

# Türkiye’deki İslâmî Fırkalaşma ve Cemaat Olgusunun Felsefî Tahlili

Muhammet ÖZDEMİR\*

**Öz** Bu çalışmada, modern dönemde Türkiye’de gelişmiş olan dini ayrılıkların ve cemaat olgusunun felsefî bağlamda tahlili yapılmaktadır. Söz konusu tahlil, “fırka” ve “cemaat” kavramlarının, klasik İslâm tarihi, modern sosyoloji ve çağdaş Türkiye toplumu bakımından ayrı ayrı teşhisini zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle Ludwig Wittgenstein ve Michel Foucault felsefeleriyle Gayatri Chakravorty Spivak’ın post-kolonyalist çözümleri, modern Türkiye tecrübesine uygulanmaktadır. Çalışmanın temel savı, Türkiye’de dini tartışmaların gerçekçi bir toplum tabanının bulunmadığı ve cemaatlerin bir ihtiyaca karşılık olarak türedikleridir. Dini tartışmalar ile cemaatlerin mevcudiyetinden kaynaklanan din algılarının birbirine karıştırılmaması gerekmektedir. Fırkalaşma olgusunun hayali olmasına kıyasla cemaat olgusundan türeyen yeni din anlayışları toplumsal bir gelişmedir. İkisinin de anlaşılabilceği bağlam, sömürge tecrübesi ve küreselleşme kavramlarında bulunabilir. Böylece makale, toplumsal gerçekliğe ve onun bilime taşınmasının arkeolojisiyle meşgul olmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Türkiye, felsefe, İslâm, fırka, cemaat, yerli bilgi, din sosyolojisi.

## *A Philosophical Analysis on Islamic Sectarianism and Religious Community Phenomenon in Turkey*

**Abstract** This study examines the religious sects and the case of religious community which have developed in Turkey in the context of philosophy. This analysis requires to be identified the concepts of “sect” (al-fırka) and “religious community” (al-camâa) separately in terms of classical history of Islam and modern sociology and contemporary Turkish society. Therefore, the philosophies of Ludwig Wittgenstein and Michel Foucault and Gayatri Chakravorty Spivak’s post-colonial analysis are applied to the experience of modern Turkey. The main argument of the study is the absence of

---

\* Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü Türk-İslâm Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.  
e-posta: muhammetozdemir2012@gmail.com.

real base of religious discussion and that religious community has derived from social necessities in Turkey. The religious discussions should not be confused with the presence of some new understandings which have derived from being of religious communities. In comparison with that the case of sectarianism is deceptive, new religious understandings which have derived from the case of religious community are social developments. Both can be understood in the context of the colonial experience and the concept of globalization. So, the article is interested with the archaeology of social reality and its moving to the science.

**Keywords:** Turkey, philosophy, Islam, sect, religious community, the native informant, sociology of religion.

## Giriş

Bu yazının amacı, Türkiye’de bir tür garabet gibi algılanan ve bilimsel nitelikte incelenmesinde insani malzemeye hep başka dışsal anlamların araştırmacılar tarafından gereksiz yere eklemleendiği İslâmî nitelikli firkalaşma ve cemaat olgusunu felsefi okuma ve anlama yöntemleriyle tahlil etmektir. Sosyal bilimciler, modern dönemde Türkiye’de gelişen İslâmî nitelikli toplumsal hadiselerin tamamına ve onların bir veçhesi olan firkalaşma ve cemaatleşme olgusuna genellikle insan-dışı ve hatta evren-dışı, akla ve mantığa aykırı, anlaşılamayan ve anlamlandırılmayan tuhaf birer halüsinasyonmuş izlenimi verecek tarzda yaklaşmaktadırlar. Kolaylıkla kabul edilemeyen ve hiçbir zaman ciddiyetle incelenmemiş bu vakia, Türkçe bilginin mahiyetinin ve muhtevasının belirsiz, akademik amaçlardan ziyade başka amaçlarla şekillenmiş ve Türkiye’deki insan gerçeğine yabancı oluşuyla ilgilidir. İnsani nitelikli olaylara yaklaşımında hayali kavramsallaştırma alışkanlığı bulunan bir bilgi pratiğinde bizzat mevcut olan insanı dile taşıyabilmek ve onu açımlayabilmek kolay değildir. Böyle bir soruşturma ancak amacı, kapsamı, sorunlaştırması ve yöntemi netleştirilebilmiş ve hesap verilebilir vasfını sürekli koruyan bir felsefi tahlil ile yapılabilir.

Bu çalışmamızda, kavramların tarifi için Ludwig Wittgenstein’a ait olan darbağlamcı anlam çıkarma yöntemini, kavramların anlamlandırılması için Michel Foucault’ya ait olan arkeolojik analiz yöntemini ve olguların kavramlar ve sömürge pratikleriyle ilişkisinin çözümlenerek aydınlatılması için de Gayatri Chakravorty Spivak’ın psikanalizini kullanacağız. Wittgenstein, bir sözcüğün anlamına onun dildeki kullanımından (Wittgenstein,1999: 20<sup>e</sup>-21<sup>e</sup>), Foucault, bir kavramın mevcudiyet şartlarına onun güç ve tecrübeyle gerçek ilişkisinden (Foucault, 1972: 135-140, 151-156) ve Spivak da olguların ve kavramların aydınlatılmasına onların gerisindeki ahlaki taahhütler ile dilsel boşluklardan yola çıkarak (Spivak, 1999: 4) ulaşmaktadırlar. Klasik İslâmî bir terim olan “firka” ile nispeten modern bir kavram ve terim olan “cemaat”ın yeterince ve yerel insani tecrübeyle buluşturularak tahlil edilebilmesi için her üç okuma ve anlama yönteminin birlikte işe koşulması gerekmektedir.

### **Fırkalaşma ve Cemaatleşme Nedir?**

Türkiye’deki ve son iki yüzyıl içerisinde toplumsal mevcudiyet normları İslâm ile birlikte anılan diğer coğrafyalardaki fırkalaşma ve cemaatleşme olgularının, modern öncesi İslâm toplumlarındaki fırkalaşma veya ayrışmalarla bazı benzerlikleri olduğu kadar önemli farklılıkları bulunmaktadır. İnsanın yaşamdaki tabii mevcudiyetlerinden kaynaklanan müşküller bakımından bir benzerlik olduğu ölçüde ayrışmaların merkezinde İslâm itikadının ve özerk bir gayenin bulunup bulunmaması bakımından bir farklılık söz konusudur. Daha açık olarak, tamamı entelektüel, ahlaki ve ekonomik olarak ve bazıları ayrıca yönetsel olarak sömürge tecrübesi yaşayan İslâmî nitelikli ülkelerde, modern dönemde açığa çıkan ayrışmaların esas itibarıyla İslâm inancından ve toplumsal olarak yerli bir gerekçeden kaynaklanan nedenlerle var oldukları söylenemez. Bu nedenle hangi ayrışma için ne tür bir kavramın uygun bulunduğu ve onun nasıl anlaşılacağı önemlidir.

Bizim çalışmamızda birlikte uygulamak üzere seçtiğimiz felsefî yöntemlerin benzerlerini modern İslâm araştırmalarına uygulayan Bryan S. Turner, bir önceki paragrafta modern İslâm sosyolojisi ve bilgi pratikleri bağlamında temas ettiğimiz soruna, Karl Marks ve özellikle Max Weber’in eserlerini eleştirmek üzere kaleme aldığı bir çalışmada yer vermektedir. Turner’a göre, İslâm’ın klasik toplum ve bilgi pratiklerindeki kavramların çoğunluğu hala modern dillere çevrilmemiştir ve İslâm tarihi, toplumu ve bilimi hakkındaki çalışmalar kusurludur. İslâm hakkında yapılacak daha nitelikli ve konusuna vakıf bilimsel ve akademik çalışmalara ihtiyaç vardır (Turner, 1997a: 18-19). Turner’ın değerlendirmesinde İslâm’a ait kavramların çoğunluğunun hala tercüme edilmemiş olduğunu belirtmesi dikkate değerdir. Çünkü mezhep, fırka, içtihat, tarikat ve şeriat gibi klasik İslâm’a ait olan birçok kavram ve terim ile bunların modern anlaşılma muhtevaları arasında bir çeşit tecrübe ve maksatlı uzaklık bulunmaktadır. Bu uzaklık, sadece mantıksal ve kavramsal mana ölçüde bir uzaklık değildir. Aynı zamanda söz konusu uzaklık, modern öncesi tarihsel kavramların mevcudiyet pratiklerine ilişkin bir çeşit bilgisizliği de içermektedir. Böylece modern araştırmalardan maksadı klasiği anlamak olanları onları savunmaya çalışmak ile ve maksadı modern yaşam bakımından meşruiyet yaratmak olanları da onları itibarsızlaştırmak ve dönüştürmek ile olgusallaşmaktadırlar. Her iki pratik de tarihsel Müslüman insanın ve modern Müslüman insanın farklı gerçekliklerine hiçbir şekilde dokunmayan, hayali ve salt mantıksal problemler üretmektedirler. Modern İslâm araştırmalarının neredeyse tamamında bu vakıya geçerli olup, basitçe İslâm toplumlarının modern dönemde askeri, ekonomik, siyasi ve kültürel olarak yenildikleri ve bir çeşit özür dileme telaşına düştükleri modern Avrupâleşme eğiliminden kaynaklanmaktadır (Turner, 1997b: 99-101).

Biz, başka çalışmalarımızda, yukarıda “neredeysse tamamında” şeklinde işaretle bulunduğumuz modern İslâm araştırmalarından birçok yerli ve yabancı örneğe yeterince yer verdiğimiz için ve onların incelememizin esas bağlamını teşkil etmiyor oluşları nedeniyle burada bazı örneklere ayrıca temas etmeyeceğiz. İslam felsefesi, bilimi, sosyolojisi ve kelamını ilgilendiren modern araştırmalara ilişkin ayrıntılı betimleme ve analizlerimizin bulunduğu başka incelemelerimize bakılabilir (Özdemir, 2011; 2012; 2013; 2014a; 2015a). Tüm incelemelerimizde ve bu çalışmamızda sorunu münhasıran sömürge pratikleri, insan gerçeği, kavramsal uzaklıklar ve hatta özellikle dil felsefesine taşımamız, karmaşık bir olguyu olabildiğince anlaşılabilir ve çözümlenebilir kılmaya gayemize matuftur. Çünkü Turner, İslâm toplumlarının modernleşme tecrübelerinin ve modern öncesi tarihsel İslâm pratiklerinin doğru okunabilmesi ve anlaşılabilmesi için esas itibarıyla dil felsefesini ilgilendiren bazı güçlüklerin çözümlenmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, İslâm’ın modern pratikleri ve modern öncesi tarihi hakkında yapılan çalışmalarda mevcut olan maluliyetin yerli ve yabancı nitelikli sebepleri bulunmaktadır ve hepsinin geleceği yer oryantalizm, sosyoloji ve psikolojinin yanı sıra dil felsefesi, dil anlayışları ve çeviri sorunlarıdır (Turner, 1997b: 105-109).

Şimdi bizzat Müslüman toplumların içerisinde meydana gelmiş ve hâlihazırda gelen ayrışmalar üzerine kaleme alınmış bazı eserleri inceleyerek “fırka” ve “cemaat” kavramlarını mana cihetiyle belirginleştirmeyi deneyebiliriz. Bu bağlamda önce biri doğrudan İslâmî nitelikli ayrışmalara yer veren klasik bir esere, sonra İslâm içerisinde klasik dönemde meydana gelen ayrışmaları inceleyen modern bir araştırmaya ve nihayet modern İslâmî ayrışmalara “cemaat” kavramından hareketle artık sosyolojik olarak yaklaşan birkaç çalışmaya yer vereceğiz. İlk ikisi günümüzde mezhepler tarihi ve kelamı ilgilendirdiği halde sonrakiler din sosyolojisini ilgilendirmektedir. Daha burada mezhepler tarihi ve kelamda “fırka” olarak anlaşılan toplumsal çeşitlenme veya ayrışma durumunun, din sosyolojisinde “cemaat” olarak karşılandığını ve fırkanın modern öncesi pratikler için, cemaatin ise modern pratikler için tercih edilip kullanılmakta olduğunu söyleyebiliriz. Bu arada modern Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş yıllarında ve ilk elli yıllık siyasi seyrinde, “fırka” sözcüğünün aynı zamanda “siyasi taraf” ve “parti” anlamlarında kullanılmış olduğunu, fırkaların tarihsel seyrini anlatan eserlerde “fırka” kavramıyla ilgili herhangi bir tahlilin bulunmadığını belirtmek gerekmektedir. “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası” ve “Türkiye Halk İştirâkiyyûn Fırkası” bahsimizin iki örneğini teşkil etmektedir (Güran, 1975; Zürcher, 1992).

Ehlisünnet kelamının baskın fırkası Eş’ariliğin kurucusu ve ilk teorisyeni olan Ebü’l-Hasen el-Eş’arî’nin kaleme aldığı *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn* adlı eser, esas itibarıyla İslâmî fırkalar ve fırkalaşma olgusu üzerine telif edilmiş ilk eserlerden biridir. Eserin adından da anlaşılabilirdiği kadarıyla

İslâm ile “namaz kılanlar” anlamındaki “Musallîn” eşleştirilerek özel bir kapsam yaratılmıştır. El-Eş’arî, eserinde, kendi dönemine değin İslâm tarihinde teşekkül etmiş bütün fırkaları betimlemiştir. Vakıaların ve görüşlerin ortaya çıkış serüvenleri ve muhtevaları metinde anlatılmaktadır. Bu metnin “fırka” terimini işletme ve işlevsel kılma tarzından anlayabildiğimize göre, müellif onunla, namaz kılan Müslüman bilginler arasında inançsal konular özelinde açığa çıkmış ayrışmaların her birini tümel bakımdan ifade etmeyi amaçlamıştır. Kısaca inançsal ayrışma yollarının her birine “fırka” denilmektedir ve fırkalar, siyasi, ekonomik, askeri ve kültürel olarak özgür, özerk ve özgün olan bir İslâm toplumunun kendi içtimai ihtiyaçlarının neticesinde ortaya çıkmışlardır (el-Eş’arî, 1969).

Klasik dönemlerde fırka teriminin manasını İslâm toplumlarının normlarıyla sınırlandırmak bakımından Ebü’l-Hasen el-Eş’arî’nin eseri önemlidir. Ebü’l-Feth eş-Şehristânî ve modern bazı araştırmacılar gibi farklı din mensuplarının inançsal ayrışmalarını da fırka kavramı altında inceleyenler bulunmaktadır. Nitekim aynı eserleri etkileyen Nebevî bir hadis de vardır ve onda da fırka, Şehristânî’nin kullanımına benzer bir manada kullanılmaktadır (eş-Şehristânî, 1968; Wolfson, 2001: 2, 51). Her ne kadar fırka terimi klasik dönemde inançsal yolları ifade etmek üzere kullanılırken bazı eserlerde münhasıran Müslümanlar kastedilmiş olmasa da, söz konusu terimin Arapça olduğunu ve dünya tarihinin, sosyolojisinin ve teolojisinin o dönemde bu kavramla anlaşılmaya çalışıldığını ve dolayısıyla belirleyeni ve temel şemsiyesi İslâm olan bir kavramdan söz ettiğimizi göz ardı edemeyiz. Bu nedenle modern dönemden geriye doğru bakıldığında fırka ile sözgelimi Yahudiler ve Hıristiyanların dini ayrılıkları anlaşılmamaktadır. Ayrıca buradaki dinin ve dini ayrılığın modern dönemlerdeki din ve dini ayrılık algısından farklı olduğunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Günümüzde yaşam, dünya görüşü, demokrasi ve modernlik ne anlama geliyorsa, klasik İslâm tarihinde din de aynı anlama gelmektedir (Özdemir, 2014b: 908, 919-921).

Dolayısıyla günümüzde fırka terimi ancak İslâmî inançsal ayrışmaları ifade etmek üzere kullanılabilirse de, burada klasik inançsal ayrışmalardan kaynaklanan fırka ile modern inançsal ayrışmalardan kaynaklanan fırkanın aynı manayı tazammun ettiklerini düşünemeyiz. Modern dönemdeki ayrışmalarda din hayata doğrudan etki eden bir bütün veya yapı olarak değil, ancak farklılaşmaları gerekçelendirmek üzere kullanılan tarihsel bir isim, inanç veya psikolojik etkide bulunan bir ideoloji olarak vardır. Nitekim yukarıda değineceğimizi haber verdiğimiz bir ikinci eserde, İslâm’ın klasik dönemine dair modern bir araştırmada, tarihsel bir anakronizmada bulunularak, İslâm tarihinin ilk yüzyıllarında vuku bulan tüm hâdiselerde bütün mesele teolojik ayrışmaymış gibi davranılmaktadır. Kastettiğimiz, bahsettiğimiz dinin anlamına ilişkin modern öncesi ve sonrası ayrımın büsbütün ihmal edilerek sanki sele-

fin tüm meselelerinde hayattan kopuk veya hayatla ilişkiliyse dinin çıkarları örtmek üzere suiistimal edildiğinin ve hatta dinin zaten böyle bir şey olduğunun ima ediliyor olmasıdır. William Montgomery Watt'a ait olan ve Türkçeye *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* adıyla çevrilen eser tüm iyi niyetine rağmen böyle bir eserdir. İslâm düşüncesindeki ayrışmalar olabildiğince betimsel bir üslupla anlatılıyor olmakla beraber modern okurun zihninde meydana gelen, din hakkındaki entelektüel ayrılıklarla hayat arasında gerçekçi bir karşılıklığın bulunmayışıdır (Watt, 1981). Böyle bir vakıa, yani müşterek hayatta gerçekçi bir karşılığın bulunmamasına rağmen inançsal tartışmaların Müslümanlar arasında toplumsal ayrışmalara yol açtığı olgusu ancak ve özellikle yirminci yüzyıl için geçerlidir.

“Cemaat” kavramı söz konusu olduğunda, esas itibarıyla modern dönem hakkında ve din sosyolojisi bağlamında konuşulduğunu belirtmek gerekmektedir. Öncelikle Alman araştırmacı Ferdinand Tönnies’in cemaat (gemeinschaft/community) ve cemiyetten (gesellschaft/society) söz ederek bir ayrımına gitmesi, ilkinin modern öncesi toplumlara ve ikincisini ise modern toplumlara özgü bir toplumsal nitelik olarak ortaya koyması ve doğal irade ile rasyonel iradede bahsetmesi, Türkçede kaleme alınmış birçok sosyolojik metni olumsuz etkilemiş benzetmektedir (Tönnies, 2001: 22, 52, 93). Selim Eren’in “Cemaatsel Oluşum ve Dinin Rolü” adlı makalesini Tönnies’in ayrımından etkilenerek Türkiye’deki İslâmî cemaat oluşumlarını soruşturmaya çalışan araştırmalara örnek gösterebiliriz. Ne bu çalışmada ne de başka çalışmalarda Tönnies’in cemaat kavramından İslâm’daki cemaat kavramına ve modern Türkiye’deki cemaat kavramına geçiş belirgin değildir. Örneğin Ali Bulaç, Türkiye’de etkinlik gösteren ve İslâmî nitelikli bir cemaat olmaktan ziyade başka özellikleriyle dikkat çeken bir toplumsal oluşumun mevcudiyetini meşrulaştırmak üzere kaleme aldığı bir kitapta Tönnies’in ayrımından benzer şekilde olumsuz etkilenmiş ve İslâmî nitelikli cemaatlerin varlığını anlamlandırmayı hedeflerken hangi cemaat kavramının ne tür insanları karşıladığını netleştirmeden bırakmıştır (Eren, 2000: 94-96; Bulaç, 2008: 27-39). Bizim anlayabildiğimiz kadarıyla Tönnies’in Türkçeye “cemaat” olarak çevrilen “gemeinschaft/community” kavramının mana tazammunuyla klasik İslâmî bir terim olan “cemaat” kavramı ve modern Türkiye’nin geç yirminci yüzyıldan itibaren toplumsal yaşamımıza yerleşen “cemaat” kavramının mana tazammunları birbirlerinden farklıdır. Tönnies’in cemaat kavramının mevcudiyet bağlamı, ulusal bilinçle rasyonelitenin eşitlendiği bir tür toplumsal örgütlenme şekline göre modern öncesi Avrupa’nın toplumsal örgütlenmesindeki iradi durumdur. Klasik İslâm’ın cemaat kavramında belirgin olan mananın ulusal bilinçle ters bir ümmet bilinci olması, onunla Tönnies’in cemaat kavramını eşanlamlı yapamaz. Ayrıca çağdaş bir olgu olan “İslâmî cemaatler” kavramındaki cemaat kavramı insani şartlar bakımından ikisiyle de kolaylıkla buluşturulamayacağı gibi Tönnies’in cemaatine büsbütün ilişiksiz-



dir. Türkiye’deki cemaatlerde üyelerin serbest iradelere sahip bulunmayışları onları Tönnies’in cemaat kavramının kapsamında değerlendirmek için yeterli değildir. Eşsesli bir sözcük veya kavramla her şeyin aynileştirilerek anılması ve başka bir coğrafyadaki sözcük veya kavramın altına yerel insani malzemenin yedirilmeye çalışılması kolaycılık ve gereksiz bir genellemedir.

“Cemaat” kavramını biri klasik İslâm’ın “cemaat şuuru”, “tasavvuf” ve “tarikât” terimleriyle birlikte, diğeriye İslâm tarihinin ilk tecrübeleriyle birlikte tahlil etme girişiminde bulunan iki yeni farklı araştırmada da cemaatin aktüel muhtevasının aydınlatılmadığını görüyoruz. Durmuş Tatlıoğlu’nun “Tasavvuf ve Tarikatlara Sosyolojik Bir Bakış” başlıklı incelemesi ve daha genç bir araştırmacı olarak İsmail Akyüz’ün “İslâm’da Dini Pratiklerin Toplumsal Dayanışmaya Etkisi” adlı yazısında, müşterek bir şekilde, İslâm’ın modern öncesi tarihsel pratikleriyle modern pratikleri bir araya getirilmeye çalışılmaktadır. Akyüz’ün çalışması, münhasıran cemaat hakkında bir çalışma olmamasına rağmen bizim için dinin toplumsallığıyla cemaat teşkil etme olgusunu eşitleyerek modern bir meseleye yaklaşmış olması açısından değerlendirilmesi gereken akademik bir çalışmadır. Akyüz’ün çalışmasında “cemaat” kavramına karşılık olarak önerilen mana muhtevası toplumsallıktır. Bizim bağlamımızda her iki akademik çalışmada tartışmaya açık olan esas vakıa, İslâm dininin modern yaşamda hâkim bir tesire sahip olduğunu varsayıyor olmalarıdır (Tatlıoğlu, 2009: 99-128; Akyüz, 2014: 461-482). İslâm’ın modern öncesinde “dîn” salt teolojik bir meseleden ibaret bir kavram değildir ve bizzat hayatı bütünüyle ifade etmektedir. Ayrıca İslâm’da “ed-dîn”, sadece İslâmiyet olarak kabul edilmekte ve o, bütün diğer inanç sistemlerinden ve din görünümündeki olgulardan ayrıcalıklı bir konuma sahip bulunmaktadır (Kur’ân-ı Kerîm, 3/19). Dinleri toplumsal bir olgu olarak ele alan ve hayata etkileri dışında bizzat dini dünyevi bir hakikat olarak görmeyen modern bir bilim ile üstelik geri kaldığı için çeşitli toplumsal sorunları bulunan İslâm incelenmeye çalışıldığında, örnek verilen çalışmalara kıyasla daha dikkatli ve disiplinlerarası bir ihtiyatla kavramlara yaklaşmak gerekmektedir.

Erol Güngör, bu bağlamı İslâm modernizmi özelinde ihsas ettirmekte ve tasavvufa yönelik ilginin İslâm modernizmi dışında değerlendirilemeyeceğini belirtmektedir (Güngör, 1993: 13). Güngör’ün döneminde “cemaat” kavramı bu denli tedavülde değildi ve anlaşılabilirliğine göre onun modern tasavvuf hareketlerine yaklaşımıyla günümüzdeki cemaat kavramı birbiriyle ilişkilendirilebilir. Nitekim Güngör, günümüzdeki şekliyle bir cemaatten söz etmiyor olsa bile tasavvuf ve tarikatları, mezhepleri ve siyasi kültürü İslâm’ın klasik tarihindeki şekliyle anlattığı yerlerde “İslâm cemaati” kavramını ve özel olarak tarikatı ifade etmek üzere “cemaat” kavramını sürekli kullanmaktadır. Hatta o, Pisagor’un çevresinde oluşmuş felsefi topluluğa da cemaat sözcüğüyle işarette bulunmaktadır (Güngör, 1993: 18, 62, 141). Dolayısıyla

Güngör'den hareketle tasavvuf, tarikat ve nihayet cemaate yaklaşacaksa, bu kavramların modern öncesi dönemdeki manaları ile modern dönemde kazandıkları manaların farklı olduğunu ve modern dönemde sözcülemi cemaat için öncelikle bir Batı tesirinden ve İslâm modernizminden bahsetmek gerekeceğini belirtmek lazımdır. Böylece fırka gibi cemaatin de ifade ettiği manadaki somut karşılıklar ve insani tecrübeler bakımından yeni olduğunu görüyoruz.

Bize göre modern dönemde fırka, modernleşmeye isteksiz ve edilgen bir tarzda maruz kalmış Müslüman toplumların itikadi tartışmalarını ehil olmayan koşullarda ve yaşama doğrudan etki etmeyecek şekilde sürdürürken ürettikleri entelektüel akide yorumlarının her biri olabilir. Söz konusu akide yorumları, bizzat dinden ziyade geri kalmış olmanın yarattığı psikolojik olanaksızlık durumunun İslâm inancıyla ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Burada gerçekte mevzubahis olan İslâm'dan ziyade Müslüman toplumların Avrupa'ya karşı gelişmiş aşağılık kompleksleridir (Turner, 1997: 99). Bu bağlamda fırkalaşma, teşekkül etmiş tartışmaların aldığı taraflaşma olarak karşılanabilirse de, söz konusu taraflaşmanın hayata ve dünyaya özerk bir tesirinin olmadığını belirtmek lazımdır. Cemaate gelince, onun, esas itibarıyla Müslümanların maruz kaldıkları modernleşme sonrası dönemde devam eden yaşamda maişet derdiyle bir araya gelme teşebbüslerinin bir ürünü olarak teşekkül eden bir tür toplumsal yapı olduğu söylenilebilir. Cemaatleşme ise, bir taraftan maişet derdiyle toplumsallaşmayı deneyen Müslümanların çeşitli sebeplerle birbirlerinden de ayrışma gereksinimlerinin ürünü olarak görülebilir. Hayatta kalmak için Avrûpâleşmeyi benimseyen ve Avrupa tarafından dağıtılmış paylarda kolaylıkla yer edinmeyen Müslüman toplumsallıklar, bir de kendi aralarında paylaşımsızlığı tecrübe ettiklerinde ortaya cemaatleşme olgusu çıkmaktadır. Bu halleriyle fırkalaşma ve cemaatleşme son derece tabii ve insani olarak gelişmektedir ve İslâm'ın klasik dünyeviliği ve uhreviliğiyle ilişiksizliği bir iradeye dayanmadığı gibi bu ilişiksizlik onlar adına ahlaki bir kirlenme olarak da nitelendirilemez. Çünkü ahlaki değerlendirmelerin temel şartları arasında özerklik ve iradilik bulunmaktadır. Cemaat üyeleri arasındaki iradesizliğin mevcudiyeti, onların çaresizlikleriyle ilgilidir. Açıkçası bir toplumsal örgütlenme tarzı olarak cemaatin yarattığı yeni işbölümünde hiyerarşik olarak üstte yer alan bir birey de çaresizdir, bütün üyeler de çaresizdir ve bir kurum olarak cemaat de çaresizdir. Bu kadar çaresizlikten kaynaklanan bir durumun insani tabiiği karşısında bir tür garabetten ve ahlaki değerlendirmelerden söz etmek, aslında bilimsel ve akademik nitelikli olmayan bir koşullanmanın ürünü olarak görülebilir. Çünkü fırkalaşma ve cemaatleşmeyi İslâm'ın yozlaşması ve rasyonel aklın eksikliği olarak görmeye eğilimli olmak, ya sömürge koşullarının maksatlı paydaşı olmakla veya sömürge pratiğinde yerel bir katılımcı olmakla ilişkilendirilebilir. Özellikle ikincisinde rasyonel



aklın eksikliği söz konusudur ve tıpkı Turner’ın belirttiği gibi, burada yorumcular ne yaptıklarını bilmemekteyler (Turner, 2003: 86-90).

### **Toplumsal Nitelikli Olaylarda Felsefî Tahlil Neden Gereklidir?**

Modern öncesi dönemde İslâm’ın siyasi ve kültürel hükümlerinin sürdüğü coğrafyalarda modern dönemde öncelikli ve önemli olan mesele, yerli bilgi (the Native Informant) meselesidir. Bu mesele, oldukça karmaşık bir meseledir ve somut bir tecrübe olmaksızın salt entelektüel düzeyde çözülebilecek bir probleme karşılık gelmemektedir. Spivak, üçüncü dünya aklı ve toplumsal koşulları hakkında kaleme aldığı metni sırf bu problem için kaleme aldığını belirtmektedir ve yirminci yüzyılın son çeyreğinde teşekkül eden bilginin İslâmîleştirilmesi tartışmasını da bu problem ile iç içe anlamak gereklidir (Faruki, 1982; Spivak, 1999: ix).

Foucault, modern insan bilimlerine ilişkin arkeolojik nitelikli bir çalışmasında, münhasıran Avrupa veya Batı’da, toplumsal nitelikli olaylara ilişkin hafızasızlığımızı tahlil etmektedir. Şüphesiz ki, onun hafızasızlığımızın öznesi olarak aldığı insan yekûnu Avrupalı olanlarla sınırlıdır. Hafızasızlık ile kastettiği, örneğin Antik Çağda veya modern öncesi çağlarda gerçekleşmiş bir olayın mevcudiyetsizliği değil, konjonktürden hareketle katıştırılan ve zamanla birer asıl haline gelen insan yorumlarının insanlara gösterdiklerinde kaybolanlardır. Foucault’ya göre modern disiplinler eliyle Avrupalının hafızasında böyle bir şey gerçekleşmektedir ve hafızayı yeniden yaratmanın bir yolu, dil felsefesi, psikanaliz ve etnolojiyi birlikte işe koşturmadır. Böylelikle insanın yakın zamanda ve Avrupalılar tarafından icat edilmiş olduğu anlaşılabilir (Foucault, 1994: 42-44, 373-387).

Toplumsal nitelikli olgu ve kavramlardan bir tanesi olan bilginin içerisinde bulunduğu insan yekûnunun gerçek tecrübesiyle karşılıklılığı önemlidir. Karşılıklılık gerçekleşmediğinde bilginin geçerliliği bulunmayacak ve hala bilginin mevcudiyetinden söz etmek, bir çeşit hafızasızlığı ele verecektir. Foucault’nun Avrupa veya Batı olarak kavradığı coğrafya için sorunlaştırdığı hafızasızlık durumu esas itibarıyla modern dönemde sömürge tecrübesi yaşamış ve yaşamaya devam eden İslâm coğrafyası için geçerlidir. Çünkü bilginin ve düşüncenin toplumsal tecrübeye bir karşılığı veya geçerliliği bulunmamaktadır. Daha açık olarak, mesela Türkçede genellikle okutulan ve okunulan bir *Felsefe Tarihi*’nde, felsefe adına her şey, Türkiye dışında yer alan bir coğrafyadaki felsefe etkinliklerinin sayıp dökülmesi olarak anlatılıyor ve orada Türkçenin ve Türkiye’nin geçmişine ilgili hiçbir bilgi bulunmuyorsa, burada Türkçe felsefe adına bir hafızasızlık var demektir. Örneğin Macit Gökberk’in *Felsefe Tarihi* böyle bir hafızasızlığı bünyesinde bulundurmaktadır (Gökberk, 1980). Gökberk’in çalışmasında değiniler arasında Türkçe ve

Türkiye’ye dair hiçbir unsurun bulunmayışı ve felsefenin onlarsız bir mevcudiyet olarak takdim edilişi önemlidir. Daha önemlisi ise, bizzat Türkçe ve Türkiye’den söz ederek bir tarihyazımında bulunan eserlerin tarihle oynarken geçerlilikten yoksun davranmaları ve aktüelliği, Türkçenin ve Türkiye’nin aleyhine yaratmalarıdır. M. Sait Yazıcıoğlu’nun “Türklerde Kelâm” başlıklı bir çalışmada, Türklerin Mâtûridî’nin eserleri etrafında gelişmesi gereken kelâm tarihçesinin başka istikamette gelişerek yanlış bir tarih yaratmasından yakınması, bu olgunun bir örneği olarak anılabilir (Yazıcıoğlu, 2014: 106). Yazıcıoğlu’nun tahlili, el-Mâtûridî ve modern öncesi Türklüğü modern rasyonalizm ve Türklük ile karıştırdığı için bir çeşit hafızasızlığa yol açabilecek değerlendirmeler içermektedir. Hem Gökberk örneğinde, hem de Yazıcıoğlu örneğinde söz konusu olan, bu akademisyenlerin iyi niyetlerinden bağımsız olarak, hafızasızlık durumudur. Foucault’nun Avrupa tarafından icat edildiğini söylediği insanı veya ona ilişkin anlayışı, söz konusu akademisyenler de Türkçede ve Türkiye’de yapmaktadırlar. Böylelikle yapısal bir sorun ortaya çıkmaktadır ve kavramsallaştırma itibarıyla maalesef İngilizceden tercüme bir şekilde o, “yerli bilgi” sorunudur.

Spivak’ın *A Critique of Postcolonial Reason* (Postkolonyal Aklın Bir Kritiği) adlı eseri, kendi ifadesine göre, özellikle “yerli bilgi” sorununa adanmış bir eserdir. Bu eserde Avrupa veya Batı ve onun ürettiği bilgi soyut bir erkek cinsiyeti ile ve Avrupa veya Batı ve modern bilgiye maruz kalmış Doğu, İslâm ve başka coğrafya ve kavramlar da bir kadın cinsiyeti ile temsil edilmektedir. Erkek, güç ve gücünün; kadın ise, güçsüz ve âcizin temsilcisi olarak alınmışlardır. Spivak, Kolombiya Üniversitesi’nde Karşılaştırmalı Edebiyat profesörü olarak görev yapan Hindistan asıllı bir akademisyen olmasına karşın eserinde disiplinlerarası bir bağlamda özel olarak felsefi zeminden konuşmaktadır. Felsefe, Edebiyat, Tarih ve Kültür, felsefi zeminden hareketle bileşenlerine ayrılmakta ve incelenmektedirler. Modern felsefeyi Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel ve Karl Marks’tan ibaret bir temsil muhtevasıyla yapılandıran Spivak, modern dünyayı, içerisinde sadece Almanya’nın bir muhalefet sergilediği ve tüm düşünürlerini muhalifler olarak gösterdiği kendi içerisinde karşıtları olan sömürgeci bir bağlam olarak inşa etmekte ve olgu, kavram ve meseleleri çözümlenmek için her birine Jacques Lacan ve Foucault’dan hareketle psikanaliz uyguladığını belirtmektedir. Ona öre, modern dönemde tüm olgu, kavram ve meseleler söylemlerde birer ahlaki taahhütle var olmaktadır. Her defasında söz konusu taahhütlerin ertelenmesiyle karşılaşmaktadır ve ancak psikanaliz, söylemler ile ahlaki taahhütler arasındaki boşluğu veya sömürülmeyi mümkün kılan kandırmacayı deşifre edebilir. Yerli bilgiye ilişkin asıl ihtiyaç ise, söylemler tarafından sürekli örselenmektedir ve ancak yerli bilgi sayesinde Batıdan olmayan toplumsal içeriklerin her biri için gerçekten bilgi olabilecek ve işe yarayacak kavramsal ve disiplinler içeriklere ulaşılabilir. Spivak, eserinde, yine Avrupa’nın düşünürle-

rinden -özellikle Jacques Derrida’dan- hareket etmekte ve Avrupa-merkezciliğe karşı çıkararak bir yerli bilginin psikolojik iklimini meşrulaştırmak isterken, nesnesini koparmak istediği Avrupa-merkezciliğe tekrar bağlamaktadır. Bu arada modern bilginin dış dünyanın tanınmamasına ve ilişiksiz, gerçeğe dokunmayan ve bugüne bağlanmayan bir tarih ve hafıza yarattığını öne sürmekte ve kendisinin yerli bilgi için tarihi inkâr ettiğini belirtmektedir (Spivak, 1999: ix, 1-15).

Foucault’nun yanı sıra Spivak’ın felsefi zemini kullanması ve modern bilginin eleştirilmesiyle meşgul olması bizim bağlamımızda önemlidir. Her iki yazar da felsefeyi kendi toplumsal çıkarlarının yarattığı bir merkezden hareketle yapılandırmakta ve işlevselleştirmektedir. Aslında Spivak’ın yanı sıra ve hatta ondan önce Foucault’nun da meramı, metinlerinden anlayabildiğimiz kadarıyla, Fransa’nın ve Fransızların çıkarlarına seslenen yerli bilgi gereksinimidir. Foucault örneği özelinde Almanya’dan sonra Fransa da küreselleşme döneminde temsiliyetsiz kalmıştır (Özdemir, 2015b: 42). Bizim buradaki bağlamımızda yerli bilgiye ilişkin soruşturmaların merkezi zemini felsefedir ve Foucault ile Spivak, bu açıdan önemlidirler. Nitekim Faruki de eserinde felsefi bir zeminden hareket edebilseydi, farklılıklarını teşhis ettiğini gördüğümüz İslâm ile modernlik arasındaki bir örtüşmezlikte iyi ve kötü diye ikiye ayrılmış bir temsil yerine olgusal karşılıklık çerçevesinde işe yarar bir tahlil geliştirebilirdi. Faruki’nin bilginin İslâmîleştirilmesine dair eseri, devamı gelmemiş ve aslında farklılığın sadece bir fikir olarak anlaşılabilirdiği, fakat esas probleme hiçbir zaman gelememiş bir eserdir (Faruki, 1982). Foucault ve Spivak, temsil ve görelî mevcudiyet sorunlarının farkında oldukları için anlaşılamayacak bir aslın peşinde koşmamışlar, bunun yerine sadece esas problem ile meşgul olmuşlardır. Nitekim söz konusu esas problem de zor ve meşakkatli bir problemdir.

Bir tür İslâmî bilginin aktüel mevcudiyeti için onu önceleyen olgusal ve özerk bir tecrübeye ihtiyaç vardır. “Modern dönemde” şeklinde işarette bulunduğumuz dönemin kapsayıcılığı Müslüman toplumları da içerisinde buldurmaya devam ettiği müddetçe böyle bir tecrübeden söz edemeyeceğiz. Foucault ve Edward W. Said’in Turner tarafından İslâmî bilgi ve geleneğe ilişkin imaları bakımından köktencilikle (fundamentalism) beraber anılmalarının gerekçesi de budur. İkisi de bilginin İslâmîleştirilmesinde sekülerizme ve Max Weber sosyolojisine açıkça karşı çıkmaktaydılar (Turner, 2003: 7). Foucault ve Spivak, bizim bağlamımızda, toplumsal olguların incelenmesi çerçevesinde birer örnek eleştirmendir ve felsefi zemini kullanarak yarattıkları eleştiriler ilham vericidir. Bunun dışında onların dili Türkçe değildir ve olmaması gerekip de gerçekleşen üzerine konuştukları için sistematik birer düşünce geliştirmiş değillerdir. Biz, varolanı reddetmek yerine onunla beraber felsefi zeminde Türkçe düşünmenin ve konuşmanın imkânı üzerinden

yürümek istiyoruz. Böyle yaklaştığımızda Türkiye’de meydana gelen toplumsal nitelikli hâdise ve kavramları daha gerçekçi betimleyebileceğimizi ve tahlil edebileceğimizi düşünüyoruz. Aksi takdirde Tönnies’in İngilizceye “community” olarak çevrilmiş teriminin Türkçede “cemaat” olarak anlaşılmasının, aynı İngilizce terimin türevi olan “communism”in Türkçede “cemaatçilik” olarak çevrilmemesiyle yarattığı mantıksal ve kavramsal boşlukları yakalayabilmenin bir yolu bulunamayacaktır. Ayrıca “cemaat”, İslâm’ın özerk tecrübesindeki tarihi cemaat kavramı mıdır, Tönnies’in cemaati midir, yoksa modern Türkiye’de son on yıllarda karşımıza çıkan cemaat midir? Toplumsal nitelikli olgulara ilişkin kavramlar netleştirilmediğinde düşünen zihin de netleşmeyecektir ve olgularla zihinler arasında bir uzaklık ve hatta zamanla garabet ortaya çıkacaktır. Bu handikapı bertaraf edebilmenin bir yolu, “yerli bilgi” sorunundan haberdar olmak ve toplumsal nitelikli olay ve kavramlara felsefeyle yaklaşmaktır.

### Türkiye’de Ne Oluyor?

Türkiye’de ne olduğunu anlamak için ülkemizde Sosyoloji camiasında saygıdeğer bir konumu bulunan Özer Ozankaya’nın 2002 yılında yayınlanan “Türkiye Cumhuriyeti’nin Kuruluşuna Temel Olan “Cumhuriyet” Ya da “Demokrasi”” başlıklı bir yazısından alıntılanacak bir pasaj işimize yarayabilir:

b) “Cumhuriyet demokrasi değildir” diyen görüş, laiklik karşıtlarıyla “uzlaşma”yı öneren tutumuyla da gerçekte yeni-sömürgecilik demek olan “küreselleşmeci”liğin sözcülüğünü yaptığını ortaya koyuyor:

“Bizim gündemimizi teşkil eden bir uzlaşma alanı da laiklik ve teokratik devlet ikilemiyle ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda çeşitli görüşlerin varlığını doğal ve hoş görmek suretiyle bir uzlaşma zemininin hazırlanması gerektiğine inanıyorum. “(Doç. Dr. Korel Göymen, “Sosyal Demokrasinin Evrensel İlkeleri, Amaçları, Türkiye Çerçevesi”, **CHP Parti Eğitimcileri Seminer Ders Notları**, CHP Yayını, 2000, s. 307-8). “Cumhuriyet demokrasi değildir!” diyenler, laikliğin demokrasinin özü demek olduğunu, bu özden verilen ödünlerin, bir bölümü açıkça teröre batmış Hizbullah, Taliban, Kaplancılar... gibi örgütlemeleri doğurduğu, bir bölümü daha sinsice özel okul ve kurslarda onbinlerce çocuğu demokrasiye karşıt, dinsel dünya görüşüyle biçimlendirmeye yönelmiş Güleni ve benzeri Orta-Çağ artığı tarikatları hortlattığı, sömürgeci Batı’nın da bunları desteklediği üzerinde hiç durmuyor, tutumlarının bu demokrasi düşmanı örgütlenmelere meşruluk kazandırmak ve bunların siyasal partiler biçiminde örgütlenmelerine olanak vermek anlamına geldiğini bilmezlikten geliyorlar. Oysa Cumhuriyet’in kuruluşundan beri, Atatürk’ün deyişleriyle “Cumhuriyete karşı komplo”lar hep bu kılıf altında kurulmuştur (Ozankaya, 2002: 5).

Ozankaya, alıntılanmış yukarıdaki pasajda yer alan sözlerinde, kendince haklı olduğu bir konuda Türkiye’yi uyarmaya çalışıyor. Nitekim bize göre, küreselleşmeciliğin yeni bir sömürgecilik yarattığı, demokrasiyi Cumhuriyet’in karşısına yerleştirenlerin esas itibarıyla bir rejim değişikliğine çalıştıkları ve Gülcülüğün sinsî bir örgütlenme olduğu konularında kesinlikle haklıdır. Ne var ki, Alain Touraine’den öğrendiğimize göre, esas itibarıyla “Cumhuriyet-Demokrasi” ikilemi, bir tür “Fransa-İngiltere” tartışmasıdır ve Türkiye gibi ülkelerdeki izdüşümüyle amaçlanan, Fransız tarzı modernleşme yerine artık İngiltere tarzı bir modernleşmenin tercih edilmesidir. Nitekim Touraine, Fransa için de İngiltere modernleşmesinin tercih edilmesi gerektiğini açıkça dile getirmektedir. O, *A New Paradigm for Understanding Today’s World* isimlendirmesiyle İngilizceye çevrilmiş eserinde Avrupa Birliği’nin sonunun geldiğini ve Fransa’nın küreselleşmeye katılması gerektiğini söylemektedir (Touraine, 2007; 2011: 62-63). Bu vakia karşısında Ozankaya’nın cumhuriyet ile demokrasinin eşanlamlı iki kavram olduğu konusunda direktmesi ve üstelik “Türkiye Cumhuriyeti”ndeki “Cumhuriyet” ile sosyoloji ve siyaset felsefesindeki tartışmada yer alan cumhuriyeti eşleştirmiş olması yanlıştır. Çünkü hem tecrübî olarak modern Avrupa özelinde ikisi eşanlamlı değildir, hem de ülkenin ismindeki “Cumhuriyet” ile tartışmada yer alan cumhuriyet aynı değildir. Ayrıca sömürgeci söz edip sömürgecilere karşı çıktığını göstermek isterken, bizzat sömürgeci de Ortadoğu için laikliği münasip bulduklarını göz ardı ederek tüm laiklik eleştirmenlerini sömürgecilere hizmet edenlerle bir tutmaktadır. Üçüncü olarak, Gülcülük, Ortaçağ artığı bir tarikat değildir; aksine sinsîliğini modern kültürden almış, tamamıyla çağdaş ve olgusal olarak tarikat karşıtı terörist bir harekettir. Ozankaya, İslâm’a dair bilgi eksikliği dolayısıyla uyarmak üzere ikna etmek istediği insanları muarızlarına kapatacak bir üslup kullanmaktadır. Dördüncü olarak ise, 15 Temmuz 2016 tarihinde özellikle İstanbul ve Ankara’da meydana gelen menfur darbe teşebbüsünden sonra şimdilerde Türkiye’nin genelinde rast gelindiği üzere, Ozankaya da, belirli bir yönetim organının kendi tarihindeki değerlendirmeleriyle devletin bütününe eş tutma girişiminde bulunmaktadır. Ozankaya’nın yazısının yayınlandığı dönem, Türkiye’de “28 Şubat Dönemi” olarak bilinen bir dönemdir ve Türkiye’nin ulusal güvenliğini ilgilendiren konularda toplumsal değerlendirme yapıyorken insanların hepsini toptan suçlamayacak bir üslup kullanmak gereklidir.

Ozankaya’nın değerlendirmelerindeki isabetlilik ve haklılığın anlaşılabilmesi ve takdir edilebilmesi için “15 Temmuz 2016 Darbe Teşebbüsü”nün yaşanması gerekmiyordu diyebilir miyiz? Maalesef diyemeyiz. Çünkü yukarıda temas ettiğimiz bazı yanlışlıklar, bilgi eksiklikleri ve üslup hataları, toplumsal bir olay hakkında bilgilendirilmesi ve uyarılması hedeflenen insan, kurum ve

kuruluşları bilgilendirmek ve uyarmak yerine yazıdan uzaklaştırmaktadır. Yerli bilgi, kavram ve terminoloji bulunmadığı için Türkiye ve Türkçede gerçekleşen veya olan öncelikle ve daima bu ya da buna benzer bir şeydir. Akademik ve bilimsel bir çalışma, kendini özellikle din karşıtı olduğunu düşündürecek tarzda sunarsa, onda verilen bilgilerin isabetliliği ve haklılığı iyi niyetli ve akli başında insanların bile dikkatlerini çekmeyebilir. Benzeri bir durum, günümüzde Fethullahçı Terör Örgütü (FETÖ) olarak kabul edilmiş sinsi bir toplumsal hareketin “cemaat” kavramı özelinde değerlendirilerek bütün İslâmî ve İslâm-dışı cemaatlerin olumsuzlanmaları riskinde söz konusudur. Bununla beraber Türkiye’de cemaatlerin masum olmayışı ve birtakım hak ihlallerine ve suçlara katılmaları başka ve göz ardı edilemeyecek bir vakıadır. Tönnies’in, İslâm’ın ve çağdaşlığın cemaat kavramları nasıl birbirinden özenle ayrılmalıysa ve nasıl Ozankaya’nın üslubunda bir yanlışlık bulunuyorsa, benzer şekilde fırka, tarikat ve cemaatler birbirlerinden ayrılmadığında ve tamamına toptan olumlu ya da olumsuz yaklaşıldığında yanlış yapılmış olacaktır. Türkiye’de birçok problem gibi, fırkalaşma ve cemaatleşmeye ilişkin problemlerle de esas itibarıyla insan sorunundan kaynaklanmaktadır. İnsanın üzerini şu veya bu şekilde örtmenin ve kelimelere yönelerek hedef saptırmanın bir gereği yoktur. Türkiye’de yaşayan insanların önemli açmazları vardır ve problemler büyük ölçüde söz konusu açmazlardan kaynaklanmaktadır.

Türkiye’nin modernleşmesinde Şerif Mardin ve Murat Belge gibi birçok araştırmacının dile taşıyabildiklerinin ötesinde “yukarıdan aşağıya gerçekleşen modernleşme”nin sebebi, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu rejiminin benimsediği yanlış politikalar değildir (Mardin, 2002; Belge, 2012). Kimi zaman “Kemalizm”, kimi zaman da “militarist modernleşme” olarak kavramsallaştırılan sürecin ana etkeni, bütün bir Kıta Avrupası’nın yanlış modernleşmesinde görünür olmuştur ve yukarıda Toraine’in aktarılan görüşlerinden hiç olmazsa Fransa özelinde bu vakta açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla Türk modernleşmesinde hem yerel dinamikleri altüst eden, hem de İslâm medeniyetinden uzaklaşma eğilimiyle din karşıtı bir tutum olarak kendini sergiliyor görünen Tanzimat sonrasındaki sürecin hazırlayıcıları aydınlar ve akademisyenler kadar aslında Türkiye’nin bütün insanlarıdır. Modern dönemde Türkiye’deki fırkalaşma ve cemaatleşme pratikleri ile modernist-küreselleşmeci-terörist bir hareket olan ve amacı bütünüyle modern öncesi İslâm tarihinin unutturulması olan Güleni hareketin mevcudiyeti, bir tür garabetle var değildir ve arkasında yerel insan profili etkilidir. Fırkalaşma, cemaatleşme ve Gülenilik olgularının birer garabet olarak görülüp profesyonel bilginin nesnesi haline getirilmelerinin dolaylı olarak engellenmesi yerine bunların insan niteliğimiz bakımından incelenmeleri lüzumludur. Bilgi ve bilim, garabetler ve ahlaki ithamlarla uğraşmak yerine Türkiye’de önce yerli bilgi ve olgularla meşgul olmalıdır.



İsmail Kara’nın *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslâm* adlı çalışmasında saptadığı muhtevaya uygun olarak, gerçekten de modern dönemde Türkiye din ile de dinsiz de yapamayan bir ülke konumundadır ve Diyanet İşleri Başkanlığı, din ile devlet arasında sıkışmış bir kurum olup, ülkedeki insan malzemesine ve olgulara uzaktır. Bu kurumun yetki ve sorumluluklarının nerede dine göre, nerede devlete göre ve nerede insan malzemesine göre şekillendiği belirlenmemiştir. Ayrıca özel olarak Fethullah Gülen, hem tarikatçı değildir, hem modernisttir ve hem de siyasal İslâm hareketlerinin düşmanıdır (Kara, 2008: 13-24, 61-92, 346-360). Böyle bir vakıa karşısında okuryazar insanlar bile “dinin kaynağı bir değil midir?” diye soracak kadar kendi ülkelerindeki insan malzemesine ve onun ihtiyaçlarına cevap olması gereken bilimsel akıl yürütmelere yabancılaşmışlar ise, bu takdirde, dini meselelerin, üstelik olgusal bir karşılıkları bulunmadığı halde tartışılarak çeşitli fırkalaşmaların teşekkül etmesi ve maişet derdiyle tarihsel İslâm’ı mümkün olduğunca bir arada sürdürmek isteyen insanların cemaatleri yaratmaları akli nedenselliğe aykırı bulunabilir mi? Özel olarak Güleni hareket için sorulması gerekli soru, bunların şeriatçı bir yapılanmayla ilişkilendirilmelerini ve İslâm’ın yeniden olumsuzlanmasını içeren bir soru değil de Güleni hareketin nasıl olup da uluslararasılaştığını ve İslâm temelli görüldüğü halde nasıl İslâm’a karşı kullanılabilir şekilde yapılandırılabilirdiğini araştıran bir soru olmalıydı. Ozankaya’nın yukarıda aktardığımız görüşlerinde görünür olan “dinsel dünya görüşü” ithamı hatalıdır, fakat Gülen hareketi için kullandığı “sinsilik” niteliği önemlidir ve yol göstericidir. Bu ise, fırkalaşma ve cemaatleşmenin yanı sıra Ş. Teoman Duralı’nın İslâm medeniyetiyle mukayeseli olarak yer verdiği ve tartıştığı ‘ahlaksız bencillik’ ile ilgilidir ki, bu kişilik yapısı, İngiliz-Yahudi medeniyetinin dünya tasavvurunda mevcuttur (Duralı, 2003: 94-95).

Modern Türkiye’de teşekkül etmiş fırkalaşmalar, muamelat dediğimiz günlük hukuki ve bilgi ilişkilerini genellikle etkilemeyecek ve hatta ahlaki davranışlara bile bir tesiri olmayacak nitelikte inanç ve ahlakla ilgili sorunlara dair yapay zihinsel sığınak gereksinimlerinin ürünü olarak mevcuttur. İnsan malzemesindeki gerekçe, İslâm’ın unutulmaması ve zihnin bir şekilde İslâm ile meşgul olmaya devam etmesi kaygısıdır. Olgusal gerekçe, modern dönemde din ve özel olarak İslâm için ancak bu ölçekte imkân bulunabilmesi ve insanların çalışma hayatından getirdikleri psikolojik sıkışmışlıkları aşmak üzere dinin duygusal boyutlarına sığınmalarındır. Dinin ve özel olarak İslâm’ın Türkiye’de daha fazla konuşulmaya başlaması birçok kişi için sevindirici bir gelişmedir, çünkü insanlar öyle veya böyle İslâm ile zihinsel olarak meşgul olmaktadır. Bu da fırkalaşmaların mevcudiyetini ve İslâmî anlatıları ticari maksatla kullanan insanların meşrulaşmasını tetiklemektedir. Toplumsal risk hesabı bulunmayan ve üstelik sigorta kavramının yeterince gelişmediği bir

toplumsal alışveriş şeklinde İslâm'ın hayali firkalaşmalar yaratacak şekilde tedavülde bulunması garipsenecek bir gelişme değildir. Sözgelimi Nilüfer Göle'nin editörlüğünde yayınlanmış olan *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*'nde, "İslâm", "kamu" ve "yeni"nin muhtevası daha kararlaştırılmaksızın cinsellik, ahlak, tatil, cemaat ve Yaşar Nuri Öztürk gibi kavram, olgu veya bileşenlerin istikrarlı birer yapı olarak incelenmeye çalışılmış olmaları, İslâm'ın Türkiye'de 1990'lı yıllarda ve sonrasında neden bu kadar çok konuşulmaya başlandığının hiç anlaşılmadığını göstermektedir (Göle, 2000). Ozankaya'nın tespiti daha yerindedir. İslâm'ın Türkiye modernleşmesindeki bu aşaması, küreselleşme sömürgeciliğinin işine gelmiştir. Dolayısıyla Türkiye'deki firkalaşma olgusu, gerekçeleri bulunabilen bir toplumsal gereksinimler silsilesinin ürünü olarak ve sadece zihinsel ve psikolojik nitelikli bağlamlara hizmet etmek üzere mevcuttur. Oysa yukarıda gördüğümüz üzere, İslâm'ın klasik çağındaki firkalaşmalar, toplumsal, siyasi, hukuki ve bilgisel nitelikli gerçek insani ilişkilerin neticesinde bir ihtiyaç olarak olgusallaşmıştır.

Modern Türkiye'de teşekkül etmiş cemaatler, tarihsel İslâmî duygular ile maişet derdini birlikte yaşayan insanların sığınma mekânları ve zamanları olarak mevcuttur. Cemaatlerin üyeleri, bir bakıma Kıta Avrupası'nda bir kısmı Balkan ülkeleri olarak görünen Doğu bloğu Avrupa ülkelerini andırmaktadır. Osmanlı Devleti ile modern Avrupa arasında bilinç krizi yaşayıp da tercihini Sosyalist Sovyet Cumhuriyetler Birliği'nden yana kullanmış olan ülkelerin içerisinde buldukları durum, esas itibarıyla, Avrupalı olamamaktı. Türkiye'deki insanlar maişet derdlerini garantiye almak ve düzenli ve istikrarlı bir yaşama kavuşmak bakımından Avrupalı olamadılar. Cemaatleşerek yalnızlığı, Avrupa kompleksini, İslâmsızlığı ve maişet derdini bertaraf etmek istediler. Gülencilik hareketinde görüldüğü üzere teröristçe olmasa da bu cemaatlerin bünyesinde çeşitli ahlaksızlıkların ve suça iştiraklerin gelişmesi kaçınılmazdı ve bu durum, çoğunlukla içerisinde yaşadıkları insan malzemesinin niteliğinden kaynaklandı. Cemaatler ile bir bakıma toplumsal kirlenmenin veya İslâm'ın yozlaştığının meydana geldiği öne sürülemez. Böyle bir iddia, insani ve toplumsal gerçekliğin üzerini örtmeye ve olguyu inkâra yönelir. İyi veya kötü ya da temiz veya kirli olacak bir tercih söz konusu değildi. Maişet derdi veya Avrupalıya benzemek kaygısıyla hayatta kalmayı yeğlemek, kavramsal bir bağlam olarak kapitalizmle ilişkili olmak zorunda değildir ve nitekim ilişkili değildir de. Öte yandan bu dünyevi varolma tarzı, Müslüman birey ve toplumların sekülerleşmesiyle de ilişkilendirilemez. Modernliğin iki temel bileşeni olarak kapitalizm ve sekülerizm, her modern mevcudiyeti derhal izah edebilen ve gelişmemiş toplumların görece tecrübelerini anlamamıza yarayabilecek iki kavram değildir. Cemaat olgusu, kapitalizm ve sekülerizmden bağımsız gelişmiş değildir, ama söz konusu iki kavramın doğrudan ürünü de değildir.

## Sonuç

Bu çalışmada, Wittgensteinci dilsel bağlamdan anlam çıkarma yöntemi, Foucaultcu arkeolojik analiz yöntemi ve Spivakçı psikanaliz yöntemi kullanılarak, “fırka” ve “cemaat” kavramlarının modern öncesi İslâm literatüründe, Tönnies’ten hareket eden modern sosyolojiden esinlenen Türkçe din sosyolojisi literatüründe ve nihayet Türkiye’de son on yıllarda olgusal olarak izlenebilen toplumsal gelişmelerde kazanmış olduğu farklı anlamlar tespit edilmeye çalışılmış; bu arada modern Türkiye’de firkalaşma ve cemaatleşme şeklinde açığa çıkan toplumsal görünürlüklerin “yerli bilgi” ihtiyacı ve insan gerçeği bakımından anlamı felsefi olarak tahlil edilmiştir. Buna göre, modern öncesi İslâmî birer terim olarak fırka ve cemaatin, özerk ve bağımsız bir İslâm toplumunun serbest iradeye dayalı vatandaşları olan insanların günlük yaşam ve gereksinimlerinden kaynaklanan itikadi farklılaşmayı/çeşitliliği ve müşterek ümmet bilincini ifade etmek üzere kullanılan iki kavram oldukları; Tönnies ve ondan ilham alan modern sosyolojinin, “cemaat” (“community”) ve “cemiyet” (“society”) ayrımını, toplumsal risk hesabıyla hareket eden ulusal bilinçlerin yarattığı her bir rasyonalite bağlamında işlevsel kıldıkları ve burada cemaatin, ulusal bilincin yarattığı rasyonaliteden yoksun örgütlenmeleri ifade ettiği; Türkçede kaleme alınmış din sosyolojisi araştırmalarında, İslâm özelindeki dini ayrışmaların gerçekçi sanıldığı ve hatayla öyle sunuldukları, ayrıca cemaat teriminin netleştirilmemiş olduğu; modern Türkiye’de ise, fırkanın, hayata dokunmayan itikadi tartışmalardan kaynaklanan entelektüel ayrılıkların her birini, cemaatin, maişet derdiyle İslâm’ın ahlaki duyarlılıklarını bir arada sürdürmek zorunda kalmış insanların sığındıkları belirli mekânlar ve zamanlardan müteşekkil oluşumların her biri olduğu, ayrıca firkalaşma ve cemaatlerin birer garabet değil, aksine olağan birer insani hâdise olarak geliştikleri anlaşılmış bulunmaktadır.

Türkiye’de “yerli bilgi” ihtiyacı bulunmaktadır ve garabet olarak nitelendirilebilecek esas olgu, söz konusu ihtiyacın bile hesabı verilmiş profesyonel ve akademik çalışmalar bağlamında ancak İngilizce “the Native Informant” kavramsallaştırmasından tercüme edilmiş olmasıdır. Oryantalizmin yarattığı sorunları bertaraf etmek üzere tercih edilebilecek alternatif yol ve yöntemler de yeni bir oryantalizm yaratabilecek nitelikte riskler taşımaktadır, çünkü kaynak itibarıyla onlar da Türkçe değildirlir ve tarihsel olarak Avrupa-merkezci bir terminolojiyi önvarsaymaktadırlar. İkinci olarak, firkalaşma ve cemaatleşme olgularının incelenmesi sırasında Türkiye’deki müşterek his ve akıl eksikliği, bizzat mevcudiyetleri idrak etmek yerine bunları savunmak, reddetmek veya olumsuzlamak gibi bilimsel kaygıları akamete uğratan ek kaygılar yaratabilmektedir. Böylelikle hayali olarak mevcut olan modern fırka görünümleri ve maişet derdi dışında gerçekçi bir sorunu bulunmayan cemaatlerin anlam dolayimleri da yanlış teşhis edilebilmektedir. Üçüncü olarak,

söz konusu yanlış teşhisin bir örneği, Türkiye'deki bazı cemaat görünümlü yapıların, sömürgeci küreselleşmecilikle ilişkisinin kurulamamasıdır. Türkiye'de İslâm'ın söylemsel olarak meşruiyet kazanmasıyla Batıda köktencilikle irtibatlandırılan siyasal İslâm'ın gerilemesi ve küreselleşmenin kabul ettiği Müslüman tipolojisinin yaygınlaşması arasında bir paralellik mevcuttur. Bu paralellik, Türkçe terminoloji sorunlarının yanı sıra birbiriyle ilişkisizlik ve hissizlik içerisindeki insan yekûnu nedeniyle müşterek akıl açısından bir türlü teşhis edilememektedir. Müşterek akıl, ulusal veya nasyonal çıkarları özümsemiş ve tüm farklılaşmalara rağmen bu çıkarlardan hiçbir zaman ödün vermeyen insanların bir toplumda bir arada yaşaması ve bilgi yaratabilmeleriyle varolur. Türkiye'de böyle bir akıl gelişimini henüz tamamlamış değildir ve gelişme aşamasındadır. 15 Temmuz 2016 tarihinde gerçekleşen menfur darbe teşebbüsüne gösterilen toplumsal tepkinin mevcudiyeti, bu bağlamda önemli ve olumludur.

Türkiye'deki fırkalaşmaların veya İslâm inancı bakımından farklılaşmaların, toplumsal yaşamla gerçekçi karşılıklılığı ve özerk bir serüveni bulunmadığı için, bireylerin dine saygın bakışları ve akıl yürütmeleri açısından doğuracağı çeşitli sakıncalar bulunmaktadır. Açık bir deyişle, İslâm'a ilişkin inanç tartışmalarının gerçek yaşamda bir karşılığı bulunmamakta ve aslında İslâmî yaşam ve tartışmalar için gerçek hayatın reddedilmesi veya ondan kaçınılması gerekmektedir. Akli gerçeklik bakımından boşlukta bıraktığı için –çünkü aklın sağlıklı işleyebilmesi için daima birbirine bağlanması gerekli iki somut ve ya etki itibarıyla gerçek mevcuda ihtiyaç vardır- Türkiye'deki İslâmî fırkalaşmalar görece zararlıdır. Türkiye'deki cemaatleşmeler, birer olağanlıkla gelişmiş oldukları halde ve İslâm'ın tarihsel hissedişlerini ve ülkedeki bireylerin ulusal birer aidiyet edinmelerini temin ediyor olmalarına rağmen, toplumsal yaşamı parçalanmış şekilde algılatmaya alıştırdıkları ve insan malzemesinde mevcut olan hedefsiz bencillikleri idare edemedikleri için çeşitli toplumsal sakıncalar yaratmaktadırlar. Nasıl klasik İslâm'a ilişkin yapı, kurum ve kavramlar için iyi ve kötü üzerinden ya da onları savunmak veya yermek üzerinden değil de sadece içerisinde geliştikleri toplumların ne tür ihtiyaçlarını giderdikleriyle ilgili bir teşhiste bulunulması bilimsel ve lüzumluysa, cemaatler ve Türkiye toplumu bağlamında da benzeri bir bilimsellik ve gereklilik söz konusudur. Bizzat var ve gerçek olana onu reddedecek ve kötüleyecek tarzda yaklaşmak fayda getirmeyecektir. Bu nedenle Türkiye'de cemaatler varsa, onların mevcudiyetlerinin bir ihtiyaca tekabül ettikleri kabul edilmek durumundadır. Yani cemaatler ne iyidir ve ne de kötüdür, sadece vardır ve onların iyi ve kötüyü ilgilendiren tüm tesirleri -tıpkı mevcudiyetleri gibi- Türkiye'nin insan niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bunu reddetmek veya eleştirme girişiminde bulunmak, inattan veya cehaletten kaynaklanabilir. Bu arada Türkiye'de fırkalaşma veya dini inanca ilişkin farklılaşmalar ile cemaatlerin

mevcudiyetinden kaynaklanan ve yeni toplumsal alışkanlıklar yoluyla yeni din algıları üreten süreçleri birbirinden ayırt etmek gerekmektedir.

Özel olarak ise, Gülenî hareket gibi küreselleşmeci-sömürgeci politikanın Türkiye’deki uzantısı olarak faaliyet gösteren toplumsal yapılar, cemaat niteliğindeki mevcudiyetleri suiistimal etmek üzere cemaat görünümünde yapılanmışlardır. Onların varlığını bertaraf etmenin yolu, önce kelimeler ve kurumlarla oynamak değildir. Zira cemaat veya başka bir kurum, kavram ve olgu yok edildiğinde zamanla gelişip kabul gören yeni kurum, kavram ve olgu her ne ise, aynı insan bağlamında onlar da suiistimal edilebilir demektir. Toplumsal ihtiyaçlara cevap verirken ulusal bütünlüğe, akla ve güvenliğe zarar vermeyecek yapıların mevcudiyetleri, öncelikle insan niteliğinin emek verilerek gerçek yaşam ölçüğünde iyileştirilmesi, özellikle devlet kurumları ve zenginlik dağıtımlarının (sermaye gurupları) çete gibi çalışan ve bir an için iyi veya kötü gibi görünebilen bütün oluşumlardan ayıklanması ve yerli bilginin geliştirilmesiyle mümkün olabilir.

#### Kaynakça

- AKYÜZ, İ. (2014), “İslam’da Dini Pratiklerin Toplumsal Dayanışmaya Etkisi”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 25:1, (Summer)
- BELGE, M. (2012), *Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye Örneği*, İletişim Yayınları, 2. bs., İstanbul.
- BULAÇ, A. (2008), *Din-Kent ve Cemaat: Fethullah Gülen Örneği*, İstanbul:Ufuk Kitap.
- DURALI, Ş. T. (2003), *Çağdaş Küresel Medeniyet Anlamı/Gelişimi/Konumu*, Dergâh Yayınları, 2. bs., İstanbul.
- EL-EŞ’ARÎ, E. H. (1969), *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İbtidâfü’l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 2. bs., Kahire: Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye.
- EREN, S. (2000), “Cemaatsel Oluşum ve Dinin Rolü”, *Dini Araştırmalar*, 3:7 (Mayıs-Ağustos), s. 93-112.
- EŞ-ŞEHRİSTÂNÎ, E. F. (1968), *el-Milel ve’n-Nihal*, thk. Abdülaziz Muhammed Vekil, Kahire: Müessesetü’l-Halebi.
- FARUKI, I. R. (1982), *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, Brentwood: International Islamic Federation.
- FOUCAULT, M. (1972), *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*, çev. A. M. Sheridan Smith, New York: Pantheon Books.
- FOUCAULT, M. (1994), *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books Edition.
- GÖKBERK, M. (1980), *Felsefe Tarihi*, 4. bs., İstanbul: Remzi Kitabevi.
- GÖLE, N. (2000), *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması*, 2. bs., İstanbul: Metis Yayınları.
- GÜNGÖR, E. (1993), *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 5. bs., İstanbul: Ötüken Yayınları.
- GÜRAN, A. E. (1975), *Türkiye Halk İştirâkiyyûn Fırkası Yayın Organları*, İstanbul: Katkı Yayınları.
- KARA, İ. (2008), *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, 2. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları.
- MARDİN, Ş. (2002), *Türk Modernleşmesi*, çev. Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, 2. bs., İstanbul: İletişim Yayınları.

- OZANKAYA, Ö. (2002), “Türkiye Cumhuriyeti’nin Kuruluşuna Temel Olan “Cumhuriyet Ya da “Demokrasi””, *Cumhuriyet ya da Demokrasi*, Yayına Hazırlayan: Özer Ozankaya, Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 1-23.
- ÖZDEMİR, M. (2011), “Türkiye Özelinde Felsefenin Neliğine İlişkin Eleştirel Bir Soruşturma”, *Birey ve Toplum*, 1:1, s. 105-130.
- ÖZDEMİR, M. (2013), “Türk-İslâm Bilim Tarihi Açısından Bilim Tarihi Yazım Biçimleri”, *Bilim ve Yeni Teknolojiler Dergisi*, 17:2, s. 280-291.
- ÖZDEMİR, M. (2014a), “Türkiye’de Dindar Müslümanların Maruz Kaldığı Dışlama Üzerinden Açığa Çıkan Hak Çatışmaları”, *Mütefekkir Akaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1:1, s. 103-128.
- ÖZDEMİR, M. (2014b), “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm’da Felsefenin Konumu”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9:4 (Spring 2014), p. 901-926.
- ÖZDEMİR, M. (2015a), “Üç Mesele” Bakımından *Gazâlî ve İbn Sînâ*, Türkiye Alim Kitapları, Saarbrücken, Almanya.
- ÖZDEMİR, M. (2015b), “Felsefi Bir Bilinç Sorunsalı Olarak Postmodernizm Nasıl Vardır?”, *Milal ve Nihal İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 12:2 (Temmuz-Aralık), s. 25-54.
- SPIVAK, G. C. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason*, 2. bs., London: Harvard University Press.
- TATLILIOĞLU, D. (2009), “Tasavvuf ve Tarikatlara Sosyolojik Bir Bakış”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (IX:1), s. 99-128.
- TOURAINÉ, A. (2007), *A New Paradigm for Understanding Today’s World*, çev. Gregory Elliott, Cambridge/UK: Polity Press.
- TOURAINÉ, A. (2011), *Demokrasi Nedir?*, çev. Olcay Kunal, 5. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,
- TÖNNIES, F. (2001), *Community and Civil Society*, çev. Jose Harris, Margaret Hollis, Cambridge/United Kingdom: Cambridge University Press.
- TURNER, B. S. (1997a), *Max Weber ve İslâm: Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, 2. bs., Ankara: Vadi Yayınları
- TURNER, B. S. (1997b), *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, çev. Ahmet Demirhan, 2. bs., İstanbul: İnsan Yayınları.
- TURNER, B. S. (2003), *Orientalism Postmodernism and Globalism*, 2. bs., London&New York: Routledge.
- WATT, W. M. (1981), *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara: Umran Yayınları.
- WITTGENSTEIN, L. (1999), *Philosophische Untersuchungen Philosophical Investigations* (Almanca ve İngilizce metin birlikte), çev. G. E. M. Anscombe, 2. bs., Oxford: Blackwell Publishers.
- WOLFSON, H. A. (2001), *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- YAZICIOĞLU, M. S. (2014), “Türklerde Kelâm”, *Türk Düşünce Tarihi* içinde, Haz. Hüseyin Gazi Topdemir, 2. bs., Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, s. 103-124.
- ZÜRCHER, E. J. (1992), *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Bağlam Yayınları.