

İtibar

Yıl: 6 Sayı: 54 Mart 2016
Edebiyat ve Fikriyat Dergisi
Ayda bir çıkar

**Meziyet Yayıncılık ve Ticaret Ltd. Şti. Adına
İmtiyaz Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**
Tuncay Kara

Genel Yayın Yönetmeni
İbrahim Tenekeci

Yazı İşleri Müdürü
Furkan Çalışkan

Yayın Danışmanları
Ahmet Murat, Güray Süngü
Sibel Eraslan, Süleyman Çobanoğlu

Yayın Editörü
Ali Görkem Userin

Yayın Kurulu
Ahmet Edip Başaran, Ali Emre, Emel Özkan, Ercan Yıldırım
Ercan Yılmaz, Gökhan Ergür, İlker Nuri Öztürk
İsmail Kılıçarslan, İsmail Özen, Murat Erol
Muzaffer Serkan Aydın, Mustafa Akar, Müslim Coşkun
Osman Toprak, Saadetin Acar, Said Yavuz
Suavi Kemal Yazgıç, Yusuf Genç

Fotoğraf Editörü: Selçuk Sümer Özel
Son Okuma: Ali Oturaklı, Fatih Muhammet Atasever
Orhan Özekinci, Samed Karataş, Tuba Kaplan

Sosyal Medya: Kâzım Berkay Özkardaş

Teknik Sorumlular: Abdullah Mesud, Enes Kılıç
Kaan Orhan, M. Emin Küçükler, Sinan Ataer, Soner Karakuş

Kapak Tasarım: MimEmin

İç Tasarım: Çelebi Şenel

Yazışma ve Yönetim Adresi
Orta mah. Numunebağ cad. No: 38 Kat:1
Bayrampaşa İstanbul Tel: 0 212 544 24 61
e-posta: itibardergisi@hotmail.com / www.itibardergi.com

Sosyal Medya
twitter.com/itibardergi - facebook.com/itibardergisi

Abone Bedeli
Altı aylık: 60 Türk Lirası / Yıllık: 120 Türk Lirası
Kurumsal Abonelik Bedeli: 200 Türk lirası

Banka Hesap Numarası
Meziyet Yayıncılık ve Ticaret Limited Şirketi
Yapı ve Kredi Bankası Topkapı-Davutpaşa Şubesi
Hesap No : 88393436
IBAN: TR78 0006 7010 0000 0088 3934 36

Posta Çeki Hesap Numarası
Zehra Çağla Kara
Hesap No: 9052882

Yayın Türü: Aylık, yerel, süreli

ISSN: 2146-5851

Baskı ve Cilt: İmak Ofset Tel: (212) 656 49 97

EDİTÖR'DEN...

Aziz milletimiz, kıymetli memleketimiz büyük bir imtihandan geçiyor. Kardeşlik ahlakına, dostluk hukukuna her zamankinden daha çok ihtiyacımız var. Her işimizi işte bu mesuliyet ve mensubiyet duygusuyla yapmaya çalışıyoruz. Allah hepimizin yardımcısı olsun.

Bahar sayımız, Hasan Aycın'ın bir hediyesiyle açılıyor.

Cevdet Karal, Ahmet Murat, Erdal Çakır, Cafer Keklikçi, Mustafa Akar, Fatma Şengil Süzer, Nurettin Durman, Gökhan Ergür, Adem Turan, Ali Sali, Sadık Koç, İbrahim Gökburun, Seyyid Ensar, Ali Oturaklı, Kenan Yusuf Taşkın, Durmuş Ongun, Cevat Akkanat ve Cengizhan Konuş şairlerimiz.

Öykücülerimiz Necip Tosun, Cemal Şakar, Yıldız Ramazanoğlu, Yunus Emre Özsaray, Betül Nurata, Hüseyin Sefa Ak ve Esra Erman.

Mustafa Çiftçi güzel bir denemesiyle aramızda.

Ahmet Kekeç, bu sayımızdan itibaren 'yazma ve yazma' notlarını bizimle paylaşacak.

Kemal Sayar, Ercan Yıldırım, Mehmet Dinç, Sadık Yemni, Yahya İncetahtacı, Hüsrev Hatemi, Ali Emre, Cihan Aktaş, Nadir Aşçı, Güven Adıgüzel, Özkan Gözel, Mustafa Ruhi Şirin, Hasibe Çerko, Necip Tosun, Raşit Ulaş, Kâzım Berkay Özkardaş, Aşegül Uyar ve Ebubekir Kurban yazılarıyla dergimize omuz veren, değer katan isimler.

Bu sayımızda iki önemli söyleşiye birden yer veriyoruz: Prof. Dr. Ali Şükrü Çoruk ve Prof. Dr. Bedri Gencer.

Samed Karataş sordu, Ali Şükrü Çoruk cevapladı: "Millî Mücadele'nin Değerini İyi Bilmemiz Gerekliyor."

Bedri Gencer'in sorularını Tuba Kaplan hazırladı: "Sünnet ile Kültür Arasında Müslümanlar."

Her iki söyleşiye de dikkatle okumanızı tavsiye ediyoruz.

Daha güzel sayılarda buluşmak duasıyla, umuduyla.

İÇİNDEKİLER

Cevdet Karal / Dönen At.....	4
Ahmet Murat / Uyku Soruları	5
Cafer Keklikçi / Hayat Gidiyor	6
Mustafa Akar / Seni Olan Bir Şeyler.....	7
Erdal Çakır / Dünyanın En Mübarek Annesine.....	8
Fatma Şengil Süzer / Trendeyken Neşeliyken.....	9
Nurettin Durman / Kapının Eşiğinde.....	11
Adem Turan / Şu Üzerimdeki Ağırılık.....	12
Ali Sali / Telbis ü İblis	13
Necip Tosun / Şehrin Sesleri	14
Cemal Şakar / Tohum	19
Yıldız Ramazanoğlu / Annemin Arkadaşları.....	21
Yunus Emre Özsaray / Mecnun'un Yok Oluşu.....	25
Betül Nurata / Bu Karanlıkta Fatih'te Ne İşim Var?.....	28
Hüseyin Sefa Ak / Ben Dolmuş	30
Esra Erman / Asla Geri Dönme.....	33
Mustafa Çiftçi / Dede Gölgesi II.....	36
Kemal Sayar / Hınç, Öfke ve Affediş.....	38
Ercan Yıldırım / Neopaganizmin Son Ürünü: Allah Lafızlı Bina	41
Mehmet Dinç / Kalpsiz Dindarlık.....	45
Sadık Yemni / Üçüncü Kapı	47
Yahya İncetahtacı / İyi İdeasından Kötünün Sıradanlığına.....	51
Hüsrev Hatemi / Şiir Geçmişimize Kısa Bir Bakış.....	53
Ali Emre / Sezai Karakoç Şiirinde Ortadoğu.....	54
Nadir Aşçı / Kısa Durum Muhakemesi.....	57
Ahmet Kekeç / Meşakkatli Türkiye Haritası.....	59
Cihan Aktaş / Süme Böcekli, Neşeli Otel	62
Güven Adıgüzel / Kelebeğin Yüğü	65
Özkan Gözel / Mâ-Beyn	67
Mustafa Ruhi Şirin / Zekâ ve Yeteneği Öldüren Bir Ülkede Yaşamak - IV.....	69
Bedri Gencer ile Söyleşi: Sünnet ile Kültür Arasında Müslümanlar	73
Ali Şükrü Çoruk ile Söyleşi: Milli Mücadele'nin Değerini İyi Bilmemiz Gerekıyor.....	90
Hasibe Çerko / Günümüz Öyküsünde Karakteristik Yorum Gücü ve Özgünlük	94
Necip Tosun / Bir İlk Kitap Başarısı: Küçük Paris Fena Öksürtüyor	96
Raşit Ulaş / Sıcak Savaşın Soğukkanlı Şiirleri: Hicretsizlik	99
Kâzım Berkay Özkardaş / Hafif Demir Kapılar Üzerine.....	101
Durmuş Ongun / Şair	102
Ayşegül Uyar / Bir Arada Yaşama Sanatı Üzerine Bir Örnek: Bajrangî Bhajjaan	103
Ebubekir Kurban / Kalp.....	105
Sadık Koç / Zırh.....	106
İbrahim Gökburun / E Devlet Şifresi.....	107
Seyyid Ensar / Tevil.....	108
Ali Oturaklı / Bu Köy Otuz Sene Sonra Aynı Böyle Olur	109
Kenan Yusuf Taşkın / Hisli İkindiler.....	110
Gökhan Ergür / Yaşayacak Kadar.....	111
Cevat Akkanat / Lirikler.....	112
Cengizhan Konuş / Yeryüzü Fotoğrafı	114

Bedri Gencer:

Sünnet ile Kültür Arasında Müslümanlar

Söyleşi: Tuba Kaplan

Bedri Gencer, İslâmî ilimler ile sosyal bilimlere birleştirilerek düşünce üreten âlim-mütefekkir tipinin günümüzdeki temsilcisi olarak biliniyor. Düşünce hayatımıza hikmetin soluğunu getiren bu istisnai ilim ve fikir adamının ömür boyu süren entelektüel arayışından süzülen bir düşünce ziyafeti niteliğindeki kapsamlı röportajda entelektüel ve sosyal olarak bütün bir kültür hayatımızın derin bir muhasebesini, “sünnet ile kültür arasında kıvranan çağdaş Müslümanların” ibret-âmir serencamını okuyacaksınız.

USÛL VE VUSÛL

Sayın hocam, malûm, tedavinin kalitesi teşhisin kalitesine bağlıdır. Bugün Müslümanlar, modern dünyayla total bir kriz hissinin paylaşıyor. Sizce bu kriz nasıl ele alınmalı?

Total ve derin olduğu içindir ki bugün Müslümanların modern dünyayla paylaştığı krize nereden yaklaşıcağımızı, nasıl tahlil edeceğimizi bilemiyoruz. Bu yüzden küçüğünden büyüğüne, hususîsinden resmîsine hemen hemen her toplantıda “Ne olacak bu Müslümanların hali” türünden konuşmalarla ömür tüketiyor, bir türlü usûlden esasa geçemiyoruz. Evet, vusûlsüzlüğümüz usûlsüzlüğümüzdendir; usûl olmadan maksada vusûl olmaz. Ancak maksada ulaşmak için evvel-i emirde “usûl ve vusûl” gibi temel kavramların mânâsını açıklamak lazımdır. Usûl, metodoloji kavramının belirttiği üzere sadece “felsefe, teknik, metot”

değil, temelde “âdâb” demektir ki bunun başında temizlik gelir.

Kur’ân-ı Kerim’de “el-hayâtü’dünyâ=alçak hayât” şeklindeki sıfat tamlamasında sıfat olarak kullanılan dünya hakkında birçok teşbih yapılmış, bu, kocakarıya, çöle, sahraya benzetilmiştir. Dünya, tozlu ve kirli bir sahraya benzer. Bu yüzden Rabbiniz Kur’ân-ı Kerim’de “Yine odur ki rüzgârları rahmetinin önünde müjdeciler göndermekte ve gökten pâk bir su indirmektediriz” (Furkân, 25/48) buyurur. Temizlik, namaz ve yemek gibi bütün ibadet ve âdetlerin şartıdır. Zikir, ders ve sohbet gibi temel eğitim faaliyetlerinin hepsi, ancak temiz olarak girilebilecek câmiden çıkmıştır. Bugünse, af buyurun, insanların tuvalete girdikleri ayakkabılarla gittikleri toplantı salonlarında, okul dershanelerinde, sivil akademilerde yapılan toplantı ve konuşmalardan ne bereket çıkar? O yüzden önce abdest alarak, temizlenerek kibleye döndükten sonra meselelerimizi konuşmalıyız. Bu konuşmadan ancak beklenen bereket çıkar.

Usûlün “teeddüb”den sonra gelen ikinci boyutu, meseleleri tahlili bir mantıkla ele almayı ifade eden “muhakeme”dir. Müslümanlar, çağımızda yaşadıkları bunalımı genelde “medeniyet=kültür krizi” olarak ifade ederlerken bu ifadede yatan çifte krizi gözden kaçırmazlar. Zahirî “medeniyet=kültür krizi” tabiri, ideal alınan medeniyet=kültürün hayata geçirilmesiyle ilgili bir krize delalet eder. Ancak ideal alınan medeniyet=kültür bizzat sekülerleşmenin ürünüyse Müslümanların “medeniyet=kültür krizi”nden bahisleri, aslında “kriz içinde kriz” yaşadıklarının ifadesi olur.

Yani bizim krizimiz, tahkik için yanlış bir ideal almaktan, gelecek tasavvurumuzu yanlış bir kavramın üzerine bina etmekten kaynaklanmaktadır. Malûm, yanlış temel üzerine doğru bina edilmez. Kültür ve medeniyet kavramlarının şeceresi çıkarıldığında özlerinde yatan illet açıkça görülür.

Bugün kültür, medeniyet gibi kavramları şecerelemeye bakmadan, tâ ‘Asr-ı Saadet’ten beri mütedavil evrensel kavramlar gibi kullanıyoruz. Hâlbuki bunlar, modern çağa özgü, modernliğin ürettiği kavramlardır. O yüzden “kriz içinde kriz”i görmek için bizi birbirine bağlı iki iş bekler. Birincisi, kültür ve medeniyetin geleneksel karşılığını, neden dönüştüğünü, ikincisi bu dönüşümün ortaya çıkış sebebini ve tarzını bulmak. Modern çağda *medeniyet*, din gibi total bir sistem olarak alınmakta, ancak dinin mahiyet ve bünyesine yabancılaşmadan dolayı onun yerini alan medeniyeti tanımlama, ona dayalı tasavvur geliştirme girişimleri de havada kalmaktadır. Ancak *medeniyet* kavramının Almanca karşılığı *kültür* ile mesele biraz daha netleşmektedir. Tarifine bakarak kültür kavramının geleneksel karşılığını bulmak, bize bir semantik temel, hareket noktası sağlar. Bu semantik teşhir yapılmadığı takdirde Cemil Meriç gibi aydınların yaptığı türden entelektüel sondajlar, kafa karışıklığını daha da arttırmaya yarar.

KÜLTÜRÜN KALBİNE YOLCULUK

O halde kültür kavramının tarifıyla başlasak.

Kültürü anlamak için önce dinin iki temel boyutuna bakmak gerekir. Rab-

bimizin insana verdiği “ilim ve amel” kuvvetlerine karşılık olarak din de “ilim ve amel”i konu edinen iki temel boyuttan oluşur. İlim, *millet* ile *şeriat* disiplinlerinin konu aldığı *akide* ile *hüküm* kapsar. Dolayısıyla geniş anlamda ilim, akideyi, şeriat, milleti ve ilim amelde içkin olduğundan tarikat hepsini kapsar. Hadis, şeriat, sünnet, tarikatin özel adıdır. Sünnet, doğru, nebevî ilim (akide, hüküm) ve amel tarzıdır; dolayısıyla geniş anlamda din, sünnet demektir. İşte kültür, sekülerleşme sürecinde din olarak sünnetin yerini alan, onun seküler karşılığını oluşturan kavramdır. Sünnet ve kültür, “düşünüş (duyuş, inanış) ve yaşayış tarzı” olarak tarif edilebilir. İkisi arasındaki farklılık ise “din/tedeyyün” ayırımında yatar.

Sünnet, dinde ikincil şârii temsil eden Hz. Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın dindarlığı olarak bizzat din, norm iken *kültür*, modernleşmenin özel adı olarak kapitalistikleşme sürecinde beşerî tedeyyünün dinleşmesi, norm haline gelmesi, yani modernleşmenin sekülerleşme boyutu demektir. Burada peygamber gönderilmemiş toplumlarda sünnetin olup olmadığı sorulabilir. Sünnet, peygamber gönderilsin gönderilmesin, bütün kadim topluluklarda vardır; onun evrenselliği, fitrata uygun şeriat ve sünnetle gelen peygamberliğin kıdeminden kaynaklanır. Âdem ‘aleyhi’s-selâm, ilk insan ve ilk peygamber olduğundan peygamber ve şeriat gönderilmeyen ümmetlerde bile fitrî duyuş ve davranış tarzı olarak sünnetin bekası görülür. İmam Nevevî’nin *Kırk Hadis*’inde geçen Buharî hadisinde Rasûlullah ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm Efendimiz bu hakikate işaret eder: “İnsanların peygamberliğin ilk sözlerinden eriştiklerinden biri de “Hayâ etmediğin takdirde dilediğini yap” sözüdür” (el-Müttakî 2004: III/53). Burada bir peygamber yerine Konfüçyüs gibi bir

hakim, normatif tedeyyünün kaynağı olarak belirir; *sünnet*’in Çince’deki karşılığı *li* kavramında görüldüğü gibi. Sünnetin zıddı bid’attir. Sünnet, fitrî ve evrensel bir inanış ve yaşayış tarzının adı olarak kalırken bid’atin adı zaman ve zemine göre değişir. Kapitalistikleşmenin getirdiği yeni, gayr-i fitrî hayat tarzı olarak *bid’at*, Katolik Batı’da *medeniyet*, Protestan dünyada ise *kültür* adını almıştır.

Peki, fitrattan uzaklaşma olarak kültür, niçin ve nasıl sünnetin yerini almıştır?

Bunun sebebi, Batı-ıçi kimlik mücadelesinde aranmalıdır; Batı-kaynaklı bir kavram olduğu içindir ki Batı-ıçi kimlik mücadelesi anlaşılma- dan kültür kavramı da anlaşılabilir. Hıristiyanlık içindeki Katoliklik/Protestanlık arası kimlik mücadelesi, sekülerleşme sürecinde de kılık değiştirerek devam etmiş, alternatif kimlik kaynakları olarak felsefe ve kültüre yansımıştır. İtalya ve Fransa gibi ülkelerin evrensel-yönelimli bir üst kimliğin dayandığı “Katolik” bir din anlayışını dayatmasına Almanya gibi Batılı ülkeler, alt kimliğin dayandığı “Protestan” bir din anlayışıyla karşı çıktılar. Katoliklik/Protestanlık mücadelesi, felsefe alanına Rasyonalizm/Romantisizm mücadelesi olarak yansıdı. Rasyonalizm, lafzen *evrenselcilik* anlamına gelen Katolikliğin felsefi karşılığı olarak benimsendi. Rasyonalizmin dayandığı akıl, tümel kimliğin öngördüğü vahdeti, Romantisizmin dayandığı irade ve his ise tikel kimliklerin öngördüğü kesreti ifade eder.

Bu mücadele, dinin ilmî ve amelî boyutlarının sekülerleşmesi tarzında daha net görülür. Katolik Hıristiyanlıkta “teoloji ile tradisyon” (geleneek), dinin “şeriat ile tarikat” denen ilmî ve amelî boyutlarına tekabül eder. Teoloji ile tradisyon, sekülerleşme sürecinde Fransa’da ideoloji ve sos-

yoloji ile medeniyet, Almanya’da ise dünyagörüşü ile kültür kavramlarına dönüştü. Öyle ki “Hak ile batılın mücadelesi” denen din-ıçi ve din-arası inanç mücadelesi, *Kulturkampf* olarak ifade edildi. Bu bakımdan medeniyet ile kültür kavramları, zıt ve hiyerarşik olarak iki tür ilişki içinde görünürler. Birincisi, bunlar, Katolik ve Protestan dünyada sünnetin zıt seküler karşılıkları olarak doğmuşlardır. İkincisi, XX. asırda medeniyet kavramının evrensel bir hâkimiyet kazanmasından sonra tümel ve genel kültür olarak medeniyet ile medeniyetin tikel ve manevî boyutu, “düşünüş tarzı” olarak kültür arasında ast-üst ilişkisi kurulmuştur.

Kültür kavramı bakımından modernleşme/sekülerleşme ayırımını nasıl yapabiliriz?

Modernleşme/sekülerleşme ayırımı, Max Weber’in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Rubu* adlı eserinin başlığında meknûzdur. Kültürü “düşünüş ve yaşayış tarzı” olarak tanımlamıştık. Sekülerleşmeyi de kapsayan geniş anlamda modernleşme, bu küllî anlamda kültürün değişmesi veya sünnetten bid’ate (kültüre) geçiş, dar anlamda ise modernleşme bir topluluğun yaşayış, sekülerleşme ise düşünüş tarzının değişmesi demektir. Bir toplumun yaşayış tarzı, üretim tarzı tarafından belirlendiğinden somut olarak modernleşme feodalizmden kapitalizme geçiş, kapitalistikleşme demektir. Max Weber’in eserinin başlığı, modernleşmenin özelde kapitalistikleşme, sekülerleşmenin ise özelde Protestanlaşma olduğunu belirtir. Her iki sürecin ürünü olarak *kültür*, tırnak içinde “kapitalizmin sünneti” demektir.

Kültürün sünnetin seküler karşılığı olduğunu belirttiniz. Ancak “hars” yanında “maarif ve irfan” gibi kavramları



kültür'ün kadim karşılıkları olarak bulan Cemil Meriç gibi yazarlar var.

Modernleşme denen feodalizmden kapitalizme geçiş, insanoğlunun Hz. Âdem'den beri sürdürdüğü ziraat üretim tarzını altüst eden çok köklü bir dönüşümdür. Modernleşme şeyleri ve dolayısıyla hayatları ve davranışları, sekülerleşme ise kavramları ve dolayısıyla kalpleri ve zihinleri altüst etti. Biz bugün dinimizin adı "İslâm"ı bile modern bir tonla kullandığımızın farkında değiliz. Eskiden Müslümanlar arasında "şer'-i şerif, şeriat-ı mutahhara, sünnet-i seniyye, din-i mübîn, din-i mübîn-i İslâm" gibi son hak din esprisini yansıtan tabirler kullanılırdı; doğrudan İslâm veya "İslâm'a göre şu, bu" gibi tabirler değil. Son hak din inancının sarsıldığı modern çağda yaygınlaşan "İslâm" ise farkında olmasak da ideolojik ve çoğul bir ton ve muhtevayla kullanılmaktadır. Buna göre İslâm, hâşâ dinlerden bir dindir. "Hıristiyanlığa, Yahudiliğe göre

siyaset, ekonomi, eğitim vs."e karşı "İslâm'a göre siyaset, ekonomi, eğitim vs." gibi eserler, böyle bir zımnî kabulü, bilinçaltını yansıtmaktadır.

Dünya bir bütün olduğundan kavramlar da dünyanın kısımlarını birbirinden ayrı ve birbirine bağlı olarak tanımlamak üzere vücuda gelirler. Tarifin karakteristiği "Efrâdını câmi' ağıyârını mâni" ve "tarif"e karşılık kullanılan "had" tabirinde yatan espri budur. Bir kavram ne kadar titiz tanımlanırsa kavramlar ağacı içindeki yeri ve diğer kavramlarla irtibat tarzı o kadar net görülür. Aristogil veya Newtongil gibi bir dünyagörüşü, organizizm veya mekanizizm, hermenötik veya pozitivism gibi paradigmalara, paradigmal teorilere, teoriler ise tabiat ve dünya gibi kavramlara dayanır. Aristo, Newton, Einstein veya onların çağdaşı bir aydın için "tabiat" kavramının ne anlama geldiği bilinmediği takdirde o dünyagörüşü içinde sağlıklı bir düşünce üretilemez. İnsan,

eşyanın, dünyanın belli bir cüz'ünü tanımlayan bu kavramlarla düşünür. Bu kavramlar zihninde net olmadığı takdirde insan sağlıklı düşünemez. Modern çağın trajik çelişkisi, kavram kargaşasından şikâyet edenlerin bile bundan muzdarip olmasıdır. Bugün ülkemiz, daha örf ile âdet, şer' ile şeriat, safvet ile tasavvuf, sufi ile mutasavvıf arasındaki nüansın farkında olmayan aydınlar, hatta fıkıh ve tasavvuf profesörleriyle doludur.

Dolayısıyla birbirine bağlı olarak vücut bulan geleneksel kavramlar manzumesi keşf edilmediği takdirde kültür gibi modern merkezî kavramların kadim karşılıkları gibi modern anlamları da keşf edilemez ve yapılan entelektüel sondajlar, çoğu kez kafa karışıklığını daha da arttırmaya yarar. Kültürle ilgili ana kavram, "edeb"dir. Edeb, sünnetin evrensel dili, anonim adıdır. Eskiden tarikat, sünnet, edeb gibi kavramlara "zât itibarıyla aynı, haysiyet itibarıyla farklı" denir-

di. Ancak dikkat ederseniz, Arapça, Türkçe, Farsça gibi Müslüman milletlerin dillerinde kültürle ilgili yapılan incelemelerin birinde bile “hars, maarif, irfan” gibi kavramların yanında “sünnet”i göremezsiniz. Kültür ve sünnetle ilgili incelemeler birbirinden tamamen kopuktur; kültür, sünnetin seküler karşılığı olduğu halde. Mesela Arapça’da “kültür”ün karşılığı olarak uydurulan modern “sekâfe” terimini İbni Haldun’unki gibi kadim literatürde bulamayan Arap akademisyenlerin bir kısmı, medeniyet dedikleri hadâra’yı sekâfe’nin karşılığı, bir kısmı ise gelişim seviyesi olarak alırlar, Fransız/Alman ayırımını hatırlatır şekilde (el-Beyyûmî 2002: 20). Bu, bahs ettiğimiz modern çağa özgü kavram kargaşasının tipik göstergesidir.

Eğitimin “araç-süreç-amaç” olarak üç boyutunu da ifade etmesi, edebî insan eğitimi açısından merkezî önemini gösterir. Süreç olarak edebî tedib, eğitime, amaç olarak edebî ise güzel duyuş, düşünüş ve davranış melekelerini kazanan birinin eriştiği makam, vasıf, ana fazilet demektir. Süreç ve amaç olarak edebî, çoğaltılamayan, tekil olarak kullanılırken araç olarak edebî çoğul kullanılır. Araç olarak edebî, amaç olarak edebî erişmeyi sağlayacak birikimdir. İbni Kuteybe’nin *‘Uyûnu’l-Ahbâr*, Sâdî’nin *Bostan* ve *Gülîstan* türü eserlerinde olduğu gibi, modern dünyada edebiyat denen şey, araç olarak edebî ifade eder. Buradaki espri, insanı güzele götürecektir bütün güzelliklerden faydalanmaktır. Nitekim *‘Uyûnu’l-Ahbâr* gibi ansiklopedik eserlerde ilim, bir disiplinde vukuf, edebî ise “Her şeyden en iyisini almak” olarak tanımlanır (İbni Kuteybe 2003: II/117). İşte çağımızdaki “genel kültür” deyimine tekabül eden çoğul “edebiyat” ve “maarif” kavramları, bu anlamda araç olarak edebî ifade eder.

Bu noktada dahi âlimimiz Ahmed Cevdet (BOA) Paşa’nın bir yer-

de bulunamayacak “maarif” tarifini vermekte fayda vardır: “Fünûn-ı hikemiyenin kavâ'id-i külliyyesini bilmek ilimdir ve hep nazariyyât kabîlindedir. Ammâ bu kavâ'id-i külliyyenin netâyicine muttali' olmak ma'rifetdir ki nazariyyât-ı muhassana derecesinde kalmayıp tatbîkât-ı ilmiyyeye temas eder. İşte bu cihetle şiiir ve inşâ gibi bâdî-i şeref ve itibar olan şeyler hep ma'ârifden 'add olunur. Ma'ârif dahî ma'rifetin cem'idir. Beyne'n-nâs "ma'rifetli adam" ta'bir olunması ve medreselerde sırf nazariyyât ile meşgûl olanlara 'ulemâ ve talebe-i 'ulûm ve tatbîkât-ı ilmiyyeye girişenlere "aşâb-ı hüner ve ma'ârif" denilmesi bundan münba'isdir. Mekâtib-i 'Umûmiyye'ye nezâret eyleyen zâta Ma'ârif Nâzırı denilmesi de şu mütâlâalardan dolaydır. El-hâsıl, 'ulûm-ı riyâziyyeye "te'âlîm" denilir. Ammâ ma'ârif-i ta'lîmiyye ta'biri mesmû' değildir ve eğerçi te'âlîmin icrâ-yı tatbîkâtı ma'ârifden ma'dûd ise de örf ve istilâhımızda böyle bir ta'bir yoktur.”

“Hars” ise “sekâfe” gibi Arapça ama kadim değil, Ziya Gökalp tarafından kültür’e karşılık olarak uydurulmuş modern bir kelimedir. “Genel kültür” deyimine karşılık alınabilecek hars, “kapitalistikleşme sürecinde beşerî tedeyyünün dinleşmesi” dediğimiz şekilde insan ürünü bir normativiteyi ifade eder.

SÜNNET HAYATINDAN KÜLTÜR HAYATINA

Hocam, hakikaten kavramlara derin bir vukufunuz var. Sizi bu nesle kavramları öğreten "muallim-i evvel" sayanlar haksız değil. Bu kavramsal girişten sonra yüz yıldır yaşadığımız krizi anlamak için kültürü nasıl tahlil etmeliyiz diye soralım.

Temel bir analitik ayırım olarak sünnet=kültürün tarifinden sonra

bunların taşıyıcılarına bakmak gerekir. İngilizce’de “message/medium” denen “risale/vesile” ayırımına karşılık olarak sünnet=kültürü *risale*, taşıyıcılarını ise *vesile* olarak alabiliriz. Burada kültürün dört taşıyıcısını ayırt edebiliriz: Kurumlar (câmi, medrese, tekke), dil (lisan), araçlar (kitap, dergi, sinema vs.) ve aydınlar (âlim, edib, şeyh). Sünnet, kültürün fitrî karşılığı ise “kültür hayatı”ndan önce “sünnet hayatı”nı keşf etmeliyiz. Sünnet hayatından kasıt, düşünüş ve yaşayış tarzının öğretildiği, üretildiği ve paylaşıldığı kanal, ortam ve mekanizma demektir. Burada kanal, ortam ve mekanizma arasında nüans gözetiyoruz. Tekke, temelde sünnetin öğretildiği, aktarıldığı kanal, sünnet mektebidir. Ancak Osmanlı’da olduğu tekkeden konaklara ve toplumun diğer kesimlerine yayılmasıyla sünnetin üretildiği ve paylaşıldığı bir ortam vücut bulur. Modern kültür hayatının unsurları açısından bakıldığında tekkeler, sadece ilim olarak hadis değil, aynı zamanda şiiir, musiki, hatta resim gibi edebî hizmet eden sanatların da üretildiği ve paylaşıldığı ortamlardı. XIX. asırda Kuşadalı İbrahim, Murad Molla ve Ahmed Gümüşhânevî gibi Halvetî ve Nakşibendî şeyhlerinin konak ve tekkeleri, kültür hayatının nabzının attığı birer sivil akademi olarak işliyorlardı.

Peki, “sünnet hayatı”ndan “kültür hayatı”na geçiş süreci nasıl seyr etti?

Modernleşme, feodal emperyal devletlerden kapitalist ulusal devletlere geçiş sürecidir. Dolayısıyla bizde de Osmanlı’dan Türkiye’ye, emperyalden ulusal devlete geçiş sürecinde “sünnet hayatı”ndan “kültür hayatı”na geçilmiştir. Bu süreç, içtimâî/siyasî bağlanma ayırımına bakarak daha iyi anlaşılacaktır. Toplumun, bağlanmanın ve bağın iki türü vardır. Toplum insanların refah, dayanışma, devlet ise adalet, emniyet ihtiyacından doğar. İnsanlar,

topluma yatay, devlete dikey olarak bağlanır. Topluma yatay bağlılık *sünnet*, devlete dikey bağlılık ise *emanet* (iman/isti'man) ile sağlanır.

Diyarbakır'ın Müslümanlar tarafından fethiyle ilgili il müftü kâtibi Seyyid Feyzullah Yusuf Efendi'nin 1218/1803 tarihli açıklamasında görüldüğü gibi: "Ve buşur-i menâsır-ı zaffer ve nusrete binâen bakıyye-i süyûf-i mücâhidîn olan tâife-yi mehâyifinin bir takımı tahsil-i î mân ve bir takımı da dühûl-i dârul'emâne isti'mân ederek ihrâz-ı deste-mâye-i dîn-i mübin edenler taltif ve fırka-i gayr-i müslime dahî tahsil-i istihsâl-i cizye-i şer'iyye ile ta'nif olduktan sonra..." İlk Trabzon Akçaabat müftüsü Mehmed İz-zet Efendi (1873-1926)'nin *Mir'ât-ı Meşrûtiyyet* isimli eserinde tercüme ettiği hadiste de İslâm devletine bağlanma tarzı net olarak ifade edilir: "Arz-ı isti'mân ve tebe'iyetle 'ahd-i hükûmete dâhil olan gayr-i müslime eziyet edenin hasmı ben olurum ve ben kime husûmet edersem rûz-ı kıyâmette ondan ihkâk-ı hak eylerim" (Kara 2012: 263).

Ulusal devletlerde yatay bağ olarak *sünnetin* yerini *kültür*, dikey bağ olarak *emanetin* yerini *vatandaşlık* almıştır. 1856 Islahat Fermanı'nın getirdiği eşit vatandaşlık ilkesinin geleneksel siyasî bağlılık tarzını değiştirmesi, İslâm cemaatinin temelini sarsan gelişme olarak tarihe geçmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla ise şeriatın yerini kanun, sünnetin yerini kültür almıştır. Şeriat medresede, sünnet tekkede öğretilir. Cumhuriyetin inkılâp kadrosu, medreselerin yerine köy enstitülerini, tekkelerin yerine şehirlerde halk evlerini, köylerde halk odalarını kurmuş, ancak bu girişim tutmamış, bunlar giderek işlevini kayb ettikten sonra resmen kapatılmışlardır. Halk evleri önce 11 Ağustos 1951, bilahare 12 Eylül 1980, köy enstitüleri ise 1954'de kapatıldı.

Bu başarısızlığın sebepleri nelerdir?

Birincisi sebep, modernleşme projesinde devlet kurma hedefinin öncelenmesidir. Modernleşme, "kapitalist ulus-devletini kurma" sürecidir. Uluslaşma, aslında dine dayalı cemaileşmenin kapitalizmle yenilenmesi, kapitalistik bir yeniden-cemaileşme demektir. Burada Hıristiyanlık ve İslâm'a mensup belli başlı topluluklar arasında ırk ile din parametrelerine dayalı kimlik ayırımı hakkında bir not düşmekte fayda vardır. Hıristiyanlık ve İslâm gibi dinlere mensup belli başlı topluluklar arasında "dindar/sünnî" ayırımına tekabül eden bir "üst/ast kimlik" mücadelesi yaşanır. Hıristiyanlıkta Yunan, Latin, Cermen, İslâm'da ise Arap, Türk ve İranlı olarak belli başlı üç millet arasında bu mücadelenin verildiği görülür. Hıristiyanlığın geldiği Araplar gibi belli başlı bir millet olmadığından pagan olsa da Avrupalı bilincinde Yunan ırkı "dindar, kavm-i necib", İtalyanlar ve Fransızları kapsayan Latin ırkı ise "sünnî, katolik" olarak görülür. Hıristiyanlıktaki "dindar/sünnî" ayırımına tekabül eden bu "Yunan/Latin" ayırımı İslâm'a "Arap/Türk" olarak yansımış, Türkler, Arapları Müslümanlık, kendilerini Sünnilikle özdeşleştirmişlerdir.

İşte cemaileşme böyle Sünnilikle özdeşleşmiş güçlü bir dinî kimliğe dayandığı içindir ki Batı'da Fransa gibi Katolik ülkeler ile Türkiye gibi Müslüman ülkelerde siyasî modernleşme ulustan ziyade devlet kurmaya yönelmiştir. Türkiye'de "devleti kurtarma" takıntısı gibi pejoratif bir anlam yüklenen modernleşme projesinde devletin öncelenmesi, bu hakikatten kaynaklanır. Osmanlı gibi Türk reformcular da devletin reformuna öncelik verdikleri için ulusal kültür projesi zayıf kalmıştır. Buna bağlı ikinci bir sebep de gelenek meselesidir. Halk evlerinde geliştirilmesi hedeflenen kül-

türün dayandığı ne yerli, ne yabancı bir gelenek olduğu için tutmamıştır.

Bu başarısızlığın sonuçları ne olmuştur?

Medrese ve tekkelerin yerine geçirmeye çalışılan köy enstitüleri ile halk evleri çözülmüştür ama bu arada Dimyat'a pirince giderken evdeki bulgurdan olunmuş, medrese ve tekkeler tarihe karışmıştır. Maalesef Tanzimat'tan beri bizde modernleşme hep yıkıcı anlamda eskinin yıkılması olarak gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Cumhuriyet devrinde bugün bile yaşadığımız krizin "pirince kavuşma ile bulguru kayb etmeme mücadeleleri" arasındaki gerilimden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Cumhuriyet devrinde medrese ve tekke geleneği, Türkiye'nin doğusunda Siirt, Diyarbakır, Mardin, Van gibi çevre ve Osmanlı bakıyesi âlimler tarafından İstanbul gibi merkez şehirlerde bir şekilde sürdürülmüştür.

Çağımızda tekke modernliğe nasıl direnmiş, tasavvuf nasıl kültür hayatını etkilemeye devam etmiştir?

Cumhuriyet devrinde sünnet hayatı, başlıca şiir ve dergiler ile modernliğe direnmiştir. Bu noktada kültürün dili meselesi gündeme gelir. Öncelikle şifahi/kitabî kültür ayırımının modern, hatta kapitalizmin ürünü bir ayırım olduğunu söylemeliyiz. "Şifahi/kitabî İslâm" ayırımıyla güya İslâm dünyasında da sözlüden yazılı kültüre geçişin bir tekâmül olarak takdimi, modern oryantalistik bir iğvâdır. Fitrî evrensel dünyagörüşü açısından bu, tekâmül değil, tam aksine tedennî, yozlaşmadır. Çünkü insan öncelikle okuyan değil, dinleyen bir varlık olarak yaratılmıştır. İnsanın ana rahminde kalpten sonra ilk yaratılan duyu organı kulaktır. Kur'an-ı Kerim'in ilk emri "oku", bugün bildiğimiz anlamda kitabî okuma değil,

hakka davettir. *Mesnevî*, “dinle neyden” diye başlar. Dolayısıyla ilim, satırlardan değil, sadırlardan geçer.

İlmin yazıya dökülmesinin tedennî olarak telakkisi, Eflatun’dan Ebu Yusuf’a kadar bütün kadim aydın-larda görülebilir. Modern zihniyet, halk kültürü/yüksek kültür ayırımı-na karşılık olarak şifahi/kitabî kültür ayırımını yapar ki bu da sun’î ve arızî bir ayırımdır. Geleneksel dünyada popüler ile yüksek kültür arasında ne kadar kesinlikle bir ayırımın yapılabileceği hususu bir tarafa, ikisi de özünde şifahi'dir. Kültürün kalbi, şiir-dir. Muallakât-ı Seb’a (Yedi Asılan) denen, İslâm öncesi devirden kalmış yedi uzun Arap şiir grubuna bakın. Rivayete göre o zaman bölgede ku-rulan Ukaz ve diğer panayır-larda her yıl düzenlenen şiir yarışmalarında se-çilen bu şiirler, Mısır keten bezinden yapılmış tomarlara altın harflerle ya-zılarak o zaman da kutsal kabul edilen Kâbe’nin duvarına asılmıştır. Öyleyse şifahi/kitabî, popüler/yüksek kültür arasında mutlak bir ayırım yapmak mümkün müdür? Şiir yazılmaz, söy-lenir.

Geleneksel çağda ilim ve kültür, özünde şifahi olduğu için kitap yaz-ma fikri de yoktur. Kadim telakki-ye göre cahiller kitap yazar, insana düşen kitabet değil, kıraat, ibdâ ve ibtidâ (yaratıcılık ve orijinallik) de-ğil, ittibâ’dır. Yazılı kültürün kaynağı kitap değil, mektuptur. Mektubun Arapça karşılığı “risale”, aynı zamanda “mesaj” anlamına gelir. İslâm tarihin-deki ilk kitaplar, İmam Şâfiî’nin meş-hur eserinde olduğu gibi, ya mektup anlamında risaleden, ya bir babanın oğluna tavsiyeleri anlamında vasiyet-ten, veya Kudûrî’nin eserinde olduğu ders notlarından doğmuştur. Şâfiî ve Kudûrî gibi âlimlerin eserlerinin hem *er-Risâle* ve *el-Kitâb* gibi genel başlık-larla anılması, hem de üsluplarının son derece sadece olması, doğrudan

kitap olarak yazılmayıp sözden yazıya geçirildiklerini gösterir.

Mektuplar ile onlardan doğan dergi-ler, şifahi ile kitabî kültür arasındaki köprü olmuştur. Nitekim Avrupa’da XVI. asrın başlarında çıkan ilk mev-kuteler, “haber-mektupları” (news-letter) olarak çıkmıştır. Dergiler, gerek Batı’da gerek Doğu’da özellikle yeni fikir akımlarının gelişmesin-de, dinin ideolojikleştirilmesinde ana rolü oynamışlardır. İdeoloji, usûl (*doktrin*), esas (*program*) ve söylem (*nutuk*) olarak bir sacaya-ğından oluşur. XIX. dan XX. asra İslâm dünyasında Türkiye’de *Sırât-ı Müstakîm* (*Sebilü’r-Reşâd*), *Beyânü’l-Hakk*, İslâm ile Mısır’da *el-Menâr* dergisi örneklerinde görüldüğü gibi basın, özellikle program ve söylem bakımından dinin ideolojik bir yo-ruma kavuşturulmasında ana rolü oynamıştır. Dünyada ve yurttan fikir akımları, genelde belli dergilerden doğmuş, onlardan isimlerini almış-lardır; *Servet-i Fünûn*, *Büyük Doğu*, *Diriliş*, *Edebiyat*, *Maverâ* gibi. Namık Kemal, “yayın/basın” ayırımını kabaca “kitap/dergi” ayırımına kar-şılık alıyordu; “kitap/dergi” ayırımı, “ilim (doğru)/fikir”, “gazete/dergi” ayırımı da “malûmat (gerçek)/fikir” ayırımına karşılık alınabilirdi. Ge-leneksel “ortak oy” a karşı “modern kamu oyu”nu yaratma hedefi doğ-rultusunda câmilerde sözlü söylem olarak vaaz, dergilerde yazılı söylem olarak makaleye dönüşmüştür.

XVII. asırda Osmanlı’da meşhur Kadızadeli-Sivasî mücadelesi, temelde câmi vaazlarıyla doğrudan halka, ka-muoyuna hitap ederek yürütülmüştü.

Evet, sünnet hayatının kanalı tekke diyoruz, ama medrese ve tekke başta olmak üzere bütün kültür kurumları câmiden çıktığı için kültür hayatının kalbi câmidir.

KÜLTÜR SAVAŞININ SEYRİ

Cumhuriyet devrinde “sünnet hayatı” ile “kültür hayatı” arasındaki mücadele nasıl seyr etmiştir?

Bu mücadeleyi, “pirince kavuşma ile bulguru kayb etmeme mücadelesi” olarak özetlemiştik. Batıcı aydınlar, Batılı-tarzda yeni bir kültür hayatı kurmaya yönelirken, Müslüman ay-dınlar sünneti olduğu gibi yaşatma imkânı kalmadığı için tabiatıyla “sün-net hayatı”nı “kültür hayatı”na uyarla-mayı hedeflemişlerdir. Tekke ve tasav-vuf ruhu işlevsel olduğu sürece bunda kısmen başarılı olmuşlardır. Çünkü bizim keşf ettiğimiz gibi “din yolu sünnet, sünnet yolu tasavvuf”tur. Tek-ke, sünnet mektebi olduğu için sün-netin hayatiyeti, tekkenin hayatiyeti-ne bağlıdır. Çağdaş Türk düşüncesiyle ilgili bir çalışmamızda Necip Fazıl’dan Nurettin Topçu’ya Sezai Karakoç’tan İsmet Özel’e çağdaş Türkiye’de önde gelen aydınların neredeyse tamamının doğrudan veya dolaylı olarak tasavvufi (Halvetî ve Nakşibendî) tekke gele-neğinden etkilendiğini tespit ettik. Cumhuriyet devrinde Nakşibendilik, Arvasî, Bekkine, Ramazanoğlu, Kot-ku gibi şeyhler, Halvetîlik de Ahmed Tahir Memiş/Fethi Gemuhluoğlu ilişkisi sayesinde kültür hayatını bes-lemiştir. Sezai Karakoç örneğinde gö-rüldüğü gibi, Cumhuriyet devri Müs-lüman aydınlarının neredeyse tamamı Nakşibendî ile Halvetî vizyondan mülhem Kısakürek ile Gemuhluo-ğ-lu tarafından etkilenmiştir. Özellikle “adam yetiştirmeye” kendini adayarak tasavvufun ahlakî vizyonunu Cumhu-riyet devri Müslüman aydın nesline aşılabilen, kültür hayatına yedirebi-len Gemuhluoğlu gibi bir örnek ender görülür.

Türkiye’de İslâmcı düşüncenin Namık Kemal ve Said Halim gibi son-emperyal ve ön-ulusal devletler çağının önemli

yerli Müslüman düşünürlerinin birikiminden kopuk olarak 1960'lı yıllarda kimi komplo teorilerine göre MİT'in inisiyatifyle Pakistan ve Mısır gibi Müslüman ülkelerden yapılan tercüme edebiyatla geliştiği tespitini yapıyor sunuz.

Hemen hemen her devir gibi ulus-devletleri çağı da redd-i miras anlayışına dayandı. Bu anlayış, sadece uzak değil, çok daha yakın mirasın bile reddine yol açan radikal bir ötekileştirme güdüsünden kaynaklanıyor. Mesela İkinci Meşrûtiyet İslâmcılığı, neredeyse on yıl önceki Birinci Meşrûtiyet İslâmcılığından bir kopuşu temsil ediyor. Bu kopuşun birkaç sebebi var. Birincisi, ulus-devletleri çağına doğru kimliklerin dinî temelini aşındıran modernleşme sürecinin hızlanmasıdır. İkinci Meşrûtiyet'ten sonra Osmanlı Devleti'nin 1912-1913'te Balkanlardaki dört devlete karşı yürüttüğü Balkan Savaşları, Osmanlı milletleri arasında Müslümanlığın ortak kimlik olmaktan çıkmasına yol açtı. İkincisi, Birinci Meşrûtiyet devri, Devr-i Hamîdî idi. Dolayısıyla İkinci Meşrûtiyet İslâmcılığının Abdülhamid'e tepkisi, Namık Kemal ve Ahmet Cevdet gibi isimler tarafından Devr-i Hamîdî'de üretilen İslâmî düşünceye de sırt çevrilmesine yol açtı.

Türkiye'deki İslâmcılığın tercüme-kaynaklı ithal olmasının sebebi ise İkinci Dünya Savaşı sonrasının ideolojik konjonktürüdür. İkinci Dünya Savaşı sonrası, Soğuk Savaş devrinin başlangıcıdır. Birinci Dünya, kapitalist Batı, İkinci Dünya komünist, Üçüncü Dünya ise Müslümanların da dâhil olduğu çoğunluğu sömürge mağduru Asya, Afrika ve Latin Amerika ülkelerini kapsar. Üçüncü Dünya için Soğuk Savaş döneminin ana alternatif ideolojisi milliyetçilikle harmanlanan komünizmdir. Burada milliyetçilik, ulus-devletin ulus, komünizm

ise devlet kurmaya yarayan ideolojileri olarak benimsemiştir. Mısır'da olduğu gibi, Arap dünyasında ise milliyetçilik ve sosyalizmin karışımı Baasçılığa karşı İslâmcılık, "ideolojiye karşı ideoloji" olarak çıkmıştır. Türkiye'de komünizmle mücadele derneklerinin kurulduğu 1950'li ve 60'lı yıllarda komünizme karşı İslâmcılığın resmen "teşvik edilmesi" bu yüzdendir.

Son Osmanlı ve erken Cumhuriyet devirlerinde olduğu gibi bütün fikrî ve ideolojik akımlar belli dergiler etrafında şekillenmiş, İslâmcılık, batıcılık, milliyetçilik, muhafazakârlık, kemalizm gibi bütün akımlar, Varlık, Ülkü, Yön, Türk Düşüncesi, Sebülür-Reşâd, İslâm, Selamet, Hilal gibi dergiler etrafında gelişmiş, Nurettin Topçu'nun Hareket, Sezai Karakoç'un Diriliş, Necip Fazıl'ın Büyük Doğu dergisi, Batılılaşmaya karşı verilen medeniyet mücadelesinin adeta karargâhları olmuşlar. Bu kültür savaşında dergiler nasıl bir işlev görmüştür?

Ben, âcizane Türkiye'de 1960-sonrası kültür savaşının mantığının ve bu mücadelede dergilerin gördüğü işlevin halen anlaşılabilmiş olduğu kanaatinde değilim. Cemaileşmenin güçlü bir dinî kimliğe dayandığı Türkiye gibi Müslüman ülkelerin "kapitalist ulus-devlete" yönelik siyasî modernleşme projesinde "ulus"tan ziyade "devlet"e vurgu yapıldığını, devlet kurmanın öncelendiğini belirtmiştik. Bu yüzden erken Cumhuriyet devrinde İslâm'ın temelde yeni kurulan devletten dışlanacak bir şey olarak görüldüğünü ve devleti meşrûlaştıracak totaliter bir ideoloji olarak Kemalizmi inşâ sürecinin ferdî entelektüel teşebbüslerle sınırlı kaldığını söyleyebiliriz.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra başlayan Soğuk Savaş devrinin ürünü 27 Mayıs 1960 askerî darbesiyle bürokratikleşen devleti meşrûlaştırma

kaygısı, erken Cumhuriyet devrindeki devlet-kurma projesinin yerini aldı. Osmanlı, Shmuel Eisenstadt gibi sosyologların tabiriyle bir "tarihî bürokratik imparatorluk"tu. Ulus-devletleri çağının başında Türkiye, bir gün demokrasiye dönüşebilecek bir otoriter devlet olarak kuruldu. Ancak 27 Mayıs 1960 darbesiyle Türkiye, ulus-devletleri çağının ortasında "bürokratik devlet" olarak "özüne döndü." 1961 anayasasıyla gelen "sosyal hukuk devleti" gibi tabirler, aslında bu bürokratik devlet anlayışına dönüşü kamufle etmeye yarayan söylemlerdi. Osmanlı'da "seyfiye-kalemiye", erken Cumhuriyet'te "harbiye-mülkiye" denen asker sivil bürokrasinin devlete hâkimiyetini meşrûlaştıracak bir ideolojiye ihtiyaç doğdu. Bu amaçla doğan Kemalizm gibi modern ideolojiler, aslında Bektaşilik gibi geleneksel teolojilerin kılık değiştirmiş devamıydı.

Eskiden beri İslâm dünyasında din anlayışları belli tarikatlarda tecessüm etmiş, iktidar ve muhalefet tarafları arasındaki mücadele, bu siyasî tutumları temellendiren ortodoks ve heretik din anlayışlarının tecessüm ettiği ana tarikatlar arasında mücadele olarak gerçekleşmiştir. Osmanlı'da Bektaşilik, Yeniçerilerin devlete hâkimiyetini meşrûlaştırmak için kullanılıyor, Bektaşî Yeniçeriler, hep "şeriat elden gidiyor" sloganıyla kazan kaldırıyorlardı. II. Mahmud devrinde Yeniçerilerin imhası kararıyla meşrûiyet kaynakları Bektaşilik de Nakşibendilik karşısında yenilmiş, bilahare Cumhuriyet İnkılabı Bektaşiliğin Nakşibendilikten rövanş olarak gerçekleşmiştir. Aslında sayısız âlim ve şeyhin idam edildiği Cumhuriyet İnkılabıyla bastırılan, İkinci Meşrûtiyet ile başlayan şeriatçılık olarak İslâmcılıktı. "Sünnet olarak İslâm" anlayışına dayalı Nakşibendilik bastırılama(z)dı. Nakşibendilik ile

Bektaşılık, kılık değiştirerek mücadeleye devam ediyorlardı.

Bektaşılık, Cumhuriyetin kuruluşuyla aldığı rovanştan sonra masonluk sayesinde ideolojik bir kabuk değiştirme sürecine girmiş, bu süreç, 27 Mayıs 1960 askerî darbesiyle bir dönüm noktasına ulaşmıştı. 1960'tan sonra bürokrasinin meşrûiyet ideolojisi olarak Bektaşılık Kemalizme dönüştü. Bektaşî Yeniçerilerin “şariat elden gidiyor” sloganının yerini Kemalist generallerin “laiklik elden gidiyor” sloganı aldı. Böylece Türkiye’de İslâm, 1960’dan önce bastırılacak bir şey olarak görülürken, 1960’dan sonra mücadele edilecek bir şey olarak görülmeye başladı. 27 Mayıs darbesinin gerçekleştiği 1960, dünyada olduğu gibi Türkiye’de de “soğuk savaş” denen ideolojik mücadele sürecinin dönüm noktası olmuştur.

Adlandırma kolaylığı için 1960-sonrası döneme “Üçüncü Meşrûiyet” diyelim. Bu süreçte bir taraftan dergiler vasıtasıyla ideolojik akımlar arasında fikrî, diğer taraftan bunların dönüştüğü partiler arasında yoğun bir siyasî mücadele başladı. İslâmcı, milliyetçi, sosyalist gibi farklı kesimler bir taraftan Kemalist sisteme, diğer taraftan birbirlerine karşı mücadeleye giriştiler. Bu süreçte ideolojik taraflar-arasında olduğu gibi taraflar- içinde de çok-katlı bir mücadele başladı; Bektaşılık, ideolojik bir kabuk değiştirirken İslâmcılık da değiştirdi. Kemalizme dönüşen Bektaşılığa karşı Nakşibendiliğin temsil ettiği sünni İslâm’ın kılıcı Necip Fazıl oldu. Osmanlı’da Namık Kemal neyse Türkiye’de Necip Fazıl odur.

O, başlıca siyasî ve medenî (sivil), radikal ve muhafazakâr olarak ayırabileceğimiz iki cepheli bir savaş yürüttü. Bu, dinin “ilim ve amel”e mütetekabil iki boyutunu oluşturan “şariat/tarikat” ayırımına bakarak daha iyi anlaşılır. Burada *şariat*, siyasî, radikal,

ideoloji veya fikir mücadelesinin, *tari-kat* (sünnet) ise medenî, muhafazakâr, kültür mücadelesinin konusunu oluşturur. Necip Fazıl, Osmanlı’nın son devrine damgasını vuran protest aktivistik Nakşibendî-Hâlidî damarı canlandırarak bir taraftan İslâm’ı devletten tasfiyeye kararlı üst-siyasi sisteme karşı halka ideolojik bir İslâm bilinci vermeye, siyaseten sosyalleştirmeye çalışırken, diğer taraftan alt-sivil sisteme, hem Nazım Hikmet’e, hem Mehmed Akif’e karşı daha sofistike bir mücadele yürütmüştür.

Necip Fazıl, 1 Mayıs 1939’da yazdığı bir yazıda belki de ilk kez seküler “dünyagörüşü” kavramını İslâm’a atfen kullanır: “Bu devirde eline kalem almak cesaretini gösteren her insan, yapacağı en beylik teşbih ve kullanacağı en ucuz nükteyi bile, herkesçe malûm bir dünya görüşünün ölçülerine dayamak zorundadır” (Kısakürek 2014). O, bu “dünyagörüşü” kavramından zamanla “ideoloji” kavramına geçerek İslâm’ı bir ideoloji olarak sunduğu eseri *İdeolojya Örgüsü*’nü 1968 yılında yayınladı. İlginçtir ki izleyen yıl 1969, Türkiye’de Millî Nizam Partisi’nin kuruluşuyla Millî Görüş hareketinin başladığı yıldır.

Bu sofistikasyonun onun medenî alanda üç-yönlü bir mücadele yürütmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Birincisi, dini şeriattan ideolojiye dönüştüren İslâmcılara, ikincisi yarı-seküler bir kültürü savunan Yahya Kemal gibi muhafazakâr aydınlarla, üçüncüsü Batı-tarzı modern kültürü savunan seküler aydınlarla karşı “sünnet”i savunmuş, böylece yerli İslâmcılığın tohumlarını atmıştır. İkinci ve Üçüncü Meşrûiyet İslâmcılığı, temelde Mısır’dan çıkan Afgânî-Abduh çizgisinden etkilenen ithal bir İslâmcılıktır. Türkiye’de “müsbet hareket” gibi yuvarlak bir tabirle İslâmcılığa alternatif sunulan Nurculuğun kurucusu Said Nursî

bile bu çizgiden etkilenmiştir. İlahî ve mutlak din=İslâm, insanlar tarafından beşerî tedeyyün=İslâmiyet olarak benimsenir. Tedeyyün=İslâmiyet ise “din ve tarih şuuru” olarak iki ayağa dayanır. Necip Fazıl, din olarak şariat yerine kadim nebevî sünnet-merkezli din, tarih olarak da Cumhuriyet rejimi tarafından Mehmed Akif’in şahsında ötekileştirilen II. Abdülhamid’e sahip çıkmak suretiyle bugünle geçmiş, dinle sünnet arasında irtibat kurmuş ve Selçuklu ve Osmanlı tarihî tecrübesiyle kurulan Türklük=Sünnilik özdeşliğini yeniden göstermiştir. Bu anlamda o, yerli İslâmcılığın veya İslâmcı muhafazakârlığın babası sayılabilir.

Sezai Karakoç ise muhtemelen onun siyasî ve medenî alanda yürüttüğü, görünüşte birbiriyle çelişen bu iki-cepheli mücadelenin verimsizliğine kanaat getirdiği için münhasıran medenî alanda bir kültür mücadelesine girişme ihtiyacını duydu. Karakoç, 1960’da çıkarmaya başladığı *Diriliş* ile yaydığı “İslâm medeniyeti” söylemiyle “İslâm devleti” fikrine dayalı İslâmcılığı yumuşatarak İslâmcılıkla muhafazakârlığın mezcini hazırladı. Kimileri, radikal “İslâm devleti” yerine “İslâm medeniyeti” söylemini sünnet-i seniyye olarak din anlayışına daha yakın olarak ehven-i şerreyn bulabilirler. Ancak çalışmalarında genişçe açıkladığım gibi, burada asıl ve daha büyük risk, özünde seküler “medeniyet” kavramının “sünnet”in, “İslâm medeniyeti”nin “İslâm dini”nin yerini almasıdır.

Son Osmanlı aydınları, “İslâm medeniyetinde kadın” gibi bir başlıkta “İslâm medeniyeti”ni “İslâmiyet=tedeyyün”, yani Müslümanların tarihî-dinî geçmiş tecrübesi, “olan” anlamında kullanıyorlardı. Ancak siz, “İslâm medeniyetinin dirilişi, bir medeniyet tasavvuru” dediğinizde deskriptiften normatife geçmiş, “olan”ı “olmalı” anlamında

kullanarak “tedeyyünü dinleştirmiş” olursunuz. Müslümanlar için din, ebediyen “Kitâb-ı Nâtk” olan Peygamber ‘aleyhi’s-salâtu ve’s-selâm Efendimizin “sünnet” olarak ete-ke-miğe büründürdüğü dindir. Ömer b. Abdülazîz’den II. Abdülhamid’e kadar bütün halife-sultanların dile getirdiği gibi idealimiz, “sünnet-i seniyyenin ihyâsı” olmalıdır; “İslâm medeniyetinin ihyâsı” değil.

KÜLTÜR HAYATININ KURUMLARI

Ulus-devletleri devrinde Türkiye, medreseyi kaybettiği gibi üniversiteyi de kuramamıştır diyorsunuz. Yaşadığımız kültür krizinde üniversitenin rolü nedir?

Gene burada da yaşadığımız, Dimyat’a pirince giderken evdeki bulgurdan olma, modernleşmeyle daha iyi yeniye kavuşma uğruna eskiyi kayb etme trajedisidir. Hep dediğimiz gibi, her şeyin, bu kurumların geçmişteki karşılığını arayarak işin hakikatine varabiliriz. Üniversitenin geçmişteki karşılığı nedir? Geleneğimizde câmiden çıkan medrese ve tekke yanında Enderûn denen, Eflatun’un *Cumhuriyet*’inden ilhamla II. Murat zamanında kurulan, Fatih Sultan Mehmed zamanında geliştirilen saray mektebi vardır. Üniversite, medrese ile mektebin modern karşılığıdır. Üniversitenin doğal ve sosyal bilimleri kapsayan kısmı mektebe, ilahiyat fakülteleri ise medreseye tekabül eder.

Selçuklu ve Osmanlı, Aristo hikmetiyle İslâm ilminin sentezlendiği güçlü bir medrese geleneği oluşturmuştu. Tekke, ortak bir hikmet vizyonu ile medrese ile mektebi birbirine bağlayan köprüydü. Bugünse üniversiteler, böyle bir küllî hikmet vizyonundan mahrumdur. Kâinattaki şeyler, ancak hikmete dayalı bir küllî perspektifle kavranabilir. Bugün diyelim ki “tüke-

tim”, iktisat, ahlak, psikoloji, sosyoloji, edebiyat, tarih, çevre mühendisliği gibi birçok ilim dalını ilgilendiren, ancak bütün bunların birleştiği bir perspektiften kavranabilecek bir konudur. Ancak bugünkü kısır uzmanlaşma sisteminde bir akademisyen, “Ben ancak kendi dalım açısından konuya bakarım, diğerlerinden anlamam” diyerek küllî bakış ihtiyacını bile duymamaktadır.

Mesela İran, en başta harf inkılabı yaşamadığı için Türkiye’nin yaşadığı gibi bir üniversite krizi yaşamamıştır. Bizde harf inkılabıyla kadim kültürün taşındığı koskoca bir dünya, bir medeniyetin ürettiği on binlerce eseri barındıran Süleymaniye Kütüphanesi bir gecede hükümsüz, âtlı kaldı. Dahası İran, eskiyi yok etmeden yeniyi kurmuş, medrese ile üniversitenin temsil ettiği gelenek ile modernlik birbirini besleyerek geliştiği için bizle kıyaslanmayacak ölçüde ilerlemiştir. İran’da bazılarının küçümsediği mollalar, dört dilde dergi çıkarabilir. Bizdeyse çoğunluğu itibariyle sosyoloji veya teoloji akademisyenleri, İngilizce ve Arapça, bir dilde bile yayın yapacak durumda değillerdir. Bugün Türkiye’de üniversite, bilim üreten değil, aktaran, sadece öğretim işlevi gören, daha kötüsü, öğretimden de aciz, sadece gençlerde işsizlikten kaynaklanan sosyal patlamayı önlemek, avutmak için diploma dağıtan bir kuruma dönüşmüştür. Ancak bu, doğrudan üniversite, akademinin değil, bütün bir eğitim sisteminin çöküşünden kaynaklanan bir krizdir.

Kurumlar (câmi, medrese, tekke), dil (lisan), araçlar (kitap, dergi, sinema vs.) ve aydınlar (âlim, edib, şeyh) olarak kültürün dört taşıyıcısını ayırt etmişsiniz. Buna göre herhalde kültür hayatımızın krizi câmiden başlıyor.

Müslümanlığın formülü, “ehl-i sünnet ve cemaat” tabirinde yatar. Kurtuluş İslâm’a, İslâm sünnete, sünnet cemaate, cemaat de câmiye bağlıdır. Müslüman için kurtuluşun yegâne yolu olan sünnet, ancak cemaatle öğrenilir ve yaşanır. Sünneti öğrenmenin yolu, “sahâbî” kelimesinin türediği “sohbet”tir, sohbet ise hemdem olmak, yani birlikte olmak, yanında durmak demektir. Sünnet kültürün, sünnet hayatı da kültür hayatının fitrî karşılığıdır dedik. Cemaat ise câmide oluştuğuna göre, medrese ve tekke başta olmak üzere bütün kurumların çıktığı câmi, kültür hayatının kalbidir. Osmanlı’da olduğu gibi İslâm dünyasında mahalle mescidin, şehir ise “mescid-i câmi” veya “câmi-i kebir” denen câmının etrafında kurulur. Bu yüzden bütün içtimaî-harsî hayatın canlılığı, câmının hayatiyetine bağlıdır.

Çok önce değil, 1960’lı ve 1970’li yıllara bile baktığımızda câmının içtimaî-harsî hayatta oynadığı önemli rolü görebiliriz. 1965 yılında Mehmet Şevket Eygi’nin çıkarmaya başladığı *Bugün* gazetesi, üç-dört yıl içinde 90-100 bin tiraja ulaştı. Gazete, haberciliğin ötesinde Müslümanların cemaatleşmesi için ifa ettiği misyonla tarihe geçti. Mesela hafta içinde gazetede yapılan “Önümüzdeki Pazar günü sabah namazında Sultanahmet Camii’nde buluşuyoruz” ilanı ile Türkiye’nin dört bir yanından gelen 30 bin kişi, sabah namazında Sultanahmet Camii’nde buluşurdu. 1970’li yıllarda Timurtaş Uçar, Ali Yakup Cenkçiler, Mehmed Zahid Kotku ve Necip Fazıl örneklerinde câmi, medrese, tekke ve derginin birbirini nasıl tamamladığını, vaiz, âlim, şeyh ve edibin nasıl elele topluluğu sürüklediğini görürüz. Bugün Timurtaş Uçar gibi câmide kamuoyu oluşturabilecek, toplumu sürükleyebilecek bir isim kaldı mı? Genelde ferdî bir

ahlakî kusur olarak görülen enaniyet ve kibrin asıl içtimaî sebebi, toplumu atomizasyona, tefrikaya götüren bu cemaîleşme kusurudur.

KİBRİN SOSYOLOJİSİ

Kültürel ve sosyal hayatımızda enaniyet ve kibirle kendini gösteren ablakî yozlaşmanın sosyolojik açıklaması, temelde cemaîleşme kusuruyla ilgili diyorsunuz o halde.

Bu krizi sosyolojik olarak birbirine bağlı iki başlık altında ele alabiliriz. Birincisi, bunu, “medeniyet krizi” olarak özetleyebiliriz. Burada medeniyet kriziyle insanın dünyadan ahirete uzanan ontik seferinin dayandığı mekaniyet ve hikemiyet şuurunun kaybindan kaynaklanan ontik bir krizi kastediyorum. “Medeniyet” ile özetlediğim mekaniyet ve hikemiyet şuurunun özünde “gaye” şuru yatar. Mekaniyet, bidayet/nihayet, hikemiyet, araç/amaç ilişkisi şuurudur. Mekaniyet, insanın nereden gelip nereye gittiğinin, nerede durduğu ve nereye gideceğinin şuurudur. İnsanın köyde veya şehirde bir köklülük, asalet duygusu kazanması, nerede durduğunu bilmesi, nereye gideceğini de bilmesini sağlar. Hikemiyet ise neden ve nasıl gideceğini bilmesini, araç ve amaç ilişkisini kurmasını sağlar.

“Medeniyet krizi”ne bağlı ikinci sebepler dizisi ise, “köksüzleşme, muktedirleşme ve gayr-i cemaîleşme”yi kapsar; kriz, “asalet, iktidar ve cemaat” krizidir. Türkiye’de 1960’lı yıllarda başlayan ve son yirmi yılda giderek hızlanan, İstanbul başta olmak üzere büyük şehirlere göç sonucu köylülük veya şehirlilik bakımından asalet kalmadı. Maalesef artık ne köylü, ne şehirli olarak asil insana sahibiz. Köksüzleşmeye eşlik eden muktedirleşmeyi “sonradan görme” kavramıyla anlatabiliriz. Burada bir yanlış anlamaya mahal vermemek için belirte-

lim. Bunları belli bir parti veya lidere mâl ederek kendimizi avutmak, nefsimizi rahatlatmak için söylemiyorum. Bizler, “Nasilsanız öyle yönetilirseniz; Mü’min mü’minin aynasıdır; Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekiniz” nebevî düsturlarına inanan insanlarız. Sonuç itibarıyla bunlar kadedir, yaşanacaktır; biz, mukadderatımızı anlamaya çalışıyoruz.

“Asalet, iktidar ve cemaat” krizi olarak özetlediğimiz medeniyet krizindeki iktidardan kasıt, sadece cemaî siyasi değil, aynı zamanda ferdî iktisadî iktidardır. Cemaî ile ferdî, siyasi ile iktisadî iktidar arasında mutlak bir ayırım yapmak imkânsızdır. Çünkü doğrudan zenginlik değil, “istimlâk” denen mülkiyet hissi, iktisadî iktidarı -insanlar üzerinde- siyasi iktidara çevirir. Biz Müslümanlar olarak çağımızda fakr/gınâ gibi dinin temelinde yatan kavramların anlamlarını kayb ettik. Türkçe’de *zenginlik* denen *gınâ*, aslında “istimlâk” değil, “istiğnâ”dır, yani sadece Allah’a muhtaç olmak suretiyle kulların tahakkümünden kurtulmak, mutlak hürriyete kavuşmak demektir. Aşçı Dede (2006: 1570)’nin hatıralarında geçtiği gibi bu, ontik olarak tasavvufta “الفقير لا يملك ولا يملك” (el-Fakîru lâ yemlikü ve lâ yümlekü) olarak ifade edilir. Yani, “Fakir, malik olmayan ve olunmayan, mülkiyet ilişkilerinden kurtularak hakikî hürriyete erişendir.” Bu anlamda Türkçe’de “yoksul” denen bir fakir de pekâlâ müstağni=zengin olabilir. Buna karşılık zengin dediğimiz kişi, mülkiyet hissi duyacağı bir mala kavuştuğu takdirde aslında hakikî fakr ve hürriyetini kayb etmiş bir muktedir olmuştur demektir.

Maalesef muktedirleşmeyle birlikte sınıf ilişkileri, her yerde, Müslüman ümmetin, hatta bir ailenin fertleri arasında bile görülmekte. Bu bakımdan muhtemelen İstanbul’a okumaya gelen bir Anadolu çocuğunun bir

internet sözlüğünde bir vakıf hakkındaki yorumu bana ibretlik geldi. Delikanlı, vakfın muhafazakâr sosyeteye ait olduğundan ve yararlı işlerinden takdirle söz ettikten sonra “ama etrafta gezen “vakko kafa”lar insanın sinirini bozabiliyor” derken aslında Müslümanlar arasında bile sırtan sınıf ilişkilerine duyduğu tepkiyi dile getirir. Maalesef bir taraftan ideolojikleşme, diğer taraftan muktedirleşme süreci sonucunda dinin ruhunu, ahlakî özünü, Müslüman sadeliği ve mütevazılığını kayb ettik. Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm ile ashâbı rıdvânullâhi ‘aleyhimin hayatları bize masal gibi geliyor. İğrenç menfaat ilişkileri, özellikle kamusal alanları sarmış durumda.

Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın buyurduğu gibi, “Amellerin Allah’a en sevimlisi, Allah için sevmek ve Allah için buğz etmektir” (el-Müttakî 2004: IX/3). Bu yüzden Abdülhakim Arvasî gibi veliler, ibadetlerine değil, sadece küfür timsaline duydukları buğza güvendiklerini söylerler. Biz câmi ve tekke merkezli cemaat ve sünnetle birlikte Allah için sevmek, Allah için buğz etme şuurunu kayb ettik. Bütün münasebetlerimiz, hasbîlik yerine hesabîlik üzerine kurulu artık. Uzun süredir görmediğimiz bir arkadaşımız sırf hatır sormak için aradığında dışımızdan veya içimizden “niye aradığını” soruyoruz; çünkü insan muhatabını kendisi gibi bilir. Bugün hasbî kardeşlik ve dostluk yok, sadece hesabî tanışıklıklar, ahbap-çavuş ilişkileri var. Belki de insanın tek hasbî arkadaşı, eğer iyiye hayat arkadaşı olan eşidir. Nitekim Virtua Araştırma’nın 2012 “Türkiye’de Toplumsal Yapı ve Din” araştırmasının sonuçlarına göre, kişiler-arası güven yüzde 15 iken, aileye güven yüzde 93’e çıkıyor.

Bu, aslında Çin’de görülen aile dininde olduğu gibi bir tür paganlığa dönüşür. “Ehl-i sünnet ve cemaat”

tabirinin belirttiği üzere, cemaat sünnet, sünnet sohbetle olur. “Sahâbî” kelimesinin türediği “sohbet”, biriyle hemdem olmak, yanında durmak, muhabbet ise altı yönden yaklaşmak demektir. Böylece sohbet insanları muhabbet içinde cemaatleşmeye, bu ise rahmete götürür. “Cemaat rahmet, tefrika azaptır” hadisinin sırrı burada yatar (el-Müttakî 2004: XII/227). Bu hadisi, “Cemaat tevazu, tefrika kibirdir” olarak da tercüme edebiliriz. Sünnet ve cemaatin ortak gayesi, “teellüh”tür (Allah’ın ehli olma). “Ehl-i sünnet ve cemaat” tabiriyle formüle edilen Müslümanlığın nihai gayesi, “kulun evi” ile “Allah’ın evini” birbirine bağlayarak “tehhülden tellühe” geçmektir. Dinin direği olan namazların sünnetlerini ferden evde, farzlarını câmide cemaatle kılma sünnetinin gayesi budur.

Ancak bugün maalesef İslâmî kültürel hayatın merkezi olmak yerine sadece “musallâ, namazgâh, dua odası” (*prayer room*) haline gelmiş, câmilerimizde ezanın ardından hemen namaza durulduğu için kulun evi ile Allah’ın evi arasındaki bağ koparılmıştır. Müminler, namazın tamamını ya evde, ya câmide kılma mecburiyetiyle karşı karşıya kalmışlardır. “Câmi-merkezli” yerine “site-merkezli” hale gelen şehirlerimizde ise bu mecburiyet giderek evde namaza çevrilmektedir. Toparlayacak olursak, köyden kente geçerek kökünü kaybettikten sonra sınıf atlayarak muktedirleşen, bu arada sünnet ve cemaatten uzaklaşan birini bekleyen kaçınılmaz son, kibir ve hüsrandır.

İktidar yozlaşma, mutlak iktidar mutlak yozlaşma getirir; özellikle altı/içi doldurulamayan siyasi iktidar. Burada hemen Türkiye’de laikçilerin istihzalı tespitleri akla gelir; “İktidar oldunuz ama muktedir olmadınız.” Kasıt farklı olsa da “Durmuş bir saat bile günde iki kere doğruyu gösterir” feh-

vasınca, bu tespit, bir doğruluk payı içerir. İktidar mekanizması karmaşıktır; hakkını vermek, devlete ve kültüre nüfuz edilmesini gerektirir; kültürel iktidarla tamamlanmadıkça siyasi iktidar kalıcı olamaz.

Müslümanların eriştikleri siyasi iktidarı televizyon, sinema, tiyatro, edebiyat, basın gibi alanları kapsayan bir kültürel iktidarla tamamlama, değerlerine aykırı işleyen bir kültürel mekanizmaya alternatif çıkarılabilir mi?

Değiştirmek için önce bir illetin tabiatını, Batı’da kurulduğu şekliyle iktidar mekanizmasını tanımak gerekir. Batı’da modernleşme, bilim ve teknikte gelişmeyi sürükleyen iktisadi iktidar arayışıyla başladı. Daha sonra sürekli ve nâfiz olması için üretim tarzındaki bu iktidar mekanizmasının tüketim=yaşayış tarzında iktidar mekanizmasıyla, kudret iktisadının kudret kültürüyle desteklenmesine ihtiyaç duyuldu. Yahudi-Protestan inisiyatifli bütün kapitalistik kültür, “ölümü unutmama” saikinden doğmuştur. Ölüm, yokluk değil, tam aksine sonsuzluğa, ahirete ve Allah’a açılan bir kapı olarak görüldüğü için İslâm dâhil kadim kültür, ölümü hatırlama esprisine dayanır. O yüzden Osmanlı’da olduğu gibi eski toplumda hayatla ölüm içiçedir. Hayatla ölümün tedahülünü gösterir şekilde halk duvarsız, açık mezarlıkların içinden geçer, her dem ölümü ve Allah’ı hatırlayarak yaşardı. Muhtemelen ölümün ötekileştirildiği modern kapitalistik kültürün etkisiyle İstanbul’da Karacaahmet, Eyüp, Edirnekapı gibi mezarlıklara koruma duvarları 1950 yılından sonra eklenmiştir.

Yahudi-Protestan Batı kültürü, bu dünyaya odaklanabilmek için ahirete ve Allah’a giden yolun berzahını oluşturan ölümü unutmak gerektiği inan-

cını esas aldı. Çünkü İslâm’da olduğu gibi ilahî dinlerde kader, bu dünyayla ilgiliyken Yahudilik ve Hıristiyanlıkta ahiretle, dindarların uhrevî adresleriyle ilgilidir. Araştırılırsa özellikle televizyon, sinema gibi modern kültür araçlarının “insana ölümü unutturmak için oyalama” esprisinden doğduğu bulunur. O halde hâkim Batılı kültüre karşı kısır, mekanik bir misilleme mantığıyla yapılan “İki yanlış bir doğru etmez.” Özünde gayr-i fitrî bir kültüre fitrî bir alternatif üretilemez. Modern her şeye alternatifi çıkarma mantığı bizi uçuruma götürür. Mekanik bir kültürel misilleme mantığıyla “Onlar, şarkılar üretiyorlar, klip çekiyorlar, biz niçin rekabet etmeyelim” dersiniz, kadın-erkek karışık, başı açık kadınlar tarafından çekilen sallavav klipi, tesettür defilesi noktasına gelirsiniz, maazallah.

Kapitalizmin özündeki iktidar ilişkilerine dayalı futbol ve sinema gibi türlerle spor ve sanat hakikî anlamını yitirmiş, devâsâ endüstrilere dönüşmüşlerdir. Ancak Batı, nitel olarak fitrattan uzaklaşmış olsa da nicel olarak her alanda belli bir kalite standardını yakalamıştır. Bugün Batılı veya Rusya ve İran gibi yarı-Batılı ülkelerde bilim, sanat, spor, basın ve yayın gibi her alanda üretimin ortak bir kalite standardı vardır. Bu ülkelerde basılan bir kitapla çekilen bir filmin kalitesi aynıdır. Aynı gerçek, tersinden bizim için de geçerlidir. Çok yüksek maliyetler, bizde bu ülkelerle sinema gibi modern sanatlarda rekabette mazeret olarak gösterilebilir. Peki, basın-yayın gibi düşük maliyetli geleneksel alanlardaki sefaletimize ne demeli? Ben, Türkiye’de Batılı kalitede basılmış bir tane kitap görmüş değilim. Onların kullandığı kâğıt, matbaa, font bizde de var, ama ne hikmetse bir türlü aynı ürün ortaya çıkmıyor. Şu anda font denen harf karakterinin binlercesini internette ücretsiz edinmek müm-

künken bakıyorsunuz, bizim en köklü yayınevlerimiz, en güçlü kurumlarımız bile en kötü fontları kullanıyorlar. Batılılar veya Batıcıların bastığı kalitede bir kitap bastıktan sonra ancak onların çektiği kalitede bir film çekmeyi umabiliriz.

Demek ki bu gelişmişlik farkı, ekonomiyle değil, ahlak ve medeniyetle ilgilidir. Bu farkı kitap basımından câmi inşasına her alanda görebiliriz. Bosna-Hersek'in şirin Visoko şehrinde kurulan Osman Redzovic Medresesi külliyesine, içindeki câmiye, bir de bizdeki emsallerine bakarsanız, kaybettiğimiz medeniyetin Boşnaklar tarafından nasıl sürdürüldüğünü görürsünüz. Bugün bir Danimarka ile karşılaştırarak Türkiye'nin millî servetiyle faal televizyon kanallarının maliyeti arasındaki korkunç orantısızlığa, akıl almaz israfa karşılık basın-yayın gibi geleneksel kültürel alanlardaki sefaletimize bakarsanız "Aslında bu ülke çoktan ölmüş, ama cenaze namazını kıldırarak yok" dersiniz. Çeşitli Müslüman gruplar, milyonlarca lira akıtarak kurdukları ve yaşattıkları televizyon kanallarının ekranlarını dolduracak adam bulmakta zorlanırlarken medeniyetimizin abidesi bir eserin yayını için o paranın milyonda birini esirgiyorlarsa söz bitmiş demektir. Daha acısı, bugün bazı belediyelerin bir saatlik faaliyetleri için sanatçı adı altındaki kişilere verdikleri parayla belki de Türkiye'nin en kaliteli yayınevlerinin kurulabileceği gerçeğidir.

Söz ettiğiniz bu kültürel irtifa kayımdan dergilerimiz de nasiplerini almışlardır mıdır? Almışlarsa niçin?

Müslüman bir ülkede nihai olarak câmiden çıkan, kültürü üreten ve taşıyan bütün kurum ve araçlar birbirine bağlıdır. "Ehl-i sünnet ve cemaat" formülüne göre câmi-merkezli kaliteli bir *cemaat* olmadan kaliteli bir

sünnet=kültür hayatı olmaz. Câmi-merkezli bir hayatı yitirmemizden kaynaklanan krizi her alanda görebiliriz. Bugün zahiren kaydedilen bunca gelişmeye rağmen eskiyle kıyaslandığında nitel olarak geriye gittiğimizi söylemek mümkün. Sönmez ve İrfan, Bugün ve Yeni Devir, İslâm ve Mavera gibi kuşatıcı yayınevlerimiz, gazete ve dergilerimiz, kısaca basın ve yayınıımız yok. Eşyanın tabiatınca nicelik arttıkça nitelik düşüyor. Bugün birçok derginin, hem yazar, hem okur bulamadığından yakınması, bunların hem arz hem talep bakımından toplumda bir karşılığı olmadığına, zorlama olarak çıkarıldığına, bu da cemaileşme krizinden dolayı aslında ortada söylenecek/dinlenecek söz olmadığına delalet eder.

Arz ile talep, birbirine bağlıdır; okur varsa yazar vardır. Ancak temelde okuyan değil, dinleyen bir varlık olarak yaratılmış insanın fıtratı gereğince okur-yazarlık, dinler-konuşurlukta temellenir. Birinin yanında durma anlamına gelen sohbetin insanları cemaileşme ve rahmete götürdüğünü ve mektup gibi derginin de sözlü iletişimden yazılı iletişime, şifahiden kitabî kültüre geçişin vesilesi olduğunu söyledik. Dergi, bu sohbet ve muhabbetle oluşan bir gönül cemaatinin ortak sözünün ifadesi olarak doğar. Bugün özlemle andığımız örnek dergilerin hepsinde bu espriyi görürüz. Mesela *Mavera*, merhum Fethi Gemuhluoğlu'ndan feyz alan "yedi güzel adam"dan müteşekkil bir çekirdek cemaatten doğmuştur. Dolayısıyla ancak belli bir fikir ve duygu birliği oluşturmuş, söyleyecek sözü olan bir cemaatten işlevsel bir dergi çıkabilir. Eskiden bir câmi avlusunda dünyayı sarsacak dergiler çıkarılabiliyordu. Bugün holding binalarında çıkarılan cicili-bicili dergilerin ruhu yok. Yüzünü görmediğiniz insanlardan sipariş yazılarıyla otantik bir dergi ortaya çık-

maz. Ben âcizane bugün dergi çıkarılan genç arkadaşlarımıza hiç olmazsa arada sırada yayın kurulu toplantılarını câmide yapmalarını, mübarek bir âlimin kitabını birlikte okumalarını tavsiye ediyorum. Başka türlü bu bereketi yakalamak imkânsızdır.

KÜLTÜRÜ TAŞIYAN AYDINLAR

Çağımızda kültürün krizi, aslında aydınının krizi demektir. Siz de aydınının krizinin yerini aldığı âlimin krizinden kaynaklandığını söylüyorsunuz. Âlim ve dolayısıyla sünnet hayatı nasıl krize girdi?

Geleneksel çağda "din ü devlet, mülk ü millet" diye bir formül vardır. Âlim, devlet ve millet, veya asker ve reaya denenen yönetenler ve yönetilenler kesimi arasında köprülük işlevi görür. Devlet şeriata dayandığı sürece âlim, milletin sözcüsü olarak işlevseldi. Modernleşme sürecinde devletin artık meşrûlaştırılma ihtiyacının duyulmadığı nötr, profan bir alan haline gelmesi, âlimin de devletten dışlanmasına yol açtı. Bu durum, âlimi devletten millete, merkezden çevreye yaklaştırırken aydın kesimde muktedir ve muhalif olarak bir bölünmeye vücut verdi. Bu noktada aydınının şeceresine bakmaya ihtiyaç doğar. Arapça olsalar da kültüre karşılık *hars* gibi, aydına karşılık *münevver* de modern çağda uydurulmuş bir kelimedir. Aydının bizdeki geleneksel karşılığı edip'dir.

Osmanlı'da daha çok "üstad-şâkird" ilişkisi içinde alaylı olarak "kalemiye" sınıfına yetiştirilen edibin, meslekî ve münevver, meslek ve edeb adamı olarak iki yönü vardı. Edib, meslekî yönden devletin bekasını esas alan bir siyasî kültürle, entelektüel yönden ise evrensel dinî-ahlakî ideallerin aktarıldığı tekke kültürüyle yetiştiriliyordu. XIX. asırda Tanzimat denen modernleşme süreci, aydınının selefi olarak edipte meknûz bu çifte kim-

likte bölünmeye yol açtı. Eskinin kapıkulu, yeninin bürokrasisi, artık modernleşme sürecinde değerden bağımsız, nötr ve tüzel hale gelen devletin bekasına kendini adayarak, halktan ve değerlerinden koparak yabancılaştı. Bunlar için devletin bekası asıldır; onu kurtarmak için Batılılaşma dâhil gereken neyse yapılmalıdır. Batılılaşma özentisi içindeki bu aydın tipine Ahmed Cevdet Paşa tarafından “müteferniç=Frenkleşmiş”, bilahare “müstağrib” denmiştir.

Diğer taraftan modernleşen devlette umdukları meslekî tatmin fırsatlarını bulamayan Namık Kemal gibi aydınlar, bu muktedir bürokrat-aydınlara karşı muhalefete başladılar. Ancak çok geçmeden yaşanan krizin, hükümet sistemindeki bir arızanın ötesinde devlet ve milletiyle tüm ülkenin varlığını tehlikeye düşüren bir medeniyet krizi olduğunu gördüler ve siyasî muhalefetlerini din ve millet adına geniş kapsamlı bir fikrî muhalefete dönüştürdüler. Namık Kemal gibi aydınlar, İslâm kültürüyle derin bağları sayesinde rahatlıkla sahneden çekilen ulemânın boşluğunu geçici olarak doldurabildiler, modern Müslüman aydının öncüleri olarak Müslüman halkın sözcülüğünü üstlenebildiler.

Yani Namık Kemal, ilk “eve dönen adam” oluyor.

Evet, o ve Yeni Osmanlılar denen arkadaşları, derin bir meşrûiyet krizi doğuran modernleşme sürecinde âlime alternatif değil, yardımcı oluyorlar. Yani bu konudaki işlevlerini “ikame” yerine “telafi” kelimesiyle anlatmak daha uygun olur. Asla âlimin yerini tutamayacaklarını onlar bizzat itiraf ediyorlar zaten. Onların üç yönden âlimin işlevsizliğini telafi ettikleri söylenebilir. Birincisi, modernlik eleştirisi, ikincisi dinin ideallerine tercümanlık, üçüncüsü ümmetin fikriyatı-

na tercümanlık. Tasavvuftan beslenen Sarıyerli Sadık gibi şeyhler ile Namık Kemal gibi edibler, âlimin aciz kaldığı bu üç hususta da önemli işlev gördüler.

Birincisi, ulemâ, fikh-ı bâtın olarak tasavvufa yabancılaşmakla Namık Kemal gibi modernliğin batinını görmede, çağın ruhunu okumada acze düşmüştü. Müslüman aydınının modern çağla hesaplaşarak fikir üretme gücü, hem tez, hem antiteze, hem savunduğu geleneğe (sünnet), hem eleştirdiği modernliğe (bid’at) vukufu gerektiren diyalektik bir entelektüel cehte bağlıdır. Sünnet kadar bid’ate vukufu olamadığı için son emperyal devrin ulemâsı bu hesaplaşmayı yapamamıştı. Özel gayretle kendilerini geliştiren Ahmed Cevdet, Hamdi Yazır gibi ulemânın bir kısmı “sünnete vâkıf, bid’ate aşinâ” olarak modernliği eleştirebilecek bir seviyeye çıkabilmişlerdi. Genel olarak ulemânın boşluğunu “sünnete aşinâ, bid’ate vâkıf” olan Namık Kemal gibi son Osmanlı devrinin ön-İslâmcıları ile erken Cumhuriyet devrinin muhafazakâr aydınları doldurmuşlardır.

İkincisi, onlar tasavvuf sayesinde çağın ve dinin ruhunu okuyabilen öncü Müslüman aydınlar olarak “hürriyet” başta olmak üzere İslâm’ın “anayasası”nı, ideallerini, dünyagörüşünü yeniden keşf ederek ümmete hatırlatmışlardır. Böylece ideale reel arasındaki açının derecesini, meşrûiyet krizinin mahiyeti ve telafisinin imkan derecesini göstererek hayatî bir misyon ifa etmişlerdir.

Üçüncüsü, modernleşme sürecinde bir taraftan bürokrat aydınların devletle özdeşleşerek millete yabancılaşması, diğer taraftan ulemânın devletten dışlanması sonucu devlet ile millet arasında her iki taraf açısından da tehlikeli bir kopukluk doğmuştu. Bu süreçte Ahmed Gümüşhânevi gibi şeyhler ile Namık Kemal gibi aydınlar,

devlet ile millet arasında bağ kurmada önemli bir işlev görerek ümmetin hissiyat ve fikriyatına tercüman oldular. Özellikle Kemal, modernleşmeyle gelen vahim meşrûiyet krizinin teşhisi ve telafisi için hayatî gördüğü müessir bir kamuoyunun teşkiline kendini adadı.

Erol Güngör, halk/aydın çatışmasını iki açıdan ele alıyor. Münevverlere göre halk cahil, halka göre ise münevver, birbirli, çıkarıcı. Burada bir yabancılaşma söz konusu.

Münevverin selefi edib, Osmanlı zamanında kalemiye denen saray bürokrasisine girmek üzere devletin mahremiyet ve ebediyetini esas alan Sasanî siyasî kültürü ve buna uygun Farisî edebiyatıyla yetiştiriliyordu. Kadim patrimonyal anlayışa göre ülke anlamında devlet çiftlikte yaşayan bir büyük aile ve saray da devletin kalbi, kumanda merkeziydi. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e “hükümet merkezi” anlamında kullanılan “Bâb-ı Âli”, lafzen “Yüce Kapı” demektir. İşte bugün bürokrasi denen kalemiye, aslında “padişah kulu, kapı kulu” idi. Ancak “Allah’a kulluk” olacağını bilenlerden hemen “Kula kulluk olur mu” diye bir itiraz gelebilir. Arapça “abd”, İngilizce “slave” kelimesi, hem kul, hem köle anlamına gelir. Burada söz edilen, devletin babası olan padişahın mahrem alanında hizmet görececek kölelerdir. Bu yüzden kul bürokrasi, yaptığı bu hassas işin tabiatı icabı halka yabancı bir zihniyetle yetiştirilmiştir. Mesela bizde bugün bile süren lojman uygulaması, devlet memurlarının halktan ayrı tutulmasını öngören bu siyasî anlayışın ürünüdür. “Devlet baba”nın çocukları hükmündeki halk, asıl “hak sahibi”dir. Kul bürokrasi, hak değil, imtiyaz sahibidir. Şerif Mardin’in “İyiler ve Kötüler” başlıklı makalesinde işlediği gibi, o yüzden

halkın nazarında kapıkulu kötü, onların nazarında ise halk cahildir.

Ancak ömrünün sonlarına doğru iyice yorulan Kanunî Sultan Süleyman'ın damadı İbrahim Paşa'yı yürütme kuvvetinin başı haline getirmesiyle devlet, giderek padişahın şahsından bağımsızlaşarak tüzel kişilik kazanmaya başladı ve Tanzimat ile zirveye çıkan bu sürecin sonunda "Devlet babanın kulları" "Devlet aygıtının efendileri" haline geldiler. Namık Kemal'in zulmün başlıca kaynağı olarak gördüğü siyasi modernleşme olayının özü buydu; devletin şahsılıktan gayr-i şahsiliğe geçmesiyle bürokrasinin de kulluktan efendiliğe geçmesi. Kemal, daha derinde felsefi planda bu gelişmenin, insanları kula kulluğun sistemleştirildiği, sekülerizmin özünde yatan faşizme götürmesinden endişeleniyordu. Kul bürokrasi, bu şekilde bir taraftan artık verilmiş imtiyazlara değil, kazanılmış haklara sahip rasyonel bürokrasi, diğer taraftan İslâm kültürüne ve Müslüman halka aşinâ edip yerine yüzüne tamamen Batı'ya çevirerek halktan ve İslâm'dan kopmuş, Bauman'ın *yasa-koyucu* dediği *münevver* oldu. Bu sınıfın içinden çıkan Namık Kemal ise, tasavvuf, Nakşibendilikle kurduğu güçlü bağ sayesinde İslâmî özüne dönen ve halkın tarafına geçen yerli aydının öncüsü oldu.

Hilmi Ziya, Osmanlı'yı geldiği nokta itibarıyla Batı'nın XVI. asır ilim ve irfanına bile ulaşamamak, şerh ve haşiye kültüründen öteye geçememekle suçlar. Onun gibi muhafazakâr olarak bilinen bir aydında görülen Batı üstünlüğünün esas alındığı bu bakış açısı, Niyazi Berkes ve Behice Boran gibi sosyalist diye bilinen aydınlarda da görülür. Neredeyse bütün aydınları saran bu Batı teslimiyetçiliğinin sebebi nedir?

Türkiye'de Osmanlı ve İslâm kültürü hakkındaki önyargıların üç kaynağına işaret edebiliriz. Birincisi, Hilmi Ziya Ülken gibi İslâm kültürüne aşinâ aydınların önyargısının sebebi, cehaletten ziyade ötekileştirilmedir. Yeni bir düzen kurmak için geçmiş ötekileştirmek, özellikle ulus-devletleri çağının karakteristiği olmuştur. İkincisi, Batıcı aydınlardaki Osmanlı önyargısı, ötekileştirmeyi düşmanlaştırmaya çeviren Batı hayranlığından kaynaklanır. Üçüncüsü, bazı ilahiyat akademisyenleri dâhil günümüz Müslüman aydınlarında görülen Osmanlı İslâm kültürüne karşı önyargının sebebi ise cehalet, dahası cehl-i mürekketir. Hz. Ali'nin dediği gibi, insan bilmediğinin düşmanıdır. Cahilce ahkâm kesenler, bir umman olan Osmanlı İslâm kültürünü, geçmişte yazılan, üretilen o kadar mübarek eseri tanısalar, muhakkak ki bu önyargıları berhava olur, ithamın yerini utanç ve pişmanlık alır.

Burada hemen Edward Said'in Batı'nın özne, Doğu'nun nesne olarak konumlandırıldığı ileriler/gerici, gelişmiş/gelişmemiş gibi düalistelerde ikinci terimin ilk terimin meşrûyetini sağlamak için var olduğu tespiti akla geliyor.

Edward Said'inki, İbni Haldun'da da bulduğumuz kadim "el-Hukmü li'l-gâlibi" (Hüküm galibindir veya Mağluplar galipleri taklid eder) kaidesinin yeniden hatırlatılması kabilinden pek de orijinal sayılmayacak bir görüş. "Hüküm galibindir" kaidesi, galibiyet/mağlubiyet şeklinde bir tahakküm ilişkisi ve buna dayalı bir misilleme tutumunu ifade eder. Misillemenin de Çin ve Osmanlı gibi büyük topluluklarda gördüğümüz "mukabele-i bi'l-misil" şeklinde aktif ve taklit şeklinde pasif boyutları var. Burada meseleyi özne/nesne bağlamında almak, Foucault'dan mülhem postmodern bir sofistikasyon gibi kalıyor.

"Selçuklu ve Osmanlı, Aristo hikmetiyle İslâm ilminin sentezlendiği güçlü bir medrese geleneğine sahipti, âlimler üç dilde şiir yazabiliyordu" diyerek âlimden aydına geçişi bir düşüş olarak görüyorsunuz. Zygmunt Bauman'ın belirttiği, Batı'da entelektüellerin yasa-koyuculuktan yorumculuğa dönüşmesi süreci, bizdeki âlimden aydına geçiş sürecine uyuyor mu?

Arada şöyle temel bir fark var. Bizde âlimden aydına geçiş süreci, gelenek-selden moderne, Batı'daki yasa-koyuculuktan yorumculuğa dönüşme süreci ise modernden postmoderne geçiş şeklindedir. Yani pek çok konuda olduğu gibi biz, bu konuda da hâkim Batı'yı geriden izliyor, tabir caizse nal topluyoruz. Katolik Batı'nın kalbi Fransa'da yetişen Auguste Comte'un öngördüğü pozitivistik sosyoloji, teolojinin yerini alan, Kant'ın tabiriyle nomotetik (yasa-koyucu) bir bilimdir. Ancak Einstein'ın keşf ettiği dünyagörü- rüşü ve buna dayalı pozitivistik paradigmayla birlikte Bauman'ın tabiriyle *yasa-koyucu* entelektüellerin otoritesi de çöktü. Ve postmodern süreçte de Bauman'ın *yorumcu* dediği aydın tipine ümit bağlandı. Batı, kadim-hikemî ile modern-ideolojik dünyagörülerini en fazla tabii/beşerî bilimler düalizmi sayesinde karşılaştırabilmektedir. Çağımızda C. P. Snow'un "iki kültür" tabiriyle karşılaştırdığı tabii/beşerî bilimler, Kantçı filozof Wilhelm Windelband tarafından nomothetic/idiographic veya pozitivistik/hermenötik olarak karşılaştırılmaktadır. Ancak Aristo hikmetinin keşfiyle bu ayırımların da eğreti olduğu anlaşılmıştır.

Eğer postmodernizm, geleneğe dönüş arayışı olarak alınırsa, daha derinden bakıldığında Bauman'ın "yasa-koyucu/yorumcu entelektüel" ayrımının modernden çok geleneksel bir ayrım ile ilgili olduğu görülür. Yani bu, "âlimin rakibi" aydınla ilgili modern bir ayrım olmaktan çok "âlimin refi-

ki” şeyhle ilgili geleneksel bir ayırımdır. Rabbimizin insana verdiği “ilim ve amel” kuvvetlerine karşılık olarak din de “ilim ve amel=şeriat ve tarikat” olarak iki boyuttan oluşur. Ancak “Âlimler, peygamberlerin varisleridir” hadisinden anlaşılacağı gibi âlim, varisi olduğu peygamber gibi dinde tek mercidir. Yani âlim, ilim ve ameli (hadis ve sünneti) konu alan öğretim ve eğitim işlevini birlikte görür. Ancak zamanla dinde formasyon değil, işlev bakımından, eğitim ile öğretim özneleri arasındaki işbölümünden âlim/şeyh ayırımı doğar. Âlim, -hadisi- öğretim işlevini üstlenirken şeyh -sünneti- eğitim veya öğretim ile eğitim işlevlerini birlikte üstlenir. Âlim, din olan hadisi öğretirken şeyh, bu öğretinin sünnet olarak hayata geçirilmesi tarzını gösterir. Bu bakımdan her şeyh âlim, ancak her âlim şeyh değildir. Hıristiyanlıktaki teolog/ruhban ayırımı, İslâm’daki âlim/şeyh ayırımına karşılık alınabilir.

Bildiğiniz gibi Bauman, bir Yahudi’dir. “Hakikî ilim” anlamında hakikat tutkusundan doğan modernizmin özündeki ilim takıntısı, amel krizine yol açtı. Postmodernizm, bu amel=ahlak krizine cevap arayışından doğmuştur. İlginçtir, modernizmde Protestan ve Cizvit, postmodernizmde ise Yahudi aydınların ağırlıklı rol oynadıkları görülür. Bu zımnî işbölümünün sebebi, Yahudi ve Hıristiyanların farklı dalalet tarzlarında bulunabilir. Kur’ân-ı Kerim’de Fâtihâ Sûresi’nde işaret edildiği gibi, Yahudiler amel, Hıristiyanlar ise ilimde dalalete düşmüşlerdir. Bu bakımdan iki dinin aydınlarının sekülerleşme sürecinde dinin dalalete düştükleri boyutlarında öne çıkmaları tesadüf değildir.

Öyleyse Bauman’ın “yasa-koyucu/yorumcu entelektüel” ayırımı, aslında dinlerdeki “âlim/şeyh” ayırımının ifadesidir. Postmodern çağda artık topluma ilim/yasa/düzen veren aydın ye-

rine rehberlik edecek, ideoloji yerine seküler hikmet yolunu gösterecek yorumcu aydınlara, bir anlamda yaşam koçlarına ihtiyaç olduğunu söylemektedir Bauman. Ancak dikkat ederseniz burada onun gibi postmodern düşünürler tarafından esas alınan, gene seküler bir öğreten/eğiten aydın ayırımıdır. Bunların Batılı ve Doğulu geleneksel karşılıkları, teolog/ruhban ile âlim/şeyh, tarih sahnesinin dışındadır. Bunlar, dinle birlikte otoritelerini kayb ettikleri için ancak dinin dönüşüyle birlikte tekrar sahneye dönecek, otoritelerini kazanacaklardır.

O halde siz, ne öğreten, ne eğiten olarak aydına şans tanımıyor, âlim ve şeyhe alternatif görmüyorsunuz.

Malûm, “Lügate yiğitlik” olmaz sözünün belirttiği gibi, hakikatler zorlama ve uzlaşmayla değişmez. Ortada aydınla ilgili, benim kanaatimle değişmeyecek bir hakikat var. Aydının işlevi, sadece modernliği eleştirerek âlime destek olmaktır; o, Namık Kemal’in Ahmed Cevdet karşısında itiraf ettiği gibi, dini öğreten merci olarak âlimin yerini tutamayacağını, haddini bilmelidir. Aydın, âlim adına modernliği eleştirmekle kalmayarak ona İslâm adına misillemeye yapmaya kalktığı ve böylece kaçınılmaz olarak dini ideolojikleştirmeye başladığı zaman haddini aşmış olur. Yani problem, aydının âlim gibi dinde otorite olmaya kalkmasıdır. İdeolojik din anlayışını temsil eden aydının, hem ilim, hem amelde zaafı olduğu için İslâm’ı öğretme gibi yaşama konusunda da cemaate rehber olması imkânsızdır. Eskilerin dediği gibi, “Kendisi muhtâc-ı himmet bir dede/Nerede kaldı gayriye himmet ede.”

Hakkı tebliğ ve irşadın gereği bağımsızlık açısından âlim ile aydını nasıl karşılaştırabiliriz?

Din, doğrudan insanın iradesinin muhatap alındığı bir sivillik-ahlakîlik ruhuna dayanır. “İman ettim de, sonra istikamet üzere ol” hadis-i şerifini düstur edinmiş bir Müslüman, muhalefet veya iktidarda olduğuna bakmaksızın, hep imtihanda olduğu şuuruyla, daima “emr olunduğu”nu yapmaya çalışır (el-Müttakî 2004: III/27). Özünde iktidar saikının şeytanî bir saik olduğunu bilen mü’minin muhalefeti siyâsî değil, ahlakîdir, nefesine, batıla ve bid’ate muhalefet olarak. Gerktiğinde siyâsiye dönüşebilecek bu ahlakî muhalefetin etkinliği ise özellikle Müslüman aydının bağımsızlığını korumasına bağlıdır. Bilgi sosyolojisinin kurucusu Karl Mannheim’ın aydın tarifinde olduğu gibi, sosyal bakımdan bağımsızlık, “serbest dolaşım, sosyal bağımsızlık, sosyal ilişkilerin üstüne çıkabilmek” olarak ifade edilir. Burada kasd edilen sosyal bağımsızlık, eskiden kullanıldığı şekilde “siyasal”ı da kapsayan geniş anlamda “kamusal bağımsızlık”tır.

İslâm tarihinde İmam-ı A’zam, Nevevî gibi âlimlerde tipik olarak görüldüğü gibi, ulemâ, emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ‘ani’l-münker misyonunu hakkıyla ifa edebilmek için sivillliğini ve bağımsızlığını korumaya azamî gayret göstermiştir. İslâm’da medrese ve tekkenin zuhurundan önce sivil eğitim-öğretimin merkezi câmiydi. Âlimler, câmilerde halka açık ders verir, talebe yetiştirirlerdi. Medrese ve tekke ile kurumsallaşmasından sonra da öğretim ve eğitimin sivillliği vakıflarla sürdürülmüştü. Rivayete göre Orta Asya’da devlet-destekli ilk medrese kurulduğunda talebelerinin “Nereye gidiyor-sun?” diye sordukları bir âlim, “İlmin cenaze namazını kılmaya gidiyorum” diye cevap vermiş. Bu ilkeli anlayışa göre devletin desteklediği bir kurum ve kişi, bağımsızlığını kayb etmiştir.

Vakıf, İslâm’da sivil hayatın belkemiği idi. Son Osmanlı devrinde kuru-

lan Evkaf Nezareti'ne bağlanmakla vakıflar sivillik ve işlevselliğini yitirmeye başlamış, bu süreç, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla kemale ermiştir. Modern çağda gazetecilik, Namık Kemal gibi son Osmanlı aydınlarına kısmen de olsa sosyal bağımsızlık fırsatını verdi. Cumhuriyet devrinde ise entelektüel bağımsızlığı korumak iyice zorlaştı. Ulus-devletlerinin siyasi/medenî sferlerin ayrılmasına imkân vermeyen totaliter yapıyla bunların bütünlüğünü öngören emperyal kültürün çarpık terkihi, Müslüman aydınları muhalefet ve iktidar zamanlarında "Kırk katır mı, kırk satır mı" türünden bir ikilemele karşı karşıya bıraktı: Ya devletten yana, ya karşısında olmak. Bir dönem Müslümanlar, bazı âlimlerin yanlış fetvalarının da etkisiyle radikal bir çizgiye kayarak devlete tavır aldılar, çalıştıkları devlet işlerinden bile çıktılar. Bilahare yerel ve merkezî iktidar dönemlerinde ise karşı uca düşerek "devlete kapılanma"ya başladılar; her şeyin "devlet baba"dan beklendiği padişahlık kültürüne döndüler.

Necip Fazıl merhumun "Ey düşmanım, sen benim ifadem ve hızımsın; Gündüz geceye muhtaç, bana da sen lazımsın" dediği gibi, bağımsızlığa dayalı ilkeli muhalefet insana dinamizm kazandırır. Mesela Marksist, Yahudi aydınlar, müzmin muhalif oldukları için fikrî dinamizmle temayüz ederler. Bu açıdan ana muhalif aydınımız olarak kalan İsmet Özel'in Marksist kökenli olması tesadüf değildir. Ancak bugün küllî ve cüz'î olarak ayırabileceğimiz iki sebeple maalesef Özel, sosyal olarak marjinalleş(tiril)miştir. Birincisi, yapıcı bir muhalefet ve eleştiri kültürünün toplumda yerleşmemesi, ikincisi Özel'in sivri protest üslubu.

Buna karşılık benzer şekilde bağımsız ve eleştirel, ama daha ağırbaşlı bir duruş sergilediği için Sezai Karakoç toplumda daha çok karşılık bulmuştur.

Bu bağlamda Ahmet Oktay'ın Sezai Karakoç tavsifi etkileyicidir: "Yazınsal iktidarı dışlayan, yazınsal iktidar tarafından dışlanan adam." İki aydının meşrebi arasındaki farklılık, özünde modern ideoloji ile geleneksel hikmet (tasavvuf) kültürüyle yetişme farkından kaynaklanmaktadır. Ancak ben son tahlilde her ikisine de ihtiyaç olduğu kanaatindeyim. Necip Fazıl ise iki tipi birleştiren figür olarak belirir. Bu yüzden siyasi ve medenî olarak iki cepheli bir İslâmî mücadele yürütebilmiştir.

Bugün maalesef Necip Fazıl gibi Müslüman öfkeyi ifade edecek aydınardan mahrumuz. Onun vefat ettiği 1983'ten sonra 1980'li yıllar, Müslümanlar için muhalefet ile iktidar devri arasında bir geçiş, durulma, muhasebe ve arayış dönemi olmuştur. Müslümanlar, muhalefet ve arayış zamanlarında bâriz bir fikrî dinamizm, kültürel gayret gösterirken, iktidar zamanlarında rehabet ve yozlaşmaya düşmüştür. Özellikle sonradan görmelikle yozlaşma zirveye çıkmıştır.

"Sonradan görmelik", entelektüel hayatımıza nasıl yansımıştır?

Sonradan görmeliğin entelektüel hayatımıza yansıma tarzlarını, "tatarruf, kibir ve pısrıklık" olarak üç kavramla özetleyebilirim. Arapça "taraf" kelimesinden gelen "tatarruf"tan kasdım, radikallik ve kabalıktır. Hakikî kültürel muhafazakârlık, ancak asaletle sahip insanlarda görülür. Bu açıdan Yahya Kemal'in muhafazakârlığın sembolü olması tesadüf değildir. Çünkü o, bir dinin dünyagörüşünü Üsküp ve İstanbul gibi şehirlerde tecessüm etmiş, onlara nakş edilmiş olarak görüyordu. Benzer şekilde yakın yıllarda Sezai Karakoç, Mehmet Şevket Eygi, Ahmet Yüksel Özemre, Turgut Cansever, Saadettin Ökten, Haluk Sena Arı gibi aydınlarımızın muhafazakârlığı bir

asalet ve medeniyete dayanır. Betonlar arasında boğulmuş bugünkü nesillerse neyi muhafaza edecek? Betonperest muhafazakârlıktan ne çıkar? Yahya Kemal gibi aydınlar, İstanbul'un bugünkü halini görselerdi kahırlarından ölürlerdiler.

Sonradan görmeliğin entelektüel hayatımıza ikinci yansıma tarzı kibirdir. Nefse hâkimiyeti sağlayacak bir ahlakî-tasavvufî eğitimden mahrumiyete karşılık sonradan nimetlere nailiyetin kaçınılmaz sonucu kibirdir. Sonradan görülen nimet, mal, mülk, makam, unvan ve buna göre kibir, sosyal veya entelektüel olabilir. Bugün özellikle şiiir, tiyatro gibi nefsi en çok besleyen sanat dalları ve akademi erbabı arasında kibir paçalardan akıyor; Efendimiz 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın "Kalbinde zerre miktarı kibir bulunan asla cennete girmeyecektir" hadisine rağmen (el-Müttakî 2004: III/211,214). Anadolu'dan İstanbul'a gelen ilahiyat fakültesinden bir profesör arkadaşım var. Çeşitli ortamlarda karşılaştığı meslektaş akademisyenlerin kibirinden o kadar içerlemiş ki ağlamaklı olarak anlatıyordu.

Sonradan görmeliğin entelektüel hayatımıza ikinci yansıma tarzı pısrıklıktır. Malûm, ameller niyetlere göredir. Amel ilme, ilim itikada, itikat niyete, niyet iradeye, irade ise Allah'tan hidayete bağlıdır. Zira niyet, kalbin fiili, kalben yöneliş demektir. Rasûlü's-Sekaleyn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm efendimizin buyurduğu gibi, "Müminin kalbi, Rahman'ın iki parmağı arasındadır, dilediği şekilde çevirir." Türkçe'de de kullanılan "kalb etme" tabirinden de anlaşılacağı gibi, kalb, haddizatında bu hadislerde de geçen taklîb (çevirme) demektir. Yani entelektüel faaliyet dediğimiz ilim, amel ve itikadın hepsinin temelinde niyet, irade ve hidayet yatar.

Başka bir hadiste de "Hak talebi garipliktiir" buyrulur (el-Müttakî 2004:

I/131). Kur'an-ı Kerim'de geçtiği gibi, işin tabiatı icabı hak talipleri ve sahipleri daima az olduğu için, hakka talip olmak, bu talebin getireceği cesarete sahip olmak, yalnızlaşmayı göze almak demektir. Winston Churchill ile Nurettin Topçu gibi farklı simaların birbirlerinden habersiz olarak söyledikleri sözlerde bu hakikatin ifadesi bulunabilir. Winston Churchill, "Düşmanların mı var? İyi. Bu, bazen hayatında bir şey uğruna tavır aldığın anlamına gelir" (You have enemies? Good. That means you've stood up for something, sometime in your life) derken Nurettin Topçu, aynı hakikati "Düşmanı olmayan adam namussuzdur" diye ifade eder.

Yani ancak hak adına kararlılık, medenî cesaretle hakikî bir aydın olunabilir. Burada aydın kelimesini akademisyeni de kapsayacak şekilde geniş anlamda kullanıyoruz. Malûm, "medenî cesaret" tabirindeki "medenî" "şehirlî" demektir. "Köylü cesareti" yerine "medenî cesaret" tabirinin revacı anlamlıdır. Medenîliğin Marksizm gibi sol ideolojilerle birleştiği aydınlarda ise cesaret daha da artar. Marksist geçmişe sahip Müslüman aydınlardan Mısır'da Muhammed İmara, Türkiye'de İsmet Özel, medenî cesaret örnekleri olarak anılabilir. İmara, Mısır'da İhvan-ı Müslimîn'den Cumhurbaşkanı seçilen Muhammed Mürsî'ye karşı yapılan darbe sonrası korku ortamında medyada çekinmeden doğruları konuşan ender aydınlardan biri oldu. Aynı şey, İsmet Özel için de geçerlidir. Sonradan görme aydınlarda ise medenî cesaret, ilkelilik ve kararlılık zor görülür. Bunlar, çoğu zaman suya sabuna dokunmadan, etliye sütlüye karışmadan yaşayan, hatta "gölgesinden korkan" denen tiplerdir. Bakarsınız, diğer kesimlerden aydınlara, batıl davaları için azılı birer militan gibi davranırlarken ilahiyatçıları, Hamdi Döndüren, Orhan Çeker

gibi bazı meslektaşlarının sırf İslâm'ın doğrularını dile getirdikleri için uğradıkları haysiyet linç karşısında sessiz kalırlar maalesef.

Daha somut soracak olursak, bugün niçin fikirler dünyayı değiştiremiyor, aydının sözü toplumda karşılığını bulamıyor?

Bugün ülkemizde nicel olarak bakıldığında estetik alanlarda olduğu gibi entelektüel alanda da hatırı sayılır bir fikrî üretim görülmekte. Ancak ne hikmetse bunlar bir türlü toplumda fiilî karşılığını bulmuyor. Bunun sebebi olarak otantisite, ihlas krizi tespiti yapıldığında bu kavramlar da soyut kalıyor. Aydınların "Düşüncelerimiz bir türlü toplumda beklenen tesirini göstermiyor" şikâyetini "Toplumca sözümüz dinlenmiyor" olarak tercüme ederek bir atasözü ışığında düşünelim. Dilimizdeki "Sakalım yok ki sözümüz dinlensin" sözünü ben de birçok insan gibi espri zannedirdim. Hâlbuki araştırınca bu sözün espri değil, hakikati anlattığını gördüm. Buradaki sakalsızın "sözünün dinlenmemesi", "şahitliğinin kabul edilmemesi" anlamındaymış.

Eskiden Asr-ı Saadet veya Osmanlı zamanında sakalsız bir kişinin şahitliği kabul edilmez, selam bile verilmezmiş. Zira sünnet, "suret ve siret" olarak iki boyuttan oluşur. Sakal, erkekler için suretin ana unsuru olduğundan dilimizde "mürüvvet" şekline dönüşen "mürûet", yani "adamlığın" şartı sayılmış. Bakanlık da yapan Millî Görüş hareketinin önde gelen isimlerinden merhum Fehim Adak'a sakallı olduğu için Anadolu'daki köylüler "erkek bakan" derlermiş. Bu, yerel bir âdet değil, Asr-ı Saadet'ten Asr-ı Osmanlı'ya uzanan evrensel bir örftür. İşin doğrusu ben de geç de olsa bu hakikati öğrendikten sonra sakal bıraktım. Kur'an-ı Kerim'de Rab-

bimiz, "Ve işte sizi vasat bir ümmet kıldık ki bütün insanlar üzerine şahitler olasınız, Rasûl de sizin üzerinize şahit olsun" buyurmaktadır (Bakara, 2/143). Ümmet, insanlığa, Rasûl de ümmete şahit olduğuna göre, onun varisleri âlimler ve aydınlar da ümmete şahit olanlardır. Dolayısıyla bir Müslüman aydın için şahitlik şartlarını yerine getirmek, şahitliği kabul edilecek bir insan olmak, faziletten önce adaletin gereğidir.

Hocam, dergimiz ve okurlarımız adına çok teşekkür ederiz bu entelektüel şölen için.

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

Kaynakça

Ahmed Cevdet (BOA) Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Evrak Esası, (BOA. YEE), 32/44.

Aşçı Dede (2006) *Aşçı Dede'nin Hatıraları*. Halil İbrahim-Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (yay.). İstanbul: Kitabevi.

el-Beyyûmî, Muhammed Ahmed (2002) *İlmü'l-İctimâ'îyyi's-Sekâfi*. Kahire: Dâru'l-Marifeti'l-Câmiyye.

İbni Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullâh b. Müslim (2003) *Kitâbü Uyûni'l-Ahbâr*, I-IV. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye.

Kara, İsmail (2012) *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh.

Kısakürek, Necip Fazıl (2014) *Çerçeve I*. İstanbul: Büyük Doğu.

el-Müttakî, 'Alâeddîn 'Alî (2004) *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, I-XVIII. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.