
DÜNDEN BUGÜNE SOSYOLOJİK AÇIDAN CEMAAT VE CEMİYET KAVRAMLARI

*

*Üzeyir Tekin**

ÖZET

Cemaat ve cemiyet kavramları klasik sosyolojinin toplumların gelişim seyrini açıklamada başvurduğu tipleştirmelerdir. F. Tönnies tarafından sosyoloji dünyasına kazandırılan bu iki kavram, modern dönem sosyologları içinde vaaz ge-çilmez tipik kavramlardır.

Cemaatler olgusu aslında bize, yeni ve çağdaş demokrasinin kimlik ve farklılıklar etrafında yeniden yapılandığı bir dönemde, ileri toplumların örgütlenme biçimini yakalama fırsatı verebilecek bir olgudur. Günümüz toplumlarında her açıdan modern donanımlara sahip bireyler çeşitli krizlerle her an karşı karşıya gelebilmektedirler. Bu krizlerin başında da "kimlik krizi" gelmektedir. Kimilerine göre cemaatler adeta modern çağın hastalığı olan kimlik krizleri için bulunmaz birer nimet vasfını taşıırken kimilerine göre de geleneksel toplum değerlerinden hala sıyrılamamış toplumun kalıntıları olarak görülmektedir. Belki de, İnsanlar modern bireyler olarak kendilerini, kendi iradi düşünceleri ve özgür tavırları etrafında gerçekleştiremedikleri için, sosyal ve bireysel açıdan parçalanmış benliklerinin tedavisini cemaatlerde bulmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Cemaat, cemiyet, sivil toplum, din, tarikat, yeni sosyal hareketler, İslamcılık, Kemalist devrim, irtica, pragmatizm,

* A.Ü. SBF. Doktora öğrencisi

GİRİŞ

Günümüz dünyasında toplumların gelişme açısından geldiği noktaya baktığımızda neler görmekteyiz? Bu gelişime bağlı olarak, toplumların yapısal dünyalarında dünden bugüne siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik değişimler nasıl yaşanmakta ya da nasıl şekillenmekte? Bütün sorular sosyal bilimciler için hala cevaplanması gereken önemli sorulardır. Bu bağlamda, cemaatsel özelliklerinden sıyrılıp cemiyetleşen toplumlar ve bu özelliklerinden kopmayıp halen cemaat türü toplum özelliğini taşıyan günümüz toplumlarından söz etme var mıdır? Yine, bireysel ya da toplu yaşam biçimlerinde (sivil toplum kuruluşları, gönüllü birliktelikler vb) cemaat günümüz insanları için ne ifade etmektedir? Cemaatsel yapılar bireylere neler vaat etmektedir? Cemaat ile cemiyet arasında sıkışıp kalan, bir tarafı geleneksel yapılarla çevrili diğer tarafı modern yapılarla çevrili bizim gibi toplumların gündeminde cemaat ve cemiyetin ifade ettiği anlam ya da anlamlar dünyasının kapsamı nedir?

Bu bağlamda, bu çalışmada üzerinde yoğunlaştığımız nokta; "Cemaat" olgusu ve bunun "Sosyolojik anlamlandırılması"dır. Bunu yaparken de Türkiye özelinde tartışmaları sürdürmenin daha doğru olacağı kanısındayım. Öncelikle cemaatin, sosyologların inşa ettikleri ve belli bir tiplendirme ile ortaya koydukları "olgusal düzey" içerisinde ele alınmanın ve sonrasında da bugünkü cemaat ve cemiyet kavramlarının ifade ettiği anlamları mercek altına alınmasının ve bunu yaparken de sosyolojik bir perspektif izlemenin daha yararlı olacağı kanısındayım.

Şunu ifade etmek gerekir ki, cemaat kavramı geç modern dönemin yeni toplumsal biçimlenişinin farklı anlamlarına bağlı olarak çok anlamlı bir boyut kazanmaktadır. Ulus-cemaatin dağılma sürecinde dini, etnik temelli ulus-altı oluşumlardan, ulusötesi/üstü/aşırı yeni hayalî bağlılık biçimlerine kadar, kavramın anlam alanı genişlemektedir. Geç modern dönemin ağırlıklı kentsel yaşamına paralel olarak kent mekanlarındaki yerel oluşumlar ve kamusal alan, sivil toplum kavramlarının anlamsal dönüşümüne ilişkin bir biçimde meydana gelen yeni toplumsal hareketler hep cemaat kavramı ile ilişkilendirilmektedir (Yelken, 1999: 11). Bu yeni oluşumlara verilen isim ve nitelendirmelerin çeşitliliği cemaat algılamasının, başta Tönnies olmak üzere klâsik sosyolojideki tanımının ne kadar uzağına düştüğünü sergileyen ilginç bir boyut oluşturmaktadır. Cemaat kavramındaki kavramsal çeşitlilik, algılama biçimleri ve bakış açılarındaki farklılıklar, cemaatin günümüzde kazandığı yeni boyutları göz önüne sermektedir. Bu farklı bakış açıları ve ta-

nımlamalar birbirini tanımlar nitelikte olmadığı gibi birbirinden kopuk da değildir.

Bu görünümelerde ilk bakışta fark edilen en büyük değişiklik, cemaatin klâsik tanımındaki en temel özelliği olan mekan/toprak unsurunun (Tönnies, 1957: 48, Mc Elver ve Page, 1994: 23; Yelken, 1999: 14) eski önemini kaybetmiş olmasıdır. Topraktan kopma sürecinin bu aşamasında Cemaatin öne çıkan en belirgin unsuru, toplumsal ilişki ve bağlanış biçimi olarak diğer ilişkilerden farklı ve ayırt edilen özel bir ilişki ve bağlanış biçimine cemaatin tanımlayıcı ögesi olarak daha çok vurgu yapılmasıdır. Cemaat artık kentsel mekanın “kamusal” alanlarında varlık gösteren bağlanış biçimleri halini almaktadır. Yeni cemaat olgusunun en önemli özelliklerinden birisi de bireye “kimlik” kazandıran bir boyut olarak öne çıkmasıdır. Dini, etnik ve kültürel bağlılıklar kamusal alanda “kimlik politikası” olarak görünür olmanın yolları haline gelmektedir. Cemaat artık, Gêmeinschaft anlamında içine doğulan yani hazır bulunan bir olgu olarak değil, kurulan/inşa edilen bir yapı olarak, etkileşim ve biçim kazanmaktadır (Yelken, 1999: 14). Bauman’ın belirttiği gibi, klâsik kabilelerin (cemaatlerin) tersine yeni kabileler üyelerinden daha uzun süre yaşamazlar. Fakat yine de cemaat, temelindeki ilişki biçimi, üyeler ve dışarıdaki izleyicilerin anlamlandırma ve algılamalarına bağlı olarak normatif şekilde kurulan diğer toplumsal örgütlerden farklıdır. Bu örgütleri içerebilir veya onların içinde de oluşabilir. Cemaatin amaçlanan, kurulan bir şey haline gelmesi hedefler ve katılım açısından çoğu zaman modern bir olgu olarak sivil toplumla ilişkilendirilmesine yol açmaktadır.¹ Bu anlamda cemaat, kamusal alanda kendini gösterdiği oranda sivil toplumun dönüştürücüsü rolünü de üstlenmiş olmaktadır. Klâsik cemaatin insanın yaşamının bütününe içine alan özelliğine karşılık, bu yeni oluşumlar karşılıklı sınırlandırılmış, hedef olarak birlikte paylaşılan, belirlenmiş noktalar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bauman buna “en küçük ortak paydaya indirgenmiş tek konu, tek sorun oluşumları” (Bauman, 1998: 176) demektedir.

Fakat yine de cemaat, bu ortak paylaşılarda temsil edilerek, hayati anlamlandırma ve bütünlük duygusunu (biz duygusunu) sağlama noktasında bireyin bütünü üzerinde kurulmaktadır. Cemaat, modernliğin yukarıdan dayattığı ulus, halk, sınıf gibi toplumsallaşma biçimlerine alternatif karşıyapısal toplumsallıklar olarak, etnik ve dini temelde yıkıcı olabildiği gibi, kamusal alanı ehlileştirmenin ve yaşanabilir hale getirmenin yeni yöntemi ve tatmin aracı da olabilmektedir (Yelken, 1999: 15).

¹ Buna Türkiye’deki cemaatlerin birer sivil toplum olup olmadığı tartışmaları örnek olarak verilebilir. Ancak bu çalışmada böyle bir tartışmaya girilmeyecektir.

Kategorik anlamları bakımından yaygın bir belirsizlik bulunmasına rağmen cemaatleşme, modernliğin geldiği noktada kaçınılmaz olarak ortaya çıkan tabii bir örgütlenme biçimidir. Yukarıda da belirtildiği gibi; cemaat kavramını ilk olarak düzenli ve anlaşılır bir dille sosyolojinin kavramsal dünyasına kazandıran sosyolog Ferdinand Tönnies'dir. Tönnies bu kavramı, modern toplum öncesindeki tüm toplum türlerini ifade edecek biçimde kavramsallaştırır adeta. Ancak cemaat kavramı onun paradigmasında kan ve akrabalık bağına dayandırılır. Bu bağ bir ölçüde modernlik öncesi geleneksel toplulukların yaşayış ve örgütlenme biçimini ifade eder. Tönnies bu bağlılık biçimini, aile, köy ve hatta hemşehrileri ortak bağlarla bir arada tutan şehir topluluklarını içine katacak kadar geniş tutar. Cemaat kavramının modern insan açısından ifade ettiği şey, gayri iradî bir mekan ve zemin üzerine kurulu olduğu olgusuydu. Diğer bir ifadeyle bireylerin kendi iradî tercihlerinin söz konusu edilmediği bir aidiyet biçimiydi. Bireylerin kendi çıkarlarının belirlendiği bir toplumsal sözleşme değildi. Daha çok geleneğin ve kırsal hiyerarşik yapının biçimlendirdiği bir birlikteliktir. Dolayısıyla modern toplumun rasyonalitesiyle bağdaşmıyordu. Tönnies cemaatin yani geleneksel toplumun karşısına "cemiyet" (modern toplum şekli) yerleştirdi. Cemiyet, modern bireylerin iradî tercihleri, çıkarları ve bilinçli amaçları doğrultusunda teşekkül etmiş rasyonel bir toplumdur.

Tönnies, Kuzey Almanya'da doğmuş bir köy çocuğuydu. Sosyolojik kuramını geliştirirken örneklerinin çoğunu yaşadığı kırsal alandan ve köy hayatından almıştır. Köy hayatında birbirlerine yakın bağlarla bağlı olan çiftçi aileleri arasındaki ilişkilerin mahiyetini evrensel bir irade şeklinde ele almış, arkasından gelecek olan aşamanın şehir ve cemiyet yapısı (kentli toplum) olacağını düşünmüştür. Burada esas aldığı kaynak, doğal hukuk teorisyenlerinin düşüncesi ve özellikle T. Hobbes'in insan toplumunu bir çıkar sözleşmesi ve bireysel egoizmin harekete geçirdiği çıkar fikridir. Buradaki temel gerekçe; toplumları ya da insanları bir araya getiren "temel içgüdü" nün insanların çıkarıcılığı ve fırsatçılığı düşüncesidir.

Diğer bütün sosyal bilimciler gibi Tönnies de bu iki toplumsal kategorinin tarihsel ve yerel (local) değil, evrensel kategoriler olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla cemiyet hayatı başladıktan sonra, artık cemaat hayatına geri dönmenin mümkün olmayacağı tezini savunuyordu. Bu, ilerlemeci tarih anlayışına bağlı bir analizdi aynı zamanda. İbn Haldun'un "hadariyet" ve "bedeviyet" teorisindeki kavramsallaştırmaya benzerlik göstermekle birlikte, cemaat hayatına geri dönüşü mümkün görmemekle ondan radikal bir biçimde ayrılır. İbn Haldun'un bedeviyet ve medeniyet (hadariyet) kura-

mında, son aşama olan medeniyet (kentli yaşam) hayatı daima bedeviyete geri dönmekle sonuçlanır.

Tönnies, cemaat-cemiyet kavramlarını sosyal ilişkilerin oluşumunu ideal tip olarak kurgular. Dolayısıyla başka faktörleri ve birliktelikleri görmezden gelir. Oysa toplumsal ilişkilerin ortaya çıkışında birden fazla faktör, olgu, ve çıkar güdüsü rol oynamaktadır. Durkheim'in belirttiği gibi, herhangi bir sosyal olgunun nedeni yine bir başka sosyal olgu ya da olgulardır. Bu bağlamda, herhangi bir sosyal oluşumun temelini hiçbir zaman tek veya iki ideal tipe indirgemek mümkün değildir. O halde ideal tipler statik ve temellendirici bir yorumun ürünü olduğu için onları evrensel ve değişmezler olarak görmemek gerekir.

Ancak modern devlet kendi kuşatıcı hegemonik tutumunu sürdürebilmek için, toplumsal örgütlenme biçimi olarak cemiyeti esas almak isteyecektir. Çünkü modern devletin varoluş felsefesi, kendine monolitik bir ulus ve bunun siyasî, kültürel ve hukukî formu içinde tek-tip insan modeli üzerinden homojen bir toplum inşa etmek istemektedir. İster ulus, ister toplum projesi ve inşası için düşünülün bunun temel malzemesi olan insanın tek, yapayalnız ve korunmasız bir hiyerarşi içinde rol alması istenir. İnsan özü, böylece modern projelerde "özgür birey" olma vaadiyle geleneksel örgütlenme biçimlerinden kopararak, cemiyete hiçbir ayırıcı özelliği olmaksızın bu yapının inşasında tuğlalardan bir tuğla olarak monte edildi ve edilmektedir. Fakat modern devletin, sanayi sonrasında maruz kaldığı köklü değişim ve bunalım döneminde birey, cemiyetin inşasında nasıl nesnel bir malzeme olarak kullanıldığının farkına vardı. Ve kendini daha özgür ifade edebileceği ve gerçekleştirebileceği yeni modeller geliştirmeye yöneldi. Yani yeni ve modern cemaatleşmeyi kurdu. Üstelik bunu köye dönerek değil, modern kentin (cemiyet) kalbinde gerçekleştirdi.²

² Türkiye örneği bu noktada bize birçok açıdan iyi bir örnek olabilir. Türkiye'nin modernleşme projesine bakıldığında "doğu-batı" arasında sıkışmışlığı, tabiri caizse, "iki arada bir derede" kalma durumunu hem devlet-toplum düzeyinde hem de bireysel düzeyde reel olarak görmek mümkündür. Bunun yanında, kurumsal açıdan batı değerleriyle donatılmış otoriter bir ulus-devlet ve toplum modelini, teorik düzeyde açık seçik ortadayken işin pratiğine gelindiğinde ise, doğu despotizmini-gelenekselliğinin tüm zihniyetini her anlamıyla kendi içinde üreten diri tutan bir cemaatsel yapıyı ve gelenekselliği tüm değerler dünyasıyla yaşatan bambaşka bir dünyayı da görmek mümkündür. Örneğin din temelli cemaatler-tarikatlar, yerel düzeyde gelişen patronaj ilişkiler ve bunun sonucu ortaya çıkan koruyan-korunan ilişkileri, yine hemşehricilik ve siyasallaşan legal ya da illegal çıkar grupları v.s.leri saymak olanaklıdır. Yeri gelişmişken söylenmesi gereken bir diğer önemli olgu da, toplum olarak hala kentleşemememiz gereğidir.

TÜRKİYE ÖZELİNDE; DİN, CEMAAT VE CEMİYET İLİŞKİSİ

Dünya üzerindeki tüm dinlerde ortak bazı özellikler mevcuttur. Bu özellikler; kutsallık, yaratılış, mesaj, elçi, cemaat ve yaratıcı gibi kategorilerle ifade edilebilir. Bunlar içerisinde bizi ilgilendiren nokta "cemaat" olgusudur. Başlangıç olarak belki de en önemlisi içinde yaşadığımız toplumsal durumda cemaatin kazandığı önem, gündemin başına geçerek toplumsal ve siyasal söylemin en çok tartışılan olgusu haline gelmiş olmasıdır. Yelken'in de belirttiği gibi cemaatin toplumsal, siyasal- hatta buna ekonomik ve kültürel gündemi de ekleyebiliriz- gündemimizin kilit kavramı haline gelmesinin Türkiye'nin tarihi ve toplumsal yapısıyla doğrudan bir ilişkisi vardır. Bu ilişkinin Türkiye'nin modernleşme serüveni ile de yakın ve anlamlı bir ilişkisi söz konusudur. Toplumsal yapımızın temelini- tarihsel süreci de kattığımız zaman- cemaatsel bir özellik gösterdiğini söylemek mübalağa olmayacaktır (Yelken, 1999: 9).

Bu tespitin bu günle de örtüşen tarihsel boyutunda, Osmanlı toplumsal yapısının "millet" sistemi denilen cemaatlere dayanan örnekliliği vardır. Osmanlı siyasal yapısının temelini oluşturan millet sisteminin yanında, yine cemaatlere dayanan toplumsal örgütlenmenin başat biçimleri olan "tarikat"lar söz konusudur (Mardin, 1995;45).

Cumhuriyetle birlikte bu cemaatsel yapıdan yeni bir toplumsal yapıya geçişin temelleri atılmak istendi. Tönnies'çi anlamda Gemeinschaft'tan (cemaat), Gesellschaft'a (cemiyet) geçiş süreci olarak ifade edebileceğimiz bu durum, aynı zamanda modernleşme sürecimizin de sosyolojik anlatısıdır. Gemeinschaft'ın yerine konulan ve toplumu ayakta tutacak, birbirine kenetleyecek yeni bir bağ "ulus" bir üst kimlik olarak zamanla görevini az çok ifa etti. Osmanlı toplumsal yapısından devredilen cemaatsel yapılar, bastırılan alt kimlikler olarak, üst kimlikle olan gerilimini günümüze de aktararak varlığını modernleşme süreci boyunca devam ettirdi ve ettirmektedir. Millet sistemi cumhuriyetle birlikte çökmüş fakat tarikatlar ve mahalle kültürü, günümüzde kentsel bir boyutta çevreden merkeze doğru kamusal alanda yeni bir cemaat kimliğiyle görünür hale gelmeye başladı (Yelken, 1999: 10).

Bu noktada Cumhuriyetin kuruluş yıllarına gitmekte yararlıdır. Çünkü bugün cemaat kimliği ile öne çıkan tarikatların, nasıl bir seyir izledikleri önem kazanmaktadır. Bilindiği gibi, toplumsal yaşamın laikleştirilmesinde atılan en büyük adım, tarikatların kaldırılmasıydı. Tarikatların kapatılacakları Eylül 1925'te duyuruldu ve Kasım 1925'te tarikatların kapatılması ile ilgili kanun yürürlüğe girdi. Osmanlı tarihi boyunca bu mistik toplulukların çok önemli dinsel ve toplumsal işlevleri olmuştur. Psikolojik düzeyde tarikatlar, duygusal bir boyut sunmaktaydı ve aynı zamanda da korunma ve toplum-

sal devingenlik sağlayan bir ağ vazifesi görüyordu. Tarikatlar, Batı'nın ekonomik, siyasal ve kültürel sızmasına karşı tepkinin bir parçası olarak, 19. yy sonlarında ve 20. yy başlarında daha da etkin hale gelmiş görünüyordu. Kemalistler, laikleştirme hamlesini resmî/kurumlaşmış İslam'ın ötesinde yaymak suretiyle popüler dinin giyim, muska, falcılar, kutsal şeyhler, evliya türbeleri, hac ve bayramlar gibi- tarikatlar için- en önemli unsurlarına da el atmışlardı. Bu tedbirlerin yol açtığı öfke direniş örneğın yalnızca resmî "yüksek" din için bir önem taşıyan hilafetin, şeyhülislamlığın ya da medreselerin kaldırılmasına duyulan öfke ve direnişten çok daha büyüktü. Hükümetin bu tedbirleri nispeten kentlerde başarılı olmasına karşın popüler din hiç kuşkusuz yok olmadı. Tarikatlar büyük ölçüde yer altına kaydı. Ama, -1940'lar da- gittikçe gözden düşen otoriter bir yönetim biçimi dayatılması ve popüler İslam'ın bastırılması yoluyla hükümet adeta İslam'ı siyasallaştırdı ve bir muhalefet aracına dönüştürdü (Zürcher, 1996: 278- 280).

Bu şekilde "ulusallık" kaydı ile dine yaklaşımın siyasal pratikte en bildik tezahürleri, Kuran'ın Türkçe'ye çevrilmesi ve Türkçe yorumlanması, ezanın Türkçe okunması ve namazın Türkçeleştirilmesi girişimleriyle karşımıza çıkar. Ancak laik cumhuriyet rejimine yön verenlerin, dinin bir toplumsal etkinlik olarak ifade bulması söz konusu olduğunda dahi bir müdahalesinin olduğu görülmektedir. Dinsel davranış ve tutum "aleniyet" kazandığı zaman, biri olumlu diğeri olumsuz çağrışımlar taşıyan iki ölçütün, özellikle resmî mahfiller tarafından, devreye sokulduğu görülür. Dinsellik bireysel alana dahil olduğunda, veya bu alanın sınırları dışına taşığında bu durumda olumsuz bir değerlendirmeye tabi tutulur ve siyasallaşma emareleri gösterdiği vehmiyle "giderilmesi" cihetine gidilir. Sonuçta, cumhuriyet rejimi, dini siyasal ve toplumsal düzenlemelerin dışında, yalnızca bir vicdan meselesi şeklinde değerlendirerek kişisel plana indirgemek ister. Aynı tespiti yapan Perinçek, rejimin dine yönelik bu yaklaşım tarzını destekleyici ve benimseyici bir vurgu ile şu şekilde ifadelendirmektedir: "Türk Devrimi dini, siyaset dışına, toplumsal hayata yön veren ideoloji-kültürel alan dışına çıkarmaya yönelmişti... Kemalist Devrimin yönelişi, dinin müminlerin vicdanlarına kapatmak ve oradan toplum hayatına taşınmasına izin vermemekti... Cumhuriyet devrimcileri, dinî dogmaları cumhuriyet yurttaşının zihninden temizlemeyi esas aldılar" (Perinçek, 1986: 28-30). Cumhuriyetçi kadroların dine yönelik bu politikalarının toplumsal yapımızda daha sonra yıllarca sürecek olan din-devlet çatışmasına yol açtığı da bir gerçektir. Dini toplum hayatından çıkarmaya yönelik bu girişimlere karşı olanlar, daha sonra (1980'lerden sonra) "İslamcı Kimlik" adıyla siyasallaştı ve beraberinde de laik anti-laik, türban, irtica gibi sorunlu alanların ve kavramların ortaya

çıkmasına yol açtı. Türkiye’de “laiklik” yeni cumhuriyetçi seçkinlerin yaratılmasında bir araç olurken, “İslamcılık” da karşı seçkinleri yaratmada bir araç olarak ortaya çıkmıştır.

Dini salt kişisel- vicdani bir mesele olarak kavrayan ve kalıplaşmış “Allah ile kul arasında bir hadise” ifadesinde karşılık bulan bu hâkim, laik- cumhuriyetçi söylemin, dinselliğin “toplumsal” tezahürlerini irdeleme imkanlarının önünü tıkadığı söylenebilir. Daha açık bir deyişle dinin kamusal alanda yasaklı olması, kişi vicdanına hapsedilmek istenmesi, bir anlamda dünyevi- toplumsal süreçlerde dinî “yok” saymayı gerektirmiştir. Bu ise dinin Türkiye’de toplumsal yaşamda “var” olan rolünün ve etkisinin göz ardı edilmesine yol açmıştır. Kısaca din, “sosyolojik” bir perspektiften gerektiği (hak ettiği) ağırlıkta ele alınmamış, Türkiye’de geçerli/hâkim entelektüel ve akademik gelenek içerisinde yer alanlar, uzun süre din konusunu bilimsel- analitik incelemeye tabi tutmaktan kaçınmışlardır.

Din modern dünyada/akıl çağında, “geçmişten bir kalıntı” olarak görül- müş, bunun sonucu olarak da güncel/dünyevî zeminde ilgi dışı bir konu haline getirilmiştir. Türkiye’de dinsel tutum ve davranış kalıpları, onları biçimleyen değerler sistemi, dinsel inanç merkezinde oluşan toplumsal örgütlenmeler; cemaatler, tarikatlar vb. üzerine sosyal bilimsel yaklaşımla çalış- mak, bir uçta kaçınılan/ sakınılan, öbür uçta ise bilgi edinilmesine gerek gör- ülmeyen bir konu olagelmıştır.

Uzun yıllar boyunca sosyal bilimcilerimizin çoğunluğunun dini ne bir toplumsal olgu, ne bir ideoloji şekli, ne de psiko-sosyal bir dinamik olarak ele aldıklarını görmek mümkündür. Bu bakımdan istisnâ birkaç isimden biri olan Yücekök, sosyal bilim camiasının din konusuna kayıtsızlığına ilişkin 1970’lerin başında şu şekilde bir serzenişte bulunmaktadır: “Şimdiye kadar birçok siyasal düşünür ve sosyolog ülkemizde dinsel akımları ve örgütlenmeyi sert bir dille kınamışlar ve dini sosyal ve siyasal gelişmemize set çekmeye uğraşan bizi çağdaş medeniyete gitmekten alıkkoyan koyup orta çağ karanlıklarına götürmek isteyen bir umacı olarak göstermişlerdir. Ama, toplumumuzda din elle tutulur, gözle görülür bir vakâdır. Onu kınamakla, tehdit etmekle, suçlamakla yok edemeyiz ya da etkisini sınırlayamayız. Toplumsal bünyemizin ürettiği bir unsur olan dinin sosyo-ekonomik kaynağını saptama- dan, kalabalık taraftar kitlesini hangi tabandan bulduğunu öğrenmeye çalış- madan onu kınamak ve laiklik sotasıyla tehdit etmek, deve kuşu misali, tehli- keden korkup başımızı kuma sokmaya benzer” (Yücekök, 1983: 6).

Göle’ye göre, Türkiye’de modernist bir ideoloji olarak laiklik, kamu ha- yatının kontrolü altına girmesiyle sonuçlanmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllar-

rında, özellikle de 1923-46 arasında katı, 1950'lerden 1980'lere uzanan dönemde gittikçe yumuşayacak bir biçimde bir laiklik anlayışı hâkim olmuştur. Türk laikliği dinsel vecibelerin yasaklanması, kamu çalışanları için kıyafet yükümlülükleri ve devlet radyo ve televizyonlarında belirli tipte programların empoze edilmesi anlamını kazanmıştır (Göle, 2000:100). Gellner'e göre, bu laiklik anlayışı, didaktik bir laiklik haline gelmiştir: "Ahlakçı ve pedagojik olan ve modern bir yaşam tarzını dayatan bir laiklik anlayışı" (Gellner,1981:68).

Kısaca belirtmek gerekirse, cumhuriyetçi aydınlamacı seçkinler, ulus-devletin üstünlüğüne inanmış ve kendilerini laikliğin ve çağdaşlaşmanın değerlerine adanmış, maddî bir çıkardan çok kültürel bir birikimle donatmışlardır. Bu bağlamda, cumhuriyetçi seçkinlerin Batılılaşma konusunda en çok önemseydiği ve toplumsal alandan gelen "fanatik" dinsel hareketlere karşı korumaya çalıştığı temel ilke "laiklik" ilkesidir. Kemalist doktrin ve en önemli saç ayağını oluşturan "laiklik" ilkesi bir anlamda, Türkiye'de toplumsal alanda "dinsel" ya da "mezhepsel" bir çatışmanın önlenmesinde tampon bir görev de üstlenmektedir. Bu anlamda laiklik, olası bir "Alevi"- "Sünni" çatışmasının oluşmasına ve toplumda yaşayan diğer dinsel cemaatlere karşı ayrımcılık noktasında bir denge unsuru niteliğini taşıması bakımından önemlidir.

Tartışmalar daha çok dinin siyasete alet edilmesi, masum insanların saf duygu ve inançlarının sömürülmesi, laiklik ilkesine karşı olduğu söylenen "yıkıcı" dinsel hareketlilikler üzerine olmuştur. Bu tartışmalarda ise havada uçan kavramlar, hurafe, gericilik, örümcek kafalılık, Ortaçağ karanlığı vb. olup, "irtica" ortak paydasında birleşirler. Ancak Mardin'in de yerinde tespitiyle, bu kavramlar, sosyal bilimlerin kavramları olmayıp olsa olsa edebî ve hissî kavramlardır (Mardin, 1977: 382).

Bauman'a göre cemaat kurma çabaları, bütün durumlarda, kontrolü aşan zorunluluklara baş vurmaz, dolayısıyla keyfi karakterini saklayamaz. Birçok politik ve dinsel hareket, insanları daha önce bilmedikleri ya da kendi iradeleriyle karşı çıkmakta oldukları yeni fikirleri kazanarak bir inanç ve bağlılık cemaati yaratma niyetlerini açıkça ilan ederler. Bu hareketler, onlara dinsel tarikatın aziz kurucuları ya da uzak görüşlü bir politik lider tarafından vaazı edilen davaya bağlılık etrafında birleşmiş insanlar cemaati yaratmayı amaçlar. Bu türden bir cemaat kurma eyleminde kullanılan dil, kutsal geleniğin, tarihsel kaderin ya da sınıf misyonunun dili değil, "iyi haberlerin", "gözünü açmanın", "yeniden doğmanın" ve her şeyden önce "hakikatin" dilidir. Çağrı, güya seçim şansı olmayan bir duruma değil, tersine yalana karşı

hakikati seçmek, ön yargıyı yanlıgıyı ya da gerçekliğin ideolojik çarpıtılmasını reddederek gerçek inancı benimsemek için yapılan asıl eyleme yöneliktir. İnsanlardan "doğal olarak" ait oldukları bir yerde kalmaları değil, cemaate katılmaları istenir. Katılmak bir özgürlük eylemi ve yeni bir hayatın başlangıcı olarak sunulur. Katılmaktan bir özgür irade eylemi olarak söz edilir. Bu defasında gizlenen şey ise yeni benimsedikleri inanca sâdik kalmaları ve özgürlüklerini davanın talepleri neyi gerektiriyorsa ona teslim etmeleridir. Davanın talepleri, meşruiyetleri için tarihsel gelenekten medet umanlarınkinden daha az aşırı olmayabilir (Bauman, 1998: 87).

BİR SİVİL TOPLUM FORMU OLARAK CEMAAT VE CEMAATLEŞME KAVRAMI

Batı'daki sivil toplum örgütleri, modern devletin yeni bir toplum formu meydana getirmek için giriştiği politik amaçlı işlemin ve beklentilerin aksine bir sonuç vermesi neticesinde ortaya çıktı. Sivil toplum örgütleri büyük ölçüde cemaat ve cemaatleşme kavramıyla örtüşmekte midir? Yoksa değil midir?

Türkiye pratiğinde olaya baktığımızda şunu görürüz: Modernleşme projeleri Batılı sosyal bilimin araçlarını kullandığı için toplumsal örgütlenmede oradaki gibi cemaat değil, cemiyet (tek toplum tek ulus) esas alındı. Ve sosyolojinin kavramsal pratikleri, modern ve muasır toplum projeleri için gerekli ideal bireyi ve ideal toplum tipini oluşturmada uygun malzeme olarak kullanıldı. Toplum bu doğrultuda dönüştürmek için kurumlar ve araçlar icat edildi. Batı'da olduğu gibi Türkiye'de de, modern devletin bütün kuşatıcılığına rağmen, kentleşme ve göç olgusunun meydana getirdiği sosyal kaos, bireyi, devletin ve fiziki çevrenin tehditleri arasında güvensiz ve korumasız bıraktı. Oysa kent, modern projenin kendini gerçekleştirmek ve her aşamada yeniden üretmek istediği alandı. Bireylerin umutlarının ve beklentilerinin söndüğü alan tam da burası oldu. İlk cemaat hayatının ortaya çıkışında fizikî çevrenin tehdit edici şartları o toprak üzerinde yaşayan insanları, nasıl organik bir sosyal bütün haline gelmeye mecbur etmişse, göçle kente gelen bireyler ve aileler devasa bir sosyal çevrenin tehdit edici şartları altında ö-bekleşme ve cemaatler şeklinde bir araya gelme ihtiyacını hissetmişlerdir. Modernliğin onlara örgütlenme modelleri sunmakta yetersiz kalması, kendiliğinden cemaat yapılarının doğmasına sebep olmuştur.

Ancak ifade etmek gerekir ki, bu cemaatleşme örneği Tönnies'in kavramallaştırdığı modern öncesi ideal toplum tipinden oldukça farklıdır. Bu cemaat yapılarının öncelikle kan ve akrabalık bağına dayanan kapalı zümreleşmelerden farklı olarak dağınık mekan üzerinde yayılmaları, modern ikti-

sadı, bilimsel ve teknolojik süreçlere katılıp diğerleri gibi, amacı verimlilik ve etkinlik olan rasyonaliteye riayet etmeleri, en azından 19. yüzyıl sosyolojisinin kavramsal çerçevesini derinden sarsan göstergelerdir. Sosyoloji gibi modernlik de bunu öngöremedi denilebilir.

Kimilerine göre cemaat olgusu, siyasal İslam'ın bir tezahürü olarak sivil bir alan içinde teşekkül etmiştir. Dolayısıyla devletle mutlak bir karşıtlık içinde olmaksızın, kendi sivil amaçları doğrultusunda varoluşunu sürdürür. Siyasî amaçlara doğrudan yönelmez. Siyasî alanla pragmatik ilişkisi söz konusu olsa da, siyasî bir teşekkül hüviyetine asla bürünmez. Ve bunu kendi varoluş amacına bir yabancılaşma olarak görür(Bulaç, 2000). Bu durum çoğu İslamî cemaate gözlemlenmektedir. Örneğin F. Gülen cemaatinin her siyasî iktidar değişikliğinde, farklı ideolojik ve siyasî görüşlere sahip partileri destekleme durumunu diğer cemaatlerde de gözlemlemek mümkündür. Cemaatlerin böyle bir eğilime sahip olmasını sağlayan ana faktör, hükümetlerin "oy karşılığında" cemaatlere sunduğu devlet olanaklarıdır. F. Gülen Cemaati, Türkiye'de toplumsal muhalefet yapan "sol" ve "Kürt" hareketine karşı hep devletin safında yer almıştır.

Yine kimilerine göre, cemaat olgusunun önemli bir fonksiyonu da, bireylerin sosyalleşmesine yaptığı olumlu katkıdır. Özellikle sosyal göçün kentlerde oluşturduğu varoş kültürünün, kentli yaşama katılımında oynadığı rol göz ardı edilemez. Ama bundan cemaat olgusunun, varoş kültürünün bir neticesi olduğu gibi sığ bir yaklaşıma gitmek de doğru değildir. Bu yaklaşım, klâsik sosyolojide mevcut olan ve en temel indirgemeci bakış açısını ifade eden kriz teorilerinden beslenmektedir ve devri kapanmış bulunmaktadır. Bu indirgemeci bakış aynı zamanda, modern devletin sosyal teşekküller karşısında düştüğü aczin de baş sebebidir.

Dinin, cemaatlerin oluşumunda ve faaliyet biçimlerinde oynadığı rol küçümsenemez. Dolayısıyla cemaat olgusunu yalnızca sosyal krizlerin bir neticesi gibi algılamak yanlıştır. Cemaatin sosyal gerçekliği yalnızca ahlâkî ve manevî esaslar etrafında yapılanmadıysa bile, dinin tesiri önemli düzeyde bütün faaliyetlere içkindir. Bu da dini referans olarak yaratılan kuruluşları diğer sivil toplum kuruluşlarından ayıran başlıca unsurdur.

1923'ten bu yana bir sosyo-politik ve kültürel dönüşüm hareketi olarak karşımıza Cumhuriyet deneyimi konusunda bir muhasebe yapılacak olursa çıkacak en çetrefilli konunun din olacağı açıktır. İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçerken Türk ulus-devletinin yapılanış sürecinde en kapsamlı müdahaleye maruz kalan, böylece tarihsel süreç içerisinde yer aldığı toplumsal zeminde daha öncekinden oldukça farklı bir konumlanış almaya zorlanan

kurum din olmuştur. Burada altı çizilmesi gereken husus, Cumhuriyetin kurucu kadrosunun Türkiye coğrafyası üzerinde din kurumunu topyekün ortadan kaldırmak gibi bir motivasyonla hareket etmediğidir. Ayrım noktasının çok ince olduğunu da teslim ederek söylemek gerekirse, yapılmak istenen dini reddetmek değil, onu yeni bir gözle görmek (görmeye çalışmak) ve buna bağlı olarak onu yeniden tanımlamaktır (Smith, 1957: 161, Tapper ve Tapper, 1994: 134).

Sivil toplumun varlığı bir evet-hayır sorunu değildir. Değer yargıları penceresinden bakıldığında, cemaatçi ve liberal örgütlenme biçimlerinin temelinde yatan değerleri aynı anda istemek tutarsız olabilir. Ne var ki, sosyolojik bir bakış açısıyla bakıldığında, her ikisine de sahip olmak ve bir sivil toplum inşasına katkıda bulunmak mümkündür.

SONUÇ

Türkiye'nin toplumsal formasyonunda, özellikle sosyo-kültürel üst yapısal alanda, bireylerin kişilik ve kimlik krizleri içinde olması patolojik bir olaydır. Bu durum toplumsal arenadaki "değerler dünyasının boşluğu"ndan kaynaklanmaktadır. Toplumdaki bu değer boşluğu sivil toplum örgütleri yerine daha çok, din temelli "tarikat", "cemaat" gibi oluşumlarla doldurulmaktadır. Zaten, cemaatsel yapıya müsait olan kültürel yapımız bu süreci hızlandırmada da büyük rol oynamaktadır.

Din olgusunun Türk kültüründe önemli bir unsur olarak belirmesinin sebebi, Türkiye toplumunda bir "eylem aracı" olarak ele alınmasıdır. Mardin bu durumu; "...aralarında seçim kaybetmiş 'laikler'in başta bulunduğu bir kısım politikacılar, din faktörünün Türkiye'de karşısına geçilmez bir varlık olduğunu anlatırlar" şeklinde değerlendirmektedir. (Mardin, 1997: 38). Bir tehlikeden çok patronaj ilişkilere önem veren siyasal partilerin oy kaygılarından dolayı Türkiye'de cemaatler hoş görülmemekte ve desteklenmektedir. Kimilerine göre, kurumsallaşamayan ve oy kaygısıyla birçok şeye göz yuman siyasal iktidarlardan dolayı, sivil toplum örgütlerinin faaliyetlerinin yetersizliği, cemaatlere ortam hazırlamakta ve bir anlamıyla cemaatlerin işlerini kolaylaştırmaktadır.

Cemaat imgesinin geliştirdiği retorik; yaşamın her alanında benzerliği ve aynılığı da beraberinde getirmektedir. Sivil toplum örgütlerinin toplumsal yapıda sergilediği çoklu düşünsel etkinliği ve çoğulcu anlayış yerine cemaatler, tek boyutlu anlayış doğrultusunda bir yaşamı öngörmektedir. Bütün pratiklerini dinselleştiren cemaatler inananlarına benzer şekilde tek yönlü yaşam politikalarını aşılamaktadırlar denilebilir.

Cemaat olgusu aslında, yeni ve çağdaş demokrasinin kimlik ve farklılıklar etrafında yeniden yapılandığı bir dönemde, ileri toplumların örgütlenme biçimini yakalama fırsatı verebilecek bir olgudur. Günümüz toplumlarında her açıdan modern donanımlara sahip bireyler çeşitli krizlerle her an karşı karşıya gelebilmektedirler. Bu krizlerin başında da "kimlik krizi" gelmektedir. Kimilerine göre cemaatler, âdeta modern çağın hastalığı olan kimlik krizleri için bulunmaz birer nimet vasfını taşıırken kimilerine göre de, geleksel toplum değerlerinden hala sıyrılamamış toplum kalıntıları olarak görülmektedir. Belki de, insanlar modern bireyler olarak kendilerini, kendi özgür iradeleri etrafında gerçekleştiremedikleri için, sosyal ve bireysel açıdan parçalanmış benliklerinin tedavisini cemaatlerde bulmaktadırlar.

Cemaat ile cemiyet arasında mekik dokuyan toplumsal ve siyasal yapımızın gün geçtikçe cemiyete doğru evrildiği de bir realitedir. AB'ye uyum sürecine yönelik önemli adımlar atılmakta ve modern toplumun temel kriterleri gün gittikçe Türkiye'de de kendini daha çok hissettirmektedir denilebilir. Ancak bu durum Türkiye'nin gündeminden "cemaat" olgusunu kaldırmaz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi cemaat olgusu Türkiye'de, toplumsal yapıda hem bireysel hem de sosyal açıdan bazı noktalarda "tampon kurum" görevini de üstlenmektedir.

KAYNAKÇA

- Bauman, Z. (1998) *Postmodern Etik* (Çev: Alev Türker). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (1998) *Sosyolojik Düşünmek*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Bulaç, A. (2000) "Sosyal- Siyasal İslam", 28- 30 Eylül *Zaman Gazetesi*.
- Çayır, K. (2000) *Yeni Sosyal Hareketler*, İstanbul, Kaknüs Yayınları.
- Göle, N. (1998) *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları.
- Göle, N. (2000) *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul, Metis Yayınları.
- Haldun, İ. (1977), *Mukaddime I.* (Çeviren: T. Dursun) Ankara, Onur Yayınları.
- Mardin, Ş. (1996) "Türkiye'de Cemaat ve Tarikat Ayrımı" *Nokta Dergisi* Mayıs Sayısı.
- Mardin, Ş. (1995) *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1997) *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Perinçek, D. (1986) "Cumhuriyet İdeolojisi ve Din", *Gökyüzü*, İstanbul, Sayı 10.
- Tapper, R. Ve Tapper, N. (1994) "Allah'a Şükür Laikiz: Bir Türk Kasabasında Fundamantalizmin Boyutları", (Çev: T. Atay), *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 31.
- Yelken, R. (1999) *Cemaatin Dönüşümü*, İstanbul, Vadi Yayınları.

Yücekök, A (1983) *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul, Gerçek Yayınları.

Zürcher, E. (1996) *Türkiye Modernleşmesi*, İstanbul, İletişim Yayınları

ABSTRACT

The concepts of community and society are the types or forms that classical sociology uses to explain the progress of social development. These two concepts which sociology world gained by F. Tönnies are essential and typical concepts for the sociologists of modern era.

The community, essentially, is the fact that can give us the chance to catch the organizational forms of progressive societies in the period when new and the modern democracy is rebuilt on the concepts of identities and the differences. In today's societies, the individuals equipped with modern qualifications in all aspects can face with different crisis at any moment. The "Crisis of Identity" is at first among the others. Some thought that the communities are very good fortune for the identity crisis which is the illness of modern era and others see them as the remaining of the society which could not be stripped from traditional ones.

People as modern individuals find the treatment of their socially and personally destroyed individuality in communities because they can not realize themselves on their voluntary thoughts and free attitudes.

Key Words: Community, Society, Kemalism Revolution, Islamism, Pragmatism