

BÜLTEN İLAM

| EKİM - ARALIK 2008 / OCAK 2009 | YIL:2 | SAYI:8 |

UZUNGÜNDEM

KÜLTÜREL HAFIZA VE BUGÜN

KAOSMOS (KAOS-KOZMOS):
DÜŞÜNCE GELENEKLERİNİN
KARŞILAŞMASI

ARZ'A İNEN DİN

ALGILARIN BİLGİSİ

ATÖLYE/İKTİBAS

PANEL ODASI

KİTAP RAFLARI



İLMİ ARAŞTIRMALAR MERKEZİ





İÇİNDEKİLER

2 UZUNGÜNDEM

KÜLTÜREL HAFIZA VE BUGÜN

- 11 Eyüp TAŞÖZ
DÜNDEN BUGÜNE
KÜLTÜREL HAFIZANIN
KISA TARİHİ - II

KAOSMOS (KAOS-KOZMOS): DÜŞÜNCE GELENEKLERİNİN KARŞILAŞMASI

Mehmet ÇİÇEK

KOZMOSTAN KAOSA:

- 17 SOSYAL BİLİMLER ZEMİNİNDE
İSLAMİ İLİMLERİ DÜŞÜNMEK (?)

Abdullah YILDIRIM

KAOSTAN KOZMOSA:

- 21 MODERN DÖNEMDE
DİNİ DÜŞÜNCEİN YENİDEN İNŞASI ÜZERİNE

ARZ'A İNEN DİN

Dr. Salih İNCİ

POLİTİK ALANLA

- 25 TEOLOJİK DOKTRİN ARASINDA
BİR DİN: HİRİSTİYANLIK

ALGILARIN BİLGİSİ

Şükrü Mutlu KARAKOÇ

- 31 SÜREÇLER MAHALLESİNDE
ALGI DÜKKANLARI - II

ATÖLYE/İKTİBAS

Dr. Umut ÖZKIRIMLI

TOPLUM HAFIZASINDAN

- 36 AKADEMİ SAHNESİNE
MİLLİYETÇİLİK

M. Cem ŞAHİN

- 40 KİTLE KÜLTÜRÜ ARASINDAN
POPÜLER KÜLTÜRÜ TANI(MLA)MAK

Dr. Cevat ÖZYURT

- 43 ESKİDEN VE ŞİMDİ KİMLİK

PANEL ODASI

Dr. Enes KABAKCI

MEŞRUTİYET AYDINININ

- 47 DİN ALGISI
Ahmet Rıza Örneği

KİTAP RAFLARI

& ORYANTALİZM

- 54 Tartışma Metinleri

& MİLLİYETÇİLİK KURAMLARI

- 55 Eleştirel Bir Bakış

& MODERN DÖNEMDE

- 55 DİNİ İLİMLERİN TEMEL MESELELERİ

& KİMLİK ve FARKLILAŞMA

- 56 & MODERN BATI DÜŞÜNCESİ
57 HİRİSTİYANLIK VE DİN ALGISI

BÜLTENİLAM

| EKİM - ARALIK 2008 / OCAK 2009 | YIL:2 | SAYI:8 |

Çilehane İlmî Araştırmalar Derneği Adına Sahibi:
Nevzat ÖZÇİÇEKÇİ

Yayın ve Yazı İşleri:
Şükrü Mutlu KARAKOÇ

Grafik:
Sami KAYA

Baskı Cilt:
Yurt - Ofset



Yazışma Adresi:

(İLAM) İlmî Araştırmalar Merkezi
Bulgurlu Mah. Çiçek Sk. No:35
K. Çamlıca Üsküdar/İSTANBUL

Tel : 0216 428 39 60

Faks : 0216 327 75 83

Web : www.ilamonline.com

E-posta : ilam@ilamonline.com



UZUNGÜNDEM



The American Prospect, C. Hitz, 4 Haziran 20041 Kanada



TÜRKİYE VE KİMLİK TARTIŞMALARI

Taha AKYOL

2009'a Girerken Kimlik sorunları

MUHARREM orucunun ilk günü iftar sofrasındaki Alevileri izliyorum. Hem Muharrem ayının ve iftar vaktinin ruhaniyetinden, hem kendilerini özgürce ifade etmekten gelen bir mutluluk var yüzlerinde.

İstanbul'da Cem Vakfı'nın iftarında, her haliyle Anadolu'dan yeni geldiği belli Alevi bir kadın bütün sevecenliğiyle kameralara konuşuyor:

- Aleviyim, gururluyum, mutluyum!

Kimliğini, inancını özgürce ifade edebilmenin mutluluğu...

Nusayrilerin her yıl Kurban Bayramı'nın onuncu gününde yaptıkları "Hz. Ali ve Gadir Hum Kardeşlik Bayramı"nı bir yazımda kutlamıştım; son derece duygulu teşekkür mektupları aldım.

İnanç, fikir ya da kimliklerimiz yüzünden aşağılanmayıp aksine saygı gördüğümüz zaman çok mutlu oluyoruz, seviniyoruz.

"Yaşama sevinci"nin insanları barıştıran, birleştiren, mutlu eden büyüü!

Ben aynı düşünceyle türban yasağının karşısındayım.

Cumhuriyetin projesi

Cumhuriyet, son derece kanlı, acılı etnik

ve dini çatışmalarla parçalanmış bir imparatorluğun üzerine kuruldu. Hem bu acılı tarihin yarattığı travmalardan, hem o çağda ulus devletler de böyle yaptığından, cumhuriyeti kuranların ideali "homojen toplum" yaratmaktı. İnançlar sadece "vicdan ve mabette" kalacak, toplumsal alanda görünmeyeceklerdi; herkes kendisini köken olarak da Türk hissedecekti...

Atatürk'ün deyimiyle, "ırken veya dinen ve harsen müttehit" (birleşik) bir toplum ideali.

Bütün politikalar buna göre oluşturuldu. Avrupa'da homojen uluslar iki, hatta üç yüzyıllık bir süreçte oluşmuştu. Ama Türkiye o kadar zamana sahip olamadı, nüfusu harmanlayacak şehirleşme de çok gecikti. Artık "homojenliğin" değil, çeşitlilik ve çoğulculuğun öne çıktığı bir çağdayız, bastırılmış bütün aidiyet duyguları, bütün kimlikler ortaya çıkıyor!

En önemli sorunumuz budur: Hem çoğulcu hem barışık bir "millet" olabilmek!

Tecrübeler gösteriyor ki, bir "millet" içinde inanç farklarından doğan sorunlar çözülebiliyor ama etnik sorunları çözmek hayli zordur.

En zor sorun

En zor sorunumuz Kürt meselesidir. Çünkü, 'milliyetçilik' hareketidir: Coğrafya çiziyor, bayrak açıyor, ölüyor, öldürüyor.

Kürt vatandaşlarımızın büyük çoğunluğu bu hareketi tasvip etmiyor ama tasvip etmeyenler de eğitim, tanınma falan gibi taleplere sempatiyle bakıyor.

Dünyada etnik milliyetçilik sorununu çözecek hazır bir reçete yok. Bilimsel çalışmalarla bir reçete icat etmek de mümkün değil; çünkü 'rasyonel' değil, çok duygusal hareketlerdir.



Tarih laboratuvarı gösteriyor ki, etnik milliyetçi talepleri kabul etmek ve o yönde reformlar yapmak bazen bu hareketleri sakinleştirmiş ama bazen de ayrışmayı, ‘kabileleşme’yi derinleştirerek büyük, kanlı felaketlere yol açmıştır.

Cumhuriyetin ilk elli yılından farklı olarak, şimdi, çoğulculuğun öne çıktığı bir çağdayız. Bakın, köken ve kimlik konularını çok konuşuyoruz; eğitimden, sağlıktan, ekonomiden, çevreden daha çok ‘köken’ konuşuyoruz!

Bundan çok kaygılıyım.

Demokrasi içinde çözümler düşünmek, tartışmak başka; “köken” saplantısına tutularak “yeniden kabileleşmek” başka!

2009’da ve izleyen yıllarda en tehlikeli sorununuz bu köken ve kimlik sorunlarıdır. Terörün de kaynağı bu değil mi?

Yarın devam edeceğim.

Milliyet, 31 Aralık 2008 ■

Taha AKYOL

2009’a Girerken-2

YILBAŞI ışıklarını çok severim. İnsanlara mutlu bir yıl dileyip hediyeler vermek çok güzel bir âdet.

Hele de çocukların sevinci.

Işıklar, mutluluk dilekleri, hediyelerle gösterilen sevgi... Bütün bunlar insanoğlunun içindeki “yaşama sevinci” arayışının dışavurumlarıdır.

Hristiyan âdeti olan, 25 Ocak’taki ‘Christmas’tır. 1 Ocak’taki yılbaşı artık bütün dünyada kutlanıyor. Bayramlar, kandiller, nevruszlar, hıdırellezler, festivaller, yortular hep insan ruhundaki sevinç arayışının yansımalarıdır.

Ama insan ruhunun bir tarafında kan ve vahşet de vardır! Bakın, dünya yılbaşını kutlarken İsrail, barbarca saldırılarla Filistinlilere ölüm yağdırıyor; çocuklar dahil!

İnsan, kudurabilir!

William Shirer, “Nazi İmparatorluğu” adlı üç ciltlik muhteşem eserinde, Weimar Cumhuriyeti dönemindeki sevecen ve neşeli Almanların nasıl Nazileşip canavarlaştığını anlatır.

Aynı psikolojik mekanizma İsrail’in vahşetini de izah ediyor.

Kendi başına ve normal şartlarda ışığı ve mutluluğu arayan insanoğlu... Siyasi, sosyal, ideolojik bir çok sebepten kin ve nefretle dolduğu zaman kuduruyor, canavar olup çıkıyor.

Yugoslavya, etnik uyum ve kaynaşmanın örneği değil miydi? “Güney Slavları” anılarına gelen “Yugoslav” üst kimliği, gruplardan hiçbirini rahatsız edecek bir içeriğe sahip değildi.

Ama ne oldu? Komşu, komşusunu katletti! Bosna faciası insanlığın utancısıdır.

Onun içindir ki, ışığı, mutluluğu, yaşama sevincini ne kadar alkışlasam da, içimde sürekli bir korku var: Türkiye de öyle bir felakete sürüklenir mi diye!

Alevilik konusundaki açılımları, Sünni ve Alevi kesimler arasında gelişen karşılıklı saygı anlayışını sevinçle karşılıyorum.

“TRT Şeş” adıyla Kürtçe TV yayınının başlaması, Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı’nın Kürtçe “Hayırlı olsun” demesi güzel gelişmeler ama içimdeki korku dinmiyor; Yugoslavya olur muyuz diye! Korkuyorum çünkü, etnik milliyetçilik tatin edilmesi fevkalade zor bir marazdır.

Balkan komitacılığının kanlı tarihi ortada!



Nefret psikolojisi

Ahmet Türk, Süryanilerden özür dilemiş; iyi etmiş. Ama “dün Ermenilerle Süryanilerin yaşadıklarını şimdi Kürtlerin yaşadığını” söylemiş!

İşte beni korkutan, bu sözlerdeki mariz psikolojidir.

Ahmet Türk hiç olmazsa Diyarbakırlı Ali Emiri Efendi'nin “Vilayât-ı Şarkıyye” kitabını veya Kürt Orhan Miroğlu'nun kaleme aldığı “Canıp Yıldırım'la Söyleşi”yi okusaydı, bölgede etnik çatışmaların nasıl başlayıp nasıl facialara yol açtığını görürdü.

Fakat Ahmet Türk'ün sözleri bilgisizlikten değil, içindeki mariz “mağduriyet” psikolojisinden ve onun yarattığı nefretten kaynaklanıyor.

“Mağduriyet” duygusunun böylesine mariz boyutlara tırmandırılmasının ne tür vahşetlere yol açabileceğinin bir örneği, Miloseviç'in Sırplarının da aynı mariz “mağduriyet” psikolojisiyle döktüğü kanlardır. Demokrasi, çağdaş insan hakları; muhakkak ve elbette! Ama bunlar etnik milliyetçilikteki mariz psikolojiyi “ölüm”den “yaşama sevinci”ne yöneltebilecek mi? Bilmiyorum!

O yüzden, içimdeki korkuyu, kaygıyı atamıyorum. Yeni yıla girerken, insanı ölmeye ve öldürmeye iten mariz psikolojiler yerine hepimize yaşama sevinci ve mutluluklar diliyorum; bütün kalbimle...

Milliyet, 1 Ocak 2009 ■

“NAZİ GÜNLERİ AŞKINA!”

Nuray MERT

İki ‘Barak’ ve Filistin

Başkanlık seçimi sürecinde, ABD'deki Yahudi çevrelerinin kendisine ilişkin kuşkularını gidermek için büyük çaba gösteren Obama, Florida'da bir sinagog ziyareti esnasında, Arapça kökenli ismine takılanlara, isminin İbranice'de ‘aydınlık’ anlamına geldiğini ve başbakanlık yapmış önemli bir İsrailli siyasetçinin de ‘Barak’ ismini taşıdığını hatırlatmıştı. Bu İsrailli politikacı, son olarak, Gazze’de 225 kişinin ölümü ile sonuçlanan operasyonu yöneten ve bu operasyonun şiddetlenerek sürebileceğini açıklayan Ehud Barak.

ABD dış politikasının Ortadoğu yaklaşımında, yeni bir umut olarak görülen Obama’nın Filistin konusunda nasıl bir tavır takındığı çok konuşuldu. Obama, İsrail’in kendisine karşı kuşkusunu gidermek için, daha önceden ‘şimdiye kadar kimse Filistinliler kadar acı çekmedi’ şeklindeki cümlesini ‘şimdiye kadar kimse, Filistin liderliğinin İsrail’i tanıma konusundaki tutumu dolayısıyla, Filistinliler kadar acı çekmedi’ şeklinde değiştirmekten tutun, Kudüs’ü ‘İsrail’in ebedi başkenti’ ilan etmeye kadar yapmadık şey bırakmadı. Dahası, Obama başkan seçilir seçilmez, koyu bir İsrail yanlısı olan Rahm Emanuel’i çok önemli bir göreve getirdi. Emanuel, 1991 yılında Birinci Körfez Savaşı’nda, İsrail ordusunda gönüllü görev yapan çift vatandaşlık sahibi biri. Babası, Haaretz gazetesine verdiği bir röportajda, oğluna, ‘Stern Gang’ olarak bilinen Siyonist örgütün kahramanlarından birinin anısına onun adını verdiğini açıklamıştı. Stern Gang



veya asıl ismiyle Lohamei Herut İsrail adlı örgüt, İsrail'in kuruluş sürecinde yerleşik Filistinlilere karşı şiddet eylemlerinin yanı sıra, Birleşmiş Milletler'in İsveçli temsilcisi Kont Folke Bernadotte ve İngiliz diplomat Lord Moyne'ye yaptığı suikastlerle tanınan bir örgüt.

Bu koşullar altında, Gazze'de yaşanan son olayı, Bush devrinin son uzantılarından biri olarak görmek veya yeni ABD yönetiminden, İsrail'i sertlik yanlısı politikalarından caydırıcı olmasını beklemek zor. Diğer taraftan, Gazze'yi kontrol eden Hamas'ın da şiddetten beslenen, siyasetini bu zemine oturtan bir örgüt olduğunu görmek gerekiyor. Dahası, İsrail-Filistin çatışması, kendi tarihsel kronik açmazlarının ötesinde, bölgedeki daha geniş ölçekli kapışmaların bir uzantısı olmaya devam ediyor.

Hamas ile, süresi geçen hafta biten, son ateşkes anlaşmasına Mısır aracılık etmişti ve anlaşmanın tarihini uzatmak için çaba sarf ederken bölgede barışçı adımları Hamas üzerinden siyaset yapan İran'ın baltaladığı şikâyetinde bulunmuştu. Halihazırda, gerçekten de İran, bölgede İsrail'e karşı savaştan iki direniş örgütü olan Hamas ve Hizbullah'a verdiği destek üzerinden önemli bir ideolojik etkinlik alanına sahip. Hatta, İsrail'i hedef alan sert söylemini sürekli ön plana çıkarmasının en önemli nedeni, bu etkinlik alanını canlı tutmak.

Ancak, bölgede kimin bu çatışmadan çıkar sağladığı tartışması yaparken veya İran'ı suçlarken, Filistin meselesinin bugüne kadar tüm bölge ve bölge dışı güçlerin çatışma alanı olarak neden bu denli verimli bir alan olduğunu hep hatırlamamız gerekiyor. Bu alanın oluşmasında, en önemli etken, Arap dünyasının politik aktörlerinin ve/veya Filistin liderliğinin hep tartışılan zaafının ötesinde, 1948'den bu yana, hep Araplar alehyhine işleyen, asimetrik güç dengesi ve bunun sonuçları.

Hamas'a destek veren bölge güçlerinin (İran ve Suriye), bu desteği çekmesini talep etmek veya onları buna zorlamanın uzun vadede başka bir şiddet sarmalı yaratmaktan başka bir işe yaramayacağını aklı başında herkes görüyor, söylüyor. Ancak, İsrail'e sertlik yanlısı politikalarının maliyetini ödetmek yönünde, neredeyse hiçbir ciddi uluslararası yaptırımın gündeme gelmediği/gelemediği bir ortamda, barışı baltalamak suçu hep diğer aktörlere yüklenmeye devam ediyor ve gerçekte hiçbir karşılığı olmayan barış girişimleri tabii ki sürekli sabote oluyor.

Radikal / 30/12/2008 ■



“MAHALLE BASKISI”NIN BİLİMSEL İSPATI YA DA BİR PROPAGANDA ARACI OLARAK “MAHALLE BASKISI”

Etyen MAHÇUPYAN

Hangi mahalle baskısı?

Akademik dünyadan beklenen zihnimizin dışında kalan gerçeklik alanının bir bölümüne ışık tutması, onu anlamamızı sağlamasıdır. Öte yandan söz konusu gerçeklik alanı sürekli bir değişim içinde olduğu gibi, bizzat zihnimiz de değişmekte. Zaman, olayların farklı algılandığı, farklı yorumlandığı yeni bakışlara doğru bizi sürüklüyor. Ancak bu zihinsel değişimin iki katmanlı olduğunu gözden kaçırmamak gerek. Yüzeyde dışa dönük değerlendirmeleri içeren, daha ziyade anlamlandırmaya dönük bir söylem var. Altta ise çok daha yavaş dönüşen ve bu anlamlandırmanın zeminini oluşturan bir zihniyet çerçevesi...

Sosyal bilimlerin ‘iş’ her iki düzeyde de neler olup bittiğini kavramak ve fiziki dış dünyadaki somut durumu ve değişimi bu zihinsel prizmayla bağlantı kurarak açıklamaktır. Çünkü hem toplumu ve değişimi anlamak ancak ikili zihinsel düzlemin birlikte ele alınmasıyla mümkündür, hem de somut gerçeklikler ancak ilgili aktörlerin niyeti ve anlamlandırması içinden okunabilir.

Geçmişte örneğin gecekondulaşma oranının arttığını ortaya koyan rakamsal tablolarla dolu bir çalışma yeterince bilimsel sayılabiliyordu. Bugün öyle bir çalışma ancak bilimsel bir çabanın veri tabanı olabilir. Çünkü hem dışımızdaki gerçekliğe ilişkin tespitlerin öznellikle yüklü olabileceğini öğrendik, hem de salt gerçekliği sıralaya-

rak onu ‘anlamanın’ mümkün olmadığını... Bilimsel bakışın yararı nedenselliği ortaya koyma çabasına sahip olmasıdır ve nedensellik de ilgili aktörlerin öznel dünyasından bağımsız değildir.

Bu nüansın keşfedilmesi pozitivist bilim anlayışını bir miktar geriletse de, sosyal bilimlerin ana damarı hâlâ ‘işin’ ruhunu kavramış gözüküyor. Nitekim son yıllarda anket yaparak bir tür gerçekliğe ışık tutulacağını düşünen çok sayıda bilim insanı çıktı. Oysa bu anketlerin hem deneklerin ‘hakiki’ öznel bakışlarını ne derece ortaya çıkardığı kuşkuluydu, hem de arka plandaki nedenselliği anlama konusunda katkıları yoktu. Dolayısıyla geçmişteki gecekondulaşma benzer bir biçimde anlaşılma muhtaç bir veri tabanı üretmekle yetindiler. Söz konusu anketlerin gerçekten ne anlama geldiğini kestirmek, ancak niteliksel bir çalışma ile mümkün ve bu tür çalışmalar da zihniyete bakmak durumunda. Çünkü ankete verilen yanıtların ‘gerçekten’ ne anlama geldiğini, deneklerin anlam dünyasından bağımsız olarak kavramak mümkün değil.

Toplumu anlamada gösterilen bu acz, anket çalışmaları içinde pişmiş bilim insanlarının şimdilerde niteliksel araştırmalara girmelerine neden oluyor. Gündemde Binnaz Toprak yönetiminde yapılmış bir ‘mahalle baskısı’ çalışması var ve muhafazakâr kesim epeyce haklı nedenlerle bu çalışmayı topa tutuyor. İşin kritik yanı şu: Niteliksel araştırmalar sadece ve sadece görüşülen kişilerin zihniyetini anlamak için, bu zihniyetin içsel değişimini ve farklı alanlardaki görünümünü kavramak için işlevseldir. Diğer bir deyişle kimle görüşürseniz, onu anlarsınız... Kısacası Beşiktaşlılara gidip onlara Fenerlileri sorduğunuzda, ancak Beşiktaşlılar hakkında bir fikir edinebilir, onların nasıl düşündüklerini, yaşadıklarını nasıl algıladıklarını kavrayarsınız. Ama buradan hareketle bu insanların gerçekten tam da böyle yaşadıklarını söyleyemezsiniz. Çünkü zihin bir ayıklama ve



seçme mekanizmasıdır. Hele ideolojik olarak kendisine karşıt olarak konumlanan insanları sorgularsanız, deneklerin söz konusu ayıklamayayı fazlasıyla öznel bir biçimde yapacaklarına da hazır olmanız gerekir.

Gündemdeki çalışma belki anlamlı veriler oluşturabilecek bir içeriğe de sahip... Ama sunuş biçimi deneklerin algısının ‘ötekilere’ ilişkin bir gerçeklik olarak tespit edildiğini ima ediyor. Diğer bir deyişle çalışma Beşiktaşlılara soru sorup Fenerlilerin tribünlerde nasıl davrandığını anlamaya çalışıyor. Ne var ki verilen yanıtlar buram buram öznellik kokuyor ve doğrusu bilimsel açıdan çok tahrik edici bir malzemeye işaret ediyor. Çünkü deneklerin hepsi laik kesimden gelmekte ve bu sayede bizzat bu kesimin nasıl bir zihniyete sahip olduğunu görmeyi kolaylaştırıyor.

Söz konusu çalışma derinlemesine mülakata dayanıyor ama anlaşılan araştırma tekniği olarak anket mantığını devam ettirmiş. Laiklere soru sorarak muhafazakâr kesimin ‘mahalle baskısını’ ortaya çıkarmayı ummuş. Ama onun yerine laik kesimin zihni yapısını sergilemiş. Bu durum muhafazakâr kesimde ‘mahalle baskısı’ olmadığını, ya da muhafazakârların laikler üzerinde belirli bir manevi baskılarının olmadığını söylemiyor. Muhtemelen vardır... Muhtemelen tam aksi de varittir. Yani benzer bir ‘mahalle baskısı’ da laiklerin kendi içinde ve muhafazakârlara yönelik bir zorlama olarak mevcut. Bu tespitleri yapmak için hem sahada gözlem yapacaksınız, hem de ‘mahalle baskısını’ ölçmek istediğiniz deneğin kendisine gideceksiniz. Kısacası muhafazakârların ‘mahalle baskısını’ tespit etmek için bizzat muhafazakârlarla görüşeceksiniz... Çünkü zihniyeti kavramadan, gözlemlerinizi anlamlandırmanız hiç kolay olmayacaktır...

Velhasıl laiklere soru sorarak muhafazakârlara ilişkin bir gerçekliği ‘anlamak’ maalesef pek mümkün değil... Ama bu vesile ile laikleri bir kez daha anlamış olduk.

Taraf, 26.12.2008 ■

“MEDENİYETLER ÇATIŞMASI” BABASINI KAYBETTİ!

Elif ŞAFAK

Cehaletler Savaşı

Son elli senenin en etkili, en tanınmış ve tezleri en çok tartışılan siyaset bilimcisi öldü. Samuel Huntington seksenbir yaşında, geride pek çok kitap, makale, sav ve onu seven sevmeyen, bilerek bilmeyerek hakkında habire konuşan bunca insan bırakarak vefat etti.

Tam ellisekiz sene Harvard Üniversitesi’nde profesörlük yapmış ve yüzlerce, binlerce öğrenci yetiştirmekle kalmayıp, dünyanın farklı yerlerinden çok sayıda akademisyene, uzmana ve entelektüele kılavuzluk etmişti. Onyedki kitap, yüze yakın bilimsel makale bulunuyordu külliyatında. Ama işte tüm çalışmaları içinde bir tanesi vardı ki; yazarından bile meşhur olmuştu: Medeniyetler Çatışması Tezi!

Hani bir kitap yazarsınız ya da bir teori geliştirirsiniz veya bir filme imza atarsınız ya da bir albüm çıkartırsınız ve o çalışma onu meydana getiren kişiden daha ünlü ve önemli olur; alır başını kendi yolunda gider ya, Medeniyetler Çatışması tezi de böyle bir şeydi. Kimisi kızarak ve yererek, kimisi destekleyerek ve överek, dünyanın her yerinde sayısız insan bu teze atıflarda bulundu ve hâlâ da bulunuyor.

Huntington, Soğuk Savaş sonrası dünyada kültürel ve dinî kimliklerin etkili, hatta belirleyici olacağına inanıyordu. Aslında kendi kuşağındaki pek çok siyaset bilimciden farklı olarak “kültür”e “siyaset”ten daha fazla önem vermesiyle dikkat çekmişti. Bu



yüzdendir ki erken çalışmalarından birinin başlığı “Culture Matters” (Kültür Önemlidir) idi. 1993 senesinde Foreign Affairs dergisinde, Francis Fukuyama’nın Tarihın Sonu tezine tepki olarak geliştirdiği savını yayınladı. Fukuyama ne derse desin, Sovyetler Birliği’nin çökmesiyle beraber tarih sona ermiyor, ideolojik kırılmalar kapanmıyor, çatışmalar bitmiyor, tam tersine sadece şekil ve suret değiştiriyordu. Bundan böyle dünya medeniyetler arası çatışmaya ve uyusamamazlığa sahne olacaktı.

11 Eylül sonrası yaşanan keskin dönüşümlerle beraber dünya tarihi Fukuyama’dan ziyade Huntington’u haklı çıkardı. Ama ne yazık ki Huntington’un kendi tezi de eski önyargıların pekişmesine ve yeni önyargıların filizlenmesine sebep oldu, çanak tuttu. İslam dünyasının, “özünde ve tanımı gereği”, başka bir kültür, farklı bir toplumsal ve siyasî dokusu olduğuna ve dolayısıyla Batı dünyası ile yan yana duramayacağına inanan kim varsa Huntington’un tezlerine dört elle sarıldı. Böylelikle bu ünlü siyaset bilimci dünyanın bölünmüşlüğünü sadece çözümlemekle veya yansıtmakla kalmadı. Aynı zamanda bu bölünmüşlüğü derinleştirdi. Zihinlerde pekiştirdi.

Huntington’a yöneltilen eleştiriler arasında en güçlüsü Edward Said’den gelmişti. Said, “Cehaletlerin Çatışması” adını verdiği

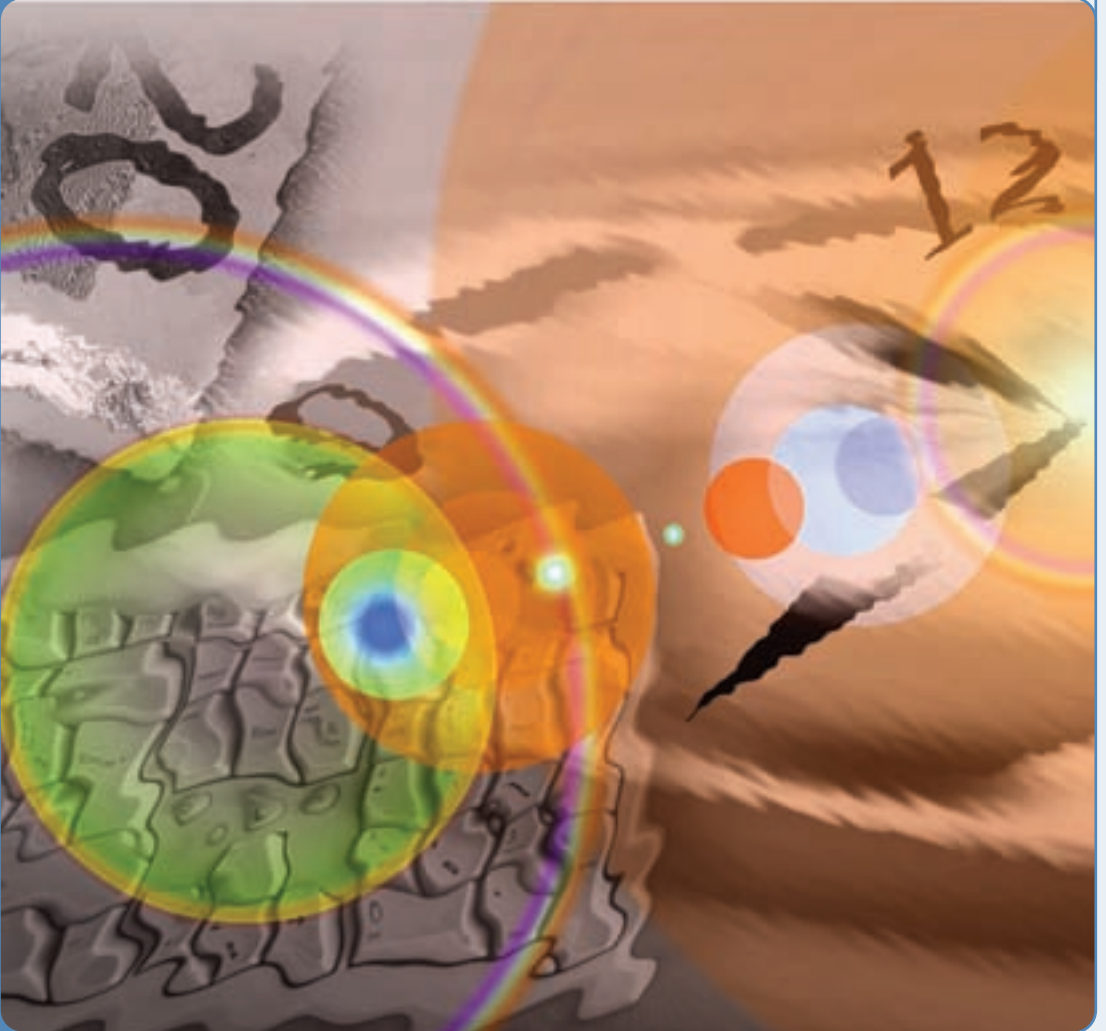
makalesinde, medeniyeti sabit ve yekpare, değişmez ve verili kabul eden yaklaşımı yerden yere vurmıştu. Huntington’un sandığı gibi zamanda donmuş kalmış, mekândan ve tarihten azat bir “medeniyet” tanımı yoktu ki. Huntington hayalî bir Doğu, hayalî bir Öteki, hayalî bir coğrafya üzerinden konuşuyor ve en beteri, kendi zihninde ürettiği ayrımları sabitleştirip öteliyordu.

Said’in eleştirileri dün olduğu gibi bugün de kuvvetli ve geçerli. Ancak Huntington ve ona inananların da bir ağırlığı var bu dünyada. Bu yüzdendir ki bilhassa İslam dünyası “Medeniyetler Çatışması” söylemine alternatif söylemler yakalamaya çalışıyor. Bu arayışların özellikle bu çatışmada “öteki uç” olarak algılanan İran’dan gelmesi manidar. Hatırlarsanız Muhammed Hatemi “Medeniyetler Arası Diyalog” kavramını vurgulamıştı. Aynı kavram daha sonra Birleşmiş Milletler’de de benimsendi. Keza Türkiye’de de yankı buldu. Huntington, dünyanın din ve kültür ekseninde ciddi çatlaklar yaşadığı bir dönemin sesi, akademisyeniydi. Onun tezine temel oluşturan kültürel kırılmayı aşmak ise hepimizin meselesi. Zira hâlâ ve ısrarla cehaletlerin çatıştığı bir çağda yaşıyoruz.

Zaman, 30 Aralık 2008 ■



KÜLTÜREL HAFIZA ve BUGÜN





Elektronik Kültür

Elektronik kültür, radyodan televizyona ve sinemaya, plaklardan CD'lere, bilgisayarlara, e-postalara, video oyunlarına kadar uzanan akla gelebilecek her türlü elektronik aygıtla donanmış çağdaş toplumun dijital durumunu açıklayabilmek için kullanılır. Özellikle 1970'lerdeki iletişim ve enformasyon teknolojilerindeki gelişmeler, bir "elektronik devrim"den söz edilebilecek ortamı yarattı (Kejanlıoğlu, 1998: 40). Yayıncılığın uluslararasılaşması, gösterim, sunum aygıtlarının ve bilgisayarların gelişmesi ile elektronik teknolojinin yaygınlaşması elektronik kültür terimini yaşamımıza sokmuştur.

Elektronik teknolojiler günümüz dünyasında toplumsal örgütlenmeleri ve kültürel pratikleri büyük bir hızla dönüştürebilme potansiyeline sahip temel bir belirleyici olarak görülmektedir. Bu nedenle teknolojinin sosyal bilimlerden açısından incelenmesi öncelikle "teknik" bir olgu olarak değil, "kültürel evrenin tümünü etkileyen yekpare/ bütünsel ilişkiler sistemi" olarak tanımlamayı gerektirir (Ergur, 1998: 54). Çünkü teknolojiyle gelen, yalnızca ürünlerin kullanımlı değil, aynı zamanda bir toplumsal, ideolojik, düşünsel bağlamdır, bir ilişki, algılayış, yaşayış tarzıdır.

İnsanlığın bir bölümü hala elektronik devrimin kuşatıcı etkisinden kısmen uzakta yaşamaktadır. Ancak bu durum 'elektronik kültür' kavramının meşruiyetini etkilemez (Kapuscinski, 1999: 60). Çünkü radyo, sinema, televizyon, müzik klipleri, reklam, internet gibi elektronik kültürün öğeleri, icat edildiklerinden beri yalnızca Avrupa ve Kuzey Amerika'da değil, Brezilya ya da Hindistan'da da yoğun olarak kullanılmaktadır.

Eyüp TAŞÖZ

DÜNDEN BUGÜNE KÜLTÜREL HAFIZANIN KISA TARİHİ –II

**Elektronik kültür ve
Sanal cemaatler**



Sözün Elektronik Dönüşümü

Sözel anlatımın elektronik dönüşümü, hem kelimenin yazıyla başlayıp matbaayla pekiştirilen mekân bağlarını güçlendirmiş, hem de bilincimizi yeni bir sözlü kültür çağına sokmuştur. Başka bir ifadeyle, elektronik teknoloji, telefon, radyo, televizyon ve çeşitli ses kayıt cihazlarıyla, temelini yine sözün oluşturduğu, ama çeşitli şekillerde sözlü kültürden farklılaşan, başka bir sözlü kültür çağına sokmuştur. Katılımcı gizemi, topluluk duygusunu geliştirmesi, yaşanan anı odaklayışı, hatta sözlü kalıpları kullanışıyla, bu kültür, kadim sözlü kültüre benzemektedir. Fakat yeni sözlü kültür, daha amaçlı ve bilinçlidir.

Bilgisayarlarla oluşturulan ve yine dijital ortamlarda saklanan metinler, artık okuyucularıyla ekranda buluşuyor. Kitabı ya da yazılı nesneyi alıştığımız biçiminden sıyrıp, ciltlerin, sayfaların içinden alıp elektronik metinler olarak ekrana getiren bu önemli devrimin, okuma alışkanlıkları, yazıyla ilişkileri ve kitabın tarihindeki yerini nasıl belirleyebiliriz? Bu soruya cevap verebilmek için, aralarındaki ilişkileri bilmemiz gerekmektedir (Augé ve Colleyn, 2005: 108).

Sadece metinlerin üretim yöntemleri değil, metnin yapısı, biçimleri hatta onu okuyucularına ulaştıran araçlar bile değişti. Günümüze kadar matbu kitap, elyazmasının tek mirasçısıydı: Ciltler biçiminde düzenlenmesinden formların birbirini izlemesine dek her şeyde, elyazmasından miras kalan yöntemleri kullanıyordu (Chartier, 1997: 206). Matbu yazının yerine ekranın geçmesiyle daha kökten bir değişim yaşandı, çünkü yazı aracı ve ortaya çıkan ürün değişime uğradı.

Matbaa ile mekâna bağlanan yazının bilgisayarlarla birlikte mekâna işlenmesinin yoğunlaştığı belirtilmişti. Bu yoğunlaşmadır ki adeta yazıyı buharlaştırmaktadır.

Dijital kültür, metinlerin bilgisayarlara geçirilmesi, uzun mesafelerden aktarımları ve elektronik ekranlara indirilmesinin, bizlerin önünde daha önce bilinmedik alanlar açtığını gösterir. Elektronik metinler dünyasında, bugüne kadar zorunlu olarak kabul edilen iki zorluk ortadan kalkmaktadır. İlk zorluk: matbu kitaba okurun müdahalesinin kısıtlı oluşudur. Matbu kitap adeta “katı” ve kendini olduğu gibi dayatan bir nesnedir. Matbu kitap, okura biçimini, yapısını ve mekânını dayatırken, onun müdahalesine hiçbir olanak tanımaz. Eğer okur yine de bir şekilde varlığını ortaya koymak isterse, bunu kapak içleri, boş sayfalar gibi yazının olmadığı yerlerde yapabilir.

Elektronik metinlerdeyse bu durum kökten farklıdır. Okur, metinlerle istediğini yapabildiği gibi (buna izin ekleyebilir, kopyalayabilir, notlar ekleyebilir, metni parçalara ayırabilir, yeniden oluşturup değiştirebilir vb.) ortak bir yazar konumuna da yükselebilir. Elektronik metinlere, matbu kitaplarda olduğu gibi ne kadar katılık vermek istersek isteyelim ve onları nasıl biçimlendirirsek biçimlendirelim, metin adeta bir buharlaşma tavrını sürekli korumaktadır. Çünkü elektronik metinler daha esnek olduğundan sabitliği yani katılığı bulunmamaktadır. Bu esneklik her yeni teknoloji ile biraz daha artmaktadır. Basım dünyasındaki çok belirgin olan yazıyla ve yazarla, okur arasındaki ayrım, elektronik kültürde silinir: Çok yazarlı yazım işleminin aktörlerinden biri de okurdur ve serbestçe müdahale edebileceği, kesip birleştirebileceği parçalardan, yeni bir metin oluşturabilir. Yazının her elektronik aktarımı ve aktarılan metnin yapısı, alıcı tarafından yeniden işlendiğinde, bu metinden çıkarılabilecek anlamları, yorumları ve bunun kullanım biçimlerini derinden etkiler (Chartier, 1997: 214–217).

Uzak ya da yakın bir gelecekte, bütün metin mirasımızın sadece elektronik tasarımlarla iletildiğini ve çözümlendiğini

düşünürsek, bu dijital metin kavramı, eskigeleneksel bağın biçimlendirdiği metin kültürümüzün kaybolması riskini doğurmaktadır (Chartier, 1997: 218).

Elektronik Dünyada İmajların Hafızası: “Hatırlayarak Unutmak”

Elektronik kültürle birlikte, sözlü kültürün iştirme ağırlıklı dünyasından gözün merkezde yer aldığı (visual-göze dayalı) dünyaya girdik. Manzaraya yönelimli toplum her şeyi manzaraya dönüştürerek yani her şeyi görselleştirerek dondurur. Bir izleneye dönüştürür. Bu tür bir toplum görselleştirme araçlarıyla oluşturulmuş bir toplumdur. Görselin anlamı mutlaklır. Artık bir imaj toplumu oluşur. Modern insanların ya da günümüz post modern toplumunun düşünüşünde imaj, sözün yerine geçmekte ve iletebilen en üstün araç’a gerçeklik denmektedir (Ellul, 2004: 155). Yargılarımız ekran tarafından belirlenir. Bugün bir imajlar kuşatması yaşamaktayız. Fotoğraflar, filmler, televizyon, reklam ve reklam panoları, yol işaretleri, resim, sunumun inanılmış bir gerçekliğe dönüştürölüp takdim edilmesidir (Ellul, 2004: 158; Sanders, 1999).

Bu noktada, “görüntü yönelimli toplumda ekran ve imajlar, kültürel hafızayı nasıl biçimlendirmektedir” sorusu öne çıkmaktadır ve bu sorunun yanıtı da “hatırlayarak unutmak” şeklinde kavramsal-laştırılabilir.

Duyarlı görüntüler, ustaca hazırlanmış metinlerin eşliğinde gelip geçerler gözümüzün önünden... Süratli bir tempo içinde ekrandan gelip geçen görüntüleri izleriz. Böylece, toplumun hafızası, uzaktan kumanda aletiyle değiştirilebilen görüntülerle hızla doldurulur. Yenisini hızla doldurmak içinde eskisi hızla unutulur veya unutturulur. Bir geçicilik ya da fanilik diyebileceğimiz hale bürünür hafızalarımız. “Geçicilik/fanilik” burada, görüntünün hızla hafızalarımıza do-

lanışını, gene hızla hafızalarımızı terk edişini anlatan önemli; merkezi bir kavramdır.

Sanal Cemaat

Diğer bir vurguda da elektronik kültürle birlikte sanal cemaat sorununun gündeme gelmesidir. Elektronik kültürün teknik alt yapısını oluşturan “enformasyon ve iletişim teknolojileri” daha önce tanık olunmamış tarzda yeni tür ilişkileri ve kimlik biçimlerini açığa çıkarmaktadır. 20. yüzyıl, modern insanın yurtsuzluk hissinin doruk noktasına ulaştığı ve cemaat kavramının en çok tartışıldığı yüzyıl olmuştur.

Tönnies’e göre, modern endüstriyel toplumların gelişimi çerçevesinde gemeinschaft (cemaat) ilişkileri yerini gesellschaft’a (toplum/society) bırakacaktı (akt. Sennett, 1996). Tönnies, cemaat’ın “küçük ve sosyal yönden muhafazalı bir mekânda yüz yüze ilişki” anlamına geldiğini, modern kent toplumunda ise bireyciliğin ve rekabetin egemen hale gelmesi sonucu cemaatin zamanla kaybolacağını öngörmüştü. Cemaate ortak geçmiş ve yaşam tecrübesine sahip insanlar, birliktelik duygusunu beraber yaşarlar ve toplumsal ilişkileri samimidir. Dayanışma ruhu ve ortak bir iradenin mevcudiyeti söz konusudur. Aile hayatı esastır. Köy topluluğu kendini geniş bir aile olarak hissederek ve miras alınan statüler söz konusudur. Gemeinshaft, mekâna bağlı ve durağan bir toplumdur; dolayısıyla, toplumsal değişme sınırlıdır. Güçlü bir dayanışma ruhu egemendir (Bozkurt, 1999: 65).

Buna karşılık gesellschaft’ta ilişkiler hukuk, sözleşme, kamuoyu, para ekonomisi ve rasyonellikten geçer. Mekâna bağlılık azalır. Kişisel çıkar öncelik kazanır. Özel yaşam değerli hale gelir. Kent yaşamı tipik bir gesellschaft örneğidir. Modernleşme sürecine paralel olarak, cemaat giderek yerini topluma bırakmıştır.



Ancak modern dünyada gerileyen cemaat kavramı elektronik kültürle birlikte yeniden gündeme gelmiştir. Günümüz post modern durumları için kullanılan sanal cemaatler kavramı, yukarıda ana hatlarıyla açıklanmaya çalışılan cemaatin pek çok özelliğini içinde barındırmamaktadır. Sanal cemaat kavramı, insan ve teknolojinin bir araya gelmesinden doğmuştur. Bilgisayar ağlarının, Tönnies'in kavramlaştırmasındaki temel ilkelere biri olan fiziki mekân kavramından bağımsız olarak, milyonlarca insanı bir araya getirmesinden oluşmuştur. Kişisel ilişkiler ağının yaratılması için yeterli sayıda insan bir araya geldiğinde, network'ler (Internet) vasıtasıyla sosyal gruplar yaratılır. Sanal cemaatlerde, geleneksel cemaat'in coğrafi mekânından bahsetmek mümkün değildir. Sanal cemaatlerin mekânı "siber uzay" (cyberspace)dir . Sanal cemaatler bir metin etrafında oluşmaktadır (Bozkurt 1999:66–69, Robins, 1999: 159). Internet'teki sanal cemaatlerde, geleneksel iletişim şekillerindeki göz kontağı, mesafe, ses tonu, gülümseme, diğer sözlü olmayan biçimler ve sosyal kurallar söz konusu değildir.

Sanal cemaatlerin dilinin en önemli özelliklerinden biri de yoğun metafor kullanımıdır. Sanal cemaatlerde insanlar vücutlarının dışına çıkarak bulunurlar çünkü burada kimse bir başkasına dokunamaz. Sanal ortam, bedenden yoksun olmasına karşın birçok insan için, yeterince çekici gelmektedir. Sanal cemaatler, cemaat arayan insanların karşılaştıkları gerçek koşullara yapılan esnek, canlı ve pratik uyarlamaları temsil eder. Sanal cemaatler, toplumsallık dürtüsüne -kentlerin coğrafi ve kültürel gerçeklikleri nedeniyle sık sık kesintiye uğrayan bu dürtüye- karşılık gelen yenilikçi çözümler yelpazesinin bir parçasıdır. Bu bağlamda elektronik sanal cemaatler, hayatta kalmak için geliştirilen karmaşık ve becerikli stratejilerdir (Robins, 1999: 160).

Bu yaklaşım, cemaatlerin siber uzay dışındaki gerçek dünyada ve gündelik yaşam

içinde yer aldığına vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla sanal etkileşim, günümüz dünyasında giderek zorlaşan koşullara ayak uydurma ve uyarlanma biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sanal varoluşla modern insan yitirdiği cemaate yeniden kavuşmuştur (Robins, 1999: 161). Yine de sanal cemaatlere muhalif bakanlar bunu "sahte cemaat" olarak nitelendirmektedirler (Robins, 1999:163).

Muhalif bakış açısına göre, sanal cemaat samimiyetten uzaktır ve bu tip ilişki tarzlarının yaygınlaşması, insanların gerçek yaşamdaki ilişkilerini yoksullaştırır. Sanal cemaatler, insanların zamanını, ailelerinden ve dış etkinliklerinden çalmaktadır. Yine muhaliflere göre bu cemaatlerin güvenilirlikleri yoktur ve yabancılaşmayı artırır (Bozkurt, 1999: 68). Ki teknoloji sorunu yalnızca teknolojiyle ilgili değildir. Sanal cemaatler teknolojik gelişmelerin oluşturduğu bir tabanda yükselir.

Elektronik iletişim araçları sözü üretemez, çünkü doğal, kendiliğinden ve fiziksel/duygusal temasa dayalı değildir. Planlı ve programlı bir biçim ve içerik taşır. Sesin çeşitli yönlerinin (ton, yükseklik, vurgu vb.) önceden planlanması, programların doğal süreç-doğaçlama- ve serbest akıştan yoksun olması söze yer bırakmaz. Elektronik medyayı izler/kullanırken en sıradan doğal/toplumsal etkileşim kalıplarının (dinlerken söz kesme, tartışma, soru sorma, yineleme vb.) olmaması, gerçek bir edimin (mesela konuşmanın) gerçekleşmediğini gösterir. Eğer iki kişi birbirinin yüzünü göremiyorsa, aralarındaki konuşma da gerçek bir konuşma değildir (Sanders: 1999: 45). Elektronik medya, bireyin yerini oluşturur, yapar, bozar, karar verir. Yani bireyi ve kimliğini kurgular ve simgeleştirir.

Sonuç Yerine

Sonuçta söylenmesi gereken en önemli durumlar belirmiş olmaktadır. Kitap sadece



kendini yazanın zihninin somut bir tezahürü değildir. O, kültürle girdiği ilişkide, kendi adıyla anılan bir sınıflama ögesi olarak durmaktadır. Ki buna ‘kitap kültürü’ adı verilmektedir, diğer adı da yazılı kültürdür. Kitap kültürünün (yazılı kültür) öncesinde ‘sözlü kültür dönemi’, sonrasında ‘elektronik kültür’ vardır. Bazı sosyal düşünürler elektronik kültürü, yazılı kültürün içinde ve onun kesintisiz bir devamı olarak kabul etmektedirler.

Bu noktadan hareketle İslam’a bakacak olursak, İslam dini, daha baştan, yazıyla ilişkisinde hiçbir kesinti ve boşluk oluşmazsın, kendini ‘kitabî’ olarak konumlandırmıştır. İslam kitabîliğinin oluşturduğu İslam yazılı kültür geleneği bir İslam kültür hafızası olarak Batı aydınlanmacılığına kadar olağan şekilde sürmüştür.

Şimdi şu soruyu sorabiliriz: sözlü kültür – yazılı kültür antropolojik sınıflaması bize (müslümanlara) neyi anlatmaktadır?

Birincisi, sınıflamaların değiştiğini göstermektedir. Batı, aydınlanmacılığı ve modernitesi ile kendi kültürünü zihinsel bir form olarak ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Batı bilgisi, kendisinin bir hayat bilgisi formudur. Sınıflamaya konu olan bu son dönemde, Batı, kendi modernitesi ile kendi hayat bilgisi formunu yani zihinselliğini bilgi-kültür ilişkisi üzerine kurmaz. Tam aksi olarak kültür-bilgi ilişkisi şeklinde ortaya koyar. Bundan sonra konumuz kültür,

konumuzun yüklemi / yargısı bilgidir. Ya da bilgimizin değeri kültürdür. İşin bu yönü, antropolojik sınıflamanın felsefi görüntüsünü oluşturmaktadır.

Bütün bunlardan hareketle ekleyebiliriz ki Batılı bilginin İslami bir yapıya kavuşturulması ‘bilginin islamileştirilmesi’ kavramı çerçevesinde tartışılmaktadır. Fakat antropolojik sınıflama bu tartışmayı anlamsız kılmaktadır. Çünkü Batılı artık, kültürü kendi bilgisi için ‘esas’ kabul ediyor. Yani kültür- bilgi ilişkisi şeklinde oluşan bir hayat bilgisi var. Bilginin islamileştirilmesi, Batı kültürünün bilgisinin islamileştirilmesi problemine dönüyor. Daha kısa bir ifadeyle, (Batıya ait) kültürün islamileştirilmesi meselesi var. Batılı davranış modellerinden türeyen bir bilgi formunu ne kadar ve nasıl İslamileştirebiliriz? İslamileştirebilir miyiz ?.. Eğer amacımız zihinsel/teorik bir çare bulmaksa, bunun imkânını illa Batılı bir bilgi ile sağlamaya çalışmamız anlamlı mıdır?

Antropolojik sınıflamanın içinde yer almak bir bakıma bunlarla hesaplaşmamızı gerektirmektedir.

Yazılı kültür ve devamı olarak elektronik kültürün ardından, son dönem Batı kültürünün bilgiye dönüşme mantığını, İslami olgu-değer ilişkisi içinde nasıl ve niçin temellendireceğimizin bir muhasebesini yapmamız gerekmektedir. ■



KAOSMOS (KAOS-KOZMOS): DÜŞÜNCE GELENEKLERİNİN KARŞILAŞMASI





Herhangi bir bilim oluşturmak ne demektir? Bilim oluşturmak, salt bilgi dünyasına ait bir girişim ve çaba mıdır yoksa var oluşumuza ait bir şuur hali midir? Paradigma-sınıflama ilişkisi nedir? Aşağıdaki metin bu bağlamda okunabilir. Bu yazımızda temel hedefimiz İslam (B)ilimlerinin temel kaynaklarının ilki olan Kur'an ve onu kendisine konu edinen Tefsir açısından bu sorulara cevap vermek ve güncel durumla ilgili bir tespit yapmaktır.

Kadim zamanlarda, Müslüman coğrafyanın bilgiyi kavrama, kavramlaştırma, kendine ait bir ilim dünyası kurma biçimine ve kurduğu bu dünya içerisinde ürettiği ilimleri tanımlama, tasnif etme tarzına bakalım öncelikle.

Müslüman'ın varlıkla ve bilgiyle ilişkisi yaratıcısıyla bağlantılıdır. Yani, Müslüman zihin, yaratıcısının her şeye kadir olduğu ilkesini dikkate alarak bilgi formlarını oluşturmakta ve üretmektedir. Bu anlamıyla, İslami ilimler geleneği içerisinde, bilgi sadece epistemolojik bir çaba değil, aynı zamanda bir var oluş biçimidir. Dolayısıyla İslam kültüründe bilginin iki temel türü vardır. Birincisi, Allah'ın mutlak bilgisi olup, tüm bilme çeşitlerini kendi içinde barındırır. İkincisi ise insanın bilgisidir. İnsanın bilgisi temel olarak iki şey arasında karşılaştırma (kıyas) ve ilişki kurma (tümevarım-tümdengelim) şeklindedir.

Bu bilgi anlayışında, Vahiy, mutlak bilgi sahibi Allah'ın kelamı olması sebebiyle bilginin ve varlığın kaynağı konumundan bir bildiri mahiyetindedir. Fakat diğer taraftan insanı, İlahi hitabın muhatabı olması sebebiyle tümdengelimsel özelliğiyle etkilemekte ve ona yön vermektedir. Dolayısıyla bilgi, insandan yaratıcısına (Mutlak Varlık) doğru tümevarımsal bir süreçte ilerlemektedir. Bilgi, bu anlamıyla insanoğlu tarafından birbiriyle bağlantılı iki boyut içerisinde üretilmektedir. Temel olarak aklın ve beş duyunun yardımıyla gerçekleşen beşeri süreç ve

Mehmet ÇİÇEK

KOZMOSTAN KAOSA: SOSYAL BİLİMLER ZEMİNİNDE İSLAMİ İLİMLERİ DÜŞÜNMEK (?)

(Tefsir İlmi Bağlamında)



bunun yanında süreci yönlendiren, etkileyen vahiy bilgisi. İnsan bilgisinin oluşumu klasik dönemde bu anlamıyla Fizik'ten başlayarak Metafizik'te son bulan (somuttan soyuta) bir süreç olarak algılanmaktadır. Metafizik, felsefecilerin elinde Varlığı¹; Kelamcılar ve Mutasavvıflar elinde ise Allah'ı bilmek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Burada ilimler, bilginin en üst seviyesi olan Varlığı veya Allah'ı bilme noktasında “yüce ilimler” ve “alet ilimleri” şeklinde ikili bir tasnife tabidir.

Peki, bu ilim dünyası içerisinde Tefsir ilmi hangi noktada durmakta ve hangi kaygı ve ihtiyaçlara karşılık gelmektedir?

Bir ilme duyulan ihtiyaç klasik İslam düşüncesinde ona biçilen konum veya işlevle alakalıdır. İlimlere biçilen konumsa iki noktayı merkeze taşımaktadır: “Konu” veya “gaye”. Buna göre, bir ilme, ele aldığı inceleme konusu açısından bir rol ve konum takdir ediliyor olabilir ki, klasik ilimler tasnifinde bu ilimlere “Yüce/Âlî İlimler” adı verilmektedir. Veya bir ilme konusu açısından değil de, yerine getirdiği işlev (hizmet ettiği gaye/amaç) açısından bir rol ve konum biçiliyor olabilir. Bu durumda, ilmin “gaye/işlev” eksenli bir tanımlanışı söz konusudur. Bu nitelikteki ilimler, klasik tasnifte “Alet İlimleri” olarak isimlendirilir. Dolayısıyla bir bilgi havzasında belirli önceliklere göre belli bir ilim hiyerarşisinin oluşması kaçınılmaz bir durum olarak gözükmektedir.

Şimdi, Tefsir ilmi'nin İslami ilimler içerisindeki durduğu yere bakalım. Her şeyden önce, Klasik İslami ilimler içerisinde Tefsir, Fıkıh ve Kelam ilminin konuları, murad-ı İlahinin belirlenebilmesi açısından Kur'an'da kesişmekle birlikte, cihetlerinin (yaklaşım açılarının) farklı olması sebebiyle birbirlerinden ayrılırlar. Nitekim Kelam, temel inanç esasları; Fıkıh ise hüküm ortaya çıkarma açısından Kur'an'ı konu edinmek-

tedir. Tefsir ilmi'nin konu olarak, bizatihi Kur'an'ı inceliyor olmasıysa onun öncelikle yüce bir ilim olduğunu ortaya koyar. Ancak Tefsir ilmi diğer taraftan Kelam ve Fıkıh için alet ilmi olarak da değerlendirilebilir.

İlimlerin belli bir paradigma içerisindeki yeri ve konumu yanında, aynı paradigma içerisindeki kıymet ve değerinin nasıl oluştuğu, nasıl takdir edildiği sorusu da ayrı bir değerlendirme konusudur. Bu noktada sözü, 14.-15. yüzyıl Osmanlı alimi Molla Fenari'ye bırakabiliriz:

“İlim, mevzusu sebebiyle değerli olabilir. Mesela, mevzusu kıymetli cevherler olan kuyumculuk sanatı; mevzusu deri olan dericilikten daha değerlidir. Aynı şekilde ilim, hedefinin/amacının (maksud) değerli oluşuyla da üstün olur. Mesela; insan bedeninin sıhate kavuşmasını hedef alan tıp, hedefi etrafı temizlemek olan çöpchülükten daha değerlidir. Ya da ilme duyulan ihtiyacın şiddeti sebebiyle ilim değerli olur. Mesela; tüm kulların dünya salahının ve ahiret felahının düzenli olması (intizamı) konusunda kendisine ihtiyaç duyulan fıkıh, bazı vakitlerde bazı insanların ihtiyaç duyduğu Tıp'tan daha değerlidir.”²

Tefsir ilminin değeri söz konusu olduğunda, yukarıda zikredilenlerden hareketle, yine Molla Fenari'ye atıfta bulunarak, tefsir ilminin mevzusunun her hikmetin ve faziletin kaynağı olan Kur'an olması sebebiyle önemli olduğunu; dünyada ilmî ve amelî hikmetlerin elde edilmesi ve ahirette ebedî saadete ulaştırması sebebiyle gayesinin/hedefinin de değerli olduğunu, ayrıca dînî ve dünyevî kemalâtın şerî ilimlerle özellikle de tefsirle mümkün olması sebebiyle kendisine duyulan ihtiyacın fazla olduğunu belirtir. Nitekim Tefsir, “kendisine önünden ve arkasından hiçbir batılın ulaşmadığı”³ Allahın kitabını bilmekle alakalıdır.

1 İslam filozofları elinde Varlık, Allah'ın ve sıfatlarının açıklanması anlamındadır.

2 Aynu'l-Ayan, s. 17; (v. 10b).

3 Fussilet, 41/42.



Klasik İslam düşüncesinde ilimlerin konumlanışına dair ortaya çıkan bu manzara, bilginin oluşumunu ve yöntemini de direkt etkilemiştir. Bu doğrultuda, bilginin elde edilmesiyle ilgili belli bir yöntemin izlendiği ve belli bir hedefe doğru hiyerarşik bir yapılanmanın ortaya çıktığı görülür. Bu da alet ilimlerinden ‘yüce (Âlî) ilimler’e doğru bir yöndür. Nitekim temel dini eğitimin Arapça ve Mantık ile başlayıp Tefsir ve Hadis’le sona ermesi bunun bir göstergesidir. Bu anlamda Tefsir, eğitimin kemale ermesinin ve dini bilginin yeniden üretiminin başlangıcı olarak ortaya çıkmaktadır.

Ayrıca ilimlerin birbirlerinden bağımsız bir branşlaşma formuyla tezahür etmediği görülmektedir. Dikkat edilirse bu ilim dallarından birindeki bir derinleşme, kişinin o alanda uzman olduğu şeklinde bir durumu ortaya çıkarsa da “İslam alimi” dediğimiz kişiliği ortaya koymaz. Diğer taraftan tefsir bilgisinin bir ilim mi yoksa bir sanat mı olarak değerlendirileceği konusu, ilahi metnin algılanışıyla ilgili oluşan tavra göre tezahür etmektedir. Burada sanat ile meleke arasındaki ilişki dikkat çekicidir.

Modern dönemde ise genel olarak İslamî ilimlere özel olarak Tefsir’e baktığımızda iki nokta ön plana çıkmaktadır. Birincisi Aydınlanma ile birlikte ortaya çıkan düşünsel değişim; ikincisi ise oryantalizmin etkisiyle İslam’ın temel kaynaklarına yönelik algı değişikliğidir. Bu iki algı farklılığı İslam düşüncesinde Metafizik’in anlamsız olduğu düşüncesini beraberinde getirmekte ve dinin, ilahi olanla bağlantısının kopmasını beraberinde getirmektedir. Bu da Müslüman’ın Allah’la irtibatını koparmasını ve daha “olgusal” yani insani seviyede bir bilim üretmesi sonucunu doğurmuştur.

Bu gelişme ise, İslami ilimlerdeki iki temel kaynak Kur’an ve Sünnet’in yenisinden ele alınmasını, sünnetin ciddi anlamda

(tarihsel ve metinsel) eleştirilip Kur’an’ın⁴ mutlak tek kaynak olarak ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Böylece Tefsir ilmi, kendisine vahyi anlama ve kavrama noktasında yardım sağlayan Hadis’in desteğinden mahrum bir halde yoluna devam etmek zorunda kalmıştır. Ancak Kur’an’ın açıklanmasının tek başına mümkün olmaması sebebiyle Hadisin yerine Tarih ve Toplum, bu görevi üstlenmişlerdir. Bu yeni durum, eski (klasik) algılamayı anlamsızlaştırmakta ve yeniliği zorunlu kılmaktaydı. Bu iki kısaç arasında Kur’an ve Tefsir kendisine bir yön bulma gayretine yönelmiştir.

Sonuçta geleneksel düşünce tarzları (Kelam, Sünnet, Fıkıh ve Tasavvuf) Kur’an üzerinden değerlendirilip mahkum edilmiştir. Bu anlamda kelam, antropolojik bir yapıdan yoksun olmakla; Sünnet, Kur’an’ın önünü kapamakla; Fıkıh, toplumsal dinamikleri yeterince dikkate almamakla; Tasavvuf ise miskinliğe ve keyfiliğe prim vermekle suçlanmaktadır. Bu noktada Tefsir ilmine ya da Kur’an’a verilen görev ise zikredilen ilimlerin misyonlarını da yerine getirmesi ve mevcut problemlerin çözümünü sağlamasıdır. Artık her türlü kelamî ve fikhî problem, salt Kur’an (ve onun tamamlayıcıları Tarih ve Toplum) merkezinde cevaplanacaktır. Bu yaklaşım, İslamî ilimlerden bir “İslam İlmi”nin oluşturulması sonucunu doğurmuştur.

Diğer taraftan tabiat ve sosyal bilimler şeklinde ortaya çıkan modern bilimsel tasnif, dinin kendini belli bir alanda ortaya koyması sonucunu doğurmuştur. Bu da dini ilimlerin sosyal bilimler içinde kendilerine yer edinebilmesiyle noktalanmıştır. Böylece Tefsir ilmi, artık insani, sosyal ve kültürel zeminde kendi meselelerini tartışmaya başlamıştır.

4 Kur’an’ın tek kaynak olması onun yüceltildiği gibi bir sonucu ortaya çıkarmış gibi gözüktü de özellikle tarihsel eleştirinin uygulanması sonucu Kur’an, toplumsal bir ürün olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.



Yine aynı doğrultuda Kur'an'a nasıl yaklaşılmaması gerektiği sorusu merkezî bir soru(n) olarak ortaya çıkmakta ve kurtuluş reçeteleri etrafa dağıtılmaktadır. Bu anlamda teknolojinin alınıp kültürün reddedilmesinin Kur'an'a yansımaları, Batı'dan alınan metodların, tarihi arka planlarının nazar-ı itibara alınmaksızın kullanılması ve Kur'an'ın da, mutlak değerden (var oluşumuzdan) bağımsız bir bilgi nesnesi olarak ele alınması olmuştur. Bu durum Kur'an'a yönelik birdenbire yepyeni yaklaşımların zuhur etmesine yol açmakta ve yeni metodlar (yapısal, post-yapısal, formalist, hermeneutik, antropolojik, semantik, filolojik, fenomenolojik vs.) problemlerin çözümü için temel bir tedavi aracı olarak sunulmaktadır.

Bir karşılaştırma yapmak gerekirse klasik dönemde dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmeyi kendisine temel gaye edinen, bu doğrultuda ontolojik ve epistemolojik cevaplar üreten Tefsir (Kur'an), bu dönemde var oluşumuzu açıklayan bir kitap olmaktan ziyade saf bir bilgi nesnesi olarak (epistemolojik) bizi ilgilendirmektedir. Bu anlamda Tefsir, konusu için talep edilen yüce bir ilim olmayıp sosyal bilimlerin kapsamındaki yaklaşımlara geçerlilik sağlayan bir "alet ilmi" olmaktadır. Yani klasik dönemde "Fıkıh ve Kelamın" Tefsir ilmiyle kurduğu "alet ilmi" ilişkisi, modern dönemde "Sosyal bilimlerin" Tefsir ilmiyle kurduğu bir "alet ilmi ilişkisi"ne dönüşmüştür. Nihayetinde modern dönemde Tefsirin, tarih ve toplumla bağlantılı olarak Sosyal bilimlerin içinde

varlığını muhafaza ettiği hatırlanmalıdır.

Sonuçta hem Modern hayatın kurucu unsurları, temel dinamikleri ve felsefi temellerinin nasıl anlamlandırılacağı, hem de modern sonrasında dini bilgi kaynaklarına nasıl ve hangi yöntemler eşliğinde yaklaşılabileceği konusunda sağlıklı bir kuramsal çerçeveden yoksun tutumlar sergilendiği görülür. Bu bağlamda Batı dünyasında oluşturulan modern değerlere yönelik yaklaşımların temel varsayımı Batıdaki manevî kültürle maddî kültür arasında mutlak bir ayrımın yapılabileceği ve Avrupa'ya daha önce verdiğimiz değerlerin yeniden elde edilmesinin mümkün olabileceği yönündedir

Son olarak Batıdan etkilenmemizin devam edeceği ön kabulüyle ileriye dönük bir projeksiyon yansıttığımızda karşımıza şöyle bir tablonun çıkacağı görülmektedir: Post-modern ve ötesi dönemde analojinin (parça-parça ilişkisi) tamamen ön plana çıkacağı, bilimlerin temel yapısının ise daha parçacı bir hale geleceği ve insan bütününden hücreleri incelemeye doğru daha da yoğunlaşmanın yaşanacağı, tabir-i caizse ağaçların sıklığından ormanın görülmesi gibi bir durumla yüz yüze kalınacağı anlaşılmaktadır.⁵ Bu durum, Tefsir ilminin niteliksel ve niceliksel üretiminin tamamen sona ermesini ya da anlamını yitirmesini sağlayacak gibi gözükmektedir. ■

⁵ Biyoloji felsefesinin yükselişi bunu göstermektedir.



Abdullah YILDIRIM

KAOSTAN KOZMOSA: İSLAM DÜŞÜNCESİNİN YENİDEN İNŞASI ÜZERİNE

Yaşadığımız çağın Müslüman toplumların önüne koyduğu belki de en mühim soru/n, din etrafında şekillenen ilmi ve kültürel geleneğe/mirasa hayatiyet kazandırılması, bu geleneğin yeniden yorumlanması ve üretilmesi meselesidir. Söz konusu gelenek; dini-aklî ilimleri

kapsayan İslam düşüncesinin yanında toplumsal hayatın düzenlenmesini ve sürdürülmesini mümkün kılan bütün kültürel kodları, sanat, ahlak vb alanları içermektedir.

Mesele Müslümanlar açısından oldukça önemli görünmektedir. Zira bu konu esaslı bir biçimde tahlil edilip aşılmadığı sürece, modern dönemin, insanlığı karşı karşıya bıraktığı hiçbir mesele sağlıklı bir şekilde çözümlenemeyecek, sorunu görmezden gelen her çaba boşlukta kalacak, dolayısıyla sorun gerçek muhataplarını bulamayacaktır. Bu nedenle, Müslüman ilim adamı ve düşünürlerin fikrî mesailerini harcamak üzere önlerinde duran en zaruri ve sahici sorunun, geleneğin yeniden üretilmesinin imkânı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Müslüman toplumların hem kendi bilimsel ve kültürel miraslarıyla hem de “modern” patentli değer, algı ve anlayışlarla ilişkilerinin niteliği ve düzeyi çok boyutlu soruşturmalara ve tahlillere konu edilmelidir.

Herhangi bir şeye yeniden hayatiyet kazandırılması, o şeyin yeniden üretilmesi talebi, hakkında konuştuğumuz şeyin, tarihin belirli bir evresinde canlı ve etkin bir halde bulunduğu, ancak zaman içerisinde bu niteliklerini yitirdiği kabulünü içerir. Nitekim İslam ilim-kültür geleneğinin durumu da tam olarak budur. Müslümanlar tarihte, bilim-felsefe-sanat alanlarında büyük başarılar elde etmişler, çok boyutlu ve zengin bir kültürel miras oluşturmuşlardır. Ancak bu büyük miras, son iki asır içerisinde, ihtiva ettiği zengin unsurların tamamını anlamlı kılan taşıyıcı zemini/bağlamı kaybetmiştir. Bu, düşüncenin hayatla ve oradaki pratiklerle irtibatının kopmasıyla yakından ilişkili bir durumdur. Yaşanılan şey kelimenin tam anlamıyla *büyük bir kopuş*dur. Bu nedenle, belirli bir düzen (kozmos) içerisinde akıp gelmekte olan düşünce geleneği, sürekliliğini-tutarlılığını kaybetmiş (kaos), dolayısıyla hayatiyetini yitirmiştir. Geçmişten devralınan çok sayıda unsurun bugün



için herhangi bir şey söylememesinin ardında yatan asıl neden, bu *büyük kopuş* yani bağlam/zemin kaybıdır.

Yukarıda kabaca resmetmeye çalıştığım tablonun bir benzeri, *Alasdair MacIntyre* tarafından, batı toplumlarında ahlak dilinin içinde bulunduğu kargaşayı izah etmek üzere çarpıcı bir şekilde tartışılmaktadır.¹ MacIntyre, *rahatsız edici bir öneri* başlığı altında doğa bilimlerinin iflası üzerine, tamamen kurgusal bir metafor geliştirmekte ve söz konusu kurgusal/hayali iflası şu şekilde tasvir etmektedir:

“Bir dizi çevre felaketinden bilim adamlarını sorumlu tutan halk ayaklanır. Kargaşa her tarafa yayılır; kitaplar yakılır, laboratuvarlar yıkılır, araçlar kullanılamaz hale getirilir. Bu kargaşada bilim adamları da linç edilir. Ancak isyan bununla sınırlı kalmaz. Ayaklanma sonrası başa geçen yönetim, bilimi orta ve yüksek eğitim müfredatından çıkarır. Sağ kalan bilim adamları da ya hapse atılır ya da öldürülür. Uzun zaman sonra bu yıkıcı akıma karşı bir reaksiyon doğar; bir grup aydın, bilimi yeniden canlandırma çabasına girer. Ancak bu aydınlar, eski bilime ilişkin birçok şeyi unutmuş durumdadırlar. Ellerinde kalan tek şey fragmanlar, kendilerini anlamlı kılan bağlamlardan yoksun bölük pörçük parçalar, kavramsal çerçevesini yitirmiş ufak bilgi kırıntılarıdır. Bunlardan bazıları teorik diğer bazıları ise pratik ve deneysel araştırmaların ürünüdür. Bunun dışında elde avuçta sadece nasıl kullanıldığı unutulmuş araç-gereçler, diğer kısımları yırtılıp atılmış veya yakılmış olduğundan tam olarak okunamayan makale sayfaları, parçalanmış kitaplar bulunmaktadır. Ancak her şeye rağmen tekrar başlayan bilimsel çalışmalarda, bu küçük parçalar yeniden hayat bulmuştur. Yetişkinler, görecelik kuramı, evrim kuramı ya da filojiston kuramının kendine özgü yararları hakkında, bu konulardaki bilgileri

eksik olmasına rağmen birbirleriyle kıyasıya tartışırken, çocuklar da periyodik tablonun sağlam kalmış bölümlerini büyük bir istekle öğrenmekte, Öklid’in bazı teoremlerini sihirli sözler gibi ezberlemektedirler. Hemen hemen hiç kimse, yaptığı şeyin doğa bilimi olmadığını farkında değildir. Çünkü yaptıkları ve söyledikleri her şey belli bir takım tutarlılık ve uygunluk kurallarına uymaktadır; Ancak bütün bu çalışmaları anlamlı hale getirecek bağlam/zemin kaybedilmiş ve unutulmuştur.”

MacIntyre mevcut kargaşa ve kaos ortamından çıkış yolunun, felsefî analiz ile (analitik – fenomenolojik) mümkün olmadığını düşünmektedir. Ona göre, yaşanan kargaşa halinin kavranabilmesi için üç aşamalı bir tarih yazımına/algısına ihtiyaç bulunmaktadır. Bu kurgusal anlatıma göre, birinci aşamada doğa bilimlerinin doğup serpildiği dönemin, ikinci aşamada doğa bilimlerinin felakete uğradığı dönemin ve son olarak da felaketten sonraki hasarlı ve düzensiz bir biçimde yeniden onarıldığı zaman diliminin ele alınması gerekmektedir.

İslami ilimler geleneğiyle az ya da çok ilgilenen herkesin kolaylıkla görebileceği gibi, MacIntyre tarafından batı toplumları bağlamında ortaya konan kaotik durum, aslında İslam toplumlarının geleneksel bilim ve kültür dünyalarıyla irtibatı ile önemli benzerlikler barındırmaktadır. MacIntyre tarafından dile getirilen üç aşamalı tarih algısı/yazımı, bu açıdan dikkate değer bir öneri oluşturmaktadır. Şimdi üzerinde durulması gereken asıl soru şudur: İslam düşünce geleneğine hayatiyet kazandırmak ve bu düşüncüyü yeniden canlı bir biçimde üretmek nasıl mümkün olabilir?

Yukarıdaki öneri dikkate alınacak olursa eğer, her şeyden önce, içinde bulunulan çağı, ona yön veren değer ve söylemler dünyasını, Müslüman toplumların bu dünyayla konumlanış şeklini kavramak gerekir. Böyle bir kavrayış için üçlü bir tarih yazımına ih-

¹ Alasdair MacIntyre; *Erdem Peşinde*, s. 13–19, Ayrıntı, İstanbul, 2001.



tiyacımız olacaktır. Öncelikle araştırılması gereken şey, Müslümanların tarihte bilimsel ve kültürel başarılarının ne olduğunu ve bunu nasıl temin ettiklerini anlamak olmalıdır. İkinci olarak, canlı bir gelenek halinde akıp giden bu coşkun nehrin başına gelen felaketin ne olduğu kavranmalıdır. Son olarak da, söz konusu felaket sonrası sürdürülen dağınık faaliyetlerin mevcut durumu değerlendirilmelidir. Ancak bu aşamalar tutarlı bir şekilde analiz edildikten sonra İslam kültür ve düşünce mirasının yeniden üretilmesinden bahsedilebilir.

Teklif edilen tarih algısının birinci aşamasını, İslam düşünce geleneğinin *büyük kopuş* öncesi genel karakteri oluşturmaktadır. Bu geleneğin, hayat, varlık, bilgi ve insan anlayışı, dünya tasavvuru, değerlere yaklaşımı, kültürel parametreleri ve toplum algısı hep bu genel karakteri şekillendiren temel inceleme noktalarıdır. Ve bu ilk aşamada ele alınması gereken hususlardır. Ancak İslam düşüncesinin çok boyutlu, çok katmanlı ve zengin geleneği, eldeki parçalara anlam kazandıracak etraflı bir kavramsal çerçevenin inşasını zorlaştırmaktadır. Ne var ki bu zorluk, söz konusu çalışmanın önemini hafifletmemektedir. Çünkü gelenekle kurulacak ilişki, doğru bir algılamaya dayanmadığı sürece, ideolojik olmaya mahkûmdur. Bu durumda, ya geçmişten gelenin olduğu gibi korunması ve aktarılması ya da yok sayılarak görmezden gelinmesi söz konusu olacaktır. Yönelimleri itibariyle birbirinden oldukça farklı gözükten bu iki tavır, gelenekle kurdukları ilişkinin söylem düzeyinde kalması bakımından ortaktır. Geçmişten gelmekte olanı yorumlamak, ilavelerde bulunup tercihler yapabilmek ancak üst düzey bir kavrayış ile mümkün olabilir.

İkinci aşama, tarihte yaşanan *büyük kopuşun* mahiyetini soruşturmak anlamına gelmektedir. MacIntyre, batı toplumlarındaki ahlak dilinin mevcut kaotik durumunu değerlendirirken batı dışında herhangi bir

toplumsal tecrübeyi dikkate almamaktadır. Bu anlamda söz konusu sorgulama bir tür iç hesaplaşma niteliğindedir. Ancak Müslümanların tarihsel pozisyonu, bu bakımından oldukça farklıdır. Çünkü Müslümanların son iki asırdır yaşadığı kaotik durum, batı toplumlarının tarihi tecrübesiyle doğrudan alakalıdır. Zira Müslüman toplumlar bugün, kavramsal çerçevesi, entelektüel dili, kültürel standartları, sosyal kurguları batılı düşünce mirasına dayanan bir evrende yaşamaktadır. Bu nedenle Müslümanların İslam düşüncesini yeniden üretme sürecinde, *başımıza gelen felaket nedir* sorusuna cevap bulmak üzere yapacakları sorgulamalar, esas itibariyle modern dünyanın kurucu unsurları ve felsefi temelleriyle hesaplaşma anlamı taşıyacaktır. Ve bu hesaplaşmanın, batı toplumunu şekillendiren tabiat, varlık, bilgi, toplum, insan ve siyaset anlayışı, bu konulara ilişkin anlam dünyası, değerler örgüsü ve kültür kodları üzerinden gerçekleşeceği açıktır. Bu durum görmezden gelinemez. Çünkü yaşanan *büyük kopuş*, Müslüman coğrafyanın gelenekle ilişkisini sorunlu hale getirmekte, onu kavramasını zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla böyle bir hesaplaşma olmadan, İslam düşünce geleneğiyle sahici bir irtibatın kurulması ve bu düşüncenin yeniden üretilmesi söz konusu olmaz.

Üçüncü aşama, *büyük kopuş* sonrası üretilen birikimin kritik edilmesidir. Böyle bir kritiğin yapılabilmesi, bu dönemde sürdürülen çalışmaların düzeyi ve istikametinin kavranabilmesi, ancak yukarıda dile getirilen aşamalar kaydedildikten sonra mümkün olabilir. Bu düzeyde bir tarih algısı ve muhtevasının geliştirilemeyeşi, yaşanan *büyük kopuş* nedeniyle, klasik bilgi geleneğiyle ilgili usul ve muhteva açısından ciddi yanıtlara düşülmesine neden olmaktadır. Nitekim çağdaş İslam düşüncesi, özellikle Kuran-ı Kerim'in anlaşılması/tefsiri bağlamında, bu türden problemleri tavırlara çokça sahne olmuştur. ■



ARZ'A İNEN DİN





Giriş: Ana Hatlar

Dini doktrinlerin, “dünyevi olan”la ilişkisi oldukça gerilimli bir zeminde gerçekleşir. Zeminin bu gerilimli hali, farklı etkileşimleri, aşılmayı bekleyen soru(n)lar yumağını, farklı düşünme biçimlerini, değişik yaklaşım, açılım ve kategorileri, hasılı zengin bir düşünce iklimini beraberinde getirir. Zemindeki temel sorun, gerçek hayatta karşılaşılan olgu, kültür ve gelişmelerle, dini doktrinde mevcut ilkelerin birbiriyle nasıl ilişkilendirileceği noktasında düğümlenir. Bu noktada “hasasiyet sarkacı”, hayat karşısında pratik/işlevsel bir pozisyon alma ve dinin aslına sadakati koruma prensipleri arasında gidip gelir. Düzeyi ve dozu farklı tartışmalar, mücadeleler, kavgalar, ardından kırılma ve keskin kopuşlar, söz konusu sarkacı takip eden gözlerin ve zihinlerin yol haritasını belirler. Sonuçta ortaya, farklı görüşler ve fikir çevreleriyle görünür hale gelen, ama tüm kopuş ve kırılmalara rağmen “mümin olma vurgusu”nu hep arka plana yerleştiren bir din öyküsü çıkar. Biz bu yazımızda, yukarıdaki sancıları, tarihin ince sayfalarında derin bir şekilde yaşayan Hristiyanlığın öyküsünü anlatmaya çalışacağız.

Yahudiliğin hakim olduğu bir coğrafi bölgede (Filistin’de) ve kültürel zeminde ortaya çıkan Hristiyanlık, hem Yahudiliğin hem de temasa geçtiği diğer kültürlerin etkisi altında gelişmiş ve şekillenmiştir. Daha ilk andan itibaren öteki kültürlerin ve geleneklerin etkisinde kalan Hristiyanlık, çeşitli sebeplerle yüzyıllar boyu kendi içerisinde pek çok mezheplere ve seklere ayrılmıştır. Bunun bir nedenini şüphesiz Hristiyanlığın teolojisinde, dünya algılamasında aramak gerekirse, diğerini de din dışı harici nedenlerde aramak gerekir.

Aslında bu iç ve dış etkileri bir yönüyle Hristiyan teologların, dünyevi ve dini alana yönelik bakış ve yaklaşım farklılaşmasının bir tezahürü olarak okumak da mümkündür.

Dr. Salih İNCİ

POLİTİK ALANLA TEOLOJİK DOKTRİN ARASINDA BİR DİN: HİRİSTİYANLIK



Şöyle ki; Hristiyan öğretisi, tarih içerisinde farklı vesilelerle kendisini hissettiren uzun soluklu dış (dünyevi) ve iç (teolojik) dinamiklerle sarsılmış; bu dinamiklere, Hristiyanlık içerisinde farklı tepkiler verilmiş, bu da, dinle ilgili olarak değişik anlayış ve algılamaların doğumuna neden olmuştur. Sonuçta dinamiklerin hareketiyle gelen dalganın şiddetine göre, Hristiyan din anlayışında kimi zaman yerel, bölgesel ve hatta evrensel ölçekte çeşitli kırılmalar ve kopmalar meydana gelmiştir.

İlk Dalga, İlk Kırılmalar

Hristiyanlık tarihi içerisinde bu kırılmaların sayısız örneklerini görmek mümkündür. Burada Hristiyanlığın içten ve dıştan gelen etkilerle yüzyıllardır geçirdiği bu değişime farklı zaman dilimlerinden alınmış örnekler üzerinden giderek biraz daha yakından bakmaya çalışacağız. Söz konusu değişim sürecinde, öncelikle ve kısaca teolojik sebepleri hatırlamakta yarar var. Bilindiği gibi Hz. İsa'ya ilk inananlar Yahudilerdir. Ancak Hz. İsa'dan sonra Hristiyanlık özellikle Pavlos aracılığıyla Yahudi olmayanlar (Gentileliler) arasında da yayılmaya başlar. Bu da Hristiyanlıkta asırlar boyu sürecek olan ayrılıkların ilk habercisidir. Neticede Hristiyanlık içerisinde, Yakub'un liderliğinde Yahudi menşeli Hristiyanlardan oluşan *Yahudi-Hristiyanlar* ve "yabancıların havarisi" olarak bilinen Pavlos'un liderliğindeki *putperest menşeli Hristiyanlar* olmak üzere iki grup ortaya çıkar. Sonraki yıllarda Pavlos'un temsil ettiği çizgi, Hristiyanlar arasında hızla yayılır ve bu günkü Hristiyanlık, Pavlos'un düşünceleri doğrultusunda gelişir. Ancak karşı grup her ne kadar azınlıkta kalsa da sonraki yıllarda resmi Hristiyan doktrinlerine karşı gelen ve bu nedenle kilise tarafından "sapkın" olarak

nitelendirilen ayrılıkçı gruplara ilham kaynağı olmaya devam eder.¹

Ortaçağ ve Kırılmaların Kurucu Aktörü: Kilise

"Hristiyanlığın Kiliseyle, Kilisenin dünyevi iktidarla imtihanı!"

Hristiyanlık tarihinin ilk dört asırlık döneminden, değişim eksenli çekilecek bir fotoğraf, bu tarih içerisinde yaşanan değişim süreci hakkında bize bir takım ipuçları vermektedir. Zira bu fotoğrafın büyük karesini oluşturan kilise ve onun devletle, dünyevi otoriteyle ilişki kurma şekli Hristiyanlık için ve Hristiyanlık içerisindeki değişim/dönüşüm için, dünden bugüne belirleyici rol üstlenmiştir. Örneğin ilk dönemlerde aşırı bir zühd hayatına vurgu yapan ve dünyevi otoriteye başkaldıran Hristiyanlık, Pagan Roma açısından yasaklı bir dindir; bu nedenle de Hristiyanlık ilk üç yüz yılda Roma'ya karşı verdiği din şehitleri ile övünür. Ancak Roma topraklarında miladi IV. yüzyıla gelindiğinde, İmparator Konstantin, daha çok devleti ve iktidarı iç ve dış düşmanlara karşı korumak için bir can simidi olarak gördüğü Hristiyanlığa zeytin dalı uzatır ve 313 Milano Fermanı ile Hristiyanlığa uygulanan baskı ve zulme son verir.

Sonuçta otorite ile (dünyevi olanla) barışan Hristiyan kilisesi de bu jeste, kendi teolojik anlayışından tavizlerle karşılık verir. Hatta Kilise ileriki yıllarda güç dengesine bağlı olarak dünyevi otoriteyi ele geçirince onu meşrulaştırma ve korumak adına kendi dindaşlarına karşı son derece sert ve acımasız (afarozlar, engizisyon mahkemeleri vb.) davranmaktan geri kalmayacaktır. Keza

1 Miladi V. yy'a kadar varlıklarını sürdüren "Ebionitler", I. İstanbul Konsilinde (M. 381) mahkum edilen Aryüschüler, Efes Konsilinde (431) aforoz edilen Nestorianizm, Kadıköy Konsilinde (451) "monofizit" ve "diyofizit" adıyla Hristiyanlık tarihinde yaşanan ilk büyük çaplı ayrılık hareketleri bu bölümlere örnek olarak gösterilebilir.



aynı şekilde başlangıçta Hristiyanlığı kendisi için bir tehdit olarak algılayan dünyevi iktidar (Roma), ancak onu meşrulaştırarak, ondan aldığı destekle kendi hayatietini devam ettirebilecektir. Bu durumda kimin kimi etkilediği ve dönüştürdüğü konusu hep zihinleri kurcalayan bir mesele olarak ilim dünyasında tartışılmaya devam edecektir; “Sonuçta Roma Hristiyanlaştı mı yoksa Hristiyanlık paganlaştı mı?”

Kırılmalarda Dinamikler:

Aysbergin Üstü ve Altı

Hristiyan dünyasında yaşanan değişim, kopuş ve kırılmalar, Hristiyan teologlar tarafından, genel olarak, teolojik gerekçe ve etkenlere dayandırılarak açıklanır. Her ne kadar Hristiyan ilahiyatçıların çoğu kabul etmese de teolojik doktrinlerin bu kadar tartışmalı olmasının altında yatan sebep Hristiyanlığın otantikliği sorunudur. Bunun içerisinde Tanrının mahiyeti, Hz. İsa’nın konumu (Kristoloji), Kutsal Metinlerin sahlılığı ve sahte metinler (Apokrifler), Kilise ve Ruhban sınıfının dindeki konumu, Büyük Kiliselerin Apostolikliği (bir havari tarafından kurulmuş olması) Hz. Meryem’in durumu vb en tartışmalı konular arasındadır. Hristiyan teologların kilisedeki değişim ve dönüşümleri hatta bölünmeleri açıklamak, bir başka deyişle kendi dini/mezhepsel dogmalarının doğruluğunu göstermek için öne sürdüğü bu teolojik yorumlar elbette önemlidir. Ancak teolojik gerekçe ve tartışmalar sadece aysbergin görünen yüzüdür, iç etkenlerdir; dolayısıyla kilise mensuplarının kendi iddialarını desteklemek ve muhaliflerini ikna etmek üzere oluşturdıkları teolojik argümanlardır.

Yaşanan kırılma ve bölünmelerde, en temelde kilisenin devlet ve toplumla ilişki kurma tarzı, dünyevi olana yaklaşım şekli etkili ve belirleyici olmuştur. Dolayısıyla Hristiyan dünyada bölünmeler söz konusu olduğunda, hemen ilk etapta öne sürülen bu teolojik sebeplerin yanında, çizgisel fark-

lılaşmaya yol açan dünyevi etkenlere de temas etmek gerekir. Şüphesiz bunu bütün Hristiyanlık tarihi ve tüm mezhepleri üzerinden giderek ele almak bu yazının sınırlarını aşacaktır. Biz burada Hristiyanlığın iki temel çizgisini Ortodoksluk ve Katolikliği esas alarak IV. ve XI yy. arasında yaşanan çekişmelerle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunarak konuyu özetlemekle yetineceğiz.

Saflar Şekillenirken:

“Doğu-Batı Rekabeti”

Miladi IV. yüzyıldan itibaren barbar istilaları sonucu Roma İmparatorluğunun ikiye ayrılması ve Batı Roma’nın düşüşü (476) ile Hristiyanlık iki farklı kültür zemininde gelişip şekillenir; Batıdaki Hristiyanlığı Latin kökenine bağlı Roma Kilisesi, Doğudakini ise Grek mirasına sahip çıkan İstanbul Kilisesi temsil eder. Birincisi daha rasyonel bir zeminde, ancak siyasi olarak çok daha çalkantılı ve hareketli bir ortamda gelişirken, ikincisi daha mistik bir zeminde ve daha istikrarlı bir siyasi gücün (Bizans) gölgesi altında gelişir. Bu iki kültürel ve dini merkezin (Roma-İstanbul) arasındaki farklılık, ileride Hristiyan dünyasındaki rekabetin ve ayrılığın önemli nedenlerinden biri haline gelecektir. Bu mücadeleler sırasında arkasında güçlü bir siyasi desteğe (Yeni Roma / Bizans) sahip olan İstanbul Kilisesi, Roma’ya göre daha avantajlı ve güçlü konumda olacaktır.

Yaşanan süreçte, Kuzeyden gelen kabilelerin Roma’yı yıkmasıyla Roma kilisesi kendini koruma ve kendine yeni merkezler edinme arayışı içine girer ve neticede barbarları Hristiyanlaştırma (misyonerlik) faaliyetine ağırlık verir. Bu siyasetin sonucunda Kıta Avrupası, Kara Avrupası ve Kuzey Afrika’daki önemli bölgeler Hristiyanlıkla tanışır.² IX. yüzyılda Roma kili-

2 Miladi V. yy’dan itibaren Keltler, Alman Kökenli Frank kabileleri, kuzeyde İngilizler, Kuzey Afrika’daki Berberi kabileleri Hristiyanlıkla tanışır.



sesi, Bulgarları Hristiyanlaştırmak üzere faaliyete geçince Bizans İmparatorunun sert tepkisiyle karşılaşır; zira imparator, kendi hinterlandı olarak gördüğü Slavların ancak kendileri tarafından Hristiyanlaştırılabilceği görüşündedir. Bu doğrultuda İmparatorluk, Slavları Hristiyanlaştırma siyasetine yoğun bir önem verir. Sonuçta Ruslar da dahil Slavların, Doğu Kilisesi tarafından Hristiyanlaştırılması XI. yüzyılda tamamlanır. Buna karşılık aynı dönemlerde (miladi 800’de) Roma Kilisesi’nin,³ Franklar’ın kralı Charlemagne’ye taç giydirerek onu Hristiyanlığın kralı olarak ilan etmesi, Bizans tarafında büyük rahatsızlık yaratır. Bu da nüfuz mücadelesini ve ayrılığı körükleyen nedenlerden biri olur.

Ayrılığa sebep olacak bir başka neden ise Roma’nın, “Doğudaki kilisenin devlet kontrolü ve müdahalesi altında olduğu” iddiasıdır. Tarihçilerin “Sezaro – Papizm” adını verdikleri bu idari tasarrufla, İstanbul’da Konstantin’den itibaren, imparatorlar kiliseyi yönlendirmeye çalışmışlar; birçok konsilin toplanmasına ön ayak olmuşlardır. Yine aynı şekilde Bizans’da bir döneme damgasını vuran “ikonizm” (ikonlara tazim) probleminde halkın ikonlara saygı göstermesini yasaklamışlar, böylece Kilise içerisinde “ikon taraftarları” ve “ikon karşıtları” olmak üzere iki grup arasında uzun süren kavgalar yaşanmıştır. Bu tartışmada Roma Kilisesi de ikon taraftarıdır ve bu olay, Roma tarafından Bizans imparatorunun dine müdahalesi olarak yorumlanır ve tenkit edilir.

“Doğu-Batı Rekabetinden

Ortodoksluk ve Katolikliğe”

İki kilise arasındaki dünyevi iktidar ve nüfuz ağırlıklı mücadele ve kavgalar, sadece siyasi düzlemde kalmaz; tarafların izlediği tutum, uygulama ve söylemleri haklı-

laştırmak üzere, teolojik zemine de uzanır. Gerçek Hristiyanlığı kimin temsil ettiği, hangi tarafın daha sağlam, otantik, en üstün, kutsal bir köken ve damara sahip olduğu yönlü iddialar, bu zeminde yürütülen tartışmaların ana eksenini oluşturur. Bu tartışmalarsa, “kutsal ruhun kaynağı” doktrininde odaklanmaktadır. Doktrinle ilgili tartışma (kavga), IX. asırda, Batı Kilisesinin, Hristiyanlığın inanç esasları arasında yer alan “Kutsal Ruhun kaynağı”na küçük ama önemli bir ilavede bulunmasıyla alevlenir; *“Kutsal Ruh, yeryüzüne ‘Tanrı baba’nın yanında –ondan sonra- ‘oğul İsa’ kanalıyla gelmektedir”*.⁴

Batı Kilisesinin, doktrinle ilgili bu çıkışı, “Tanrı-İsa-Petrus-Roma” ilişkisi gözetilerek okunduğunda anlamlı hale gelecektir. Yani tartışmanın şiddetini artıran asıl neden, Batı Kilisesinin, kutsal ruhun kaynağıyla ilgili bu çıkışının, gerçek hayattaki karşılığında ya da iki kilisenin geçmişinin, yapılan bu ilave karşısındaki konumunda ortaya çıkmaktadır.

Zira Batı Kilisesi tarafından öne sürülen, “Kutsal Ruhun, silsile olarak Baba’nın ardından oğul İsa yoluyla devam ettiği” iddiası, geçmişleri göz önünde bulundurulduğunda Roma Kilisesinin Kutsal Ruhla olan bağını -Doğu Kilisesine göre- daha sağlam bir zincirle keskinleştirirken; Doğu Kilisesinin Kutsal Ruhla olan bağını ikincilleştirmektedir. Çünkü Kutsal ruhu, Tanrıdan yeryüzüne taşıdığı iddia edilen İsa, hayat-tayken kendisine Aziz Petrus’u vekil tayin etmiş, Petrus da hayatını Roma’da geçirmiş ve Roma Kilisesi onun taşıdığı Kutsal Ruh üzerine kurulmuştur. Bu tarihi verilere, “kutsal ruhun kaynağı” doktriniyle “kutsal” bir elbise giydiren Batı Kilisesi, Kutsal Ruhun bu şekilde Aziz Petrus kanalıyla Roma Kilisesine geçtiğini, dolayısıyla Roma Kili-

4 Hristiyanlık amentüsüne yapılan bu yeni ilaveye göre, artık Hristiyanlıkta Kutsal Ruh, Doğu Kilisesinin iddia ettiği şekliyle sadece “Tanrı baba”dan değil, Tanrı baba ve ondan sonra da “oğul İsa” kanalıyla gelmektedir.



sesinin sağlam zincirlerle kutsal ruha bağlandığını ve son kertede de Roma Kilisesi'nin “otantik üstünlüğü”nü iddia etmektedir.

Batı Kilisesinin bu şaşırtıcı çıkışı, Doğu Kilisesi tarafından şiddetle eleştirilecek; dinin amentüsüne yapılan bir müdahale ve Hristiyan inanç esaslarının tahrifi olarak değerlendirilecektir. Görüntü itibarıyla teolojik temellere dayandırılan ama kökeninde Hristiyan dünyasına kimin öncülük yapacağı sorununa dayanan tartışma, Hristiyanlık inancını ve Hristiyan dünyayı artık bir yol ayrımına yaklaştıracaktır.

Sarsıntısı derinlerden gelen bu tartışmalar sürerken, Batı Kilisesi'nin Güney İtalya'daki Grek kilise geleneklerini zorla Latinleştirmeye çalışması, buna karşılık Doğu Kilisesi'nin, İstanbul'da bulunan, Roma'ya bağlı Latin kiliselerini kapatması, gerilimi iyice tırmandırır ve bardağı taşıran son damlalar olur. Akabinde gelişen tatsız olaylar neticesinde Batı ve Doğu Kiliseleri, birbirleri hakkında, karşılıklı olarak birer aforozname çıkarır ve her biri diğerinin, Hristiyanlık inancından çıktığına hükmeder.⁵ Bu olay iki kilisenin kesin olarak birbirlerinden ayrılması sonucunu doğurur.⁶ Bundan sonra Doğu Kilisesi, gerçek Hristiyanlığı kendisinin temsil ettiği iddiasıyla kendini, “doğru inanç” anlamına gelen “Ortho-

doks” terimi ile ifade ederken, Batı Kilisesi de evrensel Hristiyanlığı temsil iddiasıyla kendisini “Katolik” olarak tanımlar. İleriki yıllarda iki kilise arasında yapılan birleşme görüşmeleri bir netice vermez. 1204 yılında Katolik Roma Kilisesi'nin desteğiyle Dördüncü Haçlı Seferinde Avrupalıların İstanbul'a saldırmaları, aralarındaki husumeti daha da artırır ve bu davranış, Katolik Kiliseye karşı Ortodoks dünyasında asırlarca devam edecek olan büyük bir nefretin başlangıcını oluşturur.

Son Verirken

Görüldüğü gibi Hristiyanlıktaki ilk büyük ayrılığın nedenleri arasında siyasi güç ve nüfuz mücadelesi, farklı kültürel zemin, coğrafi bölge, bağlı bulundukları iktidarlarla olan ilişkileri vb. faktörler sayılabilir. Bu nedenler, sonraki yıllarda Hristiyanlık içerisinde ortaya çıkacak olan diğer mezhepler ve dini akımlar (Protestanlık, Anglikanizm vb) için de aşağı yukarı geçerli olacaktır. Ancak biz burada Hristiyanlık tarihinde ilk büyük ve kısmen bölgesel, ancak etkileri bakımından evrensel ölçekte bir kırılma olduğu için Katolik – Ortodoks farklılığını doğuran sebepleri özetlemeye çalıştık. Fakat son asırlarda, modern dönemlerde ortaya çıkan yeni dini hareketleri doğuran sebepler, öncekilerden birazda farklı olduğu için, onları kısmen daha farklı bir zeminde değerlendirmenin daha sağlıklı olacağını hatırlatmakta yarar vardır. ■

5 16 Haziran 1054'te Roma Kardinale Ayasofya sunağına İstanbul Kilisesi hakkında bir Afaroznâme bırakırken, buna karşılık olarak İstanbul Kilisesi'nde Roma Kilisesini aforoz ettiğini ilan eder.

6 Bu aforoz ancak 1964'de karşılıklı olarak kaldırılacaktır.



ALGILARIN BİLGİSİ





aşk hikayemiz”, süreçler mahallesindeki yaşanan hayatın anlamlandırılması ve anlaşılması aşamasında mahalle halkına hayati hizmetler sunan algı dükkânlarımızın iç düzeni, satış üslubu, hizmet anlayışları ve pazar politikalarında kalmıştı. Bu kez, hikayemizin başındaki yorgun gözlerle değil ama “çaktırmamak için dalgaya vuran” dalgın bakışlarla, kaldığımız yerden devam edelim.

Dükkanların Dünyası

Algı dükkânlarımızın iç düzenlemesinde, genellikle, mahallenin çoğunluğunu ilgilendiren ya da ilgilendirmesi istenen algı ürünleri, herkesin görebileceği, kolayca elini ve aklını uzatabileceği şekilde, ön taraflara yerleştirilir. Diğer ürünlere göre daha çekici, cazip, tahrik edici paketlere konulur. Süslenir, renkli bir görüntüye sokulur ve “almadan giderseniz, bitersiniz!” etkisi uyandırılır. Mahalle sakinlerince pek rağbet görmeyen, ya da dükkân sahibi tarafından mahallede pek hatta mümkünse hiç rağbet görmesi istenmeyen algı ürünleri içinse daha farklı yerleşim taktikleri geliştirilir. Bu ürünler arka raflara, kolayca görülemeyecek taraflara dizilir veya basit, sıradan, kaba, yakışsız paketlere doldurulur. Böylece “elinizi ve aklınızı uzatmaya değmeyecek kadar lüzumsuz, kötü ya da sakıncalı” oldukları işmar edilir. Bildiğimiz “gıda dükkânları”ndan farkı da budur, bizim “algı dükkânları”nın. Beğenilmeyen, istenmeyen ürünler de rafta bulundurulur, ama sadece “ne kadar kötü” olduklarını anlatıp, beğenilen ve istenilen ürünlerin önemini, kıymetini göstermek, artırmak için.

Şükrü Mutlu KARAKOÇ

SÜREÇLER MAHALLESİNDE ALGI DÜKKÂNLARI –II

Süreçler mahallesi ve algı dükkânlarına duyduğumuz platonik aşkın kısa hikayesini anlattığımız yazımızın ilk bölümünde, süreçler mahallesini, mahalledeki hayatın akışını, mahalle sakinlerini ve insanların bu mahalledeki yaşam öykülerini anlatmaya çalışmıştık. “Umutsuz

Bu doğrultuda siyaset, toplum, ekonomi ve kültürle ilgili pratik, pragmatik, somut, güncel, gündelik hayatta sıkça kullanılan veya nostaljik havası olan algılar ön raflara yerleştirilir. Teorik, soyut, teknik, kullanması meşakkatli, herkes tarafından ilgi görmeyen, hayatta pek başvurulmayan algıların arka



raflara ve daha az yer işgal edecek şekilde yerleştirilir. Tabi, diğer taraftan, sayıları, bu tür dükkanlara göre az da olsa, raflarının tamamını bu pek rağbet görmeyen ürünlere ayıran dükkanlar da yok değildir mahallede.

Dükkandaki “algı ürünleri”nin niteliğine ve insanlar üzerindeki etkilerine gelince, liste hayli uzun görünüyor. “Tasvir ediciler, tespit ediciler, korku uyandıranlar, endişeye sevk edenler, manipüle ediciler, ferahlatanlar, tahrik artırıcılar, kıskırtıcılar, gerilim üreticiler, öfke ve hınç komasına sokanlar, kutuplara bölünmenin önemine işaret edenler, sabır ve sükunet telkin ediciler, birlik ve beraberliğe çağırانlar, saygı ve sevgi diyenler, fedakarlık ve mütevazılık aşılayıcılar, güç ve iktidara heveslen(dir)enler, leke çıkarıcılar, itina ile leke üretenler, besin değeri yüksek olanlar, açlık geçiştiriciler, eleştiriye çağırانlar, itaati telkin edenler, nezaket yapıcılar, kabalık salgılayıcılar, anlayış artırıcılar, anlamaktan ziyade vaaz etme yeteneği geliştiriciler, saldırganlık artırıcılar, günde üç öğün alındığı zaman insanda dünyanın kendisi etrafında döndüğü hissi uyandıranlar, olayları ve süreçleri sürekli başının üstüne dikerek sunanlar, önleyiciler, teşvik ediciler, yıpratıcılar, ateşleyiciler, değişimin ya da değişmemenin bitmek bilmez kerametlerini anlatanlar, statükonun yüce kıymetine inandırıcılar, insanları adam etmeyi önerenler veya onları adam yerine koymaya çağırانlar, bilgi-yorum eksenli söylem geliştirmeyi alkışlayanlar ya da duygusal yoğunluk taşıyan bir hayat kurgusunu kutsayanlar, akla ve akılcılığa övgü yağdıranlar, duygu ve duygusallığı kökünden kurutanlar, yahut tam tersini deneyenler veya “gönül deryasını aklın dehasıyla buluşturun” uyarısıyla arada durmaya çalışanlar...”, işte bütün bu isimlendirmeler, kodlamalar, sözünü ettiğimiz dükkanlardaki algı ürünlerinin temel işlev, özellik ve tesirlerine işaret ediyor.

Devam edelim: “Bireyin kıymetini artırıcılar yahut toplumun hayati önemini

göstericiler, katı olan her şeyin buharlaştığı düşüncesini uyandıranlar veya esnek olan her duruşun ‘faydasız salaklık’ olduğuna inandıranlar; diyalog ve empatinin ferahlığına çağırانlar ya da ‘şahin bakışlar’ın baş döndüren kudretini kutsayanlar, ilkeli tavrın direncini artıranlar veya pratik ve pragmatik bakışı keskinleştirenler” de aynı şekilde, dükkanlardaki algı ürünleriyle ilgili “özellik ve tesir” eksenli kodlamalardan bazılarıdır.

Farklı Dükkanlar,

Farklı Pazar Politikaları

Genel bir bakışla “şifahi”, “yazılı”, “kurumsal” ve “görsel-sanal” şeklinde tasnif edilebilecek algı dükkanlarımızın, “pazar politikası ve hizmet anlayışı” açısından karakterini belirleyen ana çizgilere bakalım bir de:

Şifahi dükkanlardan başlayalım. Akademik olanlarını bir kenara alırsak, bu dükkanlarda genel olarak tecrübeye dayalı bilgiyi yaygınlaştırmaya, toplumsal kabulleri, yargıları, adet ve gelenekleri ihya etmeye ve yaşatmaya/paylaşmaya, gündelik hayatı harmanlamaya dönük bir pazar politikasının izlendiği söylenebilir. Konuşmalar, dertleşmeler, törenler, ritüeller, şenlikler, müzakereler, ayak üstü imalı göndermeler, şakalaşmalar, hüznün, sevinç, espri, hırçınlık, suskunluk hallerine dalışlar eşliğinde, yakın veya uzak tecrübelerin, kabullerin, geleneklerin arz edildiği bu mekanlar, kültür aktarımı ve iyi-güzel-doğruya dair “sipariş listesi”nin temini için bulunmaz mekanlardır. Tabi, sözünü ettiğimiz “tecrübe/gelenek paketleri”nin, her derde deva birer ilaç ya da iksir olarak sunulmasının yanı sıra, müzminleşmiş toplumsal korkuları beslemek ya da sarhoş edici toplumsal övünç duygularını (mefharetler) yükseltmek üzere arz edildiğini de hatırdan çıkarmayalım. Veya kimi zaman usulet ve suhulete, hesaplı, ölçülü ve dengeli davranışlara ışık tutmak maksadıyla tezgaha getirildiğini de.



Yazılı dükkanların önündeyiz. Bu vadi-de, ilgi zeminindeki farklılığa bağlı olarak üç farklı dükkan türü ve üç farklı pazar politikasından söz edilebilir. Gazete ve aktüel dergilerle kendisini gösteren, güncel bilgilerin arzına dayalı dükkanlarda prensip olarak, aktüel haberlerin doğru, tarafsız ve objektif bir şekilde mahalle sakinlerine sunulması, mahalle yönetiminin ve icraatlarının halk adına denetlenmesi, bu arada halkın da bilinçlendirilmesi ilke edinilir. Ancak tarafsızlık ve objektiflik ilkesi, uygulamada aldığı sayısız manipülasyon darbelerinden olacak ki, kalbura döner. Bilinçlendirmenin de hangi konuda ve ne için yapılacağı konusundaki karışıklık, dükkanların sunduğu ürünlerin sağlıkları konusunda şüpheleri hep canlı tutar. Bu, tipik bir ilke-pratik ilişkisidir.

Akademik makale, bildiri, dergi ve kitaplarda görünür hale gelen kavramsal/kuramsal bilginin sunulduğu dükkanlar ise hayata mümkün olduğunca, daha soğuk kanlı, mesafeli, kapsamlı, derinlikli, teorik, eleştirel veya analitik bir akletme sürecinin ardından yaklaşılmaya gerektiği fikrine dayalı bir pazar anlayışını izler. Geliştirilen söylemler, seçilen dil ve hitap tarzı bu yönde kurulmuştur. Cümle kalıpları ve üsluplar da bu anlayışa uygundur. Bu dükkanlar, mahallenin bilgi dünyasındaki canlılığını sağladığı gibi, mahallenin mevcut bilgi birikiminin geliştirilmesine de önemli katkılar sağlar. Fakat dükkanların, mahallede yaşanan süreçleri, toplumsal hareketleri açıklamakta ne kadar yeterli, kapsamlı ve kaliteli algılar ürettikleri, bizzat bu dükkan sahipleri tarafından hep tartışıla gelir.

Yazılı dükkanlar vadisindeki son dükkan türü ise bildiri ve manifestolarda kendisini piyasaya sunan “eylem misyoneri” dükkanlardır. Bu dükkanlar, toplumsal sorunlar hakkında pazarladıkları algılarla, mahalle sakinlerini ateşli, kıskırtıcı ve tahrik edici bir şekilde eyleme çağırır. Eylem çağrısını,

raflarında bulunan heyecan/tahrik dozu düşük algılarla yapanlar da yok değildir.

Yazılı dükkanların bulunduğu muhiti geçip kurumsal dükkanların olduğu meydana yürüyelim. Bu meydanadaki kütüphane, müze, galeri gibi dükkanlar, kendi ilgi alanlarına göre mahallenin ilim, kültür ve sanatsal birikiminin korunduğu ve mahalle sakinlerinin beğenisine arz edildiği yerlerdir. Okul, üniversite, araştırma merkezi gibi dükkanlar ise mahalle hayatını mantıksal, kuramsal ve bilimsel olarak açıklamak üzere ortam, imkan, bilgi ve veri sağlayan mekanlardır. Dernek, cemiyet, siyasi partiler yoluyla mahalle hayatındaki toplumsal ve politik sorunları kendisine ilgi alanı olarak seçen dükkanlar ise, mahalle hayatında yaşanan gelişmeleri, kırılma ve dönüşümleri, belli bir çevreye ait norm, değer ve ilkeler etrafında, bütün mahalle sakinlerine sunmayı kendilerine hizmet anlayışı olarak seçmişlerdir. Bu şekilde hem belli bir fikri çevrede yaşayan mahalle sakinlerinin nabzını tutmayı, onların yaklaşımlarını, taleplerini mahallenin tamamına duyurmayı hem de onları belli bir anlayış ve yaklaşım etrafında kanalize etmeyi hedeflemektedirler.

Görsel ve sanal dükkanlar yakasına atlayalım. Mahallede televizyon ve sinema aracılığıyla kendisini halka açan görsel dükkanların, insanlara kapsamlı ve derinlikli bir düşünc(em)e zemini açmanın ötesinde, şaşırtma, şoke etme, afallatma, korkutma, heyecanlandırma, aklını başından almaya dönük, refleksif davranışları telkin eden bir pazar politikası takip ettiğine dair genel bir kanaat yaygın. Mahalle sakinleri olarak, ekran başında uğradığımız “görüntü sarhoşluğu” da bu kanaati doğrular nitelikte. Alışkanlıklarımız, konuşma biçimimiz ve ilişkilerimizin çoğunlukla bu dükkanlardan servis edilen algılarla şekilleniyor oluşu, bu cazibeli mekanların ne kadar etkili bir hizmet anlayışına sahip olduklarına işaret ediyor aslında.



Bilgisayar ve internet ağlarıyla mahalle-ye açılan sanal dükkanların ise son derece ilginç ve paradoksal bir pazar politikasıyla insanların karşısına çıktığı söylenebilir. Sanal dükkanların, bilerek ve isteyerek izledikleri bir hizmet politikası var: “Bilgiyi sınır, engel tanımadan her an, herkese ulaştırmak. Mahalleleri, yaşadıkları süreçler hakkında süratle ve ivedilikle birbirlerinden haberdar etmek. Hatta diğer algı dükkanlarının algı ürünlerini de sanal bir koridor üzerinden tüm hızıyla, tüm mahallelere iletmek.” Buraya kadar her şey normal, hatta mükemmel! Fakat sanal dükkanların bir de istemeden, çaresizce gerçekleştirdikleri bir pazar politikası var: Sürekli aktarılan haber yığını, şiddetini hiç azaltmadan devam eden bilgi fırtınası, hiç dinmeyen algı sağanağı karşısında mahalle sakinlerinin, tutuldukları bu fırtına ve sağanağa olan ilgi, tepki ve duyarlılıklarının zayıflatılması hatta yok edilmesi... Bu durum, “hasarsız zafer olmaz” deyişiyle karşılanabilir mi bilinmez ama bilinen bir şey varsa o da, söz konusu durumun Aldous Huxley’nin insanların hayata karşı duyarsızlaştırıldığı bir dünyayı konu alan *Cesur Yeni Dünya* adlı yapıtına keskin bir gönderme yaptığı. (Kaderin cilvesine bakın ki, algı dükkanlarından açılan bahsin yolu, geldi yazının sonunda, bir başka kitabından hareketle *Algı Kapıları*’nın yazarına çattı.)

Kısa Bir Final:

Platonik Aşkın Sonu ya da

“Cedric’in saf bakışları

Evet, süreçlerden örülü bir mahalle ve bu mahallenin algı ihtiyacını karşılamaya çalışan dükkânlara duyduğumuz platonik aşkın kısa hikâyesi böyle. Hikâyenin normal aşk hikâyeleri kadar heyecan verici ve sürükleyici olmadığı ortada. Zira hikâyenin referans noktasını kalp alemi değil, zihin dünyası oluşturuyor. Ve dolayısıyla hikâyenin

sonunun, gözyaşı ve keder yüklü bir “ayrılık sahnesi”yle değil, zihin dünyamızdaki yeni kıpırdanmalar, hayaller, yeni fikir ürpertileri ve yeni sorular eşliğinde, şu meşhur çizgi film “CEDRIC”vari, bir “dalgın bakış sahnesi”yle bitmesi muhtemel. (Bu filmin, duygu ve düşüncelerin yoğunlaştığı, derinleştiği sonbahar ve kış aylarında, hemen her gün ekranlara gelirken, ilkbahar ve yaz aylarında ekrandan kalkması hayli ilginç. Ve hatta bir algı dükkanının raflarındaki ürünle, mahalledeki düşünce ve duygu iklimi arasındaki uyum açısından hayli anlamlı.)

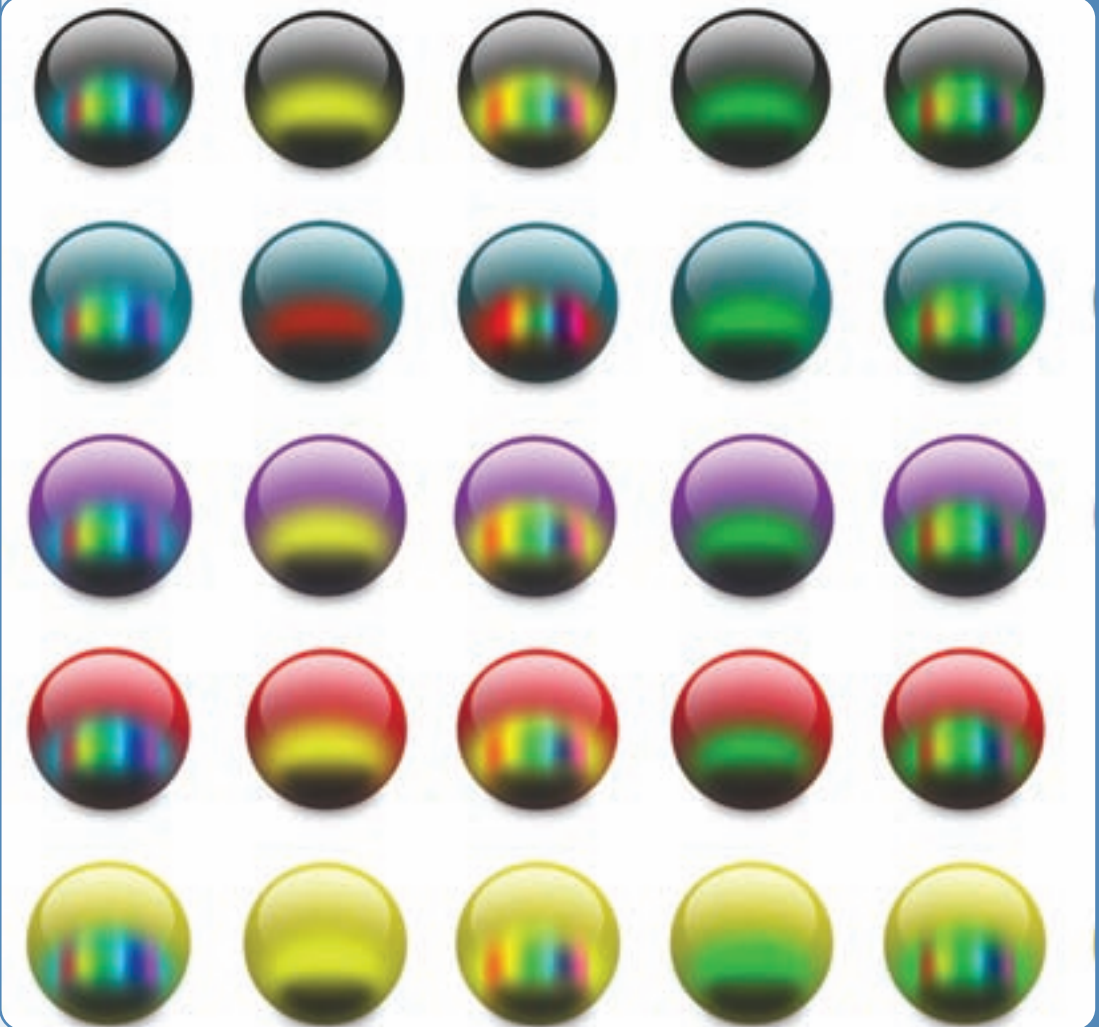
Bu kıpırdanmalar ve fikir ürpertileri arasında akıllara takılan soru şu: Mahalle sakinini olan insanlarla, algı dükkânlarındaki ürünler arasında nasıl bir pazar ilişkisi var? İnsanlar hangi ürünleri, nasıl ve neden tercih ederler? Dahası insanların algı dükkânlarına karşı izledikleri alış-veriş politikaları nelerdir? Bu sorular, “kimlik, kültür, değer, deneyim, gelenek, paradigmlar, iktidar, söylemler, ideolojik bakışlar, kabuller,” gibi değişik eksen kavramlara yaslanılarak ayrı bir yazı konusu edilebilir. Ama şimdilik burada bu soruları, kısaca, iklimini yine dükkânların ve satış işlemlerinin şekillendirdiği “Piyasa dünyası”ndan iki deyimle karşılayabiliriz: “İyi ürün, kendisini müşteriye beğendirir.” Veya “her ürünün bir müşterisi vardır.”

Sözün özü, süreçlerin seyri ve kişisel tercihlerimizin yönü, (tabi bu arada sahip olduğumuz birikim ve toplumsal konum,) bizim ilerde hangi yeni süreçlerle karşılaşacağımızı, mahallenin hangi sokağına taşınacağımızı ve mahalledeki dükkânlardan hangi algıları, nasıl satın alacağımızı etkili bir şekilde belirler.

Mahallede son durum: “Süreçler akışına devam ediyor, dükkânların kapısı açık, insanlar sessizce kendilerini çağıran vitrinlere bakıyor.” ■



ATÖLYE / İKTİBAS





Dr. Umut ÖZKIRIMLI

TOPLUM HAFIZASINDAN AKADEMİ SAHNESİNE MİLLİYETÇİLİK*

Yalnız, (...) gerçi insan yaşamının değeri çok büyük ama bizler; hep insan yaşamından daha değerli bir şey varmış gibi davranıyoruz... Ama nedir bu?

Antoine de Saint-Exupery, Gece Uçuşu

Pek çoğumuz bu sorunun yanıtını biliyoruz. Bir savaş pilotu olan Saint-Exupery de biliyordu. Aslında bir orduya sahip olan tüm toplumlar, neyin insan hayatından daha değerli olduğunu biliyor.¹ Gerçi toplu yaşama geçildiğinden beri hep bazı şeyler insan hayatından değerli sayılmıştı ama bunların hiçbirisi son yüz-üz elli yıldır bu soruya verilen yanıt kadar benimsenmemiş, böylesine geniş kitlelere ulaşmamıştı. Bundan yüzyıllar önce, çok farklı bir bağlamda dile getirdiği “*dulce et decorum est pro patria mori*”² sözleriyle bu yanıtı veren Horatius, sözlerinin bugün de geçerli olacağını, hattâ o dönemdekinden çok daha evrensel bir gerçeğe işaret edeceğini bilemezdi. Ama gerçek bu: Millet, bir siyasi ve toplumsal bir örgütlenme biçimi olarak ortaya çıktığından beri, bireyden ve insan hayatından daha değerli. Bu durum yakın gelecekte değişeceğe de benzemiyor.

Asıl şaşılacak olansa, neredeyse iki yüz yıldır toplum hayatına ve dünya siyasetine damgasını vuran milliyetçiliğin ‘akademik’ araştırma konusu olarak görülmeye başlanmasının bu kadar yeni olması. Milliyetçilik düşüncesinin kökenlerini on sekizinci yüzyıl sonlarına, Herder ve Fichte’ye, hattâ kimi yazarlara göre Kant ve Rousseau’ya kadar götürmek mümkün. Milliyetçiliğin bir sosyal bilim konusu olarak ele alınmasıysa 1920 ve 1930’ları bulur. Bu dönemde Carleton Hayes’in, 1940’larda da Hans Kohn’un çalışmaları milliyetçiliği akademik dünyanın gündemine sokar. (...) Bu çalışmaları, milliyetçilik ideolojisinin etkisi altında üretilen ve belirli bir ülke milliyetçiliğinin gelişmesine katkıda bulunmayı amaçlayan ilk dönem eserlerden ayıran nokta, ele aldıkları konuyu derinlemesine incelemeleri,

* Başlık BültenİLAM tarafından konulmuştur.

* Yazı, Umut ÖZKIRIMLI’nın **Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış** (Ankara, DoğuBatı Yayınları) adlı eserinden alınmıştır. s. 11-17. [BültenİLAM]

1 Michael Billig, *Banal Nationalism* (Londra: Sage Publications, 1995), s. 1.

2 Vatan için ölmek hoş ve yerinde bir davranıştır.



karşılaştırmalı bakış açısıyla açıklamaya çalışmalarıydı. Daha sonraki yıllarda, sömürge imparatorluklarının çözülüşünün de etkisiyle sayısı artan milliyetçilik çalışmaları, farklı etkenlere vurgu yapmakla birlikte milliyetçiliği giderek daha çok modernleşme sürecinin bir parçası ya da ürünü olarak algılamaya başladılar. Bunda, 1960'lardan itibaren sosyal bilimlerin birçok alanında etkisi hissedilen modernleşme ekolünün de rolü vardı. 1980'ler ise pek çok milliyetçilik uzmanı tarafından bir dönüm noktası olarak kabul edilir.³ Bu dönemde Ernest Gellner, E. J. Hobsbawm ve Anthony D. Smith'in kuramsal içerikli eserleri yayımlandı. Buna bağlı olarak, milliyetçilik tartışması büyük bir ivme kazandı. Çarpıcı olan, biraz önce de belirttiğim gibi, milliyetçiliğin farklı görüşlerin dile getirildiği, birbirleriyle diyaloga giren kuramların üretildiği bir literatüre kavuşmasının oldukça yeni bir gelişme olmasıydı. Milliyetçilik, bir akademik dergiye sahip olmak için bile *Canadian Review of Studies in Nationalism*'in ilk sayısının yayımlandığı 1974'e kadar beklemek zorunda kaldı.

Kanımca bu gecikmenin iki temel nedeni var. Bunlardan ilki, uzunca bir süre milliyetçiliğin araştırma konusu olmaya değer görülmemesi, öneminin göz ardı edilmesi idi. Toplumsal yaşama, siyasete, ekonomiye böylesine egemen olan bir düşünce biçiminin küçümsenmesi oldukça şaşırtıcı aslında. Hâlâ bir ölçüde geçerli olan bu tutumun yansımalarını, varlıklarını haklı çıkarmak için büyük bir çaba sarfeden milliyetçilik çalışmalarında da görmek mümkün. Son dönemde üretilen makale ya da kitaplara şöyle bir göz gezdirildiğinde, bunların çoğunun aynı girişle, milliyetçiliğin günümüzde ne kadar önemli olduğunu

anlatarak, dünyanın şu ya da bu bölgesinden etnik çatışma örnekleri sıralayarak başladığı görülecektir. Sayılan örnekler bile çoğu zaman aynıdır: Bosna, Ruanda, Somali vb. Bu noktada, sözü edilen tutumun yaygın bir şekilde benimsenmesinde yerleşik disiplinlerin katılığı ve/veya tutuculuğunun önemli bir rol oynadığını eklemekte yarar var. Oysa sosyal bilimlerde milliyetçiliğin doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemediği bir alan bulmak zordur. Bütün bunlara karşın milliyetçiliğin kapsamlı bir şekilde araştırılması için bu kadar beklenmesini açıklamak kolay değil. Bunu anlamak için ikinci nedene bakmamız gerekiyor.

Milliyetçilik çalışmalarının sayısının artmasını, çeşitlilik kazanmasını geciktiren ve kanımca daha önemli olan ikinci neden, milliyetçiliğin çok yakın bir zamana kadar yalnızca Üçüncü Dünya'da savaşlara, çatışmalara yol açan ideolojilerle ya da etnik azınlıklar arasında zaman zaman patlak veren ve 'yerleşik' devletlere sorun çıkaran hareketlerle özdeşleştirilmesi. Bu görüşe göre 'yerleşik' devletlerde milliyetçilik yoktur, vatanseverlik vardır. Bu da olması gereken, varlığı sorgulanmayan bir gerçekliktir. Bu devletler, millet kurma süreçlerini tamamlamış, farklı milletlerden oluşması doğal olan dünyada, kendilerine ayrılan yerde yaşamlarını sürdürmektedirler. Bu görüş, birbiriyle çatışır durumda olan her iki tarafça da, hem milliyetçilik çalışmalarına karşı olanlar, hem de bu çalışmaları üretenler tarafından bilinçli ya da bilinçsiz paylaşılır. Son dönemde üretilen makale ve kitapların giriş bölümlerinde hep 'sıcak' etnik çatışmaların sayılması bu anlayışın en güzel örneğidir. Milliyetçiliğin dalga dalga gelen, belirli dönemlerde ortaya çıkan, diğer dönemlerdeyse uykuda olan bir akım olduğu düşüncesi yine aynı tutumun sonucudur. Michael Ignatieff'i 'bastırılanın geri dönüşü' başlığını atmaya iten de, pek çok yorumcunun 1989'da Sovyet tipi komünizmin çöküşüyle birlikte yeni bir milliyetçilik dalgasıyla karşı karşıya ol-

3 John A. Hail, 'Introduction', John A. Hail (der.), *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 1; Miroslav Hroch, 'Real or Constructed: The Nature of the Nation', a.g.e. içinde, s. 92; Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism* (Londra: Routledge, 1998), s. xi-xii.



duğumuzu ileri sürmesine yol açan da hep bu görüşün yansımalarıdır.⁴ Bu görüşe göre milliyetçilik, sınırların net bir şekilde belirlenmesiyle ortadan kalkacak olan geçici bir sorundur.

Bu çalışma, bir dizi sosyal bilimci tarafından son bir-iki yılda geliştirilmeye başlanan yeni bir yaklaşımı savunacaktır.⁵

Bu yaklaşımın temelinde, milliyetçiliğin yalnızca sıcak çatışmalarda kendini gösteren saldırgan bir ideoloji, dönem dönem ortaya çıkan bir 'moda' olmadığı düşüncesi yatıyor. Milliyetçilik, her şeyden önce bilincimize bir şekil veren, dünyayı anlamlandırmamızı sağlayan bir söylem; başka bir deyişle, toplu kimliklerimizi belirleyen, günlük konuşmalarımızı, davranış ve tutumlarımızı yönlendiren bir görme ve yorumlama, bir algılama biçimi.⁶ Elbette bu çok geniş bir tanım. Dolayısıyla milliyetçiliği yeterince açıklamadığı, değişik milliyetçilik türleri arasındaki farkları gözden kaçırdığı gerekçesiyle eleştirilebilir. Ama bu tanım, tek ve mutlak bir tanım olarak sunulmadığı, alt tanımlarla desteklendiği sürece bugüne kadar üretilen milliyetçilik çalışmalarının çoğuna damgasını vuran, iyi milliyetçilik-kötü milliyetçilik, milliyetçilik-vatanseverlik ayırımına dayalı tanımlardan çok daha yararlıdır; çünkü bu tür ayrımlar, Connor'ın deyişiyle 'terminolojik bir kaosa' yol açmanın yanısıra, aynı olgunun farklı biçimlerini, bize farklı

olgularmış gibi sunmaktadır. Bu görüşe göre milliyetçilik ayrıdır, vatanseverlik ayrı; Bosna'daki Sırp milisler ya da IRA militanları, sıradan Fransız ya da Amerikan vatandaşlarından farklı güdülerle hareket ederler. Oysa dereceleri, yoğunlukları, ortaya çıkış biçimleri farklı olan bu güdüler, aynı aileden aittir. Bunları birleştiren ortak nokta, her birinin davranışlarını açıklamak için milliyetçilik söylemine başvurmalarıdır. Terörist eylemlerini haklı çıkarmak isteyen IRA militanı da, ülkesini düşmanlardan korumak için orduya yazılan Fransız vatandaşı da bunu milleti için yaptığını söyler. Bu davranışları doğuran güdüler, farklı biçimlere bürünse de, doğa olarak aynıdır. Yukarıda verdiğim, milliyetçiliği bir söylem, bir algılama biçimi olarak gören tanım, işte bu ortaklığı belirler. Çeşitli biçimlerde ortaya çıkan davranışların, duyguların aslında aynı olgunun farklı yansımaları, yorumları olduğunu gösterir; bunları tamamen ayrı, birbirleriyle ilgisi olmayan olgularmış gibi sunmaz. Bu yaklaşım, alt tanımlarla, örneğin milliyetçilik türlerini belirlemeye yönelik tipolojilerle desteklendiği sürece, gözlemlenen milliyetçilik biçimleri arasındaki farklılıkları da gözden kaçırmayacaktır.

Başladığımız noktaya dönecek olursak, milliyetçiliğin yukarıda eleştirdiğim ve alternatif bir yaklaşımla aşmaya çalıştığım şekilde -sıcak çatışmalar ve dönem dönem ortaya çıkan 'sıra-dışı' akımlar olarak değerlendirilmesi, bu konuya yönelik çalışmaların sayısının artmasını ve üretilen yapıtların tek tiplilikten kurtulmasını geciktirdi. Çünkü bu bakış açısına göre milliyetçilik, 'onların', örneğin Üçüncü Dünya'dakilerin sorunu, 'bizim', yerleşik devletlerdekinin değil. Dolayısıyla, yeterince önemli de değildi. Onlar da sınırlarıyla ilgili anlaşmazlıklarını giderdiklerinde bu 'illetten' kurtulacaklar, bizim gibi 'zararsız', 'iyi' milliyetçilik aşamasına geçeceklerdi. Ama ne yazık ki bu gerçekleşmedi. Var olan sorunlar bir türlü çözülmediği gibi, bunlara

4 Michael Ignatieff, *Blood and Belonging* (Londra: Vintage, 1993), s. 2.

5 Bu yaklaşım için örneğin bkz. Michael Billig, a.g.e.; Craig Calhoun, *Nationalism* (Buckingham: Open University Press, 1997); Geoff Eley ve Ronald Grigor Suny (der.), *Becoming National: A Reader* (New York: Oxford University Press, 1996); Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Daha önceki bir örnek için bkz. Etienne Balibar, 'The Nation Form: History and Ideology', *New Left Review*, XIII, 3 (1990), s. 329-61.

6 Burada söylemi, kurumsal bir temeli olan ve bireylerin özne olarak oluşumunda bir anahtar rolü oynayan dünyayı anlamlandırma, yorumlama biçimi olarak kullanıyorum. Söylemin bu tanımı için bkz. Glenn Jordan ve Chris Weedon, *Cultural Politics: Class, Gender, Race and the Postmodern World* (Oxford: Blackwell, 1995), s. 14.



her geçen gün yenileri eklendi. Üstüne üstlük, yerleşik devletlerin ‘iyi’ milliyetçilikleri de kendi içlerinde, örneğin Quebec’te, Kuzey İrlanda’da, Bask bölgesinde, etnik nedenlere dayalı huzursuzlukların, hattâ ayrılıkçı hareketlerin ortaya çıkmasını engelleyemedi.

Bugün artık sözünü ettiğim gecikmeye yol açan her iki nedenin de yavaş yavaş ortadan kalkmakta olduğunu görüyoruz. Her ne kadar yerleşik disiplinler milliyetçiliği hâlâ ‘şu sıralar popüler olan’ akademik bir moda olarak görmeye -ve konunun ‘disiplinler arası’ niteliğinden hoşlanmamaya devam etse de, artık milliyetçilik, belki dinle birlikte, üzerinde en çok çalışılan konulardan biri. Bir-iki istisna dışında Anglo-Sakson araştırmacıların egemenliği altında gelişen milliyetçilik literatürüne neredeyse her hafta yeni eserler katılıyor. Bu konuya eğilen tek akademik dergi olan *Canadian Review of Studies in Nationalism*’e, *Ethnic and Racial Studies*, *Nationalism and Ethnic Politics*, *Nations and Nationalism* gibi dergiler katıldı. Bunun sonucunda dergiler konunun farklı yönlerine eğilmeye başladılar. Milliyetçilik, pek çok üniversitede, hattâ milliyetçiliğin farkına kendi iç koşullarının da etkisiyle gecikmeli olarak varan

Amerika’da bile, ders programlarına girdi. Bugün Avrupa’da otuzu aşkın üniversitede artık milliyetçilik üzerine lisansüstü eğitim almak, bu konuda uzmanlaşmak mümkün. Milliyetçilik, başka dalların alt programı olmaktan kurtulmuş durumda. Akademik dünyada görülen bu canlanmaya koşut bir ilgi de, kamuoyunda ve kamuoyunu biçimlendirmede büyük etkisi olan medyada gözlenmekte. Gazeteler, televizyon haberleri şu ya da bu etnik çatışmanın ayrıntılarıyla dolu. Herkes kendi ülkesini ilgilendiren ayrılıkçı hareketlerle içli dışlı.

Öte yandan, Batı’da gelişen milliyetçilik tartışmasının da bir çerçeveye oturduğunu görüyoruz. Artık sorular ve sorunlar belli. Bu sorulara yönelik yanıtlar ya da geliştirilmeye çalışılan çözüm önerileri tek tip olmaktan çıkmış durumda. Farklı görüşlerin ortaya atıldığı, değişik kuramsal yaklaşımların tartışmaya açıldığı bir akademik ortam söz konusu. Kısacası bugün, bundan on beş-yirmi yıl öncesine oranla çok daha çeşitli ve kapsamlı bir literatürle karşı karşıyayız. Dolayısıyla milliyetçilik üzerine gelişen tartışmayı eleştirel bir bakış açısıyla ele almak, üretilen kuramları birbirleriyle karşılaştırarak değerlendirmek artık mümkün... ■



M. Cem ŞAHİN

KİTLE KÜLTÜRÜ ARASINDAN POPÜLER KÜLTÜRÜ TANI(MLA)MAK¹

“Kitle” kavramı, Tunçay (2003:10)’ın da belirttiği gibi Amerikan Sosyolojisi’nin 1950’li yıllarda fizik biliminden ödünç aldığı “kütle”den (mass) ve “sosyal sınıf” kavramlarından farklı fakat eskiden “ayak takımı” deyimini ifade etmek için kullanılan “mob” kavramına yakın ve irrasyonelliği çağrıştıran bir anlama gelecek şekilde kullanılmıştır. Kitle kavramı bir bakıma Marksist literatürün kullandığı anlamdaki “halk”ın uzantısı olarak da anlaşılmaktadır.

.....

1 Yazının başlığı BültenİLAM tarafından konulmuştur.

* Yazı, M. Cem ŞAHİN’in “Türkiye’de Gençliğin Toplumsal Kimliği ve Popüler Tüketim Kültürü” (*GÜ, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 25, Sayı 2 (2005) 157-181) adlı makalesinden, kısaltılarak alınmıştır. [Bİ]

Popüler sözcüğünün ilgili literatürde ve sözlüklerde geçen iki farklı tanımı mevcuttur. Hakim olan birinci tanıma göre popüler, “yaygın olarak beğenilen”, “tüketilen” anlamına gelmektedir. Bu tanım sosyal bilimciler tarafından “ticari” tanım olarak da adlandırılmaktadır (Özbek, 2002:84). İkinci tanımda ise popüler sözcüğü, kökeni 18. yüzyıla kadar dayandırılan ve “halkın beğendiği ve yaptığı her şeyi kapsayan” bir anlamı ifade etmektedir (Özbek, 2002:81). Birinci tanımı çıkış noktası yapanlar popüler kültüre olumsuz yaklaşım sergileyenler ve kültürel seçkinciliği savunan kesimdir. İkinci tanım ise popüler kültürün toplumda olumlu açılımlara da zemin hazırlayabileceği görüşünde olan kesimin düşüncelerine açılım sağlar (Özbek, 2002; Oktay, 2002; Kahraman, 2003; Atay, 2004b). Popüler kültürü olumlayan yaklaşımlar toplumda bir karşı duruşun ve(ya) bir direnişin simgesi olarak yerelliğin ön plana çıkmasında ve demokratik ideallerin oluşturulmasında popüler kültürden yararlanılabileceği savına sahiptirler.

Kitle iletişim araçları yoluyla oluşturulan ve yaygınlaşan popüler kültüre ilişkin eleştiriler ve karşı çıkışlar, bu kültürün sosyal kişileri özne konumundan sıyırdığı ve tek tipleştirdiği, yozlaştırdığı ayrıca kitle iletişim araçlarının manipüle edici “şeyleştirici” ve “nesneleştirici” müdahalesinin aracısı olduğu yönündedir (Adorno ve Horkheimer, 1995,1996; Oktay, 2003; Oskay, 1983,1998; Erdoğan ve Korkmaz, 1990,1994). Bu eleştirilere göre artık gündelik yaşam kültürüne; metalaşmış, ucuz ve çaba gerektirmeyen, geçici ve rafine olmayan popüler eğlence endüstrisinin kültürü hakim olmaya ve yerleşmeye başlamıştır. (Kahraman, 2003:12; Oskay, 1998). Sanayi öncesi (pre kapitalist) dönemde herkes için özel ve birer birer üretilen eğlence ve sanat ürünleri, manifaktür üretime geçilmesiyle birlikte kitle halinde



üretilmeye ve dolayısıyla bayağılaşmaya ve orijinallikten çıkıp, sıradanlaşmaya başlamıştır. Sanatın, dinin, siyasetin, eğitimin, değerlerin, ahlakın, hukukun kısacası toplumsal yaşamın büyük bir bölümünün, kanaat önderleri, medya patronları ve(ya) hegemonik söylem odaklarınca kurgulanan popüler ikonlar, göstergeler, mitoslar, zihniyetler ve yorumlar tarafından işgal edilmesi, bu alanların bir gösteri ve seyirlik hale gelmesine ve yeniden üretilebilen tüketim nesneleri haline dönüşmesine zemin hazırladığı şeklindeki eleştiriler (Adorno ve Horkheimer, 1995,1996; Oktay, 2003; Oskay, 1983,1998), genelde popüler kültüre olumsuz yaklaşanların ortak görüşlerini yansıtmaktadır. Bu olumsuz yaklaşımlar bir anlamda modernite eleştirisi niteliğindedir.

.....

Popüler kültüre olumlu yaklaşanlar “halk bunu istiyor”, “popüler olan, yaygın olan haklıdır” görüşünü benimserken olumsuz yaklaşanlar ise popülerlerin ticari, ucuz ve sıradan olduğunu ve bu kültürün esiri olan insanların birbirinin aynısı, standartlaşmış, ve yozlaşmış olduklarını savunmaktadırlar. Kültürel seçkinlik olarak nitelenen bu nostaljik, yüksek kültür savunucuları popüler kültürün kitlelere yanlış bilinç dayattığını belirterek eleştiride bulunmaktadır.

Popülerliğin üretilmesinde ve tescillenmesinde medyanın işlevi oldukça merkezidir. Medya tarafından şekillendirilen kültür aslında gerçek kültürü esas alarak yola çıkar ve bu kültürün içeriğine arzulan kavramları ekler. “Medya kültürü” ve “gerçek kültür” ayrımı, medyanın gerçek kültürü çeşitli yönleriyle yeniden kurguladığı, değiştirerek ve şekillendirerek kullandığı tezi ortaya atmıştır. O halde popüler kültürü, gerçek kültürün hem bir parçası hem de yeniden şekillendirilip kurgulanmış bir biçimi olarak değerlendirebiliriz (Sözen, 1997:44).

Çağdaş toplumlarda toplumu anlamlandırarak bütünlük oluşturma işlevi kitle iletişim araçları tarafından yerine getirilmektedir. Bu araçlar düşünce, değer, inançlar ve semboller aracılığıyla bir toplum dokusu oluştururlar. Bu kitle iletişim araçları tarafından anlamlandırılmış bir yapıdır. Popüler kültür ürünleri ise kitle iletişim araçları tarafından yaratılmış ürünlerdir.

.....

Kitle kültürü bir bakıma popüler kültürün sanayileşmiş halidir. Kültür endüstrisi tarafından üretilen ve tüketimi yönlendirilen popüler kültüre, kitle kültürü denmektedir. Bu anlamda bu iki kavram arasında bazı paralellikler mevcutsa da temeldeki fark; kültürün demokratikleşmesi açısından, toplumda popüler kültürden yararlanılabilir olmasıdır (<http://www.milliyet.com.tr/2004/01/09/sanat/san02.html>). Fakat buna karşın kitle kültürü, kitlelerin özgürleşmesinde rol oynamaz. Atay’a (2004b:156-157) göre popüler kültür ne olursa olsun sonuçta “gerçeğin kurgusunu” sunar. Kitle kültürü ise “kurgunun gerçekleşmesi”dir. Birincide gerçekten kurguya doğru alınan yol, ikincisinde artık iyice tersine dönmüştür. Yani insanların beğenileri, değerleri, alışkanlıkları, eğilimleri öncelikle dikkate alınarak ürünler ortaya çıkarılır ve insanlara satılırsa, bu popüler kültürdür. Kitle kültüründe artık belli bir endüstri vardır ve bu endüstri insanların beğenilerine, duyarlılıklarına, eğilimlerine daha kayıtsızdır. Bunları çok da dikkate almadan kendisi endüstriyel olarak bir kültür sunar. Yani kültür endüstrisinin ortaya çıkmasıyla popüler kültür, kitle kültürüne dönüşmüştür. Popüler kültürde belirleyicilik daha çok insanlardadır. Kitle kültüründe ise belirleyicilik sektördedir. Bu yüzden buna kültür endüstrisi denmektedir.

..... Bu nedenle kitle kültürünün toplumsal ayrımları ve çeşitliliği yadsıyan bir



kavram olarak karşımıza çıktığını öte yandan popüler kültürün bunları yadsımadığını, bu kültürü paylaşan insanların görece sınıfsal bir niteliğe bürünebilmekte olduklarını ve bu kavramın sınıf ve grupları birleştiren kültürel yönelimlerden bahsedilmesini de mümkün kıldığını belirtmektedir (Özbek, 2002:89).

..... Hall’a göre popüler kültür ile kitle kültürü farklı kültürel oluşumları ifade etmek için kullanılmalıdır. Çünkü kitle toplumu kavramı toplumun atomize olmuş bireylerden oluştuğunu ve çeşitlilikten yoksun olduğu vurgusuna dayanırken, popüler kültür kavramı ise kitle iletişim araçlarının yaydığı kültürün dışında yaşayan bir kültürün olduğu varsayımını temele almaktadır (Özbek, 2002:90).

Tüm yazılı tarih boyunca kültür ürünleri çeşitli biçimlerde varlığını korumuştur. Ancak bu kültür ürünlerinin büyük şirketler tarafından küresel boyutlarda üretilip pazarlanması günümüze ilişkin bir olgudur. İşte bu durumun yarattığı birçok sakınca kitle kültürü ile birlikte popüler kültürün de çeşitli eleştiriler almasına neden olmuştur. Çünkü popüler kültür yalnızca bir takım malları ve gündelik yaşam pratiklerini değil, bunların beraberinde gelen dünya görüşlerini de popüler kılar. Bu durumda kapitalist sistemin ve ilişkilerinin evrenselliğini savunan ideoloji geniş kitlelerce onaylanmış olur.

Popüler kültürün kapitalist toplumlarda egemenliğe direnişin çeşitli biçimleri olduğu ya da bu hegemonyayı gerçekleştirmede kullanılan bir araç olduğu iddialarını görmekteyiz. Bunun yanı sıra bu iki görüşü de olumlayacak tarzda popüler kültürün hem boyun eğme hem de direnme alanı olduğunu ifade eden tanımlamalar da yapılmıştır. Örneğin Mutlu’ya (2001:38) göre popüler kültür tamamen tutucu olmadığı gibi ilerici de değildir. Tamamen uyuşturamaz fakat özgürleşimci de değildir. Egemen ve muhalif söylemlerin bir araya geldiği, çatıştığı ve

birbirlerini dönüştürdükleri alandır. Buna karşıt biçimde farklı bir yaklaşım geliştiren Erdoğan (2001:72) ise popüler kültürün yerel bağlamda kendiliğinden yaratılan ürünler olduğu savının 1970’lere kadar geçerli olabileceğini, artık günümüzde popüler kültür kavramındaki aitliğin kapitalist pazar ilişkilerinin bir parçası olduğunu, kavramın içerdiği anlamın, “üretilen ürünlerin yaygın kullanımı” anlamına dönüştürüldüğünü savunmaktadır.

Buraya kadar yapılan tanımlamalar ışığında popüler kültür çalışmalarını temelde üç ana başlık altında toplayabiliriz. Birincisi popüler kültürü insanları “güdüp yönetme” çerçevesinde değerlendiren ve bunun “kültür endüstrisi” tarafından oluşturulduğunu savunan Frankfurt Okulunun yaklaşımı, ikincisi popüler kültürü endüstri devriminden sonra folklorik anlamda halk kültürü yerine gündelik hayatın ve halka ait olanın sunulması olarak değerlendiren “kültürelci yaklaşım” ki bu yaklaşıma göre popüler kültür yoluyla halk kendini sürekli olarak inşa eder. Üçüncüsü ise popüler kültürü, karşıt baskılar ve eğilimler tarafından biçimlenen güç alanı ilişkileri olarak ele alan Gramsci’nin yaklaşımıdır. Gramsci’ye göre burjuvazi ideolojik hegemonyasını, işçi sınıfının kültürleri ve değerleri içinde bulduğu yer ölçüsünde kurabilir. Burjuvazinin amacı işçi sınıfının kültürünü değiştirmek veya onu yok etmek değil, işçi sınıfının burjuva kültürü ile karışımını sağlamaktır. Popüler kültür, bu iki sınıf arasındaki pazarlık sahasıdır. Bu sahada egemen üst kültür ve alt kültürel değerler farklı karışımlar içinde bulunurlar (Yıldız, 2004:174). ■



Dr. Cevat ÖZYURT

ESKİDEN VE ŞİMDİ KİMLİK*

Küreselleşme sürecinde değişik ve karmaşık biçimde gündeme gelen kimlik sorunu hakkında gözlem ve çözümlemelerde bulunurken, kimlikle ilgili modern kuramsal bilginin sınırlandırmalarına karşı dikkatli olmak gerekmektedir. Sosyal bilimcilerin modernlik ve Aydınlanma düşüncesini (hem reddetme hem de geliştirme bağlamında) sorgulamaları ve farklı modernlikler (Göle, 2001: 158-175) ile farklı uygarlıkların bir arada bulunabileceğini kabul etmeleri (Lipson, 2000: 280), modern kimlik anlayışının gözden geçirilme işlemini kolaylaştıracaktır. Fakat, günümüzde bu paradigma değişiminin yeterli olduğunu söylemek, tam olarak mümkün değildir.

Günümüzde, uygarlık düşüncesinin ve ulus-toplumların oluşturulmasında toplumsal mühendislik görevi yapan klasik sosyoloji, modern Öteki'nin yaratılmasındaki ayrıcalıklı konumunu bir ölçüde korumaya devam etmekte ve yeni paradigmlar karşısında dışlayıcı bir tutum sergilemektedir (Connolly, 1995: 61). Modern antropoloji de toplumların karşısına Öteki olarak avcı klan ve akrabalık toplumlarını yerleştirerek, modernlik öncesinde bireysel kimliğin bulunmadığını; eğer böyle bir kimlik varsa bunun 'oturmuş', 'değişmez' ve 'durağan' bir nitelik taşıdığını; insanların belli bir topluluk içinde dünyaya gelip, yaşayıp öldüğünü; dolayısıyla da insanların kimlik bunalımına girmediğini ve köklü kimlik arayışlarının söz konusu olmadığını, bilim çevrelerinde genel bir kabul haline getirmiştir (Kellner, 2001: 195). Savların bilimsel kılınması için modern toplumların karşısına avcı ve toplayıcı toplumlar yerleştirilmektedir. Bu girişim, modernlikle ilgili savların pekiştirilmesini kolaylaştırmaktadır. Modernlik öncesi tüm dönemlerde ve toplumlarda, insanların doğmuş oldukları

topluluklar içinde yaşamlarını ölene kadar sürdürdüğü iddiası, modernliği yüceltme isteğinin olduğu kadar, modernliğin özelliklerini abartılma eğiliminin bir sonucu da olabilir. Abartma eğilimi, belli ölçüde, bilimsel çalışmaların yürütülebilmesi için ideal tiplere duyulan ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Bilimsel tutarlılığın artırılması ve bilimde gelişme kaydedilmesi, bu ideal tiplerin sürekli olarak yenilenmesiyle elde edilir. Biz, yukarıda sözünü ettiğimiz klasikleşmiş yaklaşımdan farklı olarak, modernlik öncesinde bireysel kimliklerin bulunmuş olmasına karşın, topluluk yönelimli yapının; modern dönemde ise topluluk kimliklerinin bulunmasına karşın, bireysel yönelimli yapının mevcut olduğunu düşünüyoruz. 'Modernlik öncesinde bireysel kimlik sorunu yoktur' demek, modernlik öncesindeki tüm hareketlilikleri, değişimleri ve dolayısıyla da tarihin kendisini yadsımak anlamına gelir.

Kimlik sorunu coğrafi ve sosyal hareketlilik ile sosyal değişmeye bağlı olarak ortaya çıkar. Hareketlilik ve değişimin olmadığı yerlerde insanlar belli bir kültür içinde doğup büyüdüğünden, farkında olmaksızın hep bir kimliğe bağlı olarak yaşarlar. Kimlik, 'Öteki' ile karşılaştığımız anda, bizi diğerlerinden ayıran şey üzerinde düşünmeye başladığımızda, kendimiz gibi davranmaya çalıştığımızda somut olarak kendini gösterir. Ne ve kim olduğumuz, hakkında tereddüt ettiğimizde ise, kimlik sorunu ortaya çıkmış demektir.

Sosyoloji disiplininde de birçok şeyi modernlikle başlatmak bir gelenek halini aldığı için, 'kimlik' ve 'kimlik sorunu'nun modern bir olgu olduğu hatta kimliğin kendisinin modern bir icat olduğu (Kellner, 2001: 195; Bauman, 2001a: 112) iddia edilmektedir. Bu anlayışın çeşitli nedenleri bulunur. Birincisi Tönnies'in modern dönemi modernlik öncesinden ayırmak için kullandığı Gemeinschaft (topluluk)¹

* Yazının başlığı BültenİLAM tarafından konulmuştur.

* Yazı, Dr. Cevat ÖZYURT'un Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma (İstanbul, Açılım Kitap Yay.) adlı kitabından alınmıştır. s. 181-187. [Bİ]

1 [Bİ]



ve Gesellschaft (toplum)² kavramlarının ve klasik sosyoloji içindeki diğer ilerlemeci şemaların genel kabul görmesidir. Bu yaklaşıma göre, modernlik öncesi sosyal yaşam hareket-siz, kapalı topluluklardan oluştuğu için kültürel karşılaşmalar yaşanmamıştır, dolayısıyla da kimlik sorunu diye bir şey yoktur.

İkincisi, modern devletlerin egemenliklerini meşrulaştırmak için bir kimliğe ihtiyaç duymaları ve kimlik inşa etmeye kalkışmalarıdır. Ancak bu durum, modernlik öncesi kültürel karşılaşmaların ve dolayısıyla kültürel kimliklerin yokluğunu değil, modern dönemde kimliklerin ağırlıklı olarak siyasallaştığını gösterir. Hiç şüphesiz modernlik öncesinde de siyasal kimlikler bulunmaktaydı, ama kimlik modern dönemde olduğu kadar siyasallaşmış değildi. Modernlik öncesinde siyasal kimliklerin varlığının en belirgin kanıtlarından biri diaspora halklarıdır.

Ulus-devletlerin kullandığı bütünleşme ve ayrımcılık ölçütleri ile teokratik devletlerin kullandığı bütünleşme ve ayrımcılık ölçütleri farklı farklı olmuştur. Modernlik öncesinde din ve siyaset iç içe olduğundan, dinsel kimlikler aynı zamanda siyasal kimlik olarak da kurgulanmaktaydı. Modern dönemde ulusal bütünleşme adına etnik ve kültürel azınlıklar baskı altına alınmaktadır; modernlik öncesinde ve modernliğin belli bir dönemine (1700'lerin sonlarına) kadar ise dinlerin, mezheplerin ve kiliselerin saflığını korumak için dinsel azınlıklara ve 'sapkın' (heretik) topluluklara baskı yapıldığı bilinmektedir. Bu olguların kimlikle (hatta siyasal kimlikle) ilişkilendirilmesi zor olmasa gerektir. Ayrıca bazı dinlerin ve mezheplerin etnik bir toplulukla özdeşleşmiş olması, etnik arılık arayışlarının ve etnik ayrımcılığın modernlik öncesinde de yaşanmakta olduğunu gösterir.

Bir insan grubunun kendini Öteki'ne göre tanımladığı, Öteki'nden ayrılma ve Öteki'nin karşısında belli bir insan grubuy-

la özdeşleşerek güç oluşturma ihtiyacı duyduğu her yerde kimlik sorunu var demektir. Kültürel anlamda kimlik sorunu, bir grup insanın belirli bir uzamı bilinçli bir biçimde kendilerine mekân edinerek ortak bir yaşam tarzı kurmasıyla başlar. Bir grup insanın belli bir mekânda tercih edilmiş birlikteliği biz-Ötekiler ve içeridekiler-dışarıdakiler karşıtlıklarını doğurur. Ötekilerle karşılaşma veya dışarıda bulunma, bilinen yaşam kalıplarının sürekliliğini tehlikeye soktuğu için, 'mekân' ve 'topluluk' değerli hale gelir. Tehdit unsuru olan Öteki, dışarıdaki, yabancı ve düşman, iç topluluğun üyelerini birbirine yakınlaştırarak kardeş, dost kılar. Kardeşlik ve düşmanlık (ve kimlik) sabit değildir. Kardeşlik, işbirliği pratiği tarafından; düşmanlık da, çatışma pratiği tarafından sürekli olarak yeniden üretilir. Öteki kimliğin yapısal bir unsurudur.

'Biz' ve 'Ötekiler' birlikte ve karşılıklı çatışma içinde var olurlar. Dış topluluk (Ötekiler) iç topluluğun (biz'in) kendi içinde dayanışma ve duygusal güvenliği sağlamak için sınır çizme gereksiniminden oluşur. Dış topluluk yoksa, iç topluluk kendi sınırlarını çizerek onu oluşturur. Sınırlar topluluk üyelerinin kendilerini güvenlik içinde hissedebileceği veya topluluk dayanışmasının gerçekleşebileceği alanları gösterir (Bauman, 1990:144; 1998b, 51-3). Topluluğun sınırları içinde kendimizi evimizde hissetmemiz, ancak dışarının güvenliksiz, yabancı olarak kavranmasıyla mümkündür. Bunun için, her topluluk sınırları dışındakilerin kötü olduğu imajını vererek topluluğa bağlılığın artmasını ve sınırların korunmasını sağlar.

Kimliğin güçlendirilmesi için genellikle ilgili topluluğa yabancı topluluktan kıskançlıkla sakınılan yüce değerler yüklenirken, Ötekilerin insanlık açısından hep eksik bir yönlerinin bulunduğu inanılır. Bu, dış toplulukların bazı özelliklerinin alınmaya değer bulunduğu durumlarda bile değişmez. Kimlik bilincinin oluşturulması için Öteki kavramının Antik



Yunan’da kullanıldığı bilinmektedir. Greklerin, Öteki toplulukların insanlık açısından gelişmemişliğini, aşağılığını vurgulamak için ‘barbar’ terimini icat ettiklerini hatırlamak, bu dönemde ciddi bir kimlik sorununun yaşandığını anlamayı kolaylaştırır. Barbar tanımlaması on ikinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar da din eksenli olarak yapılmış ve Hristiyan olmayanlar için kullanılmıştır (Sözen, 1999: 24). Hristiyanlığın barbarları başlangıçta Haçlı seferlerinin yöneltildiği Müslümanlar iken; on altıncı yüzyıldan itibaren Amerika, Afrika ve Hint Yarımadasının yerlileri olmuştur. Modern-Batılı-Aydınlanmacı gelenek de dogmatikler, vahşiler, tarihsiz topluluklar ve Doğulular olarak kendi Ötekilerini oluşturma- da tereddüt etmemiştir.

Kimlik sorununu, dünyanın tekbiçimlileştirilmesi, farkların silinmesi anlamında evrenselcilik ve küçük gruplar oluşturma yönünde gelişen farkçılık arasındaki gerilime bağlayarak, modern bir olgu olduğunu söylemek yanıltıcı olur. Evrenselcilik ve farkçılık gerilimi modernlik öncesinde de mevcuttur. Kimlik sorununu modern bir olgu olarak kabul etmek, Hristiyanlık ve İslam gibi evrensel dinlerin mezhepler biçiminde kültür coğrafyalarına göre farklılaştığını (Ermeni Kilisesi, İran Şiiliği), hatta dinlerin kurumsallaşmış yapılarından koparak heterodoks, karma (syncretistic) yapılar oluşturduğunu ve bu dinsel parçalanma ve birleşme sürecine eşlik eden bireylerin benlik kaybını bilimsel açıdan değersiz bulmak anlamına gelebilir.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında, ‘kimlik’ ve ‘kimlik sorunu’ sadece modernliğe özgü olgular olarak kabul edilemez. Modern dönemde ulaşım ve iletişim alanında yenilikler; tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş ve buna bağlı olarak da kırsal alanlardan şehirlere göç; sömürgecilik döneminde çevre ülkelere, sömürgecilik sonrasında ise merkez ülkelere doğru ulus-aşırı göç; bürokrasisinin gelişmesi, zorunlu askerlik,

zorunlu eğitim gibi uygulamalarla devletin sosyalleştirme ve gözetleme yeteneğindeki artış, şüphesiz kültür karşılaşmaları ve kimlik sorununda bir yoğunlaşma meydana getirmiştir. Bu yoğunlaşmanın son yirmi-otuz yıllık küreselleşme sürecinde daha da arttığı görülmektedir. Kısaca modernleşme ve küreselleşme kimlik sorunlarını artırmaktadır. Modern dönemde dinin siyasal alandan uzaklaşması veya uzaklaştırılmasının bir sonucu olarak, kültürel ve laikleştirilmiş gelenek bugün siyasal alanın belirleyicisi durumundadır. Artık siyaset büyük ölçüde kültürel kimlikler üzerinden yapılmaktadır.

Hem modernlik hem de küreselleşme geleneksel kimlik kalıplarını bozarken, yeni kimlik kalıplarını ortaya çıkartır. Bu arada, modernlik öncesinden gelen kimlikler, (yemel, dinsel ve etnik) geleneklerini yeniden icat ederek, modernleşme ve küreselleşme sürecinde varlıklarını sürdürmeye çalışır. Kimliğin modern bir olgu olduğu değil, modern dönemde tüm kimliklerin modernleştiğini söylemek daha inandırıcı olacaktır.

Modern kimlik sorununun oluşumunda önemli yeri bulunan evrenselcilik ve tikelcilik ikilemi (boyutları farklı da olsa) modernlikten önce de vardır. Fakat belli bir evrenselcilik anlayışı, ancak modernleşmenin bir sonucu olarak küresel bir gerçeklik kazanabilmiştir. Modernleşme Batılılaşmaya özdeş olarak algılandığında, buradaki ‘belli evrensellik anlayışı’, Batı’nın evrensellik anlayışına işaret etmektedir. Evrenselciliğin tek kaynağının modernlik veya Batı olduğunun kabulü, nihai olarak etnikmerkezli eğilimlere ve sömürge ilişkilerine katkıda bulunarak, evrensellliği baltalayacak sonuçlar doğurabilir. Modernlik başlangıcında Batı kaynaklı ve Batı değerleri ile yüklü olmasına rağmen, bugün modernleşme Batılılaşma olarak anlaşılmaktan büyük ölçüde çıkmıştır. Modernleşmenin Batı-dışı uygarlıkları ortadan kaldıramadığı ve ‘Öteki’ uygarlıkların da modernliğin çeşitli versiyonlarını ürettiği görülmüştür (Göle, 2001).. ■



PANEL ODASI





2008 Temmuz’nda (16 Temmuz 2008) İSAM, Meşrutiyet aydınlarının din algısını ele alan bir ilmi toplantıya ev sahipliği yaptı. Toplantıda Dr. Enes KABAKCI ve Yar. Doç. Dr. Michelangelo Guida birer sunum yaparken; yapılan sunumlar Prof. Dr. M. Şükrü HANİOĞLU ve Prof. Dr. İsmail KARA tarafından müzakere edildi. Biz bültenin bu sekizinci sayısında, toplantıda Dr. Enes KABAKCI’nın yaptığı sunuma yer vereceğiz.

Dr. Enes KABAKCI

MEŞRUTİYET AYDINININ DİN ALGISI

Ahmet Rıza Örneği

Tebliğimin başında toplantının başlığıyla bağlantılı olarak bazı noktalara temas etmek ve bir dizi soru sormak istiyorum. Bunlardan ilki şudur: Acaba bir “meşrutiyet aydını”ndan bahsedilebilir mi, yani bir meşrutiyet aydını var mıdır? Bu soruyu sorarken, aydın kavramının ifade ettiği göndermeleri, tarihsel ve toplumsal arka planı dikkate alarak sorumu sormak istiyorum. Aydından bahsetmek yerine acaba bir “intelijansiya”dan, bir “meşrutiyet intelijansiyası”ndan bahsetmek daha mı doğru olur, diye sormak istiyorum. Intelijansiya kavramını, meşrutiyet rejimiyle bağlantılı olarak değil, devletle olan organik ilişkileri bağlamında öneriyorum.

Yine meşrutiyet ifadesi yerine “kriz aydını”ndan, bir aydın profilinden bahsedilebilir miyiz, diye soruyorum kendi kendime ve bunu tartışmaya açmak istiyorum. Ya da dönemin neolojizmi, sanırım Said Halim Paşa’nın ilk defa kullandığı bir ifade, “buhran aydını”ndan, bir buhran dönemi aydınından bahsetmek daha mı doğru olur?

Bütün bu sorular ve bütün bu çekinceler, Ahmet Rıza için de geçerli. Ahmet Rıza’nın burada bir aydın olması sebebiyle bir buhran dönemi insanı olduğunu düşünüyorum.

Yine bir monolitik bir aydın sınıfından yani “II. Meşrutiyet Aydınları” diye monolitik bir insan tipinden bahsetmenin de doğru olmayacağı kanısındayım.

Diğer bir nokta, bu kategorilerle düşünmek ne kadar isabetli; o dönemdeki aydınları, fikir adamlarını bir düşünme evreni içine sokmak bize analitik olarak ne sağlar ya da ne kaybettirir? Bunları tartışmak istiyorum. Ahmet Rıza örneğin, bu kategoriler içinde her halde en fazla Batıcı kategorisine giren bir kişi fakat örneğin Fransa’daki arşiv belgelerinde, polis arşivlerinde ve dış işleri bakanlığındaki arşivlerde A. Rıza’dan fanatik bir İslamcı, fanatik bir pan-islamist olarak bahsedilmekte. Aynı şekilde Abdullah Cev-



det yine, “Batı medeniyetini gülüyle dike- niyle bir bütün olarak almalıyız” diyecek kadar Batıcı bir noktada durmasına rağmen “din elden gidiyor, hilafet elden gidiyor” diye feryat ediyor.

Tüm bu soru ve çekincelerle başlamak istiyorum tebliğime.

Dediğim gibi bütün bu sorular, çekince- ler, Ahmet Rıza için de geçerli. A. Rıza’nın önemi yani böyle bir genel başlık altında yer almasının kanımca nedeni, onun kısmen paradigmatik bir Jön Türk olması. Yani genel Jön Türk kategorisinin dışında olma- na rağmen, örneğin çevreden gelmemesine, eski bir bürokrat aileden gelmesine rağmen diğer bazı özellikleriyle paradigmatik bir Jön Türk olduğunu; 1908-İkinci meşruti- yetin ilanına kadar, İttihat ve Terakki’nin başkanlığını yaptığını; meşveret gazetesini uzun bir süre aralıksız olarak çıkardığını ve bu nedenle de sözü dinlenir, itibar edi- lir, o dönemde Jön Türk hareketi içerisinde önemli bir lider olduğunu bilmekteyiz..

Osmanlı’dan Paris’e Ahmet Rıza

Ahmet Rıza’nın genel olarak dinle, özel olarak İslamla olan ilişkisine gelince. Bu noktada sizi çok fazla bir biyografik bombardımana tabi tutmadan, çok fazla ayrıntılarla yormadan, kısaca ailesinden, almış olduğu eğitimden ve politik aksiyonundan (Paris ha- yatından, pozitivizmle olan ilişkisinden) bah- setmek gerektiğini düşünüyorum -ki böylece daha elle tutulur veriler sunabileyim, dinle, özelde İslamla olan ilişkisi noktasında.

Ahmet Rıza nesiller boyu devlet hiz- metinde bulunmuş bir aileden gelmektedir. A. Rıza ile ilgili bilinmesi gereken birinci önemli nokta bu. “İngiliz” lakaplı Ali Rıza Bey’in oğlu. Babası hariciyeden. Yurt dışın- da bir dizi görevler almış bir kişi. Aynı za- manda Meclis-i Ayan üyeliği yapmış. Dede- si yine önemli görevlerde bulunmuş; ziraat

ve darphane nazırlığında bulunmuş bir kişi. Ve dedesinin babası da III. Selim’in sır kati- bi. Annesi Avrupalı, Avusturyalı. Aristokrat bir aileden gelmekte. (Küçük bir tartışma var – annesiyle ilgili- Alman olduğunu id- dia eden araştırmacılar da var, ama netice itibariyle ihtida etmiş bir Avrupalı)

Eğitimi. Devlete bağlı, devlete hizmetle ilgili bir eğitim alıyor. 19. yüzyılın ikinci yarısında devlete, Osmanlılık ideolojisi- ne eleman yetiştirmek için kurulan önemli öğretim kurumlarından biri olan Mekteb-i Sultani’yi, Galatasaray Sultanisi’ni bitiri- yor ve daha sonra, hizmet etmek için ziraat tahsili yapmak üzere Paris’e gidiyor. Dön- düğünde büyük idealler ve Anadolu’da bir tarım reformu yapmayı amaçlıyor, ama bu konuda başarısızlığa uğrayıp 1889’da tekrar Paris’e dönüyor.

Bu bilgiler ışığında Ahmet Rıza’nın 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda belirli bir zümreye ait olduğunu görmekteyiz. Batı tarzı bir eğitimden geçmiş, devlete hizmet etmek için yetiştirilmiş kişilerden oluşan bu grubun, kendine has bir tarzı, ortak tecrübe ve tekrarlama tekniklerinin sonucu olarak ortaya çıkan bir tavır bulunmakta. Bu zümre “siyaset ve devlet için” yaşayan, “siyaset ve devletten” yaşayan yani geçimini de oradan sağlayan çok belirli, sınırlı bir zümre.

Ahmet Rıza bu zümrenin her türlü özelli- ğine sahip, yani hem Batı tarzı bir eğitim al- mış, hem de devlete hizmet idealini taşıyor. Tabi ki A. Rıza muhalefette de bu zümrenin içinde, Abdülhamit karşıtı bir muhalefet içerisinde, ama muhalefetini sürdürürken de devlete hizmet etmek, imparatorluğu çöküş- ten kurtarmak idealine sahip.

Yeni bir Dünya, Yeni bir Din: Pozitivizm

Ahmet Rıza’nın anlaşılması ve dine bakı- şının doğru algılanmasında üçüncü bir nok-

ta, onun pozitivizmle olan ilişkisi. A. Rıza, pozitivizme Fransa’da oradaki hayatının başında intisap ediyor. Bir “İnsanlık dini”nden söz ediyor. Yani Auguste Comte’un tesis etmiş olduğu o dini benimsiyor. Ve pozitivizme bir reçete olarak sarılıyor. Ahmet Rıza’nın bu durumu, Jön Türk hareketinin önemli, önde gelen düşünürlerinin tümünde karşılaştığımız bir durum. Yani önde gelen, mesela Sabahattin, yine aynı saiklerle Le Play ekolüne sarılıyor. Yani imparatorluğu kurtarmak adına Anglosakson modeli öneriyor ve bir kurtuluş reçetesi olarak o ekole bağlanıyor.

Ahmet Rıza’nın pozitivizmle tanışması ve pozitivizme bağlanması noktasında din çok önemli bir faktör. Şöyle ki, pozitivizmle tanıştığı zaman A. Rıza, en çok, pozitivistlerin İslam dini ve sömürgecilikle ilgili olan değerlendirmelerinden etkileniyor. Örneğin A. Rıza’nın pozitivist düşünceyle ilk tanışmasına vesile olan Dr. Robinet, III. Cumhuriyet döneminde Fransız sömürgeciliğine en şiddetli bir şekilde karşı çıkan az sayıdaki entelektüelden birisidir ve bir pozitivisttir. Ahmet Rıza onun anti-kolonyalist tutumundan etkileniyor. Aynı şekilde, hocası ve üstadı, Ortodoks pozitivistlerin önderi Pierre Laffitte’in de Batı emperyalizmine ve Fransız kolonyalizmine karşı çıkışı ve o dönemde Batı’daki genel İslam karşıtı çevrenin dışında, eleştirel bir tavır takınması Ahmet Rıza’nın pozitivist olmasına vesile olur.

Laffitte, Ahmet Rıza’nın hem siyaset ve hem de düşünce dünyasında önemli bir isim. Laffitte’in özellikle, dediğimiz gibi, İslam hakkındaki görüşleri çok derinden etkiliyor Ahmet Rıza’yı. İki noktada toparlanabilir bu görüşler. Birincisi, Laffitte, İslam’ın ilerleme ve modernite ile olan ilişkisinin diğer dinlere göre çok daha olumlu olduğunu iddia ediyor. Yani “İslam ilerleme ve moderniteye, diğer dinlere göre çok daha açık bir din.” İkincisi, Müslümanların diğer dinlerin mensuplarıyla olan ilişkileri

meselesi. Laffitte’e göre Müslüman toplumlarında hoşgörü, Hristiyanlığa göre çok daha fazla. Bu iki nokta Batı’da, o dönemde İslam’a saldırı yöneltmek için kullanılan iki nokta. Laffitte bu konuda tam tersini iddia ediyor ve Ahmet Rıza’yı da bu düşünceleriyle pozitivizme kazandırıyor.

Pozitivistlerin o dönemde dine, İslam dinine olan sempatileri o kadar üst seviyede ki, bugün hala büyük Paris caminin yapılmasına ön ayak oluyorlar. Pozitivistler “İslam’ın şerefine bir cami inşası” sloganıyla para toplama kampanyası başlatıyorlar ve Ahmet Rıza da *Meşveret* gazetesinde bu girişimi selamlıyor. İttihatçılar da bu kampanyaya katılıyorlar.

Laffitte, Doğu ve İslam konulu yazılarında, Batı’ya yönelik çok eleştirel bir duruş sergilemektedir. Pozitivistler’in yayın organı olan *Revue occidentale*’de yayınlanan bir makalesinde “İslam konusunda Batı’daki değerlendirmelerin ırkçı bir temelde yükseldiğini, ideolojik doktrinlerden beslendiğini ve hepsinin amacının insanlığın kardeşliğini tümünden inkar etmek, belli bazı ırkların hakimiyetini ilan etmek, çoğunluğun azınlık tarafından imha girişimi, meşruiyetini sağlamak olduğunu ve tüm bunların sınırsız bir sanayileşme ve kutsanan bir medeniyet düşüncesiyle paralellik arz ettiğini” söyler. İşte Batı medeniyetine karşı bu eleştirel duruş, Ahmet Rıza’yı çok fazla etkiler.

Paris’e gelişi Ahmet Rıza’nın aslında hayatında, dine bakış, Osmanlı toplumuna bakış noktasında çok belirleyici. Ahmet Rıza Paris’e ilk geldiği yıllarda ateist olduğunu söylüyor. Fakat, Comte düşüncesiyle tanıştığı zaman ateizmin insan doğasına uygun olmadığını fark ettiğini, büyük bir hatadan bu şekilde kurtulduğunu ifade ediyor. Ama tabi ki bu, Ahmet Rızanın Müslüman olduğu anlamına gelmiyor. Ateizmi terk ediyor, fakat pozitivizme, İnsanlık dinine geçiyor. Din konusunda böyle köklü bir değişim, hatta gerilim yaşıyor Ahmet Rıza.



Paris'te Doğu Savunması

Ahmet Rıza Paris'e "modern Mekke" adını veriyor. Bu şehre ışık aramak için gittiğini, gerçek değerlerin burada olduğunu sandığını, fakat Doğu'ya karşı büyük bir ön yargıyla karşılaştığını ve bu konuda hayal kırıklığına uğradığını uzun uzun anlatıyor yazılarında. Bir doğulu olarak sadece pozitivistler nezdinde itibarı gördüğünü yazıyor.

Bu halet-i ruhiye içinde Ahmet Rıza, Batı kamuoyunda Doğu ve İslam hakkında yanlış ve yanlış değerlendirmeleri hedef alan, bunlara cevap niteliğinde yayınlar yapmaya başlıyor. Apolojist bir dille kaleme aldığı yazılarında Ahmet Rıza, İslam'ın ilerleme ve cumhuriyet fikrine aykırı olmadığını savunuyor. İcma-yı ümmet prensibi dolayısıyla cumhuriyet fikrinin, İslam siyaset teorisine yabancı olmadığını iddia ediyor. 1897'de "İslamizm" adlı bir makalesinde bu fikirleri işliyor.

Tabi, cumhuriyet fikrinin İslam'a yabancı olmadığını söylemesinden Ahmet Rıza'nın, Osmanlı devleti için bir cumhuriyet rejimini önerdiği anlamını çıkarmamak gerekiyor. Çünkü o da, genel Jön Türk hareketinin sahip olduğu anlayışla, sadece imparatorluğu çöküşten kurtarmak, bunun için de parlamentonun açılması ve anayasanın tekrar yürürlüğe konması dışında herhangi bir talebi yoktur. Ama İslam'ı Batı'ya karşı savunma noktasında Batı'da cumhuriyet düşüncesi geçer akçe olduğu için, İslam'ın cumhuriyet fikrine karşı olmadığını uzun uzun delilleriyle (ayet ve hadislerle) açıklıyor.

Ahmet Rıza ve İslam'ın Pozitivist Yorumu

Ahmet Rıza İslam tarihini pozitivist bir gözle okur ve İslam akaidini de pozitivist bir bakışla yeniden yorumlar. Bu bağlamda İslam tarihine yeniden yönelir; bir zamanlar terk ettiği, önemsemediği, elinin tersiy-

le ittiği dinin tarih ve medeniyet birikimini yeniden ele alır; fakat bunu pozitivist bir perspektifle yapar.

Kur'an'ı pozitivist bir bakışla tefsir etmeye girişir. Kur'an'daki bir takım ayetleri, genellikle bağlamlarından kopartarak, yeniden yorumlar. Mesela "Kur'an'ın, Müslümanları, bilimin onaylamadığı şeylere iman etmekten men ettiğini" yazar. Müslümanların, bilimle sağlaması yapılmadan hiçbir şeye inanmaması gerektiğini söyler. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de Allah, Müminlere "zan ile hareket etmelerini" yasaklar. İslam'ın bu emrinin yani "zan ile hareket edilmemesi" gerektiğine dair emrin, gözlem ve deneyle dayanan pozitivist metodun ta kendisi olduğunu iddia eder Ahmed Rıza. Ve bu fikri, pozitivistlere hitaben yaptığı bir konuşmada işler.

Yine pozitivistizmin çok temel fikirlerinden olan "tarihsel devamlılık", "toplumsal evrim" ve "terakki" kavramlarının, İslam'ın birer hükmü olduğunu iddia eder Ahmet Rıza. Ona göre, İslam'ın en önemli ilkesi dinde devamlılık, tekamül ve terakkidir. Buradan yola çıkarak, Hz. Muhammed'in bir "devrimci" olmadığını, yeni bir din getirmediğini, var olanı mükemmelleştirmekten başka bir şey yapmadığını söyler.

Yine bu çerçevede o dönemde Avrupa'da yaygın olan "Muhammedilik" ifadesinin kullanılmasına da karşı çıkar. Buna karşı çıkışı şu gerekçeyle: "İslam" der Ahmet Rıza, geçmişten bugüne gelen erdem ve hakikatlerin bir bütünüdür. İslam'a göre Musa da İsa da müslümandır. Tarihsel süreklilik söz konusudur İslam'da... Dolayısıyla bu dini sadece Hz. Muhammed'e, tek İslam peygamberine atfetme yanlıştır.

Görüldüğü gibi, Ahmet Rıza'nın yazılarında İslam dünyasını ve medeniyetini savunma ve İslamiyeti yeniden yorumlama, at başı gider. Yani, savunabilmek için yeniden yorumlar. Şüphesiz o da İslam'daki vahiy



olgusunu reddeder. Vahyin, “aslında sosyal ve siyasal olaylara çok fazla yoğunlaşmaktan kaynaklanan bir psikolojik bir durum” olduğunu savunur. Fakat bu, dini, bir sosyal tutkal olarak, siyasal bir araç olarak reddettiği anlamına gelmez.

Ahmet Rıza bütün İslam akaidini, bütün İslami kavramları, ibadetleri/ritüelleri yeniden yorumlamaya çalışıyor. Örneğin cami, Ahmet Rıza’ya göre sadece bir ibadet yeri değil, aynı zamanda bir siyasal toplantı mekanıdır. İbadet, toplumsal ve devletle ilgili meseleler hakkında, meşveret etmek demektir. Bu kutsal vazifeden (meşveretten) önce beden ve ruhun arınmış olması gerekir. Dolayısıyla abdest beden ve ruhun arınmasına, namaz da ruhun sembolik olarak arınmasına vesile olur – ki bunların hepsi (abdest, namaz) siyaset yapabilmek, siyaset konuşabilmek için gerekli olan şeylerdir. Asıl amaç, beden ve ruhun siyaset yapmaya, siyaset konuşmaya hazırlıktır.

Ahmet Rıza yeniden yorumlanması/savunulması çok zor olan itikadi konuları da gayet “bilimsel” metotlarla savunuyor. Mesela kader inancını psikolojik ve ilmi kökenine inerek savunuyor. Kur’an’ın insanları farklı şartlarda farklı eylem biçimlerine sevk ettiğinin altını çiziyor. Kader inancının bazı durumlarda faydalı bir inanç olduğunu söylüyor. Nitekim, A.Comte’un da kader anlayışının olumlu yönleriyle ilgili bazı yazıları vardır. Ahmet Rıza, Comte’a referans yaparak, insan psikolojisi için kaderciliğin, ne kadar faydalı bir şey olabileceğini savunuyor. Ahmet Rıza’nın yukarıda bahsedilen tüm bu görüşlerini Fransızca kaleme aldığına da hatırlatalım.

Rıza’nın gözüyle İslam, Pozitivizm ve Siyaset

Burada ele alacağım son nokta, Ahmed Rıza’nın İslam’da yönetim biçimiyle ilgili görüşleri.

Ahmet Rıza, aile, mülkiyet ve siyaset konularında İslam ve pozitivizmin aynı görüşleri savunduğunu iddia eder. Pozitivizmin temel prensiplerinden olan “zenginlik kaynağı itibarıyla kutsaldır ve zenginliğin dağılımı da aynı şekilde olmalıdır” prensibiyle İslam’daki mülkiyet anlayışının aynı olduğunu iddia ediyor. Yine pozitivizmle İslam’ın kolektif çıkarlar tarafında durduğunu, bireyden önce aileyi esas aldığını, bu anlamda bir paralellik olduğunu öne sürüyor.

Yine Comte’un “hükümdarın çifte erki” konusundaki görüşleriyle İslam siyaset teorisinin tam bir uyum içinde olduğunu savunuyor Ahmet Rıza. Comte’a göre manevi/entelektüel iktidar şayet maddi, siyasi bir iktidarla desteklenmezse etkisiz kalır, dolayısıyla manevi ve dünyevi erk birbirinden ayrılmamalıdır. Yani Comte aslında spritüel ve dünyevi iki iktidarın tek elde toplanması gerektiğini öne sürüyor. Ama bunların bir şekilde başka mekanizmalarla kontrol edilmesi gerektiğini söylüyor. Ahmet Rıza da işte Comte’un bahsettiği, “tehlike” yani sınırsız ve herhangi bir denetime tabi olmayan iktidarın, papalık olduğunu ifade ediyor. Hâlbuki Osmanlı örneğinde hem manevi hem de dünyevi erki elinde bulunduran sultan halife, ancak kanunlar çerçevesinde hareket edebilir ve ayrıca ulema tarafından da denetlenir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğunda sultan, peygamberin hem dünyevi hem uhrevi, yani her iki erkini, her iki gücünü elinde bulunduruyor. Fakat bir yandan da genel şariat kanunları ve ulema ile de denetleniyor. Dolayısıyla tam da Comte’un teorize etmeye çalıştığı model, Osmanlıda mevcuttur sonucunu çıkarıyor.

Ahmed Rıza’nın temel amaçlarından biri pozitivizmi Doğu’da yaymaktır. Osmanlı İmparatorluğu’na pozitivizmin girişinin sağlanması için çalışıyor Ahmet Rıza. Fakat bunu yaparken de kendisini, İslam’a referetmekten vaz geçmiyor. Mesela, yöntem-



le ilgili, pozitivist propaganda metoduyla ilgili çokca düşünüyor. Bu konuda birçok yazılar kaleme alıyor. “Biz pozitivismi Osmanlı İmparatorluğunda nasıl yayabiliriz” diye tartışıyor pozitivist arkadaşlarıyla. Bu konuda, “tebliğ” metodu hakkında Hz. Muhammed’in metodunun benimsenmesi gerektiğini savunuyor. “İnsanlara, onların zeka seviyelerine, kavrayış kapasitelerine göre hitap ediniz” mealindeki hadisi zikreliyor.

Tebliğimin başında da ifade ettiğim gibi Ahmet Rıza, Batı’da, o dönemde polis arşivlerinde ve dış işleri bakanlığı konsolosluk raporlarında, Pan-İslamist, fanatik bir İslamcı olarak nitelendiriliyor. Fakat bu nitelendirmenin isabetli olduğu tartışılır. Bir yandan dinin her zaman özel alanda kalması gerektiğini, asla toplumsal ve siyasal bir harekete temel teşkil etmemesi gerektiğini söylüyor; diğer yandan, İslam’ın devlet yönetimiyle ilgili, siyasetle ilgili ilkeleri olduğunu ve bu anlamda sadece uhrevi bir din olmadığını ve zaten bir hiçbir dinin de böyle olmaması gerektiğini savunuyor. Bu bağlamda Pan-İslamist tezler öne sürdüğüne de rastlıyoruz. Ahmed Rıza Pan-İslamizmin o dönemde; Pan-Germenizm ve Pan-Slavizm kadar ya da devrimci sosyalistlerin savunduğu enternasyonalizm gibi tehlikeli bir şey olmadığını, yani Pan-İslamizmin diğer “Pan” hareketlerden, “Panist” hareketlerden farklı olduğunu ifade ediyor. Çünkü, diyor, Pan-İslamizm, imparatorluğu oluşturan milletler için bir kötülük kaynağı olamaz; onlar için bir tehlike arz etmez. Tam tersine, hoş görüyle uygulandığı takdirde, farklı bütün grupların yüreğine aşk yerleştirecek ve aralarında husumeti ortadan kaldıracak bir harekettir diyor. Ve burada bir ayeti zikreliyor: “ Hani siz, hepiniz düşmanlar idiniz de Allah sizin gönüllerinizi birleştirmişti ve O’nun nimeti sayesinde kardeş kimse-ler olmuştunuz.” (Al-i İmran 3/103) Pan-İslamizmin imparatorluk içinde böyle bir rol oynadığını söylüyor.

Son Verirken

Sonuç olarak Ahmet Rıza, bir buhran dönemi aydınıdır. Bir kriz döneminde yaşamış ve İmparatorluğu kurtarabilmek için el yordamıyla bir reçete arayışına girmiştir. İlk karşısına çıkan ve kendisini etkileyen şey pozitivism olmuştur. Bu düşünce sistemini benimsemiş ve yaymaya çalışmıştır. Eklektik bir düşünce yapısına sahiptir. İki dünya arasında (Doğu ile Batı) gidip gelir ve bu iki dünyayı bağdaştırmayı hedefler, bir-biriyle uyumlu hale getirmeye çalışır. Bu, genelde o dönemde yaşayan Türk aydın ve reformist devlet adamlarının genel karakteristiğidir. Pozitivist bir bakış açısıyla bakar olaylara, tarihe, medeniyete... Batı’yı İslami bir gözle, Doğu’yu pozitivist bir gözle okumaya çalışır. Bu çaba, yani hem Batı’yı, hem Doğu’yu yeniden yorumlama çabası, din algısına da yansır. Dini de aynı şekilde aynı tarzda yorumlar. Batılılar’a karşı, o dönemdeki saldırılara karşı çok ciddi bir cevap verme, biraz da özür dileyici bir tavırla cevap yetiştirme kaygısındadır. Bu anlamda kültürel olarak kendisini Müslüman olarak görür. İnsanlık dinine (A. Comte’un kurduğu din) mensup olsa da kültürel olarak kendisini Müslüman olarak addeder. 19.yüzyıl Batı emperyalizmi ve kolonyalizmi karşısında İslam’a sarılır. O dönemde İslam’ın, ırk gibi, yani vazgeçilemeyen, çıkartılıp bir kenara konulamayan, ten renk gibi bir şey olduğunu söylemek yanlış olmaz herhalde. A. Rıza da bunu bu şekilde görür ve var gücüyle savunmaya çalışır.

Teşekkür ederim! ■



KİTAP RAFLARI





ORYANTALİZM: Tartışma Metinleri

ED.: Aytac YILDIZ

DOĞUBATI YAYINLARI

Edward Said'in Oryantalizm adlı kitabının yayımlanışının ardından Batı'daki entelektüel çevreler tuhaf bir gü-rültüyle uyandılar. Yabancıları oldukları bir sestü bu... Kendi üniversitelerinde yetişmiş, klasik kültüre hâkim, edebiyat ve filoloji uzmanı olan Edward Said, Doğu ve Batı ilişkilerinde yeni tezler gündeme getiriyor, –kuşkusuz kendine özgü, muhalif entelektüel bir tat katarak– Batılı bilincin yansıdığı aynayı kamuoyuna sunuyordu.

İlk bakışta bu cesur çıkış küçümsense de, Said katı ve geleneksel bir sahayı yerinden oynatabilmeyi başarabildi. Artık oryantalizm, klasik dil çalışmalarına vurgu yapan bir 'disiplin' olmaktan çok, her geçen gün kendi içinde dönüşerek, bir söylem, hükmetme geleneğinin bir parçası olarak literatürde yer etmeye başladı. Bu alanın armağan ettiği yeni cümlelerle söyleyecek olursak, Batı'nın ötekine bakışı 'oryantalist bir perspektifte' dile getiriliyordu. Orta Doğu'daki sıcak gelişmelerin arka planında oryantalizmin iki yüz yıllık sorusu gündeme gelmekteydi.

Said, zor olanı denemiş, Batı'nın Doğu'ya bakışındaki terimleri tersine çevirebilmişti. Sömürgeciliğin "keşif kolları" sadece ekonomik ve politik bir bakışla değerlendirilmiyor, edebî metinler üzerinden hareketle çarpık kareler teorik bir çerçevede işaretleniyordu. Doğu'nun nasıl keşfedildiği sorusu ise can alıcı önemdeydi. 18. yüzyıldan itibaren Batı, derin istek ve arzularıyla Doğu'yu keşfe çıkarken, pek de masum sayılmayacak bu keşif çabası, beraberinde birçok şeyi de götürmüştü. Chateaubriand, Lamartine, Nerval ve Flaubert'in yazılarında hayalî bir doğu coğrafyası yaratılırken veya Oryantalist ressamların tablolarında egzotik ve dişil kompozisyonlar kullanılırken, aslında sıradan Batılı bireyin zihninde klişelerle yüklü bir Doğu coğrafyası inşa edilmekteydi.

Bu kitapta da gösterildiği üzere, ilerleyen yıllarda alanın seçkin isimleri bu 'tartışma'ya doğrudan katıldı. Oryantalizm, antropolojiden Balkan tarih çalışmalarına kadar birçok farklı alana verimli bir şekilde hızla yayıldı. Yeni okumalar ışığında yeni oryantalizmler masaya yatırıldı. Kuşkusuz, Türkçede bu yazıların gündeme gelmesi Said'in değerli çabasını, 'güzel' ve 'sıcak' anısını korumaya hizmet edecektir.

Editör: Aytac Yıldız . ■



Milliyetçilikle ilgili uluslar arası alanda yapılan tartışmaların dikkate aldığı ve dipnot düştüğü bu kitap, daha şimdiden kendi sahasında ciddi bir açılım sağlamış durumda.

Umut Özkırmırlı, çoktandır tıkanmış olan bir tartışmanın ötesine geçmeyi başarıyor. Leh-te ve aleyhte bir kavram tekeli yaratmaksızın, öncelikli olarak bu sahanın karmaşık dilini ayrıntılı ve sistematik bir şekilde çözümlüyor. Şimdiye kadar milliyetçilikle ilgili birikmiş zengin literatürü, klasik modern yaklaşımlarıyla birlikte okuyucuya sunuyor. Bu alanın doğum tarihini önceleyen romantik düşünürlerin yanında Hobsbawm, Kedourie, Smith, Gellner gibi çağdaş belli başlı kuramcılarının görüşlerine yer veriyor. Bugün, dünyadaki bir çok bölgenin yüz yüze olduğu etnisite ve kimlikle ilgili sorunlar, bu literatürün sınırlarına dahil. Tarihin hız kazandığı ve haritaların yer değiştirdiği devirler içinde çok ayrı milliyetçilik örneklerine rastlamak mümkün. Halkın, seçkin sınıfların, entelektüellerin ve ideolojilerin yarattıkları birbirinden farklı milliyetçilikler var. Dönemler arasında milliyetçiliğin nasıl değiştiğini gözlemlemek, en az bu kavramı tanımak kadar önemli. Milliyetçilik, kimi zaman ulusların doğuşunda muazzam kaynaştırıcı bir rol üstleniyor, kimi zaman da tehlikeli bir ideolojiye dönüşüyor. Gücü ve zayıflığı, masumiyeti ve saldırganlığı daima iç içe geçiyor.

Özkırmırlı, bu erken çalışmasıyla, karşılaştırmalı bir araştırmanın nasıl yapılacağına dair son derece yetkin bir örnek sunuyor. ■



MODERN DÖNEMDE DİNİ İLİMLERİN TEMEL MESELELERİ

KOLLEKTİF

İSAM YAYINLARI

TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) 1996 yılından bu yana gerçekleştirdiği ulusal ve uluslar arası katılımlı sempozyum faaliyetleri çerçevesinde, 2005 yılında dini ilimlerle ilgili problemlerin ele alınacağı “Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri” konulu ulusal bir sempozyum düzenlemeyi kararlaştırmış ve dini ilimler alanına giren mevzuların geçmişte hangi amaç ve yöntemlerle ele alındığı ve günümüzde bu ilimlerin hangi konulara eğilmesi ve hangi ilmi yöntemleri kullanması gerektiği vb. hususların geniş biçimde ele alınıp tartışıldığı bu toplantı 14-17 Nisan 2005 tarihinde İSAM konferans salonunda yapılmıştır. Altı oturumdan oluşan sempozyumda on iki tebliğ sunulmuş ve her tebliğ iki akademisyen tarafından müzakere edilmiştir. Elinizdeki eser, sempozyumda sunulan tebliğleri ve yapılan müzakereleri içermekte ve orada ortaya konulan ilmi mesainin süreklilik kazanmasını ve daha geniş çevrelere ulaşmasını amaçlamaktadır. Bu çalışmanın dini ilimlerle ilgili araştırmalarda yeni açılımlar sağlaması temennisiyle... ■



KİMLİK VE FARKLILAŞMA

Cevat ÖZYURT

AÇILIM KİTAP YAYINLARI

• Küreselleşme modernleşmeye, teknolojik ve bilimsel ilerlemeye bağlı ve tersine çevrilemez sosyolojik bir olgu mu; yoksa Yeni Dünya Düzeninin diğer bir adı mıdır?

• Bu süreçte ulusal kimlik kayıp mı olmakta, yoksa yeni bir form mu kazanmaktadır?

• Kimlik siyasetinin ve kimlik pazarlıklarının yoğunlaşması, maddeci modernizmin başarısızlığı olarak mı görülmelidir?

• Kültür ve kimlik, sadece 'Medeniyetler Çatışması' söyleminde olduğu gibi yeni bir

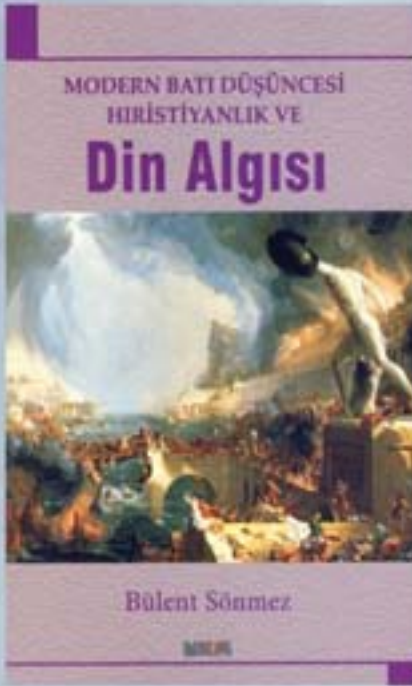
ayrımcılığın; Balkanlar'da olduğu gibi siyasal parçalanmanın ve etnik temizliğin aracı olarak mı görülmelidir?

• Yeni (post-modern) kimliklerin özellikleri nelerdir?

Toplumsal ilişkilerin küresel ölçekte yoğunlaşmaya başladığı 1980'lerden itibaren sosyal bilimcilerin toplum algısı değişmiş, sosyal bilimlerin birçok temel kayramı yeniden; tanımlanmaya başlamıştır. Ekonomi, siyaset, kültür vb. alanlarda kuramsal ve normatif yapıların büyük ölçüde işlevsizleştiği görülmektedir. İşlevsizleşen bu kuramsal ve normatif yapıların yerine, bugünü ve geleceği açıklayacak, düzenleyecek yeni yapılar oluşmamıştır. Küreselleşme sürecinde günümüzü 'karmaşık', geleceği ise 'belirsiz' olarak algılamaktayız.

Algımızın karmaşık ve belirsiz olduğu alanlardan biri de 'kimlik' konusudur. Kimlik, bir yandan farklı yaşam mekânlarından kozmopolit alanlara ve küresel şehirlere göç eden insanlarda belli bir topluluğa aidiyet duygusu yaratarak onların yaşamlarını zenginleştirirken, diğer yandan kamusal alanların parçalanmasına neden olabilmektedir. Evrensel insan hakları anlayışından destek bulan kültürel farklılıkları koruma ve kimlik arayışı 'başkasına saygı' ve 'hoşgörü' gibi insan hakları ilkeleri unutulduğunda, ötekine yaşama hakkı tanımayan 'yıkıcı cemaatlerin oluşumuna neden olabilmektedir. Küresel ölçekte insani ilişkilerin yoğunlaştığı bir süreçte kimlik sorunu, esas olarak 'farklılıklarla bir arada yaşama'nın yollarını bulma sorunudur.

Küreselleşmeyi sosyolojik bir olgu olarak ele alan bu çalışmada, küreselleşme sürecinde kimlik arayışı, yaygın kimlik formları, ulusal kimliğin durumu ve kimlik temelli çatışmaların çözümlemesi ile 'farklılıklarla bir arada yaşama' imkânına katkıda bulunmayı amaçlayan öneriler yer almaktadır. ■



MODERN BATI DÜŞÜNCESİ HIRİSTİYANLIK VE DİN ALGISI

Bülent SÖNMEZ

NÜVE KÜLTÜR MERKEZİ

Yeniçağla birlikte insanlığın yüzyüze kaldığı büyük altüstölüşler insanın hayata bakışını oldukça bulandırmıştır. Bu yüzden kimi filozoflar çağımız için bulanık ifadesini kullanmaktan çekinmemiştir. Bunun en önemli sebebi bir değerler dizgesini temsil eden din ile, insanın fiziksel dünyadan istifade etme yolunda yaptığı hamlelerin bütünü olan bilim arasında oluşturulan uçurum olmuştur. Tarihsel gelişim içinde bilim din adına, din ise bilim adına dışlanmıştır.

Aydınlanma düşüncesi, özellikle Hristiyan teolojisinin, insanı Tanrı adına ve insan aklını da ilahî buyruk (teoloji) adına yok saymasına tepki olarak gelişmiştir. Tanrı ve Vahiy (Hristiyan teolojisi diyebiliriz buna) eksenli düşünme biçimi Batıda insanın ve insan aklının aşağılanması gibi bir görünüm sergilemişti. Buna tepki olarak gelişen Aydınlanma, Tanrı yerine insanı (hümanizma) Vahiy yerine ise intellect'i (zihin-

akıl demiyorum-) koydu. Bu iki yaklaşım biçimi yüzyıllar boyu hesaplaştı. Batı Aydınlanmaya kendi entelektüel ve kültürel havzasının bilincinde olarak ulaştı. Tanrı ve vahiy karşılığı belli bir çaba ve alın teri sonucu ulaşılan bir noktaydı. En ateşli tanrıtanımazlar bile Kutsal kitabı çok iyi biliyorlardı. Sonraları, Aydınlanmanın temel söylemleri bu çatışma ve entelektüel yoğunluğun doğal seyri olarak sorgulanmaya başlandı. Akıl, bilim ve ilerleme gibi Aydınlanmanın üç ana dayanağı da yoğun eleştirilere uğradı.

Aslında ne dinler ne de ideolojiler insan gerçeğinden kopabildiler.. Ne maddeyi inkâr eden yaklaşım kendisini maddeden kurtarabildi, ne manevi olanı inkâr eden yaklaşım -çoğu kere manevi olanın savunuculuğunu yapmaktan geri durabildi. Bu iki yaklaşım hayat ve insan gerçeği karşısında sürekli çelişkiler yaşadı. Çünkü insanlık tarih boyunca bir yönüyle kendisini bu dünyadan ayrı görmüş (ahlak, sanat, din) diğer yanıyla bu dünyayı anlamaya çalışıp fiziksel olarak rahat etmek istemiştir (bilim).

İslam dünyasının bu çatışmaların yansımalarından etkilenmemesi mümkün değildi. Ancak Batı dünyasının kendine özgü şartları ile İslam dünyasının kendine özgü şartları arasında kimi benzerlikler olmakla birlikte çoğu noktada bir örtüşme bulunmuyordu. Örneğin İslam dünyasında teoloji vardı ama Kilise ve seçkin din adamı sınıfı yoktu. Bu özel şartların dikkate alınmaması Muhafazakâr/ tutucu eğilim ile modernist/ yenilikçi eğilim olarak niteleyebileceğimiz iki eğilimin öne çıkmasına neden oldu.

Muhafazakâr eğilim Batının özgül şartlarında gelişen Aydınlanmanın bütün söylemlerine duygusal bir tepki koydu. Yani sıra modernist eğilim Batıdaki skolastisizm karşısı bütün söylemleri aynen kendi toplumlarına tercüme etti. Sonuçta kesif, anlamsız ve haksız bir kördögüşü yaşanmaya başlandı. Bu durum İslam dünyasının gerçek aydınlanmasına engel oldu ve hala da engel olmaya devam etmekte.

Bu çalışma hayat boyunca, iç içe olduğumuz ve asla ayrı duramadığımız, değerler inançlar ve ülkülerden yola çıkıp hakikatin özüne eğilmeye dikkat çekebildiyse amacına ulaşmış demektir. ■



UZUNGÜNDEM

KÜLTÜREL HAFIZA VE BUGÜN

Eyüp TAŞÖZ

DÜNDEN BUGÜNE
KÜLTÜREL HAFIZANIN
KISA TARİHİ –II

KAOSMOS (KAOS-KOZMOS): DÜŞÜNCE GELENEKLERİNİN KARŞILAŞMASI

Mehmet ÇİÇEK

KOZMOSTAN KAOSA:
SOSYAL BİLİMLER ZEMİNİNDE
İSLAMİ İLİMLERİ DÜŞÜNMEK (?)

Abdullah YILDIRIM

KAOSTAN KOZMOSA:
MODERN DÖNEMDE
DİNİ DÜŞÜNENİN YENİDEN İNŞASI ÜZERİNE

ARZ'A İNEN DİN

Dr. Salih İNCİ

POLİTİK ALANLA
TEOLOJİK DOKTRİN ARASINDA
BİR DİN: HİRİSTİYANLIK

ALGILARIN BİLGİSİ

Şükrü Mutlu KARAKOÇ
SÜREÇLER MAHALLESİNDE
ALGI DÜKKANLARI - II

ATÖLYE/İKTİBAS

Dr. Umut ÖZKIRIMLI

TOPLUM HAFIZASINDAN
AKADEMİ SAHNESİNE
MİLLİYETÇİLİK

M. Cem ŞAHİN

KİTLE KÜLTÜRÜ ARASINDAN
POPÜLER KÜLTÜRÜ TANIMLAŞTIRMAK

Dr. Cevat ÖZYURT

ESKİDEN VE ŞİMDİ KİMLİK

PANEL ODASI

Dr. Enes KABAKCI
MEŞRÜTİYET AYDINININ
DİN ALGISI
Ahmet Rıza Örneği

KİTAP RAFLARI

& ORYANTALİZM
Tartışma Metinleri
& MİLLİYETÇİLİK KURAMLARI
Eleştirel Bir Bakış
& MODERN DÖNEMDE
DİNİ İLİMLERİN TEMEL MESELELERİ
& KİMLİK ve FARKLAŞMA
& MODERN BATI DÜŞÜNCESİ
HİRİSTİYANLIK VE DİN ALGISI