

Cilt/Volume: 5 • Sayı/Issue: 9 • 2015

[insanvetoplum.org](http://insanvetoplum.org)

ISSN: 2146-7099

# insan & toplum

human & society



# insan & toplum

human & society



# İNSAN & TOPLUM

HUMAN & SOCIETY

Cilt / Volume: 5 - Sayı / Issue: 9 - 2015

ISSN: 2146-7099

İnsan & Toplum altı ayda bir yayımlanan uluslararası ve hakemli bir dergidir.  
Human & Society is an international, peer reviewed and biannual journal.

**İlmi Etüdler Derneği Adına İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü /**  
**Owner and Chief Executive Officer**  
Lütfi Sunar

**Editör / Editor-in-Chief**  
Lütfi Sunar / İstanbul Üniversitesi

**Yardımcı Editör / Assistant Editor**  
Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi

#### Editörler / Editors\*

Berat Açıl / İstanbul Şehir Üniversitesi  
Yusuf Alpaydın / Marmara Üniversitesi  
Hediyeullah Aydeniz / Marmara Üniversitesi  
Adem Başpınar / Kırklareli Üniversitesi  
Yunus Çolak / Kırklareli Üniversitesi  
Taha Eğri / İstanbul Üniversitesi

A. Teyfur Erdoğan / Yıldız Teknik Üniversitesi  
Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi  
Necmettin Kızılkaya / İstanbul Üniversitesi  
Lütfi Sunar / İstanbul Üniversitesi  
Murat Şentürk / İstanbul Üniversitesi

#### Yayın Kurulu / Editorial Board\*

Abdel-Rahman Yousri Ahmad / Alexandria University  
Engin Deniz Akarlı / İstanbul Şehir Üniversitesi  
Syed Farid Alatas / National University of Singapore  
Necati Anaz / Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Bünyamin Bezi / Sakarya Üniversitesi  
Aynur Can / Marmara Üniversitesi  
Masudul Alam Choudhury / Sultan Qaboos University  
Murat Çemrek / Ahmet Yesevi Üniversitesi  
Erkan Erdemir / İstanbul Şehir Üniversitesi  
Nihat Erdoğan / İstanbul Şehir Üniversitesi  
Nizar Hermes / University of Oklahoma  
Yunus Kaya / University of North Carolina Wilmington

M. Cüneyt Kaya / İstanbul Üniversitesi  
Douglas Kellner / University of California, Los Angeles  
Abdülhamit Kırmızı / İstanbul Şehir Üniversitesi  
Fahim Khan / Riphah International University  
Haşim Koç / Yunus Emre Enstitüsü  
Stjepan Gabriel Meštrović / Texas A&M University  
Fırat Oruç / Northwestern University  
Ruggero Vimercati Sanseverino / Universität Tübingen  
Volkan Yıldırım Stodolsky / Darul Qasim  
Necdet Subaşı / Gazi Üniversitesi  
Mehmet Hakkı Suçın / Gazi Üniversitesi  
Ferudun Yılmaz / Uludağ Üniversitesi

\*Soyadına göre alfabetik sırada / In alphabetical order by surname

#### Yayın Sekreteri / Secretariat

Hümeysra Dinçer / İlimi Etüdler Derneği

#### Tashih / Proofreading

Dudu Ekinci Demir, Muhammed Asaf Çelen, Semih Atış (Türkçe); Ayşe Aktaş, Mohammad Owais Khan (English)

#### Tasarım / Graphic Design

Furkan Selçuk Ertargin

#### Yayın Türü / Publication Type

Yerel Süreli Yayın / National Periodical

#### Yayın Periyodu / Publishing Period

Altı ayda bir (Haziran ve Aralık aylarında) yayımlanır.  
Published biannually (June and December)

#### Baskı Tarihi / Print Date

Haziran / June 2015

#### Baskı / Printed by

Limit Ofset: Maltepe Mah. Litros Yolu 2.Mat. Sitesi ZA13, Topkapı, Zeytinburnu, İstanbul  
www.limitofset.com info@limitofset.com • Tel: +90 212 567 45 35 - +90 212 567 45 36 • Faks: +90 212 567 45 33

#### İletişim / Correspondence

Halk Cad. Türbe Kapısı Sk. Hektaş İş Mrk. No: 13/4 Üsküdar, İstanbul/Türkiye  
Tel / Faks: +90 216 310 43 18 - www.insanvetoplum.org - editor@insanvetoplum.org

#### Abonelik / Subscription

Dergimizi elektronik ortamdan ücretsiz temin ve takip etmek için web sitemizi ziyaret edebilirsiniz.  
All issues of the Journal are publicly accessible online.

www.insanvetoplum.org



İnsan & Toplum EBSCO, Index Islamicus, CSA Sociological Abstract, CSA Worldwide Political Science Abstracts, CSA Social Services Abstracts, Ulrich's Periodicals Directory, Directory of Open Access Journal (DOAJ), ASOS Index, Citefactor ve TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı indekslerinde taranmaktadır.

Journal of Human & Society is indexed and abstracted by EBSCO, Index Islamicus, CSA Sociological Abstract, CSA Worldwide Political Science Abstracts, CSA Social Services Abstracts, Ulrich's Periodicals Directory, Directory of Open Access Journal (DOAJ), ASOS Index, Citefactor and TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı.



# İçindekiler / Table of Contents

## MAKALELER / ARTICLES

Obedience or Resistance: Muslim Conception of Time as a Reaction to the Authoritarian Turkish Modernization  
**İtaat veya Mukavemet: Otoriter Türk Modernleşmesine Bir Tepki Olarak Müslüman Zaman Algısı**  
İSMAIL ÇAĞLAR / 1

Batı'da Mülkiyet Kavramının Dönüşümü  
**Transformation of Property Concept in the West**  
GÖREM BORA ZENCİRKIRAN / 13

Elmalı Muhammed Hamdi Yazır'ın Gözüyle Osmanlı Son Dönemi Vakıf Meseleleri  
**Elmalı Muhammed Hamdi Yazır on Waqf Issues in the Last Period of Ottoman Empire**  
HAMDI ÇİLİNGİR / 33

The Myth and Reality of Rukiye Hanım in the Context of Turkish Malay Relations (1864-1904)  
**Türk-Malay İlişkileri Bağlamında Rukiye Hanım Gerçekliği ve Kurgusu (1864-1904)**  
MEHMET ÖZAY, EKREM SALTIK / 55

Değişim ile Takiye Arası Nusayiriler/Arap Aleviler  
**Nusairis/Arab Alawites Between Change and Taqiyya**  
ÖZCAN GÜNGÖR / 75

Post-Laik Türkiye?: AK Parti İktidarları ve Güncellenen Laiklik Sözleşmesi  
**Post-Secular Turkey?: Justice and Development Party Governments and Updating the Secular Contract**  
EDİP ASAF BEKAROĞLU / 103

## DEĞERLENDİRMELER / REVIEWS

Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları  
A. TUNÇ ŞEN / 123

Türkiye'de Toplumsal Değişim  
MAHMUT H. AKIN / 128

Tarih Metafiziği ya da Kendilik Bilinci  
TEYFUR ERDOĞDU / 131

Sistematiik Din Sosyolojisi  
BİRSEN BANU OKUTAN / 136

Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı  
KÜBRA BİLGİN TİRYAKİ / 140

The Age of Knowledge: The Dynamic of Universities, Knowledge and Society  
MUHAMMED ERKAN KARABEKMEZ, MERYEM KARABEKMEZ / 144

Türkiye'de Parti ve Seçim Sistemi  
ALİ OSMAN ÇAKMAK / 147

Endişeli Muhafazakarlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye  
FARUK KARAARSLAN / 151

Sosyal Medya ve Gençlik  
YUSUF ADIGÜZEL / 156

Dışil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü  
HİLAL ALKAN / 159

Tütün İçmek Haram mıdır? Bir Osmanlı Risalesi  
MEHMET GEL / 162

Prekarya: Yeni Tehlikeli Sınıf  
SAFİYE ALTINTAŞ / 167



# Obedience or Resistance: Muslim Conception of Time as a Reaction to the Authoritarian Turkish Modernization

İsmail Çağlar\*

**Abstract:** While considerations of Turkish modernization become more varied through studies with a social historical perspective, the limited number of alternative readings of the relationship between religion, state, and society is remarkable. Taking this as a departure point, this study investigates the possibility of analyzing the essence and existence of the different kind of opposition practiced by the ulema and sufis during the single-party period. In mainstream literature, the ulema and sufis' lack of reactive and communal agency against the modernizing reforms has been evaluated as pacifist or conformist. This study focuses on the relationship of these figures to tradition, their different understanding of time and reality, their struggle for dignity and social prestige, and claims that they ultimately form part of an agency and an opposition that is non-modern.

**Keywords:** Time Conceptions, Resistance, Obedience, Turkish Modernization, Modernizing Reforms, Ulema And Sufis.

**Öz:** Sosyal tarih yazımına daha çok vurgu yapan çalışmalarla birlikte Türk modernleşmesi okumaları çeşitlense de din-devlet-toplum ilişkileri göz önüne alındığında literatürdeki alternatif okumaların sayısının yetersizliği dikkat çekmektedir. Bu yetersizlikten hareket eden bu çalışma, tek parti döneminde taşrada ulema ve sufiler tarafından gerçekleştirilen farklı bir muhalefet türünün varlığını ve bu muhalefet türünü analiz etmenin imkânını sorgulamaktadır. Ana akım literatürde, ulema ve sufilerin modernleşmeci reformlara karşı reaktif ve toplumsal bir eylemliliğe girmemeleri pasifizim veya boyun eğme olarak yorumlanmıştır. Bu çalışma bahsedilen figürlerin gelenekle olan ilişkisine, farklı zaman algılarına, farklı gerçeklik algılarına ve verdikleri haysiyet ve prestij mücadelesine odaklanarak, bunların modern dışı bir eylemlilik ve muhalefete karşılık geldiğini iddia etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Zaman Tasavvuru, Direniş, İtaat, Türk Modernleşmesi, Modernleşme Reformları, Ulema ve Sufiler.

\* Assist. Prof., Sabahattin Zaim University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Sociology.

Correspondence: smlcaglar@gmail.com. Address: İstanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Humanities and Social Sciences, 34303, Halkalı, Küçükçekmece, İstanbul, Turkey.

DOI: [dx.doi.org/10.12658/human.society.5.9.M0121](https://doi.org/10.12658/human.society.5.9.M0121)

İnsan ve Toplum, 5(9), 2015



Dominant paradigms in the historiography of Turkish modernization stand as formidable obstacles in understanding and analyzing the reactions to Kemalist modernization that have a top-to-down authoritarian character that aimed at modernizing and westernizing Turkish society by implementing legal reforms. Scholars have a tendency to write political histories of the process and this tendency casts a shadow over the social domain. A specific trend in the political historiography of Turkish modernization presents Turkish modernization as a conflict and break between the 'traditional Ottoman' and the 'modern Republic'. According to these scholars, the 'new' and 'young' Turkish Republic completely changed the religious, traditional, and the Eastern image of Turkish society into the modern Western one. This understanding overemphasizes the importance and functions of modernizing judicial reforms such as the law on the compulsory wearing of hats, the recitation of the Turkish translation of adhan (the Muslim call for prayer), and the law on the unification of education that banned religious education (Tevhid-i-Tedrisat). It concludes that along with the Republic and thanks to these reforms a new Turkish society was established (Berkes, 1998; Lewis, 2002).

At a later date certain scholars focused on the continuity of the Ottoman and Turkish modernization processes, and thus challenged this conflict and break paradigm. Scholars like Erik Jan Zürcher (2004) and Şerif Mardin (2002) called their readers' attention to the aforementioned continuity as well as the common cadres that led these processes. Challenging the conflict and break paradigm was an important contribution to the historiography of Turkish modernization; there was a long way ahead, however, for a thorough social history of Turkish modernization. Despite the fact that these figures used social history to understand Turkish modernization better, at the same time their works still had close ties to political historiography.

Fortunately, these first attempts to challenge political history and its binary oppositions continued with scholars of Turkish modernization focusing on the daily life and agency of ordinary people. A limited number of scholars from different academic disciplines focused on particular aspects of the social history of Turkish modernization. Among them Gavin Brocket, a social historian, conducted research on archival data and mapped the "collective action – specifically those claiming Islamic legitimation – that occurred between 1923 and 1938" (1998, p. 46). After listing and analyzing the cases of collective action in the Atatürk era, Brocket reached several conclusions on the effect of the legal modernizing arrangements on the daily life of the Anatolian people. He claimed that although certain legal arrangements such as the law regarding the usage of the Gregorian Calendar and the observation of Sunday as a weekly holiday had secular effects, they did not affect many Turks in practical terms. Other laws such as the compulsory wearing of hats or the recitation of the Turkish translation of the Muslim call for prayer were superficially observed or almost completely ignored (Borckett, 1998, p. 60).

Besides Gavin Brocket, Hamit Bozarslan, and Umut Azak also studied collective action during the first years of the Turkish Republic. Bozarslan focused on a very controversial example of collective action in 1930, namely the Menemen Incident. Bozarslan revealed the social and economic causes behind the incident, which was generally regarded as a reactionary uprising of allegedly Naqshbandiyya dervishes who aimed to restore Islamic rule in the secular republic. Bozarslan challenged the Kemalist historiography by claiming

that the incident was of a small scale and local support was very limited. The inhabitants of Menemen seemed for the most part uninfluenced by the claims of Dervish Mehmed, the leader of the six 'reactionaries'. They neither supported the 'reactionaries' nor did they try to stop them, choosing instead to observe the affair. Bozaraslan (2000) analyses their silence and concludes that it does not betray an acceptance of Dervish Mehmed and his companions' claims but instead is an indication of social discomfort with the affects of authoritarian modernization, especially with the economic policies of the Kemalist regime that become more unbearable for the peasantry of the Aegean coast, where the town of Menemen was located, during and after the global economic crisis in 1929.

Umut Azak discusses the Menemen Incident from a different perspective. Like Bozaraslan, she underlines the socio-economic crisis and lack of any other means of opposition as the reasons behind the incident. In addition to this, Azak claims that the incident and its discourse served as a convenient medium for Kemalists to silence the political and social opposition: "the event and its aftermath should rather be seen as an episode when the authoritarian regime was challenged and resisted by the opposition, which was in turn slandered by the regime as enemies of the secular republic" (Azak, 2007, p. 158).

### **Ulema and Sufi Positions against Turkish Modernization**

There are also other scholars whose work has revealed stories of resistance for the most part of a non-political nature; stories of social and/or cultural resistance; as well as individual accounts of resistance. Scholars, mostly with an Islamic theology background, place emphasis on the agency of the ulema and sufis. The works of Hülya Küçük, Mustafa Kara, and İsmail Kara are examples of such work. Hülya Küçük, following the declaration of the repressive character of Turkish modernization, listed opposition positions such as "those who supported the National Struggle but changed their attitudes soon after the reforms because they could not comply with them" (2007, p. 126); those who put up a "silent opposition" (2007, p. 128); "those who openly opposed the reforms/regime" (2007, p. 129); and "those who escaped abroad to continue their religious/political activities" (2007, p. 133). Mustafa Kara also attempted to list the various positions adopted by the ulema and sufis and suggested that due to their full submission to God a certain number of them were never anxious about modernization; some others feared about a social collapse as a result of the collapse of religious life; and finally others were quite critical about the authoritarian modernization but remained silent because the repressive state apparatus severely punished and silenced any kind of opposition (M. Kara, 2001, p. 34). İsmail Kara also mentioned differing ulema and sufi positions against authoritarian modernization: those who adopted a wait-and-see strategy (İ. Kara, 2009, p. 186); those who conformed with the republican modernization (İ. Kara, 2009, p. 188-194); and those whose attitude towards modernizing reforms was complicated and contradictory (İ. Kara, 2009, p. 186). Furthermore, İsmail Kara and Mustafa Kara talk about one more specific position against authoritarian Turkish modernization. For them, there was also a number of ulema and sufi figures who did not oppose the authoritarian modernization out of an inability or fear of the fatal consequences of resistance, but simply because they were not interested in reforms or other 'political', 'social' and 'economical' developments, and were happy and content with their sufi life (İ. Kara, 2009, p. 188; M. Kara, 2001, p. 34).

This specific attitude or position underlined by İsmail Kara and Mustafa Kara deserves further attention for the promise it offers of a better understanding of the opposition of the ulema and sufis vis-a-vis the authoritarian modernization. Among many forms of resistance one is usually overlooked in the accounts of resistance and deserves further attention. The basic expression of this specific type of agency was a silent mental resistance. These people did not participate in the public life of the modernizing republic and took refuge in their faith. It was a spontaneous action, an action which was not taken against modernization either intentionally or unintentionally. It was not even an action, but a state in which these people had been living for a long time. Authoritarian modernization did not affect this state in any way.

Şerif Mardin also commented on the condition of this silent mental resistance. According to Mardin, modernization in Ottoman society replaced the traditional Islamic "imaginaire" with a Western-reformist "imaginaire". Yet, the elite and the lower social layers of Ottoman society had different paces of transformation, the latter being considerably slower than the former. As a result, the traditional Islamic "imaginaire" "acquired increasingly ideological dimensions and became an integument, a "social cocoon," within which common people sought protection from the changes introduced by Western-oriented reforms" (Mardin, 1991, p. 121).

The acquired theoretical and practical means of the ulema and sufis served as a medium for creating and maintaining a different habitus or social cocoon in Mardin's conceptualization. Thanks to the comprehensive Islamic tradition –in sufism specifically this included life settings, culture and discourse- they had what they needed for a silent mental resistance in the form of isolation from modern public life. They established their own public and private alternative life, or, in fact, their traditional life, neither intentionally nor unintentionally, but spontaneously transformed into an alternative life. This alternative, however, was not a statement of opposition or a complete denial of modernity, but a totally different state than the modern one. Although modernity might have transformed their lives, it was not its *raison d'être*.

While analyzing the silent mental resistance of the ulema and sufis, one should not forget some basic constraints and limitations. First, it should be noted that these specific positions and actions were not dominant attitudes - they were only some among many different cases. On the other hand, these attitudes were not unique but were shared by many ulema and sufis. It should also not be forgotten that the agents of these specific opposition groups belonged to the former elites of their society and had been alienated and marginalized by the modernizing reforms. The ulema and sufis concerned were men –not women– with an elite profile who wrote books and poems; studied the highly sophisticated texts of the sufi tradition; engaged in fine arts as producers, creators, audience and respondents; had received formal higher education; and, in most cases, had a high economic status. Yet they were the elites of the ancient regime and their distinguishing characteristics meant nothing in the modern republic. Finally, it is not and cannot be known whether these people were following a well-designed intentional opposition or they continued to live their personal lives as they had before the authoritarian republican reforms. This means that it is the researcher's gaze that proclaims their agency as opposition. With these constraints and limitations in mind we can continue, however, our quest for a better understanding of a specific type of agency during the authoritarian modernization.

## Time Conception as an Opposition

The basic means for the ulema and sufis to form and maintain a silent mental resistance was a sui generis conception of time that was totally different from the modern one. It was not a "non" or "anti" modern conception of time but the traditional Muslim one that had its roots in centuries-long Islamic beliefs and practices. The different time conceptions of the various actors is a topic that is densely discussed in sociology and anthropology literature (Munn, 1992, pp. 93-123). Durkheim, for example, differentiates between personal time and social time and portrays, like Bergson, "inner *durée* as qualitatively differentiated but unsegmented, temporal movement" (Munn, 1992, p. 95). Yet different time conceptions, as Durkheim and Bergson have discussed, do not have strategic characteristics. Bourdieu is one of the rare figures who deals with time as a strategic notion. The actor, as discussed by Bourdieu, has the capability of "strategically manipulating time" (Munn, 1992, p. 107). However such a strategic manipulation of time does not have the direct oppositional characteristics as defined in this study. Examples of power-related conceptualizations of time can be seen in colonialism literature as for instance the implementation of a new calendar as a colonial method of governance (Munn, 1992, p. 23). Although time conceptualization in colonialism literature includes a power dimension, it is mostly about the dominant power instead of the oppositional one. Therefore the manner in which the oppositional function of Muslim conception of time is discussed in this study is different than the aforementioned examples.

One of the most important components of Muslim conception of time was a faith in destiny: everything is decided by the supreme will of God even before the first day of creation and will be experienced or occur when its time to transpire arrives. Their faith in destiny enabled the ulema and sufis to not give a face to face battle with modernization; they stopped for a while, questioned what was occurring (understood the problem), found a proper solution for the problem from the meaning and value system that they generated, and finally applied this solution. In order to understand the faith in destiny and the different conception of time among the ulema and sufis, and the type of agency this offered them, it is useful to draw attention to the term that often occurs in sufi texts: *ibn al-waqt*, the son of time. In tasawwuf terms, the *ibn al-waqt* is the one who has cleansed himself of the worries of the past and present, and carries out the necessities of time while being inert and without volition in the face of divine manifestations (Ceyhan, 2012). Without entering into a reactionary opposition to modernist reforms, and acting according to the requirements of time, while preparing for the potentially better future rather than engaging in momentary responses were, according to this understanding, all strategic responses rather than expressions of passivity and inertness.

Their faith in destiny offered them a conception of time that freed them from the burden of giving immediate, vis-à-vis reactions to every modernizing action of the Kemalist republic. Kemalist historiography propagates the idea that the oppositional collective actions of the early republican period had a "religious reactionary" motivation that aimed to re-establish the "backward Sharia" rule in the country. Well-established scholars, on the other hand, agree on the idea that the real motivation behind the collective actions was the modernizing reforms rather than a stream of regime-opposing "religious reactions" and the collective actions rarely garnered support or participation from the local ulema and sufi figures

(Azak, 2007, p. 156; Brockett, 1998, p. 54). If the ulema and sufis were to adopt a reactive and defensive position – surely they were oppositional but not reactive or defensive – against modernizing reforms that would consume a lot of their time and energy, and their remaining time, therefore, would not be enough for a long-term, institutional, well-qualified identity against the modern identity offered by the Kemalists. Such an oppositional position and conception of time was something totally contrary to the spontaneity and impetuosity of Kemalist modernizers and it constituted a further symbolic and cultural medium of opposition. As an inseparable part of their radical modernizing character, Kemalists were members of a “spontaneous generation” that meant their emphasis was always on “doing” instead of “thinking” (Adivar, 1929, p. 29-30). This spontaneity was an advantage in the times of “doing” yet it turned out to be the opposite when a more broad and comprehensive task of transformation was necessary. Kemalists’ inability to fulfill the comprehensive task of transformation served as a point of departure for the opposition of the ulema and sufis. On the one hand, the ulema and sufis accepted or did not resist what Kemalists “did” in the name of modernization, and, on the other, they “thought”, analyzed, evaluated, and searched for their chances of survival on a different level within society after the Kemalist modernization. Although the difference between layers of “doing” and “thinking” is not merely a matter of time, Şerif Mardin’s manifestation of the difference as “Kemalist thought decades, whereas conservatives thought millennia” is worth mentioning (Mardin, 2002, p. 50).

The state of silent mental resistance becomes meaningful at the nexus of Kemalist spontaneity and conservative faith in destiny. Kemalists chanted the motto, “In the space of a small time we have accomplished many great deeds. [...] We will succeed at greater deeds in less time”. The closure of the Dervish Lodges was, for instance, an example of the “many great deeds” of Kemalists. It is known that dervish lodges disappeared only in theory – they did not cease to exist after their closure. Some ulema and sufis think that it was not the new regime that closed the dervish lodges but rather their misuse of them and corruption from within. For example, Sheikh Şemseddin Efendi (1876-1936), who was the Sheik of Misri Dervish Lodge in Bursa, was one of those who thought that dervishes and Sheiks started to follow their own interests rather than the essence of sufism –the agreement between subject-believer and master- and this was the real reason for the closure of the dervish lodges (M. Kara, 2001, p. 26). What is more interesting is that Şemseddin Efendi concluded his ideas about the closure of dervish lodges by citing the verse from the Quran: “And ever is the command of Allah a destiny decreed” (Qur’an, 33:38). By doing so he was locating himself not in conformity with the “many great deeds” that were accomplished in the way of modernization but with the “destiny decreed”. Yet this was not a passive stance that explained away the closure of dervish lodges; it included a new positioning and in-depth deployment against the modernizing reforms as Şemseddin Efendi declared in one of his many poems: “Forbidden were the rituals and fundamentals of mine, Now spiritual remembrances and thoughts become this fate of mine.” By claiming that it was God’s decree that closed dervish lodges and not the Kemalist modernizers, Şemseddin Efendi annulled the “doing” of the latter and by adopting a new stance – manevi zikir u fikr u devran- made a leap forward.

The closure of dervish lodges was a clear example of “actions” that reflect the coercive capacity of the state. It is, of course, clear that the ulema and sufis did not have a “reaction” to the action in the physical domain where the action took place and, therefore, it can be claimed that this was an act of obedience. In order to further explain and clarify this point, the assistance of two binary concept sets can help us.

## Apparent versus Hidden, Good versus Evil

The first set is that of the apparent and hidden, *zahir/batın*. According to this binary opposition every formation, including action and situation, has both an apparent and a hidden dimension. However, the opposition in the nexus of the apparent and hidden dimensions is not an ontological but rather an epistemological one. Furthermore, in the ontological sphere there is no duality and reality is monolithic. In the epistemological domain, on the other hand, there are different forms of perceived reality and in some cases what is perceived can be the exact opposite of what occurred. The apparent/hidden concept set is used in such cases in order to make sense of and/or reconcile the difference or distance between what is perceived and what has occurred. The second binary concept set is that of good versus evil, *hayır/şer*. Similar to the apparent/hidden opposition, good and evil are also not ontological. Whether a deed is good or evil is defined epistemologically according to the consequence of the deed; deeds that apparently have good consequences are defined as good and vice versa. Therefore any action that seems to be evil according to its consequences can be good in the hidden dimension. This means that there is not a distinction of good and evil in reality; things occur, they may have seemingly good or evil results, and seemingly good results may be evil in reality or vice versa.

With these concepts in mind, the reactions of the ulema and sufis to the authoritarian modernizations become more meaningful and traceable. There is a better way to understand the activity of the ulema and sufis than to attribute their “passivity” to their conformity with the reforms: by trying to explore their activities with the help of their conceptions of apparent vs. hidden and good vs. evil. Instead of giving an apparent reaction to the closure of the dervish lodges -just one example of repressive modernization— the ulema and sufis concentrated on the interior dimension of the closure and some concluded that, as in the case of Şemseddin Efendi, although apparently the authoritarian republican modernization closed the dervish lodges, the misuse and corruption of dervish lodges was the real reason in the hidden dimension. Furthermore, the closure was apparently an act of evil because the act had negative consequences yet it had the potential of being good, and it held the potential of producing good results in the future. Therefore, there was no need or urgency to have an apparent reaction to the closure. Instead, what should be done is to concentrate on the hidden reality, plan a new strategy, and wait until the time when the good consequences of apparently evil circumstances will arise.

The story of Sheikh Rahmi Baba (İ. Kara, 2009, pp. 181-182) offers a good example for understanding the role of the concepts of apparent vs. hidden reality, and good vs. evil. Rahmi Baba is a well-known sufi Sheikh who lived in Istanbul in the heydays of the authoritarian Kemalist modernization. The popular interpretation of Rahmi Baba’s alleged dream is a helpful example of the agency of the ulema and sufis in relation to the aforementioned binary concept sets. At the beginning of the 1930s, Rahmi Baba invited his fellow Sheikhs and khalifas to one of the dervish lodges of his sufi path in Anatolia. The agenda of the meeting was to recite “Qahriye” to Mustafa Kemal and his new regime. According to sufi belief, Qahriye is the recitation of the divine name “Ya Qahhar”, the Wrathful, and once the Qahriye is recited for a person, God will subdue the person if He accepts the recitation. An unexpected dream of Rahmi Baba, prior to the morning of the day when the Qahriye was to be recited, changed the plan. In the dream, Rahmi Baba saw Turkey located at the cen-

ter of a world map. The country was the color green, a sign of goodness. Yet thick, black, short walls surrounded it. The blackness of the walls was a symbol of evil whereas the shortness meant that evil would not live long. The Prophet Muhammed stood on Anatolia and he was redistributing the world's lands: he gave Anatolia to Mustafa Kemal who was shamefaced and anxious and could not turn to face the Prophet Muhammed. Following the interpretation of the dream Rahmi Baba and his fellow Sheiks abandoned their plan of reciting Qahriye for Mustafa Kemal as it was the Prophet Muhammed himself who had given Anatolia to him.

The interpretation of Rahmi Baba's story offers profound insights into the position of the ulema and sufi. Firstly, the highly conspicuous agency of Rahmi Baba and his fellows should be noted. Without knowing the story one might conclude that figures like Rahmi Baba, who expressed no concrete opposition to the authoritarian modernization, were content or had a passive stance towards the movement. Yet, Rahmi Baba and his fellows were ready to take oppositional action against the authoritarian modernization in the physical domain had their plans not been changed by Rahmi Baba's dream. Secondly, their repositioning after the dream was also a sample of oppositional agency – yet this time it was not in the physical domain alongside the Kemalists' modernizing reforms. This second phase of agency can be better understood with reference to the aforementioned concepts: their concept of time, concepts of apparent vs. hidden reality, and good vs. evil. In light of these concepts, the agency in Rahmi Baba and his fellow's about-turn becomes clearer: it was revealed to them that the apparently evil modernizing reforms were inwardly good and their good would surface in due time.

One could argue that Rahmi Baba's alleged dream and its interpretation are trivial and not eligible grounds and arguments for a scientific study. Yet, for the people in question the dream was sufficient evidence for planning their strategy and basing their agency; furthermore the dream's influence far outlived the time and place it occurred. İsmail Kara mentions that the person who first told him about this popular dream was a supporter of Turkey's then recently-elected, religiously conservative and politically liberal President Turgut Özal. When Turgut Özal was elected as president of modern Turkey, this person claimed that Rahmi Baba's dream had supposedly come true with the presidency of a devout Muslim (İ. Kara, 2009, p. 182).

### **Ulema and Sufi's Experience of Disillusionment**

Another factor that can be helpful in understanding the oppositional agency of the ulema and sufis is their experience of disillusionment and their inability to make sense of authoritarian reforms. To understand this, one should take a closer look at the relationship between Kemalists and the ulema and sufis during the years of the National Struggle. According to Brockett, Kemalists made use of shared Islamic symbols for effectively mobilizing the local people of Anatolia for the National Struggle. In doing so, Kemalists were well aware of the potential of shared Islamic symbols and they feared they would be mobilized against the authoritarian modernization (Brockett, 1998, p. 52). As Brockett states, we can talk about a cooperation between Kemalists and the ulema and sufis during the years of the National Struggle. Yet the alliance broke off after their victory in the National Struggle when the Kemalists started applying their modernization policy. The allies of Kemalism in

the National Struggle turned out to be the potential enemies of authoritarian modernization after the National Struggle.

The memoirs of Ali Ulvi Kurucu, child of a local ulema family in Konya in the 1920s who migrated to Cairo for religious education banned in Turkey, is a good indicator of the ulema and sufis' difficulty of making sense of what was going on in the name of national independence –an ideal they were committed to during the National Struggle. After the National Struggle, their ideal turned into a nightmare looming over their traditional lifestyle and beliefs. This is the reason Ali Ulvi Kurucu, for example, stated that they were unable to understand what was going on: "The point that my father and his fellows were complaining about and troubled by was the fact that those who inflicted upon us a great torment and cruelty were not enemies but the members of our own nation. [...] they were asking each other: Are not we the nation who were victorious in the war [National Struggle] and achieved independence? Yes, then, why do these people fight against the Greeks? Because they thought that if Greeks occupy the country, they would convert us to Christianity, ban our adhan [Muslim call to prayer], change our alphabet, language and the way we dress" (Düzdağ, 2007, p. 66).

A similar confusion was the astonishment of Abdülbaki Dede who was forced to shave his beard and wear a western-style hat by those whom he fought with side by side in the National Struggle. He was a Sheikh in the Mawlawiyya order and a commander in the Mûcahidan-ı Mevleviye Alayı, Troop of Mevlevi Fighters, which was formed during the years of the First World War. As a result of the authoritarian reforms he lost his position. His disillusionment and complaint is reflected in his poem (İ. Kara, 2009, p. 267):

A white-bearded elder was I, a cut to my beard and I became a young beauty  
A sheikh of Mawlawiyya was I, then I became a tavern keeper  
Now neither a pure Muslim, nor a crimson infidel am I  
I fell into the pit of sedition of the end of time  
On my tongue the light of my faith, on my head the black hat  
Like the twilight, apparent in the light of darkness was I<sup>1</sup>

The fact that Abdülbaki Dede named "the end of time", "*ahir zaman*", as a "sedition", "*fitne*" is a good indicator of his problematic relationship with the authoritarian modernization and with the period when the modernization occurred. It is clear and certain that he did not conform to the authoritarian modernization. Yet, writing a poem is not the most accustomed and appropriate way of resisting the activity of an authoritarian modernization. Abdülbaki Dede clearly stated, however, that he was not a man of modern times and, therefore, the way he mounted his resistance was also not modern. This is why, although he considered his belief in God and the hat he was forced to wear a contradiction between light and darkness, he did not resist the authoritarian modernization in the "modern" way that was expected.

1 Kesip rîş-i sefidim pîr iken yosma civan oldum  
Makam-ı mevlevide şeyh idim pîr-i mugan oldum  
Ne sâfi müsliman kaldım ne oldum kıpkızıl kâfir  
Girfitâr-ı belâ-yı fitne-i âhir zaman oldum  
Dilimde nûr-i imanım başımda kapkara şapka  
Misâl-i subh-i kâzip nûr u zulmette ayân oldum



In addition to the above, the entire story of authoritarian modernization was an issue of prestige and dignity for the ulema and sufis. The public influence and the prestigious position of the ulema and sufis were derogated by the authoritarian modernization. Respected sheiks and ulema became civil servants; at best they found a post, or in some cases the very high-credited ulema, such as Şemseddin Efendi, were compelled to take literacy courses to learn the Latin alphabet Turkey adopted in 1928 (İ. Kara, 2009, p. 285). There are also cases where the concern for prestige and dignity generated an oppositional agency of the type analyzed up to this point. For example, when the compulsory law regarding the wearing of hats was issued in 1925, the mufti – the chief religious officer in a city- of Rize, a city on the Black Sea coast, and a member of the local ulema, without waiting for the official notification by the city's governor, walked around Rize's main street with hats. The reason why they were so eager to wear a hat without waiting for the official notification was not their conformity with the hat law –it was the idea that wearing a hat upon the command of the city's governor meant accepting and recording the governor's superiority (Kara, 2000, p. 178). The ulema's move to wear hats can be interpreted as not resisting modernization reforms. However, following an agency that is not obvious at first and is built on a different level as this study has been attempting to establish, demonstrates that wearing hats as if it was of their own volition and not upon the orders of the city's governor could be a form of resistance on the level of prestige and dignity.

## **Conclusion**

Modernism's capacity of transformation is a well-established fact. Turkey's story about relations between state and religion-also has their share of this transformative and encompassing capacity, and thus cannot be considered without reference to modernity. However, it is not possible to read every single part of the story about the relations between state and religion through modernism. The agency of the ulema and sufis in the periphery during the single-party period against the republic's modernizing reforms is one of those areas where the reference to modernism does not suffice. We need to consider this area through references that are more local, daily, non-modern, and bottom-up.

The opposition demonstrated against the modernizing reforms implemented during the single-party regime has begun to be read anew through the aforementioned references. This study aimed to investigate a specific kind of opposition type and, in this manner, contribute to existing literature: the case of the ulema and sufis.

At first, the ulema and sufis seem to have not reacted or resisted the modernizing reforms. However, when this group's agency is not restrained through a modern understanding of agency and opposition mentality, and is instead read through the world of meaning and tradition in which the group lived, a very different conception of agency and opposition emerges. This is based on an understanding of time completely at odds with the modern one; these actors, living outside the modern conception of time, escape the consuming burden of responding immediately and daily to modern reforms. Another important factor for the ulema and sufis' oppositional agency is their belief in destiny which is intertwined with the notions of apparent vs. hidden and good vs. evil. Uniting these permeable meanings created an effect much like that of a different conception of time. Thus, the ulema and

sufis, who thought that the modernization reforms that seem evil in the apparent might be good in the hidden, formulated their agency according to their belief of waiting for good and evil to separate from each other. Alongside this, they saw opposition not just as something material in the physical dimension –they were also involved in oppositional agency at the level of prestige and dignity.

It is not possible to consider Turkish modernization or state-religion relations by relying exclusively on the basis presented in this study. This type of historiography is neither comprehensive nor explanatory. However, the examples of agencies and states of existence offered in this study can be understood through the exploration of similar alternative historiographies. For this reason, the proliferation of studies such as this will provide alternatives to the current readings of Turkish modernization and will expand the comprehension of the entire process. Furthermore another area of research this study poses concerns the legacy of Muslim conception of time as an opposition. Further insights can be gained by the study of the way this specific opposition affected the current identity formation, and the social and political relations of conservatives in Turkey.

## References

- Adıvar, H. E. (1929). Dictatorship and reforms in Turkey. *Yale Review*, 19(1), 27-44.
- Azak, U. (2007). A reaction to authoritarian modernization in Turkey: The Menemen incident and the creation and contestation of a Myth, 1930-31. In T. Atabaki (Ed.), *The state and the subaltern: Modernization, society and the state in Turkey and Iran* (pp. 143-158). New York: I.B. Tauris.
- Berkes, N. (1998). *The development of secularism in Turkey*. London: Hurst & Company.
- Bozarslan, H. (2000). Le madhisme en Turquie : L' "incident de Menemen" en 1930. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 91-94, 297-320.
- Brockett, G. (1998). Collective action and the Turkish revolution: Towards a framework for the social history of the Atatürk Era, 1923-38. *Middle Eastern Studies*, 34(4), 44-66.
- Ceyhan, S. (2012). Vakit. In *İslam Ansiklopedisi* (Vol. 42, pp. 491-492). Retrieved March 20, 2015, from <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c42/c420340.pdf>
- Düzdağ, M. E. (2007). *Üstad Ali Ulvi Kurucu: Hatıralar I*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Kara, İ. (2000). *Kutuz Hoca'nın hatıraları: Cumhuriyet devrinde bir köy hocası*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, İ. (2009). *Cumhuriyet Türkiyesi'nde bir mesele olarak İslam*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, M. (2001). Bir Şeyh Efendi'nin Meşrutiyet ve Cumhuriyet'e bakışı. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6, 19-34.
- Küçük, H. (2007). Sufi reactions against the reforms after Turkey's National Struggle: How a nightingale turned into a Crow. In T. Atabaki (Ed.), *The state and the subaltern: Modernization, society and the state in Turkey and Iran* (pp. 123-142). New York: I.B. Tauris.
- Lewis, B. (2002). *The emergence of Modern Turkey*. London & Oxford & New York: Oxford University Press.
- Mardin, Ş. (1991). The just and the unjust. *Daedalus*, 120(3), 113-129.
- Mardin, Ş. (2002). *Türkiye'de din ve siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Munn, N. D. (1992). The cultural anthropology of time: A critical essay. *Annual Review of Anthropology*, 21, 93-123.
- Zürcher, E. J. (2004). *Turkey: A modern history*. London & New York: I. B. Tauris.



# Batı'da Mülkiyet Kavramının Dönüşümü

Görem Bora Zencirkıran\*

**Öz:** Bugün hukuk benzeri alanların teknik soruşturma konusu yapılan mülkiyet kavramının içinde bulunulan toplumsal sistem olarak kapitalizmin meşrulaştırılmasında önemli olduğu söylenebilir. Avrupa tarihinde feodalizm olarak adlandırılan dönemden ticari toplum ve sonrasında kapitalizme geçişin değerler alanında ihtiyaç duyulan bir dönüşüme yol açtığı fikri, mülkiyet kavramının dönüşümünü açıklamada yararlı bir bakış açısı sağlayacaktır. Bu makalede de bahsi geçen dönüşüm, Batı geleneğine dahil edilen klasik düşünürlerin erdem anlayışından Finansal Devrim sonrası farklı bir siyasal teorileştirme paradigmasına geçişi farklı filozofların metinleri üzerinden takip edilmeye çalışılmaktadır. Yine mülkiyete ilişkin dönüşümün eski anlayıştan tamamıyla bir kopuş olmadığı, onun özgürlüğün ön şartı olarak görülmesi gibi bir süreklilik çizgisinin de incelenen filozoflarda izlenebileceği öne sürülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kavramlar tarihi, Mülkiyet, Özgürlük, Erdem, Kapitalizm.

**Abstract:** Though areas such as law currently see it as a mere subject of technical investigation, property is an important concept for justifying capitalism. The idea or assumption that transition to capitalism from feudalism—as it is defined in European history—requires a transformation of values, is useful for the explanation of property's conceptual transformation. This article follows that transformation from classical writers' conceptions of virtue to post-Financial Revolution era's political theorization within different philosophical texts. Also, it is argued that the transformation of property is not a complete break from the conception, thinking of it as a premise for freedom can be a sign of continuity in mentioned philosophers.

**Keywords:** Conceptual history, Property, Virtue, Liberty, Capitalism.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

E-posta: goremбора@gmail.com. Adres: Sumbül Efendi Mah. Cambaziye Sok. No: 7, D: 7, Kocamustafapaşa, Fatih, İstanbul.

## Batı'da Mülkiyet Kavramının Dönüşümü

Kavramların tarihinden bahsetmek ilk bakışta olguların, olayların anlatımı olarak anlaşılabilir bir disiplin içerisinde anlamsız görünebilir. Ancak kavramlar herhangi bir anlatının oluşturulmasında önemli rol oynayan yapıtaşları olarak düşünülürse, geçirdikleri değişimleri incelemek de zorunlu hale gelecektir. Dolayısıyla kavramların tarihselleştirilmesi bir anlamda -artık bir anlatı olduğu varsayılan- tarihin ideal bir çerçeveye sığdırılmayacağı fikrinin baştan kabulünü de gerektirir. Gerçek bir olaylar zincirinin ve bu olayları birbirine bağlayan bir nedensel ilişkiler ağının var olduğu düşüncesi hala absürt değildir ancak böyle bir silsile tarihin konusu edildiğinde zamana ve mekana bağlı olmakla malul dil araçlarının içerisine hapsedildiğinden, en azından oluşturulan anlatının objektifliği sorgulanır hale gelir. Bu sebeple kavramların tarihini araştırmak, bir anlamda tarihin felsefi olanaklarını, sınırlarını da araştırmak olarak düşünülebilir.

Yeterince şüpheli bir yaklaşımla kavramların tarihini ortaya serme çabasının sorgulanması da mümkündür, hatta böyle bir çabanın boş olduğu bile ileri sürülebilir. Bir kavramın farklı zaman ve mekanlardaki kullanımına –sadece tarihsel belgeler üzerinden- asla tam olarak vakıf olunamayacağı iddia edilebilir. Ancak böyle bir 'kesin bilinebilirlik' hevesinin hizmetine koşulacak gayretin tam olarak anlamlı olup olmadığı da tartışmaya açıktır. Dolayısıyla, kavramlar tarihi, daha iddiasız haliyle dilsel araçların dönüşümünü 'tarihsel dönüşüm'le ilişkilendirme girişimi olarak düşünülebilir. Burada bahsi geçen 'tarihsel dönüşüm' de kavramların tarihini araştırma uğraşısıyla meşgul olan kimselerin önkabullerine dayandığı için, ulaşılabilecek anlatı en iyi haliyle bir tarihsel paradigma olarak düşünülmelidir.

Yukarıda sınırlılıkları kabaca gösterilmeye çalışılan yaklaşım doğrultusunda herhangi bir kavramın tarihini idealist veya natüralist önkabullere dayalı olarak ortaya koyma hevesi arasındaki fark önemsiz görünebilir çünkü aslolan kavramın kullanıldığı bağlamdır. Böyle düşünüldüğünde bir kavramın tarihsel değişimini inceleme konusu yaparken söz konusu kavramın kullanımı bakımından tarihsel belge değeri taşıyan felsefi metinler üzerinden ilerlemek mümkün hale gelecektir. Bu yazıda ele alınacak mülkiyet kavramı böyle metinler üzerinden irdelenecektir. Dolayısıyla yazının iddiası da mülkiyetin kullanıldığı bağlamlar üzerinden kavramın kendisine dair bir anlatı oluşturma çabası olarak düşünülebilir.

Mülkiyet söz konusu olduğunda, kavramın felsefe tarihinde 'siyasi' ve 'ahlaki' olmak üzere iki ana bağlamda tartışma konusu edildiği söylenebilir (Ryan, 1995, s. 311). Siyasi bağlamda özel mülkiyet, kamusal çıkara karşıt olarak özel çıkarın ifadesi diye düşünülmüş, dolayısıyla örneğin bir vatandaşta veya yöneticide bulunması istenen erdemler çerçevesinde sorunsallaştırılmıştır. Mülkiyet tartışmalarının ahlaki boyutu da bu erdem sorunsallaştırması üzerinden sürdürülmüştür denebilir. Dolayısıyla mülkiyet kavramının bir dönüşüm geçirdiği öne sürülecekse, farklı mülkiyet biçimlerinin siyasi ve ahlaki erdemlerle nasıl ilişkilendirildiği inceleme konusu yapılmalıdır.

Avrupa tarihinde feodalizm olarak adlandırılan dönemden kapitalizme geçiş fikri her iki döneme ait, farklı ve birbirine karşıt olarak tanımlanan değerlerin dönüşümünü açıklama problemini de beraberinde getirmiştir. Bu sorunun kesin kabul görmüş bir çözümü olduğunu iddia etmek güçtür ancak sorunun ortaya konulmasında tarihsel bir kırılma veya kopuş önvarsayımında bulunduğu rahatça görülebilir. Yine de feodal değerlerden burjuva değerlerine geçiş fikri, galip geldiği düşünülen burjuva değerlerinin nasıl ortaya çıktığının

açıklanmasını gerektirir. Bu yüzden değer dönüşümünü ele alırken kapitalizm öncesi siyasi-ahlaki değer tartışmalarıyla bir süreklilik kurulması gereklidir. Mülkiyet kavramının etrafında süregelen tartışma da böyle bir sürekliliğin kurulabilmesi için ideal bir alandır. Bu çalışmada da mülkiyet kavramına ilişkin tartışmaların feodalizmden kapitalizme geçiş ile değişen ve -farklı biçimlerde de olsa- devam eden yönleri yansıtılmaya çalışılacaktır. Erdeme dayalı paradigmadan haklar kavramına dayalı özgürlük paradigmasına geçişin mülkiyet kavramındaki dönüşüm tarafından sağlandığı ileri sürülecektir.

### **Özel Çıkar-Kamusal Çıkar Karşıtlığı Bağlamında Mülkiyet**

Bugün 'Batı geleneği' olarak tanımlanan felsefi düzlemde kapitalizm öncesi mülkiyet biçimlerine ilişkin hakim anlayışın kökeni Antik Yunan filozoflarının tartışmalarına dayandırılabilir. Mülkiyete ilişkin hukuki yaklaşımın temelini atan Roma dönemi yazarlarının kendilerini büyük ölçüde Yunan geleneğinin devamcısı olarak bir süreklilik içerisinde düşündüğü ileri sürülebilir. Böyle bir süreklilik içerisinde insan yasalarına dair temellendirme 'erdem' kavramı üzerinden yapılmaktadır. Yunan geleneğinde, 'erdemli bir yaşam sürdürme' bağlamında erdemin ne olduğuna ilişkin tartışma etiğın konusudur ve politika da bu alanın bir uzantısı olarak düşünülür. Dolayısıyla kapitalizm öncesi mülkiyet biçimlerine dair yaklaşımın anlaşılabilmesi için Antik Yunan filozoflarının konuyu nasıl tartıştığını bilmek önemli bir ipucu verebilir.

Antik Yunan geleneğinde mülkiyetin siyasi sonuçları üzerinden tartışılmasının en önemli örneklerinden biri Platon'un 'Devlet'inde bulunabilir. Platon bu eserinde, 'yöneticilerin, devleti kendi özel çıkarlarının aracına dönüştürmemeleri için ne gibi önlemler alınmalı' sorusuna yanıt arar. Önerisi, yöneticileri herhangi bir şeyi özel mülkiyet olarak sahiplenme imkanından mahrum etmektir. Platon'un 'Devlet'indeki Koruyucular'ın yıllık gereksinimleri "savaşa hazırlanan cesur ve ölçülü erkeklerin ihtiyacı" baz alınarak belirlenir, dolayısıyla onlara, verilenleri biriktirme gibi bir şans tanınmaz. Platon'a göre Koruyucular, çiftlik veya toprak gibi kendilerine ait mülklere sahip olmaları halinde devlete ilişkin görevlerini ihmal ederek bunların yönetimiyle uğraşacaklardır. Bu nedenle özel mülkiyetin yokluğu, onları bu tip ayartmalardan uzak tutmak için gereklidir (Plato, 2006, s. 109).

Platon, Koruyucular için düşündüğü konforsuz ve sade hayatı herhangi birinin yaşamak isteyip istemeyeceği sorununa da değinir ancak bu konuda ikna ediciliği şüphelidir. Devlet'te parçaları değil bütünü mutlu etme hedefi söz konusu olduğundan Koruyucular'ın olabildiğince mutlu edilmesi Platon için mühim değildir, önemli olan onların görevlerini tam olarak yerine getirmesi olarak düşünülür. Platon bu yaklaşımını Koruyucular'ın ruhlarında 'altın ve gümüş' taşıdıklarını ileri sürerek güçlendirmeye çalışır, dolayısıyla en üstün görevleri üstlenmek üzere dünyaya gelenlerin farklı yollara sapması, mülkiyet peşinde koşmaları mümkün değildir. Yine de Platon'un iki cevabının birbirini güçlendirmekten ziyade zayıflattığı da öne sürülebilir, çünkü filozof, Koruyucular'ın ruhsal üstünlüğü iddiasını savunmasına rağmen aynı zamanda özel mülkiyeti, onların farklı amaçların peşinde sürüklenmesine engel olmak için yasaklama gerekliliğinden söz etmektedir (Plato, 2006, s. 110-116).

Platon'un mülkiyete dair tartışması genellikle onun bir çeşit 'komünizm'i savunduğu algısına dayanak yapılırsa da 'Devlet'in çizdiği toplumsal şemada özel mülkiyet yalnızca yöneticiler

için yasaklanmıştır. Platon, Polis'in diğer sakinlerinin ekonomik faaliyetlerine normal olarak devam etmelerine bir itirazda bulunmaz, hatta bunun devam etmesini desteklediği de söylenebilir. Siyasi kontrol mekanizması doğru işlediği takdirde sıradan insanın kendi çıkarları peşinde koşması -dolayısıyla özel mülkiyet sahibi olması da- zararsızdır.

Platon daha sonra yazdığı 'Yasalar' isimli eserinde 'Devlet'teki modelden daha esnek bir siyasi şema çizer. Buradaki model Platon'a göre en iyi ikinci devlet biçimi olarak düşünülebilir ve Aristoteles'in Politika isimli eserindeki önerisine benzer. Platon Yasalar'da ortak mülkiyet eğiliminden vazgeçmiştir, bunun yerine -kabaca mülkiyet eşitliği olarak düşünülebilecek- küçük çiftçilikle geçimini sağlayan vatandaşlardan müteşekkil bir model önerir. Artık kamusal çıkarları savunma gereksinimi bir yöneticiler grubunun tekelinde değildir, yasalar ve eğitim yoluyla vatandaşlara kamusal ruh aşılanır (Plato, 1988, s. 124).

Aristoteles de Politika isimli eserinde özel çıkar-kamusal çıkar karşıtlığı bağlamında mülkiyet sorununa değinir. Ancak Aristoteles'in çözümü Platon'dan farklıdır. Politika'da ekonomik aktivitenin tarımsal çerçeveye sınırlandırılması ile; eğitim, hukuk ve kamuoyunun ideal bir birleşimi vasıtasıyla kamusal ruha uygun davranış biçimlerinin desteklenebileceği öne sürülür. Aristoteles'e göre, ekonomik aktivite, 'doğal olmayan' (sınırsız) para kazanma güdüsü yerine 'doğal' olan kendi kendine yeterli olma çabasıyla sınırlı olduğunda özel çıkarların kamusal ruhu baltalaması daha zor hale gelecektir (Aristotle, 1998, s. 15-18). Dolayısıyla ideal vatandaşlar Platon'un 'Yasalar'ında olduğu gibi çoğunlukla çiftçilikle meşgul olmalıdır.

Özel mülkiyetin bireysel çıkarları temsil etmesi dolayısıyla kamusal ruha bir tehdit oluşturduğu fikri tarih boyunca irdelenmiştir ve bu tartışmaya yönelik çözüm arayışına girenlerin Platon ve Aristoteles'in argümanlarından çokça yararlandığı öne sürülebilir. Ancak 18. yüzyılda Adam Smith'in öncülük ettiği "görünmez el mekanizması"na dayanan yeni argümanın bu ikiliğe farklı bir çözüm getirdiği söylenebilir (Ryan, 1995, s. 314). Buna göre bireylerin özel çıkar peşinde koşmaları, fazladan bir düzenleme gerektirmeden kamusal yarara da hizmet edebilmektedir. Burada söz konusu olan da, özel mülkiyetin, ortak toplumsal çıkarları gözeten kamusal ruhu imkansız kılıp kılmadığı tartışması dahilindedir. Smith'in farklı çözümü, kapitalizmin ortaya çıkışıyla beraber, mülkiyetle birlikte anılan özel çıkarlara yüklenen anlamda meydana gelen bir dönüşümün göstergesi olarak da düşünülebilir. Bu da, kişide bulunması istenen 'erdem'lere yönelik beklentinin değiştiğinin bir başka ifadesidir. Dolayısıyla mülkiyet kavramının dönüşümünü anlamak için atılması gereken bir sonraki adım, onun siyasi erdemler ve 'yozlaşma'yla ilişkilendirilme biçimlerini incelemek olmalıdır. Böyle bir inceleme, erdem paradigmasına dayalı etik ve politika anlayışlarının önemli sonuçlarının daha açık görünmesine yardımcı olacaktır.

## **Siyasi Erdemler ve Mülkiyet**

Platon ve Aristoteles'in eserlerinde, farklı insanlarda bulunması gereken erdemlerin çeşitliliği üzerine önemli tartışmalar bulunabilirse de mülkiyet sahipliği ile erdemlilik arasındaki bağlantı doğrudan kurulmamıştır. İki filozofta da konuya, bencillik ve açgözlülük gibi sonuçlarla ilişkilendirilebilecek mülkiyet sahipliği biçimleri üzerinden değinmeler vardır. Yine de Aristoteles'in erdemli bir yaşam sürmenin önvaryasını olan boş zamana

erişmek için mülkiyet sahipliğini de bir gereklilik olarak gördüğü söylenebilir. Dolayısıyla, mülkiyet sahipliği erdemli bir yaşam için olmazsa olmazdır, ancak bunun siyasi sonuçları, filozofun mülk sahibi azınlığın yönetimi olan oligarşi ile bütün vatandaşların eşit oy hakkına dayanan demokrasi arasındaki denge arayışında dolaylı olarak ortaya çıkar. Aristoteles mülksüz işçilerin çoğunluk olduğu bir demokrasiyi olabilecek en kötü alternatiflerden biri olarak sunar. Önerdiği küçük çiftçilerden oluşan en iyi demokrasi modeli de aslında sıradan vatandaşların yönetim işlerine katılımını asgari düzeye indirme hedefiyle bağlantılıdır çünkü çiftçiler Aristoteles'e göre mülksüz-topraksız işçilerin aksine meclise katılım göstermek için gerekli zamanı bulamayacaklardır (Aristotle, 1998, s. 181). Mülkiyet sahipliği Aristoteles'in erdem tartışmalarına bir önvarsayım olarak girdiğinden filozofun en iyi siyasi yönetim biçimini, büyük mülk sahiplerinin aktif katılımı üzerine kurgulaması şaşırtıcı değildir (Wood, 2013, s. 101-103).

Erdem tartışmalarının Platon ve Aristoteles için ahlaki bir boyutta sürdürüldüğü söylenebilir. Politika bu alanın bir uzantısıdır ve belirli yurttaş gruplarında bulunması istenen erdemlerin tesis edilmesini sağlayacak bir kurumlar-ilişkiler bütünüdür. Ancak bu durum klasik cumhuriyetçilik olarak bilinen Machiavellici perspektifin ortaya çıkmasıyla birlikte değişmiştir. Machiavelli'de erdem ve yozlaşma kavramları tamamen siyasi hale gelmiştir (Ryan, 1995, s. 316). Machiavelli'nin kullandığı 'virtu' kavramının ahlaki hiçbir içerik taşımadığı bile iddia edilmiştir, çünkü farklı bağlamlarda bu kavram zalimlik, kurnazlık, aldatma ve acımasızlık gibi özelliklerle özdeşleştirilmiştir (Skinner, 2000, s. 40-43). Dolayısıyla Machiavelli için mülkiyetin önemi, siyasi erdemlerle ilişkili olarak, seçkinler ve sıradan insanlar için iki ayrı düzlemde incelenir. Buna göre sıradan insanların ekonomik bakımdan muhtaç durumda bırakılması onları hırslı siyasetçilerin güdümüne girmeye sevk edeceği için cumhuriyetin sürekliliğine bir tehdit oluşturur. Ancak zenginlik veya toplumsal refah da sıradan insanların askeri görevlerini yerine getirme yetisini törpüleyecek boyutlara ulaşmamalıdır.<sup>1</sup> Ayrıca seçkinlerin de öz-çıkâr peşinde koşan açgözlü hizipçilere dönüşmemesi için dikkatli olunmalıdır. Machiavelli, devleti yeterince zengin hale getirirken, bireyleri de yeterince fakir bırakmanın, insanları öz-çıkâr peşinde koşmaktansa devlete hizmet etmeye yönlendireceği varsayımı üzerinden hareket etmektedir.

Siyasi rejimlerin sürdürülebilirliği üzerine Platon'un kötümser, Aristoteles'in iyimser yaklaşımları göz önüne alındığında Machiavelli'nin kötümser tarafta kaldığı düşünülebilir. Kötümserliğinin sebebi mülkiyet birikimi olarak düşünülebilecek refah artışıyla yakından ilişkilidir. Çünkü ona göre devlet yönetiminde erdem başarıyı getirir, başarı zenginlik yaratır, zenginlik de devleti savunmak için gerekli olan 'askeri ruh'u yumuşatır ve zenginlerin öz-çıkâr doğrultusunda insanları yozlaştırmaları sonucunu doğurarak cumhuriyetin sonunu hazırlar (Ryan, 1995, s. 317).

Maddi zenginliğin ve mülkiyet artışının kaçınılmaz olarak yozlaşma doğuracağı fikrini kapitalizmin kendini göstermeye başladığı daha ileri bir tarihte yaşamış bir başka cumhuriyetçi düşünür olan Rousseau'da (1712-1778) da bulmak mümkündür. O da ekonomik olarak kendi

1 Burada Machiavelli cumhuriyetin savunusunu paralı askerlere havale etme eğilimine girme tehlikesine dikkat çekmeye çalışmaktadır.



kendine yeterli bir cumhuriyet tasarlarlarken dış ticaret yapılmaması gerektiğini belirtir. Bunun için de gerekli olan mülkiyet biçimi, tarımsal üretime yönelik toprak mülkiyetidir. Rousseau da, ticari mülk edinmeden ziyade taşınmaz ve kullanıma yönelik mülkiyet edinmeyi rejim sürekliliği bakımından önemli görmektedir (Ryan, 1995, s. 318).

Erdem paradigması içerisinde kalan düşünürlerce toprak mülkiyetinin siyasi rejimin sürekliliği için bir gereklilik olarak görülmesi, onu kolay el değiştiren ve sınırsız servet birikimi imkanını da barındıran ticari mülkiyet biçiminin karşısına yerleştirme eğilimiyle alakalıdır. Mülkiyet çeşitleriyle alakalı bu tartışma da, aslında toprak sahibi olmakla ilişkilendirilen çıkarlar ile ticari (ya da değişim aracı olarak parayla ilişkili) çıkarların karşı karşıya yerleştirilmesinden türetilmiştir. Dolayısıyla mülkiyet kavramının siyasal teorideki dönüşümünü tespit etmek için toprak mülkiyeti ile karşı karşıya konulan ticari mülkiyetin üzerine yüklenen olumsuz anlamdan nasıl sıyrıldığına bakmak yararlı olabilir.

### **Toprak Mülkiyetine Karşı Ticari Mülkiyetin Olumlanması**

Temellendirmesini Antik Yunan filozoflarında bulan klasik siyasal teori bakımından mülkiyet, ideal vatandaşta bulunması istenen erdemlere etkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Vatandaşlık ideali, belirli bir alanda uzmanlaşmamış olduğu için erdemli ve özgür olduğu (ya da olabileceği) varsayılan bir kişilik tahayyülünü de beraberinde getirmiştir (Pocock, 1995, s. 104). Böyle bir vatandaş için mülkiyetin işlevi; ona bağımsızlık, otonomi, boş zaman ve kamusal işlere katılımı için özgürlük sağlamak olacaktır. Ayrıca vatandaşın kamusal gereklilikler doğrultusunda savunma (askerlik) hizmetine hazır olması da mülkiyet sahipliğinin amaçlarından biri ve vatandaşlık erdemlerinin de sınanması olarak düşünülmüştür. Toprak sahipleri, bu tip görevlere sadık kalabilecek vatandaşlar olarak görülebilir. Feodalizm olarak adlandırılan dönemde gerçekten de büyük toprak sahiplerinin bu teorideki işleve sahip olduklarını iddia etmek garip olmayacaktır. Ancak pratikte tüccar ve zanaatkarların görece uzmanlaşma gerektiren yaşamsal faaliyetlerine ara verip kendilerinden beklenen öz-savunma faaliyetine zaman ayırmaları daha zordur. Ticaret ve -sanayi öncesi küçük çaplı da olsa- imalata dayalı bir ekonomiye sahip devletlerin paralı askerlerden oluşan ordularca korunması bu bağlamda anlaşılır bir hal alır. Dolayısıyla üretim ve ticaret alanında uzmanlaşma, ülke savunması alanında da bir uzmanlaşma gereksinimine yol açmıştır denebilir. Ancak vatandaşlık erdemine dayanan klasik siyaset teorisi için böyle bir sonuç, toprak mülkiyetine sahip vatandaşın (özgür toprak sahibinin) özgürlük ve erdem kaybı olarak düşünülecektir.

Ticari mülkiyetin düşünülecek her haliyle erdeme dayalı klasik siyasal teori için bir problem oluşturduğu iddia edilemez. Elinde bulunan çeşitli ürünlerin ticaretiyle meşgul bir tüccar, otonomisini muhafaza edebilir, devletin savunma faaliyeti için silah taşıyabilir ve dolayısıyla siyasi erdem beklentilerini karşılayabilecek bir hayata sahip olabilir. Klasik teorinin bakış açısından sorun, ticari sermaye sahibinin parasını yatırılabileceği bir kredi ve bankacılık sistemi ortaya çıktığında kaçınılmaz hale gelir. Böyle bir sistem aracılığıyla devleti kendine borçlandıran mülk sahiplerinin varlığı, devlet ile vatandaş arasındaki ilişkinin yerini borçlu ile alacaklı ilişkisine bırakmasına neden olduğu ölçüde siyasi erdem beklentisini imkansız hale getirecektir. Bu doğrultuda 17. yüzyıl sonu ile 18. yüzyıl başlangıcı arasındaki dönemin İngiltere'sinde siyasi ilişkilerin yerini kapitalist iktisadi ilişkilerin almakta olduğuna

dair bir farkındalık oluşmasına neden olan şeyin -kısaca bir hisse senetleri piyasası ve merkez bankasının ortaya çıkışıyla açıklanabilecek- Finansal Devrim olduğu ileri sürülebilir (Pocock, 1995, s. 108). Ticari mülkiyet biçiminin kapitalizmin itham edilmesinde kullanılabilir hale gelişi de, onun yeni oluşan kredi sistemiyle kolayca ilişkilendirilmesiyle açıklanabilir duruma gelmiştir. Dolayısıyla kapitalist ilişkilerin bir görüngüsü olarak devlet ile bankanın (veya daha genel olarak finansal sistemin) ittifakına karşı çıkışın toprak mülkiyetini olumlayan siyasal erdem argümanlarına dayandırılması şaşırtıcı olmaktan uzaktır.

Yeni finansal sistemin devlet yönetimiyle ittifakı, eleştirmenlerine karşı bir savunmaya ihtiyaç duyacaktıysa bunun için uzmanlaşma, spekülasyon ve değiş tokuşun ideolojik bir savunusunun ortaya konması gerekecekti. Böyle bir ideolojik savunuyu oluşturan yazarlara örnek olarak Daniel Defoe gösterilebilir. Defoe, -erdeme dayalı vatandaşlık paradigması içerisinde yazan düşünürlerden farklı olarak- ülke savunması adına paralı askerlere ödenen paranın kontrolünün, onların yerine vatandaşları askere göndermekten daha etkili bir denetim mekanizması olduğunu düşünüyordu (Pocock, 1995, s. 110-111). Bu fikrin önemi, para karşılığı hizmet alımında bulunan gelişmiş bir 'ticari toplum' ile bu tip hizmetler için toprağa dair haklardan başka bir şey veremeyecek daha 'ilkel' bir toplum tasvirini karşı karşıya getirerek ticari topluma dair olumlayıcı bir bakış sunmasıyla ilgilidir. Gerçekten de ticarileşme öncesi daha ilkel feodal toplum stereotipi büyük ölçüde 'ticari toplum' savunucularının icadı olarak düşünülebilir (Pocock, 1995, s. 111). Bunun dışında Defoe'nin ticari toplum savunusunda, vatandaşların yöneticileri ekonomik ilişkiler yoluyla kontrol altında tutabileceği fikrine dayanan bir çeşit liberalizmin öncülü sayılabilecek öğeler de bulunabilir.

Yeni ekonomik gereksinimlerin hükümetleri kontrol altında tutabileceği fikri, mülkiyetin 'ticarileşmesi'yle kolaylıkla ilişkilendirilebilir. Devletin tahviller aracılığıyla spekülasyona açık bir piyasa ortamında borçlanması aynı zamanda herhangi bir hükümetin kaynak bulabilmek için belli bir istikrarı yakalaması gerekliliğini doğuracaktır. Dolayısıyla artık yatırımcının aradığı öngörülebilirlik ihtiyacı, yöneticilerin dizginleyicisi olarak düşünülebilir hale gelmiştir.

Ticari mülkiyetin siyasal savunusunda bir başka önemli nokta da eski vatandaşlık erdemine dayalı teorinin ancak kölelik gibi arkaik önkoşullarla mümkün olması nedeniyle sürdürülemezliğinin vurgulanmasıdır. Buna göre ticaretin ve kültürün o günkü kadar gelişmediği eski toplumlarda erdem öğretisinin gerekliliği anlaşılabilir çünkü topluluğu bir arada tutmak bu ve benzeri araçlara gereksinim doğurmuştur. Ancak ticaretin insan bağlarını güçlendiren ve onların davranışlarını ılımlı bir hale getiren etkisinin varlığı böyle bir gerekliliğin yerini alabilir (Pocock, 1995, s. 113).<sup>2</sup>

Yeni teoriye göre, ticaretin ılımlılaştırdığı düşünülen insandaki 'uygarlaşma' eğilimi, onun tutkularını gerçekleştirebilmek adına rasyonel bir şekilde çıkarların diliyle konuşması ile mümkün hale gelecektir. Böylece çıkarların diliyle konuşan modern insan ile daha ilkel olduğu düşünülen bir eski insan modeli arasında yeni bir karşıtlık yaratılmış olur. 'Doğa durumundaki insan' fikrinden türeyen doğal hukuka dayalı anlayışların yeni ticari toplumun savunusunda kullanılması da böyle bir karşıtlık yaratma eğiliminin sonucu olarak okunabilir.

2 Bu tip bir görüş 18. yüzyılın ilk yarısında yazan Montesquieu'ya atfedilebilir.

Toprağa dayalı mülkiyet biçimi ile ticari mülkiyet karşıtlığından ikincisinin galip çıkmasının en önemli sonuçlarından biri, mülkiyetin haklar ve normlarla ilişkisi bağlamında incelenen bir şey olarak anlaşılmasıyla beraber tarihsel bir olgu olarak da düşünülür hale gelmesidir. Bu da insanlık tarihini birbirini takip eden aşamalar çerçevesinde okuma girişimlerinin önyaklarından biridir. Mülkiyetin ortaya çıkışı, insanın tutkularını üzerine odaklayabileceği ve başkalarıyla değişim ilişkilerine girerek onları ehlileştirilebileceği yeni olanaklar sunması bağlamında okunmuştur. Söz konusu tarihsel anlatı, bir anlamda insanın kendi tutkularına yabancılaşarak 'uygarlaşması'nın hikayesi olarak düşünülebilir.

Doğal hukuka dayalı mülkiyet savunusundan 'tarihsel aşamalar'ın incelemesine geçişi anlamak için bu iki eğilimin önemli temsilcileri olan John Locke ve Adam Smith'in mülkiyete dair teorileştirme çabalarını takip etmek önemli ipuçları sağlayabilir. Bu bağlamda tam olarak Finansal Devrim dönemi İngiltere'sinde yazan Locke'un mülkiyet anlayışını detaylandırmak gereklidir.

### **Locke'un Mülkiyet Teorisi**

Doğal durum içerisinde tasavvur edilen insan üzerine siyasal teori inşası felsefi gelenekte birden fazla örneğine rastlanabilecek bir eğilimdir. Böyle bir teorileştirme çabası doğa durumu tasvirinden yola çıkılarak içinde bulunulan dönemin kurumlarına dair bir meşruiyet tartışması olarak düşünülebilir. Locke'un doğa durumu tasviri için de bu geçerlidir. Locke, kendisinden önce yazan Hobbes'un aksine, doğa durumunda insanın mülkiyet sahibi olduğunu öne sürmüştür. Kendi bedenine ve yetilerine sahip olmak, Locke için mülkiyetin doğal biçimidir. Buna göre tanrının insanların ortak kullanımı için yarattığı kabul edilen dünya üzerinde özel mülkiyete dayanak sağlayacak temel, tam olarak insanın kendine sahip olması anlamında bir öz-sahiplik prensibidir. İnsan, yetilerini kullanarak veya emeğini ortak kullanıma açık doğaya katarak ortaya çıkan herhangi bir ürünün sahibi haline gelebilir. Locke, bu şekilde doğal hukuk geleneğindeki Samuel Pufendorf gibi yazarlarca kullanılan "ilk kullanım prensibi"ni geliştirmiştir. Bu prensibe göre, başkasını mülksüzleştirmeden kullanılmış bir ortak kaynak, kişinin mülkiyeti olur. Ancak yine de ortak kullanıma açık bir kaynağa el konması başkasının ondan yararlanma şansını ortadan tamamen kaldırdığında bir sorun ortaya çıkabilir. Locke'un bu soruna önerdiği çözüm, ortak kullanıma yeterli kaynak bırakılması şartını öne sürmektir (1980, s. 18-30). Üretici emeğe dayalı mülkiyet söz konusu olduğunda bu şart, toplumun faydalanabileceği ürün miktarındaki artışın büyük ölçekte el koymalarla edinilen mülkiyeti haklılaştıran bir temel olarak kullanılması sonucunu doğuracaktır.

Locke'un mülkiyete dair haklılaştırmasının sonuçları ekonomik ilişkilerden hukuka uzanan geniş bir yelpazede izlenebilir. Ancak burada önemli olan, mülkiyete yüklenen anlamın değişmesine katkı sağlayan siyasal sonuçlardır. Bu bağlamda Locke'un çağdaşlarından farklı olarak mülkiyeti, sahip olunan maddi varlıklardan daha geniş bir şekilde tanımlaması önemlidir (Richards, Mulligan & Graham, 1981, s. 29-40). Locke'a göre insanın yaşamı, özgürlükleri ve sahip olduğu (taşınabilir veya taşınamaz) mülklerin hepsi mülkiyet kavramının kapsamı içerisindedir. "Hükümet Üzerine İkinci Deneme" isimli eserinde özellikle mülkiyeti geniş bir anlamda kullandığını belirtmiştir (Locke, 1980, s. 46). Böyle bir anlayış Locke'un doğa durumu tasviriyle uyumludur çünkü orada da insanın kendi bedeni

ve yetilerinin -dolayısıyla bunları kullanma özgürlüğünün de- sahibi olduğu fikri verili kabul edilmiştir. Böyle bir kurgudan çıkan en önemli sonuç ise mülkiyetin doğal hak olarak kabul edilmesidir. Siyasi iktidarın gelişimi ve sınırları da bu doğal hakkın savunusu çerçevesinde bir sözleşme anlayışına dayandırıldığında tamamen yeni bir siyasal teori ortaya çıkmaktadır.

Locke'un yeni anlayışına göre maddi dünya insanların kendilerine doğal olarak mal edebileceği şeylerden meydana gelmektedir, bir hükümdarın onları insanlara bağışlaması gerekmez. Bunun dışında her şeyin ortak olduğu doğa durumunda dahi insanın kendinde mülkiyete sahip olduğu iddia edilir. Dolayısıyla insanların siyasal topluma katılım şartı olarak düşünülebilecek mülkiyet sahibi olma şartı da bu öz-sahiplik prensibiyle asgariye indirilir. Artık kendinde mülkiyet sahibi olan her insan, teoride siyasal sisteme katılabilir durumdadır.<sup>3</sup>

Locke'un mülkiyet temelli siyasal çıkarımları, önceki bölümde bahsedilen dönüşüm çerçevesine oturtulduğunda, vatandaşlık erdemine dayalı klasik teoriden bazı önemli farklılıklar dikkat çeker. Öncelikle siyasi topluluğa katılımın ön şartı olan toprak mülkiyeti fikri, mülkiyet kavramı genişletilerek aşılmıştır. Bunun dışında ticaret ve buna dayalı birikim de mülkiyetin doğallığı bağlamında meşrulaştırılır. Locke için mülk edinmenin sınırı ortak kullanım için yeterli maddi kaynağın bırakılmasıdır ancak bu da üretici emeğin toplumsal çıktıyı arttıracığına fikrine dayanan faydacı argümanla esnetilmiş, dolayısıyla sınırsız birikime klasik yazarlarda görülemeyecek bir müsamaha gösterilmiştir. Siyasal toplum, insanın -geniş tanımıyla- mülkiyet hakkını savunmak amaçlı girdiği ilişkilere dayandığı için kamusal-çıkar özel çıkar karşıtlığı gibi bir tema da göze çarpmamaktadır. Hatta bu ilişkinin özel çıkar lehine düzenlenmesi gerektiği de iddia edilebilir hale gelmiştir.

Her şeye rağmen, Locke'un mülkiyet savunusundan türeyen siyasal teorisi önceki bölümde bahsedilen dönüşüm için prematüre bir örnek olarak düşünülebilir. Ancak doğal hukuk geleneğinden türetilen bir anlayışın vatandaşlık erdemine dayalı klasik siyasal teoriye nasıl bir alternatif sunabileceğini göstermesi bakımından önemlidir. Bir başka önemli husus da doğal hukuk geleneğine dayalı mülkiyet hakkı savunusunda mülkiyetin -en azından varsayımsal olarak- tarihselleştirilmesinin stratejik bir rol oynamasıdır. Bu tarihselleştirme eğilimi, toprak mülkiyetiyle beraber anılan siyasal teorinin zayıflatılmasını bir tarihsel ilerleme fikrine dayandırmanın kökeni hakkında önemli bir ipucu olabilir.

## **Doğal Hukuktan Mülkiyetin Tarihselleştirilmesine Geçiş**

Doğal hukuktan mülkiyetin tarihselleştirilmesine ilerleyen düşünsel çizgiyi takip etmenin en kolay yolu 18. yüzyılda İskoç Aydınlanması olarak adlandırılan gelenek içerisindeki yazarların fikirlerini izlemektir. Bu dönemde özel mülkiyetin kökeni ve eşitsiz dağılımı önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir ancak konu üzerine yazarlar için bu iki sorunun birbirinden ayrı düşünüldüğü söylenemez (Bowles, 1985, s. 197). Bunun nedenlerinden biri Locke'un kullandığı türde -tarihsel olmayan- doğal hukuk çerçevesinin çıkış noktası olarak düşünülmesidir. Bu yaklaşımın etkisi İskoç Aydınlanması'nın önemli isimlerinden Francis Hutcheson'da bulunabilir. Hutcheson, 'doğa yasası'nın hedefini herkesin genel iyiliği olarak

3 Bu anlayışın kendi bedenleri üzerinde söz sahibi olmayan köleleri dışarıda bırakması, gözden kaçırılması gereken önemli bir detaydır.

belirler ve genel iyilik hedefinin izin verdiği ölçüde bireylerin iyiliği de buna dahildir. Bu yasa, 'sonradan ortaya çıkan haklar'ın doğal hukuk çerçevesi içerisinde meşrulaştırılmasında kullanılacaktır. Dolayısıyla, Hutcheson için mülkiyet haklarının ortaya çıkışı da bu prensibe bağlı olarak tartışılır. Toprağın mülk edinilmesi, ondan alınan verimi arttırdığı ölçüde meşrudur. Benzer şekilde imalatın gelişimi için bir önkoşul olan emek gücüne dayalı mülkiyet edinme anlayışı da Hutcheson'da bulunabilir. Endüstrinin gelişimi herkesin genel iyiliğine yönelik doğal yasanın bir aracı olarak düşünüldüğünden bu doğrultuda mülkiyet hakları da bir gereklilik olarak görülmüştür (Bowles, 1985, s. 199-202).

Francis Hutcheson'ın mülkiyete yönelik ahlaki düzlemdeki meşrulaştırma arayışı öğrencisi Adam Smith'i de etkilemiştir. Smith'in erken dönem eserlerinde mülkiyet haklarına dair doğal hukuk perspektifinden meşrulaştırma girişimlerine rastlamak mümkündür. Ancak bu girişimlerde dikkat çekici olan, diğer haklardan farklı olarak mülkiyete ilişkin doğal hakkın bir açıklamaya ihtiyaç duyduğu düşüncesidir. Diğer doğal haklardan farklı olarak birinin neden herhangi bir şeyin sahibi olarak düşünülmesi gerektiği açık değildir. Bunun için Smith mülkiyete ilişkin hakları 'Tarafsız Gözlemci' adını verdiği bir karakterin bakış açısıyla meşrulaştırır. Mülkiyet haklarına dair olası çatışmalar bu hayali karakterin yargı gücüne havale edilir ve çözümlenmeye çalışılır. Mülkiyet hakkına yönelik soruşturma, hala onun 'neden var olması gerektiği' sorusunun bir yanıtı olduğu ölçüde olgusal değil ahlaki bir incelemenin konusudur. Burada önemli olan, Smith'in tarafsız gözlemcisinin, mülkiyete ilişkin belirli bir toplumsal uzlaşma çerçevesinde görüş bildirdiğinin farkına varmaktır. Ahlaki meşrulaştırmanın bir toplumsal uzlaşma varsayımına dayandırılması, onun tarihten bağımsız düşünümlemeyeceğinin kabul edilmesi yönünde atılmış önemli bir adımdır.

Smith, mülkiyete dair toplumsal uzlaşmanın geçmişini insanlık tarihini farklı dönemlere ayıran dört aşama teorisiyle kurduğu çerçeve içerisinde araştırır. Bu teoriye göre insanlık tarihi avcılık, çobanlık, çiftçilik ve tüccarlık dönemlerinden müteşekkil, birbirini takip eden aşamalardan oluşmuştur. Dolayısıyla mülkiyete yönelik düzenlemeler ya da farklı toplumsal uzlaşma biçimleri bu aşamalarda ortaya çıkan gereksinimler ile açıklanır. Mülkiyetin böyle bir şema içerisinde yerleştirilmesi onun kökenine dair tarihsel incelemenin de önünü açan bir gelişmedir. Smith, barınılan yerlere ilişkin özel mülkiyetin ortaya çıkışını pastoral dönemin (çobanlık dönemi) toplumsal grup içi uzlaşmalarına bağlar, benzer şekilde toprak mülkiyeti de artık toprağın işlendiği tarımsal dönemin (çiftçilik dönemi) bir uzlaşması olarak düşünülür. Toprak mülkiyetinin ortaya çıkışında, alınan mahsulün artışıyla beraber ortaya çıkan, ürünlerin topluluğun üyelerine bütünü içerisinde dağıtılması yerine toprağın en başta bölünmesine dayalı bir bölüşüm uzlaşmasının yattığı varsayılır. Dolayısıyla, Smith'e göre artık doğal yasanın yönlendiriciliğinden ziyade, içinde bulunulan tarihsel koşullarla etkileşim içerisinde değişen toplumsal uzlaşmalar belirleyici kabul edilmektedir (Bowles, 1985, s. 203-208).

Mülkiyetin ahlaki haklılaştırılması çabası tarihselleştirmeye geçiş birdenbire, değerler ve normlardan azade olgusal araştırmaya yönelme şeklinde olmamıştır. Aksine mülkiyet artık neredeyse tarihsel ilerlemenin bir önşartı olarak görülmeye başlanmış ve insan özgürleşmesine dair anlatılarda da önemli bir yer tutmaya başlamıştır. Bunun önemli bir örneği, gelişiminde Adam Smith'in rol oynadığı 18. yüzyıl siyasal iktisadından da etkilenmiş bir düşünür olan Hegel'de bulunabilir.

## Hegel'de Mülkiyet ve Özgürlük İlişkisi

Adam Smith gibi Hegel de yaşadığı döneme kadar süregelen tarihi açıklama çabasına girişmiştir. Smith'in dünya tarihi, maddi çıkarlar doğrultusunda ilerleyen bir anlatı olarak görülebilir, Hegel ise Tarih Felsefesi'nde daha çok kültürel ve siyasi gelişmelere odaklanmış görünmektedir. Yine de bu iki düşünürün tarihsel açıklamaları yapısal olarak benzerdir. Bu durum şaşırtıcı değildir çünkü Smith ve Hegel, benzer kaynaklardan (James Steuart, Montesquieu ve Rousseau'dan) belirli ölçülerde beslenmiştir. Smith'in dört aşama teorisinde avcılık, çobanlık, çiftçilik ve tüccarlık aşamalarıyla açıklanan tarih, Hegel'de Şarki/Doğulu (Oriental), Yunan (Greek), Roma (Roman) ve Germen (Germanic) aşamalarıyla ilerler. Hegel'de tarihsel aşamalar; kurumların, inançların ve değerlerin birbiriyle ilişkili olduğu kültürel birimler olarak düşünülür (Herzog, 2013, s. 148-155).

İki tarihsel yaklaşım da 'gelişme çizgisi' içerisinde ortaya çıkışı doğallaştırılan 'modern toplum'un birer savunusu olarak tasarlanmıştır. Smith, tarihi dört aşama teorisine açıklarken yıkılmış uygarlıkların doğal gelişim çizgisinden saptıkları için yok olduğu iddiasını da ileri sürer. Hegel'in 'felsefi-tarih'inde ise durum biraz daha farklıdır. Hegel için tarih Smith benzeri düşünürlerde olduğu kadar kapsayıcı değildir. Tarih, Geist'in kendini ortaya sermesi çerçevesinde açıklanır. Burada kastedilen büyük ölçüde özgürlük düşüncesinin gerçekleşmesi olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla Hegel, tarihsel anlatısını oluştururken 'tarihöncesi' devirleri, devletsiz veya tarih yazımı geliştirmemiş halkları dışarıda bırakır. Hegel'in ilgi alanı, özgürlüğün gerçekleşmesi olarak düşündüğü ilerleme çizgisine dahil edebileceği dönemlerle ve coğrafyalarla sınırlıdır. Tarih özgürlük bilincinin ilerlemesidir, böyle bir ilerleme kendini toplumsal kurumlar, inançlar ve değerler üzerinde gösterir (Herzog, 2013, s. 151-152).

Hegel, mülkiyete de tarihsel olarak özgürlük fikrinin ilerlemesi çerçevesinde olumlu bir anlam yükler. Artık özgürlük, klasik cumhuriyetçi gelenekteki gibi siyasi erdemler alanında düşünülmez, bu alanı da kapsayan bir anlayış ileri sürülür. Yeni veya daha kapsamlı anlayışa göre yasaların güvencesi altında rasyonel bir özgürlüğün sağlanma ihtimali, geleneksel anlamda kamusal ve özel çıkar karşıtlığını da geçersiz kılan yeni bir tarihsel dönemin ürünüdür. Artık piyasa önvarsayımına dayalı sivil toplum içerisinde herkesin istediği mesleği seçme gibi yeni özgürlükleri vardır. Bu tip bir özgürlük, kendisi de özgürlük fikrinin ilerlemesinin bir sonucu olarak anlaşılan devlet için tehlike arz etmez. Aksine bireylerin seçmekte özgür oldukları farklı toplumsal roller aracılığıyla topluma uyum sağlamalarının önünü açar (Hegel, 2014, s. 151-153). Hegel, mülkiyete dair kavramsallaştırmada değişik bir yaklaşım izlemektedir. Mülkiyet, insanın doğa üzerinde gelişen hakimiyetinin bir ifadesi ve toplumun bireyi -içerisinde katılımcı olarak haklara ve ödevlere sahip olduğu birçok araç aracılığıyla- kendine dahil etmesinin bir aracı olarak düşünülmektedir (Hegel, 2014, ss. 151-153; Ryan, 1995, ss. 328-329).

Hegel, mülkiyet ile özgürlüğü ilişkilendiren tek düşünür değildir. Benzer yaklaşımlar, ticari mülkiyetin olumlu anlam kazanması sürecinde oluşturulan çeşitli ilerleme anlatılarında takip edilebilir. Kapitalizme geçişle birlikte, erdeme dayanan siyasi teorileştirme biçimi aşılmış, yerine özgürlüklerin sınırının hak konseptiyle belirlendiği bir yaklaşım kabul görmeye başlamıştır. Daha önce ele alınan doğal haklara dayalı yaklaşım ve Hegel'in devlet otoritesiyle uyumlu 'rasyonel' özgürlük alanı kavramlaştırmaları bu nedenle önemlidir.

Hegel'in, tarihi özgürlük ideasının ilerlemesi olarak ele alışı büyük ölçüde liberal ilerleme anlayışıyla da uyumludur. Yine de kapitalist toplumsal düzene uyumlu bir mülkiyet anlayışının siyaseten özgürleşme ile beraber anılması, mülkiyetin toptan reddedilmesi veya aşılması gerekliliğine dayandırılan karşıt özgürleşme teorilerini yaratmakta gecikmemiştir. Böyle bir karşıt teorinin en önemli ismi; metinde geçen klasik düşünürlerden, siyasal iktisattan ve son olarak da Hegel'den büyük ölçüde etkilenen Marx'tır<sup>4</sup>.

## Marx ve Mülkiyetin Sonu

Kapitalizmle beraber ortaya çıkan, özel mülkiyetin gelişmiş bir biçimi olarak sermayenin sürekli birikimine dayalı yeni iktisadi ilişkilerin eleştirisi özgürlük bağlamında sürdürülmüştür. Marx, böyle bir eleştirinin oldukça etkili olmuş sahiplerinden biri olarak düşünülebilir. Marx'ta bu yazıda konu edilen felsefi gelenek içerisinde mülkiyet kavramıyla alakalı tartışma konularının neredeyse hepsine değini bulunabilir. Örneğin Hegel'in aksine Marx, sivil toplum ile devleti, özel çıkarlar ve kamusal çıkarların gerçekleştirildiği birbirinden ayrı alanlar olarak düşünmez (Thomas, 2000, s. 45-57). Ekonomik etkileşim, gelişmiş haliyle insanların bir arada yaşayabileceği bir toplumsal düzenin imkan dahilinde görünmesine neden olur ancak siyasi karar alma mekanizması olarak devlet, özel mülkiyet sahipliğinin bir sonucu olarak Hegel'in var olduğunu kabul ettiği tarafsızlığa hiçbir zaman erişemeyecektir (Marx, 2004, s. 159-162). Marx, özgürlüğün farklı boyutlarının sivil toplum ve devlet olarak tanımlanan iki alanda birbirini tamamlayacağı iddiasına karşı çıkar. Marx'a göre kamusal ihtiyaçlara karşıt olarak tanımlanan kişisel çıkara dayalı haklar fikri, bunu sağlama yükümlülüğünde olan mercin -özel çıkarı değil- kamusal çıkarı gerçekleştirdiği varsayılan devlet olduğu düşünüldüğünde anlamsızdır. Daha açık söylemek gerekirse, devlet bireysel hakların garantörü olduğu için özel çıkarların çatışmasından etkilenmeye açıktır. Bu nedenle Marx, özel çıkar-kamusal çıkar karşıtlığının olmadığı, gelişmiş ekonomik ilişkilere dayalı bir toplumsallık için kamusal olana karşıt tanımlanmış bireysel çıkarın ilerletilmesinin bir aracı olan özel mülkiyetin ortadan kalkmasını bir gereklilik olarak düşünür. Marx öncelikle üretim araçlarında ortak mülkiyete dayalı bir toplumsal düzenin gerçek özgürlüğü mümkün kılabileceğini söyler. Böyle bir toplumsallık içerisinde ortak mülkiyet de bir süre sonra mülkiyet olma niteliğini kaybedecek ve bugün siyasi, ekonomik vb alanlara ilişkin kararlar artık pratik sorunlar olarak görülecektir. Dolayısıyla, Marx'ın komünizmi siyasi karar alma mekanizmasının alanı olarak devletin de aşıldığı (veya 'sönümlendiği') bir toplumsallık olarak düşünmesi garip değildir.

Sermaye birikiminin sürekliliğini irdelerken Marx, iki boyutlu bir özgürlük kaybı tespit eder. Bunlardan birincisi işçinin ürettiği artık değere sermaye sahibi tarafından el konması ile ortaya çıkar. Söz konusu olan, işçinin iradesini sermaye sahibine teslim etmesidir. Ancak burada sömürünün nedeni sermaye sahibinin kötücüllüğü olarak düşünülmemektedir, sermayedar da sahip olduğu sermayenin 'gereksinimleri' doğrultusunda hareket etmektedir. Marx'a göre, sermayenin, insan iradesinin (veya insanın kendini gerçekleştirmesinin) bir aracı olarak görülen basit anlamda mülkiyet olmaktan çıkıp, bir özneymişçesine kendi gereksinimlerini dayattığı piyasa ilişkileri, insanın özgürlük imkanının önünü kapatan bir yabancılaşmayı beraberinde

4 Marx'ın üzerinde bahsi geçen etkileri göstermek için sadece Kapital'e bakmak yeterlidir. Marx, Aristoteles'in kullanım değeri/değişim değeri ayrımını Kapital'in hemen ilk bölümünde kullanmıştır. Aynı eserin alt başlığı 'Siyasal iktisadın eleştirisi'dir. Marx'ın 'olgunluk dönemi'ne ait bir eser olarak düşünülen Kapital'de Hegel etkisinin olmadığı iddia edilse de eserin tikelden genele doğru ilerleyen yapısı tamamen Hegelci mantık çerçevesinde anlaşılabilir bir durumdur.

getirmektedir. Dolayısıyla Hegel'in iddiasının aksine mülkiyet, insanın dünyayı akılcı bir biçimde kontrol etmesinin değil, iradesini yabancılaşmış meta ilişkilerinin emrine sunmasının bir göstergesi halini almıştır. İnsanlık, mülkiyeti yaratarak herkesi kendi amaçlarının hizmetine koşan kontrol edilemez bir şey yaratmıştır (Marx, 2004, s. 39-55).

Marx'ın mülkiyeti aşma gerekliliği konusunda söyledikleri onu aşma adına adım adım takip edilebilecek bir reçeteye beraber sunulmamıştır. Dolayısıyla mülkiyetin olmadığı bir dünya tasarısını betimlemek kolay değildir. Yine de Marx'ın rasyonel planlamayla insan ihtiyaçlarının karşılandığı ve böylesi bir organizasyonun özgürlük karşıtı olarak düşünülmeyen bir toplumsallık fikrine yakın olduğu öne sürülebilir. Marx için özgürlük alanının genişletilmesi, zorunluluklardan rasyonel bir organizasyonla sıyrılmının başarılması halinde mümkündür.

Marx'ın mülkiyete ilişkin yaklaşımı, yazıda klasik teorileştirme olarak anılan geleneğe birkaç yönden benzemektedir. Öncelikle Marx özel çıkar- kamusal çıkar karşıtlığının varlığını, özgürlüğü engelleyen bir durum olarak kabul eder ve bu konuda Platon, Aristoteles, Machiavelli gibi düşünürlerin önerdiği siyasal önlemleri yeterli görmez. Siyasi erdemler konusunda ise ticari toplum savunucularının arasında gösterilen Adam Smith gibi tarihsel olarak değişmeye açık insan davranışları yaklaşımına daha yakındır ve dolayısıyla ideal bir vatandaşlık erdemi çerçevesi Marx'ta yoktur. Ticari toplum ile feodal düzen karşıtlığı bağlamında dile getirilen mülkiyet biçimleri konusunda ise Marx'ın Aristotelesçi bir (değişim değeri temelinde tanımlanan ticari mülkiyete karşıt olarak) kullanım değeri anlayışına daha yakın olduğu ileri sürülebilir. Marx'ın mülkiyet konusundaki görüşleri, bu alanda kapitalizme geçişle beraber eksenini değiştiren bir tartışmanın varlığını göstermesi bakımından önemlidir.

## Sonuç

Mülkiyet kavramının siyasal, ahlaki veya hukuksal kullanımındaki dönüşümü tarih boyunca takip etmek kolay değildir. Yine de yazıda incelenen farklı filozoflara göre mülkiyetin, özne olarak görülen insanın 'özgürlük alanı'na ilişkin çıkarımlarda bulunmak için araçsal bir kavram olarak kullanıldığını iddia etmek yanlış olmaz. Dolayısıyla Platon ve Aristoteles gibi daha erken dönem filozoflar için erdem öğretileri ve buna yönelik soruşturma, insanın özgürlük alanı için belirleyici diye düşünüldüğünden mülkiyeti sadece erdemlere etkileri bakımından incelemeleri anlaşılabilir bir durumdur. Mülkiyetin meşruiyeti, antik 'özgürlük alanı' kavramlaştırması olarak düşünülebilecek erdemlerin sınırları içerisinde sorgulanır ve yozlaştırıcı bir etkiye sahip sınırsız birikime olanak sağlayan ticari biçimleri reddetme eğilimi ortaya çıkar.

Etik ve politika arasındaki bağı birinciden ikinciye doğru ilerleyen bir mantık silsilesi içerisinde kurmaya çalışan Antik Yunan filozoflarının bu eğilimi, klasik cumhuriyetçiliğin kurucusu olarak düşünülen Machiavelli tarafından tersyüz edilmiştir. Machiavelli'ye göre vatandaşlık erdemlerini besleyecek kurumsal düzenlemeler dahi mülkiyet birikiminin siyasal rejim için yıkıcı olma eğilimini bertaraf edemez. Erdem (virtu) kavramının siyasal bir çerçeve içerisine sıkıştırılması ve bu tür erdemlere uygun davranıldığında dahi siyasal rejimlerin yıkılma eğilimine gireceği düşüncesi, erdeme dayalı teorilerin bizzat sahipleri tarafından yetersiz bulunmasının bir göstergesi olarak da düşünülebilir. Yine de klasik cumhuriyetçilik olarak bilinen düşünce biçiminin siyasal bir özgürlük anlayışı vardır ve sınırsız mülkiyet birikimine karşı durma eğilimi hala kuvvetlidir.



Erdeme dayalı siyasal teoriye alternatif olacak fikirlerin inşası için bugün feodalizmden kapitalizme geçiş olarak görülen döneme bakılmalıdır. Ticari mülkiyet ve sınırsız birikimin savunulması eğilimini bugün liberalizm olarak bilinen akımın kurucuları olarak görülen isimlere atfetmek uygun olacaktır. Bu düşünürlerce mülkiyetin doğal hak olarak kabul edilmesi ve siyasal teorinin de bu varsayım üzerine inşa edilmesi kapitalizm öncesi zararlı olduğu düşünülen mülkiyet biçimlerini de meşrulaştırmada önemli rol oynamış bir hamledir. Meşrulaştırılan farklı mülkiyet biçimleri, özne-insanın nesnesi olan mülkiyetine belirli oranda yabancılaşmasını getirerek onun tutkularını dizginleyecek bir önlem olarak düşünülmüş ve olumlanmıştır. Burada önemli olan, özgürlüğün 'rasyonel' biçiminin belirli bir yabancılaşmayı gerektirdiği fikridir. Kendi tutkularına, hırslarına yabancılaşan insanların bir arada yaşaması daha kolaydır. Uyarlık fikri böylece tamamen birtakım eğilimlerin bastırılması üzerine kurgulanır hale gelmiştir. Yine de bastırılan eğilimler, klasik erdem öğretilerinin öngördüğünden farklıdır. Açgözlülük ve hırs hala kötüdür ancak onların siyasal sürekliliği sağlamada yararlı bir etkisi olan ticari ilişkilerde kullanılması meşru ve hatta istenir hale gelmiştir.

Kapitalizmin ortaya çıkışıyla beraber gelişen yeni siyasal teori, temellerini Antik Yunan düşünürlerinden alan erdeme dayalı öğretinin aşılmasını sağlamıştır. 'Gerçekçi' bir siyasal teori kurmak için meşrulaştırılması gereken mülkiyet biçiminin dönüşümü burada hayati bir rol oynamıştır. Dolayısıyla, yeni siyasal teorinin mülkiyet temeline dayalı uzlaşısına karşı eleştiriler de aynı zeminde sürdürülmüştür. Böyle bir eleştirinin en ünlü örneği Marx'ın fikirlerinde bulunabilir. Kapitalist ilişkilerin, mülkiyet sahibini nesnesine, yani mülkiyetin kendisine tabi kıldığı iddiası yeni siyasal teorinin özgürlük ile mülkiyet arasında kurduğu ilişkinin doğrudan reddidir. Marx; yabancılaşmanın rasyonel bir özgürlük alanının inşası için istenir bir özellik olduğunu öne sürme eğiliminde olanlara<sup>5</sup> karşı, insanın ancak dahil olduğu toplumun çıkarlarını kendi çıkarlarına aykırı görmediği bir gelişmişlik düzeyinde rasyonel bir özgürlük alanına sahip olabileceğini iddia etmiştir.

Yazıda kurulmaya çalışılan çizgi bakımından, incelenen filozoflarda mülkiyet kavramından yapılmış benzer çıkarımlar bulmak gereklidir. Bu filozofların tamamı için mülkiyet üzerine yapılmış tartışmalarda insan özgürlüğüne ilişkin bir boyut vardır. Kavramın kendisinde bir dönüşüm tespit etmemize olanak sağlayabilecek sürekliliği de bu boyutta aramak gerekir. Antik Yunan geleneği ve onların takipçileri için mülkiyetin onunla ilişkili olarak tartışıldığı erdem kavramı, kendisinden sonra gelen 'hak ve özgürlükler' dilinin<sup>6</sup> daha ilkel bir hali olarak anlaşılabilir. 'Haklar ve ödevler'in, kapitalizm öncesi dönem için 'vatandaşlık erdemi'nin siyasi teoride üstlendiği türden bir göreve uygun araçlar olarak düşünüldüğü iddia edilebilir. Mülkiyet kavramı ise bu bağlamda, dönüşümü itibarıyla 'erdem'den hak ve özgürlükler diline geçişin tetikleyicisi ve bu dönüşümden doğrudan etkilenen bir unsur olarak anlaşılmalıdır.

5 Yazıda ele alınan ticari toplum savunucularından Hegel'e kadar bu iddiayı savunan bir düşünsel hattın var olduğu rahatça iddia edilebilir.

6 Böyle bir dilin kuruluşu doğal hukuk çerçevesine dayandırılırsa 'kapitalizme geçiş' diye düşünülen dönemden çok daha eski tarihlere varmak mümkündür ancak burada kast edilen, Hegel bölümünde bahsedilen türde bir 'rasyonel' özgürlük alanının sağlayıcısı olarak hak konseptidir. Dikkat edilmesi gereken nokta Hegel bölümünde de bahsedildiği gibi hakların sağlayıcısı devletin vatandaşlarına birtakım ödevler de yüklediği gerçektir. Bu nokta haklar ve özgürlükler dilinin vatandaşlık erdemiyle ilişkisinin açıkça görünmesine olanak tanır.

## Transformation of Property Concept in the West

Görem Bora Zencirkıran\*

Property as a concept is the subject of two main discussions -namely 'moral' and 'political'- in the Western philosophical tradition (Ryan, 1995, p. 311). On the political dimension, private property is mostly seen as representing individual self-interest, which is generally placed against the public interests. That 'interest' discussion was part of a more extensive 'political virtue' paradigm before it is exceeded by a modern 'rights' paradigm. The moral dimension of property discussion is closely connected with these virtue and rights paradigms. Transition between these different paradigms is only meaningful under the assumption of a greater transformation which can be named as the transition to capitalism from feudalism.

### Property in the Context of 'Public-Private Antinomy'

One of the greatest examples of a property discussion in Ancient Greek tradition is in Plato's 'The Republic'. Plato tries to find a way to ensure that rulers do not turn the state into a means of their own private ends. He suggests abolishing the acquisition of private property for the rulers. Rulers must only receive according to necessities of the lives "in the quantities required by men of temperance and courage" so they will not tyrannize over the people for greater amounts of wealth (Plato, 2006, p. 109).

Plato thinks that the rulers have necessary qualities for the ruling and these qualities are intrinsic to their soul. So their incorruptibility comes by the definition, but still Plato needs some institutional measures like abolishing private property to prevent corruption (Plato, 2006, pp. 110-116). These two assumptions actually weaken each other.

After the Republic, Plato softens his views about private property in his later work 'The Laws'. The second best ideal order of 'The Laws' requires a crude form of equality in property. All citizens are self-sufficient farmers and the public interest is upheld via laws and public education (Plato, 1988, p. 124).

Aristotle joins the property discussion in his work, 'Politics', and his solution is very similar to Plato's in 'The Laws'. Aristotle endorses economic activity on the basis of agricultural production and self-sufficiency. Economic activity focused on a self-sufficiency goal makes it harder for private interests to contradict public ones (Aristotle, 1998, pp. 15-18).

\* Graduate Student, Yıldız Technical University, Department of Philosophy.  
Correspondence: gorembora@gmail.com. Address: Sümbül Efendi Mah. Cambaziye Sok. No: 7, D: 7, Kocamustafapaşa, Fatih, Istanbul, Turkey

The private versus public interest discussion generates similar arguments to Plato and Aristotle's until Adam Smith's 'invisible hand' argument, which operates under the assumption of a market spontaneity that optimizes the balance between private and public interests (Ryan, 1995, p. 314). Smith's different solution implies a change in the property conception, which is closely connected to the notion of self-interest. This is also a differentiation of endorsed virtues under different circumstances. Change of virtue contents can be read as a sign of virtue paradigm's obsolescence.

### **Political Virtues and Property**

The relation between property ownership and virtues is not explicit in the writings of Plato and Aristotle. Nevertheless, Aristotle sees property ownership as necessary for having the leisure to live a virtuous life. Aristotle's best political regime model requires non-participation of the masses to administration regularly (Aristotle, 1998, p. 181). He favours large property holders' participation in the Politics as a result of his presuppositions about virtuous life's requirements (Wood, 2013, pp. 101-103).

The relation between ethics and politics is inverted in the writings of Machiavelli. Machiavelli uses virtue (or *virtu*) only for political purposes (Ryan, 1995, p. 316). All moral implications of the word are stripped out and in some cases it is associated with brutality, cruelty, cunningness and deceitfulness (Skinner, 2000, pp. 40-43). Machiavelli discusses property in relation to that kind of virtue conception. Too much increase in wealth and welfare is dangerous because it is a threat for republic that people might start to chase their own self-interest instead of public ones. Wealthy citizens would be inclined to avoid from military duties and this situation eventually weakens the defence of the republic.

Machiavelli sees the fate of a republic as inevitable. People act according to political virtues and this brings glory to the republic. Glory comes with wealth and this wealth weakens the military spirit of citizens. Consequently the republic becomes victim of its own success (Ryan, 1995, p. 317).

Other examples of hostility toward extreme increases in the amount of wealth can be found in the writers of republican tradition. Rousseau is a late one of them (Ryan, 1995, p. 318). The reflex against commercial property on behalf of agricultural one is compatible with Aristotle's conception. Nevertheless, as the unlimited wealth acquisition via trade became more possible, the demise of older paradigm started to seem inevitable.

### **Affirmation of Commercial Property against the Land Property**

The old paradigm's citizenship ideal was grounded on the imagination of a personhood which is not specialized in any occupation and is free to live a virtuous life (Pocock, 1995, p. 104). In this case, property has an important function that gives this person leisure, independence and autonomy. In addition, military duties of citizens were thought of as the virtue test of property owners. This framework became implausible as the economic development towards a capitalistic system started to impose its own necessities. The political relationship between citizens and state gave way to a debtor-creditor relationship by

the time of the Financial Revolution, which signifies the emergence of equity markets and central banks (Pocock, 1995, p. 108). Commercial property became easily associated with this credit system and the defence of new capitalist relations required plausible arguments against the landed property, which is related with the old political paradigm.

Daniel Defoe is an early defender of commercial property form and his defence mentions an important component of earlier republican tradition's arguments about military. Defoe thought that hegemony over the monetary exchange relations which is used to hire mercenary armies was more sensible than waiting for military service from citizens (Pocock, 1995, pp. 110-111). Usage of money and entering in the exchange relation are presented as a symbol of modernity or civilization in Defoe's account. The image of feudal society as a more primitive form than the commercial (or capitalistic) one is an invention of this kind of reasoning (Pocock, 1995, p. 111).

The establishment of an antinomy between old and new societies brought a new perspective over the virtue paradigm. The virtue paradigm started to seem like a cohesion theory of a more primitive society before commercial bounds made this kind of theory obsolete (Pocock, 1995, p. 113).

### **Locke's Theory of Property**

Locke's writings about property are relevant to the transformation of the concept because he wrote in the era of the Financial Revolution and built a novel political theory upon that same concept. In Locke's state of nature, there is a basic assumption about self-ownership that makes it possible for people to acquire rightful property rights over the things of the external world. People own their own bodies and abilities, and therefore they can acquire property via 'fair' usage of them. Locke puts limits on acquisition that can be summarized as leaving enough for other people (1980, pp. 18-30). Nevertheless, he justifies greater amount of acquisitions if they increase the utility of society in a compensating way.

The political upshots of Locke's theory are important because they signify a paradigm shift from older political virtue theories by using the property concept. Locke uses property in a broad sense which includes the life, liberties and property of a person (Locke, 1980, p. 46; Richards, Mulligan & Graham, 1981, pp. 29-40). Under this consideration, the concept of property becomes the subject of natural rights and the source of all political relations.

### **Transition from Natural Law Framework towards Historicizing Property**

The natural law framework provides a useful base for the new political paradigm, but its perspective on property is defective. The state of nature narrative is fiction and its claims are not historically specific. But the momentum it gave to a property-based political theory, made it possible for a historical examination of the property itself. This relation between natural law structure and historical examination can be easily found in the Scottish Enlightenment tradition. The roots of private property and its unequal distribution were not separated smoothly by the writers of that period (Bowles, 1985, p. 197). Engagement within natural law framework is one of the reasons for this. Frances Hutcheson is a good

example of natural law engagement in the Scottish tradition. Hutcheson defines the law of nature as the general goodness of all. This includes goodness of individuals as long as that does not contradict with general interest. The aim of the law of nature is to construct the basis for 'adventitious rights' which emerge after the state of nature. The privatization of land is justified if it increases the amount of general goods. Hutcheson justifies property on the grounds of "law of nature." Property rights are a consequence of the natural law (Bowles, 1985, pp. 199-202).

Hutcheson's student Adam Smith starts the justification of property on moral grounds just like his teacher. Smith uses a fictitious character named 'Impartial Spectator' for the justification of property. This spectator's perspective is based on the social conventions of the society in which it operates. That background presupposition adds a historical dimension to Smith's moral explanation. Smith also sketches a historical development line in his later works which is known as the four-stage theory. He explains the origins of private property in one of these stages. According to Smith there is a consensus about the distribution of land in the agricultural stage and this occasion is the origin of private property. Unlike Hutcheson, there is no place for the 'law of nature' in Smith's historical reasoning (Bowles, 1985, pp. 203-208).

### **Relation between Property and Freedom in Hegel**

The lack of historical dimension in Locke's political theory became revisable with the help of the political economy tradition. Hegel's historical philosophy is a good candidate for this kind of revision. Hegel's world history has four stages like Smith's theory, but his stages are a network of cultural units which are comprised from institutions, beliefs and values (Herzog, 2013, pp. 148-155). For Hegel, world history is the unfolding of the Geist, which is also the realization of the idea of freedom. This realization shows itself via institutions, beliefs and values (Herzog, 2013, pp. 151-152).

Property has a positive meaning in Hegel's 'progressive' history conception. For Hegel, freedom is a more comprehensive concept than republican liberty. Under the protection of law, people have choices for chasing their own self-interest without contradicting public interest. Market economy gives a chance to everyone for fitting into society through a freedom of occupation choice (Hegel, 2014, pp. 151-153). Property is a sign of humanity's rational dominion over nature and a means for the integration of individual to society via rights and duties (Hegel, 2014, pp. 151-153; Ryan, 1995, pp. 328-329).

### **Marx and the End of Property**

Marx's criticism of capitalism includes most of the components from new and old paradigms which are stated in this paper. Unlike Hegel, Marx does not make a distinction between civil society and state, so realization of freedom separately in these two areas is meaningless (Thomas, 2000, pp. 45-57). The state cannot reach neutrality because it is always open to the influences of its citizens' self-interests because it is the guarantor of their rights which is another name for self-interest (Marx, 2004, pp. 159-162). According to Marx, market relations create an alienation which makes human will a subject of his/her property. People created an uncontrollable alienation through commodity relations by the creation of property (Marx, 2004, pp. 39-55).

## Conclusion

Different philosophers' views on property reflect their freedom conceptions in different ways. Under the virtue paradigm, property is discussed in relation to its effects on moral or political virtues. As the virtue paradigm and its favoured form of land property became obsolete in the course of history, defence of commercial property gave rise to a political theorization on the basis of the concept of property. The rights paradigm as an upshot of the natural law tradition is the direct result of this transformation.

## Kaynakça/References

- Aristotle. (1998). *Politics* (çev. C. D. C. Reeve). Indianapolis, IN: Hackett.
- Bowles, P. (1985). The origin of property and development of Scottish enlightenment science. *Journal of the History of Ideas*, 46, 197-209.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Tarihte akıl* (çev. Ö. Sözer). İstanbul: Kabalıcı.
- Herzog, L. (2013). *Inventing the market: Smith, Hegel and political theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. (1980). *Second treatise of government* (Ed. C. B. Macpherson). Indianapolis, IN: Hackett.
- Marx, K. (2004). *Felsefe yazıları* (çev. A. Fethi). İstanbul: Hil.
- Ryan, A. (1995). Property In T. Ball, J. Farr, & R. L. Hanson (Eds.), *Political innovation and conceptual change* (pp. 309-332). Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato. (2006). *Republic* (Ed. G. R. F. Ferrari). Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato. (1998). *The laws of Plato* (çev. T. L. Pangle). Chicago: The University of Chicago Press.
- Pocock, J. G. A. (1995). The mobility of property and the rise of eighteenth century sociology. In J. G. A. Pocock (Ed.), *Virtue, commerce, and history* (pp. 103-124). Cambridge: Cambridge University Press.
- Richards, J., Mulligan, L., & Graham, J. K. (1981). 'Property' and 'people': Political usages of Locke and some contemporaries. *Journal of the History of Ideas*, 42, 29-51.
- Skinner, Q. (2000). *Machiavelli: A very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Thomas, P. (2000). *Marx ve anarşistler* (çev. D. Ekici). Ankara: Ütopya.
- Wood, E. M. (2013). *Yurttaşlardan lordlara* (çev. O. Köymen). İstanbul: Yordam.



# Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Gözüyle Osmanlı Son Dönemi Vakıf Meseleleri\*

Hamdi Çilingir\*\*

**Öz:** Vakıf müessesesinin, bir bütün olarak Osmanlı medeniyetinin inşasında ve devamlılığında önemli bir rolü olmasına karşın Osmanlı'nın siyasi, sosyal ve entelektüel açıdan güç kaybına uğramaya başladığı on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda hem kurumsal hem itibar anlamında ciddi bir güç kaybına uğradığı görülmektedir. Bu güç kaybının arkasında modern devletin doğasından yeni bir iktisadî zihniyete, vakıflara yönelik çeşitli doktrinel tenkitlerden idarî düzenlemelere varan karmaşık sebepler yatmaktadır. Bunlar arasında vakıfların kaderini önemli ölçüde etkileyecek olan iki husustan biri söz konusu dönemde entelektüel çevrelerde neşvü nema bulan vakıflara yönelik ahlâkî ve iktisadî tenkitler iken diğeri bütün vakıfların yavaş yavaş devletin denetiminde tek bir çatı altında (Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti) toplanmaya başlanmasıdır. Osmanlı son dönemi önemli ilim adamlarından biri olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın vakıfların karşı karşıya kaldığı bu iki temel sorun hakkındaki ilmi tutumu ve bu çerçevede inşa etmeye çalıştığı tahliller bu makalenin konusunu teşkil etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Osmanlı son dönemi, vakıf, ahlâkî cihet, iktisadî cihet, Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti.

**Abstract:** Although religious endowments played an important role in the development and survival of Ottoman civilization, during the 19th and 20th centuries the empire experienced a loss of institutional strength during a time marked by social and intellectual stagnation as well as a decline in political power. There are several complex reasons behind the transformation in the waqf system. They vary from the Ottoman confrontation with the modern state and the new economic mentality to various contemporary critiques on waqfs and some administrative regulations taken by the imperial authorities. The ethical and economic criticisms on waqfs by contemporary intellectuals and the efforts to unite the waqfs under a state controlled umbrella (Evkâf-ı Hümâyün Ministry) appears to be the chief factors which determined the fate of the waqf system in this period. In this article I will reference and analyze the approaches and comments on these two matters developed by one of the most eminent late Ottoman thinkers Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır.

**Keywords:** Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Late Ottoman period, waqf, ethical critiques, economic critiques, Evkâf-ı Humayun Ministry.

\* Bu çalışmanın ilk hali 21-22 Aralık 2012 tarihinde İstanbul Üniversitesi'nde gerçekleştirilen Birinci Türk Hukuk Tarihi Kongresi'nde tebliğ olarak sunulmuştur.

\*\* Dr., İlimi Etüdler Derneği.

İletişim: ibnvakt@gmail.com. Adres: Sultantepe Mah. Cumhuriyet Cad. Fıstıkacı İş Merkezi No:39/2, Üsküdar, İstanbul.



## Giriş

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942)<sup>1</sup> Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan çok önemli bir zaman dilimine tanıklık etmiş, İslâm dünyasının modernleşme çerçevesinde yaşadığı önemli siyasi, sosyal, iktisadi ve kurumsal tecrübeleri görmüş, söz konusu dönemin tecrübelerini ilmi ve entelektüel düzeyde derin tahlil ve tenkitlere tabi tutabilmeyi başarabilmiş çok önemli bir Osmanlı âlimidir. "Ruhunda bütün ilimlere, fenlere karşı büyük bir tehâlük ve isti'dadın mevcudiyetini" (Bilmen, 1973, s. 788) görebileceğimiz Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, İslâmî ilimlere olan hâkimiyeti yanında kendi çağının felsefi, siyasi, sosyolojik ve iktisadi düşünce ve teorilerine olan aşinalığıyla da ilim ve düşünce tarihimizde müstesna bir yer edinmiştir. Nitekim Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili* isimli tefsiri<sup>2</sup> yanında hayatı boyunca yazmış olduğu gazete yazıları, makale, risale,<sup>3</sup> kitap ve yapmış olduğu tercümelemlerde<sup>4</sup> hem İslâmî ilimlerdeki yetkinliğini hem de çağdaş sosyal ve pozitif bilimlere yönelik aşinalığını gözlemlemek mümkündür. Elmalılı Muhammed Hamdi'nin bu geniş ilmi ve entelektüel ilgi alanı içerisinde İslâm toplumu açısından çok önemli bir kurum olan vakıf müessesesi de bulunmaktadır. Bu çerçevede Elmalılı'nın vakıf müessesesi ile ilişkisi teorik ve pratik olmak üzere iki kısma ayrılabilir. O, Dârülfünun'da Mülkiye Mektebi'nde haftada bir saat olmak üzere Ahkâm-ı Evkâf başlığı altında vakıf hukukuna dair dersler vermiş ve bu dersler esnasında tutmuş olduğu notları daha sonra neşretmiştir.<sup>5</sup> Bu dersler onun vakıf müessesesine yönelik teorik ilgisinin boyutlarını görmemize imkân vermektedir. Diğer yandan o Damad Ferid Paşa'nın birinci ve ikinci kabineleri adına kısa bir dönem de olsa Evkâf Nezâreti'nin başına getirilmiş (Yavuz, 1995, s. 57) ve vakıflar bakanlığı yapmakla teori alanındaki birikimi yanında pratik alanda da bir tecrübe sahibi olmuştur. Bu teorik ve tecrübi birikiminin yanı sıra Elmalılı'nın modern dönemde vakıflarla ilgili ileri sürülen çeşitli siyasi, iktisadi ve sosyal teorilere karşı ilgisi ve söz konusu teoriler çerçevesinde vakıflara yönelik

1 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın hayatı, düşünceleri ve eserleri için bkz. Bilmen (1974, s. 607-615), Ebül'ulâ Mardin (1966, s. 241-247), (Elmalılı Muhammed, 1993) ve Yavuz (1995, s. 57- 62).

2 Elmalılı, 1935-1938.

3 Elmalılı Muhammed Hamdi'nin kendi dönemindeki çeşitli mecmualarda neşredilmiş yazıları A. Cüneyd Köksal ve Murat Kaya tarafından iki cilt halinde yayınlanmıştır; bkz. Elmalılı (1997-1998). Eser sonradan bazı ilavelerle tekrar neşredilmiştir; bkz. Elmalılı (2011).

4 Fransız Felsefeciler Paul Janet ve Gabriel Seailles'in *Histoire de la philosophie* isimli felsefe tarihi eserini *Metâlib ve Mezâhib* başlığı altında tercüme etmiştir. Eser ilk defa 1925 yılında eski harflerle basılmış ve 1933 yılına kadar eski İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi'nde Babanzâde Ahmed Naim tarafından ders kitabı olarak okutulmuştur. Eserin günümüzdeki bir baskısı için bkz. Janet ve Seailles (1978). Elmalılı ayrıca İngiliz müellifi Alexander Bain'e ait bir eserin Fransızca çevirisini esas alarak *İstintâci ve İstikrâi Mantık* adı altında tercümesini de gerçekleştirmiş ancak bilindiği kadarıyla bu tercüme yayınlanmamıştır.

5 Elmalılı Muhammed Hamdi'nin çeşitli yıllarda farklı sınıflara yönelik olarak hazırladığı anlaşılabilir bir birinden farklı notları vardır. Bazı dostlarının ısrarlı talebi ve öğrencilerini dağınık notlardan kurtarma arzusu birleşince Elmalılı, Mülkiye Mektebi'nde Vakıf Hukuku'na dair verdiği derslerde tuttuğu notlardan yararlanarak bir metin oluşturmuş ve bunu neşretmiştir. Nazif Öztürk 1330 tarihli bu matbu nüsha yanında Elmalılı'nın kendi notlarından oluşan 1327 ve 1326-1327 tarihli nüshalarını da dikkate alarak sadeleştirilmiş bir metin inşa etmiş ve ilgili nüshaların tıpkı basımlarını eserin sonuna ilave ederek yayınlamıştır; bkz. Öztürk, (1995a). Nazif Öztürk tarafından gerçekleştirilen bu notların sadeleştirmeleri/transkripsiyonları çeşitli ilmi hata ve yanlışları barındırmaktadır. Dolayısıyla eser incelenirken söz konusu eserin sonuna ilave edilen ve a (1330 tarihli), b (1327 tarihli), c (1326-1327 tarihli) şeklinde isimlendirilen üç asıl nüshanın esas alınması kaçınılmazdır. Matbu a nüshasının başlığı *İrşâdu'l-ahlâf fi ahkâm-i'evkâf* iken b ve c yazma nüshalarının başlıkları *Ahkâm-ı evkâf* şeklindedir. Bu makalede her üç nüshaya Öztürk'ün neşir tarihi olan 1995 ile atıf yapılmış ve tarih sonrasında a, b ve c nüshalarından hangisine referans verildiği belirtilmiştir. Sonda verilen sayfa numaraları Öztürk'ün neşrettiği kitap içerisindeki üç asıl nüshanın ayrı ayrı kendi içindeki numaralarıdır.

eleştirilere karşı tenkitleri vakıf müessesesi hakkında söylediklerini çok daha derinlikli, anlamlı ve muteber kılmaktadır. Bununla birlikte Elmalılı'nın vakıf müessesesi hakkındaki tahlillerinin, görüşlerinin, tekliflerinin, tenkitlerinin vakıf alanında yapılan akademik çalışmalarda yeterli kadar yer bul(a)madığı ifade edilmelidir.<sup>6</sup>

Elmalılı Muhammed Hamdi, İslâm dünyasının hemen hemen bütün kurum ve meseleleri için olduğu kadar vakıf kurumu ve vakıf meseleleri için de "çok kritik bir dönem" olan on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllara tanıklık etmiş bir şahsiyettir.<sup>7</sup> Bu dönemin vakıf müessesesi açısından kritik bir eşik olduğu tespitinde bulunabilmek için vakıf müessesesinin başlangıcından ilgili döneme kadar gelişim serüvenini göz önünde bulundurmak gerekecektir. Bilindiği gibi İslâm Kültürüne ait literatür içerisinde vakıf kurumunun kaynağı ve örnek uygulamaları Hz. Peygamber dönemine kadar götürülmektedir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in, sahabe nesline mensup olanların, tabiîn tabakasındakilerin ve sonraki dönem Müslümanlarının vakıf uygulamalarını bir silsile olarak nesilden nesile devam ettirdikleri kabul edilmektedir.<sup>8</sup> Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeki vakıf uygulamalarının mahiyeti bir yana bırakılacak olursa, söz konusu uygulamaların sonraki dönemlerde çok ileri düzeyde gelişecek olan vakıf müessesesi için bir model olarak kabul edildiği ifade edilebilir. Maamafih, uygulama olarak Hz. Peygamber-sahabe-tabiîn dönemlerinde ilk numuneleri görülen vakfın teorik olarak çerçevesinin çizilmesi, hukuki içeriğinin oluşturulup ahkâmının belirlenmesi, bir hukuki başlık olarak ele alınmaya başlaması yaklaşık olarak mezhep imamları döneminde (2/8. asır) gerçekleşmiştir. Miras ahkâmının tatbikine engel teşkil etmesi veya farklı hukuki gerekçeleri sebep gösteren bazı ilk dönem fakihleri vakfın meşruiyetine karşı çıkmışlardır. Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe (ö. 150/767) bu dönemde vakfın meşruiyetine karşı çıkanlardan biridir.<sup>9</sup> Ancak bizzat Ebû Hanîfe'nin öğrencileri Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) vakfın meşruiyetini kabul etmiş ve söz konusu kurumun teorik ve hukuki temellerini çizmeye çalışmışlardır. Tarihsel süreç içerisinde Ebû Hanîfe'nin görüşü değil de, öğrencileri İmam Muhammed, Ebû Yûsuf ve diğer mezhep imamlarının vakfı meşru kabul eden görüşleri hüsnükabul görüp yaygınlaşmış, böylece vakıf İslâm toplumlarının karakteristiğini belirleyen çok önemli bir müessese hâline gelmiştir. Bu ilk dönem tartışmalarının ardından on dokuzuncu yüzyıla kadar vakıf kurumunun meşruiyetine dair İslâm

6 Görebildiğimiz kadarıyla vakıf alanında yapılan çalışmalarda Elmalılı'nın görüşlerine yönelik atıfların çok az olmasının yanı sıra doğrudan onun vakıf anlayışını konu edinen çalışmaların da yok denecek kadar az olması dikkat çekicidir. İlgili çalışmalar arasında bizim görebildiklerimiz şunlardır: Öztürk (1993, s. 197-208, 1995a, s. 3-23) ve Köksal (2011, s. 49-79) (Köksal makalesinin bir bölümünde Elmalılı'nın vakıf hukukunu bir ilim olarak tesis etme çabasını ele almaktadır; bkz. s. 71-78.)

7 On dokuzuncu yüzyılın vakıflar adına çok kritik bir dönem olduğu tespitinine David Powers da işaret etmektedir; bkz. Powers (1989, s. 538).

8 Örneğin 3/9. asır Hanefî âlimlerinden Ebû Bekir Hassâf (ö. 261/875) kaleme aldığı *Ahkâmü'l-evkâf* isimli eserinin başında Hz. Peygamber başta olmak üzere sahabe ve tabiînden vakıf kuran isimler hakkında birçok rivayet zikretmektedir. Hassâf'ın burada çizdiği resme göre Müslümanlar Hz. Peygamber'den başlamak üzere sahabe ve tabiîn nesli de dâhil olmak üzere İslâm tarihinin başından itibaren vakıflar kurmuştur; bkz. Hassâf (s. 1-18).

9 Ebû Hanîfe'nin vakfı caiz görmediğini İmam Muhammed açıkça zikretmektedir; bkz. Şeybânî (2012, s. 96, 99). Ebû Cafer et-Tahâvî (ö. 321/933) de *Muhtasar*'ında Ebû Hanîfe'ye göre vakfın caiz olmadığını kaydeder; bkz. Tahâvî, s. 136-137). Ancak sonraki dönemlerde Ebû Hanîfe'nin vakfı caiz görmediği şeklindeki ifadeler vakfı "bağlayıcı/lâzım" olarak görmediği şeklinde anlaşılacaktır. Mesela bkz. Kırmastî, (1431, s. 136-137), Merginânî (2003, s. 191) ve Meydânî (s. 180). Ebû Hanîfe'nin görüşü ve bu görüş üzerine sonradan geliştirilen yoruma dikkatlerimizi çeken Murteza Bedir'in değerlendirmesi için bkz. Bedir (2014, s. 169).

toplumları içerisinde ciddi bir itirazın ileri sürülmüş olduğunu bilmiyoruz.<sup>10</sup> Vakıf konusunda bu dönemde ileri sürülmüş bütün tenkitlerin meşruiyet alanında değil de vakıf kurumunun işleyişi, idaresi, işletim şekilleri vs. gibi çeşitli konularda ortaya çıkan sorun ve problemlere yönelik tenkitler olduğu ifade edilebilir.

Ancak on dokuzuncu yüzyıla birlikte 2/8. asırda geride bırakılan vakfın meşruiyeti tartışmalarına bir anlamda tekrar dönülmüş ve vakıf kurumuna gerek Batılı gerek Osmanlı aydınları tarafından çeşitli tenkitler yöneltilmeye başlanmıştır. Kanaatimizce bunları önceki dönem eleştirilerinden ayıran husus çeşitli toplumsal ve iktisadi gerekçelere dayalı doğrudan vakfın meşruiyetini hedef alan eleştiriler olmalarıdır. On dokuzuncu yüzyıla beraber vakıf kurumunun artık İslâm toplumları için zararlı bir müesseseye olduğu, sosyal ve iktisadi gelişmeyi (dönemin sihirli sözcüğü ile “terakkî”yi) önlediği, ilgili dönemde hayli önem kazanmaya başlayan “bireysel mülkiyet”e mâni olduğu, şahsi teşebbüsü engellediği ve toplumdaki atâlet/fakirlik/tembellik/kadercilik gibi unsurları tetiklediği/teşvik ettiği ileri sürülmeye başlanmıştır.<sup>11</sup> Bu eleştirilerin günümüzde de güncelliğini koruduğu ifade edilebilir. Bu eleştirilerin çağdaş dönemdeki en canlı örneği Timur Kuran’dır. Kuran, vakıf müessesesinin kısa vadedeki olumlu sonuçlarına karşın, uzun vadede özellikle ekonomik modernleşmeyi geciktirdiğini ve İslâm dünyasının geri kalışında önemli bir rol oynadığını ileri sürmektedir (Kuran, 2012). Kanaatimizce vakıf kurumunun temeline yönelik bu eleştirileri, Ebû Hanîfe’den asırlar sonra farklı saik ve nedenlerle (çünkü Ebû Hanîfe *hukukî bazı gerekçelerle* vakfın meşruiyetini sorgularken on dokuzuncu yüzyıl aydınları *sosyal ve iktisadî gerekçelere* dayalı olarak vakfın meşruiyetini sorguluyordu) vakfın meşruiyetine yönelik olarak yapılmış tenkitler olarak kabul etmek mümkündür.<sup>12</sup> Vakıf müessesesinin meşruiyetine yönelik bu eleştiriler yanında on dokuzuncu yüzyılda vakıfların kaderini belirleyecek çok önemli bir başka gelişme yaşanmış ve sonradan bütün vakıfları çatısı altında birleştirecek olan Evkâf-ı Hümayun Nezâreti (ismi sonraları çeşitli şekillerde değişecektir) 1826 yılında<sup>13</sup> kurulmuştur. Bu nezâretin kuruluşu ile birlikte daha önce kendi tüzel kişilikleri<sup>14</sup> içerisinde kurulan, işle-

10 Aslında geçmişte de vakıfların meşruiyetine yönelik çeşitli itirazlar var olmuştur, ancak bu tür itirazlar vakıf sisteminin temeline veya bütününe yönelik olmaktan ziyade belli vakıfların şer’î usullerini haricinde tesis edildiği ve bu nedenle meşru olmadığına yönelik tenkitler olarak gerçekleşmiştir. Örneğin Koçi Bey IV. Murad’a takdim ettiği lâyhada çeşitli padişahların devlet adamlarına sağladıkları temliklerin birçoğunun haksız yere aile vakıflarına çevrildiğini ve bunların aslında cihada katılan gazilerin hakkı olduğu için gayri-meşru sayılması gerektiğini belirtmektedir; bkz. Koçi Bey (1994, s. 72-74). Bu tür itirazların Koçi Bey de dâhil diğer bazı örnekleri için bkz. Köprülü (1942, s. 26-30).

11 İktisadî çerçevedeki bazı eleştiriler ve bu eleştirilere cevaplar için mesela bkz. Zerka (1998, s. 17-19).

12 Nitekim Elmalılı da kendi devrindeki vakıf muhalif görüşleri bir nevi Ebû Hanîfe’nin görüşüne temayül olarak yorumlamaktadır: “Fakat zamanımıza kadar devam edebilen (vakıflar konusundaki bu olumlu) temâyülât bu gün aksü’lâmel yapmaktadır. *Git gide İmâm-ı Âzam mezhebi revac bulacak gibi görünüyör...* Bu suretle emvâlin müebbeden habsine karşı bir hoşnutsuzluk ve hayrât ve meberrât-ı âmme ihdasında bir imkânsızlık zuhura gelmiş ve *binâden aleyh yalnız İmâm-ı Âzam mezhebine doğru bir istikamet almakla kalma-ıy* belki lüzumuna hükmedilmiş bulunan evkâf-ı kadimeye de sirayet ve tahattı nokta-i nazarından daha ileri gidecek temâyülât-ı nefsanıyye meydan almıştır.” (Elmalılı, 1995a, s. 171-172). David Powers’a göre bu eleştiriler Batılı sosyal ve ekonomik teorilerden ilham alıyordu; bkz. Powers (1989, s. 538).

13 Nezâretin kuruluşunu daha önceki bir tarihe götürenler de vardır; bkz. Öztürk (1995b, s. 522).

14 Biz burada İslâm tarihinde tüzel kişiliğin var olup olmadığı tartışmasına girmeden “tüzel kişilik” kavramını en yalın anlamıyla kullanıyoruz. Çünkü İslâm hukukunda bugünkü anlamda “tüzel kişilik” ve tam bir “hükmi şahsiyet” anlayışının var olup olmadığı tartışma konusudur. Bazı araştırmacılara göre her ne kadar İslâm hukuk metinlerinde açıkça söz konusu edilmese de klasik dönem fakihlerinin devlet, beytülmal, vakıf gibi

yen, idare edilen vakıflar artık tek bir çatı altında hayatîyetlerini devam ettirmeye başlayacak ve bu durum sadece vakıfların idaresine değil genel durumuna tesir edecek yeni durumlar yaratacaktır. Bize göre on dokuzuncu yüzyıla başlayan ve yirminci yüzyıla devam eden bu iki olgu; yani vakıflara yönelik ahlâki ve iktisadi gerekçelere dayalı meşruiyet eleştirileri ile vakıfların Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti altında devlet merkezli tek bir çatıda toplanmaya başlanması sonraki dönemde vakıfların kaderini önemli derecede etkilemiştir. Hiç şüphesiz bu dönemde vakıfların düşüş ve gerileyişi sadece bu iki faktörle açıklanacak kadar basite indirgenemez. Bu güç kaybının arkasında modern devletin doğasından yeni bir iktisadi zihniyete, vakıflara yönelik çeşitli doktrinel tenkitlerden yeni idari düzenlemelere varan karmaşık sebepler yatmaktadır. Ancak bunlar arasında burada söz konusu edeceğimiz vakıflara yönelik ahlâki ve iktisadi eleştirilerle vakıfların devlet merkezli tek bir çatı altında toplanmaya başlaması bunlar arasında büyük bir öneme sahiptir. Bunlardan birincisi vakıfları toplumsal itibar, ikincisi ise kurumsal güç açısından zaafa uğratmıştır. Bundan dolayı bu iki olgunun Osmanlı son dönemi uleması ve aydınları arasında nasıl yankı bulduğunun araştırılmaya değer olduğu söylenebilir. Daha geniş bağlamli analizlere ihtiyaç bulunmakla birlikte bu makalede sadece Elmalılı'nın bu iki konu hakkındaki tahlillerine yer verilecek ve bu iki konu bir mesele olarak vaz edilmeye çalışılacaktır.

### **Vakıf Kurumuna Yönelik Ahlâki-İktisadi Tenkitler ve Elmalılı'nın Tahlilleri**

Yukarıda da işaret edildiği gibi on dokuzuncu yüzyılda vakıflar açısından çok kritik bir nokta vakıf müessesesinin çeşitli eleştirilere tabi tutulması ve bu eleştirilerin toplumsal ve iktisadi gerekçelere dayalı olarak temelde vakfın meşruiyetini hedef almasıdır. Ebül'ulâ Mardin (ö. 1957) tarafından "vakıf usulüne karşı birtakım dedikodular" (Ebül'ulâ Mardin, 1340, s. 5) olarak nitelenen bir birinden farklı bu eleştirileri Ebül'ulâ Mardin (Ebül'ulâ Mardin, 1340, s. 5), M. Fuad Köprülü (ö. 1966) (Köprülü, 1942, s. 24) ve Ali Himmet Berkî (ö. 1976) (Berkî, 1958, s. 20-21) gibi çağdaşlarıyla benzer şekilde Elmalılı da başlıca "ahlâki" ve "iktisadi" olmak üzere iki başlık altında ele almaktadır. Bu eleştiriler özet olarak vakfın, insanları ahlâki olarak tembellik ve tevekküle, toplumları da iktisadi olarak çeşitli olumsuzluklara sevk ettiğini ileri sürmektedir.

### **Ahlâki Açıdan Yöneltilen Eleştiriler ve Elmalılı'nın Tahlilleri**

Çağdaşlarıyla benzer şekilde Elmalılı tarafından "ahlâki" olarak nitelenen eleştirilere göre vakıf müessesesi insanlara karşılıksız yardım/hizmet temin ettiğinden toplumda tembellik/

bugün tüzel kişilik olarak kabul edilen kurumlar hakkında sahip oldukları görüşler söz konusu fakihlerin bugünkü tüzel kişilik anlayışına hayli benzer veya yakın bir yaklaşıma sahip olduklarını göstermektedir. Bu tür yaklaşımlar için bkz. Köse (1998, s. 221-230). Buna karşılık söz konusu düşünceye ihtiyatla yaklaşan ve bugünkü anlamda "tüzel kişilik" görüşünün klasik fıkıh düşüncesinde yer almadığını ileri süren araştırmacılar da vardır. Joseph Schacht korporasyon (*corporation*) ve tüzel kişilik (*juristic person*) kavramlarının İslâm hukukunda yer almadığına dikkat çekmektedir; bkz. Schacht (1964, s. 155, 1977, s. 165); George Makdisi de İslâm'da tüzel kişiliğin olmadığını kesin bir dille ifade etmektedir: "Burada Stern'den daha da ileri gideceğim ve İslâm'ın vakıf, miras ve devlet hazinesi de dâhil olmak üzere bu müesseselerden hiçbirine tüzel kişilik tanımadığını söyleyeceğim. Doğrusunu söylemek gerekirse İslâm'ın klasik çağında tüzel kişiliğe dair bir bilinc yoktur. İslâm maddî varlığı olan kişiden başka bir kişilik tanımamıştır." (Makdisi, 2007, s. 292). Murteza Bedir de İslâm tarihinde tüzel kişilik anlayışının bulunmadığı görüşüne meyletmektedir; bkz. Bedir (2004, s. 400-401). Ammon Cohen teoride olmadığı hâlde pratikte belli alanlarda (mesela azınlıklar) tüzel kişilik anlayışının var olduğuna işaret etmektedir –ancak belli bir dönemden sonra; bkz. Cohen (1996, s. 75-90).

atalet duygusunu yaygınlaştırmakta, kaderciliği/tevekkülü teşvik etmekte ve şahsi teşebbüsü yok etmektedir. Bu eleştiri sahiplerine göre Batı'nın terakki etmesinde çok çalışma ve şahsi teşebbüs, Osmanlı'nın geri kalmasında tembellik/atalet ve şahsi teşebbüsün yokluğu önemli rol oynamakta; geri kalışın sebebi olan tembellik/atalet ve şahsi teşebbüsün yokluğuna ise karşılıksız hizmetiyle vakıflar neden olmaktadır. Elmalılı bu eleştiriye katılmamaktadır. Ona göre bir milletin ancak başkasının yardım ve sadakası ile geçinmek esası üzerine terbiye edilmesi hâlinde söz konusu memlekette hayır ve sadaka ileri sürüldüğü gibi "sebeb-i atâlet" olabilir. Ancak yine ona göre "cihet-i İslâmiye", yani İslâm'ın insanlara telkin ettiği bakış açısı bunun aksinedir. Çünkü İslâmiyet insanları yardım alma (*istiâne*) esasına göre değil, yardım etme esası (*iâne*) üzerine terbiye etmektedir (Elmalılı, 1995c, s. 8). İslâm'ın bu yönü dikkate alındığında Elmalılı'ya göre vakıf müessesesine yöneltilen ve kendisinin "ahlâki" olarak nitelediği tenkitler bir anlamda bertaraf edilmiş olacaktır. Bununla birlikte Elmalılı Muhammed Hamdî'nin notları dikkatli bir şekilde okunduğunda muhtemelen vakıflar alanında kendi döneminde yaşanan olumsuzlukları dikkate alarak kaleme aldığı bazı satırlarda söz konusu eleştirilere kısmen hak verdiği ileri sürülebilir. Örneğin notlarının bir yerinde şunları kaydetmektedir:

En hayırlı vakıf en nâfi olanı ve en şiddetli ihtiyaca mukabil bulunanıdır. En nâfi vakıf ise erbâb-ı ihtiyacın *sa'y ve amelini tezyide ve o suretle bir nevi hizmet mukabilinde istifadeye masrûf olandır*. Bir memleketin fukarâsına daima servet kazanmasını öğretmek için masrûf olan bir vakıf o fukarânın bazen karnını doyurmak için yapılan vakıftan elbette hayırlıdır (Elmalılı, 1995a, s. 135).

Elmalılı vakfın en hayırlısını toplum için en faydalı, ihtiyaç açısından en zaruri olan bir hizmete yönelik kurulmuş vakıf olarak tanımlamaktadır. Bunda garipsenecek bir durum yoktur. Ancak hemen sonrasında en faydalı vakfı, insanların çalışma ve teşebbüsünü artıran ve bir çeşit hizmet mukabilinde vakıftan istifade edebilecekleri bir ortam oluşturan kurumlar olarak ortaya koyması, dönemindeki vakıf kurumuna yönelik eleştirilerden etkilenmiş olabileceğini göstermektedir. Muhtemelen Elmalılı'nın gözünde de ilgili tenkitlerde ifade edildiği üzere vakıf kurumu geldiği nokta itibarıyla, artık toplumdaki iktisadi ve sosyal işlevlerinde bir açık veriyordu.<sup>15</sup> Belli şartlarda, durumlarda veya devirlerde –ki yaşadığı dönem anlaşıldığı kadarıyla böyle dönemlerden biridir– gerçekten de vakıf kurumu insanların şahsi teşebbüsünü izale etme veya toplumda iktisadi açıdan bazı olumsuzluklara sebebi-

15 Nitekim Fuad Köprülü de vakfa yöneltilen "iktisadi" ve "ahlâki" tenkitleri ele alırken tarihsel süreç içerisinde çok önemli fonksiyonlar icra etmiş belli müesseselerin sonradan "türlü türlü âmillerle asıl hüviyetini büsbütün kaybedip soysuzlaşabileceğini, hatta tarihî şartlardaki büyük değişmeler [neticesinde] lüzumsuz hatta zararlı" şekiller alabileceğine değinmektedir. Ona göre Osmanlı son döneminde vakıfların geldiği noktayı "müşahade ve tespit eden bazı Avrupalı müelliflerin vakıflar hakkında menfi bir hüküm vermeleri *gayet tabiidir*; XIX. asırdaki vaziyeti karşısında *sathî bir müşahid için bundan başka bir hükme varmak imkânsızdı.*" Ancak Köprülü'ye göre böyle bir değerlendirmenin hatalı bir yanı vardır. Çünkü "burada yapılan en büyük hata, içtimâî bir müessesenin *yalnız muayyen bir devri için doğru olan bir hükümün*, onun bütün hayatına ve mahiyetine teşmil edilmesindedir" (Köprülü, 1942, s. 30-31) (vurgular bizim). Görüldüğü üzere Köprülü de Osmanlı son döneminde vakıfların geldiği nokta itibarıyla ciddi bir şekilde iktisadi ve sosyal açıklar verdiği fikrine katılmaktadır. Bir başka saygın vakıf hukukçusu Ali Himmet Berkî'nin ilgili eleştirilere yönelik cevapları için bkz. Berkî (1958, s. 20-21). Tarihçi Ömer Lütfi Barkan da, vakıfların temelde devletin gelir kaynağı olması gereken kaynaklara sahip olarak devletin malî-siyasi güç ve nüfuzunu engellediği fikri ile insanlarda "memur zihniyeti ve halkta hayır müesseseleri sırtından geçinme temayülünü teşvik ve tamim ettikleri" yönündeki itirazlara katılmamaktadır; bkz. Barkan (1940, s. 170-171).

yet verme hususunda etkili olabilirdi. Bununla birlikte böyle bir durumun varlığı eleştiri sahiplerinin aksine Elmalılı'ya göre vakıf kurumunun temelden ortadan kaldırılması için bir sebep teşkil edemezdi. Aksine dönemin şartlarına göre vakıf kurumunda bazı değişiklik, tadil ve islahatlar yapılabilirdi. Onun ileri sürdüğü bu tadil önerilerinden biri ise şu idi: Artık vakıf kurumunun ağırlıklı olarak "kendilerinden herhangi bir hizmet beklenmeyen lehdarları" hedef alma anlayışından ziyade "kendilerinden bir hizmet beklenen ve ancak bu hizmetleri aracılığı ile vakıf kurumunun gayesi olabilen lehdarları" hedef alan bir anlayışa doğru yönlendirilmesidir. Böylece vakıf sisteminin bir yandan devamlılığı temin edilecek, diğer yandan da dönemin "hizmet/şahsî teşebbüs" gibi alanlardaki beklentileri karşılanmış olacaktır. Bir yandan vakıf kurumu sistem olarak devam edecek, diğer yandan da toplumdaki bu yaygın kurum aracılığı ile insanların hizmet üretimi artırılabilecektir. Elmalılı'nın bu önerisini yeni bir şeyin tesisine değil, zaten vakıf sistemi içerisinde var olan bir alanın daha da vurgulanması ve güçlendirilmesine yönelik bir öneri olarak görmek gerekir. Zaten klasik vakıf sisteminde de kendilerinden bir karşılık beklenmeyen lehdarlar yanında medreselerden hanlara, camilerden kütüphanelere kadar pek çok alanda vakıf lehdarları belli bir hizmet karşılığında vakfın gelirine hak kazanan bir nevi vakıf memurlarıydı ve bu memurlar hizmet üretiminin bir iştirakçisiydi.

### ***İktisadi Açıdan Yöneltilen Eleştiriler ve Elmalılı'nın Tahlilleri***

On dokuzuncu yüzyılda Elmalılı'nın "ahlâkî" diye nitelediği vakıflara yönelik eleştiriler yanında "iktisadi" olarak isimlendirdiği tenkitler de mevcuttur. Elmalılı bu konudaki eleştirilerle de ilgilenmiş ve bu hususlar üzerinde i'mâl-i fikirde bulunmaya çalışmıştır. O dönemde iktisadi açıdan vakıf müessesesine yöneltilen temel eleştiri şu idi: Vakıf mahiyeti itibarıyla bir malın temlik ve temellükten alıkonması anlamına geldiği için servetin toplum içerisinde tedavülünü engellemektedir. Oysa bir toplumun iktisadi açıdan gelişmesi ve ilerlemesi servetin toplum içerisinde kolay ve hızlı bir şekilde tedavülüne bağlıdır. Vakıf müessesesi bir malın aslını/rakabesini *habs* edip tedavülüne mani olduğu için toplumun iktisadi yapısına zarar vermektedir. Elmalılı'ya göre söz konusu iddianın ilk bakışta doğruluk payı olduğu ileri sürülebilir. Ancak gerek İslâm'ın ve vakıf hukukunun kuralları dikkate alındığında, gerekse ileri sürülen iktisadi teoriler kritik edildiğinde mezkur eleştirilerin haklılık payını yitirmesi mümkündür. Örneğin vakıf hukukunun temel bir kaidesi göz önüne alındığında bu eleştiriye bir cevap üretilebilir. Çünkü vakıf hukukunda (en azından Osmanlı devletinde cari Hanefî vakıf hukukunda) kabul edildiğine göre kural olarak vakfedilen malın menkul (taşınır) mal değil gayrimenkul (taşınmaz/akar) olması gerekmektedir. Buna göre menkul mallar ancak belirli şartlarla vakfedilebilirken gayrimenkulün vakfı esas/asıl kabul edilmiştir. Menkullerde tedavül rakabeye mebnî iken gayrimenkullerde ise rakabenin menfaatine mebnîdir. Yani gayrimenkullerde tedavül genelde rakabenin değil, menfaatin tedavülü şeklinde gerçekleşmektedir. O hâlde bir gayrimenkulün vakfedilmesi söz konusu gayrimenkulün rakabesini tedavülden alıkoysa da menfaatinin tedavülünü engellemektedir ve zaten gayrimenkullerde esas olan da rakabenin değil menfaatin tedavülüdür. Menkul mallarda ise tedavül asıl olarak malın rakabesine bağlıdır ve bundan dolayı da menkul malların müstakil olarak vakfı kabul edilmemiş, ancak belirli ve sınırlı şartlarda vakfedilebilecekleri görüşü benimsenmiştir. Elmalılı'ya göre bu durum dikkate alındığında vakıf müessesesinin bir malın temlik ve temellüküne engel olup servetin dolaşımını engellediği şeklindeki iddia bir dereceye kadar bertaraf edilmiş olmaktadır (Elmalılı, 1995c, s. 9).

Elmalılı'nın vakıflara yönelik iktisadi açıdan yapılan eleştirilere karşı ileri sürdüğü cevap bununla sınırlı değildir. Onun, söz konusu eleştirileri farklı boyutlarıyla değerlendirdiği, geniş bir çerçevede ele aldığı, ilmi seviyede tahlil ve tenkitlere tabi tuttuğu ifade edilebilir. Elmalılı'nın bu hususlardaki cevap niteliğindeki mülahazalarını kısaca maddeler hâlinde şu şekilde ortaya koyabiliriz:

- i. "Malların el değiştirmesi ve tedavülü bir milletin genel serveti açısından faydalıdır" önermesinin iktisat düşüncesi açısından kesin bir önerme olduğu ileri sürülemez. Hatta servetin kolayca ve sıklıkla el değiştirmesi kamu mallarını yabancıların eline (*ecânibin yedine*) düşürme ihtimalini ihtiva ettiği için faydalı olmaktan ziyade çeşitli milletler için zararlı dahi olabilir. Kamu mallarının korunmasında henüz yeterli tedbir mekanizmalarını geliştirememiş milletlerin öncelikle kamu mallarının rakabesinde bir güç ve hüküm sahibi olması gerekir ki tedavül ve el değiştirmenin sıklığı ve kolaylığı devlet ve millet için faydalı bir durum arz edebilsin (Elmalılı, 1995a, s. 173).
- ii. Fertlerin elindeki malların sıklıkla ve kolaylıkla tedavülü iktisat açısından faydalı olabilir. Ancak kamuya tahsis edilmiş malların bu şekilde sıklıkla ve kolaylıkla tedavülünün benzer biçimde faydalı olup olmayacağı tartışma konusudur (Elmalılı, 1995a, s. 173).
- iii. Fertlere ait gayrimenkul malların sıklıkla ve kolaylıkla el değiştirmesi söz konusu malların belirli kimselerin ihtikârına girme ve böylece kamu menfaatine aykırı bir durumun ortaya çıkma ihtimalini barındırmaktadır. Vakıflar da bir nevi ihtikâr olarak görülebilir, ancak bu durum kamu menfaatine yöneliktir ve kamu zararına fertlerin elindeki ihtikâr ihtimaline nazaran kamu yararına vakıflardaki ihtikâr daha tercihe şâyândır (Elmalılı, 1995a, s. 173).
- iv. Gayrimenkullerin tedavülünden elde edilecek olan kazançların (*temettuât*) gerçek anlamda bir kâr, kazanç ve servet olarak değerlendirilmesi doğru olmayabilir. Belki asıl kazanç söz konusu malların işletilmesinde (*i'mar ve i'mâlinde*), yani fikhî ifadeyle *istiğlâlinedir* (gelir elde etmeye yönelik kullanımındadır). Örneğin bir çiftlik adına asıl kazanç ve kâr çiftliğin sürekli el değiştirmesi ve tedavülünden elde edilecek kazanç değil de, söz konusu çiftliğin en güzel şekilde imar edip çalıştıracak kimselerin eline geçmesiyle elde edilecek kazançtır. Tedavülün teşviki olsa olsa bu amaca yönelik olarak yapılabilir, hâlbuki bu tür gayrimenkullerde tedavülün çokluğu tam da bu amacın aksine sonuçlar verebilir. Diğer yandan vakfedildiği amaca yönelik olarak fayda ve zarar derecesi itibarıyla vakıflar mübadele ahkâmına tabi tutulabilir ve söz konusu durumda sadece "te'bîd-i ma'nevî" ile yetinilebilir. Öte yandan gayrimenkullerin alım-satımından devletin elde edeceği bazı vergilerin var olabileceği ve bu durumda gayrimenkullerin sıklıkla tedavülünün faydalı bir şey olabileceği ileri sürülebilirse de vergilerin iktisadi ve hukuki mahiyetlerinin sağlam/düzgün olabilmesinin bu vergilerin belirli kamu hizmetlerine harcanabilmesine bağlı olduğu unutulmamalıdır. Aslında vakıflar da bu tür kamu hizmetlerini bizzat gerçekleştirdikleri için tedavül dışı olmalarından doğacak vergi kaybı diye bir şey söz konusu değildir (Elmalılı, 1995a, s. 173-174).
- v. İktisadi açıdan ileri sürülen eleştiriler mutlak anlamda vakfın her çeşidine yönelik olarak kabul edilemez. Söz konusu eleştirilerin geçerliliği olsa olsa para vakıfları

dışındaki vakıflar için geçerli sayılabilir. Zaten bu iddiaları ileri sürenler de vakıfların para vakıflarına çevrilmesini savunmaktadırlar. Ancak akarlarını doğru düzgün kontrol edip işletemeyen toplumların akışkan/değişken (*seyyâd*) bir tabiata sahip olan para vakıflarını nasıl kontrol altında tutup düzgün bir şekilde işletebilecekleri doğrusu merak konusudur (Elmalılı, 1995a, s. 174).

Elmalılı'ya göre vakıf müessesesine yönelik iktisadi eleştiriler tam manasıyla gerçeği yansıtmamaktadır. Bununla beraber ilgili eleştirilerin bir an için doğru olduğu kabul edilse bile, ileri sürülen iktisadi zarar vakıfların toplum için sağladığı hizmet dikkate alındığında önemsiz bir derecede kalacaktır. Ona göre yine de vakıflar kurulurken ve amaçları belirlenirken toplumun önem sırasına göre ihtiyaçları, maslahatları, menfaatleri göz önüne alınmalı ve vakıflar bu çerçevede inşa edilmelidir. Zaten bundan dolayı bir vakıf tasarrufunda *kurbet* manasının tahakkuku, ümmetin devamlı ihtiyaç duyacağı amaçlara tahsis ve ihtiyaç vasfının bulunması gibi birtakım şartlar aranmıştır. Ancak Elmalılı'ya göre bir toplum içerisinde bu gibi amaç ve gayeleri tayin ve tespit etmek her zaman için kolay bir iş değildir. Çünkü bu gayelerin çoğu insan fikriyatının gelişimi ve asırların değişimi ile birlikte ortaya çıkıp açıklık kazanmaktadır. Bu hususta çoğunlukla dönemin örf ve şartları belirleyici olmaktadır (Elmalılı, 1995a, s. 175-176). O hâlde hangi dönemde hangi ihtiyaç daha fazla ise o dönemde bu ihtiyaca yönelik olarak vakıfların kurulması gerekmektedir. Elmalılı'ya göre vakıf her ne kadar çok önemli bir hayır faaliyeti ve milletin sosyal-beşerî yönünü düzenlemeye yardım eden bir kurum olarak değerlendirilse de, kurulan vakıfların nicelik (*kemiyet*) ve nitelik (*keyfiyet*) itibarıyla bugün ve gelecekte ülkenin iktisadi ve sosyal hayatına ne gibi etkileri olacağı hususu iyi tetkik edilip konu üzerinde dikkatle durulmalıdır (Elmalılı, 1995b, s. 118). Ona göre bu hususlar gözatılmadığı için Osmanlı topraklarında, gerekli gereksiz çok çeşitli amaçlarla vakıflar kurulmuştur. Yine ona göre bu olumsuzlukların en büyük sebebi, vakıfların sıhhati konusunda Ebû Hanîfe'nin tescil ile ilgili görüşünün tercih edilmemiş olmasıdır (Elmalılı, 1995b, s. 117).

Görüldüğü üzere Elmalılı kendi dönemindeki vakıf müessesesine yönelik iktisadi tenkitleri objektif bir şekilde tahlile tabi tutmuş, belirli noktalardaki eleştirileri yersiz bulmuş, ama bazı noktalardaki eleştirileri dikkate alarak vakıf kurumunun zaaf gösterdiği hususlarda daha güçlü bir yapıya evrilmesi için çeşitli teklifler geliştirmiştir. Elmalılı'nın söz konusu eleştirilere yönelik hayli ufuk açıcı tenkit ve tahliller geliştirmiş olduğu ifade edilebilir.

### **Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti'nin Kuruluş Sebepleri ve Şer'î Statüsü**

On dokuzuncu yüzyıla gelene kadar Osmanlı'daki vakıfların her biri kendi tüzel kişilikleri çerçevesinde kuruluyor, idare ediliyor ve vakfiyelerindeki amaçlarına göre yürütülüyordu. Bütün vakıfları tek bir çatı etrafında toplayan ve idare veya nezâretini yürüten bir kurum yoktu. Oysa on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde 1826 yılında Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti<sup>16</sup> kurulmuş ve önce belirli vakıfları (selâtin vakıfları, vâkıf tarafından belirlenen (*meşrûtuñ leh*) mütevellisi kalmamış vakıflar gibi) bünyesinde toplamayı amaç edinmekle birlikte, zaman içerisinde bütün vakıfları ya yönetim ya denetim ya da hem yönetim hem denetim olarak

16 Evkâf Nezâreti ile ilgili olarak bkz. Kahraman (2006) ve Öztürk (1995b).



kendi bünyesine katmıştır. Böylece süreç içerisinde vakıfların çoğunluğu Evkâf Nezâreti'nin bünyesine dâhil edilmiştir. Bu durum daha önceden kendi vâkıflarının şartları çerçevesinde kurulup işleyen, yönetilen, denetlenen ve bu doğrultuda amaçlarını gerçekleştiren birbirinden bağımsız müstakil vakıfların hangi yetki ve sığata dayanılarak Evkâf Nezâreti bünyesine dâhil edildiği/edileceği sorusunu gündeme getirmiştir. Böylece Evkâf Nezâreti'nin şer'î konumu meselesi dönemin önemli tartışma konuları arasında yer almaya başlamıştır. Diğer yandan Evkâf Nezâreti'nin kuruluş sebeplerinin de dönemin tartışma konuları arasında yer aldığı ifade edilebilir. Elmalılı her iki konuyu da ele almakta ve her iki konu hakkında da özgün düşünceler ortaya koymaktadır.

### ***Evkâf Nezâreti'nin Kuruluş Sebepleri ve Elmalılı'nın Tahlilleri***

Elmalılı, Evkâf Nezâreti'nin kuruluş sebepleri ile ilgili mülâhazalarına geçmeden önce geçmiş dönemdeki vakıfların durumunun genel bir tasvirini yapmaktadır. Buna göre Tanzimat'tan önce Osmanlı topraklarında pek çok vakıf vardı. Önceki devletlerden Osmanlı'ya geçmiş olan kadim vakıflar (*evkâf-ı kadîme*) yanında cami, tekke, medrese gibi hayır müesseseleri ve ümmetin faydasını temin eden çeşitli vakıfların hepsi "şahs-ı ma'nevîleri müstakil ve vakfiye ve teâmülleri mücebinde idareleri pek mütenevvi" bir şekil arz ediyordu. Bu vakıflar dışında irsâdî vakıflar da vardı ve bunların bir kısmı sultanlar, çoğu da çeşitli devlet adamları tarafından inşa edilmişti. Önceki milletlerden tevarüs edilen vakıflar (*evkâf-ı kadîme*), bireylerin kendi mülklerinde inşa etmiş olduğu vakıflar (*evkâf-ı sahiha*) ve devletin tahsisi niteliğindeki vakıfların (*irsâdî vakıflar*) hepsi akar açısından ülkenin genel durumuna ciddi şekilde etki etmişti. Bununla beraber bu vakıfların her biri kendi tüzel kişilikleri (*şahs-ı ma'nevîleri*), kendi vakfiyeleri ve kendi teamülleri çerçevesinde idare edildiği için bir çeşitlilik söz konusu idi ve irsâdî vakıflar ile önceki milletlerden tevarüs edilen vakıfların bazıları haricinde devletin vakıflar üzerinde doğrudan bir yetkisi söz konusu değildi. Hatta devletin bazen bu vakıflar hakkında yeteri kadar bilgisi bile mevcut değildi. Devletin tahsisi niteliğindeki irsâdî vakıflar da bile bu yetki ve alaka çok zayıf bir niteliğe sahipti (Elmalılı, 1995b, s. 117).

O dönemde bütün vakıfları hükmî şahsiyetinde birleştirecek ve aynı çatı altında toplayacak bir yapı yoktu. Bundan dolayı devlet yönetimi veya başka bir organın vakıfların kamu mallarına ve milletin servetine yönelik etki ve sonuçlarını takip-kontrol edecek merkezîyetçi veya adem-i merkezîyetçi bir mekanizma mevcut değildi. Vakıfların malî, siyasi veya kazai açıdan denetim ve kontrollerini sağlayacak bir merci de söz konusu değildi. Elmalılı'ya göre böyle bir sonucun ortaya çıkışında Ebû Hanîfe'nin vakıfta tescil zorunluluğu ile ilgili görüşüne önem verilmemiş olması yatmaktadır. Ona göre vakıf kurmak çok önemli bir hayır işi ve bir toplumun medeni-beşerî ihtiyaçlarının karşılanmasında temel olabilecek dinin güzel taraflarından biri olmakla birlikte kurulan vakıfların hâlihazırda ve gelecekte toplumsal duruma nasıl bir etki yapacağı hususu üzerinde titizlikle düşünölmelidir. Hassâf'ın *Ahkâmü'l-evkâf*'ında naklettiği bir rivayete<sup>17</sup> dayalı olarak daha Hz. Ömer döneminde bazı sahabilerin

17 Bu rivayete göre Hz. Ömer meşhur vakfını kurduğu zaman vakfın kuruluşunu mescitte bazı sahabilerin huzurunda ilan etmiştir. Oradaki sahabilerden biri kalkarak Hz. Ömer'e şöyle demiştir: "Ey Müminlerin emiri! Sen bu işi sırf bir hayra niyet ederek yapıyorsun. Lakin ileride bazı adamlar zuhur edebilir ki, maksat ve niyetleri senin gibi olmadığı hâlde senin ile ihticac ederler ve bu suretle mevaris ortadan kalkar." Elmalılı bu rivayeti şu ifadelerle yorumlamaktadır: "Hassâf'ın *Ahkâmü'l-evkâf*'ında mezkûr olan şu nakle nazaran inşa-i evkâfta hayli basiret icab ediyor. Hz. Ömer vakfiyesini meclis-i ašhabta kiraat ve tasdik ettirmiş oluyor. Diğer zat ise tekessürü evkâfın, bilhassa tamamen hüsn-i niyete makrun olmayarak yapılmış melhuz evladiye

vakıfların çoğalmasının mallar üzerindeki tasarruf ve intikal işlemlerine ciddi şekilde tesir edebileceğini öngörmüş olduğuna işaret etmektedir. Hatta ona göre Ebû Hanîfe "bu tür mülahazaları dikkate alarak" tescilsiz vakfı bağlayıcı olarak görmüyordu. Ancak sonraki dönemde vakıfların yaygınlaşması gerektiği esasını benimseyen fakihler tarafından Ebû Hanîfe'nin görüşü değil de, tescile gerek olmadığını benimseyen Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşleri kabul edilmiştir. Bazılarına göre vakıfların bu kadar çoğalmasının sebebi Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in ilgili görüşünün tercih edilmiş olmasıdır (Elmalılı, 1995b, s. 117-120).

Buradaki tasvirlerden anlaşıldığı kadarıyla Elmalılı'ya göre bütün vakıfların idaresi ve denetimini bir çatı altında toplayabilecek bir kurumun inşası vakıflarda gözlenen bir karmaşıklık, düzensizlik, denetimsizlik giderebilecek fonksiyonlar icra edebilirdi. Nitekim kendisinin de vakıflardaki bu karmaşa, düzensizlik ve denetimsizlikten şikayetçi olduğu söylenebilir. Ancak Elmalılı'nın bu ifadelerinden onun Evkâf Nezâreti'nin kuruluşunu da bu çerçevede olumlu değerlendirdiği sonucunu çıkarmamak gerekir. Çünkü Elmalılı, Evkâf Nezâreti'nin kuruluşunu vakıflarda var olan düzensizlik ve olumsuzlukların giderilmesine yönelik olarak atılmış iradeli, iyi düşünülmüş, ilmi tetkiklere dayalı bir adım olarak görmektedir. Ona göre vakıfların devlet eliyle tek bir çatı altında, kendi tabiriyle tek bir "şahs-ı ma'nevî" altında toplanması siyasi, özellikle de haricî etkenlere dayanıyordu. Elmalılı, Fransız elçisi Engelhardt'ın hatıratından alıntılattığı notları buna delil olarak verir. Temel olarak Engelhardt, Osmanlı Devleti'ndeki vakıf sisteminin servetin tedavülünü engellediğini, böylece iktisadi yapı açısından bir zarar teşkil ettiğini belirtmekte; vakıf sisteminin yabancıların gayrimenkul edinimlerine de engel olduğuna işaret etmektedir (Elmalılı, 1995b, s. 120-123).

Elmalılı'ya göre özellikle Avrupa ülkelerinden gelen siyasi baskılar neticesinde atılan adımlarla ilgası kolay olan tahsisat kabilinden irsadi vakıflar ilga edilip Maliye Nezâreti'ne tevdi edilmiş, ilgası kolay olmayan ve bireylerin inşa ettiği sahih vakıflar için ise Evkâf Nezâreti kurulmuştur. Vakıfların dinî yönünün hafızalardan silinmesi için de vakıflar Şeyhülislam'lığın yetkisinden alınıp müstakil bir bakanlık olarak Evkâf Nezâreti'ne verilmiştir. Evkâf Nezâreti'nin bünyesine öncelikle "evkâf-ı hümâyûn" denilen hükümet elindeki vakıflar dâhil edilmiş ardından da "evkâf-ı kadîme" denilen önceki İslâm devletlerinden tevarüs edilen vakıflar bunlara dercedilmiştir. Geri kalan vakıflarda kontrolü sağlamak için ise "evkâf-ı mülhaka" sistemi getirilmiştir. Bunun yanında yine hayli nüfuzlu mütevelliler elinde bulunan ve önceki dönem İslâm devletlerinden miras alınan İmâm-ı Âzam, Abdülkâdir Geylânî, Hz. Mevlânâ gibi vakıflar da bu sistemden istisna edilerek "evkâf-ı müstesna" olarak isimlendirilmiştir. Meşrutiyet'ten sonra bu vakıfları da Evkâf Nezâreti'ne ilhak etme teşebbüsleri olsa da, söz konusu teşebbüsler neticesiz kalmıştır. Elmalılı Muhammed Hamdi'ye göre vakıfların idaresine dair yeni sistem arayışları hususundaki bütün tecrübeler gözden geçirildiğinde bugünkü vakıfların öncesine nispetle nicelik olarak çok daha az ve nitelik olarak da durumlarının daha kötü olduğu ortaya çıkmaktadır. Kısacası Elmalılı'nın ifadesiyle Evkâf Nezâreti'nin kuruluşuyla "Avrupalıların arzuları kendi ifadelerine göre husule gelmiş fakat bize râci olacağı beyan ettikleri semereler/menfaatler henüz gerçekleşmemiştir" (Elmalılı, 1995b, s. 123-125).

evkâfın keyfe mâ ittefaq çoğalmasının ahkâm-ı emvâle, hukuk-ı tasarrufiyye ve intikale tesirât icra ederek ortadan kaldırması tehlikesini tasavvur (?) ediyor. İşte İmam-ı Âzam hazretleri bu dekâiki bildiği için evkâfın ihtiyâcât-ı ciddiyye karşısında ahkâm-ı içtimâiyyeye tevfikân yapılmasında kat'iyetini temin için tescilsiz vakfın lüzum ve tebidine kâil oluyordu..." (Elmalılı, 1995b, s. 119).

### ***Evkâf Nezâreti'nin Şer'î Durumu ve Elmalılı'nın Tahlilleri***

Elmalılı Muhammed Hamdî'nin Evkâf Nezâreti çerçevesinde ilgilendiği asıl önemli konu Evkâf Nezâreti'nin şer'î durumudur. Daha önceleri kendi vâkıflarının şartları çerçevesinde kurulan, işletilen, yönetilen, denetlenen ve amaçlarına hizmet eden vakıfların tek bir çatı altında toplanması ve artık yönetim, denetim veya hem yönetim hem denetiminin Evkâf Nezâreti bünyesine dâhil edilmesi beraberinde bazı soruları/sorunları gündeme getirmiştir. Bu sorulardan/sorunlardan en önemlisi Evkâf Nezâreti'nin birbirinden bağımsız vakıfları kendi bünyesine hangi şer'î yetki ve sığata dayanarak dâhil edebileceği meselesidir. Bu çerçevede ilgili dönemde Evkâf Nezâreti'nin şer'î açıdan konumu ile ilgili bazı izahların ileri sürüldüğü görülmektedir. Örneğin Elmalılı'nın çağdaşı ve dönemin önemli hukukçularından Ebül'ulâ Mardin, bu çerçevede Evkâf Nezâreti'nin çeşitli vakıf türlerine göre hukuki yetkisini tespate çalışanlardan biridir (Ebül'ulâ Mardin, 1340, s. 27-46). Elmalılı Evkâf Nezâreti'nin şer'î açıdan konumunun izah edilmesi noktasında ortaya konan çeşitli görüşlere yer vermekte ve söz konusu görüşleri tenkide tabi tutmaktadır. Elmalılı'nın aktarımından anlaşıldığı kadarıyla bu izahlarla Evkâf Nezâreti'nin şer'î konumu genel olarak şu şekilde açıklanmaya çalışılmaktadır: Evkâf Nezâreti'nin vakıflara yönetim veya denetim olarak müdahale yetkisi ancak yönetim veya denetim hakkına sahip vakıf memurlarının birisi çerçevesine dâhil edilmesiyle mümkündür. Evkâf Nezâreti'nin kuruluşuyla birlikte vakıfların nezâretle ilişkisi "evkâf-ı mazbûta" ve "evkâf-ı mülhaka" şeklinde iki kategoride gerçekleştiğine göre, nezâretin bu her iki vakıf türleriyle hukuki ilişkisi de bu çerçevede bir izaha kavuşturulmak zorundadır. Buna göre "evkâf-ı mazbûta" başlığı altında bulunan ve padişahlar tarafından kurulan selâtın vakıflarında padişahlar "mütevelli" olarak, Evkâf Nezâreti de "mütevelli vekili" olarak kabul edilebilir. Yine "evkâf-ı mazbûta"ya dâhil olan meşrûrutun leh (vâkıf veya yetki verdiği kimseler tarafından tayin edilmiş) mütevellisi bulunmayan vakıflarda Evkâf Nezâreti "mütevelli" konumundadır. "Evkâf-ı mazbûta"ya dâhil diğer bir vakıf türü olan ve meşrûrutun leh mütevellisi bulunmakla beraber Evkâf Nezâreti tarafından vakıflara müdahale yetkisi elinden alınmış mütevellisi bulunan vakıflarda da Evkâf Nezâreti "kâimkâm-ı mütevelli" sıfatına sahip sayılabilir. "Evkâf-ı mazbûta"nın yanında "evkâf-ı mülhaka" olarak nitelenen vakıf türlerinde ise Evkâf Nezâreti "vakıf nâzırı" konumundadır. Ancak bu tür vakıflarda da vâkıf veya vâkıfın yetki verdiği birisinin tayin etmiş olduğu bir nâzırın bulunması durumunda Evkâf Nezâreti "nâzır vekili", bulunmaması durumunda ise "asaleten nâzır" olarak kabul edilebilir (Elmalılı, 1995b, s. 140-142).

Elmalılı'ya göre ideal/nazarî olarak bu şekilde izah edilmesi uygun olmakla beraber vakiadaki durum itibarıyla Evkâf Nezâreti'nin şer'î konumu söz konusu nazarî izahlar çerçevesinde açıklanamaz. Çünkü evkâf nâzırı bu sıfatlara sahip olmuş olsaydı ilk olarak bu sıfatları şer'î usule uygun bir şekilde kazanmış olması, ikinci olarak da bu sıfatların vermiş olduğu yetkileri aşmamış olması gerekirdi. Hâlbuki Elmalılı'ya göre (i) Evkâf Nezâreti'nin elde ettiği yetkiler şer'î usullerin öngördüğü şekilde gerçekleşmemiştir. (ii) Vekâlet alınması gereken yerlerde ilgililerin vekâletine müracaat edilmemektedir. (iii) Vekâlet ahkâmında geçerli olduğu üzere müvekkilin vekiline vekâlet vermekle salahiyet ve velâyet-i asliyesinden mahrum edilememesi, böylece vakfın asaleten mütevellisi veya nâzırı konumundaki kişilerin evkâf nâzırına müdahale ve azil yetkisinin bulunması gerekmektedir. Hâlbuki hâl-i hazırda Evkâf Nezâreti uygulaması içinde bu durum söz konusu değildir. (iv) Asil mütevelli veya nâzır yerine vekil tayin edilmesi hem şer'î zaruri sebeplere dayanmalı hem de hâkim kararı ile gerçekleştiril-

melidir (Oysaki anlaşıldığı kadarıyla *de facto* durumda bu şartlara riayet edilmediği görülmektedir). (v) Evkâf Nezâreti, vakıf müdürleri gibi kendisini temsil edecek vekilleri tayin etme hususunda bu kadar geniş bir salahiyyete ve vakıfların idaresinde bu kadar bir nüfusa sahip olmaması gerekir (Elmalılı, 1995b, s. 142-143).

Elmalılı Muhammed Hamdi'ye göre bütün bu hususların işaret ettiği üzere Evkâf Nezâreti'nin şer'î statüsünün söz konusu nazariyelerle izah edilmesi doğru değildir. Çünkü Evkâf Nezâreti'nin kuruluşunda bunların hiç biri dikkate alınmamış ve nezâretin kuruluşu da bu çerçevede ilmi-şer'î bir temele dayandırılmamıştır. Ona göre Evkâf Nezâreti'nin şer'î açıdan konumunun değerlendirilebilmesi ancak şu iki hususun dikkate alınması ve izah edilmesiyle mümkün olabilir: (i) Evkâf Nezâreti'nin İslâm hukuku açısından hukukî statüsü (*sıfat-ı şer'iyyesi*) ve bu statüyü ediniş tarzı (*bu keyfiyeti iktisabı*). (ii) Evkâf Nezâreti'nin gerçekleştireceği işlem ve tasarruflarda dikkate alacağı hükümler, kanunlar ve yönetmelikler (Elmalılı, 1995b, s. 140). O hâlde Elmalılı'ya göre Evkâf Nezâreti'nin şer'î konumu ile ilgili olarak en doğrusu şöyle bir izah tarzı geliştirmektir: Evkâf Nezâreti vakıfların idaresine "velâyet-i âmme" yetkisine dayanarak el koymuş ve Evkâf bakanının tayininde "velâyet-i âmme" yetkililerinin tayinindeki usul ve kaideler uygulanmıştır. Velâyet-i âmme sıfatına dayalı olarak vakıflarla ilgisi bulunan kişiler ise padişah (*imam'ül-müslimîn*) ve hâkimlerdir. Buna göre Evkâf Nezâreti hükümet sıfatıyla vakıflara idare/müdahale yetkisine sahip olmuştur. Bundan dolayı da hükümeti temsilen hükümet tarafından tayin olunmaktadır (Elmalılı, 1995b, s. 143-144). Hükümetin/iktidarın ise velâyet-i âmme dolayısıyla vakıflara müdahale etme konusunda iki açıdan yetkisi bulunmaktadır. Bu yetkilerden biri kazai diğeri de idari yetkidir. Evkâf Nezâreti, daha önceleri kadıların kazai yetkileri zımında bulunan "idari yetki"ye müstakil olarak sahip olmuş ve padişah tarafından bu çerçevede tayin edilmiştir. Buna göre Evkâf Nezâreti'nin böyle bir tayin çerçevesinde yetkilendirilmesi ve görevlendirilmesi meşru bir durum arz etmektedir. Zaten kadıların kazai davalar yanında vakıflara idari açıdan müdahale yetkileri de ancak padişahın bu hususta bir yetkilendirme yapmasına dayanmaktaydı. Evkâf Nezâreti'nin de padişah tarafından verilen "idari" bir yetkilendirmeyle kurulmuş olması, bu çerçevede değerlendirilerek meşru kabul edilebilir. Ancak Elmalılı'ya göre Evkâf Nezâreti'nin şer'î konumu bu şekilde meşruluğa kavuşturulsa bile nezâretin salahiyyet ve yetki alanı velâyet-i âmme sınırlarını aşmamalı ve Mecelle'nin de kaidelerinden olan "velâyet-i hâssa velâyet-i âmme'den akvâdır (daha güçlüdür)" ilkesi çerçevesinde hareket edilmelidir. Oysaki vakiada olduğu şekliyle Evkâf Nezâreti'nin durumu değerlendirildiğinde, nezâretin tayin ve nasb açısından velâyet-i âmme, vakıf mallarında tasarruf ve yetki açısından da velâyet-i hâssa kaidelerine uyacak şekilde velâyet-i âmme ve velâyet-i hâssayı birleştiren bir sığata haiz olduğu görülmektedir (Elmalılı, 1995b, s. 144-145). Bu görüşleri ortaya koyduktan sonra Elmalılı, Evkâf Nezâreti'nin şer'î durum ve konumunun tayin ve tespit edilebilmesinin ancak şu soruların uygun bir şekilde cevaplanabilmesi ile mümkün olabileceğini ifade etmektedir:

- i. Vakıfların tevliyyet ve nezâreti hakkında vâkıfların ileri sürdükleri şartların tamamen ilgası meşru mudur değil midir?
- ii. Vakıf ahkâmı hususunda sadece vakıfların maslahat ve menfaatleri mi, sadece ümmetin umumi maslahatı mı, yoksa her ikisi de mi itibara alınacaktır? Bunlar arasında bir tearuz durumunda hangisi tercih edilecektir?

iii. Ülkemizde bulunan vakıfların genel olarak ahkâmı, özel olarak da tevliyet ve nezâreti hususunda ümmetin umumi maslahat derecesi nedir, vakıfların ve vâkıfların şartlarının derecesi nedir?

iv. Velâyet-i âmmenin sınırı ne olabilir (Elmalılı, 1995b, s. 145-146)?

Elmalılı Muhammed Hamdi, üzerinde düşünülmesi ve fikir imal edilmesi gereken bu önemli soruları ortaya koymakla beraber, söz konusu soruların cevaplarına ilişkin daha fazla bir bilgi vermemektedir. Az önce de değinildiği üzere Elmalılı Evkâf Nezâreti'nin şer'î durumunun değerlendirilebilmesi için nezâretin şer'î sıfatı ve bu sıfatı elde edilmiş keyfiyeti yanında nezâretin kendisine esas kabul edeceği hükümler, kanunlar ve nizamnameler açısından da değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre Evkâf Nezâreti'nin kendisine temel olarak kabul ettiği kanun ve nizamnameler iki çeşittir: (i) Fıkıh ve fetva kitaplarında bulunan vakıflar hakkındaki fıkıh hükümler. (ii) Vakıflar hakkında vaz edilmiş olan kanun ve nizamnameler. Elmalılı'ya göre vakıflar hakkında vaz edilmiş kanun ve nizamnameler arasında fıkıh kurallarını itibara alarak hazırlanmış olanlar bulunduğu gibi bu kuralları dikkate almadan hazırlanmış olanlar da vardır. Bununla beraber ona göre "muâmelât-ı evkâf'da kavânin-i teâmüliyye kavânin-i mektûbe'den fazladır". Yani henüz daha fıkıh kitaplarındaki kurallar ve büyük ölçüde bu kurallara göre oluşmuş teamüller yazılı kurallardan daha fazladır. Elmalılı'ya göre bunların hepsini şer'î usullere uygun bir şekilde derlemek ve kanun hâline getirmek gerekmektedir (Elmalılı, 1995b, s. 146-147).

## Sonuç

Bu çalışmada, on dokuzuncu yüzyıla başlayıp sonrasında devam eden iki olgunun vakıfların kaderini önemli derecede etkilediği ve dönemin önemli tartışma konularını teşkil ettiği ileri sürülerek bu iki olgu dönemin önemli âlimlerinden biri olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın gözüyle tahlile tabi tutuldu. Vakıflara yönelik ahlâki-iktisadi eleştiriler ve vakıfların devlet kontrolünde kademeli olarak tek bir çatı altında toplanması olarak ortaya konabilecek bu iki önemli olgu, ilgili dönemde zayıflamaya başlayan vakıf sistemine olumsuz manada etki etmiştir. Bu etkinin mahiyeti ve boyutu başka araştırmaların konusu olmakla birlikte, burada söz konusu meselelerin Osmanlı son dönemine şahit olmuş bir âlim tarafından ele alınışına yer verilmiştir. Görüldüğü üzere Elmalılı, vakıf sistemine yönelik ahlâki ve iktisadi açıdan yapılan eleştirilerin ciddiyetle üzerine gitmiş, bu eleştirileri ilmi çerçevede ele almış ve kendi açısından cevaplar üretmeye çalışmıştır. Belirli ölçüde belli eleştirilere haklılık payı verdiği istinbat edilebilecek olsa da eleştiri sahiplerinden onu ayırt eden husus vakıf sisteminin ilgasını değil ıslahını savunmasıdır. Bu tür tenkitlerle vakıf sisteminin bir anlamda meşruiyetini sorgulayanlara karşı Elmalılı ıslaha olan ihtiyacı kabul etmekle birlikte bu tür mülâhazaların vakıf sisteminin ilgasına bir mazeret teşkil etmeyeceğini düşünmektedir.

Elmalılı'nın döneminin bir başka önemli mevzusu olan Evkâf Nezâreti'nin kuruluşu ve şer'î statüsü hakkındaki mülâhazaları da yukarıda müşahade edildiği gibi gerçekten kıymetli ve tetkike şayandır. Onun gerek Evkâf Nezâreti'nin kuruluş sebepleri gerekse şer'î statüsü hakkındaki eleştirel tutumu bu hususlarda önemli katkılar yapacak niteliktedir. Özellikle Evkâf Nezâreti'nin şer'î statüsünü açıklığa kavuşturma hususunda dönemin izah şekillerinden ayrı olarak "velâyet-i âmme" çerçevesinde geliştirdiği yorum şekli dikkatle tetkik edilmelidir.

Ama daha da önemlisi, kendisini de tatmin etmediği anlaşılan kendisine ve dönemine ait izah tarzlarından ziyade bu hususun açıklığa kavuşturulması için gereken soruların doğru bir şekilde ortaya konmasına yaptığı katkıdır. Onun ortaya koyduğu sorular çerçevesinde bu husustaki izahların daha da derinleştirilmesi ve geliştirilmesi gerekmektedir.

Kanaatimizce hem ilmî izahlara dayalı olması hem de tecrübi sonuçların dikkate alınmış olması itibariyle hayli kıymet arz eden Elmalılı'nın vakıflar hakkında ortaya koyduğu görüşler, bugün dahi güncelliğini koruyabilecek niteliktedir. Burada ortaya konan meseleler çerçevesinde bugün vakıfların olumlu sonuçları yanında günümüz toplumsal veya iktisadî yapısına varsa ihtimal dâhilindeki olumsuz tesirlerinin de derinlikli bir şekilde tartışılması gerekmektedir. Özellikle çağdaş ekonomik şartlarda çağdaş bir insan profiliyle daha iyi bir vakıf sisteminin imkânı üzerinde önemle durulmalıdır. Keza vakıfların idaresi hususu da değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Bugünkü vakıflar idaresinin İslâm hukuku açısından konumu yanında iki asrı aşan bir tecrübeye dayanarak vakıfların devlet merkezli tek bir çatı altında toplanmasının olumlu ve olumsuz sonuçları üzerinde titizlikle durulmalıdır. Vakıflarda merkezîyetçi veya adem-i merkezîyetçi bir yönetim anlayışının hangisinin benimsenmesi gerektiği hususu dikkatle irdelenmelidir.

## Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır on Waqf Issues in the Last Period of Ottoman Empire\*

Hamdi Çilingir\*\*

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942)<sup>1</sup> is a prominent Ottoman scholar who lived during the very crucial period spanning the end of the Ottoman Empire to the formation of the Turkish Republic. He observed the political, social, economic and institutional transformations, which the Islamic World had undergone in pursuing modernization. His writings provide a scientific and intellectual analysis of these experiences. As quoted by Bilmen, we can observe "in his soul, a great zeal and tendency towards all sciences (social or physical)" (Bilmen, 1973, p. 788). The institution of waqf, which is crucial for Islamic communities, is also among Elmalılı's extensive scientific and intellectual field of interest. In this context, Elmalılı's relation to the institution of waqf can be divided into theoretical and practical parts. His lectures on law of waqfs with the title of *Ahkâm-ı Evkâf* in Darülfünun University, Mülkiye Mektebi (School of Civil Service)<sup>2</sup> (Öztürk, 1995a, p. 5) constitutes his theoretical interest in the idea of the waqf. His appointment by the first and the second cabinets of Damad Ferid Pasha as the head of Ministry of Waqfs (Evkaf Nezareti) (Yavuz, 1995, p. 57)

\* First version of this study has been presented during I. History of Turkish Law Congress held at 21-22 December 2012 in University of İstanbul.

\*\* Dr., Scientific Studies Association (ILEM).  
Correspondence: ibnvakt@gmail.com. Address: Sultantepe Mah. Cumhuriyet Cad. Fıstıkağacı İş Merkezi No:39/2, Uskudar, İstanbul, Turkey.

1 For his biography, thoughts and works see Bilmen (1974, pp. 607-615), Ebül'ulâ Mardin (1966, pp. 241-247); (Elmalılı Muhammed, 1993), Yavuz (1995, pp. 57- 62).

2 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır has various lecture notes that appear to be prepared for different classes in different years. Upon some of his friends' persistent demands and his desire to save his students from disorderly lecture notes, Elmalılı has written a text drawing upon the lecture notes of his classes in School of Civil Service (Mülkiye Mektebi) on law of waqfs and published this text. Nazif Öztürk has written another text not only making use of this 1330 dated printed copy but also drawing upon Elmalılı's his own lectures dated 1327 and 1326-1327 and published this text with facsimiles of Elmalılı's lecture notes attached (Also see, Öztürk, 1995a). This transcriptions and simplifications done by Nazif Öztürk has various scientific errors and mistakes. Therefore, when this work is analyzed, the facsimiles a (1330), b (1327) and c (1326-1327) attached should be based on. While the title for A printed copy is "*İrşâdu'l-ahlâf fi ahkâmî'l-evkâf*" (Showing the new generations the right path in law of waqfs), B and C printed copies' title is "*Ahkâm-ı evkâf*" (Law of waqfs). In this article, these copies were referred by year 1995, which is the year Öztürk has published his work, and given their a, b, c names as to clear which one was referred. The page numbers given at the end of citations are the facsimiles' own separate page numbers in Öztürk's work. There are very little works dedicated to Elmalılı's views of waqf law. For some of them see Öztürk (1993, pp. 197-208, 1995a, pp. 3-23), Köksal (2011, pp. 49-79) (esp. p. 71-78). Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır is very prolific scholar. Beside his works in waqf law, he has many significant books, articles and translations. For example see Elmalılı (1935-1938, 1997-1998, 2011), Janet, & Seailles (1978) (his translation).

and being a minister responsible for waqfs constitutes his practical link to the institution of waqf. Aside from this theoretical and practical body of knowledge on waqfs, his proficiency in the social and physical sciences, and intellectual issues of his time makes Elmalılı's opinions on waqf quite valuable.

Elmalılı is a figure that lived through 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, which are as critical for the institution and issue of waqf<sup>3</sup> as for any institution and issue of Islamic world. The finding that these centuries are critical for waqfs is valid when we consider the historical trajectory of waqf institutions. Even though, traditional Islamic literature sees the roots of waqfs to the period of Prophet Mohammad and his companions (sahaba)<sup>4</sup>, judicial discussions on waqfs started to emerge during the period of maddhab (school of law) imams. In that period, even though some scholars like Abu Hanifa citing certain legal reasons has opposed the legitimacy of the waqf (b. 150/767)<sup>5</sup> his students Abu Yusuf (b. 182/798), Şeybani (b. 189/805) and other scholars adopted the waqf and formed its legal framework. From this period until 19<sup>th</sup> century, there is not any known objection directed at the legitimacy of waqfs, and they even become very important institutions which shaped the determining characteristics of Muslim communities.<sup>6</sup>

Debates on the legitimacy of waqfs were abandoned in 8<sup>th</sup> century, yet in the 19<sup>th</sup> century, they resurfaced and both Ottoman and Western intellectuals started to criticize waqf as an institution. What separates these critiques from previous ones is that they target the legitimacy of the waqf based upon social and economic reasoning –remember that Abu Hanife's arguments against waqf institution were legal ones not social or economic..

In this period, the waqf experienced a serious loss of power and reputation as an institution of the Ottoman Empire. Even though there are several reasons behind this loss, two reasons are prominent. First pertain to what Elmalılı calls "moral" and "economic" critiques directed at the waqf.<sup>7</sup> The second is the establishment of the Imperial Ministry of Waqfs (Evkaf-ı Hümayun Nezareti) in 1826 and it's gradual gathering all waqfs under one roof. This paper will elaborate on Elmalılı's scientific analysis regarding these two reasons, which have affected considerably waqfs' fate, during his lifetime.

3 David Powers also indicates that 19<sup>th</sup> century is a critical period for waqfs. See Powers (1989, p. 538).

4 See Hassaf (pp. 1-18).

5 Muhammad al-Shaybani clearly indicates that Abu Hanifa does not consider waqf as lawful in Islam (Şeybânî, 2012, pp. 96, 99). Abu Ja'far al-Tahawi (d. 321/933) also states in his *Muhtasar* that according to Abu Hanifa, waqf is not allowed in Islamic law. See, Tahâvî ( pp. 136-137). Yet, later these statements – that Abu Hanifa does not regard waqf as licit in Islam- were understood as he did not consider waqfs as obligatory/required, i.e. see Kirmastî (1431, pp. 136-137), Merginânî (2003, p. 191), Meydani ( s. 180). For Murteza Bedir's assessment of Abu Hanifa's view and later interpretations of this view, see Bedir (2010, pp. 125-141).

6 Actually, there were various objections to legitimacy of waqfs in the past, yet rather than aiming at the basis of waqf system or its whole, these criticisms stated that some definite waqfs were not established within Islamic law and therefore were not legitimate. For instance, Koçi Bey states in the report he submitted to Sultan Murad IV that, grants given to statesmen by some sultans had been unjustly turned into family waqfs and as these grants actually belong to warriors joining the jihad, these waqfs are illegitimate. See Koçi Bey (1994, pp. 72-74). For other examples of this kind of objections see Köprülü (1942, pp. 26-30).

7 For critical reviews of these critiques see Köprülü (1942, s. 30-31), Berkî (1958, s. 20-21), Barkan (1940, s. 170-171).



In the 19<sup>th</sup> century, it was suggested that the waqf institution has started to harm Islamic society, delayed social and economic development (well known term for development in that period was "terakki"), hindered "individual property" that has gained considerable importance in this period, prevented private enterprise, and encouraged poverty/indolence/fatalism in the society.<sup>8</sup> Elmalılı, in a similar manner with his contemporaries -Ebül'ulâ Mardin (d. 1957) (Ebül'ulâ Mardin, 1340, pp. 5-8), M. Fuad Köprülü (d. 1966) (Köprülü, 1942, p. 24) and Ali Himmət Berkî (d. 1976) (Berkî, 1958, pp. 20-21)- addresses critiques of this type under "moral" and "economic" critiques.

"Moral" critiques as described by Elmalılı suggest that the institution of waqf popularizes "indolence", promotes fatalism and shatters private enterprise in society. According to Elmalılı, these critiques make sense only when a people become solely dependent on the charity of others. In such a society charity and alms (namely waqf) can be a reason of inertia as suggested. Yet, Elmalılı argues that Islam indoctrinates a totally opposite view point to its subjects; Islamic teachings are founded upon the act of "helping others" (iane) not upon "asking for help from others" (istiane) (Elmalılı, 1995c, p. 8). According to him, taking into account this viewpoint indoctrinated by Islam renders these critiques meaningless. Nevertheless, in order to prevent conditions of dependency the concept of waqf which offers free services to poor people should be replaced by the concept of waqf which encourages the poor to work and supplies them assistance in return for their work (Elmalılı, 1995a, p. 135).

Aside from "moral" critiques directed to the institution of waqf, there were also "economic" critiques. In this context, the main critique was that as waqf's character meant withholding the assignment and acquisition of a good, the institution of waqf prevents the circulation of wealth in the society. Yet, the economical development and progress of a society is dependent on the smooth and rapid circulation of wealth within the society. As the institution of waqf withholds the ownership of a good and prevents its circulation, it harms the economic structure of society. Elmalılı argues that while this may seem to be the case on the surface but if the principles of waqf law are taken into account this argument can also be ruled out. Accordingly, the most basic rule of Hanafi waqf law prescribes the good to be endowed to a waqf should be real estate. Endowment of movable property is exceptionally permitted. While for the movable property the circulation of ownership is essential, for the real estates the circulation of the utility is essential. And waqfs do not constitute an impediment for the circulation of the utility (Elmalılı, 1995c, p. 9). Besides that, the idea that "the circulation of goods is beneficial for the wealth of a nation" is also disputable because in countries where the economy is not structured orderly the circulation of goods can lead to damage for the society by letting public properties to fall into the hands of foreigners (Elmalılı, 1995a, p. 173). Even though, the benefit of circulation of privately property is accepted, the benefit of the circulation of public property is disputable (Elmalılı, 1995a, p. 173). The smooth and rapid circulation of privately owned real estates prevents the engrossment (ihtikar) of these real estates by same/certain persons and therefore leads to an adverse situation for the public interest (Elmalılı, 1995a, p. 173). The profits (temettuat) gained by the circulation of

8 For the critiques from an economic viewpoint and the responds given to them please see Zerka (1998, pp. 17-19). Timur Kuran gives the most prominent example of these critiques in present day. Kuran argues that even though the institution of waqfs have short term benefits, in the long run waqfs have delayed the modernization and played an important role in underdevelopment of Islamic world (Also see, Kuran, 2012).

real estates cannot be considered as profit, gain and wealth in real terms. Maybe, the actual gain is in the operation (construction and production) of the goods, or in the usufruct (in fiqh terms "istiğlal). Waqfs in some way ensure this usufruct (Elmalılı, 1995a, pp. 173-174). Economic critiques of waqfs cannot be considered valid even if they are to be accepted when directed to every type of waqfs. These critiques could be valid only if they are directed to waqfs other than money waqfs (Elmalılı, 1995a, p. 174).

Another incident that has affected the fate of waqf since the 19<sup>th</sup> century is the establishment of the Imperial Ministry of Waqfs (Evkaf-ı Hümayun Nezareti) in 1826,<sup>9</sup> which gradually gathered all waqfs under one roof. Waqfs that earlier had their own legal personalities,<sup>10</sup> separate endowments, administrations and customs were incorporated into the Imperial Ministry of Waqfs with regards to either their administration or supervision, or both administration and supervision. This incorporation resulted in significant legal questions/issues. Primarily, the reasons for the establishment of Imperial Ministry of Waqfs were a matter of debate in that period. Other reason, which is legally much more prominent, was that how various waqfs existing as separate institutions could be incorporated into the Imperial Ministry of Waqfs, on which authority this was possible. Elmalılı has paid close attention to these two reasons.

According to Elmalılı, establishment of the Imperial Ministry of Waqfs was not given much thought and its impact was not thoroughly calculated. For Elmalılı, the Ministry was established especially on demands of Western states. Elmalılı says that, with the establishment of this ministry, the benefits promised by European states occurred in favour of Europeans, not in favour of the Ottoman Empire (Elmalılı, 1995b, pp. 123-125). He also has several suspicions on Ministry of Waqfs' *rechtspositie* in the light of sharia. Elmalılı argues that, Imperial Ministry of Waqfs cannot be considered and accepted as "deputy trustee" for *selatin waqfs*<sup>11</sup>, as "trustee" for waqfs without alive trustees, and as "custodian" for waqfs managed by their own trustees, in the same way that his contemporaries held. Even though he believes that this is theoretically true, he thinks that the situation in the actual fact do not adjust to the theory. If Ministry of Waqfs had had these roles, first of all it would have had to obtain them in a way consonant with sharia, and secondly it should not have exceeded the authority given by these roles. However, according to Elmalılı, the Ministry of Waqfs did not obtain these roles in a way accordant with methods of sharia and exceeded the authority given by these roles in many incidents. Therefore, Ministry of Waqfs' *rechtspositie* in the light of sharia cannot be explained in the framework mentioned above.

In that case, Ministry of Waqfs' position in sharia law should be interpreted within the theory of "public authority" according to Elmalılı. Ministry of Waqfs has seized control of the

9 There are also others who states that ministry of waqfs had been established earlier. See, Öztürk (1995b, v. XI, p. 522). Concerning the Ministry of Waqfs, see Kahraman (2006), & Öztürk (1995b, v. XI, pp. 521-524).

10 As in the present time, legal personality of waqfs is acknowledged, we can use the term conveniently. Yet, whether the notion of legal personality existed in traditional Islamic law is controversial. There are various opinions on this issue. See Bedir (2004, pp. 400-401), Cohen (1996, pp. 75-90), Köse (1998, pp. 221-230), Makdisi, (2007, p. 292), & Schacht, (1964, p. 155, 1977, p. 165).

11 *Selatin*, an Arabic word means "sultans" and it refers to institutions such as mosques, waqfs, colleges etc. built or established by the grants of the Sultan. These institutions carry the name of the grantor Sultans like Süleymaniye Mosque carry the name of Sultan Süleyman Magnificent.

management of waqfs on the grounds of its public authority and for the appointment of minister of waqfs, methods and rules used in the appointment of officials in public authority were implemented. People related to waqfs on the grounds of public authority are the Sultan (he is considered the Imam/leader of Muslims) and judges. Accordingly, Ministry of Waqfs has the authority to manage and interfere in waqfs based on its public authority (in the name of the government/public). Therefore, the minister of waqfs is appointed on behalf of the public by the government (Elmalılı, 1995b, pp. 143-144). The government has the authority to interfere in waqfs in two aspects. One of this is judicial authority whereas the other is administrative authority. Ministry of Waqfs had the administrative authority, which was included in the judicial authority of qadis (judges), independently and was instituted by Sultan in this framework. Accordingly, authorization and assignment of Ministry of Waqfs in this institutional framework constitutes a legitimate case. As a matter of fact, the authority of judges to interfere in waqfs in terms of administration besides judicial cases was based solely on an authorization in that respect granted by Sultan. Therefore, in this context the establishment of Ministry of Waqfs with an "administrative" authorization granted by Sultan can be approved as legitimate. Yet according to Elmalı, even though Ministry of Waqfs' position in sharia is justified through this method, Ministry's scope of authority and province should not exceed the public authority and the ministry should act within the scope of Majalla rule, which is "Private guardianship/authority is more effective than public guardianship/authority". Yet, if the real status of Ministry of Waqfs is assessed, it is observed that the Ministry possesses a role uniting public authority/guardianship in terms of appointment and assignment and private authority/guardianship in terms of the usage and authority of waqf goods (Elmalılı, 1995b, pp. 144-145).

Elmalılı tried to interpret the problems faced by waqfs from a scientific perspective. He responded to moral/ethical critiques directed to waqfs within the context of law of waqfs and Islamic principles. And Elmalılı believed that these critiques would not lead to disappearance of waqfs, instead by leading to overhauling of waqfs in criticized aspects they would make waqfs reach a better status/role in society. Hence, while responding to the critique that waqfs encourage idleness and prevent private enterprise he emphasizes a concept of waqf that provides work for poor people and prioritizes production and labour rather than the concept of waqf that provides free help for poor people. His emphasis can be considered suitable for the spirit of his time. His remarks on the Imperial Ministry of Waqfs, which has been established in 1826 and gradually gathered all waqfs under one roof and incorporated them into its structure, are significant. Elmalılı evaluated carefully the aims of Imperial Ministry of Waqfs' establishment and its position in sharia and make notable observations to that effect. He thought that the Ministry of Waqfs was established because of the political demands of placed by the European states rather than from a need or scientific analysis. Besides that, Elmalılı states that there are some problems regarding the way Ministry of Waqfs incorporating other waqfs and the way Ministry uses its authority in these waqfs so the explanations suggested for how to determine Imperial Ministry of Waqfs' position in sharia are insufficient. He argues that this issue should be interpreted within the notion of "public authority". It should be expressed here that his determinations are still up-to-date and should be given meticulous attention.

## Kaynakça/References

- Barkan, Ö. L. (1940). İslâm-Türk mülkiyet hukuku tatbikatının Osmanlı İmparatorluğu'nda aldığı şekiller I: Şer'i miras hukuku ve evlatlık vakıflar. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 4(1), 156-181.
- Bedir, M. (2004). *Fıkıh to law: Secularization through curriculum. Islamic Law and Society*, 11(3), 378-401.
- Bedir, M. (2014). *Buhara hukuk okulu: Vakıf hukuku bağlamında 10-13. yüzyıl Orta Asya Hanefî hukuku üzerine bir inceleme*. İstanbul: İSAM yayınları.
- Berkî, A. H. (1958). İslâm'da vakıf: Zağanus Paşa ve zevcesi Nefise Hatun vakfiyeleri. *Vakıflar Dergisi*, 4, 19-37.
- Bilmen, Ö. N. (1974). *Büyük tefsir tarihi: Tabakâtü'l-müfessirin* (C. II). İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Cohen, A. (1996). Communal legal entities in a muslim setting theory and practice: The jewesh community in sixteenth century jerusalem. *Islamic Law and Society*, 3(1), 75-90.
- Ebül'ulâ Mardin. (1340). *Ahkâm-ı evkâf*. İstanbul: Dârülfünûn Matbaası.
- Ebül'ulâ Mardin. (1966). *Huzur dersleri* (hzl. İ. Sungurbey, C. II-III [tek cilt]). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu: 4-6 Eylül 1991 (1993)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Elmalılı, M. H. (1935-1938). *Hak dini kuran dili* (C. I-IX). İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği.
- Elmalılı, M. H. (1995a). İrşâdu'l ahlâf fî ahkâm-ı evkâf. N. Öztürk (Haz.), *Elmalılı M. Hamdi Yazır gözüyle vakıflar* içinde (s. 229-325). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Elmalılı, M. H. (1995b). Ahkâm-ı evkâf. N. Öztürk (Haz.), *Elmalılı M. Hamdi Yazır gözüyle vakıflar* içinde (s. 328-424). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Elmalılı, M. H. (1995c). Ahkâm-ı evkâf. N. Öztürk (Haz.), *Elmalılı M. Hamdi Yazır gözüyle vakıflar* içinde (s. 426-454). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Elmalılı, M. H. (1997-1998). *Makaleler* (hzl. A. C. Köksal ve M. Kaya, C. I-II). İstanbul: Kitabevi.
- Elmalılı, M. H. (2011). *Meşrutiyetten Cumhuriyete makaleler: Din, felsefe, siyaset, hukuk*. (hzl. A. C. Köksal ve M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Hassâf, Ebû Bekr. ( t.y.). *Ahkâmü'l-evkâf*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti't-Dîniyye.
- Janet, P. ve Seailles, G. (1978). *Metalib ve mezahib* (çev. Elmalılı M. H. Yazır). İstanbul: Eser Neşriyat.
- Kahraman, S. A. (2006). *Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti*. İstanbul: Kitabevi.
- Kirmastî, (1431). *Kitâbü'l-vakf* (Meşhur b. Dahilullah b. Dâhil el-Hassânî tarafından hazırlanmış yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiş metin). Suudi Arabistan: Camiatü Ümmü'l Kurâ.
- Koçi Bey. (1994). *Koçi Bey risalesi* (eski ve yeni harflerle) (yay. hzl. Y. Kurt). Ankara: Ecdâd Yayınları.*Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu: 4-6 Eylül 1991 (1993)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Köksal, A. C. (2011). Siyaset ve hukuk arasında Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın fıkıh düşüncesi. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 26, 49-79.
- Köprülü, F. (1942). Vakıf müessesesinin hukukî mahiyeti ve tarihi tekâmülü. *Vakıflar Dergisi*, 2, 1-35.
- Köse, M. (1998). İslam hukuku ve modern hukuka göre tüzel kişilik. *Ekev Akademi Dergisi*, 1(2), 221-230.
- Kuran, T. (2012). *Yollar ayrılırken: Ortadoğu'nun geri kalma sürecinde İslâm hukukunun rolü* (çev. Nurettin el-Hüseynî). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Makdisi, G. (2007). *İslam'ın klasik çağında din hukuk eğitimi* (çev. H. T. Başoğlu). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Merginânî, Ebû'l-Hasan. (2003). *el-Hidâye* (Bâbertî, *el-İnâye fî şerhi'l hidâye*; İbn Hümâm, *Fethü'l-kadir*; Sâdî Çelebî, *Hâşîye ale'l-inâye fî şerhi'l-hidâye*; Kâdizâde, *Netâicü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr* ile birlikte) (C. VI). Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Meydânî, Abdülganî. (t.y.). *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb* (thk. M. M. Abdülhamid, C. II). Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- Öztürk, N. (1993). M. Hamdi Yazır'ın vakıfçılık anlayışı. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)* içinde (s. 197-208). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Öztürk, N. (1995a). *Elmalılı M. Hamdi Yazır gözüyle vakıflar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öztürk, N. (1995b). Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti. *DİA* içinde (C. XI, s. 521-524). İstanbul: İSAM.
- Powers, D. S. (1989). Orientalism, colonialism, and legal history: The attack on Muslim family endowments in

Algeria and India. *Comparative Studies in Society and History*, 31(3), 535-571.

Schacht, J. (1964). *An introduction to Islamic law*. Londra: Oxford University.

Schacht, J. (1977). *İslam hukukuna giriş* (çev. M. Dağ ve A. Şener). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan (2012). *el-Asl* (thk. M. Boynukalın, C. XII). Beyrut: Dârü İbn Hazm.

Tahâvî, Ebû Cafer (t.y.). *el-Muhtasar* (thk. Ebü'l-Vefa el-Efgâni). Mısır.

Yavuz, Y. Ş. (1995). Elmalılı Muhammed Hamdi. *DİA* içinde (c. XI, s. 57- 62). İstanbul: İSAM.

Zerka, M. A. (1998). *Ahkâmü'l-evkâf*. Amman: Dârü Ammar.

# The Myth and Reality of Rukiye Hanım in the Context of Turkish Malay Relations (1864-1904)

Mehmet Ozay,\* Ekrem Saltık\*\*

**Abstract:** The present article investigates the identity, partial biography, and relations of Rukiye Hanım. She is recognized as the grandmother of three significant families who have been playing distinguished roles in politics and academics in Malaysia. Rukiye Hanım with her sister Hatice Hanım are believed to have been presented as concubines by *Babussaade*, the Palace in Constantinople, to Sultan Abu Bakar of Johor in the closing decades of the 19th century. It is significant here to pin down that this article grew out of some concerns upon the discourse argued by circles around the relations of Rukiye Hanım. The present writers urge that the established discourse creates an *imagined memory*, explicitly or implicitly, borrowing the concept from Benedict Anderson, related to this lady. This article will provide some details on the concubine, Rukiye Hanım who seems to be the main actor to set aright imagined misconceptions. This research relies on primary data particularly from oral information of the living descendants of Rukiye Hanım. Besides, the present writers conduct comparative understanding of the secondary sources to re-examine the mainstream discourse upon Rukiye Hanım written in Turkish, Malay and English languages. This research found that the concubines are not connected organically with the Ottoman Palace family, they are instead commoners and members of other nations. This sensational imagination has turned out to be a sort of historical fact structured by certain groups, both in Turkey and Malaysia, and it has been functionalized to establish historically the relations between modern Turkey and Malaysia.

**Keywords:** Rukiye Hanım, Ottoman State, Johor Sultanate, Concubine, Historical Imagination.

**Öz:** Bu makale Rukiye Hanım'ın kimliği, kısmen biyografisi ve ilişkilerini ele almaktadır. Rukiye Hanım, modern Malezya'nın siyasi ve akademi dünyasında kayda değer rol almış üç ailesinin 'büyükannesi' olmasıyla tanınır. 19. yüzyılın sonlarına doğru, kardeşi Hatice Hanım'la birlikte Johor Sultanı Ebubekir'e Osmanlı Sarayı'nın hediyesi olarak gönderildiği ileri sürülmektedir. Bu makale, kimi çevrelerin Rukiye Hanım'ın ilişkileri bağlamında ortaya attıkları görüşler üzerine gündeme geldi. Bu çalışmanın yazarları bu Hanım hakkında gündeme getirilen mevcut anlatıları, Benedict Anderson'un 'icad edilmiş hafıza' kavramına atfen dikkatlere sunmaktadır. Çalışmada, bir dizi hatalı imgeler etrafında kurgulandığı ileri sürülen Rukiye Hanım'la ilgili bazı detaylara dikkat çekmektedir. Bu çerçevede, çalışma, bugüne kadar kaleme alınmış birincil kaynaklar kadar, Rukiye Hanım'ın hayattaki yakınları ile yapılan sözlü anlatıya dayanmakta ve içerisinde Türkçe, Malayca ve İngilizce kaleme alınan eserler karşılaştırmalı olarak değerlendirilmektedir. Bu araştırma, söz konusu cariyelerin Osmanlı Saray ailesine mensup olmadığını, aksine başka bir ulusa mensup sıradan kişiler olduğunu bulgulamaktadır. Rukiye Hanım kimliği etrafında oluşturulan sansasyonel imaj, Türkiye ve Malezya'da bazı belirli çevrelerin tarihi gerçekleri farklı yorumlamalarına dayanmakta ve bu imaj ile modern Türkiye ve Malezya ilişkileri tarihsel olarak örüntülenmek istenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Rukiye Hanım, Osmanlı Devleti, Cohor Sultanlığı, Cariye, Tarihsel İmaj.

\* Independent Reseacher, Kuala Lumpur, Malaysia.  
Correspondence: mehmedozay@gmail.com

\*\* Ph.D Program, Sakarya University Department of Sociology  
Correspondence: ekremizm@hotmail.com.

## Introduction

The socio-historical connections between the Ottomans and some Southeast Asian Sultanates are known to some extent. Hence, it cannot be argued that the whole scope of this relation has been uncovered by academia. In particular, academics in related areas have elaborated, to a limited extent, these connections in their research. Aceh-Ottoman political relations, for example, have been documented in detail by various researchers in the last few decades. Aside from political and diplomatic links between the Ottoman State and some political entities in Southeast Asia, informal links were also built through marriages. The individuals in and in proximity to such marriages sometimes, though not always, emerged as significant actors on the political stage. Thus, historical attention was later paid to these marriages in support of the aims of certain political circles. Hence, the life circles and experiences of the premier actors surrounding these marriages are also significant in themselves.

In this context, it is right to ask the following questions: Who are Rukiye Hanim and Hatice Hanim? To what extent were the ladies connected to the Ottoman palace family? How is their existence perceived by various circles in Turkey and Malaysia particularly in the context of political ties between both countries? Because of these questions, the present article is to reinvestigate the identity, partial biography, and relations of two concubines who are believed to have been presented by *Babussaade* -the Palace in Constantinople- to Sultan Abu Bakar of Johor in the closing decades of the 19th century. It is also significant here to pin down that this article has grown out of some concerns on the efforts of some circles, both in Turkey and Malaysia, to create an *imagined memory*, borrowing from Benedict Anderson, explicitly or implicitly, related to these concubines (Özcan, 2011). These circles seem to be different in terms of their end, but they are committed to the same vehicle, say, the concubine issue. Furthermore, neither has the concubine issue been the subject of a separate inquiry, nor has there been any profound account of it. Instead, particularly Rukiye Hanim<sup>1</sup> is included in some accounts owing to her being the 'mother' of some 'distinguished' individuals in Johor Sultanate and whose descendants became statesmen and highest level bureaucrats both during the last decades of the Sultanate of Johor and in modern Malaysia.

This subject matter becomes critical because the concubine issue is assumed to have underlied socio-political foundations or relations between the two nations, say, Turks and Malays<sup>2</sup> or between the two states, The Ottoman State and The Johor Sultanate without any related developments observed. As a historical continuity, this relationship seems to have been perpetuated as mentioned concisely above, though it is superficial owing to each respective country's domestic political problems. This forms a convincing argument for the academic necessity to overcome the disputed and controversial accounts, to some extent, of both Turkish and Malaysian circles.

All in all, we can assume that this paper is based on a comparative understanding and has a critical approach to the issue. In this paper, we will take into account some distinguished

1 The name is generally written as *Roquaiya*, but also *Rogayah* and *Rugayyah* in English texts from Singapore and Malaysia. As an exception, Ong writes this name as *Rusaya* (See.: Siew Im, 1998, p, 19).

2 Here 'Malays' refers to the people living in the Malay Peninsula.

sources penned in Turkish, English, and Malay languages which are believed to be the most reliable documents about these two concubines. While some of them are based on academic research, others were the result of the interviews with the descendants of Rukiye Hanım and their close family members or friends. Among these works *Legacy of Honour* by Zainah Anwar, Ramlah Adam, and Pamela Ong See is of prime importance. Interviewed individuals included Datuk Jaafar Onn, the son of Dato Onn; Zainah Anwar, whose father was a close friend to Dato Onn, and Mohammed Abid, the personal aide of Dato Onn. This article will provide details on the concubines, particularly Rukiye Hanım who seems to be the main actor to set aright imagined misconceptions.

### Overview of Concubinage

At this juncture, though Rukiye and Hatice Hanım were called concubines, it should be emphasized that we do not know the exact category under which these two women were given. The category is crucial because it is related to the authenticity of the accounts exercised aligned with the identities of these ladies. Further, the descendants of their marriages left a legacy in the history of Johor Sultanate, from the era of their arrival and on into modern Malaysia. Some circles highlight these relations to reach the conclusion of an imaginary political situation such as a sort of pro-Turkish political party and to some or larger extent, the expansion of Pan-Islamism in the Malay world (Armağan, 2007; Aymalı, 2014; Saltık, 2012b; Şara Şatana, 2012)<sup>3</sup> and a cause to be nationally proud owing to the so-called Turkish origins of the concubines. There are at least two misconceptions in this way of thinking. The first is related to the real identity of the concubines. The second is the impact of these marriages on any significant political awareness among the Muslims or the palace circles during the mentioned era in the Malay Peninsula. Furthermore, to overcome the misunderstandings and ignorance or intentional conspiracies that pervaded the minds of some interest groups, the issue of concubines should be elaborated in further detail.

Within the Ottoman system of slavery there were various categories such as *halayık* (female slave), *cariye* or *odalık* (female slave, elite *halayık*, or concubine) (Zilfi, 2005, p. 133). We will deal with the issue of socio-cultural and political construction efforts pertaining to the “identity” of these two concubines in both countries. With regard to the *cariyeship*, it is unknown whether the two concubines were given their freedoms and got married as free women, were offered any dowry or property, and so on. This is a very crucial point, since the legal status of concubines did not have any equality with a free marriage status. As it

3 Note: Armağan, by the title of the article, implicitly asserts the ‘Ottoman identity’ of Rukiye Hanım. He brings forward that the political party founded by Dato Onn was a pro-Turkish movement. In addition, the writer depicts the story established around Rukiye Hanım particularly via her marriages, as the sample of a very close relations between Turkey and Malaysia. In addition, Aymalı enunciates that the marriage of Rukiye Hanım with Ungku Abdul Majid was not an ordinary one, instead the one which is regarded as a sort of sign of political establishment between the Ottoman State and the Malay sultanates. According to the writer, the Malay -here referring to the Malay sultanates- were ready to accept the protection of the Ottoman States. Another point is highlighted pertaining to the marriage of Sultan Abu Bakar with Hatice Hanım. This marriage is put forward as cementing the kinship relations between the Ottomans and the Malays. It seems that there are certain repetitions in all the referred writings pertaining to the political proximity between Turkey and Malay political establishment.



is observed in the European context, concubinage was regarded as a “sexual relationship, lacking of legal protection for the woman and her children, and easily terminated” (Stafford, 1998, p. 63). On the other hand, the concubines were in one of the three parts of the ‘Harem’, which was called ‘*labor class*’ in the Ottoman Palace (Brookes, 2008, p. 3; Demir, p. 81).<sup>4</sup>

What sort of role they were prescribed in the Palace or the elites’ houses during their marriages in Johor, how they overcame the language barrier with the Johorians, whether they became transmitter of any Middle Eastern/Ottoman cultures such as etiquette or cuisine to Johor Palace and social life are also interesting points which require further research.

### **Origins of the Concubines**

A personal anecdote seems fitting at this point. During a discussion with a former student of Prof. Dr. Syed Naqib Al-Attas at Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Bangi, sometime in April, 2010, the concubine issue was raised. Thus, the lecturer expressed a personal account, having been closer to Prof. Dr. Al-Attas and having witnessed a crucial event. The lecturer recounted that a representative of a Turkish group had previously approached him to arrange an interview with Prof. Dr. al-Attas about his familial relations, particularly the relation with Rukiye Hanim. There is no doubt that this was an attempt to highlight populist ambition in Turkey which is highlighted in terms of the Ottoman’s political expansion in Southeast Asia (Özcan, 2011).<sup>5</sup> When the Al-Attas family was informed about this attempt, they kindly declined the interview arguing that though Rukiye Hanim was the family’s grandmother, she neither belonged to the Ottoman palace family nor was she originally of Turkish blood.

This anecdote is a very crucial indication about the reality of the origin of Rukiye Hanim and her sister, Hatice Hanim. Furthermore, this indication appears to be supported by other attempts conducted by Hussein Onn, the third Prime Minister of Malaysia, between the years 1976-1981, who kept alive an interest about the origins of his grandmother, Rukiye Hanim, and ordered an investigation into them.

Datuk Jaafar Onn, the younger brother of Hussein Onn and another grandson of Rukiye Hanim also confirmed during an interview that there has not been any significant information revealed from his late brother’s attempt and scrutinization (Datuk Jaafar Onn and his cousin Mohammad Abid, personal communication, February 21, 2014, Petaling Jaya). Hussein Onn approached Turkish authorities for information pertaining to the origins of his grandmother during his official visit to Turkey as the Prime Minister of Malaysia.<sup>6</sup>

4 Note: It should be emphasized that Rukiye and Hatice Hanim were not in the third part which belonged to the Sultan’s family. See: Özcan Demir, (n.d.).

5 Note: Starting from the title of the text written as ‘*Malezya’nın Osmanlıları*’ which can be translated as *Ottomans of Malaysia* does not reflect the reality about the issue and its relation with the Ottoman. The text has some other misleading information regarding the dates and information such as there were ‘three sons’ born from the marriage of Rukiye Hanim with Abdul Majid, the brother of Sultan Abu Bakar. However, all authentic sources refer to two sons. In fact, this paper needs to be analytically considered in another paper with some other relevant works.

6 Tun Hussein Onn paid an official visit to Turkey in 1977 (Perdana Leadership Foundation, 1983).

The Turkish counterparts failed to supply any satisfactory reply. It is a manifest fact that whatever PM Hussein Onn ultimately discovered was not sufficiently satisfying to be publicly revealed (Siew Im, 1998, p. 20).<sup>7</sup> It is possible that he might have thought that the result of the investigation would impair his fame. The attempt of Hussein Onn underpins the vagueness of the origins of Rukiye Hanım. In a nutshell, the unsatisfying result of this attempt is assumed to be complementary to the account of Al-Attas family.

### **Circassia**

The origins of the concubines are a starting point in understanding their lives. Though this issue will be reconsidered later, here it is worth having the origins of the concubines taken for granted as being Chechnyan from the *Circassia* region of the West Asia. Circassia, lying on the eastern part of the Black Sea, was historically under the political sovereignty of the Ottoman State. Circassian rulers conducted slave business including Circassian girls and women (Popper, 1957, p. 11). In some accounts it is argued that, particularly during the late decades of the 19th century, while the region was under the threat of the Russian Empire the Circassian families voluntarily sold or -sent by some accounts- their daughters to Constantinople where they believed Circassian women were given more attention because of their beauty.

Datuk Jaafar Onn, grandson of Rukiye Hanım and his cousin Muhammad Abid highlighted this geographical connotation in terms of unspecified region from which it is assumed Rukiye Hanım and Hatice Hanım came. He assumed that the sisters were originally somewhere between the Ottoman-Russian border either from Georgia, Circassia or another similar region (Datuk Jaafar Onn and his cousin Mohammad Abid, personal communication, February 21, 2014, Petaling Jaya).

Attempts have been made to find an official or unofficial letter/document related with the Rukiye Hanım case in the Başbakanlık Ottoman Archive in Istanbul. To date, no such document has been located to reveal either the identity of Rukiye Hanım or the mechanism by which she and her sister were sent to Singapore. All that is currently known about the voyage is that a male accompanied them (Datuk Jaafar Onn and his cousin Mohammad Abid, personal communication, February 21, 2014, Petaling Jaya). This absence of information has been highlighted to human resources such as Datuk Jaafar Onn, his cousin Mohammad Abid, and Zainah Anwar. But these resources have failed to pronounce any satisfactory response.

### **A Discovery of the Origin of Rukiye Hanım**

In variety of sources, there are distinct explanations on the origin and race of Rukiye Hanım. Among them, the most striking is of her being a Turk. For instance, Mohammad Tajuddin in

7 Note: The same unsuccessful attempt was conducted by some representatives of *Yayasan Warisan Johore* during their visit to Başbakanlık Osmanlı Arşivleri in Istanbul. (Zulkarnain, the head of History Department of Yayasan Warisan Johor, personal communication, December, 2010, Johor Bahru)

his work on Dato' Onn and Zainah Anwar clearly argue that Rukiye Hanim was a Turk (Haji Abdul Rahman, 1987, p. 1; Anwar, 2011, p. 30, 63). Though it is known that Zainah Anwar interviewed with descendants of Rukiye Hanim, Mohammad Tajuddin did not clarify from where he collected the related information.

A contradictory argument from mainstream acceptance about the background of Rukiye Hanim is mostly related to the accounts of Pamela Ong. She expresses that though there is no doubt that Rukiye Hanim came from a good family, there is no exact information about her background. Further, she asserts that the multiple speculations about Rukiye Hanim's origins are the source of dispute among researchers. Trying to highlight this aspect, Ong articulates some distinct views that Rukiye Hanim might have been on the one hand Turk or Russian, on the other hand Armenian or Caucasian. Ong muses on the possibility that she might have been a Muslim-born Russian (Siew Im, 1998, 19-20). This is a similar assumption to that of Datuk Jaafar Onn and his cousin Mohammad Abid.

But this contention causes a contradiction to the practice of concubine institution in the tradition of the Ottoman Palace. As far as it is known, the Sultans never kept Muslim-born women as concubines in the Harem. In this matter, it is strongly argued that Abdulhamit II could not have presented any Muslim-born women to the Sultan of Johor.

Another conundrum related to her possible Caucasian background is that it refers not to a country or race, but to a region. It can be assumed that the reason for the diversification of her origin is because of Rukiye Hanim's own accounts on her background. When the accounts of Pamela Ong are read in detail, it appears that Pamela Ong reached a conclusion of the different possibilities of Rukiye Hanim's origin on the basis of her research. Ong alludes that Rukiye Hanim might have informed different people around her about her background according to different time and place (Siew Im, 1998, p. 19-20). But again here, detailed accounts regarding Ong's sources and the basis for reaching her conclusions cannot be found.

One of Pamela Ong's strong references remarks that Hussein Onn, a grandson of Rukiye Hanim and the third Prime Minister of Malaysia, launched a comprehensive study in order to resolve the dispute about his grandmother's origin. As part of this investigation, Hussein Onn reached a cousin. However, the cousin's identity was not revealed and Onn concluded this attempt by cancelling all his relations with this kin. Onn's actions might be regarded as proof that does not support the Turkish origin of Rukiye Hanim. At this juncture, Ong speculates that Rukiye Hanim was a descendant of another nation and all of her family members lost their lives during the event in 1917 (Siew Im, 1998, p. 20). Such speculation would require a complete research to be conducted.

Additionally, there is a notable reference to the origin of Rukiye Hanim on the basis of an interview with Azizah, the daughter of Dato Onn conducted on 9 and 13<sup>th</sup> October 1969 (!) in the latest work on the Onn family, published in 2012. Azizah expressed that her grandmother was originally Turk in this interview (A. Abdullah, 2004, p. 34; Husain, 1985, p. 5). Though Hussein Onn, Azizah and Datuk Jaafar Onn were the children of Dato Onn, their conclusions on the origin of their grandmother seem totally different. In terms of this, it ought to be remembered that an official body from the "Yayasan Warisan Johor" from

Johor State paid a visit to Istanbul in 2007 (Zulkarnain, the head of History Department of Yayasan Warisan Johor, personal communication, December, 2010, Johor Bahru). As a concrete attempt, this group of intellectuals from Johor paid a visit to the Ottoman Archive in Istanbul with the intention of rediscovering some documents connected with the concubines. Unfortunately, as mentioned by one of the participants of this visit, they could not reach the strong supportive documents that they had anticipated. If the aforementioned accounts are considered in for authenticity, there is no doubt that the Prime Minister's attempt must be given priority and his final decision to close the matter cannot be underestimated. Hence, there is no means by which to currently resolve the disputes on the identity of Rukiye Hanım.

### **Imagined Identities, Politicised Marriages and Meta Narrative**

The late decades of the 19th century witnessed the marriages of two sisters sent by the Ottoman palace to the Johor Sultanate. While we will try to conceive how the presence of these ladies was perceived by both Turkish and Johorians, it is also crucial to employ a degree of caution. There is no doubt that this subject is an interesting starting point for the divergence between imagination and reality. We will try to cast light upon how these concubines are perceived by both Turks and particularly Johorians/Malaysians throughout various written sources.

This connection between the two late sultanates seems to continue particularly in modern Malaysia rather than in Turkey. The marriages and their political connotations have established a 'social hierarchy' in Malay society, particularly a political elite emerged from the Johor State. In particular, the marriages of Rukiye Hanım and the descendants of these marriages becomes the source of extol among some circles including prominent political elite families. Furthermore, these marriages have been the subject of a misleading interpretation. In this context, these two concubines are particularly underscored by some circles to mark the so-called politico-Islamic intervention, say, a means of Pan-Islamic influence of the Ottoman administration into the Malay world (Saltık, 2011, 2012a).

This issue seems crucial since some circles have portrayed particularly Rukiye Hanım in a mystical aura by asserting her as a representative of an Ottoman family and a sort of channel connecting the Ottomans and Johor Palace. Though her origin was from the Circassian region based on the consensus as indicated above, it seems that both in Turkey and Malaysia some quarters have been trying to imaginatively give a shape to her identity and role that she supposedly exercised during her time as a member of the Johor Palace. This identity and role is not confined to familial attachments through her marriages with 'distinct' families, but is recounted in a 'meta-narrative' in order to arrive at a conclusion that she was the medium of a global-network of Pan-Islamism which is referred to by Abdulhamid II and his policies. Hence as observed hitherto, there were no congruent correspondences or interactions between the two political centres. Notwithstanding, this is a comprehensive research subject that should be dealt with in another paper. Albeit, it cannot be observed that this issue is posited in some prominent rubrics such as A.C.Milner's article on "The Impact of the Turkish Revolution on Malaya" (Milner, 1986, p. 31), Anthony

Reid's "Nineteenth Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia" (Reid, 1967), and some other similar works. Still others recognize them in an "aristocratic lineage" to the Ottoman Palace in Constantinople (Abd. Samad, 2011, p. 21).

At this juncture, the context of Pan-Islamism necessitates a look into details of the agreements between the Johor Sultanate and Great Britain. Since the former was a protectorate of the latter for quite a long time (Ramanathan, 2000, p. 109). In addition, in the case of a Pan-Islamic approach, it must have been proved in relations between Johor and some other Malaya Sultanate such as Perak and Selangor. Hence, during the riots to some or larger extent in the latter sultanates, though the Sultan of Johor tried to resolve the conflict between the mentioned sultanates and the British rule in the Straits Settlements (Husain, 1995, p. 101), Sultan Abu Bakar allowed the British to use his own steamships on missions to the west coast states (Trock, 1979, p. 188-9). Additionally, though this marriage arrangement was between two Muslim political entities, it is not ignored that during the late decades of the 19th and early 20th centuries Johor Sultanate was a border state with the British government in Singapore. Though there is a certain justification that the Johor Sultanate was a sovereign state, both the close and voluntary relations with the British and the latter's eco-political considerations did not leave Johor administration to play regional and international roles independently. In regard to this, it is worth reminding of a strong proof of the hierarchic relations established since the early encounters between Johor and Great Britain.

In terms of this, the first two initiatives in the years of 1819 and 1824 were very determinative for the future relationship. The first agreement was signed between Sir Stamford Raffles, then Lieutenant-Governor of Bencoolen, and Tumungjung Maharajah, the ruler of Singapore, in 1819 and the second treaty proceeded again between these two political establishments in 1824. In both agreements it is clearly worded that Tumungjung "will not enter into any relations with, or let any other nation into his country other than the English" (Old Treaties, 2008, p. 136, 140). These internationally recognized treaties did not allow the Johor administration to transgress the Articles pertaining to political relations with a third party. At the same time, there are enough examples pertaining to some arrangements highlighted by some regional powers in Southeast Asia which were supposedly to have a connection to Pan-Islamism. Hence these attempts concluded in failure owing to the political decline of the Ottoman State.

### **How are the Concubines Perceived?**

In this part, the perception of the presence of two concubines, particularly by the palace circle and the Johorians will be addressed. While there is no single vivid image of the concubines, it is sure that the Johorians who are aware of the concubines, popularize the issue and proudly denote a relation with the Ottomans asserting that these ladies were sent from the Ottoman palace family. This approach constitutes a reflection of a competition emanated by a very established historical archetype of Aceh-Turk relations which is supposed to give eminence to the Johorians. This approach reveals the lack of cultural competency, which is particularly observed in discussions with Indonesian counterparts in the sphere of the assertion in the media of ownership of cultural elements. We may

argue that this issue as coded strongly by the Johorians to harness in the competition with their Indonesian counterparts. No doubt that these two concubines are made vehicles for the Johorians to entertain convergence with Turks which retains more meaning than a common cultural contact. In spite of the fact that there is not much significant acquaintance about the 'identity' of the concubines, this general approach is observed to have a continuity in Johor/Malay community.

The bond with the Middle Eastern power is no doubt a reference point for any state or social circle in Southeast Asia. Status was determined by the attention received from the Ottomans. In terms of this, since the Johorians are definitely aware of the Aceh-Ottoman relations particularly popularized after the tsunami in 2004, they also attempt to deliberately develop a purport which leads to a strong bond between the Ottomans and themselves from the presence of these ladies. It can also be argued that the Johorians have a predilection to emulate the Acehnese. This can be observed in the official attempt of the Yayasan Warisan Johor which is briefly highlighted above.

It can be argued that the concubines' arrival instigated a sort of bond between two Sultanates. Though somewhat ambiguous in nature, it is at least known that this was not the result of a strong political attachment. Upon digging through memoirs and other books about the related families, particularly the ones playing pivotal roles in national political life and administration such as Onn family, the familial relations formed a sort of preponderance. The descendants of this family have showed interest to their 'blood connection' to Turkey.<sup>8</sup> The interest is not only limited to this family but also to the inter-family marriages in Johor and Pahang that led to some extended familial relations. For instance, in the Annual Meeting of UMNO in 2011 broadcast on national TV, Najib bin Razak, the Prime Minister, accentuated this familial connection so as to prove how "strong" members were in the cabinet.<sup>9</sup>

At this juncture, it is also interesting how the presence of two concubines are perceived in Turkey. It is not logical to assert that there is a unique perception in Turkey. Nor has there been a satisfying discussion, talk or publication on the issue. The impression given in some popular accounts published in journals, newspapers, or internet pages is that certain circles have a superficial impression of the concubines (Özcan, 2011). But it stands out that some quarters have put a distinct ascription on this issue without any credentials and are preoccupied with emotionalism. Of course in this situation, discrepancies remain. Further, they also insistently overemphasize this issue being functionalized in its popularity which might be useful to support superiority inherited from the Ottomans' deed in the past.

8 There are enough references about this issue in various places in this article. Hence, Dato Onn's own statement during a political speech in Pontian stating that "I have Turkish blood" is quite unique in this context (Datuk Jaafar Onn, personal communication, February 21, 2014, Petaling Jaya).

9 Note: Prime Minister is also connected to Rukiye Hanım in a direct or indirect link as argued as follow: "... The current prime-minister of Malaysia Mohd. Najib Abdul Razak (b. 1953) has also Turkish blood from the same family tree". See: Kayadibi, 2011, p. 201.) Zainah Anwar also stated during my interview with her that current Prime Minister of Najib bin Razak has a close relation via marriages between his and Onn's family members. See: Özay (2012). Hence, there is a certain tendency among the public of Malaysia to regard Prime Minister Najib bin Abdul Razak as descendant of Bugis ethnicity in Malaysia. See: "Najib an Orang bugis or an Orang Melayu" (2009), & "Bugis" (n.d.).

There must be some authentic criteria about the phenomenon of two concubines. Despite the fact that they argue the emergence of Pan-Islamic context via these concubines, there is unfortunately slim evidence of it. This falsity can impair not only the concept of Pan-Islamism, but also tarnish the image of the Ottomans to some extent. Some circles no doubt overemphasize the marriages between the concubines and its members. However, they do not pronounce the social identity of these two women, instead they seem to exert extra efforts to reach a conclusion of superiority of the Ottomans or a sort of Pan-Islamic connection between two sultanates. In a nutshell it must be argued that these circles try to reap the benefits of the so-called function of the concubines.

### **A Simplicity of Failure**

Beyond these Malaysian writers' works there are some accounts on Rukiye Hanım in a work titled *"Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery"* by Prof. Dr. Mehmet Ozay. This book takes the concubine issue into consideration in terms of its relation with the connections throughout history between Turk and Malay worlds. During his presence, it seems Prof. Ozay conducted an interview with the Al-Attas family. There is just one paragraph about this issue on page 28 (Ozay, 1990). In this small account, the writer highlights the relevant issues such as the identity of Rukiye Hanım, the year of the visit of Sultan Abu Bakar of Johor, the arrival of *Rugayyah* (alternate spelling used in this source) in Johor, her marriages and children, and so on. The paragraph mentions that Rukiye Hanım was originally Caucasian. This point is crucial since it reveals that the concubines were not Turkish as originally supposed and claimed by the Johorians/Malaysians. Further, being Caucasian means, in the palace context, that they were either bought from the slave markets or taken prisoner during a war. Another option is that they were presented voluntarily by their families, which is supposed to be a common practice by some groups of Caucasians during the late decades of the 19th century.

A problem with this brief account from Prof. Ozay is that it is related to some concrete dates. For instance, the Sultan of Johor did not pay a visit to either Turkey or Europe in the middle of the 1860s. It is difficult to confirm if this date is possible since various sources, some daily newspapers and the works of native researchers such as A. Rahman Tang Abdullah (2011), P. Lim Pui Huen (2009), did not mention any dates related to this very early visit. Albeit they articulate the visits conducted to Europe including few trips to Constantinople in the years of 1885 (A. R. T. Abdullah, 2011, p. 34), (1890) 1891 (Abdullah, 2011, p. 35); "Death of the Sultan of Johore", 1895, p. 2; "Johore in the Sultan's Absence", 1890, p. 13), 1893 (The Sultan of Johore in Germany", 1893, p. 3), 1895 (A. R. T. Abdullah, 2011, p. 35; "Death of the Sultan of Johore", 1895, p. 2). There are various views on the date of his visit. While Ramlah Adam, in his work titled as "Dato Onn Ja'afar", mentions that Sultan Abu Bakar visited Constantinople in 1879 (Adam, 1992, p.4),, another article asserts an exact date as 22 February 1893 on the basis of *Hikayat Johor*, a classical manuscript about Johor history.<sup>10</sup> There is also one other reference arguing the mentioned visit happened in 1890 (Idris, &

10 Sultan Abu Bakar travelled first time to England in 1866. And the second visit was conducted in May 1885. (See: A. R. T. Abdullah, 2011, p. 34).

Kurtbağ, 2013).<sup>11</sup> Beyond these years, there is one reference to 1892 in which Sultan of Johor was assumed that he paid a visit to Turkey (Huen, 2009, p. 82). On the other hand, Datuk Jaafar Onn argues that Sultan Abubakar visited Constantinople twice during his trips to Europe, the second visit in 1886 (Datuk Jaafar Onn, personal communication, February 21, 2014, Petaling Jaya).

There is also a problem regarding the order of Rukiye Hanim's marriages. Prof. Ozay puts it in order starting from Abdul Majid, the younger brother of the Sultan of Johor; the second is Dato Jaafar bin Mohamad and the third is Abdullah al-Attas (Ozay, 1990, p. 28). But in fact, this order must be corrected by putting in the first place the marriage with Ungku Abdul Majid, the second Al-Attas and the third Dato Jaafar.

At this juncture, it is worth reminding that the interest of the Ottomans into the developments of the Southeast Asian Muslim communities were triggered by the latter's correspondences pertaining to the political and military demands against the colonial establishments, particularly in the southern Malacca Strait.<sup>12</sup>

Nevertheless, the aforementioned contention is precisely too weak to be supported, in the light of the accounts of various sources, based on mere assumptions which hold this issue as a subject matter. So much so that, though the credentials of the issue is dubious, some circles prefer overlooking the cruciality of the transmission of Islamic Legal Code to the Sultanate of Johor almost in the same years in terms of the Islamically administrative and political interconnection (Borham, 2002) or if the Ottomans' political relations with some other regional powers such as the Sultanate of Aceh, to some extent Djambi in Sumatra and some connections in Java Island (Locher-Scholten, 1994, p. 122) are taken into consideration it would definitely denote more meaning.

### **Concubines' Arrival in Johor**

Another crucial issue pertains to the age of Rukiye Hanim. One aspect of this issue is related to which year these two concubines arrived in Johor. Ramlah Adam insists that Rukiye Hanim, presented by Abdulhamit II, was brought to Johor when she was 15 years old in the year 1879 when Sultan Abu Bakar paid a visit to Constantinople (Adam, 1992, p. 4).<sup>13</sup> She was the fourth wife of Dato Ja'afar. From the marriage of Dato Ja'afar, Rukiye Hanim bore eight children on the basis of information from Ramlah Adam: Aishah, Kamariah, Dato Onn, Malik, Azizah, Muhammad, Ahmad, Yahya" (Adam, 1992, p. 5). Datuk Jaafar Onn also confirms that his grandmother gave birth to eight children (Datuk Jaafar Onn, personal communication, February 21, 2014, Petaling Jaya).

Another interesting data point in the account of Prof. Ozay is related to the arrival date of Rukiye Hanim. If it is considered that Rukiye Hanim was born in 1864, the account of Prof. Ozay about the year Rukiye Hanim was brought to Johor on the basis of acquaintance collected during the interview is not logical. Instead of giving an exact date or year, Prof. Ozay mentions

11 Note: The same statements can be found in another paper. See: Colachal (2014).

12 In regard with Jambi case See: Locher-Scholten (1994, p. 122).

13 For one of the visits of Sultan Abu Bakar, See: Başbakanlık Osmanlı Arşivleri [BOA] (n.d.).



the middle of the 1860s as a possible date (Ozay, 1990, p. 28). In this context, the version accounted by Ramlah Adam is more reliable. Another contradiction appears in relation to whether the visit of Sultan Abu Bakar happened in 1879 or not. As an alternative reasoning, it is possible that though Abu Bakar was present in Constantinople in 1866, the concubines were later sent in 1879.<sup>14</sup> The assumption regarding the Sultan of Johor's visit to Constantinople is highlighted in the novel titled *Surat-Surat Perempuan Johor* by Faisal Tehrani. He mentions that the Sultan had been to Constantinople during his visit to Europe in 1893-1895. The visit of the Sultan of Johor to Constantinople during his travel to Europe would have been the mark of an effective beginning between two states (Tehrani, 2007, p. 125).

It is allegedly asserted that these concubines were presented by Abdulhamit II, the Sultan of the Ottoman State to Abu Bakar the Sultan of Johor State. During his presence in Constantinople, Abdulhamit II honoured his guest with a piece of Mecidiye Gold (Ramli, 2011, p. 111; Tehrani, 2007, p. 127). Despite the Sultan's visit to Constantinople, when the age of Rukiye Hanım is considered, the presentation of this lady was impossible at the exact time of his visit. *The Legacy of Honour*, a biography of the Dato Onn family, written by Zainah Anwar, argues that Rukiye Hanım was born in 1864. This fact eliminates the possibility of Rukiye Hanım accompanying Sultan Abubakar back to Johor. As a result, this presentation was not realized during the visit of the Sultan of Johor to Constantinople, instead Rukiye and Hatice Hanım were sent separately to Johor, as expressed by Mohamed Abid, who was the Private Secretary of Dato Onn bin Jaa'far (Mohamed Abid, personal communication, August 27, 2013, Bukit Damansara, Kuala Lumpur). It is also interesting to inquire into their journey from Constantinople to Johor. If similar travels are considered, there is no doubt that their travel by ship passed through the Suez Channel, which was opened in 1869, stopped in some port cities of India and Sri Lanka and at last arrived in Singapore.

Here it is appropriate to share some information about the tradition in the Ottoman Palace pertaining to the age of concubines. As strongly argued by Ekrem Saltık the Ottomans did not give any child-aged girls as concubines. After all the disputes around the arrival of Rukiye and Hatice Hanım we pay attention to the statement of Rukiye Hanım's grandson. With regard to this, Datuk Jaafar Onn asserts that Abu Bakar visited Constantinople twice; the second visit happened in 1886. He also asserts that Rukiye and Hatice Hanım were sent to Singapore in 1887 (Datuk Jaafar Onn, personal communication, February 21, 2014, Petaling Jaya).

### **Rukiye Hanım versus Hatice Hanım**

As mentioned in various sources there were two sisters, Rukiye and Hatice, presented as concubines by the Ottoman ruler to Sultan Abu Bakar of Johor. Until present, Rukiye Hanım has received the most interest. Of course, there is a cogent reason for this interest, such as the fact that Rukiye Hanım got married three times and she gave birth to eleven children from these marriages. On the other hand, Hatice Hanım gave birth to only two daughters.

14 Sultan Ebu Bakar of Johor State was known by his oft-visit to Europe and some Asian countries such as China and Japan. His visit to Constantinople was arranged by Al-Sagoff, a distinguished Arab descendant in Singapore. In fact, Al-Sagoff was appointed by Sultan Abdulhamit II to be first Ottoman Consul in Singapore.

Datuk Jaafar Onn states that the graves of both sisters are in Mahmodiyyah Cemetery in Johor Bahru (Datuk Jaafar Onn, personal communication, February 21, 2014, Petaling Jaya).

In yet other sources, it becomes unclear whether the Sultan had any children from his marriage to Hatice. Some argue that they had two daughters named Azizah and Fatimah (Anwar, 2011, p. 63). However, *Hikayat Johore* asserts that they did not have children owing to the ending of this marriage in a short period of time.

If we reinstate the accounts of Prof. Ozay it is surprising that the interview which is supposed to be very reliable did not provide healthy information about dates. Though the accounts of Prof. Ozay are thought to endow originality and reliability on the basis of an interview, they reveal a gross mistake about her marriage with Sultan Abu Bakar. This mistake forces us to reconsider the reliability and authenticity of the interviewee. But in reality, Abu Bakar married Hatice Hanım while he arranged Rukiye's marriage with his younger brother.

The second point is the marriages of Rukiye Hanım. As aforementioned, Prof. Ozay states that Rukiye Hanım's first marriage was with Ungku Abdul Majid, the younger brother of Sultan Abu Bakar and that she bore him three sons (Ozay, 1990, p. 28). Nevertheless, the works published in Malaysia both in English and Malay languages, emphasize that this marriage produced only two sons, named Abdul Aziz and Abdul Hamid (Anwar, 2011, p. 63). Ungku Abdul Aziz bin Abdul Majid was appointed as the Chief Minister of Johor in the second part of 1930s (Abid, 2003, p. 23). His appointment is a significant detail to be mentioned so as to see the relationship among the families in the Palace circle. When Ungku Abdul Majid passed away on March 28th, 1889, there is no mention of the name of Rukiye Hanım in the newspaper, though some other names do appear.<sup>15</sup> Additionally, the cause of his death is also not explained. Haji Dato Ja'faar was appointed by the Sultan to his place in the state administration (Anwar, 2011, p. 39).

Though disagreement emerged in the number of children, we should draw attention to the similarity of the names of the children with the names of Ottoman Sultans. When the time comes to talk about Prof. Ungku Abdul Aziz, late Rector of Universiti Malaya (UM), the turmoil again appears. As a general disposition, Rector Ungku Abdul Aziz is supposed to be the son of Rukiye Hanım. This is a gross mistake stemmed from a simplistic approach which might be called as a 'copycat suicide'. The fact is that Abdul Hamid, the son of Rukiye Hanım, gave his brother's name -Abdul Aziz- to his own son as well. It means that the late Rector of UM was the grandson of Rukiye Hanım. Though it will be elaborated below, as an initial reminder it should be accentuated that the Rector of UM was born from the Armenian wife of Ungku Abdul Hamit in London (Anwar, 2011, p. 68).

It should be remembered here that giving distinguished Sultans' names to children was not a new habit. In the context of Abdul Hamid and Abdul Aziz being given names of children in the Johor Sultanate family is not surprising. Though it attests to a sort of relation with the Ottomans, it does not augur for a substantial reference of a strong political or military bond. This is just a reflection of a sort of respectfulness to the successful leaders in the Islamic world. As seen in the very early centuries, such as the era of the Sultanate of Samudra Pasai giving Middle Eastern Sultans' names to children in palace circles has been a common practice in the Malay region.

15 Ungku Abdul Majid passed away on 28<sup>th</sup> March, 1889. See: "Johore News" (1889, p. 2).

### The Life of Rukiye Hanim in Johor

Before talking about her marriages, we wish to touch on some issues inspired from her pose in some photographs, reflecting some instances in her life in Johor. Some works strongly emphasize the beauty of Rukiye Hanim. For instance, Ramlah Adam describes her as '*jelita*', meaning 'pretty woman' (Adam, 1992, p. 6). There are a variety of photographs taken not only with Dato Ja'faar bin Muhammad but also with extended family as well as some taken during ceremonies with the presence of Western guests, including British officials from Singapore. She is seen to be of medium height, fair colour, dark straight hair, and black eyes which represent a typical Middle Eastern, West Asian or Caucasian type. Striking in all these photos is the gloomy looking Rukiye Hanim (Anwar, 2011, pp. 6, 36, 38, 62). She appears to be in a place where she did not feel she belonged. In this junction, it is better to refer to an account by Snouck Hurgronje regarding the Circassian 'slaves', though not necessarily talking about the Southeast Asian context, whom he mentioned to have come via Constantinople and to be of higher cost than the other slaves. Furthermore, he adds that "the female Circassian slaves are pretentious concubines" (Hurgronje, 2007, p. 15).

First of all, Rukiye Hanim is seen not to have worn a headscarf in all the photographs. In fact, Rukiye Hanim is not the exception in this matter. All the female members of the Palace family and elite circles in the photographs seen in the work titled *Legacy of Honour* are without headscarves. It might be regarded that this was a mainstream dress code followed by the Palace authorities. When asked about this issue during the interview, Zainah Anwar said that it was common then. In addition, she stated that a Malay Muslim woman's dress code was different than the current contemporary era (Zainah Anwar, personal communication, December 23, 2011, Petaling Jaya).

In addition, another interesting visual point is that Rukiye Hanim, who is reputed to be a beautiful lady, appears sullen without exception in every photograph. She looks like an individual who has lost her geography and her identity. Furthermore, she gives an impression that she did not feel a sense of belonging to the social environment she was in.

### Marriages of the Sisters

Her marriages are described by Faisal Tehrani, the writer of *Surat-Surat Perempuan Johor* as:

"... Johor akan menghasilkan belih daripada Ungku Abdul Aziz, lebih daripada Dato Onn, lebih daripada Naquib al-Attas yang semuanya punya jalur yang sama, iaitu dari Ruqayyah Hanum... Johor melahirkan manusia-manusia penting dalam sejarah negara kita dari satu rahim." (Tehrani, 2007, p. 12).

Conversely, the presence of Hatice Hanim was always underestimated in related works. As seen in the quotation above, while the writer focuses on the story of Rukiye Hanim, it is hardly possible to hear of Hatice Hanim's life in Johor Sultanate. What is known is merely confined to her marriage with Sultan Abu Bakar.

Sultan Abu Bakar was married to Hatice Hanim (Che Khatijah Hanum), allegedly the sister of Rukiye Hanim, on 24 February 1891. This was his fourth marriage after Ungku Wan Chik,

a lady from Pahang palace circle (1858); Cecilia Catherine Lange, a Danish-Chinese (1870); Wong Ah Gew, a Chinese descent (1885) (Ramli, 2011, p. 37). Hence, Paridah Abd. Samad argues that this marriage happened in the year 1892 (Abd. Samad, 2011, p. 21).

## **Rukiye Hanım's Marriages**

### ***First Marriage***

Rukiye Hanım, whose name is mentioned in some sources as *Rusaya*, was married three times. Her first marriage was with Ungku Abdul Majid bin Temengung Ibrahim, the younger brother of Sultan Abu Bakar. In fact, Sultan Abu Bakar himself arranged this marriage for his brother, and two sons named Ungku Abdul Aziz Ungku Abdul Hamid were born into the family (Adam, 1992, p. 5; Anwar, 2011, pp. 31, 63; Siew Im, 1998, p. 20).<sup>16</sup> Abdul Aziz, the first child, was born to the family in 1888, when Rukiye Hanım was 24 years old. If it is considered that her husband died on 28<sup>th</sup> March, 1889, as mentioned above, she gave birth to her second child in less than two years time.

### ***Second Marriage***

She married Syed Abdullah Syed Mohsin Al-Attas, who was originally a Hadramawt -Yamani, but migrated from Bandung to Singapore. *Roquaiya Hanım* (alternate spelling) bore him only one child, who was named Syed Ali Syed Abdullah al-Attas (Abd. Samad, 2011, p. 21). This marriage just lasted several weeks and from this marriage, Syed Ali was born (Anwar, 2011, p. 68).<sup>17</sup> Though it is yet to be known when this marriage occurred, it must have been during a time when Sultan Abu Bakar was out of Johor for a travel or visit. This is crucial, since as remarked in some accounts that Sultan Abu Bakar was not happy about this marriage, though the reason was not clear, when he was informed of it. Due to the Sultan's reaction to the marriage, Abdullah Al-Attas was coerced into divorcing Rukiye Hanım after some time. It is understood that because of the palace involvement and scenario about the future of Rukiye Hanım, the marriage was ended in a short period of time, possibly in 1892 (Adam, 1992, p. 6; Seben, 2014, p. 15; Siew Im, 1998, p. 20). In order to understand the reaction of Sultan Abu Bakar, an event that occurred in the mansion of Dato Jaa'far bin Muhammed in Bukit Senyum should be examined. During a dinner, Syed Abdullah took off his wrap and put it on Dato Jaa'far. This was a symbolic expression that meant that Syed divorced Rukiye Hanım and Dato Jaa'far would look after her (Anwar, 2011, p. 68). There is no doubt that this was performed under the directions of Sultan Abu Bakar. The motive behind the Sultan's intervention basically must have been of great concern for the future of his nephews, say, the sons of his younger brother.

16 Note. Some sources mistakenly mentioning the number of couple's children as three, instead two. See: Kayadibi (2011), p. 200.

17 Seyyid Ali is the father of Professor Dr. Seyd Huseyin Al-Attas and Prof. Dr. Syed Naqib Al-Attas. (See: "Mengimbu Lembaran Sejarah Hubungan Johor-Turki" (2007, p. 25). (Note: The information of how long they remained married came from a grandson of Rukiye Hanım who requested anonymity.)

### **Third Marriage**

She married her third husband Dato Jaafar Haji Mohamad. Dato Jaafar was the second strongest man in terms of political power after Sultan Abu Bakar in the Sultanate. He was also the acting ruler of the Sultanate while Sultan Abu Bakar was abroad. Dato Jaafar was also appointed as the first *Menteri Besar* of Johor (Abd. Samad, 2011, p. 21). He also had familial connections.

By this development, Rukiye Hanim was married to Dato Jaa'far who held the post of prime minister and had ties with palace circles in Johor and Pahang. Again, there is no reliable data about the date of this marriage. Hence, it can be guessed that it happened in 1892. While it was the fourth marriage of Dato Jaa'far (Anwar, 2011, p. 62), and he was 55, Rukiye Hanim was almost 28 years old when they got married. If we consider the age gap between Dato Jaa'far (born 1837) and Rukiye Hanim (1864), it might be assumed that the Sultan was concerned about the future of both Rukiye Hanim and his nephews and intended Dato Jaa'far to pay enough care for the family living in the vicinity of the palace. This marriage continued for almost 12 years and produced eight children in total. However, from her previous marriages Rukiye Hanim had three more children. Dato Jaa'far also adopted Rukiye Hanim's previous three children as stepsons (Anwar, 2011, p. 63).

Prof. Ozay mentions that Dato Jaa'far did not belong to palace families; he was a commoner. The latter was a title given to outsiders who were appointed for some missions in the administration and of course, related to the palace circles. Hence, there is a strong possibility that the latter had a considerable bond with the Malay Sultanate families (Ozay, 1990, p. 28). Despite this argumentation, Dato Jaa'far was a distinguished official and drew attention because of his administrative skills and very close relationship with Sultan Abu Bakar. The latter trusted him so much that whenever left the country, the responsibility over state issues was given to Dato Jaa'far. On the other hand, Datuk Jaa'far Onn states that his lineage from his father's side traces back to the Malacca Sultanate. The family, generation by generation, produced individuals that took part in the administration of both the Malacca and the Johor-Riau Sultanates (Datuk Jaafar Onn, personal communication, February 21, 2014, Petaling Jaya).

Dato Jaa'far bin Mohammad's fourth wife, Rukiye Hanim, was described as "a beautiful Turkish lady" who gave birth to eight of his children. These are, in order, Aishan (Mak Bukit), Kamariah (Mak Anjang), Onn (Menteri Besar), Malik (passed away during very early months of his infancy), Azizah, Mohamed, Ahmad Keppel and Yahya (Anwar, 2011, pp. 63, 79).

Some sources mention that Dato Onn,<sup>18</sup> who would become a great intellectual, statesman and the founder of UMNO, was the third child in the family (Anwar, 2011, p. 32), instead Pamela Ong argues he was the fourth one (Siew Im, 1998, p. 19). A year after his birth in 1895, the family moved to a mansion built in Bukit Senyum (Anwar, 2011, p. 79) which was later converted into a museum. The mansion, built on a hilly site, was then overlooking the city centre and the Strait of Johor. Dato Jaa'far requested this land from the Sultan

18 Dato Onn was appointed as Menteri Besar of Johor Administration after World War II. See: Anwar (2011, p. 32).

and the construction of the mansion was completed in three years time. It represented an architectural design similar to the era of Elizabeth II and Dato Jaa'far spent the rest of his life there until he passed away in 1919 (Anwar, 2011, p. 57).

This mansion is no doubt full of memories of Rukiye Hanim who lived in it until she passed away, after giving birth to Yahya, her last son, in 1904 (Anwar, 2011, p. 63).<sup>19</sup> This is another controversial issue since Ramlah Adam and Pamela Ong Siew Im argue that the year Rukiye Hanim passed away is 1902 (Adam, 2005, p. 6; Siew Im, 1998, p. 23). It is observed that Dato Jaa'far soon got married with Selamah Ambak and he named his newly born daughter Rukiye Hanim, thereby asserting his love of his previous wife (Anwar, 2011, p. 58, 63). In a similar way, the name of Rukiye has been continuously given to new female members of the family. For instance, Tun Hussein Onn, the elder son of Dato Onn, gave the name of his grandmother to his eldest daughter (Anwar, 2011, p. 186).

### **Arrangement of Marriage Among Cousins**

There seems to have been a grandeur project by Sultan Abu Bakar for the future of his daughters from the marriage with Hatice Hanim, Rukiye Hanim's sister. After a while, he arranged inter-marriages between cousins. In these terms, though Ungku Abdul Aziz married Azizah, they did not have a child from this marriage. It was known that Abdul Aziz would be the sixth Prime Minister (*Menteri Besar*) of the Johor State. Despite the Johor Sultan's arrangements, the marriage between Ungku Abdul Hamid and Fatma was not exercised for some unknown reason. It was remarked in some accounts that Unku Abdul Hamid was despondent after his failure to marry Fatma and he left for London some time later. What is striking and would later on be a crucial reason to cause misunderstandings, at least in some circles, is related to his marriage in London. Ungku Abdul Hamid's married an Armenian woman and he returned to Johor with his child after her death (Anwar, 2011, p. 63).

The above mentioned 'misunderstanding' pertains to Ungku Abdul Hamid's son who was named Abdul Aziz after his uncle and was later to take the position of rector at University Malaya (UM). It must be remarked that there are two Abdul Aziz; the first is the son of Rukiye Hanim and the second is the son of Ungku Abdul Hamid from his Armenian wife. Though this family tree can be accurately retraced, some circles seem to have missed a line related to Armenian bond and come to a direct conclusion that the Rector of UM was the direct descent of Rukiye Hanim. In fact, the mentioned rector was not Ungku Abdul Majid, the son of Rukiye Hanim, instead the son of Abdul Hamid who married an Armenian lady during his stay in London. As a conclusion, the rector of UM was the grandson of Rukiye Hanim, born to an Armenian lady and not a descendant of Turkish blood, but a mixture of Caucasian and Armenian blood from his mother and grandmother.

19 Rukiye Hanim was buried in the graveyard complex in Mahmudiyah, Johor Bahru on the basis of information of Datuk Jaafar Onn, grandson of Rukiye Hanim. (Datuk Jaafar Onn, personal communication, February 21, 2014, Petaling Jaya.)

### **The Identity of Rukiye Hanim**

It is understood that Rukiye Hanim was granted a sort of nobility status such as Datin which has normally been given to distinguished individuals around the Palace (Anwar, 2011, p. 36). Some arguments emerge here related to the social status of Rukiye Hanim. It is a strong statement that if she had been a courtier, she would have been given 'Sultanah', instead of 'Datin'.

Owing to her being the wife of Haji Jaafar bin Mohamad, the second man of the Sultanate, who was politically of paramount importance after the Sultan, she was invited to all sorts of ceremonies conducted for a variety of reasons including the ones held for foreign dignitaries. For instance, during an official visit of Chulalongkorn, the King of Siam, to the Sultanate, Rukiye Hanim was photographed with others in the Tyersall Palace, one of the distinguished properties in Singapore belonging to Johor Sultanate (Anwar, 2011, p. 38).

Though it is assumed to be a detail, the first meeting of Dato Jaa'far and Rukiye Hanim inevitably deserves to be researched. Dato Jaa'far was known to be very close to the Sultan and he accompanied the latter during visits paid to foreign countries. In particular, before the death of Ungku Abdul Aziz, younger brother of the Sultan in 1889, it is remarked that Dato accompanied the Sultan on almost all visits abroad. For instance, his name can be found on the list of participants to the trip paid to Europe in 1866 (Anwar, 2011, p. 40). Despite the fact that there has not been any written reference, it might be guessed that during the Sultan's visit to Constantinople, Dato accompanied him. Hence, Datuk Jaafar Onn asserts that his grandfather accompanied Sultan Abu Bakar during his visit to Constantinople (Datuk Jaafar Onn, personal communication, February 21, 2014, Petaling Jaya).

### **Conclusion**

There is no doubt that the second part of the 19th century witnessed drastic changes in almost all social institutions in every corner of Islamic world. Abdulhamit II was trying to accentuate political stability of the Ottoman State particularly against the interventions of leading power circles in Europe. On the other hand, the Johor Sultanate, while not colonized by the British in the exact meaning of the word, was under close scrutiny of the latter owing to the closer border relations between Johor State and Singapore Island (Ramanathan, 2000, p. 109). The Johor administration, under the control of the Palace, was in the process of modernization as a reaction or accommodation to the political dominion of the British presence in the region. Of course, it is indubitable that the Johorians' wished to collect the fruits of fast-growing developmental entrepreneurship in the context of business opportunities and investments of foreign individuals and companies. As a reflection of the British influence, the ruler of Johor State, who was called Maharaja, was appointed by the British as Sultan of Johor ("Monday, 25th June", 1877, p. 6; Winstedt, 1992, p. 125). In this context, it is convincingly arguable that the Johor Sultan was compatible with the British Colonial officials in Singapore.

In regard to this, while there is no satisfying and convincing information about the two concubines and accounts of their life, these two concubines are presented as the

representatives of the Ottoman family. Further, there is no doubt that this sensational issue seems to have become a vehicle for an imagined relation between two regions. There is no doubt that the media aspect of this concubine case is attractive enough to exaggerate, to some or larger extent. For all these reasons, this issue must be scrutinized academically based on the authentic references written in Malaysia and Turkey in the last few decades. Considering the issue cited above, this article ought to be regarded to have a critical stance in a time of relatively increasing recognition of both countries in current contemporary era.

## References

- Abd. Samad, P. (2011). *The myth of dato' Onn Jaafar: The forgotten hero*. Kuala Lumpur: Partisan Publication.
- Abdullah. A. (2004). *Biografi dato' Onn: Hidup Melayu* [The biography of Dato Onn': Long live Malay]. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Abdullah, A. R. T. (2011). *Hikayat Johor dan tawarikh almarhum Sultan Abu Bakar* [Hikayat Johor and the history of the Late Sultan Abu Bakar]. Johor Bahru: Yayasan Warisan Johor.
- Abid, M. (2003). *Reflections of pre-independence Malaya* (2nd ed.). Kuala Lumpur: Pelanduk Publications.
- Adam, R. (1992). *Dato' Onn Ja'afar: Pengasas Kemerdekaan* [Dato' Onn Ja'afar: Initiator of the independence]. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Adam, R. (2005). *Dato' Onn Ja'afar: Pengasas Kemerdekaan* [Dato' Onn Ja'afar: Initiator of the independence] (Cetakan keempat [4th ed.]). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Anwar, Z. (2011). *Legacy of honour*. Kuala Lumpur: Yayasan Mohamed Noah.
- Armağan, M. (2007, 30 Eylül). *Malezya kimliğinde Osmanlı damgası*. Retrieved May 26, 2015, from [http://www.zaman.com.tr/mustafa-armagan/malezya-kimliginde-osmanli-damgasi\\_787391.html](http://www.zaman.com.tr/mustafa-armagan/malezya-kimliginde-osmanli-damgasi_787391.html).
- Aymalı, Ö. (2014, 9 Ocak). *Osmanlı-Malezya ilişkileri nasıl gelişti?* Retrieved May 26, 2015, from <http://www.dun-yabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=285731>.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri. (t.y.), Y.PRK.BŞK. No: 30, 1310, L, 28, 8.
- Borham, A. J. (2002). *Ahkam syar'iyah Johor: Kod undang-undang keluarga Islam kerajaan negeri Johor 1935* [Johor Syar'iyah law code: Muslim family law in Johor state government 1935]. Skudai: Universiti Teknologi Malaysia.
- Brookes, D S. (Ed.) (2008). *The concubine, the princess, and the teacher: Voices from the Ottoman Harem*. Austin: University of Texas Press.
- Bugis. (n.d.). Retrieved May 27, 2015, from <http://self.gutenberg.org/articles/bugis>.
- Colachal, A. R. (2014, January 13). *Focus on Malaysia Turkey relations*. Retrieved May 27, 2015, from <https://abdulrubb.wordpress.com/2014/01/13/focus-on-malaysia-turkey-relations>.
- Death of the Sultan of Johore*. (1895, July 8). The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser (1884-1942). Microfilm NL3157, Lee Kong Chian Reference Library.
- Demir, N. Özcan (2003). Osmanlı Devletinde harem kurumu. *Sosyoloji Konferansları Dergisi* [Istanbul Journal of Sociological Studies], 28. Retrieved May 27, 2015, from [www.journals.istanbul.edu.tr/iuoskon/.../1023005746](http://www.journals.istanbul.edu.tr/iuoskon/.../1023005746).
- Haji Abdul Rahman, Mohd. T. (1987). *Dato' Onn Jaafar: Tokoh nasionalis* [Dato' Onn Jaafar: National hero]. Selangor: Pelanduk Publications.
- Huen, P. L. P. (2009). *Johor 1855-1957: Local history, local landscapes*. Singapore: Straits Times Press.
- Hurgronje, S. (2007). *Mekka in the latter part of the 19<sup>th</sup> century*. Leiden: Brill.
- Husain, S. (1985). *Biografi perjuangan politik dato' Onn Ja'afar* [Biography of political struggle of Dato' Onn Ja'afar]. Petaling Jaya: Fajar Bakti.
- Husain, S. (1995). *Sejarah Johor: Kaitannya dengan negeri Melayu* [The history of Johor: Its relation with Malay state]. Shah Alam: Penerbit Fajar Bakti.
- Idris, A., & Kurtbağ, Ö. (2013). *Malaysia-Turkey relations in history and today*. Middle East Institute. Retrieved May 27, 2015, from <http://www.mei.edu/profile/asmady-idris-and-%C3%B6mer-kurtba%C4%9F>.



- Johore in the Sultan's absence. (1890, September 17). *Straits Times Weekly Issue*. Microfilm NL5210, Lee Kong Chian Reference Library.
- Johore News. (1889, April 1). *The Straits Times*. Microfilm NL5051, Lee Kong Chian Reference Library.
- Kayadibi, S. (2011). Judicial pluralism in the Malaysian legal system. In *Ottoman connections to the Malay world: Islam, law and society*, (ed.) S. Kayadibi, (pp. 186-210). Kuala Lumpur: the Other Press.
- Locher-Scholten, E. (1994). *Sumatrans Sultanaat en koloniale staat: De relatie Djambi-Batavia (1830-1907) en het Nederlandse imperialism*. Leiden: KITLV Uitgeverij.
- Mengimbau lembaran sejarah hubungan Johor-Turki. [Recalling the narration on history between Johor-Turkey]. (2007). *Buletin Yayasan Warisan Johor, XIII* (I-II).
- Milner, A. C. (1986). The impact of the Turkish revolution on Malaya. *Archipel*, 31, 117-130.
- Monday, 25th June. (1877, June 30). *The Straits Times*. Microfilm NL5046, Lee Kong Chian Reference Library.
- Najib an Orang Bugis or an Orang Melayu* [Najib, Is a Bugis or a Malay]. (2009, November 19). Retrieved May 27, 2015, from <http://theunspunblog.com/2009/11/19/najib-an-orang-bugis-or-an-orang-melayu>.
- Old treaties & documents of Malaysia: 1791-1965*. (2008). Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia.
- Ozay, M. (1990). *Islamic identity and development: Studies of the Islamic periphery*. Kuala Lumpur: Forum.
- Özay, M. (2012, 27 Temmuz). *Onn ailesi anlaşılmadan Malezya anlaşılmaz*. Retrieved May 26, 2015, from <http://www.dunyabizim.com/?aType=haberYazdir&ArticleID=10533&tip=haber>.
- Özcan, Z. (2011, 21 Mart). *Malezya'nın Osmanlıları*. Retrieved May 27, 2015, from <http://www.aksiyon.com.tr/zafer-ozcan/malezya-nin-osmanlilari-528923>.
- Perdana Leadership Foundation. (1983, May 13). *Prime Minister, Turkey*. Retrieved May 26, 2015, from <http://www.perdana.org.my/perdana-library/search-our-resources>.
- Popper, W. (1957). *Egypt and Syria under the Circassian Sultans: 1382-1468* (Systematic notes to Ibn Taghri Birdi's chronicles of Egypt). Berkeley, CA: University of California Press.
- Ramli, A. R. (2011). *Sejarah adat istiadat Diraja Johor* [History of royal custom of Johor]. UTM, Johor Bahru.
- Ramanathan, N. N. N. (2000). *Johore and the origins of the British Control: 1895-1914*. Kuala Lumpur: Arenabuku.
- Reid, A. (1967). "Nineteenth century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia", *The Journal of Asian Studies*, 26(2), 267-283.
- Saltık, E. (2011). *Güney Asya ve Uzak Doğu'da Osmanlı izleri: Yedi Ülke Bir Medeniyet*. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Saltık, E. (2012a). Çerkez Cariye Rukiye; Malezya'da Bir Osmanlı Nesli (Rukiye Hanım: Circassian Concubine and Ottoman Descendants Ruling Malaysia). *Yedikıta Dergisi*, 41, 12-22.
- Saltık, E. (2012b, 8 Ocak). *Çerkez Cariye Rukiye Hanım ve Malezya'yı İdare Eden Osmanlı Nesli-2*. Retrieved May 27, 2015, from [http://gizlenentarihimiz.blogspot.com/2012/01/cerkez-cariye-rukiye-hanm-ve-malezyay\\_08.html](http://gizlenentarihimiz.blogspot.com/2012/01/cerkez-cariye-rukiye-hanm-ve-malezyay_08.html).
- Seben, H. T. (2014). *Singapur'daki ilk temsilcilerimiz ve Başkonsolos Ahmed Ataullah Efendi*. T.C. Singapur Büyükelçiliği. Retrieved May 27, 2015, from [http://www.mfa.gov.tr/site\\_media/html/singapur\\_v3.pdf](http://www.mfa.gov.tr/site_media/html/singapur_v3.pdf).
- Siew Im, P. O. (1998). *One man's will: A portrait of Dato' Sir Onn Bin Ja'afar*. Penang: No publication house.
- Stafford, P. (1998). *Queens, concubines and dowagers: The king's wife in the early middle ages*. London: Leicester University Press.
- Şara Şatana, N. (2012, 2 Eylül). *Rukiye ve Hatice Hanımlar*. Retrieved May 26, 2015, from <http://blog.milliyet.com.tr/rukiye-ve-hatice-hanimlar/Blog/?BlogNo=377203>.
- The Sultan of Johore in Germany. (1893, July 14). *The Straits Times*. Microfilm NL5055, Lee Kong Chian Reference Library.
- Tehrani, F. (2007). *Surat surat perempuan Johor* [Letters of the Johor women]. Putrajaya (Malaysia): Aberdeen Books World.
- Trock, C. A. (1979). *Prince of Pirates: The temenggongs and the development of Johor and Singapore: 1784-1885*. Singapore: Singapore University Press.
- Winstedt, R. O. (1992). *A History of Johore (1365-1941)*. MBRAS Reprints, Reprint No. 6, Second Reprint.
- Zilfi, M. (2005). Thoughts on women and slavery in the Ottoman Era and historical sources. In A. el-Azhary Sombol (Ed.), *Beyond the exotic: Women's histories in Islamic societies* (pp. 131-139). New York: Syracuse University Press.

# Değişim ile Takiye Arası Nusayriler/Arap Aleviler

Özcan Güngör\*

**Öz:** Ülkemizin Akdeniz sahillerinde varlıklarını uzun yıllardır sürdüren Nusayriler/Arap Alevileri kendilerine has dini, etnik, sosyal ve kültürel farklılıkları olan bir gruptur. Son dönemlerde gruba ilişkin yaklaşımlarda bu grubun "Alevi" üst kimliğinde tanımlanması görülmektedir. Oysa grubun kadim geleneğinde Nusayriler olarak adlandırılan bir dini grup olmalarına karşılık, son zamanlarda konjonktürel, siyasal, ideolojik ve teo-stratejik nedenlerle farklı isimlendirmeler ve gruplaşmaların varlığı dikkat çekmektedir. Bu durum Nusayri inancında çok etkili bir inanç akidesi olan takiye ile günümüzde küreselleşmenin getirdiği değişim rüzgârlarının bir sonucu olabilir. Çalışmanın kapsamı Türkiye'deki Nusayrilerin görünümü iken yöntemi konuya ilişkin teolojik, tarihi, sosyolojik ve antropolojik çalışmaların nitel olarak ele alınmasından ibarettir. Çalışmada amaç; takiye ile değişim etkileşimi dikkate alınarak Nusayrilerin temel kimlik sunumları tipteştirilmeye çalışılacaktır. Buna göre günümüzde Türkiye Nusayrilerini; a) Laik Cumhuriyetçi uyumlu kimlik; b) Eti Türkleri; c) İçteki ötekiden Caferi Nusayriliğe; d) Geleneğe direnen Nusayriliğe; e) Türk Aleviliği ilişkisi/lişkisizliği f) Kayıp Hristiyanlar, olarak tipteştirmek mümkün görünmektedir. Sonuçta, görülmektedir ki Nusayriler için Alevi çatı isimlendirmesi kendi içinde pek çok sorunu barındırdığı gibi dinsel, tarihsel, sosyolojik ve kültürel olarak toplum kendi içlerinde farklı yapı ve fraksiyonlarda kurumsal, dinsel, geleneksel ve teo-stratejik varlıklarını sürdürmektedirler.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Alevileri, Nusayriler (Arap Aleviler), Takiyye, Değişim, Kimlik, Caferilik, Suriye.

**Abstract:** Nusairis/Arab Alawites has existed in our country's Mediterranean coast for many years with their distinctive social and cultural structure, religious beliefs, and ethnical differences. In recent times, the approach towards this group is more described with their upper identity as Shia. However, in their ancient tradition while they were named as Nusairis, lately due to conjuncture, ideological and theo-strategical reasons, they are called and grouped with different names. This could be a result of today's global change wind and taqiyya which is a strong and very effective doctrine in Nusairi belief. While this study covers the appearance of Nusairis in Turkey, its method consists of handling theological, historical and anthropological studies towards this topic in a qualitative way. The purpose of the study is to classify the identity representation of Nusairis with consideration of interaction between taqiyya and global change. According to this classification, Nusairis in Turkey can be listed as following groups; a) Republican with laicism identity b) Hittite Turks c) from being an outsider in the community to becoming Jaafari Nusairi d) Nusairis that are resistant to tradition e) Turkish – Shia relationship/unrelationship f) lost Christians. As a result, defining Nusairis with Shiia upper identity brings many problems within, also there are many other fractions continue their traditional and theo-strategical existence within community which has different aspects of religious, history, sociology and culture.

**Keywords:** Turkish Shias, Nusairis (Arab Shias), taqiyya, change, identity, Jaffarism, Syria.

\* Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.  
İletişim: ozcangungor@yahoo.com. Adres: Necatibey Mah. Anafartalar Cad. No: 69, PK: 06250 Ulus Altındağ, Ankara.

## Giriş

Türkiye’de Alevi isimlendirmesi son zamanlarda çoğunlukla bir çatı isimlendirme olarak kabul edilmekte ve yaygın olarak her türlü ortamda kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Oysa tarihsel, dinsel ve sosyolojik olarak geçmişte farklı adlarla kimliklendirilen (Bektaş, Kızılbaş, Tahtacı, Hubyarlı, Nusayri vb.) bu gruplar son zamanlarda çoğu zaman duygusal, ideolojik, siyasal ve bazen bilmemezlikten kaynaklanan bir tutumla “Alevi” adı altında tek bir homojen isimlendirmeye konu olmaktadır. Bu bağlamda özellikle tarihte Nusayriler diye adlandırılan grubun Anadolu kökenli sufi karakterli Alevilerle ilişkisi ise hemen hemen birkaç sembol kavram ve kişi dışında hiç yoktur. Doğrusu son zamanlarda birtakım ideolojik, siyasal ve stratejik önkabullere dayalı<sup>2</sup> yaklaşımları saymazsak tarihte de bunu iddia eden bilimsel her hangi bir çalışmaya da rastlayamadık.

“Alevilik nedir?” sorusunun yanıtı Türkiye’deki Anadolu kökenli gruplar arasında siyasal, tarihsel, dinsel, farklı okalara bağlı olma, ideolojiksel ve konjonktürel olarak farklı grupları işaret ediyor olması yanında (Güngör, 2012), Nusayrilerin de Alevi üst kimliği içinde değerlendirilmesi pek çok sorunu içinde barındırmaktadır.<sup>3</sup> Haddizatında Nusayri grup farklılaşmasında bu tür bir üst kimliklendirme sorunlu görülmektedir.<sup>4</sup> Yapılan çalışmalarda, grup önderlerinin ifadelerinde, siyasal ve dinsel örgütlenme şekillerinde ve kamusal alandaki görünürlüklerinde bunu tespit etmek oldukça kolaydır (Bulut, 2011, s. 300-304; Can, 2011, s. 10; Keser, 2013, s. 150).

Toplumsal değişimin din, inanç, kültür ve gündelik yaşamda etkisinin çok bariz hissedildiği günümüzde Nusayrilik olgusunu, bu değişimden azade tutmak mümkün değildir. Özellikle bilgi teknolojileri bağlamında herkesin her türlü otoriteyi test etme, gözlemeleme, araştırma ve zihinsel tutum değişikliğine gitme imkânı son derece kolaylaşmıştır (Friedman, 2010, s. 235). Nusayrilik gibi daha çok “bâtınî” nitelikleriyle varlığını sürdüren dinî grupların “sır”ları artık “ifşa” olmuştur. Ne ki bu ifşadan toplumun kimi geleneksel yapıları hâlâ haberdar olmayarak aynı anlayışı sürdürebilirler. Sırrın ifşası sonucunda daha önce grup içi dinamiklerle sürdürülen eylem ve inanç tutumları sorgulanır hâle gelmiş ve şehirleşmeyle birlikte bu sorgulamalar ideolojik, siyasal, dinsel ve stratejik gruplaşmaları meyve vermiştir. Bu yüzden günümüzde Aleviler diye başlanan sözlerde, çoğu zaman, bu arka plan gözden kaçırılmakta veya kaçırılmak istenmektedir. Çok kolaylıkla fark edilebilir ki, kimi “Biz Nusayriler” diye başlanan sözlerin devamında İsnâaşeriyye argümanları (Üzüm, 2007, s. 272), bazen “Biz Aleviler” diye başlanan sözde sınıf temelli sosyalist eğilimlerin kavramları, kimi zaman “bu toprağın kadim inanç grubu” diye başlanan sözün devamında siyasal ve stratejik ittifaklara zemin hazırlama araçları, bazen de “Biz Müslümanlar” diye başlanan

- 1 Mertcan (2014, s. 306) ısrarla Nusayrilerin Alevi bir topluluğun mensubu olduklarını dile getirerek, Nusayri isimlendirmesinin pek çok sorunlarından söz etmektedir. Ancak teolojik, kültürel ve kurumsal olarak bu üst adlandırmanın gerekçelerine dair bir şey söylememektedir.
- 2 Suriye devlet yönetiminin Nusayrilik ve Alevilik ilişkisini irdeleyerek bunu reddeden görüşler için bkz. S. Aydın (2014).
- 3 Nusayriler Türkiye’de Arap Alevileri, Nusayri Aleviler, Fellahlar vb. gibi değişik adlarla anılmaktadır (Aslan, 2009). Bu çalışmada yazım rahatlığı yanında tarihî ve sosyolojik isimlendirmeye uygunluğu düşünülen Nusayrilik isimlendirmesi kullanılacaktır.
- 4 Örneğin Onarlı’nın (2006, s. 16) ifadesiyle 300 civarında Dede Ocağı mensubu olmak üzere, toplam 5000’i aşkın ocakzade, ana-seyyide, baba, halife, dede, şeyh ve seyyid’in Alevilik tanımında Nusayriliğin pek çok inancının tanım dışında tutulduğu görülmektedir.

sözlerde yaygın İslâmî anlayışlara yaklaşma/görünme (Üzüm, 2007, s. 273) argümanları gün yüzüne çıkabilmektedir. Anlaşılan Arap Alevi bireylerde bugün etnik ve dinsel kimliklerin yanı sıra, bireysel, cinsel ve sınıfsal açıdan farklı değerlerin; solcu, sosyalist, muhafazakâr, feminist, Kemalist, hümanist, demokrat vb. kimliklerin varlığı görülmektedir (Doğruel, 2005, s. 167; Mertcan, 2014, s. 309).

Hiç şüphesiz dinî grup incelemelerinde kimi nitelikler nesnellik ve objektiflik sınırına takılma pahasına hatırdan tutulmalıdır. Özellikle “bâtınî” karakterdeki dinî gruplarda olduğu gibi Nusayrilerin bildiği, inandığı ve yaşadığı hayat ile grubun dışındaki insanlara sunumu ve onların bu hareketi algılamaları arasında ciddi farklılıklar mevcuttur<sup>5</sup> (Uyar, 2012, s. 299). Bu farklılıkta grup üyesi kişilerin takiye gibi tutumları yanında; diğer taraftan siyasal ve sosyolojik sorunların dinî alana çekilerek gruba ilişkin “ötekileştirme” ameliyesi yapılmasının etkisi büyüktür. Dolayısıyla zahire veya niceliksel/niteliksel bilgiye dayalı anlama ve yorumlama çabaları bazen büyük boşluklar bırakabilmektedir. Bu durumu göz önünde bulundurarak yapılacak “perdenin arkasındaki” gerçekliğe ilişkin uzanımlar, derin sosyolojik bilgi özelliği bağlamında değerlendirilebilir.

Bu grubun kendilerini ifade ediş ve konumlandırışı, İslâm dinî içerisinde olduğuna göre (Aslan, 2009; Batur, 2002, s. 14; Sertel, 2005, s. 181; Uluçay, 2010, s. 17 vd.), Nusayriliğin ayrı bir din olabileceği düşüncesini, “Nusayriler kayıp Hristiyanlardır” iddiası dışında, baştan dışarıda bırakmak istiyoruz. Nusayrilerin kendilerini Hz. Ali’nin torunlarına veya Şîa’nın imamlarına nispet etmesi dolayısıyla bu mezhebin Şîa ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple de kendilerini bazen “Arap Alevisi” bazen de “Alevi” olarak tanıtmaktadırlar (Aslan, 2009, s. 44-47; Sertel, 2005, s. 21). Nusayriler, kendilerini Arap Alevisi olarak tanıtırken, hem Araplıklarına hem de Aleviliklerine vurgu yaptıklarını görmekteyiz. (Aslan, 2009, s. 46-56; Batur, 2002, s. 12-13; Eskiocak, 2006, s. 432-437; Keser, 2002, s. 5; Palabıyık, 2010, s. 20; Sertel, 2005, s. 16; et-Tavil, 2004, s. 25- 26; Türk, 2005, s. 30-37; Uluçay, 2010, s. 20). Buradan da sosyolojik olarak görüldüğü gibi Nusayrilere ilişkin bir çalışmada Alevilik, Caferilik, etnisite, geleneksel ve modern değişimin sürüklendiği gruplaşmalar kendiliğinden konu olarak ortaya çıkmaktadır.

Nusayrilik, tarihi olduğu kadar sosyolojik ve bir o kadar da teolojik boyutu olan bir konudur. Bizim çalışmamızda da sosyoloji ve teolojisinin karşılıklı ilişki boyutları karşılaştırılmalı olarak ele alınacaktır. Ancak bu çalışmada Nusayriliğin teolojisine ve tarihî kişilikleri üzerinden etkilerine doğrudan girilmeyecektir. Yapılacak olan takiye kültürünün derin etkilerinin olduğu tarihsel bir dinî grubun günümüz küresel ve yerel değişimlerinden nasıl etkilendiğini tespit etmektir. Takiye ve değişim arası ince çizgiyi ayırt etmenin zorluğu yanında somut olanın semboller sistemi yoluyla kavranması ve bu ikisi arasındaki derin söylemlerin anlaşılması sosyolojik çabanın kendisidir.

Nitekim, Nusayriler üzerine araştırma yapan bilim insanları, topluluğun yeni toplumsal yapıları ve ideolojilere sosyo-kültürel uyum süreçlerini tarih boyunca uyguladıkları “takiye”

5 Örneğin, Hz. Ali ile ilgili grubun temel kaynaklarındaki inanç ve kabullerin Türkiye’deki Nusayri önderlerinin yazdığı kitaplarda nasıl ele alındığına baktığımızda öncelikle belirtilmelidir ki, söz konusu eserlerde Ali en çok işlenen, üzerinde durulan ve tekrarlanan konudur. Ancak bu eserlerde Hz. Ali’nin ilahlık yönünün değil, beşerî üstünlüklerinin ön plana çıkarıldığını ifade etmek gerekir. Hz. Ali’ye ilişkin örneklemeler genellikle kahramanlıkları ve üstün nitelikleri üzerinedir. *Kitâbü’l-Mecmû’da* geçen ifadelerle benzer kabul ve ifadeler bu eserlerde geçmez. İşte bu sebeplerle Nusayrilik hakkında açık kanaatlere varmak oldukça güçlükler içermektedir (Palabıyık, 2010, s. 21).

kavramsal çerçevesi ile açıklamaya çalışmışlardır. Firro (1999, s. 211) bu kavramı açıklamak için iki yaklaşım ortaya atmıştır. İlk yaklaşıma göre, takiye sayesinde Nusayriler kendilerini bazen Sünnî, bazen Şii veya siyasi alanda da Marksist devrimci, Pan-Arap milliyetçi veya Suriyecilik (Sosyal Milliyetçi Parti) taraftarları olarak tanıtmışlardır. Kendisi de bir zamanlar Nusayri olan Süleyman Efendi el-Âzenî 1863'te Beyrut'ta yayımlamış olduğu *el-Bâkûretü's-Süleymâniyye fi keşfi esrârî'd-diyâneti'n-Nusayriyye* adlı eserinde Nusayrilerde takiye olayına dikkat çekmektedir. Fransız işgalinde kendilerini Hristiyanlığın kaybolmuş bir kolu olarak gösteren Nusayriler, Pan-Arabizm popüler olduğu zaman bu akımın en büyük savunucusu olmuşlardır. Ardından Hafız Esad döneminde kendilerini Şiilerin on ikinci kısmı olarak tanıtmışlardır (Aksoy, 2010, s. 203).

Nusayri geleneğinde temel kabul olarak takiyenin etkin kullanımı bizi değişimin toplumsal dinamiklerdeki etkisini görmemezlikten gelmeye itmemelidir. Takiye taktik bir inanç olarak uygulansa da, günümüzde yapılan çalışmalar Nusayrilerin çok ciddi değişim içinde olduklarını göstermektedir (Aslan, 2009, s. 109-112; Mertcan, 2014, s. 314; Onarlı, 2006, s. 212; Uluçay, 2003, s. 1). Değişim mi takiye görüntüsüne, takiye mi değişim görüntüsüne bürünüyor dikotomisi içinde bu çalışmanın amacı; Arap Alevileri/Nusayriler olarak bilinen Anadolu Aleviliğine göre farklı etnik ve kültürel yapı içerisinde varlığını sürdüren topluluğun, son zamanlarda sıklıkla "Alevilik" başlığıyla anılmasıyla ortaya çıkan aynileştirmenin sorunluluğu dikkate alınarak, Nusayriliğin ben algısı diyebileceğimiz geleneksel ve modern kabullerinin değişim sürecinde aldığı farklılıkların sosyolojik tahlilini kimlikler/gruplar bağlamında yapmaktır. Bu bir anlamda "Arap Alevileri kimlerdir? Arap Alevileri kendilerini teolojik olarak hangi çerçevede tanımlamaktadırlar?" sorularının cevabını netleştirecektir. Çünkü ideolojik (sol gruplar), siyasi (Suriye örneği), bilgisizlik (Alevi kişiler), stratejik (İran'ın çabaları) ya da yanlış bilgiler (sembolik isimler sebebiyle) sebebiyle Nusayrilikle Anadolu Aleviliği arasındaki ilişkinin derin olduğu izlenimi verilmek istenmektedir. Bu tahlil, grup üzerinde yapılan sosyolojik yazın, mezhepler tarihi kaynakları ve antropolojik alan araştırmalarına dayanmaktadır. Grup içi kimliğin en dinamik unsuru olan takiye sayesinde kimlikleri ve bu kimliklerin teolojik referans noktalarını tespitini pek mümkün olmadığı düşünülse de eldeki çalışma ve tarihî veriler çerçevesinde değişimin takiyeli ayak izi takip edilmeye çalışılacaktır. Nusayrilerdeki değişimin kendi içindeki dinamikleri bir tarafa genel olarak dünyada dinin ve dinî kurumların geçirdiği değişim ve sekülerleşmenin bu topluluğa olan etkisini de dikkate almak gerekmektedir.

Dolayısıyla metodolojik olarak Nusayriliği ve Nusayrileri tanımak için, kendilerinin ifadelerinden hareketle Nusayriliğe ilişkin sosyolojik tahlillere ihtiyaç vardır. Bu yapılırken Nusayri kimliğinin dışsal ve içsel görünümleri gündeme gelmekle birlikte, biz çalışmada içsel görünümleri üzerinde duracağız. Bu yüzden, tarihî, dinî ve mezhebî eserler yanında sosyoloji ve antropoloji alanında yapılmış çalışmalara da başvurmak gerekmektedir. Nusayrilik, hakkında yapılan çalışmalarda karşılaştırmalı bir bakış açısının, bu inanç grubunun daha iyi anlaşılması, diğerleri ile olan ortaklık ya da farklılıklarının görülmesini ortaya çıkaracaktır. Konu Türkiye'de yaşayan Nusayriler çerçevesinde tartışılacaktır. Konu ile ilgili temel kaynaklar esas alınarak yapılan bu karşılaştırmada, sözlü kültür kaynaklarına da temas edilmiş olması, olanla olması gerekenin daha iyi değerlendirilmesini sağlayacaktır.

## Nusayrilik

Nusayrilik 9. yüzyılda Irak'ta Muhammed b. Nusayr tarafından kuruldu. İbn Nusayr sonrası bu dinî grup sırasıyla Muhammed b. Cündeb, Abdullah b. Muhammed el-Cünbülânî Hüseyin b. Hamdân el-Hasibî tarafından yönetilmiştir. Özellikle Hasibî gruba, kimlik ve kurumsal grup özelliği kazandırarak ikinci kurucu rolünü oynamıştır. Hasibî'den sonra grubun yönetimi Muhammed b. Ali el-Cilli, ondan sonra da Meymûn b. Kâsım et-Taberânî'ye geçmiştir. (Keser, 2013, s. 11-23) Nusayrilik, başka inanç ve kültür çevresinden gruplarla iletişime girmesi sebebiyle değişik etkileri bünyesinde barındırıyor da İslâm dininin ana prensipleri ve kültürel havzası içinde ortaya çıkan bir grup olarak en çok İslâm'dan etkilenmiştir.

Nusayrilik, Hüseyin b. Hamdân el-Hasibî (ö. 346/957?) tarafından sistemleştirilmiş aşırı bir Şii grup olarak kabul edilmektedir (Friedman, 2010, s. 17; Şehristânî, 2011, s. 170). Bu şahıs aynı zamanda, önce beş *sure*, daha sonraları birtakım ilavelerle bu günkü on altı sureden oluşmuş Nusayrilik kutsal kitabı olan *Kitâbü'l-Mecmû'*nun da yazarıdır.

Kısaca, Nusayri inanç sistemi, Ali'nin ilahlaştırılmasına dayanır (*hulûl* nazariyesi). Nusayriler, *tenâsühü* (ruh göçü) kabul ederler. *Takiye*<sup>6</sup> grubun en bariz inanç esaslarından birini oluşturmaktadır. Bu yolla yaşadıkları bölgelerde hâkim yapıya uygun hareket ederek kendi inançlarını saklayabilirler. Ayrıca Nusayriler, bâtinî tevil metodunu hayat ve inançlarında uygularlar, bu yüzden İslâm dininin genel olarak kabul edilen esaslarını kimi zaman zahirî anlamının dışında yorumlama geleneklerine sahiptirler. Nusayriler için pek çok dinî bayram vardır, bu bayramların içinde üç semavi dinin bayramları da var olup, içinde Hristiyanlığa ait bayramların daha fazla olduğu görülmektedir (Batur, 2013, s. 55; Friedman, 2010, s. 7-10; Türk, 2013, s. 279).

## Takiye ve Değişim Arasında Kimlikler

Her hangi bir kolektiviteye mensup kişilerin tek bir kimliğe değil, aynı anda birçok kimliğe sahip olduğu ve durumsal olarak bu kimliklerin birinin ya da bir kaçının daha belirgin hâle geldiğini Nusayriler örneğinde görmek mümkündür. Topluluk üyeleri sahip oldukları birçok kimliğin yanında kültürel olarak Türkiyeli, Müslüman, Arap, Alevi ve Nusayri kimliklerini aynı anda benimsemekte, ancak durumsal olarak bu kimliklerden biri veya birkaçı öne çıkmakta ya da ötekileştirilmektedir. Bu kimliklerin sahiplenilmesi ve kamusal alanda görünürlük kazanması esnasında takiye kültürünün kimliğe nasıl etki ettiğini tespit etmek ise hemen hemen imkânsız görünmektedir.

Dinî gizlilik ya da tam ifadesiyle "sır", Nusayri inancının ve kültürel belleğin korunmasının en temel ve en işlevsel aracıdır. Çünkü sır aynı zamanda bir iletişim biçimini beraberinde getirir (Can, 2011, s. 105). Nusayriler için sır, öylesine merkezî bir yer alır ki, Nusayri olmayanın tahayyül edemeyeceği bir noktadır ve bu sebeple Nusayri kendini tam anlamıyla anlatmaz. Bâtinî olan, "öteki"nin kavrayamayacağı kadar derindir ve mana "öteki"nin ulaşamayacağı

6 Bazı çalışmalarda *takiye* yerine Nusayrilerin *kitman* (Mertcan, 2014, s. 316) diye isimlendirilen terimi bildikleri veya genel kabulün aksine *takiye* değil, *kitman* yaptıkları dile getirilmektedir. Sosyolojik olarak önemli olanın toplumsal sembollerin işaret ettiği anlam dünyası olduğu için biz çalışmada *kitman* yerine *takiye*yi daha anlaşılır olması sebebiyle tercih edeceğiz.

bir yerde saklıdır (Can, 2011, s. 105). Bu yüzden Nusayrilerin özel inançlarından birisi de belki de en güçlüsü takiyedir (Üzüm, 2000, s. 85-186). Çünkü takiye, Nusayrilikte sırrı tamamlayan unsurdur. Bir tehlike karşısında kişinin gerçekte benimsediği görüş ve kanaatin aksini izhar etmesi anlamına gelen takiye ile Nusayriler, hem kendi inançlarının başkaları tarafından bilinmemesini sağlamışlar hem de değişik baskılar altında kalan mensupları ile özellikle de mezhep büyüklüklerini korumuşlardır (Hatib, 1984, s. 385, 387; Öz, 1999, s. 191).

Harflere yüklenen özel şifreli anlam ve değerler bütünü, gizlilik içinde saklı tutulur; “bu nedenle Nusayri akidesi iç yönetimi hakkında yeterli bilgi yoktur” (Uluçay, 2010, s. 43). Bu şifrelemede bir alttaki bir üsttekinin sahip olduğu bilgiye sahip değildir. Bu durumda toplumun geri kalan kısmında “sapkınlık” benimsenmesi ortaya çıktığı gibi, bu gizli şifrelemeler yüzünden Nusayrilerin sıkıntılara maruz kalması kaçınılmaz olabilmektedir. Bunun yanında “sır tutma”, “takiye” ve “gizlilik” disipliniyledir ki, Nusayriler varlıklarını devam ettirebilmişlerdir. Bu yüzden sırrın ifşasının ve mahremiyetin açığa vurulmasının affedilmesi pek mümkün olmayan ağır sorumlulukları vardır. Sır ifşası bir şahsın kendi bilgilerini açıklaması değil toplumsal vicdan ve mahremi açıklanması olduğundan cezası da ona mukabil kabul edilmektedir (Togayhan, 2005, s. 71-72)

Dil sosyolojisi açısından gizemli ve şifreli kimi harflerin, topluluğun kültürel kimliğinin ifadeleri olarak düşünülebilecek bütün özellikleri taşıdıkları görülmektedir. Takiye bir anlamda ezoterik (deruni) idrakin korunması ve kutsal sırların saklanması en önemli aracı konumundadır. Takiye ile Nusayriler, kendilerine isnat edilenlerin tam aksini savunma mekanizması olarak işlev görebilmektedir. İnsanın amacı gerçeğe ulaşmak olduğuna göre, gerçek ve kâinatın bütün gizliliği ve sırrı da Ali’de cem olduğuna göre, bu amaç için takiye önemli bir inanç manevra aracıdır. Bundandır ki, “*Nusayriler Antakya civarında yaşayan ve Hz. Ali’de şahıslanan Allah doktrinleri ile inançlarına yeni bir şekil vermiş gruplar olarak bilinirler*” (Türkdoğan, 1995, s. 25) tarzındaki bir değerlendirmeye konu olmuştur.

Takiye, Nusayriliğin özgün teolojisinde yer aldığı için, Nusayrilerin kimliklerini inkâr ettiklerinde herhangi bir huzursuzluk yaşamadıkları düşünülmektedir. Olsson (2003) da takiye uygulamasına Nusayrilerin iktidarda olduğu Suriye’den bir örnek vermektedir:

Örneğin 1973 yılında yapılan resmi bir açıklamada seksen din görevlisi, kutsal kitaplarının Kur’an olduğunu, Müslüman olduklarını ve Şiiliğin çoğunluğunu, yani on iki imam temelli Şiileri takip ettiklerini ve bunların dışında kendileri için söylenen sözlerin kendilerinin ve İslâmiyet’in düşmanları tarafından uydurulmuş yalanlardan ibaret olduğunu beyan etti. Ne var ki, Suriye’deki diğer grupların şüphelerini ortadan kaldırmak için gizli kitaplarını yayınlamaları istenince, bunu reddettiler. (s. 217)

Başka bir örnekte Nusayrilerin yaptığı çalışmalar incelenirken dikkat çektiği gibi şahsi kütüphanelerinde temel kaynakları olmasına rağmen, dikkat çekici bir şekilde Nusayri önderlerce yazılan eserlerde, yazarlar temel kaynaklarına başvurmamış, hatta bir ikisi dışında onlardan isim olarak bile söz etmemişlerdir. (Üzüm, 2000, s. 179)

Mevcut “öteki” olarak gördükleri kişi ve kurumlar ve devletle ilişkileri görece sıcak tutmak için başvurulan ve asıl inançların yerine uyumlu kimlik örüntülerinin sergilendiği bu eylem dinsel kimliğin temel ögesidir. (Can, 2011, s. 106)

Firro’nun (1999, s. 209) yaklaşımıyla:

Memluklerden beri bütün hâkim devlet otoritelerince marjinalleştirilen ve hatta takibata uğrayan Nusayriler, merkezlerden uzak bölgelerde yaşamışlar ve dıştan hâkim resmi dine bağlılıklarını göstermelerine rağmen, kendi dinî inançlarını koruyarak geliştirmek suretiyle Şii takiye prensibine uymuşlardır.

Takiye inancı dolayısıyla Nusayriliğin kamusal alanda sergilenişi Goffman'ın deyimiyile "sahnedeki ön bölgede oynanan roller"e (1959, s. 22) iyi bir örnektir. Böylece Nusayriler yaşadıkları sistem ve toplumun kimliğine uygun politik ve dinsel bir kimlik geliştirip kimliklerini yeniden üreterek bir cemaat olarak rollerini sahnelemektedirler. Bu durumda Nusayri kimliğinin ikiliği bize sahne arkasına bakmaya götürür. Gündelik yaşamın içinde denetimden ve gözetimden uzak bir şekilde sahnelenen hayat ise, kendi kimliksel gerçeklerine uygun bir şekilde akmaya devam eder (Can, 2011, s. 107). Örneğin Alevi örgütlenişinin aksine Nusayrilerin politik tanınma, dinsel kurumsallaşma adına ibadet yerleri, şeyhlerin maaşa bağlanması gibi talepleri pek dile getirilmemektedir. Bu bir anlamda takiye anlayışının bir sonucudur. Başka bir iddiaya göre de Nusayrilerin, politik mücadele alanında, Kemalist ya da sol söylemlere angaje olması, hak ve özgürlük mücadelelerinde etno-dinsel kimliğine referans vermemesi de benzer bir gizlenme manevrası, kamufraj olarak görülebilmektedir (Can, 2011, s. 108).

Belki takiye inancı yüzyıllar boyunca Nusayrilerin varlıklarını zor çevrelerde sürdürmelerinin bir sonucudur denebilir. Bu inanca göre insanlar sıradan kendi insanlarına bile inançlarını saklayabilir ve sırlarını ifşa etmeden farklı inançta olduklarını söylerler (Dalkılıç, 2008, s. 68). Sürekli muhafaza edilen böylesi bir sır veya dışarıya farklı kimlik sunumunun zamanla kişinin gerçek kimliğe hâline dönüşme ihtimali belki de en çok bu yüzyılda meydana gelmiştir.

Takiyenin yanında her dinî hareket/grup gibi Nusayrilerin de tarih içerisinde değişim geçirdikleri bilinmektedir. Bunların kimi Şiiliğe meylederken, kimisi aşırı sol ve Marksist gruplara eğilim göstermiş bir kısmı ise Ehl-i sünnetle aynı çizgide yer alan alanlara yönelmişlerdir (Aslan, 2009, s. 142; Mertcan, 2014, s. 298; Öz, 1999, s. 181). Nusayri inancında şahsi düşüncesi ne olursa olsun bir Nusayrinin hele bir Nusayri önderinin bunları aşarak mezhebin inanç manzumesini herkesin okuyabileceği bir eserde ortaya koyması asla mümkün değildir. Ancak Nusayriler bir bir buçuk asırdan beri kendilerini daha sık sorgulamaktadır. Ana kimlik olarak kabul ettikleri İslâm'ın temel kaynağı Kur'an, modern bilimlerin ortaya koyduğu ontoloji anlayışı ve Müslüman çoğunluğun İslâm telakkisi bu sorgulamada başlıca yardımcı unsur olarak dikkate alınmaktadır. Bu anlamda günümüz Nusayri önderleri diğer inanç gruplarına mensup kimselerle görüşmekte, sınırlı oranda da olsa İslâm dünyasında telif edilen çalışma ve araştırmaları incelemekte olup çok muhtemeldir ki, bir ölçüde bunların etkisinde kalmaktadırlar. Tabiatıyla bu bilgiler kendi kimliklerini inkâr etmeksizin kaleme aldıkları eserlere muhtelif derecelerde yansımaktadır (Üzüm, 2000, s. 187).

Değişim sürecinde "öteki"<sup>7</sup> olanın silikleştiği veya bizzat kendilerinin "seçkin" din anlayışları daha geniş mutabakat çerçevesinde yumuşatılmaktadır.

7 Hiç kuşkusuz Nusayriler için bir öteki aranacaksa bu çoğunlukla Sünnî denilen inanç grubu olacaktır. Çünkü onlara göre, birçok Şii'den farklı olarak, Sünnîleri İslam Peygamberinin vasiyetine karşı gelip biatlarını inkâr ederek Ali b. Ebi Tâlib'in halifelik hakkını gasp edenlerin peşinden gidenler olarak değil, ilahî emre karşı gelip İslâm'ın özünü bozmaya, tahrif etmeye çalışanların yolundan gidenler, kendilerini ise maruz kaldıkları bütün zulümlere rağmen asıl İslâm'ı takip etmeye devam edenler olarak görür (Keser, 2013, s. 146).



Alevilik demek ayırım yapmamaktır. Bizde ırk ayrımı yapılmaz, bu husus belirleyici olmaz. Ama bize karşı ayırım yapıyorlar. Bir kısım insanlar bizleri, Ali yoluna namaz kılan kişiler olarak tasnif ediyorlar. İlk önce bu doğru değil. Çünkü biz ibadeti Aliye değil, Allaha yapıyoruz ve sadece ona tapmaktayız. Yüzyıllar önce bu yörede yaşandığı iddia edilen Alevilik ile bugünkü birbirinden farklıdır ama bunu kimse ya görmüyor ya da görmek istemiyor. (Dönmez, 2007, s. 7)

Söylemsel dönüşüm kendini ifşa eden gelenek üzerinden sorguluyor ve doğrusu sırrın artık gizli kalma durumu sadece geleneksel anlayıştaki büyükler tarafından kabul görüyor.

Şeyhlerimiz hala anlatır ve öğretir. Hatta amcamız bu sırrı taşıyıp taşımadığımızı kontrol eder. Bu bilgileri yabancılara anlatamayız, ama şimdi kitaplarda yazıyor, insanlar bunları okuyor. Mesela hocam siz hataya geldiniz, bu bilgileri benden daha iyi bildiğinizi görünce şaşkırdım. Şimdi yaşlılarımıza sorsanız bu bilgiler sırdır kimseye anlatılmaz diyecekler. Eminim ki size de söylemişlerdir, ancak bu nasıl bir sır ki herkes biliyor; teknoloji sır diye bir şeyi bırakmadı. Benim kanaatime göre Aleviler olarak bizler ya teknolojiyi kullanarak inancımız yayıp, gençlere öğreteceğiz ya da değişime direndiğimizi zannederek, aşama aşama asimile olup gideceğiz. Bugünün gençliğine artık yüzyıl önceki bilgileri anlatamazsınız. Asıl bizim bunları görebilen inanç önderlerine ihtiyacımız var. (Dönmez, 2007, s. 10)

### **Değişimden Kimliklere: Nusayriler/Arap Alevileri**

Geleneksel olarak Nusayrilerde gruplaşmalar Hz. Ali'nin bulunduğu yere göre değişmektedir. Temelde onun güneşte bulunduğunu ileri sürenlere Şemsiyye (Haydariyye/Şimaliyye); aya yerleştiğini iddia edenler ise Kameriyye (Kıblıyye/Kilâziyye) diye adlandırılmaktadırlar. Bunun dışında el-Cerraneler, el-Gaybiyye, el-Haydariyye, el-Mahusiyye, en-Neyasıfa ve ez-Zuhuratiyye gibi geleneksel adlandırmalar ve gruplarda zikredilmektedir (Aslan, 2009, s. 34). Ancak bu grupların ana iki dinî akım içinde oldukları düşünülmektedir (Türk, 2013, s. 38). Bu gruplar arasında sosyal mesafe fazla olup yer yer bu gruplar birbirlerini Nusayri olmamakla suçlayabilmektedirler (Uyar, 2012, s. 309). Teolojik görünüşü bu olmakla birlikte günümüzde grubun sosyolojik olarak pek çok görüntü içinde olduğu anlaşılmaktadır.

### **Laik/Cumhuriyetçi Nusayriler: Sünni Görüşe Yakın Duranlar**

Nusayrilerin Cumhuriyet'in kuruluşu ve Hatay'ın Türkiye'ye katılma kararından sonra devletle ilişkilerinde ciddi sorunlar görülmemekte, üstelik kimi ünlü aileler seçim sürecinde Türk tarafıyla hareket ettiklerine dile getirmektedirler (Mertcan, 2014, s. 176).<sup>8</sup> Hatta modernleşme çabalarına uyum açısından, ana toplumun bir parçası ve savunucusu olarak Atatürk ilkelerine bağlılıklarını dile getirirler (Aslan, 2009, s. 160). Türkiye'nin gerek bölgesel gerekse küresel konum ve imkânları dikkate alındığında Ortadoğu ülkelerinden önde olduğu görülmektedir. Bu durumu göerek kendi konumlarını kıyaslayabilen Nusayrilerin laik

8 Hatay'ın anavatana katılım sürecinde Nusayrilerin önde gelenlerinin İstanbul'da yaptıkları ziyaretler ve bunun dönemin gazetelerinde ele alınışlarıyla ilgili geniş okumalar için bkz. (Mertcan, 2014, s. 177-180). Genel temsil etmemekle birlikte Hatay'ın Türkiye'ye katılımına şiddetle karşı olan bazı kişiler de vardır. Örneğin bkz. Çelik (2014) ve Kurtuluş (2014).

Cumhuriyet'e bağlı vatandaşlar olarak onun değerlerini savunan kişiler olduğu görülmektedir. Bunun en tipik örnekleri başlarındaki tipik şapkalarıyla Nusayri din adamlarıdır denebilir.

Örneğin Nasrettin Eskiocak adlı Şeyh:

Allah'a bin şükürler olsun bizim Hatay'ımız Anavatan'a intikal ettikten sonra ulu önderimiz Atatürk, laiklik ilkesini benimsetip Türkiye Cumhuriyeti'nde yerleştikten sonra biz Aleviler biraz nefes aldık. O zamandan sonra bizler rahat ettik. Şimdi ise birisi gelip de sen Nusayri'sin veya başka bir şey diyemez. Sen nesin? Ben Aleviyim. Benim dini önderim Hz. Ali'dir. Gerçek bir şekilde çekinmiyorum, utanmıyorum, korkmuyorum kimseden.

(...)

Biz oradan [Suriye'den] gelmekteyiz. Ama onlar bize geldiklerinde bizim ne kadar değiştiğimizi iyice anlayacaklar, daha medenileştik çünkü. Türkiye Cumhuriyeti hemen hemen orada şartlardakilerin en medeni ülkesidir. (A. Aydın, 2009)

Diğer taraftan Davut Tümkaya ve Hüseyin Şanlı adlı Nusayri önderleri inançlarını ve tarihlerini anlatırken Sünnilerce kabul edilen tarzda anlatmakta ve bunun dışındaki söylemleri reddetmektedirler. Genel olarak ibadetleri de benzeri şekilde ele almaktadırlar (Demir ve Özdemir, 2010, s. 274).

Bununla birlikte bilhassa son zamanlarda daha fazla olmak üzere, gelenekle bağını tamamen koparmaksızın gerek inançlarını gerekse ibadetlerini yaygın İslâmî anlayışa göre düzenleyen kimseler de vardır. Böylesi bu zahiri ibadetlerini, bölgede hâkim olan fıkıh mezheplerine göre yerine getirmektedirler (Üzüm, 2007, s. 273).

Şeyh Nurettin Reyhani de "Ezana 'Ali'yül Veliyullah' buralarda eklenmez, böyle bir uygulama buralarda yoktur" diyor ve ezanla ilgili tek farklılığın "Hayya ale hayril amel" eklemesi olduğunu ifade ediyor (Er, 2010, s. 283). Bu da ezan üzerinden Caferilikle ilişkilerinin sınırlılığını hatırlatma ve genelle ilişkiyi oluşturma olarak görülmektedir.

Nasreddin Eskiocak,

Abdest Kur'an'da belirlenen esaslar doğrultusunda alınır, ayet-i kerimde diyor ki "Namaza kalkacak olursanız; elinizi, yüzünüzü, burnunuzu, ağızınızı ve ayağınızı yıkayın." bu Sünnilerde de böyledir. (Er, 2010, s. 283)

derken, Aynı Nusayri Şeyhi Aleviliğe ilişkin değerlendirmesinde yine ortak ve benzer ifadeler kullanmaktadır:

Alevilik ilk önce Hz. Ali'ye mensup olma demektir. Hz. Ali'ye mensup olanlar genellikle Alevilerdir. Fakat son zamanlarda Alevilerin bir kısmı Alevi/Bektaşî/Mevlevî/Kızılbaş v.b. onlar muhtelif adlara bölünmüşler ise de aralarında özel bir fark yoktur. Müslümanlıkta aynı şekildedir bütün mezhepler Müslümandırlar. Aleviler de Müslümandırlar, diğer kesimler de Hz. Ali'yi severler biz de bunu bu şekilde kabul ediyoruz. Aleviliğin özeti söyleyecek olursak özel olarak bizler Hatay Alevileri Kur'an'ı Kerim ve Ehl-i Bey'te dayanarak Alevi olduğumuzu söyleyebiliriz.

Bizim Aleviler olarak, mensup olduğumuz inancımızın yegâne önderi ve imamı Hz. Ali'dir. Biz bunun için Aleviyiz ve bununla da iftihar ediyoruz. Şunu belirt-

mek isteriz ki; Hz. Ali'ye inananlar, Hz. Muhammed'den sonra onun tek vasisi ve halifesi olduğuna inanırlar. Hz. Ali'ye inanç ve itikat olarak mensup olanlar, aynı zamanda Hz. Muhammed'e de mensupturlar. Çünkü Hz. Muhammed "Ben Ali'den Ali de bendendir. Ali'yi seven beni sever, beni seven de Allah'ı sever. Ben ilim şehriyim, Ali de onun kapısıdır. İlim şehrine varmak isteyen kapıdan girsin." diye buyurmuştur. (Eskiocak, 2009, s. 9)

Günümüz Türkiye'sinde kendileriyle röportaj yapılan kimi şeyhler ve halkın teolojik inançlarına ilişkin kapalı konuşmaları ama çoğunlukla *Kitâbü'l-Mecmû'*da geçtiği şekliyle inanç esaslarını kabul etmediklerini ve yeni neslin de bu konulara ilişkin derin şüpheler besledikleri görülmektedir (Dalkılıç, 2008, s. 64).

Bu gruba dâhil edilebilecek dinî önderlerin takiyesiyle ilgili bir bilgiye sahip değilsek de, genç neslin bu sınıfta ciddi oranda temsil edildiğini gözlemleyebilmekteyiz. Çünkü kendi geleneksel dinî bilgilerini edinememiş veya edindiği bilgilerin modern düşünce ve gelişmeler karşısında tutarlı cevap üretememesi veya ancak okul ortamındaki sosyalleşmesi kadar dinî bilgiye sahip gençlerin Cumhuriyet'in kendilerine sağladığı imkânlar çerçevesinde daha ulusalcı bir tutum içinde oldukları düşünülmektedir. Değişim ile takiye arasındaki ince çizginin en geçişli hâlinin bu grup üzerinde gözlemlenebileceği düşünülmektedir. Mustafa Kemal'in Cumhuriyetle birlikte kendilerine büyük imkânlar ve özgürlük alanı sağlaması sebebiyle bu kesimde ciddi şekilde bir Atatürk sevgisi bulunmaktadır. Örneğin Güney Eğitim Vakfı (GEV) ve İskenderun Güney Eğitim Vakfı (İGEV), bu tür çalışmalar üzerine kurulu bir STK'dır (Aslan, 2009, s. 144; Güney Eğitim Vakfı [GEV], 2014; İskenderun Güney Eğitim Vakfı [İGEV], 2014). Yine kısa adı AKYED olan Akkapı Kültür Dayanışma ve Eğitim Derneği de Arap Alevi kültürünü araştırma, tanııtma ve Atatürkçü, laik dünya görüşüne katkı yaparak barış içinde bir arada yaşamayı amaç olarak belirlemiştir (Akkapı Kültür Dayanışma ve Eğitim Derneği [AKYED], 2014). Türk modernleşmesinin gelişim aşamalarında çağdaşlık, laiklik, hümanizm ve hoşgörü gibi değerlere vurgu yapmalarının önemli bir nedeninin, meşruluk zeminine Sünnî İslâm'ın harcını koyan bir siyasal iktidarın gözünde meşruiyet kazanma olduğu söylenebilir (Mertcan, 2014, s. 319).

### **Eti Türkleri: Oluşturulmaya Çalışılan Ulus Kimlik**

Kuzeybatı Suriye'de ki Cebel-i Ensariye'de Nusayriler üzerine incelmelerde bulunan Ewald Banse, *Die Türkei Eine Moderne Geographie* adlı eserinde, Nusayrilerin Hitit (Eti) kökenli olabileceği üzerinde bir tez ileri sürdü (Ener, 1993, s. 293-98). Bu görüş tarzından olsa gerek, Hatay'ın anavatana katılması esnasındaki kritik dönemde, Ewald Banse'nin bu iddiası "Güneş-Dil Teorisi"ne uyarlanarak bir kısım yerli yazarlar tarafından da kabul görse de, bugünün yaşayan Nusayrilerinin çoğunluğu bu teori içinde değerlendirilemez görülmektedir.

Tankut tarafından yapılan araştırmada Hatay'ın anavatana katılımının arifesinde burada yaşamakta olan Nusayrilerin tarihî, antropolojik ve inanç yapıları incelenmiştir (Aksoy, 2010, s. 206). Tankut'a (1938, s. 14-15) göre:

Hatay halkının bir kısmına Nusayri adı verilir. Hataylı Alevi yuvarlak kafası, gövdesinin dağılılara mahsus yapısı, konuşmasında ve ruhiyatında ırkının taşıdığı özellikleriyle tam bir Anadolu, Anadolu Alpini olduğu gibi ırk olarak bir Anadolu kadar Türk'tür.

Ayrıca Tankut, çalışmasında Etilerin tarihsel süreçlerini, Türk soyundan geldiklerini ve coğrafi sahalarını inceledikten sonra Nusayrilerle aralarında etnik benzerlikler olduğunu belirterek topluluğun “Eti Türk”ü olduğu iddiasını ortaya atmıştır.

Bu bakış açısına göre, Nusayri nüfusunun tamamını tarih içinde Araplaşmış Türkler oluşturmaktadır. Onarlı bunu delillendirirken Kızılbaş ocağı olan Şeyh Hasan, Şeyh Ahmet Deve, Şeyh Bahşiş ve Şeyh Çoban ocaklarının ve kurucularının başında ki “Şeyh” önadının başka bir Seyyid ocağında olmayan bir önad olması sebebiyle Nusayrilerin ilgisini ortaya koyar (2006, s. 17). Bu yazarların başında Kasım Ener (1993), Hasan Reşit Tankut (1938) ve Ali Tayyar Önder (2002) ve Onarlı (2006) gelmektedir. Ancak bu yazarların bu tezlerini ispatlamak için öne sürdükleri kanıtların toplumsal tabanlarının zayıf olduğu düşünülmekle birlikte günümüzde bu düşünceden olan Nusayrilerin varlığı bilinmektedir (Kahlioğulları, 2012, s. 125). Bu yaklaşımın arkasında ilk dönem resmi devlet görüşünün ulus-devlet formunda üretilen savunucularının olduğu tahmin edilmektedir. Türk’ün ifadesiyle bu kişiler “siyasi donanımlı” kişiler olarak kökenlerini Eti Türklerine dayandırmaktadırlar (2013, s. 37). Bu bir anlamda etnik ve dinsel asimileyi arzu etmek anlamına gelmektedir. Ancak devlet tarafından üretilen bu kimliklerin halk nezdinde kabulünün olduğuna dair işaretler görülmemektedir.

### **Caferiliğe Eklemlenme: “İçteki Ötekiler” den Stratejik İşbirliğine**

Topluluk içinde, başta din adamları olmak üzere topluluğu Caferi olarak tanımlama eğiliminde olan ciddi bir grup bulunmaktadır. Bu eğilimin birkaç sebebi olduğu düşünülebilir.

(1) Nusayri kavramının taşıdığı düşünülen negatif anlam dünyasından uzaklaşarak Caferilik isminin kullanılması (Aksoy, 2010, s. 200). Örneğin bir çalışmada katılımcının ifadesi bunu doğrular niteliktedir.

Yani anlayacağınız Nusayri ismi bize hakaret edilmek için konu.

Başka bir kanaat önderi de: “... Ben size temel itibariyle iddiaları söyledim. Ancak bilmelisiniz ki önemli olan bize ne dendiği değildir. Tarih boyunca bize küçültücü yakıştırmalar yapılmıştır. Ancak biz Hz. Ali’nin yolundan giden Alevileriz. Aleviyiz. Önemli olan budur. Nusayri ismini kullanmayı da bu nedenle gerekli bulmuyorum.” (Demir ve Özdemir, 2010, s. 272)

Kendilerine dair teolojik sapıklık iddiaları karşısında Caferilik çatısı altında bu ithamlardan kurtulma ve toplumsal değişimin doğal seyri içinde daha güçlü yapıya eklemlenme süreci olarak görebiliriz.

(2) Son yıllarda İran’ın yürüttüğü kamu diplomasisiyle politik olarak Nusayrilerin Caferiliğe meyletmeleri; örneğin bölgede Nusayrilere yönelik İran kaynaklı yayın faaliyetinin bulunması bir ölçüde etkili olmuştur. Bu yayın faaliyetinin bir parçası olan dergilerin bir kısmında, Nusayri din adamları da Caferilik temelli yazılar yazmaktadır (Keser, 2006, s. 225).

(3) Suriye örneğinde mezhebi kimliklerin mücadelesinde kendilerine yeni konum belirleme adına Nusayriler, kendilerini Caferi veya Alevi olarak tanımlama niyetlerini stratejik olarak ortaya koymaktadırlar (Mertcan, 2014, s. 305).

(4) Modern dönemde kendi tarihî ve dinî kimliklerini sorgulayan gençlerin, kendilerine en yakın sembol ve kişilik isimlerini taşıyan daha sistematik bir teolojiye ve dinî bir kimliğe

dayanma istekleri vardır. Çünkü Nusayriliğin karmaşık ve çelişkili Tanrı anlayışını anlamlandırmak oldukça güç olması sebebiyle gençler ya ateistliği veya Caferiliği seçme eğilimindedirler (Onarlı, 2006, s. 213; Uyar, 2012, s. 214).

(5) Grubun önemli liderlerinin Fars kökenli olması, Fars kültürünün bu grubun şekillenmesinde etkili olduğu düşüncesini ortaya çıkarmaktadır (Uyar, 2012, s. 303).<sup>9</sup> Bunun sonucunda doğal olarak İran ve Caferiliğe sempati duyulabilmektedir.

Kimi çağdaş Nusayri şeyhlerinin, kendilerini Şiiliğe nispet ederek konumlandırmalarına rağmen, Nusayrilerin Şiilikle aralarında farklar olduğu gibi, benzer diğer mezheplerle de birtakım farklılıklar göstermektedirler ki, tarihsel teoloji olarak bunlar arasında bir bağ kurmak oldukça güçtür (Aslan, 2009, s. 32; Sertel, 2005, s. 89-98). Çünkü mezhebin ortaya çıktığı dönemlerde gerek Şii gruplar gerekse diğer grupların aşırılıklardan dolayı bu grubu ve liderini kötüleyerek dışladıkları görülmektedir (Friedman, 2010, s. 71-2; Keser, 2013, s. 148; Uyar, 2012, s. 302). Bu yüzden ilk dönem Şii kaynaklarında Nusayrileri, Rafizi gruplar arasında sayılmakta ve onlar için, İslâm'ın bazı helallerini haram, haramlarını de helal sayarak aşırı görüşleri olduğunu iddia edilmektedir (el-Fil, 1990, s. 20-21; Kummî/Nevbahtî, 2010, s. 238-9). İbn Nusayr, Şiilerce itibar edilmediği için "yalancı sefirler"den (es-süferâü'l-müzevvirün) kabul edilmiştir (Öz, 2007, s. 304; Üzüm, 2007, s. 271). Buna rağmen İran'ın yakınlaşma politikaları stratejiktir. Yine hareketin gerek dinî-mistik karakterinin geliştirilmesi, gerekse yayılması için verdiği mücadele sonucunda, grubun en önemli şahsiyetlerinden biri hâline gelen ve bu sebeple "Şeyhüddin" diye anılan Hasibî, Şii biyografi kaynaklarında genellikle eleştirilmektedir (Üzüm, 2007, s. 271).

Caferiliğe eklenme adına teo-stratejik bir adım olarak Suriyeli Alevi liderler, kendilerinin Şii olduğunu, kitaplarının Kur'an olduğunu ve Müslüman olduklarına dair bir bildiri yayınlamışlardır. Ancak diğer grupların kendilerinin kutsal gördüğü kitabı yayınlamalarını istemeleri üzerine, bu teklifi reddetmişlerdir (Olsson, 2003, s. 232). Günümüzde bu ilişkinin benzer şekilde stratejik hamle olarak sürekli yenilenmesi modern takiyeli değişim olarak adlandırılabilir (Friedman, 2010, s. 236).

Nusayrilerin kendilerini kimlikel olarak Caferiliğe nispetleri, bunu bir çıkış noktası olarak grubun doğuşundan önceki hayali bir cemaate atıfta bulunarak, hem kendilerine hem de etrafındaki kişilere, ortak Şii geleneğinin mutemetleri olarak görünmektedir. Bu durum içinde buldukları diğer gruplarla ilişkilerinde kabul edilebilir dinî-siyasi argüman olarak kullanılabilir. Aynı zamanda kentleşme ortamı içinde bu strateji Nusayrilerin bütünlüşmelerinde stratejik bir duruşa da imkân vermektedir (Olsson, 2003, s. 235). Çünkü gerek tarihî Şii/Caferi kaynaklar gerekse Nusayri önderler bu ilişkiyi açıkça savunur durumda değillerdi. Ancak ifade edilen açılar bir anlamda teostratejik ve teopolitik adımlar olarak grubun önündeki en güçlü alternatifler görünümündedir.

9 Mezhebin ilk dört kurucusu ile mensuplarının birçoğunun Fars olması, Nusayriliğin ilk kurucuları hakkında Arapların Fars ülkesini fethetmesini hazmetmedikleri için Hz. Ömer'e olan kinlerini Hz. Ali'nin sevgisi perdesiyle harekete geçirip dini tahrif ederek intikam alma duyguları içerisinde oldukları kuşkusuna da neden olmaktadır (Batur, 2013, s. 58). Örneğin Hz. Hüseyin'i öldürten ve Arap kökenli Yezid'e lanet okudukları hâlde, Hz. Ali'yi öldüren ve Fars kökenli olan İbn Mülcem'e rahmet okumakta ve onu lanetle ananları kınamaktadırlar (Hatib, 1984, s. 365).

Bu gruba dâhil edilebilecek Nusayrilerin konjonktürel kimi adımları tahmin edilse de grubun kendini yasladığı teolojik, tarihsel, stratejik ve karizmatik kişiliklerin Caferilikteki yeri sebebiyle gelecekte Nusayriler içinde en büyük alanı kaplayacakları düşünülmektedir. Haddizatında grubun “Nusayriler Caferilerdir” kabulünün sebepleri olarak zikredilen maddelerin toplamı, aynı zamanda geleceği ilişkin perspektif verir niteliktedir. Caferiler için “içteki ötekiler” (Keser, 2013, s. 149) olan Nusayriler, stratejik ve siyasal nedenlerle sahiplenilmekte ve tarihsel veya dinî farklılıklar görmezlikten gelinmektedir. Bu grubun tipik kurumsal yapılarından birinin Ehl-i Beyt Kültür ve Dayanışma Derneği (EHDAV) olabileceği düşünülmektedir (EHDAV, 2014). Ayrıca grup için tarihi kurumsal önemi olan Akdeniz Sosyal Dayanışma, Eğitim, Sağlık ve Kültür Vakfının (ASDA, 2014) da son dönemde Caferi kimliği önceleyen bir yapıya büründüğü anlaşılmaktadır.

### **Geleneksel Nusayri Kimliği: Değişime Direnen Gelenek**

Günümüzde kimi Nusayriler, kendilerini kök olarak Hz. Muhammed tarafından ataları Kuzey Suriye'ye, özellikle Hristiyan Arap Gassânileri ve orada bulunan Rumları İslâm'a davet için gönderilen, ancak Medine'ye dönmeyip orada kalan; bugünkü Nusayriler de onların devamıdır şeklinde tutum ortaya koyan kişiler olarak görmektedir (Togayhan, 2005, s. 63).

*Kitâbü'l-Mecmû'da yer alan*

“Ben Nusayri dininden, Cündübî görüşünden, Cünbülânî tarikatından, Hasîbî mezhebinden, Cillî görüşünden, Meymûnî fıkhdan olduğuma şahadet ederim” ve “Ben şahadet ederim ki, Ali b. Ebû Tâlib'den başka ilah, Muhammed Mahmûd'dan başka hicâb, Selmân-ı Fârisî'den başka bâb yoktur.”

ifadeleri ve şahadet, grubun dinî anlayışını, mahiyetini ve temel özelliğini gösterdiği (Turan, 1996, s. 16; Üzüm, 2007, s. 272) şeklinde yorumlanmıştır.

Kim Emirü'l-müminîn Ali'yi tanıır ve onun Rab olduğuna şahadet ederse, onun daha önceki zuhurlarını da kabul etmiş olur. Kısaca iddiaya göre, Ali'nin ilah olduğunu kabul eden bu zümreye göre şahadet kelimesi, “Ali'den başka ilah olmadığına şahadet ederim”<sup>10</sup> şeklindedir (Baha Said Bey, 2000, s. 182-183; Türk, 2005, s. 48-56; Uluçay, 2010, s. 26-30; Üzüm, 2007, s. 272).

Günümüzde tarihsel Nusayriliğin kitaba dayalı bu kabulünün doğrudan ifade edildiğine rastlamak pek mümkün değildir. Örneğin Nusayri Şeyhi Hasan Atıcı'nın ifadesiyle, Ali, sıradan bir kul değildir, “O, O'dur”; Yani “Ali” ancak “Ali” olarak anlaşılabilir (Türk, 2005, s. 50, 54; Uluçay, 2003, s. 33). Ali için kullanılan bu ifadenin, aynı şeyh tarafından, aynı eserin bir başka yerinde (Uluçay, 2003, s. 137), Allah hakkında da kullanılması, Ali'nin ilah görüldüğü

10 *Kitâbü'l-Mecmû'da* Ali'nin ilahlığı oldukça açık ve vurgulu biçimde belirtilmektedir. el-Evvel adıyla anılan ilk surenin ilk bölümünde Ali'ye sığınıldığı, Ali'den yardım istendiği ve Ali'den neşet edildiği belirtiltikten sonra, ikinci surede “Ey Ali b. Ebî Tâlib! Ey her arzu edenin sevip dilediği, ey uluhiyeti ile ezeli olan, ey bütün yaratılmışların aslı! Sen bizim gizli ilahımız, açık imamımızsın” denilerek Ali'nin zahirde imam, batında ilah olduğu yalın biçimde dile getirilir. Üçüncü surede ezellilik, günahları bağışlama, tövbe edenlerin tövbesini kabul etme gibi ilahî sıfatlar Ali'ye ifade edilir. On birinci surede “Sizin efendiniz Ali b. Ebî Tâlib'dir. Onu tanıyınız, onu tesbih ediniz, onu yüceltiniz. Bu sizin yaratıcınızdır. Rızkınızı verendir” denilerek hamd ve tesbihin Ali'ye yapılması istenir. On ikinci surede “Ali b. Ebî Tâlib ezeldir, birdir, tekdir, sameddir, parçalanamaz, bölünemez, kısımlara ayrılamaz, sayılamaz. O benim ve sizin ilahınızdır; on dördüncü surede ise “Ali b. Ebî Tâlib erkek ve kız kardeşten, baba ve anneden münezzehtir. Tek ve ebedî olarak mevcuttur, örtülsün olmayan gizlidir” cümleleriyle Ali'nin ilahlığı pekiştirilir (Turan, 1996, s. 8, 9, 10, 15, 16).

şeklinde yorumlanabilir. Bunun yanında gerek geçmişte gerekse günümüzde, topluluğun bazı kesimlerinde bu anlayışı benimsemeyen Nusayri zümreleri bulunmuş olabilir. Ancak bunların toplumun genelinden ne kadarlık bir orana tekabül ettiği bilinmemektedir (Palabıyık, 2010, s. 27).

Yapılan antropolojik bir alan çalışmasında Hatay Alevilerinin inancına göre;

"Hz. Ali ölüyü diriltmiş, Güneşi geri çevirmiştir, bu olayları Hz. Ali'ye Allah diyenler kendi açılarından yorumlarlar. Cenab-ı Allah istediğine bu kudreti verir, bu kudret için de en uygun kişi Hz. Ali'dir, Ali Allah'tır demek bir mübalağadır, biz Ali Allah'tır demeyiz, ancak Hz. Ali'nin olağanüstü güçleri vardır, onun evliyalık derecesi çok yüksektir." (...)

(...) "Hz. Muhammed ve Hz. Ali aynı nurdandır dedikten sonra, Hz. Ali'ye inen kudret Allah'ın kudretinden biridir diyor ve ekliyor, Hz. Ali'nin zahiri yönü hep anlatıldığı için batini yönü pek ortaya konmaz. Hz. Ali'ye verilen kudret hiçbir peygambere verilmemiştir. Hz. Ali 3000 sene evvel ölen insanı diriltmiş, güneşi 20 kere geriye çevirmiştir." (Er, 2010, s. 278-79)

Nusayri din büyüklerinin, *Kitâbü'l-Mecmû'*da geçtiği şekliyle Hz. Ali'nin tanrısal özelliklerini kabul etmezlerken, onun ilahlığını gündeme getirmeksizin Ali'nin beşer üstü bazı yönlerine göndermeler yaptığı görülmektedir (Üzüm, 2000, s. 182). Aslında Nusayrilik uluhiyet ve kâinatın yaratılışı ile ilgili inançları İsmaililiğin nübüvvetin sürekliliğiyle ilgili inançlarının farklı formlarda ifade edilen değişik versiyonlardır ve bu şekliyle eski Mezopotamya'daki gnostik inançların, Sâbiliğin ve Yeni-Eflâtuncu felsefenin yeni yorumlarla güncelleştirilmesinden ibarettir (Sarıkaya, 2015). Bunun yanında Hz. Ali'ye uluhiyetin değişik dereceleri atfedilen Nusayrilikte belli oranda gizlense de kadın-erkek herkes bir şekilde Hz. Ali'nin Tanrı olduğuna inanmaktadır (Över, 2011, s. 44-45).

Nusayrielerin gündelik yaşamlarında geleneksel izlerin değişik tezahürlerini görmek mümkündür. Örneğin camilerdeki görevliler kadrolu olmayıp, fahri olarak görev yapmaktadırlar. Her gün, etki gücüne sahip, dinsel değil, ama geleneksel bir norm olarak kabul edilen ve dinî bir sembol olmaktan çıkarılan beş vakit ezan okunur, ancak namaz kılınmaz (Togayhan, 2005, s. 79).

Mezhebin geleneksel kabulüne göre bânın yalnızca erkekler için haktır. Bu hak erkeklerle tanrı tarafından verilmiştir. Kadınlar bu haktan tamamıyla mahrumdurlar. Örneğin Över'in (2011, s. 51-52) çalışmasında bir katılımcının bu kabule ilişkin görüşleri şöyledir:

"Bizde, kadınlara gizli dini bilgiler verilmez, ama bunun dışındakiler öğretilir. Dini bilgiler; annelerin, cenaze yıkayan kadınların (şeyhin eşi veya yaşlı bir bayan) öğrettikleriyle sınırlıdır. Ayrıca kendi aramızda da konuşurduk. Bildiğimiz şeyler genellikle birkaç duadır (Boy abdesti, Buhur, Fatıha, ihlas gibi dualar). Gizli olan bilgiyi çok merak etmedim, ama biliyorum."

Çağdaş Nusayri şeyhleri, kendileriyle yapılan röportajlarda, hulûl ve ibahayı kabul etmediklerini ve ciddiyetle reddettiklerini belirtmişlerdir (Uluçay, 2003, s. 112-113). Ancak yine aynı konuşmalarda, Ehl-i beyt mensuplarının, sadece beşer görünümüne oldukları da vurgulanmaktadır ki, bu anlayış geleneksel hulûl anlayışına kapı aralayan fikirlerin izdüşümleridir (Şehristânî, 2011, s. 172-173; Uluçay, 2003, s. 104-105, 118-119)

Bu gruba dâhil edilebilecek olanların kırsalda ve kırsal kökenli şehir derneklerinde aktif oldukları ve bizzat geleneksel ritüellerin icrası sebebiyle şeyhlerin etkin olduğu kentlerdeki derneklerde olduğu düşünülmektedir. Gelecekte geleneğin yaşatıldığı bu grupların bir şekilde şehirleşme ve modernleşmeyle farklı eğilimlere yöneleceği varsayılmaktadır.

### ***Nusayriler ile Anadolu Alevileri İlişkisi/İlişkisizliği İkilemi<sup>11</sup>***

Türkiye Aleviliği ile Nusayriler arasında, bazı sembol isimler (on iki imam) ve kavramlar (ehl-i beyt) ve bazı zamanlar siyasal sebeplerden ötürü dinsel ayrımcılığa maruz kalmaları konusundaki ortak deneyimlerde benzerlikler olsa da, Suriye olaylarına kadar bu iki grubun açıktan birbirlerini şimdiye kadar tanıma veya ilişkiye girmekten uzak durdukları anlaşılmaktadır (Aringberg-Laanatza, 2003, s. 213). Bunun yanında Nusayri halkının büyük bir çoğunluğu da kendilerini tanımlarken öncelikle "Alevi" olduklarını ve hemen ardından "Arap" kökenli olduklarını ifade ettikleri görülmektedir.<sup>12</sup> Bazı Nusayri aydınları ise "Nusayri" kelimesinin kendilerini tanımlamadığını, kendilerine "Alevi" denmesinin daha doğru olduğunu ifade etmektedirler (Türk, 2013, s. 37). Ancak Alevi isimlendirmesinde yeni bir etkileşimin olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü her iki grup içinde tarihî eskilere dayanan bir Alevi isimlendirmesini görmek mümkün değildir. Melikoff'un (1994, s. 26-34) iddiası ise Nusayri kelimesinin geleneksel olarak kullanılmaktayken sonradan bu ismin yerini "Alevi" deyiminin aldığı, bundan sonra da Türkiye'deki Alevilerin de "Alevi" isimlendirmesinin kullanımında sıklık olduğu şeklindedir.

Nusayrilerin Türk Aleviliğiyle ilişkileri kendi içlerinde parçalı bir görünüm izlemektedir. Konunun teolojik, pratik ve tarihsel tarafları bir yana günümüzde bazı hususlar Nusayriler ile Türk Aleviliği ilişkisinin parametreleri özelliği taşımaktadır.<sup>13</sup> Bu hususta şu sınıflandırmayı yapmak mümkün görünmektedir:

(1) Büyükşehirlerdeki sol eğilimli Nusayri gençler,<sup>14</sup> kendilerini Caferi kimlik yerine Alevi kimliği ve Anadolu Aleviliğiyle birlikte tanımlamak istemektedirler. Bu durumun kendi içinde doğurduğu tezatlıklara rağmen, değişim sürecinde Nusayri gençler için en rahat toplumsal grubun Türk Alevi grubu olduğu düşünülmektedir.

Burada din ve siyasalın birleştirilmesi sol tandanslı siyasetin üzerinden söz konusu olmaktadır (Kahlioğulları, 2012, s. 131). Bu kimliklendirme daha çok siyasal özellik ve ortaklıklar bağlamında şekillenmekte, sosyal/kültürel kimliğin içinde din sembolik kabullerle sınırlandırılmaktadır (Aslan, 2009, s. 142).

Gençlerin geleneksel kurumlar düzeyinde etkili olan şeyhleri "Tabela derneği kuran-kurdurulan şeyhlerin topluma adapte olmalarında yaşadığı sorunlar" ve "devletin onları toplu-

11 Ülkemizi daha yakından ilgilendiren bu ikilemin daha geniş olarak teolojik, sosyolojik ve uygulamalar esas alınarak başka bir çalışmada konu edinilmesi düşünülmekte olduğundan burada ayrıntılı bir karşılaştırma ihtiyacı duyulmamış, kısa atıflar yapılmak suretiyle kısmen karşılaştırma yapılması amaçlanmıştır.

12 Aringberg-Laanatza (2003) ve Olsson (2003) da Nusayrilerin Arap etnik kökenine sahip olduklarını savunmaktadır. Hatay'da yaşayan Nusayrilerin büyük bir çoğunluğu da kendilerini Arap-Alevisi olarak tanımlamaktadır. Daha geniş okumalar için bkz. Reyhani (1997) ve Can (2011).

13 Amerikan arşiv belgelerinde Nusayrilerle ilgili nüfus başta olmak üzere pek çok bilgi veriliyor olmasına karşılık, Türk Alevilerine hiç atıf yapılmıyor ve Nusayriler, süreklili Nizâri-İsmâîli vb. gruplarla birlikte değerlendiriliyor (Beşe, 2010, s. 164).

14 Özellikle 70'li yıllarda üniversite gençliğinin içinde bulunduğu siyasal atmosfer ve Nusayrilerin sol gruplarla ilişkileri konusunda bkz. Mertcan (2014, s. 279-298).



mumuzu bölmek için kullandığından” ifadeleriyle sert sözlerle eleştirdikleri görülmektedir (Mertcan, 2014, s. 322).

Bu tutumların içinde Türk Aleviliğinin son dönemlerdeki vurgulu olarak ön plana çıkarılan “modern” değerlerinin Arap Alevilerini de etkilediği görülmektedir. Bu yeni bir kimlik sunumu ve kabul edilebilir bir evrensel çizgi içerisinde değerlere vurgu nazara verilmektedir (Kahlioğulları, 2012, s. 128-129).

Örneğin Şeyh Hasan ve Ali Alaattin Ay’a göre,

“Nusayri Alevilik, her şeyden önce akla, mantığa, bilime, Ehl-i Beyt sevgi ve saygısına dayanan bir inanç sistemidir.”

“Arap Aleviliği, Kur’an ve Ehlibeyt ekseninde İslami bir yoldur. Ancak bu yol hiçbir dogmatik İslami ritüelle sınırlandırılmaz.” (Gülçiçek, 2005, s. 275)

Bu söylem Anadolu Aleviliğinin söylemiyle çok örtüşür görünmektedir. Onarlı da benzeri bir söylemle Nusayriliğe atıf yapmaktadır (2006, s. 205). Doğruel de Arap Alevilerin “kendi kimliklerini, dinsel özelliklerinin yanı sıra, ‘insancıl’, ‘demokrat’, ‘güvenilir’, ‘kinci olmayan’, ‘açık’ vb. kültürel ve politik özelliklerle” tanımladıklarını açıklar (2005, s. 167). Akıl, mantık ve bilimin Nusayriğin hangi doktrin ve teşkilatında yer bulduğunu söylemek ise oldukça zordur. Ehl-i Beyt sevgisinin olduğu doğrudur, ancak Anadolu Aleviliğinin Hz. Fatıma’dan anladıkları veya Hz. Ali’ye duydukları bağlılıkla Nusayrilerin arasında çok derin farklar olduğu bilinmektedir.

(2) Teolojik, tarihsel ve pratiksel olarak pek çok farklılıklara rağmen Alevilik üst kimliği etrafında stratejik olarak bu gruplara siyasal amaçlarla örgütlenme niyetlerinin varlığı bilinmektedir.

Bu birliktelikte grup kimliğinin farklılıkları siyasal/ideolojik amaçlar adına yok sayılmaktadır. Bu bakış açısının Türk Aleviliği taraftarları da Nusayri taraftarları da güçlü ve ittifak hâlinde alt bir dinsel grup oluşturma niyetindedirler. Bu durum Mart 2011’den itibaren Suriye’de yaşanan olaylar sonucu iyice ilişkilerin bozulduğu Türkiye-Suriye ilişkileri bağlamında konjonktürel olarak işbirliği yollarının arandığı görülmektedir (Mertcan, 2014, s. 305). Örneğin Mertcan’ın (2014, s. 232) çalışmasında bir katılımcı;

“Devlet büyüklerinin Aleviliğe yönelik ayrımcı ve kışkırtıcı açıklamalarının sadece biz değil bütün Türkiye Alevilerine yönelik bir ayrımcılık olduğu aşikardır” söylemiyle Alevileri bir bütün gösterme niyetindedir.

Bu toplulukta da temel unsur teoloji değil, strateji ve siyasal görünümündedir. Son zamanlarda kimi geleneksel Alevi ve Nusayri önderler bunu dile getirmektedirler. Örneğin bir yüksek lisans tezinde yazarın kendisi de aynı etnik gruba (Arap Alevisi) mensup olduğunu bildirerek (Demirbaş, 2004, s. 6) Türkiye’deki Alevilerin medyadaki görünümüne esas alan çalışmasında örneklerini şöyle vermektedir.

Günümüz Türkiye’sinde Aleviler önemli bir “öteki” rolü oynamaktadır ve kamuoyunun görüşü, büyük oranda, bir dizi dramatik olay sonucunda oluşmuştur: 1979’da Kahramanmaraş ve 1980’de Çorum’daki çatışmalar, 1993’te Sivas’taki kundaklama ve 1995’te İstanbul Gaziosmanpaşa’daki çatışmalar. (Demirbaş, 2004, s. 6)

Yazar benzer şekilde (s. 50-59) Türkiye'deki Alevi farklılaşması ve buna ilişkin tarihi serüveni de Nusayriliği de içine alacak şekilde yorumlamaktadır. Türkiye'de temeli siyasal sorunlara dayalı bir Alevi sosyal hareketi geliştirme stratejisi kendisine bu şekilde akademik bir zırh bulabilmektedir. Oysa bilinmektedir ki, Suriye'nin PKK'ya verdiği destek uzun yıllardır Türk kamuoyunda bilinmektedir.<sup>15</sup> Türk Alevileri bu sebepten Nusayrilerin Alevilik adlandırmalarına pek itibar etmemiş görünmektedir (Arinberg-Laantza, 2003, s. 214). Diğer taraftan Nusayrilerde cemaat bilincini güçlendiren etnik ve kültürel kalıplar içinde yaşanmış ve yaşanmakta olan tarihi geçmişin önemli bir yeri vardır. Bu geçmişte Anadolu Aleviliğiyle örtüşen etnik ve kültürel kalıplar uyuşmamaktadır.

(3) Nusayrilerin bazı önderleri özellikle Türk Alevilerinin dinî inanç ve pratiklerde farklı tutumlarının doğurduğu toplumsal rahatsızlıklardan ötürü kendilerini Türk Alevilerinden özellikle farklı bir konuma yerleştirmektedirler. Özellikle dinsel öğretiler konusunda dilden kaynaklanan avantajlarının bilgiye yansımalarının doğal üstünlük olarak görüp kendilerini dinî bilgide daha yeterli, diğer Alevileri ise eksik görme eğilimindedirler (Aslan, 2009, s. 32).

Örneğin "Alî'siz Alevilik" söylemi oldukça rahatsız edici görülmekte (Atıcı, 2014), diğer yandan Aleviliğin tamamen siyasallaştırılması sorunlu görülmekte, Alevilerin dine karşı daha gevşek tutumları toplumun geneli tarafından hoş görülmediği için bu adla anılmak istenmemekte ve Aleviliğin pek çok dinin karışımı bir inanç gibi sunulması Nusayrilerin Alevilerle ilişkilerinin zayıf olmasına etki eden unsurlar olarak görülmekte hatta kimi zaman Anadolu Alevileri onlar için "öteki" konumuna sokulmaktadır (Keser, 2006, s. 279, 280, 368).

Anadolu Alevilerine yönelik ötekileştirmenin sosyal yaşamda tezahürü bu kesimin derneklerine üye olmama biçiminde gerçekleşmektedir. Nusayri dernekleri ile Anadolu Alevilerinin kurmuş olduğu dernekler arasındaki ilişki bu nedenle büyük oranda diplomatik ve karşılıklı nezaket içinde ancak oldukça sınırlı biçimde gerçekleşmektedir (Keser, 2006, s. 281).

Arap Aleviliği, Türk Aleviliğinin mensek ve ayınlerinde tecrübe edilen otantik figürlerin, üslup ve tarzların hiç birini benimsememektedir. Nitekim Nusayri Şeyhi Selim Sönmez, bu konuyla ilgili olarak şöyle demiştir:

"Ne geçmişte, ne günümüzde Türk Aleviliği ile ortak bir hareketimizin ve noktamızın olduğunu hatırlamıyorum." (Uluçay, 2010, s. 80)

Nusayri Şeyhi, Türk Aleviliğini Türk dini olarak kabul etmekte ve tarihî süreçte yaşanan sorunları da Sünni devlet geleneğinin Alevileri dönüştürmeye çalışmasından kaynaklanan bir sorun olduğunu iddia etmektedir. Mehmet Heysemoğlu şöyle der:

"Türk Aleviliği dedikleri 'Bektaşılık', Alevilik değildir. İslâm şeriatının Türk yorumudur. Bu nedenle Türk kökenli Aleviler şeriatçı ve tarikatçıdır. Bu düşüncemizi Bektaşî şairlerinden Yetimî'nin şu mısrasıyla da kanıtlayabiliriz: 'Hem şeriatın haberdar, hem tarikat ehlidir,/Marifet bâbında tekmil hem hakikat ehlidir.' Özgün Arap Aleviliği –ki bize göre gerçek Aleviliktir– şeytânî düzenin senaryosu olarak algılanan 'Şeriat' ve 'tarikat' lanetlilerinin reddi üzerine bina edilmiştir.

15 Suriye ile Türkiye'nin Hatay meselesi yüzünden siyasi ilişkileri gelgitler yaşamıştır. Bu sorunun bir sonucu olarak Şam yönetimi uzun yıllar Hataylı öğrencileri kendi üniversitelerinde burs vererek okutmuştur (Aslan, 2009, s. 37).

Konu edilen sözcükler ne mecazî ve ne de gerçek manasıyla Nusayrî lügatinde ve literatüründe hiçbir zaman yer almamışlardır ve alamazlar. Ancak onları yermek, aşağılamak ve hicvetmek için kullanılmış olabilirler. Bize göre, nasıl ki İranlılar, Arap siyasî ve kültürel hegemonyasına bir tepki olarak İslâm'ın özünü bozup şoven bir İran Şîâ'sı ihdas etmişlerse, Türkler de aynı nedensel tepkilerle Aleviliğin özünü bozmuşlardır." (Togayhan, 2005, s. 85)

Nusayriler için Anadolu Aleviliğinin "öteki" konumuna sokulması, onların son dönemlerdeki siyasal ve sosyal hadiselerde din dilinin dışında bir dil kullanmaları ve kullanılan bu dilin çatışmacı oluşu, devletle sorun yaşatır şekilde konumlandırılması Türk Aleviliğini onların nazarında öteki konumuna itebilmektedir. Çünkü Nusayrilerin en temel yaşam ilkelerinden olan yaşadıkları ülkenin cari sosyal ve siyasal hayatında rahatsızlık ve çatışma yaşamadan gerektiği durumlarda takiye ile uyarak, varlıklarını sürdürme stratejilerine aykırı bir tutum olduğu için Anadolu Alevileri öteki konumuna sokulabilmektedir.

(4) Kimi Nusayriler *Alavîsentrik* bir yaklaşımla, Anadolu Aleviliğinin inanç kökeni kendi inançlarına, etnik kökenleri de kendi etnik gruplarına dayandırma iddiasındadırlar (Engin, 2013). Bu bağlamda onlar, Anadolu Alevileriyle dil farklılıklarını "Lazkiye'den Anadolu'ya gelip, kendi dillerini unuttular" diyerek açıklamaktadır.

Türk Aleviliği ile Arap Aleviliği kıyaslarında özellikle ikincilerin Arap diline hâkim olmaları sebebiyle kitabi dine ilişkin bilgilerinin daha sistematik olmasına dikkat çekilmektedir. Ancak bu iddiaların dayandığı tarihsel, sosyolojik ve teolojik zemin hemen hemen hiç yoktur denebilir. Bu tutum da tıpkı "Nusayriler Eti Türkleridir" önermesinde olduğu gibi zayıf ve ideolojik görünmektedir.

Nusayrilerle ilgili çatı kavram olarak Alevilik kullanımının tercih edilmesi ülkemizde kendilerine Alevi denilen grupların ne itikaden ne zihnen ne kültürel ne de siyasal olarak benzerlik taşımadığı hâlde kendilerini Nusayriler ile yakın hissetmeye başladıkları ya da Suriye'de cereyan eden aslında siyasal ve ideolojik bir mücadele olan problemin mezhebi bir mücadele algısıyla sunulduğu için kendilerine bir konum tayin ettikleri düşünülmektedir (Mertcan, 2014, s. 350). Doğrusu Irak Savaşı ardından Amerika'nın ülkede Şii, Sünni ve Kürtler olarak bir siyasi yapılanma belirlemesi/belirlemek istemesi, bunun yanında siyaset arenasında siyasi aktörlerin Lübnan'da Alevi, Hristiyan (Maruni, Ermeni), Dürzi, Şii, Sünni gibi ayrımlar üzerinden dinsel kimlikleri ayrıştırıcı ve tahrip edici bir şekilde yürütmek istemesi ve kimi bölge ülkelerinin bunu ateşlemesi ve nihayet Suriye'deki olayların benzer mezhebi pencereden siyasallaştırılmak istenmesi oldukça sorunlu bir kültürel, siyasal ve dinsel kaosu haber verir niteliktedir. Bu anlamda Türkiye'de belirli bir sosyal hareketliliğe sahip grupları konuşurken/yazarken teo-stratejik olarak bilgiye dayalı tahliller yapma gerekliliği vardır. Aksi takdirde Ortadoğu'da kimi ülkelerin içine düştükleri din/mezhep temelli çatışmaların toplumsal yapıda meydana getireceği ciddi sarsıntılar kaçınılmaz olacaktır.<sup>16</sup> Sonuçta gerçek bağlamı teoloji olan "Alevilik nedir?" sorusu, siyasal bir soruya dönüşmüş (Ecevitoglu, 2011, s. 138) görünmektedir.

16 Yapılan bir çalışmada Suriye olaylarının ülkemizdeki Nusayriler üzerinde negatif anlamda derin etkiler bıraktığı dile getirilmekte ve nefret söylemine dikkat çekilmektedir. Bunun sonucu olarak vatandaşlarımızın büyük bir korku, yalnızlık ve tehdit algısı içine sürüklendikleri dile getirilmektedir (Mertcan, 2014, s. 337).

### **Kayıp Hristiyanlar: Kuluçkada Tutulmak İstenen Arkeolojik Hayali Topluluk**

Arap Alevilerinin kim olduklarına dair cevaplardan birisi de onların kayıp Hristiyan topluluk olduklarına dair üretilen kimliksel yanıtıdır. Bâtını ve Şii eğilimli fırkaların ortaya çıktığı bölgelere bakıldığında, bu mekânların İslâmi fetihlerden önce, Mecûsilik, Hristiyanlık<sup>17</sup> ve Yahudilik gibi dinlerin merkezi olduğu görülmektedir (Friedman, 2010, s. 67; Uyar, 2012, s. 322). Bu merkezilikten kaynaklanan kimi âdet, tören ve inançların ilgili dinlerden Nusayrilik bünyesinde etkili olduğu dile getirebilir.

Özellikle İngiliz ve Amerikan kayıtlarında, Nusayrilerin kutlamalarında içilen şarap, Hz. İsa'yı kutsalmaları, Noel, Epifani (Tanrı'nın Görünmesi), Paskalya gibi Hristiyan bayramlarının kutlanması, İncil'de yer alan Havari ve Azizlere duydukları saygı gibi örneklerle bu inanç ile Hristiyanlık arasında benzerliklere dikkat çekilmektedir. Hatta bu örneklerle Nusayrilerin Hristiyan olduklarına dair ciddi iddialar dahi yazılmıştır<sup>18</sup> (Beşe, 2010, s. 179). Bu yaklaşımların misyoner amaçlarla üretilen bilimsel(!) argümanlar olduğu, ancak halkı genel olarak yanlarına çekme konusunda başarılı olamadıkları da dile getirilmektedir.

Fakat Nusayrilerin tarihsel ve teolojik kimi kabullerinin, onların bazen yabancılarla işbirliğine açık oldukları sonucunu örneklemektedir. Örneğin Nusayriler bölgede varlıklarını sürdürürebilmek için Haçlı seferleri esnasında Haçlı ordularına yardım etmiş ve Müslümanların aleyhinde Hristiyanlara destek olmuşlardır (Üzüm 2007, s. 271). Yine Adana vilayetinden Sadaret'e gönderilen 30 Ağustos 1336 (30 Ağustos 1920) ve 20 Eylül 1336 (20 Eylül 1920) tarihli raporlara göre; Fransızların Adana ve çevresini işgale başlamasıyla, Arap (Nusayri) köylüler bölgeyi işgal gelen Fransızları "beyaz bayraklarla" selamlamışlardır (Bilgili, 2010, s. 73).

Bu gibi örneklerle rağmen günümüzde misyonerlerin aynı tutumla çalıştıkları ve adam kazandıklarına veya Nusayri gençlerin Hristiyanlığı bu yakınlıktan dolayı seçtiklerine dair elimizde gözle görülür sosyal hadise örnekleri yoktur. Bir sitede Nusayri inancını Hristiyanlığa yakın gören bir yazara yazılan yorumda

"Şu ana kadar Nusayriler sizin gibi düşünenler yüzünden Hristiyan oldu, Yahudi oldu, kâfir oldu ve hatta Nusayrilerin öldürülmesi caizdir diye yazılar da çıktı."  
(İslami Gündem, 2012)

Yorumu yapılmakta ve Müslümanların Nusayrileri ötekileştirici bu tutumlarının Nusayrileri zorunlu olarak başka dinlere ittiğinden şikâyet edilmektedir.

17 Nusayrilik ve Hristiyanlık arası ilişki veya tarihi keşişme noktalarına ilişkin daha derin okumalara bkz. (Friedman, 2010, s. 226-230).

18 Doğrusu Nusayri inanç ve kutlamalarında Hristiyanlığın etkisinin olduğunu gösterir kimi unsurlar yok değildir. Ancak bu bölgedeki doğal etkileşimin bir sonucu olarak böylesi benzeşimlerin olması normal karşılanmalıdır. Örneğin, Nusayrilere göre Ali'nin katli zahiridir, gerçekte ise (bâtini yorum), onun tüm insanlığın günahlarının kefareti için kurban edilmiş olmasıdır. Artık o, maddi cisim olmaktan çıkmış, uluhiyet kesp etmiştir (Togayhan, 2005, s. 77). Bu anlayışın Hristiyanlıktaki Hz. İsa'nın konumuna benzer bir yorum içerdiği açıktır. Yine Haç yortusu, Santa Barbara, Haç'ın suya atılması, Unsura ve Salıp bayramları da özgün idrakleri ve yorumları doğrultusunda aynı vecd ile kutlanır. Bayramlarda bol bol şarap içilir ve buhur yakılır. Takdis ayinlerinde şarabın rengindeki kırmızılık, Ali'nin kanını temsilen kutsallık ögesi sayılır. Bu nedenle ayinlerde "Kutsal şarap kültü" Nusayri geleneğinde vurgulu bir ayrıcalığa sahiptir (Togayhan, 2005, s. 81).

## Sonuç

Günümüzde bazen Anadolu Alevi tarihinin ve kültürünün bir parçası, bazen İran türü Şiiliğin bir parçası, bazen Eti Türklerinin devamı, bazen sahabe döneminden kalma kadim Arap toplumu, bazen de sol hareketler tarafından sınıf mücadelesinin ezilmiş mağrur topluluğu gibi kimlik sunumlarıyla karşı karşıya kalınsa da Nusayrilik, gerek din tarihi, gerek öğretilerini ritüelleri gerekse dil ile içerdiği sosyal grup açısından Anadolu Aleviliğinden, Şiilikten, Eti Türklerinden, sahabe yadigarı bir topluluktan ve Marksist sınıf toplumundan oldukça farklı olduğu görülmektedir. Bu farklılığa rağmen Nusayriler buldukları bölgelerde azınlık olmaları, hatta çevrelerinde diğer gruplar tarafından sapkınlıkla itham ediliyor olmaları, yaşadıkları bölgenin sürekli savaşlarla yaşamasına rağmen ilginç bir fenomen olarak varlıklarını bin yıldan bu tarafa devam ettiren bir gruptur.

Grubun içinde ve grup mensupları arasındaki iletişimde içte tevil, başkalarıyla olan ilişkilerde de dışta takiye uygulayarak, bir Nusayrinin, resmi olarak, Kur'an'a ve Sünnete harfiyen riayet eden bir Sünni ya da sıradan bir Şii gibi görünmesi mümkündür. Bu yüzden yapılan tasnifler ve ifade edilen görüşlerde bu dinî inancın etkisi göz ardı edilmemelidir. Ancak bütün dünyadaki hızlı değişimlerin bu grubun çelik çekirdek sınırlarını da ifşa ettiği veya anlamsızlaştırdığı bir vakıadır. Bu yüzden grubun teolojik, teo-stratejik, siyasal ve küreselleşme sonucu farklı ittifak ve algılara dönük değişim içinde olduğunu görmek mümkündür. Bu yüzden Suriye olaylarının siyasal boyutlarını nazara verilirken yapılan mezhepsel vurgularda gruba ilişkin ötekileştirmelere fırsat vermemek gerekmektedir. Haddizatında içinde çok farklılığı barındıran yapıyı tek bir merkeze benzetme yanlışlığını ifade ettiği gibi Türkiye'nin iç huzuru ve toplumsal bütünlüğüne de hanel getirecek kutuplaşmalara doğrudan zemin hazırlayıcı niteliktedir. Diğer yandan anlaşılmıştır ki Alevi çatı isimlendirmesinin Nusayriler için kullanımı teolojik, sosyolojik ve antropolojik pek çok hatayı içermektedir. Grup üyelerinin son dönemlerdeki sivil ve dini organizasyonlarının bu farklılığı yansıtır şekilde olduğu görülmektedir.

## Nusairis/Arab Alawites Between Change and Taqiyya

Özcan Güngör\*

In addition to its engagement to various political, religious, historical societies among Anatolian originated groups in Turkey as well as pointing groups which are different ideologically and cyclically (Güngör, 2012), the answer to the question of “What is Alawism?” includes a number of issues as Nusayris are also evaluated as a part of Alawite superordinate identity.<sup>1</sup> For all intents and purposes, there seems to be a kind of problem in the superordinate identification in the Nusayri group differentiation. It is highly simple to detect this in the up-to-date studies, statements of group leaders, political and religious organization structure and visibility in the public visibility (Bulut, 2011, pp. 300-304; Can, 2011, p. 10; Keser, 2013, p. 150; Reyhani, 1997; Uluçay, 2003).

Due to this reason, recently this background is neglected or preferred to be neglected most of the time in the statements starting with Alawites. This can be very easily observed; when some start a statement by saying, “We, the Nusayris” they unearthed Iranian type of Twelver arguments in the continuation (Üzüm, 2007, p. 272), sometimes words starting with “We, the Alawites” highlights the concept of class based socialist tendencies, occasionally words starting with “We, the old belief group of this soil” continues with instruments for providing the basis for political and strategic alliances, and sometimes statements starting with “We, the Muslims” lays the foundation for approaching/emerging towards so-called common Islamic philosophy (Üzüm, 2007, p. 273). It seems that in addition to ethnical and religious identity among the Arab Alawati individuals, different personal, sexual and class values and existence of various different identities such as leftist, socialist, conservative, feminist, Kemalist, humanist, democrat etc. can also be seen (Doğruel, 2005, p. 167; Mertcan, 2014, p. 309).

We see that Nusayris emphasize their both Arabic and Alawite roots while introducing themselves as Arab Alawites (Aslan, 2009, pp. 46-56; Batur, 2002, pp. 12-13; Eskiocak, 2006, pp. 432-437; Keser, 2002, p. 5; Palabıyık, 2010, p. 20; Sertel, 2005, p. 16; et-Tavil, 2004, pp. 25- 26; Türk, 2005, pp. 30-37; Türkdoğan, 1997; Uluçay, 2010, p. 20).

\* Assoc. Prof., Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Department of Philosophy and Studies of Religion,  
Correspondence: ozcangungor@yahoo.com. Address: Necatibey Mah. Anafartalar Cad. No: 69, 06250, Ulus, Altındağ, Ankara, Turkey.

1 Nusayris are referred as various different names in Turkey such as Arabic Alawite, Nusayri Alawite, Fellah etc. (Aslan, 2009). In this study, it shall be referred as Nusayrism due to ease of use as well as its suitability to the historical and sociological entitle.

Scientists groups who have studies on Nusayris have tried to explain their socio-cultural harmonization process to the new social structures and ideologies within the framework of "hypocrisy" (Firro, 1997; Olsson, 2003) concept which they had followed throughout the history.

The purpose of this study based on dichotomy focusing on if the transformation appears to be deception or deception appears to be transformation is to make the social analysis of differences witnessed during the transformation period of traditional and modern acceptances which can be referred as the self-perception of Nusayrism within the context of identities and groups by considering "identification" problematic that emerged due to recent common seen tendency to refer the society known as Arab Alawites/Nusayris who continue their existence in a different ethnical and culture structure different from Anatolian Alawites as a part of "Alawism". The issue shall be discussed within the framework of Nusayris living in Turkey.

## **Nusayrism**

Nusayrims was founded in 9<sup>th</sup> Century in Iraq by Muhammed b. Nusayr. After İbn Nusayr, this religious group is ruled respectively by Muhammed b. Cündeb, Abdullah b. Muhammed el-Cünbülâni Hüseyin b. Hamdan el-Hasîbî. Especially, el-Hasîbî played the role of second founder by allowing the group to gain identity and institutional group characteristics. Following El-Hasîbî, the management of group is transferred to Muhammed b. Ali el-Cilli, and then to Surur b. Kasım et-Taberâni (Keser, 2013, pp. 11-23; Şehristânî, 2011).

### ***Identities in-between Deception and Transformation***

Religious secrecy or "secret" as its full meaning is the most basic and functional instrument of protection of Nusayri belief and cultural memory. Because, the secret also proposes a communication style (Can, 2011, p. 105). For Nusayris, secret has such a central place that it cannot be imaginable for someone who is not Nusayri and due to this reason, Nusayri refrains from fully explaining himself. What esoteric is deeper than the "other" can understand and meaning is kept someplace where the "other" cannot reach (Can, 2011, p. 105). Due to this reason, one or maybe the most powerful private faiths of Nusayris is deception (Dalkılıç, 2008, p. 68; Üzümlü, 2000, pp. 85-186). Display of reception faith, accordingly Nusayrism in the public sphere is an good example of "roles performed at the frontline of the stage" as stated by Goffman (1959, p. 22). Therefore, Nusayris stage their roles as a community by developing political and religious identity suitable to the system they live in and to the social identity of this system and reproducing their identities (Ecevitoglu, 2011). In this case, the duality of Nusayri identity leads us to take a look at the backstage. The life which is staged away from the inspection and observation of daily life keeps flowing according to their own true identities (Can, 2011, p. 107; Dönmez, 2007).

In addition to deception, it is known that Nusayris went through transformation like every religious movement/group. Some of those gravitated towards Shi'ism while some tend to approach extreme leftist and Marxist groups and some others tend to gravitate towards the same line with followers of Sunnah (Aslan, 2009, p. 142; Er, 2010; İslami Gündem, 2012; Mertcan, 2014, p. 298; Öz, 1999, p. 181).

## **From Transformation to Identities: Nusayris/Arap Alawites**

Traditionally, groupings among Nusayris vary according to the location of Caliph Ali. Fundamentally, those who claim that He is at the sun are named as Şemsiyye (Haydariyye/Şimaliyye); and those who claim that He settled in the moon are named as Kameriyye (Kıblıyye/Kilaziyye). Apart from these, there are traditional names and groups such as el-Cerraneler, el-Gaybiyye, el-Haydariyye, el-Mahusiyye, en-Neyasıfa ve ez-Zuhuratiyy (Aslan, 2009, p. 34). However, it is believed that these groups are divided into two main religious streams (Türk, 2013, p. 38). The social distance between these groups are high and they might occasionally blame each other for not being Nusayri (Uyar, 2012, p. 309).

### ***Secular/Republican Nusayris: Those who remain close to Sunni view***

Serious problems were not observed in relations of Nusayris with the state after the foundation of Republic and Hatay's decision to join Turkey, moreover some famous families noted that they have acted with the Turkish side during the elections period (Mertcan, 2014, p. 176)<sup>2</sup>. They even voiced their loyalty to the principles of Atatürk as a part and defender of main society within the framework of modernization efforts (Aslan, 2009, p. 160; Aydın, 2009; Demir, & Özdemir, 2010, p. 274).

Due to the fact that Mustafa Kemal has granted great opportunities and freedom to them after the foundation of Republic, this section has a serious love towards Atatürk. For example, the South Education Foundation (GEV) and İskendurun South Education Foundation are the nongovernmental organizations (NGOs) which were founded in order to carry out such works (Aslan, 2009, p. 144; Güney Eğitim Vakfı [GEV], 2014; İskenderun Güney Eğitim Vakfı [İGEV], 2014). Again Akkapı Culture Solidarity and Education Association which is also known as AKYED has set the goal of researching, promoting Arab Alawite culture as well as living in piece by providing contribution to the Kemalist, secular worldview (Akkapı Kültür Dayanışma ve Eğitim Derneği [AKYED], 2014).

### ***Hittite Turks: An Attempt to Form a National Identity***

Prof. Dr. Ewald Banse who conducted studies on Nusayris of Cebel-i Ensariye at the northwest of Syria claimed in his work entitled "Die Türkei Eine Moderne Geographie" that Nusayris might be from Hittite origin (Ener, 1993, pp. 293-98). Probably due to its outlook, despite the fact that this claim of Eward Banse was also accepted by some local authors by adopting this claim to the "Sun-Language Theory" during the crucial period amidst Hatay's participation to Motherland process majority of Nusayris of today seemed not possible to be evaluated within this theory (Önder, 2002; Tankut, 1938).

### ***Articulation to the Caferis: From "the Other in the Inside" to the Strategic Cooperation***

There is a series group among the community including clerics who have the tendency of defining the society as Caferi. There might a few reasons of this tendency:

2 See (Mertcan, 2014, pp. 177-180) for more information about prominent Nusayri figures visit to İstanbul during the participation of Hatay to the Motherland process and newspaper's coverage during this period. There were some people who strongly opposed Hatay's participation to Turkey even though they did not reveal the general tendency. For more examples, see Çelik (2014), & Kurtuluş (2014).



- a) Using the name of Caferi with an effort to distance from the world of meaning of Nusayri concept which is believed to be negative (Aksoy, 2010, p. 200),
- b) As a part of Public diplomacy carried out recently by İran, Nusayris tend to gravitate towards the Caferism; for example, Iranian based publication activities in the region have a great impact on this tendency. Within the framework of this publication activities (Keser, 2006, p. 225).
- c) In the Syria example, Nusayris display the strategic intention of defining themselves as Caferi or Alawite as a part of their sectarian identity struggle (Mertcan, 2014, p. 305)<sup>3</sup>.
- d) In Modern times, youngsters who have been questioning their own history and religious identity have the wish to base their identity on a more systematic theological and religious identity carrying symbols and identity names closest to their original roots. Young people have the tendency to adopt atheism or Caferism due to difficulties experienced in the understanding the confusing and contradictory sense of God of Nusayrism (Onarlı, 2006, p. 213; Uyar, 2012, p. 214).
- e) As the important leaders of the group are Persian origin, it is believed that the Persian culture has a great impact on the formation of the group (Uyar, 2012, p. 303).<sup>4</sup>

It has been seen that due to extremist characteristics of Shi'ite and group during the emerge of this sect, they had discredited and externalized the group and its leader - (Friedman, 2010, pp. 71-2; Keser, 2013, p. 148; Uyar, 2012, p. 302). Due to this reason, Nusayris were considered as a part of Rafizi groups in the early period Shi'ite sources and it was claimed that Nusayris have extreme views as they considered some halal acts as illicit and some illicit acts as halal (Kummi-Nevbahti, 2010, pp. 238-9; el-Fil, 1990, pp. 20-21; Öz, 1997).

It is believed that the Ahl al-Bayt Culture and Solidarity Association (EHDAV) can be one of the typical institutional structures of this group (Ehl-i Beyt Kültür ve Dayanışma Vakfı [EHDAV], 2014). Moreover, it is understood that the ASDA (Akdeniz Sosyal Dayanışma, Eğitim, Sağlık ve Kültür Vakfı [ASDA], 2014). Foundation which has a historical institutional significance for the group has turned into a body which prioritize the Caferi identity.

### ***Traditional Nusayri Identity: A Tradition that Resists Change***

Prominent religious figures of Nusayrism did not accept the heavenly characteristics of Prophet Ali as it is mentioned in the Kitabul Mecmu but made references to some of -supra-human sides of Ali by not highlighting his divinity (Turan, 1997; Üzümlü, 2000, p. 182). However, even if various degrees of godhead attributed to Prophet Ali is hidden in certain level in Nusayrism, all women and men believe that the Prophet Ali is God (Baha Said Bey, 2000, pp. 182-183; Över, 2011, pp. 44-45).

3 See Aydın, 2014

4 The fact that first four founder of the sect as well as majority of its members are Persian origin, urges the suspicion that the early founders of Nusayrism had the feeling of vengeance as they did not digest that Arabs have invaded the Persian country and attempted to fuel their hatred against the Caliph Omer while showing their love to Caliph Ali and distorted the religion (Batur, 2013, p. 58). For example, they cursed Arab origin Yezid who murdered Prophet Hüseyin while they grace Persian origin Ibn Mülcem who murdered Prophet Ali and they condemn those who cursed his name (Hatib, 1984, p. 365).

### ***Dilemma of Relationship/Non-relationship between Nusayris and Anatolian***

Relationship between Nusayris and Turkish Alawites shows a patchy appearance in itself. In addition to theological, practical and historical aspects of the issue, there are some elements displaying the parameters of Nusayri and Turkish Alawite relation<sup>5</sup> (Melikoff, 1994).

- a) Left-leaning Nusayri young people living in metropolitans wish to define their identity with Alawite identity or Anatolia Alawism instead of Caferi identity. Despite the oppositeness of this situation within itself, it is believed that Turkish Alawite group is the most comfortable social group for Nusayri youngsters during the transformation process (Gülçiçek, 2005; Kahlioğulları, 2012).
- b) Despite the existence of various theological, historical and practical differences, the Alawite superordinate identity strategically allows these groups to become organized with political purposes (Arinberg-Laanatza, 2003, p. 214; Demirbaş, 2004, p. 6).
- c) Group identity differences are ignored for political/ideological purposes in this unity. (Atıcı, 2014) From this point of view, supporters of both Turkish Alawism and Nusayrism have the intention of forming a strong sub religious group by forming alliance. This shows the effort to cyclically find ways of cooperation within the context of Turkey and Syria relations while the ties between two countries seriously damaged due to incidents experienced in Syria since March 2011 (Mertcan, 2014, p. 305).
- d) Some Nusayris have the intention to base the root of Anatolian Alawite faith to their own faith and their ethnical roots to their own ethnical groups by adopting a "Alawite-centric" approach (Engin, 2013). In this context, they explain the language difference between themselves and Anatolian Alawites by saying that, "They have immigrated to Anatolia from Lazkiye and they forgot their own language."

### ***Lost Christians: Imaginary Archeological Group Wanted to be Kept in the Reserve***

One of the answers to the question about who the Arab Alawites are is the fabricated identity claiming that they are a lost Christian group. When the places where the esoteric and Shi'ite tendency sects born is considered, it can be seen that these places were the center of religions such as Zoroastrianism, Christianity, Judaism before the Islamist invasion (Friedman, 2010, p. 67; Uyar, 2012, p. 322).<sup>6</sup> Some traditions, ceremonies and belief of these religions can be said to influence Nusayrims.

### **Conclusion**

Even though, it is currently presented sometimes as a part of Anatolian Alawite history and culture, sometimes a part of Iranian type of Shi'ism, sometimes as the continuation of Hittite Turks, sometimes as a part of old Arab community remained from the Sahabe Period or sometimes as a proud oppressed community due to class struggle with its leftist identity,

5 Despite the fact that American archives include a number of data concerning Nusayris such a population figures, there is no reference to the Turkish Alawites and Nusayri's are always evaluated with other groups such as Nizari-Ismaili etc. (Beşe, 2010, p. 164).

6 See, Togayhan (2005), & Bilgili (2010).

It is seen that Nusayrism is highly different from Anatolian Alawism, Shi'ism, Hittite Turks, Sahabe successor community and Marxist class community in terms of both their history of religion, rhetoric-religious rituals as well as in terms of language and social. Despite this difference and despite the fact that they are a minority in the region they live in and even they are accused of being perverse by other groups of their region and experience constant wars in their region, Nusayris is a group that maintains its existence for more than thousand years as a phenomenon.

It is possible for a Nusayri to officially give the impression of being a typical Sunni or Shi'ite strictly following the Koran and Sunnah while glossing inside his own group and during his communication with the other members of the group and applying deception in his relations with others. Due to this reason, impact of this religious belief should not be disregarded in the classification and statement of their views. However, it is fact that rapid transformation of the whole world disclosed the well-kept secrets of this group or rendered the meaning of them. Therefore, it is possible to see that this group going through a transition which tends to approach different alliances and perceptions as a result of theological, theo-strategical, political globalization. Hence, it is necessary to avoid Othering while making sectarian emphasizes while evaluating the political dimension of incidents in Syria. In addition to making the mistake of identifying this structure which already includes many difference within itself to an unique center, this approach also directly found the basis of polarizations that may harm the internal peace of social integrity of Turkey. Moreover, it is understood that including Nusayris under the roof title of Alawite includes many theological, sociological and anthropological mistakes. It is seen that the recent civic and religious organizations of group members reflect this difference.

## Kaynakça/References

- Akdeniz Sosyal Dayanışma, Eğitim, Sağlık ve Kültür Derneği. (2014). *Güney Alevileri ve mescit gerçeği*. <http://www.asdavakfi.org/guney-alevileri-ve-mescit-gercegi.php> adresinden 21 Şubat 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Akkapı Kültür Yardımlaşma ve Eğitim Derneği. (2014). *Tüzük*. <http://www.akkapiakyed.com/tuzuk.pdf> adresinden 9 Haziran 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Aksoy, E. (2010). Nusayrilerin sosyal yapıları ve Cumhuriyetin ilk yıllarında Türkiye'de yaşayan bu topluluğa devletin yaklaşımları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54, 199-212.
- Aringberg-Laanaatza, M. (2003). Türkiye Alevileri, Suriye Alevileri: Benzerlikler ve farklılıklar. T. Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere (drl.), *Alevi kimliği* içinde (s. 295-214). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları.
- Aslan, C. (2009). *Fellahların sosyolojisi, Arapşakları, Nusayriler, Hasibiler, Kilaziler, Haydariler, Arap Alevileri*. Adana: Karahan Yayınları.
- Atıcı, H. (2014). *Tarihte ve günümüzde Nusayri adı*. [http://www.akadadana.org/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=25:tarihte-ve-g%C3%BCn%C3%BCmde-nusayri-adi](http://www.akadadana.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=25:tarihte-ve-g%C3%BCn%C3%BCmde-nusayri-adi) adresinden 15 Mart 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Aydın, A. (2009). *Nusayri inanç ve toplum önderlerinden Nasrettin Eskiocak ile söyleşi*. <http://www.gizlimabet.com/archive/index.php/t-8938.html> adresinden 14 Mayıs 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Aydın, S. (2014). *Bir yalan ne kadar sürdürülebilir: Suriye Cumhuriyeti bir Alevi devleti midir?* [http://www.alevifed-erasyonu.org.tr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1122:bir-yalan-ne-kadar-suerdueruelebilir-suriye-cumhuriyeti-bir-alevi-devleti-midir&catid=37:makaleler&Itemid=265](http://www.alevifed-erasyonu.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=1122:bir-yalan-ne-kadar-suerdueruelebilir-suriye-cumhuriyeti-bir-alevi-devleti-midir&catid=37:makaleler&Itemid=265) adresinden 14 Şubat 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Baha Said Bey. (2000). *Türkiye'de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî zümreleri* (yay. hzl. İ. Görkem). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Batur, R. (2002). *Nusayrîliğin teşekkülü ve inanç sistemi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Batur, M. R. (2013). Nusayrîliğin teşekkülü ve inanç esasları. *İnsan & Toplum*, 3(5), 55-84.
- Beşe, A. (2010). İngiliz ve Amerikan kayıtlarında Nusayrîler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54, 159-182.
- Bilgili, A. S. (2010). Osmanlı arşiv belgelerinde Adana, Tarsus ve Mersin bölgesi Nusayrîleri (19-20. yüzyıl). *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54, 49-78.
- Bulut, H. İ. (2011). *İslam mezhepleri tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Can, Ş. (2011). *Nusayrîlik: Sır ve direniş*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çelik, N. (2014). *Mihrac Ural'a mektup*. <http://mirural.blogspot.com.tr/2008/07/mihrac-urala-mektup.html> adresinden 4 Haziran 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Dalkılıç, M. (2008). *Nusayrîyah: An esoteric living religious sect in the secular milieu of Turkish Republic*. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17, 49-68.
- Demir, T. ve Özdemir, N. (2010). Avrasya Televizyonu'nda yayımlanan "48 Perşembe" adlı programda Nusayrîlerle yapılan söyleşi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54, 267-278.
- Demirbaş, E. (2004). *Etnik azınlıklar, kültürel entegrasyon ve medyada temsil: Nusayrî topluluğu örneği*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Doğruel, F. (2005). *Hatay'da çoketnikli ortak yaşam kültürü: İnsaniyetleri benzer*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dönmez, M. (2007). Sosyal değişim sürecinde Hatay Aleviliği. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 14(44), 141-154.
- Ecevitöglü, P. (2011). Aleviliği tanımlamanın dayanılmaz siyasal cazibesi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 66(3), 137-156.
- Ehl-i Beyt Kültür ve Dayanışma Vakfı. (2014). *Amacımız*. <http://www.ehdav.org/amacvehedef.html> adresinden 11 Mayıs 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Ener, K. (1993). *Tarih boyunca Adana Ovasına bir bakış*. Adana: Hakan Ofset.
- Engin, İ. (2013). *Hatay Nusayrîlerinde din ve dini algılayış*. <http://ismail-engin.blogspot.com.tr/2013/07/ismail-engin-hatay-nusayrilerinde-din.html#more> adresinden 15 Şubat 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Er, P. (2010). Sözlü gelenekten derlemelerle Hatay Alevileri (Nusayrîler) ve inanç esasları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54, 277-290.
- Eskioçak, N. (2006). Röportaj. A. Aydın (drl.), *Günümüz Alevi, Bektaşî, Mevlevî, Nusayrî inanç ve toplum önderlerinin görüş ve düşünceleri içinde* (s. 429-470). İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- Eskioçak, N. (2009). *Alevilik nedir?* Antakya: Alevî İslam İnancını Yaşatma Derneği.
- el-Fil, S. M. A. (1990). *en-Nusayriyye (I)*. Kahire: Dâru'l-Menar.
- Firro, K. (1999). Nusayrîliğin milliyetçilik ve millî devlete adaptasyonu. *Tarihi kültürel boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşîler, Nusayrîler Sempozyumu bildirileri içinde* (s. 209-217). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Friedman, Y. (2010). *The Nusayrî-Alawîs*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Garden City N.Y.: Double-day Anchor.
- Gülüççek, A. D. (2005). Nusayrî Aleviler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, XI(34), 269-280.
- Güney Eğitim Vakfı. (2014). *Hakkımızda*. <http://www.guneyegitimvakfi.org.tr/hkm.asp> adresinden 09 Haziran 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Güngör, Ö. (2012). "Yolda Caferî" olmanın sosyolojik anlamı: Alevilik Caferîlik ilişkisi. *Turkish Studies*, VII(4), 1939-1959.
- Hatib, M. A. (1984). *Harekatu'l-Batinîyye fi'l-alem'l-İslam* [İslam âleminde Bâtînilik]. Amman: Mektebetü'l-Aksa.
- İskenderun Güney Eğitim Vakfı. (2014). *Hakkımızda*. [http://igev.net/index.php?option=com\\_content&view=article&id=72&Itemid=53](http://igev.net/index.php?option=com_content&view=article&id=72&Itemid=53) adresinden 4 Haziran 2014 tarihinde edinilmiştir.
- İslami Gündem. (2012). *Anadolu Alevisinin Suriye Nusayrîleri ile alakası yoktur*. <http://www.islamigundem.com/anadolu-alevisinin-suriye-nusayrileri-ile-alakasi-yoktur-makale-2400.html> adresinden 8 Mayıs 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Kahlioğulları, K. (2012). Hatay'da hoşgörünün kaynağı Nusayrîler. M. Karasu (Ed.), *Nusayrîlik ve çokkültürlülük içinde* (s. 125-132). Adana: Karahan Kitabevi.

- Keser, İ. (2002). *Nusayriler, Arap Aleviliği*. İstanbul: Çiviyazıları Yay.
- Keser, İ. (2006). *Kentsel dinamikler ve kamusal alan farklılaşması: Adana Nusayrileri*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Keser, İ. (2013). *Nusayri Alevilik*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Kummi/Nevbahtı. (2010). Şii Firkalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/Fıraku's-Şia) (çev. H. Onat, S. Kutlu, S. Hizmetli ve R. Şimşek). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kurtuluş, S. (2014). *Hatay Sorunu Kemalizmin ilhak zincirinde Hatay*. [http://alevikulturmerkezi.blogspot.com.tr/2013/07/hatay-sorunu-kemalizmin-ilhak.html\\_adresinden](http://alevikulturmerkezi.blogspot.com.tr/2013/07/hatay-sorunu-kemalizmin-ilhak.html_adresinden) 21 Mayıs 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Melikoff, İ. (1994). *Uyur idik uyardılar, Alevilik-Bektaşilik araştırmaları*. İstanbul: Cem Yayınları.
- Mertcan, H. (2014). *Türk modernleşmesinde Arap Aleviler*. İstanbul: Karahan Kitabevi.
- Olsson, T. (2003). Dağlıların ve şehirliğin irfan'ı, Suriyeli Alevilerin ya da Nusayrilerin mezhebi. T. Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere (drl.), *Alevi kimliği* içinde (s. 215-237). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları.
- Onarlı, İ. (2006). *Arap Aleviliği (Nusayriler)*. İstanbul: Etik Yayınları.
- Önder, A. T. (2002). *Türkiye'nin etnik yapısı: Halkımızın kökenleri ve gerçekler*. İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Över, G. (2011). *Nusayrilerde kadın*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- Öz, M. (1999). "Nusayriyye". *Tarihi ve kültürel boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler -sempozyumu bildirileri-* içinde (s. 181-193). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Öz, M. (2007). Sefir. *DİA* içinde (C. XXXVI, s. 304). İstanbul: TDV Yayınları.
- Palabyık, H. (2010). Dini inançları ve özellikleri bakımından Nusayrilik. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54, 19-48.
- Reyhani, M. (1997). *Tarihte Aleviler*. İstanbul: Can Yayınları.
- Sarıkaya, S. (2015). *Türklerin İslamlaşma süreçlerinde mezheplerin ve tarikatların yeri*. <http://www.msaffets.com/wp-content/uploads/T%C3%99CRK-MEZHEP.pdf> adresinden 18 Mayıs 2015 tarihinde erişilmiştir.
- Sertel, E. (2005). *Dini ve etnik kimlikleriyle Nusayriler (Arap Alevileri)*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Şehristânî, M. (2011). *Milel ve nihâl* (çev. M. Öz). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Tankut, H. R. (1938). *Nusayriler ve Nusayrilik hakkında*. Ankara: Ulus Yayınları.
- et-Tavil, M. E. G. (2004). *Arap Alevilerinin tarihi, Nusayriler* (çev. İ. Özdemir). İstanbul: Çivi Yazıları.
- Togayhan, A. (2005). Kültürel farklılıklar ekseninde Nusayrilik üzerine bir din sosyolojisi araştırması: Mersin Arap Aleviliği örneği. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(14), 57-91.
- Turan, A. (1996). Kitabu'l Mecmu'u'nun tercümesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 5-18.
- Türk, H. (2005). *Nusayrilik ve Nusayrilikte Hızır inancı*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Türk, H. (2013). *Anadolu'nun gizli inancı Nusayrilik: İnanç sistemleri ve kültürel özellikleri*. İstanbul: Kaknüs.
- Türkdoğan, O. (1995). *Alevi Bektaşî kimliği*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Uluçay, Ö. (2003). *Nusayrilik, İnanç esasları-tenasuh (reenkarnasyon)*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Uluçay, Ö. (2010). *Arap Aleviliği Nusayrilik*. Adana: Gözde Yayınevi.
- Uyar, M. (2012). *Nusayrilik*. H. Onat ve S. Kutlu (Ed.), *İslam mezhepleri tarihi el kitabı* içinde (s. 299-340). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Üzüm, İ. (2000). Türkiye'de Alevi/Nusayri önderlerinin eserlerinde inanç konularına yaklaşım. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 4, 173-187.
- Üzüm, İ. (2007). Nusayrilik. *DİA* içinde (C. XXXIII, s. 270-274). İstanbul: TDV Yayınları.

# Post-Laik Türkiye?: AK Parti İktidarları ve Güncellenen Laiklik Sözleşmesi

Edip Asaf Bekaroğlu\*

**Öz:** 2002 sonrasında Türkiye’de otoriter laiklik anlayışının sona ermesi anlamında post-laik bir dönemin başladığı iddia edilebilir. Oysa cumhuriyet tecrübesinin din-devlet ilişkilerinin genel mizacında baştan beri İslam’ın belli bir yorumu öncelenmiş, 1946’da başlayan çok partili hayatta birlikte heterodoks cemaatler de fırsat alanlarını değerlendirerek etki alanlarını genişletmiştir. Yani 2002’ye kadar katı ve sabit bir laiklik uygulamasından söz etmek mümkün değildir. Tüm diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye’de de dinin kamusal hayattaki yeri pragmatik olarak düzenlenmiş ve yeni oluşan şartlara göre güncellenmiştir. Bu *pragmatik laiklik sözleşmesi* olarak tanımlanabilir. Türkiye’nin laiklik sözleşmesi de 2002 sonrasında AK Parti iktidarı ile oluşan yeni güç dengeleri bağlamında güncellenmiştir. Bu anlamda cumhuriyet tecrübesi içerisinde bir kopuş değil süreklilik vardır.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye, AK Parti, Post-Laik, Laiklik Sözleşmesi.

**Abstract:** The 2002 electoral victory of the AKP is regarded as the beginning of post-secular Turkey, implying the end of an authoritarian Turkish secularism. However, Turkey’s *pragmatic secular contract* forged with the formation of the republic always made a friendly version of Islam a partner to the state. After the introduction of multi-party politics in 1946, heterodox forms of Islam flourished by utilizing new political opportunities. Hence, it is misleading to talk about a strict and static secularism in Turkey. The place of religion in the public sphere was always pragmatically arranged by the state, and this situation merely updated itself with the arrival of AKP rule. In this regard, there is continuity rather than rupture in the republic’s practice of secularism.

**Keywords:** Turkey, AKP, Post-Secular, Secular Contract.

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

İletişim: edipasaf@istanbul.edu.tr. Adres: İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt, Fatih, İstanbul.

DOI: [dx.doi.org/10.12658/human.society.5.9.M0131](https://doi.org/10.12658/human.society.5.9.M0131)

İnsan ve Toplum, 5(9), 2015

## Giriş

Türkiye, İslam dünyası içinde kendisini istisnai bir devlet olarak görür. Bu istisnai olma halinin merkezinde Türkiye'nin laik bir ulus-devlet olma vasfı yer almaktadır. Daha sonra buna demokratik olma vasfı da eklenmiştir. Türkiye'nin kendisi hakkındaki bu tahayyülü birçok Batılı sosyal bilimci tarafından da desteklenmektedir. Sözgelimi Bernard Lewis (1965) laik bir demokrasi olan Türkiye'nin Müslüman Orta Doğu'da münferit bir örnek olduğunu söyler. İlginç bir şekilde "Müslüman bir laik demokrasi" olma söylemi Türkiye'deki ideolojik ve siyasi ayrımları kesmekte ve laikler, muhafazakârlar, milliyetçiler, sosyalistler veya komünistler tarafından paylaşılmaktadır. Bu söylemin en manidar ifadelerinden biri de Recep Tayyip Erdoğan'dan gelmiştir. Arap Baharı sonrasında Kuzey Afrika ülkelerine gerçekleştirdiği gezinin Mısır durağında Erdoğan şu ifadeleri kullandı: "Türkiye'de anayasa laikliği, devletin her dine eşit mesafede olması olarak tanımlar. Laiklik kesinlikle ateizm değildir. (...) Ben Mısır'ın da laik bir anayasaya sahip olmasını tavsiye ediyorum. Çünkü laiklik din düşmanlığı değildir. Laiklikten korkmayın. Umarım ki Mısır'da yeni rejim laik olacaktır." Görüldüğü gibi laiklik vasfı dindar (hatta kimilerine "İslamcı") bir başbakan tarafından Türkiye'nin İslam ülkelerine model olmasının en önemli unsurlarından biri olarak sunulmaktadır.

Öte yandan Türkiye'nin ne kadar laik olduğu veya ne türden bir laikliğe sahip olduğu ile ilgili tartışmalar ise devam etmektedir. Türkiye'nin Fransa'yı model alarak kamusal alanda dine müsamahasız katı bir laiklik anlayışına sahip olduğu veya tam tersine Türkiye devletinin milli kimlik inşasında Sünni İslam ile her zaman özel bir ilişki kurması sebebiyle yeterince laik olmadığı iddia edilebilir. Bu tartışma Türkiye laikliğinin devletin yararına dini kontrol eden bir tür mü olduğu yoksa hem devletin hem de dinin yararı için dini devletten ayırmayı mı tercih ettiği sorusu etrafında yürümektedir (Davison, 1998). Belli laiklik uygulamalarının Türk siyasi hayatında belli dönemlere damga vurduğu iddiaları ise özellikle 2002'den itibaren Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) iktidarları ile yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Buna göre Türk laiklik tecrübesini iki döneme ayırmak mümkündür: 2002 öncesini kapsayıp Fransa modelini örnek alan otoriter (veya cumhuriyetçi/"dışlayıcı") laiklik ve AK Parti iktidarı ile başlayıp Anglo-Sakson modeli benimseyen demokratik (veya muhafazakâr/"pasif") laiklik (Kuru, 2007, s. 590). Benzeri bir şekilde 2002 sonrası Türkiye'yi otoriter laikliğin sona ermesi ve devletin din ile barışık hale gelmesi anlamında "post-laik" olarak tanımlayanlar da vardır (Göle, 2012).

Oysa Türkiye laikliği bu türden kavramsallaştırmalar, dönemselleştirmeler ve modellemeler ile ifade edilemeyecek kadar müphem bir tecrübedir. Bu denemeler gerçekliği sadece basite indirgemekte, aynı zamanda onu tahrif de etmektedir. Dolayısıyla bu makalede birbirine zıt modellerden hangisinin Türkiye'yi en doğru şekilde yansıttığı veya hangi dönemde ne tür bir laikliğin uygulandığı şeklinde devam eden verimsiz tartışmaya girilmeyecektir. Makalenin temel iddiası birçok çalışmada 2002 öncesine atfedilen dinin kamusal hayattan radikal bir biçimde dışlanması uygulamasının cumhuriyet tarihinde 1930'lara ve 1990 sonlarına münhasır bir sapma olduğu, din-devlet etkileşimindeki mizacının ise pragmatik bir şekilde ve genellikle dine çeşitli alanlar açarak değiştiği ve güncellendiği yönündedir. *Pragmatik laiklik sözleşmesi* olarak adlandırdığım bu durum sadece Türkiye'ye has değil, dünya genelinde yaygın bir pratiktir. Bu makalede önce pragmatik laiklik sözleşmesi kavramını izah edilecek ve sonra Türkiye laikliğinin müphem doğası devlet elitlerinin ve siyasetçilerin din-devlet ilişkilerini güç mücadelelerinde pragmatik bir şekilde araçsallaştırmaları

bağlamında analiz edilecektir. Daha sonra T¼rkiye laikliğinin en net tezah¼rlerinden biri olan 28 Şubat s¼reci incelenecektir. Ve son olarak on ¼ç yıldır s¼ren AK Parti h¼k¼metlerinin T¼rkiye'deki laiklik pratiği bağlamında ne anlama geldiği ve bir post-laik d¼neme geçilip geçilmediği tartışılacaktır.

### **T¼rkiye'nin Laiklik S¼zleşmesi: İhtiras ve M¼phemiyet**

Westphalia'dan beri devletler kendi egemenlik alanındaki çoğunluk ve azınlık dinlerinin kamusal alandaki yerinin ve rol¼n¼n ne olacağını yine kendi spesifik şartları bağlamında belirlemektedir. Bu anlamda laiklik s¼zleşmesi baştan beri pragmatiktir ve ilgili topluma ¼zg¼d¼r. Diğer bir ifadeyle, din ve devlet ilişkilerini d¼zenlemenin evrensel bir mizacı yoktur. Laiklik s¼zleşmesinin pragmatikliğini daha da belirgin hale getiren durum yeni şartlara g¼re s¼zleşmenin s¼rekli g¼ncellenmesidir. Din ile devlet arasında veya dini grupların kendi arasında değişen g¼ç ilişkileri sonucunda laiklik s¼zleşmesinin kapsamı değişebilir. Mesela son d¼nemlerde ¼zellikle Avrupa toplumlarına g¼ç yoluyla gelen yeni dini grupların yerleşik dini gruplara verilen hak ve imtiyazların kendilerine de verilmesini talep etmeleriyle laiklik s¼zleşmelerinde uzun bir aradan sonra g¼ncellemeler yapma ihtiyacı hasıl olmuştur. Laiklik s¼zleşmesinin pragmatik olması, din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması şeklinde yapılan ¼ok yaygın bir laiklik tanımını sorgulamamızı da beraberinde getirir. Din ile devletin n¼fuz alanlarının katı bir şekilde ayrılması tarihin hiçbir d¼neminde gerçekleşmediği gibi "ne toplumlar ne de devletler tamamıyla sek¼lerleřmiřtir" (Bader, 2012, s. 13). Veit Bader (2009, 2012) ve Alfred Stepan (2000) tarafından yapılan ayrıntılı analizlerde de g¼r¼ld¼đ¼ gibi din ile devletin net bir şekilde ayrımı Batı toplumları i¼in bile sadece bir efsanedir. Her ¼lkede resmi bir kilise olmasa bile kamusal alanda ve toplumsal hayatta imtiyazlı veya belli avantajlara sahip çoğunluk dinleri bulunmakta, bir takım dini rit¼eller veya t¼renler siyasetin veya hukukun resmi olmasa da team¼ller gereği olağan bir parçası olarak g¼r¼lmekte, dini okullar ve ibadethaneler kısmen veya tamamen h¼k¼metler tarafından finanse edilmekte, dini siyasi partiler faaliyet g¼sterebilmekte veya belli dini gruplar belli konularda muafiyetlere sahip olabilmektedir. ¼rneđin İngiltere'de Anglikan Kilisesi resmi kilisedir, Lordlar Kamarası'na temsilciler g¼ndermektedir ve bir¼ok devlet t¼reninde ¼nemli bir akt¼rd¼r. Amerika Birleşik Devletleri'nde resmi bir kilise olmasa da okullarda, mahkemelerde, hatta siyasi seremonilerde dini etkiler ¼ok a¼ıktır. Avrupa'nın bir¼ok h¼k¼meti ise sosyal devletin gereği olarak dini okullara devlet b¼t¼cesinden pay ayırmaktadır. Bu ¼rnekler ¼ođaltılabilir. En ihtiraslı laiklik tecr¼belerinde bile din toplumsal hayattan silinmemiş, ya ¼zel alanda ya da eğitim, sağlık, sosyal hizmet gibi kamusal alanlarda kurumsallaşmıştır (Delanty, 2008, s. 82). Din ile devletin en katı ayrımlarından biri olarak bilinen Fransa'da bile m¼phem uygulamalar s¼z konusudur. Fransa'da bir yanda bařt¼rt¼s¼ gibi dini semboller bazı kamusal kurumlarda yasaklanırken M¼sl¼manlarla ilgili konuları m¼zakere edebileceği bir ¼atı ¼rg¼tlenmesinin (*le Conseil Fran¼ais du Culte Musulman*) kurulmasını desteklemiştir (Lawrance & Vaisse, 2006). Kısacası, devletler dinin kamusal rol¼n¼n sınırlandırılması ile ilgili egemendirler, ancak bu egemenliklerini icra ederken dini grupların taleplerini dikkate alma gereği duymaktadırlar. Dinin kamusal rol¼n¼n sınırları ise verili değildir ve g¼ncellemeye a¼ıktır. Yine de en nihayetinde her egemen devlet çoğunluk ve azınlık dinlerinin kamusal durumunun belirlenmesi ile ilgili bir takım h¼k¼mler ve koşullara sahip olabilmektedir.



Fransa'da, İngiltere'de, ABD'de, Türkiye'de veya herhangi bir başka devlette laiklik, dinin toplumdaki silinmesi anlamına gelmemiş, kamusal hayatta hangi şartlarla yer alacağına bir düzenlemesi olmuştur. Kamusal alanın sınırları ve bu alanda dinin rolü her ülkede farklı bir şekilde tanzim edilmiş, din ile devlet ayırımında olduğu gibi kamusal alan ile özel alan da hiçbir yerde birbirinden net bir şekilde ayrılmamış ve dinin, özellikle de çoğunluk dininin, toplumsal ve siyasi fonksiyonu farklı şekillerde devam etmiştir. Dolayısıyla, laik demokrasiler kendi içinde bir çelişki barındırır. Bir yanda, her dini grup kamusal alanda ifade ve ibadet özgürlüğüne sahiptir, diğer yanda ise resmi dinlerin veya toplumsal ve kültürel olarak imtiyazlı dini grupların varlığı sebebiyle azınlık dinleri yapısal ayrımcılığa tabidir.

Türkiye'nin laik demokrasisi de aynı çelişkiyi içinde barındırmaktadır. Ancak Türkiye laikliğinin müphemiyeti bir miktar daha fazladır. Öncelikle Türkiye, dini kamusal hayattan dışlayıp özel hayata hapseden cumhuriyetçi laiklik modeline veya resmi bir kilise (dini otorite) kurup dini işleri onun aracılığı ile düzenleyen muhafazakâr laiklik modeline uymamaktadır. Her ne kadar dini sembollerini bürokrasi, eğitim, ordu gibi kamusal kurumlardan tamamıyla dışlamayı amaçlayan çok ihtiraslı bir laiklik anlayışına sahip olsa da Türkiye aynı zamanda Sünni İslam'ın ortodoks bir versiyonuna öncelik vermekte, bunun dışında kalan Sünni cemaatleri ve tarikatları, Sünni olmayan mezhepleri ve gayrimüslim grupları dışlamaktadır (Gellner, 1997). Örneğin, dini işleri düzenleme işlevi gören Diyanet İşleri Başkanlığı hükümete bağlı ve ortodoks Sünni anlayışı ile faaliyet gösteren bir kurumdur. Devlet okullarındaki zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde yine ortodoks Sünni inancı ve pratiği aktarılmaktadır. Veya İmam Hatip Okulları devlet tarafından aydınlanmış Sünni din adamı yetiştirme amacıyla kurulmuştur.<sup>1</sup>

Türkiye'deki laiklik uygulamasının bu müphemliği ulus inşa sürecinde yaşanan bir takım komplikasyonlardan kaynaklanmaktadır. Yıkılan Osmanlı İmparatorluğu'nun üzerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti yeni konumunu ve kimliğini eski rejimden yani Osmanlı'dan kopuş şeklinde tarif etmiştir. Dankwart A. Rustow (1985) bunu "yeni bir Türk" insanı ve milleti inşa etmeyi amaçlayan bir "kültürel devrim" olarak tanımlamıştır. Aslında 18. Yüzyıl'dan beri Osmanlı'daki reformcular bir takım modern/seküler/Batılı<sup>2</sup> unsurları eğitim, bürokrasi veya hukuk gibi alanlara dâhil etmeye başlamışlardı. Bu önce Osmanlı sistemine "yeni unsurların sızdırılması" şeklinde, sonraları ise "geleneksel sistemin dışında yeni ve daha iyi bir şeyler" in var olduğunun kabulüyle daha sistematik değişimler olarak tezahür etmiştir (Berkes, 1957, s. 49). Yine de Cumhuriyet ile birlikte laikleşmenin yukarıdan aşağıya bir ulus inşa etme projesinin en ihtiraslı bileşeni olarak uygulanması yeni bir durumdur. Yeni Türkiye'nin kurucuları ilerlemenin önündeki en büyük engel olarak İslam'ı teşhis etmişler, İslam'ın kitleler üzerindeki etkisinin azaltılması suretiyle ilerlemenin otomatik olarak gerçekleşeceğine inanmışlardı.<sup>3</sup> Öte yandan İslam'ın yok edilmesi mümkün olmadığına göre kendi haline bırakıl-

1 Başta Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere cumhuriyetin din ile kurmuş olduğu kurumsal ilişkilerin iyi bir analizi için bkz. Kara (2000).

2 Osmanlı/Türk modernleşmesinin aktörleri için bu üç kavram aynı anlama geliyor olsa da yapılanları meşrulaştırmak açısından Batılılaşma yerine "medenileşme" kavramının tercih edildiği görülmektedir (Heper, 1985, s. 50). Modernleşme teorisine inanan bu reformculara göre gelişme ile din arasında negatif bir ilişki olmalıydı, yani toplum modernleştikçe seküler bir zihniyete sahip olacaktı. Bunun en meşhur ifadelerinden biri de Abdullah Cevdet (1914) tarafından dile getirilmiştir: "Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle, dikenliyle isticnas etmeye mecburuz."

3 Bu konuda iyi bir analiz için bkz. Doğan (2010).

ması daha tehlikeli g¼r¼lm¼ř ve kontrol edilmesi y¼n¼nde bir strateji benimsenmiştir. Hatta modernite ile uyumlu bir İşlam anlayışının faydalı olacağı bile d¼ř¼n¼lm¼řt¼r. B¼ylece Cumhuriyet'in kurucuları din ile ilgili "ikili bir s¼yem" y¼r¼tm¼ř, laik/milliyetçi gündem terk edilmeden İşlam'ın kullanışlı bir versiyonunu partner olarak se¼erek toplum ¼zerindeki etkisini kontrol etmeyi ama¼lamıřtır (Cizre, 1996). Burada tercih edilen partner, devlet ve d¼zen yanlısı tutumu, eğitimi destekleyen ¼đretisi ve g¼venilir karakteri dolayısıyla "¼st"/ortodoks İşlam olmuş, kontrol edilmesi g¼ç olan "alt"/heterodoks İşlam ise yasaklanmıştır. Modern cumhuriyetin hem milli kimliğe bir i¼erik kazandırması hem de İşlam'ın istenmeyen etkilerini kontrol etmesi i¼in ortodoks İşlam'ı sisteme d¼hil edilmesi T¼rkiye laiklik tecr¼besinin m¼phemiyet derecesini arttırmıştır.

Bu stratejinin ne kadar başarılı olduğu konusunda farklı fikirler vardır. Gellner (1997) ve Rustow (1957) g¼rece başarılı bir ulus inşası ger¼ekleřtirilmesi ve ciddi bir kriz olmadan demokrasiye ge¼ilmesi gibi gerek¼elerle T¼rkiye'nin İşlam stratejisini onaylayan analizler yapmıştır. Hatta hilafet ve saltanatın ilgası, tekke ve zaviyelerin kapatılması, Latin alfabesinin kabul edilmesi ve kılık kıyafet d¼zenlemeleri gibi cumhuriyetin sert tedbirleri sebebiyle oluşan duygusal boşluğun bir miktar doldurulması ve b¼ylece yeni milli kimliğin meşrulaştırılmasında "y¼ksek İşlam" ¼nemli bir katkı yapmıştır denilebilir. Bu "ikili s¼yem" stratejisi ¼ok partili hayata ge¼tikten sonra merkez sağdaki siyasi elitlerin davranışını etkilemesi anlamında da başarılı olmuştur. Siyasi elitler de sivil ve asker devlet elitlerinin kendilerine a¼tıkları alanda ikili bir s¼yem benimsemişler, dini vurguyu se¼imlerde halktan destek almak i¼in kullanırken devlet elitlerini kışkırtmamaya gayret etmişlerdir (Cizre, 1996). Bu şekilde İşlam siyasi s¼yemde ve kamusal alanda kendine yer bulmuş, radikalleşmesi marjinalize edilebilmiştir. ¼te yandan, Mardin (1973) ve Yalman (1973)'a g¼re Cumhuriyetin din stratejisi "alt İşlam"ın kitleler nezdinde toplumsal ilişkiler kurmak, siyasi tercihleri y¼nlendirmek veya alternatif kimlikler veya modernlikler oluşturmak gibi alanlardaki g¼c¼n¼ ve dinamizmini g¼z ardı etmektedir. Veya G¼le (1997)'nin ifade ettiği gibi modern ile gelenekselin bir araya gelmesi ile organik bir melez k¼lt¼r¼n oluşma ihtimali de yok sayılmıştır. Bunlara karşın, alt İşlam'ın otonomisini abartmak ve laik reformların alt İşlam'a etkilerini k¼ç¼msemek T¼rkiye'de laikliğin yukarıdan aşağıya dayatılmasına rağmen nasıl konsolide olduğunu anlamamızı zorlaştıracaktır (Mert, 1994). Bunun i¼in T¼rkiye'de kendilerini laikliğin muhafızı olarak g¼ren devlet elitleri ile onların a¼tıđı alanda faaliyet g¼steren siyasi elitlerin etkileşimine daha yakından bakmakta yarar vardır.

### **Sistemin Muhafızları versus Sembolik İştila**

¼ok partili hayata ge¼tikten sonra, devlet elitleri stratejilerinin belli alanlarda başarısız olduğunu g¼rd¼ler. Her şeyden ¼nce İşlam'ın heterodoks versiyonları halen canlıydı ve buldukları her fırsatta toplumu etkilemeye devam etmekteydi. T¼rkiye'de demokrasiye ge¼iř tek parti iktidarının tek taraflı kararıydı. Ancak devlet elitlerinin ¼ok partili hayattan anladığı "rasyonel demokrasi" idi, yani aydın/laik vatandaşların bir araya gelerek kendi ¼ıkarlarını arka plana atıp ne istediğini bilemeyen halk adına en iyi olana karar vermesiydi (Heper, 1992). Halk adına en iyi olana karar verme işlevini tek partili d¼nemde T¼rkiye B¼y¼k Millet Meclisi (TBMM) ve Cumhurbaşkanı ¼stlenmekteydi. Ancak ¼ok partili hayata ge¼tikten sonra siyasi elitler kendilerinin ve se¼menlerinin ¼ıkarları doğrultusunda kararlar almaya

başlayınca, yani devlet elitlerine göre irrasyonel ve sorumsuz davranınca, TBMM "devletin mevkii" veya sistemin muhafızı olma konumunu kaybetmiş, bu işlev cumhurbaşkanı, sivil bürokrasi ve Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK)'ne geçmiştir. Zamanla bürokraside de ideolojik ve kimlik temelli farklılaşmalar oluşmaya başlayınca, devletin mevkii rolünü cumhurbaşkanlığı ve TSK paylaşmıştır (Heper, 1992, s. 145).

Tüm bu süreçte bir yandan laik devlet elitleri ellerindeki imtiyazları muhafaza etmeye çalışırken dindar kesimler de eğitim ve ticaret yoluyla yukarı doğru bir mobilizasyon gerçekleştirmeye gayret etmişlerdir (Çağlar, 2013, s. 47). Büyük oranda Milli Görüş partilerinde kanalize olan bu mobilizasyon ile dindar kesimler devlet elitlerinin ve onlar etrafındaki şehirli orta sınıfların geleneksel alanları kabul edilen üniversitelere, bürokrasiye veya siyasete dâhil oldukça, laiklik söylemi bu kesimlere karşı bir enstrüman olarak kullanılmıştır. Bu söyleme göre Batılı ve laik bir görünüme sahip olması gereken söz konusu alanlar İslami görünümlüler tarafından ele geçirilmektedir. Türk devriminin "içerikten ziyade sembollerle ilgili olması" (Cizre ve Çınar, 2003, s. 310) sebebiyle bu sembolik istila, sınıfsal mobilizasyonun devlet elitleri nezdindeki vahametini arttırmaktadır. Buna karşı bir önlem olarak devlet elitleri İslam'ın (veya herhangi bir istenmeyen unsurun) siyasetteki etkisini sınırlamak için askeri darbeler de dâhil olmak üzere bir takım yöntemlerle "rasyonel demokrasi"yi yeniden inşa etmiştir. Demokrasinin bu şekilde devam etmesi için her müdahale sonrasında var olan vesayet mekanizmaları güçlendirilmiş veya bunlara yenileri eklenmiştir (Özbudun, 2000). 1961 ve 1982 anayasalarında cumhurbaşkanının yetkilerinin bir parlamenter sistemde olmaması gerektiği kadar arttırılması veya Milli Güvenlik Kurulu ve Devlet Güvenlik Mahkemeleri gibi kurumlarla orduya bir demokraside olmaması gerektiği kadar siyasi ve hukuki roller verilmesi söz konusu vesayetin en öne çıkan örnekleridir. Bunlar sayesinde TSK artık askeri darbe yapmadan sivil siyasete müdahale etme enstrümanları kazanırken siyasetçilerde ise "askeri kızdırma korkusu" bir karakter bileşeni haline gelmiştir (Cizre, 2002).

1990'larda ise devlet elitlerinin ve vesayetçi sistemin toplumsal tabanının medya ve sivil toplum kurumları aracılığıyla oluştuğu görülmektedir. 1980'lerde Türkiye'de yaşanan liberalleşme reformları ile canlı ve bağımsız bir sivil toplumun oluştuğu yönündeki yaygın kabule karşın 1990'larda devletçi bir kültürün toplumda yaygınlaştığı, bu kültürün bir tür laik yurttaşlık dini haline dönüştüğü ve medyanın bu dinin vaizi işlevini üstlendiği görülmektedir. Navarro-Yashin (2002, s. 133) Refah Partisi (RP)'nin yükseldiği 1990'lı yılların ortalarında İstanbul'daki kamusal söylemleri analiz ettiği çalışmasında sivil toplum alanının gittikçe popülerleşen bir yurttaşlık dininin tezahürleri ile dolu olduğunu izlemiştir. Bu devletçi kültürün coşkulu asker uğurlamaları, futbol maçlarında şevkle milli marş okunması, pencerelere Türk bayrağı asma kampanyaları ve Cumhuriyet Bayramı kutlamalarının hiç olmadığı kadar popülerleşmesi gibi dışavurumlarının devletten hiçbir yönlendirme veya baskı gelmeden uygulanması 1990'ların en ayırt edici özelliklerinden biridir. Bu yurttaşlık dininin ve onun ritüellerinin yaygınlaşmasını Cumhuriyet'in yukarıdan aşağıya bir devrimle dayattığı Atatürkçülük ilkelerinin artık bir toplumsal tabana sahip olduğu şeklinde yorumlamak mümkündür. 1980 askeri darbesi sonrasında depolitize edilmeye çalışılan ve siyasi, toplumsal veya ekonomik anlamda farklı ve yaratıcı bir düşünce sunamayan siyasi partilerden birini tercih etmek zorunda kalan toplumun önemli bir kesiminde bu yurttaşlık dininin

yaygınlaşması anlaşılırdır.<sup>4</sup> 1990'ların bir diğer y¼kselen fenomeni ise Refah Partisi'dir. Merkez siyasi partiler tarafından dışlanan veya yeterince ¼nemsenmeyen kesimler, yeni yurttaşlık dinini benimseyemeyenler, b¼y¼k şehirlerde yaşayan alt sınıflar ve muhafazakår burjuvazi ve beyaz yakalılar için RP ¼nemli bir alternatif haline gelmiş ve bunun sonucunda 1995 seçimlerinde en y¼ksek oyu alarak Doğru Yol Partisi (DYP) ile bir koalisyon h¼k¼meti kurmuştur. Refahiyol olarak anılan bu h¼k¼met 28 şubat 1997 tarihli MGK'nın taleplerini yerine getirememesi sebebiyle yoğun baskı altında kalmış ve istifa etmek zorunda kalmıştır. Bu talepler devlet elitlerinin İşlam ile ilgili "ikili s¼ylem" stratejisinden bir kopuş olarak kabul edilebilir (Cizre ve ınar, 2003).

## 28 şubat S¼reci: İhtirasa D¼n¼ř

Devlet elitleri, T¼rkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca İşlam dinine açık bir d¼řmanlık g¼stermekten kaçınmışlardır. Siyasi hayatta da İşlami duyarlılıklara veya bu duyarlılıkların taşıyıcılarına yer verilmiştir. Mesela Milli G¼r¼ř partilerinin lideri Necmettin Erbakan'ın 1974-78 arasında kurulan koalisyon h¼k¼metlerinde başbakan yardımcısı olarak g¼rev alması rejim açısından bir problem teşkil etmemiş, 1980'lerde kom¼nizme karşı m¼cadelede İşlami siyasete açılan alan genişlemiştir. Peki, neden 1996'da Erbakan liderliğinde kurulan koalisyon h¼k¼metine tahamm¼l edilememiştir? ¼ncelikle 1990'larda İşstanbul ve Ankara ile birlikte birçok belediyeenin RP tarafından kazanılması ve sonra RP'nin h¼k¼met kurması ile geleneksel olarak dışlanan kesimlerin yukarı doğru sınıfsal mobilizasyonu artmıştır. Bu mobilizasyon hem imtiyazlı sınıfların ekonomik, toplumsal ve siyasi çıkarlarını tehdit etmiş hem de sembolik istila y¼n¼yle cumhuriyetin laik hassasiyetlerini rahatsız etmiştir. Kamusal alanda İşlami sembollerin g¼r¼n¼m¼n¼n yarattığı rahatsızlık bir yana, başbakanlık makamına cumhuriyet tarihinde ilk defa İşlamcı olarak kabul edilen bir siyasi hareketin liderinin oturması devlet elitlerinin rıza g¼sterebilecekleri bir durum değildi. İkinci fakt¼r, TSK'nın Soğuk Savaş sonrası d¼nemde halihazırda değişen tehdit algılamasıdır. Sovyet Rusya ve kom¼nizm tehdidi ortadan kalktıktan sonra "irtica" ve K¼rt siyaseti iki i tehdit olarak TSK'nın ¼ncelikli meseleleri haline gelmiştir. Bu tehdit algılaması T¼rkiye siyasetinin iki ¼nemli bileşeninin g¼venlik parantezi içine alınmasını ve dolayısıyla siyasetin alanının daraltılmasını beraberinde getirmiştir. G¼venlik anlayışındaki bu değişim hem TSK'nın resmi belgelerine hem de komuta kademesinin açıklamalarına yansımıştır. ¼rneđin, Milli Savunma Bakanlığı'nın 1998 ve 2000 tarihli Beyaz Kitap'larında T¼rk devletinin ¼niter niteliğine ve laiklik ilkesine d¼n¼k tehditler en ¼nemli i tehditler olarak açıkça telaffuz edilmiştir (Cizre, 2002). ¼¼nc¼ sebep ise ilk iki sebebi yeterince anlayamayan merkez siyaseti yeniden biçimlendirme ihtiyacıdır. Yukarıda izah edildiği gibi "rasyonel demokrasi" anlayışına sahip olan devlet elitleri, merkez sağ ve sol siyasi partilerin pop¼list s¼ylemleri sonucunda İşlam'ı siyasetin konusu haline getirdiklerini, sorumsuzca davrandıklarını, siyaseti gereksiz yere parçalayıp kutuplaştırdıklarını ve bunlardan dolayı RP'nin y¼kseliřine katkıda bulduklarını d¼ř¼nm¼řlerdir. B¼y¼ce TSK liderliğinde devlet elitleri merkez siyasetin yeniden yapılandırılması ve İşlam'ın siyasi kullanımının sınırlandırılması için harekete geçmişlerdir.

4 1990'ların siyasi atmosferi hakkında bkz. ınar (1997).

Devlet elitleri RP'nin hükümeti kurmasına baştan beri karşıydılar aslında.<sup>5</sup> Her ne kadar RP 1990'larda laik demokrasiyi kabullenmiş görünse ve sistem içi bir söylem kullanmaya gayret etse bile (Toprak, 2005), bu çabalar "takiyye" olarak değerlendirilmiştir. Devlet elitleri RP'nin laiklik ve demokrasiyle ilgili ehliyetini şüpheli bulsalar da bu dönemde bekle-gör stratejisi benimsemişlerdir (Heper ve Güney, 2000). Ancak RP'nin İslam dünyasında ekonomik ve siyasi birlik kurma çabaları (D8), Taksim ve Çankaya'ya büyük birer camii inşa etme fikirleri, birçok tarikat ve cemaat liderinin başbakanlıkta iftar yemeğine davet edilmeleri veya RP içinden Şevki Yılmaz gibi sembolik isimlerin konuşmaları gibi gündemler başta asker olmak üzere devlet elitinin şüphesini arttırmıştır.

RP'ye dönük aşikâr rahatsızlığın imalı da olsa ilk resmi ifadesi 17 Ağustos 1996 MGK toplantısında radikal İslamcı faaliyetlerin Türkiye'ye açık bir tehdit teşkil ettiğinin söylenmesidir. Bu konunun bir sonraki MGK'da detaylı bir şekilde görüşülmesinin önerilmesi TSK'nın laiklik karşıtı olarak algıladığı meselelerde hassasiyetini işaret etmekteydi. 26 Aralık 1996 tarihli MGK'da ise askerler Ağustos'tan beri irtica tehdidinin arttığını ve bu konunun MGK'nın öncelikli maddesi olarak gündeme alınması gerektiğini ifade ettiler. Bu arada irtica faaliyetlerini takip edip gerekli önlemleri planlamak amacıyla Genelkurmay Başkanlığı bünyesinde Batı Çalışma Grubu (BÇG) ve MGK'nın irtica ile mücadele konusunu öncelikli olarak ele almasını sağlamak için Başbakanlık Kriz Yönetim Merkezi gibi iki özel birim kurulmuştu. 28 Şubat 1997 tarihli meşhur MGK toplantısı bu şartlar içinde yapılmış ve bu toplantıda irticaya karşı uygulanması gereken tedbirler hükümete iletilmiştir. Bunlar arasında zorunlu ilk öğretimi sekiz yıla çıkarmak (ki bu İmam-Hatip Liseleri de dâhil olmak üzere tüm meslek liselerinin orta kısmının kapatılması anlamına geliyordu), İmam Hatip Lisesi mezunlarının İlahiyat haricinde üniversite bölümlerine girmesini zorlaştıracak katsayı uygulaması ve Kuran kurslarını sadece yaz tatili ve 13 yaş üstündeki çocuklarla sınırlı tutmak gibi tedbirler vardı. RP lideri Necmettin Erbakan bu kararlarla ilgili yaşadıkları ikilemi 22 Mayıs'ta şu cümlelerle aktarmıştır: "Hükümetin önünde iki seçenek vardı. Birincisi ordunun tavırlarına rest çekip hükümetten ayrılmak, ikincisi de uzlaşmayı ve iknayı denemektir. Biz uzlaşma yolunu seçtik ve sonuçta kazanan ülke oldu, hükümet oldu." ("İslamcı basın hocaya gülüyor", 1997) Ancak 21 Mayıs'ta Yargıtay Başsavcısı "laiklik karşıtı eylemlerin odağı" olmak suçlamasıyla RP'ye kapatma davası açmıştı. 28 Şubat kararlarını uygulamak veya partisinin kapatılması seçenekleri arasında sıkışan Başbakan Necmettin Erbakan 18 Haziran 1997'de istifa etmek zorunda kalmıştır. Tüm bu süreçte TSK'nın kışlasını terk etmemesi ve asker ile hükümetin dışında üçüncü aktörlerin varlığı 28 Şubat'ı klasik askeri darbelerden farklı kılmıştır. Yukarıda bahsedilen yurttaşlık dininin yaygınlaşması, siyasetçilere olan saygı ve güvenin azalması ve 1982 Anayasasının TSK'ya açtığı alanlar sayesinde askerler kışlalarından çıkmadan istemedikleri bir hükümeti devirirken medya, iş adamları, sendikalar, sivil toplum kuruluşları, yargı, diğer siyasi partiler ve cumhurbaşkanı ordunun sivil destekçileri olmuştur.

28 Şubat müdahalesinin Refahiyol hükümetine tahammül edememe sebepleri ile paralel iki temel amacı vardır: İslam'ın kamusallığını azaltmak ve siyaseti azaltmak. Her ne kadar 28 Şubat dönemi yukarıda bahsedilen şekliyle devlet ile İslam'ın Cumhuriyet tarihindeki etkileşiminden bir kopma olarak görülse de (Cizre & Çınar, 2003; Yavuz 2000) aslında bir

5 Zaten Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel de hükümet kurma görevini en çok oy alan partinin lideri Necmettin Erbakan'a değil Anavatan Partisi lideri Mesut Yılmaz'a vermişti. Ancak Anavatan Partisi ile Doğruyol Partisi'nin kurduğu azınlık hükümeti kısa bir süre sonra dağılmıştır.

kopuştan ziyade o etkileşimin yeni bir biçimi olarak değerlendirilebilir. 28 şubat'ın mimarları tıpkı Cumhuriyet'in kurucuları ve devlet elitleri gibi bir din olarak İslam'ın kendisini değil, onun "istenmeyen" ve "zararlı" biçimlerini hedef almıştı. T¼rkiye Cumhuriyeti'nin hiçbir d¼neminde özel alanda ve camilerde tatbik edilen bir din olarak İslam hedef alınmamış, ancak İslam'ın siyasi ve toplumsal olarak örg¼tl¼ şekilleri "zararlı" g¼r¼lm¼řt¼r. 28 şubat'ın en özg¼n y¼nlerinden biri, İslam'ın kamusalılığını azaltma g¼revini RP'ye, yani İslam'ın kamusalılığını arttıran akt¼re vermesidir. Diğer bir ifadeyle 28 şubat, RP'yi siyasi bir intihara mecbur bırakmıştır.

28 şubat'ın ikinci ve daha sofistike amacı siyaseti azaltmaktır. Siyasi merkezi yeniden dizayn etmek ve demokrasi oyununun sınırını yeniden çizmek şeklinde iki ayağı olan bu amaç doğrultusunda d¼nemin merkez sağ ve merkez sol partileri devlet merkezli bir laiklik ve milliyetçilik s¼yleminin akt¼rlerine d¼n¼řm¼řt¼r (Cizre ve Çınar, 2003, s. 316). 1999 seçimleri siyasi merkezin yeniden şekillendirilmesi amacının başarısı olarak g¼r¼lebilir. Sol ve sağ milliyetçiliğin temsilcileri olan Demokratik Sol Parti (DSP) ve Milliyetçi Hareket Partisi (MHP)'nin en çok oy alan iki parti olduğu d¼ř¼n¼ld¼đ¼nde milliyetçiliğin bu seçimin kazananı olduğu rahatlıkla iddia edilebilir. Diğer kazanan ise laiklik ideolojisidir (Erdoğan, 1999, s.273). Laiklik karşıtı eylemlerin odağı olduğu gerekçesiyle kapatılan RP'nin 1995'te aldđı yüzde 21,4 oya karşın devamı olan Fazilet Partisi (FP) yüzde 15,4 oy almış, devletçi laikliğin temsilcisi olan DSP ise 1999 seçimlerinin yüzde 22,1 ile galibi olmuştur. Öte yandan DSP ve MHP'nin y¼kseliřinin arkasında herhangi bir siyasi h¼ner veya etkileyici proje yoktur. Hatta Cizre ve Çınar'ın (2003, s. 318) ifade ettiği gibi bu iki partinin Anavatan Partisi ile birlikte kurduğu T¼rk siyasi hayatının en istikrarlı koalisyonların biri olan h¼k¼met de istikrarını yaratıcı bir siyasete borçlu değildir. Tam tersine bu d¼neme damgasını vuran siyaset tarzı bir t¼r "eylemsizlik siyaseti" (*politics inertia*), h¼k¼met ise "gıyabi h¼k¼met"tir (*government by default*) (Cizre ve Çınar, 2003, s. 318). Dolayısıyla 28 şubat'ın siyaseti azaltma amacının da başarıyla gerçeleştirildiğini s¼ylemek m¼mk¼nd¼r.

Yukarıda izah edildiği gibi T¼rkiye'de laik vatandaşlık dini 1990'ların başından beri y¼kse-lişteydi. 28 şubat s¼reci bu vatandaşlık dinini hem mobilize hem de konsolide etmiştir. Bu şekilde laiklik karşıtı herhangi bir tehlike ile karşılaşıldığında ordunun m¼dahalesine gerek duymadan insanların harekete geçeceği beklenmiştir. İnsanlar burada sadece laik ve milliyetçi devlet ideolojisine maruz kalan pasif bireyler değil, bu ideolojinin gön¼ll¼ komiserleri, muhafızları ve yayılmasının akt¼rleri, Hardt ve Negri'nin (2000, s. 22-41) ifadesiyle "biyo-politik üretim" in parçaları durumundadırlar. Daha önceki askeri m¼dahalelerin hiçbiri b¼yle mikro d¼zeyde bir şekillendirme ihtirasına sahip olmamıştır. Dolayısıyla devlet elitlerinin laiklik anlayışı veya dine bakışından ziyade bir strateji değişimi s¼z konusudur. Bu sefer ordu toplumda bir tedirginlik veya korku yayarak değil rıza oluşturarak ve destek devşirerek m¼dahalesini meşrulaştırmaya gayret etmiştir.

## 2002 Sonrası T¼rkiye: Laiklik S¼zleřmesinin G¼ncellenmesi

Refahiyol h¼k¼metinin yıkılmasına sebep olan 28 şubat MGK kararlarının yeterince ciddi bir şekilde uygulanmaması sonraki h¼k¼metleri de zaman zaman TSK ile karşı karşıya getirmişti. 28 Ocak 1999'da gerçeleşen bir başka MGK toplantısında d¼nemin Genelkurmay Başkanı H¼seyin Kıvrıkoğlu şu ifadeleri kullanmıştı:

"Tabii 28 Şubat'ı bir süreç olarak kabul edersek, bu, bugün 28 Şubat'ta başlamış bir süreç değildir. Cumhuriyet döneminden beri, irticanın var olduğu dönemden beri olan bir süreçtir, zaman zaman çok güzel uygulanmış, zaman zaman bir takım sapmalar olmuş, fakat 28 Şubat'la beraber konu tekrar rayına oturtulmuştur. Ve rayına oturtulan bu sürecin irtica tehlikesi var olduğu sürece devam etmesi şarttır, elzemdir. Bu 10 senedir, 20 senedir, 100 senedir veya 500 senedir. O nedenle 28 Şubat defteri, irtica devam ettikçe asla kapanmamalıdır diye düşünüyoruz." (Kılıç, 2012)

Kıvrıkoğlu'nun hedefinde, bu MGK'dan beş gün önce bir röportajında "28 Şubat sürecinin defteri kapanmıştır" diyen DSP azınlık hükümetinin lideri Bülent Ecevit vardı. Ancak 28 Şubat sürecini devam ettirme konusunda çok ihtiraslı görünen Kıvrıkoğlu'nun bu konuşmasından üç yıl sonra, 2002 seçimlerinde, hiç beklenmedik bir tablo ortaya çıkmış, seçmenlerin parti tercihlerinde önemli değişiklikler olmuştur. 28 Şubat sonrasının "gıyabi hükümet"ini kuran partiler seçmen desteğinin neredeyse tamamını kaybetmişler, Milli Görüş'ü temsil eden Saadet Partisi (SP) % 2,5'e düşmüş, merkez sağın önemli aktörü olan Doğru Yol Partisi (DYP) de % 10 seçim barajının altında kalarak meclise milletvekili sokamamıştır. Öte yandan seçimden kısa bir süre önce Milli Görüş geleneğinden gelen "yenilikçiler" tarafından kurulan AK Parti henüz seçmene detaylı bir parti veya hükümet programı sunmadan, hatta ilk kongresini bile yapmadan 2002 seçimlerinde % 34,3 oy ile mecliste % 67'lik bir çoğunluğa sahip olmuştur. AK Parti'yi kuran kadro, seçmenin merkez partilere olan güveninin kaybolmasını, 28 Şubat'ın muhafazakâr kitle üzerinde yarattığı psikolojik tahribatı ve 2001 ekonomik krizinin alt ve orta gelir grupları üzerinde oluşturduğu fiziki tahribatı çok iyi değerlendirmiş ve partilerinin müesses nizama dönük tepkinin adresi olmasını başarmıştır. O günden itibaren Türkiye'de siyasi yaşam 28 Şubat'ın dini hayata yaptığı müdahalelerin ve çizdiği sınırların AK Parti tarafından gevşetilmeye çalışılması ve buna mukabil sivil ve askeri bürokrasinin bunu engelleme çabası arasındaki mücadelenin tarihidir. Seçimlerdeki başarılarına bakarak bu mücadeleyi AK Parti'nin kazandığı, Türkiye laikliğinin İslam'a açtığı alanın Cumhuriyet tarihinde hiç olmadığı kadar genişlediği veya Türkiye'nin post-laik bir döneme girdiği iddia edilebilir (Bilgili, 2011; Göle, 2012). Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi bu makalede Türkiye'de laik ve post-laik gibi birbirinden kopuk iki dönemin olmadığı, Türkiye laikliğinin bir süreklilik arz ettiği ve 2002 sonrasında değişen güç dengeleri nedeniyle sadece güncelendiği iddia edilmektedir.

Esas olarak Batı toplumları için üretilen post-laiklik tezi, seküler toplumlarda dinin kamusal etkisinin ve dine olan kişisel ilginin beklenmedik şekilde arttığını iddia eder (Habermas, 2008, s. 20). Bu haliyle post-laiklik tartışması devletin din ile ilişkisine dair bir durumdan ziyade laik ve post-laik şeklinde iki ayrışık toplum durumu ile ilgilidir. Türkiye örneğinde ise post-laiklik tezi toplumla ilgili bir durumdan ziyade devlet laikliğinin otoriter karakterinin sonuna işaret etmektedir (Göle, 2012, s. 10). Yine de din-devlet ilişkileri bağlamında birbirinden kopuk iki dönem sınıflandırması yapmaktadır. Buna göre 2000'lerden önce Türkiye'de "laik ideoloji" egemen olmuş, İslami gruplar ve cemaatler "meşruiyetten yoksun kalmış," ama İslami eğilimleri olan AK Parti iktidarı ile oluşan post-laik Türkiye'de "laik ideoloji değersizleştirilmiş" (Bilgili, 2011, s. 139) ve İslami olan ile laik olan birbirini dışlamadan bir etkileşime girerek Göle'nin (2012, s. 10) "arada olmaklık" (*in-betweenness*) dediği durumu oluşturmuştur. Kısacası, Türkiye'de post-laiklik tezleri AK Parti hükümeti ile din-devlet ilişkilerinin seyrinde bir kopuş yaşandığını iddia etmektedir. Oysa Türk laikliğinin müphem

karakterinde bir kopuş yaşanmamıştır. Yukarıda tartışıldığı gibi tek-parti döneminde devlet uyumlu gördüğü bir İslam anlayışını sahiplenmiş ve ne çıkarmış, bu şekilde İslam'ın topluma etkisini denetim altında tutmak ve yönlendirmek istemiştir. Çok-partili hayata geçtikten sonra ise bu dönemde büyük oranda iktidar olan sağ siyasi partilerin de etkisiyle kamusal alanda dine açılan alan genişlemiş, tek-parti döneminde tamamıyla dışlanan tarikat ve cemaatler buldukları fırsatları değerlendirerek siyasi ve toplumsal etkilerini arttırmışlardır. Hatta 28 şubat'ın hemen sonrasında kurulan hkmetler bile MGK kararlarını uygulamakta çok arzulu olmamışlardır. Dolayısıyla Türkiye'de din-devlet ilişkilerinin genel mizacı radikal bir ayırım şeklinde olmamış, daha ziyade dinin alanını genişletmek suretiyle pragmatik olarak değermiştir. Bunu tüm diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de devletin bir takım hükümler ve şartlarla egemenlik iddia ettiği kamusal alanda dinin rolünü ve sınırlarını belirleyen ve gerekli görüldükçe güncellenen soyut bir mutabakat veya diğer bir ifadeyle *pragmatik laiklik sözleşmesi* olarak düşünebiliriz.

Toplumsal glerin etkisinden büyük oranda kendini muaf tutabilme yeteneğine sahip olan Türkiye devleti (Heper, 1985, 1992), karşısında özerk ve merkezi bir İslami otoritenin olmamasının da verdiği rahatlıkla söz konusu laiklik sözleşmesinin her zaman imtiyazlı tarafı olmuştur. Laik devlet elitleri ve onların etrafındaki kentli orta sınıflar devletin bu gücü vasıtasıyla dindar ve çoğunlukla taşralı kesimleri ekonomik, siyasi, toplumsal veya kültürel gücü biriktirebilecekleri alanlardan uzak tutmaya gayret etmişlerdir. Bu mücadele içinde laiklik "araçsal bir rol" edinerek toplumdaki gücü ilişkilerinin ideolojik gerekçesini sağlama işlevi grmştir (Demiralp, 2012, s. 517). Bu anlamda eğer 2002 itibarıyla bir kopuştan bahsedeceksek bu kopuş din-devlet ilişkilerinin karakteri ile ilgili değer devlet elitleri ile dindar/muhafazakâr siyasi elit arasındaki gücü ilişkilerinin ağırlığı ile ilgilidir. Yine de AK Parti'nin seçim zaferleri devlet elitlerinin bu mücadeleyi otomatik olarak kaybetmesini beraberinde getirmemiş, laikliğin araçsal kullanımı uzunca bir süre daha devam etmiştir. AK Parti çizilen sınırları zorladığında, mesela başörtüsüne serbestlik getirmeye veya İmam Hatip Lisesi mezunlarının niversiteye girişi önündeki engelleri kaldırmaya teşebbüs ettiğinde laik devlet elitleri keskin bir şekilde tepki göstermiş ve kırmızı çizgileri hatırlatmıştır. Öte yandan AK Parti de bu konularda yasal düzenlemeler yapma ve çizilen sınırları geçme konusunda çok fazla ısrarcı olmamıştır. AK Parti lider kadrosunun RP tecrübesinden edindiği bu ders Recep Tayyip Erdoğan'ın çok sık kullandığı bir ifade ile özetlenebilir: "Dik duracağız ama diklenmeyeceğiz," yani müesses nizamın temsilcileri ile işbirliği yapmayacağız ama kavga da etmeyeceğiz. AK Parti bu stratejisini bürokrasinin, yüksek mahkemelerin ve TSK'nın yapılarını ve kadrolarını değeriftirene kadar devam etmiştir. Söz konusu stratejiyi AK Parti'nin nasıl uyguladığını ve devlet elitinin bunlara nasıl tepki verdiğini daha iyi anlamak için Türkiye'nin laiklik sözleşmesinin en önemli konularından ikisi olan başörtüsü ve İmam Hatipliler ile ilgili 2002'den beri yaşanan gelişmeleri analiz etmek yerinde olacaktır.

Laik müesses nizam ile AK Parti arasındaki gerilim Mayıs 2007'de Abdullah Gül cumhurbaşkanlığına aday gösterildiğinde doruk noktasına ulaşmıştır. Messes nizamın muhafızları açısından Türkiye'nin laik ve ağdaş kimliğinin en üst düzey sembolü olan cumhurbaşkanlığı köşkünde İslamcı bir "gizli gündem" taşıyan ve eşi başörtülü birinin ev sahibi olması kabul edilebilir değerdir. Sembolik anlamı yanında sahip olduğu çok önemli atama yetkileriyle de cumhurbaşkanlığı makamı laik müesses nizamın en önemli emniyet supabı olarak düşünülürken "şüpheli" bir siyasi gelenek tarafından "ele geçirilmesi" ihtimali laik elitleri bir



hayli endişelendirmiş ve bu endişeler açıkça dillendirilmiştir. Genelkurmay Başkanı Yaşar Büyükanıt 12 Nisan 2007 tarihindeki basın açıklamasında "cumhuriyetin temel değerlerine sözde değil özde sahip olan bir kişinin cumhurbaşkanı seçilecek olmasını umut ediyoruz" derken AK Parti'nin laik demokrasiye bağlılığından ve gizli gündeminden duyduğu şüpheyi ifade etmiştir ("Büyükanıt'ın konuşmasının tam metni", 2007). Ertesi gün Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer, Harp Akademileri'nde verdiği konferansta "Kuruluşundan bu yana Cumhuriyetimizi sinsi bir gölge gibi izlemiş olan gerici tehdit, bugün ulaşmış olduğu boyutlarla kaygıya neden olmaktadır. (...) Cumhuriyet'in temel değerlerine ve anayasal ilkelere inananların, aydınlanmayı ve çağdaşlaşmayı içine sindiremeyenlerin, ülkenin geleceğine ilişkin kötü niyet taşıyanların laik, demokratik Türkiye Cumhuriyeti'ne ve kurumlarına yönelik saldırıları, ulusumuzu ve devletimizi yolundan geri döndüremeyecektir." ifadeleri ile hem "sinsi bir gölge" olarak AK Parti tehdidinde işaret etmiş hem de ulusu ve devleti mücadeleye davet etmiştir ("Sezer'in konuşmasının tam metni", 2007). Bu açıklamaların hemen arkasından, Cumhurbaşkanlığı seçimine iki gün kala, "Cumhuriyet Mitingleri" olarak bilinen gösteriler başlamıştır. İlki 14 Nisan'da Ankara'da gerçekleşen bu gösteriler Atatürkçü Düşünce Derneği, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği ve Cumhuriyet Kadınları Derneği gibi sivil toplum kuruluşları tarafından düzenlenmiş, söylemlerinde AK Parti ve Batı karşıtı yeni bir kurtuluş savaşı vurgusu öne çıkmıştır. Cumhurbaşkanlığı seçiminin TBMM'de ilk tur oylamasının yapıldığı 27 Nisan 2007'de ise TSK rahatsızlığının ve gerektiğinde müdahale etme kararlılığının en net ifadesini Genelkurmay Başkanlığı'nın resmi web sayfasında yayımladığı ve "e-muhtrı" olarak bilinen açıklaması ile yapmıştır. Bu açıklamada "Türkiye Cumhuriyeti devletinin, başta laiklik olmak üzere, temel değerlerini aşındırmak için bitmez tükenmez bir çaba içinde olan bir kısım çevrelerin" son dönemde artan faaliyetlerinden bahsedilmiş, bu faaliyetlerin "devlete açık bir meydan okumaya" dönüştüğü ifade edilmiş ve TSK'nın devletin laik niteliğini korumak için "kendisine kanunlarla verilmiş olan açık görevleri eksiksiz yerine getirme konusundaki sarsılmaz kararlılığı" vurgulanmıştır ("Genelkurmay'dan çok sert açıklama", 2007). Ve son olarak 1 Mayıs 2007'de Anayasa Mahkemesi, TBMM tarafından yapılan oylamada meclis genel kurulunda 367 toplantı yeter sayısına ulaşılmadığı gerekçesiyle cumhurbaşkanlığı seçimini usulen iptal etmiştir. Tüm bu gelişmelerin ardından AK Parti hemen erken seçim kararı almış ve ana gündemi eşi başörtülü olan Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanlığı olan 22 Temmuz seçimlerinde oylarını % 34,2'den %46,5'e çıkarmıştır. Daha sonra oluşan mecliste ise MHP grubunun toplantı yeter sayısı oluşmasını sağlayan desteğiyle 28 Ağustos'taki üçüncü tur oylamada Abdullah Gül cumhurbaşkanı olarak seçilmiştir.

2007'den sonra Anayasa Mahkemesi'nin dâhil olduğu ve başörtüsü ile ilgili iki büyük hadise yaşanmıştır. Birincisi, başörtüsünü üniversitelerde serbest bırakan yasa düzenlemesinin iptal edilmesi, ikincisi ise AK Parti'nin kapatılma davasıdır. Başbakan Erdoğan'ın 14 Ocak 2008'de Madrid'de yaptığı açıklamada başörtüsünün siyasi simge olduğu gerekçesi ile yasaklanması hakkında "Velev ki bir siyasi simge olarak taktığını düşünün. Bir siyasi simge olarak takmayı suç kabul edebilir misiniz? Simgelere bir yasak getirebilir misiniz?" ("Başbakan'dan 'türban' çıkışı", 2008) ifadelerini kullanmasının ardından MHP meclise yasağı kaldıran bir teklif gelmesi halinde destekleyebileceğini deklare etmiştir. Fakat, meclisin yaptığı anayasal değişiklik Mahkeme tarafından iptal edilmiştir. AK Parti'nin bu girişimi daha sonra "laikliğe aykırı fiillerin odağı" olmasının delili haline gelerek Cumhuriyet Başsavcısı'nın 14 Mart 2008'de açtığı kapat-

ma dosyasında yer almıştır. Bundan beş ay sonra Anayasa Mahkemesi, H¼rriyet gazetesinin 31 Temmuz tarihli manşetindeki ifadeyle “Kapatma yok, ağır ihtar var” şeklinde bir karar vermiştir. Bu karara g¼re Mahkeme’nin 11 üyesinden 10’u AK Parti’nin laiklik karşıtı eylemlerin odağı olduğuna kanaat getirirse de kapatılma söz konusu olduğunda 6 üye olumsuz oy vermiştir.

Her ne kadar AK Parti kapatılmasa da bu karardan sonra AK Parti’nin siyasi manevra alanı daralmıştır. AK Parti yerleşmeye çalıştığı siyasi merkezi bir yandan da dön¼ştürmeye gayret ederken, devlet elitleri onu ya merkezin dışına itmek ya da tipik bir merkez sağ partisi olmaya zorlamak çabasında ydılar. Devlet elitleri bu çabalarıyla AK Parti’nin dön¼ştürücü gücünü önemli oranda azaltmakta başarılı olmuşlardır. Bunun etkilerini AK Parti’nin söylem, strateji ve ideolojisinde görmek mümkündür. İdeoloji konusunda AK Parti kurulurken kendisini İslamcı gelenek veya Milli Görüş hareketi içinde değil merkez-sağ gelenek içerisinde konumlamış ve “muhafazakâr demokrat” olarak tanımlamıştır. İslamcılık ideolojisinin anti-Batıcı, anti-kapitalist, üçüncü dünyacı, kalkınmacı ve demokrasiye araçsal bakan yönleri tamamıyla terk edilmiş, Batı ile iyi ilişkiler kuran, serbest piyasacı ve demokratik reformları şevkle yürüten bir siyasi aktör hüviyeti kazanılmıştır. Strateji değişimi ise meclis çoğunluğunun yani demokratik siyasi gücün nasıl kullanıldığı sorusuna verilen cevapta görülebilir. AK Parti, eldeki siyasi güç ile laik müesses nizamda yapısal değişiklikler yaparak seçmen tabanının taleplerini karşılamak ve teyakkuz halindeki devlet elitlerini kendine karşı topyekün harekete geçirmek yerine fiili durum oluşturmayı ve devlet elitlerinden öldürücü olmayan tepkiler almayı tercih etmiştir. Örneğin, başörtüsü yasağını kaldıran yasal/anayasal düzenlemeler yapmakta ısrarcı olmamış ama eşi başörtülü olan Abdullah Gül’ü cumhurbaşkanlığı köşküne göndermek için bir krizi göze alabilmiştir. Bunun söylem düzeyindeki karşılığı ise İslamcılığın geleneksel konularının öncelenmediğı bir dil kullanılmasıdır. Söylem değişikliğinin en tipik örneğı ise o dönem başbakan yardımcısı olan AK Parti’nin önemli isimlerinden Mehmet Ali Şahin’in 25 Mayıs 2006’da başörtüsünün öncelikli gündemlerinden olmadığı, çünkü toplumun sadece % 1,5’inin bunu sorun olarak gördüğü şeklindeki açıklamasıydı (“Şahin: Önceliğimiz türban değil”, 2006).

Buna karşın devlet elitleri ise İslam ile ilgili mutad söylemlerini ve stratejilerini devam ettirmekteydi. Bunlar arasında en yaygın olanı müte deyyin kitleyi ve siyasetçileri alternatiflerine göre daha tercih edilebilir bir İslam yorumu benimsemeye yöneltmekti.<sup>6</sup> Bunun üst düzey dışavurumlarından birisi, dönemin genelkurmay başkanı İlker Başbuğ’un 14 Nisan 2009’da Harp Akademisi’nde yaptığı konuşmadır. Bu konuşmada Başbuğ “Gerçek müte deyyin kişilerle kimsenin sorunu olmamalıdır” vurgusu yaparken dinin “Allah ile kul arasında” kalması gerektiğini ifade etmiştir. “Türk ordusu hiçbir zaman dine karşı olmamıştır” diyen Başbuğ, dinin araç olarak kullanılmasına karşı olduklarını belirtmiş, “bazı din eksenli cemaatler” karşısında “TSK’nın tepkisiz ve etkisiz kalacağını sanmak bir yanılgıdır” uyarısında bulunmuştur (Bila, 2009). Burada “gerçek müte deyyin kişiler” vurgusu özel alanda ifa edilen bir inanç olarak din ile kamusal alanda örgütlenen din arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Bu yapay ayrım dinin kamusal rolünün karmaşıklığını basite indirgese de devlet elitlerinin toplum için neyin iyi ve faydalı neyin kötü ve zararlı olduğunu belirleme konusunda halen kendilerinde keyfi bir sorumluluk ve güç olduğunu düşünüyor olduklarını göstermesi açısından ilginç bir örnektir.

6 Devlet elitlerinin iyi ve kötü Müslüman anlayışlarının 28 Şubat sürecindeki yansımalarının ayrıntılı bir analizi için bkz. Çağlar (2008).

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi AK Parti hükümetlerinin 28 Şubat uygulamalarını gevşetme yönündeki çabalarının karşısında en büyük engel TSK ve yargı olmuştur. Bir kapatma davasını henüz atlatan AK Parti ise laik müesses nizamın muhafızlarını rahatsız etmemeye gayret ederken seçmenin motivasyonunu da diri tutmak zorundadır. Bu zorlu dengeyi kendi lehine bozmak için AK Parti devlet elitlerini bir miktar rahatsız edip öldürücü olmayan darbeler alma stratejisini uygulamıştır. Böylelikle AK Parti devlet elitleri karşısında mağdur konumuna düşerek seçmenini motive etmiş, 2007 ve 2011 seçimlerinde oy oranını yükseltmiş ve kurduğu tek parti hükümetleri ile sivil ve asker bürokrasi karşısında daha çok siyasi güç elde etmiştir. Bu süreç sonucunda TSK'nın komuta kademesinin ve yüksek mahkemelerin formasyonunda önemli değişiklikler olmuş, özellikle Ergenekon ve Balyoz isimleriyle anılan davaların da etkisi ile TSK'daki "şahinler" yerine siyasetçilerin "yanlış yapma hakkı"<sup>7</sup> kabul eden ılımlı generaller göreve gelmiştir. Ancak bu dönüşümlerden sonra başörtüsü ve İmam Hatip Liseleri hakkında yasal düzenlemeler yapılabilmektedir. Daha önce Yükseköğretim Kurulu (YÖK) meslek liseleri mezunlarının üniversiteye girişlerini zorlaştıran katsayı düzenlemesini yumuşatmak veya kaldırmak için girişimlerde bulundaysa da bunlar Danıştay ve Anayasa Mahkemesi tarafından bozulmuştur. YÖK ancak Danıştay'ın üye yapısının değişmesinden sonra 1 Aralık 2011'de bu düzenlemeyi kaldırabilmiştir. Aynı şekilde başörtüsü yasağıyla ilgili yasal düzenlemeler yapılması da tedrici bir süreçtir. 2007'de YÖK başkanı olarak Yusuf Ziya Özcan atandıktan sonra üniversitelere bir talimatname gönderilerek öğrencilere yönelik başörtüsü yasağının kaldırılması söylenmiş, ancak bu talimat birçok üniversite tarafından uygulanmamıştır. Daha sonra yukarıda da görüldüğü gibi AK Parti yasakla ilgili bir anayasal düzenleme yapmaya niyetlense de bu girişim Anayasa Mahkemesi'nde bir kapatma davası ile sonuçlanmıştır. En nihayetinde başörtüsü yasağı 1 Ekim 2013'te bir Başbakanlık genelgesi ile askerler, polisler, hâkimler ve savcılar hariç kamu çalışanları için Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Çalışan Personelin Kılık ve Kıyafetine Dair Yönetmeliğinde yapılan bir değişiklikle kaldırılmış olsa da bunun yasal/anayasal garantisinin henüz oluşturulmadığının altını çizmek gerekir. Yine de 7 Haziran 2015 seçimlerinde 21 başörtülü kadın milletvekilinin meclise girmesi ve 23 Haziran'da sorunsuz bir şekilde yemin etmesi bu stratejinin başarısına işaret etmektedir.

## Sonuç

İslamcı arka plana sahip bir siyasi partinin seçimle iktidarı kazandıktan sonra nasıl hükümet edeceği öteden beri merak edilen bir sorudur. Bu soruya verilen karamsar cevaplar İslam ülkelerinin otoriteryanizm sarmalından bir türlü çıkamamalarının da mazereti olmuştur. Yani özgür ve adil seçimlerin İslamcıları iktidara getireceği korkusu bu ülkelerdeki otoriter rejimlerin ömrünü uzatmıştır. Bu anlamda lider kadrosu İslamcı geçmişe sahip ve fakat demokratik siyaseti içselleştirmiş ve serbest piyasa ekonomisini benimsemiş olan AK Parti tecrübesi başından beri ilgi çekmiş, özellikle Orta Doğu İslamcılarında model olarak sunulmuştur. Öte yandan AK Parti'nin Türkiye'deki laik müesses nizam ile ilişkisi ise yeterince üzerine düşünülmemiş bir konudur. Bu konuda basitçe AK Parti'nin Türkiye'deki otoriter, dışlayıcı veya Fransız tipi laikliğin sonunu getirip daha pasif, tarafsız veya Anglosakson

7 Metin Heper (2011, s. 249) bu kavramı sivilin kararlarına saygılı olma yönünde TSK'nın geçirdiği dönüşümü izah etmek için Douglas L. Baland'dan (2001) ödünç olarak kullanmıştır.

tipi bir laikliği hayata geçirdiği, bu anlamda Türkiye’de post-laik bir döneme girildiği iddia edilmiştir. Bu makalede ise İslam’ın uyumlu ve faydalı bir türünün cumhuriyetin başından beri devletin partneri olduğu, diğer türlerinin ise çok partili hayata geçişten sonra oluşan çeşitli fırsat alanlarını değerlendirerek toplumsal ve siyasi hayatı etkilediği tartişlımış ve AK Parti iktidarlarının bu Şekliyle din-devlet ilişkilerinin genel mizacından bir kopuştan ziyade süreklilik teşkil ettiği iddia edilmiştir. AK Parti iktidarları döneminde tıpkı cumhuriyetin diğer dönemlerinde olduğu gibi Sünni ortodoksi öncelenmiş, Diyanet İşleri Başkanlığı ile kurulan araçsal ilişki sürdürülmüş, Aleviler ve gayri-Müslimlerin talepleri öncelikli gündem olmamıştır. Ayrıca AK Parti de tıpkı daha önceki sağ siyasi partiler gibi elindeki imkânlar ölçüsünde cemaatlere çeşitli alanlar açmış ve bu Şekilde sivil toplum üzerindeki etkisini genişletip konsolide etmiştir. Eğer bir kopuştan bahsedilecekse bunu devlet elitleri ile dindar siyasi elitlerin arasındaki güç dengesinin değerimiinde aramak daha yerindedir. Bu g dengesi devlet elitleri aleyhine bozulduka dindar kesimlerin temsilcisi olan siyasi elitler Türkiye’nin laiklik sözleşmesinin güncellenmesini talep etmiş ve bunu pragmatik bir Şekilde yapabilmeyi başarmıştır. Sonuçta İslami sembolik istilaya kapalı tutulan bazı imtiyazlı alanlar bu özelliğini kaybetmiş, dindar kesimlerin yukarı doğru sınıfsal hareketi ile bu alanlar yeni dindar elitlerin de paylaşımına aılmıştır. Bu Şekilde Türkiye’nin laiklik sözleşmesinin en tartişmalı alanlarında biri olan başörtüsü yaşağı kalkmış, bunun yasal/anayasal bir garantisi oluşturulmasa bile başörtülü bir Şekilde kamu görevi yapmak normalleşmiştir.

Söz konusu normalleşmeyi siyasi partilerin 7 Haziran 2015 seçim kampanyalarında ve sonuçlarında görmek mümkündür. CHP daha önceki seçimlerde laik hassasiyetler etrafında bir kampanya yürütürken, 2015 genel seçiminde başörtüsü ve İmam Hatipliler alanında güncellenen laiklik sözleşmesine aykırı hareket etmemiş ve seçim kampanyasını sosyoekonomik adalet üzerine kurmuştur. Daha çok seküler Kürtlerin partisi olan Halkların Demokratik Partisi (HDP) ise meclise 3 başörtülü kadını milletvekili sokmuştur. Milletvekili olarak seçilen toplam 21 başörtülü kadının meclise girmesi 1999’da Merve Kavakçı etrafında yaşananların aksine herhangi bir krize veya tartişmaya yol açmamıştır. Laiklik sözleşmesindeki bu güncelleme henüz anayasal bir garanti altına alınmamış olsa bile dindar/muhafazakâr kesimlerin biriktirdikleri finansal ve sosyal sermaye düşünüldüğünde geri alınmayacak gibi gözükmektedir. Öte yandan, bu finansal ve sosyal sermayenin biriktirilmemesini mümkün kılan Türkiye laikliğinin müphem mizacının dindar Sünni kesimlerin talepleri karşılıdıktan sonra Alevilerin ve gayri Mslimlerin taleplerine cevap verecek Şekilde genişleyeceği beklenilebilir.

## Post-Secular Turkey?: Justice and Development Party Governments and Updating the Secular Contract

Edip Asaf Bekaroğlu\*

Taking the conservative Justice and Development Party (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP) as a turning point, Turkish secularism is usually categorised into two periods: authoritarian (or republican/"assertive") secularism close to the French model that marks the pre-2002 period and inclusive (or conservative/"passive") secularism in line with the Anglo-American model that rose with AKP rule (Kuru, 2007, p. 590). Post-2002 Turkey is also regarded as a post-secular era, implying the end of authoritarian Turkish secularism (Bilgili, 2011; Göle, 2012). I argue in this article that Turkish secularism<sup>1</sup> is far more flexible than is usually thought. The conventional mode of interaction between the state and religion throughout the republic has been pragmatically changing. The radical exclusion of Islam has not been the general trend but rather an exception limited to the brief periods of the 1930s and the late 1990s. I further argue that this pragmatic and continuously updated relationship between the state and religion, or the *pragmatic secular contract*, is not particular to Turkey, but a common practice all over the world and throughout the history.

The pragmatic secular contract is pragmatic in the sense that since Westphalia each sovereign state has drawn the limits of majority and minority religions in the public sphere according to the specific conditions. In that sense, there is no universal mood of organising the relationship between state and religion. What makes the pragmatic character of this contract more significant is that it is continuously updated according to new conditions brought by changing power relations between the state and religions, or within religions, or by the emergence of new religious groups demanding the same rights and privileges granted to the established majority religions. The pragmatic secular contract also implies that there have never been strictly separated domains of state and religion, and "neither societies nor states are completely secularized" (Bader, 2012, p.13). In other words, the strict separation of state and religion is only a myth even in Western democracies (Bader, 2009; Stepan, 2000). In each secular experience, religion did not disappear from society but was actually institutionalised in the private domains of the family or the public domains of education, health or social service (Delanty, 2008, p. 82; Lawrence, & Vaisse, 2006). In short,

\* Assist. Prof., Istanbul University, Faculty of Economics, Department of Political Sciences and International Relations.

Correspondence: edipasaf@istanbul.edu.tr. Address: İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt, Fatih, İstanbul, Turkey.

1 For the evolution the Turkish secularism since 18th century, see Berkes (1957) and Mert (1994). See also Davison (2006) and Kara (2000) for a detailed discussion of Turkish state's effort to control Islam.

sovereign states have an authority to draw the limits of the public role of religions, but they feel obliged to take the demands of religious groups into consideration when outlining those limits. These limits are subject to change, as the contract is subject to update.

Turkish secularism is highly ambiguous in that respect. To begin with, Turkish secularism fits neither republican secularism nor the constitutional conservative secularism. While it is an ambitious experience in terms of removing religious symbols from some parts of the public sphere, especially in the areas of education, government, bureaucracy and military, Turkey, at the same time, gives priority to an orthodox version of Sunni Islam over other heterodox establishments, sects and non-Islamic religions. After the transition to multi-party politics, the Kemalist state elite witnessed some of the failures of this strategy.<sup>2</sup> Heterodox forms of religion were still there and continuing to influence the society with every growing opportunity (Mardin, 1973; Yavuz, 2000). The real tension between secular elites and conservative/Islamic segments started as the latter did not stay where they were supposed to be (i.e. out of the bureaucracy, universities, and politics), pushing towards privileged domains of status. When the political parties of the National View (Milli Görüş, MG) led by Necmettin Erbakan became the focus of this quest for upper mobility, secularist elites seized their spheres of influence; those which were supposed to have Western and secular outlook, but were to be taken over by those with an Islamic outlook. This symbolic invasion was of great importance since the Turkish revolution was mostly “about symbols rather than substance” (Cizre, & Çınar, 2003, p. 310). In the minds of the state elite, it not only damaged the “modern” appearance of Turkey, but also constituted an assault on the privileges that they enjoyed for a long time. With such a motivation, state elites have acted as the guardians of the state and intervened in the political process in different ways to re-establish “rational democracy” (Heper, 1992). After each intervention, state elites strengthened their positions by further empowering the autonomy of state institutions (Cizre, 1996, 1997), and inserting some new tutelage institutions (Özbudun, 2000). This system enabled the military to force Necmettin Erbakan’s resignation from the prime ministry without leaving the barracks in 1997, known as February 28 post-modern military coup (Cizre, & Çınar, 2002; Çağlar, 2008; Çınar, 1997; Erdoğan, 1999). A kind of “civic religion” that had been rising in the early 1990s also helped the military’s success in the February 28 process.<sup>3</sup>

Since 2002, the politics in Turkey is a constant struggle between the AKP’s attempts to stretch the secularist boundaries drawn by the state elites and the civil and military bureaucracy’s resistance against its efforts. The AKP has won three other parliamentary elections in July 2007, June 2011 and June 2015. Nevertheless, AKP’s electoral victories and its ongoing efforts to stretch the aggressive secularist policies introduced during the February 28 process did not mean a “post-secular” era. The post-secularity argument in Turkish context assumes two mutually exclusive state practices about the religious-secular divide. While Turkey before 2000s had been dominated by “the secular ideology” where Islamic communities “lacked legitimacy,” post-secular Turkey with the religiously oriented AKP government “devalued the secular ideology” (Bilgili, 2011, p. 139). However, no such a rupture

2 For the success and failure of Turkish state’s strategy on Islam, see Gellner (1997), Mardin (1973), Rustow (1957, 1985), Yalman (1973).

3 For rising popularity of Turkish “civic religion” in the 1990s, see Navaro-Yashin (2002).

exists due to the already ambiguous nature of Turkish secularism outlined above. With high levels of autonomy from social forces (Heper, 1985), the Turkish state has always been the favoured side of the secular contract, especially considering the lack of a centralised and self-governing Islamic authority. Secular state elites supported by the urban middle classes have taken the advantage of this power and kept religious (and predominantly rural) masses away from domains where the latter could have accumulated economic, cultural, social or symbolic capital to challenge the former. Secularism has an “instrumental role” in this struggle, and functions as an “ideological justification of the existing power relations in society” (Demiralp, 2012, p. 517). In this sense, if there was a rupture with AKP governments, it is not about the relationship between the state and Islam, but rather about the changing power relations between state elites and religiously conservative political elites. Even after the AKP’s overwhelming electoral victories, the instrumental use of secularism had maintained its functionality for some time. Whenever the AKP pushed the secular limits, such as freeing the headscarf or removing the barriers for graduates of İmam-Hatip High Schools to enter any department in universities,<sup>4</sup> the secular elites reacted aggressively and restated the red lines. In fact, the AKP has never been very insistent on crossing these lines. This was the lesson learned from the RP experience: do not fight with the secular establishment if not cooperating. The AKP had continued this strategy until it managed to change the formations of the higher bureaucracy, courts, and the TSK.

### Kaynakça/References

- Abdullah Cevdet. (1914, 29 Ocak). Şime-i muhabbet. *İctihad*, 89, 1979-1984.
- Bader, V. (2009). Secularism, public reason or moderately agonistic democracy? In G. B. Levey, & T. Modood (Eds.), *Secularism, religion and multicultural citizenship* (pp. 110-135). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bader, V. (2012). Post-secularism or liberal-democratic constitutionalism? *Erasmus Law Review*, 5(1), 5-26.
- Başbakan’dan ‘türban’ çıkışı. (2008, 14 Ocak). *Hürriyet*. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/8024104.asp> adresinden 28 Nisan 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Berkes, N. (1957). Historical background of Turkish secularism. In R. N. Fyfe (Ed.), *Islam and the West* (pp. 41-68). The Hague: Mouton&Co.
- Bila, F. (2009, 14 Nisan). Org. Başbuğ’dan mütedeyyinlere ve Kürtlere sıcak, cemaate soğuk mesajlar. *Milliyet*. <http://www.milliyet.com.tr/org-basbug-dan-mutedeyyinlere-ve-kurtlere-sicak-cemaate-soguk-mesajlar/fikret-bila/siyaset/siyasetyazardetay/15.04.2009/1083192/default.htm> adresinden 5 Mayıs 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Bilgili, A. (2011). Post-secular society and the multi-vocal religious sphere in Turkey. *European Perspectives*, 3(5), 131-146.
- Bland, D. L. (2001). Patterns in liberal democratic civil-military relations. *Armed Forces and Society*, 27(4), 525-540.
- Büyükkanıt’ın konuşmasının tam metni. (2007, 12 Haziran). *Hürriyet*. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/6321761.asp> adresinden 2 Mayıs 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Cizre Sakalioğlu, Ü. (1996). Parameters and strategies of Islam-state interaction in Republican Turkey. *International Journal of Middle East Studies*, 28, 231-251.
- Cizre Sakalioğlu, Ü. (1997). The anatomy of the Turkish Military’s Political Autonomy. *Comparative Politics*, 29(2), 151-166.
- Cizre Sakalioğlu, Ü. (2002). The military and politics: A Turkish dilemma. In B. Rubin, & T. A. Keaney (Ed.), *Armed forces in the Middle East: Politics and strategy* (pp. 189-205). London: Frank Cass.
- Cizre, Ü. (2003). Demythologizing the national security concept: The case of Turkey. *Middle East Journal*, 57(2), 213-229.

4 See Çağlar (2013) for a detailed analysis on İmam Hatip High School graduates.

- Cizre, Ü., & Çınar, M. (2003). Turkey 2002: Kemalism, Islamism, and politics in the light of the February 28 Process. *The South Atlantic Quarterly*, 102(2-3), 309-332.
- Çağlar, İ. (2008). *Whose version of Islam is "true"?: Center-periphery relations and hegemony in Turkish politics through the February 28 Process*. Unpublished master's thesis, Oriental Studies, Leiden University, Hollanda.
- Çağlar, İ. (2013). *From symbolic exile to physical exile: Turkey's imam hatip schools, the emergence of a conservative counter-elite, and its knowledge migration to Europe*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Çınar, M. (1997). Rebuilding the center: Mission impossible? *Private View*, 2-5, 72-78.
- Davison, A. (2006). *Türkiye'de sekülerizm ve modernlik* (çev. Tuncay Birkan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Delanty, G. (2008). Dilemmas of secularism: Europe, religion and the problem of pluralism. In G. Delanty, R. Wodak, & P. Jones (Eds.), *Identity, belonging and migration* (pp. 78-97). Liverpool: Liverpool University Press.
- Demiralp, S. (2012). White Turks, black Turks? Faultlines beyond Islamism versus secularism. *Third World Quarterly*, 33(3), 511-524.
- Doğan, N. (2010). Türk Düşüncesinde "Mani-i Terakki" Meselesi. İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 17, 177-187.
- Erdoğan, M. (1999). *28 Şubat süreci*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Gellner, E. (1997). The Turkish option in comparative perspective. In S. Bozdoğan, & R. Kasaba (Eds.), *Rethinking modernity and national identity in Turkey* (pp.233-244). Seattle, WA: University of Washington Press.
- Genelkurmay'dan çok sert açıklama. (2007, 29 Nisan). *Hürriyet*. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/6420961.asp> adresinden 22 Haziran 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Göle, N. (1997). Secularism and Islamism in Turkey: The making of elites and counter-elites. *Middle East Journal*, 51(1), 46-58.
- Göle, N. (2012). Post-secular Turkey (Göle ile mülakat). *New Perspectives Quarterly*, 29(1), 7-11.
- Habermas, J. (2008). Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly*, 25(4), 17-29.
- Hardt, M., & Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Heper, M. (1985). *The state tradition in Turkey*. Beverly, UK: The Eothen Press.
- Heper, M. (1992). The 'strong state' and democracy: Turkey in comparative and historical perspective. In S. N. Eisenstadt (Ed.), *Democracy and modernity* (pp. 142-169). Leiden: E. J. Brill.
- Heper, M. (2011). Civil-military relations in Turkey: Toward a liberal model? *Turkish Studies*, 12(2), 241-252.
- Heper, M., & Güney, A. (2000). The military and the consolidation of democracy: The recent Turkish experience. *Armed Forces & Society*, 26, 635-657.
- İslamcı basın hocaya gülüyor. (1997, 29 Mayıs). *Sabah*. <http://arsiv.sabah.com.tr/1997/05/29/p09.html> adresinden 24 Haziran 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Kara, İ. (2000). Din ile devlet arasında sıkışmış bir kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 29-55.
- Kılıç, A. (2012, 28 Şubat). Kıvrıkoğlu'ndan Ecevit'e: "28 Şubat daha bitmedi". *HaberTürk*, <http://www.haberturk.com/gundem/haber/720006-kivrikoglugudan-ecevite-28-subat-daha-bitmedi-> adresinden 19 Haziran 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Kuru, A. (2007). Passive and assertive secularism: Historical conditions, ideological struggles, and state policies toward religion. *World Politics*, 59(4), 568-594.
- Lawrence, J., & Vaisse, J. (2006). *Integrating Islam: Political and religious challenges in contemporary France*. Washington, DC: Brookings Institute Press.
- Lewis, B. (1965). *The emergence of modern Turkey*. London: Oxford University Press.
- Mardin, Ş. (1973). Center-periphery relations: A key to Turkish politics? *Daedalus*, 102(1), 169-191.
- Mert, N. (1994). *Laiklik tartışmasına kavramsal bir bakış*. İstanbul: Bağlam.
- Navaro-Yashin, Y. (2002). *Faces of the state: Secularism and public life in Turkey*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Özbudun, E. (2000). *Contemporary Turkish politics: Challenges to democratic consolidation*. Boulder, CO: Lynne Reiner.
- Rustow, D. A. (1957). Politics and Islam in Turkey, 1920-1955. In R. N. Fyfe (Ed.), *Islam and the West* (pp. 66-107). The Hague: Mouton&Co.



Rustow, D. A. (1985). Turkey's liberal revolution. *Middle East Review*, 12, 1-11.

Sezer'in konuşmasının tam metni. (2007, 13 Nisan). *Hürriyet*. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/6329346.asp> adresinden 7 Haziran 2015 tarihinde edinilmiştir.

Stepan, A. (2000). Religion, democracy, and 'the twin tolerations'. *Journal of Democracy*, 11(4), 37-57.

Şahin: Önceliğimiz türban değil. (2006, 25 Mayıs). *NTVMSNBC*. <http://arsiv.ntv.com.tr/news/374261.asp> adresinden 12 Haziran 2015 tarihinde edinilmiştir.

Toprak, B. (2005). Islam and democracy in Turkey. *Turkish Studies*, 6(2), 167-186.

Yalman, N. (1973). Some observations on secularism in Islam: The cultural revolution in Turkey. *Daedalus*, 102(1), 139-168.

Yavuz, H. (2000). Cleansing Islam from the public sphere and the February 28 Process, *Journal of International Affairs*, 54, 21-42.

- Berat Açıll (ed.), *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, Ankara: Nobel-İLEM Kitaplığı, 2015, 398 s.

Değerlendiren: A. Tunç Şen\*

Osmanlı dünyası sıklıkla bir “yazı medeniyeti” olarak yüceltilse de, bu “yazı” kültürüne ait muhtelif meselelerin sarf edilen övgüye denk düşebilecek nitelik ve nicelikte araştırmalara konu olduğunu söylemek hayli zor. Sözelimi, birtakım ilimlerle sınırlı olsa da mevcut bilgiyi tenkit etme, yeniden üretme ve tedavüle sokma metodu olan şerh ve hâşiyeler, hakiki ilmî faaliyetlerden ziyade özgünlükten uzak değersiz tekrarlar olarak görüldüğünden hak ettiği bilimsel alâkaya ve kuşatıcı çalışmalara pek de mazhar olmadı. Osmanlıların matbaa tecrübesine yönelik çalışmalar da, matbu yaşamın yüzyıllarca “yazma” etrafında teşekkül etmiş bir kültürle nasıl ilişki kurduyuyla ilgili yapılabilecek çok sayıda araştırma olmasına karşın, matbaanın Osmanlı Müslümanları arasında geç kabul görmesini bir gerileme alâmeti (hatta âmili) sayan ya da bilakis matbu yaşama geçişteki gecikmenin apolojisini yapan mükerrer çalışmalarla doludur. Öte yandan gerek yüksek lisans ve doktora tezleri gerekse sair araştırmalar biçiminde birçok ilmî-edebî metnin neşrolunmasını sağlayan çalışmaların çoğunun, yazma kültürünün hususiyetlerini ve metinlerin üretildiği tarihî-ilmî bağlamları hesaba katmayıp “müellifin hayatı-eserleri-tenkitli metin” kalıbının dışına çıkamadığını da sanırım teslim etmek gerekir.

Özellikle yazma kültürüne has unsurlarla ilgili yapılmayı bekleyen sayısız çalışma var. Nüshaların tavsifi, ciltlerin fizikî özellikleri gibi yazma bilimin (*codicology*) konusu kabul edilen meselelerin yanı sıra, müellif, müstensih ve/ya okurlar tarafından esas metnin dışında yazmalara düşülmüş her tür kayıt, yazma etrafında teşekkül etmiş bir kültürün kodlarını, işleyiş mekanizmalarını ve bu kültürün parçası olmuş bireylerin (hem yazmaların kendisi hem de o yazmalara vaktiyle sahip olmuş eşhas) hikâyelerini inşa etmek için hayati bir önemi haiz. Nüshaların *zahriyesindeki* temellük kayıtları; *vikaye* sayfalarında yer alan türlü *fevaid*; ana metnin kenarına düşülmüş (ya da aslında “çıkılmış”) uzunlu kısıklı perakende not, yazmalarla uğraşan her araştırmacının sıkça karşılaştığı öğeler olsa da bu notların tespit, tarif ve tasnifine yönelik herhangi sistematik bir çalışma yapılmamıştı. Berat Açıll’ın editörlüğünde hazırlanan ve farklı disiplinlerden araştırmacıları bir araya getiren “Osmanlı Kitap Kültürü” adlı eser, bu yöndeki ilk kapsamlı çalışma olarak hem önemli bir boşluğu dolduruyor hem de hak ettiği ilgiyi maalesef görememiş “yazmalara düşülen notlar”ı, müstakbel araştırmalar için yeni bir kaynak olarak sunuyor.

1659-1738 arasında yaşayıp müderrislik ve kadılık vazifeleri süresince farklı ilim sahalarında eser vermiş bir âlim olan Veliyyüddin Cârullah Efendi’nin yaşamı boyunca topladığı ve hayatının sonlarında yaptırdığı kütüphanesine taşıdığı kitaplardaki notları inceleme konusu yapan eser, giriş ve üç ana bölümden oluşuyor. Giriş kısmındaki 2 makaleden ilkinde Berat Açıll, “kitap kültürü” olarak tarif ettiği ve yazarlardan okurlara, kitaplardan okuma mekanlarına birçok unsuru bir arada düşünmeyi gerektiren araştırma sahasının tarihsel seyri, muhtevası ve bu alanda yapılmış bazı öncü çalışmalar hakkında genel bir değerlendirmede

\* Doktora Öğrencisi, The University of Chicago, Yakın Doğu Dilleri ve Uygarlıkları Bölümü.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.9.D0099

bulunuyor. Açıl, Cârullah Efendi koleksiyonuna dair yürütülen araştırmamızın öneminden bahsederken, ilk kez bir kütüphane koleksiyonundaki eserlerin sistematik olarak incelendiğinin altını çiziyor (s. 10). Giriş kısmındaki diğer makalede Muhammed Uşame Onuş, Cârullah Efendi'nin sahip olduğu kitaplara düştüğü notlar ve telif ettiği 40'ı aşkın eserde verdiği bilgiler üzerinden hayatını ve ilmî serüvenini takip ediyor. Onuş'un makalesi, yazmalara düşülen notların biyografi yazımındaki önemini gösterecek şekilde, Cârullah Efendi'nin yaşamı ve meslekî/ilmî faaliyetleriyle ilgili şimdiye kadar bilinmeyen birçok ayrıntıyı gün yüzüne çıkartıyor.

"İslami Bilimler" başlığı altında toplanan ilk bölümde, Cârullah Efendi koleksiyonundaki tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, tasavvuf, siyer ve tarih kitaplarındaki notların ayrı ayrı değerlendirildiği toplam 8 makale yer alıyor. Bu bölümdeki ilk makalede, koleksiyondaki tefsir kitaplarını inceleyen İbrahim Halil Üçer, derleme boyunca diğer araştırmacılar tarafından da yapılacak müstakil tasnif girişimlerinin ilk örneğini sunarak notları "kitapla ilgili bilgiler", "kitabın içeriğiyle ilgili bilgiler" ve "okuyucuyla ilgili biyografik bilgiler" biçiminde üçlü bir tasnife tabi tutuyor (s. 55). Abdullah Taha İmamoğlu da benzer bir tasnif girişimini koleksiyondaki hadis kitapları üzerinden gerçekleştiriyor. İmamoğlu'nun verdiği örneklerden şurası kesin olarak ortaya çıkıyor ki Cârullah Efendi adeta bir metin arkeoloğu olarak nüshaların sahilliği meselesine özel bir önem atfedip nüsha farklılıklarına temas ediyor, müellif hattı nüshalarıysa hassaten belirtiyordu (s. 96-97). İmamoğlu'nun makalesinin diğer bir önemli katkısı, Cârullah Efendi'nin bir ilim sahasındaki kitapları hayatının hangi döneminde daha sık temin ettiğine yönelik istatistikî bir değerlendirmeye yer vermesi. Hadis kitaplarındaki temellük kayıtlarından hareketle Cârullah Efendi, kütüphanesinin hadis bölümünü özellikle 1719-20 arasında zenginleştirmiş görünüyor (s. 92).

Asım Cüneyd Köksal'ın fıkıh usûlü kitaplarındaki notları incelediği makalesi yalnızca Cârullah Efendi'nin hangi saiklerle not aldığını açıklamakla kalmıyor aynı zamanda derlemede ilk defa, Cârullah Efendi'nin bir ilim sahasında sahip olduğu eserlerin o ilmin "kanon"unu ne ölçüde temsil ettiğini; hangi eserlerin yoğun olarak bulunup usûl-i fıkıh alanında 18. yüzyıl âliminin kütüphanesinde olmasının beklenebileceği ne tür kitapların bulunmadığını sorguluyor (s. 106-7).

Derlemenin en hacimli makalesinde Özgür Kavak, Cârullah Efendi'nin elinden geçmiş fûrû-ı fıkıh eserleri ışığında notların teferruatlı bir tasnifini yapıyor. Kavak'ın üzerinde durduğu gibi notların kaleme alınmasında tek bir gayeden ve tek bir muhatap kesimden söz etmek mümkün olmasa da notları "muhteva dışı notlar" ve "muhtevayla ilgili notlar" olarak 2 ana kısma ayırmak mümkün (s. 127). Kimi zaman bu notlar, Cârullah Efendi'nin şerh ve hâşiyeye dönüşecek eserlerin nüvelerini teşkil ederken kimi zamansa doğrudan okurlara ve öğrencilere hitap eden ifadeler onun bu kayıtları, yazmaların müstakbel sahipleri için düştüğünü gösterir niteliktedir. Cârullah Efendi'nin notlarında kitapların müstakbel sahipleriyle kurduğu diyaloga Pehlül Düzenli'nin makalesi bir başka tanıklık sağlıyor. Düzenli'nin aktardığı bir notta Cârullah Efendi, hakkında kesin bir malumat edinemediği bir müellif hakkında müstakbel okurların yardımını şöyle talep ediyor: "Bu kitabın ne ismi ne de yazarı hakkında bir bilgiye rastladım... *Kitap ya da yazar hakkında bir bilgisi olan olursa açıklasın. Ona minnettar oluruz.*" (s. 191)

Tasavvuf kitaplarındaki notları incelediği makalesinde Sami Arslan da bu notların neden kaleme alındığı meselesinde tek bir yanıtın mümkün olmadığını ve bu notlarda Cârullah

Efendî'nin muhtelif rollere büründüğünün altını çiziyor. Arslan'ın da dikkat çektiği üzere, notların en önemli özelliklerinden birisi hemen hemen tamamının sonunda Cârullah Efendî'nin imzasının bulunmasıdır (s. 207). Bu yüksek benlik bilincini neye yormak gerektiğinin üzerinde durmayan Arslan, yine de Cârullah Efendî'nin gerek tenkitlerini yönetirken (Gazali dahi onun tenkitlerinden nasibini alıyor) gerekse kendi kütüphanesinin zenginliğini vurgularken ("*çünkü isteyen istediğini bu kütüphanede bulabilir*", s. 234) hayli özgüvenli bir âlim profili çizdiğini gösteriyor. Tuba Nur Saraçoğlu da, koleksiyondaki siyer ve tarih kitaplarını incelediği makalesinde Cârullah Efendî'nin notlarında birinci tekil zamir kullanmaktan imtina etmemesine değinerek bunun, benlik algısını göstermekten ziyade bilgiyi bir mesne-de dayandırmaya çalışan râvîlik geleneğiyle ilintili olduğunu öne sürüyor (s. 265).

Kitabın ikinci bölümü olan ve "Akli İlimler"e ayrılan kısımda 2 makale yer alıyor. Hasan Umut, hesap, heyet ve hendese kitaplarını incelediği makalesinde notların astronomi ve matematik tarihi açısından önemini vurguluyor. Kendisi de teorik astronomi alanında bir hâşiye yazan Cârullah Efendî'nin notları, bu sahadaki eserler arasında irtibat kurup bazı temel kitapların şerh-hâşiye şeceresini vermekle kalmıyor, bugün mevcudiyetinden haberdar olmadığımız bazı eserler hakkında da önemli bilgiler sunuyor. Bu bölümün ikinci makalesinde Fatih Usluer, cıfr ve tıp kitaplarındaki notları değerlendirirken, Cârullah Efendi gibi ilmi sermayesini ağırlıklı olarak medrese bünyesindeki disiplinlere yönelten bir âlimin, cıfr gibi gizli ilimlerden sayılan bir sahada da hayli bilgili olduğunu ortaya koyuyor. Tıp alanında da iyi bir okur sayılabilecek Cârullah Efendi, diğer ilimlere ait kitaplarında sıkça yaptığı üzere, kimi zaman İbnü'n-Nefis gibi bu ilmin önde gelen isimlerini tenkitten geri kalmıyor (s. 307).

Derlemenin üçüncü ve son bölümü "Dil ve Edebiyat" başlığı altında 2 makaleden oluşuyor. Bu bölümün ilk makalesinde Ali Benli, sarf, nahiv, belagat gibi alet ilimlerine ait kitaplardaki notları ele alırken bölümün ikinci makalesi olan ve koleksiyondaki edebî eserlerde bulunan notları değerlendiren Berat Açıl, Cârullah Efendi tarafından bazı divanların kenarına düşülen ve saz şairlerinin şiirlerini içeren kayıtların, literatürde halk şiiri ile divan şiiri arasında yapılagelen ayrımın silikliği gözler önüne serdiğini vurguluyor (s. 362-3).

Tüm makaleler bir arada düşünüldüğünde, Cârullah Efendî'nin notları, bir Osmanlı âliminin kitaplarla kurduğu ilişkiyi, okuma-yazma pratiklerini ve farklı disiplinlerdeki meseleler hakkındaki fikirlerini anlamak için çok kıymetli bir kaynak oluşturuyor. Kitabı bir nimet olarak gören, bazı kitapların "bizim şehrimiz Kostantiniyye"de bulunmadığını iddia edebilecek denli döneminin kitap piyasasına hakim olan (s. 144), satın alamadığı kitaplar için pişmanlık duyan, "cahil bir kazasker"ın eline düşmüş kitaplara hayıflanan (s. 145), bir müellife ait külliyyatın tüm ciltlerini tamamlamaya çalışan (s. 112) Cârullah Efendi, muhtemelen gençliğinden itibaren zihninin bir köşesinde duran müstakil bir kütüphane kurma düşünüyü nihayet yaşamının sonunda gerçeğe dönüştürdü. Makalelerden tebarüz ettiği şekliyle o, sahip olduğu 2000'i aşkın eseri kütüphanesinde muhafaza etmekle yetinen bibliyofil bir koleksiyoncu değil kitapları eleştirel gözle okuyan, yazacağı eserlere yönelik notlar alan ve belki de her şeyden önemlisi, yazmaların kendisinden sonra geçeceği elleri düşünerek müstakbel okurlara rehberlik eden bir ilim yolcusuydu. Temellük kayıtlarında sıklıkla "nöbet" kavramına yer vermesi, kitapların çağlar, mekanlar ve okurlar arasında mütemadiyen seyahat ettiği ve bu seyahat süresince kitaba sahip olma nöbeti gelen okurlar tarafından düşülen notlarla eserlerin hermenötik açıdan çoğalıp tekrar tekrar tedavüle girdiği bir yazma kültürü bilincinin

Cârullah Efendi'de içkin olduğuna işaret ediyor. Nöbet fikri belki de en vazih ifadesini bir eserin kenarına düşülmüş şu beyitte buluyor: *Bugün ben yazdım sahibiyim diye, bilemiyorum yarın kim yazacak sahibi olduğunu* (s. 146).

Derleme, aynı şahsiyetler hakkında mevcut bilgimizi geliştirmeyen mükerrer çalışmalar yapmayı seven Osmanlı ilim, fikir ve kültür tarihçiliğine Cârullah Efendi gibi fazla bilinmeyen bir Osmanlı âlimini kazandırması ve bunu yaparken literatürde ihmal edilmiş birtakım meseleleri vurgulaması nedeniyle de önem arz ediyor. Cârullah Efendi'nin özellikle okuma-yazma pratiklerine ve çalışma usûllerine işaret eden notları, Osmanlı âlimlerinin kitapları nasıl okuduğu/okuttuğu (*mütalaa, mukabele, sema, vb.*), okumayı ve hatırlamayı kolaylaştırıcı ne tür tedbirler aldığı (*fihrist vb.*), eser telif etme biçimlerine dair ne gibi yaklaşımlara sahip olduğu (*ihtisar, şerh, tertib, tecnis, vb.*) hususunda yeni araştırmaları teşvik eden son derece ilginç bilgiler veriyor. Ayrıca onun riyazî ve tabii ilimler alanlarında da hem okur hem müellif olarak etkin olması, Osmanlı ulemasının özellikle on altıncı yüzyıl sonundan itibaren akli ilimlere sırtını döndüğü yönündeki katı değerlendirmeleri sorgulamak için de bir başka fırsat sunuyor.

Bununla birlikte elimizdeki derleme, bir ilk kitap olması, yazmalara düşülen notlar gibi sayıca çok ve okuması-yorumlaması hayli müşkül bir kaynağı inceleme konusu yapması hasebiyle bazı noktalarda kaçınılmaz olarak birtakım eksikliklerle malûl. Cârullah Efendi'nin tamamına yakını Arapça olan notlarının ilimlere göre ayrılıp o ilme vâkif araştırmacılarca değerlendirilmesi kitabın organizasyonu açısından makul gözükse de, derlemenin odağını notların tasnifi ve kitap kültürü açısından önemi oluşturduğundan, Cârullah Efendi'nin bir ilim sahasında sahip olduğu kitapların o ilmin kanonuna ne ölçüde tekabül ettiği sorusuna pek temas edilmiyor. Ayrıca Cârullah Efendi'nin muhtelif disiplinlerdeki kitaplara düştüğü notlar, içeriği itibarıyla olmasa bile gayeleri uyarınca benzer olduğundan, her makalede ayrı ayrı dillendirilen tasnif tartışmaları okuyucuda aynı şeyleri okuduğu hissi yaratıyor.

Derlemedeki en önemli sorun terminoloji konusundaki müphemlik olarak göze çarpıyor. Cârullah Efendi'nin metnin kenarına not düşerken ne tür kayıtlar için hangi terimleri kullandığı (ne zaman *matlab* ne zaman *zabt* ne zaman *faide* ne zaman *talika* diyordu?), bu kullanımında bir iç tutarlılık olup olmadığı gibi meseleler Arslan'ın makalesi dışında fazla önemsenmiyor. Kitabın alt başlığı, Cârullah Efendi'nin notlarının külliyyen "derkenar" olarak kabul edildiğini düşündürse de kimi makaleler haklı bir şekilde notlar arasında ayrıma gidip ana metnin kenarına düşülenleri "derkenar" olarak nitelendirirken temellük kayıtlarıyla kapak arkasındaki notları derkenar ile eş tutmuyor. Bugün kolayca "derkenar" olarak adlandırdığımız ve ortaçağ-erken modern Avrupa skolastik geleneği-okuma pratikleri düşünüldüğünde *marginalia* kavramına denk düşebilecek kayıtların bizzat Osmanlı âlimlerince nasıl isimlendirildiği hususu basit bir terminoloji meselesinden öte yazma dünyasında okur-yazarlık halleri ve bilgi üretimi konusunda muazzam bir öneme sahip. Bu bakımdan Cârullah Efendi'nin notlarını nasıl isimlendirdiğine ve kavramsal lügatine dair hazırlanabilecek mukayeseli bir liste, Osmanlı ulemasının çalışma prensipleri ve kitâbet-kıraat kültürünün dinamikleri hakkında yeni ufuklar açabilir(di).

Cârullah Efendi koleksiyonundaki kitaplarda bulunan binlerce not, derlemede ele alınmamış başka soruları da akla getiriyor. Örneğin Cârullah Efendi'nin müstakbel okuyuculara yönelik notları, yazmaların kendisinden sonraki sergüzeştinde bir akis yaratabilmiş miydi?

Yaptığı izahlar ve önerdiği kaynaklar için kendisine şükran notu düşmüş müteakip okurlar var mıydı? İbrahim Müteferrika'nın kurduğu matbaa ile muasır olan Cârullah Efendi'nin matbu kitaplarla ilişkisine dair neler söylenebilir? Koleksiyonundaki mecmualar hakkındaki tutumu neydi? Müdekkik ve musahhah bir okur olmak dışında, aynı müellife ait eserleri ya da belli bir konudaki kitapları kullanım kolaylığı ya da başka tür nedenlerle bir arada ciltleyen bir mücellit de olduğu vaki miydi?

Soruları artırmak mümkün, zira "Osmanlı Kitap Kültürü", sunduğu zengin malzeme ile hem yeni araştırmaları teşvik ediyor hem de şimdiye dek tenkitli metin neşredilirken ya da kütüphane katalogları hazırlanırken üzerinde hassasiyetle durulmamış unsurların önemini vurgulayarak bu yöndeki yeni çalışmalara kılavuzluk görevi görüyor. Cârullah Efendi'nin notlarının sistematik olarak ele alındığı bu değerli araştırma, Osmanlı ve İslam tarihinin muhtelif veçheleriyle (ilim, eğitim, kültür vb.) iştilal eden araştırmacılar için başvurulacak bir kaynak mertebesinde. Ayrıca kitapta her ne kadar akademik okur kitlesi hedeflense de, Cârullah Efendi'nin notları, kitabı hayatında mühim bir yere koyan; kağıt ve kalem ehlinin geçmişine merak duyan her okur için mutlak bir okuma zevki vaat ediyor.

- Lütfi Sunar (Ed.), *Türkiye’de Toplumsal Değişim*, Ankara: Nobel Yayınları, 2014, 366 s.

Değerlendiren: Mahmut H. Akın\*

Sosyolojinin en temel ilgi alanlarından birisi toplumsal değişme konusudur. Sosyoloji tarihine referansla bağımsız bir disiplin olarak sosyolojinin bizatihi toplumsal değişimin bir ürünü ya da sonucu olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Modern toplumu analiz etmek için ortaya çıkan sosyoloji, coğrafi keşifler, Rönesans ve Reform hareketleri, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi gibi tarihi değiştiren olayların dolaylı sonuçlarından birisidir. Geleneksel toplum yapılarının alt üst olması, ekonomik, siyasi, dinî, ailevi hemen her alanda söz konusu alt üst oluşun işaretlerinin görülmesi, sosyolojinin asıl meselesinin toplumsal değişme olduğunu, en azından sosyolojinin açıklama amacında olduğu şeylerin toplumsal değişme ile bağlantılı olduğunu göstermektedir. Öyle ki Fransa’da olduğu gibi Türkiye’de de toplumsal değişme sosyoloji dolayısıyla kontrol edilmeye çalışılmıştır. Hatta Türkiye’de sosyoloji, bizatihi toplumsal değişmeyi kontrol etmek ve istenilen yönde sürdürmek için aracı bir disiplin olarak görülmüştür. Türkiye’nin yüzyılın başındaki değişimi ile ilgili önemli tartışmalarda kurumlaşma aşamasındaki sosyolojinin rolü küçümsenemez.

Değişimin istenmedik sonuçlarının üstesinden gelinebilmesi için toplumsal ilişkileri analiz edecek ve topluma düzen verecek bir bilim ihtiyacı dolayısıyla sosyolojiye başvurulmuştur. Sosyolojinin bilimsel bir disiplin olarak gelişmesinin değişim gerçekliğine temelden bağlı olduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak Batı Avrupa ve Amerika’daki sosyoloji geleneklerinde önemli bir değişme sosyolojisi literatürü ve teorisi gelişmiştir. Her ne kadar Türkiye’deki sosyolojinin temelinde toplumsal değişme ve sosyoloji arasındaki ilişkinin bulunduğu tespit edilse de toplumsal değişme literatürünün yeterli bir halde olmadığı konuyla ilgililerin malumudur. Öyle ki yakın döneme kadar Türkiye’nin pek çok farklı üniversitesinde binlerce öğrencinin eğitim aldığı sosyoloji bölümlerinde genelde toplumsal değişme; özelde ise Türkiye’de toplumsal değişme konularında derli toplu bir kaynak eserden bahsetmek mümkün değildi. Toplumsal değişme konusundaki eserlerden bir kısmı sadece Batı literatürü açısından konuyu ele almakta ve teorik tartışmaları sunmakla sınırlı kalmaktadır. Bazı eserler ise geçmişte kalmış, bugün takip edilmeyen paradigmalara göre yazıldıkları için yetersiz kalmıştır. Diğer taraftan farklı alt boyutlar dolayısıyla farklı konu başlıkları altında Türkiye’de toplumsal değişme konusunu inceleyen bir kitaptan da bahsetmek mümkün değildir. Halbuki Türkiye’de herhangi bir konuyu ya da meseleyi çalışan bir sosyal bilimcinin yakın dönemde Türkiye’de yaşanan genel toplumsal değişme ile ilgilendiği konu arasındaki ilişkiye odaklanması kaçınılmazdır. Böylece farklı konularda yapılmış çalışmaların oluşturduğu dağınık bir literatür oluşmuştur. Ayrıca bu çalışmaların toplumsal değişme konusuna referansla yapılmasının yanında doğrudan toplumsal değişme konusuna odaklanmadıkları da belirtilmelidir. Çünkü bu çalışmalar, değişimin izlerinin sürüldüğü çalışmalardır.

Lütfi Sunar’ın editörlüğünde Nobel Yayınlarından yayınlanan *Türkiye’de Toplumsal Değişim* başlıklı derleme kitap çalışması, doğrudan Türkiye’de toplumsal değişme konusuna odaklanmış bir çalışmadır. Kitap, toplumsal değişme konusunda teorik tartışmaları içermekle birlikte genel olarak toplumsal değişmeyi farklı konular bağlamında ve alt başlıklarla incele-

\* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.9.D0101

mektedir. Kitabın içeriğini toplumsal değişme bağlamında nüfus, kentleşme, kırsal ekonomi, çalışma hayatı, tüketim, toplumsal hareketler, siyaset, din ve değerler konularını çalışmış akademisyenlerin hazırladıkları makaleler oluşturmaktadır. Çalışma, pek çok konu üzerinden Türkiye'deki toplumsal değişme meselesine odaklandığı için sosyal bilimlerin farklı alanlarında çalışanların da faydalanabileceği bir derlemedir.

Belli konulara odaklanmış derleme kitap hazırlama konusunda Avrupa'daki ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki akademisyenlerin bir kısmının böyle bir kültüre sahip oldukları söylenebilir. Alanında uzman akademisyenlerin editörlüğünde hazırlanan "handbook" adı verilen derlemeler, özellikle hazırladıkları alanlarda kaynak kitaplar olarak dikkat çekmektedir. Türkiye'deki derlemelerin bir kısmında Batıdaki derlemelerin aksine birbirleriyle bütünlük arz etmeyen ve bir araya getirilmiş metinler dikkat çekmektedir. Lütfi Sunar'ın çalışmasının bu açıdan oldukça profesyonel olduğu söylenebilir. Kitap hazırlanırken konu başlıklarının seçimi, yazıların içeriği ve üslubu gibi konularda özenli bir editörlük yapıldığı dikkat çekmektedir. Kitabı oluşturan bölümler, format olarak bu konularla ilgilenecek her aşamadan akademik ilgililer hesap edilerek hazırlanmıştır. Her bir bölümde konuyla ilgili kısa okuma parçaları tablo içinde gösterilmiş, makalenin sonuna hem "temel kavramlar" sözlüğü, hem de ileri okuma önerileri listesi eklenmiştir. Derleme, lisans öğrencilerine hitap eden didaktik bir kitap olmasının yanında akademik araştırma yapanlara da hitap etmektedir.

Kitap, konu başlıkları itibarıyla genel toplumsal yapı ve temel kurumların değişmesi üzerine odaklanmış bir çalışmadır. Genel olarak konuların ele alınışında ve tartışılmasında makro sosyoloji anlayışı temel alınmıştır. Toplumsal değişme gibi bir konu, bireyler arası etkileşim, davranışlar, zihniyetler ve semboller üzerinden mikro çalışmalar dolayısıyla farklı boyutlarıyla da çalışılabilir. Ancak *Türkiye'de Toplumsal Değişim*, bir araştırma kitabı olmasının yanında ders kitabı olarak da hazırlandığı için özel olandan çok genel olana dair açıklama yapma iddiasındadır.

Kitabı oluşturan bölümlerin çoğunun başlığında değişim yerine dönüşüm kavramı kullanılmıştır. Sosyal bilimler literatüründe değişim ve dönüşüm kavramlarının farklarına ve benzerliklerine vurgu yapılmaktadır. "Değişme" ya da "değişim" kavramının "dönüşüm"ü de kapsamı ve genel bir vurguya sahip olması dolayısıyla kitabın başlığında "değişim"in tercih edilmesinin yerinde olduğu kabul edilebilir. Yine de teorik kısımda özellikle Türkiye özelinde yapılan bir toplumsal değişim çalışmasının ister istemez özel konularda sıkça "dönüşüm" üzerinden açıklamalarda bulunacağı belirtilebilirdi. Kaldı ki kitabı oluşturan yazıların çoğunun başlığında dönüşüm kavramının haklı olarak tercih edilmesi de bu durumu göstermektedir.

Kitabın değinilmesi gereken önemli özelliklerinden birisi de eleştirel üslubudur. Batıda üretilen pek çok değişme modelinin Türkiye'deki toplumsal değişmeyi açıklamada teorik olarak çıkmaza girmesi metinlerde değinilen konular arasındadır. Çalışma, bu yönüyle de daha önceki toplumsal değişme odaklı çalışmalardan ayrılmaktadır. Birbirlerine yakın dönemlerde yayınlanan Emre Kongar, Mübeccel Kıray ve Orhan Türkdoğan'ın telif toplumsal değişme çalışmalarından farklı bir yerde durmaktadır. Kitabı oluşturan bölümlerde özellikle Batılı teorik yaklaşımları Türkiye'deki değişim sürecini açıklamak için temel alan çalışmaların muhasebelerinin yapıldığı dikkat çekmektedir. Kitapta Türkiye'deki sosyal yapı araştırmaları için ayrı bir bölüm oluşturulmuş, Türkiye'deki toplumsal değişme konusundaki



katkıları için müstakil bir bölüm ayrılmamıştır. Yine de bu bölümün yapısal durumu analiz etmek için değişme konusuna bağlı olarak ele alındığı belirtilmelidir. Makaleler içinde değişme konusuna vurgu yapan geçmiş çalışmaların eleştirel bir üslupla değerlendirildiği de dikkat çekmektedir.

Türkiye’de yapılan hemen her araştırmada toplumsal yapının hızla değiştiğine sürekli vurgu yapılmaktadır. Ancak diğer taraftan hâlâ bu hızlı değişimi özellikle de değişme sosyolojisi açısından tahlil eden çalışmaların çok yetersiz olması da ilginç bir durumdur. *Türkiye’de Toplumsal Değişim* adlı derleme, bu tespitlere referansla söylenecek olursa, alanında önemli bir katkıdır. Kitabın yeni bir baskısı için eğitim ve cinsiyet rollerinin değişmesi gibi iki temel konunun bölüm olarak kitaba dahil edilmesi derlemenin genel formatına ve ana başlığa uygun olabilir. Türkiye’de bugüne kadar yapılmış olan ve doğrudan değişme konusunu işleyen çalışmaların eleştirel bir tahlilinin yapılması da ayrıca bir katkı sağlayabilir. Mevcut haliyle bile kitabın özellikle farklı sosyal bilim alanlarında eğitim alan lisans ve lisansüstü öğrenciler ile çalışan akademisyenler için hem ders kitabı hem de bir araştırma kitabı olarak önemli bir karşılığı vardır. Çünkü Türkiye’de toplumsal değişimin kaynakları ve sonuçları göz önünde bulundurulmaksızın sosyoloji yapmak mümkün değildir. Ayrıca derlemenin farklı konularda farklı alanlardan çalışan sosyal bilimciler için de önemli bir kaynak eser olduğu söylenebilir. Şüphesiz en önemli katkılar iktisat, ilahiyat, siyaset bilimi gibi alanlardan akademisyenlerin kendilerini ilgilendiren metinlere geri dönüşleri ve yaptıkları eleştirilerle sağlanabilir.

- Ayhan Bıçak, *Tarih Metafiziği ya da Kendilik Bilinci*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2015, 252 s.

Değerlendiren: Teyfur Erdoğan\*

*Aristoteles'in İnsan Toplum ve Tarih Anlayışı* (1985) ve *Platon'un Tarih Kavrayışı* (1992) eserleriyle lisansüstü eğitimini İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamlayan ve halen aynı bölümde öğretim üyeliği yapan 1956 doğumlu yazar, tarih felsefesinin Türkiye'deki önde gelen temsilcilerinden biridir. Yazarın bu konudaki başlıca kitapları: *Tarih Bilimi* (1999); *Tarih Düşüncesi 1. Tarih Düşüncesinin Oluşumu* (2004); *Tarih Düşüncesi 2. Felsefe ve Tarih* (2004); *Tarih Düşüncesi 3. Tarih Felsefesinin Oluşumu* (2004); *Tarih Düşüncesi 4. Tarih Metafizikleri* (2005); *Evren Tasavvuru Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak* (2012). Sözü edilen eserler genel olarak değerlendirildiğinde bu eserlerdeki tarih felsefesine bakışın tarihci değil felsefeci bir bakış olduğu görülecektir. Bu durum geçmiş zaman olaylarına bakış, ele alış ve ama esas olarak onları anlamlandırmada tarihcilikten temelden bir farklılık arz etmektedir. Şöyle ki, modern felsefecilerin ellerinden bırakmadıkları "şüpheli" ile beraber geçmiş zamana yükledikleri anlam felsefidir; yani *nedir?* sorusuna cevap vermeye yöneliktir. Buna karşın tarihcilerin geçmiş zamana yükledikleri anlam tarihseldir; yani (niçin, nasıl, kim, nerede, ne zaman sorularıyla bezeli) *ne oldu?* sorusuna cevap aramaya yöneliktir. Kısaca tarih felsefesi yapan tarihci ise, olayların zaman ve mekanla mukayyet olduğunu ve tekrarlanamayacaklarını düşünerek tarih felsefesini bu bakış açısıyla yaparken; tarih felsefesi yapan felsefeci ise, zaman ve mekandan münezzehlik ve tekrarlanabilirlik fikri ile hareket ederek tarih felsefesi yapar.

Bu bakımdan burada ele alınan eser kısaca belirtilmelidir ki felsefe bakış açısıyla ele alınmış yazılmıştır. Bu satırları kaleme alan ise esas itibarıyla tarihci bakış açısı ile hareket etmektedir. Altındaki satırlar bu uyarı dairesinde değerlendirilmelidir.

Ele aldığımız eserin temel sorunsalı şudur: İçinde bulunduğumuz dönemde asgari yaşam standartlarının tutturulma sorunu; tarihsel kimliklerin erimesi (değerler sisteminin her yerde benzeşmeye başlaması); adaletsizlik; Avrupa/modernlik üzerinden (siyasi ve iktisadi değerlerin ön planda tutulması tarzında) insanların kendilerini tanımlamaları gibi meseleleri felsefi bağlamda temellendirme kaygısıdır. Bu kaygıyı ortaya koyabilmek için kendilik bilincinin bilgelik ve tarih metafiziği tarzları tanıtılıp değerlendirilmiş ve bir tarih metafiziği denemesi yapılmıştır. Yazara göre bilincin baskın özelliği yaşanan hayatın kabul edilmiş gayeye uygun şekilde gitmesini sağlama çabasıdır. Yazar kitabıyla bu bilinci diri tutmak gayesi gütmektedir.

Eser altı bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. İnanç sistemlerinde insanın nasıl algılandığı ve yorumlandığı birinci bölümde *Bilgelik Temelli Kendilik Bilinci*; modern dönemde felsefeyi temsilen Kant, Hegel ve Marx'ta geçtiği şekliyle kendilik bilincinin üç boyutu olan köken, süreç ve gayenin açıklanmaya çalışıldığı ikinci bölümde *Felsefe Temelli Kendilik Bilinci*; 20. yy.ın sonu itibarıyla kendilik bilincinin yeniden değerlendirildiği üçüncü bölümde *Tarihin Yapısı*; tarihi sürecin nasıl işlediğinin ve tarihin nasıl bir yönde seyrettiğinin tartışıldığı ve

\* Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.9.D0106

döngü, çöküş ve ilerleme dışında tarihin küre şeklinde bir yapıya sahip olduğunun ileri sürüldüğü dördüncü bölümde *Tarihin Yönü*; tarihin sonunun nasıl olabileceği üzerinde durulan beşinci bölümde *Tarihin Sonu ve Geleceği*; anlam sorusunun yapısının, bilgelikler ve felsefede yorumlanışının değerlendirildiği ve özellikle 'insan olmak açısından insanın değeri nedir?' sorusunun ele alındığı altıncı bölümde ise *Tarihin Anlamı Sorunu* işlenmiştir.

Bilindiği üzere evren tasavvuru ve tarih düşüncesi tarih metafiziğinin konularıdır ve kendilik bilincinin içeriğini oluştururlar. Tarih metafiziği insanı açıklamada kullanılan tarih düşüncesinin son aşamasıdır ve kendilik bilinci tarih metafiziğinin esas konusudur. Kendilik bilinci mekan, köken, süreç ve gaye arasındaki ilişkileri karşılıklı ve bütünlüklü şekilde kavramak ve anlatmak için geliştirilen zihinsel faaliyettir. *Mekan*, köken bağlamında kainat, dünya ve tabiatın nasıl ortaya çıktıklarına; süreç bağlamında toplumların yaşadıkları coğrafyalara; gaye bağlamında ahirete veya ideal dünyaya karşılık gelir. *Köken*, Tanrı'nın isim ve sıfatlarını, kainatın, dünyanın, insanın yaratılmasını ve sahip olduğu niteliklerle kültürün başlamasını açıklamaya çalışır. *Süreç*, kökende gerçekleşen unsurların hayatın sürdürülmesinde kullanılmaları, ihtiyaçların giderilmesi, sorunların çözülmesi, zorlukların aşılması için yeni düşüncelerin üretilmesiyle ilgilidir. *Gaye* ise, insanın yapıp ettiklerini ve kendini bir bütün olarak anlamlandırmasını sağlar.

Kendilik bilinci kısaca nitelikleri, filleri, gayeleri ve süreçleri açısından insan olmayı değerlendirme durumudur. Bu sorunların genel çerçevesi ise kainat tasavvuru tarafından çizilmektedir. Kainat tasavvuru Tanrı, kainat ve dünyanın oluşumu, insanın temel özelliklerini ve yaşama tarzını, ölüm ve sonrasını içeren en genel kuramsal çerçevedir. İnsan çizilen bu çerçevenin sınırları içinde kendi hakkındaki bilgiyi ve şuuru geliştirmektedir. Kısaca kainat tasavvuru insanın kendilik bilincini oluşturan temel kaynaktır. Tarih düşüncesi ise kökenden başlayarak şimdiye kadar olan hadiselerin ve kainat tasavvurundaki bilgilerin düzenli hale getirilip kullanılması bağlamında gerçekleşir. İnsanın kökeni, sahip olduğu nitelikler, bu niteliklerin tarihsel varoluşu nasıl gerçekleştirdiği ile kültürel ve toplumsal yapılar tarih düşüncesinin içeriğini oluşturur. Bu içerik farklı formlarda ele alınıp anlatılabilir. Bunlar, mesela, efsaneler, gelenekler, tarihçilik, tarih felsefesi ve tarih metafiziğidir. Tarih toplumun veya bireyin şuuru, tabiatı ve kainattaki yerini belirleyen temel kuramsal yapı şeklinde tanımlanır.

Bu bakımdan tarih metafiziği, tarihi kendini bilmenin bir sahanlığı, bir ana rahmi olarak algılar. Burada kendini bilme ilkin kendi şahsi hususiyetlerini bilmek ikinci olarak onu öteki insanlardan ayıran hususiyetleri bilmek üçüncü olarak da insan tabiatını bilmek demektir. İnsanın kendini bilmesi ne yapabileceğini bilmesi anlamına gelir. İnsanın ne yapabileceği konusundaki tek ipucu ne yaptığıdır. Böylelikle tarih metafiziği açısından tarihin değeri bize insanlığın ne yaptığını, böylece insanlığın ne olduğunu öğretmesidir. Yani yapan olandır. Tarih uğraşısı ise bunlardan ilk ikisini sadece müşahhas bireyler için kabul ederken, üçüncüsünün inşasının imkan haricinde olduğunu söyler. Örneğin kavram tarihi çalışan tarihçiler her kavramın zaman ve mekanla mukayyet olduğunu düşünürler. Bu yüzden tek bir insanlık varlığından bahsetmezler, her insanı ayrı ayrı ele alırlar; sözkonusu edilebilen mekan ve zamanla mukayyet sadece tek tek bireylerdir. Bendenizin temellerini atmaya çalıştığı algı tarihçiliğine göreyse insan da dahil duygu da dahil tüm kavramların numende değişmez tanım ve tarifleri olsa bile bunlar hiçbir zaman bilinemeyecektir ve ele alınan kavramlar

zaman ve mekana göre değişen algılarıyla tanım ve tarif edilecektir. Herhangi bir kavram hakkındaki algılamalar değişir ve algı tarihçisi bu değişimin tarihini yapar.

Kitapta tüm temalar hem bilgelik (hikmet) hem de felsefe açısından iki ayrı şekilde ele alınmıştır. Hatırlayalım, bilgelik temelli açıklama kısaca hakikatin kökünde Tanrı veya ilk ata tarafından vazedildiğini kabul eder. Örneğin insanlık tarihinin nasıl seyredeceği ve nasıl bir sonuca varacağı kökünde belirlenmiştir. Felsefi temelli açıklama ise yukarıda da söylenmeye çalışıldığı üzere şüpheyle yola çıkarak akılla sorunları kavramlaştırarak genelleştirir ve düşünceleri sistemleştirerek hakikati keşfetme temeline dayanır ve evrensel hakikatler ile ilk ilkeler felsefi tavırda içkin kabul edilir. İlk ilkelerin araştırılması metafiziktir. Tarih sorununu ve tarihsel bir varlık olan insanı ilk ilkelere dayalı olarak köken, süreç ve gaye bağlamlarında bütünlüklü bir biçimde açıklamak da tarih metafiziğidir. Bu itibarla tarih metafiziği tarihçilik uğraşısının tamamen dışında bir uğraştır.

Kısaca kitapta insan olmanın ne anlama geldiği, hangi temel unsurların belirleyici oldukları köken sorunları bağlamında tartışılmaktadır. Ayrıca tarihsel sürecin nasıl işlediği, hangi ilke ve unsurların etkili olduğu süreç sorunları çerçevesinde incelenmektedir. Ek olarak tarihi sürecin bir amaç doğrultusunda gidip gitmediği gaye sorunları bağlamında yorumlanmaktadır. Ardından tarihi sürecin bir yönünün olup olmadığı tartışılmıştır. Daha sonra tarihin sonu ve geleceği çeşitli bağlamlarda değerlendirilmektedir. Son olarak da insanlık tarihinin bütününe kuşatan bir anlamlılığın olup olmadığı ve gelecekte gerçekleşeceklerle birlikte sorgulanması yapılmaktadır. Özetle çalışmanın tamamında insan olmanın nasıl algılandığı ve insanların kendilerini nasıl yorumladıkları, insanın kendilik bilincinin görünüşleri tarih metafiziği denemesiyle sergilenmiştir.

Kitapta tenkit edilebilecek bazı hususlar ise şunlardır:

Yazar, İslam'ı bilgelik temelli düşüncelerden biri olarak kabul etmesine rağmen (örneğin s. 20) s. 19'da bilgelik temelli düşüncüyü açıklarken bu düşüncede hakim olan şüphecilik ve tutarlılığın zayıflığı gibi saydığı özelliklerin İslam öğretisi ile nasıl bağdaştığını açıklamamaktadır. Ayrıca bilgelik temelli düşünce dışında kalan bilgiler içinde saydığı gündelik hayatın bütün ihtiyaçlarını karşılayan zanaatlerin de İslam öğretilerine göre birer peygamber vasıtasıyla insanlığa öğretildiği hatırlanacak olursa yine bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan sadece İslam öğretisi ile ilgili olarak değil ama diğer öğretiler de sözkonusu edildiğinde yazarın bilgelik ve felsefi temelli düşünceleri kesin hatlarla kuramsal olarak birbirinden ayırması halinde bu ayırmanın uygulama ile örtüşmesi konusunda çeşitli sorunlarla karşılaşılıyormuş gibi durmaktadır.

S. 79, 211, 212'de yazar tarihte özgürlük ve yön sorununu ele alırken "tarihi sürecin zorunluluk ilkesine göre ilerlediğini kabul etmek, özgürlük ve sorumluluğu ortadan kaldırmaktadır. [Bu durumda] ...sorumluluk duymanın anlamı kalmaz. Akıl ve bilinç anlamsızlaşır. Böyle bir durum ahlak başta olmak üzere bütün değer sistemlerini etkisiz hale getirmektedir... Tarihi işleten unsurlar ve bu unsurlar aracılığıyla geliştirilen yapılar tarihin bir yönünün olmadığını göstermektedir. Benzer bir şekilde tarihsel veriler, tarihsel sürecin çöküş ya da ilerleme şeklinde yorumlanmasını da engellemektedirler. Başka bir deyişle tarihin yasalarla ya da insan üstü güçler tarafından belirlenmiş bir yönü yoktur" dedikten sonra esas olarak Kant ve Hegel'in görüş ve yorumlarını aktarmakla iktifa etmiştir. Halbuki mimar (mahir) tarihçilikte

tarihi süreçte oluşların sebepleri ele alınırken bu sebepler arasında hem özgür (cüzi) irade, hem gerekircilik (determinizm), hem de kadercilik (fatalizm) topluca etki oranları (tespit ediliyormuş gibi yapıp) inşa edilerek bir terkip içinde ele alınır, aktarılır. Bir oluşun veya tüm tarihi sürecin (ki aslen mimar tarihçiler tarihi sürecin sadece geçmiş kısmıyla ilgilenirler -tarihi sürecin gelecek kısmı henüz gelmediği için ilgi alanlarının dışında kalır- ve oradaki tek tek oluşların veya topluca bakıldığında geçmişin (Gesamtgeschichte) fizikteki kanunlara (sünnetullah) benzer kanunlarla oluşmadığını düşünür) sebeplerini sadece yüzde yüz özgür irade veya gerekircilik veya kadercilik ile açıklamak tarihçilikte zaman zaman görülsede aslında kaçınılması gereken bir durumdur.

Yine yazar s. 127'de şöyle bir cümle kurar: "Bir süreci başlatan esas nedenin ne olduğunu tespit etmek ve sürecin sonlandığına karar vermek tam olarak mümkün değildir." Yukarıda da zikrettiğim mimar tarihçiler süreçlerin başlangıçlarında bir esas neden olduğunu düşünmezler. Çünkü bendenizin tabiriyle *her şey her şey ile ilgilidir*. Tarihçiler ellerinden geldiğince şahsi özelliklerinden ve içinde yaşadıkları şartlardan sıyrılarak bazı sebepleri öne çıkararak inşa faaliyetinde bulunurlar. Tüm sebepleri sayıp dökmenin her şeyi sayıp dökme anlamına geleceğini bilirler. Bu yüzden esas neden yoktur; öne çıkarılan neden(ler) vardır. Peki tarihçilikte süreç sonlanır mı? Hayır. Süreçler tarihçiler tarafından sadece ya yapay şekilde kesilirler veya durdurulurlar. Geçmiş zamanın belli bir anında ortaya çıkmış herhangi bir oluşun sonu yoktur, zamanın sonuna kadar kendinden sonraki tüm olayları etkilemeye devam ederek varlığını sürdürecektir.

S. 219'da yazar "evrenin tarihinden" bahseder. Oysa ki Tanrı'nın, iktisadın, teknolojinin, doğanın, bir kedinin tarihi olmayacağı gibi, evrenin de tarihi yoktur. İktisat, teknoloji tarihindeki tarih pejoratif manadadır. Tanrı tekamül etmediği için onun da tarihi olamaz. Kedi ise türünün özelliklerinin dışına çıkamayacağı (mesela bilerek ve isteyerek ben artık fare kovalamayacağım diyemediği) için tarihi yoktur. Bunun gibi evrenin tarihi değil ancak bir geçmişi vardır. Ayrıca tarihsel olmayı ve bir geçmişe sahip olmayı belirleyen şeylerin tamamı doğrudan insan bağlamında ve insan ile irtibatlı olarak ortaya çıkar. Bu yüzden Tanrı'nın ne bir geçmişi ne de bir tarihi vardır. İnsan tarihin baş aktörüdür. Bu itibarla evren tarihi dediğimiz zaman aslında kastımız evrenin geçmişidir. Geçmiş yazılanlar bile ancak insan ile irtibatlı olduğu için yazılırlar. Bu ilke öylesine belirleyicidir ki bu yüzden evrenin insan var olmadan önceki hikayesi yazılırken insanın yaşamasına müsait hale gelişinin hikayesi yazılır. Kısaca kedinin de doğanın da geçmişi yazarken insan ile irtibatlı olarak yazarız. Kedim bugün süt kasesini devirdi ve kırdı... Burada hemen belirtelim ki tarih ile ilgili olarak asıl yapılması gereken ve yapılabilecek olan algı tarihçiliğidir. Tanrı'nın ne tarihini ne de geçmişi yazabiliriz ama Tanrı Algısının Tarihini pekâlâ kaleme alabiliriz.

Ele aldığımız kitapta altı çizilmesi gereken bir diğer husus da 3. ve 4. Bölümlerde yer yer tekrara düşülmesidir(s. 120-213 arası).

"Tarihin Sonu ve Geleceği" başlığını taşıyan beşinci bölümün "Yeni Evren" ve "Yeni İnsan" başlıklı kısımları felsefecileri ve tarihçileri insanın geleceğine yönelik ilginç iddialarla karşı karşıya bırakmaktadır. Nitekim yazar "laboratuar şartlarında insan üretmekten" bahsetmektedir ve "elektronik ve kimyasal olarak üretilmiş yeni bedenlerin düşünme yeteneğine sahip olmaları onları... yeni insan haline getirmektedir... Her şey hakkında her bilgiye sahip olma imkanı insan olma özelliklerini önemli ölçüde değiştirecektir... bu araçlar zamanla kendi

kendilerini programlama imkanlarına sahip olduklarından üreticilerinden bağımsız hale geleceklerdir. Bu süreç içinde tarihsel insan çeşitli nedenlerle ortadan kalkacağından insanımsı yaratıklar [yeni insanlar] dünyaya hakim olacaklardır... zaman duygusu olmayan yeni insan geçmiş ve gelecek tasavvurlarına da sahip olamayacaktır. Kendi kendini üretmeye başlayan insan tarihsel varoluş şeklini ortadan kaldıracaktır... İnsanımsı yaratıklar... totaliter... sistemlerin olmasını engelleyecektir" der. Devam eder: "Uzun yaşama hatta istenildiği kadar yaşama imkanı ölüm korkusunu ortadan kaldıracaktır. Ölüm korkusunun ortadan kalması... geleceğe ilişkin kaygılar[ı] da en aza in[dir]ecektir. Gelecek kaygıları olmayınca geçmiş yorumlamaya da ihtiyaç olmayacaktır." Yeni biyonik insanın ortaya çıkışı ile gelecekte tarihin de kalmayacağına dair bu fikirlerin ciddi bir eleştirel süzgeçten geçirilerek tartışılması gerektiğini düşünüyorum.

Tüm bu eleştirilere rağmen yüksek bir entellektüel çalışmanın ürünü olan kitap alınmayı ve okunmayı fazlasıyla haketmektedir.

- Mustafa Aydın, *Sistemantik Din Sosyolojisi*, İstanbul: Açılım Kitap, 2014, 320 s.

Değerlendiren: Birsen Banu Okutan\*

Psykhe, Aphrodite'in yanında çalışmayı istediğinde imkânsız görünen işlerle denenmişti. Önüne koyulan bir yığın buğday, arpa gibi tahıllar akşama kadar ayrılacak, her değişik çeşit bir köşede toplanacaktı. Psykhe, umutsuzluk içinde akşama kadar işin nasıl biteceğini düşünürken ayaklarının dibinden gelen bir karınca, arkadaşlarıyla birlikte işi yapacağını söylemiş; kısa bir süre sonra binlerce karıncanın gelmesiyle akşam olmadan iş bitmişti (Hamilton, 1997, s.67).

Sosyal bilimlerin üst üste yığılan bilgi kümelerinin sistemli hale gelmesi, bilgiye ulaşma yolunda kolaylıklar sağlamaktadır. Bilimin parçalara ayrılarak alt başlıklar altında konsantre incelenmesi, hem incelenmeyen başlıkların neler olduğunu göstermekte, hem de bu alanları inceleme yönünde motivasyon oluşturmaktadır. Sistemantik din sosyolojisi, din sosyolojisinin özgün bir alt başlığıdır; Mustafa Aydın da *Sistemantik Din Sosyolojisi* adlı çalışmasını 2014 yılında literatüre kazandırmıştır. Üç bölüme ayrılan kitapta, ilk olarak dinin işlevleri, tarihsel gelişimi, sınıflandırılması ve dinin yapısal özelliklerinden bahsedilmektedir. Yazarın kendisinin de ifade ettiği üzere (s.73) bu bölümde değinilen "Yeryüzünde Dinler ve Dinlerin Sınıflandırılması Sorunu" (ss.73-90) dinler tarihinin konusu olduğu halde ilgililere perspektif kazandırmak amacıyla yazına eklenmiştir. İkinci bölümde, dinin toplum üzerindeki yapısal, grupsal, kurumsal ve değersel ilişkileri ve etkileri tanımlanmakta, din ve değişim arasındaki bağlantı ortaya koyulmaktadır. Bu bölüm, kitaba ismini veren "sistemantik" oluşumu en iyi tanımlayan bölümdür. Zira üçüncü bölümde, yeniden sistemantik din sosyolojisi yolundan çıkılmakta ve özel din sosyolojisi olarak "Din Sosyolojisi Bağlamında İslam" ve "Toplumumuzda Dine Genel Bir Bakış" tartışılmaktadır.

Alandaki eksikliği doldurması ve din sosyolojisi disiplininin kendine has özelleşmiş inceleme birimleri olduğunu göstermesi açısından kitap bir farkındalık yaratmaktadır. Bu farkındalık yaratma eylemi, kitabın en etkili hamlesidir. Kitaptan edinilen bilgiye göre sistemantik din sosyolojisi, "genel din sosyolojisi" olarak kullanılmakta ve dinlerin ortak sorunlarını sistemantik bir biçimde ele alan bir bilim olarak görülmektedir (s.20). Okuyucu kitlenin ilk etapta lisans düzeyinde din sosyolojisi eğitimi alan öğrenciler olduğu düşünüldüğünde (s.11) bu bilgi etrafında şekillenen yazının yeterli olabileceği öngörülmektedir. Fakat daha derinlemesine "sistemli bir din sosyolojisi" çalışması yapmak isteyenler için eserde doldurulması beklenen boşluklar görülmekte ve daha iyi bir sosyal bilim için düzeltilmesi gereken yerlere rastlanmaktadır. Değerlendirme boyunca, sırasıyla bu hususlara değinilecektir.

Kitabın omurgası düşünüldüğünde, "dinle tabi topluluklar arasındaki münasebetlerin çözümlenmesi" (Tablamacıoğlu, 1963, s.3) olarak tanımlanan sistemantik din sosyolojisinin sınırları, temsilcileri ve varlığı etrafında şekillenen, teorik ve metodolojik bir açıklamanın yapılmadığı görülür. Teorik olarak, Weber'in (1978) *Ekonomi ve Din* adlı eserinin kitap hacmindeki "Dini Gruplar (Din Sosyolojisi)" adlı bölümü, sistemantik din sosyolojisinin başlangıcı (Wach, 1987, s.1-2) sayılmaktadır. Bölümde, dinin kökeni, büyü ve din, peygamberlik, teodise,

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.9.D0105

kurtuluş, din ve imtiyazsız sınıflar, soterioloji, ekonomi-dini etik ve dünya, politika-dini etik ve dünya, dünyadaki büyük dinler gibi tipolojik bilgiler sunulmaktadır. Weber'i takiben de Wach ve Mensching'in "din sosyolojisi eserleri, sistematik din sosyolojisinin ilk ve esaslı denemeleri" (Tablamacıoğlu, 1963, s.54) olarak kabul edilir.<sup>1</sup> Wach (1987) dinin topluluğa/topluma etkisi, din ve doğal birlikler, toplumun salt dini öğeleri, toplumsal farklılaşma ve dini birliklerin örgütlenmesi şeklinde bir patika takip ederken sistematik din sosyolojisinin alan ve amacının sınırlarını çizmektedir. Mensching (2004) de dini sosyolojinin rolü ve tabiatı, din, milli din, evrensel din ve din dışı cemaat, yüksek tipli din ve kitleler, yüksek tipli dinde cemaat şekilleri ve dinin teşkilatlanması gibi konular etrafında tipolojik bir yapı sunmaktadır. Metodolojik açıdan bakıldığında, Weber ile başlayan sistematik din sosyolojisi, pozitivist-naturalist sosyologların oluşturduğu açıklayıcı nomotetik sosyolojinin aksine, anlayıcı ideografik sosyoloji çerçevesinde şekillenmiş; Wach ve Mensching gibi Weberyen takipçiler de bu metodolojik eksende sistematik çalışmalar yapmıştır. Bu minvalde, Aydın da genel yapısını Weber, Wach ve Mensching'e referans vererek oluşturduğu ikinci bölümünden (ss.111-230) önce teorik ve metodolojik anlamda detaylı bir literatürel değerlendirme yapmış olsaydı, ilgililerin zihninde sistematik din sosyolojisine ilişkin daha net bir şema belirmiş olacaktı.

Birinci bölüme bakıldığında, yazarın din sosyolojisi disiplini dört sorunla kategorikleştirdiği görülür<sup>2</sup>. Bunlar, din sosyolojisinin "kendine has kavramsallaştırmalarının yeterli olmayışı", "rejim kaygılarının ve dolayısıyla laiklik sorununun uzun zaman nesnel bir din sosyolojisi çalışmasını olumsuz yönde etkilemiş olması", "din sosyolojisinin bizzat kendisinin bazı yapısal sorunlarının aşılmamış olması" ve "saha çalışmalarının kavramsal ve kuramsal sorunlara sahip olması"dır (ss.27-31). Bu sorunların tespiti önemli olmakla birlikte, problemlere ilişkin sosyolojik çözüm yolları çalışmada önerilmemiştir. Yazar, din sosyolojisinin kavramsallaştırma sorununu, mevcut çalışmaların çoğunlukla Batı teorilerinden şekillendiği ve dinler arasında ayırım yapılmadan bir genellemeye dayanmakta olduğu (s.28) üzerinden serdetmektedir. Böyle bir soruna çözüm önerisi olarak mesela Wuthnow (2009, s.239) teoriyi tümdengelimli ilke olarak anlamak ve huzursuzluk hissi duymak yerine "hassas kavramlar" grubu olarak algılamayı ve bu kavramlara din araştırmalarını zenginleştiren araçlar muamelesi yapmayı teklif eder. Yine, Aydın rejim kaygısı ve bununla ilgili olarak aydınların din sosyolojine kuşkuyla bakmasını ve araştırmaların bünyelerinde gizil hipotezler taşımasını veya bir araştırmacının bir tarikati peşinen sistem dışı yerleştirerek yapacağı çalışmaya "olumsuz" sosyal grubun gücünü tespit etmek (s.31) amacıyla yönelmesini problematik olarak göstermektedir. Bu gibi sorunlara çözüm önerisi olarak da "nötr değer" perspektifi (Wuthnow, 2009, s.241) "hakikat iddialarını paranteze alma" - "metodolojik agnostisizm" (Roof, 2011, s.76) veya "düşünümsellik" (Bourdieu, 1990) gibi araştırmacının kendi değer dünyasından mümkün oldukça uzaklaşma temayülü çare olarak sunulabilir. Özellikle, Bourdieu, "düşünümsellik" kavramsallaştırması ile sosyoloğun kendisini çözümleyerek özgürlüğünü tam olarak kullanabileceğini ve böylece "özneleri katı bir determinizmin demir kafesine mahkûm etmek yerine, toplumsal dünyanın, bilincin potansiyel özgürleştirici uyanışının araçlarını sunan kesin bir bilimi üretebileceğini" (Wacquant, 2008, s.272) ifade etmektedir.

1 Akyüz ve Çapçioğlu (2012) Weber'i "Sistematik Din Sosyolojisi" (s.87), Wach'ı "Tipolojik Din Sosyolojisi" (s.91), Mensching'i ise "Tarihsel Din Sosyolojisiyle" (s.32) ilişkilendirerek vermekte; fakat birbirlerinin devamı niteliğinde bir seyir izlediklerini söylemektedirler.

2 Bu sorunlar alandaki diğer yazınlarla (Subaşı, 2014, ss.99-104) paralellik göstermektedir.



Çalışmada vurgulanması gereken bir diğer husus, açıklanması beklenen örneklere (s.259, s.265, s.267) veya hipotetik olarak ortaya atılmış yargılara (s.186) ilişkin referans kaynaklara duyulan ihtiyaçtır. Her yargının araştırılması kitabın kapsamı dahilinde elbette mümkün değildir; fakat işaret edilen çeşitli kaynaklar ile bu sorunun üstesinden gelinebilir. Ayrıca, kitabın içerisinde anomi (s.53) yabancılaşma (s.53) popülist-elitist İslam (s.90) hiyerokrasi (s.121) popüler kültür (s.269) merkez-çevre ilişkisi (s.298) gibi sosyolojik kavramlara rastlanmaktadır. Özellikle, lisans düzeyindeki öğrencileri bu belirsizlikten kurtarmak için bir ek bölüm yapılarak, kitapta geçen kavramsal harita kısa tanımlamalarla birlikte verilebilir. Bu adım, alanın referans kitaplarının kendi içinde bir gelenek oluşturmasına da kapı açabilir. Diğer yandan, yazarın belirttiği üzere (s.12) kitabın kaynakçasında, alanda en çok referans gösterilen temel eserlere yer verilmiştir. Bu liste, din sosyolojisinin genel yazın çerçevesini görmek adına elbette mühim ve kıymetlidir; fakat kullanılan kaynakların yıllara göre dağılımına bakıldığında (tarihi belirtilmeyen eserler hariç) yayım yılı ortalamasının 1986 civarında olduğu görülmektedir. Bu durum, din sosyolojisi alanında son yıllarda yapılan çalışmaların listeye daha fazla eklenmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Diğer yandan, genelde sosyal bilimlerde, özelde din sosyolojisi yazınında problem olan ve düzeltilmesi gereken açılar burada da karşımıza çıkmaktadır. Bu hususların en önemlisi yer yer rastlanan subjektif yargılardır (s.287). Mesela, Aydın mevcut gerilim ortamında tevhit inancında birleşmeyi salık vermektedir; yazarın sözleriyle, "Mevcut gerilim ortamında yapılabilecek en makul işlerden birisi herhalde dev kitlelerin (Kur'ani bir ifadeyle) aşkın bir kelime (Allah) üzerinde birleşmeleridir. Yani bir tevhide inanç bileşkesinde kültürlerin yeniden kurulmasıdır" (s.119). Böyle bir tanımlamanın, din sosyolojisini objektif kistaslarla okumak ve anlamak isteyenlerin damıtılmış beklentilerine cevap veremeyeceği düşünülmektedir. Tersten okuma yapıldığında, Budist bir din sosyoloğunun "Buda'da birleşelim" türünden bir yargısı tevhit inancını kabul eden okuyucu kitle üzerinde "huzursuzluk" hissi yaratacaktır. İlaveten, kitapta "bizde din sosyolojisi" (s.25) "din sosyolojimiz" (s.110) "doğuda ve bizde" (s.280) "toplumumuzda din" (s.297) gibi biz/siz dikotomisini besleyen tamlamalara rastlanmaktadır. Kitabın yazar tarafından Türkçe olarak yazıldığı düşünüldüğünde, Türkiye'deki okuyuculara bu söylemlerin yabancı gelmeyeceği realitedir. Fakat eserin Türkçe dışı dillere çevrilebileceği hesaba katıldığında, "biz" zamirinin sosyal bilimlerde çok eleştirilen kampaşma dilini sağlamaştırmamasından kaygılanılmaktadır. Ayrıca kitapta, "34 yıl kararlı bir biçimde sürdürülen Türkçe ezan uygulaması da 1952 yılında kaldırılmıştır" (s.303) şeklinde bir bilgiye rastlanmaktadır. Fakat kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla 18 Temmuz 1932 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığından İstanbul Müftülüğüne gönderilen 636 sayılı özel yazıdan kısa bir süre sonra, ezan ve kamet Türkçe okunmaya başlanmıştır. 16 Haziran 1950 tarihli ve 5665 sayılı kanunla da Arapça ezan yasağı kaldırılmış (Gözaydın, 2009, ss.24-33); böylelikle Türkçe ezan denemesi 18 yıl sürmüştür.

Genel olarak düşünüldüğünde, din sosyolojisi disiplini, kendini ispat etme sürecindedir. Bu süreç, alt dalların sınırlarının daha belirgin çizilmesi, tabiri caizse tahılların çeşitlerine göre sistemli bir ayırmaya tabi tutulmasıyla tamamlanacaktır. Aydın'ın kitabı, "sistemli din sosyolojisi" diye bir alt dalın varlığından alanı haberdar ettiği, bunu kitabın başlığıyla alana taşıdığı için değerlidir ve alandaki diğer karıncaların işe koyulmasını sağlayacak bir çağrı niteliğindedir. Bundan sonraki süreçte beklenen "Problematik Din Sosyolojisi", "Fenomenolojik Din Sosyolojisi", "Etnografik Din Sosyolojisi", "Diyalektik Din Sosyolojisi" gibi alt başlıkları

konu edinen çalışmaların alana kazandırılmasıdır. Birbirini tekrar etmekten sakınan binlerce el, din sosyolojisinin farklı damarlarına konsantre olduğunda, disiplin, ancak sistemli bir hüviyet kazanacaktır. Tahıllar için ayırışma, karıncalar için çalışma vaktidir...

### **Kaynakça**

- Akyüz, N ve Çapçoğlu, İ. (2012). Sistematik Din Sosyolojisi. N. Akyüz ve İ. Çapçoğlu (Ed.). *Din Sosyolojisi* içinde (ss.87-95). Ankara: Grafiker.
- Gözaydın, İhtar. (2009). *Diyanet*. İstanbul: İletişim.
- Hamilton, E. (1997). *Mitologya*. Ü. Tamer (çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Mensching, G. (2004). *Dini Sosyoloji*. M. Aydın (çev.). Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- Roof, W. C. (2011). Research Design. M. Stausberg ve S. Engler (Ed.). *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* içinde (ss.68-81). USA and Canada: Routledge
- Subaşı, N. (2014). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: DEM
- Tablamacıoğlu, M. (1963). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Wach, J. (1987). *Din Sosyolojisine Giriş*. B. İnandı (çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Wacquant, Loic J.D. (2008). Refleksif Bir Sosyolojiye Doğru: Pierre Bourdieu ile Bir Söyleşi. S. P. Turner (Ed.). *Sosyal Teori ve Sosyoloji içinde* (ss.255-272). Ü. Tatlıcan (çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Weber, M. (1978). *Economy and Religion*. California: University of California.
- Wuthnow, R. (2009). Sosyoloji ve Din. İhsan Çapçoğlu (çev.). *Toplum Bilimleri Dergisi*, 1, (1-6), 229-248.

- Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, 254 s.

Değerlendiren: Kübra Bilgin Tiryaki\*

Son dönemde İslam felsefesinin birinci ve ikinci klasik dönemine dair çalışmaların sayısı ve niteliği önceki yıllara kıyasla azımsanmayacak bir artış göstermiştir. Fakat bu çalışmaların içerisinde maalesef en çok ihmal edilen alanın teorik ve pratik veçhesiyle ahlâk çalışmaları olduğu görülmektedir. Ahlâkın felsefi bilimler içinde zahiren “okunduğunda anlaşılan” basitlikte olduğuna dair bir zanna kapılarak hükümde bulunulması, bu alanda kolayca çalışılabileceği yanılgısı oluşturmakta ve zaman zaman ahlâk, kısa sürede tüketildiği düşünülen bir disiplin çerçevesine hapsedilmektedir. Ancak bu yaygın olan fakat aslı bulunmayan kanı, yapılan çalışmalarla kırılmaya başlamıştır. Bu çalışmalardan biri de 2013 yılında Hümeýra Özturan tarafından Marmara Üniversitesi’nde tamamlanan “Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı Problemi” adlı doktora tezidir. Sözkonusu çalışma 2014 yılında gözden geçirilmiş haliyle “Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı” başlığıyla Klasik Yayınları tarafından okurla buluşturulmuştur.

Özturan, böyle bir çalışma yapmasının amacının, diğer felsefi disiplinlerde olduğu gibi ahlâkın temel problemlerinin başında “ilk ilke” arayışına mebni olan “ahlâkın kaynağı”nın ne olduğu sorusuna cevap aramak olduğunu belirtmektedir. Çalışma, felsefe tarihinin iki kurucu filozofu olan Aristoteles ve Fârâbî’nin ahlâkın kaynağı problemine dair yaklaşımlarının karşılaştırmalı incelenmesinden oluşmaktadır. Yazar, bu karşılaştırmada, daha önceki ahlâk çalışmalarının çoğunda olduğu gibi tasviri bir metotla eserde yer alacak filozofların görüşlerini nakletmek yerine, belirlediği temel problemlerle ilişkili olan alt problemler ekseninde Aristoteles ve Fârâbî’nin görüşlerini analiz ederek vermeyi tercih etmiştir.

Eserin giriş bölümünde çalışmanın konusu, sınırları ve metodundan bahsedilmekte ve ahlâkın kaynağı probleminin tarihsel arkaplanı ile kaynak ve literatür değerlendirmesi yer almaktadır. “Ahlâkın kaynağının soruşturmanın esasında ahlâki önermelerin kaynağına dair bir araştırma” anlamına geldiğini belirten yazar, ele alınacak problemin ahlâkla ilişkili bir epistemolojik mesele olarak görülebileceğinin altını çizmektedir. Bu sebeple teorik ve pratik aklın ahlâka kaynaklık etme meselesinin tartışıldığı bölümlerde mantık ilminde konu ile alakalı olan kısımlara müracaat edildiğinin altını çizmektedir ki bu durum ahlâk felsefesi çalışmalarında şimdiye kadar görülen temel eksiklerden birisinin aşılmasına dönük bir adım atılmış olduğu anlamına gelmektedir. Zira şimdiye kadar ahlâk, daha çok yaptırım ve eylemin işlenebilirliğine dönük aktarım üzerinden alımlanmaya çalışılmış ve tikel-tümel ahlâki yargıların nereden geldiğine ve nasıl bir zeminde işlendiğine dair bir sorgulamaya girişilmemişti.

Giriş bölümünde Aristoteles ve Fârâbî’nin ahlâkın kaynağının ne olduğu sorusuna “akıl” cevabını verdiğini söyleyen yazar, bunun mahiyetini ise çalışmasının tamamında üçlü bir yapı üzerine oturtmaktadır: Teorik Akıl, Pratik Akıl, Siyasi ve Dini Otorite. Bu sebeple

\* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Bölümü.

DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.9.D0100

Özturan, eserinin birinci bölümünde öncelikli olarak ahlâkın kaynağı probleminde akıl ve ahlâk arasındaki ilişkinin nasıl vaz' edildiğini ortaya koymaktadır. Buna göre ilk olarak aklın âlemdeki ve insan nefsindeki yerinin belirginleştirilmesi gerekmektedir. Aristoteles'te âlem tasavvuru, ay-üstü âlem ve ay-altı âlemin bütününün hiyerarşik bir yapıda ele alınmasıyla belirginleşir. Burada "faal akıl"ın mahiyetine dair kesin bir açıklama olmadığını söyleyen Özturan, aynı yapının Fârâbî'de tüm yönleriyle açık bir biçimde anlatıldığını belirtmektedir. Bu yapıyı faal akılla irtibat halinde olan nefis üzerinden insana da şamil kılan Fârâbî, aklın insan nefsiyle ve ay-üstü âlemlerle olan ilişkisi üzerinde durmaktadır. Nefsin kendisine ait olan güçleri üzerinden ahlâkın "eylem" sürecini izah eden yazar, bundan sonra aklın ahlâkın kaynağı olarak temellendirilmesinin nedeni olan "mutluluk"un delil süreçlerini incelemektedir.

Hem Aristoteles hem de Fârâbî tarafından insanın gayesi mutluluğu elde etmektir. Nihayetinde ahlâkın kaynağının neden akıl olması gerektiğini de izah eden mutluluk fikri, "kendine yeterlik argümanı" üzerinden "ergon argümanı"na bağlanarak temellendirilmektedir. Mutluluğun "kendine yeten" bir şey olması fikri üzerine kurulu birinci argüman, mutluluğun nasıl elde edileceği sorusunun cevabı olarak verilen "herkesin kendi gayesini teşkil eden karakteristik işi yapması" anlamına gelen ergon argümanına bağlanmaktadır. Fârâbî'nin buradaki yaklaşımı ise kendine yeterlik fikrini Aristoteles'te olmayan şekilde ahiret hayatına bağlaması ve mutluluğu hem bu dünya hem de öteki dünyaya teşmil etmesidir. Fârâbî böylece insanın ebedi hayatını kapsayacak şekilde dünya içerisindeki mutluluk gayesi ile ahiret hayatındaki ebedi mutluluk amacını birleştirmiş görünmektedir.

Çalışmasının ikinci bölümünde ahlâki önermelere kaynaklık eden teorik akıl ele alan yazar, öncelikli olarak ahlâkın kaynağı incelemesinde teorik ve pratik aklın müteveccih olduğu hususlar üzerinde durmaktadır. İlk olarak ahlâka dair önermelerin türlerinin tespit edilmesi gerektiğini söyleyen Özturan, "Yalan söylemek kötüdür" şeklinde tümel yargılar olduğu gibi "Bu söylediğin yalandır" şeklinde tekil yargıların da bulunduğunu söylemektedir. Birinci yargı ahlâkın kaynağına dair yapılacak ilke ve temel sorgulamasında elbette asli olarak ele alınması beklenen kısmı oluşturmaktadır. İkincisi ise tümel yargıların tek tek tikel durumlara uygulanması esnasında gündeme gelmektedir. Ahlâki yargıların ortaya çıktığı bu iki yön, teorik ve pratik alan olarak adlandırılmaktadır. Aristoteles tarafından teorik olan "ilkeleri başka türlü olmayacak nesnelere değerlendirdiğimiz bilimsel yön (*to epistemonikon*)"; pratik yön ise "ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere değerlendirdiğimiz taraf olarak (*to logistikon*)" ikiye ayrılmaktadır. Bu ayrımı Fârâbî'nin nazarî ve amelî akıl olarak ortaya koyduğunu nakleden Özturan'a göre, aklın eyleme kaynaklık etmesi iki yapının birbirini farklı veçhelerden tamamlaması sonucunda ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda işaret ettiğimiz yapıyı kurmasının ardından yazar, teorik aklın ahlâka ne şekilde kaynaklık edeceği meselesini ele almaktadır. Bu itibarla hem Aristoteles'de hem de Fârâbî'de 'nefs'e nispet edilen beş kavramla karşılaşılmaktadır. İlim, hikmet, akıl, sınaat ve fikri kuvve/fronesis olan bu kavramlardan ilk üçü teorik düşünme gücüyle ilişkiliyken; son ikisi ise pratik akıl ile irtibatlıdır. Bu noktada Aristoteles ve Fârâbî'de teorik aklın içerisine hangi akletme türlerinin girdiğini inceleyen Özturan, Aristotelesçi yazarlardan bir kısmının filozofun eserlerinde konuyla alakalı bazı bölümlerden yola çıkarak ahlâkın teorik akıl ile ilişkisi olmadığını iddia ettiklerini söylemektedir. Bu bağlam üzerinden ahlâki önermelerin kaynağının ahlâki

erdemler yahut "meşhûrât" olduğunu iddia edenlerin görüşleri, delil olarak gösterilen pasajlar tahlil edilmek suretiyle ele alınmakta ve yorumlar eleştiriye tabi tutulmaktadır.

Ahlâkın tikellere uygulanma sürecinde önemli olan fakat ahlâkın sadece kendisine indirgenmesi durumunda açıklayıcılığını büyük oranda yitiren pratik aklın ve tecrübenin, yegane kaynak olarak görülmesi de yazar tarafından eleştiriye tabi tutulan diğer bir konu başlığını oluşturmaktadır. Bu noktada teorik aklın genel ahlâki yargıları, ahlâki erdemleri ortaya çıkartacak şekilde temel ahlâk ölçütü olan orta olma ilkesini verdiği her iki filozof tarafından da ileri sürülmüştür. Teorik aklın ahlâki önermeleri hangi kaynaktan almış olduğu meselesine de ayrıca değinen Özturan, bu durumun Aristoteles'te mahiyeti tam olarak belirginleşmemiş bir faal akla işaret ettiğini söylemektedir. Fârâbî'de ise faal aklın ay-üstü âlemdeki yeri ve onun ay-altı âlemlerle olan irtibatı düşünüldüğü zaman sözkonusu belirsizlik yerini açıklığa bırakmaktadır. Faal akıl, bilkuvve akıl tarafından akledildiğinde onu bilfiil hale dönüştürür ve böylece ona ilk makulleri kazandırır. Dolayısıyla teorik akıl, ahlâki olan ilk ilkelere dair tümel yargıları almak noktasında faal akıldan gelen bilgiye muhtaçtır. Faal akıl da sudurcu şemada Tanrı'ya bağlandığı için kitabın pratik ve dini-siyasi otorite kısımlarında da görüleceği gibi Fârâbî bu noktada Aristoteles'ten farklılaşarak ahlâki bilginin kaynağını son tahlilde Tanrısal bilgiye dayandırmaktadır.

Teorik aklın ahlâkın kaynağı ile olan irtibatının ele alınmasının ardından kitap, pratik akıl-ahlâk ilişkisinin ele alındığı üçüncü bölüm ile devam etmektedir. Aristoteles pratik aklı tekhnê/sınaat (miheni güç) ve fronesis olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Sınaat hem belli bir eylemin ortaya konuluş şeklini hem de bir ürünün meydana gelmesini sağlayan üretimi içermektedir. Fronesis ise tikellere dair ahlâki bilginin ortaya çıkmasını ve eylemin tecrübenin eşlik ettiği bir vasatta şekillenmesini sağlayan basiret halidir. Özturan bu noktada Fârâbî'nin ikili bir yapılanma ortaya koyduğunu, tikellerin ahlâki bir süreçle bilinmesi hususunda fikri güç ile taakkul kavramlarının farklı yönleri içerdiğini söylemektedir. Buna göre fikri güç, fronesisten farklı olarak tikellere ait değişen durumlar hakkında olması bakımından fronesisle ortakken; iyi veya kötü tüm eylemlere dönük olabilme ihtimali sebebiyle fronesisten ayrılmaktadır. Teorik ve pratik aklı, ahlâki yargı formlarıyla ilişkileri üzerinden ele alan Özturan, çalışmasında Aristoteles'te sofia-fronesis; Fârâbî'de ise hikmet-taakkul kavram çiftleri çerçevesindeki teorik akıl-pratik akıl ikilisinin, tümel-tikel bilgi ayrımını ortaya koyacağı gibi aynı zamanda metafizik-ahlâk ilişkisinin de kendisine nispetle anlaşılacağı temel kavramlar olduğunu söylemektedir.

Bu noktada teorik ve pratik aklın tüm insanlar için eşit düzeyde işlevsel olup olamayacağı sorusuna cevap arayan yazar, sözkonusu problemi kitabın dördüncü bölümünde ele alırken "Ahlâkın Kaynağı Olarak Siyasi ve Dini Otorite" başlığı altında incelemektedir. Ahlâki eylemin herkes için geçerli olmadığı durumda eylemin meydana gelmesini sağlayan saik olarak siyaset düşüncesine işaret eden Aristoteles ve Fârâbî, bu noktayı da ahlâka ayrı bir kaynak olarak ortaya koymaktadır. Fârâbî'nin bu noktada Aristoteles'ten ayrıldığı husus, bir siyaset problemi olmanın ötesinde mezkur meseleyi hem mille teorisi hem de nübüvvet meselesi üzerinden ele almış olmasıdır. Siyasi otorite anlamında er-re'îsu'l-evvel'in nefsinde burhani hakikatler olarak ortaya çıkanlar, halkın nefsinde iknai metotla örnek ve temsiller kanalıyla meydana gelmektedir. Burada filozof sözkonusu olduğunda ortaya çıkan yapı felsefe olurken; halk dikkate alındığında meydana gelen yapıya mille adı verilmektedir. Mille'nin

dinden daha geniş bir yönetim tarzına işaret ettiğini belirten Özturan, mille ile alakalı olarak yapılan din-mille benzeşimlerine dair yorumlara katılmaksızın bu hususun kesinlik taşımadığını ifade etmektedir. Bu sebeple faal akılla ittisal ederek vahyi bilgiyi alan ve mütehayyile gücüyle bunu tikelleştirerek halka ulaştıran peygamberin ahlâki otorite olmasını, dinin ahlâka kaynaklığı olarak ayrı bir başlıkta ele almaktadır. Bu noktada iyi ve kötünün tamamen din kaynaklı olmasının, Fârâbî sistemi için sözkonusu olamayacağını belirten yazar, peygamberin getirdiği şeyin, filozofun teorik yetkinlikle kazandığını, tümel yargıların tikelleşmiş formları olarak elde etmek olduğunu söylemekte ve bu noktada dinin ahlâkın kaynağı olarak addedilmesinden daha çok, din ve ahlâk birlikteliğinden bahsetmenin daha yerinde olacağını ifade etmektedir. Netice olarak her iki filozofun da ahlâkın kaynağı meselesine teorik ve pratik aklın farklı vecheleri üzerinden benzer cevaplar verdiğini söyleyen yazar, Fârâbî'nin akıllar hiyerarşisi üzerinden bilgiyi ilahi kaynağa bağlamasından dolayı, Tanrı'yı ahlâkın kaynağı olarak kabul ettiği sonucuna varılacağını ifade etmektedir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi eser, alanı için yeni bir çalışma tarzının habercisi olarak görülmektedir. Nitekim geçmiş yıllarda yapılan ahlâk çalışmaları, İslam ahlâk felsefesinin Antik Yunan geçmişine ve ortaya çıkan senteze işaret etmekte fakat bunu ikincil hatta üçüncül literatür üzerinden yaptığı için sağlıklı sonuçlara varmak pek de mümkün olamamaktaydı. Bu çalışmada ortaya konulan metot, kavramların ve problemlerin alt başlıklarının titiz analizi, süreğeni olacak diğer çalışmalarda devam ettirilirse mevcut çalışmanın daha iyi anlaşılabileceğini ve bu zeminde ilerleyecek olan teorik ve pratik ağırlıklı ahlâk çalışmalarının bugüne dair söz söyleyebilecek teoriler inşa etmesinin de önünün açılacağını söyleyebiliriz.

- James Dzisah, Henry Etzkowitz (Eds.), *The Age of Knowledge: The Dynamic of Universities, Knowledge and Society*, Boston: Brill, 2012, 342s.

Değerlendiren: Muhammed Erkan Karabekmez\*, Meryem Karabekmez\*\*

This work was published as a part of the series, *Studies in Critical Social Sciences*. *The Age of Knowledge* was edited by Henry Etzkowitz, professor at Stanford University, and his colleague James Dzisah, senior lecturer at University of Ghana. Although the frame of the book is Etzkowitz's theory of the triple helix, there are also numerous different articles dedicated to the enlightenment, reach, and magnitude of knowledge in contemporary society. The editors grouped the chapters into three parts. The first part focuses on the transformation of the knowledge, and the subsequent parts respectively examine its relations with politics and economy.

The chapters in the first part are mostly interested in the emerging economic salience of science and monetary value of knowledge while some consider more specific issues like Islamization of knowledge or the role of gender in the university system.

The first chapter by Etzkowitz defines the emergence of knowledge leading to the birth of the 'Triple Helix', a set of relations between the university, industry, and government, as a normative change rather than a deviance from Merton's rules of communism and disinterestedness. Subsequent chapters explain the institutional reconfiguration of universities and the role of innovation in scientific research or alternative knowledge production. They provide details about contemporarily emerged knowledge's driven role in postsecondary education. The number of patents rewarded and perspectives of scientists are used to promote the transformation of universities as an influential actor that now has a prominent role within economic and governmental relations. Although the authors are efficient in capturing and conceptualizing the current state of knowledge and universities there is an obvious bias towards justifying the transformation from 'communist knowledge' to 'capitalist knowledge'. As knowledge has come to greater prominence, industry, and thereby society, push scientists to focus on innovation. This led to splitting scientific research into theoretical and applied sciences. The latter produces innovation and converts knowledge into a monetary value and that's why it takes more attention. Normative change notion is naïve by praising both of the Merton's principles and current state of knowledge that sits just against them. While editors label postmodernism as relentlessly deconstructive at the beginning of the book this relativistic approach seems to be more postmodern rather than modern, which can be expected to be more deterministic.

In the chapter related to Islamization of knowledge, Chai defines Malaysian success in science as a knowledge innovation. He states that "scientific knowledge is not entirely based on the external material world but also the cultural interpretation of the material world" (s.102). In Malaysia, acceptance of the epistemological basis of modern science and rejection of its ontological tenet provide a re-enchantment of modern science. His article is

\* Doctoral Student, Bogazici University, Department of Chemical Engineering.

\*\* Doctoral Student, Istanbul University, Department of History.

DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.9.D0098

partly post-modern in its perceptual evaluation of science. The scope can be extended by questioning ontological base of the science with a more relativistic approach.

With a Marxist modern view the transformation could only be explained by economy, whereas the authors suggest that the new era is a consequence of mutual interaction between not only the economy and postsecondary education, but also politics, which is discussed in the second part of the work.

The second part begins with a chapter describing the triple helix written by the editors. Earlier roles of universities were limited to preserving and transmitting knowledge, whereas now they have become a locus of knowledge production via experimentation, application and innovation. They first transformed to provide human capital as engineers to industry and then even more reconfigured to create faculty-formed firms that play a direct role in the knowledge-based economy. The editors claim that the capitalization of knowledge was inevitable even though some suggest isolation of universities by de-emphasizing practical concerns. They seem to be pleased with this new state for the university asserting their non-passive role against politics and economy. Following chapters support this optimistic perception by detailing knowledge transfer boundaries and controlling powers. Phillips suggests a fuzzy answer to the question 'who is controlling the change' by highlighting complex intra knowledge society interactions in the ninth chapter.

Kpessa discusses non-traditional, knowledge-based policy actors like think-tanks, NGOs, intellectuals, institutions or supranational organizations (like International Monetary Fund – IMF) and their influence in policy learning in the tenth chapter. He details mechanisms of policy learning by elaborating issue framing. His contribution draws a complete picture of the emerged role of the epistemic community by also considering ambiguity about the limits of the knowledge-based public policy actors. This chapter is found to be one of the least related sections to the 'triple helix' story.

The last chapter of the second part is a case examination of knowledge management strategy. The cloud of interactions between non-traditional public policy makers discussed in the previous chapter and traditional public policy actors like civil servants and politicians leads to relative and divergent policies. Thus regional policy makers should produce local policies accounting tacit knowledge. The chapter sets forth a strong theoretical framework but weaker practical outputs about the regionalized health care system in Canada.

The last part is a mixture of issues like intermediating organizations, knowledge capitalization and case studies on language technology and fuel cell technology. Economic aspect of the triple helix is more focused in the case study examples of Singapore, Malaysia and Finland.

The primary chapter of the last part, written by Metcalfe, mentions the role of intermediating organizations and transferring of knowledge within the three areas; university, industry, government. Intermediating organizations - foundations, associations, independent research centers or church - are localized themselves between the state, industry and postsecondary education to accomplish their objectives and to acquire income, power and authority. There is a flow of actors among these organizations, the flow of resources and the flow of commerce, which connect the three main actors to the intermediating



organizations. This chapter is mostly related to the eighth chapter of the second part about boundaries. Beside that Metcalfe's article resides disintegrated with the remaining chapters of the part, the article is like a subsection of triple helix chapter.

The thirteenth chapter examines the ideals and contradictions in knowledge capitalization and discusses the debate about whether or not the deleterious effects of industrial funds for the university research projects and by making interviews with the receipt and the non-receipt of research funds from industry. It emerges that the researchers, who received industrial funds, are relatively more positive about university-industry relations than the non-receipt academic scientists. According to Dzisah, it is an unquestionable fact that industrial foundation impacts the higher education but the intellectual autonomy does not subordinate to the industrial partners. He provides a good summary of the basic idea of the book, but his justifications about the transformation are still naïve and at times the chapter repeats ideas and thoughts from the first and seventh chapters.

To sum it up, the work elaborates on the notion of 'triple helix' by considering various aspects of the issue and exemplifies the claims by case studies from different countries. The triple helix notion basically suggests that emerging 'the age of knowledge' causes a helix of university, economy and politics. They suggest that capitalization of knowledge does not make universities vulnerable against industry and governments but it does improve its position to a more significant place which effects both economy and politics. Their thesis evokes Anglo-Saxon protestant ethics by featuring monetary value of knowledge. The debate around intellectual property rights, patents against principle of disinterestedness of science will go on surely. Industrial research which can be started with Thomas Edison and his invention and implementation of light bulbs, can be considered inevitable. Whatever the motive - money or war-power as in the case of scientific progress in Germany during World War II - without ethical limitations, the helix can be abusive. There will always be a contradiction between monetary value of a cure of a disease, for instance, and its moral value. We need a quadruple helix then; including moral or ethical limitations concerning environmental or humanitarian needs.

- Ergun Özbudun, *Türkiye’de Parti ve Seçim Sistemi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2011, 143 s.

Değerlendiren: Ali Osman Çakmak\*

Günümüzde siyasal hayatın vazgeçilmezi kabul edilen siyasi partilerin nasıl ortaya çıktığı konusunda farklı teorilerin olduğu bilinmektedir. Gerek Avrupa gerekse Amerika’da hem siyasal sistem, hem de partiler ve parti sistemlerinin belli tarihi altyapıları olduğu ve tarihsel bir gelişim üzerine bina edildikleri görülür. Söz gelimi Avrupa’daki siyasi partiler, Avrupa toplum yapısının ve dolayısıyla bu yapı içinde tarih boyunca şekillenen sosyal ve ekonomik sınıfların bir yansımasıdır. Peki siyasi parti kurumunu Avrupa’dan alan Türkiye’deki mevcut siyasal yapının kökeni nedir? Osmanlı döneminde batılı anlamda bir sınıf oluşumundan bahsedilemediği için, Türkiye’deki siyasal farklılaşmanın temeliyle ilgili farklı bir yaklaşıma ihtiyaç olduğu açıktır. Ergun Özbudun, bu konudaki tercihini Edward Shills’in geliştirip Şerif Mardin’in Türkiye’ye uyarladığı merkez-çevre teorisinden yana kullanmaktadır.

Anayasa hukukçusu ve siyaset bilimcisi kimliğiyle elli yıla yakın bir zamandır Türk siyaseti üzerine çalışan yazar, eserinde Türkiye’deki siyasi partilerin ve uygulanan seçim sistemlerinin dünyada geçerli kabul edilen sistemlerden hangilerine tekabül ettiğini tartışmaktadır. Beş bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde genel olarak partilerin kökeni ve çok partili dönem öncesi Türkiye’deki parti sistemi, ikinci bölümde çok partili dönemdeki parti sistemi, üçüncü bölümde Türkiye’deki parti sisteminin sorunları, dördüncü bölümde şimdiye dek uygulanmış olan seçim sistemleri ele alınmıştır. Son bölümde ise Türkiye’deki seçim sistemi tartışmalarından bahsedilmiştir. Yazarın kitabında en başta iki şeyi yaptığı söylenebilir: 1) Osmanlı döneminden bugüne kadarki siyasi partilerin kökeni ve gelişimi konusunda merkez-çevre teorisine dayalı bir okuma yapılmış, kronolojik bir biçimde anlatılan siyasal gelişmeler bu doğrultuda yorumlanarak teori temellendirilmeye çalışılmıştır. 2) Yazar yine kronolojik bir biçimde tarihi gelişimini anlattığı Türkiye’deki seçim sistemleri hakkında, %10 barajı ve parti disiplini gibi konularda yaygın olanın kısmen aksine görüşler barındıran değerlendirmeler ve tespitler yapmıştır. Pek çok istatistik ve matematiksel veriyle anlatımın somutlaştırıldığı çalışmanın, zengin bir kaynakçaya, iyi bir sistematığe ve berrak bir anlatım tarzına sahip olduğunu ifade etmek gerekir.

Yazara göre siyasi partiler toplumlardaki bölünme çizgilerinin yansımalarıdır. Toplum tek bir sorun çizgisinde bölünmüşse iki partili bir sistemin, daha fazla sorun ekseninde bölünmüşse daha fazla parti sayısının olması beklenir. Lijphart’a göre sosyoekonomik, dinsel, etnokültürel, şehirsal-kırsal, rejime ilişkin, dış politikaya ilişkin ve maddecilik sonrası olmak üzere yedi sorun çizgisinden bahsedilebilir. Ülkede sosyoekonomik sorun çizgisinin ağır basması, bölünmenin sınıfsal olduğuna işaret eder. Lipset ve Rokkan ise Avrupa’daki parti sistemlerinin doğuşunu yerel (merkez-çevre) ve fonksiyonel eksenlerle açıklar. Bunlardan birincisi en eskisidir ve sonradan oluşan diğer bölünme çizgilerine de kaynaklık etmektedir. Türkiye’de, Osmanlı’dan bu yana var olan temel sosyal bölünmenin de bir merkez-çevre bölünmesi olduğu yaygın bir şekilde kabul edilmektedir. Fakat bu model, coğrafi temelli bir merkez-çevre bölünmesi değil, devletin merkezde olduğu kültürel temelli bir model-

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.9.D0097

dir (yönetenler-yönetilenler ayrımı). Yazara göre bu bölünme Osmanlı devrinde, devletin yüceliğinin halk tarafından benimsenmesi sebebiyle bir çatışmaya yol açmadıysa da, 18. ve 19. yüzyılda reformların gerçekleştirilmeye başlanmasıyla beraber asker ve ulemanın muhalefetiyle karşılaşmıştır. Askerin muhalefeti yeniçeriliğin tasfiyesiyle sonlanmış, fakat ulemanın muhalefeti devam etmiş ve giderek çevresel bir nitelik kazanmıştır. Bunun sonucunda laikleştirici merkeze karşı beliren çevresel muhalefet ile dini muhalefet giderek bir-biriyle kaynaşmıştır. Özbudun buradan hareketle bölünmenin laik-dindar ve merkez-çevre eksenlerinden hangisinde yaşandığı tartışmasının yapay olduğu kanısına varır. Tanzimat sonucunda ortaya çıkan Genç Osmanlılar ve daha sonraki İttihat ve Terakki'nin muhalefeti merkez içi çatışmalar olarak nitelleyen yazar, Abdülhamit'in merkezle çevreye bir birlik duygusu kazandırmaya çalıştığı düşüncesindedir. İttihat ve Terakki'ye karşı patlayan 31 Mart vakası ise İslamcı ve liberal muhalefetin ilk işbirliği örneğidir. Ayrıca İttihat ve Terakki'nin ilerde Cumhuriyet Halk Fırkası'nda da görüleceği gibi, bazı yerel eşrafla ittifak yapması, onun bir çevre partisi olduğu anlamına gelmemektedir. Yazar birinci meclis dönemindeki birinci-ikinci grup çatışması ve sonraki dönemde Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası muhalefeti ile 2. Meşrutiyet dönemindeki karşıtlık biçimi arasında benzerlik kurarak bu iki durumu İslamcı-liberal ittifakının devamı olarak nitelendirmektedir. Ona göre aynı hat Demokrat Parti ile devam eder. Zira hem TCF, hem DP'de merkezi bürokratik elitler içinden kopan bir grubun, çevresel muhalefet unsurlarını mobilize etmeye çalıştığı görülür. TCF, Kemalistlerle aynı kaynaktan, yani asker, bürokratlar ve aydınlardan beslenmesi sebebiyle, rejim gözünde öldürücü bir tehdit sayılarak kısa zamanda bertaraf edilmiştir. Böylece elitler, mecliste bir türdeşlik sağlayarak hakimiyetini sağlamlaştırmıştır. Yazara göre, sonraki dönemde merkezdeki batılı elitlerin, elde ettikleri köprübaşının her türlü tehdide karşı güvenliğinin sağlanmasına odaklı bir anlayışla hareket etmesi, merkez-çevre ikiliğini giderek derinleştirmeye hizmet etmiştir.

Özbudun, çok partili hayata izin verilmesiyle merkez-çevre ikileşmesinin CHP-DP karşıtlığı tarzında şekillendiğini söyler. Nitekim iki parti arasındaki ideolojik farkların azlığı da bunu destekler niteliktedir. 60 müdahalesi, parti sisteminde değişimlere yol açmış, 65 seçimiyle ilk defa merkez-çevre bölünmesine sınıfsal ve ideolojik unsurlar da eklenmiştir. 73 seçimlerinden itibaren ise CHP'nin daha sola yönelmesi ve sağın bölünmesiyle, fonksiyonel bölünmenin öne çıktığı görülür. Yazar bu noktada, 80 müdahalesinin yapıyı bir defa daha bozduğunu ve bölünmeyi sağ-sol eksenine yakınlaştırdığını düşünmektedir. Yine de dönemin güçlü partisi ANAP bu eksene tam oturmaz. Parti, yazar tarafından çok da açık olmayan birleştirici kimliğiyle "herkesi kucaklayan parti" (catch all party) sınıfına dahil edilmiştir. Yazara göre 90'larda çevresel muhalefetin temsilcisi olan Refah Partisi'nin yükselişyle bölünme eksenini yeniden merkez-çevre eksenine taşınmış, bu durum özellikle ANAP'ın yaslandığı zeminin kaybolmasıyla sonuçlanmıştır. Araya giren 28 Şubat sürecinden sonra tek başına iktidara gelen AK Parti'nin geniş seçmen tabanını bir araya getiren en geniş ortak paydanın yine "çevre" olduğu görülür. Bu dönemin bir diğer özelliği, merkez-çevre çatışmasının laikçilik-dini muhafazakarlık, askeri vesayet-sivil bürokrasi boyutlarının yanında, Türk ulusalcılığı-Kürt etnik kimliği şeklindeki bir başka boyutunun da güçlenmesidir.

Yazar Türkiye'deki parti sisteminin incelenmesinden sonra seçim sistemini de tarihsel bir analize tabi tutmakta ve konu hakkında ezber bozucu bir tutum takınmaktadır. Buna göre Türk siyasi parti sisteminde 60 ihtilalinden sonra radikal bir parçalanmanın olduğu

düşünülebilirse de, bu durumun asıl kaynağı seçimlerde uygulanan nispi temsil yöntemi- dir. Nitekim bu dönemde AP ve CHP'nin; parçalanmayı kolaylaştıran sisteme rağmen açık üstünlüğünü devam ettirmiş olmaları, parçalanmanın ileri boyutlara gelmediğinin göster- gesidir. Sistemi derinden parçalayan asıl gelişme ise 80 ihtilalidir ve bu parçalı yapı 2002'ye kadar devam etmiştir. 2002'den sonrasına bakıldığında parçalanmanın azaldığı ve yeni bir yapının istikrar kazandığı görülmektedir. Yazar 2011 senesi itibarıyla, AK Parti'nin üç seçimi üst üste, oylarını artırarak kazanmasıyla beraber hakim parti modelinden bahsetmenin mümkün hale geldiği kanaatindedir.

Özbudun Türkiye'deki parti sisteminde, batı Avrupa'ya oranla yüksek bir oynaklık görül- mesini en temelde demokratik sürecin ihtilallerle kesintiye uğramasına bağlamaktadır. Partilerin bölünmesi ve hükümetlerin kötü performansının da bunda etkisi vardır. Buna rağmen oynaklığın bloklar arasında değil partiler arasında olduğuna dikkat edilmelidir. 61'den 90'a kadarki sosyal bölünmelerin oynaklığı artırdığı, 90'lardan sonra ise sistemin nispeten istikrar kazandığı söylenebilir. Son dönemlerdeki oynaklığın başlıca kaynağının ise ekonomik performans olduğu görülmektedir.

Türk siyasetindeki kutuplaşmalar ideolojik eksenden çok, çevre-merkez bölünmesine etnik ve dini bölünmelerin eklenmesinin sonucudur. 50'den bu yana yapılmış seçimlerde sağ partilerin ortalama oyunun 63.6, sol partilerininkinin ise 33.7 olması, görünüşteki istikrarsızlığın ardında, aslında kayda değer bir istikrarın yattığına işaret etmektedir. Sol oyların uzun vadede düşme eğilimindeki görüntüsü, bu noktada dikkat çeken bir diğer ayrıntıdır. Özbudun bu tes- pitleriyle, Türk siyasi yapısının çok parçalılık ve yüksek oynaklık gibi niteliklere sahip olduğu şeklindeki yaygın kanının çok da sağlam temellere dayanmadığını ortaya koymuş olmaktadır.

Yazara göre parti sistemleri ve seçim sistemleri iç içe geçmiş yapılarıdır. Duverger'e göre parti sistemleri üzerinde en çok milli gerçekler, ideolojiler ve sosyoekonomik yapılar rol oynar. Lijphart ise seçim sistemindeki seçim formülünün, seçim çevresinin büyüklüğünün ve seçim barajlarının parti sisteminde etkili olduğu görüşündedir. Tek turlu çoğunluk sistemi iki partili sistemi, iki turlu çoğunluk ve nispi temsil sistemleri ise çok partili sistemi teşvik eder. Türkiye'de 46-60 döneminde uygulanan listeli çoğunluk sistemi çok orantısız ve adaletsiz sonuçlara yol açmış, buna tepki olarak 60'dan sonra çevre barajlı nispi temsil sistemine geçil- miş, fakat senatoda eski usul devam ettirilmiştir. 80'den sonra ise sisteme, bir de ülke barajı eklenmiştir. 68'de iktidar tarafından getirilmek istenen çift barajlı sistemi, 95'te ise Türkiye milletvekilliğini ve çevre barajı uygulamalarını iptal etmesi, Anayasa Mahkemesi'nin seçim sistemlerinin tercihi noktasında önemli bir aktör olduğuna işaret eder. 50'den bu yana gelen seçimlerde, partilerin aldığı oy oranı ile çıkardığı milletvekili sayısı arasındaki yüksek oranlı- sızlık değerleri, söz konusu dokuz seçim döneminden üçü dışında sağlanan çoğunlukların kazanılmış değil, imal edilmiş çoğunluklar olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir.

Yazara göre seçim sistemleri konusunda partilerin tutumlarındaki ana etkenin belli ilke ve kriterlerin ötesinde, neredeyse tamamen parti çıkarları olduğu açık bir biçimde müşahede edilmektedir. Söz gelimi CHP, önce 50 seçiminde listeli basit çoğunluk usulünün kendisine avantaj sağlayacağını düşünerek muhalefetten gelen sistem değişikliği önerilerini kulak ardı etmiş, 50 seçiminde yaşadığı hezimet sonrasında ise nispi temsil sistemini savunmaya başlamıştır. 65'teki AP ve 83'ten sonraki ANAP değişikliklerin de tamamen iktidar çıkarına odaklı hamleler olduğu görülür.

Bilindiği üzere Türkiye’de 1980’den beri uygulanan %10 barajlı seçim sisteminin yanlışlığı ve adaletsizliği konusunda yoğun eleştiriler vardır. Özbudun ise Türkiye’deki seçim sistemleri tartışmasında, yönetimde istikrarı ve parti disiplinini sağlamayı önceleyen mevcut sistem yönünde bir tavır almaktadır. Özbudun Anayasa’daki seçim sisteminin temsilde adalet ve yönetimde istikrar ilkelerini bağdaştıracak biçimde düzenlenmesi hükmünün uygulanabilir olmadığını söyler. Zira bu iki ilke birbirinin zıddı olup, ikisinin aynı anda bir arada bulunması mümkün değildir. Nitekim, yapılan bir araştırmaya göre Türkiye’deki seçmenler, seçim sistemi tercihi konusunda temsilde adaletten çok yönetimde istikrar ilkesine önem vermektedir. Buna işaret eden en çarpıcı veri ise %24’lük bir kesimin barajın yükseltilmesi gerektiğini düşünmesidir. Yazar bu bağlamda %10 barajının “ucube” şeklinde nitelenmesini aşırı bulmaktadır. Yazarın günümüzde birçok eleştiriye muhatap olan parti disiplini ilkesini de parlamenter sistemin vazgeçilmez olması sebebiyle savunduğu görülür. Barajın özellikle bölgesel partiler aleyhine yarattığı adaletsizliğin ise, belli sayıda seçim çevresinde birinci olan ya da belli bir oranın üzerinde oy alan partinin, o seçim çevresinde ülke barajından muaf tutulmasıyla giderilebileceğini düşünmektedir.

Özbudun’un Türkiye’deki parti sistemini derinlikli bir analizle merkez-çevre teorisi çerçevesinde bir okumaya tabi tutması, Türkiye’nin siyasi tecrübesinin Avrupa’dan farklı bir mecrada ilerlediğini göstermesi yönüyle önemlidir. Bu durum, modernleşme, sekülerleşme ve batılılaşma süreçlerinden bağımsız değerlendirilemeyecek Türk siyasi tecrübesi hakkında ortaya konacak çözüm önerilerinin de farklı bir mecrada yürümesi ve özgünlük içermesi gerektiğine işaret etmektedir. Yazarın seçim sistemi hususundaki düşünceleri ise, bu sahada sürekli olarak Türkiye ve ileri demokrasi ülkelerinin kıyaslanmasıyla varılan Türkiye’deki seçim sistemin fevkalade anti demokratik ve adaletsiz olduğu tespitine bir itiraz niteliğindedir. Zira, meseleye biraz daha yakından bakıldığında, ileri demokrasi kabul edilen birçok ülkedeki çoğunlukçu seçim sistemlerinin Türkiye’ye göre çok daha adaletsiz olduğu, ve söz konusu örneklerde yönetimde istikrar ilkesine çok daha fazla önem atfedildiği görülecektir. Mevcut sistemi Türkiye için kabul edilebilir gören yazarın, sistemi neredeyse mahzursuz kabul ederek farklı önerilere pek fazla değer atfetmemesi ise dikkat çekicidir. Zira yazarın seçim sistemi ile ilgili teklifinin, belli bir bölgede başarılı olan partilerin kayıplarının telafi edilmesine yönelik bir rötüştan öteye gitmediği görülmektedir. Adalet bakımından yeterli görülen %10 barajlı mevcut sistemin, aynı zamanda yeterli istikrarı da sağlayacağı peşinen kabul edilmiş, ancak bu sonucun konjonktürel bir durum olduğu ihmal edilmiş gibidir. Zira özellikle 90 sonrası döneme bakıldığında, sistemin temsilde adaleti ihmal etmesinin istikrarı sağlamaya hizmet etmediği açıkça görülür. Yazarın da ifade ettiği gibi, belki bu iki ilkenin birlikte aynı oranda bulunması zordur. Ancak seçim sisteminin her iki tarafında da iyileştirmeler yapma imkanını yok saymamak gerekir. Bu bağlamda, özellikle Seyfettin Gürsel ve Hikmet Sami Türk’ün, D’hont sistemindeki katsayının artırılması veya Almanya’ya benzer şekilde, meclisin bir bölümünün basit çoğunluk, diğer bölümünün ise nispi sistemle seçilmesi gibi, sistemin her iki tarafında birlikte iyileşme sağlamayı amaçlayan önerilerin geliştirilmesi, tartışmalara olumlu yönde katkı sağlayacaktır.

- Ertit Volkan, *Endişeli Muhafazakarlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*, Ankara: Orient Yayınları, 2015, 220 s.

Değerlendiren: Faruk Karaarslan\*

Yüksek lisans çalışmalarını sekülerleşme üzerine yapan<sup>1</sup> Volkan Ertit *Endişeli Muhafazakarlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye* adlı eseriyle, sekülerleşme tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu eser ile Ertit, zannedilenin aksine Türkiye’de toplumsal hayatta bir dindarlaşmanın olmadığını, sekülerleşme sürecinin yoğunlaşarak devam ettiğini savunmaktadır. Böylelikle *endişeli modernler* söyleminin tersine, asıl endişeli olan kesimin muhafazakarlar olduğunu belirtmekte, *endişeli modernler*<sup>2</sup> kavramsallaştırmasını tersinden okumayı önermektedir.

*Endişeli Muhafazakarlar Çağı* adlı eser toplamda sekiz bölümden oluşmaktadır. *Sekülerleşme Paradigması* başlığını taşıyan birinci bölüm kendi içinde altı bölüme ayrılmaktadır. Ertit bu bölümde araştırmasında ortaya koyduğu tezin teorik çerçevesini çizmektedir. Bruce’ın sekülerleşme teorisini merkeze alan Ertit; bu bölümde, sekülerleşmenin hazırlayıcısı süreçler olarak kabul edilebilecek Rönesans, Reform, Bilimsel ve Siyasal Devrimler, Aydınlanma Çağı, Kapitalizm ve kentleşme olgusunu eseri bağlamında genel çerçeveleriyle açıklamaktadır. Bu açıklamalardan sonra *Sekülerleşme Paradigması Ne Değildir?* Alt başlığında, ele aldığı paradigmanın sınırlarını çizmektedir. Bu bölümün sonuç kısmında, eserinin Bruce’ın dünyanın gün geçtikçe sekülerleştiğini savunduğu paradigması üzerine kurulu olduğunu belirterek Türkiye’de endüstri kapitalizmin ortaya çıkışının, kentleşmenin ve bilimsel gelişmelerin, sekülerleşme sürecinin yaşanmasına sebep olacağını ifade etmektedir.

Eserin ikinci bölümü *Türkiye’nin Demografik Dönüşümü* adını taşımaktadır. Bu bölümde yazarın ifadesiyle “bilimsel gelişmelerin günlük hayata dokunacak kadar yaygınlaştığı; kumandacı ekonomik sistemden daha açık, kapitalizmin daha baskın olduğu bir ekonomik modele geçiş yaşandığı; kırsalın gün geçtikçe kentleşme karşısında güç kaybettiği istatistiksel bilgilerle gösterilecektir” (s. 45). 1960’lı yıllarla birlikte demografik dönüşümün hız kazandığını tespit eden yazar, bu verilere dayanarak birinci bölümde ortaya koyduğu teoriden hareketle sekülerleşme sürecinin yaşandığını belirtmektedir. Nitekim *Sekülerleşen Türkiye* adlı üçüncü bölümde ek olarak bazı nicel ve nitel verilerden faydalanarak bu demografik dönüşümleri sekülerleşme bağlamında açıklamaya çalışmıştır. Bu bölümde Ertit eşcinsellerin kamusal alandaki görünürlüklerinin artması, evlilik öncesi ilişkinin yaygınlaşması, medya dilinin değişmesi vb. örneklerin sekülerleşmeye yol açtığının kanıtı olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.

Dördüncü bölümde ise Ertit, Türkiye’nin gün geçtikçe muhafazakarlaştığı iddialarının nedenleri üzerinde durmaktadır. *Türkiye’de Muhafazakarlaşma Algısının Nedenleri* başlığını taşıyan bu bölümde, neden Türkiye gün geçtikçe sekülerleşirken halen muhafazakar olarak

\* Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.9.D0102

1 Birinci yüksek lisans derecesini Belçika’daki Katolik Leuven Üniversitesi’nin Avrupa Çalışmaları Bölümü’nden “Avrupa Sekülerleşme Tarihi” üzerine yazdığı tez ile almıştır. İkinci yüksek lisansını Fransa’daki The Institut Européen des Hautes Etudes Internationales (Avrupa Uluslararası Çalışmalar Enstitüsü)’de Türkiye’nin sekülerizm tarihi üzerine yaptığı çalışma ile almıştır.

2 *Endişeli modernler* kavramı esasında Bekir Ağırdir’a aittir. KONDA’nın yaptığı araştırma sonrası yaygınlaşan endişeli modernler kavramı, AKP politikaları karşısından laik kesimin endişeli olduğunu ve hayat tarzlarının kısıtlandığını ifade etmektedir. Bu araştırmanın sonuçları *Türkiye’de Farklı Olmak* (2010) adıyla yayımlanmıştır.

kendisini tanımlayan bir partinin iktidarda olduğunu izah etmeyi amaçlamaktadır. Bu bölümde müteakip kaleme alınan beşinci bölümde ise benzer bir şekilde yeni dini hareketlerin dindarlaşma anlamına gelmeyeceğini aksine seküler din formatlarının bir uzantısı olduğunu ifade etmektedir.

Eserin ilgi çekici bölümlerinden birisi altıncı bölümdür. Bu bölüm *Sekülerleşme Kavramını İlahiyatçılardan Kurtarmak* başlığını taşımaktadır. Ertit sekülerleşme konusunun Türkiye’de Avrupa’dan farklı olarak ilahiyatçı akademisyenler tarafından irdelendiğini ve bu sebeple ilahiyat paradigması aşılmadan sekülerleşme tartışmalarının şekillendiğini belirtmektedir. Bu tespitin ardından Ertit, sekülerleşme tartışmalarına yeni boyutların kazandırılabilmesi için alanı, ilahiyatçıların hakimiyetinden kurtarmak gerektiğini ifade etmektedir. Eser sonuç bölümü niteliğindeki *Endişeli Muhafazakarlar Çağı* adlı bölümün ardından okuyuculara yapılan bir çağrı ile son bulmaktadır. Bu çağrıda Ertit, okuyucudan eserin temel tezini destekleyici örnekliklerin ve görsel malzemelerin kendisine gönderilmesini önererek bir sonraki kaleme alınacak metinler için okuyucuyu, yazar olmaya davet etmektedir.

Eserin genel çerçevesini ve bölümlerinin muhtevasını ifade ettikten sonra biraz daha ayrıntılı bir değerlendirme yapmak mümkündür. Bu anlamda eseri teorik ve saha araştırması olmak üzere iki yönlü değerlendirmek icap etmektedir. Zira birinci bölümde ortaya konan teorik zemin diğer bölümlerde sahadan derlenen nicel ve nitel veriler aracılığıyla kanıtlanmaya çalışılmıştır.

Teorik kısmı merkeze aldığımızda eleştiriye konu olabilecek ilk soru Ertit’in Bruce’dan yola çıkarak iddia ettiği ‘gün geçtikçe sekülerleşen bir dünya da yaşadığımız’ tezinin ne ölçüde doğru olduğudur. Bu tezi sorgusuz bir şekilde kabul etmek sekülerleşme teorileri üzerine yapılan tartışmalara ve alanın önemli isimlerine haksızlık etmek anlamına gelebilir. Zira sekülerleşme teorisinin en önemli isimlerinden olan Peter Berger (2014), -ilk dönem çalışmalarının aksine- dinin bu dünyadan çekilmediğini aksine gündelik hayatın kuruculuğu konusunda aktif bir rol üstlendiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde Daniel Bell (2014) *Kutsalın Dönüşü* adlı makalesiyle sekülerleşmenin yaşanmadığını düşünenler arasındadır. Bu isimlere ek olarak değerlendirilebilecek olan David Martin, Robert Bellah, Rodney Stark gibi isimlerde benzer şekilde bir sekülerleşme sürecinin yaşandığının yanılsamadan ibaret olduğuna dair akademik çalışmalar yapmışlardır. Bu isimlerin aksine Ertit tıpkı ilerlemeci tarih anlayışının tipik tavrında olduğu gibi sekülerleşmeyi doğrusal bir süreç olarak anladığını ve bu haliyle Avrupa’nın tarihsel koşullarından türemiş bir olguyu toplumsal, kültürel ve teolojik farklılıkları bir değişken olarak hesaba katmadan evrenselleştirdiğini ifade etmek mümkündür. “Bu üç dinamiğin ortaya çıktıkları toplumlarda baskın dini kültür ne olursa olsun, sekülerleşmeye neden olması beklenmektedir: bilimsel gelişmeler, endüstriyel kapitalizm ve kentleşme” (s. 21), cümlesiyle Ertit sekülerleşmeyi kaçınılmaz bir süreç olarak kodlamakta ve bizzat tarihin kendisi olarak aşkınlıştırmaktadır. Dahası, bu üç olguya sahip olan her toplumun bu Avrupalı bir tecrübeyi yaşamak zorunda bırakılmaktadır.

Teorik çerçeve yönetilebilecek bir diğer eleştiri sekülerleşmenin evrensel bir süreç olarak algılanmasıdır. Bu anlamda Ertit bir sekülerleşmeden bahsetmek için kentleşmenin, bilimsel gelişmenin ve kapitalist ekonomiye geçmenin yeterli olacağını düşünmektedir. Bu üç olgunun dahi tüm dünyada benzer bir tecrübeye konu olmadığı bir vaka iken, bu olguların ortaya çıkardığı süreçleri tüm toplumlara genelleştirmek teorik anlamda önemli bir boşluğa

işaret etmektedir. Zira alandaki güncel tartışmaları yürüten en temel isimlerin neredeyse tamamı sekülerleşmenin evrensel bir süreç olmayacağı konusunda hem fikirlidir<sup>3</sup>. Ertit'in ifade ettiği sekülerleşmeyi hazırlayıcı süreçlerin Avrupalı bir modernleşmeye yol açacağı kabul etsek dahi bu durum her toplumun benzer tarihsel süreçleri yaşayacağı anlamına gelmemektedir. Taylor'un (2014) ifade ettiği gibi sekülerlik ile modernlik arasında düz çizgisel bir ilerleyiş söz konusu değildir. Avrupa'nın kendi hikayesinde ve başka toplumlarda sekülerleşme zaman zaman modernleşmeyle çatışan daha iyimser bir ifadeyle paralel gitmeyen tecrübelerle konu olmuştur. Taylor'un, literatürün en temel metinlerinden olan *Seküler Çağ* (Secular Age) kitabı bu temel üzerine şekillenmektedir ve dünyanın başka yerlerinde farklı modernliklerin söz konusu olabileceğini, sekülerizmin farklı yollar izleyebildiğini savlamaktadır. Dahası sekülerleşme her yeni olguyla karşılaştığında yeniden sorgulanır hale gelmektedir. Yani Göle'nin (2012) ifade ettiği üzere sekülerliğin dinsel alana hakim olmasından ziyade aşınan seküler ve dinsel sınırların varlığından bahsetmek gereklidir. Dolayısıyla bir toplumda sekülerleşmenin farklı hallerle büründüğünü kabul etmeden o toplumun gün geçtikçe sekülerleştiğini ifade etmek sosyolojik anlamda çok mümkün görünmemektedir. Zira sekülerleşme somut, homojen ya da mutlak bir olgudan ziyade belirli tarihsel koşulların sonrasında ortaya çıkmış bir süreci imlemektedir.

İslam toplumları söz konusu olduğunda (ki Türkiye Müslümanların yoğunlukla yaşadığı bir yer olması sebebiyle İslam toplumu olarak kabul edilebilir) ise sekülerleşmeyi daha titizlikle ele alıp değerlendirmek gerekmektedir. Zira İslam dünyasında sekülerleşme Avrupa'nın kendi tarihsel sürecinde olduğundan çok farklı görünümle kendisine yer bulabilmiştir. Bu, her şeyden önce coğrafi, kültürel, siyasi ve nihayetinde dinsel yapının farklılaşmasının zorunlu bir sonucudur. Bunun için hastaların doktorlara daha sık bir şekilde başvurması (Ertit eserinde tıbbi başvurunun artışını sıklıkla sekülerleşme alameti olarak nitelendirmektedir) ya da kentleşmenin ortaya çıkışı mutlak sekülerleşme ya da İslamlaşma olarak algılanamaz. Doktorluk ya da tıbbi dokümanlar araç konumundadır. İslam hiçbir zaman bu dünyayı yok saymadığı için bu dünyanın araçlarının bilgisinden ve biliminden yararlanmayı da gayri meşru görmez. Tıpkı Hz. Muhammed'in savaş aletlerini ya da tarım aletlerini gayri meşru görmediği gibi. Buradaki asıl mesele eylemin niyet bağlamıdır. Bir kişi şifanın mutlak manada Allah'tan geldiğine inanıyorsa modern tıbbi başvurmasını ya da bu başvuru oranındaki artışı (modern tıbbin gelişmesi sebebiyle) sekülerleşme olarak görmek mümkün değildir. Aksine İslam dairesinin içindedir. Fakat aynı olgu Hristiyan dünyası açısından din dairesinin içinde olmayabilir. Zira Avrupa'da bilim mevcut teolojik sürece karşıt gelişirken İslam dünyasındaki süreç benzer değildir. Dahası İslam'daki bazı kavramlar sekülerleşmeyi tabiri caizse İslam dairesinin içine alabilmektedir. *Maslahat, caiz, mübah, ihtihat, niyet*; bu kavramlardan bazılarıdır. Bu kavramları dikkatli bir şekilde analiz etmeden ve ayrıntılarına vakıf olmadan yaşanan kentleşmeyi ya da ortaya çıkan yeni ekonomik faaliyetleri salt sekülerleşme olarak algılamak hatalı bir konumlamayı gerektirir (Karaarslan, 2015, 19).

Bahsi geçen eleştirilerin yanı sıra Ertit'in eserinde muhafazakarlık, dindarlık ve İslam kavramlarının net bir şekilde tanımlanmadığını, bu kavramların birbirlerinin yerine kullanıldığını görmek mümkündür. Esasında muhafazakarlık ile dindarlık, dindarlık ile İslam bambaşka olgulara denk düşmektedir. Örneğin endişeli olanlar muhafazakarlar mıdır? Müslümanlar

3 Talal Asad, Charles Taylor, Jose Casanova ve Bryan S. Turner bu isimlerden bazılarıdır.



mıdır? Yoksa dindardır mıdır? Ya da her türlü hızlı değişimi endişe ile karşılamak refleksine tabii olarak sahip olan muhafazakarların bu olağan endişelerinin sekülerleşme endişesinden farkı nedir? Kendisini radikal değişimlere açık olarak tanımlayan Müslümanları muhafazakarlar dairesinin içinde değerlendirmek ne kadar mümkündür?<sup>4</sup> Bu ve bunun gibi soruları çoğaltmak mümkündür. Bu bağlamda Türkiye'nin sekülerleşmesinin konu edinen bir eserde bu kavramların birbirine geçen ve farklılaşan yönlerini belirtmek ya da bu kavramlara dair bir konumlanma sergilemek gerekmektedir. Aksi taktirde toplumsal grupları tanımlarken bazı karakteristik ayrımları görmezden gelmek hatasına düşülebilir. Bu da toplumun muhafazakarlaştığına ya da dindarlaştığına dair genellemelerde bulunmaya imkan verebilir.

Eserin ikinci bir değerlendirme kriteri olarak sunduğumuz saha araştırmasına yönelik pek çok olumlu ve olumsuz noktaları ifade etmek mümkündür. Dahası Ertit'in sekülerleşme alameti olarak sıraladığı her örneğin karşısına dindarlaşma alameti olabilecek örnekler sunmak zor değildir. Örneğin Ertit eşcinselliğin kamusal alandaki görünümünün artışı sekülerleşme olarak nitelendirirken, imam hatiplere olan taleplerin artışı, sadece Kuran eğitimi üzerine kurulan vakıf ve derneklerin faaliyetlerini, ya da İslami camiaya hitap eden bir çok kuruluşun dindar öğrencilere yönelik yurtçuluk faaliyetlerini, dahası ortaöğretim çocukları için eğlenceyle birlikte planlanmış yaz programlarını vs. örneklik olarak gözlemleyememektedir. Buradaki sorun sekülerleşmenin ya da dindarlaşmanın olduğuna dair örneklik bulmakta değildir. Asıl sorun sekülerleşmenin ve dindarlaşmanın gündelik hayatta nasıl birbirinden tamamiyle ayırt edilerek sosyal bilimciler tarafından ele alınacağıdır. Zira sekülerleşme gündelik hayatta teoride durduğu gibi durmamaktadır. Teorik olarak dinsel olanla net bir şekilde ayrıştırılan sekülerliğin (bizim iddiamız bu iki olgunun teoride dahi net çizgilerle ayıramayacağı zira böyle bir ayırmada dinlerin dünyaya bakan yönlerinin ihmal edileceğidir) gündelik hayatta dinsel unsurlarla iç içe geçtiği hatta zaman zaman etkileşim halinde olduğu anlar vardır. Örneğin Ertit'in sekülerleşme alameti olarak algıladığı kapitalist bir ekonomik sistemde bir Müslüman ticaretine besmele çekerek başlıyorsa (İslam'da rızıkın onda dokuzunun ticaretten kazanıldığına dair bir öğretinin var olduğunun notunu da burada düşmek yerinde olacaktır) bunu seküler bir eylem mi yoksa dinsel bir eylem mi olarak ele alacağız. Ya da tam tersi bir durum söz konusu olduğunda, yani birisi takiye için namaz kıldığında bunu dinsel bir eylem olarak kabul etmemiz ne kadar mümkün olacaktır. Ya da bu eylemlerin dinsel mi yoksa seküler mi olduğunu anlamak için nasıl bir parametre uygulamak gerekmektedir (Karaarslan, 2014; 58). Bu sebeple bir toplumun sekülerleştiğini ya da dindarlaştığını iddia etmek çok kolay görünmemektedir. Ancak sekülerleşmeyi siyasal, kamusal ve bireysel olmak üzere üç düzlemde ele aldığımızda, tarihsel ve toplumsal koşulları göz önünde tutarak, katmanlı bir analizle mutlak olmasa da bir şeyler ifade etmek mümkün görünmektedir.

4 Ertit'in eserinden ilham alarak ifade edecek olursak; dindar bazı grupların yaşanan değişimler karşısında bir takım endişelere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Fakat endişeyi bütün 'muhafazakarlara', 'dindardlar' ya da Müslümanlara yaygınlaştırmanın ne kadar doğru olduğu tartışma konusudur. Bir diğer önemli husus ise bazı grupların duyduğu endişenin kaynağı konusudur. Bu endişeyi İslam'dan uzaklaşmak olarak tanımlarsak başka, sekülerleşme olarak tanımlarsak bambaşka olguya denk düşmektedir. Dahası bu olgusal farklılık toplumsal hayatta kişilerin kendisini hangi paradigmayı merkeze alarak tanımladığı ile alakalıdır. Kaba bir gözlemden hareket ederek ifade edecek olursak bahsi geçen mevcut endişelerin İslam'ın kural ve kaidelerinin uygulanmaması, çarpıtılması ya da maslahat icabı yorumlanmasından kaynaklandığı ifade edilebilir. Bu endişelerin de ne kadar makul olduğu başka bir tartışma konusudur.

Yukarıda yöneltlen teorik ve yöntemsel eleştirilere ek olarak ifade etmek gerekir ki tüm eksikliklerine rağmen Ertit'in eseri Türkiye'de ki sekülerleşme tartışmalarına yeni bir boyut getirmiştir. En azından gün geçtikçe sorgulanamaz bir şekilde kabul edilen Türkiye'nin din-darlaştığı söyleminin bir antitezi olması hasebiyle konunun başka boyutlarının da hesaba katılarak düşünülmesi gerektiğini önermiştir. Bu anlamda yazarın yeni bir perspektif geliştirme çabasını literatüre katkı olarak değerlendirmelidir.

### **Kaynakça**

- Berger P. (2014) Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine (ed. Ali Köse) 21. *Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Bell D. (2014) Kutsalın Dönüşü (ed. Ali Köse) 21. *Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Göle N. (2012) *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar* (çev. Erkal Ünal) İstanbul: Metis Yayınları.
- Taylor C. (2014) *Seküler Çağ* (çev. Dost Körpe) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Karaarslan F. (2014) *Modern Dünyada Toplumsal Hafıza ve Dönüşümü*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Karaarslan F. (2015) "Post Seküler" Din Halleri: Dinin Dijitalleşmesi, (ed. Mete Çamdereli vd.) *Dijitalleşen Din*, İstanbul: Köprü Yayınları.
- Toprak B., Bozan İ., vd. (2010) *Türkiye'de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler* İstanbul: Metis Yayıncılık.

- Mehmet Emin Babacan, *Sosyal Medya ve Gençlik*, İstanbul: Açılım Kitap, 2015, 240 s.

Değerlendiren: Yusuf Adıgüzel\*

Halen İnönü Üniversitesi, İletişim Fakültesi'nde görev yapan Mehmet Emin Babacan, yeni medya, sosyal medya, sosyal sermaye, toplumsal değişim ve toplumsal hareketler konularına yoğunlaşmış durumda. Üniversite gençleri üzerine uygulanan bir saha araştırmasına dayanan son çalışması *Sosyal Medya ve Gençlik* kitabı da, yoğunlaştığı ilgi alanlarının tamamına bir şekilde değen, ama özellikle son günlerin en popüler konularından biri olan sosyal medya üzerine odaklanıyor.

Artık elektronik olarak tüm insanların birbirine bağlanabildiği dijital bir ağ toplumunda yaşıyoruz. Hergün yeni bir akıllı telefon uygulaması veya sosyal medya aracı ile hayatımızın daha fazla içine giren internet, küresel ve yerel bütün ilişki biçimlerimizi yeniden inşa etmektedir. İnternete bağlanan herkes, aslında dünya çapındaki ağa (www- World Wide Web) entegre olarak, ağdaki milyarlarca insan ile aynı ortamı paylaşmaya başlamakta ve teorik olarak milyarlarca insana erişme imkanına sahip olmaktadır. Ağ toplumundaki her bir sosyal medya hesap sahibi, aynı zamanda kendi sosyal çevresini, ailesini, arkadaş gruplarını ve iş arkadaşlarını kapsayan bir sanal cemaat kurmakta yani bir nevi yeni bir sosyal sermaye tipi oluşturmaktadır. Ne kadar çok insan tanıdığının ve o insanlarla ne kadar fazla ortak yönünüzün olduğunu göstermesi bakımından bireysel ve toplumsal bir refah düzeyinin göstergesi kabul edilen sosyal sermaye, çok boyutlu ve çok disiplinli bir sosyolojik alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Son çeyrek asırda, sosyal medyanın hayatımızın her alanını kuşatmasıyla, sanal ağlar üzerinden kurduğumuz ilişkilerin sosyal sermayemize ne ölçüde katkıda bulunduğu gün geçtikçe yüksek sesle tartışılan konulardan biri haline gelmektedir. Zira bireylerin sosyal ağlarda özgür iradeleriyle kurdukları ilişkilerin sosyal sermaye üretip üretmediği, sosyal medyanın toplumsal bir tutkal işlevi görmesi beklenen sosyal sermaye değeri üretip üretmediği önem arz etmektedir.

Mehmet Emin Babacan da bu tartışmalara gençler üzerinde uyguladığı bir saha çalışması ile katılmaktadır. Babacan, temel hipotezini "sosyal medya kullanıcılarının sanal ortamda gerçekleştirdikleri pratiklerin, sosyal sermayelerine katkıda bulunmadığı veya başka bir tür sermaye ürettiği" hipotezi üzerine kurduğu araştırmasını kitaplaştırarak '*Sosyal Medya ve Gençlik*' adı ile okuyucu ile buluşturdu.

Türkiye'de iletişim teknolojilerini en fazla kullanan yaş aralığındaki üniversite öğrencileri üzerinde yürüttüğü araştırma ile, sosyal medya ile sosyal sermaye ilişkisini ortaya koymayı amaçlayan Babacan'ın bulguları hipotezini doğrular veriler sunuyor. Sosyal medyayı kullanan öğrenciler (gençler), gündelik hayatlarında sosyal medyanın önemli bir yer tuttuğunu, ancak aile, arkadaş çevresi ve sosyal ilişkileri nispeten değişse de, gerçek hayat ile sosyal medya ortamındaki yeni ilişkilerin aslında birbirini tamamlar bir nitelik taşıdığını ifade etmektedir. Babacan'ın sosyal bilimler literatürüne belki de en önemli katkılarından biri gerçek hayat ile sanal hayat arasındaki mesafenin oldukça daralmış olduğunu bilimsel olarak ortaya koymasındır. Gençler, karşılıklı etkileşime imkan veren web 2.0 platformu ile

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.9.D0103

aslında kendilerine gerçekçi bir dünya inşa ettiklerini düşünmektedirler. Web 2.0'ın sunduğu paylaşım imkanı, aslında sosyal medya kullanım pratiklerinin en başat olanıdır. Bu özellik aynı zamanda sosyal sermayenin de en önemli göstergelerinden biridir. Gençlerin paylaşım pratiklerine bakıldığında, aslında gerçek hayatta aile ve arkadaş çevreleri ile gerçekleştirdikleri paylaşımları, benzer biçimde sosyal medya ortamında da paylaştıkları görülmektedir. Öğrencilerin eğitim gördükleri okul, yeni öğrencilerle tanışmada önemli bir faktördür. Görece daha prestijli bir üniversite ve bölümde eğitim gören öğrenciler, sosyal medya ortamında yeni insanlarla daha kolay tanışabilmektedir. Yani gerçek hayattaki sosyal sermaye değeri, sanal ortama da taşınmış olmaktadır.

Babacan'ın kitabında ortaya koyduğu en dikkat çeken hususlardan biri de sosyal medya kullanım pratiği ile sosyalleşme arasındaki ilişkinin ne yönde olduğudur. Babacan, sosyal medya kullanımının bireyin sosyalleşmesine katkıda bulunacağı kanısının aksine, bu ikisi arasında doğrusal bir ilişki olmadığını ortaya koymaktadır. Araştırmaya katılan gençlerin yüzde 70'i sosyal medya kullanımı ile bireyin iletişim yeteneğinin güçlü olması veya bireyin sosyalleşmesine olumlu katkıda bulunması arasında doğrusal bir ilişki kurulamayacağını düşünmektedir. Ayrıca, gençler, sosyal medyanın bireysel sosyal sermayelerine katkısı konusunda net bir tavır ortaya koyamamaktadır.

Gelişen iletişim teknolojileri ve küreselleşmenin yeni boyutları doğrultusunda, başta iletişim ve sosyoloji olmak üzere, sosyal sermaye kavramının bütün sosyal bilimler disiplinlerinde yeniden yorumlanmaya ve açılıma ihtiyacı olduğu muhakkaktır. Zamanın ruhuna uygun olarak yürütülecek yeni saha çalışmalarının yapılması ve içinde yaşadığımız toplumu anlamaya yarayacak yeni ölçeklerin geliştirilmesi, sadece bu disiplinler değil, tüm sosyal bilimler disiplinleri açısından önemli bir kazanç olacaktır. Babacan'ın bu çalışmasıyla literatüre kazandırılan "sanal sermaye" kavramı, sosyal sermayenin güncel okunma biçimlerine önemli bir katkı mahiyetindedir.

Bu arada kitabın Babacan'ın doktora tezine dayandığını da burada ifade etmemiz gerekiyor. Kitabın adı 'Sosyal Medya ve Gençlik' olmakla birlikte, doktora tez başlığının "Toplumsal Paylaşım Ağlarında Sosyal Sermaye Pratikleri" olduğunu görüyoruz. Yani tezin ve dolayısıyla kitabın odak noktasında "gençlik" değil, "sosyal medya" var. Aksi durumda kitapta gençlik konusunda geniş bir arka plan sunulması ve Türkiye'de oldukça geniş bir literatüre sahip olan gençlik yazınına daha fazla yer verilmesi gerekecekti. Ancak, Türkiye'de sosyal medyayı en aktif kullanan gençlik; özellikle üniversite gençliği olduğu için, çalışma da tam olarak üniversite gençliğinin sosyal medya kullanım pratikleri ve sonuçlarına odaklanıyor. Sosyal medyanın ortaya çıkış serüvenindeki modern ve post modern tartışmalar bağlamında siyasal, toplumsal, ekonomik, felsefi vb. toplumsal değişim alanlarına yoğunlaşarak bir literatür taraması yapıyor. Ardından sosyal bilimlerin kavşağında yer alan bir kavram olarak sosyal sermaye kavramı temel tartışmalar etrafında irdelenerek, çalışmanın temel odağında yer alan üniversiteli gençlerin sosyal medya kullanım pratiklerinden, ortaya bir sosyal sermaye değeri çıkıp çıkmadığı araştırılıyor. Kitap, gençlik sosyolojisi alanından ziyade, iletişim sosyolojisi alanına daha yakın bir yerde duruyor.

'Sosyal Medya ve Gençlik' kitabındaki çalışma bulguları, sosyal medyayı kullanan öğrencilerin gündelik hayatlarında internet ve sosyal medya kullanımının önemli bir yer teşkil ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte öğrencilerin aile, arkadaş ve sosyal ilişkileri görece

değişse de, gerçek hayat ile sanal olarak adlandırılan internet ve sosyal medya ortamında gerçekleştirilen yeni ilişkilerin birbirini tamamlar nitelikte olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle öğrenciler sosyal medya ortamına, gerçek yaşamlarındaki ilişkilerini taşıyarak var olma pratiğinde bulunmaktadır. Sonuç olarak kitapta, Türkiye’de üniversiteli gençlik, sahip olduğu sosyal sermaye değerini ağ ortamına taşımaktadırlar. Sosyal medya kullanım pratiklerinin sosyal sermaye değeri üretmekten daha çok, var olanı sürdürmeye yarayan önemli bir mecra olduğu vurgulanmaktadır.

Sosyal Medya ve Gençlik kitabı üç ana bölümden oluşmaktadır. Teorik ve kuramsal çerçevenin oluşturulduğu birinci bölüm beş ara başlık altında toplanmıştır. ‘Küreselleşme ve Yaşadığımız Çağın Ruhu’ bölümünde sanayi, enformasyon, ağ toplumu gibi toplum tanımlamalarını işleyen kitap, ‘İletişim Akışının Düzçizgisellikten Hipermetinselliğe Evrilmesi’ başlığı altında insanlık tarihindeki iletişim süreçlerini ele alıyor. Yeni Medya, Sosyal Paylaşım Ağları, Sosyal Sermaye Kavramı ve Unsurları birinci bölümün ana başlıklarını oluşturmaktadır.

Kitabın ikinci bölümü araştırmanın yöntemini açıklayarak, yürütülen saha çalışmasının hangi parametrelerle, nasıl şekillendiği sorusunu cevaplarken, araştırmanın bulgularının paylaşıldığı son bölümde ise, örneklemin genel özelliklerinin verilmesinden sonra, gençlerin İnternet ve Sosyal Paylaşım Ağlarını Kullanma Pratikleri, Toplumsal Paylaşım Ağlarında Sosyal Sermaye Pratikleri Faktör Analizi, son olarak da Faktörler ve Onlara İlişkin Yargılar sunulmaktadır.

Son olarak kitapta, sosyal medya ve sosyal sermaye alanlarında söyleyecek sözü olan iki uzman isim, Mutlu Binark ve Mücahit Küçükylmaz ile yapılan söyleşilere yer verilmiş. Kitabın başta iletişim ve sosyoloji alanlarına ilgi duyanlar olmak üzere, içinde bulunduğumuz toplumu anlamak ve zamanın ruhunu yakalamak isteyen herkese söyleyecek çok sözü var.

- Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, 284 s.

Değerlendiren: Hilal Alkan\*

*Dişil Dindarlık*, Zehra Yılmaz'ın kendi ifadesiyle Türkiye'deki İslamcı kadın hareketine odaklanıyor. Yılmaz, bu hareketin bir parçası olan, ancak tekil bir aidiyetle de açıklanamayacak bir çeşitliliğe sahip kadınlarla yaptığı görüşmelere dayanarak Türkiye'deki İslamcı kadınların küreselleşmeyle, küresel İslam'la ve aynı anda da ataerkillikle nasıl bir ilişki içinde olduklarını inceliyor. Pek çok yönüyle aydınlatıcı, teorik açıdan zengin ve malzemesiyle kurduğu rabitası genellikle sağlam bir kitap karşımızdaki. Ancak teklediği noktalar da yok değil. Adım adım açıklamaya çalışacağım:

Yılmaz, eserine küresel İslam'ın bir resmini çizerek başlıyor ve İslamcılığı neoliberal küreselleşme içinde nereye oturabileceğini tartışıyor. Yılmaz'ın iddiası küresel İslam'ın neoliberal kapitalist küresel ekonomiyle uyumlu, iktisada dair bir eleştiri geliştirmek yerine kültürel meselelerle uğraşan bir toplumsal hareket olduğu yönünde. Ancak Yılmaz, bu iddiasını destekleyecek verileri sunmamakla kalmıyor, İŞİD ya da El-Kaide gibi küresel olarak örgütlenen cihat örgütlerinin bu resmin içine kolaylıkla yerleşemeyeceklerini de göz ardı ediyor. Üstelik neden kültürel alanı iktisadi alandan (ve kimi zaman da siyasi alandan) hiyerarşik olarak daha altta gördüğünü de bize açıklamıyor. Bu kısımda ne kadar büyük genellemeler ve meta-anlatı parçalarıyla karşılaşlıyorsak, kitabı geri kalanı da aksine o kadar incelikli. Yılmaz, araştırmasına katılanlarla görüşmeye başladığında ortaya bir çokseslilik çıkıyor ve yazar bu çoksesliliği liyakatle analiz edebiliyor.

Kitabın temel iddiası, İslam'ın tarihselci bir biçimde yeniden ele alınmasına ve küreselleşmenin bu okuma üzerindeki etkisine dayanıyor. Yılmaz, önce kadınların Kur'an'ı kadın perspektifinden okuma çabalarını anlatıyor. Daha sonra da bu eleştirinin İslam'ın ataerkil yorumlanış biçimlerini açığa çıkarmadaki başarısını ve İslamcı kadınların kamusal alanda güçlenişine yaptığı katkıyı ustalıkla tartışıyor. Arkasından ise "ancak", diyor, "benim bu çalışmada iddiam odur ki, kadınların bu çözümlenmeleri dini kadın bedeni üzerinden kamusal alana taşıdığı için kamusal alanın İslamlaşması yoluyla yeni bir dindarlığı bu defa da kadın eliyle inşa etmektedir" (s. 250). Yani kadınların artan kamusal görünürlüğü sadece dindar kadınların hareket alanlarının artmasına, dinin kimi açılardan daha az ataerkil yorumlarının kabul görmesine ve kadınların güçlenmesine işaret etmez. Aynı zamanda kadınların görünürlükleriyle gerçekleştirdikleri bir dönüşüm daha vardır: Kamusal alanın İslamlaşması. Ancak bu İslamlaşma mümkün olabilecek başka biçimlerin aksine son derece dişil bir İslamlaşmadır. Yılmaz buradan şöyle bir sonuca ulaşıyor: İslamcı erkekler neoliberal ekonomiyle eklemlenmekte bir beis görmeyip Müslümanlıklarının gösterenlerini birer birer arkalarında bırakırken dini yaşamak ve kamusal olarak ifade etmek kadınlara kalmaktadır.

Bu çerçevede, Yılmaz kadınların kamusal alana çıkmak için dindarlığın göstereni olmayı kabul ettiklerini, bu anlamda dindarlığın dişil bir hal almasının İslamcı kadınların ataerkil İslam yorumları ve pratikleriyle girdikleri bir pazarlığın sonucu olduğunu iddia ediyor. Bu pazarlıkta kadınlara kalan, manevi alanın (yani ailenin ve değerlerin) bekçiliğini yapmaktır.

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.9.D0104

Ancak bu esnada ne aile ne de manevi değerler aynı kalmaktadır. Müslüman kadınların kamusal alana çıkması hem kamusal alanı hem de özel alanı dönüştürmekte, aralarındaki zaten belirsiz olan sınırın yeniden ele alınmasını sağlamaktadır. Yılmaz'ın bu tespitinin eksigi var fazlası yok. Kendisinin araştırmasını yaparken muhtemelen haberdar olmadığı bir grup genç kadının 2014'ün Eylül ayında kurduğu Reçel Blog'da (reçel-blog.com) yürütülen tartışmalar, dindar kadınların pazarlık masasına kadına yönelik şiddetten ev işlerini kimin yapacağına kadar pek çok konuyu da getirdiğini gösteriyor. Üstelik bu tartışmalardan edindiğimiz önemli bir izlenim daha var: Genç kadınlar, aileyi, Yılmaz'ın görüşme yaptığı kadınlar gibi heyecanla sahiplenmiyor, kendilerine biçilen bekçilik görevini kabul etmiyorlar.

Tüm bunlar akla, pek tabii ki, feminizmi getiriyor. Yılmaz, İslamcı kadınların feminizm tartışmalarına uzun uzun yer vererek, İslam ve feminizmin yan yana gelip gelemeyeceğini onların tartışmaları üzerinden okuyor. Burada feminizmi tekilleştirmeden, soruyu kendisi cevaplamaya çalışmadan, araştırmasına katılanların seslerini kısımadan yürüttüğü tartışma ufuk açıcı. Görünen o ki İslamcı kadınlar feminizmin Batılı/Avrupamerkezci çağrışımlarından rahatsız olmakla birlikte feminist gündemi paylaşıyor, ancak iş bedenle ilgili meselelere geldiğinde çok sayıda şerh düşüyorlar. Cinsellik ve üreme hakları gibi konularda düşülen şerhleri analiz eden Yılmaz'ın vardığı sonuç da bir o kadar ikna edici: "İslam ve feminizm bir arada olabilir mi?" sorusunun tek bir cevabı yok ancak kadınların bu ikiliyi yan yana getirme çabalarında İslami referanslara öncelik verdikleri de su götürmez" (s. 164).

Yılmaz, kimisi İslamcı feminist olarak anılan, kimisi ise bu adlandırmayı kat'i olarak reddeden kadınlara feminist olup olmadıklarını sorarak ve onların bu minvalde yaptıkları yorumları analize tabi tutarak kıymetli ve özenli bir okuma gerçekleştiriyor. Ancak ne yazık ki tek yönlü bir okuma bu. Zira İslamcı feminist sıfatının ilk yarısını, yani İslamcıyı, görüştüğü kadınları nitelemek için sorgusuz sualsiz kullanmakta bir beis görmüyor. Bu durumda okuyucu olarak merak etmeden duramıyoruz: Kendilerine feminist demekte çekincelerini sıralayan kadınlar kendilerine İslamcı demekte tamamen rahat mıdır? Yoksa onlar kendilerini Müslüman, dindar, mütedeyyin, inançlı, mümin vb. gibi adlandırmayı tercih ederler miydi? Eğer buna benzer bir tercihleri varsa bu konudaki gerekçelendirmeleri ne olurdu? Kadınların feminist hareketle ve çeşitli feminist düşünce akımlarıyla nasıl bir etkileşim içinde olduklarını ve bunlara hangi noktaya kadar eklemelendiklerini sorgulamak kadar, aynı kadınların İslamcılığa karşı duruşlarının ne olduğunu ve kendilerini hangi tür İslamcılıkla nasıl bir ilişki içinde gördüklerini de sormak gerekmez miydi? Feminist kadar İslamcı da açıklanmaya, sorgulanmaya ve analize muhtaç bir kategori değil midir? Kadın olmak ve kadın haklarına dair bir mücadele veriyor olmak insanı otomatik olarak feminist yapmıyorsa Müslüman olmak ve kamusal alanda Müslümanlığını görünür kılarak ses çıkarmak birini ille de İslamcı yapar mı?

Araştırma sorusuna dair bu eksiklik dışında kitapla ilgili bir sıkıntı daha var ki bu da argümanları anlamayı zorlaştırıyor. Yılmaz, kitabın birinci bölümünde uzun uzun post-kolonyal teoriyi, bilhassa da Gayatri Spivak ve Homi Bhabha'nın literatüre kazandırdıkları kavramları anlatıyor. Ancak kitap boyunca açıklığa kavuşmayan bir nokta var: Post-kolonyal teori, Zehra Yılmaz'ın İslamcılığı ve özelde İslamcı kadınları anlamak ve analiz etmek için kullandığı bir alet kutusu mu yoksa İslamcı ideolojinin beslendiği kaynaklardan biri mi? Birinci bölümün başlığının 'İslamcı Hareket İçin Teorik Bir Kaynak: Post-kolonyalizm' olduğu düşünülürse ikinci seçeneğe meyiletmek için haklı nedenlerimiz var. Ancak Yılmaz post-kolonyal

teoriye dair tatmin edici bir özet sunsa da İslamcı yazarların post-kolonyal teoriyle nasıl iştigal ettiklerini göstermiyor. Tek bir yerde, Merve Kavakçı'nın Müslümanları 'zencilere', benzettiği bir görüşme alıntısı var (s. 198), ancak bu benzetmeyi post-kolonyal teoriye bağlamak bile ne kadar mümkün, tartışılır. Bu durumda da post-kolonyal teori İslamcılığa nasıl kaynaklık etmiştir bunu maalesef göremiyoruz.

Halbuki Yılmaz, post-kolonyal teoriyi İslamcı hareketi analiz etmek için kullandığı kısımlarda çok daha başarılı. Örnek olarak bu analizin Gayatri Spivak'ın *maduniyet* kavramıyla ilgili kısmını zikretmekte fayda var: Spivak'ın (2009) Gramsci'den devralıp geliştirdiği haliyle madun sadece sermaye ilişkilerinin ve toplumsal olanakların/fırsatların değil aynı zamanda meşru özne olma imkanlarının da kısıyına düşendir. Bu nedenle, Spivak'ın yaklaşımında madun, konuşamayan ve temsil edilemeyen olarak belirir. Bu, madunun bir sesinin ya da söyleyecek sözünün olmadığı anlamına gelmez; aksine, doğruyu yanlıştan ayırmanın hegemonik biçimleri tarafından bir *epistemik şiddete* uğradığı ve sesinin duyulmaz, sözünün anlaşılmaz veya söylenemez kılındığı anlamına gelir. Ancak madun temsil edilmeye başlandığında, yani madun adına konuşan birileri çıktığında madunun mağdura dönüşmesi an meselesidir. Yılmaz'a göre Türkiyeli İslamcı kadınların yaşadığı tam da budur. Başörtüsü imgesi mazlumluğun ve mağdurluğun bir numaralı göstereni olarak kullanılırken tesettürlü kadınlar, ve onların dolayısıyla İslamcı erkekler de, topluca madun/mağdur kategorisinin içine yerleştirilir/yerleşirler. Tanımı gereği heterojenliğe işaret eden maduniyet kavramı, mağduriyete dönüştüğünde tekil bir kimliği imlemeye başlar ve tahakküm ilişkilerinin parçası haline gelir. Zira dini kimlik mağduriyetin sebebi olarak sabitlenmiş ve değişen güç ilişkileriyle birlikte kendisi epistemik şiddetin araçlarından biri haline gelmiştir (s.46).

Bitirmeden önce kitabın istisnai bir özelliğini vurgulamak gerekiyor: Dili. Kitap kolay okunur bir Türkçe ile son derece akıcı bir şekilde yazılmış. Uğraştığı kuramsal meselelerin güçlüğü göz önünde bulundurulduğunda etkileyici bir yalınlığı ve anlaşılabilirliği var. Üstelik bunu fikirlerin derinliğinden taviz vermeden yapıyor. Her alt bölüm birbirine bağlanıyor, bölümler arasında ustalıkla kotarılmış geçişler var. Aslı İngilizce olan kavramlar kulağı tırmalamayacak şekilde tercüme edilmiş. Türkçe yazılmış, eğretilek hissi vermeyen, araştırması ve tartışması incelikli bir sosyal bilim kitabı okumak büyük şans.

Son bir not ise İletişim Yayınları editörlerine: Kitabın içinde atıfta bulunduğu halde kaynakçada yer almayan eserler var. Mesela sayfa 17'de bahsi geçen Bingöllü-Toprak, 1979. Ayrıca yazar isimlerinin yazılışında sık sık hata yapılmış. Misal, sayfa 38'deki Antonia Gramsci (doğrusu Antonio Gramsci). Yayınlarını heyecanla takip ettiğimiz İletişim Yayınları'ndan düzelti aşamasında biraz daha özen isteyebileceğimizi umuyorum.

### Kaynakça:

Spivak, G. C. (2009). 'Madun Konuşabilir mi?', *Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından* içinde, der. D. Hattatoğlu ve G. Ertuğrul, İstanbul: Anahtar Kitaplar



- Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî, *Tütün İçmek Haram mıdır? Bir Osmanlı Risalesi*, Çev. Mehmet Yavuz, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015, 96 s.

Değerlendiren: Mehmet Gel\*

Osmanlı İmparatorluğu'nun din ve düşünce hayatında "tasfiyecilik" yahut "püritanizm" meselesi, Osmanlı tarihi araştırmacılığında özellikle seksenli yıllardan beri daha ziyâde Birgivi Mehmed Efendi ve "Kadızedeliler hareketi" ekseninde tartışılmaktadır. Bu tartışmalarda Birgivi'nin ve "Kadızedeliler hareketi" çevresine mensup vâizlerin nasıl bir ilmi/fikrî zihniyete sahip oldukları, fikrî yönelişlerinde İbn Teymiyye veya talebesi İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye vb. üzerinden "selefi düşünce"nin etkili olup olmadığı, böyle bir etki söz konusuysa bunun ne düzeyde gerçekleştiği gibi problemler ön plana çıkmakta ve bu hususlarda farklı görüşler ileri sürülmektedir. İşte bu tartışmalara son dönemde katılan isimlerden biri de XVII. yüzyıl Osmanlı âlimi ve *Mecâlisü'l-ibrâr ve mesâlikü'l-ahyâr* adlı eserin müellifi Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî'nin *er-Risâletü'd-duhâniyye*'si hakkında, *Against Smoking: An Ottoman Manifesto* (al-Akhisârî, 2010) adıyla bir kitap yayımlayan Prof. Dr. Yahya M. Michot'dur. Michot'nun giriş kısmında kendi deyişiyle "Osmanlı püritanizmi" meselesine de temas ettiği bu kitap İngiltere'de yayımlanmasından beş sene sonra *Tütün İçmek Haram mıdır? Bir Osmanlı Risalesi* adıyla Türkçe'ye tercüme edilerek neşredildi. Michot'nun bu kitabı gerek son zamanlarda tanınmaya başlayan Akhisârî hakkında yapılmış birkaç çalışmadan biri olması, gerekse Osmanlı'da "dinde tasfiyecilik" meselesine dâir ihtiva ettiği bazı yorumlar açısından önemlidir. Bu yüzden biz burada bu kitapta dikkatimizi çeken bazı hususları ve bunlara ilişkin kanaatlerimizi paylaşmak istiyoruz.

Michot'nun kitabı esas itibarıyla bir giriş ve iki kısımdan oluşmaktadır. Girişte onun "Anadolu'nun Unutulmuş Püriteni" dediği Akhisârî'nin hayatı, ilmi kişiliği, bazı fikirleri ve *er-Risâletü'd-duhâniyye*'sinin muhtevası hakkındaki tahlilleri yer almaktadır. Birinci kısımda *er-Risâletü'd-duhâniyye*'nin Türkçe çevirisi ve ek olarak Akhisârî'nin eserlerinin listesi verilmekte, ikinci kısımda ise bu risâlenin Arapça metni bulunmaktadır. Bu içeriğiyle kitabın bizi asıl ilgilendiren yeri elbette girişteki bütün yönleriyle Akhisârî'ye ilişkin incelemedir. Bunun yanı sıra, birinci kısımda tercümesi yer alan *er-Risâletü'd-duhâniyye*'nin muhtevasına ve Michot'nun buna dâir tahlillerine de kısaca temas edilecektir.

Girişteki incelemeye baktığımızda Michot'nun ortaya koyduğu bilgilerden, yaptığı çıkarım ve yorumlardan dikkatimizi çeken hususları, "münhasıran Akhisârî hakkındakiler" ve "Osmanlı tasfiyeciliği meselesiyle ilişkili olanlar" şeklinde ikiye ayırarak mütâlaa etmenin uygun olacağını düşünüyoruz. Bu tasnif üzerinden bahis konusu hususları ilkinden başlayarak ele alırsak, öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, Michot bu incelemesinde Akhisârî hakkında yaptığı sınırlı bir araştırmanın verilerini tahlil etmektedir. Diğer bir ifadeyle Michot'nun bu incelemesi kapsamlı bir araştırmaya dayanmamaktadır. Nitekim o, söz gelimi Akhisârî'nin hayatı hakkında zaten oldukça az olan mevcut bilgilerden sadece Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'una kim tarafından düşüldüğü belli olmayan, kısaca onun "Kıbrıs'ta doğmuş bir Hıristiyan mühtedîsi" olduğu şeklindeki notu (Çelebi, 2014, II, 1090) nakletmekle yetinmiş, Kâtib Çelebi'nin mezkûr eserindeki diğer birkaç bilgiye ve Atâi'nin *Hadâiku'l-*

\* Yrd. Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.9.D0096

*hakâik*'indeki mühim bir ifadeye temas etmemiştir. Buna rağmen Michot, Akhisârî'ye ait bazı metinleri tahlil etmek suretiyle meselenin özünü, yani Akhisârî'nin hangi dinî-içtimâî çevreye mensup olduğunu isabetle belirlemiş görünmektedir: Ona göre "bazı yazarlar"ın Akhisârî'nin "Halvetiyye tarikatının şeyhi olduğunu" öne sürmesine karşın<sup>1</sup>, özellikle *Reddü'l-kabriyye* ve *Mecâlisü'l-ibrâr* adlı eserlerinde İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'ye, Birgivi'nin *ed-Dürrü'l-yetîm fi't-tecvîd* adlı eserine yazdığı şerhte ise Birgivi'ye atıfları nedeniyle o, Kadizâdeliler çevresine mensup olmalıdır (s. 15-16).

Michot, bu hususta olduğu gibi Akhisârî'nin fikirleri konusunda da onun eserlerinde hitap ettiği sosyal çevreye dikkat çekmek ve fikirlerini tarihsel temelleri ve muhtemel izdüşümlerini hesaba katarak bağlamsal okumaya çalışmak suretiyle meselenin özüne odaklanmaktadır. Şöyle ki o, Akhisârî'nin *Mecâlisü'l-ibrâr*'daki "sofuca, titiz nasihatlar"ının "esas olarak hükümdarlara ya da şehzâdelere değil, daha ziyâde Osmanlı esnaf, ulemâ ve devlet görevlilerinin küçük burjuva ortamına hitap" ettiğini, bu eserin "Akhisârî'nin yaşadığı toplumsal gerçekliğin capcanlı bir resmini ve aynı zamanda yazarın 17. yüzyıl başı Osmanlı toplumunun geçirdiği evrim karşısında duyduğu kaygıların doğrudan tezâhürlerini sunduğunu", böylece "yazarının reformcu gündeminin açık seçik tahayyül edilebildiğini" söylemektedir (s. 23).

Yine Michot, Akhisârî'nin Osmanlı idâresi bağlamında "hükmedenlerin şeriata alternatif olarak örf ve adetler tercih etmesi şirk koşmaktır" demesini, "İlhanlıları Cengiz yasalarını şeriata tercih ettikleri için lanetleyen İbn Teymiyye ve İbn Kesir kadar veya şeriat yerine yabancı, insan elinden çıkma kanunları getiren hükümetlere karşı isyanı teşvik eden modern İslamcılar kadar radikal olduğu söylenebilir" (s. 28) şeklinde değerlendirmekte, Akhisârî'nin *Mecâlis*'inin 1831'den sonra Hindistan'da yazılan *el-Belâgu'l-mübîn* adlı eserde İbn Teymiyye ve İbn el-Kayyim el-Cevziyye ile birlikte zikredildiğini, bunun ise "Hanefî püritanizminin Vehhabî öncesi Osmanlı eseri" olan *Mecâlis*'in Hint Vehhabiliği denen akımı etkileyen kanallardan biri olabileceği hipotezini gündeme getirdiğini ifade etmektedir (s. 16-17).

Michot'nun bu değerlendirmeleri, tabii olarak Akhisârî'nin fikrî kimliği, etkisi, idâre ve hukuk açısından Osmanlı düzenine nasıl baktığı ve bir bütün olarak Osmanlı düzeninin o zamanki durumu gibi hususları anlamlandırmak bakımından önem arz etmektedir. Dahası aynı zamanda bunlar "bir Osmanlı âliminin nasıl bir yöntemle inceleme konusu yapılması gerektiği" sorusu açısından bir nevi "sosyal tarih perspektifi"nin tezâhürleri olarak mânidar bir manzara teşkil etmektedir.

İncelemede "Osmanlı tasfiyeciliği meselesi" bağlamında dikkatimizi çeken hususlara gelince, Michot'nun daha ziyâde Akhisârî'nin bazı görüşleri ile kimi âlimlerin görüşlerini karşılaştırmak suretiyle ortaya koyduğu bu hususlardan ilki şöyledir: Michot, Rudolph Peters'ın "İbn Teymiyye ve İbn el-Kayyim el-Cevziyye'nin esas olarak Hanbelî kaynaklı fikirlerinin nasıl olup da Osmanlı Hanefî kültüründe yaşayabildiği" sorusunu hatırlatarak Akhisârî'nin eserlerinin keşfinin bu sorunun cevaplarından "bir kısmını" sağlayabileceğini ve bahis konusu fikirlerin Türkiye tarihindeki çeşitli hareketlerde "yaşayabilmesinden" değil de "gelişmesinden" söz edilebileceğini ifade etmektedir (s. 16).

Michot'nun Peters'ın sorusunu bu şekilde tekrar gündeme getirmesi isabetlidir. Zira bu soru zaten "Osmanlı tasfiyeciliği" meselesinin kökenler ve ortaya çıkış süreci boyutuyla bağlantılı

1 Michot'nun burada kastettiği kişi, *Hediyetü'l-Ârifin*'de Akhisârî'yi "Halvetiyye meşâyihindendir" diye takdim eden İsmâil Paşa el-Bağdâdî olsa gerektir.

ilginç veçhelerinden biridir ve özellikle Birgivi'nin ilmi kişiliği tartışmaları bağlamında -başka biçimlerde de olsa- zaman zaman söz konusu olabilmektedir. Michot'un bu noktada "din adamlarının tüccar gibi davranmasına karşı çıkma" tavrıyla Birgivi'ye yaklaştığını söylediği (s. 26) Akhisârî faktörüne dikkat çekmesi, meseleye açılım kazandırabilecek nitelikte bir husustur ve Birgivi ile Akhisârî'nin fikrî ilişkisine yönelik yapılacak geniş çaplı bir tahlil "Osmanlı tasfiyeciliği" meselesi hakkında en azından Kâtib Çelebi'nin Birgivi ile Kadızâdeliler arasında kurduğu fikrî irtibata benzer tarzda diğer bir sonuç ortaya koyabilir.

Michot'un bu meseleyle ilgili olarak gündeme getirdiği dikkat çekici ikinci bir husus "tasfiyeciler" in zihniyetlerinin nasıl düşünülebileceği hakkındadır. Ona göre Akhisârî ile *Risâle tahlisü'l-insân 'an zulumâtı'd-duhân* adlı eserini yazan Medine'li Hanefî âlim Abdü'n-Nâfi arasında tütüne yaklaşımları bakımından bir karşılaştırma yapıldığında, Abdü'n-Nâfi'nin tütünün "pis ve kötü olduğu için" lanetlediği ve "yaklaşımının esas olarak teolojik, daha doğrusu bir yorum" olduğu görülmektedir. Oysa Akhisârî tütünün "zararlı ve kötü kokulu olduğu için" reddeden, "ahlak anlayışı pragmatik" olup "Kur'ân estetiğiyle" belirlenmeyen, "mü'minliği bir bakıma teolojik olduğu kadar dünyevî, dolayısıyla geleneksel olmaktan ziyâde modern öncesi" olan bir âlim profili sergilemektedir. Bu durum ise, "püritenlerin ortaçağ zihniyetine sahip olmasının şart" olmadığını göstermektedir (s. 41-42).

Michot'un bu çıkarımı "Osmanlı tasfiyeciliği"ni anlamak bakımından ufuk açıcı niteliktedir. Zira bir Osmanlı âlimi ya da kimi Kadızâdeli vâizler hakkında bazı karînelere istinaden "tasfiyecilik"ten veya "selefi düşünce" etkisinden söz edildiğinde, bu görüşe bazan ilgili âlim veya vâizlerin etkilenmiş olabilecekleri fikrî geleneğin esas temsilcilerinin (mesela İbn Teymiyye'nin) çoğu konudaki fikirlerine sahip olmaları ya da neredeyse her bakımdan aynı şekilde düşünmeleri gerektiği gibi bir iddiayla karşı çıkılabilmektedir. Yahut da bu gibi âlimler arasında belli bir etkileşime delâlet edebilecek bazı fikrî benzerlikler, olağan durumlar olarak yorumlanmak suretiyle muhtemel bağlantılar/etkilenmeler gözardı edilebilmektedir. Oysa Michot'un anlatmaya çalıştığı gibi, "Osmanlı tasfiyecileri" söz konusu olduğunda bunların çoğu konuda veya her bakımdan bu düşünce biçiminin tarihî öncüleri gibi düşünmelerini beklemek isabetli bir yaklaşım olmaz ve bizi meseleyi anlamaktan uzaklaştırır. Bu gibi durumlarda Osmanlı Anadolu'sundaki ilmi/fikrî geleneğin (mesela Hanefî mezhebine mensûbiyet gibi) temel özellikleri göz önüne alınarak etkilenmenin her alanda değil bazı konularda gerçekleşmiş olabileceğini düşünmek ve muhtemel etkileşimleri daha ziyâde meselelere yaklaşım, perspektif ve tavır alışlar yönünden sorgulamak daha doğru olur gibi görünmektedir. Nitekim Michot'un İbn Teymiyye hayranı Filistinli Hanbelî şeyh Mer'î b. Yusuf el-Kermî'nin tütünün "mekruh" görmekten öteye geçmeyen ve tütün yasağına karşı çıkmasını salık veren yaklaşımı ile Akhisârî'nin aksi istikametteki yaklaşımını karşılaştırarak, Akhisârî'nin yaklaşımının İbn Teymiyye'nin "püritence toplumsal reformizmine" bu âlimin "sözümüne mürîdi" olan el-Kermî'nin "zâhirî muhâkemelerine" nazaran "daha sâdık" olduğunu ifade etmesi (s. 41-43), anlatmaya çalıştığımız tarzdaki yaklaşımın iyi bir örneği olsa gerektir.

Kitabın birinci kısmını teşkil eden *Risâletü'd-duhâniyye*'de Akhisârî, dinî ve dünyevî açıdan faydasızlığı (s. 51-55), hakkında hüküm bulunmayan "şüpheliler" grubuna girmesi (s. 56), israf ve azap aracı olması (s. 57,60) şeklinde Kur'ân, hadisler ve tıp temelinde oluşturduğu delillerle tütünün "haram" olduğu görüşünü savunmaktadır. Michot'un bu bağlamda risâlenin derkenarındaki tütünün Anadolu'ya ilk getirenlerin Hıristiyan İngilizler olduğu notu

ve metindeki tütün kullanmanın “kâfirlerin adetlerini yaşıtmak” anlamına geldiği, onların, “bunu mü'minlere zarar vermek amacıyla İslam beldelerinde yaydıkları” (s. 62) ifadesinden hareketle, “Batı'ya güvensizliği” de Akhisârî'nin delil kaynaklarından biri olarak vurgulaması (s. 35) dikkat çekicidir. Ayrıca risâlenin son kısmında Akhisârî'nin tütün, benc, kahve ve afyon gibi nevezuhur meselelerin çözümü ekseninde “ictihadda bulunmanın imkânı”na dâir ileri sürdüğü fikirler (s. 68-70) ilmi zihniyeti bakımından mühimdir.

Bu değerlendirmelerin ardından burada kitapta göze çarpan noksan ve hatalara dâir birkaç kelâm etmek yerinde olacaktır. Michot *Risâletü'd-duhâniyye*'yi tahlil ederken dikkat çekici bir tespitle bulunarak Akhisârî'nin bu risâlesinin Mısırlı Mâlîkî şeyh İbrâhim Lekânî (ö.1631)'nin *Kitâbü'n-nasihatü'l-ihvân bi-ictinâbi'd-duhân* adlı eseriyle “doğrudan bağlantılı gibi” görüldüğünü, zira *Risâletü'd-duhâniyye*'nin “yirmi beşi aşkın pasajında” yazarın *Kitâbü'n-nasihat*'in belirli bölümlerini alıntılar yaparak ya da değiştirilerek kullandığını, dolayısıyla “Akhisârî'nin el-Lekânî'ye borcunun muazzam” olduğunu, “ama bu konuda hiç sesini çıkarmaması”nın aleyhine kullanılabileceğini, “başka hangi kaynakları yağmaladığı(nin) merak” edilebileceğini ifade etmektedir (s. 39-40). Michot incelemesinin başka bir yerinde de Kâtib Çelebi'nin *Mizânü'l-hakk*'in “Tütün başlıklı beşinci bölümünde 'meşâyih-i İslâmın' kamu çıkarları adına tütünün 'kerahât' olduğu hükmüne vardığı, kenar müftülerinin ise tütünü yasakladığı eski zamanları” hatırladığını ifade ettikten sonra, “Çelebi'nin yasakçı 'kenar müftileri' sözüyle kimleri kastettiğini hiçbir zaman tam” bilemeyeceğimizi, “büyük ihtimalle bunlar(in) Kadizâdeliler” olduğunu öne sürmektedir (s. 45). Yani Michot kendi bilgileri çerçevesinde bu iki hususta Akhisârî'nin durumuna dâir çok net bir fotoğraf ortaya koyamamaktadır.

İşte bu noktada Atâî'nin bir ifadesi önem kazanmaktadır. Yazının başında belirtildiği üzere Michot'nun kullanmadığı bir kaynak olan *Hadâiku'l-hakâik*'te Atâî mânidar bir şekilde Mısırlı şeyh İbrâhim Lekânî'nin biyografisi içinde “diyâr-ı Arab ulemâsı”na kısaca temas ettikten sonra kullandığı bu ifadesinde şöyle demektedir:

“(...) vilâyet-i Anadolu'da hod *kenar erlerinin* nihâyeti ve sulehâ ve meşâyihin hadd ü gâyeti yokdur cümleden vilâyet-i Saruhanda *Akhisârda* sâkin Ebu's-Su'ûd Efendi tefsîrine hâşîye ta'lik iden *Rûmî Efendi* didikleri fâzıl-ı nâmdâr gün gibi pür-iştihârdır.” (Atâî, 1989, 763).

Görüldüğü üzere bu ifadelerde Atâî “kenar erleri” tabirini ve bu tabir bağlamında Akhisârî'nin ismini Lekânî'nin biyografisi içinde zikretmek suretiyle üç unsuru biraraya getirmektedir. Atâî'nin (ö.1635) ilmiye mensubu bir biyografi yazarı olarak Lekânî ve Akhisârî ile çağdaş olduğu, dolayısıyla bu ifadeleri gelişigüzel bir şekilde yazmayacağı düşünüldüğünde, buradan Michot'nun tahminde bulunduğu söz konusu iki husus hakkında daha net olarak şöyle bir kanaate ulaşmak mümkün gibi görünmektedir: Öyle zannediyoruz ki Atâî'nin bahis konusu ifadeleri, büyük ihtimalle Lekânî ile Akhisârî arasındaki bir temasa işaret etmekte olup, bu da Akhisârî'nin *Risâletü'd-duhâniyye*'de Lekânî'nin *Kitâbü'n-nasihat*'ından genişçe yararlanmasını açıklamaktadır. Öte yandan kuvvetle muhtemeldir ki, Atâî'nin “taşra”daki bazı âlimler için kullanıp Akhisârî'yi de içinde gösterdiği “kenar erleri” tabiri ile Süleyman Uludağ'ın “taşra müftileri” (Çelebi, 2008, 170) şeklinde anladığı Kâtib Çelebi'ye ait “kenar müftileri” tabiri, aynı veya benzer durumdaki âlimlere göndermede bulunmaktadır. Dolayısıyla Michot'nun sandığı üzere Kâtib Çelebi bu tabirle “bütün Kadizâdelileri” kastetmemiş olsa bile, tütünü haram kabul eden biri olarak Akhisârî'nin bu kategoride yer aldığı rahatlıkla söylenebilir.

Michot incelemesinde Akhisârî'nin tegannî hakkındaki görüşlerini naklettikten sonra, onun Birgivi'ye fikrî yakınlığı bağlamında, Kâtib Çelebi'ye göre Birgivi'nin *es-Seyfu's-sârim* isimli eserinde "Kur'ân okuma, Kur'ân'ı öğretme karşılığında, aslında herhangi bir ibadet biçimi karşılığında ücret almak haramdır" dediğini ifade etmektedir (s. 26). Michot'un bu ifadelerinde bir ölçüde *Mizânü'l-hakk*'taki ilgili cümleden de kaynaklanan tashihe muhtaç bir hata yer almaktadır. Şöyle ki, Birgivi ücretle Kur'ân okuma meselesiyle ilgili görüşlerini para vakıfları konusunu ihtiva eden *es-Seyfü's-sârim* adlı risâlesinde değil, *İnkâzü'l-hâlikin* ve hâşiyelerinde dile getirmektedir (Lekesiz, 1997, 71-74).

Michot incelemesinin başlarında Akhisârî'nin "modern Osmanlı 16-17. yüzyıl araştırmalarında hiçbir şekilde yer almadığını" söylemektedir (s. 16). Onun bu söylemi daha önce Türkiye'de Ali Çelik (2000) tarafından yapılan bir çalışmayı ve *Mecâlisü'l-ibrâr*'ın dört meclisinin tercümesinden oluşan bir kitap yayımını (el-Hanefî, 2002) gözden kaçırmış olduğu hesaba katılmak kaydıyla, eserini yayımladığı zaman için büyük ölçüde doğrudur. Bununla birlikte aradan geçen beş yıllık zaman dilimi içerisinde ülkemizde Akhisârî'ye çeşitli şekillerde temas eden birkaç çalışmanın yapılmış olduğunu da (Kaylı, 2010; Gel, 2012, 59-76) burada belirtmek lâzımdır.

Noksan ve hatalar çerçevesinde son bir husus olarak şunu da ifade etmek gerekir ki, kitapta "bi-mehdü's-şer" (s. 30) ve "Tahkikü'l-burhân fi şe'nî'n-duhân" (s. 42) örneklerinde görüldüğü üzere, bazı Arapça ibâreler ve eser isimleri hatalı hareke ve terkiplerle yazılmıştır. Kitabın İngilizce orijinalinde bulunmayan bu tür hatalar çeviriden kaynaklanmış olmalıdır.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra Michot'un incelemesi hakkında sonuç itibarıyla şu söylenebilir: Michot bu çalışmasındaki gerek Akhisârî gibi birçok bakımdan dikkat çekici olmasına rağmen henüz yeterince tanınmayan bir Osmanlı âliminin ilmi ve fikrî hüviyetine dâir tahlilleriyle, gerekse bu tahliller üzerinden "Osmanlı tasfiyeciliği" meselesine yönelik dile getirdiği bazı yorumlarıyla Osmanlı din ve düşünce tarihi alanına katkıda bulunmaktadır. O, bu katkısıyla aynı zamanda Akhisârî'nin bir an evvel sosyal tarih perspektifli kapsamlı bir çalışmaya konu edilmesi gerektiğini de göstermiş olmaktadır.

## Kaynakça

- al-Aqhisârî, A.R. (2010). *Against smoking: An Ottoman manifesto*, introduction, edito princeps and translation by Yahya Michot. United Kingdom: Kube Publishing.
- Atâî, N. (1989). *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-şakâik*. A.Özcan (haz.). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Çelebi, K. (2008). *Mizânü'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk*. O.Ş.Gökyay-S.Uludağ (haz.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Çelebi, K. (2014). *Keşf-el-Zunun*, II. Ş.Yaltkaya-K.R.Bilge (nşr.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Çelik, A. (2000). *Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî ve bid'at risâlesi*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Yayınları.
- el-Hanefî, A.R. (2002). *Akâid risaleleri: Kabirler, bid'atler ve ölümü hatırlama*. Muhammed el-Humeyyis (tah.), M. Beşir Eryarsoy (çev.). İstanbul: Guraba Yayınları.
- Gel, M. (2012). Birgivi Mehmed Efendi araştırmalarına bir katkı: el-Kavlü'l-vasit beyne'l-ifrât ve't-tefirât'in müellifi kimdir?. *İslâmî İlimler Dergisi*, VII/2, 59-75.
- Kaylı, A. (2010). *A critical study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) works and their dissemination in manuscript form* (Basılmamış yüksek lisans tezi). Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Lekesiz, M.H. (1997). *XVI. yüzyıl Osmanlı düzenindeki değişimin tasfiyeci (püritanist) bir eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve fikirleri* (Basılmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Guy Standing, *Prekarya: Yeni Tehlikeli Sınıf*, Çev. Ergin Bulut, İstanbul: İletişim, 2014, 318 s.

Değerlendiren: Safiye Altıntaş\*

Kalkınma çalışmaları Profesörü Guy Standing'in ilk basımı 2011 yılında gerçekleştirilen kitabının Türkçe çevirisi Ergin Bulut imzası ile 2014'te yayınlandı. İşsizlik, çalışma ekonomisi, iş gücü piyasası politikası, işgücü piyasası esnekliği, yapısal uyum politikaları ve sosyal koruma politikaları üzerine yayınları ve araştırmaları bulunan İngiliz yazarın en çok bilinen çalışması; dünyada oluşum sürecinde olan ve yeni bir sınıf olarak tanımladığı *Prekarya* üzerinedir. Yeni bir sınıf kategorisi olarak prekarya üzerine çalışmalarını sürdüren Guy Standing'in eldeki kitabı, alanında çalışılmış detaylı bir araştırma niteliği taşıyor. Kitabın yanıtını aramak üzere ortaya attığı beş temel soru bulunuyor: "Prekarya kimdir, neyin nesidir?", "Büyümesini neden önemsemeliyiz?", "Söz konusu grup neden büyüyor?", "Bu gruba kimler giriyor?", ve son olarak da kaybedecek zinciri bile olmayan yani "Prekarya, bizi nereye götürüyor?". Prekarya gibi yeni bir sınıf kavramının analizinde referans niteliğindeki kitabın içeriği, üst ve alt başlıklar şeklinde biçimlendirilmiş. Yedi bölümden oluşan kitabın her bir bölümü, mezkur soruların yanıtlarını ampirik çerçevede temellendirme amacı doğrultusunda site-matize edilmiş. Ekonomi perspektifinden idealize edilen prekarya düşüncesinin, alt başlıklar şeklinde bölümlendirilmesi, kendi bağlamında olabilecek en alt düzeyde iktisadi terimlerin kullanılması ve sosyal gerçekliğe temas eden anlatımı ile farklı disiplinlerden okuyucuların da yararlanabileceği bir analiz diline sahip.

Yazar prekaryayı tanımlarken diğer sınıf kavramları ile bir karşılaştırma tartışmasına girmiyor ve başlarken bazı temel farklara vurgu yapmakla yetiniyor. Bunun nedeni bir anlamda Prekarya ile karıştırılma ihtimali bulunan 'orta sınıf' ve 'proletarya' farkını belirginleştirmektedir. Küresel bir sınıf olarak tanımlanan Prekarya; 'enformel', 'orta sınıf' ya da 'proletarya'nın bir parçası değildir. *Prekarya (Precariat)*, 'precarious' (güvencesiz) sıfatı ile 'proletariat' (proletarya) isminin birleşimiyle oluşan yeni bir terimdir. İlk defa Fransız sosyologlar tarafından 1980'li yıllarda kullanılan terim, o dönemde geçici ve mevsimlik işçileri tanımlıyordu. Farklı bir sosyo-ekonomik grup olan prekaryanın temel ögesi geçici olarak çalışmak olsa da, terim yazar tarafından farklı şekilde ele alınmış. Çalışmanın amacı doğrultusunda prekarya, yedi tip güvenceden yoksun kişileri kapsıyor. Güvenceler sırası ile emek piyasası, istihdam, iş, çalışma, vasıfların yeniden üretimi, gelir ve temsil güvenceleridir. Homojen bir yapıya sahip olmayan ve yazar tarafından "solcu-özgürlükçü"<sup>1</sup> olarak nitelendirilen prekaryaya dâhil olanların "her biri emeklerinin araçsal (yaşamak için), fırsatçı (ne düşerse) ve güvencesiz olduğu hissini paylaşır" (s. 31). Üretim, iş gücü, çalışma, emek, mekan, boş zaman, çalışma hakları ve pek çok farklı toplumsal ve kurumsal faaliyetin esneklediği ve güvencesizleştiği, farklı ideolojik, dinsel, etnik ve ulusal aidiyetliklere/kimliklere entegre bireyselliklere sirayet eden *esnekliğin* ortaya çıkarmış olduğu prekaryanın salt "solcu-özgürlükçü" olarak nitelendirilmesi; sınıfsal pozisyonu muğlak, karşı çıkacak kızgınlığı olgunlaşmamış ve siyasi gündemi/

\* Lisans Mezunu, Fatih Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.9.D0094

1 Apostrof vurgusu eserin yazarı tarafından kullanılmamıştır. Değerlendirme bağlamında eleştirel ifadeyi belirtmek amacı ile tercih edilmiştir.

stratejisi bulunmayan amorf bir olguyu/hareketi sınırlayıcı bir ibare izlenimi veriyor. Yazar tarafından da ibarenin içeriğinin netleştirilmemiş olması, mezkûr izlenimi destekler nitelikte.

Küreselleşme döneminde (1975-2008) rekabet ve bireycilik üzerine kurulu değişiklikler sebebiyle büyüyen prekaryanın ayırt edici özellikleri, farklı bölüm başlıkları altında tartışılıyor. Tek bir başlık altında toparlayacak olursak, prekaryanın ayırt edici özellikleri dört tanedir: *ilki* gelirlerinin güvence altında olmaması ve gelir yapısının diğer gruplardan farklılık göstermesi, *ikincisi* ihtiyaç olduğu zamanlarda yakın çevresinden destek görmemesi, garanti altına alınmış devlet ya da şirket yardımı ve özel birikimlerinin olmaması, üçüncüsü ise kendisini emek camiasının parçası olarak görmemesi ve *son* olarak da zamanın kontrolünü kaybetmesi ve pek çok şeyin zamansal açıdan kısa bir dönem üzerine kurulmasıdır. Adı geçen özelliklerin yanı sıra yazar prekaryayı tasvir ederken bir kavramdan da yararlanır. Bu kavram 'kısmi vatandaş'tır (*denizen*). Herhangi bir sebepten dolayı normal vatandaşlara göre sınırlı haklara sahip olan kişilere verilen ad olan 'kısmi vatandaş'ların çoğu göçmenler (mülteci, sığınmacı, yasa dışı göçmen vd.) ve kriminalize edilen geniş kitle yani suçlulardır. Çalışmada net rakamlar verilemese de şu an pek çok ülkede yetişkin nüfusun dörtte birinin prekaryaya dâhil olduğu yönünde bir tahmin söz konusu. Peki bu gruba kimler dahil? Yazarın ifadesi ile 'aslında herkes'. Bu sınıfa dâhil olanların geçmişleri birbirinden farklı olsa da kadınlar, gençler, yaşlılar, stajyerler, etnik azınlıklar, engelliler ve hapisanedekiler farklı güvencesizlik biçimlerini barındıran gruplar arasındadır. Prekaryanın farklı çeşitleri var ve bu sınıfın içinde yer alan kişiler farklı nedenlerle prekaryaya dâhil olurlar. Küresel prekaryanın genişlemesinde dikkat çekilen dört dönüşüm de mezkûr gruplarla ilintilendiriliyor. Dönüşümler şu şekilde sıralanıyor (s. 154): 'Erkeklerin ekonomik durgunluğu ve iş piyasasının kadınlaşması' (kadınların ev içinde, işte ve yaşlı bakımında çalışması), 'yaşlı kesimin iş piyasasına geri dönmesi', 'giderek daha fazla sayıda yetişkinin toplumsal açıdan fark edilebilir derecede engelli konumuna gelmesi' ve 'daha fazla insanın kriminalize edilmesi ve kendilerine prekaryanın alt basamaklarına itelenmek dışında seçenek bırakılmaması'. Prekaryayı anlamının diğer bir yolu da süreçle ilgilidir. Prekaryalaşmak demek "herhangi bir mesleki gelişme hissi olmaksızın performans odaklı hayat tarzlarıyla bağlantı halinde olmak"tır (s. 220). Prekaryalaşma sürecinin diğer bir yönü de kurgusal mesleki hareketlilik. ABD menşeli 'hijyen danışmanı' (tuvaletleri temizleyen kişi) ve Fransa menşeli 'yüzey teknisyeni' (temizlikçi kadınlar) gibi havalı adlandırmalar, işlerin güvencesiz taraflarını örten ünvanlar olarak süreçte yerini alıyor.

Küreselleşen emek süreci ile birlikte prekaryanın büyümesini hızlandıran ve üzerinde yoğun olarak durulan unsurlar arasında siyasal esneklik, işlevsel esneklik ve iş güvensizliği, mesleklerin parçalanması, ücret sisteminde esneklik, güvencesiz istihdam, finansal kriz, kamu sektörünün çökertilmesi, prekaryanın laneti olan sübvansiyon devleti, gölge ekonomi ve toplumsal hareketliğin düşüşü yer alıyor. Kendisi de iktisatçı olan Guy Standing, ekonomi temelli yürüttüğü tartışmaların analizinde Çin, Japonya, Hindistan, İngiltere, Almanya, ABD, Fransa, İspanya ve Rusya gibi farklı ülkelerin deneyimlerine yer veriyor. Sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik açıdan birbirinden oldukça farklı birikimlere sahip ülkelerden örneklerin yoğun olarak yer almasını, prekaryanın küresel bir sınıf olduğu yönündeki gerçekliğe dayandırmak mümkün. Endişe içinde yaşayan ve kronik belirsizliğe tabii olan prekaryanın büyümesindeki etkin faktör olarak küreselleşmeye odaklanılmasındaki temel neden, emeğin esnekleşmesi ve güvencesizleşmesidir. Kalkınma rekabet gücüne ve büyümeye dayalı

neoliberal model, herhangi bir istikrara sahip olmayan küresel bir prekarya ortaya çıkardı. İşçi ordularının mobilize olması ile 'emek ihraç rejimi', küresel çalışma piyasasının dönüştürülmesinde en önemli paylardan biri Çin'e veriliyor. Çin'deki düşük ücretler ve Çinli işçilerin mobilize olması, dünyadaki ücretler arası farkın açılmasına yol açarken: Dünyanın en büyük fason üreticisi konumunda bulunan ve Şenzen'deki 'Foxconn Şehri' de on beş katlı imalat binaları ile esnek emeğin gizli tanıkları. Bu binaların bazıları, Apple, Dell, HP, Nintendo ve Sony gibi tek bir şirkete tahsis edilmiş durumda. Kırdan kente göç edenleri çok düşük ücretlerle istihdam ederek genişleyen Foxconn şehrinde yıllık işçi devir oranı %30-40 kadardır. Düşük ücretler ve çalışma yoğunluğu (ayda otuz altı saatlik fazla mesai) başka yerlerdeki şirketlerin de ücretleri düşürüp esnek emek biçimlerine yönelmesinin önünü açtı. Bu şirketteki çalışma düzenlemeleri, prekaryanın küresel düzeyde genişlemesine neden oldu.

Küreselleşmenin ve neoliberalizmin yaşamın her alanına etki eden esnekleşme rejiminin ortaya çıkardığı prekaryanın çift taraflı kimliği (mağdur-kahraman) ve amorf yapısı tutarlılık anlamında bir sıkıntıyı da beraberinde getirmektedir. Siyasi gündemi ve stratejisi olmayan prekaryanın herhangi bir adım atabilecek kızgınlığı henüz oluşmamış ve bu nedenle de kamusal alandaki görünürlüğü, "güvencesizlik içerisinde oluşan öznelliğin getirdiği gurur olarak" (s. 14) okunuyor. Peki, henüz olgunlaşma aşamasında olan ve manivela etkisinde olmayan kızgınlıkları ile bu sınıfta tehlikeli yapan neydi? Prekaryanın tehlikeli yeni sınıf olarak tarif edilmesinin nedeni, pek çok kişinin popülist siyasetçilere ve neofaşist mesajlara kapılması olarak belirtiliyor. Birçok alt başlıklarla detaylandırılan çalışmanın en az tartışılan ve eksik kısımlarından biri şüphesiz tehlikenin toplumsal örneklikleri ve paradigma bağlamındaki somut ipuçlarıdır. Tehlikeyi önlemek için yapılması gerekenler ise iki madde şeklinde çerçevelenmiş: Prekaryanın etkin şekilde kendi için sınıf olması ve yeni bir "cennet siyaseti" başlatma yönünde bir güç halini alması. Kitabın da son bölümünü oluşturan "cennet siyaseti"; kısmi vatandaşlığın tarih olması, kimliklerin tekrar kazanılması, çalışmanın sadece ücretli emek olmadığı, güvenliğin yeniden bölüşümü, boş zaman hibeleri, finansal sermayenin yeniden bölüşümü ve diğer bir dizi amaçlar silsilesini içeriğinde barındırıyor.

Guy Standing tarafından *küreselleşmenin çocuğu* olarak tasvir edilen prekaryayı, *esnekleşen* üretimin sınıf analizine yeni bir katkısı olarak okumak gerekiyor. Bu nedenle prekarya; esnekleşen üretim ilişkilerinin iş gücü üzerindeki etkisine paralel olarak, vasıflı (ve vasıfsız) özelliklerine rağmen iş güvencesinden asgari düzeyde de olsa yararlanamayan ve sayıları giderek artan bir gerçekliği özetliyor. Ayrıca herkesin dâhil olabileceği yeni bir sınıf olarak prekaryaya yönelik yürütülen araştırmanın ampirik temelleri, sınıf çalışmaları ve 2000'li yıllarda aktif bir şekilde *sokağa* yansıyan toplumsal hareketlerin (occupy, Arap Baharı, ABD ve Londra'daki eylemler gibi) momentlerinin anlaşılmasında da temel oluşturabileceği gibi disiplinler arası etkileşimlerle de etkinliğini yoğunlaştırabilecek bir potansiyele sahip.



## Yazarlara Notlar

İnsan & Toplum Dergisi, hakemli bir dergi olup yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır.

İnsan & Toplum Dergisi'ne gönderilen yazılar daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ve hâlihazırda yayımlanmak üzere sunulmamış olmalıdır.

İnsan & Toplum Dergisi'ne gönderilen çalışmalar şekil ve içerik yönünden dergi editöryası tarafından ön inceleme yapıldıktan sonra hakemlere gönderilmektedir.

Çalışmalar editöryal değerlendirmeden sonra alanda uzman iki hakeme gönderilir.

Hakemlerin görüşlerinin çelişik olduğu durumlarda üçüncü bir hakem görüşüne başvurulur.

Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda çalışmalar:

- Hakem raporlarında belirtilen hususlar düzeltildikten sonra yayımlanabilir.
- Hakem raporlarında belirtilen hususlar düzenlendikten sonra *yeniden* değerlendirmeye alınabilir.
- Yayımlanmaz şeklinde karar verilmekte ve bu kararlar yazara bildirilmektedir.

Dergiye gönderilecek yazılar, A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm bırakılarak (16 x 24,7 cm'lik alana) 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları amacıyla 10 x 17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bundan dolayı tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.

- Çalışmalar 5000-8000 kelime olmalıdır.

Gönderilen çalışmalarda yazarla ilgili olarak:

- Yazarın tam adı ve çalıştığı kurumu içeren bilgiler
- Yazışma adresi, telefon ve e-posta adresi
- Çalışmanın başlığı, 150-200 kelime arası Türkçe öz ve 5-8 kelime arası anahtar kelimeler
- Çalışmanın İngilizce başlığı, 150-200 kelime arası İngilizce abstract, 5-8 kelime arası keywords
- 1500-2000 kelime arasında, makaledeki tüm atıfların yer aldığı Genişletilmiş İngilizce Özet (Bu kısım çalışma yayıma kabul edildikten sonra talep edilir)
- Tablo, şekil, resim, grafik vb. bulunduğu takdirde metin içerisinde yer almalıdır.

*Kaynakça:* Hem metin içinde hem de kaynakçada Amerikan Psikologlar Birliği tarafından yayımlanan Publication Manual of American Psychological Association (6th ed.) [APA] adlı kitapta belirtilen yazım kuralları uygulanmalıdır.

Çalışmanın bir kopyasının editor@insanvetoplum.org e-posta adresine ekli dosya olarak gönderilmesi yayın sürecinin başlaması için yeterlidir. Çalışma gönderildikten sonra en geç bir hafta içinde çalışmanın alındığını teyit eden bir elektronik posta mesajı gönderilir.

### **Guide for Authors**

Human & Society is a biannual refereed journal.

Manuscripts submitted to Human & Society should not be currently under review by another Journal or been made available in print.

Manuscripts submitted to Human & Society is sent to referees after previewed by editorial committee in style and content.

Manuscripts are circulated to two referees for blind review. In case of contradictory referee views a third referee view is invoked.

After review process, the manuscripts

- might be published after being edited in accordance with the referee comments
- might be reevaluated after being edited in accordance with the referee comments
- might be decided not to publish and the author is contacted.

All manuscript submissions to the Journal should be in a Word “.doc” file or in a Word compatible file with top, bottom, left and right margins set to 2,5 cm, without hyphens at line-ends, adjusted at both ends, Times New Roman 12 point font, and one and a half spaced. The body of the paper, title page, references, tables, figures, and author notes should all be contained in a single file and should not exceed the text body and the 10x17 cm area for easy editing. Therefore for tables, figures, photos, graphs etc. smaller fonts and single spacing can be used.

Manuscripts should be at length of 5000-8000.

Manuscripts should contain:

- Full name(s) and affiliation(s)
- Address(es) and phone number(s)
- E-mail addresses of the author(s)
- Turkish abstract not exceeding 200 words, and keywords (5 to 8 words)
- English abstract not exceeding 200 words, 5 to 8 keywords
- Tables, figures, photos or graphics mentioned in the text

Bibliography adhered to the standards put by *Publication Manual of American Psychological Association* [APA] both in the text and bibliography.

Submission of a copy of the manuscript to [editor@insanvetoplum.org](mailto:editor@insanvetoplum.org) is enough for initiating the review process. After delivery of the manuscript an e-mail confirming the receipt of the manuscript is sent to author within one week latest.

## İnsan ve Toplum Dergisi 10. Sayı Yazı Çağrısı

İlk sayısını Haziran 2011’de çıkaran İnsan ve Toplum Dergisi, yılda iki kez yayımlanan, hem Türkçe hem de İngilizce yazılara yer veren hakemli bir dergidir. Her sayısıyla olduğu gibi Özel sayılar ve dosyalarla da bir kaynak eser sayılabilecek olan İnsan ve Toplum, “Sekülerizm” konulu 4. sayısının ardından, “Tarih Yazımında Avrupamerkezcilik” konulu 6. sayısını, “Şehir” konulu 7. sayısını ve son olarak “Akademi ve Bilgi Üretimi” konulu 8. sayısını yayımlamıştır.

Kendi disiplinler sınırlarına hapsedilmiş akademyanın insan ve toplumu birbirinden ayırıştırarak çalışma yapmasına yapılan itirazın pratik karşılığı olan İnsan ve Toplum, disiplinlerdeki mevcut yaklaşımların ve araştırma biçimlerinin, diğer disiplinler ile iletişime geçme ve onlardan faydalanma yollarını açmayı hedeflemektedir.

İnsan ve Toplum Dergisi bu eksikliklerden hareketle, sosyal, beşeri ve dini ilimler alanında yapılan tüm özgün ve eleştirel çalışmaları yayımlamayı kendisine ilke edinmiştir. İnsan ve Toplum’da mevcut akademinin dar disiplinler yaklaşımlarının ötesine geçme kaygısı taşıyan yazılara yer verilmesi öncelenirken disiplinler yetkinliğe de önem verilmektedir. Hem kendi disiplininin hem de diğer disiplinlerin yöntem ve kuramlarını kullanabilen nitelikli çalışmalar yayımlanmaktadır.

İnsan ve Toplum, makalelerin yanı sıra değerlendirme yazılarını da yayımlamayı önemsemektedir. Dergide, iki tür değerlendirme yazısı yayımlanmaktadır. Birincisi, alanında önemli bir boşluğu dolduran güncel kitap ve tezleri değerlendiren çalışmalardır. Bunlar arasında, eserin tanıtılması yanında ilgili literatür/ler/deki yaklaşımları da hesaba katarak tartışan yazılara öncelik verilmektedir. Diğer tür ise değerlendirme makaleleridir. Bu tür makalelerde yazarın bir iddiayı ya da düşünceyi savunması yerine, ele aldığı konuyu alandaki farklı yaklaşımlarla ilişkilendirerek tartışması beklenmektedir. Yazarın bunu yaparken ilgili konuya dair literatür/ler/deki geçmiş ve güncel yaklaşımlar arasında var olan farkları ortaya koyması ve sonraki araştırmalara ışık tutabilecek yaklaşımları da ele alması istenmektedir.

İnsan ve Toplum Dergisi, İnsan & Toplum EBSCO, Index Islamicus, CSA Sociological Abstract, CSA Worldwide Political Science Abstracts, CSA Social Services Abstracts, Ulrichs, Directory of Open Access Journal (DOAJ), ASOS, Citefactor ve ULAKBİM indekslerince taranmaktadır.

**İnsan ve Toplum Dergisi’nin 10. sayısı için yazı son kabul tarihi 30 Eylül 2015’dir.** Yazılar [www.insanvetoplum.org](http://www.insanvetoplum.org) web sitesinden gönderilmelidir. Yazım kuralları için web sitemizi inceleyebilirsiniz.















## MAKALELER / ARTICLES

Obedience or Resistance: Muslim Conception of Time as a Reaction to the Authoritarian Turkish Modernization  
İttaat veya Mukavemet: Otoriter Türk Modernleşmesine Bir Tepki Olarak Müslüman Zaman Algısı  
İSMAIL ÇAĞLAR

Batı'da Mülkiyet Kavramının Dönüşümü  
Transformation of Property Concept in the West  
GÖREM BORA ZENCİRKIRAN

Emalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Gözüyle Osmanlı Son Dönemi Vakıf Meseleleri  
Emalılı Muhammed Hamdi Yazır on Waqf Issues in the Last Period of Ottoman Empire  
HAMDİ ÇİLİNGİR

The Myth and Reality of Rukiye Hanım in the Context of Turkish Malay Relations (1864-1904)  
Türk-Malay İlişkileri Bağlamında Rukiye Hanım Gerçekliği ve Kurgusu (1864-1904)  
MEHMET ÖZAY, EKREM SALTİK

Değişim ile Takiye Arası Nusayriler/Arap Aleviler  
Nusairis/Arab Alawites Between Change and Taqiyya  
ÖZCAN GÜNGÖR

Post-Laik Türkiye?: AK Parti İktidarları ve Güncellenen Laiklik Sözleşmesi  
Post-Secular Turkey?: Justice and Development Party Governments and Updating the Secular Contract  
EDİP ASAF BEKAROĞLU

## DEĞERLENDİRMELER / REVIEWS

Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları, Türkiye'de Toplumsal Değişim, Tarih Metafiziği ya da Kendilik Bilinci, Sistematik Din Sosyolojisi, Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı, The Age of Knowledge: The Dynamic of Universities, Knowledge and Society, Türkiye'de Parti ve Seçim Sistemi, Endişeli Muhafazakarlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye, Sosyal Medya ve Gençlik, Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü, Tütün İçmek Haram mıdır? Bir Osmanlı Risalesi, Prekarya: Yeni Tehlikeli Sınıf

