemiyete kendisini daha az kabul ettirmişlerdir.⁵⁸⁸

Şekil 5 : Geleneksel Cemaatlerin Grup Yapısı



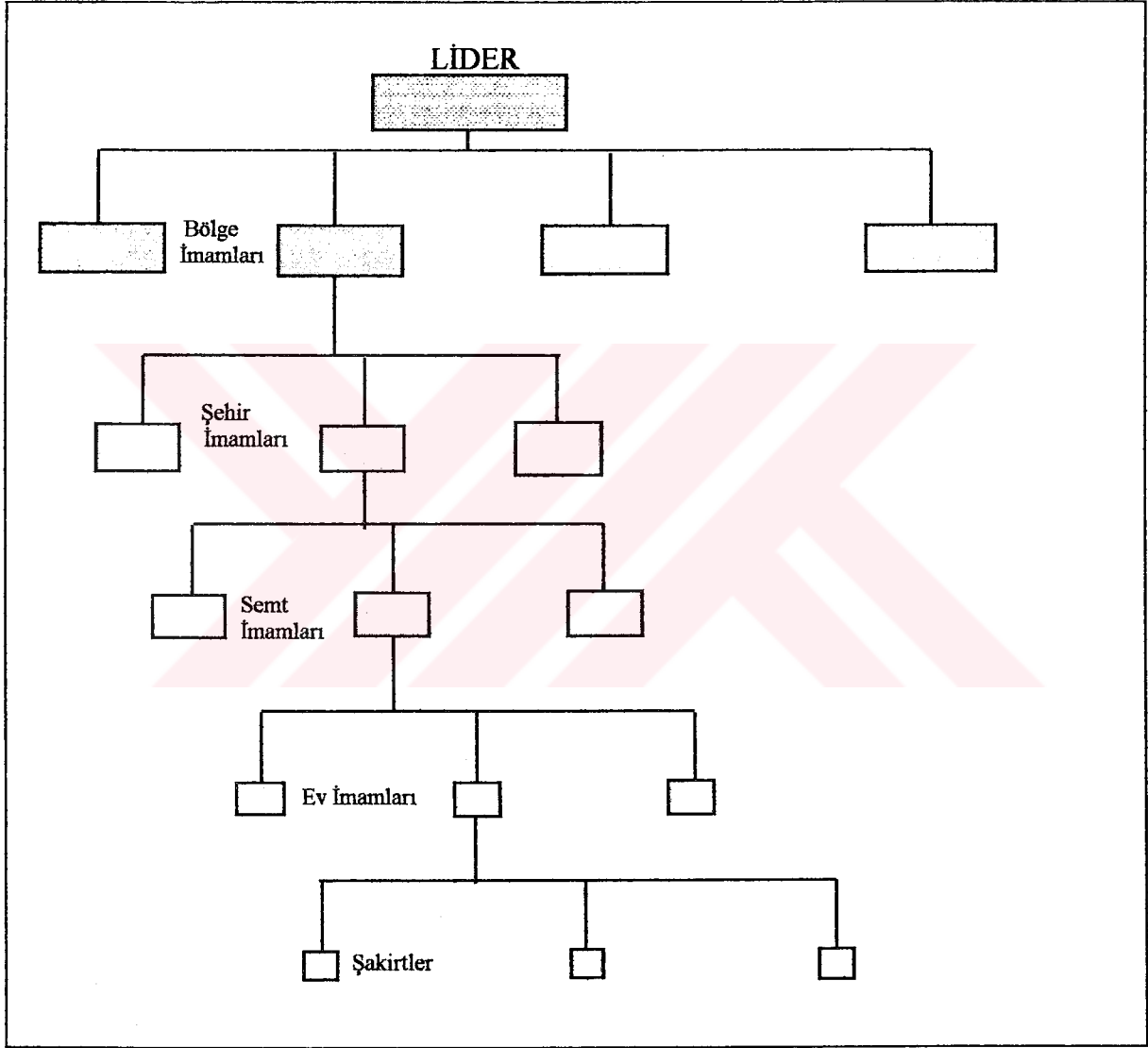
Bütün cemaatler gerek sayı, gerekse etkinlik açısından, daha çok, erkek üye ağırlıklıdır. Tarikatlarda, eskiden beri etkinliği az olmasına rağmen, kadın mürid mevcuttur. Ancak İdeolojik ve ılımlı cemaatler, başlangıçta erkek üyeye ağırlık vermelerine rağmen, daha sonra nüfusun yarısına da ihtiyaç duyarak, kadın üyelere de kapılarını açmışlardır. Bekârlıktan sonra, evlilik hayatında da üyeliği tam manâsıyla devam ettirme isteği, rahatlıkla cemaatdeki görevlerin ifası, değişik cemaatteki insanlarla evlenerek cemaatten uzaklaşma ve sıkıntılı bir evliliğin yaşanmaması isteği, kapıların kadınlarada açılmasına yol açmıştır. Erkek ağırlığın istisnasını M.Efendi grubu oluşturmaktadır. Zira bu grupta genç kız talebeler daha çok eğitilirken, yukarıdaki sebeplere binaen daha çok erkek öğrencinin varlığına ihtiyaç duyulmuştur. Bu sebeplerden dolayı, yani yeni kadın üyelere ulaşma isteği, cemiyetin yarısının da dinden haberdar edilmesi isteği ve evlilikte yaşanabilecek sözkonusu problemlerden uzak kalma yolları aranmaktadır. Dolayısıyla cemaat içi evlilikler teşvik

⁵⁸⁸ Akbar Ahmed; Postmodernizm ve İslam, sh. 194

edilmekte, bunun için bazı üyeler görevlendirilmekte, hatta F.H. Cemaatinde evlilik müdürlükleri bulunmaktadır.

Cemaatlere, bir takım mesuliyetlerden uzak ve değişik ihtiyaçları bulunan öğrenciler, cemiyet normlarına göre evlenme yaşı gelmiş olmasına rağmen evlenmemiş genç kızlar ve çalışmayıp evde sıkılan kadınlar daha çok üye olmaktadır.

Şekil 6 : İlimli İdeolojik Cemaatlerin Grup Yapısı

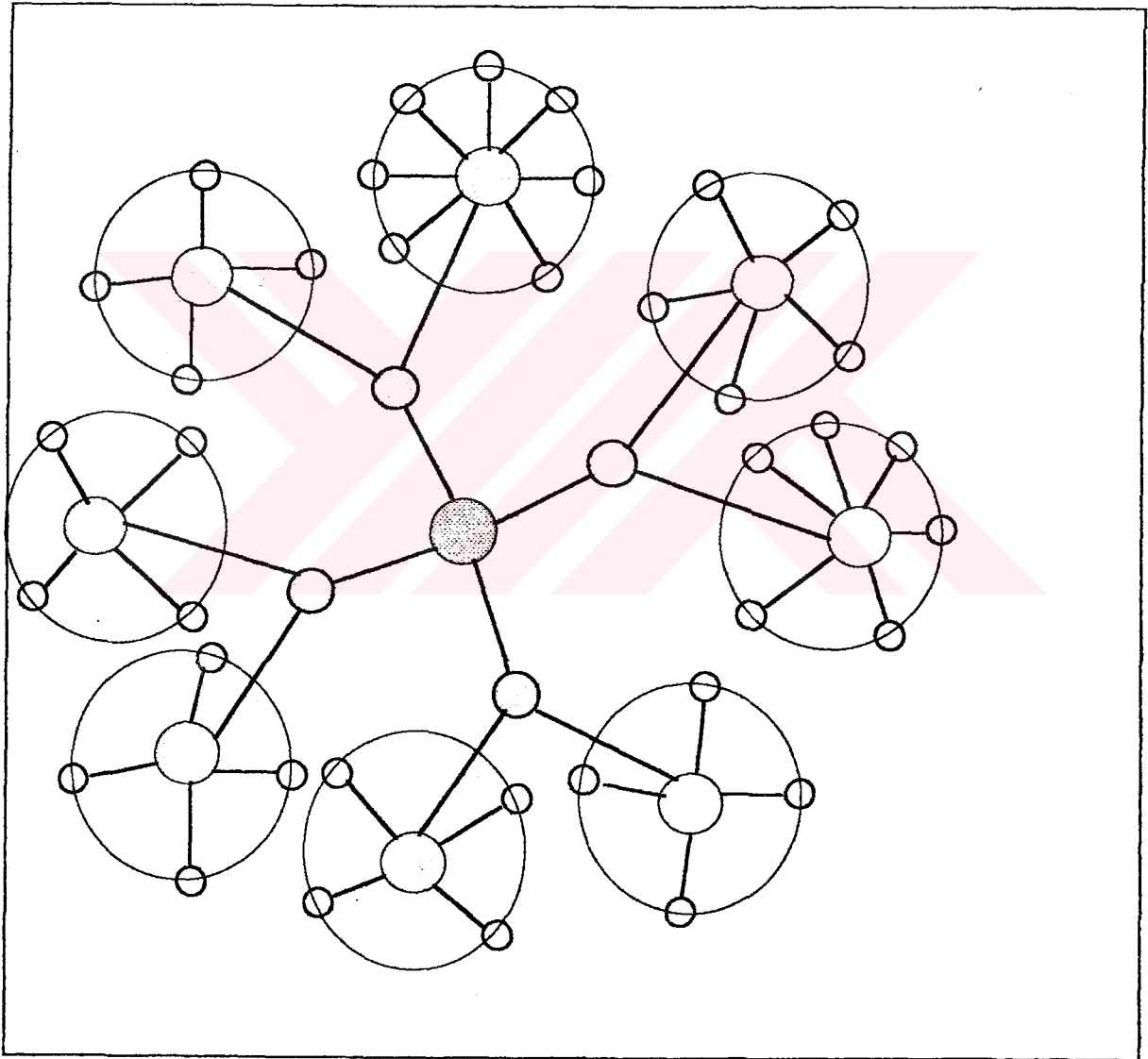


Tarikatları, eğitim seviyesi düşük insanlar olduğu gibi, eğitim seviyesi yüksek insanlar da tercih etmekte, son yıllarda bilhassa Üniversite öğrencileri de Tarikatlara dahil olmaktadır. İdeolojik cemaatlerin içerisinde de Yüksek Okul mezunları olduğu gibi, daha çok eğitim seviyesi düşük insanlar bulunmaktadır. İlimli gruplarda ise, eğitim seviyesinin her iki cemaate göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Dolayısıyla cemaatte, sadece okur-yazar olmayanlar,

yaşlılar, kırsal kesimindeki gibi nüfusun belli kesimleri değil, laik eğitim sisteminden gelen diplomalılar da yer almıştır.⁵⁸⁹

Bir araştırmaya göre,⁵⁹⁰ eğitim seviyesi yükseldikçe dindarlık azalmaktadır. Bunda pozitivist eğitim politikalarının, basın-yayımda dindar insanlar hakkında ileri sürülen yobaz, gerici, hatta terörist suçlamalarının etkisi söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla bu suçlamalar eğitim sürecindeki gençleri olumsuz etkilemektedir. Bununla birlikte üniversitelerde, kız öğrencilerin örtündüğü ve değişik cemaatlere bu dönemde dahil olunduğunu belirtelim.

Şekil 7 : İdeolojik Cemaatlerin Grup Yapısı



⁵⁸⁹ GİLLES, Keleş; Tanrının İntikamı, sh. 10.

⁵⁹⁰ KÖKTAŞ, M.E.; A.g.e., sh. 215.

Dinin en çok yaşandığı tabakaların, alt ve orta gruplardan geldiği, bir araştırmanın neticesi olarak belirtilmiştir.⁵⁹¹ Ancak ideolojik cemaatlerin, daha alt gelir gruplarından geldiği gözlenmiştir.

Mülakatlar genellikle evlerde bazen de işyerlerinde yapıldığı için sadece alt gelir gruplarının değil, her tabakada insanın cemaatlere dahil olduğu müşahede edilebilmiştir. Zira oturlan semtler, evlerin durumu ve tefriş ediliş tarzından hareketle bu neticeye varılmıştır. Dolayısıyla sadece fakirlerin cemaatlere katıldığını iddia etmek mümkün değildir. Hatta F.Hoca cemaati için, sadece zenginlerin ve zekilerin kabul edildiği eleştirisi bile yapılmaktadır.

Cemaatin büyüklüğü ve küçüklüğü de cemaatin yapısında etkili olmaktadır. Nitekim bu konuda yapılan bir başka araştırmayla⁵⁹² çalışmamızın neticeleri paralellik arz etmektedir. Grup, ne kadar küçükse gizlilik derecesi o kadar artmakta, militanlık seviyesi yükselmektedir. Grup büyüklüğü arttıkça, açık varlık, düşük militanlık özelliği göstermektedir. Grup küçüldükçe birbirini tanıma imkânı artmakta, dolayısıyla kontrol seviyesi yükselmekte ve gruba bütün yönleriyle tam bir bağlılık olmaktadır. Bu durum, üyeler arası bağları güçlendirdiği gibi, ferde düşen görevi de artırmaktadır. Sözkonusu bu azlık, aşırı derecede kendine güven getirmekte ve mübalağalı ifade tarzlarına yol açmaktadır. Nitekim bu gruplara mensup üyelerden biri, sayılarının az ama kalite ve imanlarının yüksek, dört dörtlük müslüman olduklarını belirtmiş ve *“bir müslüman 100 kişiye bedeldir”* tarzında bir ifade kullanmıştır. Grup büyüklüğü arttıkça, gizlilik imkânı azaldığı için daha açık bir varlık haline gelmekte ve mübalağalı istek ve ifadeler azalmaktadır. Nitekim, bu grupların sayılarını az göstermeye, daha küçük olanların ise sayılarını oldukça yüksek göstermeye çalıştıkları müşahede edilmiştir.

C. CEMAATLEŞME SEBEPLERİ

Bütün cemaatler tarafından, cemaatleşme için hep dini sebepler üzerinde durulmuş, bilhassa cemaatin kendilerini çeken özellikleri belirtilmiştir. Önceki bahislerde değindiğimiz cemaatleşme sebeplerine, hemen hiç değinilmemiştir. *“Niçin cemaate girdiniz veya bu cemaate dahil olmayı neden istediniz ?”* sorularına, hep dini gerekçeler gösterilmiştir. Bunların başında 73 firkaya ayrılacağına dair hadis ve cemaatleşmede rahmet olduğu

⁵⁹¹ KÖKTAŞ, M.E.; A.g.e., sh. 215.

⁵⁹² DÖKMECİYAN, H.R.; A.g.e., sh. 80.

yolundaki cevaplar gelmektedir. Ayrıca birlikten kuvvet doğacağı düşüncesi, cemaatleşme sebebi olarak belirtilmiştir.

Tarikat mensuplarından, bu sorulara ahireti düşündüğüm için, bilgili ve kültüre ilaveten manevî zenginliğin de yaşandığı için, yalnızlıktan kurtulup, kendim gibi insanlarla birlikte olmak için, samimiyet, tevazu ve haddini bilmek, ilim ve irfan birlikte bulunduğu için, dışla içi barıştırıp, tamamladığı için, Allah'a ve insana olan aşk, ilahi zevk ve muhabbet kaynağı olduğu için, gibi cevaplar verilmiştir.

M.E. Cemaatine mensup olanlar, İslâma ve millete faydalı olmak için, belli bir disiplin vermesi ve herkesin kabul edebileceği bir yapının mevcut olmamasından dolayı cemaati seçtiklerini belirtmiştir. İslamın daha rahat yaşandığı bir ortam temin etmesi ise bir başka sebep olarak ileri sürülmüştür.

İlimli cemaatler, dini idrak tarzlarına yakın, daha yaşanabilir bir anlayışın hâkim olduğu, ilmî bir niteliğinin bulunduğu, dinin yaşanabilmesi için belli şartların hazırlandığı bir zemin olduğu gerekçesini cemaate girmelerinin sebebi olarak ileri sürmüşlerdir. Aynı problemleri yaşayan insanların bir araya gelerek daha kolay çözebildiği, muhabbet ve hoşgörüyle ve yumuşak bir tarzın varlığı, başka sebepler olarak gösterilmiştir. Bir cemaat üyesi, sosyal dayanışmanın varlığını gösterirken, bir başkası, bir takım imkânlardan istifade edilmesini göstermiştir.

İdeolojik cemaatler ise, daha radikal çözümler getirdiği, Kur'an esas alındığı, İslâmın şuurlu yaşandığı, Kur'an'ın hâkimiyeti ve İslâmın eksiksiz tatbiki, güven ortamı sağladığı, İslâmî gündem oluşturduğu, Kur'an ve Sünnetten başka otoritenin olmadığı, büyük şeytanla mücadele edildiği, Allah'tan başka bütün sistemleri reddettiği, gibi cevapları cemaatleşmeye sebep göstermişlerdir.

Görüldüğü gibi, bütün cemaat mensupları cemaatleşmeye hep dini sebepleri göstermiş, bilhassa kendi cemaatlerinin özelliklerini vurgulamışlardır. Ancak her ne kadar soruların cevabı bu şekilde alınmışsa da sohbet esnasında değişik sebepler de belirtilmiştir. Bilhassa sadece bir cemaat üyesiyle yaptığımız mülakatlardaki kişiler ve cemaat kontrolünden sıkıldığını belirten üyeler, cemaatleşme sebepleri için daha farklı sebepler üzerinde durmuşlardır. Bundan önceki bahislerde değindiğimiz sebepler açıklanmıştır.

Tarikatlara daha çok manevî çöşku ve iç zenginlik için girilmektedir. Bununla birlikte tarikate girmenin sebepleri olmasa da neticede bir takım kolaylıklar da temin edilmektedir.

Fert burada Okuma imkânları, burs, iş, eş temini, rahat edeceği ve şahsiyetinin tamamıyla katıldığı bir güven ortamına da kavuşmaktadır.

Bir cemaate giren ferdin, psikolojik tatmin elde etme amacını da gerçekleştirmek istediğini belirtmiştik. Hakikaten cemaate girenler ya tâbi olma veya hâkim olma isteklerini tatmin etme imkânına kavuşmaktadırlar. Zira bir fert, birtakım imkânsızlıklardan veya tatminsizliklerden dolayı, bir cemaate girerek bu duygularından kurtulmayı amaçlamaktadır. Bir takım ihtiyaçlar hisseden fertler, cemaate girerek, bu ihtiyaçlarını temin etme yoluna gitmektedir. Bunlar insanın tecrit olma, yalnızlık, meseleler karşısında güçsüz kalmak gibi ihtiyaçlarını temin etmekte, dini rengi baskın olsa da bir sığınak vazifesi görmektedir. Taraftar çekmek, doktrinin güçlü olmasından ziyade endişeler, imkânsızlıklar, yetersizlikler, anlamsızlıklar içindeki ferde sığınacak bir yer temin ve teklif edebilmesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁹³ Böylece bu tür duygulardan ya uzaklaşmakta veya kendisi gibi insanlarla bir araya gelerek, rahatlama imkânına kavuşmaktadır. Nitekim bir cemaat üyesi, *“arkamda birileri olduğu hissine kapılıyorum, bana güven veriyor”* demekle buna işaret etmiştir.

Bir hareket olarak cemaate katılanlar, cemiyete devamlı veya geçici uyum sağlayamayanlardan çıkmaktadır. Hayatta yerini bulamamış ama bulma ümidini yitirmemiş olanlar, gençler, iş bulamamış yüksek okul mezunları, askerden yeni gelenler, göçmenler vs. geçici uyumsuzları teşkil eder. Bunlar tatminsiz ve huzursuz olsalarda her zaman vefalı bir taraftar olmazlar. Cemiyete devamlı uyamayanlar ise, çareyi kendilerinden kurtulmakta bulurlar. Kapalı bir grubun içinde kendilerini eritmekle ferdi ihtiyaç ve ihtiraslarından kurtularak, bir ideale bağlanmak suretiyle, tatmin duygusunu yaşamaktadırlar. Müfritlerin (radikal) en ateşlileri, kendilerine güvenlerini kaybetmiş, bencil insanlardır. Bunlar, kendi yetersizliklerini kutsal bir amacın hizmetine vererek teselli bulmaktadırlar.⁵⁹⁴

Can sıkıntısı, gagesizlik ve başarısızlık cemaat içerisinde giderilmekte, kendi yetersizlik ve başarısızlıkları grubun içerisinde kaybolmaktadır. Ayrıca cemaatin başarısıyla avunulmakta, kendi durumu gözardı edilmekte olduğu gibi, başarısızlık anında da bütün bir cemaat başarısız olduğu düşüncesiyle, rahatsızlıklarından uzaklaşma imkânına kavuşmaktadır. Böylece iç muhasebe ve muhakemenin sıkıntısından kurtulmaktadır. Bu tür fertler cemaate tâbi olmayı seçerek, çözümsüz problemlerine, yetersizliklerine de başkalarının çare bulmasını bekleyerek, bu sıkıntılarında da uzaklaşabilmektedirler. Zira her mesele için danışabileceği

⁵⁹³ HOFFER, E.; A.g.e., sh. 61

⁵⁹⁴ HOFFER, Eric: Kesin İnançlılar, sh. 71-75

insanlara kavuşmakta, hatta bazıları, bir cemaat üyesinin ifadesiyle *aklı kiraya vererek, kendi yerine başkalarının düşünmesinden rahatlık duymaktadır*. Böylece seçeceği meslekten, okuyacağı okula, giyeceği kıyafete, evleneceği insana, rey vereceği partiye, okuyacağı kitaba, yiyeceği yemeğe, hatta ailesi ile münasebetlerine ve dini nasıl anlaması gerektiğine kadar her şey başkalarının telkiniyle gerçekleşmektedir. Bir kısım üye de hakim olma ve itibar görme isteklerini tatmin imkânı bulmaktadır. Cemaate girmeden önce, sıradan biri olduğuna inanan fertler, birden bir cemaatin içinde abla, abi, efendi, hoca olmakta, kimliklerini daha belirgin hale getirerek itibar elde edebilmektedirler. Mesela bir ev hanımı sadece ev hanımı iken, maddî yardım, ev kiralama, evini sohbet toplantılarına açarak veya sohbetlerde konuşarak birden, sıradan ev hanımlığı kimliğinden uzaklaşarak, kendisine danışılan, fikri sorulan, emirleri veya talimatlarına harfiyen uygulanan biri haline gelerek hükmetme, lider olma isteğini gerçekleştirebilmektedir.

Hakimiyet duygularının olduğu gibi, itibar görme, anlamlı bir bütünün parçası olma isteği de ferdi cemaate iten sebeplerden biri olmaktadır. Eğitimi, bilgisi, maddî imkânları olduğu halde, bunların kendisine bir itibar kazandırmadığı fertler, sözkonusu cemaatlere girerek, bunları ifade etme ve itibar görme imkânına kavuşmaktadır. Üniversite mezunu bir genç bunun karşılığını göremiyorsa, bir cemaate dahil olarak doğrudan abi, abla, hoca, imam, imame vs. sıfatlarla anılarak belli bir itibara ulaşabilmektedir.

İnsanları cemaatleşmeye iten bir başka sebep de, iktisadî yön olmaktadır. Birtakım maddi imkânsızlıklar, işsizlik, düşük gelire çalışma vs. gibi durumlar, fertlerin bir kısmını cemaatin sunduğu imkânlardan istifadeye sevk etmektedir. Kimi de sözkonusu durumunu daha dayanabilir hale getirmek için cemaatlere girmektedir.

Cemaatler, durumlarına göre üyelerine yurtlar, pansiyonlar, evler, özel okullar açarak, okuma imkânı sunmakta, üyelerine iş temin edebilmektedir. Ayrıca cemaat üyesi olup, ticaretle uğraşan bütün üyeler, biraz pahalı olsa dahi, sırf cemaat üyesi olduğu için tercih edilmektedir. Bütün üyelerin alış-veriş yaptığı bu kişiler de cemaate maddi destek çıkmakta, nakit para yardımından ev kiralamaya, öğrencilerin masraflarını karşılamadan, evlerin veya yurtların ihtiyaçlarını temin etmeye varıncaya kadar bir çok yardımda bulunmaktadırlar. Cemaat mensupları arasındaki sıkı dayanışma düğün, hastalık, ölüm vs. gibi durumlarda da kendini göstererek, fertlerin tek başına kalmalarını engellemektedir.

Bunlardan başka, bilhassa ideolojik cemaatlerin mensuplarının daha az gelir gruplarından gelmesi ve daha düşük eğitim seviyesinde olmalarından dolayı, bir takım

psikolojik tatmin imkânları sunulmaktadır. Aynı durum, tüketim iştihasının kabank olduğu günümüz şartlarında bir nevi engelleyici rol ifa edebilmesinde de gerçekleşmektedir. Bu tür yoksunlukları hissedenlere bu durumlarından dolayı, rahatsızlık duymadan rahatlamaları temin edilmektedir. Nitekim Üniversite okumak istemesine rağmen okuyamadığını belirten bir üyeye karşılık abla rolünü ifa eden bir hanım, *“Hz. Peygamberin’de bir Üniversitede okumadığını ama bunun Peygamber olmasını engellemediği?”* cevabını vermiştir. Aynı şekilde evde mobilya, halı vs. gibi pahalı eşyalara da şiddetle karşı çıkılmakta ve Hz. Peygamberin hasırda oturup kalktığı belirtilmektedir. Buna rağmen, maddî imkânları olanların sözkonusu kurallara pek de uymadan, güzel ve dayalı döşeli evlerde oturduğu, kıyafetlerine dikkat ettikleri gözden kaçmamıştır. Ancak bazen maddî imkânların bulunmasına rağmen, takvanın ölçüsü ve özellikle cemaatin içinde söz sahibi olmanın bir gereği olduğu düşünülerek, oldukça sade kıyafet giyip, sade evlerde oturanların varlığı da bir gerçektir. Yine de bu kural daha çok maddî imkânsızlıklar içinde olanlar için geçerli olmakta, bu durum yukardakine benzer misallerle kabullenilmekte, hatta abartılmaktadır. Nitekim ideolojik cemaatlerden birine mensup olan ve seyyarsaticılık yaptığını belirten bir üye, Hz. Peygamberin etrafındakilerin de hep mustazaf olduğunu belirterek, İslâm bunların omuzlarında yükselmiş ve yücelmiştir cevabını vermiştir. Bu tür yoksunluk içerisinde olanlar, günümüzde de İslâmın kendi omuzlarında yükseleceği beklentisi ve mücahid olma tesellisiyle, durumlarını kabullendikleri görülmektedir. Zira artık cemiyet içinde fark edilmeyen veya horgörülen bir insan değil, dünyada bir kahraman ve ihlas sahibi şuurlu bir müslüman olmakta, dolayısıyla cenneti de garantilemiş görünmektedir. Bu mücahit ya da hizbullahi tavırdan beslenen güven ve cesaretle hem sistemin kendisine hem de diğer gruplara karşı, şiddetle karşı çıkabilmektedir.

Türkiye’de uygulanan kültürel politikaların da cemaate girme sebeplerinden birini teşkil ettiği görülmüştür. Alakalı kısımlarda bahsedildiği ve daha sonrada bahsedileceği gibi laiklik uygulamaları, bazı kesimlerce dine ve dindara bakış açısı, konuyla alakalı sarf edilen sözler ve uygulamalar, insanlara karşı çıkılan hususlar etrafında toplanmaya, hatta bazen sert karşı çıkışlara itmektedir. Dinle alakalı konularda bilerek veya bilmeyerek insanları rahatsız edici söz ya da uygulamalar, insanları bir taraftan belli cemaatlerin içine iterken, bir taraftan da ciddi karşı çıkış ve sertleşmelere yol açmakta, böylece suni ayrılıklar ve küskün ve hatta kızgın cemaatlerin ortaya çıkmasına vesile olunmaktadır. Bir kısım insanların dini gerekçeyle ordudan atılması, baş örtüsü meselesi, din ve dindarla alakalı küçültücü ifadelerin kullanılması

ve bu gibi sebepler, bir de bunların yetkili ağızlardan duyulması veya uygulanması ciddi tepkiler doğurmakta ve yabancılaşmaya yol açmaktadır.

Dışarıdan gelen horlanma, kötü muamele, hoşgörüsüzlük, dışlama, ümitsizlik, açık ya da gizli ayrımcılık bir grup dayanışmasını gerekli kılmaktadır. Böylece mevcut kimliği ile bir direnme noktası teşkil edilmektedir.⁵⁹⁵ Bu kimlik ise, ferde hem yüksek bir statü ve itibar temin etmekte, hem de dışarıya karşı tepkisini dile getirecek bir güç oluşturmaktadır. Kendileri aleyhine olan bu farklılık, bu kez kendileri tarafından kullanılmaktadır. Hayat tarzlarından, kullandıkları kavramdan, giyim şekillerine kadar bu farklılığın altı çizilmekte, farklılıklarının fark edilmesinin farklılığını yaşayarak, bunun tadı çıkarılmaktadır. Böylece aleyhine işleyen bir durumu, leyhlerine çevirmiş olmaktadırlar. Konuyla alakalı yaptığımız görüşmede N. Göle, cemaatlere dahil olmayı modayla mukayese ederek açıklamıştır. N. Göle'nin de belirttiği gibi, cemaatlere girme özel bir konuma gelmenin yolu olarak görülmektedir. Ona göre, nasıl ki moda uyararak, değişik marka ve şekillerde giyinerek insanlar çoğunluğun içinde farklı hale gelmek istiyorlarsa, cemaate girenler de, geniş müslüman kimliğinin yanında bir alt kimlik olan cemaatlere de girerek özel bir konum kazanmaktadırlar. Bu alt kimlik, onları daha özel bir konum ve statüye getirmektedir.

Ayrıca dini eğitimin uzun süre yasaklanması da cemaatleşmeye yol açan bir başka sebep durumundadır. Zira kontrolden uzak, yeni dinî arayışlara girilmesine yol açılmıştır. Nitekim bir üyenin de belirttiği gibi bir ülkede tıp öğretimi yasaklanırsa bilerek veya bilmeyerek kocakarı ilaçlarının hüküm sürmesine kapı aralanmış olur. Nasıl ki tıp eğitimini yasaklamakla hastalık ortadan kaldırılamıyorsa, dinî eğitime son verilmeyle de dinî ihtiyaçlar ortadan kaldırılamamıştır. Üstelik yasaklamalar her ferdi, dine sahip çıkmaya itmiş, yeni arayışlar, yeni fikir ve liderlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Böylece değişik lider ve fikirlerin etrafında toplanılmış, yasaklamalara tepki kaynaklı bir tavır takınılmıştır. Adeta dinî ihtiyaca, kocakarı ilaçları şeklinde cevaplar verilmiş, bunlar çoğalarak, sunî ayırım ve farklı yorumların da kaynağını teşkil etmiştir. Din kaynaklı olmakla birlikte, birbirine ters fikirler ileri süren cemaatlerin, dini bütünleşmenin değil farklılaşmanın kaynağı olarak görmelerine yol açmıştır.

Şehirleşme de cemaatleşmenin bir başka ve önemli sebebinin teşkil etmektedir. Sanayileşme gerçekleşmeden, şehirleşmenin artması, şehre gelenlerin işsiz kalmasına veya marjinal işlerde çalışmasına yol açmaktadır. Buna ilaveten bir de şehre gelenlerin mukayese noktası değişerek, şehirde yaşayanların bilhassa rahat yaşayanları baz alınmasıyla yoksunluk

⁵⁹⁵ ATACAN, Fulya; Kutsal Güç, sh. 49

duygusu iyice artmıştır. Nitekim, mülakatımız sırasında en çok üzerinde durulan konuların başında, cemaatlerin içindeki dayanışmanın yoğunluğu, yalnızlık duygusundan uzaklaştırdığı, güven verdiği, bir takım meselelerle tek başına uğraşamayacağı ve kendisi gibi düşünen insanlarla birlikte olma imkânı gelmektedir.

Şehirleşme için ileri sürülen bir takım faaliyetler müslümanlar için inancından dolayı mümkün görülmemektedir. İçkili lokantaya ve eğlence yerlerine, sinemaya, tiyatroya, konserlere gitmeyi, hatta televizyon seyretmeyi şehirleşmeyle değil, inançla alakalı görmek gerekir. Bundan dolayı zaten değişik cemaatlerin bir takım faaliyetleri müşahade edilmiştir. Böylece şehirleşme ölçülerine ikâme faaliyet arayışı sözkonusudur. Nitekim inanca uygun sinema, tiyatro ve konserler hatta İslâmî pop, bilhassa panel, konferans ve sohbet toplantıları, yine alternatif düğün şekilleri mevcuttur. Dindarların bir araya gelip eğlenecek imkânlar ve faaliyetler sözkonusu olmadığı için, bunun yerine kendi cemaatleri içerisinde gerçekleştirme eğilimleri vardır. Piknik, değişik mekânlara geziler, av ve çiğköfte partileri, spor, bilhassa Uzakdoğu sporları, sabah namazlarına birlikte gitme, gece toplantıları, lokanta ve tatlı salonlarında bir araya gelme, hatta İslâmî kıyafetlerin defileleri tertiplenmektedir. Bu suretle bir araya gelme imkânları oluşturduğu gibi, yeni üyelerin kazanılması için de şartlar hazırlanmakta, bir taraftan da eğlence ihtiyaçları giderilmekte ve serbest zamanları değerlendirilmektedir. Dolayısıyla şehirlileşirken, veya şehirli iken de alternatif faaliyetler geliştirilmektedir. Yukarıda bahsedilen şehirleşme ölçüleri baz alınınca, önceden bu ölçülere uymasına rağmen dindarlaştıktan sonraki halini açıklamak, imkânsız hale gelecektir.

“Cemaate girmeye kimin vesile olduğu ?” sorusuna ise ekseriyetle arkadaş, kısmen evlilik ve aile bir kaç tane de kitap ve dergi cevapları verilmiştir. Cemaate girmenin genelde arkadaşlar vasıtasıyla gerçekleşmesi, üyelerin kendi araştırması neticesinde, bilgi ve isteğiyle değil de, bazı kimselerce yapılan propaganda neticesinde olduğunu göstermektedir. Cemaatleşmenin sebeplerinin başında şehirleşme gelmektedir. Zira zengin-fakir, okur-yazar veya değil, kadın-erkek her kesimden cemaat üyesinin bulunmasına rağmen, köylerde değil şehirlerin kenarlarından merkezlerine doğru bir istikamette şehirlerde gerçekleşmektedir. Bilhassa ılımlı ve ideolojik cemaatleşme büyük şehirlerden çevreye doğru yayılmaktadır. Çünkü bu tür cemaatleşmenin kaynakları olan gerek telif, gerek tercüme olsun, kitaplar, dergiler, gazeteler ve fikirler okur-yazarlık, yabancı dil hatta entellektüel birikim gerektirmekte, dolayısıyla bu tür imkânların bol olduğu büyük şehirlerde başlamaktadır. Şehirlerde yalnız kalan, yabancılaşan, yoksunluk hissine kapılan fertler, cemiyet hayatının

içinde küçük cemaatler oluşturarak bunlara dahil olmaktadır. Böylece şahsiyeti de parçalanmaktan kurtulmaktadır. Zira bu cemaatlere şahsiyetlerinin tamamıyla katılmaktadırlar.

Son olarak cemaatleşme sebebinin, din ve dini idrak tarzı olduğunu belirtebiliriz. Konuyla alakalı sorulara cemaat üyeleri, kendi cemaatlerini hariçte tutarak, değişik sebepler göstermişlerdir. Kişileri sevme, liderlerin önde bulunma istekleri, şöhret peşinde koşmak, engel görülen insanların berteraf edilme düşüncesi, dinin yanlış yorumlanması, Kur'anla karşı karşıya gelinmeden Üstad, Hoca, Şeyh, Abi vs. araya girmesi, bu sebeplerin başında gelenler şeklinde sıralanmıştır. Hatta bunların "put" haline getirildiği bilhassa ideolojik cemaatlerce yapılan bir tenkid durumundadır. Ayrıca üzerinde durulan konulardan biri de cemaatlerin etrafında toplandığı fikirlerin tek doğru olarak takdim edilmesi ve Kur'an'dan uzak olması şeklinde belirmiştir.

Netice itibariyle sıraladığımız bütün bu sebepler geçerli olmakla birlikte, esas olanın dini sebepler olduğunu belirtmek mümkündür. Nitekim cemaat üyeleri de hep bu konu üzerinde durmuştur. Neticede, bütün bu faktörler dini canlanışa sebep olmaktadır.

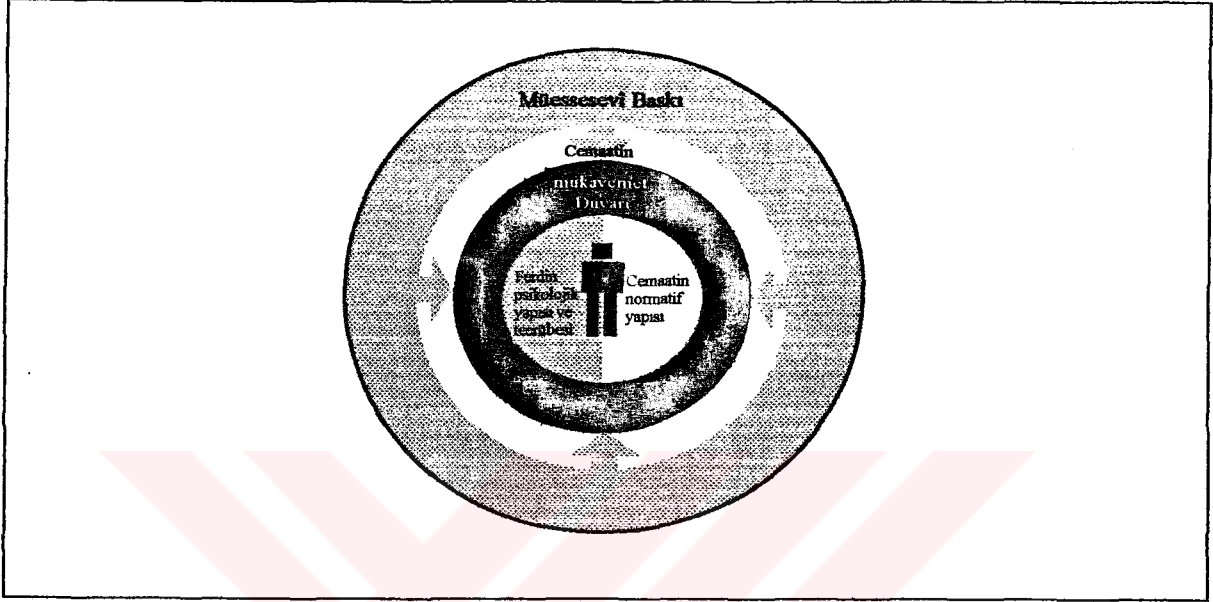
D- CEMAATİN SOSYAL MÜNASEBETLERE TESİRİ

Cemaatlerin, mensupları üzerinde farklı derecelerde de olsa etkisinin varlığı kesindir. Zaten insanlar, bir takım duygu ve düşünceleri kabul ettikleri için, o cemaate dahil olmaktadır. Dinin kendi mahiyeti icabı da ferd ve cemiyet üzerinde etkisinin sözkonusu olduğunu önceki bahislerde belirtmiştik. Cemaatleri de, dinin yaşandığı mikro mekan ve topluluklar şeklinde görmek mümkündür. Ancak yine bahsettiğimiz gibi burada din, idrak edildiği şekliyle yaşanmakta ve yaşatılmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla cemaatlerin ortaya çıkış sebepleri bu olduğu gibi, ferdin münasebetlerine etkilerinin farklılığının kaynağını da bu durum teşkil etmektedir.

Her cemaatin üyelerini muayyen ölçülerde etkilediğini belirtmiştik. Bu etki her şeyden önce birlikte sohbet ve ibadet yapıldığı sırada başlamaktadır. Doğrudan herhangi bir cemaate veya hangi cemaate mensupsunuz sorusu cevapsız bırakıldığı için önce bir araya gelip sohbet veya ibadet edermisiniz sorusuna hemen herkes evet cevabını vermiştir. Tedbirli olmayı düstur edinen F. H. Cemaatine üye olan bir akademisyen görevi gereği, takiyyeyi esas alan bir cemaatin hanım üyesi de, muhtemelen yanlış anlama kaygısından dolayı sohbetlere gitmediğini belirtmiştir. Ancak biz mülakata gitmeden önce tanıdıklar vasıtasıyla üyeler

hakkında araştırma yaptığımız için her ikisinin de aktif cemaat üyesi olduğunu öğrendik. Dolayısıyla inkâr edilse bile, cemaat üyelerinin cemaatin etkisinde ve kontrolünde olduğu, hatta bunun çok özel meselelere kadar indiğini tespit etmiş bulunmaktayız.

Şekil 8 :Cemaat İçinde Fert



Tarikatların, mensuplarının hayatlarına, doğrudan müdahale edilmediği, belli görevlerden sonra kendi kararlarında serbest kaldıkları görülmüştür. Tarikat liderinin veya ileri gelenlerinin fikrine müracaat ise, büyüğe danışma, haber verme ve duasını alma şeklinde gerçekleştirilmektedir. Mesela, “Kızımı üniversiteye gönderebilirmiyim” şeklindeki bir sorudan ziyade “Kızım üniversiteyi kazandı, gidiyor, hayır dualarınızı almaya geldik” şeklinde haber verme yoluna gidilir ve genellikle müdahale sözkonusu olmaz. Bu serbestlik, kılık kıyafetin ve fizikî görüşünün farklı olmasında da kendini göstermektedir. Nitekim çarşaf, pardesü, şalvar, mahalli kıyafetler giyenleri, hatta tesettürsüz hanımları da görmek mümkündür. Dolayısıyla insanın fizikî görüşüne ve davranışına, yemesine, içmesine, evliliğine, verdiği reye vs. karışılmamakta ve belli bir standart getirme gayretinde bulunulmamaktadır. Yapılan müdahaleler ise talimatlar şeklinde olmaktan ziyade, tavsiye niteliği taşır ve kişinin kendi kararına bırakılır. Diğer cemaat tiplerinde olduğu gibi sıkı kontrol, ısrar ve müeyyide mevcut değildir. Elbetteki bütün bunlar tarikat anlayışının dışına taşmamak kaydıyla geçerlidir. “*Cemaatin görüşlerinin hayatınızdaki yeri nedir?*” sorusuna çok önemli olduğu belirtilmesine rağmen, bu hayatın her sahasına müdahale edilmesinden ziyade, ahlâkî bir seviyede ve daha çok gönülle ilgili olduğu görülmektedir. Nitekim, ibadetler

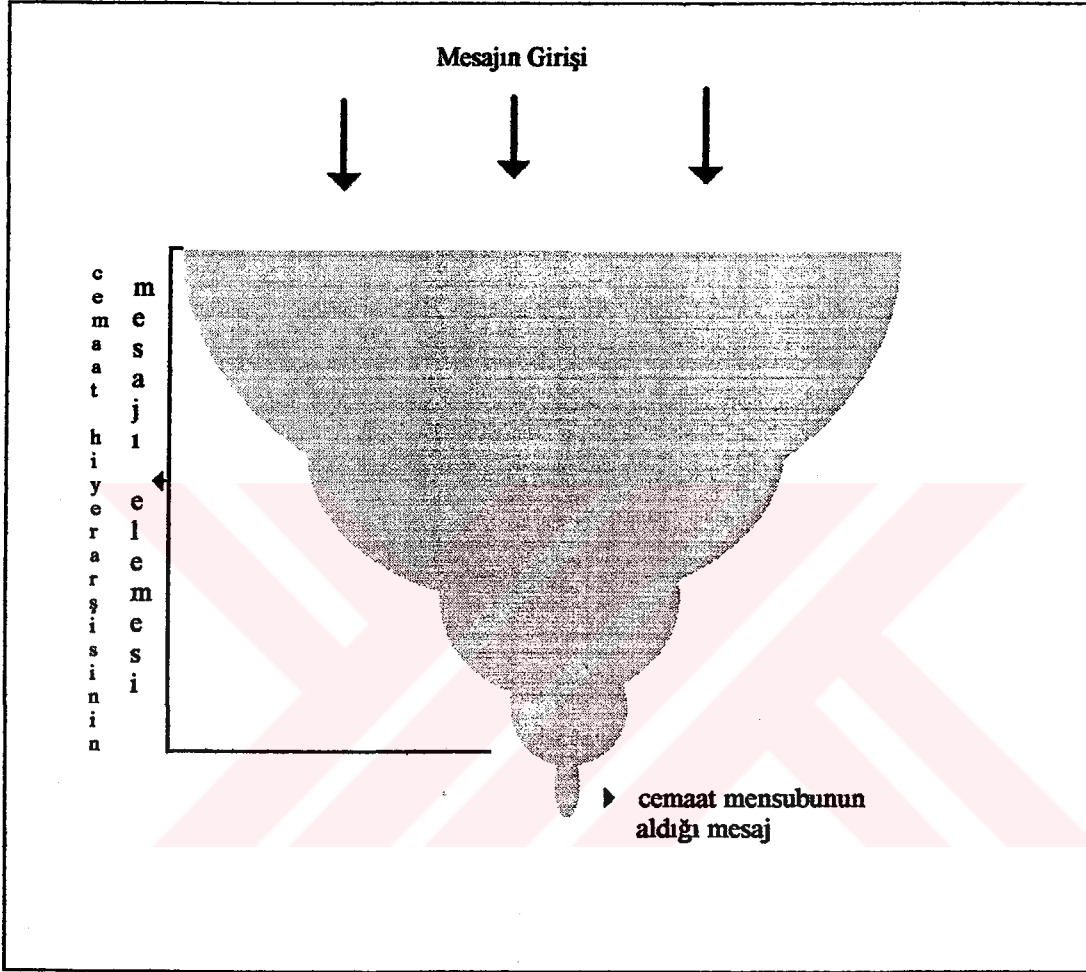
ve nasihatlerin uygulanması mümkün olduğunca gizli yapılmaya çalışılmaktadır. Ancak bu başkalarından gizlenmekten veya saklanacak bir şey olmasından ziyade, Allah rızasının gözütelmesinden dolayı, O'nun bilmesinin yeterli olacağı görüşünden ileri gelmektedir. Mesela tarikatla ilgili ibadetler daha çok gece yapılmaktadır. Bu, bir taraftan gösteriş ve kibirden kaçınmadan, diğer taraftan daha iyi bir konsantrasyonun sağlanması düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca birtakım şeylerin, hatta ibadetlerin yapılması için bir zorlama sözkonusu değildir. Örnek olmak ve nasihat etmek şeklinde bir yaklaşım sözkonusudur. Nitekim bir Rıfâî dervişi Alkol kullandığı halde başlangıçta kendisine bir tepkinin gösterilmediğini, ancak zamanla kendisinin de bıraktığını belirtmiştir.

Yukarda bahsedilenler Türkiye çapında yaygın olmayan, daha çok lideri yaşayan, diğer cemaatlerden ve onların metodlarından etkilenmeyen tarikatlar için geçerlidir. Nitekim, H.B., E.C., ve M. tarikatlarında bir takım talimatlar doğrultusunda çalışıldığı görülmüştür. Ancak bunlar kişinin hayatından ziyade yurt, pansiyon, evler, vakıflar vs. gibi çalışma ve metod hususunda yapılmaktadır. Bu özelliklerinden dolayı klasik tarikat anlayışından bazı yönlerden ayrılmaktadırlar. Bu farklılığı bizzat kendileri de vurgulamaktadırlar. Nitekim bunlardan bilhassa H.B. kendisiyle görüşmemizde, kendini öven bir takım sözlerden sonra, kendisinin diğer Şeyh'lere benzemediğini altını çizme ve ifade etme lüzumunu hissetmiştir.

Cemaat formunda teşkilatlanmış ve bazı hususlarda ideolojik cemaatlerle ortak yönlere sahip olan M.E. ve A.C.M. gibi tasavvufi yöne de sahip cemaatlerde, dinin idrak tarzının klasik tarikatlardan daha farklı olduğu görülmüştür. Nitekim bu tür cemaatlerde, mensuplarına ciddi şekilde müdahale sözkonusudur. Herşeyden önce kılık-kıyafet, sakal, hatta kıyafetlerinin rengi, inceliği-kalınlığı, peçenin iki ya da tek olması veya hiç olmaması, ayakkabıların şekli hususlarında bile müdahale olmaktadır. Üstelik bunlar adeta müslüman olmanın şartı olarak sunulmaktadır. Her ikisinde de örgün eğitim geçerli görülmemekte, kendi içlerinde bir eğitim uygulanmaktadır. Müzik, radyo, televizyon, örgün eğitim, bilhassa M.E. cemaatinde başka dergi, gazete ve kitap, dini içerikli de olsa yasaktır. Hem dış dünya, hem de diğer cemaatlere kapalı bir yapı arz etmektedir. Nitekim, bir hanım *"Ruslara karşı Afgan cihâdını cemaatte talebe iken, başka şey dinlemenin ve okumanın yasak olmasından dolayı, bir kaç sene sonra duyduğunu"* belirtmiştir. Aile ile münasebetler, hangi seviyede olacağı ve kimlerle nasıl konuşacağı, kimlerle arkadaşlık edeceği, çevreye karşı nasıl davranılacağı, bilhassa hanımlar için okuyup-okuyamayacağı ve çalışıp-çalışamayacağı, rey

hususundaki tavrı, kiminle evleneceđi, hangi kaynaklardan bilgi alacađı, diđer cemaatler hususunda ne dűşüneceđi, hatta yeme ve içme hususunda dahi műdahele sűzkonusudur.

Şekil 9 : Cemaat Mensuplarının Mesajları Alışı



İlimli cemaatlerde, mensupları űzerindeki kontrol daha sıklıdır. Daha dođrusu mensuplardan beklentiler daha yűksek seviyede seyretmektedir. Dolayısıyla, kiŐilerin kılık-kıyafeti, okuyacađı kitap vs. hususlarında dođrudan bir műdahele sűzkonusu deđildir. *“Cemaatin gűrűŐlerinin hayatınızdaki yeri nedir?”* sorusuna, hayatım gűrűŐlerime eŐittir, hayatımı dűzenler, onu disipline eder, gerektiđi kadar uyarım, yeri műstesnadır, hayatımızı ona gűre tanzim ederiz gibi cevaplar verilmiŐtir. Burada daha çok hizmet verilen konulardaki gayret ifade edilmekte, ancak yine de farklı boyutlarda da olsa, ciddi ۆlűler konulmaktadır.

İlimli cemaatlerde bir çok műnasebet tanzim edilmekte, mensuplarının hayatı ve gűrűŐlerine műdahele sűzkonusu olmaktadır. Genellikle cemaat űyelerinin, okul, iŐ, ev

bağlantısı ve hayatı cemaatin görüşleri doğrultusunda tanzim edilmektedir. İlimli cemaatlerde genellikle tahsile karşı çıkılmamakta, hatta teşvik edilmektedir. Ancak, mesela “O” olarak bilinen Nur talebeleri bilhassa kızların okumasına, bir takım yasaklardan dolayı karşı çıkmaktadır. Bilhassa F.H. cemaati bu konuda daha ayrıntılı bir yapı arz etmektedir. Ana okulundan itibaren, çocuklar cemaat içerisinde eğitime alınmakta ve üniversite ve sonrasına kadar bu devam etmektedir. Hatta kimlerin hangi sahada okuyacağı bile cemaat tarafından tesbit edilmektedir. Kimlerle arkadaşlık edileceği ve bunun ölçüsü de belirtilmekte, kimin hangi hususda görevli olduğu tespit edilmektedir. Evlenme hususunda da cemaat içi evlilik arzulamakta, bunun için ayrı bir teşkilatlanmaya gidilmektedir.

Cemaatin alt statüdeki mensupları, daha serbest ve rahat hareket ederken, yukarıya doğru gidildikçe takvanın bir ölçüsü olarak daha sıkı bir uygulama ve daha çok fedakârlık beklenmektedir. Kılık-kıyafet, yeme-içme, sade bir ev vs. gibi hususlara daha çok dikkat edildiği görülmektedir. İlimli cemaatlerde de, tarikatlarda olduğu gibi, bazı konularda farklılığa müsaade edilmektedir. Farklı gruplara ulaşma isteği, farklı görüntü ve uygulamaları gündeme getirmektedir. Mesela büyük şehirde, büyük bir üniversitede üst gelir grubuna mensup bir cemaat üyesi ile, bunun tersi özelliklere sahip üyeler arasında ciddi farklılıklar müşahede edilmiştir. Bir taraftan şık, markalı ve daha modaaya uygun kıyafetler sözkonusu olabilirken diğer taraftan, geniş pardesü, hatta çarşaf giyilebilmektedir. Dolayısıyla hitap edilen çevre esas alınmaktadır. Mesela F.H. cemaatinde, cemaate giren, ama örtülü olmayanların, değişik ortamlara girme kolaylığı sağlayacağı düşüncesiyle örtünmemesi talimatının verildiği ifade edilmiştir.

S.E. cemaatinde ise şık, temiz, genellikle takım elbise, gravat, düzgün saç traşı ve sakalsız bir görüntü tercih edilmektedir. Böylece cemaatler görüntüden kaynaklanacak dezavantajlardan ve peşin hükümlerden uzak kalarak, her kesime hitap edebilmeyi amaçlamaktadırlar. Bu yaklaşım, şekilselliğin değil, hizmetin gaye olarak alındığının da bir göstergesi olmaktadır.

Rey hususunda, Y.A. Grubu hariç, genellikle menfaat temin edebilecekleri veya genelde rahatsız edilmeyecekleri, güçlü ve kazanabilecek durumda olan kişiler tercih edilmektedir. Dolayısıyla parti tercihindense ziyade kişi tercihi sözkonusudur. Parti tercihi hususunda bir kanaate sahip olmamamıza rağmen, hem milli değerlere, hem de dini değerlerin savunulmasından dolayı Büyük Birlik Partisine bir sempatinin olduğu müşahede

edilmiştir. Ancak muhtemelen rey yüzdesi düşük olduğu için bu sempati sandığa yansımamakta, daha güçlü olan sağ partilere bir yönelim gerçekleşmektedir.

Kadın-erkek münasebetleri, nerede okunacağı ve evlenme hususunda da cemaatlerin mensuplarına etkisi ciddi boyutlarda gerçekleşmektedir. Kadın-erkek münasebetleri, cemaat içinde veya cemaat hakkında yanlış anlaşılmalara yol açabilecek yerlerde daha sıkı kontrol edilmektedir. Ancak bunun her zaman ve her yerde uygulandığını söylemek pek mümkün değildir. Kadınlar, daha rahat davranmakta, gezmekte, görevli olanlar kontrol için gece bile sokağa çıkabilmektedirler. Ancak bütün bunlar oldukça yaşlı insanların gözetiminde yapılmaktadır. Yeni giren üyelere, daha çok serbestlik tanınmakta ve alaka gösterilmektedir. Mesela F.H. cemaatinde, hasta olan bir talebeye, evin ablası hizmet etmek, dersini çalıştırmak, iyileşinceye kadar ona özel alaka göstermek zorundadır. Yeni üyeler davet etmek, cemaatle alakalı, dersleri yapmak, kitapları okumak, her yıl belli sayıda üye davet edip, belli miktarlarda maddî yardım temin etmek, her üyenin; belli evlerin veya yurtların sorumluluğunu almak, bunların ihtiyaçlarıyla ilgilenmek, mesuliyetindeki öğrenciler hakkında bilgi toplamak, onların problemleriyle ilgilenmek, bunları daha yukarıdakilere rapor etmek, yukardan gelen talimatları bildirmek ve uygulamak ise sorumlu kişilerin görevidir. Her öğrenci hakkında bilgiler toplanıp, daha yukarıya gönderilmekte, yeni sorumlular böylece tayin edilmektedir.

F.H. Cemaatinde evler iki ve ikinin katı, üç ve üçün katı şeklinde gruplara ayrılıp, kare ve küp şeklinde adlandırılmakta ve başlarına abi, abla veya imam ve imameler getirilmektedir. Bunlar mesuliyetlerindeki ev ve yurtların her yönüyle ilgilenmek ve cemaat normlarına uymalarını temin etmekle görevlidirler. Dolayısıyla bu tür görevleri olan öğrencilerin, okul başarısı da düşmektedir.

Evlenme hususunda cemaat içi evlilik teşvik edilerek, cemaatle bağlantının kopması ve üye kaybı engellenmeye çalışılmaktadır. Nitekim, bir toplantıda, abla olarak isimlendirilen bir hanımın, evlenecek kızlara yönelik olarak, aynı cemaat içinde evlenmeye gayret etmelerine ve nikahtan önce cemaat işlerine katılmak için eşinden noter tasdikli bir izin belgesi almaları gereğine işaret eden sözlerine şahit olunmuştur.

Kılık-kıyafet hususunda, kadınlar için el, yüz, ayak hariç diğer yerleri kapalı olmak şartıyla, istenilen kıyafetin giyilebileceği belirtilmiştir. Hatta bir çoğu çarşaf hususunda ısrarı gereksiz bulduklarını ve zamana göre giyinmek gerektiğini belirtmişlerdir. Erkek için de, yine ölçülere riayet etmek şartıyla istediğini giyebileceği ifade edilmiştir. Sigara içme hususunda da

müsaade edilmediği, ama cemaatin kontrolünün uzak olduğu yerlerde içenlerin olduğu görülmüştür. Ancak bu durum, bölgelere göre değişmektedir. Nitekim bir üye çok istediği halde kot pantolon giyemediğini belirtmiştir.

İdeolojik cemaatler ise, çok sıkı ve kesin kuralların bulunduğu cemaatlerden, çok daha gevşek yapılanmanın olduğu cemaatlere kadar geniş bir yelpazeye sahiptir. Arkadaşlar, kesinlikle aynı ideolojiye sahip insanlar arasında seçilmektedir. Hatta bazıları, başkalarıyla arkadaşlık etmek istediklerini, ama yanlış anlaşıldıkları için hep tartışma, hatta kavganın çıkmasından dolayı arkadaşlık yapamadıklarını belirtmişlerdir. Konuyla alakalı soruya bir kısmı kesinlikle cemaatin görüşlerine uyduğunu belirtirken, bir kısmı böyle bir bağlayıcılığın olmadığını belirtmiştir. Hatta abi, abla, şeyh, üstad vs gibi statülerin olmadığından dolayı doğrudan Kur'an'a bağlı oldukları ve cemaat baskısının bulunmadığı bir çoğu tarafından ileri sürülmüştür. Ancak biz bunun pek de böyle olmadığı veya hiç değilse her grup için geçerli olmadığı sonucuna vardık, nitekim her mülakat teklif ettiğim üye ilk etapta katılmamış, daha yukarıda bulunanlara sorduğu sonradan öğrenilmiştir. Mesela ani bir teklifle mülakata katılan bir üye, yukarıdaki iddiaları savunmasına rağmen, ertesi gün mülakatın yazılı olduğu sayfaların atılması hususunda ricada bulunmuş, zor durumda kalmaması için bu istek yerine getirilmiştir. Yine bir kadın üye, önce mülakatı kabul etmiş, ancak ertesi gün gitmemize rağmen özür dileyerek kapıyı açamayacağını belirtmiştir.

Araştırmadan tedirgin olan diğer cemaatlerin, mensuplarına özel rica ve tanıdıklar vasıtasıyla müracaat ettiğimizde, ismi saklı kalmak şartıyla izinsiz katılmalarına rağmen, aynı teşebbüsün ideolojik cemaatlerde hiçbir üye tarafından izinsiz kabul edilmemiştir. Dolayısıyla üyeler üzerinde sıkı bir kontrolün ve tesirin olmadığı üzerindeki iddialar araştırmamızca doğrulanmamıştır.

Çevreye bakışları ise, cemaate katılabilecek olanlar ve olmayanlar ayırımına dayanmaktadır. Dolayısıyla, cemaate üye kazandırmak maksadıyla arkadaşlık edilmekte, ancak bu gerçekleşmediği takdirde terk edilmektedir. Bir çok kız öğrenciye okulu bıraktırmakta, bu tutum da rahatlıkla savunulmaktadır. Nitekim bu şekilde okuldan ayrılmak zorunda kalan bir kadın üye, sonradan pişman olduğunu, yıllar geçmesine rağmen her sabah zil sesiyle uyanıp "eyvah okula geç kalıyorum" dediğini belirtmiştir. Kılık-kıyafet hususunda da çok katı davranıldığını, genellikle çarşaf giyildiğini ve hatta bunun neredeyse İslâmın ilk şartı olarak kabul edildiği görülmüştür. Nitekim bir üye, cemaatten başka bir üyenin, kız kardeşi örtünmediği için kardeşini gece evden kovduğuna şahit olduğunu ve bundan dolayı

cemaatten soğuduğunu belirtmiştir. Evlilik hususunda da, üyeler üzerinde bilhassa kadınlar üzerinde, ciddi bir etkinin olduğu görülmüş, denk olmayan evliliklere, dindar olduğu, mücahid olduğu vs. sebeplerle teşvik edildiği görülmüştür. Nitekim bir kadın üye, bu şekilde evlendiğini, eşinin kendi ifadesiyle “bağırıp, çağırdığını” ama bazen vakit namazlarını bile ihmal ettiğini, dolayısıyla çok üzüldüğünü belirtmiştir.

Cemaate devam hususunda da sıkı bir kontrolün olduğu görülmektedir. Nitekim mülakata katılan bir erkek üye, arkadaşının eşinin toplantılara çok sık gittiğini, arkadaşının ikaz etmesine rağmen, eşinin ısrarlı davrandığını ve neticede boşanmak üzere olduklarını belirtmiştir. Ayrıca bazı gruplar her sabah namazını, bir mescidde birlikte kılma şartını ileri sürmektedirler. İdeolojik cemaatlerde, cemaat dışındaki insanlara müdahale oranı da yüksektir. Böyle kılınan namaz kabul olmaz, böyle örtü İslâmî değildir, mevlit şirktir vs. gibi kesin kurullarla müdahale edildiği ve yasaklamalar getirdiği gözlenmiştir. Ezberlenecek ayet ve hadisler, okunacak kitaplar, yenecek yemekler, aile ile ilişkiler vs. hususunda üyelere liste dağıtıldığı da bize söylenmiştir.

Konulan bu ölçülere riayet, kendi isteğiyle giren, bazı ihtiyaçlarına cevap bulan, itibarlı bir konumda bulunan insanlar tarafından gerçekleştirilmeye çalışıldığı görülmüştür. Ancak ailesinden, eşinden, evliliğinden, bazı arkadaşlarından ve belli tepkilerden dolayı cemaate dahil olanlar bu ölçülere tam riayet etmemektedir. Nitekim bir kadın üye, eşi vasıtasıyla cemaate girdiğini, cemaatin karşı çıkmasına rağmen mesleğine geri dönüp çalışmak istediğini ve örtü konusunda mücadele edip bayraklaşmak istemediğini, sadece çalışmak istediğini belirtmiştir. Yine ailesinden dolayı ılımlı bir cemaate giren bir erkek üye, akademisyen olduğunu, kendinin, çalışmayan ve cemaat ölçülerine çok bağlı bir eşle evlendirilmek istendiğini, ama kendisinin aynı meslekten biriyle evlenmek istediğini belirtmiştir. İdeolojik cemaatlerden birine mensup bir üye ise, eşinin çarşaf giydiğini, konumu itibarıyla bundan rahatsız olduğunu, günün şartlarına göre giyinmesi gerektiği hususundaki telkinlerinin de eşi tarafından reddedildiğini belirtmiştir. Aynı idrak tarzına mensup bir üye ise, *“ileri sürülen şartlar bana ağır geliyor, biraz başkaları için yaşandığı, gösterişe kaçıldığını düşünüyorum”* demiştir. Nitekim bir arkadaşınının, ablası ve yeğeni ile sokakta bir kadınla konuştuğunu görmesinler diye konuşmadığını ifade etmiştir. Aynı şekilde değişik cemaatlere mensup ve hayatlarına fazla müdahale edildiğinden dolayı sıkıldığını belirten üyeler, adlarının kesinlikle saklı kalacağına dair taahhütten sonra, cemaatin hayatlarını düzenlediği, fazla müdahale olduğu, şahsiyeti erittiği vs. sebeplerden dolayı çok bunaldıklarını belirtmiştir. *“Madem böyle*

neden ayrılmıyor veya karşı çıkmıyorsunuz?” sorusuna ise bir kısmı bütün dost ve arkadaşlarının bu cemaatin üyesi olduğunu, ayrıldığı takdirde yeni bir çevre kurması gerektiğini; bir kısmı ise cemaatin çok yardımını gördüğünü ve vefasızlık etmek istemediğini ifade etmiştir. Bu kanaat sahiplerinin, daha çok cemaatte bir menfaati olmayan, meslek ve sermaye itibarıyla belli bir seviyeye gelen, kendi ayakları üzerinde durabilmeyi başarıp, cemaatin aşırı müdahelerinden sıkılan fertler olduğu görülmüştür.

Ailesine bağlı üyelerin, bu tür müdahalelere fazla sıcak bakmadığı görülmüştür. Zaten bundan dolayıdır ki, ailelerinin şuurlu olmadıkları gerekçesiyle, psikolojik; tatil veya kitap okuma kampları vs. ile mekânsal mesafelerin konmaya çalışıldığı belirtilmiştir. Nitekim tarikat üyesi bir hanım, ideolojik cemaatlerden birine mensup bir genç kızla sabah konuştuğunu, kendisine *“aileni şuurlu hale getiremiyorsan evden ayrıl”* dendiğini, genç üyenin ise evi terk ettiğini belirtmiştir. Ancak konuştuktan sonra, onu ikna ederek ailesine geri gönderdiğini, o gün çok üzgün ve sınırlı olduğu için mülakata katılamayacağını belirtmiştir. Aynı şekilde ideolojik cemaat üyesi olan bir erkek ise *“çok şükür aileler ikiye ayrılıyor ve cihâda sahne oluyor”* diyerek bu konudaki memnuniyetini dile getirmiştir.

Yine aynı cemaatlerden bir üye, mülakat sırasında misafir olan bir akrabasının *“madem bu kadar dindarsın neden yaşlı annenle ilgilenmiyorsun?”* sorusu üzerine, annesinin şuurlu değil geleneksel müslüman olduğunu, başını niye örttüğünü bile bilmediğini belirtmiştir. Annesine sorulduğunda *“Allah’ın emri olduğu için”* cevabını vermesi üzerine, genç üyenin ciddi şekilde bozulduğu görülmüştür. Dolayısıyla ailelerinden kopmayan bir üyenin, cemaate tam bağlanamayacağı gerekçesiyle üyeler ailelerinden koparılmaya çalışılmaktadır.

E. CEMAATLER ARASI MÜNASEBETLER

Cemaatlerin, biz duygusu etrafında birleştiklerini belirtmiştik. Bu duygu hem farklı gördükleri geniş cemiyetten, hem de bazen fikirleri, bazen de namzet üyelerin gittiği yerler olarak kabul edip, rakip gördükleri diğer cemaatlerden onları ayırmaktadır. Bu anlayış değişik derecelerde de olsa biz ve onlar ayrımını gerekli kılmaktadır. Her cemaat genellikle dinin belli yönlerini ve mesajını baz almakta, bunu dinin bütünüyümüş gibi takdim etmektedir. Bu tavır diğer insanlara ve cemaatlere pek de müsbet olmayan bir anlayışı doğurmaktadır.

Bu şekilde, kendisini farklı görme ve çevreyi farklı anlama tavrı, değişik davranış tiplerini ortaya çıkarmaktadır. Aynı tavır diğer cemaatlerle rekabeti doğurmuştur. Nitekim *“Başka cemaatler hakkında ne düşünüyorsunuz?”* sorusuna, başlangıçta herkes olumlu

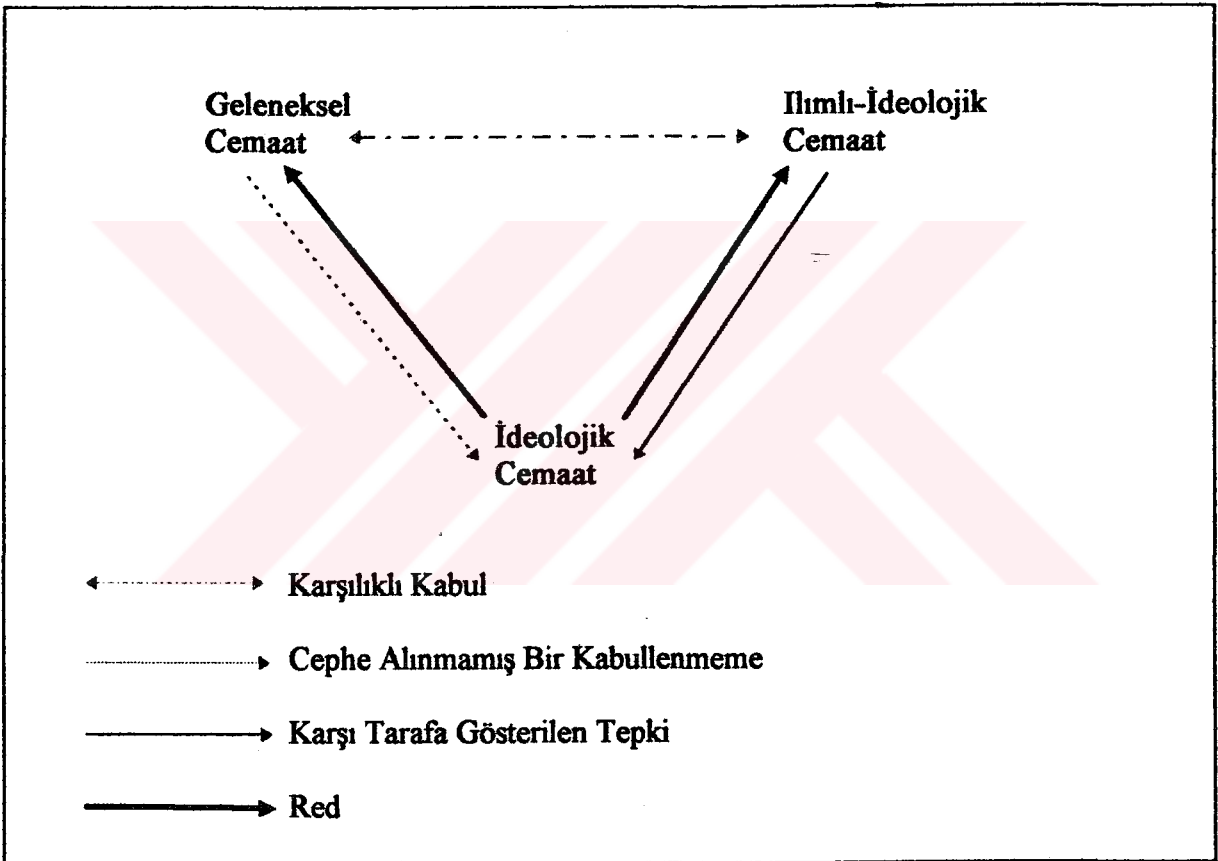
cevaplar vermiştir. Dinden bihaber yaşamaktansa, belli bir cemaatin içinde olması daha faydalıdır, tasvip etmediği cemaatlerin içinde bulunması bile önemli değildir, zamanla daha doğru idrak tarzlarına ulaşabilme imkânı vardır vs. gibi fikirler ileri sürülmüştür. Farklı cemaatler, bir evin odalarına, bir üniversitenin fakültelerine, farklı meslek gruplarına, ordunun değişik bölümlerine benzetilerek, farklı metod ve sahalarda hizmet verdikleri, şeklinde benzetmeler yapılmıştır. Dolayısıyla menfi bir bakışın ve karşı çıkışın mümkün olamayacağı savunulmuştur.

Genel olan yukarıdaki soruya paralel olarak, değişik sorularla muhatap olan üyelerin, daha farklı cevaplar vererek, diğer cemaatlere pek de müsbet yaklaşmadıkları görülmüştür. Bu tavır, hem geleneksel cemaatlerin kendi aralarında, hem ılımlı cemaatlerin kendi aralarında, hem de birbirlerine karşı tenkidî tavırlar olsa da genel bir kabul görme, hiç değilse karşı olmama şeklinde belirmektedir. İdeolojik cemaatler ise kendi aralarında bir çok noktada birleşmelerine rağmen, bazı konularda ayrıldıkları görülmekle birlikte, daha çok diğer cemaatlere karşı oldukları görülmüştür. Dolayısıyla geleneksel cemaatlerle, ılımlı cemaatlerin karşılıklı kabul görülmelerine rağmen, ideolojik cemaatlere pek müsbet bakmadıkları, aynı tavrın daha şiddetli olarak, ideolojik cemaatler tarafından diğer cemaatlere takınıldığı müşahede edilmiştir. Ancak fikir ve yorumlara karşı çıkılsa da, her ikisi de ideolojik cemaatler hakkında rencide edici sözler sarf etmekten kaçınmaktadır. Ancak, bu kaçış, kendileri hakkındaki karşı tarafın ithamlarına kadar devam etmekte, bu noktadan sonra eski itidalli tavır değişmektedir. İdeolojik cemaatler doğrudan her ikisini itham etmekte, gayri İslâmî görmekte ve çoğunu tekfir etmektedir. Hatta sözkonusu cemaatler, mücadele metodunu benimsediklerinden dolayı, müslüman olmayanları veya başka isimlerle ortaya çıkanları hoşgörmekte ancak bu tavrı diğer cemaatlerden esirgemektedir. Zira dinde zorlama yoktur gerekçesiyle hoşgörü göstermelerine rağmen, müslüman olduğunu iddia edenlerin, müslümanca ama kendi anlayışları doğrultusunda müslümanca yaşamak zorunda oldukları anlayışı hâkimdir. Dolayısıyla tavizci buldukları ve İslâmdan uzak gördükleri diğer cemaatlerle mücadele edilmesi gereğine inanılmaktadır.

Geleneksel cemaatler, diğer cemaatler hakkında olumsuz bir görüş belirtmekten kaçınmışlardır. İnsanlar, Allah'a inanan veya potansiyel olarak inanmaya hazır olanlar şeklinde kabul edilmektedir. Allah'ın bile neticede bir cezası olmakla birlikte, yarattığı insanlara günah işleme, hatta kendisini inkâr etme hakkı vermesine rağmen, kimsenin başkasına müdahale etme, hele yargılama hakkına sahip olmadığı belirtilmiştir. Daha çok iç

zenginliğe ulaşmayı ve kendini disipline etmeyi amaçladığı için diğer cemaatlerle, hiç değilse müslüman olduğunu belirttikten sonra kalbinin kırılmayacağı ileri sürülmüştür. Zira Allah'ın müminlerin kalbinde olduğu görüşü hakim olduğu için, kalbin kırılmaması gerektiğine inanılmaktadır. Şekli özelliklerine hatta günah işlediğine bakılarak, onun tekfir edilemeyeceği belirtilmiştir. Bir tarikat mensubu "*harabat ehline hor bakma zakir, hazineye malik viraneler var*" mısralarıyla, insanların içinde hazineler barındırabileceği, dolayısıyla hor bakılmaması gerektiğini bilertmiştir.

Şekil 10 :Cemaatler Arası Münasebet



Tarikat mensupları, bazı tarikat adı taşıyan ama şeriaten (bununla kitabî İslâm kastedilmektedir) ayrıldıklarını dolayısıyla bunların iddialarına rağmen tarikat olamayacaklarını belirtmişlerdir. Bu suretle "*sui misalin emsal teşkil etmeyeceği*" fikri savunulmuştur. İlimli cemaatler kısmen zahiri olarak değerlendirilmekle birlikte, hizmetlerinden dolayı takdir edilmektedir. İlimi yöne ağırlık vermeleri ve bilhassa F.H. cemaatinin dış Türklerle ilgili hizmetleri takdir toplamaktadır. Dolayısıyla yollar ve metodlar

farklı olsa da gayenin Allah rızası olmasından dolayı, tenkid değil teşvik edilmesi gerektiği savunulmaktadır.

Cemaat formunda ve şekilsellik gibi bazı hususlarda Ideolojik cemaatlerle ortak yönlere sahip olan cemaatler hususunda ise aşırı şekilsel oldukları ve özün şekle feda edilmemesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Tasavvufi özelliklerinden dolayı tenkid edilmeseler de, şekli özellikleri ve fevri davranışlarıyla İslâmın yanlış anlaşılmasına vesile olabilecekleri endişesini taşımaları gerektiği belirtilmiştir.

Tasavvufun şirk olduğu, Allah yerine müşidlerine taptıkları ve bu gibi tenkidlerin geldiği ideolojik cemaatlere ise itibar edilmediği hatta tepki gösterildiği müşahede edilmiştir. Bu tür cemaatlerin, bazı devlet adamlarının dine karşı sözlerinden ve uygulamalarından hareketle devlete husumet beslendiği, Türk milletinin hor görülmesine rağmen başka bazı milletlerin yüceltildiği, tarih, kültür ve gelenekleriyle atalar dini diyerek karşı çıktığı belirtilmiştir. Bu yapılırken de, *“Atalarımızın dininin İslâm olduğu gözden uzak tutulmaktadır”* şeklinde tenkid edilmiştir. Ayrıca sünnetin ihlal veya ihmal edilmesi, bölücülük yapılması, Cuma namazının kılınmaması, mevlide karşı çıkılması, Kur’an’a saygıda kusur edilmesi ve müşidlere tapıldığı iddiası şiddetle reddilmektedir. Nitekim bir tarikat mensubu *“biz müşidi ilah olarak değil, Allah’ın insan dostu, insanın ilahi dostu şeklinde görüyoruz”* demiştir. Bir başka tarikat mensubu ise, ideolojik cemaatlerden mühim bir kısmının *“Haricilerin bayraktarlığını yaptıkları, benliğe önem verdikleri, hüküm ancak Allah’ındır demelerine rağmen müçtehid edasıyla insanlar hakkında büyük bir cüretle hüküm verdikleri”*, gerekçesiyle tenkid etmiştir. Bir başka tarikat üyesi bu cemaatlerden her birinin birer içtihat fakültesi iddiasında olduğunu, yukarıda bahsedilen lüzumsuz tartışmalarla, hem müslümanların rencide edildiğini hem de gündemin saptırıldığını belirtmiştir. Bir başkası ise *“Bu tür cemaatlerin hayattan uzak olan bazı fikirleri savunduğu, insan fitratının zorlandığı, psikolojik ve kültürel farklılıkları standardize etme gayreti verdiklerini, din adına gayretkeşlik gösterdiklerini”* ifade etmiştir.

İlimli cemaatler, tarikatlara ve diğer ilimli cemaatlere mesafeli davranmakta ama reddetmemektedir. Bütün Nur talebeleri A.C.M. hariç, zamanın tarikat değil hakikat zamanı olduğunu belirtmişlerdir. Nur talebeleri yalnızca iman hakikatlerini anlatmak, demokrat partiyi desteklemek, eğitim ve kadro üzerinde yoğunlaşmak, sadece Risale-i Nur kitapları okumak şeklindeki, metod ve lider farklılıklarından kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Ancak her zaman bu kadar hoşgörülü olmadığı da gözlenmiştir. Nitekim, K.H. cemaatine Risale’den

başka kitap okumadıkları ve taasup içinde buldukları; Y.A. sözkonusu partiyle olan sıkı bağı; F.H. Cemaatinin ise biraz tavizkâr ve konfor içinde yaşadığı ve lidere aşırı bağlılıktan dolayı tenkidlerin varlığı da bir gerçektir. Bütün ılımlı cemaatler, A.C.M. grubu için, aşırı şekilsel oldukları, İslâmı korkutucu gösterdikleri, İslâmın hoşgörüsünün engellendiği gerekçesiyle tenkid edilmiştir.

A.C.M. ise bütün Nur talebelerine S.Nursi'yi anlamamakla, sisteme entegre olmakla, tarikata karşı olmakla, aşırı rahat ve konfor içinde yaşamakla tavizkâr davranmakla, *"ılımlı ve olumlu"* yanlış bir İslâm anlayışını gündeme getirmekle itham etmektedirler.

S. Cemaati ise, İslâmî çerçevede şuurulu kalmak şartıyla geleneksel ve ılımlı cemaatler hakkında olumsuz bir ifade kullanmamıştır.

Üye kazanmak için birbiriyle rekabet halinde olan ve teferruatta ayırdıklarını belirten, bütün cemaatler bu olumlu yaklaşımlarını, ehli sünnet şartıyla sınırlı tutmaktadırlar. Dolayısıyla ideolojik cemaatlere karşı bir tavır mevcuttur. Bunlar, dini yanlış tanıtmakla, mahdud sayıdaki ayetleri ezberlemekle, mezheplere karşı olmakla, herşeye bidat demekle ve geleneksel İslâmın kabul ettiği inanç ve uygulamalara karşı gelerek, lüzumsuz meselelerle uğraşmakla tenkid edilmiştir.

Nitekim bir üye tarafından bunların *"batılı müsteşriklerin metodu olan, din, örf ve adetlerce makbul olan şeyleri hafife alarak, milleti dejenerasyona götürdüklerini"* belirtmiştir. Bir başka üye de *"İran'la aramızda mezhep farkı vardır, ayrıca muta nikahı anlayışları da bize yabancıdır"*. Ayrıca *"Bunlar eğlemi benimsemekte ve İslâmı bir nevi sol görüşlerin uslubuna yakınlaştırmaktadırlar"* demiştir. Diktatör, totaliter ve devrimci devletlere bağlı olmalarından dolayı da eleştirilmektedir. Bu gruplar bilerek veya bilmeyerek, kılık-kıyafet, tavır, davranış ve aşırı fikirleriyle İslâma engel olarak görülmektedir. Bunlar dar görüşlü, tahripçi, fevri hareket etmekle, bilgisiz ve yersiz içtihat yapmakla, bilerek veya bilmeyerek İslâm karşıtı görüşlere alet ve malzeme olmakla suçlanmaktadır.

İdeolojik cemaatler ise her ikisine şiddetle karşı çıkmakta, bunlarla mücadele etmektedir. Ancak daha çok geleneksel cemaatleri ve onların anlayışını reddetmektedir. Tarikatları, şirk olarak görmekte, geleneksel unsurları ihtiva ettikleri için şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Hatta insanlar sadece İslâma karşı olmakla değil İslâma yanlış şeyler katarak zulmetmekle de itham edilmektedir. Şeyhin emrinin Allah'ın emri gibi kabul edildiği, kula kulluğun hâkim olduğu, İslâmın sulandırıldığı yardımın Allah'dan değil Şeyh'den beklendiği iddiasıyla tarikatlar reddedilmektedir. Bir üye "İslam zaten bir yoldur, başka yollar neden

aransın ki” diyerek, tarikatın yanlış olduğunu ifade etmiştir. Tarikatların İslâmî anlayışlarına, uygulamalarına, tarikatlara mahsus ibadet şekillerine karşı, herşeyin yanlış olduğu noktasında birleşilmektedir. Ayrıca tarikatların kültürel özelliklere sahip olduğu ve vahiy İslâmından ayrıldığı yolunda fikirler ileri sürülmüştür.

İlimli cemaatlerin fazla tavizkâr, geniş, rahat ve konfor içinde yaşadıkları ileri sürülmektedir. Lidere aşırı bağlılık, abi ve ablaların Kur’an’la insanların arasına girdiği, her emirlerinin itirazsız yerine getirildiği, risaleden başka kitap okunmadığı belirtilmiştir. Bunlara göre, okunan kitap, insanları uyuşturmakta, sisteme göre dini yorumlamaktadırlar. Böylece siyasetçilerin, aynı eleştiri ise diğer iki cemaat tipi tarafından bunlara yöneltilmektedir. İdeolojik cemaatler, diğer cemaatlerin Allah’ın metodundan uzaklaşıp, kendi liderlerini takip ettikleri, oysa kendi liderlerinin bir kısmı sadece Kur’an, bir kısmı ise Kur’an ve Sünnet olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu farklılık Kur’an ve Sünneti tam anlayamadıkları için ortaya çıkmıştır. Aynı eleştiri ideolojik cemaatlere yapılmış, Peygamberin devrim, terör ve suikasti metod olarak kullanmayıp, tebliğ yaptığı ileri sürülmüştür. İdeolojik cemaatler ilk ikisinin vatan, millet, devlet düşkünü olduklarını, kendilerinin ise İslâm’dan başka hiçbirşeye tapmadıklarını belirtmişlerdir. Bu konuda bir üye *“bir kaç tarikat lideri için milliyetçi şeyh, Türk tarihi ve kültüründen örnekler verdiği için de bir ilimli cemaat liderini, ırkçı hoca, bir başka ilimli cemaati ise faşist”* olarak değerlendirmiştir. Aynı şahıs, bunların kendilerine vatan haini ve bozguncu dediklerini, aynı ifadelerin Peygamber için de kullanıldığını, dolayısıyla kendilerini bağlamadığını söylemiştir. Bir başka üye ise kendilerinin Kur’an’ı yanlış yorumladıklarını söyleyerek, karşı çıktıklarını, hatta, kökten dinci, Hizbullah, Vehhabi, Cumasız, Mezhepsiz vs. gibi küçültücü isimlerle anıldıklarını, ama bu nitelendirmeleri dört dörtlük müslüman olarak anladıklarını ifade etmiştir.

İdeolojik cemaatler de kendi aralarında çok genel olarak, sadece Kur’an’a bağlı olanlarla, Kur’an ve Sünnete bağlı olanlar, Türkiye’yi Dar’ül Harb kabul edenlerle etmeyenler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bu genel ayırmadan başka, aralarında nüanslar olmakla birlikte bir çok noktada birleşmektedirler. Bu ayırmadan biri de, İran metodunu benimseyenlerle, Suudi Arabistan’da geçerli olan İslâmî idraki benimseyenler şeklindedir. Dolayısıyla birbirleri hakkında da farklı yorumlar yapılmıştır. Hepsî İslâmı eksiltme ve ilave yapmadan yaşadıkları, insanları Rab edinmedikleri, cihâd ideolojisini benimsediklerini, dolayısıyla diğerlerinden ayrıldıklarını ve gerçek müslüman olduklarını iddia etmişlerdir.

Hizbullah olduğunu ileri süren bir üye *“ehl-i beyt sevgisinden dolayı tarikatları sevdiğini ve varlığını kabul ettiğini; Suudi Kraliyet ailesinin mezhep olarak ileri sürdüğü mezhebi benimseyenleri, mezhepsiz olarak gördüğünü”* belirtmiştir. Ayrıca kılık-kıyafette aşırı ısrarın da gereğine inanmadığını belirtmiştir. Bir başka kadın üye ise, *“bunlardan Hadis ve Sünnet konusunda ayrılıyoruz, ayrıca kadınların da sokağa çıkmasını düşünenler var, bunlar İslâmcı feministlerdir ve doğru bulmuyorum”* demiştir. Bir başka üye ise, *“Sünneti hafife alanlarla kesinlikle bir araya gelemeyiz, İran’da da fikir var ama çoğunun İslâmî olduğunu belirtmemiz mümkün değildir”* demiştir.

Türkiye’yi Darül Harb olarak gördüğünü belirten bir üye, siyasî partileri, diğer cemaatleri, sistemin bir parçası oldukları ve sistemi ayakta tuttukları için reddettiklerini belirtmiştir. Kendilerinin farkının İslâmdan başka herşeyi reddetmeleri olduğunu ileri sürmüştür.

İdeolojik cemaatlerden bir başkası, İran metodunu benimsemediğini, onlarla aramızda mezhep farkı olduğunu, onlarda mezhep taasubu olduğunu belirtmiş, hatta anayasalarına bile İna-Aşeriye mezhebinden olduklarının yazıldığını ifade etmiştir. Başka bir üye de namazda sünnetin istenirse kılınacağını ifade etmiştir. Kur’an’ın Türkçe okunmasını ileri sürenlerden, okunan duanın anlaşılmadığı takdirde, namazın kabul olunamayacağını belirtenler de mevcuttur.

Tüm bu ifadeler cemaatlerin birbirine fazla da sempatiyle bakmadıklarını göstermektedir. Bilhassa karşılıklı olarak, birbirinden üye kapmanın ise en çok karşı çıkan hareket olduğu görülmüştür. İlimli cemaatler, değişik görüşlere sahip olan ortalama müslümanın, şuurlanarak ilimli cemaatlere girdiğini belirtirken, ideolojik cemaatler bu sırayı takip ederek, buradaki müslümanların şuurlanarak kendi cemaatlerine katıldıklarını belirtmişlerdir. Dolayısıyla her iki cemaat tipi de, insanlığın ancak şuurlanarak geldikleri son İslâmî anlayışa sahip cemaat olduklarını iddia etmektedirler. Ancak gördüğümüz kadarıyla insanlar şuurlanarak değil, davet veya tebliğ denen metodlarla cemaat hakkında fazla da bir bilgisi olmadan cemaatlere dahil edilmektedir. Nitekim bir çok üye cemaate girdiklerinde, cemaati tanımadıklarını, ancak sonra araştırıp en doğrusu olduğuna karar verdiklerini ifade etmiştir.

F- AMAÇLARI AÇISINDAN CEMAATLER

Tarikatlar daha çok nefis mücadelesini esas alarak cemaate ulaşmayı amaçlamakta, adeta millî kültürün temsilcisi durumunda olmakta ve örnek davranışlarla tebliğ usulünü seçmektedir. *“Dinin fert ve cemaat hayatındaki yeri ne olmalıdır?”* sorusuna, fertleri kötü düşünce ve davranışlardan alıkoyması, kontrol etmesi gerektiği belirtilmiştir. Buna göre din, insanın hayatını aşk ve vecd içinde disipline etmekte ve düzene koymakta, insan hayatına hoşgörü getirmekte ve önce kendisini muhasabe ve muhakeme etmeyi öğretmektedir. Bir Nakşî derviş *“Dinin insanla birlikte kâinata var olduğunu, fert ve cemiyet dengesini kurduğunu”* belirtmiştir. Yine bir tarikat mensubu, *“dinin insana güzel ahlak kazandırdığı, ibadetin yanında irfan verdiği, dolayısıyla ferdin hayatından ayrılmaz bir parça olduğunu”* ifade etmiştir.

“Sizce ideal cemiyet nasıl olmalıdır?” sorusuna bir Nakşî derviş *“Sahabe devrindeki gibi aşkın bulunduğu bir cemiyet olmalı”* cevabını vermiştir. Bir Kadiri derviş *“İslâmın hem dışta hem içde yaşandığı cemiyettir”* demiştir. Rıfâî tarikatına mensup bir üye *“inançlı ve kültürlü insanların bulunduğu, maziden kopmadan istikbale güvenle bakıldığı bir cemiyettir”* şeklinde ifade etmiştir. Böylece Türk Kültüründen kopmadan bir İslâmî idrakin olması ve zamanın şartlarının göz önünde bulunması gerektiği vurgulanmıştır. Bir Kadiri derviş, *“Zorlamanın olmadığı ve herkesin inancına göre yaşadığı bir cemiyet”* derken, bir başka Nakşî derviş *“insanlar arasında ayırım yapılmayan ve Hakla adaletin hüküm sürdüğü bir cemiyet”* şeklinde ifade etmiştir.

Tarikatlar, Asrı Saadet devrini ideal olarak benimsediklerini, ancak bütün şartlarıyla değil, o ruhun, o tarzın günümüzde yaşanması gerektiğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu dönem amaçlanmakta, ama günümüz şartları dikkate alınmaktadır.

Türkiye’de yaşayan bir müslümanın en önemli problemleri olarak, tarikatlar tarafından, kitle iletişim araçları, aydınların ve bazı yetkililerin dine bakış açısı, ilim ve fenden uzak olmak, bir takım dinî kısıtlamalar, insanlara ideal verilememesi şeklinde sıralanmıştır. Bir tarikat mensubu dini eğitim yetersizliğinden dolayı, değişik idrak tarzlarına sahip ve pıtrak gibi çoğalan cemaatlerin ortaya çıktığını belirtmiştir. Ayrıca cemaatlerin birbirleriyle mücadelesi de bir başka mühim problem olarak ifade edilmiştir.

İslâm dünyasının en önemli problemleri, belli gayelerde birleşmemek, idare edenlerin yabancı devletlere bağlılığı, maddi ve manevi bağımsızlığın olmaması şeklinde belirtilmiştir.

Cemaat formundaki tarikatlar, önce ferdin, fertler dolayısıyla da cemaatin dini anlayışının değişeceğini düşünmektedir. Asrı Saadet'teki gibi bir hayat amaçlanmakta, ancak bu kılık-kiyafet vs. gibi şekilsel bir çerçevede kalmaktadır. İdeal olarak, Hz. Peygamberin örnek alındığını ve çifte standardın uygulanmadığı bir cemiyet arzulanmaktadır.

Türkiye'de yaşayan bir müslümanın problemleri olarak birtakım kısıtlamalar, din aleyhinde yanlış olarak ileri sürülen fikir ve uygulamalar belirtilmiştir. İslâm dünyasının problemleri ise, başta İslâmı bilmemek olmak üzere, diğer cemaatlerle ortak problemleri işaret edilmiştir.

İlimli cemaatler, dinin, insan ve cemiyet için bir ihtiyaç olduğunu, insana dünyada bir yer verdiğini, bir mana kazandırdığını, fitraten insanda bulunduğunu, dünya ve ahiret bilgisi olduğunu belirtmektedir. Hayatı tanzim ettiği, dinin kurallar koyduğu, ancak hoşgörüsüyle sınırlandırdığı da bazı üyelerce bilhassa vurgulanmıştır.

İdeal cemaatin sevgi ve saygı esasına dayanan, inanana saygının inanmayana hoş görünün bulunduğu, din, vatan, millet sevgisinin birbirinden ayrılmadığı, çok seslilik, sosyal barış gibi ölçülerin esas alındığı görülmüştür. İlimli cemaatlerde, bir lider etrafından birleşenler, liderin varlığını şart koşarken, diğerleri meşveret ve fikirleri esas almışlardır. Ancak burada ideolojik cemaatlerden ayrı olarak zamanın ve şartların dikkate alındığı hatta Asrı Saadet için de bunun geçerli olduğu ifade edilmiştir. Nitekim bir üye *"İnsanların sadece dini değil, her ihtiyacının karşılandığı, ilmin, fennin, sanatın, müziğin, hatta modanın olduğu bir cemiyeti ideal olarak"* gördüğünü belirtmiştir. Ona göre, her şeye din açısından bakılıp günah damgasının vurulmasının, bir çok şeye karşı çıkılmasına yol açacağını, halbuki sözkonusu bu unsurların, medeniyetin gereği ve ölçüsü olduğunu vurgulamıştır.

Asrı Saadet, ideal olarak görülmesine rağmen, şartların dikkate alınması, herşeyle değilse de, mantığın ve ruhun günümüzde yaşanabileceğini ve bunun için gayret gösterildiğini belirtmişlerdir.

Türkiye'de yaşayan müslümanların problemleri olarak, yanlış İslâmî idrak tarzları, cemaatler arası mücadele, laik-antilaik çatışmasının başlatılmak istenmesi ve taassup, dini uygulamaların kısıtlanması veya belli mekanlarda tutulmak istenmesi belirtilmiştir. Ayrıca devletle dindar halkın yabancılaşması, bir takım dayatmaların varlığı, devletin halkına güvenmemesi ise en çok üzerinde durulan problemler olmuştur.

İslâm dünyasının en mühim problemleri ise hoşgörüsüzlük, parçalanmışlık, bağımlılık, İslâmı yanlış anlama, taassup, asgarî müştereklerde birleşememe olarak belirtilmiştir. Ancak

burada birleşme, hudutların kaldırılması veya başka bir devlete bağlılık şeklinde olmayıp, Birleşmiş Milletler veya Avrupa Topluluğu gibi platformlar düşünülmektedir.

İdeolojik cemaatlerde, dinin insan hayatının her anına uygulanması gerektiği, sadece yaşanmayıp tebliğ edilme görevinin de bulunduğu, yaşantının kendisi olduğu şeklinde cevaplar verilmiştir. Böylece hayatın her anı dinî bir ölçüye vurulmaktadır. Bir üye *“İslamı tamamiyle yaşamalıdır. Aksi takdirde buçukculuk yapılmış olur”* demiştir. Fıtrî olarak insan da, düzen getirdiği için cemiyetle münasebet halinde olduğu fikri kabul edilmektedir.

İdeal olarak Asrı Saadet ölçü olarak kabul edilmiştir. Ancak, burada doğrudan yaşama ve zamanın şartlarının dikkate alınmadığı bir anlayış sözkonusudur. İdeolojik cemaatlerin daha çok, idare ve siyasetle ilgili görüşleri amaçladıkları görülmüştür. İslam düzeninin hâkim olduğu, Anayasının Kur’an olduğu (tabii ki kendi yorumları doğrultusunda olan), Allah’ın hükmüyle idarenin gerektiği, müslüman olduğunu iddia etmekle kalmayıp bunu yaşamamanın gerekli olduğu vurgulanmıştır. Bir üye *“İslamı öğrenen, hayatına tatbik eden ve başkalarına tebliğ etmeyi”* görev bilen bir cemiyetin amaç olduğunu belirtmiştir. Ancak burada bir kısmı doğrudan Kur’an’ı örnek olarak alırken bir kısmı Kur’an ve Sünneti veya Hz. Peygamber dönemini amaçlamaktadır. Ayrıca cemaatin görüşlerinden uzaklaştığını belirten bir üye, müslüman olan ama dünyadaki gelişmelere kayıtsız kalmayan ve gelişmelere açık olan bir cemiyetin amaçlanması gerektiğini ifade etmiştir.

Bir kısmı Asrı Saadetin uygulanamayacağını, çünkü o devirdeki insanların ve anlayışın günümüzde mevcut olmadığını ifade etmiştir. Bir kısmı *“Allah nurunu tamamlayacaktır, dolayısıyla onu tekrar yaşatmak bizim amacımız ve görevimizdir”* şeklinde ele almıştır. Hizbullahî olduğunu belirten bir üye *“O devirde de şirk ve İslam toplumu vardı, Peygamber tevhidi tebliğ etmişti, günümüzde de aynı şartlar mevcut, biz de tevhidi tebliğ ediyoruz, dolayısıyla bunun için gayret sarfediyoruz”* demiş, cemiyetin cahili olmasının bu amacın gerçekleşemeyeceği manasına gelemeyeceğini belirtmiştir.

Türkiye’de yaşayan bir müslümanın problemleri olarak, fikren ve fiilen hür olmama, dinin vicdanlara hapsedilmek istenmesi, dayatma ve yasaklamalar, Allah’a değil kullara bağlı olunması (tağut) gibi konular sıralanmıştır. Bir üye insanların dinsiz ve cahili olmasını problem olarak gösterirken, bir başkası *“Devletin problemleri, beni ilgilendirmez, ama cemiyetin tevhidi anlamaması çok önemli bir problem”* olarak ifade etmiştir. Dolayısıyla amaçlarının *“tevhidi anlamak, anlatmak, yaşamak, yaşatmaktır”* şeklinde formüle etmiştir.

Bir başka üye ise *“bir çok problemlerin olduğunu ancak esas problemlerin, çözümün İslâm'da olduğunun bilinmemesi”* şeklinde ifade etmiştir.

İslam dünyasının problemlerini ise, belli bir lidere biyat ettiğini belirtenler, imamsızlık, lidersizlik, başsızlık, şeklinde ifade ederken; büyük bir kısmı İslâmı bilmemek, ümmet şuurundan uzaklaşmak, batılı ideolojilerin hüküm sürmesi şeklinde belirtmiştir. Nitekim, bir üye en büyük problemin *“T.C.’nin İslâm dünyasına hediye ettiği halifesizlik”* olduğunu ifade etmiştir. Bir başkası *“Batının uşaklığından daha mühim bir problemin olmadığı”*na işaret etmiştir.

G. METODLARI AÇISINDAN CEMAATLER

Tarikatlar, kâmil insana ulaşmayı amaçladıkları için herşeyden önce ferdi baz olarak almaktadırlar. Daha çok içe yönelik bir eğitim verilmektedir. Ancak bu eğitim diğer cemaatlerden farklı olmaktadır. Allah’ın isimlerinden, Kelime-i Tevhid’den ve Peygambere Salavatlardan oluşan belli sayıda tesbih verilmektedir. Bir nevi, mürşidi hayal ederek transa geçmek demek olan rabîta kurulmaktadır. Genellikle bu işlemler gece vakti yapılmaktadır. Bunlardan başka, gizli ve açık zikir yapılarak Allah’ın isimleri ve Kelime-i Tevhid zikredilmektedir. Kadiriler, cehri denilen açık ve yüksek sesle zikir yaparken, Nakşiler hafi denilen sessiz ve içten zikir yapmaktadırlar. Dolayısıyla ahlâkî ve aşka dayalı, ferde yönelik bir metod uygulanmakta olup, ferdî eğitim üzerinde durulmaktadır. Tarikatlarda, yeni üyeler kazanmak için diğer cemaatler gibi gayret gösterilmez. Kısmeti olanların tarikata dahil olacağı düşünülür. Ancak bilhassa yurt çapında yayılmış ve bir lidere bağlı olan tarikatların, az da olsa bu yola müracaat ettiği görülmektedir. M.E. ve A.C.M. Cemaatleri şekilsel yönleri ve sert ifadelerinden dolayı, klasik tarikat anlayışından ayrılmışlardır. Hatta bu yönleriyle ideolojik cemaat özelliği taşımaktadır. A.C.M.’ler cihad ideolojisini de benimseyerek kendine mahsus bir tarikat iddiasındadırlar. M.E. tarikatı mensupları ise kendi içine kapanarak adeta bazı konularda, realetelerden kopmuş bir özellik sergilemektedirler. Nitekim, *“idealinizdeki cemiyete hangi yollarla ulaşılabilir”* sorusuna E.C. Tarikatine ait müridler önce ferdi, daha sonra aileyi baz alarak eğitimle cevabını vermişler ve ihtilal fikrine kesinlikle karşı olduklarını belirtmişlerdir. Bir Kadiri derviş insanı muhatap alıp insanca yaklaşarak; Nakşi bir derviş, el, dil ve kalple izah ederek ve örnek olarak bir başkası propaganda, reklam, tekfir ve savaşla olamayacağını, bunların tepki toplayıp İslâmı karalayacağını, hoşgörü ve saygının esas

alınmayısıyla mümkün olacağını belirtmiştir. Bir Rifai derviş ise, anlayarak ve çalışarak cevabını vermiş, ihtilal metodunu dayatmacı ve zorba olarak gördüğünü belirterek, bunu şekli ve dışdan kabul göreceğini savunmuştur. M.E. dervişleri de benzeri cevap vererek, fertden başlanmasını, eğitimle mümkün olacağını belirtmiş, ancak küçük yaşlarda başlayan bir eğitim olmasını şart koşmuşlardır. A.C.M. mensubu bir hanım ise bize düşen sadece tebliğ etmektir. Ondan sonrası Allah dilerse gerçekleşir cevabını vermiş ve ihtilal metoduna karşı olduklarını belirtmişlerdir.

İlimli cemaatler de yukarıdakine benzer cevaplar vermişlerdir. Fertten başlayıp eğitimle, aşağıdan yukarı bir metod kullanmakta ve tercih edilmektedir. Bunun için yurtlar, pansiyonlar, kurslar, özel okul ve Kur'an kurslarıyla öğrenci yetiştirmek hedeflenmektedir. Böylece kadrolar oluşturarak, belli yerlere gelmeye çalışılmaktadır. Devrim kesinlikle rededilmekte, belli bir evrim düşüncesi kabul edilmektedir. Nitekim "*düşüncenizdeki bir İslâm siyasetini uygulayan ülke varmı?*" sorusuna kesinlikle hayır cevabı verilmiştir. Devrimle gelen herşeyin dayatmacı ve zora dayalı olduğunu, oysa İslâmın buna karşı çıktığı fikri savunulmaktadır. Yukardaki sorunun hemen arkasından, namzed ülke sorulduğunda ise, tarihte Türklerin İslâma hizmetlerinden, İslâmın Türklerin fitratına uygun bir din olmasından ve demokrasiden dolayı Türkiye olduğu belirtilmiştir.

İdeolojik cemaatler tarafından Cezayir misali verilerek cihâd ideolojisi savunulmaktadır. İran misalinden hareketle, topyekün bir değişim veya devrim fikri genel kabul görmektedir. Ancak bunun için önce halkın hazır hale getirilmesi savunulmaktadır. Dolayısıyla önce ferdin şuurlandırılması gereği vurgulanmakta, bunun için ev hanımları, öğrenciler, işçiler, memurlar, esnaf için ayrı eğitim programları hazırlanmakta, değişik günlerde bunların anlayacağı bir üslup ve ihtiyaca göre program yapılmaktadır. Ancak belli bir yüzdeye ulaşıldıktan sonra topyekün değişimin gerçekleşeceğine inanılmaktadır.

Bütün bunlar çok gizli yapılmaya çalışılmakta, açık tebliğ, gizli teşkilat düstürü esas alınmaktadır. Eğer toplantıda hiç kimsenin tanımadığı veya üyelere birinin getirmediği herhangi bir kişi mevcutsa program yapılmamakta, kısa bir sohbetle yetinilmektedir. Konuşmayı hazırlayanların bile daha sonra bu dosyalara ulaşmaları imkânsızlaşmaktadır. Hatta bu gizlilikten bıktığını söyleyerek, buradan ayrılan bir başka cemaat üyesi, bu gizliliğe şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu gizliliğin kendisini endileşendirdiğini, Hz. Peygamberin veda hutbesinde duyanların duymayanlara bildirmesini istediği, dolayısıyla bu tür gizliliğin

dinimizde olmadığını belirtmiştir. Buna karşılık ideolojik cemaatler, gizlilik hususunda ısrar etmekte olup, bunun için Hz. Peygamber ve onun metodu misal verilmektedir.

“Düşüncenizdeki bir İslâm siyaseti uygulayan ülke var mı?” sorusu ise bu cemaatler tarafından başta İran olmak üzere Sudan, Cezayir ve kısmen Arabistan şeklinde cevaplandırılmıştır. Ancak bazen İran’la aramızda mezhep farkı; genellikle Arabistan’ın Krallıkla idare edilmesi ve yanlış dinî idrak tarzına sahip olduğu ileri sürülerek, model alınmaması gerektiği de belirtilmiştir. Namzet ülke olarak Türkiye pek gösterilmemiş, İslâmdan çok uzak olduğu belirtilerek, bunun pek mümkün olmadığı ileri sürülmüştür.

Görüldüğü gibi geleneksel cemaatlerle ılımlı cemaatlerin daha sonra da bahsedileceği gibi, aşağıdan yukarı ve kadro oluşturmayı amaçladıkları, dolayısıyla bu metodu benimsedikleri görülmüştür. İdeolojik cemaatler ise tam tersine fertten başlayıp eğitimi esas almalarına rağmen, eylem ve devrimi savunmaktadırlar.

H- CEMAATLER VE NORMATİF BÜTÜNLEŞME

Tarikatlar, çevrelerinde bulunanlara veya diğer insanlara karşı bir tavır içinde değildir. Hemen herkes kendisinden farklı düşünenlere karşı hoş görülü olduğunu ifade etmiştir. Ancak bunun için bir kısmı farklı düşünülmesine rağmen, karşı taraftan da aynı saygı ve hoşgörüyü şart koşmuşlardır. Bundan başka herkesi Allah’ın bir eseri olarak gördükleri için, arkadaşlık edebileceklerini, onlar hakkında yanlış ve olumsuz şeyler düşünemeyeceklerini vurgulamışlardır.

İlimli gruplar da, kendilerinden farklı düşünenlerle arkadaşlık edebileceklerini belirtmişlerdir. Ancak bu durum bir tarafta birtakım müştereklerde bütünleşmenin göstergesi olurken, diğer tarafta bu niyetin arkasında cemaate yeni üyeler kazandırmanın bulunduğu da bir gerçektir. Buna rağmen yine de olumlu bir bakış açısı mevcuttur. Nitekim bir üye “*en fazla onlarla ilgilenirim çünkü dini tebliğ imkânı mevcuttur. Cemaatlerle arkadaşlık, diğerlerine tebliğ ederim*” demiştir. Bir başka üye de “*farklılıkların üzerinde durmadan, ortak çalışma ve ürünler vermek için gayret etmeliyiz*” şeklinde düşüncesini açıklamıştır.

İdeolojik cemaatler de benzeri cevaplar vermiştir. Ancak tebliğ noktasında birleşmelerine rağmen, hala dönmezse o zaman bırakacaklarını belirtmişlerdir. Bir kaç örnek vermek gerekirse “*Hidayete erişsin diye onlarla arkadaşlık ederim, dönmezse onun dini ona benimki bana*” demiş, bir başkası “*O zaman onlarla mücadele ederiz*”i ilave etmiştir. Bir başka üye de “*Şirke bulaşan ve şirkin başı olan devlete boyun eğenlerle biraraya*

gelemeyeceğini” ifade etmiştir. Bu tavırlardan dolayı bir üye *“diğerleri bizlere arkadaşlık etmiyor, bir araya geldiğimizde hemen tartışma çıkıyor, ayetleri delil göstersek bile kabul görmüyor”* şeklinde serzenişte bulunmuştur.

“En çok hangi topluluklarda kendinizi rahat hissedersiniz?” sorusuna herkes önce kendi cemaati olduğunu belirtmiştir. Tarikat üyelerinin bir kısmı kendi cemaatini söylerken, bir kısmı inançlı olan her yerde, çoğunluk ise çifte standardın olmadığı ve inancından dolayı hor görülmediği her yerde cevabını vermiştir.

İlimli cemaatler, bilhassa ehli sünnet sınırlarında olmak kaydıyla her yer ve topluluk cevabını vermişlerdir. Böylece kılık-kıyafet ve düşüncelerinden dolayı hor görülmedikleri her toplulukta, rahat edeceklerini belirtmişlerdir. Bir üye *“dine, milliyete, kültüre ve tarihe karşı olmayan herkes bizim için birdir”* cevabını vermiştir. Böylece dinin yanında millet ve kültür de ilave edilerek, ideolojik cemaatlerin bir kısmı ve bunları hor görenlerle aralarında bir farklılığın olduğu vurgulanmıştır. Kılığınan, evliliğene kadar karşıldığından dolayı usandığını belirten bir üye de cemaatlerin insan hayatına fazla müdahale etmesinden dolayı, imkânı olsa hiçbir cemaate üye olmayan insanlarla birlikte olmak istediğini belirtmiştir. Ideolojik cemaatler Tevhidî olarak nitelendirdikleri gruplardan başkalarıyla rahat etmediklerini belirtmişlerdir. Buna rağmen tebliğ için herkesle konuşabileceklerini ifade etmişlerdir. Mesela bir üye gençlere cihâd, yaşlılara ölümü anlatmak için her topluluğa girmek istediğini, ancak bunun pek mümkün olmadığını belirtmiştir. Hemen herkes bu konu üzerinde durmuş, kendi gruplarından başka yerlerde hep tatsızlık çıktığını, tartışma olduğunu ifade etmiştir. Bir kısmı da, müslümanların olmadığı yerde bulunmak istemediğini söylemiştir. Müslüman olduğunu söyleyen herkesin müslüman olamayacağını düşündüğü için, müslümanlarla sadece kendi idrak tarzlarındaki kişiler kastedilmektedir.

Bütün cemaatler laiklik konusunda bir dayatma olduğu, çifte standart çıkarmak için uygulandığı, din ve dindarlar aleyhinde bir koz olarak kullanıldığı hususunda hemfikirdirler. Ancak, geleneksel cemaatler ve ilimli cemaatler, uygulamalardan şikayet ederken, ideolojik cemaatler kavramın kendisine ve mahiyetine karşı çıkararak, topyekün red yoluna gitmektedir.

Din ve millet münasebetinde, geleneksel cemaatler müslüman olanlara karşı bir muhabbet duyulduğunu, hatta Avrupa Topluluğu vs. şeklinde birleşebileceğini ifade etmişlerdir. Ancak millet gerçeğinin gözardı edilemeyeceğini din, devlet ve milletin aynı cümle içinde arka arkaya kullanıldığına dikkat çekilmiştir. Buna göre Allah insanları milletler halinde yaratmıştır ve herkesin kendi milletini sevmesi fitridir. Kaldı ki, Türk milleti İslâma

büyük hizmetler vermiş, İslâm da Türklerin fitratına uygun bir din olmuştur. Bir tarikat mensubu, ırkçılığın kabul edilemeyeceğini ama *“diğer milletlerin inancı bizimki kadar kuvvetli ve hizmetleri bizim kadar olsaydı, bugün bu hale gelmezdik”* şeklinde farklılığın bulunduğunu belirtmiştir. Cemaat formundaki tarikatlar, dinde kesinlikle millet ve milliyetçiliğin yerinin olmadığını ifade etmişlerdir.

Bu konuda ılımlı cemaatler, geleneksel cemaatlerle hemen hemen benzeri şeyleri ifade etmişlerdir. Milletinin dinin önüne geçemeyeceği ama dışında da kalamayacağı görüşü hakimdir. S. Cemaatine mensup bir üye *“din sadece milliyet taasubuna karşıdır, milletin kendisine karşı değildir”* şeklinde fikrini beyan etmiştir. N. cemaatlerine mensup üyeler ise, müsbet milliyetçiliğe karşı olmadıklarını ifade etmişlerdir. Milletini sevmenin ve onu yüceltmeye çalışmanın müsbet, diğer milletleri hor görmenin menfi milliyetçilik olduğunu ve bunların birbirinden ayrılması gereğine inanılmaktadır.

İdeolojik cemaatler ise, millet veya milliyetçiliğin karşısında olduklarını, ümmetçiliğin esas olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre dünyada İslam ve küfür milletleri vardır. Milletini sevmenin ırkçılıkla aynı olduğu kabul edilmekte ve şirk olarak nitelendirilmektedir. Bir dönem, milliyetçiliğin din yerine konulmak istenen bir din olduğu vurgulanmıştır. Bir üye *“Ben Türk değil Müslümanım”*, derken bir başkası *“İnandıktan sonra bir Yunanlıyı, PKK’lıyı Türklerden kendime daha yakın hissederim”* cevabını vermiştir. Bir başka üye de *“Allah’ın hükümlerini uyguladığı için İran’ı, mazlum oldukları için Kürtleri severim”* demiş, bunun haricindekilerinin şirk olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte içinde bulunduğu cemaatten sıkıldığını belirten bir üye, Büyük Birlik Partisi’nin anlayışını benimsediğini vurgulamıştır.

Vergi verme hususundaki görüşleri sorulan geleneksel ve ılımlı cemaat mensupları, aynı şeyleri söylemişlerdir. Hepsi de verginin hem müslümanlık hem de vatandaşlık görevi olduğunu belirtmiş, devletin yücelmesi, payidar kalması ve hizmet vermesi için şart olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü, *“dosta dostluk yapmak, düşmana haddini bildirmek için devletin güçlü olması gerekmektedir”* ancak hizmet olarak geri dönmesi ve yolsuzluklara (ASKİ ve İSKİ örnekleri verilmiştir) gitmemesi şartı ileri sürülmüştür.

İdeolojik cemaatlerin büyük çoğunluğu vergi verilmemesi gerektiğini söylemiştir. Vergiden toplanan paranın dinle alakası olmayan sahalara ayrılması ve İslâmî bir devletin bulunmaması sebep olarak gösterilmiştir. Hatta bir kısmı vergiyi müslümanlardan alınan haraç, bir kısmı cizye olarak değerlendirmiştir. Bir kısmı da yolsuzlukları sebep göstererek,

vergi verilmemesi gereğini savunmuştur. Dolayısıyla bir kısmı *“bu devlete vergi verilmez”* düşüncesiyle toptan karşı çıkarken; bir kısmı yolsuzlukları sebep göstermiştir.

“Savaş halinde devlet, millet, vatan, namus, din gibi ideallerden hangisi için savaşsınız?” sorusuna geleneksel cemaatler ve ılımlı cemaatler hepsi için cevabını vermiştir. Bunların birbirinden ayrılamayacağı ifade edilmiştir. Ancak her iki cemaate mensup bazı üyeler *“her ne kadar devlet bize bazen hor baksa, ikinci sınıf insan muamelesi yapsa, başörtülü kızımızı okuldan, çocuklarımızı ordudan atsa da, yine de bu devlet bizindir ve onun için canımız feda olsun”* şeklinde kırgınlık belirten ifadeler kullanmışlardır.

Cemaat formundaki bir tarikat üyesi de sadece *“din ve namus”* cevabını vermiş, *“Fransız’da Yunan’da bizim örtülerimize elini uzatmıştır”* şeklinde sebebini açıklamıştır.

İdeolojik cemaatler tarafından, din haricinde hiçbir şey için savaşamayacağını, bunların şirk, bayrağın da bu şirkin sembolü olduğu belirtilmiştir. Hatta Hacca gidenlerin bayrak takmasına karşı çıkılmaktadır. Bir üye bunu futbol takımına benzettiğini ifade etmiştir. Bazı üyeler namus için mücadelenin bile şirk olduğunu ifade etmiş, bir üye bunun için Hz. Peygamber dini için hicret ederken, ailesinin Mekke’de kalmasında bir mahsur görmediği misalini vermiştir. Başka bir üye *“devlet, İslâm hakimiyetini kabul etmişse, millet müslümansa, vatan bunların yaşandığı yerse savaşılır demiş, böyle değilse sadece din ve namusu”* belirtmiştir. Bazı üyeler de Allah’ın hâkim olduğuna inandığı bir devletin adını vererek, onunla savaşılması halinde karşı tarafta yer alacağını ifade etmişlerdir. Geleneksel ve ılımlı cemaat üyelerine bu noktanın belirtilmesi üzerine *“eğer o bizi kardeş bilmeyip, tecavüz ederse, cevabını alır, ölürsek şehit mertebesine ulaşmış oluruz”* cevabını vermişlerdir. Cemaatın şekli tarafını beğendiği için cemaate girdiğini, ama ısınmadığını belirten üyelerle, sıkıldığını ifade eden üyeler de hepsi için cevabını vermişlerdir.

“Devletin, sizin hangi ihtiyaçlarınızı karşılayamadığını düşünüyorsunuz?” sorusuna, yine geleneksel cemaatlerle ılımlı cemaatler tarafından benzeri cevaplar verilmiştir. Birtakım kısıtlamalar, baş örtüsü meselesi, din ve dindar aleyhinde tenkidi aşan ifadelerin kullanılmasına müsaade edilmesi, din konusunda bigane kalınp, dini eğitime önem verilmemesi, imam-hatiplerin sürekli tartışma konusu olması gibi hususlar üzerinde durmuştur. Bir ılımlı cemaat üyesi, din eğitimi hususundaki devletin tavrından dolayı suni cemaatlerin ortaya çıktığını ve çoğaldığını; yabancı fikir ve liderler etrafında toplandığını, oysa devletin ve din etrafında toplanılması gerektiğini belirtmiştir. Bir üye *“bize Türkiye’nin zencileri muamelesi yapıldı”* derken bir başkası *“azınlıklara sağlanan imkânlar bize de*

verilsin başka şey istemeyiz” şeklinde konuşmuştur. Başka bir üye de *“devlet bizimdir ama devlete kurşun sıkanla, tesbih çeken aynı kefeye konuyor ve bu bizi rahatsız ediyor”* şeklinde fikrini ifade etmiştir. Demokrasinin hiçbirşey adına ihlal edilmemesi hususu da değişik şekillerde ifade edilmiştir.

İdeolojik cemaatler tarafından, hiçbir ihtiyacın karşılanmadığı, camilerin bile halk tarafından yapıldığı, ikinci sınıf muamelesi edildiği ve dini kısıtlamaların olduğu üzerinde durulmuştur. Bir üye *“gölge etmesin başka ihsan istemiyoruz”* derken, birçoğu da devleti tanımadığını, kabul etmediğini dolayısıyla ondan bir isteğinin olmadığını belirtmiştir. Bir üye de *“halktan kopuk, hatta halkından korkan bir devletten ne isteyebiliriz ki”* şeklinde bir soruyla cevap vermeyi tercih etmiştir.

Diyanet ve din görevlileri hususundaki soruya da yine ılımlı ve geleneksel cemaatler tarafından benzeri cevaplar verilmiştir. Bunlar, dini devletin emrine vermek, dinle ilgili tartışılan konularda fikir beyan etmeyen tek yer olmak, orman, yeşilay vs. konuların dışına çıkmamak, dolayısıyla merak edilen konuların bazen yanlış olarak öğrenilmesine yol açmak, şeklinde sıralanmıştır. Diyanetin muhtar olması gerektiği vurgulanmış, ama gerekli olduğu hususunda büyük bir çoğunluk mutabık kalmıştır. Bazıları diyanetin yerine cemaatler arası bir meşveretin kurulmasını teklif ederken, bir kısmı görevini tam yerine gitmemekle ve devletin müdahalesine rağmen kaldırılırsa, cemaatler arası kavganın bitmeyeceğini ifade etmiştir. Diyanetle bazı problemleri olan bir cemaatin üyesi, dinî ve dünyevî bilgilerin bir dengesinin kurulamadığını ve ikili bir baş oluşturduğunu belirtmiştir. Bir tarikat üyesi de *“Sathi ve aşktan uzak memurin kadrosu”* şeklinde değerlendirmiştir.

İdeolojik cemaatler, diyaneti ve onun temsil ve ifade ettiklerini kesinlikle kabul etmediklerini bildirmişlerdir. Bunun için düzenin devamcısı, devletin müdahale ettiği bir kuruluş olması, hatta gerçek İslâmı gölgelediği gerekçeleri ileri sürülmüştür. Yukarıdaki tenkidlerin yanısıra değişik tenkidler de yapılmıştır. Bir üye *“Tapu Kadarstro müdürlüğünden hiçbir farkı yok”* derken, bir tanesi *“Dine ekleme ve eksiltme yaptığını”* belirtmiştir. Bir başka üye laiklik sacayağından biri olarak görmesine rağmen, camilere gittiğini ifade etmiş, bir başkası da *“idarenin başındakilere göre dini ayarladığı için belam”* şeklinde nitelendirmiştir. İdeolojik cemaatlerden bir kısmı camiye giderken, anladığımız kadarıyla mühim bir kısmı ya imam seçmekte veya kendi cemaatlerine ait mescidlere gitmektedir. Bir kısmı da zaten Cuma'nın kılınamayacağı görüşünü savunduğu için gerekli görmemektedir.

I- CEMAATLERİN FARKLI VE BENZER YÖNLERİ

Bütün cemaatler, birbirini tenkid etmektedir. Bunun temelinde, önce kendi cemaatlerini doğru görmek, sonra da diğer cemaatleri yanlış değerlendirmek bulunmaktadır.

Tablo 1: Cemaatlerin Kendilerini İfade Ediş Tarzları ve Diğerleri Hakkındaki Görüşleri

Kendileri ve Diğerleri	Kendilerini İfade Ediş Tarzları	Diğerleri Hakkındaki Görüşleri
Cemaatler		
Geleneksel	Doğru ama şart değil, tercih sözkonusu	Ehli Sünnet çerçevesinde kalmak şartıyla diğerleri yanlış değil
İlimli	En doğru	Ehli Sünnet çerçevesinde kalmak şartıyla, kısmen kabul, metod ve lider farkı
İdeolojik	Tek doğru	Bir kısmı yanlış (tavizci, ilımlı-olumlu müslümanlık vs.), çoğunluk gayri İslâmî (şirk, cahilî vs.)

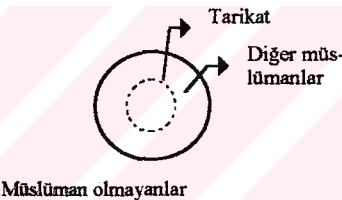

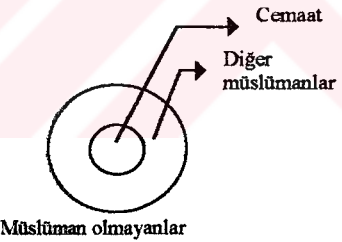
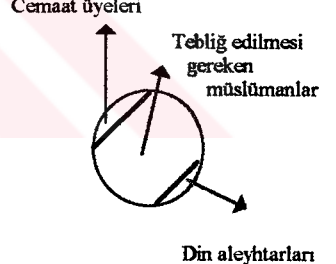
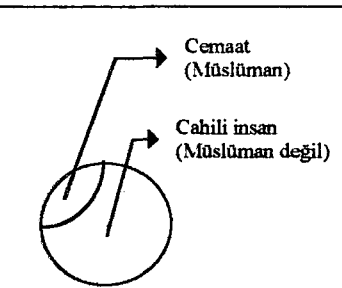
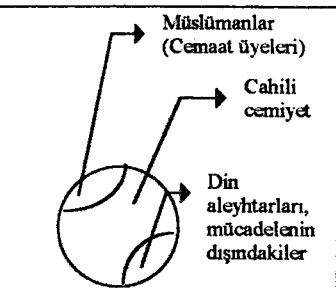
Görüldüğü gibi, her cemaat kendisini doğru kabul etmektedir. Zaten bunun doğruluğuna inanılmazsa, cemaate girmesi ve fikirlerini savunup, hayatını ona göre tanzim etmesi, mümkün değildir. Dolayısıyla her cemaat kendisini adeta “*Nuh’un Gemisi*” şeklinde takdim etmekte, bu gemiyi tercih etmeyenlerin hem dünyada, hem de ahirette başarısızlığa uğrayacağı fikri ileri sürülmektedir. Ancak geleneksel cemaatler, kendi cemaatinin görüşlerinin insanı halis müslüman yapacağına inanmakla birlikte, tarikatın şart olmadığını kabul etmektedirler. İlimli cemaatler en doğru idrak tarzı olarak kendilerini sunmakta, ama diğerleri için de fazla olumsuz fikirlerden kaçınmaktadır. Ancak bu tavır her cemaat için ve her cemaat üyesi için geçerli değildir. Cemaat formundaki tarikatlarda, biraz ideolojik cemaatlerin bu konudaki fikrine yakın düşünmektedir. Ideolojik cemaatler ise tek doğrunun kendileri olduğunu iddia etmekte, diğerlerini İslâmdan uzak görmektedir. Dolayısıyla her cemaat, İslâmı yaşadığını ve tebiğ ettiğini ileri sürmekte, bunun için Peygamberî metodu kullandıklarını ifade etmektedir. Fakat hepsi Peygamberî metodu takip ettiğini ifade etmelerine rağmen aralarında ciddi farklılıklar, hatta karşılıklı olarak İslâmî olmamaya yönelik suçlamalar mevcuttur, kaldı ki Peygamber İslâmı müslüman olmayanlara tebliğ ederken,

cemaatler ameli şu ya da bu ölçüde de olsa, müslüman olanlara tebliğ etmektedir. Dolayısıyla, İslâmın yanında, cemaatin İslâmî idrak tarzı ve fikirleri daha çok tebliğ edilmektedir. Ancak aradaki farklılık gözden kaçırılmakta, bu tarz bir yaklaşım, cemaatlerin suni olarak çoğalmasının da sebebini teşkil etmektedir.

Bu farklılığın temelinde, cemaatlerin bir başka ortak yönünü oluşturan şekilsellik bulunmaktadır. Şekilsellik, en küçük ayrıntıların bile önemli görülmesinden dolayı ciddi tenkidleri beraberinde getirmektedir. Söz konusu durum savunulan fikirlerden, tavırlara, kullanılan kavramlara, bilhassa kıyafet için geçerlidir. Kıyafetin nasıl olacağı hususunda, cemaatler arasında farklılıklar mevcuttur. Geleneksel tarikatlar, geleneksel kıyafetlerinden dolayı gayri İslâmî görülmekte, ılımlı cemaatler, batılı, şık ve pahalı giyinmekle tenkid edilmektedir. Buna karşılık ideolojik cemaatlerle, cemaat formundaki tarikatlar ise, ayrıntılarda boğulmakla tenkid edilmektedir. Giyilecek kıyafetin şeklinden rengine kadar her ayrıntı İslâmın kendisiymiş gibi takdim edilmektedir. İlimlilerden, S. Cemaati'nde takım elbise veya ütülü pantolon, gömlek giyilmekte, sakal bırakılmayıp, titizlik gösterilen bir saç ve sakal traşı mevcuttur. Bu grubun şıklık, temizlik, bilhassa, nezaket ve çelebilik vasıfları kendine mahsus özellikleri olup, diğer cemaatlerden onları ayırmaktadır. İlimli cemaatler aşağı yukarı, benzer özelliklere sahip olmakla birlikte, bilhassa nezaket ve çelebilik hususu S. Cemaatinde daha belirgindir. Geleneksel cemaatlerin misafirperverlik, tevazu ve hoşgörülerıyla diğer cemaatlerden daha belirgin bir özelliğe sahip oldukları görülmüştür. Ideolojik cemaatler ise daha sert tavır ve usuplarıyla dikkati çekmiştir. Ancak bahsettiğimiz bu özelliklerin her üye için geçerli olmadığını da belirtelim. Kıyafet konusunda ideolojik cemaatler farklı bir yapı arz etmektedir. Kadınlar genellikle çarşaf veya onu andıran geniş kıyafetler giymektedirler. Erkek kıyafetleri ise, bu konuda daha değişik ve karışıktır. Nitekim bazıları kaftan, şalvar, sarık vs. gibi daha geleneksel kıyafetleri giyerken, bir kısmı kot ve parkanın yanında sakalı tercih etmektedir. Böylece bir gelenekten uzak parçalı bir yapı ortaya çıkmıştır. Bunların haricinde ciddi bir ısrar görülmüştür. O kadar ki, farklı iki cemaate mensup ve çarşafı olan bir hanım, diğerinin de çarşafı olmasına rağmen o çarşafın İslâmî olmadığını ileri sürebilmiştir. Ayrıca bir kısmı peçesiz olmaz derken, diğer bir kısmı bunun Hristiyanlık adeti olduğunu söyleyerek karşı çıkmaktadır. Yine takke denilen başlık hususunda da bir kısmı şart olduğunu belirtirken, diğer bir kısmı bunun Yahudi adeti olduğunu ileri sürerek karşı çıkmaktadır. Ideolojik cemaat formunda olan bir tarikat mensubu, kıyafetinde düğme yerine çengelli iğne kullandığını, zira düğmenin batıdan geldiğini belirtmiştir. Yine aynı formda olan

bir başka tarikat üyesi de İslâmda kadınlar için tek parça kıyafetin (boydan elbise) esas olduğunu, dolayısıyla iki parça kıyafetin (etek, bluz-kazak) giyilmemesi gerektiğini ve kendilerinin kullanmadığını ifade etmiştir. Bir kısmı, çarşafi adeta İslâmın kıyafeti şeklinde takdim ederken, diğer bir kısmı, bunu fetva ve takva ayırımından hareketle açıklama yoluna gitmektedir. Buna göre, örtünün şart olduğu fetvanın, çarşafın tercihini de takvanın belirlediği kabul edilmektedir. Buna karşılık bir kısmı da, bazı kıyafetlerin Peygamberî kıyafet olduğunu ileri sürülmesini; Peygamberî kıyafetten önce Peygamberî ahlâkın gerekli olduğuna dikkat çekmektedir. Hatta cemaatlerin mühim bir kısmı, aşırı şekilselliğin İslâmı yanlış tanıttığı ve onun öcü gibi gösterenleri haklı çıkardığı düşüncesiyle karşı olduklarını belirtmişlerdir. Nitekim bir üye bir elinde asa, diğer elinde James Bond çanta taşıyan bir

Tablo 2: Cemaatlerin İslâma, İnsana ve Cemiyete Bakışları

Din ve cemiyet	İslâm	İnsan	Cemiyet
Cemaatler			
Geleneksel	Selamet, barış, hoşgörü	 <p>Müslüman olmayanlar</p>	 <p>Din aleyhtarları</p>
İlimli	Selamet, barış, hoşgörü	 <p>Müslüman olmayanlar</p>	 <p>Din aleyhtarları</p>
İdeolojik	İnkılâp, mücadele	 <p>Cahili insan (Müslüman değil)</p>	 <p>Din aleyhtarları, mücadelenin dışındakiler</p>

cemaat mensubunu göstererek “*merak ediyorum, acaba Hz. Peygamber’de bir elinde asa (eğer taşıyorsa) taşırken diğer elinde James Bond çanta taşıyor muydu?*” sorusuyla şekilselliğe bağlı kalındıkça, mesele çıkacağına işaret etmiştir. Bu kadar ayrıntıya dalınınca

tenkidler de genişlemekte ve şiddetlenmektedir. Böylece, bu kadar farklı idrak tarzları özden uzaklaşmayı sağladığı gibi birleşme noktasını da ortadan kaldırmaktadır.

Cemaatlerin İslâm hakkındaki görüşlerine önceki bahislerde değinildiği için burada fazla üzerinde durulmayacaktır. Ancak dinin cemaatler tarafından nasıl idrak edildiğini ve asıl tebliğ edilenin bu idrak edilen din olduğunu belirtebiliriz. İşte bu farklılıktan dolayı, *hangi İslâm?* sorusu sorulabilmektedir.

İnsan konusunda daha önce değinildiği gibi farklı anlayışlar sözkonusudur. Geleneksel cemaatler, tarikati makbul görmekte birlikte, çevrelerinde bulunan diğer insanları da müslüman olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla insanların hatalarının ve sevaplarının olacağını, bunu Allah'ın bileceğini ve muhakeme edeceğini savunmaktadır.

Geleneksel cemaatlerin, cemiyet anlayışı da insan ve İslâm anlayışına paralel bir yapı arz etmektedir. Cemiyeti aktif ve potansiyel ideal müslüman olarak görmektedir. Ancak din aleyhinde konuşan ve uygulamalarda bulunanları bunun dışında tutmaktadır.

İlimli cemaatler insanları cemaate dahil olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayrıma tâbi tutmakta ve diğer insanları cemaate dahil etmek için gayret sarfetmektedir. Dolayısıyla cemiyeti müslümanlar ve tebliğ edilecekler şeklinde bir ayrıma tâbi tutmaktadırlar. Ancak geleneksel cemaatlerin mensuplarında olduğu gibi bunları tekfir etmeden, tebliğ etmeyi amaçlamaktadırlar.

İdeolojik cemaatler, İslâma devrim ve eylem açısından yaklaşmakta ve bu anlayışı bütün düşüncelerinin temelini yerleştirmektedirler. Dolayısıyla cemiyet müslümanlar ve cahili ya da İslâm dışı olanlar şeklinde görülmektedir. Burada müslümanla sadece kendi cemaatleri veya kendi görüşüne yakın olan diğer ideolojik cemaatler kastedilmekte, başka herhangi bir sıfatı uygun bulmadıkları belirtilmektedir.

Aslında bütün cemaatlerin bir başka ortak yanı, başka sıfatlara, bilhassa kendi ifadeleriyle “cı, cu, cü” eklerine karşı olduklarını belirtmeleridir. Tarikatlar bir suçlama ifadesi olmasından ve yanlış çağrışımlar uyandırmasından dolayı “Tarikatçı” ismine karşı çıkarak “*Biz Nakşibendi, Kadiri veya Rifai Tarikatına mensubuz ve böyle anılmak istiyoruz*” şeklinde fikirlerini ifade etmişlerdir. Bütün versiyonlarıyla Nur talebeleri de Nurcu veya başka isimlerin yerine “*Risale-i Nur Talebeleri*” ismini tercih etmektedirler. Elbetteki bütün bu isimlerden önce müslüman sıfatını arzuladıkları belirtilmektedir. Yine “Süleymancı” diye bilinen grup da bu isimden rahatsız olduğunu, illa ki bir isim gerekiyorsa, tıpkı Selçuklu, Osmanlı gibi “*Süleymanlı*” ismini tercih ettikleri ifade edilmiştir. Ayrıca, bütün bu

istemedikleri isimlerin İslâmı parçalamak isteyenler tarafından kendilerine verildiğini ifade etmişlerdir. İsim konusunda en çok benimsenebilecek ismin Muhammedî veya Muhammedci olabileceğini ama bunun bile bir takım etkilenmeler neticesinde ortaya çıkmış bir isim olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla asırlardır bu dinin mensupları hangi isimle anılıyorsa o isimle, yani “Müslüman” şeklinde isimlendirilmesinin en doğru ifade olduğu savunulmuştur. Yalnız *Aczimendi* diye bilinen grup kendi ismini kendilerinin seçtiğini ve sadece Allah’ın karşısında aciz olan manasına geldiğini belirtmiştir.

Tablo 3: Cemaatlerin Amaç ve Metodları

Amaç ve metod Cemaatler	Amaç	Metod
Geleneksel	Müslümanca yaşanan bir ortam, neticede cemiyet kendiliğinden düzelir	Nefis, ferdi yaşayış, cemiyet Aşağıdan → Yukarı Aşk ahlakı Tabandan → Tavana Islah
İlimli	İslâm cemiyeti, sistem kendiliğinden düzelir	Fert, cemaat, cemiyet Aşağıdan → Yukarı Kadro Tabandan → Tavana Islah
İdeolojik	İslâmî düzen, cemiyet kendiliğinden düzelir	Fert, yeterli sayı, cemiyet Yukarıdan → Aşağı Eylem Tavandan → Tabana Devrim

İdeolojik cemaatler ise, savundukları fikir, lider ve benimsedikleri ülkelerle isimlendirilmektedir. Darül Harpci, Cumasız, İrancı, Vahabi, Teymiyeci, Mealci, Hizbullah, İçtihatçılar vs. gibi isimlerle anılmaktadır. Bunlardan bir kısmının kabul edildiği, bir kısmının da fikir olarak benimsendiği kabul edilmekle birlikte, bu isimlerin kendilerine başkaları tarafından verilmekte, hatta biraz alaylı bir kabul etmeyişi ifade etmektedir. Aynı şekilde Fundamentalist, Radikal İslamcı, Köktenci veya Kökten Dinci gibi isimlerde İslâm karşıtı insanlar tarafından İslâmı rencide etmek maksadıyla çıkarıldığı ileri sürülmüştür. Bu

cemaatler de kendileri için Müslüman ismini tercih etmelerine rağmen, kendileriyle sınırlı kalmaktadır. Dolayısıyla İslama karşı olan veya İslâm olmayanlara bir hoşgörü sözkonusu iken, kendi idraklerine göre İslâmı tam yaşamadığı düşünülen müslümanlarla mücadele edilmesi gereğine inanılmaktadır.

Bütün cemaatlerin bir ortak yönü de, müslümanın rahat yaşayabileceği bir ortamı amaçlamalarıdır. Geleneksel cemaatler müslümanca yaşanabilen bir ortam arzularken, H.Z. Ülken'in tabiriyle "Aşk ahlakı"yla bunu gerçekleştirmeyi arzulamaktadırlar. Bu gayretle ortamın kendiliğinden düzeleceği umulmaktadır. Sözkonusu amaca ulaşmak için önce ferdi nefsi ve gönlü, sonra ferdi yaşayış ve nihayet cemaatin İslâmı yaşayacağı beklenmektedir. Dolayısıyla aşağıdan yukarı, tabandan tavana bir gidiş sözkonusudur.

İlımlı cemaatler İslâm cemiyetini arzulamakta, bunun için ferd-cemaat-cemiyet sırası takip edilmektedir. Dolayısıyla aşağıdan yukarı, tabandan tavana bir geçiş, daha çok kadro oluşturmak yoluyla gerçekleştirmeye çalışılmaktadır.

İdeolojik cemaatler ise, kendi idrak ettikleri tarzda bir İslâmî düzeni amaçlamaktadır. Ferdi eğitimle başlayıp, yeterli sayıya ulaşılma amaçlanmaktadır. Bundan hareketle tavandan-tabana, yukardan-aşağıya bir devrimle geçiş amaçlanmaktadır. Bu yaklaşım Tek Parti aydınları ve Sol yaklaşımı benimseyenlerin ortak bir tavrı olan, silbaştan geleneğinin bir devamı niteliğindedir. Yerine ne konacağı gibi zor ve çetrefilli bir meseleyle uğraşmanın yerine, slogan ve birtakım reçetelerle hareket edilmektedir. Bu durum psikolojik yılgınlığın ve bir çok şeyi birden yapma telaş ve endişesinin bir aksidir. Bu silbaştan anlayışı, sürekli yeni beyaz boş bir sayfayla başlama arzusunun doğurmakta, daha doğrusu gerekli kılmaktadır. Böylece millet ve onun kaderi, bazı insanların düşüncelerinin uygulanacağı bir yaz-boz tahtasına dönüşmekte, adeta deneme yanılma yoluyla meseleleri çözme yoluna gidilmektedir. Bazı insanların düşünceleri, hatta ihtirasları yüzünden milletin mazisi, hali ve istikbali üzerinde rahatlıkla oynanabilmekte, neticede bunun faturası da milletin kendisi ve demokrasiye çıkarılmaktadır. Bütün bu anlayışlar ve acelecilik, meselelerin sebebini öğrenmek yerine, birtakım neticelerin ve alakasız konuların sebep olarak gösterilmesine yol açmaktadır. Bu durum meseleleri basite indirgemekte ve sathiliğe yol açmakta, neticede şekilselliğe kaymaktadır. Nitekim, Türkiye'deki bütün problemlerin kaynağının erkeklerin sakalına, kadınların örtüsüne bağlanması, veya tam aksi, bütün kadınların çarşaf giydiğinde bütün meselelerin halledileceği düşüncesi bu anlayışın değişik akisleridir. Kolaycılığın ifadesi olan bu yaklaşımlar, neticede bir çözüm üretmediği gibi, değişik konularda uğraşarak,

boşuna zaman, gayret, emek ve vakit geçirilmesine yol açmakta, entellektüel birikim böylece savrulup gitmektedir. Karşılıklı zıtlaşmalara da yol açan bu durum, bir cemaat üyesinin de belirttiği gibi, milli geliri artırmak için ortak gayret sarf edildiği zaman, kendiliğinden ortadan kalkacaktır.

Ayrıca, devrimcilik düşüncesinin kaynağı İslâm olmayıp, rahatsız olunan durumdan kurtulmak için, İslâm sadece bir ifade tarzı olarak seçilmektedir. Nitekim, oturduğu kondunun yıkılması kaygısından, iş bulma endişesine ve çocuklarına bir istikbal sağlayamama korkusuna kadar bir çok konuda şehirdeki insan huzursuzluk duymaktadır. Üstelik mukayese unsurlarının değişmesiyle, yoksunluk duygusu yaşayan insanların bu durumdan kurtulmak için değişim istemeleri de normaldir. Dolayısıyla birtakım şiddet eylemleriyle değişim istekleri, dinî değil, sosyolojik kaynaklı olarak görmek gerekir. Nitekim, bazı ideolojilerde kullanılan emekçi-fakir ve burjuva ayrımının mustazaf- tağut şeklinde ifade edilmesi de bunu göstermektedir. Ayrıca bu tür hareketlerin temelinde din ve dindar aleyhinde sarf edilen söz ve tavırların da bulunduğunu belirtebiliriz. Tepkiyle hareket edilmesine dikkat çeken bazı müslüman düşünürler bu konuda dikkat edilmesi gerektiğini aksi takdirde “*Asık yüzlü müslümanların*” sayısının artacağını ifade etmektedirler.

Tablo 4: Cemaatlerin Devlete ve Sisteme Yönelik Tutumları ve Tavırları

Sistem Cemaat	Devlet	Sistem	Tavır
Geleneksel	Çok önemli, şart Dargın, yabancılaşma*	Rahatsızlık veren unsurların kalkması, demokrasi gereği	Kabul
İlimli	Önemli, şart, Dargın, Yabancılaşma**	Rahatsızlık veren unsurların kalkması demokrasi gereği	Kabul
İdeolojik	Karşı, Yabancılaşma***	Topyekün değişim, demokrasiyi red, idrak ettikleri İslâm	Red
	Red, tepki, başka model benimseme		

Sözkonusu bu durum birtakım karşı çıkış veya reddi gündeme getirmektedir. Nitekim cemaatlerin devlet ve sistem hakkındaki fikirleri arasında farklılıklar mevcuttur. Geleneksel cemaatler tarafından devletin varlığı gerekli görülmekte ve çok önem verilmektedir. Ancak, din ve dindar hakkındaki rahatsız edici uygulamalara karşı çıkılmakta, demokrasinin gereği ısrarla vurgulanmaktadır. Dolayısıyla bu uygulamaların bilhassa devlet adına yapılması, devlete karşı bir tavrın oluşmasına değilse de, dargın bir hale gelmesine yol açmıştır. Bu durum neticede devlete yabancılaşmayı doğurmuştur. Bu suretle demokrasi hususunda ısrar ve ıslah metodunun benimsenmesi şeklinde bir neticeye yol açmıştır.

İlimli cemaatler için de, devlet önemli görülmekte ancak sözkonusu uygulamalardan dolayı bir dargınlık ve yabancılaşma mevcuttur. Bu konudaki tavırlar geleneksel cemaatlere benzemekle birlikte yabancılaşma derecesinin daha fazla olduğu sonucuna varılmıştır. Bunda, muhtemelen Türk tasavvuf anlayışının temelinde vatan, devlet, millet sevgisinin bulunması etkili olmaktadır. Buna ilaveten Türk Kültüründeki devlet anlayışının da tarikatların özelliğinden dolayı etkisi ifade edilebilir. Bundan dolayı polisiye tedbirler, mahkemeler ve cezalar, tarikatların yabancılaşmasına yol açarken, ilimli cemaatlerin daha teşkilatlı yapısından ve şehre mahsus olmasından dolayı mücadelenin daha çok olmasına yol açmış ve yabancılaşmanın tarikatlara nisbeten biraz daha fazla olduğu gözlenmiştir.

İdeolojik cemaatlerden bir kısmının, devlete karşı ciddi boyutlarda yabancılaştığı görülürken, bir kısmının da reddedip, tepki gösterdiği hatta başka devletleri model aldığı görülmüştür. Dolayısıyla toptan bir değişim arzulanmakta, demokrasi bile bazılarınca reddedilmektedir. Kendi idrak ettikleri tarzda bir İslâmî düzen arzulanmaktadır. Böylece topyekün red, eylem ve devrim istekleri ifade edilmiştir.

Bütün bu yaklaşımlar, cemaatler arasında beslenen fikir, kaynak ve lider hususunda, birtakım farklı görüntülerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ancak, bütün cemaatlerin müştereken İslâm dininden beslendiklerini ve ondan hareket ettiklerini belirtebiliriz. Bununla birlikte İslâmın değişik idrak edilmesinden kaynaklanan farklılıkların yaşandığı da bir gerçektir. Geleneksel cemaatler Türk Kültürü içinde uygulanan İslâmdan beslenmekte olup, örnek alınan liderlerin de yine bu doğrultuda olanlar arasından seçildiği ve Türkiye sınırları içinde kalındığı görülmüştür.

İlimli cemaatler de benzeri bir anlayışa sahip olup, yine liderleri sınırlarımız içinde kalmaktadır. Ancak, her iki grup için de kaynağın İslâm ve ilk liderin Peygamber olduğunu belirtelim.

Tablo 5: Cemaatlerin Fikrî Kaynakları ve Liderleri

Fikir ve Lider Cemaat	Beslenen Fikir	Örnek Alınan Lider
Geleneksel	İslâm: Türk kültürü içinde	Türkiye sınırları içinde
İlimli	İslâm: Türk kültürünü kabul	Türkiye sınırları içinde
İdeolojik	İslâm: Diğer İslâm ülkelerinden ithal	Türkiye sınırları dışında

İdeolojik cemaatlerin, İslâm kaynaklı olmakla birlikte, diğer İslâm ülkelerinden, dolayısıyla farklı idrak tarzlarından etkilendikleri, fikirlerinin buralardan ithal edildiği görülmüştür. Ayrıca, lider ve fikir üreticilerinin de Türk sınırlarının dışında olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Geleneksel cemaatler, Kur'an ve sünnet başta olmak üzere geçmiş uygulamalar ve İslâm konusundaki otoriteleri referans kaynağı kabul etmektedir. Asrı Saadet düşüncesi de model olarak kabul edilmekte, ancak günümüze uygulanması gerektiğine inanılmaktadır. Ancak, kitabî İslâm'dan uzak olduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir.

İlimli cemaatler de Kur'an ve sünnet esas olmak üzere geçmiş uygulamalarda referans kaynağı kabul edilmekte, ancak kısmen tasavvufa karşı temkinli davranılmaktadır. Asrı Saadet hususunda da geleneksel cemaatle ortak tavırlar mevcuttur.

İdeolojik cemaatlerden bir kısmı, Kur'an ve Sünneti, bir kısmı da sadece Kur'an'ı referans kaynağı olarak görmektedir. Her ikisinin ortak yönü geçmiş otorite ve uygulamaları reddetmeleridir. Böylece hareket serbestisi ve yeni yorumlara ulaşma isteği amaçlanmaktadır. Elbette ki, Kur'an'ın muhatabı insandır. Ancak, sadece Kur'an'ı kaynak almak, üstelik her insanın hüküm verebileceğini iddia etmek, bir kaç otoriteden kaçayım derken, milyonlarca otoritenin muhatabı olmak durumunda kalınmaktadır. Kur'an'ı referans almakla beşerleştirildiği iddiasıyla karşı çıkılan durum, bu kez başka bir şekilde yaşanmakta, yani din beşerleştirilmektedir. Her kulun Kur'an'ın muhatabı olduğu ancak bunlardan kimin abd (kul) seviyesinde kimin alim, kimin de arif seviyesinde olduğu gözden kaçırılmaktadır. Dolayısıyla abd seviyesindeki bir müslümanla alim seviyesindeki bir müslümanın aynı kategoriye konulması, Kur'an kaynaklı hüküm vermesi konusunda bir ayrımın yapılması gerekmektedir. Daha önceki bahislerde belirttiğimiz gibi, bilginin bir şeye göre saptırılması manasında kullandığımız ideolojik yaklaşım açısından meseleye yaklaşılmaktadır. Dolayısıyla belirli görüşler açısından Kur'an yorumlanmakta, hatta aynı ayetler çok farklı görüşler için delil olarak sunulmaktadır. Konuyla alakalı olarak bir üyenin belirttiği gibi, ayetler karşılıklı olarak

“Sadaktan çıkarılan oklar gibi birbirine fırlatılmaktadır”. Kaldı ki, herkesin Kur’an’ı yorumlayabileceği iddiasına rağmen cemaatlere giren üyelere aynı serbestiyet tanınmamaktadır. Zira bir üyenin elinde, ezberlenmek üzere verilen ayet ve yorumu, yukardan verildiği ve en doğru yorum olduğu üye tarafından ifade edilmiştir. Dolayısıyla iddia edildiğinin aksine herkes değil, cemaatin ideolojisini oluşturan insanların yorumu kabul edilmektedir. Zaten, cemaate girenlerin bir kısmı hükmetme, çoğunluğun da tâbi olma ihtiyacını karşılamak üzere girmesinden dolayı bu tavırdan farklı bir şey beklemek de yanlış olur.

Tablo 6: Cemaatlerin Referans Kaynakları ve Asrı Saadet’e Bakışları

Referanslar Cemaat	Referans Kaynağı	Asrı Saadet Tavrı
Geleneksel	Kur’an, Sünnet, geçmiş uygulamalar, tarikat büyükleri	Model alınmakta, günün şartlarına uyarlanmakta, gidip tekrar dönülmekte
İlimli	Kur’an, Sünnet, Geçmiş uygulamalar, Cemaat liderleri	Model alınmakta, günün şartlarına uyarlanmakta, gidip tekrar dönülmekte
İdeolojik	Kur’an, Sünnet, tercüme eserler	Model alınmakta, tümüyle yaşanmak istenmekte
	Sadece Kur’an ve tercüme eserler	Kuşkuyla bakılmakta

Yukarıdaki tavır yani her kesimin Kur’an okumasıyla bütün problemlerin halledileceği düşüncesi, okuma-yazma seferberliğini andırmaktadır. Zira bir dönem her köşedeki, genciyle, yaşlısıyla insanların okuyup-yazdığı zaman Türkiye’nin çağdaş medeniyet seviyesine ulaşacağı inancı taşınmaktaydı. Ancak meselenin nitelik ve nicelik dengesi gözden uzak tutulduğu için, bu uygulamanın beklenen neticeyi vermediği görülmüştür. Benzeri bir anlayış bu kez ideolojik İslâm tarafından, Kur’an için ileri sürülmektedir. Böylece bir taraftan şuurlu müslüman olunacağına, diğer taraftan bütün problemlerin halledileceğine inanılmaktadır.

Ancak, burada da nitelik-nicelik dengesi gözden uzak tutulmakta, hatta nitelik niceliğe feda edilmektedir. Dolayısıyla doğru gayeler için yanlış sebepler aranmakta, sebep-netice münasebeti de neticelerin sebep görülmesiyle bozulmaktadır. Bununla, ne insanların eğitimden mahrum bırakılmasını, ne de insanların Kur'an'dan uzaklaştırılmasını kasdetmekteyiz. Elbette ki, bunlar ideal olmakla birlikte, arzulanan neticeyi sağlayacak çözümler olmadığı belirtilmektedir.

İnsanların Kur'an'la baş başa bırakıldığı iddiasının yanı sıra, aradaki insanların çıkarıldığı düşüncesinin de pek doğru olmadığı görülmüştür. İdeolojik cemaatlerin üyelerinin serbest olduğu düşüncesi de, muhtemelen yeni bir akım olmasından ve sistem karşıtlığı ilk amaç olduğu için, kural koymaya pek vakit bulamamaktan kaynaklanmaktadır.

Cemaatler arasındaki en temel farklılıklardan biri de zaman, mekân ve tarih konusundaki yaklaşımlardır. Geleneksel tarikatlar, zamanın şartlarını kabul etmekte, mazi, hal, istikbal çizgisi takip edilmektedir. İdeal olarak ümmet görülse de, Türkiye sınırları esas alınmaktadır. Dolayısıyla tarih inkâr edilmemekte, hatta ideal modellerin yaşandığı devir olarak bakılmaktadır.

Tablo 7: Cemaatlerin Geleneğe Bakış Açıları

Gelenek Cemaat	Zaman	Mekân	Tarih
Geleneksel	Geçmiş, bugün, gelecek bağı	Türkiye, Ümmet anlayışı, Millî sınırlar korunmakta	Kabul ve hayranlık
İlimli	Geçmiş, bugün, gelecek	Türkiye, Ümmet anlayışı, Millî sınırlar korunmakta	Kabul, hayranlık
İdeolojik	Geçmiş (orada kalınıyor), Bugün yok sayılıyor, Gelecek için yaşıyor	Ümmetçilik (ideal kabul edilen ülkeler öncelikli)	Red, hor görülüyor

İlimli cemaatler de maziye kabul etmekte, ancak bu günle arasındaki fark kabul edilmekte, hatta arzulanan, gelecek ümidi taşımaktadır. Bütün cemaatlerde, ancak daha

çok ılımlı, bilhassa ideolojik cemaatlerden pek parlak olmadığı gerekçesiyle, bugünden çok gelecek düşünülmekte, ümitler oraya bağlanmaktadır. Nitekim, her cemaatin, daha çok gençler, bilhassa üniversite gençliği üzerinde yoğunlaşmaları da bunun bir göstergesi olmaktadır. Ayrıca bu durum psikolojik yığılılığın ve çözümsüzlük halini yaşamının ve çözüm üretmenin bir aksi olarak, mehdi beklentilerini ortaya çıkarmakta, hatta birtakım insanların mehdi olduğu iddiaları ileri sürülmektedir. Böylece dışarıdan, güçlü ve ilahi olan bir insan tarafından kurtarılmaya arzusu taşınmakta, adeta bir nevi kendine güvensizlik duygusunun bir neticesi olmaktadır.

İdeolojik cemaatler ise, mazi olarak ilk dönemi almakta, bazıları bunu da reddetmekte, geçmiş ve bu gün reddedilerek, geleceğe ümit bağlanmaktadır. Geleceğin hedef alınması, bugünün ihmalini gerektirmekte, bu durum hicret ve cihâd ideolojisinde ifadesini bulan ölmek ve öldürmek kolaylaşmakta, hatta amaçlanmaktadır. Mekân olarak ümmet hedeflenmekte, ümmetçilik ideolojisi savunulmakta, öncelik ideallerindeki ülkelere verilmektedir. Bunlara ilaveten tarihin de reddedilmesiyle İslâm adeta ütopya haline getirilmektedir. Böylece müslüman hafızasından edilmekte, tarihten örnek ve ibret alabilmek imkânı da ortadan kaldırılmaktadır. Ayrıca bu tutum, İslâmın parlak bir tarihi olmadığını düşünenlere kaynak olmakta, hatta bunun için reddedildiği örnek olarak verilmektedir. Böylece ayırım yapmadan her nevi gelenek de reddedilmekte, bir kök bulmak için takınılan bu tavrın, yeni köksüzlüklere yol açtığı görülememektedir.

Tablo 8: Cemaatlerin Yakın Tarihe Bakışları

Tarih Cemaat	1950	1980
Geleneksel	Demokrasinin bir neticesi olarak, bazı hususlar hariç bir rahatlama sözkonusu	Yaşama ve yetişmiş insan
İlimli	Demokrasinin bir neticesi olarak, bazı hususlar hariç bir rahatlama sözkonusu	Rahat bir ortam, yetişmiş insan
İdeolojik	Belli bir değişim sözkonusu	Esas dönüm noktası kabul edilmekte, mücadeleler neticesinde bir gelişme sözkonusu

Cemaatlerin, yakın tarihimize ve dolayısıyla kendi doğuş veya gelişmelerine bakış açıları da farklılık göstermektedir. *“Cemaatiniz ve dini yaşayış açısından eski ile yeni arasında bir fark var mı?”* sorusuna genellikle 1950 ve 1980 yılları baz alınarak cevap verilmiştir. Geleneksel cemaatler 1950’den sonra demokrasinin bir neticesi olarak bir rahatlama ve serbestliğin yaşandığına işaret etmiştir. Dolayısıyla, Demokrat Parti’ye karşı da ciddi bir sempati gözlenmiştir. Ancak, daha önce belirtilen bir takım hususlar ve yasaklamalar bunun dışında tutulmuştur. 1980 sonrasında ise İslâmı yaşayanların ve yetişmiş insanın arttığına işaret edilmiştir. Dolayısıyla 1950 öncesi ve sonrası mukayese edilerek, bir serbestliğin ve rahatlığın sağlandığı düşünülmektedir.

İlimli cemaatler de, 1950’yi baz alarak bir rahatlığın yaşandığını belirtmişlerdir. Bu da demokrasiye ve yetişen aydınların gayretine bağlanmaktadır. Nitekim, bir üye *“Bu açıdan demokrasiye teşekkür etmeliyiz”* şeklinde fikrini açıklamıştır. Ancak, 1980 sonrası daha belirgin bir zaman olarak belirtilmiştir. Bu durum cemaatlerin 1980 sonrası bir ivme ve gelişme kaydetmesinden ileri gelmektedir. Geleneksel cemaatlerde olduğu gibi, bazı hususlar bunun dışında tutulmuştur. Dolayısıyla 1980 sonrası daha rahat bir ortam, yetişmiş eleman ve daha teşkilatlı bir yapıyı temin etmiştir. Böylece eskiye oranla bir rahatlığın ve serbestliğin bulunduğu ifade edilmiştir.

Cemaat formundaki tarikatlar ise, bir rahatlamanın sözkonusu olmadığını ifade etmişlerdir. Zira, şekilsel tarafa daha ağırlık verdikleri için bir çok yere rahat giremediklerini ifade etmişlerdir. Bir üye *“Çarşafa karşı olan tavırdan dolayı bir çok yere rahat giremediklerini”* belirtmiştir. Dolayısıyla, rahatlığın yaşanmadığı, bunu yaşayanların ise İslâmı sulandıran ve düzene göre idrak edenler olduğu vurgulanmıştır. Bunlara göre, gerçek müslüman her zaman eziyet çekmekte, hiçbir zaman rahata kavuşmamaktadır.

İdeolojik cemaatler bir rahatlamanın olduğunu, bunun 1950 ama daha çok 1980’den sonra yaşandığına dikkat çekmişlerdir. Ayrıca bu rahatlık ve serbestlik verilmemiş, mücadeleler neticesinde alınmıştır. Buna göre, müslümanlar şuurlandıkça yeni taleplerde bulunmakta, bir patlamanın olmaması için bir takım istekler kabul edilerek, engellenme yoluna gidilmektedir. 1980 sonrası şuurlanma ise dışarıya açılmanın bir neticesi olarak görülmektedir. Zira bu açılma, İslâm ülkelerindeki gelişmelerden haberdar olmayı sağlamış, tercümelemlerle İslâmî çizgi yakalanmıştır.

SONUÇ

Şehirleşme ve cemaatleşme meselesinde evvelâ din, cemaat, şehirleşme kavramlarının açıklanması önem arz etmektedir. Buna göre din, sosyal bilimlerdeki diğer bir çok kavram gibi oldukça farklı şekillerde tarif edilmekle birlikte, kutsalın tecrübesi şeklindeki tarifi kabul görmektedir. Nasıl tarif edilirse edilsin, dinin temelinde kutsal ve üstün varlık inancı olup, iman, ibadet ve cemiyet gibi ortak özelliklere sahiptir. Sosyolojik açıdan din aslî ve fonksiyonel olmak üzere, ikili bir şekilde tarif edilmektedir. Dinin asli tariflerinde, dinin olduğu kutsal, aşkın, İlahî ve tabiat üstü özellikleri vurgulanırken; fonksiyonel tariflerinde, dinin fert ve cemiyet hayatında ifa ettiği fonksiyonlarına dikkat çekilir. Buna göre, din önce ferdi etkilemekte, sonra fertler arası münasebetlerle cemiyete yönelik bir nitelik kazanmaktadır.

Dinin kazanmış olduğu bu nitelik, önce cemaat halinde yaşanmasıyla gerçekleşir. Cemaat, ferdin hayatının tamamının içinde yaşandığı, biz duygusunun geçerli olduğu ve kendi kendine yeterli bir grup hayatını ifade eder. Dinin de en önemli vasfı olarak, cemaat teşkil edici yönünü görmekteyiz. Zira, mensupları arasında derin ve güçlü bir münasebet mevcut olup, ferdin bütün varlığını kavrayan hayat tecrübelerinden oluşur.

İslam fertlerce tek başına uygulanamaz. Nitekim, cemaatle kılınan namaz, oruç, zekât, hac vs. gibi ibadetler de cemaati gerekli kılmaktadır. Sevgi ve dayanışmayı sağlayan cemaat duygusu, sosyal adalet ve denetimin temeli olarak müminleri birleştirir.

Bilhassa, günümüze dinî cemaatlerin çoğalması, dinin idrak ediliş tarzı ile alakalı görülmektedir. Bu noktada dinin geleneksel idrak ediliş tarzı ile, genel olarak, ulemanın anladığı, kitap, sünnet, icma ve kıyası kaynak olarak kabul eden ve 14 asırdır yaşanan İslam; özelde ise İslâm cemiyetlerinde, dolayısıyla Türk kültürü içinde yaşanan, bir hayat tarzı haline gelen ve gelenekselleşen İslâm ifade edilmektedir.

Dinin ideolojik idrak tarzı ile de, geleneksel İslâmdan ayrılan, orijinal kaynaklara dönmeyi arzulayan, Batılı ideolojilerden etkilenen ve rakip olan, siyasi bir merkezi olan ve eylemi baz alan bir idrak tarzı kastedilmektedir. Bu özelliği ile ideolojik İslâm tarzı, geleneksel İslâmdan muazzam bir kopuşun da ifadesi olmaktadır.

Yapılan bu izah tarzlarından, dinin sanki ayrılıklara sebebiyet veriyor görüntüsü çıkmaktadır. Halbuki, dinin aslî fonksiyonu olmamasına rağmen, din bütünleşmeyi temin

etmektedir. Dinin bütünleştirici gücü, inancın ve takvanın bütünleştirici gücünden kaynaklanmaktadır. Değişik dinî merasimler de bunun göstergesi olmaktadır. Ancak cemiyetin dinî bütünlüğü bozulduğu zaman, dinî gruplar arasında anlaşmazlıklar ortaya çıkabilir. Bu durum dinî itiraz ve protestolara yol açar. İtiraz ve protestolar dinin teorik anlatımına (inanç), pratik anlatımına (ibadet) ve sosyolojik anlatımına (teşkilat) yönelik olabilmektedir. Böylece değişik idrak tarzlarına sahip, farklı cemaatler ortaya çıkmaktadır.

Meselenin, dinî boyutunun yanında diğer boyutunu ise, şehirleşme teşkil etmektedir. Şehirler genellikle ben duygusunun hakim olduğu, cemiyet tipinin yaşandığı yerler olarak kabul edilmektedir. Ancak şehirleşmenin sağlıksız, yani sanayileşme ile birlikte gerçekleşmemesi bir çok problemin olduğu gibi, cemaatlerin de ortaya çıkmasının kaynağı olmaktadır. Fert korku, endişe ve güvensizlik duygusundan uzaklaşmak için cemaatlere dahil olmaktadır. Bu sayede güçlü bir kimlikle ortaya çıkmakta, şahsi yakınlık duymakta, belli bir ahlâkî anlayış sağlanarak, fert bu karmaşık yapının içerisinde var olabilme gücü kazanmaktadır.

Netice itibariyle, şehre gelen kalabalıkları şehir karşısında bir şahsiyet olarak ayakta tutabilen ortak zemin, müslümanlık olmuştur. Bu, kitleler tarafından, karşılaştıkları sosyal ve kültürel şoku atlatabilmek, kendi hayatlarına bir manâ kazandırmak için ortak nokta olarak İslâm görülmüştür. Böylece şehirleşme ve cemaatleşme münasebetinin kaynağı ortaya çıkmış olmaktadır.

Sağlıksız şehirleşme açık ve gizli işsizliğin yaşanmasına, çalışanların da marjinal işlerde veya hizmet sektöründe massedilerek, sanayiye ait istihdam kaynağından mahrum olmasına yol açmaktadır. Buna ilaveten, şehirde değişen sosyal münasebetler, cemaat hayatına uygun olmaktadır. Böylece münasebetler resmî, gayri şahsî, samimiyetten uzak olarak cereyan etmekte, bu durum yalnızlık, korku, güvensizlik, gibi duyguların yaşanmasına yol açmaktadır. Şehir ferde bir taraftan bağımsızlık sağlarken, diğer tarafta onu yalnızlık duygusuna itmekte ve aidiyet duygusundan mahrum bırakmaktadır. Böylece şehir ferde bir bağımsızlık sağlarken, onu yalnızlık duygusuna itmiş ve aidiyet duygusundan mahrum bırakmıştır.

Bu durum hem ferde huzursuzluk vermekte, hem de sürekli yarış hali bir takım problemlerin sebebi olmaktadır. Maddiyatçı ve menfaatçı münasebetler sözkonusu olmakta, sözkonusu beklentiler mücadele ve ihtilafların kaynağı haline gelmektedir. Bu farklılık bazen ferdi psikolojik yığınlığa iterek ümitlerini kırmakta, aradaki farklılığın ferdi gayretle

aşılamayacağı düşüncesi belirlemektedir. Bazen de sözkonusu durum, ferdi, rekabetin ve yarışmanın içerisine itmektedir.

Dinî cemaatleşmenin sebeplerinden biri de dünyada, İslâm dünyasında ve Türkiye’de yaşanan dinî canlanmadır. Tarihin hiçbir devrinde görülmediği kadar baş döndürücü bir hızla ilerleyen ilmi ve teknolojik gelişmeler, daha birçoklarınınca dinin insanlar üzerindeki rolünün ortadan kalkacağı veya hiç değilse azalacağı, insanların vicdanlarıyla sınırlı kalacağı ileri sürülmüştür. Böylece ilerleyen ilmin aydınlığı karşısında, dinin gerileyeceği hatta yok olacağı kabul edilmiş, bu fikir 19. ve 20. asrın başlarında yaygın bir fikir haline gelmiştir.

Dine bu tarz yaklaşımlara rağmen, günümüzde bir dine dönüşten bahsedilenler vardır. Sözkonusu bu hareket bilhassa Amerika Birleşik Devletlerinde, İkinci Dünya Savaşından sonra fark edilir hale gelmiştir. 19. ve 20. asırdaki ilmi gelişmelere rağmen, birçok meselelerin çözümsüz kalması, sefalet, yoksulluk, gerilik, sömürünün devam etmesi, en azından kitlelerin akla ve bilime olan güvenini sarsmış, manevî ve metafizik aleme yönelmeyi gerekli kılmıştır. Ayrıca insanlığı tehdit eden silahlanma da dine yönelmede önemli bir sebep durumundadır.

Orijinal bir medeniyetin yaşandığı orta çağdan sonra İslâm alemleri belli bir çöküş devresine girmiştir. İslâm dünyası ortaçağ boyunca parlak bir medeniyet yaşamış, mühim bir orijinaliteye sahip olmuştur. Ancak birçok iç ve dış tesirlerle, kendi iç kültür dönüşümünü temin edemiyerek kültürün yaratıcılığına ulaşamamıştır. Bu durum dünyada yaşanan birçok değişikliği içinde yaşamadan, dışarıdan seyretmekle geçirmelerine sebep olmuş, bu değişimin içinde yer alabilecek yaratıcılıktan uzak kalmalarına yol açmıştır. Böylece hem dış aleme hem de içerideki batı yanlılarına karşı savunmada kalmış, bu durum psikolojik bir yılgınlığa düşülmesine yol açmıştır. 19. ve 20. asırlarda İslâm dünyası hep savunmada kalmış, hatta büyük çoğunluk sömürge yaşamıştır. Dolayısıyla İslâm, 20. asırda milli hareketlere ve İstiklal savaşlarına ilham kaynağı olarak ortaya çıkmıştır. Böylece İslâm yeniden canlı bir şekilde gündeme gelmiştir.

Batıyla karşılaşan İslâm dünyası ya tamamen kendi içine kapanarak, dış dünyayla alakasını kesmiş, veya tamamıyla bir teslimiyet içerisinde batıya bütün kapıların sonuna kadar açılmasıyla neticelenmiştir. Ancak batı kaynaklı çözümler bekleneni verememiştir. Bu sebepler, büyük umutlar bağlanan batı kaynaklı ideolojilerin ve batılılaşmanın arzu edileni gerçekleştirmediği düşüncesinden hareketle, İslâma yönelmelerine sebep olmuştur.

Dini canlanış, dünyada ve İslâm aleminde olduğu gibi Türkiye’de de yaşanmaktadır. Ancak, bu canlanış Türkiye’de kendine mahsus özelliklere sahiptir. Zira Türk cemiyeti,

batının karşısına dikilen bir Osmanlı mirasına sahip olmuş, Cumhuriyet'in kurulmasından sonra Tek Parti devri uygulamalarına şahit olmuş, nihayet Çok Partili hayat tecrübesini yaşamıştır. Bu özellikler, dünyadaki ve İslâm alemindeki değişmelerden soyutlanmadan, kendine mahsus özelliklerinin vurgulanmasını gerekli kılmaktadır.

Türkiye'deki İslâmî canlanış incelendiğinde, birinci dalganın 1950, ikincisinin 1970, üçüncüsünün ise 1980'lerde başladığı hususunda genel bir kabulün olduğu görülür. Zamanla bu canlanış entellektüelleşmiş ve kısmen halkın bir tepkisi sonucu ortaya çıkmıştır. Siyasî parti içinde olmamakla birlikte, organize bir yapı arzemiş ve laikliğe karşı durmuştur. Ayrıca Cumhuriyet devrinde, ilk kez İran devriminin de tesiriyle radikal İslâmî yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu dört unsur, ilk ikisinden farklı bir özellik gösterdiğinin işareti olarak sunulmaktadır.

Bütün bu gelişmeler, İslâm'a yeniden dönüş şeklinde ifade edilmekteyse de, aslında Türk milleti hiçbir zaman dininden uzaklaşmamıştır. Sadece mevcut duyguların ifade edilebileceği hürriyet ortamı temin edilmiştir. Dini hislerin açıklanması ve uygulama imkânlarının bulunması, bir dönüş olarak görülmüş, ancak, değişiklik sadece demokrasinin varlığından doğan imkânlarda yaşanmıştır. Düşünce olarak her zaman mevcut olan İslâm, demokrasi, eğitim vs. gibi sebeplerle kendini ifade edebilme fırsat ve imkânına kavuşmuştur.

Şehirlerin kenarlarında oturup bir takım problemlere ilaveten yoksunluk duygusu da yaşanabilmektedir. Bu yoksunluk durumu sebebiyle siyasî radikalleşme de artmakta ve belli bir yükselme umudunu yitirenler radikal tutumlara yönelebilmektedir.

Böylece siyasi merkezli, eylemi seçen ve devrimi özleyen grupların ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Bununla birlikte devrimciliği, dinî değil, sosyolojik olarak değerlendirmek gerekir. Sanayileşme ve şehirleşmenin kökünden kopardığı kitleler, totaliter gruplar içerisinde sadece kendisine yoldaşlar bulmakla kalmıyor, artık manâsız gelen hayatlarına da yeni bir manâ getiriyor. Böylece eski olan ve kendileri için manâsız veya eksik gelen kimliklerinin yerine ya da üzerine "devrimci" bir kimlik getirmektedir. Duyulan rahatsızlıklar ve imkânsızlıklar karşısında artık yalnız ve çaresiz değil, kendileri gibi düşünen insanlarla birlikte, belli bir rahatlık duyulmaktadır.

Dinî yöneliş cemaatleşmeye tesiri açısından ele alınmıştır. Yoksa, bir sosyal bilimcinin görevi ne dinin varlığını inkâr, veya yokluğunu ispat, ne de varlığını ispat için gayret olmalıdır. Bunların yerine dinin cemiyet üzerindeki tesirini incelemektir. Dolayısıyla bizim de böyle bir gayretimiz olmamış, cemiyet üzerindeki tesirini incelemekle sınırlı kalmıştır.

Bu faktörlerin haricinde cemaatleşmeye tesiri açısından müessesevî yapının özellikleri önem arz etmektedir. Buna göre siyaset müessesesi ve siyaset, kolaycılığın bir neticesi olarak üzerinde ısrarla durulan bir özellik kazanmıştır. Meseleleri tahlil etmek ve ana çözümler üretmek yerine, kendi istedikleri modelleri, sosyal mühendislik rolünü üstlenerek gerçekleştirme alışkanlığının tezahürüdür. Ayrıca otoriter bir anlayışın da eşlik ettiği, başkaları adına düşünme ve uygulama isteği, iktidar ve otoritenin temsilcisi olan devleti ele geçirme veya bırakmama mücadelesine dönüşmektedir. Bu tavır laikçi-batıcı gruplarla, ideolojik İslâmî idrak tarzını benimseyenleri hem yan yana, hem de farklı çıkış noktalarına sahip oldukları için karşı karşıya getirmektedir. Karşılıklı bu etki-tepkiden kaynaklanan sertleşme, bazı İslâmî grupları da etkileyerek, radikal tavrılara itmektedir. Meseleleri tahlil etmek ve ana çözümler üretmek yerine, kendi istedikleri modelleri, sosyal mühendislik rolünü üstlenerek gerçekleştirme alışkanlığının tezahürüdür. Ayrıca otoriter bir anlayışın da eşlik ettiği, başkaları adına düşünme ve uygulama isteği, iktidar ve otoritenin temsilcisi olan devleti ele geçirme veya bırakmama mücadelesine dönüşmektedir. Bu tavır laikçi-batıcı gruplarla, ideolojik İslâmî idrak tarzını benimseyenleri hem yan yana, hem de farklı çıkış noktalarına sahip oldukları için karşı karşıya getirmektedir.

Siyaset hem radikal laiklerin, hem de ideolojik İslâmın temel konusu ve kaynağı olmuş, bu durum, siyasetin deprem bölgesine girmesine yol açmıştır. Neticede ise, ciddi boyutlara varan bir mücadele yaşanmaktadır. Böylece radikal laiklikle, radikal siyasî İslâmcılık birbirini beslemekte ve bu sürtüşme Türkiye'yi bir buhranın eşiğine getirmektedir. Bu durumda siyasî İslâm, dine referans vermekte, menfaat temin edilmekte, laikçilik ise dini cemiyette afarez etmenin mücadelesini vermektedir. Şahsi menfaatlerin ötesinde kazananın olmadığı bu mücadelede kaybeden, bu mücadeleye sahne olan ve etkilenen milletle demokrasi olmuştur.

İktisadi durumla cemaatleşme arasında da bir münasebet söz konusudur. Serbest piyasa ekonomisi, ekonomik çarpıklık, tüketim alışkanlığı, şehirlerin kenarında oturan halkla, diğerlerinin arasına uçurumlar koymuş, halk da içinde bulundu her sıkıntılı durum için batılılaşmayı suçlamıştır. Şehir yoksulunun sosyal yardımlardan uzak kalması da onun bu halini iyice kötüleştirmiştir. Dolayısıyla bütün bunlardan bunalan halk, hak ve adalet arayışına girerek, bunun İslâm'da olduğu neticesine ulaşmıştır.

Cemaatler, üyelerine hem maddi yardım temin etmekte, hem de onların psikolojik olarak korunma ihtiyacını gidermektedir. Böylece cemaatler de üyelerinin maddi ve manevî değişik ihtiyaçlarını karşılamakla, belli grup ya da fertleri kendisine çekmektedir.

Devlet kavramı da üzerinde ısrarla durulan bir başka sebep durumundadır. Hem laikler, hem de ideolojik İslâmı benimseyenler devleti güç ve iktidar sağlamasından dolayı, fikirlerini uygulamada yardımcı olarak görmüşlerdir. Bu anlayış devletin bir inanç haline getirilmesine yol açmıştır. Devlet inanç halini alınca, bu konudaki mücadeleler de hem artmakta, hem de karşılıklı suçlama ve sert tepkilere yol açmaktadır. Her iki yaklaşım da aceleciliğin, kolaycılığın, tepeden inmece tavırların etrafında odaklanmaktadır. Bunların merkezinde ise, bütün bunları gerçekleştireceğine inanılan “Devlet” bulunmaktadır. Dolayısıyla, her iki anlayış farklı sebepler için de olsa aynı gaye etrafında toplanmakta ve otoriter anlayışın izlerini taşımaktadır.

Son olarak kültürel politikaların da Türkiye açısından cemaatleşmeye önemli tesiri tespit edilmiştir. Bilhassa batılılaşma anlayışı ile laiklik anlayış ve uygulamaların etkisi ortaya çıkmaktadır. Batı karşısında güçsüzlüğümüzü fark ettiğimiz andan itibaren ya toptan “uygarlık tanrısının ayetleri” sanarak, batılı değerlere sarılmış, ya da ona tepki göstererek geleneksel yapıya sığınmışız veya hiç bir öz eleştiri yapmadan içine düştüğümüz durumun bütün suçunu ona yüklemiştir.

Türkiye’de yaşanan dinî canlanış, geleneksellikten modernleşme sürecine geçişte ortaya çıkan sosyal gerginlikler karşısında, insanlara bir dayanak oluşturmuştur. Bu suretle batı tipi modernleşmenin dolu dizgin gidişine bir tepki şeklinde yorumlanır. Bu reaksiyonel bir hareket olmayıp, batının sömürgeci ve oryantalist yaklaşımına karşı İslâmın yüceltilmesinden ibarettir. Üstelik hem batılılaşma anlayış ve uygulanışına hem de dini dışlayan resmi uygulamalara karşı bir duruşu ifade eder. Zira sekülerize edilen norm ve değerler sistemine karşı kişiyi İslâm kimliği ile ortaya koyma gayreti, cemaatleşmenin temel dinamiğini teşkil etmektedir. Böylece batılılaşma karşısında duyulan tepki ve tepkinin de kaynağı olan, problemlere Batı kaynaklı politikalarla çözüm getirilemediği duygusu, İslâmi kimliği ön plana çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Laiklik anlayış ve uygulamaları da tepkiye dayanan bir cemaatleşmenin sebebi durumundadır. Cumhuriyetten sonra İslâm yeniden tanımlanmış, din laiklik çerçevesinde sıkı bir denetim altına alınmıştır. Hilafetin kaldırılması ve tarikatların yasaklanmasıyla, din standartlaştırılmış, sınırlandırılmış, bu durum din ve cemiyetin müessesevî yapısı arasındaki münasebetleri kopararak, dinin kategorilere ayrılmasına yol ayrılmıştır. Cumhuriyet ideolojisi, gündelik hayata hakim kılınmaya çalışılmıştır. Dinin, ilki, daha çok ferdi boyutunu teşkil eden ahlâkî ve ahirete ait, ikincisi ideoloji ve kültürel bir kimlik vererek sosyal dayanışmayı

sağlayıcı olmak üzere iki fonksiyonu vardır. Cumhuriyet devrinde inkılaplar, dinin birinci fonksiyonuna karşı çıkmazken, kurtuluş savaşında kitlelerin harekete geçirilmesinde dinin kullanılmış olunmasına rağmen, ikinci fonksiyonuna kesinlikle karşı çıkmıştır. Böylece dinin denetim fonksiyonu ve cemiyet içi münasebet ve müesseseler üzerindeki rolü kısıtlanarak, ferdî bir boyuta indirgenmek istenmiştir.

Laikliği yerleştirmek için demokrasinin ihmal edilmesinden dolayı, yaşanan zorlamalar ve sosyal gerginlik cemiyeti yeni arayışlara yöneltmiştir. Nitekim bazılarınca laik olmakla hoş görülmesi olmanın birbirinden farklı şeyler olduğu belirtilmekte, bu ikisinin birbirine karıştırılmaması gerektiği ileri sürülmektedir. Aynı zihniyetle karşı tarafta dinle hoş görünün birbirine karıştırılmaması gereği vurgulanarak, karşılıklı tepki ve sosyal gerginliklere yol açmaktadır. Bu sebeple yeni arayışlara giren halk, dinî cemaatleri bunlardan biri olarak görmektedir.

Malatya'da yapmış olduğumuz uygulamalı araştırmada elde ettiğimiz sonuçlar, teorik kısımda çizdiğimiz çerçevenin üzerine oturmaktadır. Malatya sosyal yapısı itibarıyla Türkiye'nin bir çok şehrinde de olduğu gibi sağlıklı şehirleşmenin yaşandığı bir şehir özelliğindedir. Fertlerin ihtiyaçlarına yönelik, şehre has müesseselerin olmayışı veya fonksiyonlarını ifa edemez halde oluşu, büyük bir şehir olmamasına rağmen, Malatya'da yoğun bir cemaatleşmenin ve bu yoğunluğa bağlı olarak cemaatler arası farklılaşmanın görüldüğü müşahede edilmiştir. Yapmış olduğumuz incelemelere binaen cemaatlerin üç ana grup halinde sınıflandırılabilceği tespit edilmiştir. Bunlar Geleneksel, ılımlı ideolojik, ve ideolojik cemaatler şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Geleneksel cemaatlerle, İslâmın, yayılışıyla birlikte değişik iklimde, coğrafyada yaşayan ve değişik kültürlere sahip olan milletlerle karşılaşması neticesinde ortaya çıkan; İslâmî ölçülerin içinde kalmak şartıyla, farklılıkları kabul eden bir anlayışın tezahürü olan, tarikatlar kastedilmektedir.

İkinci grup olarak ılımlı ideolojik cemaatler adlandırılması yapılmıştır. İlimli cemaatlerle Malatya'da bulunan cemaatlerden Aczimendilik hariç bütün versiyonları ile Nur talabeleri ve Süleyman Efendi'nin talebelerini kastetmekteyiz. Zira bunlar ne klasik manâsıyla tarikat, ne de değişik anlayışlarından ve metodlarından dolayı, ideolojik cemaatler grubuna dahil olmaktadır. Tarikatlardan farklı bir eğitim ve disiplin anlayışına sahip oldukları gibi, farklı bir teşkilatlanma ve idrak tarzına da sahiptirler.

Nihayet, son olarak ideolojik cemaatleri zikredebiliriz. Bu cemaatler bir çok özellikleri bakımından kendisini diğer iki cemaatten oldukça önemli farklarla ayırmaktadır. İdeolojik

cemaatler, bir çok noktada geleneksel İslâmî idrak tarzından ayrılmaktadır. Geleneksel İslâmî anlayışa karşı oluş ve şirk olduğu iddiası, geleneği toptan reddedişe yol açmıştır. Dinde, bütün tarihi ve hemen hemen bütün otoriteleri reddediş, tarikat ve ılımlı gruplardan en ciddi ayrılmayı gerçekleştirmiştir. İçten ziyade dışa dönüklük ve kısmen kollektif çözüm üretme tarzı, ortak yön olurken, referans kaynakları en ciddi farklılığı oluşturmuş ve ideolojik cemaatler daha çok şekilselliğe kaymıştır.

Geleneksel cemaatlerin grup yapısı demokratik bir özellik gösterirken, ılımlı ideolojik cemaatlerde hiyerarşik bir yapı, sıkı bir ast-üst münasebeti sözkonusudur. Ideolojik cemaatler ise, hücreler tarzında şekillenmiş bir yapı arz etmektedir.

Cemaatleşme sebeplerinde, teorik çerçevede çizmiş olduğumuz sebepler, mülakata katılan üyelere yöneltilen sorulara verilen cevaplarda pek bulunmamaktadır. Ancak, metodumuzun mülakat olması avantajı, sadece belirli sorulara bağlı kalmama imkânı verdiğinden ve mülakat yapılan kişilerin oldukça uzun konuşmalar yapmalarından dolayı gerçek sebeplere ulaşmak mümkün olabilmıştır. Başlangıçta cemaatleşmeye, hep dinî sebepler gösterilmiştir. Geleneksel cemaatler, irfan, aşk, hoşgörü, tevazu vs. gibi daha çok iç zenginliğe ulaştırıcı sebepler gösterirken; ılımlı cemaatler ilmî tarafın olması, doğu-batı dengesinin kurulması, yaşanabilir olması gibi sebepler ileri sürmüştür; ideolojik cemaatler ise, radikal çözümler getirdiği, Kur'an'ı kaynak aldığı vs. gibi gerekçeleri sıralamışlardır. Buna ilaveten, cemaatler bir güven ortamı sağlamakta, üyeler şahsiyetinin tamamıyla katılarak, şahsiyet parçalanmasından kurtulmaktadır. Şehirleşmenin getirdiği bahsedilen problemler halledilmekte veya bundan uzaklaşabilmektedir. Böylece psikolojik tatmin bulunmakta, itibar görülebilmekte, tâbi olunarak bir takım rahatsızlıklarından uzaklaşabilmektedir. Sıkı bir dayanışma ile üyelerin ev, iş, eş bulması sağlanmakta, okul, burs, yurtla eğitim imkânlarına kavuşulmakta, iktisadî dayanışma ile adeta bir menfaat birliği fonksiyonu ifa edilmektedir.

Cemaatlerin sosyal münasebetler ve mensupları üzerinde ciddi kontrol ve etkilerinin olduğu görülmüştür. Üyelerin hayata bakışlarından, okuyacağı kitaba, seçeceği ayet ve hadisten bunların nasıl yorumlanacağına, giyeceği kıyafetten, yiyeceği yemeğe, rey vereceği partiye kadar bir etkinin ve kontrolün hatta ısrar ve müeyyidenin varlığı görülmüştür. Dışardan gelen mesajlar cemaatin içindeki hiyerarşik yapıya göre şekil alarak, onların etkisi ve kontrolü süzgecinden geçerek ferde ulaşmaktadır. Oysa tam tersi bir istikamet takip etmesi gereken mesajın alınışı, ferdin şahsiyetinin cemaat içinde eridiğinin de bir göstergesi olmaktadır. Ancak bu durum değişik cemaat tiplerine göre farklılaşmaktadır.

Cemaatler bilhassa tarikat ve ilımlı ideolojik cemaatler, başlangıçta diğerk cemaatler hakkında yorum yapmamalarına veya müsbet ifadeler kullanmalarına rağmen, sonradan bunun değıştiğı görölmüştür. Karşılıklı olarak tenkid, itham, hatta tekfir silahının kullanılmıştır. Tarikatlar ilımlı cemaatleri en fazla zâhirî gördüklerini belirtmiş, ama teşvik edilmesini ileri sürmüşlerdir. İlimli cemaatlerde bazen kitabî İslâmdan ayrıldıkları ve ilmî seviyelerinin düşük olmasından dolayı tarikatları eleştirmişlerdir. Ancak yine de karşılıklı bir kabulün, hiç değılse karşı çıkışın olmadığı görölmüştür. Hatta bazı ilımlı cemaat üyelerinin daha zengin bir iç yaşantısının olması sebebiyle aynı zamanda tarikat mensubu oldukları ifade edilmiştir. Ancak, esas karşı çıkış ideolojik cemaatlerle diğerk iki cemaat tipi arasında yaşanmaktadır. Karşılıklı ithamlarda bulunulmakta, hatta ideolojik cemaatler diğerklerini tekfir edebilmektedir. Karşılıklı olarak (bilhassa ideolojik cemaatler tarafından) ciddi ithamların, nitelendirmelerin, sıfatların hatta sövgülerin kullanıldığı müşahede edilmiştir. Cemaatler ferdin hayatının tamamını kuşatması açısından oldukça önemlidir. Zira fert, sosyal münasebetlerini cemaatin normlarına, hedef ve vasıtalarına göre tanzim etmektedir. Müessesevî yapıdan gelen etkiler ise cemaatin mukavemet duvarından âdeta geri dönmektedir.

Cemaatlerin amaçları açısından farklılıklar mevcut olmakla birlikte yine en büyük farklılığı ideolojik cemaatlerde görmektediriz. İdeolojik cemaatler topyekün bir değışmeyi arzularken, ilımlı ve geleneksel cemaatler, rahatsızlık verici bir takım uygulamaların kalkmasını amaçlamaktadırlar.

Cemaatler amaçları doğrultusunda metodlarını da seçmektedirler. Geleneksel ve ilımlı cemaatler, aşağıdan yukarı, tabandan tavana, eğitim ve ıslahla bir geçişi düşünürken; ideolojik cemaatler yukardan aşağı, tavandan tabana eylem ve devrim yoluyla topyekün değışim arzulanmaktadır.

Cemaatler, kendi normlarını kendileri oluşturma yoluna gittikleri için, cemiyetin normatif yapısıyla bir çatışma veya uyuşmama durumu söz konusudur. Ancak bu durumun boyutları cemaatlere göre farklılık göstermektedir. Buna göre Türkiye’de va’z edilen veya uygulanan İslâma ideolojik cemaatler tarafından topyekün karşı çıkılarak, değıer yönelimli bir hareketin içerisinde bulunulmaktadır. Geleneksel ve ilımlı cemaatler ise, birtakım uygulamalardan rahatsızlık duymakla birlikte, norm yönelimli bir hareket niteliğı arzetmektedirler. Uygulanan kültürel politikaların büyük bir kısmına karşı çıkılmakla birlikte yine de bir bütünleşmeden bahsetmek mümkündür. Din, devlet, millet, vatan vs. gibi değıerler

etrafında birleşilmekte, bunun için gereken gayret sarfedilmektedir. Ancak, ideolojik cemaatlerde, ciddi bir yabancılaşma, hatta karşı çıkış olduğu müşahede edilmiştir.

Netice itibariyle, yapmış olduğumuz çalışmada cemaatler arasında benzerlikler olduğu gibi önemli farklılıkların mevcudiyeti de tesbit edilmiştir. Alakalı bahislerde değinildiği gibi, cemaatler arasında ciddi farklılıklar, amaç, metod, üyeler arası münasebet ve cemaatler arası münasebetlerde olduğu gibi, bilhassa dinî idrak tarzında ciddi farklılıklar gözlenmiştir. Bütün bu farklılıklar, dinin bütünleşmeyi temin eden fonksiyonu, yerini, farklılaşmaya bıraktığı görülmektedir. Dolayısıyla dinin kültürel kimlik kazandırarak dayanışmayı sağlayıcı rolü cemaatler tarafından karşılanamamaktadır. Cemaatler, kendi normlarını koyarak, cemaat içerisinde bir bütünleşme temin etmekte ancak, sırf kendi içerisinde temin edilen bu bütünleşme cemiyet içerisinde farklılıklara yol açmaktadır. Değişik dinî idrak tarzlarının yaşandığı bu cemaatler, hem cemiyet içerisinde va'z edilen İslâmdan, hem de diğer cemaatlerin idrak ettikleri İslâmdan ayrılarak, sosyal bütünleşmeyi engelleyici bir rol ifa etmektedir.

BİBLİOGRAFYA

KİTAPLAR

- ZEYDAN, Abdülkerim; İslâm Devletinin Esasları, I., (Çev. U. Ulutürk-M. Karabulut), İst. 1988.
- AKBAR, Ahmed; Postmodernizm ve İslâm, (Çev: O. Deniztekin), İst. 1995
- AKYOL, Taha; Haricilik ve Şia, İslâm'da Devrimciliğin Sosyolojik Kaynakları, İst. 1988.
- ALAGAŞ, M. ; Kimlik Tercihi, İzmir 1994.
- Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye'de İslâmcı Akımlar, (Çev: Y. Polat) İst. 1990
- AMMARA, Muhammed; Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti, (Çev: A.Karababa - S. Barlak), İst. 1991.
- ARIK, Remzi Oğuz; İdeal ve İdeoloji, İst. 1969.
- ATACAN, Fulya; Kutsal Göç, Radikal Bir Grubun Anatomisi, İst. 1993
- ATAY, H.- ÖZTÜRK, Y. N. ve Diğerleri; İslâm Gerçeği, Ank. 1995
- AYAS, Rami; Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma Ank., 1991
- AYVAZOĞLU, B; İslâm Estetiği ve İnsan, İst. 1989
- BA-YUNUS, I.- AHMED, F; İslâm Sosyolojisi, Bir Giriş Denemesi, (Çev. R.KAYA), İst., 1986
- BAŞGİL, Ali Fuad; Din ve Laiklik, 6. Baskı, İst. 1991
- BERGER, Peter L.; Dinin Sosyal Gerçekliği, (Çev : A. Coşkun), İst. 1993
- BİCE, Hayati; Türk Yurtlarında İmanımızın İşaret Taşları, Ank., 1992
- BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; Genel Sosyoloji, 4. Baskı, İst. 1986
- BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; Din Sosyolojisi, İst., 1985
- BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan; Sosyolojik Açıdan İslâmiyet ve İslâmi Kavramlar, İst. 1992
- BOTTOMORE, T. B.; Toplum Bilim
- BOZGEYİK, Burhan; Bütün Cepheleriyle İran Meselesi, İst. 1981
- BULAÇ, Ali; Din ve Modernizm İstanbul 1990
- BULAÇ, Ali; İslâm ve Fanatizm, İst. 1993
- ÇAĞATAY, Tahir; Günün Sosyolojisine Giriş, 2. Baskı, Ank., 1968
- ÇAKIR, Ruşen; Ayet ve Slogan, Türkiye'de İslâmî Oluşumlar, İst., 1993

- ÇEKMEGİL, Said; Vahye Göre Büyük Zulüm, 2. Baskı, İst., 1992
- ÇEVİK, Dolunay; Sembolik İletişim, Ank., 1994
- CRUTCHFIELD S. Richard; KRECH, David; , Cemiyet İçinde Fert, 1 Kitap, (Çev: M.Turhan), İst. 1983, sh. 351
- CRUTCHFIELD S. Richard; KRECH, David; Cemiyet İçinde Fert 2. Kitap, (Çev: M.Turhan) İst. 1983, sh. 387-389
- CRUTCHFIELD S. Richard; KRECH, David; Sosyal Psikoloji, Teori ve Sorunlar (Çev: E. Güçbilmez - O. Onaran), Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, 1967
- DÖKMECİYAN, Hrair R.; Arap Dünyasında Köktencilik (Devrimci İslâm) (Çev: M.Karahanoglu), İst. 1992
- EKBER, Ahmed; İslâmın Keşfi, (Çev : L. Karaman), İst. 1994
- El Kardavi - Yusuf, Ümmeti Yıkan İthal Çözümler (Çev : R. Tosun) İst. 1990
- EL-BUTİ, SAİD, Ramazan ; Müslümanların Gerilemesinden Kimlek Sorumludur, (Çev: B. Sağlam), İst. Tarihsiz
- ELİADA, Mircae ; Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu (Çev : M. Aydın), Ank. 1990
- ELİBOL, Saadeddin; İlim ve İdeoloji, Ank., 1980
- ERAYDIN, Selçuk; Tasavvuf ve Tarikatlar, 4. Baskı, İst., 1994
- ERDOĞMUŞ, Zeki; Sosyal İlişkilere Analitik Bir Bakış, Elazığ, 1989.
- ERKAL, M.E.: Sosyoloji, İst., 1983
- ERÖZ, Mehmet; İktisat Sosyolojisine Başlangıç, 3. Baskı, İst. 1982
- FAZLUR, Rahman; İslâm, (Çev: M.Aydın-M.Dağ), İst. 1992
- FIĞLALI, Ethem Ruhi; Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri, 5. Baskı, Ank., 1991
- FREYER, Hans; Din Sosyolojisi, (Çev: T. Kalpsüz), Ank. 1964
- FREYER, Hans; Endüstri Çağı, (Çev. B. AKARSU-H. BATUHAN), İst., 1954
- FROMM, Erich, Psikanaliz ve Din, İnsan Bir Tanrı mı? (Çev: A. Arıtan), 2. Baskı, İst., 1991
- GİBB, H.A.R.; İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar, (Çev: K.Durak-A.Özkök-H.Yücesoy-K.Dönmez), İst. 1991
- GÖLE, Nilüfer; Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme, 3. Basım, İst. 1992
- GÜNAY, Ünver; Din Sosyolojisi Dersleri, Kayseri, 1993
- GÜNGÖR, Erol. ; İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, 6. Basım, İst. 1989
- GÜNGÖR, Erol.; Sosyal Meseleler ve Aydınlar, (Haz: R. Güler-E. Kılınc), İst. 1993

- GÜNGÖR, Erol, Dünden Bugünden, Tarih-Kültür-Milliyetçilik, İst.
- GÜNGÖR, Erol; Türk Kültürü ve Milliyetçilik 7. Baskı, İst., 1989
- HAKİM, Said; Rabhani Yol ve Sünnetullah, 6. Basım, İzmir 1993
- HALİL, İmadüddin; İslâm'da Liderlik, (Çev: M.Yolcu), İst. 1987
- HALİL, İmadüddin; İslâm'ın Tarih Yorumu (Çev: A.Ağırakça), İst. 1988
- HAN, Vahidüddin; Müslümanların Dünyü, Bugünü, Yarını, (Çev: A.R.Temel), İst. 1990
- HEKİMOĞLU İsmail; 100 Soruda Bediüzzaman Said Nursi, Risale-i Nur Külliyyatı ve Risale-i Nur Talebesi, İst. 1991
- HOFFER, Eric; Kesin İnançlılar (Çev. E. GÜNÜR), İst., 1978
- HUNT, Elgin, F.; Social Science, 4 th edition, New York, 1972
- İLYASOĞLU, Aynur; Örtülü Kimlik, İst. 1994
- İMAM Gazzali; İslâm'da Musamaha, (Çev: S.Uludağ), İst. 1990
- İMAM, Humeyni; Cihad-ı Ekber, (Çev: A.Nurhah), İst. 1989
- İNKALES, Alex, Sociology, New Jersey, 1982
- İSBİR, Eyüp; Şehirleşme ve Meseleleri Ankara, 1980
- İSLÂMOĞLU, Mustafa; İsrailoğulları'ndan Ümmet-i Muhammed'e Yahudileşme Temayülü, İst. 1995
- İSLÂMOĞLU, Mustafa; Yürek Devleti, 10. Baskı, İst. 1994
- İZUTSU, Toshihiko; İslâm Düşüncesinde İman Kavramı, (Çev: S.Ayaz), İst. 1984
- KABAKLI Ahmet; Temellerin Duruşması, 14. Baskı, İst., 1992
- KAPLAN, Yaşar; Demokrasi Risalesi, 3. Baskı, Ank., 1985
- KARA, İsmail; Türkiye'de İslâmcılık, İst. 1995
- KARPAT, Kemal; Türk Demokrasi Tarihi, Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller, İst., 1967
- KEHRER, G.; Din Sosyolojisi, (Çev : S. Yüksel),İst.,1992
- KELEŞ.- UNSAL, - ARTUN; Kent ve Siyasal Şiddet, Ank., 1982
- KELEŞ, Ruşen; 100 soruda Türkiye'de şehirleşme, Konut ve Gecekondu, İst. 1972
- KEPEL, Gilles; Tanrı'nın İntikamı, Din Dünyayı Yeniden Feth Ediyor, (Çev: S. Kırmızı), İst. 1992
- KESSLER, G.: Sosyolojiye Başlangıç, (Çev. Z. FINDIKOĞLU), 2. Baskı, İst., 1985
- KERİMOĞLU, Yusuf ; Kelimeler, Kavramlar, İst. 1985
- KILAVUZ, Ahmet Saim; İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi, 4. Baskı, İst. 1994

- KISAKÜREK N. Fazıl; Yolumuz, Halimiz, Çaremiz, İst. 1977
- KISAKÜREK, Necip Fazıl; Doğru Yolun Sapık Kolları, Arınma Çağında İslâm, İst. 1978
- KÖKSAL, Emin; Türkiye’de Dini Hayat, İzmir Örneği, İst., 1992
- KONGAR, Emre, Türkiye Üzerine Araştırmalar, İst., 1993
- LEWIS Bernard; İslâmın Siyasal Dili, (Çev: F.Taşer), İst. 1992
- LEWIS, Bernard; Modern Türkiye’nin Doğuşu, (Çev. M. KIRATLI), 4. Baskı, Ank., 1991
- LİNG, Henri, C.; Çağımızda Dine Dönüş, (Çev: N. Orelbi), İst. 1979
- MARDİN, Şerif; Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, (Çev. M.ÇULHAOĞLU), İst., 1992
- MARDİN, Şerif; Din ve İdeoloji, 2. Baskı, Ank., 1982
- MARDİN, Şerif; İdeoloji, 2. Baskı, Ank., 1982
- MAUCORPS, P.; Sosyal Hareketlerin Psikolojisi, (Çev : S. Evrim) İst. 1965
- MECIVER-PAGE; Cemiyet 1, (Çev: A.Kurtkan) İst. 1969
- MENSCHİNG, Gustave; Dini Sosyoloji, (Çev: M. Aydın), Konya, 1994
- MERİÇ, Cemil; Bu Ülke, (Yay.Haz. M.A. MERİÇ), İst., 1992
- MEVDUDİ; Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim, (Çev: B. Tuna), 3. Baskı, İst. 1993
- MEVDUDİ; Hitabeler, (Çev: A.Genceli) İst. 1986
- MUCCHIELLI, Alex; Zihniyetler, (Çev: A. Kotil), İst. 1991
- MUMCU, Uğur; Rabıta, 13. Baskı, İst., 1994
- MÜSLİHİDDİN, Muhammed; İslâm ve Sosyoloji (Çev: S.Şener), İst. 1987
- NASR, Seyyid Hüseyin; İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı, (Çev : A. Ünal), İst. 1984
- NIRUN, Nihat; Sistematik Sosyoloji Yönünden, Sosyal Dinamik Bünye Analizi, Ank. 1991
- NORTBOURNE, Lord; Modern Dünyada Din, (Çev : S. Yalçın), İst. 1995
- OZANKAYA, Özer, Türkiye’de Laiklik, Atatürk Devrimlerin Temeli, 4. Basım, İst. 1990
- ÖZCAN, Ruhi; Vahiy Kültürü, 10 Baskı, (Haz : M. Kasadar), İst. Tarihsiz
- ÖZEL, İsmet : İrtica Elden Gidiyor, İst. 1988.
- PARLA, Jale; Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik, İst. 1985.
- ROY Olivier; Siyasal İslâmın İflası (Çev: C.Akalin), İst. 1994

- SAİD, Edward; Haberlerin Ağında İslâm (Çev: A.Alatlı), İst. 1984
- SAİD, Edward; Oryantalizm, (Çev: S. Ayaz), İst. 1991
- SARIBAY, Ali Yaşar; Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm, İst. 1994
- SELİM, Ahmet; Din- Medeniyet ve Laiklik İst. 1991
- SERDAR, Ziyaüddin; İslâm Medeniyetinin Geleceği, (Çev: D. Aydın), İst. 1986
- SERİF, Muzaffer; Sosyal Kuralların Psikolojisi, (Çev: I. Sandıkcıoğlu), İst. 1985
- SEYYİD, Rıdvan; İslâm'da Cemaatler Kavramı, (Çev: M.Can), İst. 1991
- SEZAL, İhsan; Şehirleşme, İst., 1992
- SEZEN, Yümni; Sosyoloji Açısından Din, Dinin Sosyal Müesseseler Üzerindeki Tesiri, İst., 1993
- SEZEN, Yümni; Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar, İst. 1990
- SEZEN, Yümni; Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı, İst. 1993
- SHAYEGAN, Daryush; Yaralı Bilinç, Geleneksel Cemiyetlerde Kültürel Şizofreni, (Çev:H. Bayrı) İst. 1991
- SİDDİKİ, Mazhuriddin; İslâm Düşüncesinden Modernist Düşünce, (Çev: M.Fırat-O.Korkmaz), İst. 1990
- SİSTEMBÖLÜKBAŞI; Türkiye'de İslâmın Yeniden İnkişafı, (1950-1960), Ank.1995
- STEWART, Elbert-GLYNN, James; Introduction To Sociology, 1979
- ŞAYLAN, Gencay; Türkiye'de Laiklik, Yeniüzyıl Kitaplığı
- ŞAYLAN, Gencay; İslâmiyet ve Siyaset Türkiye Örneği, Ank., 1987
- TEKELİ, İlhan; Türkiye'de Kentleşme Yazıları, Ank., 1982
- TEMREN, Belkis; Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi, Ank., 1995
- TOLAN, Barlas; Çağdaş Toplumun Bunalımı, Anami ve Yabancılaşma, 2. Baskı, Ank., 1981
- TUNAYA, Tarık, Zafer; İslâmcılık Akımı, 1991
- TUNÇAY, Mete; T.C.'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931), 2. Basım, İst., 1989
- TURABİ, Hasan; Sudan İslâmi Hareketi, (Çev: E. Demir), İst. 1994
- TURAL, Sadık; Kültürel Kimlik Üzerine Düşünceler, Ank. 1988
- TURAN, Osman; Türkiye'de Manevi Buhran, Din ve Laiklik, 3. Basım, İst. 1993

- TURHAN, Mümtaz; Kültür Değişmeleri, Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik, İst. 1987
- TÜRKDOĞAN, O.; Aydınlıktakiler ve Karanlıktakiler, İst. 1982
- TÜRKDOĞAN, Orhan; Değişme - Kültür ve Sosyal Çözülme, İst. 1988
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er; Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu , İst. 1991, sh. 28
- TURNER, Bryan; Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm, (Çev: A.Demirhan) İst. 1991
- TURNER, Bryan; Max Weber ve İslâm, (Çev: Y. Aktay), Ank., 1991
- TUŞALP, Erbil; Şeriat A.Ş., 2. Baskı, İst., 1994
- ÜLGENER, Sabri; Zihniyet, Aydınlar ve İzmler, Ank., 1983
- ÜLKEN, Hilmi Ziya; Türk Kültürü Tarihi, İst., 1933
- VATANDAŞ, Celaleddin.; Vahiyden Kültüre 2. Baskı, İst., Tarihsiz,
- WACH, Joachim; Din Sosyolojisi (Çev : Ü. Günay), Kayseri 1990
- WACH, Joachim; Din Sosyolojisine Giriş, (Çev : B. İnandı), Ankara 1987
- WATT, Mantgomery; İslâm Nedir? (Çev: E. Rıza), 2. Baskı, İst., 1993
- YAVUZ, F.- KELEŞ, R - GERAY, C.; Şehircilik - Sorunlar, Uygulama ve Politika, Ank., 1973
- YAZICIOĞLU, Hulusi; Bir Din Politikası Laiklik, İst., 1993
- YEKEN, Fethi; Hicri 14. Asırda Beynelmilel Tuzaklar Karşısında İslâm Alemi, (Çev: C. Tayyar) İst. 1992
- YÖRÜKAN, Ayda; Şehir Sosyolojisinin Teorik Temelleri, Ank., 1968
- YÜCEKÖK, Ahmet.; Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo - Ekonomik Tabanı (1946-1968), Ank., 1971
- YÜCEKÖK, Ahmet; 100 Soruda Türkiyede Din ve Siyaset, 3. Baskı, İst. 1983, sh. 106
- ZEYDAN, Abdulkerim; İslâm Davetinin Esasları 1, (Çev: U.Ulutürk-M.Karabulut), İst. 1988
- ZUBAİDA, Sami; İslâm, Halk ve Devlet, (Çev: S.Oğuz), İst. 1994

MAKALELER

- ABDURRAHİM, Müddazir; "Hukuki Kurumlar", İslâm Şehri, (Ed. R.B. SERJEANT, Çev. E. TOPÇUGİL), İst., 1992

- ACAR, Feride; "İslâmcı İdeolojide Kadın : Türkiye'de Üç İslâmcı Kadın Dergisi", Çağdaş Türkiye'de İslâm, (Yay. Haz. R. TAPPER), (Çev. Ö. ARIKAN), İst., 1993
- AHMED, İştıyak; "Pakistan, İslâm ve Demokrasi", İslâm ve Demokrasi, İst. 1994
- ALKAN, Ahmet Turan; "İslâm'ın, Köylü ve Şehirli Pratiği Üzerine Notlar", Türkiye Günlüğü, S. 26, Ocak-Şubat 1994
- ALKAN, Ahmet Turan; "Önce Türkiye : Kavramlar Değil" Türkiye Günlüğü, S. 29, Ağustos - Temmuz, 1994
- ARVASI, Ahmed; "İnanmış Aydının Promlemi" Hamle, Yıl 3, S. 15, 15 Nisan 1983.
- ATEŞ, Toktamış; "Laiklik ve Kemalizim", Varlık, S. 941, Şubat 1986
- AYATA, Ayşe; "Çoğulculuk Karşısında Otoriterlik: İki İslâmi Yayında Sosyal Düşünceler" Çağdaş Türkiye'de İslâm, Haz. R. Tapper, (Çev: Ö. Arıkan) İst. 1993
- AYATA, Ayşe; "Geleneksel ve Modern Dayanışma, Dünyada ve Türkiyede Güncel Sosyolojik Gelişmeler, I. Ulusal Sosyoloji Kongresi, C: 1, Ank., 1994.
- VERGİN, Nur; "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış" Toplum ve Bilim, 29/30, Bahar - Yaz 1985
- AYDIN, Mehmet; "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi" İslâm Kitabı İçinde, Giriş, İst. 1992
- AYVAZOĞLU, Beşir; "Gelenek ve Değişme", Türkiye Günlüğü, S. 25, Kış 1993
- BEHAR, Cem; "Müzikte Gelenek Yeniden Keşfedilebilir mi?" Türkiye'de Toplumsal Değişim, Yeni Yüzyıl Kitaplığı, 1995
- BERKAY, Fügen; "Türk Toplumunu Açısından İslâmiyet" Sosyoloji Dergisi, S. 19-20, 1964-1966
- BERKAY, Fügen; "Şehir Sosyolojisinin Temel Kavramları Çerçevesinde Malatya", III. Malatya Battal Gazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu, Tebliğler, Malatya, 1988
- BİLGİN, Vedat; "Modernleşme ve Gelenek Sorunları Açısından 27 Mart Seçimleri", Türkiye Günlüğü S. 27, Mart - Nisan 1994
- BULAÇ, Ali; "Kitabi İslâm - Ümmi İslâm yada Ümmetin Kitaba Dönüşü", Bilgi ve Hikmet, S. 10, Bahar - 1995
- BULAÇ, Ali; "Radikalizm, Moda Bir Tanımlama ve Dışardan Alınma", Girişim, S. 11 Ağustos 1986

ÇAKIR, Ruşen; “Türkiye Bağımsız Bir Politik Harekete Hiç Tanık Oldu mu?” İslâm ve Demokrasi, İst. 1994

ÇANDAR, Cengiz; “27 Mart : Türkiye’nin Demokratik Metamorfozunun Göstergesi veya Yeni Türkiye’nin Doğum Sancısı”, Türkiye Günlüğü, S. 27, Mart - Nisan 1994

ÇELİK, Ömer; “Dini Bilgi, Dini Fenomen ve İslâmın Ketegorikleştirilmesi” Bilgi ve Hikmet, S. 10, Bahar 1995

ÇELİK, Ömer; “Modern İdrakin Tabii Hasılası yada Tarihin Kırılma Evresinde Son Arayışın Dili”, Bilgi ve Hikmet, Bahar 1993/2

DEĞİŞİM, “Çıkış Yolu : Topyekün İslâmi Değişim”, S. 12, Nisan 1993

DÖNMEZER, Sulhi, “Hızlı Şehirleşme İle Suç ve Ceza Adalet Sistemi İlişkileri” Hızlı Şehirleşmenin Yarattığı Ekonomik ve Sosyal Sorunlar, İst. 1986

DURİ, Abdulaziz; “Hükümet Kurumları” İslâm Şehri (Ed. R.B. SERJEANT, Çev. E. TOPÇUGİL), İst., 1992

ELİAÇIK, İhsan; “İslâm ve Toplumsal Adalet”, Değişim, S. 3, Mayıs 1993

ERKAL, Mustafa; “Hakimiyet Kavramını Nerede Aramalıyız?”, Milliyetçi Çizgi Gazetesi, 26 Nisan 1995

ERÖZ, Mehmet; “Milli Kültür İçinde Alt-Kültür Gruplarının Durumu”, Kültür ve Sanat, İst. 1980

ESPOSITO, John; “İslâm ve Müslamanların Siyasal Yaşantıları”, Güçlenen İslâmın Yankıları, (Ed: J. Esposito, Çev: E. Çatalbaş), İst. 1989

FARUKİ, M.H; “Siz Fundamentalist misiniz?”, (Çev: M.Güneş), Değişim, S. 4, Haziran. 1993

“Fullerle Röportaj”, Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye’de İslâmcı Akınlar, (Çev: Y Polat), İst. 1990

FİNCANCI, Yurdakul; “İslâm mı Demokrasi mi?” Türkiye’de İslâmcılık, Yeni Yüzyıl Kitaplığı

FINDIKOĞLU, Z. Fahri; “Erzurum Şehirleşmesi ve Sosyolojik Belirtileri” İ. Ü. İ. F. M., C. 27, No: 3-4, Haziran 1968-Eylül 1968

GÖLE, Nilüfer; “İslâmi Dokunulmazlar, Laikler ve Radikal Demokratlar”, Türkiye Günlüğü, S. 27, Mart - Nisan 1994

GÖLE, Nilüfer; “İslâmi Hareketler ve Postmodernizm”, 1. İslâm Düşüncesi Sempozyumu, (Yay. Haz. M.BEKAROĞLU), İst., 1995

GÖLE, Nilüfer; "Otoriter Laiklik ve İslâmi Katılım", Türkiye'de İslâmcılık, Yenyüzyıl Kitaplığı

GÜLER, İlhami; "Hasan Hanefi, M.Abid Cabiri ve Muhammed Arkoun Bağlamında Çağdaş Arap Düşüncesinde Din-Siyaset(Devlet) Tartışması" Türkiye Günlüğü, S. 29 Temmuz - Ağustos, 1994,

GÜNAY, Ünver; "Din ve Sosyal Bütünleşme", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi" S. 6, 1989

HEPER, Metin; "Türkiye'de İslâm, Siyasal Sistem ve Cemiyet, Ortadoğudaki Bazı Ülkelerle Bir Karşılaştırma", Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, (Ed: E. Kalaycıoğlu-A.Y. Sarıbay) İst. 1986

KAHVECİ, Niyazi, "İslâmda Reform ve Tarih İlişkisi: Bir Osmanlı Reform Örneği Olarak Devletin Önceliği Prensibinin Doğuşu", Türkiye Günlüğü, S. 21, Kış 1992

KARPAT, Kemal; "Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi", Türk Aydınımın Kimlik Sorunu (Haz.: S.Şen), İst. 1995

KARTAL, Kemal; "Kentleşme Sürecinde Toplumsal Değişme Odağı Olarak Ankara", Kentsel Bütünleşme (Yay. Haz : T. Erder) Ank., 1982

KELEŞ, Ruşen; "Türkiye'de Kentleşme ve Kentsel Gelişme Politikaları", Kentsel Bütünleşme, (Yay. Haz : T. Erder) Ank., 1982

KIRAY, Mübeccel; "Kültür Bütün Bir Yaşam Tarzıdır", Nokta Yıl : 10, Sayı : 33, 10 Ağustos 1992

KÖKTAŞ, Eyüp; "Modern Zamanlarda İslâm ve Siyasal Meşruiyet Sorunu" İst. İslam Düşüncesi Sempozyumu, (Yay. Haz. M.BEKAROĞLU), İst., 1995

KÖSOĞLU, Nevzat; "İnanmış Aydınımın Problemleri", Hamle, Yıl 3, S. 13, 1983

KÖSOĞLU, Nevzat; "Şehirleşme ve Kültür" Hamle, Yıl: 3, Sayı : 5, 7.2.1983.

KUZU, Burhan; "Demokrasinin Gereklere ve Demokrasimizin Bazı Çıkmazları", Sosyo-Politik Yaklaşım, S. 1, Şubat - Mart 1993

MARDİN, Şerif; "Kollektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması", Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik (Çev: S.Dolanoğlu-S. Yılmaz), İst. 1995.

MERT, Nuray; "Yenilmiş İnsanların Ülkesi Türkiye", Türkiye'de Toplumsal Değişim, Yenyüzyıl Kitaplığı, 1995

MİCHON, Jean-Louis; "Din Kurumları", İslâm Şehri, (Ed: R.B.Serjeant, Çev: E.Topçugil), İst. 1992

- NARLI, Nilüfer; "Sosyal Koşullar Belirleyici", *Nokta*, 11 - 17 Şubat 1990
- NARLI, Nilüfer; "Türkiye'de Laikliğin Konumu", *Cogito*, S. 1, Yaz - 1994
- VOLL, John O.; "İslâm Tarihinde Tecdid (Rerewal ve Islah (Reform))" *Güçlenen İslâmın Yakınları*, (Ed: E.J.L. Esposito, Çev: E. Çatalbaş), İst. 1989
- ONAT, Hasan; "Mesheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur'an'ın Rolü", 1. Kur'an Sempozyumu, Tebliğler - Müzakereler, Ank., 1994
- ONAT, Hasan; "Türkiye'de Din Anlayışı ve Fazlur Rahman", *Türkiye Günlüğü*, S. 18, Bahar 1992
- ÖZCAN, Ahmet; "Toplumsal Değişim Geleneği ve İslâmi Değişim", *Değişim*, S. 2, Nisan 1993
- ÖZDEMİR, Niyazi; "Siyasi Hayatımız İçinde Devlet Yapımızın Değişimi", *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*, İst., 1991
- PARLADIR, Selahaddin; "Cemiyet Yapısında Bütünlük Sağlanması Bakımından Kültürel ve Dini Değerlerin Önemi", *Din Öğretimi Dergisi*, S. 12-13, 1987
- SARAN, Nephân; "Göç ve Kentleşme", *Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Dergisi*, Sayı : 4, 1986'dan Ayrı Basım
- SARIBAY, Ali Yaşar; "Refah Partisinin Ardındaki Sosyo-Politik Dinamikler", *Türkiye Günlüğü* S. 27, Mart-Nisan 1994
- SAYARI, Sabri; "İslâm Laiklik ve Demokrasi" *Türkiye'de İslâmcılık, Yenyüzyıl Kitaplığı*
- SEUFERT, Günter; "Türkiye'de ve Almanya'da Dinin Halk Üzerindeki Etkileri - Mukayeseli Bir Çalışma", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı. 10, Bahar 1995
- TAPLAMACIOĞLU, Mehmet; "Din ve Toplum İlişkileri ve Dini Gruplar" A.Ü.İ.F., Ank., 1995
- TAPPER, R; "Giriş", *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, (Yay. Haz. R. TAPPER, Çev. Ö. ARIKAN), İst., 1993
- TATLIDİL, Ercan; "Kent Kültürü ve Boş Zaman Değerlendirmesi", *Dünyada ve Türkiyede Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, I. Ulusal Sosyoloji Kongresi, C: 1, Ank., 1994
- TEKELİ, Şirin; "1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar" 1980'ler Türkiyesinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar, (Haz.: Şirin TEKELİN) II. Baskı, İst. 1993
- TOPRAK, Binnaz; "İki Müslüman Aydın : Ali Bulaç ve İsmet Özel", *Cemiyet ve Bilim*, 29/30 Bahar - Yaz 1985

- TOPRAK, Binnaz; "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, (Ed. E. KALAYCIOĞLU-A.Y. SARIBAY), İst., 1986
- TURAN, İlter; "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür", Çağdaş Türkiye'de İslâm, (Çev. E. Arıkan, Haz.: R. Tapper), İst. 1993
- TÜRKDOĞAN, Orhan; "Türk Toplumunun Kültürel Dinamikleri", Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler, 1. Ulusal Sosyoloji Kongresi, C.I, Ank., 1994
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er.; "Gelenek ve Aydın" Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu, (Yay. Haz. S. ŞEN), İst., 1995
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er; "İdeolojik İslâm", Türkiye Günlüğü, S. 16, Güz - 1991
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er; "İslâm Düşüncesinde Totallik Tartışmaları ve Modernite İle İlişkisi", 1. İslâm Düşüncesi Sempozyumu, (Yay. Haz. M.BEKAROĞLU), İst., 1995
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er; "Modern İslâm Düşüncesinin Başlangıcı Meselesi ve Cemaledin Afgani Efsanesi", Bilgi ve Hikmet, Bahar 1993/2
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er; "Refahlı Demokrasi", Türkiye Günlüğü, S. 27, Mart-Nisan, 1994.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er; "Türk Siyasetinin Eskimeyen Kilidi : Laiklik" Türkiye Günlüğü S. 21, Kış 1992
- ULUDAĞ, Süleyman; "Türkiye'de Din, Devlet, Aydın", Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu, (Yay. Haz. S. ŞEN), İst., 1995
- UNAT, N. Abadan; "Türk Sosyal Bilimler Derneği Başkanı Prof. Dr. N. Abadan Unat'ın Sunuş Konuşması" Kentsel Bütünleşme, (Yay. Haz. T. ERDER), Ank., 1982
- VERGİN, Nur.; "Toplumsal Protesto ve Dinsel Hareketler", İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt 37, S. 1-4, Ekim 77- Eylül 78
- VERGİN, Nur; "Hızlı Şehirleşmenin Sosyolojik ve Siyasal Sonuçları", Hızlı Şehirleşmenin Yarattığı Ekonomik ve Sosyal Sorunlar, İst. 1986
- VERGİN, Nur; "Mülakat", Türkiye Günlüğü, sh. 27 Mart-Nisan 1994
- YAHYA, Osman; "İslâm ve İnsan", (Çev. E. Güngör), İslâmın Bugünkü Meseleleri, 6. Baskı, İst., 1989
- ZARCONE, Thierry; "Nakşibendiler ve Türkiye Cumhuriyeti", Türkiye Günlüğü S. 23, Yaz 1993
- ZONİS, M.; "İran'da Demokrasi", İslâm ve Demokrasi, İst. 1994

TEZLER VE DERS NOTLARI

ATACAN, Fulya; Toplumsal Değişme ve Tarikat, Cerrahi Tarikatı, Doktora Tezi, İst., 1989.

BERKAY, F.:Uygarlık Tarihi Ders Notları.

GHARAJEHLOU, Ali; İran'da ve Orta Doğu'da İslâmın Siyasallaşması Yayınlanmamış Doktora Tezi, İst. 1988

KAYA, Y.: Malatya Şehri Sosyal Bünyesi İçinde İşbirliği ve Mücadele, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İst., 1991

KORKMAZ, Abdullah; Şehirleşme ve Suç Malatya Araştırması, (1981-1985), Yayınlanmamış Doktora Tezi, İst. 1988

ÖZKUL, M.: Sanayileşmeyi Etkileyen Sosyal Faktörler ve Malatya Uygulaması, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İst., 1990

TATAR, Taner; Kurumlar Sosyolojisi, Ders Notları, Malatya, 1996

TATAR, Taner; Siyasi Katılımın Sosyolojik Tahlili (Malatya Uygulaması), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Malatya 1995

YELKENCİ, Sedat; Kitle Hareketleri veya Yönlendirici Unsurlar, Yüksek Lisans Tezi, İst., 1985