

Cilt/Volume: 6 • Sayı/Issue: 1 • 2016

insanvetoplum.org

ISSN: 2146-7099

insan & toplum

human & society



insan & toplum

human & society

İNSAN & TOPLUM

HUMAN & SOCIETY

Cilt / Volume: 6 - Sayı / Issue: 1 • 2016

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

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

Yardımcı Editör / Assistant Editor
Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi

Editörler / Editors*

Berat Açıl / İstanbul Şehir Üniversitesi
Mahmut Hakkı Akın / Necmettin Erbakan Üniversitesi
Yusuf Alpaydın / Marmara Üniversitesi
Hediyeullah Aydeniz / Marmara Üniversitesi
Adem Başpınar / Kırklareli Üniversitesi
Murat Çemrek / Necmettin Erbakan Üniversitesi

Yunus Çolak / Kırklareli Üniversitesi
Taha Eğri / İstanbul Üniversitesi
A. Teyfur Erdoğan / Yıldız Teknik Üniversitesi
Süleyman Güder / İlmi Etüdler Derneği
Necmettin Kızılkaya / 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
Büyüamin Bezci / Sakarya Üniversitesi
Aynur Can / Marmara Üniversitesi
Masudul Alam Choudhury / Sultan Qaboos University
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 / İlmi Etüdler Derneği

Tashih / Proofreading
Muhammed Asaf Çelen (Türkçe); Jay Willoughby (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 2016

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
Sultantepe Mahallesi Cumhuriyet Caddesi Fıstıkacı İş Merkezi No:39/1 Üsküdar, İstanbul
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

İnanç Uğruna Ölme / Öldürme: Yeni Dinî Hareketler ve Şiddet
Dying and/or Killing for the Faith: New Religious Movements and Violence
EMİNE BATTAL / 7

Toplumsal Derinlik, Sosyal Medya ve Gençlik
Social Depth, Social Media and Youth
MEHMET EMİN BABACAN / 23

Sofça Örneğinde Kalburcu Şeyhi Pir Ahmed Efendi ve Alevilik Anlayışı
Pir Ahmed Efendi, The Sheikh of Kalburcu, and Understanding of Alevîs in the Sample of Sofça
RIFAT TÜRKEL / 47

Was There a Zaydî Usûl al-fîqh? Searching for the Essence of Zaydî Legal Theory in the First Complete Usûl Work of Zaydis: al-Nâtîq bi-l-ḥaqq's (340-424/951-1033) "al-Mujzî fi usûl al-fîqh"
Bir Zeydî Fıkıh Usulü Var mıydı? Zeydîlerin İlk Usûl Eseri Olarak Kabul Edilen en-Nâtîk bi'l-hakk'ın (340-424/951-1033) el-Muczî fi usûlî'l-fikh Adlı Eserinde Zeydî Fıkıh Usûlünün Mahiyetini Arayış
AHMET TEMEL / 71

İspanyol Engizisyonu Karşısında Endülüs Müslümanları
The Spanish Inquisition and the Muslims
AYŞE KILIÇ / 85

Banal Nationalism as a Defensive State Apparatus: Daily Re-Production of Nationality and Religion in Iran
İran'da Banal Milliyetçilik: Millî ve Dinî Kimliğin Günlük Üretimi
NAİL ELHAN / 119

Fıkıh'tan Yoksun Bir 'Yer'de İslamcılığı Yargılamak: Hafızasını Kaybetmiş İslamcılık vs. Yerlilik
Judging Islamism in a 'Land' Deprived of Fiqh: Islamism That Lost Its Memory Versus Indigenouness
ERDAL KURĞAN / 137

Riyazetten Modern Diyet Toplumuna: Kutsallık ve Hiçlik Arasında Beden
From Asceticism to the Modern Diet Society: The Body between Sanctity and Nonentity
SERTAÇ TİMUR DEMİR / 155

DEĞERLENDİRME MAKALESİ / REVIEW ARTICLE

Concept of Islamic State and its Applicability in 21st Century: An Appraisal of Muhammad Asad's Model
SHOWKAT AHMAD DAR / 175

Ibn Warraq Vakası: "Self-kolonizasyon" İçin Mütevazı Bir Kavramsallaştırma Denemesi
GÖKDEMİR İHSAN / 187

DEĞERLENDİRMELER / REVIEWS

Çağdaş İslami Akımlar
VAHDETTİN İŞİK / 195

Öğretmen Emeginin Dönüşümü
MUSTAFA GÜNDÜZ / 198

Popular Protest in Palestine
FİKRET BİRDİŞLİ / 204

Transformation of the Muslim World in the 21st Century
MOHAMMAD DAWOOD SOFI / 208

Abbasi Devletinde Türk Kumandanlar
SELAHATTİN POLATOĞLU / 211

Türkiye'de Kırsal Yapıların Dönüşümü
DÖNE AYHAN / 217

İstanbul'da Yaşlanmak: İstanbul'da Yaşlıların Mevcut Durumu Araştırması
ŞERİF ESENDEMİR / 221

Göçler Ülkesi- Alkışlar, Göçmenler, Araştırmacılar
AYŞEGÜL SİLİ KALEM / 224

İnanç Uğruna Ölme / Öldürme: Yeni Dinî Hareketler ve Şiddet*

Emine Battal**

Öz: 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren küresel çapta yaşanan değişimlere paralel olarak bilhassa Batı toplumlarında, “kült grupları”, “tarikatlar”, “yeni çağ dinleri”, “yeni dinî hareketler” gibi farklı kavramlarla ifade edilen Yeni Dinî Hareketlerin (YDH) ortaya çıktığı ve kısa zamanda bu hareketlerin tüm dünyada yaygınlık kazanmaya başladıkları bilinmektedir. Nitekim çoğunlukla marjinal dinî oluşumlar olarak kendisini gösteren YDH’ler zaman zaman büyük yankı uyandıran bir takım şiddet eylemleri ile gündeme gelmişlerdir. YDH’lerin cinayet, suikast, toplu intihar gibi şiddet eylemleriyle gündeme gelmeye başlamasıyla birlikte YDH’ler ve şiddet arasında doğrudan bir ilişkinin olup olmadığı, şayet varsa bu ilişkinin hangi boyutta ve ne tür özelliklere sahip olduğu, bu hareketlerin şiddete ne derecede eğilimli olduğu, hangi faktörlerin şiddete yol açtığı gibi konular tartışılmaya başlanmıştır. Bu çalışmada öncelikle YDH-şiddet ilişkisi, gerçekleştirmiş oldukları eylemlerle zihinlere kazınan ve “büyük beş” olarak da bilinen Halkın Tapınağı, Branch Davidians, Aum Shinrikyo, Güneş Mabedi ve Cennet’in Kapısı hareketleri baz alınarak örneklendirilecektir. YDH’lerin bazı doktrinler etrafında, karizmatik liderlerinin ellerinde dehşet saçan bir şiddet mekanizmasına dönüşebildiğine şahit olunmaktadır. Bu sebeple YDH’leri şiddete sevk eden temel faktörlerden ikisi olan apokaliptik inanç ve karizmatik liderlik üzerinde durulacaktır. Nihai aşamada, günümüzdeki bazı dinî grupları şiddete sevk eden faktörlerin geçmişte YDH’leri şiddete sevk eden faktörlerle benzerlik taşıyıp taşımadığı tespit edilmeye ve YDH’lerin şiddet eylemlerini azaltmak noktasında neler yapılabileceğine dair öneriler sunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Yeni dinî hareketler, şiddet, apokaliptik inanç, karizmatik liderlik.

Abstract: It is known that New Religious Movements (NRMs), which also named as “cult groups”, “sects” and “new age religions”, emerged particularly in Western societies in parallel with the changes which experienced from the second half of twentieth century on a global scale; and that these movements began to gain wide currency in a short time. NRMs, which mostly emerged as marginal religious forms, sometimes came to the fore with world-shaking acts of violence. Thereupon, some questions are begun to be discussed: Is there a direct relationship between NRMs and violence? If there is a relationship between NRMs and violence, what is the dimension of this relationship? Are NRMs prone to violence? What are the factors that led to violence in NRMs? In this study, initially I will exemplify NRMs – violence relation referring to Peoples Temple, Branch Davidian, Aum Shinrikyo, The Order of Solar Temple and Heaven’s Gate. Because these movements which known as “big five” were stuck in people’s mind with their violence acts. Secondly, I will refer to two main factors that caused violence in NRMs: apocalyptic beliefs and charismatic leadership. Finally, I will try to see whether there are similarities between the factors that led to violence in today’s religious violence and the factors that led to violence in NRMs in the past; and to offer some suggestions on what can be done in relation to decrease the violence of NRMs.

Keywords: New religious movements, violence, apocalyptic belief, charismatic leadership.

* Bu makale, *Yeni Dinî Hareketler ve Şiddet* başlıklı doktora tezimizin ikinci bölümü dikkate alınarak hazırlanmıştır. Ayrıca bu makale, 14-17 Mayıs 2015 tarihlerinde Kütahya’da düzenlenen *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*’nde sunulan “Yeni Dinî Hareketler ve Şiddet” başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş hâlidir.

** Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi Anabilim Dalı. E-posta: emine.battal@erdogan.edu.tr Adres: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Merkez, Rize.

Giriş

Dinin bizzat kendisi şiddet üreten bir olgu olmamasına rağmen, tarih boyunca din ve şiddet olguları yakın ilişki içerisinde olmuş ve yan yana anılmışlardır. Tarih; dinsel gerekçelerle işlenmiş sayısız şiddet, vahşet ve katliama, dinleri ve mezhepleri farklı olan insanların birbirlerini yok etmeye çalıştıkları, tanrı adına kan döktükleri sayısız şiddet olayına tanıklık etmiştir. Çünkü tarihin farklı dönemlerinde şiddet eylemlerine karışan ve bu eylemlerini dinî referanslarla meşrulaştıran dinî guruplar daima var olmuştur. Yine 20. yüzyılın ikinci yarısında, yeni dinî eğilimlerin yanı sıra din referanslı şiddet ve terör eylemleri de yükselişe geçerek dünya gündemine oturmuştur. Ayrıca, bilhassa 20. yüzyılın son çeyreğine damga vuran şiddet olayları arasında yer alan, 1950'den sonra ortaya çıkarak 1970'li yıllardan itibaren tüm dünyada yaygınlık kazanan Yeni Dinî Hareketler (YDH) denilen dinî oluşumların gerçekleştirildikleri baskı, zulüm, beyin yıkama, adam kaçırma, cinayet, suikast ve toplu intihar gibi şiddet eylemleri de siyasal, sosyal, kültürel ya da ekonomik, kısacası temel motivasyonu ne olursa olsun başvurulmuş şiddeti meşrulaştırmada dinî inanç ve farklılıkların önemli bir işlev gördüğünü bir kez daha gözler önüne sermiştir.

Bilindiği üzere 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tüm dünyada sosyal, ekonomik ve teknolojik alanda hızlı ve yoğun bir değişim süreci yaşanmaya başlanmıştır. Dünya çapında hızlı ve kapsamlı değişimlerin yaşandığı bu süreç aynı zamanda dinî çeşitliliğin arttığı, Yeni Dinî Hareketler olarak isimlendirilen dinî oluşumların tarih sahnesine çıkıp hızla yayılmaya başladığı ve nihayetinde küresel bir olgu hâline geldiği bir dönem olmuştur. İlk olarak Harold W. Turner tarafından kullanılan ve zamanla akademik çevrelerde revaç bulan Yeni Dinî Hareketler tabiri (Chryssides ve Wilkins, 2006, s. 3) araştırmacılar tarafından genellikle, çoğu 1950'lerden sonra ortaya çıkan, 1970'li yıllardan itibaren yaygınlık kazanmaya başlayan birbirinden farklı dinî oluşumları ifade etmek için kullanılmaktadır (Barker, 1989, s. 9). Söz konusu hareketler “yeni dinler”, “sect”, “kült”, “yeni dindarlık biçimleri”, “yeniçağ dinleri”, “yıkıcı kültürler”, “zararlı örgütler” gibi farklı kavramlarla da ifade edilmişlerdir (Kırman, 2014, s. 14). Bazı YDH'ler ise cinayet, toplu intihar gibi ölümle sonuçlanan şiddet eylemleriyle gündeme gelmelerinden dolayı “ölümcül kültürler” şeklinde nitelendirilmişlerdir (bkz. Snow, 2003).

YDH'lerin tarih sahnesine çıkmasından bu yana, bilhassa 1970'lerin başından itibaren, YDH'lerin ortaya çıkmasına sebep olan sosyo-kültürel şartlar, YDH'lere üye olma ve üyelikten ayrılma süreçleri, YDH'lerin başarıları ve başarısızlıkları, YDH'lere gösterilen tepkiler gibi pek çok mesele araştırmacıların ilgi odağı hâline gelmiştir (YDH'lerle ilgili literatür için bkz. Turan, 2014, ss. 335-410). Ayrıca, YDH'lerin zaman zaman suikast, cinayet, toplu intihar gibi bir takım şiddet eylemleriyle gündeme gelmeye başlamasıyla birlikte bu araştırma konularına bir yenisi daha eklenmiştir: Yeni Dinî Hareketler ve şiddet ilişkisi. Bilhassa 1990'lardan itibaren YDH'lerin şiddetle doğrudan bir ilişkilerinin bulunup bulunmadığı, YDH'lerin şiddetle ilişkilerinin hangi boyutta olduğu, YDH'lerin şiddete eğilimli olup olmadıkları, YDH'lerde şiddete neden olan faktörler, YDH'lerin şiddeti meşrulaştırıp meşrulaştırmadığı gibi konular araştırmacılar tarafından yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır (Bkz. Galanter, 1999; Wessinger, 2000; Robbins ve Hall, 2007; Al-Rasheed ve Shterin, 2009; Lewis, 2011).

YDH'lerin şiddetle ilişkisi konusunda birbirinden farklı görüşlerin benimsendiği görülmektedir. Bu görüşleri genel olarak “Yeni Dinî Hareketlerin şiddete eğilimli olması abartılmaktadır” ve “Yeni Dinî Hareketler şiddete eğilimlidir” şeklinde iki karşıt kategoride sınıflandırmak

mümkündür. Birinci görüşü savunanlar arasında, YDH'lerle ilgili çok sayıda çalışmaları bulunan Melton ve Bromley gibi araştırmacılar yer almaktadır. Melton ve Bromley YDH-şiddet ilişkisi konusunda; "YDH'lerin karıştığı şiddet yaygındır", "YDH'ler şiddete eğilimlidir", "YDH'ler şiddeti teşvik eder" ve "YDH'ler tarafından uygulanan şiddet engellenemez" şeklinde ifade edilen dört temel yanlış anlamının söz konusu olduğunu dile getirmektedir. Bu yanlış anlamaların YDH'lerin tehlikeli ve şiddet eğilimli oldukları yönünde bir imaj meydana getirdiğini, ancak bu imajın tarihte meydana gelen birkaç olaya dayandığını ve genelleştirilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir (Melton ve Bromley, 2002, s. 42-56). Eileen Barker da bu konuda benzer bir yaklaşım benimsemektedir. Barker'a göre, YDH'lere üye olanların bu tarz hareketlere üye olmayanlardan daha fazla suç işleme ve ahlaksız davranışlar sergileme eğilimi gösterdikleri şeklindeki düşünce abartılmakta; buna karşılık bazı YDH üyelerinin modern toplumlarda olağan kabul edilenden daha üst düzey bir ahlaki yaşantı ortaya koymaya çalıştıkları hususu göz ardı edilmektedir (1989, s. 10).

YDH'lerin şiddet eğilimli yapılar olduğunu savunan ikinci görüş ise, bilhassa da kamuoyu nezdinde olmak üzere, daha yaygın bir kabul görmektedir (bkz. Richardson, 2011, s. 31). Bilindiği üzere YDH'lerin ortaya çıkması ciddi bir kamuoyu tepkisinin oluşmasına neden olmuştur. Zira bu hareketler gerçek Hristiyanlık'tan sapma olarak değerlendirilmiş ve ciddi eleştirilere maruz kalmışlardır. Ayrıca YDH'lere katılanların aileleri de bu grupların dinî açıdan meşruiyetini ve aile fertlerinin bu gruplara bağlılığını kabul etmemiş, dolayısıyla söz konusu gruplarla mücadele içerisine girmişlerdir. Dahası bir süre sonra devlet kurumları da bu hareketlerle çatışmaya başlamıştır. YDH'lere karşı sergilenen bu muhalefet eğilimi zamanla güçlenmiş, hatta YDH muhalifleri bir araya gelerek örgütlenmişlerdir (Richardson, 2011, s. 43-48). Bu karışıklığın oluşmasında hiç şüphesiz ki YDH'lere yönelik öne sürülen, fiziksel ve manevi bir takım şiddet, baskı ve zor kullanma tekniklerini meşru gören, beyin yıkama iddialarının yanı sıra bazı YDH'lerin suikast, bombalama, cinayet, toplu intihar gibi şiddet eylemlerine karışmış olması da büyük oranda etkili olmuştur (bkz. Kirman, 2010, s. 268-269; Baloğlu, 2014, s. 285-297; Sancar, 2014, s. 321-333).

YDH'lerin, çeşitli sebeplerle, şiddetle anılır hâle gelmesi araştırmacıları YDH - şiddet ilişkisini incelemeye sevk etmiştir. Yapılan araştırmaların birçoğunda, bilhassa şiddet eylemleri ile daha fazla ön plana çıkan Halkın Tapınağı (Peoples Temple), Branch Davidian, Aum Shinrikyo, Güneş Mabedi (The Order of Solar Temple), On Emrin Restorasyonu Hareketi (The Restoration of the Ten Commandments) ve Cennetin Kapısı (Heaven's Gate) hareketleri ele alınarak, YDH'lerin dâhil olduğu şiddet olaylarını izah etmek üzere bazı teoriler ileri sürülmüştür. Bu teorilerin temel odak noktası ise iç ve dış faktörlerin şiddet olaylarının temel nedeni olup olmadığı, bir diğer ifadeyle, şiddet eylemlerinin YDH'lerin kendi kurumsal ve iç dinamiklerinin bir sonucu olarak mı artış gösterdiği yoksa harekete dışarıdan yöneltilen sosyal tepkinin bir sonucu olarak mı ortaya çıktığı meselesi olmuştur (bkz. Galanter, 1999; Hall, Schuyler, Trinh, 2000; Wallis, 2004).

Burada şu noktayı da vurgulamak gerekir ki, bir genelleme yaparak bütün YDH'lerin şiddete eğilimli olduğunu söylemek mümkün değildir. Kaldı ki, YDH'lerin binlerle ifade edilen sayıları göz önünde bulundurulduğunda, adı şiddetle anılan YDH'lerin az olduğu görülmektedir. Bununla birlikte YDH'lerin şiddete eğilimli olduğu şeklindeki yaygın kanaati doğrulayacak somut örnekler de bulunmaktadır. 1978 yılında Jonestown'da Halkın Tapınağı hareketinin

üyelerinin, liderleri Jim Jones önderliğinde toplu bir şekilde intiharı (bkz. Chidester, 1988; Hall, 1987), 1993 yılında Branch Davidianların, liderleri David Koresh önderliğinde Teksas'ta Waco yakınlarındaki Mount Carmel yerleşkesinde trajik bir şekilde ölmeleri (bkz. Newport, 2006; Wright, 1995), 1994 yılında Güneş Tapınağı hareketine mensup 53 üyenin toplu intihar eylemleri (bkz. Lewis, 2005), Aum Shinrikyo hareketinin 1995 yılında Tokyo metrosuna düzenlediği sârin gazı saldırısı (bkz. Lifton, 1999; Reader, 2000), 1997 yılında Cennet'in Kapısı hareketine mensup 39 kişinin toplu intiharı (bkz. Zeller 2011; Köse, 2011, s. 74-80) bu örnekler arasında yer almaktadır. Elbette, YDH'lerin karıştığı şiddet eylemleri sadece ismi geçen hareketlerle ve olaylarla sınırlı değildir (üyelerini şiddete yönelten diğer bazı YDH'ler için bkz. Jenkins, 2000; Chang, 2004; Mayer, 2011; Crovetto, 2011). Ancak bu beş hareket gerçekleştirmiş oldukları şiddet eylemleri ile büyük yankı uyandırmış ve hafızalarda unutulmayacak bir yer edinmiştir. Öyle ki bu hareketler, YDH-şiddet ilişkisi üzerine çalışma yapan araştırmacılar tarafından, gerçekleştirmiş oldukları şiddet eylemlerinin mahiyeti açısından "Büyük Beş" olarak isimlendirilmiştir. Özetle bu hareketler, şiddetle ilişkili YDH'ler arasında daha fazla öne çıkmakta; YDH-şiddet ilişkisi denilince ilk olarak bunlar akla gelmektedir.

Bu son nokta göz önünde bulundurularak, bu çalışmada öncelikli olarak YDH-şiddet ilişkisi bağlamında öne çıkan bu beş hareketin gerçekleştirmiş olduğu şiddet eylemlerine değinilecektir. Daha sonra yapılan araştırmalardan hareketle, YDH'lerde şiddete neden olan temel faktörler ortaya konulmaya çalışılacaktır. YDH'lerin ya da herhangi bir dinî gelenekten ayrılarak kendilerine özgü din algılarını oluşturan dinî grupların, belli bazı doktrinler etrafında, karizmatik liderlerinin ellerinde dehşet saçan bir şiddet mekanizmasına dönüşebildiğine şahit olunmaktadır. Bu sebeple YDH'leri şiddete sevk eden temel faktörlerden ikisi olan apokaliptik inanç ve karizmatik liderlik üzerinde durulacaktır. Nihai aşamada, çalışmamız esnasında elde edeceğimiz bilgiler doğrultusunda modern dönemde şiddete başvuran dinî grupları şiddete sevk eden faktörlerin YDH'leri şiddete sevk eden faktörlerle benzerlik taşıyıp taşımadığı tespit edilmeye ve YDH'lerin şiddet eylemlerini azaltmak noktasında neler yapılabileceğine dair bazı ipuçları sunulmaya çalışılacaktır.

YDH-Şiddet İlişkisi Bağlamında Öne Çıkan Örnekler

Şiddet eylemleriyle anılan hareketlerin başında Halkın Tapınağı yer almaktadır. 1950'li yıllarda Jim Jones tarafından kurulan Halkın Tapınağı hareketi, Güney Amerika'da yer alan Guyana'nın Jonestown kentinde aralarında çocukların da bulunduğu 900'den fazla kişinin topluca intihar etmesiyle zihinlere kazınmıştır. Hareketin sona yaklaştığı dönemde, Halkın Tapınağı hareketi ile ilgili silah toplama, çocuk kaçırma, çocuk istismarı şeklindeki endişe verici iddialar kamuoyunun gündeminden düşmüyordu. Giderek artan kamuoyu baskısı sonucunda ABD Kongre Üyesi Leo Ryan 1978 yılının Kasım ayında olayları yerinde incelemek üzere Jonestown'a gitti (Chyrssides, 2001b, s. 253). Jonestown'da bir gün kalan Leo Ryan ertesi gün hareketten ayrılmak isteyen 16 kişiyi de yanına alarak geri döndü. Ancak Jones'un sadık müritlerinden biri onları havaalanına kadar takip etti ve havaalanında onlara ateş açtı. Açılan ateş sonucu Leo Ryan, hareketten ayrılan bir kişi ve üç gazeteci öldü, 11 kişi ise yaralandı. Bu olaylar üzerine Jones müritlerini bir araya topladı ve uzun bir tartışmanın ardından onları toplu intihara razı etti. 276'sı çocuk 918 kişi öldü. Birçoğu siyanür karıştırılmış bir sudan içerek intihar etmişti (Saliba, 2004, s. 77-78; Köse, 2011, s. 59-61; Hallsell, 2002, s. 20-21).

Adı şiddetle anılan bir başka hareket Branch Davidian hareketidir. Yedinci Gün Adventistleri Kilisesi'nden ayrılan bir grup olan Branch Davidian hareketinin lideri mesih olduğunu iddia eden David Koresh'ti. Koresh ve takipçileri, Texas'ın Waco şehri yakınlarında Mount Carmel olarak isimlendirdikleri bir alana yerleşmişlerdi. Kamuoyu gündeminde grup ile ilgili silah depolama ve çocuk tacizi iddiaları bulunmaktaydı. Bunun üzerine, Amerikan Alkol Tütün ve Ateşli Silahlar Bürosu (The Bureau Alcohol, Tobacco and Firearms-ATF) yetkilileri silah depolama ve taciz iddialarını araştırmak için 28 Şubat 1993'te Mount Carmel'e baskın düzenlemişlerdi. Çıkan silahlı çatışmada 4 hükümet yetkilisi ölmüş, 16 grup üyesi de yaralanmıştı. Bu olay üzerine Mount Carmel, ATF ve FBI tarafından kuşatıldı. Yaklaşık yedi hafta süren kuşatma esnasında Koresh'e birçok kez teslim olması için çağrıda bulunuldu. Teslim olması için çeşitli pazarlıklar yapıldı ancak hiçbir sonuç alınamadı. Bu nedenle 19 Nisan 1993'te teslim olmaları için kuşatma şartları ağırlaştırıldı. Bu esnada, Davidianlar tarafından çıkarıldığı düşünülen bir yangınla birlikte büyük patlamalar gerçekleşti. Bu patlamadan sadece 9 kişi kurtulabildi. David Koresh de dâhil olmak üzere 80'den fazla grup üyesi öldü ve bunların yaklaşık 20'si çocuktu (Lewis, 2004, s. 78-80; Wallis, 2004, s. 80; Wessinger, 2006, s. 172).

Branch Davidian hareketini trajik bir şekilde sonlandıran olayın üzerinden çok geçmeden Güneş Tapınağı (The Order of Solar Temple) isimli hareket üyelerinin intihar haberleri duyulmaya başlamıştı. Güneş Tapınağı hareketi 1984 yılında Joseph Di Mambro ve Luc Jouret tarafından kurulmuştu. Güneş Tapınağı üyeleri; çok özel bir misyonu tamamlamak üzere dünyaya geldiklerine, dünyada geçici olduklarına, çok yakın zamanda Sirius yıldızıyla bağlantılı olduğunu düşündükleri "Yüce Kaynak"a kavuşacaklarına, bedensel varlıklarından ayrılır ayrılmaz da solar yani güneş adını verdikleri görünmez, parlak bir şekle kavuşacaklarına, "transit (geçiş)" adını verdikleri bu kavuşmanın da ancak yanarak gerçekleşeceğine inanmaktaydılar (Aldridge, 2000, s. 177; Chryssides, 2006, s. 119-120). Dolayısıyla grup bu düşünce doğrultusunda bir dizi cinayet ve intihar eylemi gerçekleştirdi. 5 Ekim 1994 tarihinde Kanada'da Di Mambro'nun evinde biri bebek olmak üzere yanmış 5 ceset bulundu. Ertesi sabah tarikatın İsviçre'deki merkezinde yangın çıktı. Yangın sona erdiğinde itfaiyeciler 23 ceset buldular. Aynı günün gecesinde yine İsviçre'deki bir başka mekânlarında çıkan yangında 25 ceset bulundu. Kanada'da ölenlerden üçü yangın başlamadan önce bıçaklanmış, İsviçre'de ise 23 kişiden 20'si başlarından vurulmuştu. Yine İsviçre'de ölen 25 kişiden 10'unun başına kurşun sıkılmıştı. Ölü sayısı toplamda 53'tü ve ölenler arasında grup liderleri Di Mambro ve Luc Jouret de vardı. Bu trajik olayların devamı da vardı. 1995 yılında 16 kişi 1997 yılında da 5 kişi yine aynı şekilde ölü bulundu (Introvigne ve Mayer, 2002, s. 173-174).

YDH'lerin şiddetle ilişkili olduğu tezini güçlendiren en temel örneklerden bir diğeri, 1987 yılında Shoko Asahara tarafından kurulan Aum Shinrikyo hareketinin Tokyo metrosuna düzenlemiş olduğu sârin gazı saldırısıdır. Üyelerini, bilhassa kendilerinden olmayanları öldürmek hedefine kilitleyen bu hareket 1990'dan itibaren silahlanmaya başlamıştı. Ayrıca, grubun lideri Asahara 1993 yılından itibaren Aum'u korumak ve Aum düşmanlarıyla savaşmak üzere sârin gazı yapımından aleni bir şekilde bahsetmeye başlamıştı. Bir taraftan da Aum'a karşı olan ve onu benimsemeyen kişileri öldürmenin manevi açıdan meşruiyetini, dünyevi kurtuluşun ancak kendi inançlarını benimsemeyen herkesin öldürülmesiyle gerçekleşeceğini anlatmaktaydı. Bu inanç doğrultusunda, Aum Shinrikyo hareketi 1995 yılının Mart ayında Tokyo metrosunun üç ayrı hattına aynı anda sârin gazı vermişti. Bu saldırı sonucunda 12 kişi ölmüş, 5000'den fazla kişi de yaralanmıştı (bkz. Reader, 2004).

1997 yılında Güney Kaliforniya'nın San Diego şehrinde bir UFO kültü olan Cennet'in Kapısı (Heaven's Gate) üyelerinin, kendilerini bekleyen uzay araçlarına binişlerini sembolize eden toplu intiharları da dikkat çekici şiddet eylemlerinden birisidir. Bonnie Nettles ve Marshal Applewhite tarafından kurulan Cennet'in Kapısı hareketi zamanla tam bir uzay jargonu kullanan, dış dünyayla ilişkisini tamamen kesmiş, dünyevi arzuları terk etmiş bir grup hâline gelmişti. Alkol, tütün, uyuşturucu, cinsel ilişki ve dış dünya ile gereksiz ilişki kurmak yasaklanmıştı (Aldridge, 2000, s. 178). Ancak böyle disiplinli bir hayat sayesinde bu dünyadan daha yüksek bir düzeye geçeceklerine inanmaktaydılar. 1997 yılının Mart ayı yaklaşırken artık üst seviyeye geçiş vaktinin geldiğini düşünmeye başladılar. Çünkü o tarihte dünyanın yakınından geçecek olan kuyruklu yıldızın arkasında bir uzay aracının olacağına ve bu aracın kendilerini üst seviyeye, yani Göksel Krallığa taşıyacağına inanmaktaydılar (Chryssides, 2001a, s. 67-75). Sonuç itibarıyla 27 Mart 1997 tarihinde Cennet'in Kapısı hareketine mensup 39 üye San Diego'da kendilerini zehirleyerek intihar ettiler. Geride intihar etmediklerini, kendilerini üst seviyeye götürmeye gelen uzay gemisine binmek üzere olduklarını söyledikleri video kayıtları ve internet mesajları kaldı (Aldridge, 2000, s. 179).

YDH'leri Şiddete Yönelten Temel Faktörler

20. yüzyılın son yarısında YDH'lerin dâhil olduğu, uzun zaman hafızalardan silinmeyecek mahiyette bir dizi kolektif şiddet olayının meydana gelmesi araştırmacıları YDH'lerin şiddetle ilişkisini analiz etmeye sevk etmiştir. YDH'ler konusunda yapılan araştırmalar incelendiğinde, YDH'leri şiddete yönlendiren faktörler arasında "apokaliptik öğretiyi sahip olma, karizmatik bir önder tarafından yönlendirilme, mevcut her şeyi iyi kötü düalizmi içerisinde görme, kendi amaçlarını gerçekleştirecek kurumsal yapıyı oluşturmada başarısız olma, üyelerini dış dünyadan tamamen soyutlama, hükümetin kötü yönetimi, muhaliflerin düşmanlığı, baskı ve zulüm" gibi çeşitli faktörlerin sıralandığı görülmektedir (Robbins ve Hall, 2007, s. 250-254).

YDH'leri şiddete sevk eden faktörler genel olarak iç ve dış faktörler olmak üzere iki başlık altında sınıflandırılmaktadır. Dış faktörler, muhaliflerin düşmanlığı, dışarıdan gelen baskı ve zulüm, hükümetin kötü yönetimi gibi faktörleri; iç faktörler ise apokaliptik öğreti, karizmatik lider, üyeleri dış dünyadan soyutlama, iyi-kötü düalizmi gibi faktörleri içermektedir (Bromley, 2011; Robbins ve Athony, 1995; Robbins ve Hall, 2007). İç ve dış faktörlerin şiddete yönlendirme noktasındaki etkisi ve ağırlığı bir durumdan diğerine farklılık gösterebilmektedir. Örneğin, Halkın Tapınağı hareketinin içerisindeki şiddet potansiyelini ortaya çıkarmak için sadece bir kongre üyesinin ve basın mensuplarının Jonestown'ı ziyaret etmesi ve harekettten ayrılmak isteyen bir avuç insanla Birleşik Devletler'e geri dönmeye çalışması yeterli olmuştu. Buna karşılık, Waco'da Branch Davidianların kendilerini kurban etmelerinde (büyük patlamalara sebep olan yangını Davidianların çıkardığı düşünülmektedir) ise ATF'nin harekete yönelik gerçekleştirdiği baskın esnasında yerleşim yerlerini çevreleyen duvarların zırlı araçlarla yıkılması ve bina içlerine boğucu gaz sıkılması etkili olmuştu. Bu sebeple Waco ile karşılaştırıldığında Jonestown'da dış faktörlerin rolünün daha az olduğu ya da başka bir ifadeyle, Waco'daki Branch Davidian topluluğunun içsel sebeplerden dolayı şiddete yönelme durumunun Guyana'daki Halkın Tapınağı yapılanmasından daha az olduğu söylenilebilmektedir (Robbins ve Anthony, 1995, s. 237-238).

YDH'ler konusunda yapılan araştırmalar iç ve dış faktörlerden hiçbirisinin otomatik olarak ya da birbirinden tamamen bağımsız bir şekilde şiddet üretmediğini, şiddetin meydana gelmesinin bazı iç koşulların dış değişkenlerle etkileşiminin bir göstergesi olduğunu ortaya koymaktadır (Robbins ve Anthony, 1995, s. 238). Bununla birlikte araştırmalarda, gerçekleşen şiddet eylemlerindeki iç ve dış faktörlerin oranı açısından farklı yaklaşım modellerinin benimsendiği gözlemlenmektedir (bkz. Bromley, 2011).

YDH'lerin şiddete yönelmesinde dinî-dünyevi, iç-dış, sosyal-kültürel, ekonomik-siyasal vb. pek çok faktör tespit edilebilmektedir. Ancak bu faktörlerin tamamını ele almak çalışmamızın sınırlarını aşacağından, böyle bir teşebbüs yerine YDH'lerin şiddete yönelmesinde yaygın olarak üzerinde durulan iki temel faktör olan apokaliptik inanç ve karizmatik liderlikten kısaca bahsetme yoluna gideceğiz.

Apokaliptik İnanç

Kötülüğün güçlerini yok ederek tanrının krallığını başlatacak olan nihai dünya felaketine yönelik düşünce yapısını ifade eden binyılcı-apokaliptik inanç sistemleri şiddete başvuran dinî mezheplerin neredeyse hepsinin temel karakteristiği olarak karşımıza çıkmaktadır (Hall ve Schuyler, 1998; Robbins, 2004, s. 61; Robbins ve Anthony, 1995, s. 239). Kıyametten önce barış ve huzurun hâkim olacağı bin yıllık mutluluk döneminin yaşanacağı inancı bunun en belirgin örneğini oluşturmaktadır. Binyılcılık olarak ifade edilen bu inanç, yaklaşmakta olan binyılın yeni, adil ve eşitlikçi bir toplum düzeni getireceği şeklindeki inanç ve beklentileri ifade etmektedir. Dünyanın sonuna ilişkin savaş, çatışma, ölüm gibi şiddet içeren bu tür beklentiler, bazı dinî grupların şiddeti meşrulaştırmasına dayanak oluşturmaktadır (Kirman, 2004, s. 324). Nitekim Lorne Dawson da binyılcı-apokaliptik inançların YDH'leri içine alan toplu dinî şiddet olaylarının her birinde, gerek kendilerini öldüren gerekse başkaları tarafından öldürülen insanların eylemlerini yapılandırma çok önemli bir rol oynadığını ifade etmektedir (2006, s. 146).

Apokaliptik inanca sahip hareketler, mevcut düzenin yozlaştığını ve bu yozlaşmış düzenin çok yakın zamanda sona ereceğini düşünmektedirler. Aslında mevcut düzeni tamamen tersine çevirecek bir gelecek düzen beklentisi içerisindeyim. Öyle ki mevcut düzenin sona ermesi bir başlangıç olacak ve kendileri gibi inanmayan herkes yok edilecektir. Bir anlamda dünyanın son günlerinde şiddet ikliminin egemen olacağına hatta şiddet ve zulmün yeni düzenin öncüsü olarak gördükleri kendi gruplarına karşı yöneltilbileceğine dair bir beklenti içerisindeyim. Ancak dünyayı miras almak ya da en azından hakikati yaşatmaya devam edebilmek için hayatta kalmaları gerektiğine, bunun için de kendi kutsal bölgelerini savunmak zorunda olduklarına inanmaktadırlar. Bu düşünceden hareketle, bu tür hareketler zaman zaman silah depolama ve bu silahların kullanımına yönelik eğitim alma yoluna gidebilmektedirler (Robbins ve Hall, 2007, s. 251). Dahası, gruba yönelik tehditlerin dünyanın sonu ile ilgili senaryolarla ilişkilendirilmesinin bir sonucu olarak düşmanlar şeytanlaştırılabilmekte; Şeytan'ın, Deccal'in ve diğer karanlık güçlerin temsilcisi olarak görülebilmektedir. Bu anlayış göz önünde bulundurulduğunda, YDH'lerin gerçekleştirmiş oldukları şiddet eylemlerinin arka planında Şeytan'ın kölelerine ancak şiddetle karşı konulabileceği düşüncesinin de önemli bir rol oynadığı görülebilmektedir (Robbins, 2004, s. 62). Örneğin, Waco'daki Branch Davidian olayında da bu anlayışa rastlanılabilmektedir. ATF ve FBI yetkililerinin Davidianlara ait Mount Carmel yerleşkesine düzenlemiş oldukları baskın, Davidianlar açısından sıradan bir askerî baskın değildi. Davidianlar'a göre, "Deccal ve onun köleleri ATF ve FBI kılığında bürünerek kapiya dayanmıştı (Dawson, 2006, s. 149). Kuşatmanın

son aşamasında ise, ATF ve FBI yetkilileri tanklar ve ağır silahlarla Mount Carmel'in duvarlarını yıkmaya ve yerleşim yerlerine göz yaşartıcı gaz sıkmaya başlamıştı. Bu esnada çıkan bir yangınla birlikte Mount Carmel'de büyük patlamalar meydana gelmiş ve bu patlamada David Koresh de dâhil 80'den fazla grup üyesi ölmüştü. Bu ve benzeri örnekler aynı zamanda tehdit olarak algılanan ve kâfir, şeytan ya da şeytanın köleleri olarak nitelendirilenlerle mücadele etmenin, grup içi birleştirici ve bütünleştirici bir işlev gördüğünü de ortaya koymaktadır (Aydınalp, 2012, s. 777).

Karizmatik Liderlik

YDH'lerin şiddet potansiyelini etkileyen en önemli faktörlerden birisi karizmatik liderlik/otoritedir. Nitekim, YDH'lerin büyük çoğunluğunun karizmatik ve otoriter bir lidere sahip olduğu görülmektedir. Yeni bir dinî mesaj aracılığıyla harekete geçirilen kitleler tarafından dinî karizma atfedilen şahıslar yani hareketin liderleri, bu yolla dinî otorite kullanma yoluna gitmektedir (Akyüz ve Çapçuoğlu, 2012, s. 517). Karizmatik liderler grup içerisindeki bu otoritelerini devam ettirebilmek için ise üyelerinden kendilerine tam bir teslimiyetle bağlanmalarını, hareket ya da hareketin ilke ve politikalarını sorgulamamalarını ve harekete yönelik asla herhangi bir şüphe ve tereddüte düşmemelerini beklemektedir (Kirman, 2010, s. 67). Bununla birlikte Dawson karizmatik liderlerin, liderliğin ve hareketin geçici olmasına neden olabilen grup içi yönetimle ilgili çeşitli problemlerle karşı kaşıya kaldığını dile getirmektedir. Liderler genellikle aynı zamanda hareketin başkanları da oldukları için yönetimle ilgili her türlü problemle karşılaşmakta, üstelik hareketin başarısı ya da başarısızlığı onların karizmatik statülerini etkileyebilmektedir (Dawson, 2002). Bu bağlamda Roy Wallis, karizmatik liderliğin esasında riskli bir statü olduğunu ifade etmektedir. Wallis bu riskin ise karizmatik liderlerin otorite iddialarının büyük ölçüde sadece öznel faktörlere dayandırılmasından kaynaklandığını düşünmektedir (1993, s. 176).

Lorne Dawson, grup içerisinde istikrarın sağlanabilmesi ve şiddetin ortaya çıkmasının önüne geçilebilmesi için dinî hareketlere üye olanların psikolojik açıdan kendilerini liderleriyle özdeşleştirmelerinin etkilerinin azaltılması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, benlik ideallerini liderlerinin imajı ile özdeşleştiren takipçiler, liderlerine yapılmış her türlü saldırıyı kendilerine yapılmış gibi algılayabilir. Bu şartlar altında, karizmatik liderlerle kurulan psikolojik bağın derinliğin fanatizme neden olmasının yanı sıra muhaliflerin şeytanlaştırılması ve tehditlerin abartılması durumu ortaya çıkar. Bir grubun muhaliflerinin, grup üyeleri tarafından şeytanlaştırılması ise şiddete yol açar. Hatta bazen şiddetin yönü grup içerisinde aykırı fikirlere sahip olanlara dahi yönlendirilebilir (Dawson, 2002, s. 88-90).

Hareketlerin zamanla büyümesi ve gelişmesi, grupların heterojenliğini arttırdığı için liderlerin takipçileri üzerindeki mutlak kontrollerini sürdürebilmeleri noktasında bir takım problemlerle karşı karşıya kalmalarına neden olabilmektedir. Böyle durumlarda karizmatik liderler, otoritelerini korumak için bir takım stratejiler geliştirmektedirler (Dawson, 2002, s. 91). Liderler hareketleri üzerindeki karizmatik ve idari otoritelerini koruma noktasında hareketlerinin radikalleşmesinde de etkili olan çeşitli taktikler kullanabilmektedirler. Liderlerin otorite problemleri karşısında yaygın olarak gösterdikleri bilinen tepkiler arasında karizmatik meşruiyeti ve liderlik iddialarını destekleyen mucizeler ya da yeni vahiyler bulunmaktadır. Ayrıca liderlerin karizma kaybını engellemek için çekirdek kadro olarak nitelendirilebilecek bir avuç üye dışındaki üyelerin tamamıyla irtibatını kesmesi, hareket içerisindeki dayanışmayı arttırmak için apokaliptik vb. bir takım beklentilerin oluşturulması, liderlerin otoritesine karşı çıkma ihtimallerinin ortadan kaldırılması için potansiyel rakiplerin tasfiye

edilmesi, liderin otoritesine teslimiyeti ölçen sadakat testlerinin başlaması da bu tepkiler arasındadır (Bromley, 2011, s. 24). Bu ve benzeri uygulamaların tamamı gittikçe artan bir şekilde otoriter ve mutlakiyetçi bir yönetimin oluşmasında, buna paralel olarak YDH'lerin radikalleşmesinde etkili olmaktadır.

Liderlik otoritesi aşırı derecede merkezileştirildiği için karizmatik liderlerin yetkileri, grup düzeyinde şiddet olasılığının artmasında ve şiddetin meydana gelmesinde temel teşkil edebilir. Kaldı ki mevcut örneklerde de karizmatik liderlerin şiddete izin verdiğini görebilmek mümkündür. Liderler bunu bazen doğrudan şiddeti başlatmaya yönelik emirler vermek suretiyle bazen de apokaliptik-binyılcı ideolojiler oluşturarak şiddet artışı sürecine rehberlik etmek suretiyle gerçekleştirmişlerdir. Bu durum esasında karizmatik liderliğin şiddetle ilişkisi bakımından apokaliptik-binyılcı düşünceden tamamen bağımsız olmadığını göstermektedir. Netice itibarıyla, şiddetle anılan YDH'lerin karizmatik liderlerinin zaman zaman az ya da çok şiddete yatkın bir ideoloji oluşturarak üyelerin bu ideoloji etrafında birleşmeleri için çaba sarf ettikleri söylenilebilir (Bromley, 2011, s. 24-25).

Karizmatik liderler zaman zaman üyeleri üzerindeki etki, güç ve otoritelerini denemek isteyebilirler. Bu kapsamda karizmatik liderler taraftarlarından kendilerini feda etmelerini talep edebilirler. Bu fedakârlık taleplerinin en uç noktası Jonestown'da bağlılıklarını test etmek için taraftarlarına intihar provaları yaptıran Jim Jones tarafından kullanılmıştır. Zira hareket üyeleri tükettikleri zehrin gerçek olup olmadığı hususunda genellikle bihaber kalmaktaydılar. David Koresh de taraftarlarına karşı benzer bir sadakat testi uygulamıştır. Koresh 1986 yılının başlarında Mount Carmel yerleşkesindeki tüm kadınlar üzerinde cinsel hak sahibi olduğunu iddia etmişti. Böylece, daha ziyade Branch Davidian erkeklerinin liderlerine olan sadakatleri test edilmişti (Rochford, 2007, s. 166-167). Bu örnekler karizmatik liderlerin, takipçilerini önlerine bir takım idealler koymak suretiyle dilediği şekilde yönlendirebileceğini açıkça ortaya koymaktadır (Hoffer, 2011, s. 75-76). Dolayısıyla, herhangi bir dinî oluşumun hırslı bir karizmatik liderin ellerinde rahatlıkla dehşet saçan bir şiddet mekanizmasına dönüşmesi mümkündür.

Sonuç

Tarihin her döneminde, gerek farklı dinlere mensup insanlar arasında gerek aynı dinin içerisinde farklı yorumları benimseyen insanlar arasında zaman zaman katliam derecesine varan şiddet eylemlerine rastlanmaktadır. Burada belirtmek isteriz ki, şiddeti temel alan bazı marjinal kültürler haricinde hemen hemen her inanç sisteminin iyiyi yaşatma, barışı tesis etme idealiyle yola çıktığı kanaatini taşımaktayız. Bununla birlikte, insanları birleştirme ve barış için güç kaynağı olma potansiyeline sahip olan inanç sistemleri, "biz ve onlar" ayrımı oluşturmak suretiyle gerek grup içi gerekse grup dışı anlaşmazlık ve çatışmaların da esin kaynağı olabilmektedir. Zira pek çok inanç sistemi, gerek mevcut dinî metinlerini seçici bir bakış açısıyla okumak gerekse içerisinde buldukları şartlar bağlamında yeni dinsel doktrinler oluşturmak suretiyle şiddeti meşru ve gerekli bir eylem hâline getirebilmektedir. Üstelik belirli ideolojiler oluşturarak yola çıkan dinî grupların ideallerini gerçekleştirecek bireyler bulmaları ve onları emellerine alet etmeleri çok da zor değildir.

Dinî duyguların yeni ifade biçimleri olan YDH'ler de zaman zaman şiddeti teşvik eden, körükleyen ve meşrulaştıran yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat tam bu noktada YDH'leri şiddet üretim merkezleri ya da şiddetin temsilcileri olarak görmek konusunda ihtiyatlı olmak gerektiğinin de altını çizmek istiyoruz. Çünkü bazı YDH'lerin hiçbir şiddet eylemi

gerçekleştirmemiş olmalarına rağmen sadece mevcut geleneksel dinlere muhalif olmalarından dolayı sapkın ve tehlikeli kabul edilerek şiddetle özdeşleştirilmeleri hiç de uzak bir ihtimal değildir. Ayrıca hareketlerden ayrılan eski üyelerin ya da hâlihazırda böyle gruplar içerisinde yakını bulunan kişilerin söz konusu hareketleri karalamak için uydurduğu şiddet hikâyeleri de YDH'lerin şiddetle anılmasına neden olabilmektedir. Tabi bunları dile getirirken kesinlikle YDH'lerin bir bütün olarak şiddetten uzak olduğunu iddia etmiyoruz. Zira yukarıda bahsi geçen hareketlerin gerçekleştirmiş olduğu şiddet eylemleri, YDH'lerle ilgili olarak ileri sürülen istismar, silah kaçakçılığı, çocuk kaçırma ve tecavüz, intihara ve ölüme teşvik etme şeklindeki iddiaları haklı çıkaran bir nitelik taşımaktadır. Bu örnekler ayrıca, bazı YDH'lerin şiddete bulaşabildiğini ve üyelerini ölmek ya da öldürmek hedefine odaklayan YDH'lerin nasıl tehlikeli bir yapıya dönüşebildiğini açıkça göstermektedir.

Bir şekilde şiddete bulaşmış olan YDH'ler belirgin bazı özelliklere sahiptir. Bu özellikler arasında ise karizmatik liderlik en etkili faktör olarak ön plana çıkmaktadır. YDH'ler büyük ölçüde kendi doktrin ve ideolojilerini oluşturan karizmatik liderlerin ellerinde şekillenmekte ve şiddete hazır hâle getirilebilmektedir. Belirli ideallerle yola çıkan ve hareket üzerinde mutlak egemenlik sağlayabilen bir karizmatik lider, üyelerine şiddet eylemleri de dâhil çeşitli işler yaptırabilmekte ve öncüsü olduğu hareketin güç, etki ve egemenlik alanını arttırabilmek adına şiddeti meşrulaştırabilmektedir. Bir başka ifadeyle üyelerini "ölmek" ya da "öldürmek" idealine odaklayan YDH'lerin şiddete başvurup başvurmayacağını büyük ölçüde karizmatik liderler belirlemektedir.

Şu noktaya da dikkat çekmek isteriz ki, içinde yaşadığımız çağda da şiddete başvuran YDH'lerle karşılaşmak ya da YDH'leri şiddete sevk eden faktörlerden bazılarının günümüzdeki muhtelif dinî grupların da şiddete başvurmasında etkili olduğunu görmek mümkündür. Zira günümüzde de tehlikeli amaçlarla yola çıkan muhtelif dinî gruplar bulunmakta ve bu gruplar da tıpkı YDH'lerde olduğu gibi işsiz, parasız, sosyal güvenceden ve destekten, ilgi ve sevgiden yoksun, manevi bir boşlukta bulunan çok sayıda insanı kendilerine çekebilmektedir. Daha sonra ise söz konusu gruplara katılan bireylere kutsal uğruna savaşmak ve ölmek ideali aşılabilir. Bu nedenledir ki, tarihte olduğu gibi günümüzde de çeşitli grupların hırslı karizmatik liderlerin ellerinde ölüm saçan birer silaha dönüşebilme ihtimalinin bulunduğu hiçbir zaman göz ardı edilmemelidir.

Son olarak, insanın yapısal özellikleri ve insanlığın tarihsel serüveni göz önünde bulundurulduğunda şiddetin tamamen ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığı söylenilebilir. Bununla birlikte şiddeti azaltmak için belirli tedbirler almak mümkündür. Bu bağlamda YDH'lerin ya da tehlikeli ideolojilerle yola çıkan dinî grupların gerçekleştirebileceği şiddet eylemlerini en aza indirebilmek için bireylerden resmî kurumlara kadar toplumun birçok kesiminin sorumluluk üstlenmesi gerekir. Bu noktada en büyük yükümlülük ise hiç şüphesiz ki devletlere düşmektedir. Devletler tehlikeli amaçlar güden YDH'lerin insanları istismar etmesini ve şiddete yönlendirmesini engelleyecek çalışmalar gerçekleştirmelidir. Gerekli anayasal düzenlemeler yapmak ve denetim mekanizmalarını etkin bir şekilde kullanmanın yanı sıra YDH'lerin zararlı etkilerine karşı kamuoyunda farkındalık oluşturacak şekilde eğitim kurumlarından yararlanmak, devletlerin bu hususta gerçekleştirebilecekleri faaliyetlerin başında yer almaktadır. Bununla birlikte devletler, şiddeti engelleme adına gerçekleştirilen çalışmaların meşru düşünce ve inanç hareketlerinin kendilerini ifade etme özgürlüklerine zarar verecek nitelikler kazanmasına yönelik önlemler almayı da ihmal etmemelidir.

Dying and/or Killing for the Faith: New Religious Movements and Violence

Emine Battal*

Introduction

The term *New Religious Movement* (NRM), first coined by Harold W. Turner (Chryssidess & Wilkins, 2006, p. 3), is generally used for most of the new religious organisations that have emerged since the 1950s (Barker, 1989, p. 9) and have been categorized “new religions”, “sect”, “cult”, “new age movements”, “destructive organization”, and so on (Kirman, 2014, p. 14). Furthermore those that are considered violent are often referred to as “deadly cults” by Robert L. Snow (2003).

The emergence of NRMs and the many issues associated them have been studied (see for literature overview by Süleyman Turan, 2014, pp. 335–410). Given that some of these movements come to the fore by spectacular acts of violence, the relationship between them and violence has become the major topic of conversation (Galanter, 1999; Wessinger, 2000; Robbins & Hall, 2007; Al-Rasheed & Shterin, 2009; Lewis, 2011).

The different views on this relationship are generally classified under two main categories: “Propensity to violence of NRMs is exaggerated” and “NRMs are prone to violence”. Some scholars, among them Gordon Melton and David Bromley (Melton & Bromley, 2002, pp. 42–56) and Eileen Barker (Barker, 1989, p. 10), adopt the first one, whereas public opinion seems to generally accept the second one (Richardson, 2011, p. 31). As a result, NRMs often confront long-term and large-scale opposition. The fact that some of them have engaged in actual violence has only further strengthened this opposition (Kirman, 2010, pp. 268–269; Baloğlu, 2014, pp. 285–297; Sancar, 2014, pp. 321–333).

These violence acts have prompted scholars to analyse the relationship between NRMs and violence via various approaches that focus on the proportion of internal and external factors in violence acts of NRMs (Galanter, 1999; Hall, Schuyler, & Trinh, 2000; Wallis, 2004). A number of highly publicized violent incidents stand out, among them the 1978 murder-suicides of 918 members of the Peoples Temple (Chidester, 1988; Hall, 1987), the 1993 deaths of 83 people during the standoff at the Branch Davidian compound (Newport, 2006; Wright, 1995), the 1994–1995 murder-suicides of the Order of Solar Temple members (Lewis, 2005),

* Res. Assist., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of History of Religions.
Correspondence: emine.battal@erdogan.edu.tr. Address: Recep Tayyip Erdogan Universitesi, İlahiyat Fakültesi, Merkez, Rize, Turkey.

the 1997 collective suicides of 39 members of Heaven's Gate (Zeller, 2011; Köse, 2011, pp. 74–80) and Aum Shinrikyo's 1995 sarin gas attack on a Tokyo subway (Lifton, 1999; Reader, 2000) that killed 12 people and injured over 5,000 others.

Other large-scale acts of NRM violence have been studied by Jenkins (2000), Chang (2004), Mayer (2011), and Crovetto (2011) But these five movements attracted such massive public attention, due to the very nature of their acts, that Western scholars have designated them the "big five".

Prominent Episodes of New Religious Movements Violence

Jim Jones, who founded The Peoples Temple during the 1950s in Indiana, relocated to Guyana in 1967, and, along with several hundred followers, established Jonestown. Due to growing public concern about what was happening there, Representative Leo Ryan (D-CA) was eventually persuaded to visit. Along with a delegation of journalists, he arrived, investigated, and, shortly after leaving the settlement, was murdered. After this, community members distributed a poisoned fruit-flavoured punch that caused the deaths of 918 people, including Jones (Chyrssides, 2001b, p. 253; Hallsell, 2002, pp. 20–21; Saliba, 2007, pp. 77–78; Köse, 2011, pp. 59–61).

David Koresh, leader of the Branch Davidians, and his followers amassed a stockpile of weapons at their Mount Carmel compound near Waco, Texas. In February 1993, agents of the U.S. Bureau of Alcohol, Tobacco, and Firearms raided the compound to search for weapons; four agents and six members died. The death of federal agents caused the FBI's Hostage Rescue Team to take charge. After besieging the compound and negotiating with Koresh for 51 days, the team attacked. In the ensuing fire, nearly 80 members died, including Koresh (Lewis, 2004, pp. 78–80; Wallis, 2004, p. 80; Wessinger, 2006, p. 172).

The Order of Solar Temple, led by Joseph Di Mambro and Luc Jouret, engaged in murder and collective suicide in 1994, 1995, and 1997. In some instances believers committed suicide months after the leaders had died. The Solar Temple members claimed to be undertaking a "transit" to the star Sirius and to eternal life (Aldridge, 2000, p. 177; Chyrssides, 2006, pp. 119–120; Introvigne and Mayer, 2002, pp. 173–174).

Aum Shinrikyo, a Japanese "doomsday cult" founded by Shoko Asahara in 1984, is especially notorious in this regard. In 1995, some of its members introduced sarin, a colorless and odorless liquid, into Tokyo subway. As a result, 13 people died and over 1,000 were wounded (Reader, 2004).

Heaven's Gate, a UFO cult founded in the early 1970s, was led by Bonnie Nettles (d. 1985) and Marshall Applewhite (d. 1997). In 1997, 39 members poisoned themselves in a San Diego suburb because the long-awaited spacecraft, believed to be following the comet, had arrived to transport them to a heavenly kingdom (Aldridge, 2000, pp. 178–179; Chyrssides, 2001a, pp. 67–75).

The Factors That Lead to New Religious Movements Violence

Several factors led to these violent incidents, among them apocalyptic beliefs, charismatic leadership, dualism, and external tensions (Robbins & Hall, 2007, pp. 250–254). In general,

such factors are classified as exogenous or endogenous. Exogenous factors relate to the hostility, stigmatization, and persecution of outsider groups, whereas endogenous factors are related to such internal features as beliefs, rituals, leadership, and organization (Bromley, 2011; Robbins & Anthony, 1995; Robbins & Hall, 2007). The significance of their contributions to violence may vary from one event to another (Robbins & Anthony, 1995, pp. 237–238). As a result, there are different approaches to determining the impact of both sets of factors on acts of violence (Bromley, 2011). I will talk about two main factors: apocalyptic belief and charismatic leadership.

Apocalyptic Belief

Millenarian-apocalyptic beliefs are a core characteristic of such violence (Hall & Schuyler, 1998; Robbins, 2004, p. 61; Robbins & Anthony, 1995, p. 239). Expectations of the world's imminent end through war, conflict, and death can justify such incidents (Kirman, 2004, p. 146). Also, according to Lorne Dawson, these beliefs play an important role in leading NRMs toward violence (2006, p. 146).

Additionally, sometimes those NRMs that have decided to resort to violence stockpile weapons and learn how to use them (Robbins & Hall, 2007, p. 251). If they associate the perceived threat with scenarios about the end of the world, they can demonize their enemies as representatives of Satan and other dark forces. The ensuing so-called struggle against the slaves of Satan becomes part of the group's justification for violence. For example, the Branch Davidians viewed the ATF and FBI agents that surrounded their Mount Carmel compound as slaves of the Antichrist (Dawson, 2006, p. 149). This and other examples also show that struggling against these self-proclaimed heretics, demons, and slaves of Satan can unite and integrate the group (Aydinalp, 2012, p. 777).

Charismatic Leadership

Another core characteristic is charismatic leadership. When people begin to attribute religious charisma to an individual, he/she might project himself/herself as a religious leader and then impose a supposedly religious authority (Akyüz & Çapçioğlu, 2012, p. 517). Although such leaders demand absolute devotion in order to maintain their authority (Kirman, 2010, p. 67), they can encounter various problems when it comes to managing their followers. Furthermore, the movement's success or failure can influence the leader's stature (Dawson, 2002, p. 80-101). In this context, Roy Wallis states that charismatic leadership is a very risky proposition (1993, p. 176).

To ensure the group's stability and prevent an outbreak of violence, the members' self-identification with the leader must be minimised. If this is not done, this bond can give rise to fanaticism and the demonization of the group's perceived opponents, both of which, but especially the latter, can lead to internal and/or external violence (Dawson, 2002, pp. 88–90).

Charismatic leaders do develop some strategies to preserve their authority (Dawson, 2002, p. 91). For example, when confronted by problems with the authorities, they may create some expectations by means of apocalyptic beliefs to increase the group's solidarity, undermine any potential resistance to their authority by eliminating potential rivals, or inaugurate loyalty tests (Bromley, 2011, p. 24). Such undertakings, however, can lead to the emergence of internal violence. In fact, some leaders consciously seek to engender violence

by giving orders to start it or devising millenarian-apocalyptic ideologies. In other words, apocalyptic-millenarian beliefs and charismatic leadership are closely related (Bromley, 2011, pp. 24–25).

Charismatic leaders who wish to gauge the strength of their power, influence, and authority sometimes demand their followers to sacrifice themselves. The most extreme example of this is Jonestown, for Jones' followers actually rehearsed their eventual mass suicide. Koresh used a similar loyalty test, in addition to claiming sexual rights over all female members (Rochford, 2007, pp. 166–167). These examples show that charismatic leaders can steer their followers as they wish (Hoffer, 2011, pp. 75-76).

Conclusion

Every period of history has witnessed violence among people of different faiths. In this article, I contend that all belief systems, except for marginal cults, started out with the intention to establish peace. But belief systems, even those that have the potential to unite people and be a force for peace and good, can also be the source of a group's internal and external disagreements. Given this reality, many belief systems can gradually reach the conclusion that violence is a necessary and legal act. Additionally, they can easily find individual members who will carry out the envisaged violent act.

Sometimes NRMs, defined above as new forms of expression of religious feelings, encourage and justify violence. Even some of those NRMs that started out as peaceful movements can one day come to the public's attention through an extremely violent act. Such examples also reveal that some NRMs gradually embrace violence and focus their attention on dying or killing.

Harmful religious groups, of which there are many at the present time, are similar to NRMs in that they can also attract large numbers of unemployed, poor, disenfranchised, ignored, and unloved people. These new members are then indoctrinated until they share the group's ideals of fighting and dying for a sacred cause. In other words, contemporary charismatic leaders can turn religious groups into deadly weapons.

Kaynakça/ References

- Akyüz, N. ve Çapçioğlu, İ. (2012). Dini gruplar sosyolojisi ve yeni dini hareketler. N. Akyüz ve İ. Çapçioğlu (Ed.), *Din sosyolojisi el kitabı* içinde (s. 507-538). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Aldridge, A. (2000). *Religion in the contemporary world: A sociological introduction*. Cambridge: Policy Press.
- Al-Rasheed, M. ve Shterin, M. (2009). *Dying for faith: Religiously motivated violence in contemporary world*. London: I. B. Tauris.
- Aydinalp, H. (2012). Sosyal Çatışmalar Sürecinde Din. N. Akyüz ve İ. Çapçioğlu (Ed.), *Din sosyolojisi el kitabı* içinde (s. 765-789). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Baloğlu, B. (2014). Yeni dini hareketler ve şiddet: Şiddetin yeni adresi yeni dini hareketler mi? S. Turan ve F. Sançar (Ed.), *Yeni dini hareketler: Tarihsel, teorik ve pratik boyutlarıyla* içinde (s. 285-297). İstanbul: Açılım Kitap.
- Barker, E. (1989). *New religious movements: A practical introduction*. London: HMSO.
- Bromley, D. G. (2011). Deciphering the NRM-violence connection. J. R. Lewis (Ed.), *Violence and new religious movements* içinde (s. 15-29). Oxford: Oxford University Press.

- Chang, H. (2004). *Falun gong: The end of days*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Chidester, D. (1988). *Salvation and suicide: An interpretation of Jim Jones, the peoples temple, and jonestown*. Bloomington: Indiana University Press.
- Chryssides, G. D. (2001a). *Exploring new religions*. London: Continuum.
- Chryssides, G. D. (2001b). *Historical dictionary of new religious movements*. Lanham, Maryland and London: The Scarecrow Press.
- Chryssides, G. D. (2006). Sources of doctrine in the solar temple. J. R. Lewis (Ed.), *The order of the solar temple: The temple of death* içinde (s. 117-131). London,: Ashgate.
- Chryssides, G. D ve Wilkins, M. (2006). *Reader in new religious movements: Readings in the Study of new religious movements*. London and New York: Continuum.
- Crovetto, H. (2011). Ananda Marga, PROUT, and the use of force. J. R. Lewis (Ed.), *Violence and new religious movements* içinde (s. 249-276). Oxford: Oxford University Press.
- Dawson, L. L. (2002). Crises of charismatic legitimacy and violent behavior in new religious movements. D. G. Broomley, ve J. G. Melton (Ed.), *Cults, religion and violence* içinde (s. 80-101). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Dawson, L. L. (2006). *Comprehending cults: The sociology of new religious movements*. Oxford: Oxford University Press.
- Galanter, M. (1999). *Cults: Faith, healing and coercion*. Oxford: Oxford University Press.
- Hall, J. R. (1987). *Gone from the promised land: Jonestown in American culture*. New Brunswick, N.J.: Transaction.
- Hall, J. R. ve Schuyler, P. (1998). Apostasy, apocalypse and religious violence. D. G. Bromley (Ed.), *The politics of religious apostasy* içinde (s. 141-170). Westport, CT: Praeger.
- Hall, J. R., Schuyler, P. ve Trinh, S. (2000). *Apocalypse observed: Religious movements, the social order, and violence in North America, Europe, and Japan*. New York: Routledge.
- Hallsell, G. (2002). *Tanrıyı kıyamete zorlamak*. (M. Acar ve H. Özmen, Çev.) Ankara: Kim Yayınları.
- Hoffer, E. (2011). *Kesin inançlılar*. (E. Günür, Çev.) İstanbul: Plato Yayınları.
- Introvigne, M. ve Mayer, J. F. (2004). Occult masters and the temple of doom: The fiery end of the solar temple. D. G. Broomley ve J. G. Melton (Ed.), *Cults, religion and violence* içinde (s. 170-188). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Jenkins, P. (2000). *Mystics and Messiahs: Cults and new religions in American history*. New York: Oxford University Press.
- Kirman, M. A. (2004). Küresel bir sorun olarak din ve şiddet. *Dini araştırmalar*, VII(20), 315-332.
- Kirman, M. A. (2010). *Yeni dini hareketler sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Kirman, M. A. (2014). Yeni dini hareketler: Tanım ve kapsam. S. Turan ve F. Sancar (Ed.), *Yeni dini hareketler: Tarihsel, teorik ve pratik boyutlarıyla* içinde (s. 13-26). İstanbul: Açılım Kitap.
- Köse, A. (2011). *Milenyum tarikatları: Batı'da yeni dini akımlar*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Lewis, J. R. (2004). The Branch Davidians. C. Partridge (Ed.), *New religions* içinde (s. 78-80). New York, NY: Oxford University Press.
- Lewis, J. R. (2005). The solar temple "transits": Beyond the millennialist hypothesis. J. R. Lewis ve J. A. Petersen (Ed.), *Controversial new religions* içinde (s. 295-317). New York: Oxford University Press.
- Lewis, J. R. (2011). *Violence and new religious movements*. Oxford: Oxford University Press.
- Lifton, R. (1999). *Destroying the world to save it: Aum shinrikyo, apocalypticism, and the new global terrorism*. New York: Holt.
- Mayer, J. F. (2011). There will follow a new generation and a earth': From apocalyptic hopes to destruction in the movement for the restoration of the ten commandments of God. J. R. Lewis (Ed.), *Violence and new religious movements* içinde (s. 191-214). Oxford: Oxford University Press.

- Melton, J. G. ve Bromley, D. G. (2002). Challenging misconceptions about the new religions-violence connection. D. G. Broomley ve J. G. Melton (Ed.), *Cults, religion and violence* içinde (s. 42-56). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Newport, K. C. G. (2006). *The Branch Davidians of Waco: The history and beliefs of an apocalyptic sect*. New York: Oxford University Press.
- Reader, I. (2000). *Religious violence in contemporary Japan: The case of Aum Shinrikyo*. Richmond, Surrey: Curzon.
- Reader, I. (2004). Dramatic confrontations: Aum Shinrikyo against the world. D. G. Broomley ve J. G. Melton (Ed.), *Cults, religion and violence* içinde (s. 189-208). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Richardson, J. T. (2011). Minority religions and the context of violence: A conflict / interactionist perspective. J. R. Lewis (Ed.), *Violence and new religious movements* içinde (s. 31-62). Oxford: Oxford University Press.
- Robbins, T. (2004). Sources of volatility in religious movements. D. G. Broomley ve J. G. Melton (Ed.), *Cults, religion and violence* içinde (s. 57-79). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Robbins, T. ve Anthony, D. (1995). Sects and violence. S. A. Wright (Ed.), *Armageddon in Waco: Critical perspectives on the Branch Davidian conflict* içinde (s. 236-259). Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Robbins, T. ve Hall, J. R. (2007). New religious movements and violence. D. G. Bromley (Ed.), *Teaching new religious movements* içinde (s. 245-270). Oxford: Oxford University Press.
- Rochford, E. B. (2007). Social building blocks of new religious movements: Organization and leadership. D. G. Bromley (Ed.), *Teaching new religious movements* içinde (s. 159-185). Oxford: Oxford University Press.
- Saliba, J. A. (2004). The peoples temple. C. Partridge (Ed.), *New religions* içinde (s. 77-78). New York, NY: Oxford University Press.
- Sancar, F. (2014). Yeni dinî hareketler ve beyin yıkama olgusu: Kavramsal ve tarihsel bir analiz. S. Turan ve F. Sancar (Ed.), *Yeni dinî hareketler: Tarihsel, teorik ve pratik boyutlarıyla* içinde (s. 321-333). İstanbul: Açılım Kitap.
- Snow, R. L. (2003). *Deadly cults: The crimes of true believers*. Westport: Praeger.
- Turan, S. (2014). Yeni dinî hareketlerle ilgili Türkiye'deki ve Batı'daki literatür üzerine. S. Turan ve F. Sancar (Ed.), *Yeni dinî hareketler: Tarihsel, teorik ve pratik boyutlarıyla* içinde (s. 335- 410). İstanbul: Açılım Kitap.
- Wallis, J. (1993). Charisma and explanation. E. Barker, J. Beckford ve K. Dobbelaire (Ed.), *Secularism, rationalism, and sectarianism* içinde (s. 167-179). Oxford: Clarendon Press.
- Wallis, J. (2004). *Apocalyptic trajectories: Millenarianism and violence in contemporary world*. New York: Peter Lang.
- Wessinger, C. (2000). *How the millennium comes violently: From Jonestown to Heaven's Gate*. New York: Seven Bridges Press.
- Wessinger, C. (2006). New religious movements and violence. E. V. Gallagher ve W. M. Aschcraft (Ed.), *Introduction to new and alternative religions in America* içinde (C. 1, s. 165-205). London, Westport: Greenwood Press.
- Wright, S. A. (1995). *Armageddon in Waco: Critical perspectives on the branch davidian conflict*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zeller, B. E. (2011). The euphemization of violence: The case of Heaven's Gate. J. R. Lewis (Ed.), *Violence and new religious movements* içinde (s. 173-189). Oxford: Oxford University Press.

Toplumsal Derinlik, Sosyal Medya ve Gençlik

Mehmet Emin Babacan*

Öz: Sosyal medya gündelik hayatın her karesinde bir biçimde varlık gösteren, birey ve toplum ilişkilerini her yönüyle değişim ve dönüşüme uğratan bir olgudur. Yapısal formu gereği daha çok bireysel kullanıma olanak tanıyan sosyal medyanın diğer bir yönüyle bireyleri birbirine bağlayan bir ağ örgüsü üzerinden gelişmesi, onu bütünüyle toplumsal kılmaktadır. Bu bakımdan toplumsal yapıyı var eden en önemli dinamiklerden biri olarak gençliğin, sosyal medya ile olan ilişkisinin anlaşılması çabası son derece önem kazanmaktadır. Söz konusu bu çabaya toplumsal yapının farklı birçok unsurunun toplamı olarak tanımlanabilecek 'toplumsal derinlik' kavramı etrafında bir okuma çabası geliştirilmelidir. Toplumsal derinlikten anlaşılması gereken geçmişin insanlık birikimini yok saymayan ama anakronizme de düşmeyen, bugünü anlayan, kavrayan ve irade gösterebilen bir aklın inşa faaliyetidir. Ve bu aklın toplumsal yapının bütün unsurlarına ve bütün hücrelerine işlenebilmesidir. Başka bir ifadeyle sağlıklı bir bedenin uyum ve ahengi için gerekli olan akıl ve iradedir. Bu yönüyle gençliğin sosyal medya kullanımını toplumsal derinlik kavramı etrafında kuramsal olarak ele alan çalışmamız, toplumsal derinliği var eden temel akıl etrafında, gençliğin sosyal medya ile olan ilişkisini anlama ve kavramaya odaklanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Toplumsal Derinlik, Sosyal Medya, Gençlik, Özgürlük, Bireysellik.

Abstract: Social media showing itself in every aspect of daily life and changing and transforming individuals and society relations at all points. Due to the structural form, social media mainly allows individual use; but on the other hand, its development through a network connecting individuals makes it entirely social. In this respect, understanding the relationship between social media and youth, as one of dozens of elements that comprise the social structure and as one of the most important dynamics, is becoming extremely important. Meanwhile, an effort should be developed around the concept of 'social depth' which can be defined as the sum of many different elements of the social structure. What should be understood from social depth is construction of a mind that does not ignore the humanity accumulation of history but not fall into anachronism, seize and apprehend today and show will. And ability to penetrate this mind into all the elements and cells of social structure. In other words, what is necessary for harmony of a healthy body is mind and will. In this aspect, our study, which discusses theoretically social media usage of youth around the concept of social depth, focuses on understanding and apprehending the relationship of youth with social media around fundamental mind creating social depth.

Keywords: Social Depth, Social Media, Youth, Freedom, Individuality.

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü.
E-Posta: meminbabacan@gmail.com Adres: İnönü Üniversitesi Merkez Kampüs, Malatya.

Giriş

Tarih boyunca yaşadıkları çağı doğru okuyabilen, o çağı anlayan/kavrayanlar, aynı zamanda tarihi de doğru bir zeminde okuyabilenler, nihai tahlilde geleceğe dair bir projeksiyon ortaya koyabilmişlerdir. Kendi toplumsal derinliğinin farkında ve kendi potansiyelinin bilincinde olanlar, kendi yaşamlarının öznelere olabilmişlerdir. Bu anlamda birey ve toplum hayatı aralıksız bir biçimde bazı belirlenimler üzerinden kurulmakta ve bunlar üzerinden hayatlarına devam etmektedir. Söz gelimi kavramlar, semboller, ritüeller ve daha birçok anlam haritaları üzerinden birey ve toplum ilişkileri gelişme göstermektedir. Bu bakımdan birey ve toplum yaşamı söz konusu üretim konusunda boşluk kaldırmayacağı gibi, söz konusu belirlenim ve üretimin kaynağının ne olduğu son derece önem kazanmaktadır. Zira belirleyebilen, içerik üretebilen veya özne olabilen kendi hayatını kurabildiği kadar, bugünü ve yarını da belirleyen olabilecektir. Bu bağlamda söz konusu belirlenim ve içerik üretiminin toplumsal derinlikten beslenen ve toplumsal derinliği besleyen bir karaktere sahip olması, hayatın öznesine ilişkin önemli ipuçlarına işaret etmektedir. Zira toplumsal derinlik, kadim insanlık birikimini yok saymayan fakat anakronizme de düşmeyen; bugünü anlayan, kavrayan ve irade gösterebilen bir aklın inşa faaliyetidir. Ve bu aklın toplumsal yapının bütün unsurlarına ve bütün hücrelerine işlenebilmesi sürecidir.

İnsanlık tarihinin son birkaç asırlık sürecinde Aydınlanma düşüncesi ve sonrasında hemen her şeyiyle kurumsallaşan modernitenin birey ve toplum hayatına değen, değiştiren ve belirleyen rolü etkili olmaktadır. Bu anlamda klasik sosyal teori, büyük oranda Aydınlanma düşüncesinin bir ürünü ve çıktısıydı, bununla birlikte Aydınlanma ise geleneğin reddi üzerine kuruluydu. Gelenek, çoğu aydınlanma düşünürüne göre mistikleştirici bir kaynak, aklın düşmanı ve insani ilerlemeye bir engel olarak nitelendi (Thompson, 2008, s. 276). Aydınlanma düşüncesinin kendini merkeze alan bu tavrı, o güne kadar birey ve toplum hayatı bağlamında bütün içerik üreticilerin ve belirlenimlerin bir bakıma devre dışı bırakılması anlamına gelmektedir. Özellikle toplumsal derinliğin birey ve toplum yaşamındaki belirleyici rolü geriletilerek, toplumsal derinlik Aydınlanmanın temel paradigması tarafından meşruiyet krizine uğratılmaktaydı.

Söz konusu Aydınlanma etkisi dünyanın hemen her yerinde belirleyici olduğu kadar, özellikle yaşadığımız coğrafyada toplumsal derinliği önemli ölçüde gerileterek, her türlü belirlenim ve üretimde etkisini daha yoğun hissettirmektedir. Yirminci yüzyılda toplumsal derinliğin zaafa uğratılması daha çok klasik yöntemlerle gerçekleşen üretim ve belirlenimlerle sağlanırken, günümüzde daha sofistike araçlarla sağlanmaktadır. Geçen yüzyılda toplumsal derinliğin makro üretim ve belirlenimlerle azaltılmasına karşılık, günümüzde mikro ölçekte üretimlerle bedenlenişine şahitlik etmekteyiz. Başka bir ifadeyle geçen yüzyılda sosyal, siyasal veya iktisadi bakımdan makro ölçekte toplumsal derinliğin nasıl bir dönüşüm geçirdiğine şahitlik ederken; günümüzde mikro ölçekte, sosyal medya örneğinde olduğu gibi birey düzeyinde pratikler üzerinden bu sürecin nasıl işlediğine tanıklık etmekteyiz. Günümüzde daha çok birey pratikleri üzerinden varlık gösteren bu sürece ilişkin paradoks ise, bu sürecin rasyonallitesi ve özgürlüğüne en çok atıfta bulunulan modern birey eliyle gerçekleştiriliyor olmasıdır.

Zira yukarıda kısaca değinilen Aydınlanma düşüncesinin temel bakışı, insanlığı verili, karanlık ve batıl düşüncelerin egemenliğinden kurtararak; aklın aydınlığı etrafında rasyonel ve özgür bir birey ve toplum yaşamı oluşturmaktır. Bu bağlamda dine ve geleneğe ilişkin bütün hakikati,

bilgiyi ve belirlenimi tarih ve toplum dışına iterek, birey ve toplum hayatının akıl merkezli bir dünyanın yegâne öznesi olacağı vaadini taşımaktaydı. (Horkheimer ve Adorno, 1995, s. 19).

Özetle Aydınlanma ile birlikte hayatın bütün alanlarında aklın önünde engel olan bütün her şey kaldırılarak, akıl merkezli bir hayat biçimi öncelendi. Aydınlanma düşüncesinin temel inşa zemini olarak akıl, modern ve post modern dönemin de temel belirleyeni/öznesi olarak varlığını devam ettirmektedir. Bütün bu süreçlerde aklın önemine ve vazgeçilmezliğine yapılan vurgu, aynı zamanda aklın sonsuz özgürlüğünün de temel motto haline gelmesini sağlamaktadır.

Günümüzde sosyal medya araçları ve kullanım pratiklerine ilişkin temel yaklaşım biçimi de aynı şekilde öznenin sonsuz özgürlüğü etrafında gelişmektedir. Sosyal medyanın handiyse hiç sorgulanmadan özgürlüğü, doğruluğu ve haklılığının yapısal özelliğinden kaynaklanan gerçeklikler olarak kabul edilmesi, söz konusu anlayışı beslemektedir. Bu anlayış aynı zamanda sosyal medya kullanıcılarının kullanım pratiklerine de meşruiyet kazandırmakta, kullanıcıların önündeki bütün engelleri kaldıran bir kaldıraç olarak işlev görmektedir. Bu yönüyle mahalle baskısını, aile otoritesini ve her türlü toplumsal iktidar biçimini temellerinden sarsan bir etkiye sahip olduğu kabul edilmektedir. Başka bir ifadeyle Aydınlanma aklının, geleneksel yaşama ilişkin ne varsa hemen her şeyi meşruiyet krizine uğratarak, yeni bir akıl inşa etme çabasına benzemektedir. Bu bakımdan modern zamana ait birey ve toplumu sarmalayan ne varsa, tamamının günümüzde sosyal medya araçlarıyla arınacağı; bununla birlikte birey ve toplum hayatının açık, şeffaf ve demokratik bir olgunluğa erişeceği gibi bir algı dolaşıma sokulmaktadır (Kim, Hsu ve Zúñiga, 2013).

Özetle son iki yüz yıllık tarihimizin sosyal, siyasal ve bilimsel en önemli konularından biri hiç kuşkusuz bu belirlenim ve içerik üretimine karşı, nasıl bir tavır ve duruş geliştirilebileceği olmuştur. Veya toplumsal derinliği azaltan, eksilten bir dalga olarak belirlenim ve üretime karşı, toplumsal derinliğin hafızasını beslemenin ve inşa etmenin imkânları etrafında gelişme göstermesi olmuştur. Bu bakımdan günümüzde de daha çok birey pratikleri üzerinden benzer biçimde toplumsal derinliği azaltan bir etkiye sahip sosyal medya bağlamında bir sorgulamanın yapılması gerekmektedir. Bu yönüyle çalışmamız, sosyal medyanın temel bazı karakteristik özelliklerine ilişkin 'özgürlük ve sınırsızlık', 'demokrasi kültürünü geliştirme' vb. unsurlar bağlamında dönüşen birey ve toplum ilişkilerinin toplumsal derinlik ile olan boyutları etrafında bir tartışma yürütmektedir.

Sosyal medya araçlarının imkânları üzerinde yükselen ağ toplumu (Castels, 2005) fikri kapitalist ekonominin farklı bir modelini, iletişim ve siyaset arasındaki bağlantının yeniden düşünülmesini ve kültürel hayatımızda gerçekleşen değişimlerin dikkate alınmasını getirmektedir. Bu durumda ağ toplumu, kitle iletişim araçlarına dair hem yeni medyanın yükselişini hem de bilgi-temelli toplumlara geçişi ciddiye alan bir sosyal teori sunma çabasıdır. Yeni enformasyon ve iletişim teknolojileri, yeni bir toplum getirmemekte, ama bunu mümkün kılan araçları sağlamaktadır (Stevenson, 2008, s. 298).

Toplumsal ölçekte sosyal medyayı en çok kullanan kesim olarak gençliğin sosyal medya kullanım ilişkisi ile toplumsal derinliğin dil, kültür, inanç, tarih vb. temel dinamikleriyle olan ilişkisi, sosyal bilimlerin birçok disiplini tarafından anlaşılmalı ve kavranmalıdır. Bu bakımdan sosyal medyanın temel kullanım pratiklerinin gündelik hayatın sıradan bir detayı olarak

değil; dil, kültür, tarih, kimlik vb. temel unsurlar ekseninde son derece girift ilişkiler üzerinden kurulduğunu belirtmek gerekmektedir (Babacan, 2015a).

Zira yukarıda sosyal medya araçları ve gençlere ilişkin betimlenen durum, salt konjonktürel bir süreçle izah edilebilecek bir şey değildir. Toplumsal derinliğin bugünü ve geleceğine ilişkin bir anlama ve kavrama çabasının izdüşümü olarak önem kazanmaktadır. Bu bakımdan çalışmamızda toplumsal derinliğin temel paradigmasına ilişkin zihni bir çabanın ardından, günümüzde gençliğin sosyal medya pratiklerine yüklenen anlamı toplumsal derinlik bağlamında ele alınmaktadır.

Toplumsal Derinlik Kavramı

Birey ve toplumun pratiğine-yaşanmışlığına ilişkin hayatı ve tecrübesini kavramsallaştırmak, tanımlamak ve net bir çerçeve belirlemek son derece zor ve karışık bir süreçtir. Başka bir ifadeyle sosyal bilimlerde fen ve doğa bilimlerinde elde edilen kesin sonuç ve tanımlamalara benzer sonuçlara ulaşmak kolay değildir. Bu bakımdan toplumsal derinlik kavramının sınırları ve çerçevesinin neyi içine aldığı veya neyi dışarıda bıraktığını belirlemek aynı zorluğun bir parçasıdır. Fakat bununla birlikte çalışmamız kapsamında toplumsal derinliğe işaret eden, onu tanımlayan bir çerçeve oluşturulmaya çalışılacaktır. Bu çalışmada toplumsal derinlik kavramı, bireysel ve toplumsal ölçekte kimlik, kültür, dil, din, siyaset, gündelik hayat vb. geniş ve derin bir anlam atfına karşılık kullanılmaktadır. Özetle toplumsal derinlik kavramının, sayılan bütün bu alanların geçmiş, bugün ve gelecekle olan ilişkisinin kurularak birey ve toplum hayatının kurucu öznesi olarak işlev gören bir akıl olarak anlaşılması beklenmektedir. Toplumsal derinliğe ilişkin kurulan söz konusu bu anlam arka planından hareketle, kavramın günümüzde sosyal medya kullanım pratikleriyle ilişkilendirilerek, kavramın bugünü ve geleceğine dair bir anlama ve kavrama çabası geliştirilmektedir.

Bireysel bir çaba veya üretimin bir toplumsal yapının kültür, kimlik ve aidiyet biçiminden uzakta gerçekleşebilmesi imkân dışı bir durumdur. Bu bakımdan herhangi bir üretim veya belirlenim bir biçimde toplumsal derinlikten izler taşımak durumundadır. Nihai tahlilde toplumsal hayat, kendi bireysel amaçları peşinde koşan bireylerden oluşmaktadır. Bireyler bu şekilde davranmakla daima başlangıçta verili ve farklı yönelimler ve fırsatlar sağlayan koşullar seti içinde eylemde bulunurlar. Bu koşullar seti, Pierre Bourdieu (2013) tarafından geliştirilen yararlı bir terim olan 'etkileşim alanları' olarak kavramsallaştırılabilir. Birey ve toplum ilişkileri söz konusu etkileşim alanları etrafında gelişim göstererek varlık bulurken, toplumsal derinlik ile ilişkisi de böylelikle kurulmuş olur. Başka bir ifadeyle, bireysel bir çabanın anlamlı olup olmaması veya anlamlı bir karşılığa tekabül edip etmemesi, toplumsal derinlik ile kurduğu ilişki ile belirlenmektedir.

Toplumsal derinlik birey ve toplumun tarihsel arka planı ile oluşturduğu ve olgunlaştırdığı kimliği olarak tanımlanabilir. Bu anlamda toplumsal derinlik kaçınılmaz biçimde bedenlenmiş kimliğin zaman içerisinde birikmiş toplamı olarak anlaşılabilir. Kimlik, bizi ötekilerden ayıran ve sadece kim olduğumuz duygusu –bir tanımlama- değildir; dünyaya bakmak için kullandığımız bir mercektir. Her kimlik işaretinin özgül bir tarihi vardır ve kendi anlam geleceğini birlikte sürükler (Friedman, 2002, s. 13-14).

Toplumsal derinlik, bir toplumsal yapının kavram, kurum ve pratikleri ile tarihten bugüne biriktirdiklerinin toplamıdır. Birey ve toplumun kendisini bulabildiği ve kendisinden bir

şey katabildiği bütünüdür. Birey ve toplum ölçeğinde sosyal sermaye değeri taşıyan her şeyin bir ruh etrafında bir araya gelmesidir. Bir bilinç ve şuurluluk hali olduğu kadar, tarih içerisinde özne olma duruşudur. Kendi durumunu anlama, kavrama ve yorumlama çabasıdır. Toplumsal derinlikten anlaşılması gereken geçmişin insanlık birikimini yok saymayan ama anakronizme de düşmeyen, bugünü anlayan, kavrayan ve irade gösterebilen (Said, 2000) bir aklın inşa faaliyetidir. Bu anlamda, toplumsal ölçekte zayıf ve güçlü yönlerin tespit edilmesi, fırsat ve tehditlerin söz konusu tespitler doğrultusunda en iyi şekilde değerlendirilmesidir. Başka bir ifadeyle toplumsal derinlik birey ve toplumun sahip olduğu bütün sosyal sermaye değerlerinin toplamından çok daha öte bir şeydir. Somut varlığın ve zenginliğin yanı sıra, düşünce, ideal ve ülkü birikiminin derin bir akla dönüşmesidir. Ve bu aklın toplumsal yapının bütün unsurlarına ve bütün hücrelerine işlenebilmesidir. Başka bir ifadeyle sağlıklı bir bedenin uyum ve ahengi için gerekli olan akıl ve iradedir. Söz konusu toplumsal akıl ve irade ile küresel etkilere karşı durabilme iradesidir.

Günümüzde yeni iletişim teknolojileri marifetiyle oluşan ağ ile birbirine bağ(ım)lı hale gelen toplumsal ilişkilerde, merkez ve belirleyici kültürün öteki kültürlerle asimetrik bir ilişki geliştirmesi kaçınılmaz bir durum olmaktadır (Dijck, 2013). Böylece sosyal medya üzerinden ağ ortamına dâhil olan gençlerin, ağ ortamında var olan hâkim kültür karşısında kendi toplumsal derinliklerinden uzaklaşma potansiyeli artmaktadır. Zira toplumsal derinlikten uzaklaşma potansiyeli söz konusu yeni iletişim teknolojileri üzerinden son derece yanıltıcı biçimde ilerlemektedir. Bu anlamda kullanıcı bir yandan kendi toplumsal derinliğinin bütün tahakkümünden kurtularak, özgürce var olabileceği bir ortam bulmaktadır. Diğer taraftan daha büyük bir tahakküm alanı olarak küresel kültürle temas ederek sürecin bizzat içerisinde yer almaktadır. Manuel Castells'in (2005) ifadesi ile 'bireyler artık küresel ve yerel olarak örülmüş, birbirine bağ(ıntı)lı ağ toplumu içinde yaşamaktadır. Oluşan söz konusu ağ toplumunun en önemli özelliği iletişim araçlarının başat rolü olduğu kadar, bu araçların kullanıcılar tarafından interaktif biçimde kullanılabilme özelliğidir. Böylelikle sadece iletişim araçlarının yapısal bir değişim yaşaması değil, aynı zamanda birey ve toplumun değişim yaşaması da söz konusu olmaktadır.

Bireyin içerik üreticisi olarak interaktif varlık gösterebildiği sosyal medya araçları toplumsal derinlik bilinci ve birikimini etkilemektedir. Ayrıca küresel etkilere karşılık bireyin yaşadığı atomizasyon toplumsal derinliği eksiltmektedir. Bu bakımdan toplumsal yapının sahip olduğu kümülatif akıl olarak tanımlanabilecek toplumsal derinlik, sosyal medya merkezli kurulan ilişkiler bağlamında önemli ölçüde potansiyel bir etkilenmeye açık bulunmaktadır. Toplumsal ölçekte daha çok gençlik üzerinden yaşam alanı bulan sosyal medya, birey ve toplum yaşamına pozitif katkılar sunma potansiyeline sahipken, diğer yandan yapısal özelliği gereği toplumsal derinliği eksiltten, azaltan bir etkiye sahiptir (Bulut, 2013; Babacan ve Yaman, 2014).

Birçok toplumda olduğu gibi, yaşadığımız toplumda da sosyal medyayı en çok kullanan kesim olarak gençliğin (TÜİK, 2014) sosyal medyayı algılama ve kullanım pratikleri toplumsal derinliği önemli ölçüde olumsuz etkilemektedir (TBMM Araştırma Raporu, 2012; Babacan, 2015b) Söz konusu etki sadece gençliğin algısı, ihtiyacı ve kullanım pratikleri ile değil, aynı zamanda sosyal medyanın kendini sunma ve konumlandırması ile de ilgilidir. Zira daha çok sosyal medyanın kendini sunma biçimi ve belirlediği meşruiyet parametreleri kullanım pratiklerini de belirleyebilmektedir. Bu bakımdan çalışmamız kapsamında gençliğin sosyal medya ile kurduğu ilişki ve ona yüklediği anlam ile toplumsal derinliğin hangi ölçüde ve yönde etkilendiği bazı temel unsurlar üzerinden okunacaktır.

Özgürlük ve Sınırsızlık Vaadi

İnsanlık tarihi boyunca ne yapıldıysa veya ne biriktirildiyse hep daha iyi bir hayata ulaşmak amacıyla yapılmaktadır. Hatta paradoksal biçimde savaşlar, soykırımlar veya kitle imha silahları gibi daha birçok şey hep bu amaca matuf yapılmış ve yapılmaya devam edilmektedir. Günümüzde hemen her gün değişen, gelişen teknolojinin hayatın her alanında etkin bir rolünün bulunması, aynı amacın tezahürü olarak okunmalıdır. Hiç kuşkusuz bütün bu teknoloji merkezli yeniliklerin birey ve toplum yaşamına yadsınmaz düzeyde önemli katkıları bulunmaktadır. Fakat bununla birlikte söz konusu bu amaç Lefebvre'nin (1998) ifadesiyle "hayatın şiirselliği"ni alıp götürene ve hayatı her geçen gün daha da yaşanmaz hale getiren bir etki ve özelliği de içinde barındırmaktadır. Bu anlamda yirminci yüzyılın kısa bir biyografisi söz konusu durumu açıkça ortaya koymaya yetecektir.

Yirminci yüzyıl daha çok Aydınlanma düşüncesinin ışığında kavram ve kurumlarıyla belirgin hale gelen modernleşme tecrübesinin pratiklerinin biriktirildiği bir yüzyıl özelliği taşımaktadır. Hareket noktasını ve meşruiyetini insan aklı/rasyonalitesinden alan bir anlayışla insanlığın biriktirdiği hemen her şeyi bu rasyonelitenin bir parçası haline getirilebildiği oranda dikkate alarak modern insana ve topluma sonsuz/sınırsız bir özgürlük vaadinde bulunmuştur. Söz konusu bu vaadin temel karakteristiği aklın ve toplumsal birikimin önündeki verili olan her şeyi kaldırarak aklın sınırsız özgürlüğüne vurgu yapmaktır. Aydınlanma aklının merkeziliğine yapılan bu temel vurgu bir ölçüye kadar toplumsal derinliği kimi ağırlıklarından arındırma imkânına sahipken, diğer yandan toplumsal derinliğin biriktirdiği bütünü yok eden, onu zaafa uğratan bir etkiye sahiptir. Zira toplumsal derinlik kendi içinde kimi olumsuzlukları veya hurafeleri barındırabilirdi kadar, kendini yenileyebilme ve özne olabile imkânını da içinde barındıran bir potansiyele sahiptir. Fakat Aydınlanma projesinin kendi amaçladığının tersine yol açarak, insanlığın özgürleşmesi hedefini, insanlığın kurtuluşu adına evrensel bir baskı sistemine dönüştürmeye daha baştan mahkûm olduğu yolunda bir kuşku doğmuştur. Horkheimer ve Adorno'nun *The Dialectic of Enlightenment* başlıklı yapıtlarında ileri sürdükleri önemli tez budur. Aydınlanma akılcılığının ardında yatan mantığın, bir hâkimiyet ve baskı mantığı olduğunu savunuyorlardı. Doğaya hâkim olma arzusu, insanlara hâkim olmaya açılıyordu; bu da sonunda ancak 'insanın kendi kendini hâkimiyet altına aldığı bir karabasan durumu'(Bernstein, 1985, s. 9) ile son bulabilirdi (akt. Harvey, 1999, s. 26).

Aydınlanma düşüncesinin özgürlük vaadi, aklın belirlenimleri ile sınırlandırılan bir yaşamı sunmasına karşılık, karşı çıktığı geleneğin tutumuna benzer bir tavır takılmaktaydı. Bu bakımdan sadece aklın özgürlüğü vurgusu değil, bunun yanı sıra aklın nasıl özgür olması gerektiğini belirleyen verili bir yaklaşımı dolaşıma sokmaktaydı. Zira akıl merkezli bütün özgürlüklerin ve üretimlerin, yine akıl merkezli belirlenmiş yasal düzenlemelerle teminat altına alınması, özgür olunduğu anlamı taşımamaktadır. Theodore Zeldin (2000) bu durumu şu ifadelerle özetlemektedir;

Benim kölelik tarihinden çıkardığım sonuç, özgürlüğün yasalarla güvence altına alınabilecek, yalnızca haklarla ilgili bir sorun olmadığıdır. Kendinizi ifade etme özgürlüğünüz olsa da ne söyleyeceğinize karar vermek, sizi dinleyecek birini bulmak ve sözlerinizin kulağa hoş gelmesini sağlamak yine size düşecektir; bu becerileri edinmek çaba gerektirir. Yasanın bütün yaptığı gitar çalmanıza izin vermektir, gitarı bulup bulamayacağınız ise size kalmıştır. Dolayısıyla insan hakları bildireleri, özgürlüğün mayasını oluşturan malzemenin yalnızca küçük bir bölümüdür. (s. 21)

Aydınlanma sonrası süreçte aklın merkeziliği farklı formlarda bir biçimde varlığını yeniden üretmektedir. Aklın sınırsız özgürlüğüne yapılan vurgu farklı zamanlarda, farklı biçimlerde yeniden üretilerek dolaşıma sokulmaktadır. Günümüzde sosyal medyanın, özellikle gençliğin sosyal medyada bulunma pratiklerine ilişkin yaklaşımın, benzer bir sonsuz/sınırsız özgürlük vaadi taşıdığına şahitlik etmekteyiz. Gençler sosyal medyada varoluş biçimlerine, onunla kurduğu ilişkiye ve o ortamda gerçekleştirdikleri pratiklerinde sonsuz/sınırsız özgürlük algısı etrafında davrandıklarını ortaya koymaktadırlar. Aynı zamanda sosyal medya ortamının söz konusu sonsuz/sınırsız özgürlük ortamının gerçek toplumsal pratiklere yansıma biçimi de aynı algının bir sonucu olmaktadır. Bu bakımdan gençler gerçek yaşamlarında başta aile olmak üzere, çevrelerinde ilişki kurdukları bütün kişi ve kurumlarla aynı özgürlük algısıyla davranma isteği ve eğilimi göstermektedirler. (Boyd, 2014; Puddephatt ve Oesterlund, 2012; Rideout, V., 2012).

Gençlerin sosyal medyayı sonsuz/sınırsız bir özgürlük mecrası olarak algılamaları ve bu algıyı bütün toplumsal ilişkilerine yansıtmaları, içinde toplumsal derinliği eksilten, azaltan bir potansiyel taşımaktadır. Sosyal medyanın birey ve toplumun bütün ölçeklerinde kendini sunma biçimi zaten sonsuz/sınırsız bir özgürlük mecrası olduğu vaadidir. Bu yönüyle içinde son derece pozitif bir anlamı sarmalayarak geçmişe ilişkin her şeyin bir biçimde özgürlükleri kısıtladığı fakat kendisinin bütün bu sınırları/sınırlılıkları kaldırdığı algısını işlemektedir. Başka bir ifadeyle gençlerin sosyal medya pratiklerine herhangi bir sınırın konmaması gerektiğini düşünen ve dillendiren yaklaşım, ikinci bir aydınlanma tecrübesini vaat etmektedir. Aydınlanma düşüncesinin kendisinden önce aklı ve özgürlükleri kısıtlayan ne varsa her şeyi meşruiyet krizine uğratarak yok saymasına benzer biçimde, sosyal medyanın da kendisinden önceki bütün sınırları kaldıran sonsuz/sınırsız bir mecra olduğu vaadi söz konusudur. Bu durumu yirminci yüzyılı betimlerken dile getiren Russell Jacoby (1996) şu ifadelerle yer vermektedir:

...bir zamanlar üzerinde durulan sorunlar ve fikirler yalnızca sonradan gelenler yepyeni gibi öne çıksınlar diye gözden ve gönülden uzaklaşıyorlar. Bu sürecin her alanda yoğunlaştığı görülüyor. Toplum giderek artan bir hızla daha az anımsıyor. Zamanımızın göstergesi, düşüncenin modaya teslim olmasıdır. Geçmiş çok eski diye küçümsenirken, bugün en iyi diye göklere çıkarılıyor. (s. 25)

Bu bakımdan benzer biçimde sosyal medyaya ve gençlerin sonsuz/sınırsız pratiklerine atfedilen özgürlük algısının neye tekabül ettiği kavranmalıdır. Toplumsal derinlik ile olan ilişkisi tartışılmalı, yerel ve küresel boyutları dikkate alınmalıdır. Bu anlamda çalışmamız bir etki araştırmasının somut çıktıları üzerine kurulmamakta, daha çok sosyal medya kullanımının toplumsal derinlik ile olan ilişkisinin potansiyel etkilerinden söz etmektedir. Sonuçlarının henüz görülmeye başlandığı bir olgu olarak sosyal medya ve toplumsal derinlik ilişkisinin somut çıktılarının okunacağı örnek bir olay olarak Türkiye’de 2013 yılında gerçekleşen ‘Gezi Parkı’ olaylarına odaklanılabilir (Odyakmaz Acar, 2013; Ete ve Taştan, 2013; Topbaş ve Işık, 2014). Aynı şekilde Bulut’un (2008, s. 63-78) toplumsal derinliği oluşturan önemli kavramlarından biri olan ‘töre’ kavramının medya ile olan ilişkisine veya yeni kamuoyu oluşturma sürecindeki risklerine (Eren ve Aydın, 2014) bakılabilir. Sosyal medyanın özellikle gençliğin özgürlük mekânı olduğu ve gençlerin bu ortamda sonsuz/sınırsız bir özgürlük alanına sahip olduğu sunumunda kullanılan dile, toplumsal derinlik perspektifiyle bakmak gerekmektedir. Bir yandan söz konusu dili kimin dolaşıma soktuğuna bakmak gerekirken, diğer yandan bu dilin toplumsal derinliğe olan etkisinin ne olduğuyula ilgilenmek gerekmektedir.

Bu anlamda günümüz internet ve sosyal medya araçlarının merkezietçi olmayan karakteri ile bireyler gerek lokal, gerekse küresel ölçekte ilişki kurabilme imkânı bulabilirken, aynı zamanda bu katılım demokratik imkânların nicel anlamda artması anlamına gelmektedir. Bu anlamda Rheingold (1998) bireylerin çevrimiçi tartışmalarla demokratik süreçlere etkin bir biçimde katılacağını belirtmektedir. Fakat bununla birlikte modern iletişim hızının birçok sonucu vardır. Hız, öncelikle düşüncüyü ve demokratik müzakere olanağını yok eder. Demokrasiyi geliştirmek adına teknolojiyi kullanma olasılığına dair fikirler hatalıdır. Hız teknolojisi, iletişimin halkın yanıtlarını koşulladığı bir kültür üretir (Virilio, 2000b, s. 109; akt. Stevenson, 2008, s. 328). Paul Virilio'nun kaygılarını haklı çıkarıncasına sosyal medya pratikleriyle demokratik katılımın nicel boyutu artarken, düşünceye ilişkin boyutu handiyse ortadan kalkmaktadır.

Bu bakımdan günümüzde sosyal medya ve onunla mücessem hale gelmiş gençliğin özgürlüğüne aralıksız vurgu yapmak, ona sonsuz/sınırsız bir şekilde kendi içinden bir güç atfetmek, boşluğa bırakılan bir özgürlük vurgusu taşımaktadır. Giydiği kıyafeti ve ayakkabısıyla, kullandığı telefon ve aksesuarla, gündelik hayatında tükettiği ve ilişki kurduğu ne varsa her şeyin ancak tüketerek var olabileceği bir alginın sarmalında bulunan gençliğe sosyal medyanın özgürlük platformu olduğu vaadi ise ayrıca bir paradoks oluşturmaktadır. Söz konusu paradoks her şeyden önce özgürlük kavramının kendisiyle başlamaktadır. Özgürlük kavramının ne olduğu, özgürlüğün nerede başlayıp nerede bittiği veya neden sosyal medya ile sonsuz/sınırsız bir özgürlük alanının oluştuğu vb. temel sorular cevapsiz beklemektedir. Ayrıca siyasal ve iktisadi bakımdan düşünüldüğünde alt yapı maliyetleri oldukça yüksek olan bir teknoloji olarak internet ve sosyal medya teknolojisinin neden gençliğin kullanımını sunulurken özgürlük vurgusu ile yapıldığı sorgulanmalıdır.

Bu yönüyle sosyal medyanın özgürlük vaadi, yaşanan anın ve geleceğin en önemli dinamizm kaynağı olarak toplumsal derinliğin azaltılmasını içinde barındırmaktadır. Bugün yeni adına eskiyi rafa kaldıran günümüz eleştiri tarzı zeitgeist'in (zamanın ruhu) bir parçasını oluşturur; unutarak temize çıkarmaya ve savunmaya yarar (Jacoby, 1996, s. 28). Zira geçmişe ilişkin ne varsa her şeyi meşruiyet krizine uğratarak, verili olduğunun kodlaması ve kendini özgürlük zemininde sunması, paradoksal biçimde başka verili bir dünyanın kapısını aralamaktadır. Bireye yeni'nin ne olduğu, özgürlüğün ve özgünlüğün ne olduğu veya bireyin kendi tarzını nasıl oluşturması gerektiği gibi hemen her konuda bir çerçeve sunan sosyal medya, sofistike biçimde verili bir çerçeve oluşturmaktadır. Bu anlamda küresel melez kültürün (Shayegan, 2013) ürünü olarak gençlikten beklenen ise kendi toplumsal derinliğinden soyutlanarak, söz konusu verili ve sarmalanmış çerçeveyi benimsemesidir.

Gençliğin sosyal medya algısı ve kullanım pratiklerinden beklenen şey küresel kültürün kendini sunma biçimini benimseyerek dolaşıma sokmasıdır (Youmans ve York, 2012). Bu bakımdan sosyal medyaya atfedilen sonsuz/sınırsız özgürlük, demokratik katılım, birey merkezli oluşu vb. kimi özellikler, yirminci yüzyılda popüler kültürün diğer kimi unsurları üzerinden üretilmekteydi. Aradaki fark ise, yirminci yüzyılda akla yapılan vurguya rağmen bireyin popüler kültür karşısında nesne olarak görülmesine karşılık, sosyal medya marifetiyle bireyin özne olarak toplumsal alanda varlık gösterebildiği vurgusudur.

Yirminci yüzyılda küresel kültür/popüler kültür bağlamında bireysel ve toplumsal gelişmeleri/değişimleri ele alan Lawrence Friedman (2002) söz konusu kültürü sorgulamakta ve şu ifadelerle betimlemektedir;

Bu küresel kültür neden ibarettir? Popüler kültürün egemenliği çok çarpıcıdır. Bütün dünyada, profesyonel spora, rock and roll ve diğer çağdaş müzik biçimlerine, yeme ve giyinme tarzlarına, yenilecek ve giyinilecek şeylere ortak bir ilgi vardır. Kısaca, teknoloji dünyayı giderek daha fazla tekel, bağlantılı bir kültür sistemine dönüştürmektedir. Yerel kültürler sahneyi tamamen terk etmezler; fakat sahneyi, genel pop müzik, film ve televizyon kültürüyle paylaşmak zorundadırlar. Dünya kültürü, öncelikle bir boş zaman ve eğlence kültürüdür: futboldur, sinema filmidir, rock and roll'dur. Bir fast food kültürüdür de. (s. 30-31)

Küresel melez bir kültürün dünyanın hemen her yerinde benzer reflekslere, algılara, beğenilere veya tutumlara yol açtığı, gündelik hayatın birçok örneği üzerinden okunabilir. Bu bağlamda söz konusu küresel melez kültürün en önemli taşıyıcı ayağı hiç kuşkusuz günümüzde sosyal medya ve onu en çok kullanan gençlik olmaktadır. Bu bakımdan sosyal medyanın kendini gençliğin dil, algı ve tutumlarına göre sunması son derece olağan bir durumdur. Yeni, akıllı, sosyal, özgürlükçü vb. sıfatlarla kendini sunan sosyal medya, gençliğin kullarımları üzerinden toplumsal derinliği zaafa uğratan, onu eksiltten en önemli unsurlardan biri olmaktadır. Toplumsal derinliğin zaafa uğraması, toplumsal yapının ve ilişkilerin bütün dokularına nüfuz etmesi anlamına gelmektedir. Toplumsal yapının temel mayası olarak bütün sosyal sermaye birikiminin hasar görmesi demektir. Bu bakımdan gençliğin sosyal medya ile olan ilişkisi betimsel bir yaklaşım ile yüzeysel ve sığ bir okumaya değil, aksine daha derinlikli bir okumaya tabi tutulmalıdır.

Birey ve Toplum İlişkileri Üzerine

Birey ve toplum ilişkileri her toplumsal yapıda çeşitli toplumsal derinlik unsurları etrafında gelişim göstermekte ve kurulmaktadır. Bu anlamda her ilişkinin/iletişimin çeşitli kimlikler, belirlenimler ve kültürler etrafında gelişmesi ilişkilerin yönü, içeriği ve biçimi hakkında fikir vermektedir. Söz konusu temel unsurların çoğu kez taşıyıcı gücü veya en önemli mecrası iletişim araçları olmaktadır. Özellikle son iki yüzyıllık tarihsel dilimde birey ve toplum ilişkileri büyük oranda iletişim araçları tarihine paralel gelişim ve değişim göstermektedir. Bu bakımdan toplumsal yaşamın devamlılığı, insanların mal ve hizmetler anlamında gereksinimlerinin karşılanması, kültürün yaratılması; yaratılan bu kültürün yaşatılması amacıyla bir sonraki kuşağa aktarılması, yaygınlaştırılması gibi insana özgü tüm etkinliklerin temelinde de yine iletişim ve bu etkinliğin gerçekleştirilmesini olanaklı kılan iletişim ortamları –araçları yer almaktadır. İletişim ortamı insan yaşamının, dolayısıyla da düşüncenin biçimlendiği temel ortamlardan (mecralardan) birisidir (Törenli, 2005, s. 7).

İletişim araçları birey ve toplum ilişkilerinde sadece temel bilgi ve enformasyon akışını sağlayan araç değildir. Aynı zamanda iletişim araçları, birey ve toplum ilişkilerinin temelinde bulunan bilme, öğrenme, merak etme, kendini sunma vb. birçok unsurun temel taşıyıcısı konumunda bulunmaktadır. Bu anlamda gündelik hayatta benliğin sunumuna ilişkin çerçeveyi Erving Goffman (2009) aşağıdaki şekilde özetlemektedir;

İnsanlar, buldukları ortama yeni birisi girdiği zaman genelde ya o kişi hakkında bilgi edinme ya da hâlihazırda sahip oldukları bilgileri kullanma çabası içine girerler. En merak edilenler o kişinin genel toplumsal ve iktisadi durumu, kendini nasıl gördüğünü, çevresine karşı takındığı tavır, işinde usta olup olmadığı ve güvenilir olup

olmadığı gibi konulardır. Bu bilgilerin bir kısmı sırf iş olsun diye toplanmış gibi görünse de genelde bu merakın gayet pratik nedenleri vardır. Söz konusu kişi hakkındaki bu bilgiler gözlemcilerin kendilerinden ne beklediği ve kendilerinin karşısındaki insandan ne bekleyebilecekleri üzerine bir ön bilgi sağlayarak durumun tanımını yapmalarına olanak verir. Bu şekilde bilgilenmek söz konusu kişiden istenen tepkilerin en iyi nasıl alınabileceğinin görülebilmesi açısından yararlıdır. (s. 15)

Dün olduğu gibi, bugün de birey ve toplum ilişkilerinin temelinde iletişim araçları önemli bir yer tutmaktadır. Benliğin, kimliğin, kültürün ve toplumsal derinliğin izlerini taşıyan ilişkiler büyük oranda iletişim araçları üzerinden pratize edilmektedir. Fakat günümüzde sosyal medya ve gençliğin sosyal medya pratikleriyle ile farklılaşan ve dolaşıma sokulan şey, benliği, kimliği ve toplumsal derinliği büyük ölçüde devre dışı bırakan bir tutum olmasıdır. Bu anlamda sosyal medya ve gençliğin sosyal medyayı kullanım ilişkisine dair bir önceki başlıkta özetlenen sonsuz/sınırsız özgürlük vaadi birey ve toplum ilişkilerini dönüştürerek toplumsal derinliği etkilemektedir. Tarih boyunca birey ve toplum ilişkileri/iletişimi belirli bir bağlamı gerektirmiş ve o bağlam üzerinden belirlenimlerde bulunmuştur. Dolayısıyla toplumsal derinliğin üretim ve belirlenim biçimi bu bağlam üzerinden yürümekte, an'a ve geleceğe bu usul ve esaslarla yürümektedir. Buna karşılık sosyal medya ve gençliğin kullanım biçimine ilişkin ne ülkemizde, ne de başka herhangi bir yerde usul ve esaslarına ilişkin yetkin çalışmalar bulunmaktadır. Sosyal medyanın gerçekte ne olduğu, ona nasıl yaklaşıması gerektiği veya onun nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili belirgin karakter, büyük oranda sosyal medyanın kendini sunma biçimiyle sınırlı kalmaktadır. Burada paradoks olarak duran şey ise, sosyal medyanın kendini sunma biçiminin iletişim sürecinin daha çok teknik bir özelliğine işaret etmesidir. Başka bir tanımlama ile iletişim süreci, sembolik formların üretimi, aktarımı, alınması ve değişik türdeki kaynakların idaresini içeren bir toplumsal faaliyet olarak nitelendirilebilir. Bu anlamda 'bireyler, sembolik biçimleri üretmek ve yaymak için genellikle teknik bir araç kullanır. Teknik araç, sembolik biçimlerin maddi zemindir, yani; birlikte ve aracılığıyla enformasyonun sembolik içeriğinin sabitlenip üreticiden alıcıya aktarıldığı *maddi* unsurlardır (Thompson, 2008, s. 37). Thompson'ın iletişim araçlarına ilişkin yaklaşımına benzer biçimde sosyal medyaya ilişkin temel vurgu büyük oranda onun araçsal özelliğine yapılan vurgudur. Bu anlamda sosyal medyanın çok fazla sayıda insana ulaşabildiği, insanların interaktif olabildiği, dilediği her şeyi sonsuz/sınırsız biçimde paylaşabildiği vb. daha birçok maddi unsur üzerinden vurgulanmasıdır. Buna karşılık ilişkilerin/iletişimin niteliği, birey ve toplum ilişkilerinin niteliği etrafında çok az vurgu yapılmaktadır.

Birey ve toplum ilişkilerinin sağlıklı oluşu toplumsal derinliğin boyutu ve niteliği ile paralel biçimde gelişme göstermektedir. Zira toplumsal derinlik, ilişkilerin de derinliğini gerektirir. İnsan ilişkilerinin bir bağlama ve bir arka plana oturmasını gerektirir. Fakat sosyal medya üzerinden gençliğin son derece hızlı başlayan, aynı hızla bitebilen, sorumsuz ve kaygısız ilişki/iletişim biçimi birçok yönüyle toplumsal derinliği azaltan, bu nedenle ilişkileri/iletişimi de sığlaştıran ve yüzeyselleştiren bir araç olabilmektedir. Sosyal medya ile beraber insanların birbirlerine karşı sorumlulukları da yeniden şekillenmekte, bu yeni bir iletişim ahlakına, yeni anlayışlara zemin oluşturmaktadır. Örneğin elektronik mecrada insanlar selam vererek, "Naber?" diyerek son derece hızlı başlatılabildikleri bir iletişim sürecini aynı hızla, hatta hiçbir şey söyleme gereği duymadan, muhatabına karşı herhangi bir sorumluluk hissetmeden sonlandırabilmektedirler. Buna karşılık selam vererek diyalog başlattığımız bir kişiyi en

azından "Hoşçakal" demeden terk etmek, ona aniden sırtımızı dönmek, daha evvelki iletişim alışkanlıklarımıza göre kabul edilemez kaba bir tutum olurdu (Şimşek-Rathke, 2014, s. 2-3).

Bu nedenle sosyal medyada gençliğin özgür olduğu vurgusu, başına buyruk olma anlayışını beslemektedir. Başka bir ifadeyle özgürlük algısı kaygısız ve sorumsuz bir anlayışı beslediği gibi, gençliğin sosyal medya pratiklerinde toplumsal bir boyutu göz ardı etmelerine neden olmaktadır (Boyd, 2014; Litt, 2012). Böylece toplumsal derinliğin bugüne kadar biriktirdiği üretim ve belirlenimleri büyük ölçüde meşruiyet krizine uğratan bir yaklaşımla, her şeyin merkezinde kendi "ben"ini gören bir anlayışı beslemektedir. Böylelikle toplumsal yapının uzunca bir arka plan sonucu, birçok sosyal sermaye unsurundan oluşturduğu toplumsal derinlik azalma ve eksilme eğilimi göstermektedir. Sonuç olarak toplumsal derinliğin aşınması, beraberinde toplumsal yapının daha korunaksız ve savunmasız hale gelmesine neden olmaktadır.

Birey ve toplum ilişkileri/iletişimi bağlamında toplumsal derinliği etkileyen bir diğer husus kuşaklar arası dil farklılığıdır. Gençliğin daha çok sosyal medya dili üzerinden kendi korunaklı alanlarını inşa ederek (Boyd, 2014) oluşturdukları dile karşılık, yetişkinlerin sahip olduğu dil son derece demode ve eski bir dil olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle sadece yetişkinlerin sahip olduğu dil değil, aynı zamanda onların sahip olduğu bütün bir yaşam tecrübesi ve birikimi de anlamsızlığa uğratılmaktadır. Burada anlamsızlığa uğratılan hem yetişkinlerin bireysel tecrübesi, hem de kuşaklar arası toplumsal derinliğin devamlılığını sağlayacak olan bağın zayıflatılmasıdır. Söz gelimi, henüz hayatta olan üç kuşağın birbirleri ile iletişim dilini ortadan kaldıran, aynı mekânda birbirinden ayrı yabancılar gibi yaşamalarını sağlayan şeyin, toplumsal derinliğin zarar gören ortak aklı ve dili olduğu anlamına gelmektedir.

Kuşaklar arası yabancılaşmayı artıran ve gerçek iletişim dilini zayıflatan sosyal medya, diğer yandan iletişimi ve sosyalleşmeyi artırdığı söylemiyle meşruiyet zeminini artırmaktadır. Zira insanın iletişim, sosyalleşme, aidiyet ve kimlik gibi daha birçok ihtiyacı devam ettikçe, söz konusu ihtiyaçlarını karşılayacak araçları, sembolleri ve içerikleri üretmeye devam edecektir. Bununla birlikte dikkat edilmesi gereken şey, bu ihtiyaca karşılık gelen araçların birey ve toplum ilişkilerinde toplumsal derinlik ile olan ilişkisinin hangi yönde seyrettiğidir. Örneğin;

...sanal denilen topluluklar, yükümlülük ve sorumluluk yerleri olan gerçek toplulukların tersine, ironi ve oyun üzerine kurulmuştur. Eğer siberuzamda kimliklerimizi gizleyebiliyorsak, bu 'öteki'nin özgüllüğünün (particularity) devreye girmesi gereken, gerçekten demokratik bir iletişimsel alışveriş olanağını yok eder. Bunun yerine görkemli salonlarını korkusuzca, kargaşadan, kirden ve belirsizlikten uzak bir şekilde dolaşabileceğimiz (bir) enformasyon krallığı yaratır (Stallabras, 1996, s. 67; akt. Stevenson, 2008, s. 302). Siberuzam, yoksulların kendi çabalarıyla asla bir özne olarak görünemeyecekleri ve yalnızca ara sıra tartışma 'nesneleri' olarak görünebilecekleri bir sorumsuz tüketim bölgesi haline gelmektedir. Aslında ağ üzerinden 'sanal' topluluklar yaratma arzusu, meta sermayesinin atomlaştırıcı etkisi altında ezilen 'gerçek' komünal ilişkilerin yok oluşuna işaret ederken, aynı zamanda insanların ümitsizce bir aidiyet hissine ihtiyaç duydukları ve ellerinde o an mevcut olan her tür araçla bunu yaratacakları olgusuna işaret etmektedir. Siber çözümleri savunanlar, şu anda topluluğa yönelik insan ihtiyacı ve arzusunu güdümlenmektedirler (Stevenson, 2008, s. 302).

Gençlerin yetişkinlerle olan ilişkilerinde toplumsal derinlik, bir bakıma toplumsal olanın ortak hafızası ve kimliğini oluşturmaktadır. Söz konusu bu hafıza ve kimlik toplumsal derinlik sarmalıyla kuşaktan kuşağa aktarılmakta ve böylelikle toplumsal anlamda bir duruş

belirlenmektedir. Gençlerin sosyal medya pratikleriyle toplumsal öznesi "ben" olan bir algıyı beslemeleri, yetişkinlerle kurulacak olan dili, kimliği ve hafızayı zaafa uğratmaktadır. Çünkü yetişkinlerin ilişki/iletişim algısı daha çok zamana yayılmış ve uzunca bir arka plan üzerinden yaşanmış ilişkiler biçiminde kurulmaktadır. Buna karşılık gençlerin sosyal medya ortamında kurdukları ilişki/iletişim biçimi büyük oranda anlık, bağlamsız ve sonuçsuz bir iletişim biçimine dönüşmektedir. Castells'e göre (1996), biz küresel bir köyde değil; küresel olarak üretilip yerel olarak dağıtılan, kişiye özel kulübelerde yaşamaktayız (akt. Stevenson, 2008, s. 309). Bu bakımdan gençlerin ortaya koyduğu bu yeni iletişim ahlakı, yetişkinlerle iletişimsizliği artırdığı gibi, gençlerin kendi sosyo-psikolojik durumlarını da olumsuz etkilemektedir. Zira gençlerin sosyal medyada bulunma isteği büyük oranda görülme, beğenilme ve takdir edilme isteği ve ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan gençlerin istek ve ihtiyaçları bu yönüyle toplumsaldır. Sosyal medya marifetiyle toplumsal derinliğe karşı durarak, toplumsal hafızaya ve kimliğe ihtiyaç duymak paradoksal biçimde gençlerin sosyo-psikolojik durumlarını etkilemektedir. Bu nedenle gençler birey ve toplum ilişkilerinde daha hassas, kırılğan ve naif bir kişiliğe bürünebilmektedir.

Gençlerin toplumsal derinlikten uzaklaşarak hassaslaşan ve daha kırılğan hale gelen kişiliklerine karşılık, sosyal medya aracılığıyla şiddetli küresel etkilere çok daha açık hale gelmektedirler. Zira aynı evde yaşadığı yetişkinlerle iletişim dili kurmakta güçlük çeken gençler, oturduğu odadan dışarı çıkmadan dünyanın herhangi bir noktasıyla iletişim kurabilmektedir. Burada belirtilmesi gereken şey, küresel ölçekte iletişim kurabilme imkân ve kapasitesinin yanlışlığı değildir. Paradoksal biçimde kurulan iletişim biçiminin birey ve toplum ilişkilerinde toplumsal derinliğe olan olumsuz yansımalarına dikkat çekmektir. Zira;

...modern toplum, sözcüğün birçok anlamında yoğun bir biçimde devingendir. İnsanlar, oradan oraya dolaşıp durmaktadırlar; doğdukları, büyüdükleri, acı çektikleri ve öldükleri küçük bir çamur parçasının içinde bir unsura bağlı değildirlir. Bu çağ, bir göç çağıdır -köylerden kentlere, küçük kentlerden büyük kentlere, büyük kentlerden diğer büyük kentlere ve ülkeden ülkeye kitlesel hareketler çağıdır... "devingenlik kültürel anlamda da anlaşılabilir. Bir kişi, evinden hiç dışarı çıkmadan da önemli bir anlamda 'devingen' olabilir. Bir kişi, bir değişim -mekânın, biçimin, düşüncelerin, kültürün- olasılığını tasavvur edebiliyorsa devingendir. Balta girmemiş bir ormanın ortasında yaşayan küçük bir kabile toplumu, hiç bir zaman tamamen statik değildi -tüm toplumlar değişir ve evrilir; fakat modern toplumdaki çok daha az değişimin bilincindeydi, çok daha az dış etkilere ve düşüncelere açıktı; bireyleri, yuvayı terk edecek kadar büyüene kadar, yerleşik alışkanlıkların beşiği ve kozası içindeydi. Modern erkekler ve kadınlar, erken çocukluktan itibaren değişime, yeni düşünce tarzlarına, yeni ürünlere, yeni eğilimlere açıktırlar. Ve evlerinden dışarı hiç çıkmasalar da bu böyledir." (Friedman, 2002 s. 73)

Sonuç olarak yetişkinlerin görece daha az varlık gösterdikleri fakat gençlerin daha yoğun buldukları sosyal medya pratiklerinde gençlerin her türlü etkiye açık ve maruz kalmaları, yetişkinlerle olan ilişki/iletişimlerini olumsuz etkilemektedir. Ayrıca gençlerin sosyal medya pratiklerinde sosyalleşme ve toplumsal sürece dâhil olma ihtiyacına karşılık sosyal medya ortamında büyük oranda kendi akranları dışında yetişkinlerle ilişki kur(a)maması, söz konusu iletişim sürecini olumsuz etkilemektedir. Bununla birlikte sosyal medya ortamında kolaylıkla başlatılabilen/bitirilebilen, yüzlerce arkadaşla gerçek bir ilişki kurulabilmenin ve sürdürülebilmenin zorluğu nedeniyle toplumsal derinliğin olumsuz etkilenmesi yadsınmaz bir durum olmaktadır (Karagöz, 2013; Şimşek-Rathke, 2014).

Aynı şekilde toplumsal derinliğin aidiyet kodlarına sırtını dönerek yetişkinlerle kur(a)madığı iletişimi, dünyanın herhangi bir noktasıyla kurma çabası söz konusu iletişimsizliği artırmaktadır. Bu bakımdan yetişkinler ile gençlerin tasvir edilen iletişimsizliği toplumsal derinliği eksilten, zaafa uğratan bir yönü içinde barındırmaktadır. Aynı zamanda birey ve toplum ölçüğünde bugün nelerin yaşandığını kavramanın yanı sıra, geleceğe ilişkin projeksiyonlarda bulunmayı da zorlaştırmaktadır.

Paradigma Üretimi

Sosyal medyanın bilgiye ulaşma ve bilgiyi çoğaltma sürecindeki işlevselliği, diğer yandan bilginin değersizleştirilmesini beraberinde getirmektedir. Toplumsal derinliğin varoluşsal önemde sahip olduğu bilgi, hakikat ve irfanın, kolay ve son derece hızlı üretilen bilgi karşısında değerini yitirmesi, aynı şekilde toplumsal derinliği öldüren bir etkiye sahiptir. Günümüz gençliğinin kendini bilginin ve doğrunun merkezi konumunda gören yaklaşımı, toplumsal derinliği var eden temel aklı ortadan kaldıran bir tavırla örtüşmektedir (Funk, 2013). Başka bir ifadeyle gençliğin sosyal medya aracılığıyla bilginin merkezinde kendini özne olarak görmesi, geçmişe ilişkin bilgi ve tecrübeyi meşruiyet krizine uğratarak işlevsizleştirilmesi, bilginin hakikat ile olan ilişkisini önemli ölçüde zaafa uğratmaktadır. (Funk, 2013; Faubion, 2014; Chul Han, 2015). Zira gençliğin bilgi ile olan ilişkisi, büyük ölçüde kendi 'ben'i ile sınırlı bulunmaktadır.

Gençliğin bilgi ile olan ilişkisinin kendi 'ben'i ile sınırlı olmasına karşılık, geçmiş kuşakların bilgiye ve bilgi sahibine duydukları saygı, itibar ve önemin boyutları, toplumsal derinlik ile olan mesafemize işaret etmektedir. Gençliğin kendini merkeze alarak toplumsal derinliği önemsemeyen tavrı, kendi toplumsal derinliğimizin farklı paradigmalarda karşısında nasıl geriletildiğinin göstergesi olmaktadır. Bu anlamda hakim paradigma sosyal medya marifetiyle yeni bir karakterin ve yeni bir dünyanın mümkün olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu yeni karakterin hangi özellikleri taşıması gerektiği veya kendine ilişkin parametrelerin neler olması gerektiğini belirleyen bir paradigma söz konusudur. Bu anlamda "ekonomik ve toplumsal yapıda ortaya çıkan her köklü değişim kişilik değişimine de yol açar. Bu tür kişilik değişimleri, sık görüldükleri yerlerde, sözgelimi belli toplumsal katmanlarda, meslek ve yaş gruplarında, alt kültürlerde, yaşam dünyalarında ya da belli sosyal ortamlarda özellikle dikkat çeker. Söz konusu insanların düşünme, hissetme ve eylemde bulunma davranışını önemli ölçüde etkileyen kişilik tipi tam da buralarda oluşur. Ama bu yeni kişilik tipi sadece geniş ölçüde davranışı belirlemekle kalmaz, aynı zamanda insanların kendileri, kendi imkanları ve sınırları, başkaları, ortam ve gelecek hakkında geliştirdikleri değerleri ve tasavvurları da beraberinde getirir, işte bu yeni kişilik tipini başka yerleşik tiplerden ayıran da bu değerler ve tasavvurlardır. Yeni bir kişilik tipi gitgide yaygınlaşıyorsa, bu onun kışkırtıcı bir çekiciliğe sahip olduğu anlamına gelir, işte bu tip insanların somut düzeydeki ayırıcı özelliği bu kışkırtıcı çekiciliktir." (Funk, 2013, s. 11)

Funk'ın sözünü ettiği yeni kişilik tipi günümüzde sosyal medya ile mücessem hale gelmiş ve sınırları belirlenmiş gençlik tipolojisine denk düşmektedir. Sosyal medya kullanmanın özellikle genç olmakla ilişkilendirilmesi; gençlerin özgür, bağımsız ve her tür mahalle baskısından uzak kalabileceği bir mecra olarak kodlanması yine bu tipolojinin temel karakteristik

özelliklerindedir. Aynı şekilde sosyal medya temel insan hakları ve demokrasinin en önemli aracı olarak sunulmaktadır. Gençlerin demokratik katılımını artıran ve beraberinde demokratik olgunluğu geliştiren bir unsur olarak dolaşıma sokulmaktadır. Fakat bu sunum gençlerin sosyal medyayı sonsuz/sınırsız umarsızlığın ve duyarsızlığın mecrası olarak görmelerine neden olmaktadır. Bu anlamda “temel haklarla ilgili düşünceler yeni değildir; oldukça uzun ve saygın bir soy kütükleri vardır. Bir hak devriminden bahsetmek, özelemlerde ve kazanımlarda bir değişimi ima eder; insanların bu hakların çoğuna sahip çıktıklarını ve öncesinden daha geniş, daha derin ve daha önemli olduklarını ima eder. Çağdaş toplumda haklar, geçmişte olduğundan çok daha fazla bireyseldir. Gerçek anlamında bireyseldir: Gruplara, sınıflara ya da tabakalara değil bireylere aittirler ve bireylere bağlıdır. Bu nedenle (kavramsal olarak) taşınabilirlerdir. Gittiğimiz her yerde, bulunduğumuz her yerde peşimizden gelirler; saçlarımız ya da derimiz gibi bizim parçamızdır (Friedman, 2002 s. 56).

Günümüzde hakların daha çok bireylerin tasarrufunda bulunması sosyal medya örnekliğinde görüleceği gibi, bireylerin ötekiyle ve toplumsal ilişkilerde sorun yaşamamasına neden olmaktadır. Zira gençliğin sosyal medya pratikleri, gençlerin dünyanın, bilginin ve hakikatin merkezinde kendi ‘ben’lerini gördüklerine ve bu merkezi rollerini kimseyle paylaşmak istemediklerine işaret etmektedir (Boyd, 2014; Funk, 2013; Bazarova, 2012). Toplumsal derinliğin bütün paradigmasını yapıbozumuna uğratarak, yatay ve dikey bütün boyutlarda ‘ben’ merkezli bir paradigma üretimine kalkışmaktadır. Burada gençliğin paradigma ve bilgi üretim potansiyelinin yadsındığı sonucu çıkarılmamalıdır. Bilakis gençliğin söz konusu potansiyelinin toplumsal derinlik ile olan bağının zayıflatılmasına yönelik bir eleştiri söz konusudur. Gençliğin sosyal medya marifetiyle kendinden önce ve sonra bütün paradigma üretimi ve belirlenimleri yok sayması eleştirilmektedir.

Toplumsal derinliğin ürettiği paradigma ve içeriği umursamamanın, buna karşılık tarih, sosyoloji, teoloji gibi daha birçok alanda birey ve toplum ilişkilerine dair üretilen içeriği yok saymanın meşru sayıldığı karakter hiç kuşkusuz ben merkezli bir karakterdir. Sosyal medya ile gençlik ilişkisinin temel vurgusu ‘ben’ merkezli bir karakter etrafında gelişmesidir. Bu anlamda temel paradigma gençliğin kendi etrafında bulunan bütün sınırları kaldırarak, birey ve toplum boyutunda her şeyi belirleme hak ve yetkisinin kendisinde olduğu yaklaşımdır. Söz konusu ‘ben’ merkezli karakterin hangi arka plandan beslenerek olgunlaştığını ‘yatay toplum’ kavramsallaştırmasıyla Friedman (2002) şu ifadelerle özetlemektedir;

...yatay bir toplum en derin düzeyde bir kişinin benlik duygusunu etkiler. Yatay bir toplum bir bireyler ve bireyciler toplumdur. Toplumdaki insanlara benzersiz bireyler olarak kendileri için bir yaşam, bir anlam, bir kimlik kurma hak ve yetkisine sahip oldukları öğretilir ve buna inandırılır. Toplumu oluşturan gruplar geleneksel toplumlardaki gruplardan farklıdır. Sosyal olarak inşa edilirler, karmaşıktırlar ve gönüllü –tercih edilmiş- gruplardır... İnsanlar özgür iradeye inanırlar. Fakat siyasetlerini, giyimlerini, tarzlarını ve kimliklerini, ellerine yazılı verilen bir mörden seçerler. Anlamadıkları ve farkında bile olmadıkları güçlerce sınırlanırlar. (s. 211)

Günümüzde gençliğin sosyal medya üretimleri üzerinden dolaşıma sokulan özgürlük, haklılık, demokrasi kültürü ve doğruluğu kendinden menkul gerçeklik vb. paradigma, toplumsal derinliği, zayıflatmaktadır. Bu anlamda toplumsal derinliğin bütün üretim ve belirlenimlerinin olumsuzlanarak meşruiyet krizine uğratılması aynı paradigmanın yansımasıdır. Bununla birlikte sosyal medya ve kullanım pratiklerinin birçok olumlu sıfatla sunulması aynı

şekilde hâkim paradigmanın etkisiyle gerçekleşmektedir. Buna karşılık söz konusu hâkim paradigmanın öznesi konumunda bulunan gençlerin, temelde sınırları belirlenmiş ve çeşitli sıfatlarla donatılmış bir dünyanın nesnesi olarak görüldükleri sorgulanmalıdır. Özgürlük vaadi ile gençlerin tarih yazdıklarını değil, bilakis yazılan tarihin içerisinde, hatta gerisinde koşan nesnelere kodlandığı hatırlanmalıdır. Gençliğin toplumsal derinlik ile olan ilişkisi/iletişimi sağlıklı bir zeminde yeniden kurulmalıdır. Aynı şekilde gençliğin hâkim küresel paradigma karşısında hassas ve kırılgan hale gelen karakteri toplumsal derinliğin kuşatıcılığıyla yeniden buluşturulmalıdır.

Sonuç

Fatma Barbarosoğlu (2014) yazdığı gazete köşesinde şu ifadelerle yer vermektedir; “Kavrayamadığımız hayat için yeni şeyler söyleyemeyiz. Bilmediğimiz, kavrayamadığımız bir dünya için söz üretemeyiz, reçete üretemeyiz, eleştiremeyiz. Ya ne yaparız? Ağıt ile isyan arası haykırış eşliğinde ağlaşır dururuz en ziyade. Tanzimat aydınları nasıl bir dünyaya yürüdüklerini tam olarak kavrayamamıştı. Lakin nasıl bir dünyadan kopmakta olduklarını biliyorlardı.” Günümüzde de birey ve toplum ölçeğinde nelerin yaşandığı, hangi etkilere maruz kalındığı veya gelecekte nelerin yaşanacağına dair bir anlama ve kavrama çabası önem arz etmektedir.

Günümüzün en önemli olgularından biri olan sosyal medya araçları ve kullanım pratiklerine ilişkin temel yaklaşım; öznenin sonsuz ve sınırsız özgürlüğü etrafında gelişmektedir. Sosyal medyanın handiyse hiç sorgulanmadan özgürlüğü, doğruluğu ve haklılığı yapısal özelliğinden kaynaklanan bir gerçeklik olarak kabul edilmesi, söz konusu anlayışı beslemektedir. Bu anlayış aynı zamanda sosyal medya kullanıcılarının kullanım pratiklerine de meşruiyet kazandırmakta, kullanıcıların önündeki bütün engelleri kaldıran bir kaldıraç olarak işlev görmektedir. Bu yönüyle mahalle baskısını, aile otoritesini ve her türlü toplumsal ilişki biçimini temellerinden sarsan bir potansiyele sahip olduğu kabul edilmelidir. Başka bir ifadeyle bu durum geçmişte Aydınlanma aklının, geleneksel yaşama ilişkin ne varsa hemen her şeyi meşruiyet krizine uğratarak, yeni bir akıl inşa etme çabasına benzemektedir. Bu bakımdan geçen yüzyılda kitle iletişim araçları bağlamında birey ve toplumu sarmalayan ne varsa, tamamının günümüzde sosyal medya araçlarıyla arınacağını; bununla birlikte birey ve toplum hayatının açık, şeffaf ve demokratik bir olgunluğa erişeceği algısı dolaşıma sokulmaktadır.

Bu bakımdan günümüzde sosyal medya ve temel kullanım amaçları etrafında oluşan ulusal ve küresel ortalama algı; herkesin fakat özellikle gençlerin kendi ‘ben’leri, kimliklenme biçimleri ve diğer bütün pratiklerin özgürlüğü etrafında şekillenmiş bulunmaktadır. Özellikle gençlerin vazgeçilmez varoluş mecrası olarak kodlanan sosyal medya, özgürlüğün, birey ve toplum ilişkilerinin ve toplumsal paradigma üretiminin en yetkin aracı/mekanı olarak sunulmaktadır. Sosyal medyanın kullanıcı pratiklerinin onları sosyalleştirdiği, onlara sınırsız bir özgürlük sağladığı, onların demokrasi kültürünü geliştirdiği vb. kabuller, bütün pratikleri meşru ve tartışılmaz kılmakta ve sonuç olarak toplumsal derinliği zaafa uğratmaktadır. Bu anlamda George Ritzer’in bir toplumsal okuma teorisi olan toplumun McDonalddlaşma’sı sürecini günümüzde sosyal medya pratiklerinin hazırladığı, Göker’in (2015) çalışmasında somut göstergeler üzerinden okunabilmektedir.

Toplumsal derinlik kavramının tanım ve çerçevesini belirlemek zor olmakla birlikte, toplumun ürettiği ortak tarih, kültür ve kimlik olarak tanımlanabilir. Bütün toplumsal unsurların harmonisinden oluşan ortak renkler olarak betimlenebilir. Veya birey ve toplum ölçeğinde oluşan bütün sosyal sermaye unsurlarının toplamı olduğu ifade edilebilir. Bu bakımdan toplumsal derinlik, birey ve toplumun karşılaştığı küresel rüzgârlara karşı koruyucu bir işlev görme potansiyeline sahiptir. Yeni iletişim teknolojilerinin küresel ölçekte ağ metaforuyla eklenildiği gerçeği karşısında, sosyal medya kullanıcılarının gerçekleştirdikleri pratikleri ile kendi sosyal sermayelerini geliştiremediklerini, hatta var olan sosyal sermayelerinin ağ ortamına taşıdıkları Türkiye gençliği ölçeğinde Babacan'ın (2015) gerçekleştirdiği çalışma kapsamında değerlendirilebilir.

Bireyin içerik üreticisi olarak interaktif varlık gösterebildiği sosyal medya araçları toplumsal derinlik bilinci ve birikimini önemli ölçüde olumsuz etkilemektedir. Zira bireyin çoğu kez toplumsal derinliğe kapalı iken, küresel ölçekte etkilere açık olması ve bireyin toplumsal derinlikten uzaklaşarak atomize olması toplumsal derinliği eksilten önemli bir süreç olmaktadır (Hutton ve Fosdick, 2011). Bu bakımdan toplumsal yapının sahip olduğu kümülatif akıl olarak tanımlanabilecek toplumsal derinlik, sosyal medya merkezli kurulan ilişkiler bağlamında önemli ölçüde olumsuz etkilenmeye açık bulunmaktadır. Toplumsal ölçekte daha çok gençlik üzerinden yaşam alanı bulan sosyal medya, birey ve toplum yaşamına pozitif katkılar sunma potansiyeline sahipken, diğer yandan yapısal özelliği gereği toplumsal derinliği eksiltene, azaltan bir etkiye sahiptir.

Sonuç olarak günümüzde bireylerin özgürlük ve bağlantısızlık iddialarıyla paradoksal biçimde yaşadığı hassas ve kırılgan karaktere karşı, toplumsal derinlik önemslenmelidir. Gençliğin sosyal medya aracılığıyla sergilediği bütün pratikler haklı, doğru ve tartışmasız görülme yerine, toplumsal derinliğin çerçevesi etrafında okunmalı ve anlaşılmalıdır. Aydınlanma düşüncesinin akla yaptığı vurgunun dünyayı ve insanlığı getirdiği noktaya odaklanarak, bugün yeniden benzer bir vurgu ile gerçekleştirilen sonsuz/sınırsız bir özgürlüğün boyutları tartışılmalıdır. Sosyal medyanın küresel boyutu göz önünde bulundurularak, bu mecranın gençliğin varoluş mekânı olarak görülmesinin toplumsal derinlik perspektifiyle anlaşılması ve kavranması gerektiği vurgulanmalıdır.

Social Depth, Social Media and Youth

Mehmet Emin Babacan*

Introduction

In the last few centuries of human history, the ideas of the Enlightenment and modernity have been institutionalized in such a way that they now effectively touch, change and determine most, if not all, aspects of individual and social life. In this sense, classical social theory is largely a product and outcome of the Enlightenment, even though it was constructed upon the rejection of tradition. To many Enlightenment philosophers, tradition was characterized as a mystifying source, an enemy of the mind and an obstacle in the path of human development (Horkheimer and Adorno, 1995, 19; Thompson, 2008, p. 276).

This said influence of the Enlightenment has downgraded social depth and made its effect felt in a more intense manner, especially in the geography we live in as much as being determinant anywhere else across the world. While the debilitation of social depth in the twentieth century was largely ensured through the production and determinations of classical methods, today this is done via more sophisticated tools. In other words, while the past century witnessed how social depth was transformed in social, political and/or economic terms, today we see how these process impacts individuals involved with social media. One perception is that anything pertaining to modern times and blanketing the individual and social will be purified by social media tools and, at the same time, the individual and social life will attain an open, transparent and democratic maturity (Kim, Hsu and Zúñiga, 2013).

Rising on the facilities of social media tools, the network society (Castels, 2005) entails a different model of an intellectual capitalist economy, one that involves reconsidering the connection between communication and politics and taking into account the changes in our cultural lives. In this case, a network society is an attempt to present a social theory of mass communication tools that takes both the rise of new media and the transition to an information-based society seriously. The new information and communication technologies do not require a new society; rather, they provide the tools that make it possible (Stevenson, 2008, p. 298).

In this sense, the basic utilization practices of social media are based upon a staggeringly intricate pattern of relations on the axis of fundamental elements (e.g., language, culture,

* Assist. Prof. İnönü University, Faculty of Communication, Department of Public Relations and Publicity.
Correspondence: meminbabacan@gmail.com Address: İnönü Üniversitesi Merkez Kampüs, Malatya, Turkey.

history and identity), as opposed to the ordinary details of one's daily life (Babacan, 2015a). Our study deals with the meaning ascribed to contemporary youth's social media practices from the perspective of social depth following an intellectual effort relating to that perspective's fundamental paradigm.

The Social Depth Concept

In this study, the concept of social depth corresponds to a wide and deep meaning, such as identity, culture, language, religion, politics, and daily life on both the individual and the social scale. In brief, the mind functions as the founder subject of one's individual and social life by establishing relations among all these areas and the past, present and future. Social depth can be defined as the identity that the individual and the society have created and brought to maturity based upon their historical backgrounds. In this sense, it can be understood as the total inevitable materialized identity accumulated over of time. Identity is not a sense – identification – of who we are or of some element that separates us from others; it is a lens that we use to look at the world. Every identity sign has a specific history and carries with it its tradition of meaning (Friedman, 2002, pp. 13-14).

Today, central and determinative culture develops an asymmetrical relation with other cultures in terms of social relations, which then become connected with (dependent upon) each other through the network of new communication technologies (Dijck, 2013). Thus, there is a potential that the young people involved in this social media network environment will distance themselves from their own social depths when confronted with that environment's dominant culture. In this respect, on the one hand the user escapes the total domination of his/her own social depth and finds an environment in which he/she can freely exist. On the other hand, the user gets in touch with the global culture, as a larger domain of domination, and is personally involved in the process. As Manuel Castells (2005) states, "individuals now live in a globally and locally interwoven and interconnected network society." While social medial possesses a habitat more over the youth in social scale and it has the potential of positively contributing to the individual and social life, on the other hand it helps diminish the social depth resulting from its intrinsic feature (Bulut, 2013; Babacan and Yaman, 2014). As in many societies, the perception and use practices of social media held by the youth, the population segment most involved with social media (Turkish Statistical Institute, 2014), adversely affect social depth to a significant extent (Grand National Assembly of Turkey, Research Report, 2012; Babacan, 2015b).

The Freedom and Promise of Unlimitedness

All of these technology-centered innovations make significant contributions to the lives of individuals and society. However, this purpose also incorporates an effect and feature that sweep away the "poeticness of life," as Lefebvre (1998) states, and make daily life unlivable. In this regard, a brief biography of the twentieth century is enough to make this case.

A suspicion has arisen that the Enlightenment project is destined to transform its goal of freeing humanity into a universal system of oppression for the sake of emancipating

humanity by reversing its very goal. This important thesis is put forward by Horkheimer and Adorno in their work titled *The Dialectic of Enlightenment*, in which they argued that the logic behind Enlightenment rationalism was that of hegemony and oppression. The desire to have hegemony over nature led to hegemony over people, which would only come to an end with a “nightmare by which man dominates himself” (Bernstein, 1985, p. 9) (cited: Harvey, 1999, p. 26).

Theodore Zeldin (2000, p. 21) summarizes this situation as follows:

“What I deduce from the history of slavery is that freedom is not an issue that can be secured by means of enacting laws and that is merely about rights. Though you have the freedom to express yourself, it is up to you to decide on what to say, to find somebody who will listen to you and make sure that what you say sounds nice; acquisition of these skills requires efforts. The only thing a law can do is to let you play the guitar and it is up to you whether you can find the guitar. Therefore, human rights declarations are just a small portion of the materials comprising the essence of freedom.”

The young show that they act in accord with an indefinite/unlimited perception of freedom in terms of social media, as well as their relation with and practices in that media. In this sense, they exhibit their wish and tendency to adhere to that same perception of freedom with all of the people and institutions in their communication environment, notably their families, in their lives (Boyd, 2014; Puddephatt and Oesterlund, 2012; Rideout, V., 2012).

Similar to the fact that the Enlightenment idea disregards whatever restricts the mind and freedoms, prior to itself, by subjecting them to a crisis of legitimacy, social media also promise an indefinite/limitless course that abolishes all previous limits. Mentioning this situation while describing the twentieth century, Russell Jacoby (1996, p. 25) states:

“once dwelled upon in the past, the problems and ideas are being removed from the sight and mind merely to open the path for subsequent issues and opinion to emerge as brand new. This situation is seen to have intensified in any field. The society remembers less and less these things at an every-increasing rate. The indicator of our age is that the idea surrenders to the fashion. While the past is despised and underestimated for reason of being very old, today is praised to the skies as the best.”

In this respect, our study is not built upon concrete outcomes of effect research, but rather deals more with the potential effects of the relation of social media use with social depth.

Turkey's 2013 Gezi Park protests and subsequent events can serve as the point of focus, as an example of the concrete outcomes of the relation between social media and social depth and as a case with newly appearing results (Odyakmaz Acar, 2013; Ete and Tastan, 2013; Topbas and Isik, 2014). In the same way, one can look at the risks associated with the concept of “customs” as one of the constituents of social depth, as suggested by Bulut (2008, 63-78) in the relation with the media or the process of molding new public opinion (Eren and Aydın, 2014).

In this sense, Rheingold (1998) argues that individuals will effectively participate in democratic processes through online discussions. However, the speed of modern communication has quite a few consequences. First of all, speed destroys the idea and the opportunity for negotiations. The opinions concerning the possibility of using technology to improve

democracy are erroneous, for speed technology creates a culture in which communication conditions the public's responses (Virilio, 2000b, p. 109, cited: Stevenson 2008, p. 328).

The social media's promise of freedom includes reducing social depth as the most significant source of dynamism of the very moment we are in and the future. Today's style of criticism, which puts aside the old for the sake of the new, comprises part of the zeitgeist and is good for whitewashing and defending by forgetting it (Jacoby, 1996, p. 28). What is expected from the youth's perception of the social and their use practices is internalization and, subsequently, how the resulting global culture is presented (Youmans and York, 2012).

On Individual and Society Relations

Communication media is a fundamental shaper of human life and therefore of the idea (Törenli, 2005, p. 7). Communication tools not only enable the flow of basic knowledge and information throughout the individual and social relations, but also function as the primary carrier of quite a few components, such as knowing, learning, wondering and presenting oneself on the foundation of individual and social relations. In this aspect, Erving Goffman (2009, p. 15) summarizes the framework by which the self is presented in daily life:

"When there is a newcomer in a sphere, the people there tend either to obtain information or make use of their already existing information relating to that person. People are generally most curious about issues such as that person's social and financial status, how he perceives himself, his attitude against the other people around him, whether he is skilled at what he does and whether he is reliable. Though it seems some of this information has been collected just for there is nothing else to do, in general, this curiosity is based on quite practice reasons. Such information about the newcomer allows the observers to acquire preliminary information and to assess what is expected from them and what they can expect from that person. Getting information in this manner is useful in terms of seeing how to best obtain reactions from the said person."

Social media leads to the reshaping of people's responsibilities to one another and this, in turn, paves the way for a new ethics of communication and new notions. To illustrate, in electronic media people greet each other by saying "What's up?" to both initiate and terminate a conversation (i.e., the communication process) without needing to say anything at all and with no feeling of responsibility to the addressee. In contrast, our previous communication habits would regard this as unacceptable and rude behavior, for one must at least say "Hello" and "Goodbye" (Simsek-Rathke, 2014, pp. 2-3).

In other words, the perception of freedom feeds a carefree and irresponsible understanding based on the youth's abandonment of a social dimension in their social media practices (Boyd, 2014; Litt, 2012). Another issue affecting social depth in the context of individual and social relations/communication is the inter-generational difference of language. The youth consider the adults' language as rather old and therefore obsolete when compared to the language that they have created and use on social media (Boyd, 2014).

Paradigm Generation

The approach that today's youth use, which puts them at the center of information and truth, corresponds to an attitude that eliminates fundamental reason as the existence of social depth (Funk, 2013). In other words, their perception of themselves as the subject at the center of information by means of social media greatly weakens the relation between information and reality by disabling that information and experience which pertains to the past and then subjecting it to a crisis of legitimacy (Funk, 2013; Faubion, 2014; Chul Han, 2015), for their relation to information is mostly limited to their "self."

On the other hand, it should be asked whether the youth who are in the subject position of the said dominant paradigm are seen as the object of a domain that is basically delimited and equipped with various attributions. It should also be remembered that the promise of freedom codes the youth as objects inside the history being made, even remaining behind the history, but not as making history. Their relation/communication with social depth should be reestablished on a firm ground; likewise, their fragile and sensitive character against the dominant global paradigm should be brought together again with the encompassing properties of social depth.

Conclusion

The basic approach toward social media tools and how they are used is one of the most important current phenomena, for it develops around the subject's indefinite and unlimited freedom. The fact that social media is acknowledged, almost without any questioning, as a reality originating from its structural feature in terms of its freedom, truth and justness fosters such an understanding. At the same time, this understanding legitimizes the social media users' practices and functions as a leverage that can lift all of the obstacles in front of them.

In this respect, the average national and global perceptions formed around social media and basic use goals have been shaped around one's own "self," identity formats and freedom from all other practices, especially in the case of the youth. Coded as the indispensable existence course of, most notably, the youth, social media is presented as the most competent tool/space of freedom, individual and social relations and social paradigm generation.

In conclusion, social depth should be highly regarded against the sensitive and fragile character that contemporary individuals happen to experience in a paradoxical manner in terms of their claims of freedom and disconnection. All the practices that the youth exhibit through social media should be read and understood within the framework of social depth, instead of as being seen as just, right and undisputed. The dimensions of indefinite/unlimited freedom realized today with a similar emphasis should be debated by focusing on what emphasis the idea of Enlightenment brought to the world and humanity. Taking into account the global scale of social media, it should be highlighted that the fact that this course is seen as the existence space of the youth should be understood and comprehended together with the perspective of social depth.

Kaynakça/References

- Babacan, M. E. (2015a). *Sosyal Medya ve Gençlik*. İstanbul: Açılım Kitap
- Babacan, M. E. (2015b). Yeni Medya Bağlamında Toplumsal Hareketler ve Yeni Karakter Analizi. *Folklor ve Edebiyat*, 21(83), 295-307.
- Babacan, M. E. ve Yaman, Ö. M. (2014). Modern Delikanlılık Temsilleri. *Sosyoloji Divanı*, 2(3).
- Barbarosoğlu, F. (2014). *Cadılar bayramını dahi kanıksayanlar bu yazıdan ne anlasın!* <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/FatmaKBarbarosoglu/cadilar-bayramini-dahi-kanıksayanlar-bu-yazıdan-ne-anlasın/56789> adresinden 05 Mart 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Bazarova, N. N. (2012). Public Intimacy: Disclosure Interpretation and Social Judgments on Facebook. *Journal of Communication*, 62, 815–832.
- Boyd, D. (2014). *It's Complicated*. USA: Yale University Press. <http://www.danah.org/books/ItsComplicated.pdf>
- Bulut, M. (2008). Bir Sosyal Temsil Araştırması: Medyada Ve Üniversite Öğrencilerinde "Töre" nin Algılanışı. Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 17(3), 63-78.
- Castells, M. (2005). *Ağ Toplumunun Yükselişi Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*. (E. Kılıç, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Chul Han, B. (2015). *Yorgunluk Toplumu*. (S. Yalçın, Çev.) İstanbul: Açılım Kitap.
- Dijck, J. V. (2013). *The Culture of Connectivity; A Critical History of Social Media*. Newyork: Oxford University Press.
- Dünya Nüfus Günü. (2014). TÜİK: <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=15975> adresinden 21 Nisan 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Eren, V. ve Aydın, A. (2014). Sosyal Medyanın Kamuoyu Oluşturmadaki Rolü ve Muhtemel Riskler. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 16(1), 197-205.
- Ete, H. ve Taştan, C. (2013). *Kurgu İle Gerçeklik Arasında Gezi Eylemleri*. Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı (SETA) Araştırması, Ankara.
- Faubion, J. D. (2014). Özne'yi Yeniden Düşünmek; Çağdaş Avrupa Sosyal Düşüncenin Antolojisi. (A. Tüzer vd., Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Friedman, L. M. (2002). *Yatay Toplum*. (A. Fethi, Çev.) İstanbul: İş Bankası.
- Funk, R. (2013). *Ben ve Biz; Postmodern İnsanın Psikanalizi*(3. Baskı) (Ç. Tanyeri, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Goffman, E. (2009). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. (B. Cezar, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Göker, G. (2015). İletişimin Mcdonaldlaşması: Sosyal Medya Üzerine Bir İnceleme. *Turkish Studies*, 10(2), 389-410. Doi: 10.7827/TurkishStudies.7641.
- Harvey, D. (1999). *Postmodernliğin Durumu*. (S. Savran, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Horkheimer, M. ve Adorno T. W. (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (O. Özügül, Çev.) İstanbul: Kabalıcı.
- Hutton, G. ve Fosdick, M. (2011). The globalization of social media. *Journal of Advertising Research*, 51 (4),564-570. Doi: 10.2501/JAR-51-4-564-570.
- Jacoby, R. (1996). *Belleğini Yitiren Toplum*. (H. Atalay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Karagöz, K. (2013). Yeni Medya Çağında Dönüşen Toplumsal Hareketler ve Dijital Aktivizm Hareketleri. İletişim ve Diplomasi, 1(1), 131-156.
- Kim, Y., Hsu, S. H. ve Zúñiga, H. G. (2013). Influence of Social Media Use on Discussion Network Heterogeneity and Civic Engagement: The Moderating Role of Personality Traits. *Journal of Communication*, 63, 498–516. Doi:10.1111/jcom.12034.
- Lefebvre, H. (1998). *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. (İ. Gürbüz, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Litt, E. (2012) Knock, Knock. Who's There? The Imagined Audience. *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 56(3), 330-345. DOI: 10.1080/08838151.2012.705195.

- Puddephatt ve Oesterlund. (2012). Freedom of Expression, Media and Digital Communications. The European Commission Report.
- Rideout, V. (2012). Social Media, and Social Life: How Teens View Their Digital Lives. [Common Sense Media'nın Çocuklar ve Medya Çalışması için düzenlediği program]. www.common sense.org/research adresinden 23 Eylül 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Odyakmaz, A. N. (2013). Özgürlük Alanı Olarak Sunulan Sosyal Medya ve Taksim Gezi Parkı Eylemleri. *Akdeniz İletişim Dergisi*, (20), 202-217.
- Pierre, B. (2013). *Pratik Nedenler*. (H. Uğur Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Hil
- Rheingold, H. (1998). *The Virtual Community*. Addison-Wesley Publishing. <http://www.rheingold.com/vc/> book sitesinden 03 Eylül 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Said, C. (2000). *Güç, İrade, Eylem*. (H. İ. Kaçar, Çev.) İstanbul: Pınar.
- Shayegan, D. (2013). *Melez Bilinç*. (H. Bayrı, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Stevenson, N. (2008). *Medya Kültürleri; Sosyal Teori ve Kitle İletişimi*. (G. Orhon ve B. E. Aksoy, Çev.) Ankara: Ütopya.
- Şimşek R. L. (2014). *Teknoloji ve Yeni İletişim Olanaklarının Düşündürdükleri*. <http://yenimedya.wordpress.com/2014/01/19/teknoloji-ve-yeni-iletisim-olanaklarinin-dusundurdukleri/> adresinden 02 Şubat 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Thompson, J. B. (2008). *Medya ve Modernite*. (S. Öztürk, Çev.) İstanbul: Kırmızı.
- Topbaş, H. ve Işık, U. (2014). Kurgu İle Gerçeklik Arasında Gezi Parkı Eylemleri ve Soysal Medya. *Birey ve Toplum Dergisi*, 4(1), 197-230. Doi: <http://dx.doi.org/10.20493/bt.90898>.
- Törenli, N. (2005). *Yeni Medya, Yeni İletişim Ortamı*. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) (2012). Bilgi Toplumu Olma Yolunda Bilişim Sektöründeki Gelişmeler ile İnternet Kullanımının Başta Çocuklar, Gençler Ve Aile Yapısı Üzerinde Olmak Üzere Sosyal Etkilerinin Araştırılması Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu Raporu. <https://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem24/yil01/ss381.pdf> adresinden 05 Nisan 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Youmans, W. L. ve York, J. C. (2012). Social Media and the Activist Toolkit: User Agreements, Corporate Interests, and the Information Infrastructure of Modern Social Movements. *Journal of Communication*, 62, 315-329.
- Zeldin, T. (2000). *İnsanlığın Mahrem Tarihi*. (E. Özsayar, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sofça Örneğinde Kalburcu Şeyhi Pîr Ahmed Efendi ve Alevilik Anlayışı

Rifat Türkel*

Öz: Pîr Ahmed Efendi, XVI. yüzyılda Kütahya'da yaşamış, neslinden Müftî Derviş, Sunullâh-ı Gaybî gibi âlimler yetiştirmiş önemli bir zattır. Halvetî gelenekten gelen Pîr Ahmed Efendi, yaşadığı dönemde muteber bir şahsiyettir. Onun bu itibarı, çeşitli kesimler arasında günümüze kadar var olmuştur. Ancak o XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, özellikle bölgede yaşayan Aleviler tarafından sahiplenilmiş, bu durum günümüze kadar devam etmiştir. Mezarının bulunduğu Sofça'da ve civardaki Alevî köylerinde halen kendisine hürmet edilmektedir. Ayrıca Pîr Ahmed Efendi adına bir ocak ve bu ocağa bağlı tâlipler bulunmaktadır. Bu sebeple bu çalışmada ilk önce Pîr Ahmed Efendi'yi tanıtmayı, ardından gerek Pîr Ahmed Ocağındaki gerek Sofça köyündeki Alevilik anlayışını tespit etmeyi amaçladık. Sofça'da ve Pîr Ahmed Ocağında Alevilik anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi için ilk önce Pîr Ahmed Efendi'nin hayatı ile ilgili yazılı kaynaklardan yararlanarak bilgi verdik. Daha sonra günümüz Sofça'sındaki Pîr Ahmed Efendi algısından bahsettik. Akabinde Sofçalı Alevilerin bağlı olduğu Koçulu Ocağı, Seyyid Kemal Sultan Ocağı ile Pîr Ahmed Efendi'nin adını taşıyan ocağın Alevilik anlayışını temel inanç ve ibadet esasları noktasından tespit etmeye çalıştık. Gerektiği yerlerde geleneksel Alevilik anlayışıyla karşılaştırmalarda bulunduk. Tüm bunları yapabilmek için nicel araştırma yerine nitel araştırmayı kullandık. Ön hazırlık olarak çalışma öncesi ilgili ocakların dedeleri ve Sofçalı tâliplerle Eskişehir, Kütahya ve Sofça'da mülâkat gerçekleştirdik.

Anahtar kelimeler: Pîr Ahmed Efendi Ocağı, Koçulu Ocağı, Seyyid Kemal Sultan Ocağı, Sunullâh-ı Gaybî, Alevilik, Cem, Ocak.

Abstract: Pîr Ahmed Efendi is an important person who lived in Kütahya at XVI. century and arrived scholars from line of his family as Müftî Derviş, Sunullâh-ı Gaybî. Pîr Ahmed Efendi who had been respected at his period, has been recalled to the present day by varied sections. However, he has been appropriated by Alevî's from beginning from second part of XX. century, up to the present. He is still honoured between Alevî's at the state and in Sofça in which his grave is located in. Besides, there still is a household under his name and students in it. That's why in this work we aimed to present Pîr Ahmed Efendi, and to determine Alevî perception in Sofça. We gave some information first about Pîr Ahmed Efendi's life by using writing sources in order to make Alevî perception more clear in Sofça and Pîr Ahmed household. Then, we have mentioned about understanding of Pîr Ahmed Efendi in today's Sofça. Subsequently we tried to determine Alevî understanding of "Koculu Household" which is Alevî's of Sofça are connected, Seyyid Kemal Sultan Household and the House that bear the name Pîr Ahmed Efendi from the point of basic belief and worshipping. We compared it to the traditional Alevî understanding in places. To do all of these we used quantitative researches instead of qualitative researches. And for provision we made an interview to mentors of mentioned households and students in Eskişehir, Kutahya and Sofça.

Keywords: Association of Pîr Ahmed Efendi, Association of Koculu, Association of Seyyid Kemal Sultan, Sunullâh-ı Gaybî, Alevism, Cem, Association.

* Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.
E-posta: rifatturkel@gmail.com. Adres: Evliya Çelebi Yerleşkesi Kamu Yönetimi Binası Tavşanlı Yolu 10. km/ Kütahya.

Giriş

Sunullâh-ı Gaybî (ö.1676'dan sonra), 17. yüzyılda yaşamış Türk tasavvuf edebiyatının ileri gelen isimlerindendir. Gaybî'nin babası, "Müftî Derviş" lakabıyla meşhur Çavdaroğlu Ahmed b. Beşir b. Ahmed (ö. 17. yüzyılın sonları) olup Kütahya müftülüğü yaptığı için "Müftî Derviş" olarak tanınmıştır (Kurnaz, 1999). Dedesi Beşir b. Ahmed, büyük dedesi ise Kalburcu Şeyhi Pîr Ahmed Efendi'dir.¹

Gaybî'nin büyük dedesi Kalburcu Şeyhi Pîr Ahmed Efendi günümüzde birçok topluluk tarafından hürmet edilen, adına etkinlikler düzenlenen bir kişidir. Aleviler onun adına 2009 yılından beri "Ulusal Pîr Ahmet Efendi Anma ve Kültür Festivali" düzenlemekte, bu etkinlikler çerçevesinde yemek pişirip dağıtmakta, semah gösterileri sunmaktadır. Diğer taraftan Kalburcu Şeyhi Pîr Ahmed Efendi, Halvetilerin nazarında da saygı duyulan bir kişiliktir. Kendisinden sonra gelen aile efradının Halvetîliğe mensup olması ve bunların içerisinde Halvetî halifesi olmuş zatların varlığı dikkati çeker. Bu sebeple Pîr Ahmed Efendi'nin hem Halvetiler hem de Aleviler tarafından itibar edilen bir kişi olması araştırılması gereken bir durumdur. Zahidiyye tarikatı İbrahim Zahid Geylanî'den (ö.1305) sonra Şeyh Safiyyüddin Erdebîli ile Safeviyye, Şeyh Ahi Muhammed Harezmi(ö.1378) ile de Halvetiyye olarak devam etmiştir. Neticede her iki tarikat aynı köklere dayanmakta, her ikisi de Sünni özellikler taşımaktadır. Ancak Safevî tarikatı, Şeyh Cüneyd (ö. 1460) zamanında siyasî bir hüviyete bürünmüş ve Şiîliği benimsemiştir.

Diğer taraftan Halvetilik, ortaya çıktığı Horasan bölgesinin özelliklerini de taşımaktadır. Bu bölgede *Ehl-i beyt* önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple Halvetîlik'te Ehl-i beyt motifinin önem arz etmesi doğal bir durum olarak telakki edilebilir. Aynı kökenden gelmeleri ve Ehl-i beyt motifinin ön plana çıkması Halvetî gelenekten gelen Pîr Ahmed Efendi ve ahfadının Sofçalı Aleviler tarafından hürmet edilmesinde önemli bir etken olarak görülebilir.

Yine XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devletinin toprakları içerisindeki Türkmenleri kendi tarafına çekmek isteyen Şah İsmail ve Safevî Devleti'ne karşı, Ehl-i beyt sevgisi gibi Türkmenlerin sosyo-kültürel yapısına uygun motifleri taşıyan Halvetîliği desteklediği görülmektedir. Bunun sonucu olarak gerektiğinde Halvetî şeyhleri bir dede görünümünde Türkmenlerin arasında bulunmaktadır. Pîr Ahmed Efendi de Türkmenlerin arasında bir Alevi Dedesi gibi davranmış, Alevilerin hürmet ettiği bir dede konumuna gelmiş olabilir.²

Pîr Ahmed Efendi hakkındaki literatür incelendiğinde yazılı kaynaklardaki bilgilerin çok az ve birbirini tekrar eder mahiyette olduğu müşahede edilmektedir. Buradaki bilgilerin bir kısmı sözlü kültürdeki rivayetlerle desteklenirken, sözlü kültürde farklı rivayetler de görülmektedir. Bu sebeple Kalburcu Şeyhi Pîr Ahmed Efendi hakkında ulaşılabilen yazılı ve sözlü kaynaklar çerçevesinde bilgiler verilecektir. Diğer taraftan kabrinin bulunduğu günümüz Sofça halkının Pîr Ahmed Efendi ve Alevilik anlayışıyla ilgili literatürde bilimsel bir çalışma

1 Ailenin soy kütüğü İsmail Hakkı Uzunçarşılı tarafından verilmiştir. Bkz. Uzunçarşılı 1932. Gaybî'nin hayatı, eserleri ve şiirleriyle doktora çalışması bulunan Bilal Kemikli, Uzunçarşılı'nın verdiği soy kütüğünün kısmen doğru olduğunu ifade etmektedir (Kemikli 2000).

2 Mustafa Aşkar "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili"; Hulusi Yılmaz da "Halvetilik ve Anadolu Aleviliği İlişkisi Çerçevesinde Pîr Ahmet Efendi Ahfadına Genel Bir Bakış" isimli makalesinde Halvetîlik-Alevilik, Alevilik-Pîr Ahmed Efendi ilişkisi hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ayrıntılı ilgi için bkz. (Aşkar 1999), (Yılmaz 2013).

dikkati çekmemektedir. Bunun bir neticesi olarak Sofçalıların Pîr Ahmed Efendi'yi tanımlama şekli ve Alevilik anlayışı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bu çerçevede Pîr Ahmed Efendi'nin geçmişteki ve günümüzdeki algılanışı yazılı kaynaklar ve sözlü kültüre dayalı olarak ele alınacaktır. Yine Sofça'daki Alevilerin din anlayışını tespit etmek için nitel araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Buna bağlı olarak geleneksel Alevilikle ilgili yazılı eserler, alan araştırması için nitel araştırma yöntemi olan görüşme tekniği kullanılmıştır. Bu çerçevede Sofçalı Alevilerin bağlı olduğu ocak dedeleri ve Sofçalılarla görüşmeler etrafında kaynak kişiler kullanılmıştır. Görüşme yapılan kişilerin yazı sonunda ayrıntılı olarak verilmiştir. Görüşmeler "Görüşme formunun" içeriğine uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Böylece Pîr Ahmed'in kabrinin bulunduğu Sofça Köyü halkının Alevilik anlayışı, Sofça Alevilerinin kendilerini tanımlama şekli Sofça'daki tâliplerin bağlı olduğu ocak dedeleri ve Sofçalı tâliplerle yapılan görüşmeler çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kalburcu Şeyhi Pîr Ahmed Efendi

Kalburcu Şeyhi Pîr Ahmed Efendi (ö.1570) hayatı hakkında kaynaklarda sınırlı bilgi bulunan ancak onunla ilgili rivayet ve menkıbelerin çok olduğu bir kişidir. Kütahya'nın Kalburcu köyünden olması sebebiyle isminin önünde "Kalburcu" ifadesi zikredilmiştir. Diğer taraftan O, "Pîr", olarak da isimlendirilmiştir. Pîr, tasavvufta bir tarikatın kurucusu, sâlike rehberlik yapan kimse anlamına gelmekle birlikte Pîr Ahmed Efendi, herhangi bir tarikatın kurucusu değildir. Bu nedenle onun Pîr olarak anılmasının farklı muhtemel sebepleri olması gereklidir. Gaybî üzerine çalışmaları bulunan Bilal Kemikli, Pîr sıfatının onun için "sohbet şeyhi" anlamında kullanıldığını ifade ettikten sonra Gaybî'nin büyük dedesi ile ilgili "*Cedd-i âlâmız Kalburcu Şeyhi Pîr Efendi hazretlerini Cafer Paşa ziyarete gelmiş: "Sultanım dervişin çok mu?" demiş. "Gelür gider çok beğim." demiş, "dervişim var" dememiş.*" (Gaybî) ifadelerinin bunu desteklediğini, dolayısıyla Gaybî'nin büyük dedesinin, herkesin sohbetine katıldığı, sözlerini dinlediği, hal ve hareketlerini örnek aldığı bir kimse olduğunu, bu sebepten kendisine "Pîr" denildiğini söyler. Gaybî'nin sözlerinden asker ve devlet adamlarının da onun sohbetlerine katıldığı anlaşılmaktadır (Kemikli, 2000). Mustafa Tatcı ve Cemal Kurnaz da onun Pîr olarak adlandırılmasının yaşlılığında hilafete getirilmesiyle alakalı olduğu kanaatindedir (Kurnaz, 1999).

Bazı kaynaklarda Kalburcu Şeyhi'nden bahsedilirken "Çavdarlı Şeyh" (Çelebi, 1935) veya "Çavdar Şeyh" ifadeleri de kullanılmaktadır. Ancak bu ifadelerin gerek lakap gerek mahlas olarak kul Pîr Ahmed Efendi için kullanıldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü bu ifadeler lakap olarak oğlu Beşir Efendi için kullanılırken Gaybî'nin babası Kütahya Müftüsü Müftî Derviş şiirlerinde bu ifadeyi mahlas olarak kullanmıştır (Kurnaz, 1999).³ Taşköprizâde, Pîr Ahmed Efendi'nin çavdar lakabının yanında mihmandar (misafirperver) lakabına da sahip olduğunu ve kendisine "Çavdar Şeyhi" denilme sebebinin normal buğday ve çavdar tohumları ekmesine rağmen hasat döneminde benzersiz buğdaylar elde etmesi olduğunu ifade eder (Atâî, 1269).

Kalburcu Şeyhi Pîr Ahmed hem Karamanlı Cem Seyyah'tan hem de Şeyh Sümbül Sinan'dan hilafet almıştır. Gaybî'nin *Biatnâme* isimli eserindeki:

3 Bilal Kemikli de Beşir Efendi'nin mahlası olduğunu söyler (Kemikli, 2000).

“Cedd-i âlâmız Kalburcu Şeyhi Pîr Ahmed Efendi Hazretleri Karaman’da Cem Seyyah’a ve İstanbul’da Koca Mustafa Paşa Şeyhi Sünbül Sinan’a nice müddet kemâl-i mertebe hizmetler eyleyüp tarikleri muktezâsınca hilâfete icâzet buyurdularından sonra hâle muvâfık ve istimdâdima lâyık insan-ı kâmil sohbetine vâsıl olmadım diyü tehassürleri menâkiblarında mezkûr ve beyne’l-ahbâb meşhurdur.” (Gaybî)

sözlerinde ifade edilmektedir.⁴ Mahmûd Cemâleddîn Hulvî de onun İstanbul’da Mustafa Paşa Zaviyesi’ndeki Şeyh’e biat ettiğini daha sonra hilafet vazifesiyle görevlendirilip Anadolu’ya gönderildiğini söyler (el-Hulvî, 1993). Bunun yanında bazı kaynaklar onun Merkez Muslihuddin Efendi’den (ö.959/1552) hilafet aldığını, Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatının kurucusu Şâbân-ı Velî’den (ö.976/1569) istifade ettiği belirtilir.⁵ Ancak her iki durum arasında tenakuz bulunmaktadır. Çünkü Merkez Efendi, Sünbül Sinan’ın postnişinidir. Pîr Ahmed, Sünbül Sinan’dan hilafete icazet aldığına göre Merkez Efendi zamanında ikinci kez hilafet icazeti alması söz konusudur ki bu bir çatışmadır. Bilal Kemikli de onun Merkez Muslihiddin Efendi ve Şâbân-ı Velî ile alakasına yönelik iddiaların ilmi gerçeklikten uzak olduğu kanaatinde (Kemikli, 2000).

Pîr Ahmed Efendi, İstanbul’da icazet almasının ardından köyüne geri dönmüş, zaviyesine gelip gidenlerle burada bulunanlara ikramlarda bulunmuştur. Geçimini çiftçilikle sağlamış, hayatı boyunca başış, sadaka, hediye ve yardım kabul etmemiştir. Elde edilen buğdaydan misafirler için ekmek yapmayı ve hayvanlara yiyecek olarak arpa ayırmayı adet edinmişlerdir. Onun kerametlerinden bahseden rivayetlerde zaviyedekilerin elde edilen buğdayları bir ambara koyarak ağzını kapattığı, çavdarı ambarın altındaki oluktan aldıkları, ambarın boş kaldığına ve ihtiyaçlarının sınırlandığına şahit olunmadığı, ziyarete gelenlere ayrılırken yol azığı olarak birer çörek verildiği, Pîr Ahmed Efendi’nin bu bolluğu ifade sadedinde “Bu bereket, Şeyhim Abdullatif Efendi’nin bereket duasıdır.” deyip teşekkür ettiği söylenir (Atâî, 1269; Uzunçarşılı, 1932).

Kaynaklarda II. Selim’in şehzade iken Pîr Ahmed Efendi’yi ziyareti esnasında kendisinden dua ve himmet talep ettiği, zaviyesi yanında bir mescit inşa ettirdiği ve vefatının ardından Pîr’in burada defnedildiği ifade edilir. 1573 senesinde vefat eden Pîr Ahmed Efendi’nin türbesini Evliya Çelebi ziyaret etmiştir. (Atâî, 1269; Çelebi, 1935; Kurnaz, 1999) 1949 yılında bölgede yapılan Porsuk Barajı’nın yapımı esnasında sular altında kalmaması için türbe şimdiki yerine taşınmıştır (Kemikli, 2000).⁶

- 4 Taşköprizâde, Kalburcu Şeyhi Pîr Ahmed Efendi’yi “Ahmed Dede” başlığı altında ele almış, burada onunla ilgili “Şehrinin âlimlerinden fenleri, Cem Seyyah’tan farz ve sünnetlerin manalarını öğrendiğini, Şeyh Sinan Karamânî’nin hizmetine vasil olduğunu, Abdullatif Efendi’nin de nazarı kerâmetine nail olduğunu ifade etmektedir.” (Atâî 1269).
- 5 Taşköprizâde, Cem Seyyah’tan, Şeyh Sinan Karamânî ve Abdüllatif Efendi ile olan münasebetinden bir müddet sonra İstanbul’a gelip, Merkez Efendi’nin yanında tekmili tarikat eylediği ve irşad için icazete nail olduğu sonradan Kastamonulu Şa’ban Efendi’nin yanında nazarı inayet ile ser-afraz olduğunu söyler (Atâî 1269; Süreyya 1996; Uzunçarşılı 1932).
- 6 Pîr Ahmed Efendi’nin kabri, Porsuk Barajı inşaatı sırasında sular altında kalmaması için daha yukarı, Kütahya-Eskişehir karayolunun soluna, dağın eteklerine aktarılarak bir türbe yapılmıştır. Bu aktarım işiyle, Gaybî’nin torunlarından Gaybî Bey ve Ahmet Yakuboğlu özellikle ilgilenmişlerdir. Mezar kazılıp naaş ortaya çıkınca Yakuboğlu, Pîr Ahmed Efendi’nin başından alçı bir portre almıştır. İzlenimlerine göre temsili resmini çizmiştir. Yakuboğlu, Pîr Ahmed Efendi’yi torunlarından arkadaşı da olan Hamdi Özeren’e (ö. 1374/1954) benzetmektedir. Bkz. Doğan, 2001.

Günümüz Aleviliğinde Pîr Ahmed Efendi

Sofça sınırları içerisinde bulunan Pîr Ahmed Efendi Türbesi'nin 1949 yılındaki nakli sırasında nahiyeye olması sebebiyle Sabuncupınar'a taşınması gündeme gelmiş ancak dönemin başbakanının isteği üzerine Sofça sınırları içerisindeki yeni yerine taşınmıştır. Sofça halkının bir kısmı Porsuk Barajı'nın sular altında kalmayan bölümünde ikamet etmeye devam etmiş, bir kısmı da Eskişehir sınırları içerisinde kurulan Yeni Sofça köyüne taşınmıştır. Sofçalı kaynak kişiler Pîr Ahmed Efendi'nin türbesinin uzun müddet bakımsız kaldığını ancak Sofçalıların gayretleriyle türbenin hem bakımının yapıldığını hem de civarda önemli bir konuma gelmesinin sağlandığını ifade eder. Sofçalıların Pîr Ahmed Efendi ve türbesine sahip çıkmalarının bir tezahürü olarak 2009 yılından itibaren onun adına festival düzenlenmekte kurbanlar kesilmekte, yemek ikram edilmektedir. Ayrıca bu tarihlerde cem törenleri tertip edilmekte, semah gösterisi sunulmaktadır. Etkinliklere farklı şehir ve köylerdeki Alevilerden katılım ve destek sağlanmaktadır.

Sofça köyü sınırları içerisinde bulunması dışında Pîr Ahmed Efendi'nin Sofça yakınlarındaki bölgelerde ocak dedesi olarak kabul edilmesi ve Pîr Ahmed Ocağına bağlı tâliplerin olması Pîr Ahmed Efendi'yi gerek Sofçalıların gerek diğer Alevi tâliplerinin arasında saygı duyulan ve hürmet edilen bir dede olarak kabulüne sebep olmuş görünmektedir. Yine Pîr Ahmed Ocağı Dedesi Ali ve Oktay Garkın dedelerle yapılan görüşmelerde ocak şeceresinin Pîr Ahmed Efendi öncesi ve Pîr Ahmed Efendi sonrası olmak üzere iki bölümden oluştuğu görülür. Şecereden anlaşıldığına göre Pîr Ahmed Efendi Ocağı kendisini Dede Garkın Ocağı'nın devamı olarak ifade etmektedir. Buna göre Dede Garkın, kuvvetle muhtemel olarak Moğol istilası sebebiyle müritleriyle birlikte Anadolu'ya gelmiş, burada yerleşmiştir. Devrin Sultanı onun meziyetlerini görerek onunla dostluk kurmuş, neticede kendisine on yedi köyü vakıf olarak tahsis etmiştir. Vilâyetnâme'deki bilgilerden Dede'nin Elbistan'a yerleştiği tahmin edilmektedir. O burada yıllarca fikirlerini yaymıştır. Dört yüz kadar halifesinin olduğu rivayet edilir (Ocak, 1996). Ocağının, Anadolu'ya Horasan üzerinden gelen diğer oymaklarda olduğu gibi Yesevi Ocağının devamı olduğu ileri sürülmektedir. Diğer taraftan II. Mahmut'un fermanından anlaşıldığı üzere posta menzili görevinde buldukları, bir başka belgede de ocak mensuplarının kömür üretme ve taşıma görevlerini de yerine getirdikleri görülür (Yılmaz, 2002). Pîr Ahmed Ocağı dedelerinden Oktay Garkın Dede, II. Mahmud (1808-1839) zamanında Bektâşî tekkelerinin kapatılmasının ardından Dede Garkın Ocağından Feyzullah Dede'nin idam edildiğini bu tarihten sonra korku ve endişe sebebiyle Dede Garkın Ocağının Pîr Ahmed Dede'nin ismiyle anılmaya başlandığını, Pîr Ahmed Ocağı olarak isimlendirildiğini ifade eder.

Yine Alevilikteki evliya veya eren kültü önemli bir unsur olarak bulunmaktadır. Bunun sonucu olarak tasavvuf erbabındaki bazı kerametler boy, soy veya ocak evliyası için de söz konusudur. Abdal Musa Vilâyetnâmesi'nde "Az yemekle çok insanın doyurulması" şeklinde tasavvur edilen keramet⁷ Sofça ve civarında Pîr Ahmed Efendi ile ilgili de tâliplerin çoğu tarafından dile getirilmektedir. Pîr Ahmed Efendi Ocağının dedeleri ve Sofçalı Alevilerle yapılan görüşmelerde Pîr Ahmed Efendi'den evliyadan keramet sahibi bir zat olarak bah-

7 Cenksu Üçer'e göre evliya veya eren kültü çerçevesinde boy veya aşiret evliyaları için menkibelerin olması, bunların diğer bölge ve ocaklarla benzerlik göstermesi tasavvuf telakkilerini yaşamış oldukları gruba uyarlamalarının bir sonucudur (Üçer, 2010).

sedilmektedir. Yine çoğu kişi tarafından onunla ilgili meşhur bir menkıbe anlatılır. Buna göre Pîr Ahmed Efendî'nin yaşadığı dönemde Porsuk, çay halinde akar. Osmanlı askerleri sefer esnasında Dede'nin mekânında konaklar. Burada pişirilen bir çömlük pilav tüm askere yeter. Yine Pîr Ahmed Efendî'nin kalburla su taşıdığı müşahede edilir. Bunu gören askerlerin komutanı Pîr'in keramet sahibi olduğuna kanaat getirir. Pîr'e "Dede biz karşıya geçeceğiz" deyince Pîr Ahmed Efendi, "Siz yatın. Sabah ola hayr ola, sabahın sahibi Allah" der. Askerler sabah kalktıklarında köprünün yapılmış olduğunu görür. Askerler sefere gittiklerini, ondan dua istediklerini ifade edince, o da sıkıntıya düştüklerinde, "Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali, Yetiş Ya Pîr Ahmed diye meded dilediğinizde ben gelirim" der. Sefere çıkan askerler bu arada saldırya uğrar. Dedenin söyledikleri aklında olan komutan onun tarif ettiği şekilde istimdatta bulunur. Bu arada bir toz bulutu kalkar, içinden bir tahta parçası komutanın önüne düşer. Seferden sonra komutanın önüne düşen tahta parçası yanlarında olduğu halde geri dönen askerler, Pîr Ahmed Efendî'nin yanına ulaştıklarında ona kendisini yardıma çağırıldıklarını fakat kendisinin yardım etmediğini söylerler. Onlara yardım ettiğini ifade eden Pîr, askerden yanındaki tahta parçasını ister. Yanında bulunan yabanın eksik bölümüne parçayı yerleştirir. Bunu gören askerler onun keramet sahibi olduğuna bir daha şahadet eder. Bunun üzerine komutan ve bazı erler onun yanında kalmak istediklerini belirtir.

Daha önce ifade edildiği üzere Pîr Ahmed Efendî'ye hürmet gösteren ve onun adına etkinlikler düzenleyen Sofçalılar Alevi olarak tanınmaktadır. Yaptığımız alan araştırmasında Sofça halkının ocaklara bağlı Alevilik anlayışına sahip olduğu görülür. Sofçalılar her ne kadar Pîr Ahmed Efendî'ye saygı ve hürmet gösterebilirler de köyde Pîr Ahmed Ocağına bağlı tâliplerin bulunmadığı tespit edilmiştir. Pîr Ahmed Ocağına mensup tâliplerin Yeni Sofça, Kırgıl, Fındık gibi civar köylerde varlığı dikkati çeker. Sofça'da ise Koçu Baba ve Seyyid Kemal Ocakları olmak üzere iki ocağa bağlı tâlipler bulunmaktadır. Pîr Ahmed Ocağının yolunu Ali Garkın Dede'nin onay ve tensibiyle oğlu Ali Rıza Garkın Dede ve Oktay Garkın Dede halen yürütmektedir. Sofçalıların çoğunun mensup olduğu Ankara'daki Koçu Baba Ocağının dedesi Abidin Dede'nin vefatı üzerine kardeşinin oğlu Cafer Dede dedelik vazifesini üstlenir. Onun ölümünden sonra yerine geçmesi gereken oğlu Ahmet Koç'un görevi üstlenmeye hazır olmadığını beyan ederek dedelik yapmayı istememesi üzerine ocağın bağlı olduğu Hacı Bektaş Dergâhı'ndan Ali Rıza Ulusoy Dede tayin edilir.

Sofça'daki bir kısım Alevinin bağlı olduğu diğer ocak Seyyid Kemal (Cemal) Sultan Ocağında Mustafa (Demir) Dede ile Ali (Demir) Dede bulunmaktadır. Her iki dede Afyon'un Alanyurt köyünden olup Ocak tâlipleri ile yapılan mülakatlarda tâliplerin daha çok Mustafa Dede'nin cemlerine iştirak ettikleri, onun tarafından görüldükleri tespit edilmiştir.

Çalışmamızda Sofça ile ilgili bahsedilen ocakların ve tâliplerinin Alevilik anlayışı, İslam'ın inanç ve ibadet esasları ile ilgili tutum ve davranışları, âdâb ve erkânlarının tespiti önem arz etmektedir. Bu sebeple ocak dedeleri ve tâlipleriyle yapılan mülakat ve anket çalışmasından yola çıkarak bu konulardaki Sofça ve diğer şehirlerdeki Sofçalı tâliplerin Alevilik anlayışını ele alacağız.

İnançlar

Hak-Muhammed-Ali

Aleviliğin inanç anlamında en önemli sembollerinden birisi *Allah-Muhammed-Ali* ya da *Hak-Muhammed-Ali* şeklinde ifade edilen kavramdır. Uluhiyet-nübüvvet-velayet mertebelerinin sembolize edilmesi şeklinde bu kavramın ana unsuru Allah, Hakk'tır. Bu anlayış Aleviliğin kültürel ve dinî değerlerinin etkisiyle zaman içerisinde şekillenmiştir. Geleneksel Alevilik'te Allah âlemi yaratan tek varlık olarak ele alınır. Bu sebeple İslam'daki ilah tasavvuru dikkate alınmış, *Buyruk*'ta Allah her şeyi yaratan, bilen, işiten, mükâfat veren bir varlık olarak tarif edilmiştir (*Buyruk*, 2012). Bu anlayıştaki dikkati çeken husus tasavvufteki vahdet-i vücûd anlayışının Alevilikte de var olmasıdır. Pîr Ahmed Ocağında bu anlayış "Hakk'ta hak olmak, Hakk'ta yok olmak" şeklinde ifadesini bulmuştur. Buna göre insan ve diğer varlıklar O'ndan bir parçadır.

Sofçalı Alevilerin bağlı olduğu ocak dedeleri ile yapılan mülakatlarda onların geleneksel Alevilikteki ilah anlayışına sahip oldukları müşahede edilmektedir. Bu konuda kendilerine sorulan sorulara İhlâs Suresi'nin anlamı ile cevap vererek Allah'ın bir olduğunu, eşi ve benzeri bulunmadığını, hiçbir şeye muhtaç olmadığını, doğmadığını ve doğurmadığını ifade ederler. Dedelerin ifadesiyle âlemde gerçek varlık Allah'tır. Bu sebeple âlemdeki her şeyin onun tecellisi ve zuhuru olduğu ile ilgili vahdet-i vücûd düşüncesi tâliplerin arasında tartışma ve sohbet konusu değildir. Bu tür tartışmalar Alevi önder ve dedelerinin arasında cereyan eder. Dedelerin ifade ettiği bu konu Sofçalı tâlipler arasında da müşahede edilmiştir. Onlara göre Allah bir, yaratıcı, eşi ve benzeri olmayan bir varlıktır. Bunun dışında tâlipler O'nun ile ilgili tasavvufi yorumlardan bahsetmez.

Alevilikteki *Allah-Muhammed-Ali* üçlemesinin diğer önemli bir unsuru Hz. Muhammed'dir. Geleneksel Alevilikte Hz. Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna dair bilgiler mevcut olsa da daha çok onun miraca çıkması, Ali'nin sırrına ermesi, Ali ile aynı nurdan olmaları, Ali'ye el vermesi gibi hususlardan belirgin olarak bahsedilir (*Buyruk*, 2012). Ancak burada Hz. Muhammed'in İslam'daki yeri ve öneminin gerektiği şekilde anlaşılmadığı, onun "hakikat-i Muhammedi" kavramı etrafında değerlendirildiği görülmektedir (Üzüm, 2013).

Aleviliğin kültürel kaynaklarında Hz. Muhammed daha çok Hz. Ali ile birlikte anılmış, özdeşleştirilmiş bu durum *Muhammed-Ali* ifadesiyle simgeleştirilmiştir.⁸ Sofçalı Alevilerin bağlı olduğu ocak dedeleri İmam Cafer Buyruğundaki anlayışa uygun olarak âlem yaratılmadan önce Muhammed ile Ali'nin nurunun var ve bir olduğunu, daha sonra bu nurun Abdülmuttalib'in çocukları Abdullah ve Ebû Tâlip'te ayrıldığını, Hz. Muhammed'in nurunun Abdullah'tan, Hz. Ali'nin nurunun ise Ebû Tâlip'ten geldiğini ifade eder (*Buyruk*, 2012). Hz. Muhammed'den sonra imametın Hz. Ebû Bekir'in değil, Hz. Ali'nin hakkı olduğu iddiasını bu düşünce ile temellendirir. Çünkü Muhammed ve Ali aynı nurdan olup Muhammed-Ali şeklinde ifade edilmiştir.⁹

8 Doğan Kaplan Alevî kaynaklarındaki Muhammed-Ali kullanımının yolun kurucusu olarak bu iki zatın birbirlerinden ayrılmazlığını, aralarındaki muhabbet ve ülfeti göstermeye yönelik olabileceğini söyler. Bazı örneklerle bu kullanımın Alevilik yolunun meşruiyetini ve diğer yollara karşı üstünlüğü çağrıştırdığını ifade eder (Kaplan, 2011a).

9 Oktay Garkın Dede'nin ifadeleriyle bu tür konular tâlipler arasında değil, daha çok dedeler arasında konuşulur.

Pir Ahmed ve Seyyid Kemal Sultan ocaklarının dedeleri Muhammed-Ali tasavvurunu şu olayla desteklerler: “Hz. Peygamber’e veda haccı sonrası dönüş yolunda “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O’nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir.” (Maide, 5/67) ayeti gelir. Bunun üzerine bir minber hazırlatan Hz. Peygamber, Hz. Ali’nin elinden tutarak “Ben kimin efendisi isem Ali de onun efendisidir.” buyurarak Hz. Ali’ye “Ya Ali Ben ilmin şehriyim, sen de kapısısın” der. Böylece onu kendisine kardeş kılar. Bu arada Cebrâil’in cennetten getirdiği gömleği giyen Hz. Ali’ye hitaben Hz. Peygamber: “*Lahmuke lahmî, cismuke cismî, demuke demî, rûhuke rûhî. /* Etin etim, bedenim bedenim, kanın kanım, ruhun ruhumdur.” ifadelerini kullanır (Kaplan, 2011a, 2011b).

Dedeler, Hz. Ali’yi geleneksel Alevilikteki gibi vasi olarak da telakki ederler. Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’in vasisi ve Hz. Muhammed’in vefatından sonra imametini Hz. Ali’nin hakkı olduğunu Gadîr-i Hum olayını naklederek değerlendiren dedelere göre Hz. Muhammed, veda haccı (632) sonrası dönüşte Gadîr-i Hum denen mevkiye konaklar. Bu esnada Mâide suresinin 67. ayeti nazil olur. Öğle namazının ardından ashabına bir konuşma yapan Hz. Peygamber, konuşmasında vefatının yaklaştığına işaret ederek dünyada iken risâlet görevini yapıp yapmadığına dair ashabından şehadet almış, sonra “sekaleyn hadisi” olarak meşhur olan “Size paha biçilmez iki şey bırakıyorum: Allah’ın kitabını ve Ehl-i beytimi... Benden sonra bunlara sarılırsanız asla sapıklığa düşmezsiniz” şeklinde hitap etmiştir. Hz. Peygamber bu konuşmadan sonra Hz. Ali’yi sağ tarafına alarak elini tutup kaldırmış ve “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah’ım onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol!” diyerek dua etmiştir. Arkasından içerisinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in de bulunduğu sahabeler Hz. Ali’yi tebrik etmiştir.

Sofça, Kütahya ve Eskişehir’de bulunan tâlipler arasında Allah-Muhammed-Ali kavramı ile ilgili olarak geleneksel Alevilikteki anlayışın hâkim olduğu görülür. Onlar Allah’ın varlığı ve birliği konusunda tereddütsüz olumlu cevap vermişlerdir. Onlara göre Allah vardır, birdir ve âlemi yaratandır. Hatta Sofça’daki tüm Aleviler, Alevilerin bazıları tarafından kabul gören Allah’ın yok olduğu düşüncesini reddeder. Bazıları da bu durumu sapıklık olarak niteler.

Hz. Muhammed ile ilgili ise onun Allah’ın Peygamber’i olduğu, kendisinden sonra peygamber gelmeyeceği düşüncesi hâkimdir. Tâliplere Lahmuke lahmî ve Muhammed-Ali’nin aynı nurdan olması ile ilgili sorular sorduğumuzda bilgilerinin yüzeysel olduğu hatta bazılarının bu konuda hiç bilgi sahibi olmadıkları görülmüştür. Bu durum dedelerle görüşmemizdeki onların “bu tür konuları tâliplerle değil kendi aralarında konuştuklarına dair” ifadeleriyle örtüşmektedir. Yine onlara göre Hz. Muhammed ve Hz. Ali aynı nurdan olma iki ayrı kişiliktir. Hz. Muhammed nebi iken Hz. Ali velayet makamındaki veli, velilerin şahıdır. Bu sebeple Hz. Ali’yi ilah telakkisi görülmemektedir. Bu tür iddialar bazı dedeler ve tâlipler tarafından sapıklık olarak nitelendirilmektedir.

Diğer İnançlar

Meleklerle İman

Sofça Alevilerinin Allah-Muhammed-Ali inancı dışındaki melek, peygamber, kutsal kitap, ahiret ve kaza kader inançlarını da ele almak gereklidir. Pîr Ahmed Ocağı dedelerinin meleklerin yaratılışı ile ilgili anlattığı bir olay onların melek anlayışlarını bilmek için önemlidir. Buna göre Allah âlemi ve insanları yaratmadan önce ilk olarak meleklerin ruhlarını yaratır ve meleklerle "Siz kimsiniz, ben kimim?" diye sorar. Bu soru üzerine meleklerin ruhları "Sen sensin, biz de biziz." derler. Bu cevaptan hoşnut olmayan Allah onların ruhlarını ortadan kaldırır. Daha sonra Cebrâil'in ruhunu yaratan Allah, ona da "Sen kimsin, ben kimim?" diye sorar. Daha önce meleklerin ruhlarının başına gelen olaydan haberi olduğu için Cebrâil, "Ey Rabbim, bana biraz müddet tanırsan bu sorunun cevabını öğreneyim." diyerek müsaade ister. Allah tarafından kendisine verilen izin üzerine bir rivayete göre arş-ı âlâda kırk bin sene bu sorunun cevabını arayan Cebrâil orada bir nur görür. Nura yaklaşıncaya onun bir kandile benzediğini fark eder. Nurun içinden kendisine: "Ey Cebrâil, Cenâb-ı Allah sana bir soru sordu. Ona "Sen yaratansın, ben yaratılanım" diyerek cevap ver, bu Allah'ın hoşuna gider" şeklinde bir ses gelir. Cebrâil Allah'ın huzuruna gidip bu cevabı verdiğinde Allah ona "Ya Cebrâil, bu cevap senin değil, nereden öğrendin?" diye sorarak "o gördüğün kandildeki nuru henüz yaratmadım. Kâinatı onların yüzü suyu hürmetine yaratacağım." ifadelerini kullanır. O kandildeki nur Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin nurudur.

Ali Garkın Dede, mülakatta meleklerin Allah'a karşı devamlı ibadet halinde, nurdan görünme varlıklar olduğunu söyler. Seyyid Kemal Sultan Dedesi Mustafa Dede tarafından bu husus zikredilmez. Ancak tüm dedeler Cebrâil, Azrâil, Mikâil, İsrâfil'in vazifeli melekler olduğunu kabul ederler. Sofçalı Aleviler de meleklerin nurdan yaratılmış, yeme-içmesi olmayan varlıklar olduğunu ifade ederler. Melek inancı konusunda halk daha çok sathi boyutlarıyla meseleyi ele almakta onların yaratılma süreci ve şekli ile ilgili mitolojik anlatımlarla ilgilenmemektedir.

Kitaplara İman

Kültürel ve geleneksel Alevi kaynaklarında kitaplara inanmanın gerekliliğini içeren bilgiler mevcuttur. Ana kaynak İmam Cafer Buyruğu'nda insanların doğuştan bilgi sahibi olmadığı, bu sebeple Hak Teâlâ'nın kullarına İblis'in yolunu ve doğru yolu bildirmek için kitaplar gönderdiği ifade edilir. Hz. Ali'den rivayet edildiğine göre Allah sırlarının hepsini dört kitapta (Tevrat, Zebur, İncil, Kur'an-ı Kerim) bildirmiştir. Bu dört kitaptaki esrarını Fatiha suresi, Fatiha suresindeki esrarının hepsini besmelenin içerisine koymuştur. Besmeledeki esrarının tamamını ise Yasin suresinde gizlemiştir. Yâsin suresindeki sırlarının tamamını da "ب" /ba harfindeki noktada gizlemiştir (*Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 2013). Kültürel kaynaklarda dört kitaba inançları olduğu görülen Alevilerin bu anlayışı, Pîr Ahmed Efendi, Koçulu ve Seyyid Kemal Sultan ocaklarının dede ve tâlipleriyle yapılan mülakatlarda da görülür. Aynı zamanda Ali Garkın Dede bazı peygamberlere suhuf gönderildiğini belirtmiş, suhupların sayfa sayısı hakkında bilgiler vermiştir. Ancak bu sayfa sayılarının İslam'daki suhupların sayfa sayısı ile farklılık gösterdiği görülür. Sofçalı tâlipler de dört kitaba olan inançlarını dile getirmiş, kitaplar ve suhuplar hakkında ayrıntılı bilgi verememişlerdir.

Gerek dedeler gerekse tâlipler boyutuyla kitaplara inanan Sofçalılar Kur'an-ı Kerim anlayışları yönüyle farklılık göstermektedirler. Bu farklılık ilk etapta dedeler boyutuyla kendisini

göstermektedir. PİR Ahmed Ocağından Ali Garkın Dede, Kur'an'ın günümüze kadar orijinalliğinin bozulmadan eksiksiz olarak gelemediğini dile getirir. Ancak ona göre elde bulunan mevcut Kur'an bu haliyle bile yeterlidir. Seyyid Kemal Ocağından Mustafa Dede ise Kur'an'ın tahrifinin ve eksikliğin söz konusu olamayacağını belirterek bunu Kur'an'ın "Şüphe yok ki Kur'an'ı biz indirdik ve şüphe yok ki onu mutlaka koruyacağız." (Hicr, 15/9) ayetiyle temellendirir. Ayet sayısından yola çıkarak Kur'an'ın tahrif edildiğini veya eksik olduğunu iddia etmenin doğru olmayacağını belirtir. Ona göre Kur'an'ın noktası dahi değişmemiştir. Sofça'daki Seyyid Kemal Sultan Ocağı tâliplerinin bu konuda ocağın dedesiyle aynı düşüncede oldukları müşahede edilmektedir. Koçulu ocağı tâlipleri ise bu konuda homojen bir görüntü vermez. Çünkü çoğunluğu Kur'an'ın eksik olmadığını veya tahrif edilmediğini beyan etmiş olsa da bir kısmı Kur'an'ın eksik olarak günümüze kadar geldiğini Ehl-i beyt ve Hz. Ali ile ilgili bazı ayetlerin Kur'an'dan çıkarıldığını iddia eder. Ayrıca Sofçalıların tamamı evlerinde Kur'an bulunduğunu söylerken bir kısmında İmam Cafer Buyruğu ve Nehcü'l-Belâğa bulunduğu ifade edilmiştir. Diğer taraftan cenazelerin arkasından ve mevlitlerde Kur'an okutulduğu da belirtilir. Çoğunun Kur'an okumayı bilmediği ancak çocuğunun Kur'an okumayı öğrenmesini istediği müşahede edilmektedir.

Peygamberlere İman

Geleneksel Alevilikte peygamberlere inanılmakta, kaynaklarda bazı peygamberlerin durumlarından bahsedilmektedir (*Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 2013). Ancak burada peygamberler hakkında ayrıntılı bilgi verilmez. PİR Ahmed Ocağı dedeleri ise ilk peygamberin Hz. Âdem olduğunu daha sonra Şit peygamberin gönderildiğine inanırlar. Onlara göre Hz. Âdem ile Hz. Şit arasında peygamberlik kesintiye uğramıştır. Seyyid Kemal Ocağından Mustafa Dede ise Kur'an'da peygamberlerin Allah tarafından gönderildiğini, onların elçi olduğu ifade eder. Sofça'da ise peygamberlerin gönderilmesi konusunda tâliplerin hemfikir olduğu görülür. Burada Alevilikte çokça bahsi geçen Hızır, İlyas ve Lokman'ın peygamber olup olmadığı meselesi ortaya çıkmaktadır. Oktay Garkın Dede, Hızır ve İlyas'ın olayını anlattıktan sonra onların kullardan bir kul olduğunu, birisinin karada diğerinin denizde yardıma koşan kullar olduğunu söyler. Onların peygamber olduğunu ifade etmez. Lokman için de aynı durum söz konusudur. Mustafa Dede onların hala hayatta olduğunu belirterek Kur'an'daki bilgiye inandıklarını söyler. Sofçalılar arasında Hızır ve İlyas gerektiğinde insanların yardımına gelen kullardır.

Ahirete İman

Geleneksel Alevilik kaynaklarında kıyamet, berzah âlemi, cennet-cehennem, hesap günü kavramları sıkça kullanılmaktadır. Bu çerçevede kültürel kaynaklarda kıyamette hesaplaşma ve insanların birbirinden davacı olacak olması, dört kapıyı bilmeyen kişinin kıyamet gününde içerisinde bulunacağı hal, cennetin sekiz kapısının bulunması, sofunun cennetle olan bağlantısı ve cennetteki huriye benzetilmesi, imansız kişinin cennete giremeyecek olması, Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın cennetten çıkarılma sebepleri gibi birçok konu tasvir edilmiştir. Ancak cennet ve içindekilerin keyfiyeti ile ilgili ocaklar arasında bazı farklılıklar söz konusudur. Mustafa Dede, cennet ve cehennemi ödül ve ceza sistemi olarak tanımlar. Buna göre cehennem münafıklar içindir. Hâmân, Şeddat, Übey b. Halef cehennemde daimi kalacaklardır. Sofçalıların istisnasız, öldükten sonra tekrar dirilmeye, cennet, cehenneme ve hesap vermeye inandıkları tespit edilmiştir.

İslam'daki "Allah'ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi" (Yavuz, 2001) anlamındaki kader inancının Sofça'daki Aleviler arasındaki anlaşılma şekli dedelerin görüşlerinde ortaya çıkmaktadır. Kemal Sultan Ocağından Mustafa Dede'ye göre deprem, sel gibi afetler kader-i mutlak kapsamındadır. Bunlar Allah'ın mutlak iradesi ile takdir edilmekte ve ortaya çıkmaktadır. Kişinin davranışları vardır ki kişi bunları iradesiyle yapar. Allah hayrı takdir eder, şerri ise takdir etmez. Dolayısıyla kişi yaptıklarından sorumludur. "Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır. Sana ne kötülük gelirse kendindedir." (Nisa, 4/79) ayeti bunun delilidir. Pîr Ahmed Ocağından Oktay Garkın Dede kadere inanmak gerektiğini, olacak şeylerin Allah tarafından önceden yazıldığını ve onaylandığını belirterek önceden takdir edilmeyen fiillerin meydana gelmediğini söyler. Burada bir istisna yaparak şerri takdir etme konusunda Allah'ın rızasının olmadığını ifade eder. Ayrıca kişi tüm fiillerini Allah'a havale edip ümitsizliğe düşmemelidir. Ümitsizliğe düşmenin tarikatta cezası vardır. Dedelere tâlip olan, kendisine soru sorulan Sofçalı Alevilerin tümü "İnsanların kaderlerinin Allah tarafından önceden bilindiğine inanıyor musunuz?" sorusuna "evet" cevabı vermiş, "kader" konusunda ayrıntıya girmemiştir. Konuşmalardan dedelerin bahsettiği şekilde ayrıntılı bir kader anlayışının mevcut olmadığı görülmüştür.

İbadetler

Genel İbadetler

Genel olarak Alevilik özel olarak Sofça'daki ibadet anlayışının anlaşılabilmesi Sofça Alevilerinin İslam'ın şartı olarak formüle edilen anlayışa olan bakış açısının bilinmesi gerekir. Çünkü teoride ve pratikte onların ibadet anlayışı bu konudaki kabullerinin bir neticesi olarak şekillenmiştir. Pîr Ahmed Ocağı dedesi Oktay Garkın Dede Alevilikte şeriatla olduğu gibi kelime-i şehadet, namaz, oruç, zekât ve hacdan oluşan İslam'ın beş şartı anlayışının olmadığını ifade ederek bunların karşısında dört kapı kırk makamı konumlandırır. Yani kişi Alevi olmak için dört kapı kırk makama inanmalı ve gereğini yapmalıdır.¹⁰ Alevilerde şeriatteki İslam'ın beş şartı anlayışının olmaması bu şartların onlar tarafından reddedildiği anlamına gelmez. Seyyid Kemal Sultan Ocağından Mustafa Dede İslam'ın şartları arasında kelime-i şehadet, namaz kılmak, oruç tutmak, hac etmek, zekât vermeği sayar, ayrıca bunlara cünüplükten temizlenmeyi de ilave eder. Ocaklar arasındaki bu bakış farklılığı ibadetler konusunda doğal olarak farklı inanç ve uygulamalara sebep olmuş görünmektedir.

10 Seyyid Kemal Sultan Ocağı Dedesi Mustafa Dede dört kapı-kırk makamın Hz. Peygamber tarafından "عريشاً" "Şeriat benim sözlerimdir, tarikat yaptıklarımıdır, marifet ilimdir, hakikat halim, ahlakımdır" şekline ifade edildiğini belirtir. Ona göre insanlar bu dört kapıya bağlı kırk makamda Allah'a ulaşır. İlk kapı "Şeriat"ın inanmak, ilim öğrenmek, ibadet etmek, helal kazanç yemek, haramdan sakınmak, hayızlı hallerinde kadınlara yaklaşmamak, şeriat evine girmek, şefkatli davranmak, temiz yiyecek, temiz giyinmek ve iyi şeyleri emretmek üzere on makamı vardır. İkinci kapı "Tarikat"ın müşritten el alıp tevbe etmek, tâlip olmak, dünya nimetlerine önem vermemek, sabırlı olmak, saygılı olmak, Allah'tan korkmak, Tanrı'dan umut kesmemek, hidayet içinde olmak, toplum içinde uyumlu olmak, insanları sevip yoksulluğu seçmek gibi makamları vardır. "Mârifet" üçüncü kapı olup on adet makamı vardır: Edepli olmak, heybet, sabır ve namazla Allah'tan yardım istemek, kanaat göstermek, hayâli olmak, cömertlik, ilim sahibi olmak, teslimiyet ve rıza, mârifet ve kendi özünü bilmek. Dördüncü kapı "Hakikat"ın makamları ise türap olmak, Muhammed-Ali yoluna boyun eğmek, eline-diline-beline sahip olmak, güvenilir olmak, tevekkül, sohbet, sır, rıza, tefekkür ve Tanrı hasretini kalpte canlı tutmaktır (Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu 2013; Üzüm 2013).

Namaz

Sofça'da yapılan gözlem ve mülakatlar neticesinde Sofçalıların namaz vakitlerinde camiye gelmediği, ara sıra bir-iki cemaatin geldiği tespit edilmiştir. Bunun yanında Cuma namazlarında bu sayı yedi ile on kişiye kadar çıkar. "Namaz hakkındaki düşünceniz nedir?" diye sorduğumuz tüm ocakların tâlipleri "beş vakit namazın kılınması gerektiğine inandığını" söyleyerek namazı kabul ettiklerini ifade etmişlerdir. Seyyid Kemal Sultan tâliplerinin dedelerinin anlayışına¹¹ uygun olarak namaz kılmaya özen gösterdikleri, Koçulu ocağı tâliplerinin ise uygulama konusunda esnek davrandıkları görülmektedir.

İslam ibadet anlayışında namaz ile abdestin birbirini tamamlayan iki unsur olması sebebiyle Alevilikte abdest anlayışı da bilinmelidir. Buyruğa göre kişi sofu olabilmek için abdestli olmalı, sofu da pir ve mürebbinin yanına abdestsiz girmemelidir. Ayrıca Buyruk'ta abdest, dört kapı kırk makam anlayışı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Buna göre, şariat abdesti su ile olur. Tarikat abdesti pire biat etmektir. Mârifet abdesti nefsinin bilip Rabb'ini tanımaktır. Hakikat abdesti kendi ayıplarını görüp başkalarının ayıbını örtmektir (*Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 2013). Mustafa Dede, namaz abdesti almanın farz olduğunu belirterek abdestteki her bir uzvu yıkamanın bir anlamı olduğunu söyler.¹² Tâlipler tarikat abdestini her yıl almalıdır. Tarikat abdesti almak demek her yıl cemde görülmektir. Diğer taraftan tâlipler namaz abdesti alarak namaza iştirak ederler. Bunun dışında cemlere abdestli girilir. Mustafa Dede'nin söylediklerinin bir benzeri Oktay Garkın Dede tarafından da dile getirilmiş, abdestin farz olduğu söylenmiştir. Ayrıca abdest alırken Mustafa Dede'nin dualarının benzerinin okunduğunu söyler. Sofçalılara abdestin gerekliliği sorulduğunda tüm ocaklara mensup tâlipler abdestin gerekli olduğunu söylemektedirler.

Diğer bir abdest çeşidi olan gusül abdesti Buyruk'ta farklı şekilde anlatılmıştır.¹³ Bununla birlikte İslam'daki anlamıyla gusül abdestinin farz olduğu diğer ocaklar tarafından da kabul edilmektedir. Mustafa Dede Kur'an'ı referans göstererek "Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin." (Mâide, 5/6) ayeti sebebiyle guslün farz olduğunu, ceme gusül abdesti alınarak geldiğini söyler. "Gusül abdesti hakkındaki durumunuz aşağıdakilerden hangisidir?" sorusuna Sofçalı Alevilerin tamamı "Gerektirdiğinde gusül abdestini mutlaka alırım." şeklinde cevap vermişlerdir.

- 11 Mustafa Dede, sekiz yıl Kur'an kursunda okuduğunu, dedesinin on bir yaşında iken kendisini imamete geçirdiğini, arkasında namaz kıldığını anlatır. Bu anlatım Kemal Sultan Ocağının geçmiştin günümüze namaz anlayışını göstermesi açısından önemlidir.
- 12 Kişi ellerini yıkadığında "Allah'ım verdiğin elleri haram ve kötüye kullandırma", ağzına su aldığına "Yâ Rabbi bana haram yedirme", burnuna su aldığına "Yâ Rabbi bana haram koklatma", yüzünü yıkadığında "Yâ Rabbi bana kötünün ve cehennemin yüzünü gösterme", sağ kolunu yıkarken "Yâ Rabbi sırat üzerinde giderken amel defterini sağ tarafından verdiklerinden eyle", sol kolunu yıkarken "Yâ Rabbi amel defterini sol taraftan verdiğin kullarından eyleme, harama kol uzattırma", başını mesh ettiğinde "Yâ Rabbi bana verdiğin akılla kötülükleri düşündürme", kulakları meshederken "Yâ Rabbi kötü söz işittirme", boyuna mesh ederken "Yâ Rabbi dünyaya gönül bağlayıp âhireti unutanlardan eyleme", ayakları yıkadığında "Yâ Rabbi beni kötü yol da yürütme" demektir.
- 13 "Hırkanın guslü nedir?" Sorusu "Hırkanın guslü dünya uğraşından temizliktir." Şeklinde cevaplanmıştır (*Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu* 2013).

Oruç

Alevilikte diğer ibadetlerde olduğu gibi oruç konusunda da bätını yorumlar bulunmaktadır. Buyruk'ta Sofunun orucu mürşide saygı göstermesi şeklinde tasvir edilmiş, bazı kaynaklarda Şeriat kapısının 3. makamı olarak zikredilmiştir (*Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 2013). Ancak orucun çeşidi ve niteliği ile ilgili herhangi bir bilgi verilmemiştir. Buna bağlı olarak Alevi kabul ve uygulamalarında oruç farklı anlaşılmış, yeni anlayışlar ortaya konulmuştur.

Pîr Ahmed Ocağından Oktay Garkın Dede oruç emrinin var olduğunu, emrin Hz. Peygamber elli altı yaşında iken geldiğini belirterek Hz. Peygamber'in Risâlet'inden itibaren elli altı yaşına kadar hangi orucu tuttuğunun cevaplanması gereken bir soru olduğunu belirtir. Kur'an'da emredilen (Bakara, 2/183) oruç Ramazan orucu değildir. Burada oruç emri söz konusudur. Farz olan orucun Muharrem orucu olduğu yine ayetlerle açıklanmıştır.¹⁴ Aynı durum Hz. Muhammed'in hadisleriyle de tespit edilmiştir. Bu sebeple Muharrem orucunu tutmak farzdır. On veya on iki gün şeklinde tutulur. Orucun başlaması-bitışı, tutulma keyfiyeti konusunda İslam'daki anlayıştan farklı uygulamalar görülür. Buna göre Muharrem orucunda sahur yapılmaz. Matem olması sebebiyle oruç esnasında su içilmez, cana zarar verilmez, kesilmiş mahlûk yenilmez. Ayrıca 15-16 Aralık'ta İmam Hasan için iki gün, 18-19-20 Ocak'ta Hz. Ali için üç gün, 13-14-15 Şubat'ta Hz. Hüseyin ve Hızır (Hızır orucu) için üç gün, 10-11 Mayıs'ta Hızır-İlyas için iki gün oruç tutulur.

Seyyid Kemal Sultan Dedesi Mustafa Dede ise bu konuda Pîr Ahmed Ocağının anlayışından farklı olarak Kur'an'da Ramazan orucunun emredildiğini bu sebeple orucun farz olduğunu söyler. Buradan orucun tutulma şeklinden bahseden Mustafa Dede, orucun İslam'daki gibi sahur ve iftar yaparak, yeme, içme ve benzeri şeylerden uzaklaşarak tutulması gerektiğini ifade eder. Muharrem orucu ocağa göre sünnet-i müekkedde olup farz değildir. On iki gün şeklinde tutulur. Kırk sekiz Perşembe, Hızır orucu gibi oruçlar yoktur ancak tâlip isterse bu günlerde oruç tutabilir.¹⁵

Sofçalıların oruç ibadeti ile ilgili pratikleri ocaklardaki bu anlayış ile yakınlık göstermektedir. Seyyid Kemal Ocağı tâliplerinin Ramazan ve muharrem orucunu tuttıkları ifadelerinden anlaşılmış, Koçulu ocağı tâliplerinin yarısının Ramazan ve Muharrem orucunun tutulması gerektiğine inandığı, her ikisini de tutmaya çalıştığı belirtilmiştir. Koçulu'dan diğer kısım ise sadece Muharrem ve Hızır oruçlarını tutmaya çalıştığını beyan eder. Sofça'da orucun varlığı ve farziyeti konusunda ihtilaf olmasa da uygulamada genel itibarıyla gevşeklik görülmektedir.

Zekât

Alevi kaynaklarında hakkında fazla bilgi bulunmayan zekâtın varlığını ve verilmesi gerektiği konusunda vurgulu açıklamayı Seyyid Kemal Sultan Ocağı Dedesi Mustafa Dede yapmaktadır. Ancak kültürel kaynaklarda olduğu gibi zekâtın mahiyetine ve nasıl verilmesi gerektiği konusuna girilmez. Pîr Ahmed Ocağında ise İslam'da malın kırkta birinin verilmesi şeklindeki bir zekât anlayışının olmadığı ifade edilir. Bunun yerine zekâtın maksadın yardımlaşma ve paylaşım olduğu zikredilir. Sofçalılar arasında da ocaklardaki bu anlayışın yansımaları olarak zekâtın ziyade fakirlere yardım, sadaka, aşure dağıtmak gibi yardımlaşma faaliyetleri ön plana çıkar.

14 A'raf, 7/142, Fecr, 89/1-6.

15 Mustafa Dede, mertebeleri anlamında orucu tarikatlardakine benzetir. Ona göre oruç avam, havâs ve havâssu'l-havas olmak üzere üçe ayrılır.

Hac

Arafat'ta vakfe yapma ve Kâbe'yi tavaf etme şeklindeki hac anlayışı Pîr Ahmed Ocağında bulunmaz. Dedelerin ifadesiyle bir Alevi kutsal mekân olmaları sebebiyle Mekke ve Medine'ye gidebilir ancak hac için gitmek mecburi değildir. Bu anlayışlarının temelinde *Hak-Muhammed-Ali* konusunda bahsedilen varlığın birliği, vahdet-i vücud anlayışı ve insanın merkezi bir konuma konulması vardır. Allah ve varlık bir bütündür. İnsanın gönlü Allah'ın evidir. Dolayısıyla Allah insanın gönlünde taşınır. Bu anlayışa göre Allah'ı arayan insan kendine bakmalıdır.¹⁶ Seyyid Kemal Sultan Ocağında ise İslam'daki anlamıyla hac vardır ve farzdır. Sofçalı Alevilere "İmkânınız olsa ilk önce nereyi ziyaret ederdiniz?" diye sorulduğunda ilk sırada Mekke (Kâbe), Medine'nin (Mescid-i Nebevi) zikredildiği, buralara gitme isteğinin tâlipler arasında kuvvetli olduğu görülür. Ardından Kerbelâ, daha sonra Nevşehir'i (Hacı Bektaş Veli Türbesi) ziyaret en fazla verilen cevap olmuştur. Bazı Aleviler hacca gittiklerini ifade etmişlerdir.

Âdap-Erkan

Alevilik tarikat esasları çerçevesinde şekillenmiş bir yapıdır. Bu sebeple tasavvuftaki usul ve uygulamaları Aleviler, Müslüman olmadan önceki inanç ve adetleriyle birleştirmişlerdir. Bunun neticesinde yeni bazı usul ve uygulamalar ortaya çıkmıştır. Âdap ve erkân da denilen bu usul ve uygulamaların esası cem olup birçok âdap ve erkân bunun etrafında şekillenmiştir. Cemin anlaşılabilmesi için Alevilikteki hiyerarşik yapı bilinmelidir. Çünkü cemin içerisindeki birçok uygulama dede, rehber ve tâlip ekseninde gerçekleşmektedir. İlk dönemlerde üstten aşağıya doğru *halife, dede, mürebbi, rehber, musahip* ve *tâlip* şeklinde oluşmakta olan hiyerarşi bugün çoğunlukla *dedelik, rehberlik* ve *tâliplik* şeklinde görülür. Burada halifelik makamını Bektâşi çelebisi temsil etmektedir. Dedeler de mürşitlik, pîrlik ve mürebbilik görevlerini yerine getirmektedir (Üzüm, 2013). Bu durum Sofça'daki Aleviler için de söz konusudur. Daha önce ifade edildiği üzere Pîr Ahmed Efendi Ocağında tâliplerin işleri en büyükleri olan Ali Garkın Dede, Oktay Garkın Dede ve Ali Rıza Dede tarafından yürütülmektedir. Koçulu Ocağında ise Ali Rıza Dede'nin vefatı üzerine yeni dedenin belli olması beklenmektedir. Seyyid Kemal Ocağında ise Mustafa ve Ali Dedeler dedelik makamında bulunmaktadır. Ali Garkın Dede'nin ifadesiyle hiyerarşik yapıda; Allah'ın vekili Muhammed, Muhammed'in vekili Ali, Ali'nin vekili pîrlere, pîrlere vekili mürşitlere, mürşitlerin vekili dedelerdir. Dedeler Hz. Peygamber soyundan gelmelidir. Ellerinde bunu gösteren bir belge, Hz. Peygamber'e kadar uzanan bir şecere bulunmalıdır. Rehber dedenin yardımcısı, tâlibe yol gösteren, tâlibi yola getiren kişidir. Tâlip ise yol mensubu anlamına gelmekle birlikte Ali'ye sahip çıkan ve onu seven anlamındadır.

Cem Erkânı

Tâliplerin bir araya gelerek evliya erkânını icra etmesi olarak tanımlanan (Kaplan, 2011b) cemlerin kökeninde "*kırklar cemi*" adı verilen mitolojik olay dikkati çeker. Hz. Muhammed'in Miraç'ta veya Miraç sonrası Hz. Ali'nin sırrına vakıf olması, Kırklarla tanışması anlamına gelen

16 Ali Garkın Dede burada Hacı Bektaş-ı Velî'den "*Hararet nardadır, saçta değil/ Keramet hırkada, taçta değil/ Mevlâ'yı ararsan, içinde ara/ Kudüs'te, Mekke'de, hacda değil*" dörtlüğünü nakleder.

Kırklar cemi Buyruk'ta anlatılmaktadır. Pîr Ahmed Ocağı ve Seyyid Kemal Ocağı dedeleri cemi tarif ederken kırklar ceminde ve bu süreçte meydana gelen olayları anlatırlar. Buna göre Hz. Muhammed Miraç'a giderken kendisine karşı kükreyen bir aslanla karşılaşır. Ne yapacağını şaşırarak Hz. Muhammed, yüzüğünü aslanın ağızına vermesini isteyen bir ses duyar. Söylenileni yapan Hz. Muhammed, aslanın sakinleşmesi üzerine yoluna devam eder. Göğün en yüksek katında dostuyla buluşur, onunla doksan bin kelimeler eder, burada bazı olaylar meydana gelir. Miraçtan dönüş yolculuğuna başlayan Hz. Muhammed, şehirde ilgisini çeken bir kubbe görür. Bunun üzerine kubbenin kapısına geldiğinde içeride birilerinin sohbet ettiğini görür. İçeri girmek için kapıyı vurduğunda kim olduğu ve geliş sebebi sorulur. O da peygamber olduğunu ifade edince peygamberin aralarına sığmayacağı söylenir ve kapı açılmaz. Oradan ayrılacağı sırada tekrar kapıya doğru gitmesi Tanrı tarafından istenince geri döner. İçeriden kim olduğu sorulunca peygamber olduğunu söylemesi üzerine yine kapı açılmaz. Üçüncü defa çalınca kendisini tanıtırken yoktan var olmuş bir yoksulun oğlu olduğunu söyleyince kapı açılır. Bu esnada yirmi ikisi er, on yedisi bacı otuz dokuz can oturmaktadır. Hz. Muhammed kimin yanına oturduğunu bilmeden Hz. Ali'nin yanına oturur. Merak ederek onların kim olduğunu sorar. "Biz Kırklarız" cevabını alır. Otuz dokuz kişi olduklarını söylediğinde Selman'ı aramızda say derler. Bunun ispatını isteyen Hz. Muhammed'e göstermek için Hz. Ali'nin kolundan kan akıtılır. Bu esnada tüm Kırkların kolundan kan gelmektedir. Selman'ın kolunun kanı da pencereden bir damla şeklinde damlar. Bu sırada elinde bir üzüm tanesiyle Selman gelir. Hz. Muhammed'den mecliste bulunanlara bu üzüm tanesini paylaşmasını isterler. Hz. Muhammed Allah'ın cennetten gönderdiği bir tabak içerisinde üzüm tanesini ezip şerbet yapar. Kırklar o şerbetten içince sarhoş olup ayağa kalkar. Üryan büryan semaha girer. Bu esnada Hz. Muhammed de semaha girer. Semah esnasında Hz. Muhammed'in başından imamesi düşünce kırk parçaya ayrılır. Kırkların her biri imamenin bir parçasını alarak etek yapıp kuşanır. Kırkların piri ve rehberini soran Hz. Muhammed'e pirlilerinin Hz. Ali, rehberlerinin Cebrâil olduğu söylenir. Bunu üzerine Hz. Muhammed Hz. Ali'nin orada olduğunu anlar. Kendisine doğru gelen Hz. Ali'ye saygıyla yer gösterirken onun parmağında Miraç'a çıkarken aslanın ağızına verdiği yüzüğü görür (*Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 2013).

Yukarıda kaynağı anlatılan cem toplantısı düzenlenirken on iki hizmet adı verilen erkânı yerine getirmek gereklidir. On iki hizmetin yerine getirilmediği cem hakikatte gerçekleşmemiş kabul edilir (Üzüm, 2013). Bu hizmetler küçük bazı farklılıklar dışında tüm ocaklarda aynıdır. Seyyid Kemal Sultan Ocağından Mustafa Dede on iki hizmeti temsil ettiği imamlarla birlikte şöyle anlatır: Mürşid-Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.), rehber-Hz. Ali el-Mürtezâ, gözcü-Cebrâil, çırakçı-Câbirü'l-Ensâr, zâkir-Bilâl-i Habeşi, ferraşçı-Selmân-ı Pak, kurbancı-Mahmûd el-Ensârî, sakkacı-İmam Hüseyin, ibriktar-Gulâm-ı Kamber, peyk-Ammâr-ı Ayyâr, semahçı-Ebu Zerri'l-Gıfârî'dir. On iki hizmetin başındaki dede, cemi yönetir. Rehber dedenin yardımcısıdır, ceme katılanlara yardımcı olur. Gözcü cemde olur, düzeni ve sükûneti sağlar. Çırakçı mum yakar, meydanı aydınlatır. Zakir deyiş, düvaz söyler. Ferraşçı süpürge çalar. Kurbancı kurban ve yemek işleri ile ilgilenir. İbriktar-sakkacı el suyu dağıtır. Semahçı semah yapar, Peyk cemi tâlipelere haber verir. İznikçi cem mekânının temizliği ile ilgilenir. Bekçi cem ile ceme iştirak edenlerin evini korur. Hizmetkârlar ıkrarlı olmak zorundadır. Belli olması için ıkrarlı olanların koluna bir bent takılır.

İkrar-Görgü-Musahiplik-Dârdan İndirme ve Düşkünlik Erkânı

Alevilikte zaman zaman farklı amaçlar için cemler düzenlenmektedir. Pîr Ahmed Ocağı dedesi Oktay Garkın Dede'ye göre cem olmak belirli şartlar çerçevesinde toplanmak demektir. Cemde birlik ve beraberlik hâkim olup buna zarar gelmemesi için toplum tarafından tanınmayan kişiler ceme alınmaz. Ayrıca cem olmak katılanların mümin olmasını gerektirir.¹⁷ Kişi mümin oluncaya kadar tâliptir. İkrar vermesiyle birlikte mümin olur. Ali Garkın Dede'ye göre ikrar, oruç demektir. Çünkü tâlip vermiş olduğu sözü tutmalıdır. Aleviler arasında hakiki anlamda Alevi olabilmek için verilmesi gereken ikrar *ikrar cemi* olarak adlandırılan bir cemde verilir. Mustafa Dede'ye göre Allah'a ve Resûlullah'ın *sünnetine saygı duyan, onun yolu üzere yaşayan, namazını kılan, orucunu tutan*, ehl-i beyte gönül veren, yoluna ve erkânına bağlı olan, Kur'an ahlaki üzerine olan herkes ikrar vererek yola girebilir.¹⁸ İkrarın temelinde Hz. Peygamber'in Akabe'de Medineli Müslümanlardan almış olduğu söz vardır.

Sofçalı Alevilerle yapılan anket ve mülakat neticesinde ikrar verenlerin çoğunlukta olduğu, ancak az da olsa ikrar vermeyenlerin bulunduğu tespit edilmiştir. Buna göre ikrar verenlerin orta yaş ve üstü, vermeyenlerin ise orta yaş altındaki Sofçalılardan oluştuğu görülür. Bu da genç nesil arasında Aleviliğin erkânına olan bağlılığın zayıflaması olarak yorumlanabilir. "Ailenizde Alevi inancına bağlılık durumu nasıldır?" sorusuna verilen cevaplar da bu sonucu destekler mahiyettedir.

Alevilik erkânından bir diğeri de *musahiplik erkânı*dır. Evli iki çiftin yol kardeşliği kurması anlamına gelen bu erkânın temelinde ensar ile muhacir ve Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin kardeş olması vardır. Ocak dedelerinin ifadelerine göre musahiplik kan kardeşliğinden daha ileri seviyede, mezara kadar devam eden bir kardeşliktir. Bu kardeşlik hukuku yedi göbek aile fertlerini bağlar. Musahip olan iki can birbirinden kız alıp veremez. Kazançları ortak olup zengin olan fakir olana yoksulluğunu hissettirmez. Birbirlerinin evlerine davet edilmeden girerler. Onlar için mükâfat ve cezalar da ortaktır. Dolayısıyla birbirleriyle her şeylerini paylaşırlar.

Alevilikte musahip olmak için merasim düzenlenmesi gereklidir. Musahip kardeşini seçen canlar cem esnasında Hakk'ın huzurunda, halkın ve dedenin önünde musahipliğin şartlarını yerine getirme hususunda yemin ettirilir. Gerekli ritüellerin yerine getirilmesinin ardından musahiplik tesis edilmiş olur. Musahipliğin şartlarını yerine getirmeyen kişi düşkün konumuna düşer ve ebedi olarak yola kabul edilmez. Sofça Alevilerinden Koçulu Ocağına bağlı bir tâlip musahibi olduğunu ifade etmiş, diğerleri musahiplerinin olmadığını beyan etmiştir. Her Alevi'nin musahibinin olması gerekirken çoğu talibin musahibinin olmaması hatta bazı dedelerin de musahibinin olmadığını ifade etmesi musahipliğin günümüz şartlarında uygulanabilirlik durumunun zor olması ile izah edilmektedir. Pîr Ahmed Ocağı Dedeleri Alevi toplum fertlerinin dağınık ortamlarda yaşamasının bu erkânın ihmal edilmesinin en önemli sebeplerinden birisi olduğunu ifade eder. Çünkü musahiplik namus hariç her şeyi paylaşmak anlamına geldiğinden aynı ortamda olmayan insanların musahip olması da zorlaşmaktadır.¹⁹

17 Ali Garkın Dede, müslüman-mümin kavramlarını tanımlarken Müslümanın genel bir kavram olduğunu, Alevi'nin ise mümin olmak için Ali'ye tabi olması gerektiğini söyler. Bunu da Hz. Peygamber'in "Ben ilim şehriyim; Ali ise kapısıdır." sözüyle gerekçelendirir.

18 Burada Bektaşilikteki anlayışa uygun bir kabul söz konusudur.

19 Mustafa Dede musahibi olmayanlara iki kapılı, olanlara ise dört kapılı denildiğini ifade eder.

Alevilerin erkânlarından bir diğeri *dârdan indirmedir*. Vefat eden kişi için helallik almak amacıyla yapılan toplantıya *dârdan indirme* denir (Üzüm, 2013). Mustafa Dede, sağlığında Hz. Peygamber'in helalleştiğini belirterek "dâr"ın ölüyü kul hakkından arındırmak olduğunu ifade eder. Buna göre *dârdan indirme*, vefat eden kişinin velisi veya vasisinin müşrid huzuruna gelerek velisi veya vasisi olduğu beyan etmesi, mevtanın alacağı varsa onu alacağına, borcu varsa vereceğine, mirası varsa kardeşleri arasında adaletli bir şekilde paylaşacağına dair söz vermesi ve bunu yerine getirerek helallik almasıdır. *Dârdan indirme* esnasında mevtaya kefil olan kimse, cemden sonraki bir zamanda kefil olduğu kişinin alacaklıları çıkarsa bunu karşılamak zorundadır. Diğer taraftan *dâra* veli veya vasilerden bir kişi durur ve kefilliği bir kişi üstlenir. Bazı zamanlar diğer mirasçılardan *dâra* duranlar olabilir. Ancak kefilliği üstlenen içlerinden birisidir. Helalleşme kul hakları için söz konusu olup kul hakkı dışındaki Allah hakkı için *dâra* durulmaz. Pîr Ahmed Ocağında bu erkân şöyle yerine getirilir: Anne veya babası vefat eden vasi halkı davet eder, bu arada kurban keser. Dede "Ey canlar alacaklı verecekli var mı?" diye sorar. "Varsa gelsin dil olsun meydana gelsin" der. Bu arada alacaklı varsa bunu söyler. Yoksa "Allah, evvallah" der. Bunu üç defa tekrarlar. Sonra dede dua ile *dârdan indirmeyi* yerine getirir.

Alevi erkânlarından birisi de *düşkünlüktür*. Vermiş olduğu sözde durmayan, cezalandırılmış talibe *düşkün* denir. *Düşkünlük* kendiliğinden gerçekleşen bir durum olmayıp Alevi halk önünde gerçekleşir. Dede gelen şikâyetler üzerine halkı toplayarak şikâyet konusu olan meseleyi halkın bilgisine sunar. *Düşkün* olmayı gerektirecek suç sabit olursa halkın kararıyla kişinin *düşkün* olmasına karar verilir. *Düşkün* konumuna düşmüş ancak pişman olmuş kişinin tekrar yola girmesi, topluma kabul edilmesi yola dönüş şartlarını yerine getirmesi durumunda mümkündür. Ali Garkın Dede, eski zamanlarda pişman olan tâliplerin geri dönüşü için tertip edilen bazı uygulamaların günümüzde yapılmadığını söyler.²⁰ Mustafa Dede de *düşkün* olmayı ve cezalandırılmayı gerektiren durumlarda Kemal Sultan Ocağ'ında toplumun kendi içerisinde bu kişiyi cezalandırdığını belirterek, geçmişten gelen uygulamaların da devam ettiğini söyler. Alevi ocakları arasında *düşkün* olmayı gerektiren meselelerin genel itibarıyla birbirine benzese de verilen cezaların nitelik ve niceliğinde bazı farklılıkların olduğu müşahade edilmektedir. Diğer taraftan Sofça halkının farklı yerlerde yaşaması, birbirleriyle olan irtibatının zayıflaması doğal olarak *düşkünlük* erkânının da uygulanabilirliğini etkilemiş görünmektedir.

20 Oktay Garkın Dede Pîr Ahmed Ocağındaki suç ve cezalarının Kur'an ve İmam Cafer Buyruğu'na göre belirlendiğini, fiilen uygulandığını söyleyerek suçlar ve cezaları şöyle nakleder: Suçlar: Cana kıyan ömür boyu yoldan *düşkün* olur. Zina eden on yıl yoldan düşer, seksen değnek vurulur. Zinaya teşebbüs eden iki yıl yoldan *düşkün* olur, seksen değnek vurulur. Hırsızlık yapan beş yıl yoldan düşer, çaldığı malı öder. Kumar oynayan ve kumara teşvik eden iki yıl yoldan düşer, iki çeyrek altın cezası öder (Ceza fakirlere, öksüz ve yetimlere, vakıf ve benzeri yerlere verilir.). İftira atan, yalancı şahitlik yapan bir yıl *düşkün* olur, iki çeyrek altın ceza öder. Suçsuz yere eşini boşayan beş yıl *düşkün* olur. Anlaşmalı boşanmalarda ise iki yıl *düşkün* olur. Yetim malı yiyen, iki yıl *düşkün* olur, ceza bitimi bir kurban keser. Ana-babaya kötü davranmak, Önce tembih edilir, sonra ihtar verilir, devamında bir büyük altın cezası öder. İnkâr eden, ihanet eden ve şirk koşan yoldan düşer. Üfürükçülük yapan önce ihtar edilir, devam ederse beş yıl *düşkün* kalır (Tevbe eder, toplum kabul ederse bir kurban keserek yola devam edebilir.). Allah'tan ümit kesen yoldan düşer. Kin, kibir sahibi olan tembih edilir, ihtar verilir. Komşu hakkına saygısızlık yapana ihtar verilir, komşusundan helallik alır. Fitne fesatlık edene, önce ihtar verilir. Devamında çeyrek altın cezası öder. Zan besleyen, gybet eden, çekemezlik yapan önce ihtar edilir. Devam ederse yirmi değnek vurulur. Yol kardeşiyile muti olmayan önce tembih edilir, devam ederse bir küçük altın öder, yol kardeşinden özür dileyerek helallik alır.

Sonuç

Sünni ve Alevi çevrelerde itibar gören Pîr Ahmed Efendi tasavvuf hilafetine sahip bir kişidir. O, ilk önce Karamanlı Cem Seyyah'tan daha sonra İstanbul'da Sümbül Sinan'dan eğitim almış, burada hilafet alarak Kalburcu köyüne gelerek irşat vazifesine başlamıştır. Oğlu Şeyh Beşir ile torunu Müftü Derviş olarak bilinen Şeyh Ahmet Halvetî gelenek içerisinde gelmektedir. Aynı şekilde Sunullâh-ı Gaybî de Halvetîliğin önemli bir temsilcisi olarak görülmektedir.

Oğlu ve ahfadının Halvetî gelenekten geldiği sabit olmasına rağmen günümüzde Pîr Ahmed Efendi'nin türbesinin bulunduğu Sofça ve civarında onun Alevilerce itibar edilen bir kişi olduğu müşahade edilmektedir. Her yıl onun adına etkinlikler düzenlenmekte, yemek dağıtılmakta, semah gösterileri sunulmaktadır. Sofça, Kütahya ve Eskişehir gibi civar şehirlerdeki Sofçalıların Koçulu, Seyyid Kemal Sultan ocaklarına mensup oldukları görülmektedir. Aynı şekilde Pîr Ahmed Efendi'nin adıyla anılan bir ocak bulursa da Sofça'da bu ocağın tâlipleri bulunmamaktadır. Ancak Yeni Sofça ve yakın köylerde tâlipler bulunmaktadır.

Sofça cemevinde yılda bir kez cem töreni düzenlenmeye çalışılmakta tüm ocak tâliplerinin katılımı için gün, iletişim ve ulaşımın ayarlanması yapılmaktadır. Ayrıca Ulusal Pîr Ahmet Efendi Anma ve Kültür Festivali'nde de cem töreni düzenlenmektedir. Buradaki cem törenleri iki bölümden oluşmakta ilk bölüm umuma açık iken ikinci bölüme sadece ikrarlı Aleviler katılabilmektedir.

Yerinde yapılan mülakatlarda Sofçalıların tamamına yakının kendisini Alevi inancına bağlı kabul ettiği, inanç yönünden ise kendilerini Alevi olarak tanımladıkları görülmüştür. Aynı şekilde Aleviliğin tarikat ya da mezhep oluşuyla ilgili dedelerdeki net bilgiler tâliplerde görülememektedir. Dedeler Aleviliği tarikat olarak tanımlarken Sofçalılar bu konuda homojen bir yapı sergilemez. Tarikat ve inanç sistemi tanımlaması ağırlıklı olarak yapılmaktadır. Tâliplerden Aleviliği mezhep olarak kabul edenler yok denecek kadar azdır. Bunun sebebinin tâliplerin Alevilik hakkında çok fazla bilgi sahibi olmamaları, bilgilerinin anne-baba ve dedelerinden almaları olabilir.

Ayrıca Ali anlayışı yönüyle Sofçalıların zihin ve inançlarının net olduğu görülür. Onlara göre Ali, Allah'ın bir kulu olup tanrısallıkla hiç bir ilgisi yoktur. Onlar temel inanç esaslarını yani Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe, kaza ve kadere imanı kabul etmekle birlikte bunların bazılarını kendi tasavvuf, örf ve adetlerinden kaynaklanan etki ile kendine has formda değerlendirirler. İbadet esasları yönüyle de aynı durum geçerlidir. İslam'daki namaz, oruç, zekât gibi ibadetleri kabul etmekle birlikte uygulama bakımından farklı değerlendirmeler yapılır. Bu sebeple ibadetler konusunda gevşek bir anlayış söz konusudur.

Kendileri dışındaki kişilerle iletişimlerinin iyi olduğu, birbirlerinin önemli günlerine katılım gösterdikleri, gerektiği zaman mevlit okuttukları belirtilmektedir. Ayrıca köy imamı, çocukların isimlerinin konulması, mevlit okunması gibi hususlarda aktif görev almaktadır. Eskiden kendileri dışındaki gruba mensup insanlarla evliliğe olumlu bakılmaz iken şartların değişmesi üzerine bu konuda esnek bir yapı oluştuğu müşahade edilmiştir. Diğer taraftan insanların farklı yerlerde ikamet etmeleri, teknolojinin gelişmesi vs. sebeplerle Sofça'daki adet, gelenek ve inanışların yaşatılmasında eksiklikler görülmektedir. Bu durum Alevi büyükleri arasında çözülmesi gereken bir konu olarak ele alınır.

Hakkında çok fazla bilgi olmayan Pîr Ahmed Efendi dönemini incelemek için dönemin vakıf kayıtlarının incelenmesinin bizi yeni bilgilere ulaştıracağı kanaatindeyiz. Ayrıca Halvetî bir geleneğe kaynaklık yapmış bir kişiliğin Alevilikle irtibatlandırılma sebeplerini tespit için Halvetîlik-Alevilik münasebeti üzerine ayrı bir çalışma yapılması faydalı olacaktır.

Kaynak Kişiler

Kişi No	Adı Soyadı	Yaş	Mezuniyet	Meslek	Ocak	Köyü	Görüşme Tarihi
(K.1)	Ahmet Özcan	52	İlkokul	Emekli	Koçulu Ocağı	Sofça Köyü	17 Eylül 2015 ve 28 Şubat 2016 tarihli görüşmeler
(K.2)	Ali Ekber Yiğit	51	Lise	Çiftçi/ Muhtar	Koçulu Ocağı	Sofça Köyü	28 Şubat 2016 tarihli görüşme
(K.3)	Ali Erhan	62	İlkokul	Çiftçi/ Emekli	Seyyid Kemal Sultan Ocağı	Sofça Köyü	28 Şubat 2016 tarihli görüşme
(K.4)	Ali Garkın Dede	86	-----	Dede	PİR Ahmet Efendi Ocağı	Avdan	21 Şubat 2016 tarihli görüşme
(K.5)	Ali Gürbüz	52	İlkokul	Çiftçi	Koçulu Ocağı	Sofça Köyü	28 Şubat 2016 tarihli görüşme
(K.6)	Arife Yiğit	83	İlkokul	Ev Hanımı	Koçulu Ocağı	Sofça Köyü	28 Şubat 2016 tarihli görüşme
(K.7)	Ayfer Yiğit	30	Lisans	Laborant	Koçulu Ocağı	Sofça Köyü	28 Şubat 2016 tarihli görüşme
(K.8)	Emine Erhan	60	İlkokul	Ev Hanımı	Seyyid Kemal Sultan Ocağı	Sofça Köyü	28 Şubat 2016 tarihli görüşme
(K.9)	Halil Girgin	47	Ortaokul	İşçi	Koçulu Ocağı	Sofça Köyü	28 Şubat 2016 tarihli görüşme
(K.10)	Halil Tunca	62	İlkokul	Emekli	Koçulu Ocağı	Sofça Köyü	28 Şubat 2016 tarihli görüşme
(K.11)	Kadriye Memiş	68	İlkokul	Emekli	Koçulu Ocağı	Sofça Köyü	28 Şubat 2016 tarihli görüşme
(K.12)	Mahmut Çaksaz	69	İlkokul	Balıkçı/ Emekli	Koçulu Ocağı	Sofça Köyü	28 Şubat 2016 tarihli görüşme
(K.13)	Mehmet Ali Erhan	83	İlkokul	Çiftçi/ Emekli	Seyyid Kemal Sultan Ocağı	Sofça Köyü	28 Şubat 2016 tarihli görüşme
(K.14)	Mehmet Ali Yiğit	67	İlkokul	Çiftçi/ Emekli	Koçulu Ocağı	Sofça Köyü	28 Şubat 2016 tarihli görüşme
(K.15)	Mustafa Demir Dede	66	-----	Dede	Seyyid Kemal Ocağı	Afyon-Alanyurt Köyü	21 Şubat 2016 tarihli görüşme
(K.16)	Oktay Garkın Dede	70	-----	Dede	PİR Ahmet Efendi Ocağı	Avdan	21 Şubat 2016 tarihli görüşme
(K.17)	Sevim Yiğit	51	İlkokul,	Ev Hanımı	Koçulu Ocağı	Sofça Köyü	28 Şubat 2016 tarihli görüşme
(K.18)	Umahan Yiğit	64	İlkokul	Ev Hanımı	Koçulu Ocağı	Sofça Köyü	28 Şubat 2016 tarihli görüşme

Pîr Ahmed Efendi, The Sheikh of Kalburcu, and Understanding of Alevîs in the Sample of Sofca

Rifat Türkel*

Abstract

The Alevîs have organized the "Traditional Memorial of Pîr Ahmed Efendi and Cultural Festival" since 2009 in the name of this man, who is very respected by many Alevî communities. This article provides information about him and tries to determine the understanding and perception of Sofca's residents, for his grave is preserved in their village.

The researcher consulted manuscripts, grandfathers (*dede*) and resource persons to determine how he is currently perceived. On the other hand, the Alevî perception of Sofca's residents and how they characterize themselves is studied in terms of the information provided by household (*ocak*) *dedes* whose Alevî followers (*talip*) are related to and *talips* from Sofca, because Pîr Ahmed Efendi has been appropriated by today's Alevîs from the Halvetîs.

Introduction

The life story of Pîr Ahmed Efendi, the Sheikh of Kalburcu, contains many gaps because the sources contain limited information. However, anecdotes and hearsay abound because he was from Kalburcu, as indicated by his title. He was also called Pîr (spiritual leader) and, so it is claimed, Mihmandar (host). Evliya Celebi visited the tomb of Pîr Ahmed Efendi, who died in 1570. The tomb was moved to its current place in 1949 so that it would not be underwater while the Porsuk dam was being constructed.

After the dam was constructed, some of Sofca's original inhabitants continued to live in what remained of their village. Source persons from Sofca relate that tomb had been in a state of disrepair for long time; however, it has been repaired and made locally famous due to the villagers' effort. Pîr Ahmed Efendi was accepted as an *ocak dede* in nearby districts in which lived *talips* who are related to that *ocak*. This caused the people of Sofca and other Alevî *talips* to be more more respectful of each other. The *dedes* of the Pîr Ahmed Efendi *Ocak* have named this place the Dede Garkın *Ocak*. Yet the word "wonder," which is represented in Abdal Musa's *Vilayetnâme* as "Allay more people's hunger with less food," is a consequence of saint (*evliya*) or a man of God (*eren*) cult.

* Assist. Prof. Dumlupınar University, Faculty of Teology, History of Islamic Sects Department.
Correspondence: rifatturkel@gmail.com. Address: Evliya Çelebi Yerleşkesi Kamu Yönetimi Binası Tavşanlı Yolu 10. km, Kütahya, Turkey.

The Alevî Perception in Sofca

Even though the villagers respect and pay attention to Pîr Ahmed Efendi, the researcher determined that no *talips* were related to his *ocak* in the village. Those *talips* who lived the village were related to two other *ocaks*, those of Kocu Baba and Seyyid Kemal. During the interviews, it became clear that they have the traditional god ideal of Alevîsm that Allah is the only existence in the universe based on, as they declare, the Allah-Muhammed-Ali perception.

On the other hand, Prophet Muhammed (PBUH) was understood in terms of the "hakikat-i Muhammedi" concept, recalled and mostly equated with Ali in the sources of cultural Alevîsm. This declaration is symbolized as *Muhammed-Ali. Talips* from Sofca, Kutahya and Eskisehir answered positively and without hesitation when asked about Allah's existence and oneness as regards the Allah-Muhammed-Ali concept. The dominant views are that Prophet Muhammed (PBUH) is the Prophet of Allah and that there will be no other prophet after him; that he and Ali are two different personalities made from the same Nur (divine light); and that whereas Prophet Muhammed (PBUH) is a messenger, Ali is a saint in a state of sainthood and the lord of saints.

When asked about believing in angels, all of the *dedes* accept that Gabriel, Azrael, Michael and Israfil are archangels. Also, the Alevîs of Sofca inferred that the angels are made of divine light and that they neither eat nor drink. Residents (Sofcalılar) mostly embrace the issue of believing in angels with general sides and they have no interest in how they were created and have no mythological tales about them.

Although Sofca residents believe in the "Four Holy Books" and the "Holy Pages," they do not understand these in the same way that the Holy Quran does. Ali Garkin Dede of the Pîr Ahmed Ocak states that the Holy Quran could not be transferred from its own time to our own in an absolutely uncorrupted form. But Mustafa Dede and the Kemal Sultan Ocak *talips* hold that it cannot possibly be corrupt and deficient in any way. The Koculu Ocak *talips* have no overall united opinion, for although most of them hold the latter opinion, some adhere to the former one. Besides, while all of Sofca's residents say that they have a Kur'an in their houses, they also emphasize that they recite it during funerals and *mawlid*s (birthday celebration of Prophet Mohammad). Most of them do not know how to recite the Holy Quran, but nevertheless want their children to learn how to do so.

As for the prophets, Mustafa Dede implies that those mentioned in the Holy Quran are said to be sent by Allah and that they are messengers as well. Sofca's *talips* agree that the sending of prophets. The villagers also agree about Doomsday, the isthmian world (period between death and day of Judgement), heaven and hell, and the Day of Judgement, all of which are mentioned in the traditional Alevî sources. However, there are some disagreements between *ocaks*.

Prayers, Etiquette and Practices

General Prayers

In order to understand the perception of prayer in Sofca, one must know how its Alevî inhabitants perceive the ideals formulated as the "Five Requirements of Islam." Oktay

Garkın Dede, who is a *dede* of the Pîr Ahmed Ocak, declares that there is no such Islamic requirements ideal in Alevism and posits the “Four Doors-Forty Levels” instead. Mustafa Dede, from the Seyyid Kemal Sultan Ocak, accepts the requirements of İslam and adds cleaning from *junub* (ritual impurity). It seems that this disagreement in viewpoint between the *ocaks* naturally resulted in different beliefs and practices.

As a result of observations and interviews conducted in Sofca, one can say that its residents generally do not come to the camii (mosque) to pray at the appropriate times and that only very rarely do even one or two people gather for the prayer. In terms of the Cuma (Friday) prayer, this number rises to seven or ten. Those *talips* who are related to the Seyyid Kemal Sultan Ocak care about the prayers, which reflects their *dede's* perception. However, the Koculu Ocak *talips* seem to be better practitioners in this regard.

Mustafa Dede says that performing the ritual ablution before praying is a duty and that the cleaning of every limb has a meaning. Moreover, *talips* have to receive a *tarikât* (mystic school) ablution once a year. Moreover, they go to the *djem* (*cem*) only after performing the appropriate ablution. Mustafa Dede's views are similar to those of Oktay Garkın Dede, who also asserts that ablution is a duty. In addition, Mustafa Dede, referencing the Holy Quran, says that performing the full ablution is a religious duty. All of Sofca's Alevîs answered the question of “What is your stand on full ablution?” by asserting that “I have my full ablution when it is necessary.”

The Sofca resident's practices related to fasting resemble the ideals in *ocaks*, as do Alevism's other religious exercises. The Seyyid Kemal Ocak's *talips* observe the ritual fasts during Ramazan and Muharrem, whereas only half of those who belong to the Koculu Ocak believe that fasting is required and try perform it for both months. Another group from Koculu infer that they fast only in Muharrem and Hızır. Even though there is no disagreement in Sofca about the obligation to fast, carelessness can be seen in practice.

The *dede* of the Seyyid Kemal Sultan Ocak stressed that Alevî sources do not contain enough information about zekât/zakat (offering) to assert that it must be given. However, it is mentioned that in the Pîr Ahmed Ocak there is no concept of giving one-fortieth of one's property as there is in Islam; instead, the purpose of zekat is cooperation and allocation. As a reflection of this *ocak's* ideal among Sofca residents, instead of collecting zekât they undertake cooperative activities such prominent activities as helping the poor, distributing *sadaka/ charity* (benevolence), and serving *ashoura* (Noah's pudding).

The hajj practices of *vakfe* (pausing) in Arafat or of circumambulating the Ka'bah do not exist in the Pîr Ahmed Ocak. However, those in the Seyyid Kemal Sultan Ocak understand the hajj properly (i.e., in line with “orthodox” Sunni Islam) and regard it as a religious duty. When Sofca's residents were asked “Where would you visit first if you have opportunity?” they first replied Makkah (the Ka'bah) and Madinah (Masjid al-Nabawi), for the *talips* have a strong desire to visit those places. After that, Kerbela and then Nevsehir (the Tomb of Hacı Bektas Veli) were the most common answers. Some Alevîs inferred that they have performed the hajj.

Etiquette: Ceremonies and Practices

Alevism is a system that has been shaped along the lines of a mystical cult. Therefore, its adherents have combined mystical methods and practices with their pre-Islamic beliefs

and rituals. As a result, some new methods and practices have appeared. One of the fundamental ones is the *cem*, around which a great deal of etiquette and practices have been shaped. For example, during this gathering the "Twelve Acts of Service" (*on iki hizmet*) and the method of recognition (*görgü erkani*) have to be performed in order to identify the "real" Alevîs. The purpose of this annual event is to make sure that they have kept their promises, practiced companionship (*musahiplik erkani*) that means making a fellowship between married couples, and methods of "getting lower from fatherland" practice which is made to asking for deceded one's blessing, "decrepitude practice" (*düşkünlik erkani*) in which punished *talip* fell down, are most important ones of those practices.

Result and Offers

Pîr Ahmed Efendi, who is respected by Sunnî and Alevî societies, is a personality around whom a "caliphate of mysticism" has grown. He received his initial education in the Karamanlı Cem Seyyah and then at Sumbul Sinan in Istanbul, where he received his caliphate and then started his duty of *dawah* by coming to Kalburcu village. His son Sheikh Besir and his grandson Sheikh Ahmet Halvetî, who are known as *muftî dervis*, also belong to the Halvetî tradition. Sunullâh-ı Gaybî is also considered an important representative of this particular tradition as well.

Although Pîr Ahmed Efendi son and his descendants come from the Halvetî tradition, he is respected by the Alevîs in Sofca and thereabouts. Annual activities are arranged, many foods are served, and *semah* exhibitions (whirling dervish ceremonies) are held in his name. People from Sofca, as well as those from such surrounding cities as Kutahya and Eskisehir, are related to the Seyyid Kemal Sultan Ocak of Koculu. Even though Sofca has a Pîr Ahmed Efendi Ocak, no *talips* live in the village; however, some of them live in New Sofca and the surrounding villages. Once a year in Sofca, the people try to arrange the *djemevi* (*djem-cem* house) *djem* ceremony and do their best, in terms of communication and transportation, to make sure that all of the *ocak talips* attend. A *cem* ceremony is also being organized for the National Pîr Ahmet Efendi Memorial and Cultural Festival. This ceremony has two parts: one for the public and one restricted to recognized Alevîs.

Conclusion

The conducted interviews revealed that almost all Sofca residents self-identify as Alevîs. In addition, certain information of *dedes* about whether Alevism is a sect or a *tarikât* could not be seen in the *talips*. While the *dedes* describe Alevism as a *tarikât*, Sofca residents display no homogenized form. What is being described are predominantly a *tarikât* and a belief system. Very few *talips* accept Alevism as a sect, perhaps because they do not have enough information and are receiving it only from their parents and *dedes*.

In terms of their perception of Ali, its seen in Sofca people that their conscious and beliefs are straight. According to them, Ali is one of Allah's vassals and has nothing to do with being godlike. They accept Islam's basic fundamental beliefs (i.e., believing in Allah, angels, books, prophets, the Day of Judgement, predestination and destiny); however, some of the villagers understand them in accord with their own mysticism and traditional customs. This

is the same for the ritual prayers. Thus how they observe these rituals, namely, *salaah*, fast, and *zekât*, differ from the practices of mainstream Sunni and Shi'i Muslims. That's why a careless understanding about prayers is a problem.

They have maintained good communications with those who do not hold the same beliefs, attend each other's important days and making *mawlid* ceremony when its necessary. Besides, imams take an active part in some matters, such as naming children and reading *mawlid*. In the past any marriage that took place among people belonging to different groups was not recognized. But this appears to have changed, for various reasons, as such unions now seem to be pretty common. On the other hand, due to people living in different places, the development of technology and other reasons, the villagers are having a hard time in terms of keeping their customs, traditions and beliefs alive. The Alevî elders are aware of this situation and are trying to find ways to resolve it.

In order to analyze the period of Pîr Ahmed Efendi, about which there is not much information, we intend to research foundation registries in the hope that they will lead us to new information. Moreover, it will be useful to make another study of the Halvetîsm-Alevîsm relationship in order to determine why a person connected to Alevîsm was accepted as a source of Halvetism.

Kaynakça / References

- Aşkar, M. (1999). Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (c. 39, sy. 1; s. 535-563). Ankara.
- Atâî, N. î. (1269). *Zeyl-i Şekâik* (c. I). Matbaa-i Âmire.
- Cura, U. (Ed.). (2012). *Buyruk*. Balıkesir: Altınpost Yayıncılık.
- Bozkurt, F. (Hzl.). (2013). *Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu* (4. Baskı). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çelebi, E. (1935). *Seyahatnâme* (c. IX). İstanbul.
- Doğan, A. (2001). *Kütahyalı Sunullah Gaybî Hayatı, Fikirleri, Eserleri*. İstanbul.
- el-Hulvî, M. C. (1993). *Lemezât-ı Hulviyye ez-Leme'ât-ı Ulviyye (Büyük Velîlerin Tatlı Halleri)* (M. S. Tayşi, Hzl.). İstanbul: İFAV.
- Gaybî, S. I.-ı. (854). *Biatnâme (Akâidnâme, Biatnâme, Rûhu'l-Hakika)*. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi.
- Kaplan, D. (2011a). Alevilikte Muhammed-Ali Tasavvuru: Bir Ten İki Baş ya da İki Ten İki Baş Sembolizminin Kültürel Temeli. (Ed.), *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı* içinde (c. I-II, s. 147-159). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Kaplan, D. (2011b). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları.
- Kemikli, B. (2000). *Sun'ullah-ı Gaybî Hayatı-Eserleri-Şiirleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kurnaz, M. T.-C. (1999). *Kütahyalı Bir Gönül Eri Çavdaroğlu Müftî Derviş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1996). *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Süreyya, M. (1996). *Sicill-i Osmânî* (N. Akbayer, Hzl.). İstanbul.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1932). *Kütahya Şehri*. İstanbul
- Üçer, C. (2010). Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı, Bazı Âdâb ve Erkân In H. I. Bulut (Ed.), *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü* (s. 457-510). Sakarya.
- Üzüm, İ. (2013). *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik* (3 ed.). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2001). Kader. *DİA* içinde (c. XXI, s. 58-63). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yılmaz, A. Y.-H. (2002). Kargin Ocaklı Boyu İle İlgili Yeni Belgeler. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (21), 13-87.
- Yılmaz, H. (2013). Halvetilik ve Anadolu Aleviliği İlişkisi Çerçevesinde Pir Ahmet Efendi Ahfadına Genel Bir Bakış, *NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (sy. 2, s. 121-130).

Was There a Zaydī *uṣūl al-fiqh*? Searching for the Essence of Zaydī Legal Theory in the School’s First Complete *Uṣūl* Work: al-Nāṭiq bi-l-Haqq’s (340-424/951-1033) “*al-Mujzī fī uṣūl al-fiqh*”

Ahmet Temel*

Abstract: This paper examines a recently discovered and published text, *al-Mujzī fī uṣūl al-fiqh*, which the Zaydis have commonly labeled as their school’s first written work on *uṣūl al-fiqh*. Written by al-Nāṭiq bi-l-Haqq, who reportedly had close relationships with Mu’tazilī scholars, this book is important for tracing the essence of Zaydī legal theory and interrelation between the Zaydiyya and Mu’tazila in the field of *uṣūl al-fiqh*. I argue that this work represents and draws upon Mu’tazilī, as opposed to Zaydī, legal theory.

A certain part of this text was published earlier with attribution to Abū al-Husayn al-Baṣrī as a section of his work *Sharh al-ʿumad*. This attribution is also discussed within the paper. The paper consists of three main sections: a brief biography of al-Nāṭiq bi-l-Haqq and a list of his works, the attribution of the text and an outline of the structure and method in *al-Mujzī*, and an attempt to determine the text’s identity by examining the authoritative voices in it and its influence later Zaydi literature and by comparing certain cases to those existing in a Mu’tazilī *uṣūl* text (*al-Mu’tamad*) and a Zaydī *uṣūl* text (*Safwat al-ikhtiyār*).

Keywords: Zaydiyya, Usul, Fiqh, el-Mujzi, al-Nāṭiq bi-al-haqq.

Öz: Bu çalışma yakın bir zamanda yazması keşfedilerek basılan Zeydi çevreler tarafından ilk uṣūl eseri olarak kabul edilen el-Muczī fī uṣūl al-fiqh adlı eseri incelemektedir. Mutezile alimleriyle yakın mesai içinde olduğu bilinen en-Nāṭik bi'l-hakk tarafından yazılan, Zeydiyye'nin bu ilk uṣūl eseri, fikh uṣūlünde Zeydiyye ve Mutezile etkileşimini tespit etmek için oldukça önemlidir. Bu çalışmada Zeydiyyenin iddiasının aksine bu eserin Mutezilenin fikh usulü içerisinde sayılması gerektiğini iddia ediyor.

Bu eserin bir bölümü Şerhu'l-umed olduğu iddiasıyla Mutezile alimlerinden Ebū Hüseyin el-Basrī'ye atfedilerek daha önce basılmıştı. Bu makalede bu isabetsiz atıf da değerlendirilmektedir. Makale üç bölümden oluşmaktadır. Girişin ardından ilk bölümde en-Nāṭik bi'l-hakk'ın özlü bir biyografisi verilecek, ikinci bölümde ise eserin müellife nisbeti, içeriği ve takip ettiği metod özetlenecektir. Son bölümde ise eserin Zeydiyye ve Mutezile arasında kimliği konusu eserde yapılan atıflar dikkate alınarak ve daha sonraki dönemden Mutezile alimi Ebū Hüseyin el-Basrī'nin el-Mu'temed adlı eseri ve Zeydi alim Abdullah b. Hamza'nın Safvetu'l-ihyār adlı eseriyile mukayese edilerek ele alınacak, eserin ve müellifin sonraki dönemde Zeydi fikh uṣūl eserlerine etkisi ile çalışma hitama erecektir.

Anahtar kelimeler: Zeydiyye, Usul, Fikh, el-Muczi, en-Nāṭik bi'l-hakk.

* Dr., Istanbul University, Faculty of Theology.

Correspondence: ahmet.temel@istanbul.edu.tr Address: İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İskenderpaşa Mahallesi Kavalalı Sokak, A Blok Horhor Fatih, İstanbul, Turkey

DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.6.11.M0142

İnsan ve Toplum, 6 (1), 2016

Introduction

The Zaydiyya school has unique characteristics that set it off from many other *madhhabs'* intellectual history in terms of its formational development, the identity of its leading scholars, and the interrelation between various scholarly interests and politics. Despite the failed anti-Umayyad revolt attempt of Zayd b. 'Alī (695-740), from whom the *madhhab* derives its name, the Zaydiyya *madhhab* still exists. But it is not clear what makes it a *madhhab* (Zysow, 2012), for that term refers to an established doctrine in *kalām* or *fiqh* in Islamic intellectual history. For instance, when one refers to a Ḥanafī work it is clear that a *fiqh madhhab* is meant, and when one mentions a Mu'tazilī scholar it is clear that one means a scholar belonging to a *kalām madhhab*. However, things become blurry when one talks about the Zaydiyya, because its ambiguous characteristic encompasses *kalām*, *fiqh*, and politics. The only extant work of Zayd b. 'Alī is about *fiqh*, but his authority in the *madhhab* is based on his opinions on *imāma*. Zaydī Imām Yaḥyā b. Ḥamza (749/1349), for instance, argues that one needs to accept the opinions of Zayd b. 'Alī on *kalām* and *imāma* to be called a Zaydī (Hamza, 2010). The school's political dimension is underlined by some writers based on what Ibn al-Murtadā stated that Zaydiyya differs in meaning with its title from school titles such as Ḥanafīyya or Shāfi'iyya (Yücel, 2011).

When it comes to *uṣūl al-fiqh*, the identity between *kalām* and *fiqh* becomes even more problematic. One reason for this vagueness is the characteristic of *uṣūl al-fiqh* itself, for its literature was produced by both theologians (*mutakallimūn*) and jurists (*fuqahā'*), after which the two ways of writing in the genre of *uṣūl al-fiqh* are named. This makes it more difficult to identify an *uṣūl* scholar's association to a certain school who is considered belonging to a *kalām* and a *fiqh* school at the same time. For example, it needs further research to associate an *uṣūl* scholar who is known as both Mu'tazilī and Ḥanafī to the *uṣūl* tradition of one of these schools. Another reason is the question of how to associate Zaydī *uṣūl* scholars to a certain school, for its scholars were in such close relationship with the Mu'tazila that some scholars associated Zaydīs with the Mu'tazila in *kalām*. Al-Shahristānī (548/1153), for instance, argues that Zaydīs were Mu'tazilī in *kalām* and Ḥanafī in *fiqh*. It seems that the Zaydiyya, in the mind of al-Shahristānī, does not have independent *fiqh* and *kalām* schools and what constitutes Zaydiyya is their doctrine on *imāma* (al-Shahristānī, 1968). Mu'tazilī scholars, on the other hand, contributed extensively to the *uṣūl al-fiqh* literature, especially in the early developmental phases of this particular genre. Hence, it raises the important question of whether Zaydīs developed an independent *uṣūl* tradition or just followed the Mu'tazilī *uṣūl* scholars in their *uṣūl* works. This article seeks to address this question and investigates whether Zaydī scholars established an independent *uṣūl* tradition by analyzing al-Nātiq bi-al-Ḥaqq's (424/1033) *al-Mujzī fī uṣūl al-fiqh*, which is arguably the first extant complete *uṣūl* work by a Zaydī scholar.¹ The paper is broken into two parts: (1) tracing al-Nātiq bi-al-Ḥaqq's scholarly contribution through his biography and works and (2) providing in-depth analyses of the people and legal-theoretical topics existing in *al-Mujzī fī uṣūl al-fiqh* through comparisons to the Mu'tazila and Zaydiyya *uṣūl* traditions.

1 It can be fairly argued that both al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī (246/860) and Yaḥya b. al-Husayn al-Hādī ilā al-Ḥaqq (298/911) made considerable contributions to the various *uṣūl al-fiqh* topics; however, the earliest complete work devoted solely legal theoretical topics must have been al-Nātiq's *al-Mujzī*. Another work that some contemporary scholars have cited as the Zaydiyya school's earliest *u-ūl* work is that of al-Hādī's son Murtaḍā li-dīn-Allāh's (310/922) *Kitāb al-uṣūl*. However, the topics of this work falls in the realm of *kalām* rather than *uṣūl al-fiqh*.

The Life and Works of al-Nātiq bi-al-Ḥaqq

Abū Tālib Yahyā b. al-Husayn al-Hārūnī al-Nātiq bi-al-Ḥaqq was born in the city Āmul, near the Caspian Sea and within the borders of the present-day Iran. He is descendant of 'Alī through his father al-Husayn b. al-Hārūn, who reportedly followed the Imāmī rather than the Zaydī school. The bibliographical sources relate a few scholars as his teachers, among them al-Sayyid Abū al-'Abbās al-Hasanī and Abū 'Abd Allāh al-Başrī. Al-Nātiq bi-al-Ḥaqq did not want to be a political leader and thus let his younger brother al-Muayyid (411/1020) be the imam of Daylam. Although he assumed this post after his brother's death, he tried to remain peaceful with surrounding rulers and continued his scholarly affairs until his death in 424.

Al-Nātiq contributed to *kalām*, *fiqh*, *uşūl al-fiqh*, and other religious sciences and biography with his extensive writings. Among his *kalām* writings was his commentary on the famous Mu'tazilī theologian Ibn Khallād's *Kitāb ziyādāt sharḥ al-uşūl*, which has been recently published. (al-Nātiq, 2011) Another *kalām* work attributed to him is *al-Mabādi'*. He also wrote *al-Di'āma fī al-imāma* on the *imām's* attributes. This book has been published.

He authored for *fiqh* books: *Kitāb al-tahrīr*, which was published in 1998 and again in 2011 (al-Nātiq bi-al-Ḥaqq, 2011); its commentary *Sharḥ kitāb al-tahrīr*, which has not been discovered; and *Kitāb al-tadhkira fī al-fiqh* and *al-Nāzir fī al-fiqh*, both of which have been lost. In his only extant book on *fiqh*, *al-Tahrīr*, al-Nātiq bi-al-Ḥaqq mostly draws upon the ideas of al-Hādī ilā-al-Ḥaqq and sometimes on al-Qāsim b. Ibrāhīm.

In the field of biography and hadīth, he wrote *al-lfāda fī tāriḫ al-a'immat al-sāda* and *Kitāb al-amālī* (al-Nātiq, *Taysir al-maṭālib fī amālī al-sayyid Abī Tālib*, 2002), both of which have been published.

Bibliographical sources attribute another *uşūl al-fiqh* work to him besides *al-Mujzī*. Some sources mention its title as either *Jawāmi' al-adilla* or as *Jawāmi'u al-nuşuş*. The editor of *al-Mujzī* says that he finally acquired the manuscript and has completed its *tahqiq*. However, this work is not yet in circulation.

The Characteristics of al-Mujzī as a Work in the Literature of Uşūl al-fiqh

This section examines the work's content in the literature of *uşūl al-fiqh*. First, I will discuss the problem of the attribution of the text to al-Nātiq bi-al-Ḥaqq. Then, I will try to uncover its association with the Mu'tazilī school in the following two sections by looking at the authoritative figures in the text and comparing the content of the text to the later Mu'tazilī and Zaydī *uşūl* works.

Attribution of the text: Sharḥ al-'umad or al-Mujzī fī uşūl al-fiqh

'Abd al-Hamid 'Alī Abū Zunayd edited and published *Sharḥ al-'umad* in 1989 (al-Başrī, 1989). He argued that the text is Abū al-Husayn al-Başrī's commentary on al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār's well-known lost work *al-'Umad*. 'Alī Abū Zunayd reconstructed *Sharḥ al-'umad* by relying on a short section in the chapter of *al-Shar'iyyāt* within *al-Mughnī* by al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār and an incomplete and untitled manuscript existing in the collection of Vatican's library with

the number 1100 covering three topics on *ijmā'*, *qiyās*, and *ijtihād*. Fuat Sezgin recorded this text in his GAS with three different titles: *al-Khilāf bayn al-Shaykhayn*, *al-Ikhtilāf fī uṣūl al-fiqh*, and *al-'Umad*. Zunayd takes this last title into account in his attribution of the text to Abū al-Husayn al-Baṣrī and Qāḍī 'Abd al-Jabbār as the first argument. Then, he notes that the text's author refers to al-Abū 'Alī al-Jubbā'ī as *Shaykhunā* (our master) just like the author of the *al-Shar'īyyāt*, i.e. Qāḍī 'Abd al-Jabbār. And finally he notes that the author narrates, both favorably and frequently, the opinions of Abū Hāshim, Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī and Abū al-Hasan al-Karkhī, just like Qāḍī 'Abd al-Jabbār does in the chapter of *Shar'īyyāt* in *al-Mughnī*. Zunayd also makes comparison among four distinct topics, two each from *al-Shar'īyyāt* and *al-Mughnī*, to the topics mentioned in this text and concludes that these topics are in parallel with what al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār says in those two texts. Based on this above-mentioned evidence, he concludes that this text is a commentary on *al-'Umad* and the author is Abū al-Husayn al-Baṣrī, the famous disciple of al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār (al-Baṣrī, 1989).

Yet these comparisons do not prove his point due, for the text's author might have argued for the same opinions, which is not uncommon among scholars who follow the same school or the same scholars. If Zunayd looked for any contradictions between these texts, he might have discovered that the author clearly contradicts al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār in some topics. For instance, the latter scholar devotes a section in *al-Shar'īyyāt* to his argument that the commandment does not necessarily mean obligation, but can be just a recommendation (*nadb*) and needs further indication to understand this request for obligation (*wujūb*) (al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, 1965, pp. 108-115). In this opinion, he follows Abū 'Alī al-Jubbā'ī and his son Abū Hāshim. The author of our manuscript, however, distinguishes between the meaning of *amr* in linguistic and religious realms. He argues that in language *amr* does not necessarily mean obligatory request, but that in religion, if this *amr* comes from Allāh or his messenger, then it means obligation due to the consensus of the Companions, who took them as such. (al-Nāṭiq bi-al-Ḥaqq, 2013, pp. 95-112). Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār does not mention this in his account. Also, in the introduction of *al-Mu'tamad*, al-Baṣrī mentions certain topics existing in *al-'Umad*, such as the chapters of science (*aqsām al-'ulūm*) as well as the definition of necessary and acquisitive knowledge (*ḥadd al-zarūrī wa-l-muktasab*), which are not found in our text (Abū al-Husayn al-Baṣrī, 1983, p. 3).

The editor of *al-Mujzī* relies on two manuscripts for his edition. One of them, the main manuscript, was recorded by a scribe during the lifetime of the author al-Nāṭiq bi-al-Ḥaqq in 417/1026. This manuscript has been found in Maktabat al-Aḥqāf. The second manuscript, found in the Maktabat Imām Zayd b. 'Alī, was used as subordinate manuscript; its scribe, scribal date, and owner are unknown.

To sum up, the fact that the editor of *al-Mujzī* found a full text scribed during the author's lifetime and a proper comparison between the two texts reveal that the incomplete manuscript comprises certain chapters of *al-Mujzī* and that the author refers to Abū 'Alī al-Jubbā'ī as 'our master' simply because he was someone whom al-Nāṭiq bi-al-Ḥaqq used to call as one of the masters. However, we can regard this confusion as a concrete example with respect to the close relationship between *Mu'tazilī uṣūl al-fiqh* and *Zaydī uṣūl al-fiqh*.

The importance of al-Mujzī and its Structure

Al-Mujzī is the first known complete Zaydī uşūl work. Before al-Nātiq, Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī and al-Hādī ilā al-Ḥaqq wrote on certain uşūl topics in their extant treatises,² and some of their lost works imply having uşūl content with their titles. After al-Nātiq, various Zaydī scholars contributed to the field of *uşūl al-fiqh*. Following list includes the major examples of this literature.

Aḥmad b. Sulaymān (566/1170) with ***Kitāb al-zāhir***,

‘Abd Allāh b. Ḥamza (614/1217) with his ***Safwat al-ikhtiyār*** (Abd Allāh ibn Ḥamzah, 2002),

Yaḥyā b. al-Muḥsin (636/1238) with ***al-Muqni’ fi uşūl al-fiqh***,

Aḥmad b. Muḥammad al-Raşāş (656/1258) with ***Jawharat al-uşūl wa-tadhkirat al-fuḥūl*** (Raşşāş, 2009),

Yaḥyā b. Ḥamza (749/1348) with ***al-Ḥāwī al-Ḥaqā’iq al-adilla al-fiqhiyya***,

Ibn al-Murtaḍā (840/1436) with his ***Minhāj al-wuşūl*** (Ibn al-Murtaḍā, n.d.),

Sārim al-dīn Ibrāhīm b. Muḥammad al-Wazīr (914/1508) with his ***al-Fuṣūl al-Lu’lu’iyya*** (Sārim al-Dīn al-Wazīr, 2001),

Muḥammad b. Yaḥyā Ibn Bahrān (957/1550) with his short work ***Kitāb al-Kāfil bi-nayl al-su’ūl fi ‘ilm al-uşūl*** (Ibn-Bahrān, 2015), and

Aḥmad b. Muḥammad Luqmān (1039/1629) with his ***al-Kāshif li-zawī al-‘uqūl*** (Luqmān, 2004) contributed to the literature of uşūl *al-fiqh* in Zaydī school.

After indicating the significance of *al-Mujzī* in the history of Zaydī *uşūl al-fiqh*, we can turn our attention to its structure. The book begins with the topic of commands and, after discussing some linguistic debates, continues with the abrogating and abrogated texts. Its analysis of the validity and classification of reports is followed by a study on the value of prophetic actions. The last three chapters examine *ijmā’*, *qiyās*, and *ijtihād*. The text includes following topics:

The disagreement on commands (al-Khilāf fi al-awāmīr) vol. 1, pp. 95-169.

The disagreement on general and specific text and what is attached to them (al-Khilāf fi al-‘umūm wa-al-khuṣūs) vol. 1, pp. 170-308.

The disagreement on the vague and lucid texts and on explicit declaration (al-Khilāf fi al-mujmal wa-al-mubayyan wa-al-bayān) vol. 1, pp. 309-376.

The disagreement on abrogating and abrogated texts (al-Khilāf fi al-nāsikh wa-al-mansūkh) vol. 1, pp. 377- 432 - vol. 2 pp. 5-81.

The disagreement on reports (al-Khilāf fi al-akhbār) vol. 2, pp. 82-350.

The disagreement on actions (al-Khilāf fi al-af‘āl) vol. 2, pp. 351-404.

The disagreement on consensus (al-Khilāf fi al-ijmā’) vol. 2, pp. 405-440 - vol. 3, pp. 5-205.

The disagreement on analogy and juristic reasoning (al-Khilāf fi al-qiyās wa-al-ijtihād) vol. 3, pp. 5-206-431 - vol. 4, pp. 5-363.

2 See the treatises *Kitāb al-qiyās* and *Kitāb al-sunna* in Hādī ilā al-Ḥaqq (2001) and al-Rassī (2001).

Al-Nātiq bi-al-Ḥaqq's method differs from that of the main *uṣūl al-fiqh* works. His writing style can be described better with the *khilāf* or *ikhtilāf* literature in the field of *furū' fiqh* (substantive law). As the chapter titles indicate, he reflects upon various *uṣūl* topics by drawing upon the disagreements among different schools. He picks a topic and mentions the differing opinions mainly between the jurists (to Ḥanafīs and Shāfi'īs) and theologians (Mu'tazila). Al-Nātiq bi-al-Ḥaqq also mentions different opinions of scholars between these two groups. After presenting various arguments of each opinion, he champions that of the theologians, or a particular opinion of a scholar belonging to Mu'tazila. He then proceeds to support the arguments of the opinion he follows by responding to the critiques of those who adhere to the opposite opinion.

Al-Mujzī: A Mu'tazilī or a Zaydī Text

The Authoritative Scholars from whom al-Nātiq bi-al-Ḥaqq Favorably Transmits Legal-Theoretical Opinions

It is very difficult to identify an *uṣūl* text with its affiliated school. I mentioned above some of the difficulties in such scholarly endeavor in relation to an *uṣūl* author's multiple school affiliations and the two genres of *uṣūl* writing. Another difficulty is the fact that in *uṣūl al-fiqh* literature, the titles, content, and writing style imply a claim for an extra-*madhhab* character in *uṣūl al-fiqh*. Authors seem to claim that the ideas articulated in their works are not just for one school, but rather for all schools. However, it was only after the formation of schools that number of the works in this literature significantly increased. Thus there must be a relationship between school formation and *uṣūl al-fiqh* production, which is something yet to be studied in the present scholarship.

Two arguments, in fact, support the claim on extra-*madhhab* character in *uṣūl al-fiqh* production; (1) the titles of *uṣūl* works do not imply a school affiliation, which is a common thing that can be seen in the literature of *furū' fiqh* and (2) certain topics are commonly discussed in this literature and scholars belonging to different schools supported certain same positions in their writings. For instance, certain Baghdādī Mu'tazilīs, Shi'īs, and ṭāhirīs reject the authority of *qiyās*; and the authority of *ijmā'* is accepted by many scholars belonging to different schools with same or similar arguments. The fact that this literature evolved around certain issues results naturally in certain few camps of scholars that include many different school affiliations. It is not uncommon for a ṭāhirī scholar to defend an *uṣūlī* position with a Mu'tazilī argument, or a Shi'ī scholar argue for the same position held by a Hanafī scholar. Therefore, it is quite hard to accurately attribute a school affiliation only by looking at certain topics and arguments. It does not mean though that a school does not have certain characteristic thoughts in *uṣūl* topics. For instance, if *'amalu ahl al-Madīna* is favored in a text, there is a higher possibility for its author to be a Mālikī. Correspondingly, if the concept of *'umūm al-balwā* is mentioned in an *uṣūl* text, it is very likely to belong to the Hanafī school. For most other schools, certain agreements on some *uṣūl* topics can be deductively identified and be used these characteristic agreements in a comparative analysis in determining the school affiliation of a certain text.

However, a more conclusive way to decide a school affiliation of an *uṣūl* text, I argue, is to trace the favorably transmitted authoritative figures in the text. Since the science of *uṣūl al-fiqh* developed over the theoretical debates that had already existed for a fairly long time, even the earliest works in this literature include references and quotations from earlier authorities and comments on their thoughts in either supporting or refuting manner.

I argue that the safest way to determine an *uṣūl* text's school affiliation is to look at those supported earlier authorities whose thoughts are favorably and frequently transmitted in the text. This scholarly network also provides the author's identity and the school he follows in his *uṣūl al-fiqh* writing. For example, al-Jaṣṣāṣ (370/981) and Abū al-Husayn al-Baṣrī (436/1044), who are both reportedly Mu'tazilīs and Hanafīs, authored works on *uṣūl al-fiqh* entitled as *al-Fuṣūl fī-al-uṣūl* and *al-Mu'tamad*, respectively. I argue that the most important factor to identify these texts with correct school affiliations is to look at the authoritative scholars from whom the authors favorably and frequently transmit ideas. In his work, al-Jaṣṣāṣ favorably quotes frequently from Abū Hanīfa (150/767), Abū Yūsuf (182/798), Muḥammad b. al-Hasan (189/805), 'Isā b. Abān (221/836), Abū Sa'īd al-Barda'ī (317/930), and Abū al-Hasan al-Karkhī (340/952), all of whom were known with their scholarly works in Hanafism. He calls them members of the established school that he follows as (*madhhab aṣḥābi ā*) or "our masters" (*shuyūkhunā*). In his *al-Mu'tamad*, Abū al-Husayn al-Baṣrī, however, frequently narrates the opinions of Abū 'Alī al-Jubbā'ī (303/916), his son Abū Hāshim al-Jubbā'ī (321/933), Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī, and Qādī 'Abd al-Jabbār by calling them "our masters" or "our master theologians" (*shuyūkhunā al-mutakallimūn*). He also clearly differentiates the opinions of Hanafīs from those of his masters. All of these demonstrate that al-Jaṣṣāṣ was writing according to the established Hanafī *uṣūl* school, whereas Abū al-Husayn al-Baṣrī was writing according to Mu'tazilī *uṣūl* school.

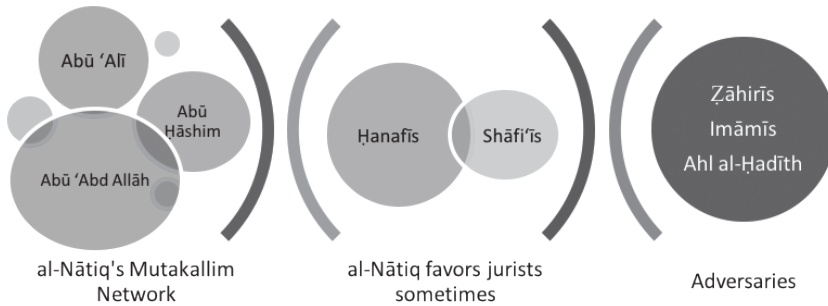
Therefore, in order to correctly investigate the essence of *al-Mujzī* for its Zaydī or Mu'tazilī character, the more accurate way is to trace the authoritative voices mentioned in it. First, let's look at whether al-Nāṭiq bi-al-Ḥaqq favorably transmits the opinions of earlier Zaydī authorities. Contemporary Zaydī scholars trace their school's *uṣūl al-fiqh* literature back to such early figures as al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Raṣṣī (246/861) and al-Hādī ilā-l-Ḥaqq (298/910). In his *al-Ifāda*, al-Nāṭiq bi-al-Ḥaqq both relates these scholars' biographies and points out those of their writings related to *uṣūl al-fiqh* topics. For instance, he attributes *Kitāb al-nāsikh wa-l-mansūkh* to al-Qāsim al-Raṣṣī and *Kitāb al-qiyās* to al-Hādī ilā-l-Ḥaqq (al-Nāṭiq bi-al-Ḥaqq, 2001). Some of the published treatises of these two scholars contain relevant discussions in this regard. In particular, al-Hādī's *Kitāb al-sunna* and *Kitāb al-qiyās* overlap some of the topics studied in *al-Mujzī*. However, these texts contain no transmission information.

Although al-Nāṭiq bi-al-Ḥaqq relates the opinions of al-Qāsim and even more frequently from al-Hādī on substantive legal topics in his *al-Tahrīr* (al-Nāṭiq bi-al-Ḥaqq, *al-Tahrīr*, pp. 19, 249, 328, 381), we see no single quotation from one of these scholars in *al-Mujzī*. Instead, we see an overwhelming Mu'tazilī influence, for he mostly relates and follows the opinions of Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī al-Husayn b. 'Alī (369/979), Abū Hāshim al-Jubbā'ī (321/933), Abū 'Alī al-Jubbā'ī (303/916), and Abū al-Hasan al-Karkhī (340/952).

Al-Nāṭiq bi-al-Ḥaqq frequently transmits the opinions of his teacher Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī, whom he calls "our master" (*shaykhunā*). This scholar was born toward the end of the third

hijrī century and studied *kalām* under Abū Hāshim al-Jubbā'ī and his student Ibn Khallād, and *fiqh* under Abū Hasan al-Karkhī. Bibliographical sources attribute two books on *uṣūl al-fiqh* to Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī, *al-Uṣūl* and *Naqḍ al-futyā*, which were written at Sayf al-Dawla's request; however, they have not been discovered yet. He reportedly argued in these works that each *mujtahid's ijtihād* is correct (al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, 1974, p. 326). According to his biography, Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī was well-versed in *fiqh* and *kalām*, but made more contributions to the latter. Some sources describe him as a Mu'tazilī theologian in terms of *kalām* and a Hanafī jurist in terms of *fiqh* (al-Saymarī, 1985, p. 170; al-Khaṭīb al-Baghdādī, 2002, p. 626). However, Zaydī sources claim that he was such a great proponent of *tafdīl*, namely, 'Alī's superiority of over other caliphs, to the extent that he wrote *al-Tafḍīl* (Abd Allāh ibn Ḥamzah, 2002). The transmissions from Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī appear in almost all general topics analyzed in *al-Mujzī*.

Al-Nātiq bi-al-Ḥaqq also transmits legal theoretical opinions from Abū Hāshim al-Jubbā'ī (321/933) and his father Abū 'Alī al-Jubbā'ī (303/916). These two influential scholars belong to the Baṣran Mu'tazilī school, and their opinions are quoted extensively in later Mu'tazilī literature. The other important authority in *al-Mujzī* is the well-known jurist Abū al-Hasan al-Karkhī, author of the famous *al-Uṣūl*, a text of legal maxims, and the master of Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī. Al-Nātiq bi-al-Ḥaqq relates his opinions through the transmission of Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī.



Shape 1: Illustration of al-Nātiq bi-al-Ḥaqq's scholarly network in *al-Mujzī*

As this shape illustrates, in his *al-Mujzī* al-Nātiq bi-al-Ḥaqq mostly draws upon the *uṣūl al-fiqh* of earlier Mu'tazilī authorities. He frequently and favorably quoted the thoughts of his direct master Abū 'Abd Allāh, and then those of Abū Hāshim al-Jubbā'ī, Abū 'Alī al-Jubbā'ī, and Abū al-Hasan al-Karkhī. One might ask why, if Abū 'Abd Allāh and Abū al-Hasan al-Karkhī are also known as Hanafīs, we should consider them as Mu'tazilī *uṣūl* scholars instead of Hanafī *uṣūl* scholars? The answer is because al-Nātiq bi-al-Ḥaqq lists them under *mutakallimūn* and his *shuyūkh* (masters) and clearly describes Hanafīs as distinct group with their own *uṣūl* opinions that differ from those held by the *mutakallimūn*. The second group of people in the shape is the jurists (*al-fuqahā'*), as al-Nātiq bi-al-Ḥaqq calls them. Even though he mostly prefers the *mutakallimūn's* opinions, sometimes, especially when they have multiple opinions, he prefers those of the *fuqahā'*. In such cases, he mostly opts for those of the Hanafīs over those of the Shāfi'īs. It should be also noted that *al-Mujzī*

represents one of early *uṣūl al-fiqh* works that quotes al-Shāfi'ī and his *al-Risāla* (al-Nātiq bi-al-Ḥaqq, 2013, pp. II, 140, 155, 224) among the very few titles mentioned in the text. Even though al-Nātiq bi-al-Ḥaqq points out some of the opinions held by Imāmī, āhirī and Ahl al-Ḥadīth scholars, he considers himself their adversary.

As for the earlier works from which he quotes, I have identified five titles from four scholars:

ʿĪsā b. Abān's *Kitāb al-Hujja* on the topic of the Successors' consensus on the validity of a solitary report for *'amal*.

Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'ī's *al-Risāla*. When he quotes al-Shafi'ī's opinions, he mentions his treatise a few times, for instance, when writing on the authority of a solitary report and the validity of transmitting a narration based on written text.

Abū Hāshim al-Jubbā'ī's *al-Baghdādiyyāt*, when he analyzes the value of *qiyās vis-à-vis al-naṣ* according to that particular scholar.

Abū 'Alī al-Jubbā'ī's *al-Ijtihād* and *Jawāb mas'alat Muḥammad b. Zayd al-Wāsiṭi*, when he discusses whether the prophets can forbid or command anything on their own authority and whether every *ijtihād* is correct according to this particular scholar and every once in a while for some other topics.

The Comparison of Topics in *al-Mujzī* to the Other *Uṣūl* Works

As indicated earlier, the safer way to determine *al-Mujzī*'s affiliation with a particular *uṣūl al-fiqh* genre is to trace the authoritatively transmitted voices presented in the text. The preceding section proved that al-Nātiq bi-al-Ḥaqq based his work on the Mu'tazilī *uṣūl* tradition that existed at his time. However, it might be better to show why this way is safer than mere comparisons of the topics written in the two schools. Therefore, this section compares a few examples taken from a cross-reading of two exemplary Mu'tazilī and Zaydiyya *uṣūl* writings: Abū al-Husayn al-Baṣrī's *al-Mu'tamad* and 'Abd Allāh b. Hamza's *Safwat al-ikhtiyār*.

The authority of solitary reports in specifying a general text

Al-Nātiq bi-al-Ḥaqq lists different opinions on the topic and claims that the majority of jurists and theologians, including those whom he refers to as *our master theologians* (*mashā'ikhunā al-mutakallimūn*), accepted the authority of solitary reports in specifying a general text. Agreeing with his masters, he argues that the overall arguments for the authority of solitary reports also establish their authority in specifying general texts. Therefore, if one accepts its authority, one also has to accept its authority of specifying general text (al-Nātiq bi-al-Ḥaqq, 2013).

According to Abū al-Husayn al-Baṣrī, a solitary report has enough authority to specify the general text, because its fundamental aspect leads to probability and reason accepts that probability holds enough weight in matters of favors and harms (Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, 1983).

'Abdullah b. Ḥamza (614/1217) lists various opinions about the topic and clearly distinguishes *their* stance from those of the Ḥanafīs and Shāfi'īs, Abū al-Husayn al-Baṣrī, and al-Shaykh Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī. By following the opinion of his master al-Raṣṣāṣ (584/1188),

he argues that it depends on whether the general text is certain, i.e. leading to *'ilm*, or not. If it is certain, a solitary report cannot specify the generality of the Qur'anic text because certain knowledge cannot be left out vis-à-vis probable knowledge. If the general text is also probable, then a solitary report can specify it (Abd Allāh ibn Ḥamzah, 2002).

On this topic, al-Nātiq bi-al-Ḥaqq's opinion clearly stands along that of Abū al-Husayn al-Baṣrī and his master theologians. However, the following example will show that when looking at the agreed-upon matters it is, in fact, misleading to make an argument for the scientific tradition that he follows.

The Silent Ijmā'

Some scholars define "silent *ijmā'*" as the absence of any narrated disagreement over someone's opinion, usually that of a Companion. Al-Nātiq bi-al-Ḥaqq discusses its validity and relates three opinions; (1) silent *ijmā'* is the same *ijmā'*, (2) it is not *ijmā'* but is regarded as an authoritative source (*hujja*) – he attributes these two opinions to the jurists – and (3) that it is neither *ijmā'* nor *hujja*. Both he and the theologians accept this final opinion. This is one of the exceptional cases in which he does not attribute the legal theoretical opinions to specific scholars (al-Nātiq bi-al-Ḥaqq, 2013). In fact, he relates no opinions from earlier authorities on this discussion at all.

'Abd Allāh b. Hamza clarifies the defenders of these opinions: Abū 'Alī al-Jubbā'ī and most jurists adhere to the first opinion if the Age of Consensus (*inqirād al-ʿaṣr*) has passed. Abū Ḥāshim and Abū al-Ḥasan al-Karkhī argue for the second one, and Abū 'Abdullah al-Baṣrī and ṭāhirīs defend the third opinion, which rejects silent *ijmā'* at all levels. 'Abd Allāh b. Hamza also states that he and his master prefer the last opinion (Abd Allāh ibn Ḥamzah, 2002).

Abū al-Husayn al-Baṣrī provides more details about these various opinions on the topic and argues that silent *ijmā'* establishes *ijmā'* because remaining silent indicates approval (Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, 1983). He then goes into the deep discussions on how to decide their silence for approval.

In this topic, 'Abd Allāh b. Hamza follows the line of al-Raṣṣās al-Nātiq bi-al-Ḥaqq Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī, whereas Abū al-Husayn al-Baṣrī gives his own opposing arguments. Here, it appears that al-Nātiq bi-al-Ḥaqq stands in the authoritative network of 'Abd Allāh b. Hamza; however, taking into account the preceding example and other topics in the book, it is misleading to argue that this is the case for all or for even most of the book's topics. This demonstrates that picking up certain topics and random comparisons is misleading when one is trying to determine a certain scholar's adherence to one of the *uṣūl* traditions. Instead, tracing the network of authority that he lays out in his work, if it is available, would be a relatively safer approach, at least in terms of exploring the author's own account. It seems that 'Abd Allāh b. Hamza actually preserved al-Nātiq bi-al-Ḥaqq's approach in assuming the existence of two main *uṣūl al-fiqh* camps, namely, the theologians and jurists, and in situating himself alongside his "master theologians" (*shuyūkhunā al-mutakallimūn*), i.e. the Mu'tazila vis-à-vis the jurists, such as the Aṣhābu Abī Hanīfa, Mālik, or al-Shāfi'ī (Abd Allāh ibn Ḥamzah, 2002).

The Influence of al-Nātiq bi-al-Ḥaqq on Later Zaydiyya Uṣūl al-Fiqh Literature

The Zaydīs' various *uṣūl al-fiqh* writings share certain elements. Probably one of the most obvious and glaring of these is their writing style, which transmits earlier disagreements among scholars. The authors do not deal with the topic theoretically, as one sees in most *uṣūl al-fiqh* works; rather, they list the different thoughts that have evolved around the topics they deal with under specific titles. They then proceed to defend one of them, which is the *mutakallimūn*'s usual approach, by laying out the arguments of both sides. If nothing else, it seems that al-Nātiq bi-al-Ḥaqq's *al-Mujzī* constituted an example of this style in his school's *uṣūl al-fiqh* literature. This style is also apparent in the school's essential works, such as *Ṣafwat al-ikhtiyār*, *al-Fuṣūl al-lu'lu'iyya*, and *Minhāj al-wuṣūl*.

The present scholarship on *uṣūl al-fiqh* tends to ignore any exploration of the agreed upon elements of a particular *uṣūl* tradition that are also unique to that tradition. Even though certain general statements do point out certain elements available for some *uṣūl* traditions, such as those of the Hanafīs, Shāfi'īs, and Mu'tazila, a comprehensive study focusing on this important problem does not yet exist. What we have is only some claims about certain *uṣūl* traditions that have not been crosschecked with sufficient evidence. One of these claims has been made by Muhammad Yahya, the editor of *al-Fuṣūl al-lu'lu'iyya*, about the distinct agreed-upon elements of Zaydī *uṣūl al-fiqh*. He argues, in the book's introduction, that those scholars who can be called "Zaydī" have to agree with the following *uṣūl al-fiqh* principles:

- Taking into account the role of reason in rulings, especially in matters related to good and evil (*tahsīn-taqbīh*)
- Accepting what is authentically narrated from 'Alī b. Abī Tālib and relying mostly upon his opinions.
- Accepting the Ahl al-Bayt's consensus when it exists.
- Comparing the Hadīth narrations to the content of the Quran to evaluate its authenticity.
- Prioritizing the Ahl al-Bayt's narrations over any others.

I think that it is clear to the reader that these principles cannot be regarded as distinct and agreed upon by all Zaydī scholars. Rather, it just reiterates the fact that more research should be done on the distinct and agreed-upon principles of the various *uṣūl* traditions (Sārim al-Dīn al-Wazīr, 2001).

After pointing out this need, we can turn our attention once again to the influence of *al-Mujzī* and its author al-Nātiq bi-al-Ḥaqq on later Zaydī *uṣūl* literature. Even though contemporary Zaydīs frequently mention *al-Mujzī fī uṣūl al-fiqh* when they talk about their school's *uṣūl al-fiqh* literature, it seems that this title appears only rarely in the school's classical *uṣūl al-fiqh* literature. For instance, Ibn al-Murtadā quotes from *al-Mujzī* a few times (Ibn al-Murtadā, n.d., p. 72). However, contrary to how many times the book's title is mentioned, the opinions of al-Nātiq bi-al-Ḥaqq as al-Sayyid Abū Tālib are frequently quoted in this same body of classical literature.

Here I would like to mention just to mention a few of them. In his *Ṣafwat al-ikhtiyār*, 'Abdullah b. Ḥamza quotes al-Nātiq bi-al-Ḥaqq together with Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī on

whether a commandment requires obligation in religious texts. He relates from al-Nātiq bi-al-Ḥaqq, without mentioning Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī, on whether a general commandment that does not have a specific time restriction requires immediate action, and when exactly one should take action if there is a time restriction. In one instance, he quotes al-Nātiq bi-al-Ḥaqq and his masters (*shuyūkhunā*) but favors the jurists' opinion (Abd Allāh ibn Ḥamzah, 2002).

In his *Minhāj al-wuṣūl*, Ibn al-Murtadā refers to al-Nātiq bi-al-Ḥaqq as one of the *madhhab's* scholars, together with Abū al-Husayn al-Baṣrī and al-Qādī 'Abd al-Jabbār as regards the commandment's meaning after it has been abrogated. He also quotes him on such topics as specifying a general text (*takhṣīs*) with the Prophet's action as well as specifying a report's (*hadīth*) generality with its transmitter' (*rāwī*) opinion. Al-Nātiq bi-al-Ḥaqq is quoted in more than twenty topics (Ibn al-Murtaḍā, n.d.). In his *al-Fuṣūl al-uṣūliyya*, Sārim al-Dīn quotes his opinions several times when discussing linguistics, reports, analogy (*qiyās*) and *istihsān* (Sārim al-Dīn al-Wazīr, 2001).

Based on these quotations, we can conclude that Zaydī scholars cited al-Nātiq bi-al-Ḥaqq's opinions in their *uṣūl al-fiqh* literature. Even though they rarely mentioned the book title, *al-Mujzī*, these opinions were quoted mostly from that book and perhaps from his *Jawāmi' al-adilla* as well.

Conclusion

In conclusion, this article argued that the following steps should be pursued in order to explore the identity of a certain scholar with respect to *uṣūl* traditions in the *uṣūl al-fiqh* literature. First and foremost, the network of scholarly authority followed by the author in the text should be explored. Second, if available, the author's direct attribution of authority to some of these scholars, such as his teachers (e.g., *shuyūkhunā*, *mashā'ikhunā*, *shaykhunā*, *a'immatunā*, *imāmunā*, *aṣhābunā*, and *ṣāhibunā*), and distinct or adversary authorities should be analyzed. Third, the author's supportive opinions should be compared to the distinctly agreed-upon opinions of the particular tradition, the name of which is stated clearly after the two previous steps.

Based on this method, this article argued that *al-Mujzī fī uṣūl al-fiqh* is a scholarly Zaydī work based upon Mu'tazilī legal theory. The fact that al-Nātiq bi-al-Ḥaqq draws upon the ideas of earlier Zaydī authorities in *furū' al-fiqh*, but not in *uṣūl al-fiqh*, shows that one can safely argue that he was not, at least within the limits of *al-Mujzī*, claiming to present an independent Zaydī legal theory. According to him, the period that preceded his own time had two main camps, both of which contributed to the *uṣūl al-fiqh* debates: the theologians (*mutakallimūn*), by which he meant the Mu'tazila, and the jurists (*fuqahā*), by which he meant the Hanafi and Shāfi'ī scholars. Even though there were other groups, such as the ṭāhirīs, Imāmīs, and Ahl al-Hadīth, he tend to disregard their opinions. When he does mention them, he does so only to explain why their opinions should be ignored. In addition, al-Nātiq bi-al-Ḥaqq carefully distinguished between independent *uṣūl* traditions and/or independent scholars within the two camps.

The extensive influence of Mu'tazilī approaches on the Zaydiyya's *uṣūl al-fiqh* topics is also apparent in the school's late *uṣūl* works. However, this does not necessarily mean that an

independent Zaydī legal theory never existed and that it was all based on Mu'tazilī legal theory. The limits of Mu'tazilī legal theory's influence on Zaydī *uṣūl* can be identified by studying the distinct features in the two schools' *uṣūl al-fiqh* books in future research. Also, the content of al-Nātiq bi-al-Ḥaqq's other *uṣūl al-fiqh* work, *Jawami'u al-adilla*, should be compared with that of *al-Mujzi* in order to prove the thesis of this paper.

References

- Abd Allāh ibn Ḥamzah, i. (2002). *Safwat al-ikhtiyār fi uṣūl al-fiqh*. (a. H. Ibrāhīm Yahyā Darsī, Ed.). Sa'da: Markaz Ahl al-Bayt li-al-Dirāsāt al-Islāmiyya.
- Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, M. (1983). *al-Mu'tamad fi uṣūl al-fiqh* (Vol. I). Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Baṣrī, M. A.-H. (1989). *Sharḥ al-'umad*. ('. a.-Ḥ. Zunayd, Ed.). al-Madinah al-Munawwarah: Maktabat al-'Ulūm wa-al-Ḥikam.
- al-Khaṭīb al-Baghdādī, A. A. (2002). *Tārīkh baghdād* (Vol. VIII). Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- al-Nāṭiq, b.-a.-Ḥ. (2011). *Ṭawālī' 'ilm al-kalām al-mu'tazilī: Kitāb al-uṣūl li-Abī 'Alī Muḥammad ibn Khallād al-Baṣrī wa-shurūḥuh: Tab'ah muḥaqqaqah li-Ziyādāt sharḥ al-uṣūl lil-Imām al-Nāṭiq bi-al-Ḥaqq Abī Ṭālib Yahyā ibn al-Ḥusayn ibn Hārūn al-Buḥḥānī al-Zaydī*. (C. M. Adang). Leiden: Brill.
- al-Nāṭiq bi-al-Ḥaqq, Y. b.-Ḥ. (2013). *al-Mujzi fi uṣūl al-fiqh* (Vol. I). ('. a.-K. Jadabān, Ed.). San'ā', Yemen.
- al-Nāṭiq bi-al-Ḥaqq, Y.-Ḥ. (2001). *al-lfāda fi tāriḥ al-a'imma as-sāda*. (I. I.-D. al-Mu'ayyadī, Dü.). Sa'da: Markaz Ahl al-Bayt li-d-Dirāsāt al-Islāmiyya.
- al-Nāṭiq bi-al-Ḥaqq, Y.-Ḥ. (2011). *al-Taḥrīr*. Şa'dah, Yemen: Maktabat Ahl al-Bayt.
- al-Nāṭiq, b.-a.-Ḥ. (2002). *Taysīr al-maṭālib fi amālī al-sayyid Abī Ṭālib*. ('. A. al-'Uzayy, Dü.). San'ā', Yemen: Mu'assasat al-Imām Zayd b. 'Alī al-Thaqāfiyya.
- al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, a.-A. (1974). *Faḍl al-i'tizāl wa ṭabaqāt al-Mu'tazila*. Tūnus: al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr.
- al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, i.-A. (1965). *al-Mughnī fi abwāb al-tawḥīd wa-al-'adl*. (Ṭ. Ḥusayn, Ed.). Qāhira: al-Dār al-Miṣrīyah lil-Ta'līf wa-al-Nashr.
- al-Rassī, a.-Q. i. (2001). *Majmū' kutub wa-rasā'il al-Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm al-Rassī*. ('. a.-K. Jadabān, Dü.). San'ā', Yemen: Dār al-Ḥikmah al-Yamāniyyah.
- al-Saymarī, a.-Ḥ. (1985). *Akhbāru Abī Ḥanīfa wa aṣḥābīh*. Bayrūt: 'Alam al-Kutub.
- al-Shahristānī. (1968). *al-Milal wa-al-niḥal* (Cilt I). (A. a.-a. al-Wakīl, Dü.). Qāhira: Mu'assasat al-Halabī.
- Hādī ilā al-Ḥaqq, Y.-Ḥ. (2001). *Majmū' rasā'il al-Imām al-Hādī ilā al-Ḥaqq al-Qawīm Yahyā ibn al-Ḥusayn ibn al-Qāsim ibn Ibrāhīm 'alayhim al-salām: Al-rasā'il al-uṣūliyyah*. ('. A. Shādhilī, Ed.). 'Ammān: Mu'assasat al-Imām Zayd ibn 'Alī al-Thaqāfiyyah.
- Hamza, Y. b. (2010). al-Risāla al-Wāzī'a li-al-mu'tadīn 'an sabbi aṣḥāb sayyid al-mursalīn. In Y. b. Hamza, *Majmū' al-Imām al-Mu'ayyid Yahyā b. Ḥamza* (p. 471). San'ā', Yemen: Dāru'l-imam Zayd b. 'Alī li-al-Tiba'a wa-al-Nashr.
- Ibn al-Murtaḍā, A. (n.d.). *Minḥāj al-wuṣūl ilā mi'yār al-uqūl fi 'ilm al-uṣūl*. (M. Sa'd, Dü.). Qāhira: Mu'assasat al-Ikhlāṣ li-al-Tibā'a wa-al-Nashr.
- Ibn-Bahrān, M.-Y. (2015, July 18). *Kitāb al-Kāfil bi-nail as-su'āl fi 'ilm al-uṣūl*. Retrieved July 18, 2015, from Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz: <http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0000B49D00030000>
- Luqman, A.-S.-'. (2004). *al-Kāshif li-zawī al-uqūl 'an wujūh ma'āni al-kāfil bi-nayl al-sa'ūl*. (M. b. al-Maḥṭūrī, Ed.). San'ā', Yemen: Maktabat Markaz Badr li-Tibā'a wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Raṣṣās, A. (2009). *Jawharat al-uṣūl wa-tadḥkirat al-fuḥūl*. (A. ' Mākhidhī, Dü.). Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Sārim al-Dīn al-Wazīr, I. (2001). *al-Fuṣūl al-lu'lu'iyyah fi uṣūl fiqh al-'itrah al-zakiyyah*. (M. Y. 'Azzān, Ed.). San'ā', Yemen: Markaz al-Turāth wa-al-Buḥūth al-Yamani.
- Yücel, F. (2011). Fikih Usulünde Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi. *İslâmî İlimler Dergisi*, VI(1), 255-274.
- Zysow, B. H. (2012). What makes a *madhhab* a *madhhab*: Zaydi debates on the structure of legal authority. *Arabica* (59), 332-371.

İspanyol Engizisyonu ve Müslümanlar*

Ayşe Kılıç**

Öz: 1492 yılı, İber yarımadasının tarihinde bir dönüm noktasıdır. *Katolik hükümdarlar* olarak da bilinen Fernando ve Isabel, *reconquista* sürecini başarılı şekilde sona erdirmiş ve böylece güçlü bir devletin ortaya çıkmasına zemin hazırlamışlardır. Fernando ve Isabel'in evlenmesiyle Kastilya ve Aragon krallıkları birleşmişti. İspanya'nın birliği için gereken askerî ve siyasî mücadele, *reconquista* sonunda tamamlanmıştı. Şimdi ise dinî birliğe ulaşmak istiyorlardı. Kripto-Yahudilerin (*conversos* ya da *judeoconversos*) sürülmesiyle, dinî birliği gerçekleştirme fikrinin önündeki ilk engel aşıldı. Bundan sonra sıra Endülüs Müslümanlarının Hıristiyanlaştırılmasına gelmişti. Isabel ve Fernando, Müslümanların gönüllü olarak Hıristiyan inancını benimseyeceği ve kendi Hıristiyan ortamlarına intibak edeceğini umuyorlardı. Fakat, dönüşüm kampanyaları ve misyonerlik çabaları gayretsizce yürütüldüğü için, büyük ölçüde başarısızlıkla sonuçlandı. Endülüs Müslümanları, İslâm dinini gizlice sürdürüp, görünüşte asimile olmuş gibi davrandılar. İspanyol engizisyonunun görevi ise, kripto-Müslümanların gerçekten Hıristiyanlaşıp Hıristiyanlaşmadıklarını anlamak ve olmayanları yargıya teslim etmektir. İspanyol engizisyonu, kripto-Müslümanlara karşı bölgelere göre farklı şekilde ilerlemiştir. Müslümanların günlük hayatı, mecburî vaftizler ve ayrımcı düzenlemelerle, katlanılması zor bir şekilde devam etmiştir. Bu makalenin amacı, örneklerle Müslümanların karşı karşıya kaldıkları haksız uygulamaları yansıtmak ve bu uygulamalardan kurtulmak için başvurdukları yöntemlerin neler olduğu üzerinde durmaktır.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, Reconquista, Müdeccen, kripto-Müslüman, Engizisyon, İspanyol engizisyonu.

Abstract: The year 1492 was a turning point in the history of Iberian peninsula. Ferdinand and Isabella, namely the *Catholic Monarchs* had led the *reconquista* to a successful end and thus laid the foundation for the emergence of a powerful state. The unification of the Kingdoms of Castile and Aragon had been reached with the marriage of Ferdinand and Isabella. The military and political struggle for the unity of Spain was completed by the end of the *reconquista*. They now wanted to reach out to the religious unity. Expulsion of the Jews, namely the problem of the *conversos* or *judeoconversos* had been solved. Isabella and Ferdinand hoped that, the Muslims voluntarily adopt the Christian faith and would adjust to their Christian environment. But the conversion campaigns and missionary efforts are run only half-heartedly and therefore remained largely unsuccessful. The Muslims of Andalusia took refuge in the crypto-Islam, that is, they tried in hidden continue to pursue the Islamic religion and outwardly feign assimilation. Task of the Spanish Inquisition was about to verify actual faith of the crypto-Muslims and bring them to justice. The Spanish Inquisition had proceeded very differently on the regional level against the Moriscos. The everyday life of the Moriscos as Christians, with compulsive baptisms and discriminating regulations, was very hard to endure. The purpose of this article is to focus on the unfair practices that the Muslims are faced with and the methods they used to get rid of them.

Keywords: Andalusia, Reconquista, Mudéjar, crypto-Muslim (Morisco), Inquisition, the Spanish Inquisition.

* Bu makalenin ilk nüvesi hazırlamış olduğum *Endülüs Müslümanlarının Sürgünü* isimli kitaptr.

** Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı.

E-posta: ayse.kilic@ogr.iu.edu.tr. Adres: Ordu Cad. No: 6, 34459 Laleli / İstanbul.

Giriş

Kraliyetin görevlendirdiği İspanyol engizisyonu tarafından zorla Hıristiyan yapılmak istenen Endülüs Müslümanlarını konu alan araştırmaların sayısı, bilhassa İngilizce ve İspanyolca'da çok fazladır. Burada literatürde temel olarak kabul edilen birkaç eseri zikretmek yerinde olacaktır. Luis del S. Mármol Carvajal'ın *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*¹ (1946) isimli eseri, Manuel Dánvila y Colládo'nun *La expulsión de los moriscos Españoles* (1889) isimli eseri ve Diego Hurtado de Mendoza'nın *Historia de la rebelión de los moriscos del reino de Granada* (1601) isimli eseri İspanyol engizisyonunun Müslümanlara karşı olan uygulamalarını savunan tarzda yazılmış kitaplara örnek gösterilebilir. Bunun yanında, Müslümanlara yaşatılan zulmü tenkit eden çalışmalar da mevcuttur. Florencio Janer'in *Condición social de los Moriscos de España: Causas de su expulsión y consecuencias que esta produjo en el orden económico y político* (1857) isimli eseri, Henry Charles Lea'nın *The Moriscos of Spain: Their conversion and expulsion*² (1901) ve 4 cilt halinde yayımlanan *A History of the Inquisition of Spain* (1907) isimli eserleri ise, temel çalışmalar arasındadır.

Engizisyon yanlısı yazar Pascual Boronat y Barrachina ile engizisyonu tenkit ederek yazan Henry Charles Lea'nın hemen hemen aynı kaynaklardan yararlanmalarına rağmen, farklı sonuçlara varmaları dikkat çekicidir.

Henry Kamen de İspanyol engizisyonunun Henry Charles Lea ve diğerlerinin anlattığı gibi hiç de o kadar kötü olmadığını dile getiren kitabını 1965 yılında *The Spanish Inquisition* ismi ile yayımlamıştır. Toplamda dört baskı (1965, 1985, 1998 ve 2014) yapan kitap, üç değişik isim altında yayımlanmıştır. Makalede kullanılan³ 1998 yılındaki 3. baskısı olmuştur. Onunla aynı çizgide olan bir başka eser de E. M. Peters'in *Inquisition* (1989) isimli kitabıdır.

Son yıllarda, bu konuyla alakalı olarak İngilizce yazılmış kitaplar arasında önemli bir yere sahip olan, Leonard Patrick Harvey'in *Muslims in Spain, 1500 to 1614* (2005) isimli eseri, objektif bir bakış açısıyla kaleme alınmıştır. Bu eserde, Endülüs Müslümanlarının İspanyol engizisyonu karşısında yaşadıkları gözler önüne serilmektedir.

Maalesef ülkemizde bu konuya yeterince alâka gösterilmemiştir. Konuyla ilgili eser yayımlayanların başında, Mehmet Özdemir (1996, s. 243-284; 2005, s. 288-291) ve Lütfi Şeyban (2007) gelmektedir. Bu makalenin, konuya ilgi gösterilmesine katkısı olacağı ümit edilmektedir.

Reconquista Öncesi

Emeviler'in Kuzey Afrika valisi Musa bin Nusayr'ın (640-716) Berberi azatlısı Târik bin Ziyâd (d.670-ö.720) komutasındaki Müslüman ordusu ile Vizigot Kralı Rodrigo (d.?-ö.720) komutasındaki ordu, Vâdilekke Nehri (Rio Barbate) kıyısında karşı karşıya geldiler. Yedi gün süren

1 Bu kitap ilk defa 1600 yılında Mâleka'da (Málaga) basılmıştır.

2 Bu eserin Türkçe tercümesi Philadelphia'da çıkan 2. baskısından yapılmış ve 2006 yılında *İspanya Müslümanları: Hıristiyanlaştırılmaları ve Sürülmeleri* ismiyle İnkılâb Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Makalede de kitabın tercümesinden faydalanılmıştır.

3 1985 yılında *Inquisition and Society in Spain* ismiyle, 2014 yılında yine *The Spanish Inquisition: A historical revision* ismiyle yayımlanmıştır.

çarpışmaların sonunda, 19 Temmuz 711⁴ tarihinde Vizigot ordusunun büyük kısmı bozguna uğratıldı ve böylece ülkenin fethi⁵ Müslümanlarca başlatılmış oldu (Makki, 1992, s.8; Watt ve Cachia, 2011, s.18). Ancak bu tarihten yedi yıl sonra, 718'de Endülüs'ün kuzey kıyısındaki dağlarda bulunan Covadonga mağaralarında Oviedo Kralı Pelayo (718-737) öncülüğünde başlatılan İspanyol *reconquista*⁶ fikrinin nihai askerî hedefi, Gırnata'nın (Granada) 1492 yılında ele geçirilmesi ile gerçekleşti.⁷ 31 Mart 1492 tarihinde vaftiz olup, Hıristiyanlığa geçenler haricindeki tüm Yahudilerin kovulacağına ilân edilmesi ile, *Katolik hükümdarlar (los Reyes Católicos)* olarak adlandırılan Kastilya Kraliçesi Isabel (1474-1504) ve Aragon Kralı Fernando (1479-1516) ülkede dinî birliği gerçekleştirmek için önemli bir adım attılar.

Müslümanlar, Endülüs'ün en önemli ikinci büyük şehri olan Tuleytula'nın (Toledo) Kastilya ve León Kralı VI. Alfonso⁸ (d.1040-ö.1109) tarafından 29 Mayıs 1085 tarihinde işgal edilmesiyle, ilk defa Hıristiyan hâkimiyeti altında yaşamak zorunda kalmışlardı. Tuleytula'nın işgaliyle de *reconquista*⁹ hareketinin giderek ilerleme kaydettiği anlaşılıyordu. 1118 yılında Sarakusta (Zaragoza), 1148'de Turtuşa (Tortosa) ve Lâride (Lérida), 1170 yılında da Tarvil (Teruel) gibi belli başlı şehirler birer birer Müslümanların elinden çıktı. 16 Temmuz 1212'de gerçekleşen *İkab* (Las Navas de Tolosa) *Muharebesi*¹⁰ Hıristiyanlar ezici bir üstünlük sağladılar. 1230 yılında Kastilya ve León Krallıklarının tekrardan birleşmesi ile saldırıların şiddeti artarak devam etti. 30 Haziran 1236 tarihinde Müslümanlar Endülüs'ün hem başkenti olan, hem de önemli bir medeniyet merkezi kabul edilen Kurtuba'yı (Córdoba) kaybettiler. 1238'de Belensiye (Valencia), 1248'de İşbiliye (Sevilla) ve 1304'te ise Mürsiye (Murcia) gibi önemli şehirler de Hıristiyanlar tarafından ele geçirildi. Hıristiyanların işgalleri belli aralıklarla birbirini takip etti. Gırnata'nın ele geçirilip, *reconquista* hareketinin tamamlanmasına yakın,

4 Stanley G. Payne Temmuz 711 tarihini, Mahmoud Makki ile W. Montgomery Watt ve Pierre Cachia 19 Temmuz 711 tarihini ve İsmail Hakkı Atçeken ise 26 Temmuz 711 tarihini zikretmektedirler.

5 Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethedilişinin ayrıntıları için bkz. Atçeken 2002: 52-54; Atçeken 2011: 24-25; Payne 1973: 26-27; Özdemir 1994: 211-212; Watt ve Cachia 2011: 18-21.

6 İspanyolca bir kelime olup, *yeniden fetih* ya da bir başka deyişle *istirdâd* anlamına gelmektedir. Müslümanların 711 yılında İspanya'yı fethetmelerinden sonra, 718 yılında bir grup Hıristiyan tarafından başlatılan ve fethedilen yerleri Müslümanlardan geri almayı hedefleyen ve 1492 yılında nihayete eren harekete verilen isimdir. *Reconquista* filizlenmeye başladıktan tam 35 yıl sonra, yani 753 yılında ilk kaybedilen şehir Asturga (Astorga) olmuştur. Bu hareketle alâkalı pek çok kitap bulunmaktadır. Daha geniş bilgi için bu kavramı ve gelişme sürecini açıklayan (Lomax 1978) okunabilir. Ayrıca bkz. Lewis 1996: 1-17; Benafri 1989: 4; Şeyban 2003: 315-339. Alejandro García Sanjuán'ın belirttiğine göre "reconquista", XIX. yüzyıl tarih yazımının Müslümanların 711 yılındaki fetihlerini tanımlarken kullandığı sözcükten sonra gelişen ve İspanyol milli kimliğinin oluşması için kutsadiği bir kavramdır (2013: 23).

7 1491 yılının Kasım ayında başlayan görüşmeler neticesinde Müslümanlar, teslim olmaya karar verdiler. Yapılan görüşmelerde Müslümanların tâbi olacağı şartlar belirlendi. Gırnata Antlaşması'nın maddeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Harvey 1990: 314-321; Janer 1857: 18-19; Khan (t. y.): 394-395; Lea 1907: 317-318; Thomson 1989: 249-251; Yiğit 1995: 72-74.

8 León Kralı VI. Alfonso (1065-1109) 1072 yılından itibaren Kastilya Kralı da olmuş ve birleşik Kastilya- León Kralı ünvanını almıştır.

9 İspanyol edebiyatında, *reconquista* hareketini anlatan *Poema del Cid* ismini taşıyan ve yazarı belli olmayan, aşırı milliyetçi duygularla XII. yüzyılın ortalarında yazılmış destansı bir şiir bulunmaktadır. Bu eser, hayatını Müslümanlara karşı gerçekleştirilen İspanyol *reconquista* hareketine adanmış efsanevi kahraman *El Cid*' in ağzından olayları anlatmaktadır. Asıl ismi Rodrigo Diaz de Vivar olan *El Cid*, Kastilyalı bir asilzadedir. Bunun hakkında Penguin Classics tarafından *The Poem of the Cid: Dual Language Edition* ismiyle 1985 yılında yayımlanan bir kitap bulunmaktadır.

10 Bu muharebenin ayrıntılı anlatımı için bkz. Huici Miranda 1956: 219-250.

1485'te Ründe (Ronda), 1486'da Muklın (Moclín), 1487'de Beleş Mâleka (Vélez Malaga) ve Mâleka (Málaga), 1489 yılında ise El-Meriyve (Almería) gibi Endülüs'ün büyük şehirleri teker teker Hıristiyanların eline geçiyordu.

Bu işgallerden sonra Müslümanların bir kısmı, henüz Hıristiyanlar tarafından işgal edilmemiş Endülüs şehirlerine yerleşmeyi tercih ettiler. Endülüs tamamen istilâ edilince de, Hıristiyan hâkimiyeti altında yaşamaktansa Kuzey Afrika'ya göç etmeyi seçtiler. Göç edenler, genelde şehrin ileri gelen ailelerine mensup ve ulemâ sınıfından olanlardı. Ancak göç edenlerin dışındaki büyük bir çoğunluk, kendi topraklarında kalmayı tercih ettiler. Hıristiyan hâkimiyeti altında yaşamaya başlayan tüm Müslümanlara *müdeccen*¹¹ (*mudéjar*) ismi verilir. Bu durumda, yapılan antlaşmalarda canlarına, mallarına, dinlerine, örf ve âdetlerine dokunulmayacağı teminatının verilmesi etkilidir. Daha önceki yıllarda da birçok Endülüs şehri işgal edilirken benzer teminatlar verilmiş ve Müslümanlara kendi topraklarında kalma hakkı tanınmıştı. Ancak antlaşmalarda zaman zaman ihlâller yapılmış ve Benî Ahmer (Nasrî Hanedanı) Emirliği'nin (1238-1492) başkenti olan Gırnata şehri teslim alınırken yapılan antlaşmanın hükümlerine de 1497 yılına kadar riayet edilmişti.¹²

Reconquista hareketinin, İber yarımadasında uzun zamandır özlem duyulan siyasi,¹³ askerî ve dinî birliği sağlayacağına inanılıyordu. Aslında Kastilya Prensesi Isabel (1474-1504) ve Aragon Prensi Fernando'nun (1479-1516), 19 Ekim 1469 tarihinde evlenmeleri ile birleşik bir imparatorluğun temelleri atılmıştı. 1474 yılında Isabel'in ağabeyi IV. Enrique'nin (1454-1474) ölümü üzerine Kastilya Kraliçesi olması, 1479 yılında da Fernando'nun babası II. Juan'ın ölümü üzerine Aragon Kralı seçilmesi ile iki krallık birleşmişti. Ancak aynı yönetim

11 *Mudéjar* kelimesi, Ortaçağ'da İspanyolca'ya girmiş ve Arapça *أندلس* (*müdeccen*) kelimesinin değişime uğramasıyla elde edilmiştir. Kelimenin etimolojisi incelendiğinde ise *ehlileştirilmiş* anlamına geldiği görülmektedir. Arapça'da, "bir yerde kendi isteğiyle kaldı, ikamet etti" anlamına gelen "de-ce-ne" fiilinden türemiş olduğunu söyleyenler de mevcuttur. Bkz. Chejne 1983: 100-101; Özdemir 1996: 248. Mehmet Özdemir'in Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde yer alan "Müdeccenler" maddesinde ise: "Sözlükte "bir mekâna yerleşip kalmak, alışmak, uyum sağlamak" anlamına gelen *decc* kökünden türeyen müdeccen kelimesi "bulunduğu mekâna yerleşip kalmış, oraya uyum sağlamış" manasında..." şeklinde tarif edilmektedir (Özdemir 2006: 465). Bu kelime, İspanyollar'ın Müslümanlara ait toprakları ele geçirmelerinden sonra, Hıristiyan hâkimiyeti altında yaşamaya başlayan tüm Müslümanlar için kullanılan bir tabir haline gelmiştir. Osmanlı arşiv belgelerinde ise bu Müslümanlar için, *taife-i müdeccel*, ya da sadece *müdeccel* gibi kelimeler kullanılmıştır (Hess 1968: 3, dn. 6; Özdemir 1996: 248, dn. 21). *Mudéjar* (*müdeccen*) kelimesinin yerine, İspanya'da değişik kavramlar kullanılmıştır. Kelimenin anlamı hakkında daha geniş bilgi edinmek için bkz. Hess 1968: 3, dn. 6; Lea 2006: 14; Şeyban 2007: 115-117. Ayrıca müdeccenlerin yaşam şartlarını anlatan eserler için bkz. Boswell 1978; Coleman 2003; Kennedy 1996; Meyerson 1990; Read 1974. Meselâ, Katalonya ve Belensiye'de *sarazen* (Katalancası *sarraceno*, Latincesi ise *sarracenus*) ifadesi ön plana çıkmaktadır. Bu kelimenin etimolojik kökeni ise Sina'da yaşayan bir Arap kabilesine dayanır. Çölde yaşayanları kastetmektedir. Ortaçağ'da öncelikle Araplar'ı ve sonrasında da tüm Müslümanları tasvir ederken kullanılmıştır. Sarazenler hakkında daha ayrıntılı bilgi edinmek için bkz. Tolan 2002. Kastilya'da ise *Mağripli* anlamına gelen *moro* tabiri kullanılmaktadır. Ayrıca Portekiz'de *mouro forro* ifadesine rastlanmaktadır.

12 Hâlbuki Isabel ve Fernando, Müslüman halkın kendilerine tanınan hakların geri alınacağından şüphe ettikleri zaman, 29 Kasım 1492'de Allah'a yemin ederek, bütün Müslümanların inanç, çalışma ve ticaret yapma serbestliğine sahip olduklarını söylemişlerdi. Müslümanların kraliyetin özgür unsurları olduğunu ve yine kendi dinlerini özgürce yaşayabileceğini belirtmişlerdi. Bunun için bkz. Geddes 1709: 5; Gil Sanjuan 1979: 134; Thomson 1989: 252.

13 Her ne kadar *reconquista* sonucunda müşterek siyasi, askerî ve dinî kararlar alınması gerekiyorsa da, her iki hükümdarın kendi krallıklarında Müslümanlara karşı izledikleri siyaset farklılıklar gösteriyordu. Isabel daha katı bir tutum sergiler iken, Fernando iktisadî kaygıları ön planda tuttuğu için, daha ılımlı tavırları ile dikkat çekiyordu. Bu konu hakkında yazılmış ve daha geniş bilgi içeren eser için bkz. Meyerson 1990.

altında birleşmelerine rağmen, tek bir devlet olmaya yanaşmamışlardır. Gerek Isabel, gerekse Fernando, dışarıda kendi planlarına göre hareket ediyordu. Başka bir deyişle, tek bir kraliyet ailesinin var olduğu, farklı karakter ve bireyselliklere sahip iki devlet olarak kaldılar. Buna rağmen Isabel ve Fernando, paylaştıkları miras, kültür ve din çerçevesinde ortak bir genel siyaset izlemeyi tercih ettiler (Lee, 2004, s. 57).

Katolik hükümdarlar (los Reyes Católicos), yönetim birliği ile birlikte ülkede dinî bütünlüğü de sağlamak istediler. Dinî birliğin tesis edilmesi için ise en uygun yol, İspanyol engizisyonuna başvurmaktan geçiyordu. Papa IV. Sixtus (1471-1484) 1478 yılında Roma engizisyonundan ayrılmış bir İspanyol engizisyonunu onayladığında, Gırnata'daki Müslüman egemenliğine bir an önce son verme şartını öne sürmüştü. *Katolik hükümdarlar* bu şartı Gırnata'yı 2 Ocak 1492 tarihinde ele geçirerek yerine getirmiş oldular. Bundan sonraki adım ise, 31 Mart 1492 tarihinde olup, Hıristiyanlığı benimseyenler¹⁴ dışındaki bütün Yahudilerin ülkeden kovulacağına ilân edilmesi ile atıldı. Bu ferman 29 Nisan 1492'de yürürlüğe konulup, tüm Yahudilere 31 Temmuz 1492 tarihine kadar vaftiz olmakla ülke dışına sürülmek¹⁵ arasında tercih yapmaları için üç aylık bir süre tanındı. Böylece İber yarımadasında yüzyıllardır süregelen, Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan olan insanlar arasında karşılıklı münasabah ve anlayışa dayanan *convivencia*¹⁶ geleneği de bozulmuş oluyordu.¹⁷

14 Bu insanlara, İspanyolca *dönmeler* anlamına gelen *conversos* denmektedir. Bazen de eski Hıristiyanlardan ayrılmaları için *yeni Hıristiyanlar* anlamını taşıyan *crisianos nuevos* tabiri kullanılmaktadır.

15 İspanya'dan sürülen Yahudiler ile alakalı bir kitap için bkz. Nirenberg 1996.

16 *Convivencia* kelimesini ilk defa İspanyol kültür tarihçisi, filolog ve edebiyatçı Américo Castro y Quesada (1885–1972) kullanmıştır. Castro, *reconquista* hareketinin, İspanya'ya yarardan çok zarar getirdiğini savunanlar arasında bulunmaktadır. *Convivencia* kelimesinin ayrıntılı şekilde anlatımı için bkz. Castro 1983: 200-209. 2015 yılı içinde yayımlanmış olan iki ayrı görüşe burada yer vermenin faydalı olacağı kanaatindeyim. Özdemir'e göre: XII-XV. yüzyıllar aynı zamanda İspanya'da Hıristiyan reconquista'sının başlayıp devam ettiği yıllardır. Bir diğer ifadeyle Hıristiyan devletler Endülüs topraklarını geri almak, Müslümanlar ise bu toprakları muhafaza etmek için canhıraş bir gayret sergilemişlerdir. Müslümanların mücadelesi "cihad"a, Hıristiyanların hamleleri haçlı savaşına dönüşmüştür. Bu yeni durum her iki tarafta da tolerans ikliminin gittikçe daralmasına, dinî azınlıkların haklarının kısıtlanmasına yol açmıştır. XII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar Endülüs'e hükmeden Murâbitlar ve özellikle de Muvahhidler zamanında kilise yıkma, sürgün, hatta din değiştirmeye zorlama şeklindeki tasarruflar, cihad-haçlı savaş restleşmesinin Müslüman tarafındaki tezahürleri olarak göze çarpmaktadır. Benzeri tasarruflar Hıristiyan kesiminde de cereyan etmiştir. Endülüs Müslümanları Murâbitlar ve Muvahhidler zamanında yaşanan daralmayı Nasrîler (1232-1492) zamanında aşmayı bilmişlerdir. Nitekim bu devletin sınırları için Müslümanlarla birlikte Yahudi cemaati ve az sayıdaki Hıristiyan daha önce Emevîler döneminde olduğu gibi kendi dinleri ve örfleri üzerine yaşama imkânına yeniden kavuşmuşlardır. Buna mukabil Hıristiyan İspanya'da İber yarımadasının siyasi birliği kadar dinî birliğinin sağlanması da temel bir ilke olarak benimsendiğinden, kâh zorla Hıristiyanlaştırma kâh sürgünler yoluyla 1492'de Yahudi, 1609-1614 yılları arasında ise Müslüman varlığına son verilmiştir. Bu suretle Avrupa topraklarındaki bu ilk uzun süreli ve ciddi *convivencia* tecrübesi akamete uğratılmış, İspanya medeniyetini renklendiren ve zenginleştiren bu iki nüfus potansiyelinden mahrum bırakılmıştır. Yaşanan tarih bize, Müslümanların, Yahudilerin ve Hıristiyanların geçmişte, sorunların ve gerilimlerin varlığına rağmen, bir arada yaşayabildiklerini, birbirleriyle etkileşim içine girdiklerini, bu etkileşim sürecinin medeniyet alanında olumlu sonuçlar üretebildiğini, buna mukabil savaş ortamı ve ruhunun tolerans ortamını kolaylıkla tersine çevirebildiğini göstermektedir (2015: 57). García Sanjuán'a göre: Ortaçağ'da dinî azınlıklara yönelik hoşgörü veya hoşgörüsüzlükten bahsetmek anakronizme düşme tehlikesi doğurur. Günümüz kavramları o zamana ışık tutamaz, zira o zaman var olan özellikle hâkim sosyal değerler ve anlayışlara yabancıdır. Şüphesiz Endülüs'te dinî topluluklar arasında "birlikte yaşama"yı idealize etmek mümkün olmadığı gibi bu kadar uzun bir zaman dilimini kapsayan bütüncül bir değerlendirme yapma noktasında var olan diğer faktörler ve gerçeklikleri gözmeden gelecek Ortaçağ İber yarımadası tarihini basit bir ideolojik, siyasi, askerî ve dinî kavraya indirgemek de hakkaniyetli olmasa gerek (2015: 115).

17 William D. Phillips ve Carla Rahn Phillips'in birlikte kaleme aldıkları *A Concise History of Spain* isimli eserini

Reconquista'dan Sonra Neler Değişti?

Reconquista hareketinin nihayete ermesiyle birlikte Müslümanların yaşamları büyük bir değişime uğradı. Çünkü 1492 yılı itibarıyla, İber yarımadasının tamamında dinî bir azınlık grubu olarak kabul edilmeye başlandılar.¹⁸ Ülkenin yönetimini elinde bulunduranlar, 1491 yılındaki Gırnata antlaşmasının şartlarına da önceden yapılan antlaşmalarda olduğu gibi tam olarak riayet etmediler.¹⁹ Yavaş yavaş günlük hayatı etkileyen kısıtlamalar yoğunlaşmaya başladı.

Gırnata antlaşmasının maddeleri her ne kadar Müslümanların zorlanmayacakları gibi görünse de buradaki Müslümanlar, İspanya'nın diğer bölgelerindekilerden daha önce kısıtlamalar ve zorunlu vaftizlerle yüz yüze geldiler. Meselâ Gırnata'da yaşayan *Müslüman erkekler, XVI.* yüzyılın başından itibaren dinlerinin anlaşılması için, başlarına taktıkları şapkalarda mavi renkli bir yarımay simgesini taşımak zorundaydılar. Bu kurala riayet etmedikleri takdirde cezaya çarptırılıyorlardı. Belensiye ve Aragon bölgelerindeki *müdeccenler (mudéjares)*, onlardan yaklaşık yirmi yıl sonra zorunlu vaftizle yüzleşmek durumunda kaldılar.²⁰

Müslümanlar ya da daha genel anlamda Hıristiyanlık haricindeki diğer dinlere mensup olanlara uygulanan kısıtlamalar, çok öncelere dayanıyordu. Meselâ, León Kralı VI. Alfonso (1065-1109) döneminde her türlü dinî özgürlük verilmesine rağmen, 1177 ile 1179 yılları arasında gerçekleştirilen III. Lateran Konsili'nde, hem dinî anlamda özgürlük hem de herkesin kendi istediği dilde konuşma özgürlüğü kısıtlanıyordu. Papa III. Innocent (1198-1216), 1215 yılında

"Diversity in medieval Spain" başlığını taşıyan üçüncü bölümünde, Müslümanların, Yahudilerin ve Hıristiyanların birlikte yaşamaları ele alınmaktadır. Bkz. Phillips ve Rahn Phillips 2015: 47-81. Henry Kamen, Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudilerin karşılıklı etkileşim içinde bulunduğu bu çok kültürlü durumun (*convivencia*), yarımada olağanüstü bir saygı ortamı oluşturduğuna vurgu yapmaktadır. Bunun bir benzerinin ise belki sadece Osmanlı İmparatorluğu hükümiyetindeki Macar topraklarında görüldüğünden bahsederek biraz iddialı bir yorum yapmaktadır (1998: 2).

18 Hıristiyan hukuku ve tarihteki Müslümanların statüsünü ele alan bir makale için bkz. Tolan 2015b: 166-188.

19 Hıristiyan hükümdarlar *reconquista* süreci boyunca da Müslümanların dinî birliklerini sağlamak adına, her türlü kanunî haklarını talep edeceklerini biliyorlardı. Bu konu hakkında Mikel de Epalza (1992), şöyle görüş bildirmektedir: Sobre el origen del Islam en Al-Andalus, los moriscos y los musulmanes en general consideraban que el establecimiento de su poder político en la península era perfectamente legítimo, al menos por tres grupos de razones. Primero, porque la voluntad divina era que todo el orbe terráqueo estuviera bajo el dominio del poder político islámico, representado por el Estado del Profeta Mahoma (Muhámmad) y de sus sucesores y de los delegados de estos últimos. Segundo, porque los ejércitos islámicos habían vencido en épica batalla al poder político visigótico, imperante en toda la península, logrando así el traspase del legítimo poder de aquella dinastía al del aún más legítimo de los califas omeyas de Damasco. Tercero y más democráticamente, porque la mayoría absoluta de los habitantes de la península –los antepasados de la mayoría de los moriscos – se habían convertidos al Islam y habían vivido durante siglos como musulmanes en los territorios peninsulares (s. 41). Tercümesi ise şöyledir: *İslâmiyetin Endülü's'teki kökeni hakkında*, Mağribiler ve Müslümanlar genellikle yarımada siyasi iktidarın tesisinin tamamen meşru olduğunu, en azından üç sebepten ötürü, kabul ederler. Birincisi, çünkü, tüm dünyanın, Hz. Muhammed ve onun halefleri ve daha sonraki temsilcileri tarafından temsil edilen *İslâmiyetin* siyasi gücü altında olması Allah'ın isteğidir. İkincisi, çünkü, *İslâm orduları Vizigotlar'ın siyasetine muktedir olmak için destansı şekilde savaşlarda* galip gelerek bütün yarımada hâkim oldular ve Emevi hanedanının meşru gücünü kullanarak, Şam'daki Emevi halifelerinden daha meşru olmayı başardılar. Üçüncüsü ve en demokratik olanı ise, çünkü, yarımada yaşayanların büyük çoğunluğu- kripto-Müslümanların büyük çoğunluğunun ataları- Müslüman olmuştu ve yüzyıllardır yarımada Müslümanlar olarak yaşamışlardı.

20 Ayrıntılar için bkz. Dressendörfer 1971: 23.

yapılan IV. Lateran Konsili'nde hem Yahudilerin²¹ hem de Müslümanların aleyhinde kararlar çıkarttırmıştı. Bu konsilde, Katalonya ve Belensiye'de yaşayan Müslümanlar (*sarazenler*) ve Yahudilerin tefrik edici kıyafetler giyip, dinlerini gösteren bir işaret takmaları gerektiğini ifade eden buyruk karara bağlandı. Bu karar, hem aşağılayıcı hem de tehlikeliydi. Çünkü, şehirler arasındaki emniyetsiz yolları kullanan tüccar ve katırcılar, kıyafetleri dolayısıyla hakarete ve kötü muameleye maruz kalıyordu (Lea, 2006, s. 20). İngiliz tarihçi Henry Kamen (d.1936-...), XIII. yüzyıldan itibaren Yahudi karşıtı kanunların Avrupa'da yaygınlaştığından bahsetmekte ve Fransa'daki Arles Kilise Konseyi'nin 1235 yılında Yahudilerin tespit edilebilmeleri için kalplerinin üzerinde dört parmak eninde sarı renkli bir yama taşımaları emrini verdiğini eklemektedir (1998: 9).

1300 yılında ise Aragon'da yaşayan Müslümanların saçlarını, kendilerini tanıttıkları şekilde kesmelerini zorunlu kılan bir kanun çıkarıldı. 1371 yılında Kastilya'da II. Henry (1366-1367) Toro *yüksek mahkemesinin* (Córtes) ricası üzerine tüm Müslüman ve Yahudilerin üzerlerinde dinlerini gösteren bir işaret (sol omuzlarına kırmızı bir daire) takmalarını emretti. Bu emir pek sıkı uygulanmadı. Ancak, buyruğun uygulamasının sıkılaştırıldığı dönemlerde, şehirler arasındaki yollarda pek çok cinayete yol açtığı arşiv kayıtlarında belirtilmiştir (Lea, 2006, s. 20-21).

1388 yılında gerçekleştirilen Palencia Konsili'nde, Hıristiyanlar ile Müslümanların ve Yahudilerin arasındaki tüm zaruret dışı olan münasebetlere ağır cezalar getiren, Hıristiyanlar resmî geçit yaparken hem Müslümanların hem de Yahudilerin dizleri üstüne çökmelerini ve tüm Hıristiyan yortularını kutlayıp, bu zamanlarda çalışmaktan sakınmalarını şart koşan dinî kanunlar çıkarıldı (Lea, 2006, s. 23).

Kastilya Kralı II. Juan (1406-1454) zamanında, bilhassa Yahudilerin sosyal yaşamları kısıtlanmış ve dinlerini belirten kıyafetler giymeleri zorunlu hale getirilirken, devlet kademelerinde yer almaları yasaklanmıştı. Ayrıca Müslümanlar için de kıyafet ve sosyal yaşam bakımından bazı kısıtlamalar getirilmişti. Meselâ 1412 yılında çıkarılan bir kanunda ilk sırayı işgal eden mesele; Müslümanların ve Yahudilerin her yerde sadece tek kapısı olan, etrafı duvarlarla çevrili mahallelerde oturmalarıydı. Bu durum kendilerine tebliğ edildikten sekiz gün sonra bu mahallelere yerleşmemiş olanlar, bütün mallarını kaybetmenin yanında kralın takdiri doğrultusunda muhtelif cezalara çarptırılırlardı. Diğer taraftan, etrafı duvarlarla çevrilmiş bu yasak mahallelere giren Hıristiyan kadınlara da çok ağır cezalar verilirdi (Lea, 2006, s. 23-24).

Müslümanlar, Yahudiler ile kıyaslandığında daha az tehdit unsuru olarak görüldüklerinden, onlara karşı yapılan kısıtlamalar biraz daha müsamahalı idi. Bunda, Yahudilerin Müslümanlardan daha yüksek mevkilerde yer almalarının etkisi fazlaydı. Ayrıca, Müslümanlar tarım, hayvancılık, kasaplık, marangozluk, dokumacılık, boyacılık ve benzeri iş kollarında çalışan kalifiye işçilerden oluşuyordu. Bu sayılan iş kollarında, Hıristiyanlardan daha maharetli idiler.²² İspanyollar, 1609-1614 yılları arasındaki büyük sürgünden sonra, ülke ekonomisindeki olumsuzlukları görünce, Müslümanların iktisadî hayata olan katkılarının farkına vardılar.²³

21 Yahudilerin maruz kaldığı sürgünlerle ilgili bir makale için bkz. Tolan 2015a: 9-29.

22 Bu konu üzerine Janer'in tespitleri için bkz. Janer 1857: 47-50.

23 Sürgünün İspanya'nın ekonomisine olan olumsuz etkilerinin değerlendirmesi için bkz. Harvey 2005: 362-366; Kamen 1998: 227-228.

Müslümanların 1492 yılından sonraki hayat şartları, âdetleri, kıyafetleri hakkında bilgi sahibi olabilmemiz açısından iki seyahatname önem taşımaktadır. Bunlardan birincisi, Feldkirch'de (Avusturya) doğmuş, hem tıp hem de coğrafya eğitimi almış Hieronymus Münzer'in²⁴ (d.1447-ö.1508) yazmış olduğu 1494-1495 yıllarını kapsayan *Itinerarium siue peregrinatio excellentissimi viri artium ac vtriusque medicine doctoris Hieronimi Monetarii de Feltkirchen civis Nurembergensis* isimli seyahatnamedir. Münzer, yolcuğuna Nürnberg'den (Almanya) 14 Ekim 1494 tarihinde başlamıştır. Sonra Ulm, Bodensee, İsviçre ve Fransa'nın güneyinden geçerek İspanya'ya ulaşmıştır. *İber yarımadasında* Katalonya, Belensiye, Gırnata, Portekiz, Kastilya-León ve Nebra'yı (Navarra) dolaşarak Nürnberg'e geri dönmüştür.²⁵

İkinci seyahatname ise, Arnold Ritter von Harff²⁶ (d.1471-ö.1505) isminde bir asilzadenin hacı olmak maksadı ile çıkmış olduğu yolculuğun sonucunda yazılmıştır. 25 yaşındaki von Harff, yolcuğuna ailesinin XIII. yüzyıldan beri yaşamakta olduğu Köln (Almanya) şehrinde 7 Kasım 1496 tarihinde başlamıştır. Köln'den sonra İtalya, Suriye, Mısır, Arabistan, Habeşistan, Filistin, Türkiye, Fransa ve son olarak da İspanya'yı ziyaret etmiştir. Eve dönüşü ise 9 ya da 10 Kasım 1498 tarihidir.

Arnold Ritter von Harff, Hieronymus Münzer ile kıyaslandığında daha fazla ülke gezdiği için, İspanya ile ilgili anlattıkları daha sınırlıdır. Bunun yanında her ikisinin yola çıkış amaçları aynı olmadığından, dikkat ettikleri ya da değer verdikleri de farklılık gösterir. İkisinin de Hıristiyan olması münasebetiyle seyahatnamelerinde yer yer önyargılı ifadelerle rastlanmaktadır. Yine de Müslümanların *reconquista* hareketinin tamamlanmasından sonraki hayat şartlarını dışarıdan bir gözlemcinin izlenimlerine dayanarak okumak faydalı olacaktır.

12 Şubat 1502 tarihinde ilân edilen bir ferman²⁷ ile Kastilya'daki Müslümanların kökünün kazanması istenir. Bu tarihten itibaren Kastilya'daki tüm Müslümanlar Hıristiyan sayılır. Zorunlu Hıristiyan olma durumu, terminolojide de değişiklik meydana getirir. Önceleri *mudéjares* olarak adlandırılan Müslümanlar, şimdi ise *nuevos cristianos convertidos de moros* ya da daha kısa şekli ile *moriscos* olarak kabul görmüştür (Dressendörfer, 1971, s. 20; de Epalza, 1992, s. 17; Harvey, 2005, s. 2).

24 İsmi Jerónimo Münzer olarak da söylenmektedir. Seyahatnamesini Latince yazmıştır. Başlığını ise, *Itinerarium siue peregrinatio excellentissimi viri artium ac vtriusque medicine doctoris Hieronimi Monetarii de Feltkirchen civis Nurembergensis* olarak belirlemiştir. 1920 yılına kadar basılmamış olan bu seyahatname, ilk defa L. Pfandl tarafından *Revue Hispanique*'de "Itinerarium Hispanicum" başlığı ile yayımlanmıştır. Daha sonra kitap şeklinde muhtelif baskıları olmuştur. Meselâ bunlardan birisini, *Viaje por España y Portugal: Reino de Granada (1494-1495)* ismiyle Fermín Camacho Evangelista editörlüğünde 1987 yılında Ediciones TAT yayımlamıştır.

25 Hieronymus Münzer'in seyahatnamesi hakkında daha ayrıntılı bilgi edinmek için bkz. Goldschmidt (t.y.); Herbers 2002: 37-38. Herbers, Münzer'in seyahatnamesinde İber yarımadasında gördüklerini ne kadar ayrıntılı olarak anlattığından ve bölgesel farklılıklara yer verdiğiinden bahsetmektedir. Ayrıca Münzer, Müslümanların kültür ve mimarisine olan hayranlığını da dile getirmektedir. Coleman ise, eserinin ilk sayfasında (2003), Münzer'in Gırnata şehrinde iken yaklaşık 200 camiden aynı anda günde beş vakit okunan ezan sesinden etkilenmesini anlatan eserine (1987: 37) atıfta bulunmaktadır.

26 Arnold Ritter von Harff'in seyahatnamesi ilk kez 1860 yılında Köln'de Eberhard von Groote tarafından yayımlanmıştır. Bkz. von Groote ve Lempertz H. 1860. Daha sonra da isim değişikliği ve editörlerin farklılığı dolayısıyla çeşitli baskıları olmuştur. Meselâ bkz. Brall H. ve Reichert F. 2007. Ayrıca ayrıntıları için bkz. Herbers 2002: 39-40.

27 Kraliyetin yayımladığı fermanlar ve aldığı kararlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kılıç 2015: 69-85.

*Moriscos*²⁸ tabiri kendi istekleriyle ya da kendi istekleri dışında Hıristiyanlığa giren bütün Müslümanlar için kullanılmıştır. Ancak bu Müslümanlar gerçekte Hıristiyan olmamış, ama Hıristiyan gibi görünmüşlerdir. *Morisco*²⁹ kelimesinin kökeni Latince *Kuzey Afrikalılar* anlamına gelen *mauri* kelimesinin değişime uğrayıp, İspanyolca'ya *moro şeklinde girmesine dayanmaktadır*. Önceleri sadece Müslüman anlamını taşıyan *moro* kelimesine küçültme ve aşağılama anlamlarını da katmak için *-isco* eki getirilmiştir.

1492 yılı öncesinde, ister Yahudi ister Müslüman olsun, din değiştirip, Hıristiyan olanlara İspanyolca *dönmeler* anlamına gelen *conversos*³⁰ denilmekteydi. Bunun yanında, Hıristiyanlığı benimseyen Yahudiler için *judeoconversos* tabiri bulunmaktaydı. Ancak 1492 yılından sonra *conversos* kelimesi, sadece Yahudileri betimlemek için kullanılmıştır. Hem Müslümanların hem de Yahudilerin doğuştan Hıristiyan olanlardan ayrılmaları içinse, *yeni Hıristiyanlar* anlamına gelen *crístianos nuevos* tabiri kullanılmaya başlanmıştır. Dressendörfer, *crístianos nuevos* kelimesinin resmî hukukî yazışmalardaki tanımını "Neophytus is propriè dicitur, qui ex Judaica lege aut Mahometica vel Ethnica nuper legem Christi professus fuerit."³¹ şeklinde gösterildiğini belirtmektedir (Dominguez Ortiz, 1971, s. 261'den akt. Dressendörfer, 1971, s. 20).

Müslümanların 1502 yılından itibaren zorla Hıristiyanlaştırılmalarından sonraki yaşam şartları, bölgesel olarak farklılıklar gösteriyordu. Meselâ Belensiye gibi bölgelerde daha yoğun gruplar halinde bulunurlarken, Kastilya'da dağınık halde yaşamlarını sürdürüyorlardı. Her şehrin Müslümanlara ait olan yerleşim yerinin ismi *morería*³² idi. Burada *aljama*³³ adı verilen ve şehrin idaresini sağlayan bir kurum halka hizmet etmekte idi. *Aljamalar* Müslümanların dinlerini ve kültürlerini yaşayabildiği ve onlar için sığınak haline gelmiş olan birimlerdi.

Kripto-Müslümanların (*moriscos*) ekonomik bakımdan durumları da bölgelere göre değişiyordu. Belensiye ve civarında yaşayanlar İspanya genelinde en yüksek ekonomik güce sahip olanlardı. Kastilya, Gırnata ve Aragon Müslümanları daha çok marangozluk, doku-macılık, boyacılık, nalbantlık, sepetçilik, katırcılık ve terzilik gibi iş kollarında çalışıyorlardı (Rawlings, 2006, s. 73; Janer, 1857, s. 47-50).

Müslümanların lisanları da zaman içinde değişime uğramıştı (de Epalza, 1992, s. 51). Hem yaşantıları, âdetleri, kıyafetleri, lisanları ile uyum sağlayan, Araplaşmış anlamında *musta'ra-be*³⁴ (*mozarabe*) olarak adlandırılan Hıristiyanları etkilediler, hem de onlardan etkilendiler.

28 *Moriscos* olarak adlandırılan *kripto-Müslümanların* hayat şartlarını anlatan eser için bkz. Domínguez Ortiz ve Vincent 1978.

29 Kelimenin anlamı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Baysun 1979: 428-429; Benafri 1989: 39, dn. 105; Harvey 2005: 2-5; Hitti 1980: 880 dn. 264; Lea 2006: 58; Meyerson 1990: 7; Özdemir 2005: 288; Şeyban 2007: 117.

30 Bu konuyla alakalı daha ayrıntılı bilgi edinmek için bkz. Ingram 2009.

31 Türkçesi ise şöyledir: Neofit tam olarak Yahudi hukuku veya Müslüman ya da kısaca inançsız hukuku anlamına gelmektedir.

32 Tanımı için bkz. Meyerson 1990: 100.

33 Las aljamas o comunidades musulmanes tenían reconocimiento legal en los reinos hispánicos, a lo largo de toda la Edad Media, sobre todo a efectos fiscales y de organización interna de la comunidad y solución de sus problemas y conflictos (de Epalza 1992: 101). Tercümesi ise şöyledir: *Aljamalar* ya da Müslüman toplulukları, bütün Ortaçağ boyunca İspanyol krallıklarında, topluluğun ekonomik ve düzenin sağlanmasını gerektiren durumlarında, problemlerin ve ihtilafların çözümünde etkili olan bir birim olarak meşru kabul edilmişlerdir. Ayrıca *aljama* tanımı için bkz. Meyerson 1990: 101.

34 Haklarında ayrıntılı bilgi için Mikel de Epalza'nın "Mozarabs: An Emblematic Christian Minority in Islam al-Andalus" isimli makalesine bakılabilir.

Kastilya ve Aragon bölgelerindeki birçok *moreriada*³⁵ yaşayan kript-Müslümanlar, *aljamía* ya da *aljamiado*³⁶ denilen bir lisan geliştirmişlerdi. 1502 yılından sonra engizisyon tarafından kendi lisanlarını kullanmaları yasaklanıp sadece Kastilce konuşmaları zorunlu hale gelince, onlar da bu yola başvurmuşlardı (de Epalza, 1992, s. 115).

Belensiye ve Katalonya bölgelerindeki birçok *moreriada* yaşayan kript-Müslümanlar ise, diğer bölgelerden biraz daha farklı olarak Arapça-Katalanca karışımı ve bunun Belensiye aksanına uygulanışı sonucunda yeni bir lisan vücuda getirmişlerdir (de Epalza, 1992, s. 115). Müslümanların çoğunun, 1609-1614 yılları arasındaki büyük sürgüne³⁷ gelindiğinde kullanılması zorunlu hale getirilen Kastilce'yi öğrendikleri farz edilirse, en azından bu konuda asimile olduklarından bahsetmemiz mümkün olabilir.³⁸

Amerikalı tarihçi Leonard Patrick Harvey (d.1929- ...) eserinde, *aljamía* kelimesinin İspanyol Kraliyet Akademik Sözlüğü'ne (*Real Academia Española, Diccionario de la lengua española*) göre iki farklı anlamı olduğundan bahseder. Bunları şöyle tarif eder: "*Aljamía* Mağribiler'in Kastilce'ye verdikleri isimdir. Özellikle kript-Müslümanların (moriscos), Arap harfleriyle yazdıkları İspanyolca için kullanılmaktadırlar"³⁹ (Harvey, 2005, s. 129).

İspanyol tarihçi Mikel de Epalza (d.1938- ö.2008) ise, kript-Müslümanların, *aljamía* ya da *aljamiado*⁴⁰ lisanını geliştirme amaçlarını Osmanlılar'dan etkilenmelerine bağlar. Ona göre, İstanbul'un fethiyle beraber, Endülüs Müslümanlarının Türkler'e olan ilgisi artmıştır. Türkler, Arap harflerini kullanarak nasıl yeni bir lisan geliştirmişler ise, onlar da yine bu harfler vasıtasıyla yeni bir lisan meydana getirmek için uğraşmışlardır (de Epalza, 1992, s. 280).

Engizisyon

Engizisyon (*la Inquisición*) teriminin kökeni Ortaçağ Latince'sinde kullanılan *inquisitio* kelimesine dayanır. Ortaçağ sonlarına doğru kademeli olarak yeniden yürürlüğe giren Roma hukukuna dayalı her türlü mahkeme sürecini kasteder (Peters, 1989, s. 12). Kelime anlamı olarak *engizisyon* bezdirici soruşturma ve sorgulama demektir (Demirci, 1995, s. 238). Dinin aleyhinde olan suçları soruşturmak ve cezalandırmak için kurulmuştur (Montaner, 2000, s. 2). Sorgulama görevini yürüten kişiler ise *engizitör*⁴¹ olarak adlandırılırlar.

35 *Aljama* ve *morería* hakkında daha geniş bilgi edinmek için bkz. Boswell 1978.

36 *Aljamiado* terimi, Arapça *el-Acemiyye* kelimesinin İspanyolca'ya uyarlanmış şeklidir. Bilindiği gibi Arapça'da, Arap olmayanlar için *el-Acem*, konuştukları diller için de yabancı lisan anlamına gelen *el-Acemiyye* denmektedir. Bundan dolayı kript-Müslümanların (moriscos) Arapça harfleriyle yazdıkları İspanyolca için de aynı terim kullanılmıştır. Bkz. Özdemir 1997: 143.

37 Sürgünün aşamaları için bkz. Kılıç 2015: 129-149.

38 En el momento de la expulsión, resumiendo, se puede decir que un gran parte de los moriscos eran bilingües, especialmente los de origen granadino, valenciano, andaluz en general, aragonés, murciano y catalán, y que eran muy pocos los monolingües (de Epalza 1992: 117). Tercümesi ise şöyledir: Sürgün sırasında, gizli-Müslümanların büyük çoğunluğu, ki özellikle Gırnata, Belensiye ve Endülüs kökenli olanları, iki lisanı da konuşuyordu. Aragon, Mürsiye ve Katalan kökenli olanların çok azı bir lisanı konuşabiliyordu.

39 "Nombre que daban los moros a la lengua castellana. Hoy se aplica especialmente a los escritos de los moriscos en nuestra lengua con caracteres árabigos."

40 Pablo Roza makalesinde, *aljamiado* lisanını kullanmalarının engizisyon mahkemesinde "büyü" olarak bile görülebildiğini anlatmıştır. Bu makale için bkz. Roza 2014: 555-578.

41 Ortaçağ engizitörlerinin hayatları hakkında daha detaylı bilgi edinmek için bkz. Sullivan 2009.

Engizisyon terimi XII. yüzyılın ortalarından itibaren özel bir anlam kazanmıştır. Katolik kilisesi mahkemeleri tarafından idare edilen ve Katolik inancının dışında ortaya çıkan diğer inanç ve anlayışlara karşı uygulanan bir yargılama ve cezalandırma işlevi haline gelmiştir (Schäfer, 2014). Katolik inancına aykırı davranışlar *sapkın* olarak adlandırılmışlardır. 1100 yılından önce Katolik kilisesi, kimin *sapkın* olduğuna karar verip, onu dinî bir sistem dâhilinde, işkence yöntemleri kullanmadan cezalandırır ve zindana kapatır. Ölüm cezası din adamlarına göre İncil'e aykırı olduğundan uygulanmazdı (Blötzer, 1910). Engizitörler bir mahkûmun sapkınlığından dönmemesi ya da yeniden sapkınlığa düşmesi halinde, onu *animadversio debita* (yerel hukuka göre verilen cezanın ismi) için resmî (seküler) otoriteye teslim ederler ve bu ceza da genellikle suçlunun yakılması şeklinde uygulanırdı (Peters, 1989, s. 67).

Sapkınların sayılarının artması, siyasî ve dinî otoritelerin önlemler almasına sebep olmuştur. Bu önlemlerin en önemlisi onları *aforoz*⁴² (Latince *excommunicatio*) etmek yani dinden çıkarmaktır. Aforozla sapkınlar kovuşturulmaya başlanmış ve bu sorumluk piskoposların yetkisine verildiği için, *Piskoposluk engizisyonu* olarak adlandırılmıştır. Bu engizisyon, Papa III. Lucius'un (1181-1185) zamanında 1184 yılında Fransa'nın güneyinde yer alan Languedoc'da kurulmuş ve 1229 yılına kadar faaliyetine devam etmiştir. Papa III. Lucius 1184 yılında *Ad abolendam*⁴³ isimli bir kararname yayımlayarak, herkesi sapkın Hıristiyan mezhepleri ile mücadeleye davet etmiş ve buna katılmayanların kilise tarafından aforoz edileceğini belirtmiştir (Blötzer, 1910; Basting, 2013a).

Piskoposluk engizisyonu, Fransa'da 1208 yılında Papa III. Innocent'in (1198-1216) zamanında farklı bir karakter kazanmıştır. Papa III. Innocent ülkenin her yerine, o yerin piskoposlarından bağımsız hareket eden ve sapkınlar zulmetmek için yanlarında seküler kuvvetlerin de bulunduğu Papalık elçileri göndermiştir. Albililer tarikatının üyeleri bu zulmün ilk hedefi haline gelmiş, binlercesi katledilmiş ve işkenceye maruz bırakılarak kökleri kazınmıştır. Yürütülen bu mücadele, *Piskoposluk engizisyonunun* başladığını haber vermektedir (Goodrich, 1828).

Piskoposlar, buldukları bölgedeki sapkınları tespit edip yargıladıktan sonra, cezalandırılmaları için sivil makamlara teslim ederdi. Ancak, *Piskoposluk engizisyonu* sapkın hareketlerin yaygınlaşmasını engelleyemediğinden, Papalık yeni tedbirler almak durumundaydı. Bu yüzden de kendi görevlerini soruşturma ve yargılama işini gerçekleştirmek için tam yetkiyle bütün bölgelere gönderdi (Peters, 1989, s. 55- 57). Böylece, *Piskoposluk engizisyonu* yerini Papa IX. Gregory (1227-1241) zamanında 1229 yılında kurulan *Papalık engizisyonuna* bıraktı.

Engizitörlerin uygulamaları bölgelere ve şartlara göre değişse de, engizisyon kuralları zamanla gelişme kaydetmiştir. Tanınmış engizitörlerden biri olan Bernard Gui,⁴⁴ (d.1261-ö.1331) XIV. yüzyılın başlarında engizitörlere sorgulamalar ve uygulamalar hakkında tavsiyeler veren, *Practica Inquisitionis Heretice Pravitatis*⁴⁵ isimli eserini yazmıştır. Demirci,

42 Latince *excommunicatio* olan *aforoz* Türkçe'ye, Yunanca *dışarıda bırakma, dışarı çıkarma, kovma* anlamlarına gelen *aphorozein* kelimesinden geçmiştir. Ayrıntılar için bkz. Şahin 1988: 412-413.

43 *Kaldırılmak zorunda olanlar* anlamına gelmektedir.

44 Bernardo Gui ya da Bernardus Guidonis olarak da bilinmektedir. Ortaçağ'ın sonlarına doğru Dominiken engizitörü olarak görev almıştır. V. Clement'in Papalığı (1307-1323) zamanında, Lodève (Fransa) başpiskoposu olduğu sırada, Toulouse'daki Albililer tarikatının üyelerine karşı yürüttüğü mücadelesi ile tanınmıştır.

45 Bu kitapta sorgulama esnasında sorulacaklara dair örnekler de verilmiştir. Bazıları için bkz. http://www.cathar.info/121207_guiwaldensians.htm. Bu kitap, Petra Seifert ve Manfred Pawlik'in birlikte Almanca'ya tercüme etmeleri sayesinde, *Das Buch der Inquisition: Das Originalhandbuch des Inquisitors Bernhard Gui* ismiyle 1999'da Augsburg'da yayımlanmıştır. Ayrıca Gui'nin bu kitabı, yeniden gözden geçirilerek Janet Shirley'nin editörlüğünde, *The Inquisitor's Guide: A Medieval Manual on Heretics* ismiyle 2006 yılında Ravenhall Books tarafından İngiltere'de basılmıştır.

Practica Inquisitionis Heretice Pravitatis gibi kitaplara göre engizisyon mahkemelerinin çalışma prensipleri hakkında şu bilgileri verir: Engizitörler dinden uzaklaşmakla suçlanan kişilerin buldukları yerlere giderlerdi.⁴⁶ Buralarda mahallî ruhban zümresinden (*comisario*) veya güvenilir halktan ihbarcılarca suçlanan kimseler davet edilir, kendilerine otuz günlük bir *inayete erişme* süresi⁴⁷ tanınır, gelmeyenler aforoz edilip bir papaz ve şahitlerle birlikte resmî makamlarca celbedilerek hapse konulurdu. Bu süre içinde samimi olarak itirafta bulunanlar ağır cezalardan kurtulur, lütuf zamanlarından faydalanırdı. Engizitör önce vaaz eder, onları yanlış görülen inançlarından döndürmeye çalışır, sonuç alamazsa kendisinin ya da vekilinin başkanlık ettiği iki şahit, bir noter veya kâtipten oluşan mahkemesini kurar, soruşturmayı başlatırdı. Önce sanığa bildiklerini açıklayacağına dair yemin ettirilir, söyledikleri Latince kaydedilirdi. Sanıklara, isimleri saklı tutulan ihbarcılarının bildirdikleri hususlar okunurdu. En az iki kişinin sanığı suçlaması gerekiyordu. Sanık kendisini bir defa savunabilirdi ve ihbarcılarının adlarını söylediği takdirde serbest bırakılırdı. Suçu kabul ederse durumuna uygun bir ceza verilirdi; eğer reddederse hapse gönderilip beklenir, itiraf etmezse işkenceye başvurulurdu. Engizitör bütün suçluları sorguladıktan ve bulunamayanları aforoz ettikten sonra en hafif cezalardan (âyin esnasında kırbaçlanma, kiliseleri ziyaret, hac, fakirlere yardım, sarı haç taşıma gibi) ölüme kadar değişen mahkûmiyetleri ilân ederdi. Mahkeme kararları sivil ve dinî otorite huzurunda okunurdu. Yanlış inanç ve kanaatlerinde direnenler diri diri yakılmak üzere sivil otoriteye teslim edilir, ağır cezalara çarptırılanların malları müsadere edildiği gibi mirasçıları da kamu işlerinden men edilirdi. Öldükten sonra suçlu olduğu anlaşılan kişinin naaşı mezardan çıkarılarak yakılırdı. Ölüme mahkûm edilen suçlu pişman olduğunu belirtir ve samimiyetle tövbe ederse cezası ömür boyu hapse çevrilirdi (Demirci, 1995, s. 239-240).

İspanyol Engizisyonu

Engizisyon, Fransa ve İtalya'dan sonra Almanya'ya, oradan Bohemya, Macaristan ve İskandinav ülkelerine kadar yayılmıştır. İspanya'da engizisyon⁴⁸, Katolik kilisesinin karakteri-ne ve dinî olduğu kadar sosyal problemlere göre de şekillenmiştir.

İspanya'da 1391 yılındaki katliamlardan⁴⁹ sonra, Hıristiyanların Yahudilere ve anne babaları Yahudi olan *dönmelere* (*conversos*) karşı olan tavırları daha da sertleşti. Birçok Hıristiyan, *dönmelerin* buldukları yüksek makamları kıskanır hale gelmişti. Bunların sonucunda, 1412 yılında Belensiye'de Yahudilerin aleyhine olan yasalar yürürlüğe konuldu. 1449 yılında da Tuleytula'da *dönmelerin* kamu hizmetinden men edilmelerini öngören yasa ilân edildi. Bu yasa, *mahkûmiyet yasası* anlamına gelen *Sentencia-Estatuto* ismini taşımakta idi. Aynı zamanda da, daha sonraki yıllarda yürürlüğe konulacak olan *kan saflığı* (*limpieza de sangre*)⁵⁰ yasalarının ilkiydi.

46 Tomás de Torquemada'nın 1498 yılındaki talimatlarına göre engizitörler, İspanyol engizisyonu için ant içmemiş bütün kasabalara gitmeliydiler. Bu ziyaretler 1517 yılında her dört ayda bir gerçekleştirilirken, 1581 yılına gelindiğinde yılda bir sefere kadar gerilemiştir. Bkz. Kamen 1998: 179.

47 Bilgi için bkz. Kamen 1998: 174-175.

48 İspanyol engizisyon mahkemelerinin kayıtlarına bakıldığında, bu engizisyonu beş aşamada değerlendirmenin mümkün olduğu görülmektedir. Bu aşamalar için bkz. Kamen 1998: 198; Montaner 2000: 2.

49 1391 yılında meydana gelen olayların ayrıntılı bir şekilde anlatımı için bkz. Longhurst 1964: 34-52.

50 Hıristiyanların geliştirdiği ve soylarına hiçbir şekilde Yahudi ya da Müslüman kanı karışmadığını belli etmek amacı ile kullandıkları bir kavramdır.

Fransiskan rahip Alphonso de Spina⁵¹ ise, 1471 yılında ilân ettiği *Fortalitium fidei contra judeos, sarracenos aliosque christianae fidei inimicos* (Yahudiler, Müslümanlar ve Hıristiyan inancının diğer düşmanlarına karşı kuvvetli inanç ile) başlığını taşıyan yerme yazısı ile İspanyol engizisyonunun kurulmasını hazırlayan kişiler arasında idi.

İşbiliye'deki San Pablo Dominiken manastırının keşişlerinden Alonso de Ojeda da bütün enerjisini, kraliyeti Yahudilerin ve sahte dönmelerin sebep olduğu tehlikeden haberdar etmek için harcıyordu (Kamen, 1998, s. 43). Alonso de Ojeda, 1478 yılında safkan Katolik bir muhbirden kendisine gelen uyarı üzerine, *dönmelerin* yaşadığı mahalleye inceleme yapmaya gitti. Sonrasında ise, Kurtuba'daki kraliyet mahkemesine gidip, İşbiliye'deki *dönmelerin* ve Yahudilerin, tam da kutsal saydıkları paskalya haftasında, inançlarına nasıl hakarete bulduklarına *şahit olduğunu dile getirdi*. Fernando ve Isabel, keşişin anlattıklarını duyunca ülkelerinde Hıristiyanlık hakkında kötü hisler besleyen insanlardan haberdar oldular. Bunun üzerine, Roma'daki İspanyol elçisine Papa ile görüşüp, İspanya'da ayrı bir engizisyon kurulmasına izin vermesi için aracılık etmesini istediler (Gordon, 2008, s. 2; Kamen, 1998, s. 43; Longhurst, 1964, s. 79). Henry Kamen (d.1936-...), tarihçilerin 1477 yılının Temmuz ayıyla 1478 yılının Ekim ayı arasında İşbiliye'de kalan Isabel'in *dönmeler* konusundaki kararında, Alonso de Ojeda'nın vaazlarının tesiri bulunduğu hususunda hemfikir olduklarını aktarmaktadır (Kamen, 1998, s. 43). Papa IV. Sixtus (1471-1484) 1 Kasım 1478'de, sözü edilen sahte Hıristiyanların varlığından dolayı *Exigit sinceræ devotionis affectus* başlığını taşıyan bir ferman⁵² yayımladı ve Roma engizisyonundan ayrılmış bir İspanyol engizisyonuna onay verdi (Gordon, 2008, s. 2; Longhurst, 1964, s. 79; Montaner, 2000, s. 3).

Isabel ve Fernando, ilk *engizisyon mahkemesini (tribunal)*, 27 Eylül 1480 tarihinde İşbiliye'de kurup, uzun bir bildiri⁵³ yayımladılar. Engizisyon mahkemesinin merkezi olarak İşbiliye'deki San Pablo Dominiken manastırı seçildi. Engizitör olarak ise, yine bu manastırın keşişlerinden Miguel de Morillo ve Juan de San Martin görevlendirildi. 6 Şubat 1481 tarihinde, altı kişinin kazığa bağlanıp yakıldığı İspanyol engizisyonunun ilk *auto da fé*⁵⁴ törenini yönetip, öğüt vermesi için Alonso de Ojeda seçildi (Kamen, 1998, s. 47). İşbiliye'de kurulan ilk *engi-*

51 Kendisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Robinson 1912.

52 Bu fermanın başlığı *Sadık hizmetçileri gerektirir* anlamındadır.

53 Bu bildirin özetini Longhurst eserinde (1964) şöyle vermektedir: In our kingdoms (they declared) there are some bad Christians, both men and women, who are apostates and heretics. Although they have been baptised in the True Faith, they bear only the name and appearance of Christians, for they daily return to the superstitions and perfidious sect of the Jews. Scornful of the Holy Mother church. They have allowed themselves to incur the sentence of censure and excommunication, together with other penalties established by the Apostolic laws and constitutions. Not only have they persisted in their blind and obstinate heresy, but their children and descendants do likewise, and those who treat with them also are stained by that same infidelity and heresy (80). Tercümesi ise şöyledir: Bizim krallıklarımızda (onlar beyan ettiler) mürtet ve kâfir olan, hem erkekler hem de kadınlar olarak, bazı kötü Hıristiyanlar vardır. Onlar Gerçek İnanç üzere vafiz olmalarına rağmen, sadece Hıristiyanların isim ve görünüşünü taşırlar, günlük olarak Yahudilerin batıl ve hain mezhebine geri dönerler. Kutsal Anne kilisesini küçümserler. Kendileri, Apostolik yasalar ve anayasalar tarafından verilen cezalarla birlikte, kınama ve aforoz cezalarına da maruz kalıp yakalanmayı göz önüne almışlardır. Sadece onlar değil, onların çocukları ve torunları da aynı şekilde kör ve inatçı sapkınlıkta ısrar ederler, ve onlarla görüşenler de aynı aldatma ve sapkınlıkla lekelenirler.

54 Latince *actus fidei*dir. İspanyol ve Portekiz engizisyonunda sapkın olduğuna hükmedilen kişilerin kamuya açık alanda, cezalandırılması törenine verilen isimdir. Sonradan ise genellikle cezalar, kazığa bağlı olarak yakılmak suretiyle verildiğinden, anlamı da değişiklik göstermiştir.

*zisyon mahkemesinden*⁵⁵ sonra, 1482'de Kurtuba, Belensiye ve Sarakusta'da, 1483 yılında Ceyyân'da, 1485'de Tuleytula ve Beledü'l-Velid'de, 1488'de Mürsiye'de, 1490 yılında ise Âbile'de ve daha birçok şehirde *engizisyon mahkemeleri* kurulmaya devam etti.⁵⁶

1483 yılında İspanyol engizisyonu, *Consejo Suprema de la Inquisición*,⁵⁷ üç kilise mensubu ve bir de başkanın görevlendirilmesi ile bürokratik şekline kavuşmuştu. Ortaçağ'daki *engizisyon mahkemelerinin* aksine, engizisyonun yönetici kadrosu,⁵⁸ Isabel ve Fernando tarafından belirlenmişti (Hess, 1978, s. 130). Katolik hükümdarlar 1483'de ilk Kastilya *genel engizitörü* (*Grande Inquisidor*) olarak Dominiken rahibi Tomás de Torquemada'yı⁵⁹ tayin ettiler. 1485 yılında ise İspanya'nın ilk *genel engizitörü* yine Torquemada ilân edildi.

İspanyol engizisyonunun talimatları 29 Kasım 1484'te İsbiliye'de gerçekleştirilen bir toplantı sonucunda belirlendi. Tomás de Torquemada, bu talimatlara 1485, 1488 ve 1498 yıllarında yenilerini ekledi (Kamen, 1998, s. 139). Onun 1498 yılındaki talimatlarına göre, her bir *engizisyon mahkemesi*, iki *engizitör* (bunlar bir hukukçu ile bir ilâhiyatçı veya iki hukukçu olabilir), bir *mahkeme üyesi* (*calificador*), bir *icra memuru* (*alguacil*), bir *savcı* (*fiscal*) ve diğer ikinci derecede memurlardan oluşmaktaydı (Kamen, 1998, s. 144; Montaner, 2000, s. 5). Tomás de Torquemada'nın halefi olan Diego de Deza 1500 yılında birkaç madde daha ekledi. Bütün bu düzenlemeler daha sonraki dönemlerde toplu olarak *Instrucciones Antiguas*⁶⁰ başlığı altında anılmıştır. Talimatlar, sistematik olmadıkları için belirli zamanlarda değişikliğe uğramışlar ve bu da engizisyon mahkemelerinin uygulamalarında farklılıkların oluşmasına yol açmıştır. Bu talimatların düzenli bir hal alması ancak 1561 yılında Fernando de Valdés'in yayımladığı seksen bir maddelik bir emirname ile mümkün olmuştur (Kamen, 1998, s. 139).

Engizisyon mahkemelerinin memurları sınırlı sayıda olduğundan, halktan da yardımcı olacak kişilere ihtiyaç duyuluyordu. Bunun için *familiar* ve *comisariolar* görevlendirildi. *Familiar*, Ortaçağ engizisyonunun temel vasıflarından biriydi. İspanyol engizisyonunun da kullanmaya devam ettiği hizmetkârlara verdiği isimdi. Bu hizmetkârların silah taşıma yetkileri mevcut olup, engizitörlerin güvenliğinden sorumluydular. Bunun yanı sıra, diğer memurlar gibi birtakım ayrıcalıklara sahiptiler. *Comisario* ise genelde cemaat rahibi olup, bazı özel durumlarda engizisyona bilgi aktaranlara verilen isimdi (Kamen, 1998, s. 145).

Önceleri görevleri sadece suçlu gördükleri kişileri sorguya çekip resmî makamlara teslim etmek olan engizitörler, sonradan hem sorguya çekme hem de cezalandırma görevini yerine getirdiler. Engizitörler, suçladıkları kişileri itiraf ettirmek için başlıca üç işkence yöntemi uyguluyorlardı. Bunlardan birincisi, *makara* (*la garrucha*) yöntemi idi. Bu yöntemde, sanığın

55 İspanyol engizisyon mahkemelerinin çalışma prensipleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gordon 2008: 2-6.

56 Henry Kamen, 1492 yılında on altı tane olan *engizisyon mahkemelerinin* 1507 yılına gelindiğinde sayılarının azalıp yediye düştüğünü belirtmektedir. Bunun sebebi, bazı yerlerde faaliyet gösteren *engizisyon mahkemelerinin* kapatılıp, birkaçının tek bir çatı altında toplanmasıdır. Bkz. Kamen 1998: 142.

57 Engizisyon başkanı ile beraber çalışan ve üyelerini kraliyetin belirlediği altı kişilik kurulun isimdir.

58 İspanyol engizisyonu mahkemelerinin üyelerinin ve memurlarının hayatlarına dair bilgiler için bkz. Haliczzer 1990: 102-151.

59 Tomás de Torquemada 1420 yılında Beledü'l-Velid'de (Valladolid) doğmuş, 16 Eylül 1498'de Âbile'de (Ávila) ölmüştür. Dominiken rahip ve ilk genel engizitör olmasının yanında, aynı zamanda Kastilya kraliçesi I. Isabel'in günah çıkartıcısıdır. Tomás de Torquemada hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Longhurst 1964: 86-97.

60 *Eski talimatlar* anlamına gelmektedir.

kolları arkadan bağlandıktan sonra ayaklarına ağır taşlar, odunlar ya da demirler asılırdı. Sonrasında ise vücudu bir makara yardımıyla havaya kaldırılır ve böylece organları gerilirdi. Sanık bir süre asılı durumda bırakılır, yere az bir mesafe kaldığında da makara aniden salınır ve bu işlem eklemleri yerinden çıkıncaya kadar tekrar edilirdi. Bu işlem on bir ya da daha fazla kez uygulanırdı. İşkence yöntemlerinden ikincisi, *su işkencesi (el tormento de toca)* idi. Mahkûm ağzını açmaya zorlanır, sonra yüzü bir ıslak bezle örtülürdü. Dibinde bir delik olan bir toprak kaptan, ağzına ve burun deliklerine sürekli olarak, bir saatten fazlaca bir süre su dökülürdü. Bu süre zarfında mahkûm boğulmamak için mücadele verirdi. Bu eziyet sonucunda, akciğerlerdeki damarlarda yırtılmalar olurdu. Üçüncüsü ise, *işkence sehпасı (el potro)* yöntemi idi. Bu yöntemde mahkûm, kıvrılmış halatlar ile işkence sehпасına bağlanırdı. Halatlar zamanla daha da fazla çekilir ve vücudu gerginleştirilirdi. Gece itiraflarda bulunursa, bunları ertesi gün de onaylaması sağlanırdı (Gordon, 2008, s. 6-8; Montaner, 2000, s. 10-11). Mahkûmlardan suçlarını itiraf edenler hapis cezasına çarptırılırdı. İtirafı bulunmayanlar ise, *auto da fé*⁶¹ denilen törenler ile genellikle kamuya açık alanda (*auto público* veya *auto general*), kazığa bağlı olarak yakılmak⁶² suretiyle cezalandırılırdı. Bu törenlerin halka açık olmayan alanda (*auto particular*) gerçekleşenleri de mevcuttu (Kamen, 1998, s. 204; Montaner, 2000, s. 12). Bütün bu işkenceler⁶³ sonucunda beraat edenler olursa, onların da bütün malları müsadere edilirdi.

İspanyol engizisyonunu gözlemlemek için Papalık tarafından görevlendirilen Lorento, 1481-1517 yılları arasında 13.000'den fazla kişinin diri diri yakılma cezasına ve yaklaşık 200.000 kişinin de daha değişik cezalara mahkûm edildiğini bildirmiştir. Ceza alanların çoğunluğunu Hıristiyanlıktan sapanlar oluşturmaktaydı.⁶⁴ Daha sonra zorla Hıristiyanlaştırılmış, ancak eski dinlerine dönme eğiliminde olan Yahudiler⁶⁵ ve üçüncü olarak da İspanya'nın güneyinde bulunan Müslümanlar geliyordu (Demirci, 1995, s.240).

İspanyol Engizisyonu ve Müslümanlar

Mikel de Epalza'nın da belirttiği üzere, Endülüs Müslümanlarının hakikaten din değiştirip, gerçek birer Hıristiyan olduklarına inanılmadığı için, İspanyol engizisyonu tarafından kontrol edilmeleri gerekliyordu (de Epalza, 1992, s. 92).

Müslümanlar da tıpkı Yahudiler gibi İspanya'nın dinî birliği için bir tehdit unsuru olarak görülmeye başlandılar. Zorunlu ve toplu vaftizler ilk olarak XVI. yüzyılın başlarında Gırnata şehrinde görüldü. Ancak ülkedeki Müslümanların tamamı 1501-1502 yıllarında

61 Törenlerin aşamaları hakkında bkz. Montaner 2000: 13.

62 İspanyol engizisyonu tarafından 1480-1808 yılları arasında 31.912 kişi diri diri yakılmıştır. 17.659 kişinin ise temsili maketi yakılmış ve 291.450 kişiye de muhtelif cezalar verilmiştir. Bkz. Roth 1991: 1390.

63 Daha ayrıntılı işkence yöntemleri ve açıklamaları için bkz. Blötzer 1910; The Tortures 2015.

64 İspanyol engizisyonunun Hıristiyanlıktan sapanlara uyguladığı cezaların ayrıntıları için bkz. Haliczler 1990: 296- 330; Kamen 1998: 255-282.

65 Henry Kamen, Berşelüne (Barcelona) ve Belensiye (Valencia) bölgelerinin engizisyon kayıtları incelendiği zaman, asıl sıkıntıyı çekenlerin gizlice Yahudiliğin gerektirdiği şekilde yaşayan dönemler olduğunun görüleceğini belirtmektedir. Berşelüne bölgesinde 1488-1505 yılları arasındaki vakaların % 99.3'ü ve Belensiye bölgesinde 1484-1530 yılları arasındaki vakaların % 91.6'sı Yahudi dönemlere aittir. Bkz. Kamen 1998: 57.

vaftiz olmakla ülke dışına sürülmek arasında tercih yapmak zorunda bırakılmadı. Bu durum kademe kademe gerçekleştirildi. Zorunlu vaftizler, Gırnata'dan sonra Kastilya'ya da sıçradı. Belensiye'de ise 1519-1522 yılları arasında patlak veren *Kardeşlik (Hermandad/Germanías)*⁶⁶ isyanlarından sonra, Müslümanların hayatı zorlaştı. Aragon ve Katalonya'da da V. Carlos'un imparatorluğu sırasında, 1525-1526 yılları arasında zorunlu vaftizler başladı.

Engizisyon, Müslümanların zorla vaftiz edilerek Hıristiyan yapılmaları neticesinde, gerçekten Hıristiyan inancına geçiş yapıp yapmadıklarını araştırmak için çeşitli yollara başvurdu. Yani Müslümanların gizliden gizliye önceki inançlarına devam edip etmediklerinden emin olmak için *dinden dönme kanıtları (indicios exteriores de apostasía)* aramaya başladı. Yeni Hıristiyanların (*cristianos nuevos*), kriptö-Müslüman (*morisco*) olduklarını açığa çıkarmak için birçok kanıt vardı. Meselâ, namaz kılma, abdest alma, oruç tutma, zekât verme, hacca gitme, Cuma namazı ve dinî bayramlar, şarap ve domuz etinden kaçınma, sünnet ve isim konulması, defin törenleri, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) saygı duyulması bunlar arasında önemli olanları idi.

Müslümanlar, engizisyonun acımasız soruşturmalarından korunmaları ve bu uygulamalara karşı takınmaları gereken tavır için bilhassa Kuzey Afrika'daki ulemâya başvurmuşlar ve onların verdikleri fetvalara⁶⁷ göre hareket etmişlerdir. Meselâ, XV. yüzyıl sonunda hemen hemen bütün camiler kapatıldığı halde namazlarını bazı gizli camilerde (*secretas mezquitas*) kılmışlar ve dolayısıyla bir araya gelmelerine engel olunamamıştır. Zaten bu ibadeti evlerde de yerine getirebildiklerinden, engizisyonun kısıtlamaları çözüm olmamıştır (Dressendörfer, 1971, s. 76-77).

Abdest alma da, günde beş vakit kılınan namaz öncesi bir şart olduğu için, bir kriptö-Müslümanı en kolay ele verebilecek durumlardan idi (Dressendörfer, 1971, s. 77). Bu durum için de fetvalarda, yaşadıkları yerin yakınında nehir varsa, orada yıkanmaları ve soruşturmaya maruz kalmamaları tavsiye edilmiştir (Dressendörfer, 1971, s. 137).

Peter Dressendörfer, engizisyonun, Müslümanların oruç ibadetini hem Hıristiyan orucuna karşı tehlikeli bir rakip, hem de imanın kayması ve kilisenin kuralları ile alay etmek olarak nitelendirdiğinden bahseder.⁶⁸ Engizisyonun, zekât verildiğinin tespit edilmesi ya da bu durumun ihbarının yapılması gibi bir kaydına rastlanmamıştır (Dressendörfer, 1971, s. 82).

Kriptö-Müslümanlar için gerçekleştirilmesi en az mümkün olan ibadet Cuma namazını kılmaktır. Ayrıca dinî bayramların kutlanması da ancak gizliden gizliye yapılabilirdi. Çünkü Hıristiyanların kutsal saydığı günleri kutlamak ve Pazar günleri kiliseye gitmek zorundaydı.

İslâmiyetin yasakladığı yiyeceklerden kaçınmaları ve bilhassa şarap içmeyip, domuz etini yememeleri, kriptö-Müslümanları ele verip, *Muhammed'in cemaati (secta de Mahoma)* ola-

66 *Hermandad/Germanías* (1519-1522) isyanı, Belensiye Krallığında bulunan zanaatkâr birliklerinin, asilzadelelerin kendilerine daha fazla hak ve daha iyi ücret vermelerini sağlamak amacıyla başlattıkları bir isyandır.

67 Oran müftüsünün 1504 yılındaki fetvasının ve takiyye yöntemlerinin ayrıntıları için bkz. Harvey 2005: 60-64; Dressendörfer 1971: 133-142. Ayrıca Kahire fetvalarının ayrıntıları için bkz. Harvey 2005: 65-69.

68 Bkz. "Was die Inquisition angeht, so steht zu vermuten, daß sie Fasten aus muslimischer Intention als echte, gefährliche Konkurrenz zum christlichen Fastengebot und damit nicht nur als "indicio exterior" abweichenden Glaubens, sondern als Verspottung und Verdrehung katholischer Kirchengesetze empfand." (Dressendörfer 1971: 80). Ayrıca aynı sayfada dn. 35'te Boronot'tan yaptığı engizisyon kayıtlarına dayanan alıntıda, bir kriptö-Müslümanın başka bir kriptö-Müslümanı tam da Hıristiyanların yortu arifesinde et yemek için ayarttığından bahseder. Doğal olarak bu durum engizitörleri hayal kırıklığına uğratmıştır.

rak nitelendirilmelerine sebep olan bir durum teşkil ediyordu. Ayrıca kıyafetleri ve Arapça konuşmaya devam etmeleri de, engizisyon tarafından en belirgin *dinden dönme kanıtları* (*indicios exteriores de apostasia*) olarak kabul ediliyordu (Dressendorfer, 1971, s. 84).

Engizisyonun devreye girmesi için bir ya da birden fazla muhbirin kripto-Müslümanları ifşa etmesi gerekiyordu. Bu muhbirler, komşular ya da en yakınlarındaki insanlar bile olabilirdi. Savunma ancak *kusur* (*tachas*) ve *tasvip* (*abonos*) olarak isimlendiren iki yolla olurdu. Bunlardan ilkinde, aleyhte olan şahitlerin isimlerini tahmin edip, bunun husumetten kaynaklandığını ispat etmek gerekirdi. İkincisi ise müsbet yönde bir şahadet temin etmektir. Bu kısıtlı savunma imkânı bile, yeni Hıristiyanların aleyhte şahitlikleri kabul edilirken, lehteki şahitliklerinin kabul edilmemesi kaidesiyle ciddi olarak tahdit edilmişti (Lea, 2006, s. 119-120).

İlk başlarda, suçlu delil yetersizliğinden beraat edebiliyor ya da kovuşturma süreci askıya alılabiliyordu. *Azarlama* (*reprehendido*) ve öğüt verme (*amonestado*), Hıristiyan inancına karşı çok da önemli olmayan suçlar işlendiğinde uygulanıyordu. *Abjuración de levi* şüphelinin şikâyetten yemin ve tövbe ederek kurtulduğu bir durumun ismiydi. Ancak şüpheli şahsın sonradan bu suçları tekrar ettiği ortaya çıkarsa, *abjuración de vehementi* cezası uygulanırdı. Bu ceza ise suçlunun kazığa oturtulması şeklinde gerçekleştirilirdi. Bunların yanında *müebbet hapis* anlamına gelen *cárcel perpetua* cezası bulunuyordu. Bu da, durumun ciddiyetine göre, bazen üç yıl bazen de sekiz yıl hapis olarak uygulanırdı.

Bazı durumlarda sadece itirafta bulunmak, müsadere ve diğer cezaların da ertelenmesini kapsayan, şüphelinin *uzlaşma merhametine* hak kazanabilmesi için yeterli değildi. Bunun olabilmesi için, ihtida ve nedametle neticelenmesi ve bu suça iştirak eden herkesi -en yakını olsa bile- ihbar etmesi gerekirdi. Bir kadın kocasının iştiraki olmadan suç işleyemezdi, çocuk ebeveyninin rehberliği olmadan sapkınlığa düşemezdi. Yani ailenin bir ferdi engizisyonun eline düştüğünde, geri kalanı da kaide olarak onu takip ederdi. Tüm aile bireyleri, işlemlerin en sonunda götürüldükleri *auto da fé* töreninde karşılaşarlardı. Suçun inkâr edilmesinin ve imanında samimi ısrarın, iki şahidin delâleti karşısında hiçbir hükmü yoktu. Bu durumda mahkûm, *tövbe etmez* (*negativo*) sayılıyor ve yakılması için devlet görevlilerine teslim ediliyordu (Lea, 2006, s. 120).

*Sanbenito*⁶⁹ ismi verilen *ayıp giysisi* ya da *alçaklık giysisi*, her yerde giyilerek cezaî işlem gerçekleştirilirdi. Kefaret, hapis veya müsadere cezası verilenler, basit bir kırmızı haç tasvirli olan *sanbenito* giyerlerdi. Yakılmadan önce boğulan mahkûmlara da, etrafları aşağıya doğru bakan alevlerle çevrilen büstlerin resmedildiği *sanbenito* giydirilirdi. Diri diri yakılma cezası verilenler ise, acayip şeytanlar tarafından körüklenen ve yukarıya doğru bakan alevlerin içinde yanıp kül olan büstlerin nakışla işlendiği *sanbenito* giyerlerdi (Gordon, 2008, s. 9).

Engizisyon ve kripto-Müslümanların ilişkisine dair engizisyon mahkemesinin kayıtlarında⁷⁰ birçok vaka bulunmaktadır. Ancak burada sadece birkaç örnek vererek, bir nebze de olsa bunlar hakkında bilgi sahibi olabiliriz.

69 Kelimenin aslı *saco bendito* olup, *mübarek çanta* anlamına gelmektedir.

70 Samuel G. Goodrich'in tercüme ettiği engizisyon mahkemesi kayıtlarında (*Records of the Spanish inquisition: translated from the original manuscripts*) ayrıntılı şekilde anlatılmış birçok vaka bulunmaktadır. Bkz. Goodrich 1828.

Bir şahidin 1577 yılının Haziran ayında naklettiğine göre, Úrsula de Mendoza isimli Gırnata⁷¹ engizisyon bölgesine dâhil olan Baza şehrinden genç bir kriptö-Müslüman kızın, İnebahtı Savaşı'nda Don Juan de Austria'nın zafer kazandığını duyduğunda, bir başka Müslüman kıza Arapça "bu sene bizim için çok kötü geçti" diye yakınmıştır. Bu da "Müslümanlar için çok kötü geçtiği" anlamını taşıdığından, genç kız engizisyonun takibine alınmıştır (Muchnik, 2014, s. 422).

Domuz ve şaraptan kaçınmak, davalarda sık sık rastlanan bir durumdu. 1585 yılında Sarakusta *auto da fé* töreninde Juan de Mediana, sırf bu yüzden iki yüz kırbaça mahkûm edilmiştir (Lea, 2006, s. 135).

Defin için ölüleri temiz kefene sarmak da engizisyon tarafından kovuşturulma sebebidir. 1591 yılında Isabel Ruiz kocasının cesedine böyle muamele ederken görülünce, *auto da fé* töreninde zoraki yeminli itirafta bulunmuş ve 10.000 maravedí⁷² cezaya mahkûm edilmiştir (Lea, 2006, s. 135).

Bir başka ilginç örnek ise hem şifacı olarak insanları iyileştiren - buna Hıristiyanlar da dâhildir- ve de onları eğlendirmek için hikâyeler anlatan Roman Ramírez'inkidir. Engizisyon tarafından 1595 yılında yakalanmış ve büyücülikle suçlanıp hapsedilmiştir. Yargılanmadan 4 yılını hapiste geçirmiş ve 1599 yılının Aralık ayında hapisteyken ölmüştür. Cezası ise öldükten sonra kesinleşmiştir. Tuleytula'da gerçekleştirilen büyük bir *auto da fé* töreninde Ramírez'in temsili maketi yakılmıştır (Harvey, 2005, s. 193-194).

1597'de Tuleytula *auto da fé* töreninde teşhir olunan Bartolomo Sanchez'in örneğinde ise şahsın aleyhindeki delil, temizliği idi. İşkenceye tahammül etse de, sonuçta itirafa mecbur bırakıldı ve üç sene kürek mahkûmiyetinden sonra ömür boyu hapis ve müsaderle cezalandırıldı (Lea, 2006, s. 134).

İşbaşında yıkanırken görülen bahçıvan Miguel Canete, 1606 yılında yargılandı. Aleyhinde hiçbir delil olmasa da işkence edildi. Fakat bundan da bir sonuç alınamayınca davası ertelendi (Lea, 2006, s. 134).

1606 yılına ait bir diğer vaka ise oğlunu evlendirirken eski bir Mağribî âdeti gereği, döşeklere atılmak üzere gelinin evine biraz şekerleme ve tatlı götüren Maria Roayne ile ilgili olandır. Bu davaya kızı Mari Lopez de dâhil edilmiştir. Ancak aleyhlerinde hiçbir delil sabit olmadığından dava kapanmıştır (Lea, 2006, s. 134).

Arapça kitapların ve yazıların yakalanması da engizisyon için kesin delildi. 1607 yılında Sarakusta *auto da fé* töreninde teşhir edilen Nofre Blanch ve hanımı Angela Carroz'un örneğinde, bunun genel bir uygulama olduğu görülebilir. Memurlar evlerine baskın yapmış ve yatağın altında Arapça bir kitap ve bazı kâğıtlar bulmuştu. Bu yüzden hemen yakalanıp, hapsedildiler. Her ikisi bunların adamın amcasına ait olduğunu, içeriklerinden haberdar olmadıklarını ifade ettilerse de, işkence gördüler. *De vehementi* olarak yeminli tövbe etme, 100 kırbaç vurulma ve 1 yıl hapis cezasına mahkûm oldular (Lea, 2006, s. 136).

71 Gırnata'daki engizisyon mahkemesinin kayıtlarından alınmış kriptö- Müslümanlara verilen cezalar için bkz. Gil Sanjuan 1979: 149-157.

72 Kastilya para birimidir.

İki ilginç örnek ise sürgün edilen Müslümanlardan tekrar İspanya'ya dönenlerle ilgili olmalıdır: Luis Alboacén isimli Gırnatalı bir Müslüman sürgün edildikten sonra Cezayir'e yerleşmiş, ancak yanında bazı mürtetlerle beraber Belensiye'ye dönmüştür. Engizisyon kayıtlarına göre ise Müslümanları ayaklanmaya teşvik ederken yakalanmıştır. 23 Ekim 1562 tarihinde Gırnata'da gerçekleştirilen bir *auto da fé* töreninden sonra yakılmıştır. Başka bir vaka ise Alonso Rufián isimli İspanya'nın Pinillos şehrinden Kuzey Afrika'ya geçen ve orada Müslüman olarak yaşamına devam eden bir kişininidir. Bu şahıs, Müslümanların ayaklandıklarını duyunca, diğer Müslümanlarla beraber yanlarına aldıkları barut ve silahlarla İspanya'ya dönüp, ayaklanmaya katılmıştır. 18 Mart 1571 tarihinde Gırnata'da gerçekleştirilen bir *auto da fé* töreninde kürek mahkûmiyeti cezasına çarptırılmıştır (Muchnik, 2014, s. 433).

Yukarıda zikredilen engizisyon işkencelerini ve bunların sonucunda verilen cezalara dair örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak İspanyol engizisyonunun uygulamalarının kripto-Müslümanları gerçek birer Hıristiyan olmaları hususunda dize getiremeyeceğini anlayan kraliyetin çözümü basittir. 4 Nisan 1609 tarihinde III. Felipe'nin (1598-1621) isteğiyle toplanan Kraliyet Konseyi, Endülüs Müslümanlarının sürgün edilmesi kararına varır. Sürgün ilk olarak 1609 yılında Belensiye'de uygulanmaya başlanır. 1610 yılında Aragon ve sonrasında Kastilya'da sürgün kararnamele yürürlüğe girer. Gırnata, Mürsiye'de 1610 yılında sürgün işlemlerinin başlatılmasına karar verilir. Katalonya'daki sürgün kararı ise 1614 yılında uygulanır.

Böylece Müslümanlar, on yedinci yüzyılın başında anavatanlarını terk etmek zorunda kalırlar. Şüphesiz, İspanya topraklarındaki Müslüman nüfusu ve izleri, ne engizisyonun katı işkenceleri ne de 1609 yılında başlayıp 1614 yılına kadar kademeli olarak gerçekleştirilen sürgünlerle⁷³ tamamen silinebilmiştir.⁷⁴

Sonuç

İsabel ve Fernando zamanında başlatılan engizisyonun katı uygulamaları karşısında çaresiz kalan Endülüs Müslümanlarının bir kısmı çözümü ülkeyi terk etmekte bulmuşlar, büyük çoğunluğu ise zorunlu vaftizlere boyun eğip, takiyye yaparak vatanlarında kalmayı tercih etmişlerdir. Bu çalışmada bir nebze de olsa İspanyol engizisyonunun kurulma aşamaları, çalışma prensipleri ve işkence yöntemleri hakkında bilgi verilmeye gayret edilmiştir. İspanyol engizisyonunun acımasız uygulama ve kısıtlamalarından, sapkınlığın yalnızca dinden kaynaklanmadığını, aynı zamanda Müslümanların örf ve âdetlerinin de sapkın davranışlar olarak algılandığını görmekteyiz. Kilise ve kraliyet koordineli olarak hareket etmiş, Katolik bir İspanya oluşturma hayali doğrultusunda Müslümanlara karşı bir etnik temizliğe girişilmiş ve yaklaşık sekiz asır hüküm süren Müslüman kültürü ve tarihi İber yarımadasından kazınmaya çalışılmıştır.

73 Sürgün edilen Müslümanların sayıları ve gittikleri yerler için bkz. Kılıç 2015: 138-142.

74 Braudel eserinde, bu konuyla alakalı çok güzel tespitlere yer vermiş: Bir şey kesindir, Moriscoların koruduğu ve İspanya'nın yüzyıllar boyunca İslâmiyetten özümlediği tortulara dayanan Müslüman uygarlığı 1609-1614 cerrahi müdahalesinden sonra bile Yarımada'nın karmaşık uygarlığı içindeki rolünü oynamanın dışında kalmamıştır. İberya toprağında kök salmış her şey yerinden atılmamıştır: ne Andalüyalıların kara gözleri, ne binlerce Arapça yer adı, ne de yeni galipler haline gelen eski yeniklerin kelime hazinesine girmiş binlerce kelime. Bazıları, ölü bir miras diyebilirler ve yemek tarifeleri, meslekler, komuta görevlerinin İspanya ve komşusu Portekiz'de hâlâ İslam damgası taşımalarının ne önemi var diyebilirler. Ancak, XVII. yüzyılın göbeğinde Fransız önceliği döneminde, Yarımada'da canlı bir sanat, mermer çamuru, seramikler ve *azulejos*'larının tatlılığıyla gerçek bir *mudejar* sanata hâlâ tutunmaktadır (Braudel 1990: 101).

The Spanish Inquisition and the Muslims

Ayşe Kılıç*

Introduction

Numerous references can be found in all modern histories dealing with the Muslims of Andalusia, their relation with the Spanish Inquisition and their final expulsion. Therefore, I would like to cite only the key works of Luis del S. Mármol Carvajal, Manuel Dánvila y Colládo, Diego Hurtado de Mendoza, Pascual Boronat y Barrachina, Florencio Janer and Henry Charles Lea.

Unfortunately this theme has not attracted enough attention in Turkey. Mehmet Özdemir and Lütfi Şeyban had written books and articles relating to this case. I hope that this article will arouse interest in this theme.

Before the Reconquista

The Muslim army commanded by the Berber Tariq ibn Ziyad (670-720), the former slave of North Africa's Umayyad governor Musa ibn Nusayr (640-716), confronted the army led by the Visigoth king Rodrigo (b.?-d.720) on the coast of Rio Barbate. On July 19, 711, after a mere seven days of combat, most of the Visigoth army was defeated and the Muslim army launched its conquest of the Iberian Peninsula (Makki, 1992, p.8; Watt and Cachia, 2011, p. 18).

In 718 King Pelayo of Oviedo (r. 718-737), located in northern Spain, pioneered the idea of the Spanish *reconquista* in the Covadonga caves. Castilian Queen Isabel (r. 1474-1504) and Aragon King Fernando (r. 1479-1516), namely, *the Catholic Monarchs (los Reyes Católicos)*, led this undertaking to a successful end. This movement was believed to ensure the long-awaited political, military and religious unity of the peninsula, the foundation for which had been laid by the marriage of Isabel and Fernando. Although unified by their marriage, the confederation of these two crowns was asymmetrical because Castile, namely, Isabel, was the dominant partner. In other words, two kingdoms with different characters and individualities existed within a single royal family (Lee, 2004, p. 57). Political and military struggle were not enough to unify them; religious unity was also needed. The most convenient way to ensure this was, to set up the Spanish Inquisition.

* PhD. Candidate, Istanbul University, Department of Early Modern History.
Correspondence: ayse.kilic@ogr.iu.edu.tr. Address: Ordu Cad. No: 6, 34459 Laleli, Istanbul, Turkey.

What changed after the Reconquista?

By the end of the *reconquista*, Muslims had suffered a major change. As the Catholic Monarchs did not fully respect the Treaty of Granada (1491), the restrictions affecting the Muslims' daily life slowly began to intensify.

The restrictions applied to Muslims, or more generally to those belonging to any religion other than Christianity, had been formulated a long time ago. For example, with the influence of Pope Innocent III (r.1198-1216), the Fourth Lateran Council of 1215 had reached some decisions against Muslims and Jews, among them that Muslims and Jews living in Catalonia and Valencia were required to wear a specific garment or badge that would immediately identify them as non-Christian and also to put on symbols of their religion. This decree was both insulting and hazardous, especially for merchants and muleteers, whose avocations forced them to travel on the unsafe highways and expose themselves to insults and outrages (Lea, 2006, p. 20). British historian Henry Kamen (b.1936) has stated that from the thirteenth-century onwards, anti-Jewish legislation became common in Europe and that the Church Council of Arles in France ordered all Jews to wear a round yellow patch, four fingers in width, over their hearts, as a mark of identification (Kamen, 1998, p. 9).

In Aragon, the royal order of 1300 required the *mudéjares* (Muslims) to wear the hair cut in a peculiar yet distinctive fashion. In Castile, Henry II (r. 1366-1367), in pursuance of the request of the *Córtés* of Toro in 1371, ordered all Jews and Muslims to wear the badge (a red circle on the left shoulder); however, the injunction had to be repeated frequently and was not seriously obeyed. Even so, the frequent murders of Jews and Muslims on the highways may be attributed to it (Lea, 2006, pp. 20-21). Also, the Council of Palencia in 1388 deplored the injury done to the bodies and souls of the faithful, as well as the scandals arising from the habitual intercourse between Christians and the infidels, namely, Muslims and Jews. No Christian should be found dwelling with them, nor they with Christians. It also required the suspension of labor on Sundays and Christian feast-days (Lea, 2006, p. 23).

During the reign of King Juan II of Castile (r. 1406-1454), Muslims were faced with restrictions that affected their daily life. For example, the royal decree of 1412 required them to live in quarters surrounded by walls that had only one gate. Any one who had not, during the eight days following this notice, settled therein forfeited all property and was liable to punishment at the king's pleasure. Severe penalties were provided for Christian women who entered these quarters (Lea, 2006, pp. 23-24).

Two important contemporaneous travel books provide information about the living conditions, customs and dresses of the Muslims after 1492. One of them belongs to Hieronymus Münzer (1447-1508), who travelled between 1494 and 1495, and the other one belongs to Arnold Ritter von Harff (1471-1505), who travelled between 1496 and 1498. Although they contain some prejudiced statements, it will be useful to read about the Muslims' living conditions after the *reconquista* movement from a Christian observer's impression.

In a *royal decree (pragmática)* dated February 12, 1502, all inhabitants of the Castilian territories were forbidden to remain Muslim (*mudéjares*) and obliged to become Christian. They were, in the expression then in use, *nuevos cristianos convertidos de moros (new Christians converted from being Moors)* or, shortly, *moriscos* (Dressendörfer, 1971, p. 20;

de Epalza, 1992a, p. 17; Harvey, 2005, p. 2). Before 1492, the term *conversos* had referred to those Muslims and Jews who had converted; after 1492, it was applied only to those who had converted from Judaism. Another name, *Cristianos nuevos* (*New Christians*), was used for those who converted from Islam and Judaism in order to separate them from the Old Christians. Dressendörfer stated the official legal definition of *cristianos nuevos* as: “Neophytus is propriè dicitur, qui ex Judaica lege aut Mahometica vel Ethnica nuper legem Christi professus fuerit.”¹ (Dominguez Ortiz, as cited in Dressendörfer, 1971, p. 20).

As mentioned earlier, the royal decree of 1412 had required Muslims to live in quarters surrounded by walls. These areas, known as *morerías*, contained a corporate municipal body of Muslims known as an *aljama*. Crypto-Muslims living in Valencia were the wealthiest Muslims in Spain. In Castile, Granada and Aragon, crypto-Muslims were artisans: carpenters, weavers, blacksmiths, basketmakers, muleteers and tailors (Rawlings, 2006, p. 73; Janer, 1857, pp. 47-50).

Aljamía or *aljamiado* (*Arabic in script but Romance in language*) was the Romance vernacular speech of the crypto-Muslims living in the *morerías* of Castile and Aragon. Most of those living in the *morerías* of Valencia and Catalonia developed a slightly different language – a mixture of Arabic and Catalan spoken with a Valencian accent (de Epalza, 1992a, p. 115).

Historian Leonard Patrick Harvey (b. 1929) mentioned the meaning of *aljamía* in his invaluable work (*Muslims in Spain, 1500 to 1614*). With regard to the word itself, in its entry *aljamía* the Spanish Academy Dictionary (*Real Academia Española, Diccionario de la lengua española*) gave a definition that allows two quite distinct senses to exist side by side: “*Aljamía*: the name which the Moors gave to the Castilian language. Nowadays it is especially applied to the writings of the Moriscos in our language in Arabic characters” (Harvey, 2005, p. 129).

Historian Mikel de Epalza (1938-2008) suggested that the conquest of Istanbul would have made the Andalusian Muslims aware of the fact that the Ottoman Turks had their own way of writing with the Arabic alphabet. His hypothesis was that, following the Ottoman example, Andalusian Muslims used the Arabic alphabet to write their own *aljamía/aljamiado* language (de Epalza, 1992a, p. 280).

The Inquisition

The term *Inquisition* comes from Medieval Latin *Inquisitio*, which referred to any court process based on Roman law, which had gradually come back into usage during the late medieval period (Peters, 1989, 12). It signified an investigation or a judicial inquiry (Demirci, 1995, p. 238) established to look into and then punish any offenses against the faith (i.e., Christianity) (Montaner, 2000, s. 2). A member of the *Inquisition Tribunal* was called an *Inquisitor*.

From the mid-twelfth century onward, *Inquisition* gained a special meaning, given that its overriding function was to strip all heretics of their rights; deprive them of their estates and assets, which then became the property of the Catholic treasury; and relentlessly seek to destroy anyone whose words or thoughts were not the same as those of the Catholic Church

1 “Neophyte is properly called, fully Jewish law or Muslim and non-believers law.”

(Schäfer, 2014). Before 1100, the Catholic Church had already suppressed what it believed to be heresy, usually through a system of ecclesiastical proscription or imprisonment, but without using torture. During this period, the more influential ecclesiastical authorities had declared that the death penalty was contrary to the spirit of the Gospel (Blötzer, 1910). When a suspect was convicted of unrepentant heresy, the Inquisitorial Tribunal was required by law to hand the person over to the secular authorities for final sentencing, at which point a magistrate would determine the *penalty* (*animadversio debita*: the penalty varied based on local law), which was usually burning at the stake (Peters, 1989, p. 67).

During the second half of the twelfth century, the Cathar heresy “term was applied to the cathars by the church for its own reasons and thus might not be totally accurate” spread in a truly alarming fashion and not only menaced the Church’s existence, but also undermined the very foundations of Christian society. The Church charged councils composed of bishops and archbishops with establishing the *Episcopal Inquisition*. It was established in Languedoc in 1184 during the reign of Pope Lucius III (r. 1181-1185). The legal basis for some inquisitorial activity came from his 1184 papal bull *ad abolendam* (Blötzer, 1910; Basting, 2013a).

The *Episcopal Inquisition* of 1208 assumed a distinct character under the direction of Pope Innocent III (r. 1198-1216), who dispatched legates to France, with a power independent of the bishops, to persecute heretics with the assistance of the secular arm. The Albigenses were extirpated with fire and sword, and the death of thousands via massacres, various forms of torture and the funeral pyre, signaled the commencement of the Inquisition (Goodrich, 1828).

In 1229 Pope Gregory IX (r. 1227-1241) assigned the duty of carrying out inquisitions to the Dominican and Franciscan orders. They determined what was and was not heresy, along with those bishops and clergymen serving in a role that was roughly analogous to that of a jury or legal advisers. This undertaking was called the *Papal Inquisition* (Peters, 1989, pp. 55-57).

Demirci gives information about the authoritative manuals such as *Practica Inquisitionis Heretice Pravitatis*, used by the inquisitors: Once an inquisitor arrived to what the Catholic Church decided to be a heresy-ridden district, a thirty day *period of grace* was usually allowed to all who wished to confess by recanting their lapse from the true faith. At the end of this period, the inhabitants were then summoned to appear before the inquisitor. Citizens accused of heresy would be woken up in the dead of night and escorted to the inquisition prison for closer examination. Once in custody, they would anxiously wait to be summoned. During the first examination, enough of their property would be confiscated to cover the investigation’s expenses. The accused would then be implicated and asked incriminating and luring questions in a dexterous manner of trickery calculated to entangle them. If the accused immediately made a full and free confession, the affair was soon concluded and the person was usually sentenced to *perpetual imprisonment* (*cárcel perpetua*). Those refusing to accept the true faith were led to the stake and burned alive (Demirci, 1995, pp. 239-240).

The Spanish Inquisition

In 1478, Friar Alonso de Ojeda of the Dominican monastery of San Pablo in Sevilla, hastened from Sevilla to the royal court at Córdoba to reveal a horrifying discovery: An amorous Christian of pure blood had told him that during the Easter week, he had seen a group of *conversos* and Jews doing strange things. He was not very clear as to just what these things were, but Ojeda knew: The conversos of Sevilla were celebrating Holy Week with their Jewish brethren by practicing ritual abominations against Christianity. Fernando and Isabel were scandalized and pained to discover that there were people in their lands who were still desecrating about the Christian religion. The Spanish ambassador in Rome was instructed to negotiate with the Pope for the creation of a special Inquisition for Spain. On November 1, 1478, Sixtus IV (r. 1471-1484) issued a bull recording the papal displeasure with false Christians and authorizing the establishment of the Spanish Inquisition (Gordon, 2008, s. 2; Kamen, 1998, s. 43; Longhurst, 1964, s. 79; Montaner, 2000, s. 3). Kamen mentioned that historians have unanimously cited Ojeda's preaching as one of the immediate influences on Isabel in her final decision about the *conversos* (Kamen, 1998, p. 43).

On September 27, 1480, Isabel and Fernando issued a lengthy proclamation setting up the first *Inquisition tribunal* in Sevilla. Its headquarters was located in the Dominican monastery of San Pablo, Miguel de Morillo and Juan de San Martin were appointed as Inquisitors, and Alonso de Ojeda was chosen to preach the sermon at the first *auto da fé* (*act of faith*) (Kamen, 1998, s. 47). The other *Inquisition tribunals* were set up in Córdoba (1482), Jaén (1483), Toledo (1485), and Valladolid (1485). This institution was soon strengthened and acquired more power.

In 1483, the Spanish Inquisition acquired its bureaucratic form. The *Consejo Suprema de la Inquisición*, the new organisation entrusted with undertaking religious investigations, acquired three ecclesiastical members and an inquisitor general. Unlike the medieval *tribunal*, these members were selected by Isabel and Fernando (Hess, 1978, p. 130). In 1483 they appointed the Dominican friar Tomás de Torquemada as *Inquisitor General* (*Grande Inquisidor*) for Castile; two years later, in 1485, he was promoted to Inquisitor General for all of Spain.

The first rules drawn up by the members of the Spanish Inquisition were those agreed upon during a meeting held in Sevilla on November 29, 1484. Under Tomás de Torquemada, these were amplified in 1485, 1488, and 1498 (Kamen, 1998, p. 139). According to his *Instructions of 1498*, each tribunal was to consist of two *inquisitors*, an *assessor* (*calificador*), a *constable* (*alguacil*) and a *prosecutor* (*fiscal*) (Kamen, 1998, p. 144; Montaner, 2000, p. 5). His successor, the Dominican Diego de Deza, added some articles in 1500. All of these regulations, which were unsystematic and had to be modified regularly, were later known under the collective title of *Instrucciones Antiguas*. An organized Spanish Inquisition emerged only with the issue, in 1561, of the *Instructions* of Fernando de Valdés (Kamen, 1998, p. 139).

The rarity of tribunals and their limited personnel made it essential to seek additional help from members of the public. This was achieved through *familiares* and *comisarios*. The *familiar* was a lay servant of the Holy Office, one who was ready to perform duties in the service of the tribunal and allowed to bear arms and protect inquisitors. *Comisarios* were normally

local parish priests who acted for the Inquisition on special occasions and also supplied it with information (Kamen, 1998, p. 145).

Previously, inquisitors had only investigated people whom they thought guilty; later on, however, they started to punish them as well. The most common means of torture included burning, beating, and suffocating. However, the techniques listed below are some of the more extravagant and depraved methods used and allowed by *the Spanish Inquisition: The wheel (la garrucha)* was one of the most popular and insidious methods of torture and execution practiced. The second one was *the water torture (el tormento de toca)*. The third one was *the rack (el potro)*. If the accused immediately made full and free confession, the affair was soon concluded. The next day, a Catholic ceremony known as an *auto da fé* began very early in the morning and then followed the swearing in of secular officials (Gordon, 2008, pp. 6-8; Montaner, 2000, pp. 10-11). This ceremony was held either in private (*auto particular*) or in public (*auto público* or *auto general*), at which the penalties decreed by the Inquisition were announced (Kamen, 1998, p. 204; Montaner, 2000, p. 12).

Those who refused to accept Catholicism were led to the stake and burned alive. Lorento, who was delegated directly from the pope, stated that between 1481-1517 more than 13,000 people sentenced to be burned alive and approximately 200,000 people were condemned to other penalties. Most of the people who were punished were heretics; then came the crypto-Jews (i.e., *conversos*), finally, the crypto-Muslims who lived in southern Spain (Demirci, 1995, p. 240).

The Spanish Inquisition and the Muslims

The overwhelming majority of the conversions of Andalusian Muslims were the result of coercion. As a result, whole communities of "new Christians" continued to practice Islam. As Mikel de Epalza has stated, as Andalusian Muslims were viewed as covert Muslims, the Spanish Inquisition had to verify the actual faith of these supposed crypto-Muslims and bring them to justice (de Epalza, 1992a, p. 92).

When forced to convert, Muslims sought advice from their leaders and lived according to the *fatwas* of the muftis in North Africa. Thus the closure of mosques by the end of the fifteenth century did not really affect them, for they gathered to pray and perform their religious duties in *secret mosques (secretas Mezquitas)* (Dressendörfer, 1971, pp. 76-77). As performing the ritual ablutions five times a day before the prayer could easily betray a crypto-Muslim (Dressendörfer, 1971, p. 77), the *fatwas* advised them to bathe in the nearest river (Dressendörfer, 1971, p. 137).

Many other examples could reveal a crypto-Muslim to be a practicing Muslim, such as abstaining from wine and pork, the clearest evidence of their adherence to *the sect of Mohammed (secta de Mahoma)*. In addition, the wearing of Moorish garments and the use of Arabic were the most important *evidences of apostasy (indicios exteriores de apostasía)* for the Spanish Inquisition (Dressendörfer, 1971, p. 84).

When suspects (i.e., Muslims) were summoned to the inquisitor, the accusation had to be backed up by two witnesses. The suspect was not informed of his accusers' names and was forbidden to present any favorable evidence or witnesses. In fact, anyone who dared to

speak up for the accused person was arrested as an accomplice. According to the orders regarding the sentencing of heretics, no husband should be spared because of his wife, nor a wife because of her husband, and no parent spared from a helpless child. Once in custody the victims waited before their judge anxiously, while he pondered upon the document of their accusation. Victims who denied their heresy (*negativo*) were punished without mercy (Lea, 2006, pp. 119-120). *Sanbenito* (disgraceful dress, actually: *saco bendito*) had to be worn to reflect the fact that they had been condemned for a certain period. This garment was available in different shades, depending upon the severity of the offense. Those who were sentenced to penance, imprisonment, or confiscation wore a *sanbenito* upon which a simple red cross was portrayed. Those who were allowed the favour of being strangled before they were burned alive had a *sanbenito* with busts of the devils painted on it surrounded with flames pointing downwards. Those sentenced to be burned alive had *sanbenitos* reserved for them embroidered with busts being consuming in flames, pointing upward, and being assiduously fanned by grotesque devils (Gordon, 2008, p. 9). Given the huge number of Muslims cases in the Inquisition sources, I cite only a few of them here.

According to a witness during June 1577, a Muslim girl named Úrsula de Mendoza, who was from the Baza area, upon hearing about a naval victory of Don Juan de Austria, declared in Arabic to another Muslim girl, "it has gone badly for us this year", meaning that it had gone badly for the Moors. Therefore, she was reconciled by the Holy Office in Granada (Muchnik, 2014, p. 422).

Abstinence from pork and wine was one of the clearest proofs of their heresy. At the *auto da fé*, which was celebrated in Zaragoza in 1585, Juan de Mediana was condemned to be whipped two hundred times (Lea, 2006, p. 135).

Enshrouding the dead for burial was also a proof of suspicion and required prosecution. In 1591 Isabel Ruiz had been seen enshrouding her husband's corpse. She only confessed to heresy under torture and was sentenced to a fine amounting to 10,000 maravedís at the *auto da fé* (Lea, 2006, p. 135).

Another interesting example belongs to the storyteller and healer Roman Ramírez, who was arrested by the Inquisition in 1595 on the charge of witchcraft. Four years later, in December 1599, he died in custody. After his death, he was condemned to be burned at the stake. This sentence was carried out in effigy at the *auto da fé* celebrated in Toledo (Harvey, 2005, p. 193-194).

At this same *auto da fé*, Bartolomo Sanchez's cleanliness was gravely adduced as evidence of apostasy. He had confessed, deplored his guilt in a loud voice, and demanded pardon. After a penalty of three years's of service as a slave in the galleys, he was condemned to life imprisonment and his property was confiscated (Lea, 2006, p. 134).

A gardener named Miguel Canete had been seen bathing and was called before the court in 1606. Although there was no proof of heresy, he was condemned to torture. However, his case was postponed (Lea, 2006, p. 134).

Arabic books and documents were considered severe proofs of apostasy. The case of Nofre Blanch and his wife Angela Carroz, at the *auto da fé* in Zaragoza in 1607, was an example of this. Officials had found an Arabic book and some papers written in Arabic under their

bed. Although they claimed that this material belonged to Nofre Blanch's uncle, they were nevertheless condemned to torture (i.e., 100 lashes) and sentenced to one year in prison (Lea, 2006, p. 136).

Two interesting cases deal with the return of exiled Muslims. Luis Alboacén from Granada, who had settled in Algeria, returned to Valencia with a group of renegades and, according to Inquisition sources, tried to incite mutiny among the Muslims. He was arrested by the Holy Office and burned at the stake in the *auto da fé* held in Granada on 23 October 1562. Alonso Rufián, a former resident of Pinillos, had crossed over to North Africa and lived as a Muslim. When he heard that the Muslims of this kingdom had risen up against the Christian religion, he returned with other Moors, who brought powder and weapons, and joined them. He was condemned to the galleys in the *auto da fé* held in Granada on 18 March 1571 (Muchnik, 2014, p. 433).

From all of these cases, we can easily understand that the Muslims suffered a long-lasting tragedy. The years of misery and torture started first with the persuasion process during the era of the Catholic Monarchs and continued more severely during the periods of Carlos V (r. 1516-1556), Felipe II (r. 1556-1598), and Felipe III (r.1598-1621). Despite all the torture, the effort to Christianize Muslims proved to be unsuccessful. In fact, Spain eventually freed itself of its Muslims by expelling them between 1609 and 1614.

Conclusion

The Muslims of Andalusia were helpless against the cruel practices of the Spanish Inquisition, and therefore some of them left their native country. But most of them preferred to stay and tried to remain hidden while continuing to follow Islam according to the *fatwas*, which permitted *taqiyya* (dispensation from religious obligations when under pressure). In order to constitute a wholly Catholic Spain, the rulers acted in accordance with the Church. Muslims were seen as a threat to the kingdom's religious unity not only because of their Islam, but also because Spain's Christian monarchs wanted to obliterate all signs of Muslim culture and history.

Kaynakça/ References

Atçeken, İ. H. (2011). Târik bin Ziyâd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. XXXX, s. 24-25). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.

Atçeken, İ. H. (2002). *Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ bin Nusayr*. Ankara: Araştırma Yayınları.

Basting, H. (2013a). *Mittelalter-Geschichte der inquisition*. http://www.planetwissen.de/geschichte/mittelalter/geschichte_der_inquisition/pwwbgeschichtederinquisition100.html adresinden 10 Aralık 2015 tarihinde edinilmiştir.

Basting, H. (2013b). *Bernard Gui-Inquisitor*. http://www.planetwissen.de/geschichte/mittelalter/geschichte_der_inquisition/pwiebernardguiinquisitor100.html adresinden 10 Aralık 2015 tarihinde edinilmiştir.

Basting, H. (2014). *Die spanische Inquisition*. http://www.planetwissen.de/geschichte/mittelalter/geschichte_der_inquisition/pwiediespanischeinquisition100.html adresinden 10 Aralık 2015 tarihinde edinilmiştir.

Baysun, C. (1979). Moriskolar. *İslam Ansiklopedisi* içinde (3. Baskı, C. VIII, s. 428-429). İstanbul: M. E. B. Devlet Kitapları.

- Benafri, C. (1989). *Endülüs'te son Müslüman kalıntısı Morisko'ların Cezayir'e göçü ve Osmanlı yardımı (1492-1614)*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Blötzer, J. (1910). Inquisition. *The Catholic Encyclopedia* içinde. <http://www.newadvent.org/cathen/08026a.htm> adresinden 28 Kasım 2015 tarihinde edinilmiştir. New York: Robert Appleton Company.
- Boswell, J. (1978). *Royal treasure: Muslim communities under the crown of Aragon in the fourteenth century*. New Haven: Yale University Press.
- Brall, H. ve Reichert, F. (Hzl.). (2007). *Rom, Jerusalem, Santiago: Das pilgertagebuch des Ritters Arnold von Harff (1496-1498)*. <http://books.google.com/065184h.htm> adresinden 17 Nisan 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Braudel, F. (1990). *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası (C. II)* (M. A. Kılıçbay, Terc.). İstanbul: Eren Yayınevi.
- Carvajal, L. S. M. (1946). *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles (BAE), XXI. http://www.adurcal.com/moriscos/Historia_rebelion_moriscos.htm adresinden 7 Mart 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Castro, A. (1983). *España en su historia: cristianos, moros, y judíos* (2. Baskı). Barcelona: Editorial Crítica.
- Chejne, A. G. (1983). *Islam and the west the moriscos: A cultural and social history*. Albany: State University of New York.
- Coleman, D. (2003). *Creating christian Granada: Society and religious culture in an old-world frontier city, 1492-1600*. Ithaca: Cornell University Press.
- Colládo, M. D. y. (1889). *La expulsión de los moriscos Españoles*. Madrid: La Real Academia de la Historia.
- de Epalza, M. (1992). *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Mapfre.
- Demirci, K. (1995). Engizisyon, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. XI, s. 238-241). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Dominguez Ortiz ve A., Vincent, B. (1978). *Historia de los moriscos: Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente.
- Dressendörfer, P. (1971). *Islam unter der inquisition: Die morisco-prozesse in Toledo: 1575-1610*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- García Sanjuán, A. (2013). *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado: Del catastrofismo al negacionismo*. Madrid: Marcial Pons.
- García Sanjuán, A. (2015). Hoşgörür ve Birlikte Yaşama Efsane mi Gerçek mi?. *Derin Tarih Dergisi* 4 [Ah Endülüs Özel Sayısı], 110-115.
- Geddes, M. (1709). *The history of the expulsion of the moriscoes, or Mahometans of the moorish race, out of Spain, in the reign of Philip III*. Londra. http://www.hailandfire.com/library_books_Geddes_MiscellaneousTracts1709.html adresinden 7 Mart 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Gil Sanjuan, J. (1979). Moriscos, Turcos y Monfies en Andalucía Mediterranea. *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 2-(II), 133 -167. Málaga: Universidad de Málaga.
- Goldschmidt, E. P. (1938, Ağustos). Hieronymus Muenzer and Other Fifteenth Century Bibliophiles. *Bull N Y Acad Med*, 14(8), 491-508. Londra. <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1911294> adresinden 1 Mayıs 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Goodrich, S. G. (Hzl.) (1828). *Records of the Spanish inquisition: translated from the original manuscripts*. Boston: Goodrich. <http://www.gutenberg.org/files/41733/41733-h/41733-h.htm> adresinden 7 Aralık 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Gordon, J. (2008). *The Spanish inquisition: It's heroes and martyrs*. Londra: Hail & Fire Reprints. http://www.hailandfire.com/library_books_Gordon_TheSpanish-Inquisition.html adresinden 8 Şubat 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Haliczer, S. (1990). *Inquisition and society in the kingdom of Valencia, 1478-1834*. Berkeley: University of California Press.
- Harvey, L. P. (1990). *Islamic Spain, 1250 to 1500*. Chicago: University of Chicago Press.
- Harvey, L. P. (2005). *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. Chicago: University of Chicago Press.
- Herbers, K. (2002). So ziehen wir durch die welschen lant – reisen und grenzüberschreitungen im europäischen mittelalter. R. Sturm (Hzl.). *Grenzen und grenzüberschreitungen –brücken von region zu region* içinde (s. 37-38).

- Erlangen: Universitat Erlangen Verlag. <http://www.regionenforschung.uni-erlangen.de> adresinden 1 Mayıs 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Hess, A. C. (1968). The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain. *The American Historical Review*, 74 (1), 1-25.
- Hess, A. C. (1978). *The forgotten frontier: A history of the sixteenth-century Ibero-African frontier*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hitti, P. K. (1980). İşlam tarihi: Siyasi ve kültürel (C. III) (S. Tuğsuz, Terc.). İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Huici Miranda, A. (1956). *Las grandes batallas de la reconquista durante las invasiones Africanas: Almoravides, Almohades y Benimerines*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.
- Ingram, K. (Hzl.) (2009). *Conversos and moriscos in late medieval Spain and beyond I: Departures and change*. Leiden: Brill.
- Janer, F. (1857). *Condición social de los moriscos de España: Causas de su expulsión y consecuencias que esta produjo en el orden económico y político*. Madrid: La Real Academia de la Historia.
- Kamen, H. (1998). *The Spanish Inquisition: A historical revision* (3. Baskı). New Haven: Yale University Press.
- Kennedy, H. (1996). *Muslim Spain and Portugal: A political history of al-Andalus*. Londra: Longman.
- Khan, S. M. (t. y.). *History of muslim Spain*. Lahor: Publishers Emporium.
- Kılıç, A. (2015). *Endülüs Müslümanlarının Srgn*. İstanbul: Doğu Ktphanesi.
- Lea, H. C. (1907). *A history of the inquisition of Spain* (1. Baskı). Philadelphia: Macmillan. <http://libro.uca.edu> adresinden 4 Haziran 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Lea, H. C. (2006). *İspanya Müslümanları: Hıristiyanlaştırmaları ve sürülmeleri*. (A. Davudoğlu, Terc.). İstanbul: İnkilb Yayınları.
- Lee, S. J. (2004). *Avrupa tarihinden kesitler 1494-1789*. (E. Demirel, Terc.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Lewis, B. (1996). Çatışan kültürler, keşifler çağında hıristiyanlar, müslümanlar, Yahudiler. (N. Hüseyini, Terc.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Lomax, D. W. (1978). *The reconquest of Spain*. Londra: Longman Group.
- Longhurst, J. E. (1964). *The age of Torquemada* (2. Baskı). Kansas, Lawrence: Coronado Press.
- Makki, M. (1992). The Political History of Al-Andalus (92/711-897/1492). S. Khadra Jayyusi ve M. Marin (Hzl.) *The Legacy of Muslim Spain* içinde (s. 3-87). Leiden: E. J. Brill.
- Mendoza, D. H. d. (1601). *Historia de la rebelión de los moriscos del reyno de Granada*. Madrid: La Real Academia de la Historia. <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es> adresinden 23 Haziran 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Meyerson, M. D. (1990). *The muslims of Valencia in the age of Fernando and Isabel: Between coexistence and crusade*. California: University of California Press.
- Meyerson, M. D. ve Edward, D. (1999). *Christians, muslims, and jews in medieval and early modern Spain: Interaction and cultural change*. Indiana, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Montaner, A. (2000). *La Inquisición*. Zaragoza: Publicaciones de la Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas.
- Muchnik, N. (2014). Judeoconversos and moriscos in the diaspora. M. Garcia-Arenal ve G. Wieggers (Hzl.) *The expulsion of the moriscos from Spain. A mediterranean diaspora* içinde (s. 413-439). Leiden: Brill.
- Münzer, H. (1987). *Viaje por España y Portugal: Reino de Granada (1494-1495)*. (F. C. Evangelista, Ed.). Madrid: Ediciones TAT.
- Nirenberg, D. (1996). *Communities of violence: Persecution of minorities in the middle ages*. Princeton: Princeton University Press.
- zdemir, M. (1994). *Endülüs müslümanları: Siyasi tarih*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- zdemir, M. (1995). Endülüs. *Türkiye Diyanet Vakfı İşlam Ansiklopedisi* içinde (C. XI), s. 211-225. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- zdemir, M. (1996). İspanya Krallığının XVI. yüzyılda Endülüs müslümanlarını Hıristiyanlaştırma politikası I. *AÜİFD*, XXXV, 243-284. Ankara.

- Özdemir, M. (1997). *Endülüs müslümanları: İlim ve kültür tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özdemir, M. (2005). Moriskolar. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. XXX, s. 288-291). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Özdemir, M. (2006). Müdjecenler. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. XXXI, s. 465-467). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Özdemir, M. (2015). Convivencia Efsane Mi, Gerçek mi? *Sabah Ülkesi Dergisi Kültür-Sanat Bölümü*, (42), 54-57.
- Payne, S. G. (1973). *A History of Spain and Portugal* (C. I). Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Peters, E. M. (1989). *Inquisition*. Berkeley: University of California Press.
- Phillips, W. D. ve Rahn Phillips, C. (2015). *A concise history of Spain* (2. Baskı). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawlings, H. (2006). *The Spanish inquisition*. Malden: Blackwell Publishing.
- Read, J. (1974). *The moors in Spain and Portugal*. Londra: Faber and Faber.
- Robinson, P. (1912). Alphonso de Spina. *The Catholic Encyclopedia* içinde (C.14). New York: Robert Appleton Company. <http://www.newadvent.org/cathen/14216a.htm> adresinden 1 Nisan 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Roth C. (1991). Inquisition, *Encyclopaedia Judaica* içinde (C. VIII, 1380-1408). New York: Macmillan Company.
- Roth, C. (1999). *The Spanish inquisition*. New York: W. W. Norton & Company.
- Roza, P. (2014). Recetarios, Mágicos Moriscos: Brebajes, talismanes y conjuros aljamiados. A. Montaner ve E. Lara (Hızl.), *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento* içinde (s. 555-578). Salamanca: Publicaciones de la Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas.
- Schäfer, J. (2014). Artikel Inquisition. Ökumenisches Heiligenlexikon içinde 10 Aralık 2015 tarihinde <https://www.heiligenlexikon.de/Glossar/Inquisition.htm> adresinden edinilmiştir.
- Sullivan, K. (2009). *The inner lives of medieval inquisitors*. Chicago-Londra: The University of Chicago Press.
- Şahin, M. S. (1988). Aforoz. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. I, s. 412-413). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Şeyban, L. (2003). *Reconquista: Endülüs'te müslüman-hıristiyan ilişkileri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Şeyban, L. (2007). *Mudejares, sefardes: Endüslü müslüman ve yahudilerin Osmanlı'ya göçleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- The Tortures (2015). *The Horrors of the Church and its Holy Inquisition*. http://www.bibliotecapleyades.net/vatican/esp_vatican29.htm#contents adresinden 18 Kasım 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Thomson, A. (1989). *Blood on the cross: Islam in Spain in the light of christian persecution through the ages*. Londra: Taha Publishers Ltd.
- Tolan, J. (2002). *Saracens: Islam in the medieval european imagination*. New York: Columbia University Press.
- Tolan, J. (2015a). Exile and Identity. J. Tolan (Hızl.), *Expulsion and diaspora formation: Religious and ethnic identities in flux from antiquity to the seventeenth century* içinde (s. 9-29). Belçika, Turnhout: Brepols Publishers.
- Tolan, J. (2015b). Jews and Muslims in Christian Law and History. A. Silverstein ve G. Stroumsa (Haz.), *The Oxford Handbook of Abrahamic Religions* içinde (s. 166-188). Oxford: Oxford University Press.
- von Groote, E. ve Lempertz, H. (Hızl.). (1860). *Die pilgerfahrt des ritters Arnold von Harff von Cöln durch Italien, Syrien, Aegypten, Arabien, Aethiopien, Nubien, Palästina, die Türkei, Frankreich und Spanien: Wie er sie in den jahren 1496 bis 1499 vollendet, beschrieben und durch zeichnungen erläutert hat*. <http://books.google.com/076285a.htm> adresinden 17 Nisan 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Watt, W. M. ve Cachia, P. (2011). *Endülüs Tarihi* (C. E. Adıgüzel ve Q. Şükürov, Terc.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Yiğit, İ. (1995). Endülüs Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslam Devletleri. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi Serisi* içinde (C. IX). İstanbul: Kayihan Yayınevi.

Ekler



Ek 1a: Engizisyon Müzesi (önceki ismiyle İşkence Müzesi) Córdoba / İspanya
Kaynak: <http://laurenhillard.blogspot.com.tr/2013/10/medievaltorturemuseum.html>



Ek 1b: Engizisyon Müzesi (önceki ismiyle İşkence Müzesi) Córdoba / İspanya
Kaynak: <http://www.chasingtheunexpected.com/2011/11/in-cordoba-to-cast-a-glance-at-the-cruel-side-of-history/>



Ek 2a: Su İşkencesi (el tormento de toca)
Kaynak: http://www.bibliotecaplayades.net/vatican/esp_vatican29.htm#contents



Ek 2b: Su İşkencesi (el tormento de toca)

Kaynak: http://www.cordoba24.info/galeriatortura/html/galeria_tortura_en.html



Ek 3a: İşkence Sehpaı (el potro)

Kaynak: http://www.bibliotecapleyades.net/vatican/esp_vatican29.htm#contents



Ek 3b: İşkence Sehpaı (el potro)

Kaynak: <http://laurenhillard.blogspot.com.tr/2013/10/medievaltorturemuseum.html>



Ek 4a: Makara (la garrucha)

Kaynak: http://www.bibliotecapleyades.net/vatican/esp_vatican29.htm#contents



Ek 4b: Makara (la garrucha)

Kaynak: http://www.cordoba24.info/galeriatortura/html/galeria_tortura_en.html

Banal Nationalism in Iran: Daily Re-Production of National and Religious Identity

Nail Elhan*

Öz: 1979 yılında yaşanan İran İslam Devrimi sonrasında İslamcı politikalar kurulan yeni rejimin hem iç hem de dış politikalarının temelini oluşturmuştur. Ancak milliyetçilik de göz ardı edilmemiş ve daha da ileri gidilerek Şii İslam ve İslam öncesi Pers kültürünün harmanlanması ile bir İranlılık kimliği yaratılmıştır. Bu kimlik devlet tarafından, Şii mitolojisi, İslam öncesi Pers kültürü, anti-emperyalizm, Üçüncü Dünyaçılık ve anti-Siyonizm gibi öğelerle harmanlanmış ve çok etnikli İran toplumuna ortak bir aidiyet olarak sunulmuştur. Bu aidiyet olgusunun hem İran içinde hem de İran dışında cereyan eden olaylar üzerine inşa edildiği iddia edilebilir. Bunu yaparken, İran Devleti basılması kendi tekelinde olan banknotları, madeni paraları ve posta pullarını gündelik milliyetçiliğin aracı olarak kullanmış ve bu 'banal' yollar ile İranlılık duygusunun her gün yeniden üretilmesine katkı yapmıştır. Böylelikle, banknotlar, madeni paralar ve posta pulları gibi görsel semboller aracılığı ile devlet, kendi oluşturduğu kimliği yine kendi içerisinde bulunan alt-ulusal kimliklerin bu resmi kimliğe saldırılarına karşı bir savunma aracı olarak banal milliyetçilik vasıtası ile kullanmış olmaktadır.

Anahtar kelimeler: İran Devrimi, Banal Milliyetçilik, Şiilik, Fars Kimliği, Milli Kimlik.

Abstract: After its 1979 revolution, Islamism became Iran's main policy as regards its domestic and foreign affairs. However, nationalism continued to exist. After the revolution, the national identity of Iranianhood based on Shii Islam and pre-Islamic Persian history was created. By merging Shii traditions, pre-Islamic Persian culture, anti-imperialism, Third Worldism, and anti-Zionism, this new identity was introduced as one of belonging. One can claim that it was also built on common values held by Iranians living inside and outside the country. One part of this undertaking was the use of banknotes, coins, and postage stamps, which can only be issued by the state, as instruments of daily nationalism designed to constantly re-produce the desired identity among its people, in this case Iranianhood. In this respect, the state uses such visual symbols to defend the official identity against the existence of sub-national identities.

Keywords: Iranian Revolution, Banal Nationalism, Shiism, Persian Identity, National Identity.

* Res. Assist., Middle East Technical University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of International Relations.

Correspondence: nail@metu.edu.tr Address: Üniversiteler Mahallesi, Dumlupınar Bulvarı, No:1, 06800, Çankaya, Ankara, Turkey.

DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.6.11.M0154

İnsan ve Toplum, 6 (1), 2016

Introduction

After its 1979 revolution, Iran established an Islamic regime. Despite the popular understanding of Iran as a state following an Islamist ideology, nationalism continued to exist because its new policies combined Persian identity and Shiism in a way that made nationalism subservient to the now-dominant Islamic narrative (Ansari, 2009). The regime's main concern was Islam and the Islamic way of life (Habibi, 1992, p. 254). However, as Ali Ansari (2009) claimed, nationalism has never been far beneath the political surface and engaged with Shiism by nationalizing the religion, which he calls 'Iranian Shiism'. These 'religio-nationalist' policies have been maintained until today. Persian identity and Shii religious identity clarify 'Iranianness' together, as is exhibited in political life as the official state ideology and is being re-produced in the people's daily life.

In this study, I will analyze this daily re-production of 'Iranianness'.¹ Instead of a broad discussion of pre- or post-revolution nationalism studies, I will explain the re-production of religion, nation, and nationalism through the people's post-revolution daily life and political discourses. While doing this, I will use Michael Billig's study on banal nationalism, which defines nationalism as a fact that is produced daily, rather than a political ideology. Nationalism in Iran is generally discussed through ethnic diversities inspired by hot nationalistic discourses. The role of Islam in Tehran's policies towards non-Persian indigenous identities has become a main field of interest. In other words, nationalism studies on Iran have focused either on ethnic diversities that are prone to armed struggle or Tehran's policies toward nationalist separatists.

There have been no contributions in terms of banal nationalism as part of Iranian daily life or indeed any analyses referring to Billig's study. From these viewpoints, viewing daily nationalism there and the state's role in the daily reproduction of national identity will contribute to nationalism studies on Iran. In this respect, this two-part study will present a brief introduction to and criticism of Billig's banal nationalism, after which it will focus on the daily re-production of banal 'Iranianness' via the state's use of banknotes, coins, and stamps.

Billig and Banal Nationalism

Billig's study represents a significant contribution to the literature on nationalism. He 'saved' nationalism debates from being debates on political ideology to an unnoticed but nevertheless imposed daily event. However, he is not the only one in this regard, for scholars concentrating on the relationship between gender and nationalism are also interested in this subject (Özkırıklı, 2008, pp. 239-240). But Billig is the first one to look at this issue in a systematic manner. In fact, he harshly criticizes those who reduce nationalism debates to separatist movements and/or aggressive-expansionist ideologies. For him, nationalism is not a phenomenon that emerges in times of crisis and then disappears, but as something that exists and is re-produced every day.

1 The role of Shii identity in the Iranian political sphere is widely debated. Turkey and Iran are considered two quintessential instances for Sunni-Shii dichotomy and its reflections in the political domain. For a critical analysis on this debate see, Hazır, Agah, Comparing Turkey and Iran in Political Science and Historical Sociology: A Critical Review. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 2:1, (2015), 1-30.

He points out two types of nationalisms: hot (defined in terms of aims) and banal (defined in terms of methods) nationalism. Hot nationalism is defined as an ideology that seeks to build a new nation-state or a movement inspired by separatist ideas, whereas banal nationalism is not like a political ideology or movement, but rather a way of daily re-production of the nation and nationalism. It displays itself inconspicuously – in the form of flags on public buildings, banknotes, coins, slogans and logos of newspapers, TV programs, and even the daily language – and thus is not even noticed.

Daily, nation-states are re-produced as nations and their citizenry as nationals. While doing this, a whole complex of beliefs, assumptions, habits, representations and practices are also re-produced (Billig, 1995, p. 6).

Thus, Billig introduces banal nationalism as an attempt to cover the ideological habits that enable the established nations of the West to be re-produced. Nationalism is seen in everyday life, and the nation is indicated or 'flagged' in established Western states on a daily basis (Billig, 1995, p. 6).

Banal nationalism operates with prosaic, routine words that take nations for granted and, in so doing, inhabits them. Small words, rather than grand memorable phrases, offer constant but barely conscious reminders of the homeland, thereby making our national identity unforgettable (Billig, 1995, p.192). Rather than flags waved on national holidays or at meetings, flags on public buildings, which can be seen by anybody, are symbols of banal nationalism (Yumul & Özkırımlı, 1993, p. 6). Political discourse is also important in this undertaking, not because politicians are necessarily figures of great influence (Billig, 1995, p. 96), but because they are familiar. Their faces appear in the newspapers and on the TV screens, and the media treats their speeches as newsworthy by reporting upon them. Moreover, as the nation cannot re-produce the national identity on its own, an 'other' is needed. Various words are used to remind the people of the national identities, for words like 'us', 'our', 'they', and 'here' are the symbols that strengthen national identity against the 'other'.

Billig's major contribution was his identification of a significant lacuna in a great deal of sociological thought, which has largely taken the nation for granted as a unit of analysis, and then point to some of possible ways in which the nationalism becomes embedded in social life (Skey, 2009, p. 342). Although he made a significant contribution to the field of nationalism, his study has been criticized.

First, his work is narrow because its sole focus is on national social groupings. Thus, he neglects other forms of group identity. However, any group, party, and regional or international organization can also use 'banal' ways to build an identity and a sense of belonging. He does not mention sub-national, supra-national, and regional identity, which, I contend, is a mistake on his part. For instance, in their study on national identity in Indiana, Christopher Airriess, Michael Hawkins, and Elizabeth Vaughan (2011) explored the role of cultural governance in the interactions among banal nationalism, the culture wars, and civil religion to reproduce localized national identities during a time of perceived cultural crisis. They examine the re-production of local national identities in the state in reference to the motto of 'In God We Trust'. Furthermore, Marco Antonsich's study (2015, p. 5) on banal national-

ism in Italy reveals that national identity can be defined through sub-national identities.² In addition to these, Vera Slatscheva-Petkova (2014) points to supra-national identities within the context of banal nationalism. In her study, she applied banal nationalism to Bulgaria and the United Kingdom and then traced trends of banal Europeanism in the former and banal Americanism in the latter. Slatscheva-Petkova compared and contrasted the banal flagging of symbols in the media and the collective identities of 9- and 10-year-old children as media audiences. Her findings were not the kind of banal nationalism reported by Billig, for she achieved a supra-national level of banal nationalism. In the case of Iran, sub-national groups define themselves according to their sub-national and ethnic identities, such as Kurds, Azaris and Balujis. Each of them has several banal ways of identity and belonging.

Second, and related to the first criticism, Billig's nationalism ignores the people's daily life (Antonsich, 2015, p. 2). People and those groups that share a common ethnicity, religion, or ideology are not passive and unconscious in relation to banal nationalism, for individuals take part in making nationhood both actively and on a daily basis. For example, Billig presents the discourse of newspapers as instruments of the daily re-production of nationhood. He makes a day survey of the British press and searches deixis of words such as 'us', 'our', 'we', and 'they' (Billig, 1995, pp. 109-111). However, he miscalculates the complexity of mass media and overlooks the complexity of national life (Skey, 2009, p. 342), for the press and the audience are not homogenous structures. When a survey on the British press is conducted, one can see Welsh, Scottish, or Irish audiences and symbols. There is a complexity of media landscapes in places such as the United Kingdom and thus a more comprehensive study should be done beyond the state/national level and context.

Lastly, for Billig, banal nationalism is mostly seen in the established nation-states of the 'West'. Here, two critical remarks can be made. One, his work considers that nationalisms beyond the 'West' are separatist movements aiming to establish a new state (i.e., hot nationalism).

...those involved in these 'outbreaks of "hot" nationalist passion' are generally to be found in remote or exotic areas of the globe or, when closer to home, portrayed as members of extreme 'political' movements... In this way, nationalism disappears as an issue for the developed nations of the 'West' both in spheres of politics and academia (Skey, 2009, p. 332).

However, what about the 'East'? Moreover, there is no 'Western' uniformity in terms of how identity is flagged. Do not the movements in Catalonia (Spain) or Quebec (Canada) have separatist aspects? Another remark concerns the concept of 'established nation-state'.

...from the perspective of Paris, London or Washington, places such as Moldova, Bosnia and Ukraine are peripherally placed on the edge of Europe, that makes nationalism not an exotic force but a peripheral one... All in all, established nations see nationalism as the property of others, not theirs (Billig, 1995, p. 5).

What is an established nation? He counts France, the US, and Great Britain as established nation-states. What are the requirements of being an established nation-state? Is banal

2 In an interview that Antonsich made in his study (2015), the participant answers the question of 'What comes to your mind when you think of yourselves as Italians?' as follows: 'In Italy, there is no Italian. Italians are more attached to their cities. I am from Milan!'

nationalism seen only in these states? There are studies about daily production of nationalism in Turkey³, Greece⁴, Cameroon⁵, Syria, and Jordan (Philips, 2013), the authors of which apply almost the same methods as did his study and achieve almost the same results. Is it possible to count Turkey and Syria as established nation-states within the same category as the US and Great Britain? Or what about Iran, where nation and religion are re-produced and flagged daily?

In this sense, I make two claims. First, banal nationalism is a means of re-visiting national identity on a daily basis not only at the national level, but also at the sub-national and supra-national levels. Moreover, non-state actors can – and do – use the same tools to re-produce their own specific identities. The political discourses of politicians, flags, and anthems can be regarded as examples. Only several tools are unique to the state and distinguish it from other actors, such as banknotes and postage stamps, for only the state has the authority to officially issue them. By doing so, it seeks to consolidate the nation.

This can be seen in Iran. Whether it is successful or not is the subject of another study. Here, I claim that Billig's national-level study has to be revised in accordance with those tools that are unique to the state. Thus, I explain banal nationalism in Iran through banknotes, coins, and postage stamps. Second, this nationalism is common to all social groups, states, and organizations. Whether 'Eastern' or 'Western', developed or underdeveloped, democratic or illiberal, free or under dictatorship, living within a tribe or a metropolis, a group of people living in a certain place has tools that evoke kinship and identities. I introduce Iran, as both a state excluded by the US and Western Europe, and referred to as an undemocratic one, as a case study that embodies banal nationalism to show the usage of daily reproduction of national and religious identity.

Iranian National Identity

In a multi-ethnic and multi-religious structured society, creating a new identity that can unify all of the internal identities is a huge undertaking. Such a society, for instance Iran, is prone to insecurity and tensions caused by 'hot' nationalist movements and ideas. Iranian national identity has never been coherent, which means that at particular historical moments it has been contentious, which can lead to extreme shifts not only in terms of regime, but also in terms of national identity (Saleh & Worrall, 2015, p. 74).

The Pahlavi dynasty's extensive usage of the country's pre-Islamic past, along with the exclusion of Islam from public and social life, was replaced with the re-enforcement of Islamic rule. Khomeini challenged the Pahlavi dynasty's overemphasis on Persian identity

- 3 Arus Yumul and Umur Özkırmılı (2000) analyzed the content of the news and newspapers in Turkey's media on an ordinary day and studied banal nationalism and daily re-production of national identity in the country.
- 4 Iro Konstantinou (2015) applies banal nationalism to Greece and points out the role of schools in shaping the pupils' understanding of how they see the nation. In addition to study, Sofia Kalogeropoulou (2013) studies Greek folk dances and the re-production of nationalism there. According to her, such events in everyday social events in contemporary Greece constitutes a form of banal nationalism.
- 5 Bea Vidacs (2011) analyzed the relationship between Cameroonian identity and FIFA World Cup in reference to banal nationalism.

through a more inclusive concept: the unity of Islam (i.e., the *ummah*). When combined with the identity of 'Iranianness', this new ulama-controlled identity transcended state boundaries, the fight against oppression, and the neutral path between the tensions produced by the Cold War (Saleh & Worrall, 2015, p. 75). The key question here is whether its Islamic ideology can be reconciled with the realities of nationalism and what, in turn, this means as regards including minorities into an Iranian identity (Saleh & Worrall, 2015, p. 74).

During the first years of the revolution, Khomeini-led revolutionaries attacked secular Persian nationalism, which was the center of the Shah's policies, by defining Islam as the only component of identity for Iranians. As Saleh and Worrall (2015, p. 86) claimed, in the aftermath of the revolution Islamists used religious institutions to expand the influence of their ideology. In fact, they even closed universities for years in order to replace a Western and non-Islamic education with an Islamic one. As Abrahamian (2008, p.178) concludes, the overall aim was to Islamicize Iran.

However, the outbreak of the eight-year war with Iraq caused the new regime to refer to nationalism:

...while continuing to mobilize the masses behind the new ideology...it could no longer appeal to the nationalist identity used by Shahs which soon forced the new regime to reach for a more modern nationalist discourse, which was centered around the unifying nature of the Persian language and traditions and the way this linked to the unique aspects of the Shii past, which was intertwined with Persian culture (Saleh & Worrall, 2015, p. 88).

The war accelerated this combination⁶ and, like the hostage crisis, provided the regime with a highly potent rallying cry. It thus became a patriotic as well as a religious-inspired revolutionary war⁷ (Abrahamian, 2008, p. 176). According to Saleh and Worrall (2015, p. 88), this was done to inspire Iran's 'Islamo-national' identity, which Ansari calls a 'religio-nationalist Iranian' identity. This identity formation can also be discussed as policies of religious nationalism⁸ (Brubaker, 2012; Juergensmeyer 1993, 1995; Friedland, 2002, 2011). According to Rogers Brubaker (2012, p. 9), religion does not necessarily define the boundaries of the nation, but rather supplies those myths, metaphors, and symbols that are central to the discursive, or ironic, representation of the nation and, therefore, the development of nationalism.

As a totalizing order capable of regulating every aspect of life, religion provides models of authority and imaginations of an ordering power (Friedland, 2002, p. 390). When it successfully merges with nationalism within the framework of the nation-state, politics becomes

6 Iraq is a Shii-majority country. During the war, Iran used nationalism to separate itself from the Iraqi people, who were mainly Shii Muslims.

7 The movie industry produced a number of full-length features during the Iran-Iraq War, such as *The Horizon* and *The Imposed War*, both of which glorified martyrdom at the front line.

8 Mark Juergensmeyer (1993) separates religious nationalism into ethnic religious, ideological religious, and ethno-ideological religious nationalism. He defines the creation of the Iranian national identity within the context of ideological religious nationalism. Ethno-symbolic and religio-nationalist contributions help form a national identity in societies like Iran that are designated by both nationalism and religion. This article does not deal with religious nationalism and ethno-symbolism, for both of them are beyond the scope of this article.

a religion, religion is politicized, and the nation-state is transformed into a 'vehicle of the divine' (Friedland, 2002, p. 381). The creation of an Iranian national identity after the revolution has a 'religio-nationalist' ideological dynamic that religionizes politics by transforming political issues and power struggles through a religious perspective. Describing such 'earthly' issues as political, social and economic issues within a sacred context has led to the Islamization of nationalism.

In this context, the post-revolution Iranian national identity has been formed around two layers that are related to domestic and international needs that interact: the Persian language, culture, tradition, the Shii past and myths, and anti-imperialism. Thus this particular identity is defined as feeling responsible for all oppressed people in the world and supportive of all liberation movements. In other words, the new regime formed and politicized a national identity based on Iranian territory, ancient Persian myths and tradition, and Shiism, yet at the same time correlated it with concepts like anti-imperialism and defending the oppressed worldwide.

This approach indicates that Tehran is relating such goals as exporting the revolution to national identity. For instance, Iran protested Iraq's bombardment of Halabja, joined (either directly or indirectly) the war in Bosnia to defend its Muslims, and supports the Palestinians against Israel.⁹ These are explained to Iranians in terms of the requirements of having an Iranian national identity. An Iranian, by definition, has the legacy of the Shii past (e.g., what happened at Karbala) and inherits the Persian language and myths. And thus the Iranian national identity necessitates behaving like this.

In order to be taken seriously as a nation, people not only need to have a history, but also must be able to visually display that history (Pointon, 1998, p. 251). This understanding of the obligations associated with being Iranian is daily imposed and re-produced by the state to remind them who they are, to which culture and history they belong, and what obligations that belonging to this nation entails. This banal re-production is performed through visual symbolism and deixis in language (e.g., the discourses of politicians and the language used by newspapers). The visual symbolism located on the official products of 'the state' plays an important role in constructing nations and legitimizing states (Penrose, 2011, p. 429). Visual objects like banknotes, coins, postage stamps, and flags on public buildings, as well as logos and emblems on newspapers, contribute to the material and symbolic construction of nations, national identity, and a geopolitical order based upon nation-states (Penrose, 2011, p. 431). As I mentioned above:

...when states emphasize 'the visual', which includes maps, postage stamps, currency, and official web sites, they inform and educate their populations and those beyond about where they are, who they are, and what they are about... (Brunn, 2011, p. 19)

Currency and postage stamps are regularly viewed as 'products of the state' that create a link between the state's political identity project and its citizens (Penrose, 2011, p. 430).

9 These policies were highly related to *realpolitik*. Although Iran emphasized solidarity with the oppressed, it also followed a pragmatist policy. For instance, it supported India against Pakistan in Kashmir, supported Armenia against Azerbaijan, supported Hafez Assad's Baath regime massacre of the people of Hama.

Public institutions (e.g., post offices and central banks) are contributing factors that participate in shaping relations within the state. In this context, creating a national currency is a key stage in transforming an imagined community into an actual body with executive powers (quoted from Pointon, 1998 in Penrose, 2011, p. 430).

In addition to the daily production of national identity through visual symbolism, deixis in language helps the daily and banal production of national identity. Routine words, rather than grand memorable phrases, are constant reminders of the homeland making the national identity unforgettable (Billig, 1995, p. 92). Words such as 'us', 'our', 'our country', 'our nation', 'they', 'them', and 'others' refer to who you are, who you are not, and where you belong.

As mentioned above, Billig's sole focus on national social groupings is problematical, for banal nationalism can be observed at both the sub-national and the supra-national level (e.g., the European Union). Iran has several sub-national ethnicities, such as the Azaris, Kurds, and Baluchis. In terms of deixis in language, these sub-nations also use the same words such as 'us', 'our', 'they', and 'others'. Their national politicians and leaders define themselves as 'us' or use this kind of 'nationalist' words in their newspaper. For instance, Tehran closed '*Navid* Azerbaijan', the newspaper belonging to its largest minority population, the Azaris, on the grounds that it was a 'threat' to national security and supported ethnic nationalism. Even, the anthem of the Azari football team, Tractor, which plays in Iranian Football League, is full of nationalist slogans. In recent years, it has come to embody the increasingly national mindset and emancipatory aspirations of the Azari people (Souleimanov, 2015). The Kurds, the largest population living along the Iraq-Iran border, have several radio broadcasts and underground newspapers that work with their compatriots in Iraq and Turkey to keep nationalist ideas alive in Iran (Romano, 2006, p. 247).

Anthems and flags are also means of banal nationalism that flag the nation as one among others, as do flags themselves (Billig, 1995, p. 86). As Cerulo (1993, p. 244) argues, they provide perhaps the strongest, clearest statement of national identity. From empires to contemporary nation-states, every political structure has defined itself with national symbols drawn on fabric and expressed their national identity through anthems. However, sub- and supra-national organizations also have flags and anthems designed to make the same point. For states, national symbols, myths, and moral values are printed on flags and magnified through anthems. For supra-national authorities, flags and anthems are created through common values that have brought several nations together.

Each flag will have its own particular symbols like the *chakra-dhavaja*, or wheel, in the Indian flag, or the Protestant orange and Catholic green in the flag of Eire (Billig, 1995, p. 86). The flag of the United Nations, as a supra-national organization, is composed of a world map surrounded by two olive branches on a blue background in order to symbolize peace and solidarity among all nations. When the flag of the ETA (Euskadi Ta Askatasuna), an armed separatist organization in Spain, is analyzed, one notices that its snake represents politics and its axe represents armed struggle.

In conclusion, the state needs to mention itself through state-unique instruments, namely, visual symbolism, to defend public nationalism or national identity against sub-national

identities. This can be accomplished by issuing banknotes, coins, and postage stamps, all of which are designed to daily re-produce national and religious identity and to defend national identity against sub-national identities. Thus, I will refer only to those unique state visual symbolic tools and refer only to the state as regards the daily re-production of national identity.



Figure 1. (<http://www.mebanknotes.com>)

Banknotes and Coins

Money is both the foundation of the national economy and the mark of national sovereignty. It therefore mirrors the state that issues it (Unwin & Hewitt, 2001, p. 1005). Printing money was, and is, among the symbols of the independence of a state or an empire. Throughout history, printing money that contained symbols of empire or images (e.g., emperors and princes) was one of the first policies implemented by newly established state institutions. Today, states use banknotes to effect the symbolic construction of nations and to advance banal nationalism (Penrose, 2011, p. 438). Using money has become such a constantly repeated banal action that people normally overlook it. Every day, various amounts of banknotes and coins are in circulation. It is also banal because the national emblems and images that grace them go largely unnoticed in commercial transactions (Billig, 1995, p. 41) and because most people never think about either the historical recentness of territorial currencies or the ideological functions that they fulfil (Penrose, 2011, p. 430). As Raento, Mikkonen, Ikonen, & Hamalainen (2004, p. 930) emphasized:

The imaginary of money supports the production and maintenance of a national narrative, written by the national elite. Images of national leaders, famous monuments, and other familiar icons printed or minted on money efficiently promote a sense of collectiveness, as money is present everywhere all the time.

A key stage in the development of new currencies and banknotes is deciding which general themes to depict (Unwin & Hewitt, 2001, p. 1015). This decision has usually been taken by a committee, often including members of the Central Bank, relevant government officials and academics with pertinent expertise (Unwin & Hewitt, 2001, p. 1015).

In Iran, the government is defined as the only authority that has the right to issue banknotes and coins, which are called *rial*.¹⁰ The government has authorized the Central Bank of Iran to execute this right. According to the Monetary and Banking Act of Iran, the denomination, form, material, color, size, design, and other specifications shall be determined upon the recommendation of the Governor of Central Bank of Iran and the approval of the Minister of Finance, with due regard to the provisions of this Act (The Monetary and Banking Act of Iran, Part One, Article 2-f).

10 The monarchy also used the *rial*, which is linked to English word 'royal'. Interestingly, Tehran still uses this word, as well as the word *toman*, which also refers to money. In fact, it is more common than *rial*. One *toman* equals 10 *rials*. However, the *toman* is not considered official currency because it is a historical banknote.

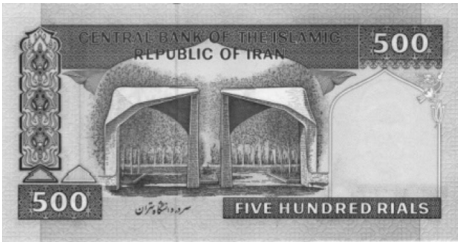


Figure 2. (<http://www.mebanknotes.com>)

The old notes were modified in three stages. The first stage resulted in the obliteration of the portrait of the Shah, the second in the obliteration of both the portrait and the watermark, and in the third stage the Shah’s portrait was replaced with a picture of the mausoleum of Imam Reza in Mashhad and the watermark was covered on both sides with a dark colored seal. The seal bears the words ‘The Islamic Republic of Iran’ in fine calligraphy (Chelkowski & Dabashi, 1999, pp. 196-197).

During 1980 and 1981, Iran used these third-stage banknotes. Several other places, among them the Chaharbagh school (a.k.a., the Shah school), Avicenna’s mausoleum, the tomb of Hafez, an oil refinery from Tehran, and old building of the Iranian Parliament were depicted on the banknotes’ reverse side during this two-year period. In addition, highly related to the country’s political situation, “Bank Markazi Iran” was written on banknotes (Figure 1). This would be replaced in 1981 with “Central Bank of the Islamic Republic of Iran” (Figure 2).

Between 1981 and 1985, the new ‘Revolutionary Series’ banknotes began to be used. The Imam Reza Shrine was replaced by revolutionary characters and religious symbols. Hasan Modarres, a revolutionary cleric and one of Khomeini’s teachers; the Jame Mosque of Yazd; and the Feyziyeh School, one of the religious centers that had opposed the Shah, were depicted on the obverse sides of the 100-, 200-, and 1,000-rial banknotes, respectively (Figure 3). Photos of the Friday prayers appeared on 500-rial banknotes, and photos of a group of revolutionaries carrying a portrait of Khomeini appeared on the obverse sides of the 2,000, 5,000, and 10,000-rial banknotes, respectively (Figure 3).

During this period, these banknotes became even more ‘Islamized’. Photos of the Dome of the Rock (i.e., Qubbat Al-Sakhrah), the Kaaba, the Fatimah

The country’s political and economic situation after the revolution was not suitable for applying radical changes to banknotes and coins, and thus, at least for a while, the currency of the Shah’s era was used. Later on, it began to be replaced with the newly designed currency:



Figure 3. (<http://www.mebanknotes.com>)

Masoumeh Shrine in Qom, and the Imam Reza Shrine began to appear (Figure 4), as did national buildings like University of Tehran's main entrance and the Islamic Consultative Assembly (a.k.a., the Iranian Parliament) (Figure 4). A photo of working farmers was also issued to emphasize new regime's interest in agriculture (Figure 4). These banknotes did not picture Khomeini. Chelkowski and Dabashi (1999, p. 205) remarked that this was a clever manipulation of symbolism, suggesting that the Ayatollah Khomeini was not being imposed as a ruler but was the 'chosen' representative of the people, who, out of love and devotion, were carrying his portrait.

After 1992 the number of banknotes increased due to the issuance of 20,000-, 50,000- and 100,000-*rial* banknotes (Figure 5). Photos of the face of Ayatollah Khomeini, who died in 1989, dominated the obverse sides of this current series, which remains in use today (Figure 6).¹¹ Most appropriately, this series is known as the Imam Khomeini series. Chelkowski and Dabashi argue that this figured portrait of him:

...inspires awe in its simple grandeur. The proportions of his turbaned and bearded head are perfect. His sparkling eyes are situated equidistant from the top of his turban to the bottom of his beard (1999, p. 208).

These banknotes link him with liberation of Jerusalem (on the 1,000-*rial* banknote) and is designed to present him as the successor of Iranian national heroes who protected the country in times of crisis (on the 10,000-*rial* banknote).

The reverse sides portray traces of Iran's domestic and international policies as well as Tehran's ideology. In other words, they signify epochs related to national identity. For instance, photos of religious places that connect ideology with Islam and the Palestinian issue continue to be issued, such as the Dome of the Rock (the 1,000-*rial* banknote), the Kaaba (the 2,000-*rial* banknote), and Al-Aqsa Mosque (the 20,000-*rial* banknote) (Figure 7).¹² Direct connections are also made to the country's pre-Islamic and Islamic cultural heritage. A photo of pottery from Zabul, a ancient city within the pre-Islamic Persian Empire (the 5,000-*rial* banknote) and a photo of Mount Damavand, which has a special



Figure 4. (<http://www.mebanknotes.com>)

11 To protect Khomeini's portraits from being desecrated, all banknotes that bear his portrait are deemed by the government to have lost their value, and are less likely to be accepted for financial transactions, if they are damaged or defaced in any way.

12 From 1992 until today, three kinds of 5,000-*rial* banknotes, three kinds of 20,000-*rial* banknotes, and two kinds of 50,000-*rial* banknotes circulate in Iran.



Figure 5. (<http://www.banknote.ws>)



Figure 6. (<http://www.banknote.ws>)

place in Persian mythology and folklore (the 10,000-*rial* banknote) (Figure 7). A photo of flowers and birds on the 5,000-*rial* banknote, Naqsh-e Jahan Square on the 20,000-*rial* banknote, the Aghazadeh Mansion on the 20,000-*rial* banknote, the University of Tehran’s main entrance on the 50,000-*rial* banknote, and the mausoleum of Iranian poet Saadi, on the 100,000-*rial* banknote all refer to Iran’s Islamic cultural life (Figure 5 and Figure 7, respectively).

Interestingly, contemporary issues are also featured. Given that atomic and nuclear programs have occupied Iran’s agenda, authorities naturally would want to show its capabilities and technology in these fields. A look at the 5,000-*rial* banknote and 50,000-*rial* banknotes clearly contain some clues. The former banknote features a satellite called ‘Omid’ and a rocket called ‘Safir’ (Figure 7). ‘Omid’ means hope, the country’s first domestic satellite. ‘Safir’, which means ambassador, is the first expendable launch vehicle that placed a satellite in orbit (Iran says it

has..., 18 August, 2008). On the 50,000-*rial* banknote is a map with Iran in the center and the symbol of an atom (Figure 7). On the map, a hadith is quoted in Persian: “If science exists in this constellation, men from Persia will reach it”. In addition to this, on the map the gulf between Iran and the Arabian Peninsula is called ‘Persian Gulf’; it is also called the ‘Basra Gulf’.

Similar changes can be seen in the coins minted during this transition period. After the revolution, the new government did its best to remove all portraits, just as it had done for the banknotes. This also took some time. Although images of the Shah appeared on the coins, the new regime designed more ‘Islamized’ ones, mainly those that pictured religious places related to Shiism and Iranian cultural life (Figure 8). Iranian coins currently have five denominations: 50, 100, 250, 500, and 1,000 *rials*. All of the obverse sides list the value and the year of minting. Exceptionally, Mount Damavand is portrayed on the obverse side of the 1,000-*rial* coin. Each of them bears the ‘Islamic Republic of Iran’ at the top. The Fatima Masoumeh Shrine graces the 50-*rial* coin, the Imam Reza Shrine appears on the 100-*rial* coin, the Feyziyeh Madrasa is depicted on the 250-*rial* coin, Saadi’s Mausoleum on the 500-*rial* coin, and the city of Esfahan’s Khaju Bridge on the 1,000-*rial* coin.

To conclude, Tehran sought to reflect a new national identity based upon Islam, and, stage by stage, applied this to the national currency. While liberal and nationalist characters accepted by large numbers of people appeared on these banknotes between 1979 and 1981, Islamist characters began to be used after 1981, when an Islamic identity specifically began to dominate regime. The revolution was introduced as an Islamic one, dedicated to all Iranians, and portrayed as having a common significance. Related to the effort to create a new and predominantly Islamic national identity, the Iranian identity was defined as one that defends oppressed people worldwide. Iran introduced itself as a powerful country, one that is advanced in terms of technology, culture, and military capacity. It also points out that it champions all Muslims, not just the Shii Muslims. Today, this identity is being re-produced daily through the national currency.



Figure 7. (<http://www.banknote.ws>)

Postage Stamps

First used in Great Britain in 1840¹³, postage stamps are small objects of messages upon which myriad images of everyday life can be printed. In fact, stamp collecting has become such a significant market that several countries design stamps that are sold only to philatelists. Rather than being an economic object, a hobby, or an object stuck on letters, postage stamps are also national symbols that carry political messages.



Figure 8. (<http://www.cbi.ir/>)

Although seen and used frequently, people rarely stop to think of their rich imagery and multiple messages (Raento & Brunn, 2005, p. 145). In fact, these stamps contain many overt and subtle messages about what the state deems important for its residents and others to see and identify with (Brunn, 2011, p. 20).

13 When it was used for the first time in Great Britain, a photo of Queen Victoria appeared on stamps.



Figure 9. (<http://www.stampworld.com>, <http://www.free-photos.biz>)

A stamp’s visual qualities make it an important messenger that implements the state’s official outlook in its citizens’ everyday life (Raento & Brunn, 2005, p. 143). In their study on postage stamps as socio-political artefacts, Phil Deans and Hugo Dobson (2005, p. 3) define them as messengers that “... can and should be read as texts, often with expressly political purposes or agendas, which are conveyed through the images they depict”. According to them, these items emerge as vehicles for identity creation and propaga-

tion, as well as mechanisms for regime legitimation (Deans & Dobson, 2005, p. 6). In this respect, they are tools of banal nationalism and seek to unite and foster a common heritage and an imagined community (Raento & Brunn, 2005, p. 145).

Postage stamps in Iran also became instruments of nation building, political transition, and re-production of ‘religio-national’ identity. As Deans and Dobson (2005, p. 6) claimed, their importance in changing concepts of the state over time and the changing aspirations of its elites were clearly visible while Iran was undertaking its political and socio-cultural transition from monarchy to an Islamic republic. Changes in the Iranian state’s identity, as well as changes of leadership and the current leader’s worldview, are all ‘secreted’ in stamps. For instance, pre-revolution stamps continued to be used even after the Shah fell. Moreover, since Iran’s political situation in Iran was not clear early on, photos of political figures and intellectuals from different ideologies were used.

...stamps in commemoration of champions of liberal nationalism, such as Mohammad Mosaddeq, or revolutionary Islam, such as Ali Shariati, were issued along with stamps that propagated the mainstream political line led by Ayatollah Khomeini (Philately, 28 January, 2011) (Figure 9).

Furthermore, stamps honoring Dehkhoda, the famous writer of the 1906 revolution and Jalal Al-e Ahmad were designed during the first years of Bazargan’s provisional government (Abrahamian, 2008, p. 178), (Figure 9). However, later stamps reveal a complete departure from the past (Chelkowski & Dabashi, 1999, p. 214). After the ulama seized power, stamps were transformed into propaganda instruments to re-produce the Iranian identity inspired by Shiism and Iranianness. This can be explained as a two-layered structure. One reminds the people of Iran’s national identity through their common history, religion, historical characters and language. These are such events as anniversaries of the Islamic Republic, Shii identity and the personality of Imam Ali, the tragedy of Karbala those involved in it (e.g., Imam Hussein and Fatimah), martyrs, issues related to Prophet Mohammad, the legacy of revolution and Khomeini, photos of ulama and intellectuals who contributed to the revolution, the Iran-Iraq war (1980-1988), and the Persian language (Figure 10). On stamps, Khomeini was symbolized as the one who protected and saved the nation. Mar-

tyrdom was represented by red tulips, a deeply rooted identification in the Iranian literary and epic imagination (Chelkowski & Dabashi, 1999, p. 41).

The second purpose is to remind Iranians of their national identity by combining several external events. Since the revolutionary regime declared itself the protector of all oppressed people worldwide, several independence movements and disasters were attached to this identity. Devoted to the concept of exporting its revolution, Tehran struggled to present Iranian national identity as an integral part of oppressed people, tragic events, important cases, anti-imperialism and



Figure 10. (<http://www.stampworld.com>, <http://www.stampsforiran.com>, <http://www.iranaiconline.org>)

anti-Zionism, and liberation movements. For example, numerous stamps supported the Palestinian and Afghan resistance movements (Philately, 28 January, 2011), (Figure 11). In addition, stamps to ‘honor’ Khalid Islambouli, who assassinated Egyptian president Anwar Sadat in 1981, and to commemorate the Iranian victims killed in riots during the 1987 hajj season, and Saddam Hussein’s chemical bombing of Halabja in 1988 were issued (Figure 11). Furthermore, a stamp issued on World Health Day contrasted a starving African child to a well-fed European one in an attempt to sharpen Tehran’s profile as a champion of all oppressed people, regardless of religion or location (Philately, 28 January, 2011), (Figure 11). According to Chelkowski and Dabashi (1999, pp. 41-42), within this context stamps can be read as Islamic, Shii, and Iranian in some significant sense, and yet be perfectly universal in the range of meanings they intend to invoke.

Chelkowski and Dabashi (1999, p. 214) point out that Tehran has issued a huge amount of stamps since the revolution to convince and consolidate its people:

...these stamps bear the message that the Islamic Republic of Iran is the leader of worldwide and resurgent Islam, unafraid of any threat, even from the superpowers. These stamps, the silent but evocative heralds of revolt, proclaim to the world the triumph of a revolution founded on faith and based on an unflinching and emphatic conviction regarding all moral and ideological commitments that matter to a resurrected political culture.

The Iranian people, who see these stamps daily, view themselves as a part of the national identity based upon a combination of Shii Islam and Iranianness. This emphasizes that there is a connection between the Iranian nation and the oppressed people worldwide. In other words, an Iranian is considered responsible for all oppressed people, and the latter’s salvation depends upon the Iranian nation that, on its stamps, is symbolized as defending Palestinians, Quds (Jerusalem), and the Al-Aqsa Mosque against Zionism and Israel while being simultaneously depressed with the Iraqi regime’s massacre of the Kurds of Halabja.



Figure 11. (<http://www.stampsofiran.com>, <http://www.iranstamp.com>, <http://www.stampworld.com>, <http://www.iranicaonline.org>, <http://thecahokian.blogspot.com.tr>)

Tehran is usually portrayed as defending Iran against outsiders. In addition, stamps also depict the Iranian nation as rising on the legacy of Imam Hussein (martyred at Karbala), Imam Khomeini, and those martyrs who died during the revolution and the war with Iraq. In short, Iranian stamps daily reproduce the ‘religio-national’ Iranian identity.

Conclusion

By considering banal nationalism in the Iranian case, this study makes several contributions to studies on banal nationalism as a whole as well as to nationalism in Iran. First, it shows that studies dealing with this concept on the national or state level should examine only those tools that belong to the state. Although Billig argues that the language used in newspapers

and the discourses of politicians include signs of banal nationalism, one cannot handle either of these, or the audience, as homogeneous agents. As Skey (2009), Airriess (2011), Slatcseva-Petkova (2014), and Vidacs (2011) claimed, sub-national and supra-national levels also exist, a fact that tends to create sub-national and supra-national identities.

Iran has a multi-national structure, for its society contains several non-Persian ethnicities, the most populous ones being Azaris, Kurds, Arabs, and Baluchis – all of which have their own publications, national leaders and anthems. Despite Billig’s claim that ‘us’, ‘our’, ‘they’, ‘them’, and similar words refer to national identity and causes the daily re-production of nationalism and national identity, the nation is not homogeneous. As shown above, Iran’s sub-national identities also refer to themselves and their identities by these same words, which indicate that no homogenous national identity exists. This is why I examined only visual symbols like banknotes, coins and stamps, all of which are state-specific, rather than the language found in newspapers, the discourses of politicians, national anthems, national flags, and TV broadcastings.

As shown above, almost every ethnical-national identity or social group uses a language, an anthem, and a flag to define their identities. The Azaris’ newspaper and the anthem of its football team, Tractor, can be given as examples. However, they are seen as parts of the Iranian national identity introduced by Tehran’s attempt to create an official identity based upon common values from Iranian history and Shii Islam that appeal to the majority of Iranians. By doing so, it seeks to include the public as much as possible via the national symbols and visual messages embedded in banknotes, coins, and postage stamps.

Second, this study reveals that banal nationalism is not seen only in 'Western' and 'established' nations, as Billig alleged. Just because a state is a democracy does not mean that it has no 'self-conscious, systematic, and prescriptive' rules about displaying national symbols (Philips, 2010, p. 83). In terms of banal nationalism, there is no need to distinguish countries as democratic, 'Western', or well-established because whether they are ruled by a secular ideology or a hierarchy, states refer to symbols and common values in order to create national identities. Maintaining this identity and consolidating the people requires the creation of common values in every society. In Iran, the Shii understanding of Islam is presented as the glue that holds people together.

Third, after the revolution Tehran implemented a Sharia system of governance inspired by Shii Islam. Although Islam was Tehran's main priority, nationalism was not ignored. In fact, Tehran formulated a new national identity based upon 'Iranianness', a two-layer identity defined by the values contained within Shii myths and pre-Islamic Persian history and the ones inspired by Third Worldism, anti-imperialism, and anti-Zionism. On the one hand, Iran seeks to use this identity to consolidate the public around responsibilities of being an Iranian and to 'deflate' separatist and anti-regime movements and, on the other hand, justifies its actions in both inside and outside of Iran by citing these responsibilities.

References

- Abrahamian, E. (2008). *A History of Modern Iran*. Cambridge University Press: Cambridge and New York.
- Airriess, C., Hawkins, M, & Vaughan, E. (2011). Situating Banal Nationalism, the Culture Wars, and Civil Religion: Governing Localized Geographies of National Identity in Indiana. *Social and Cultural Geography*, 13:1, 49-67.
- Ansari, Ali. "Iranian Nationalism Rediscovered", 29 January, 2009, available on <http://www.mei.edu/content/iranian-nationalism-rediscovered> Date Accessed: 08.12.2015
- Antonsich, Marko. (2015). The Everyday of Banal Nationalism: Ordinary people's Views on Italy and Italian, *Political Geography*, 5, available on <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0962629815000621> Date Accessed: 09.12.2015
- Billig, M. (1995). *Banal Nationalism*. Sage Publications: London.
- Brubaker, R. (2012). Religion and Nationalism: Four Approaches. *Nations and Nationalism*, 18:1, 2-20.
- Brunn, Stanley D. (2011). Stamps as Messengers of Political Transition. *The Geographical Review*, 101:1, 19-36.
- Cerulo, K. A. (1993). Symbols and the World System: National Anthems and Flags. *Sociological Forum*, 8:2, 243-271.
- Chelkowski, P., & Dabashi, H. (1999). *Staging a Revolution: The Art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran*. New York University Press: New York.
- Deans, P., & Dobson, H. (2005). East Asian Postage Stamps as Socio-Political Artefacts. *East Asia*, 22:2, 3-7.
- Friedland, R. (2002). Money, Sex, and God: The Erotic Logic of Religious Nationalism. *Sociological Theory*, 20:3, 381-425.
- Friedland, R. (2011). The Institutional Logic of Religious Nationalism: Sex, Violence and the Ends of History, *Politics, Religion & Ideology*. 12:1, 1-24.
- Habibi, N. (2004). Popularity of Islamic and Persian Names in Iran before and after the Islamic Revolution. *International Journal of Middle East Studies*, 24, 253-260.
- Hazır, A. (2015). Comparing Turkey and Iran in Political Science and Historical Sociology: A Critical Review. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 2:1, 1-30
- Iran says it has put first dummy satellite in orbit, 18 August, 2008, available on <http://www.reuters.com/article/us-iran-satellite-idushaf75296620080818#cihleequz7qqgeh.97> Date Accessed: 13.12.2015

- Jurgensmeyer, M. (1993). *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles and London.
- Jurgensmeyer, M. (1995). The New Religious State, *Comparative Politics*, 27:4, 379-391.
- Kalogeropoulou, S. (2013). Greek Dance and Everyday Nationalism in Contemporary Greece. *Dance Research Aotearoa*, 1:1, 55-74.
- Konstantinou, I. (2015). Constructing Nationals: Building National Identities within Schools in Greece. Available on <http://www.lse.ac.uk/europeaninstitute/research/hellenicobservatory/Events/HO%20phd%20Symposia/7th-Symposium/Documents/Papers/Konstantinou%20Iro%20.pdf> Date Accessed: 08.12.2015
- Özkırmı, U. (2008). *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*. Doğu Batı Publishing: İstanbul.
- Özkırmı, U., & Yumul, A. (1997). Milliyetçiliğin Farkedilmeyen Yüzü, *Varlık*, 1076, 6-11.
- Özkırmı, U., & Yumul, A. (2000). Reproducing the Nation: Banal Nationalism in the Turkish Press. *Media, Culture and Society*, 22:6, 787-804.
- Penrose, J. (2011). Designing the Nation: Banknotes, Banal Nationalism and Alternative Conceptions of the State. *Political Geography*, 30, 429-440.
- Philately: The Postage Stmps of Iran, 28 January, 2011, available on <http://www.iranicaonline.org/articles/philately-stamps> Date Accessed: 10.12.2015
- Phillips, C. (2010). *Everyday Arabism: The Daily Reproduction of Nationalism and Supranationalism in Contemporary Syria and Jordan*. A thesis submitted to the Department of International Relations of the London School of Economic for the degree of Doctor of Philosophy, London.
- Phillips, C. (2013). *Everyday Arab Identity: the Daily Re-Production of the Arab World*. Routledge: London and New York.
- Pointon, M. (1998). "Money and Nationalism" in Cubitt, G. (Ed.), (1998). *Imaginign Nations*, Manchester University Press:Manchester, 227-254.
- Raento, P., & Brun, S. D. (2005). Visualizing Finland: Postage Stamps as Political Messengers. *Gegrafiska Annaler*, 87:2, 145-163.
- Raento, P., Hamalainen, A., Ikonen, H., & Mikkonen, N. (2004). Striking Stories: A political Geography of Euro Coinage. *Political Geography*, 23:8, 929-956.
- Romano, D. (2006). *The Kurdish Nationalist Movement: Opportunity, Mobilization and Identity*. Cambridge University Press: New York.
- Saleh, A., & Worrall, J. (2015). Between Darius and Khomeini: Exploring Iran's National Identity Problematique. *National Identities*, 17:1, 73-97.
- Skey, M. (2009). The National in Everyday Life: A Critical Engagement with Michael Billig's Thesis of Banal Nationalism. *The Sociological Review*, 57:2, 331-346.
- Slatscheva-Petkova, V. (2014). Rethinking Banal Nationalism: Banal Americanism, Europeanism, and the Missing Link between Media Representations and Identities. *International Journal of Communication*, 8, 43-61.
- Souleimanov, E. (2015). Football Nationalism Among Iran's Azeris. Available on <http://www.cacianalyst.org/publications/analytical-articles/item/13238-football-nationalism-among-irans-azeris.html> Date Accessed: 12.04.2016
- The Monetary and Banking Act of Iran, Part One, Article 2-f. Available on <http://www.cbi.ir/simplelist/1457.aspx> Date Accessed: 10.12.2015
- Unwin, T., & Hewitt, V. (2001). Banknotes and National Identity in Central and Eastern Europe. *Political Geography*, 20, 1005-1028.
- Vidacs, B. (2011). Banal Nationalism, Football and Discourse Community in Africa. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 11:1, 25-41.

Fıkıh'tan Yoksun Bir 'Yer'de İslamcılığı Yargılamak: Hafızasını Kaybetmiş İslamcılık vs. Yerlilik

Erdal Kurğan*

Öz: İslamcılık, tartışma konusu haline getirildiği her vasatta, Müslümanlıkla olan ilişkisinden bağımsız bir durumu ifade ediyormuşçasına değerlendirilmektedir. Genel olarak tercih edilen bu yaklaşım, İslamcılığın epistemolojik kökenleriyle olan ilişkisini göz ardı etmekte, onu moderniteyle kurduğu sorunlu ilişkisi nedeniyle salt modern bir fenomen olarak değerlendirme eğilimindedir. Her ne kadar kısmi haklılık payı olsa da, bu yaklaşım son tahlilde onu 'türedi' kılmakta, 'yersiz-yurtsuz' kabul etmekte veya 'kökü dışarıda' olmak gibi bir köksüzlüğe mahkûm etmektedir. Bu bağlamda Türkiye özelinde İslamcılığın '60 sonrasında karşı karşıya kaldığı başat eleştiri olan 'yerli olmamak', tercüme üzerine inşa edilmek gibi yaklaşımlar çalışmada irdelenecektir. İrdeleme esas olarak, Müslümanların Hz. Peygamber'in (a.s.) irtihali ertesinde kolektif olarak inşa ettikleri usulî yaklaşım merkeze alınarak yapılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda İslamcılığa getirilen yerlilik-yersizlik, evrensellik eleştirilerinin çoğunlukla ulus-devletten bağımsız düşünüldüğü, diğer bir deyişle kurgusal olan ulus-devlet teritoryasının ön kabulü ertesinde yapılan eleştirilerin Müslümanların ontolojik durumları ve epistemolojik kabulleri ile ne oranda örtüştüğü incelenecektir. İslamcılığın hatalarını temize çıkarma gibi bir amacın olmadığı makalede, İslamcılığın evrensellik kontekstinde vurguladığı 'ümme't' olgusuna karşı savunulan yerlilik-retoriğinin klasik usul-i fıkıh'a göre –modern vatan kavramı ile vatan-ı asli kavramlarının karşılaştırmalı incelenmesi ile- meşruiyeti sorgulanacaktır. Ayrıca tarih boyunca Müslümanların 'düşünsel geleneklere olan yaklaşımlarının toprak merkezli mi' olduğu sorusu etrafında yerlilik retoriği değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: İslamcılık, Yerlilik, Fıkıh, Ulus-Devlet, Ulus, Vatan.

Abstract: Islamism, in all environment that it becomes a matter of debate, is considered as independent from relations with Islam/Muslims. This preferred approach, generally, is to ignore the epistemological relationship of Islamism with its roots. It tends assessments of Islam only a modern phenomenon because of its troubled relationship with modernity. Although it has partially truth, in the final analysis it makes it 'nouveau-riche' accepts it 'homeless' and sentences it 'rootlessness'. In this context, it will be examined in this study, specifically in Turkey, the dominant criticism that Islamism has been faced following 60's is 'non-native', 'based on translate' etc. In this examination, constitutively, it will be tried by putting procedural approach which Muslims have built up collectively after Exalted Prophet's (a.s.) passing away in the center. In this context, the critics of indigenoussness, groundlessness, universality that Islamism has faced has been thought mostly independent from nation state. In another words, it will be examined that how much critics which is made after presupposition of nation-state's territory that is fictional coincide with Muslim's ontological and epistemological acceptances. In this article, it is not aimed to absolve the mistake of Islamism. On the other hand, legitimacy of the rhetoric of indigenoussness that is defended against phenomenon of *Ummah* which Islam emphasize in context of universality is interrogated in terms of the method of classical Fiqh –by examining the concept of main homeland with the concept of modern homeland. Also, the rhetoric of indigenoussness will be considered around the questions 'How was Muslims approach to the traditions of intellectual throughout history?', 'Does Muslims approach based on territory?'

Keywords: Islamism, indigenoussness, fiqh, nation-state, nation, homeland

* Doktora Öğrencisi, Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

E-mail: erdalkurghan@gmail.com Adres: Necip Fazıl Kısakürek Mah. Atatürk Cad. No: 112, Daire 1, Kıraç-Esenyurt, İstanbul.

Giriş

Post-ideolojilerin çoktan konuşulduğu/tartışıldığı bir zamanda, tarihi biraz geri sarıp inşa edilen epistemoloji ile kolonyalizm arasındaki ilişkiye bakmak, kimileri tarafından boş bir çaba olarak değerlendirilebilir. Hatta işi biraz daha ileri götürüp modası geçmiş bir tecesüsle malül olarak yaftalanmak da mümkündür. Çünkü sosyal bilimlerin sağmal metodolojik atmosferinin 'kolonyalizm sonrası' (postkolonyalizm) çalışmaları bile çoktan tükettiği ve aşığı bir düşünsel noktada bulunuyoruz. Diğer bir deyişle Meta-anlatılar bağlamında sadece 'yapı'lar değil, Modernleşme paradigmasının birçok argümanı da zimnen kabul görerek tekrar gündeme geliyor. Bu çerçevede *Grand Narrative* meselesi sadece Tarih yazımının değil, Siyaset ve İktisat Felsefesinin de (Neo-Kurumsalcı Okul) aktüel ilgi alanını belirliyor. Akademik-entelektüel ilginin böyle bir yöne kayması, Foucaultcu okumaların (E. Said'i hatırlatmama gerek yok sanırım) rehberliğinde koloniler üzerine yapılan bilgi-iktidar ya da diskur (söylem-iktidar) analizleri için miadin dolmuş olduğuna hamledilebilir. Ancak mesele İslamcılık-Yerlilik ilişkisine geldiğinde benzer bir yargıda bulunmak için henüz erken olabilir. Zira Türkiye merkezli yapılan İslamcılık okumalarının moment noktası tam da burada gizli: *Kolonyalizmle ilgili olmamış toprakların imal-i fikr etmesi hem daha özgür hem de daha kavidir* (Erol, 2010, s. 46-48). *Bundan dolayı İslamcılığa bir 'yer' aranacaksa orası 'bu topraklar' olmalıdır*. Bu bağlamda özellikle '60 sonrası revaç bulan çeviriler üzerinden İslam'la ve Türkiye dışındaki Müslümanlarla düşünsel ilişki kurmaya çalışan/başlayan çevrelere yönelik eleştirilerin nirengi noktasını 'kökü dışarıdalık', türedilik ya da 'tercüme fikirlere tabi olma' (Türköne, 1991, s. 14) vb. tepkiler oluşturmaktadır.

Peki, İslamcılık derken neyi anlıyoruz? Ya da İslamcılığın alamet-i farikası nedir ki, aynı dine yani aynı anlam dünyasına sahip olan insanlar arasında keskin sınırlar konabilmesine gerekçe olarak sunulabilmektedir? İslamcılığa dair yapılan şecere çalışmalarının¹ ağırlıklı kısmının da gösterdiği gibi İslamcılık modern bir fenomendir. Modern dönemde zuhur etmesi nedeniyle, politik arenada olduğu gibi, literatürde de fazlaca sermaye olarak kullanılmaktadır.² Bu çalışma boyunca İslamcı olarak tavsif edilen durum şudur: Moderniteye ve onun getirdiği (episte-

1 Tunaya 1991; Türköne 1991; Kara 2012; Gencer 2012; Aktay 2005; Kara ve Öz 2013. Bu liste daha da uzatılabilir. Ancak bu liste dışında Hamza Türkmen'in içeriden bir ses olarak kaleme aldığı *Türkiye'de İslamcılığın Kökleri* (2008, Ekin yay.) ile *Türkiye'de İslamcılık ve Özeleştirisi* (2008, Ekin yay.) adlı eserlerini eklememizin nedeni Türkmen'in İslamcılığı modern bir fenomen olarak görmemesi, bilakis İmam Eş'ari'nin *Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin* adlı eserine kadar geriye götürmesidir. Türkmen bu geriye götürme meselesine argüman olarak kitabı adında geçen 'İslamiyyin' tavsifini ileri sürmektedir. Oysa modern dönemde *Islamists* kavramının Arapçaya tercümesi olan İslamiyyun ile İmam Eş'ari'nin eserinde kullandığı İslamiyyin kavramları, zaman-mekân-bağlam olarak çok farklı bir duruma işaret etmektedir. Bu nedenle Türkmen'in köken bulma yaklaşımının anakronik olduğunu teslim etmek gerekiyor. Ancak her şeye rağmen Türkmen'in çalışması, kökene ilişkin varsayımlarını bir tarafa bırakırsak, yukarıda anılan birçok eserden daha yetkin bir noktada değerlendirilmelidir. Zira 'dışardan' bir gözlemcilikten ziyade, 'içeriden' bir aktör olarak birçok noktaya değinirken İslamcılığın niyetlerini, özellikle '60 sonrasındakilerin, daha net ortaya çıkarmaktadır. Ve bunu yaparken de yer yer fraksiyonel göndermelerde bulunsa da bu çalışmalarının ana eksenini değiştirecek noktalara varmamaktadır.

2 Buna akademik camiadan güncel bir kaç örnek vermek gerekirse, Mümtaz'er Türköne'nin *Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık* (2012, Kapı yay.) ile Yüksel Taşkın'ın *AKP Devri –Türkiye Siyaseti, İslamcılık, Arap Baharı* (2013, Birikim yay.) başlıklı kitapları sayılabilir. Her iki çalışmada da gazete, internet siteleri veya bloglarda (Taşkın'ın *Birikim* Dergisindeki bazı makalelerini de eklemek gerek) yazılan metinlerin kitaplaşmasından oluşuyor. Braudel'in 'event' dediği aktüel zamansallıktaki bu yazıların kitaplaşmayı hak ediyor olması, biraz da İslamcılık çalışmalarının hala entelektüel bir sermaye olmasıyla ilişkilidir.

mik, politik, teknolojik vb.) duruma karşı rakip/negatif bir tavır sergileyen, bu tavrını da İslam'a referansla yapan ve Modernleşme sürecini geçici bir durum olarak gören, kendi varoluşsal-lığını İslam'a bağlayan her hareket/tavır/durum. Bu bağlamda bir insani tecrübeler bütünü (Aktay, 2013, s. 809-836) olan İslamcılığı her ne kadar yekpare veya homojen olarak okumak ilk elden mümkün değilse de, genel kabuller ve karşı çıkışlar noktasında bir ortak zemin bulmak mümkündür. Bu minvalde, İslamcılık-Yerellik ilişkisi üzerine literatürde eleştirel metinler her ne kadar fazla olsa da, bunlar son tahlilde gelip ulus-devlet sınırlarına dayanmaktadır.³

'Kökü dışarıda olmak'la yaftalanan ve eleştirilen fikirlere karşı 'bu topraklar'ı öne süren zihin yapısında, 'burası'nın sınırlarını açık bir şekilde tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Ağırlıklı olarak 'merkez' vurgusunun eş-zamanlı bir şekilde yapıldığı 'bu topraklar' retoriğinin yapılabilecek en makul savunusu, hiç kuşkusuz doğrudan kolonyal sömürüye maruz kalmadığıdır. Ancak bu gerçeğin mevzu bahis edilen İslamcılık-Yerellik tartışmasında yeterli bir düşün-sel altyapıya ne kadar imkân verip vermediği yanında, belki de çok daha önemli ve kritik olarak, bu tavrın yeryüzünü bir mescit olarak kabul eden İslam'la ne kadar sağlıklı bir ilişki olup olmadığı tartışmasının göz ardı edilmesi de başka bir konu olarak önümüzde durmaktadır.

Bilindiği gibi, klasik anlamda (ya da kolonyalizmin klasik döneminde) kolonyalizmi, yabancı bir gücün hâkimiyet kurarak kendi ekonomik ve politik çıkarlarına uyacak şekilde bir yerin hukuk, eğitim, ticaret vb. tüm üretim-tüketim mekanizmalarını yeniden düzenlemesi olarak özetlemek mümkün.⁴ Koloni haline getirilenin yani sömürülenin hukuk anlayışına müdahale ederek (Benton, 2002, s. 1-30), dahası orada yeni bir hukuk inşa ederek sömürüyü salt metalar dünyasında değil, aynı zamanda entelektüel alanda da tahkim eden bu süreç tek taraflı olmaktadır. Ancak burada hatırlatmak gerekiyor ki tek taraflı olarak işleyen bu süreçte özne gayet net ve somuttur: Dışarıdan gelen hâkim kolonyal güç. Fakat neoliberal dönemde sömürünün klasik anlamda öznesiz bir hale geldiğini de belirtmek gerekiyor. Uluslararası finans şirketlerinin yine uluslararası ortaklar eliyle bilişsel ve ekonomik sömürüyü gerçekleştirdikleri yeni süreç, henüz kristalize olmamıştır.

Hukuk ve eğitim sisteminin yeniden düzenlenerek sömürge öncesi hayattan koparılmasıyla, tek taraflı olan sürecin yeniden üretimi mümkün olmakta, bu iki alanda kullanılan aygıtlar vesilesiyle sömürüye maruz kalanların hâkim güce rızası sağlanmaktadır. Düşünsel alanı da besleyerek yeniden üreten bu proses, sistem-içi muhalefete alan tanıyarak nihayetinde kendi meşruiyetini sürekli olarak yeniden üretmektedir. '70'lerden sonra Güney Asya tarih-ilerinin Gramsci'den mülhem *Madun* kavramı etrafında oluşturdukları kolektif çalışmalarda bu tartışmaya dönük büyük bir entelektüel miras söz konusudur.

Ağırlıklı olarak Neo-Marksist geleneğin Ortodoks tarihsel-toplumsal okuma biçimini ve tarihyazımını alt-üst ederek, tarihi 'alt'tan yazmaya/okumaya çalışmalarının neticesinde gelişim gösteren *Madun alışmaları* birikimi, İslamcılığın maruz kaldığı yerlilik sorgusunda

3 Yücel Bulut'un çalışmaları bir nebze olsun mezkûr eleştireliliğe cevap niyeti taşısa da, o da tercüme faaliyetlerinin çağdaş düşünce serüveninin içinde yer alan otantik bir tavır olduğuna varmaktadır (2005: 903-926). Müslümanların imal ettikleri fikirlerin yer bağımlı olarak değerlendirilip değerlendirilmediği noktasında çok şey söylememekte, yerlilik retoriği ile İslam arasındaki ilişkinin teorik/usuli noktaları ise çok zayıf bulunmaktadır. Bu çalışmada mezkûr zayıf noktalara değinme ve bu zayıflıkları aşmaya yönelik bir öneri sunulmaktadır.

4 Daha geniş bir tartışma için bkz. Loomba 2000.

bizzat yerlilik retoriğinin ne kadar sahici olduğu sorusunu ortaya çıkararak mezkûr sorgudaki bir karanlık noktayı gösterebilir. Bununla beraber kaderin bir cilvesi olarak sol geleneğin içerisinde yapılan bu referans, İslamcılığa getirilen yerlici eleştirinin ağır bir yükünün Anadolu sosyalizmini savunan bir geleneğin rahle-i tedrisinden geçmişler tarafından yapılması nedeniyle ayrıca manidardır.

"Partha Chatterjee'nin *The Nations and Its Fragments*'ı, *Madun Çalışmaları*'nın en son aşamasının en berrak ve anlaşılır örneğini oluşturur. Burada muhtemelen daha erken 'üretilmiş söylem' tezinin sömürgeleştirilmiş tebaayı her türlü özerklikten ya da temsil edicilikten yoksun bıraktığı eleştirisine mukayyet olmak amacıyla yeni bir ikili karşıtlık sunulur; 'maddi'/'manevi' (ya da 'dünya'/'ev' [burayı evrensellik/yerellik olarak da okumak mümkündür, E.K.]). Bize, bu tarz bir ikiye çatallaşma üzerinden milliyetçilerin kendi özerk edebiyat, sanat, eğitim, aile hayatı ve hepsinin ötesinde din dünyalarını tuttukları ya da yarattıkları söylenir. Gerçekte ise bu esnada 'maddi' düzlemde Batıya boyun eğmektedir: 'Sömürgeci' fark'ı yok etme çabaları aslında batılı modern ulus devletin sömürgeci bir projeye inşası içerisinde ilerlemeci bir kitleleştirme anlamına geliyordu. Sömürgecilik tarafından kaçınılmaz olarak tanımlanmamış halde bırakılan fakat Hindistan milliyetçileri tarafından gerçekleştirilen bir proje. Burada asıl paradoks sömürgeci hâkimiyetle savaşmada sağduyuya hitap eden ya da etkili olan bütün yolların (örneğin kitlesel politik mücadele ya da hatta ekonomik kendine yetme) boyun eğmenin göstergeleri haline dönüşmüş olmasıdır." (Sarkar, 2010, s. 44-45). Modernleşme paradigmasının Avrupamerkezci tavrı sürekli gündemdedir. Üçüncü dünya milliyetçiliği olarak tesmiye edilen tüm karşı koyuşlarda (Hint milliyetçilerinin dâhil olduğu bu kategoriye Batıya yaklaşım biçimi yönüyle ilk dönem İslamcılarını da eklemek gayet mümkündür.) Batı'nın [b]ilim-teknikliğine –bu arada teknikliği sadece araçlar bağlamında değerlendirmedığımızı eklemeliyiz; toplumun organize/örgütlenme ve yönetim biçimi de 'teknoloji'nin bir diğer boyutu olarak vurguyu hak ediyor- yapılan vurguda davranış biçimlerinin yani ahlakın ilk ikisinden ayrıştırılması ilk dönem İslamcılar için de kritik bir noktaydı. Fakat maruz kaldıkları tarihsel durumun şartları ve imkânları ile vardıkları bu yargının bugün yer yer tekrar dile getirilmesi, bu çalışmada da hatırlatılacağı üzere, onca tecrübeyi ve birikimi heba etmek olacaktır. Zira son tahlilde anılan ayırım üzerinden yapılan karşı koyuşlar mahiyet olarak sahîh sonuçlar doğuramamıştır.

Sömürgeci hukukun inşa ettiği gerçeklikte her ne kadar muhalif olunabilse de bu ancak sınırları belirlenmiş bir alanda yumuşak muhalefetle iktifa etmeye varmaktadır. Diğer taraftan ise Sarkar'ın da belirttiği gibi, sömürgecinin tam olarak başaramadığı ya da boş bıraktığı yerleri tamamlayarak düşman görünen noktada içselleştirme tamamlanmaktadır. Hegemonik ilişkilerin bir sarmal gibi hep yeniden üretilmesine zemin sağlayan ve bu ilişkinin sürekliliğini dengede tutan bu 'epistemik şiddet', sömürgeye karşı bir sessizleştirme programı olarak değerlendirilebilir. Tam da burada "epistemik ihlal, kendiliğinden etnik ya da kültürel olarak temsil edilmesi (*representation*) ve yeniden sunumu (*re-representation*) ile yeni-sömürgeci tarafından üretilen yeni kodlamaların ve programların içselleştirilerek mülk edinilmesi, bir mülk olarak muhafaza edilmesi ve bir 'süreklilik simülakrının kurulması' olarak tanımlanabilir." (Yetişkin, 2010, s. 18).

İslamcılığın bu topraklardaki macerasında esenlikli bir yol alabilmesi için yine bu topraklara referansta bulunması, düşünsel kökenlerini buraya bağlaması gerektiğini (Türküne, 1991, s. 14) vurgulamanın altında yatan sebep olarak çoğunlukla bu toprakların geçmişinde kolon-

yalistlerin doğrudan hâkimiyet kuramamaları gösterilir. Düşüncenin sürekliliğini ağırlıklı olarak coğrafya/toprak bağımlı kurguladıktan sonra inşa edilen bu süreklilik simulakrında dışarı, tarihten de coğrafyadan da uzak olduğu için süreksiz ve türedidir. Tam da bu sebeple '60 sonrası çeviri eserlerin, özellikle Mısır (İhvan-ı Müslimin) ve Hint altkıtası (Cemaat-İ İslam) Müslümanlarının serdettiği fikirlerin Kolonyalist saldırganlığa maruz kaldıkları için reaksiyonerlikle ve sömürge olmaklıkla malul oldukları dile getirilir (Kara, 1991, s. 15). Bu topraklar yani 'asıl yer' ise kolonyalist saldırganlığı def ettiği için aslından kopmadığının (yani sürekliliği muhafaza ettiğinin), reaksiyonerliğin karşısına bağımlı olma halinden uzak, daha dingin, özgün ve sahil bir düşünsel imal için uygun bir merkez olduğunun altı kalın bir şekilde çizilir. Oysa kolonyalizmin doğrudan sömürgeleştirdiği mekân ile bu toprakların başına gelen şeylerin düşünsel aurada yol açtıkları sonuçlar maalesef çok farklı değildir. Bununla beraber İran'ın da kolonyalistlerce tamamen işgal edilmemiş olduğu halde neden bir 'yer' olmadığı da ayrıca konuşulması gereken bir boyuttur. Bu 'onlar Şia oldukları için' denip geçirilemeyecek bir boyut... Çünkü benzer şekilde Ehl-i Sünnet tarafından bid'at olarak görülen Şia kadar (hatta usuli olmadıkları için batını de denebilecek) bid'at olan Alevilik, bu topraklardaki (yerli) Ehl-i Beyt sevgisinin tezahürü olarak okunma eğilimindedir. Diğer taraftan kolonyalizmle malul olmanın ne demek olduğunun ya da ona maruz kalmanın neye tekabül ettiğinin efradını cami ağıyarını mani bir açıklamasını henüz okuyabilmiş değiliz. Yerlilik retoriğinin epistemik kabullerini moderniteden ne kadar koparabildiğini bilmemize imkân sağlayacak bu gerekçelendirme henüz yapılmış değil.

Cumhuriyet öncesinde toplumsal örgütlenmenin biçim ve işleyiş tarzı olarak meşruiyetini hukuktan aldığını hatırlatmamız gerekiyor, yani İslam Hukuku'ndan. Bir an için Misak-ı Milli'nin kolonyalistlerce tamamen ele geçirildiğini varsayalım; burada kolonyalistlerin ilk yapacakları şey, hiç kuşkusuz hukuk ve eğitim sistemini kendi hegemonik üstünlüklerini sağlama alacak ve bunu sürekli kılacak bir şekilde tahkim etmekten başkası olmayacaktı. Bunun diğer adının da 'Modernleşme' ('bu topraklarda' bu hareketin adı *Baticılık* olmuştur) olacağını hatırlatmak izahtan varededir. Kuzey Afrika'dan Uzak Doğu'ya kadar tüm kolonilerde işleyen bu süreç gerçekten de Misak-ı Milli için geçerli olmamış mıdır acaba? Gerçekten de kolonyalistlere karşı verilen kurtuluş savaşı neticesinde bu topraklarda yaşayanların düşünsel ve epistemolojik bir sürekliliği korudukları söylenebilir mi?⁵

5 İslamcılık bağlamında tercüme eserler üzerinden yürüyen tartışmada en önemli yeri işgal edenlerden biri hiç kuşkusuz Prof. Dr. İsmail Kara'dır. Kara'nın İslamcılık eleştirisinde pozitivism/modernizm yanında bir diğer nokta da yerlilik bahsidir. Türkiye İslamcılarının 60 sonrasındaki düşünsel beslenme kaynakları olan İhvan ve Cemaat-İ İslami'ye ait eserleri Türkiye İslamcıları için 'yerli' bulmayan Kara, bir taraftan Kolonyal tecrübenin ve projenin ürünü olarak modernist İslamcı yorumlar nedeniyle eleştiri getirirken diğer taraftan da mezkûr yerlerdeki sosyopolitik ve kültürel durumlarla Türkiye'nin farklılıklarına vurgu yapmaktadır. Ancak bunu yaparken dile getirdiği bazı argümanların, yaptığı eleştiriye benzer noktalarla karşı çıkışları da beraberinde getirmesine engel olamamaktadır. Söz gelimi, Mısır'ın kolonyal saldırganlığın önem atfettiği merkezlerden biri olma özelliğini korurken diğer taraftan da modernist İslam düşüncesinin ana üslerinden biri olduğunu dile getirdikten sonra Mısır modernleşmesinin geleneksel yapıları ve din eğitimi veren kurumları bütünüyle ortadan kaldırmadığını teslim ediyor (Kara, 1991, s. 15). Tam da bu vasatta şunu gözden kaçırıyor: Türkiye'de geleneksel yapılar ve din eğitimi veren kurumlar (Kara bu ifadeyi kullandığı için bunu tercih ediyoruz, ancak doğrudan Medrese de denebilir) tamamen kaldırılmış ve varoluşsal düşman ilan edilmişlerdir. Hal böyleyken Kara'nın 'yerli' bir ses aramasının ne kadar sadra şifa olacağı şüphelidir. Ayrıca aşağıda verileceği gibi, bu yerli olanın mündemîç olduğu terakkiyle yani modernist veçheyle beraber, mezkur yerliliğin ve düşünceye yaklaşım bağlamının da o kadar 'yerli' (daha doğrusu 'geleneksel') olmadığını hatırlatmamız gerekiyor.

Yeni düzenin istikrarlı bir hal alması ve eski düzenin (Ancien Régime) sosyopolitik alandan uzaklaştırılarak yeni bir hikmet-i hükümetin (raison d'état) toplumsal muhayyilede meşruiyet bulması için gerekli olan ilk birkaç yıl sonunda gelinen nokta çok açıktır: Hukuk ve eğitim sisteminin kökten değiştirilmesi. Diğer bir deyişle eski epistemolojiyi kuran ontolojinin terk ederek yeni bir dünyaya açılmak ve bu dünyayı kuran ontolojik referanslarla kendine ait, buralı bir epistemoloji inşa etmek.

Gerek Mısır'da gerekse de Hint altkıtasında kolonyalizmin neden olduğu epistemolojik krizin Misak-ı Millî'ye nazaran çok daha hafif olduğunu teslim etmek gerek. Zira mezkûr kolonilerde her şeye rağmen Müslümanların kendi usulleriyle inşa ettikleri bilgi ve bunun mekânı olan medreseler bütünüyle yok edilememiştir. Oysa Misak-ı Millî içerisindeki epistemolojik kriz çok daha derin olmuş, her ne kadar doğrudan kolonyal işgale maruz kalmasa da, düşünsel mirasından tamamen koparılmış ve yerlici retoriğin dediğinin aksine düşünsel sürekliliğini (bazı bireysel çabalar veya çok dar illegal medreseler dışında) büyük oranda yitirmiştir.

Hal böyleyken Misak-ı Millî sınırlarının düşüncenin vadisi için güvenli bir liman olarak sunulması, üzerinde daha fazla düşünülmesi gereken bir mesele olarak öne çıkmaktadır. Bunun için de 'yer'e, 'toprak'a ve 'vatan'a bakmak gerekmektedir.

Sanal Kurgunun Gerçek Görünümü: Ulus-Devlet ve Ulus

Osmanlının son temsilcilerinden biri olduğu geleneksel devletler ya da imparatorluklardan sonra hâkim konuma geçen ulus-devletten bahsetmek, biraz da tanımlanmış, rasyonel bir inşa sürecinden bahsetmek anlamına geliyor. Tüm bileşenleriyle, yani *ulus* ve *ulusçulukla*, ulus-devlet baştan aşağı bir kurguyu temsil ediyor. Modern siyasi iktidarın meşruiyet kaynağı olarak ulus ve ulusçuluk, ulus-devleti ortaya çıkaran ve ona süreklilik kazandıran iki temel olguya işaret eder. Hangisinin daha önce ortaya çıktığı tartışmaları, mahiyetinin ne olduğu tartışmasından daha önemli değil. Bu bağlamda önce ulusu anlatıp ardından ulusçuluğu tanımlamakta bir sorun olmayacaktır.

Ulus-devletin siyasi meşruiyet kaynağı olan, devlet iktidarının gücünü kendisinden aldığı varsayılan ve onun bekası için devletin var olduğu söylenen 'ulus' nosyonu, sentetik ve manipülatif bir karaktere sahiptir (Erözden, 2008, s. 107). Ulus-devletin iki temel yapı taşından birini temsil eden 'ulus'; dil, din, soy ve tarih/kültür birliği gibi içsel unsurlar ile düşman imajı gibi bir dışsal unsurla tanımlanabilir. Fakat bu unsurlar ilk elden akla geldiği gibi aynı dili konuşan tüm insanların veya aynı dine müntesip tüm insanların ya da aynı soy ve kültür/tarih birliğine sahip insanların bir araya gelerek tek bir devlet kurmaları anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda farklı 'ulus' tanımlarını hatırlamak faydalı olacaktır. Hobsbawm ulusun 'icat edilen bir gelenek' olduğunu söylerken (1990, s. 10), Gellner modern çağa ait bir olgu olduğunu dile getirir (Özkırımlı, 2015, s. 159). Diğer taraftan Stalin 'Marksizm ve Ulusal Sorun' başlıklı makalesinde ulusu 'tarihsel olarak inşa edilmiş, ortak dil, toprak, iktisadi hayat, tarihsel geçmiş ve kültürel birlikteliğin sağladığı psikolojik birliktelik/türdeşlik' (akt. Smith, 2010, s. 11) olarak tanımlamaktadır. Ernest Renan ise ulusun oluşumunun ırk, din, dil birliği, ortak çıkarlara ya da toprak birliğine indirgenemeyeceğini söyler ve ekler: Bu iradi bir katılımdır ve bahsi geçen birlikteliklerin hepsini aşan, her gün yeniden yaratılan

bir süreçtir.⁶ Her bir tanımdan tarihsel tartışmaların izi srlebilsede hepsinden çıkan ortak sonuç ulus nosyonunun toplumsal türdeşliği sağlamaya yönelik inşa edilen bir mefhum olduğudur. Sayılanların hepsinin sadece sınırları belirli bir teritoryal iktidar alanı (vatan) içerisinde olan insanlar için geçerli olduğu kabul edilmektedir. Ve Ulus-devlet kendini tahkim ettikten sonra, aslında organik olarak var olmayan bir insan topluluğunu, başta hukuk ve eğitim-ğretim mekanizmaları olmak üzere tüm aygıtlarıyla kurgulanmış olan ulusu inşaya yönelik politikalarla kurgular. 'On yılda on beş milyon geç yarattık her yaştan!' mısraı bunun en güzel itirafı oluyor.

Olmayan bir ulusun var edilebilmesi, retilbilmesi için öncelikle toplumsal bir türdeşliğe ihtiyaç vardır. Bu türdeşlik en azından seçkin kitle tarafından konuşulan bir dilin olmasını zorunlu kılmakta. Bu dili bilmeyen fakat tanımlanmış bu ulusa eklenmesi beklenen insanlara bu dil, ulus-devlet iktidarı tarafından öğretilmektedir/dayatılmaktadır. Tarihin retrospektif bir tarzda okunmasıyla yeniden inşa edildiği ulus yaratma sürecinde, 'din' de sınırları belirlenmiş teritoryal iktidar alanında türdeşliği sağlamak için (Erol, 2010, s. 38) kullanılır/kullanılıyor. Bu tavra dinin araçsallaştırılması, dinin insanlardan beklediği bir hayatın yaşanması değil, devletin yaşanmasını istediği hayatın, dinin meşrulaştırıcı gücüyle inşası da denebilir. Hatta ulus-devletin toplumu daha rahat denetim altında tutabilmek amacıyla birey için inşa ettiği dinsel motiflere sahip seküler bir kimlikten söz etmek de mümkün. Tarih/Kültür birliği meselesi de dil üzerinden yukarıda değindiğimiz gibi türdeşliğin tamamlayıcısı konumundadır. En gcl ifadesini Ernest Renan'da bulan mevzu bahis birlik, ulus tanımı için olmazsa olmaz bir gerekliliktir. Ancak bunun retrospektif bir okumayla ve soyut kurguyla inşa edildiğini unutmamak gerek.

Ulus bir defa inşa edildi mi, artık geriye kalan ulusçuluk ideolojisi yardımıyla ulus-devlete tabi olan yurttaşları devletin soyut iktidarına bağlamak; bununla beraber soyut iktidar erkini somut alanı olan 'vatan'ı da kutsamak... Ulusçuluk bu bağlamda ulus ile ulus-devlet arasındaki ilişkiyi muhkemleştiren bir araç/aygıt görevi görmekte, aynı zamanda da toplumsal bir bilinç inşa etmektedir. Böylelikle sanal bir kurgu olan ulus, kendini tüm somut aygıtları ve iktidar alanıyla görünür kılan ulus-devletle varlığını bütünleştirmektedir.

Kendi iktidar alanındaki insanları türdeş olmaya zorlamakta, gerektiğinde kiliseden öğrendiği kurumlar olan iktidar aygıtlarıyla, bunu yapmaktadır ulus-devlet. Örneğin vatanın bölünmez bütünlüğünü *Corpus mysticum*'la (Hıristiyan teolojisindeki Hz. İsa'nın iki bedeniyle, yani fani olan fiziksel bedeni ile baki olan ruhsal bedeni) meşrulaştırarak, Mesih için ölmenin kutsallığıyla vatan için ölmeyi aynı kategoriye koymuştur (Erözden, 2008, s. 47). Yerliliğin ısrarla vurguladığı yer olan vatan, ulus-devletten bağımsız düşünülememektedir.

Tarihin ve Coğrafyanın (kentler vesilesiyle) lineer olarak ileri doğru aktığını, varacağı menzilin ise modern Batı olacağını salık veren modernleşme, birçok politik tavrı için kalkış noktası olmuştur. Bu minvalde yerliliğe vurgu yapmanın diğer taraftan modernleşmeye karşı bir tavrı olduğu da iddia edilebilir. Böyle bir iddiada modern olan 'dışarışı', 'yabancı' iken 'biz' olarak kalmanın imknının da buralı/yerli olmaktan geçtiği söylenir. Ancak her ne kadar yüksek sesle söylenirse sylenisin, yerlilik ontolojik olmaktan çok politik bir değer olarak varlığını idame ettirmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken de dışarışının çizdiği sınıır

6 Ulus-Ulusçuluk zerine yapılmış çalışmaların derli toplu bir değerlendirmesi için bkz. zkırımlı 2015.

lar içerisinde olduğunu ya fark edememekte ya da görmezden gelmektedir. Çünkü daha yolun başındayken bile kökleri olarak sunduğu kaynaklarla ciddi bir tenakuz içerisinde. Diğer taraftan 'yerlilik'e yapılan vurgu, ilk dönem İslamcılarının yaptıkları Batı-dışı terakkiyi de muhafazakâr bir tarz olarak zımnen kapsamakta, ancak ilk dönem İslamcılarının bazı görüşleri için haklı olarak yapılan 'modernist' tanımlaması her nedense 'yerliler' için unutulmaktadır.

Ulus-devlet mekanizmalarının insanı eğitim ve hukuk sistemiyle şekillendirdiği bir vasatta, mesele ulus-devletin dönüştürücü mekanizmalarının farkında olup olmamaya gelip dayanmaktadır. 'Yer'in doğrudan atıfta bulunduğu teritoryal alan yani *vatan*, tüm türediliğine rağmen yerlici zihinde sürekliliğin temel mefhumu (Erol, 2010, s. 34-35) olarak durmaktadır. Oysa bu kavramın ulus-devlet aracılığıyla kutsiyet kazandığı, dahası toprakla olan hukukun yeni baştan yaratıldığı tartışma dışı tutulmaktadır. Hem de mezkûr kutsiyetin seküler modernleşmeciler (diğer bir deyişle yabancılar, yani yerli olmayanlar) eliyle inşa edildiği gerçeğine rağmen... Bundan dolayıdır ki yerlilik retoriğinin olmazsa olmaz enstrümanlarından biri milliyetçilik olarak (Alkan, 1998, s. 77) karşımıza dikilmektedir. Yukarıda, milliyetçiliğin⁷ pre-modern dönemde ulus-devlet inşasına dönük çabalarından bahsederken bunun homojeniteyi sağlamak ve ulus bilincinde *sürekliliği* kurgulamak amacıyla yapıldığını dile getirmiştik. Tam da burada ulus (Kur'anî bir ifade olan *millet*'in doğrudan *din*'e referansta bulunduğunu akılda tutarak) için düşünsel sürekliliğe atıfla yerlilik irtifa kaydetmektedir. Ancak o da ulus gibi türedi, daha doğrusu kurgusal bir mefhum olmaktan kurtulamayacaktır. Zira ona 'yer' ve 'vatan' veren güç ulus-devlettir, yani buralı/yerli olmayan bir devlet iktidarı.

Toprakla Olan İlişki

Anadolu'nun 'vatan' kabul edilmesini (1071), ulus-devlet paradigmasından çok önceleri zaten yerliliğe dönük bir faaliyetin başladığı tarih olarak kabul edip (Erol, 2010, s. 36) yukarıda söylenelene itiraz edilebilir. Ancak tarihten öğrendiklerimiz, böyle bir itirazı dile getirenlerin Devlet-i Âlî'nin yıkılmadığı bir tarihsel süreklilikte 'Anadolu'ya yine aynı önemi verip vermeyeceği konusunda ciddi şüpheler hâsıl ediyor. Çünkü Anadolu'nun yurt olmasında Selçuklu dışında diğer bir etken olarak öne sürülen Osmanlı'nın, Anadolu ile olan ilişkisi Selçuklulardan çok farklıdır. Anadolu'yu sabit bir merkez gibi görmekten ziyade, bilad-ı rum'a varış için geçmişte kullanılmış topraklar olarak görmek daha makuldür. Devletin başkentinin Anadolu'da olmayışı, devletin imar ve iskân politikalarının ağırlıklı olarak bilad-ı rum'a yapılması bunu çok açık bir şekilde göstermektedir (Quataert, 2006, s. 891-894; Pamuk, 2014, s. 142-143). 18. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı eliyle Trakya ve Balkanlarda görülen yoğun kentleşmenin, imarın çok çok az bir kısmı Anadolu için söz konusu olmuştur. Burada Osmanlı'nın yüzünü bilad-ı rum'a dönmüş olması, sadece fethedilen beldelerin Türkleştirilmesi için yapılmış bir faaliyet değildir. Aynı zamanda orayı 'yurt' edinmek ve 'yerleşmek' maksadı da güçlü bir nedendir. Ancak Osmanlı'nın yazgısında gerçekleşmeyen bu niyet, kolonyalist kuşatmanın topraklarını sardığı dönemde akim kalmıştır.

İslamcılık bağlamında yapılan yerlilik eleştirilerinde, din konusu her ne kadar ön planda

7 Her ne kadar millet kelimesinden türetilse de, nationalism'i karşılamak için kullanılan milliyetçilik aslında doğrudan ulusçuluktur. Ancak aktüel politik arenada bir kesimle sınırlandırıldığı için 'ulusçuluk' kavramı yerine milliyetçilik kullanılmıştır.

olsa da, yerliliğe meşruiyet vermede ya da ona hayatiyet kazandırmada en az *din* kadar *kültür* (çok muğlak ve bir o kadar da karışık olmasına, hatta İslam'ın vaz ettiklerine baktığımızda başlı başına bir *din* olarak karşımıza çıkmasına rağmen) ve *tarih* (Erol, 2010, s. 38) yardımı çağrılır. Diğer bir deyişle meşruiyet için din (yani İslam) yeterli gözükmemektedir. Hal böyleyken bir Müslüman için 'yer'i kimin belirlediğine, yerliliği neyin inşa ettiğine verilecek cevap, İslam dışında farklı referansları da beraberinde getirmektedir. Çünkü kültür ve tarihin inşa ettiği *biz* bilinci Müslümanları ümmet olma asliyelerinden bir anlamda uzaklaştırmayı beraberinde getirmektedir. Ya da şöyle söyleyelim: Müslümanları kardeş kılıp 'biz/ümmet' bilincini inşa eden *Fıkıh* yani hukuktur; bu birliklilik ne tarihin ne de toprağın meşruiyetiyle inşa edilmiş değildir. Ancak kültür ve tarihin inşa ettiği *biz* bilinci ontolojiktir yani Resulullah'ın (aleyhissalatu vesselam) Müslüman kabilelerin her birine farklı sancaklar vermesindeki gibi ümmet içindeki farklılık değil; kendi ulusal-kültürel çıkarını merkeze alan, farklılığı üzerinden kendini inşa eden bir birlikliliktir.

Yerlilik kurgusu sadece bir toprağa ve kültüre atıfta bulunmakla kalmayıp aynı zamanda sürekliliği sağladığını iddia ettiği bu değerlere aidiyet duygusunu da ortaya çıkarma derdindedir. Fakat aidiyet duygusunun düşünsel kökenleri de yine teritoryal kökenleri gibi arzalı bir durumdadır. Kaynağın ait olduğu 'yer' neresidir? Bu yere meşruiyetini kim vermiştir? Ya da şöyle soralım: Kaynağın ait olduğu bir yerden bahsedilebilir mi? Bahsedilebilirse eğer, Kur'an, Sünnet, Fıkıh, Usul-i Fıkıh, Kelam vb. Müslümanların bilgi kaynakları nereye aittir? Vahyin yeri, yurdu var mıdır? Sünnet, Fıkıh, Usul-i Fıkıh, Kelam'ın memba olarak çoğunlukla Anadolu'dan uzakta olduğu herkes tarafından bilinirken nasıl bir sahih yerli kaynaktan bahsedilebilir? Dahası, böyle bir kaynak var mıdır? Bu ve benzeri soruları, Müslümanların asırlardır bilgiyi hâsıl ederken oluşturdukları *Usul*'ü gündem etmeden sağlıklı olarak cevaplamak mümkün gözüküyor.

Müslümanların toprakla olan ilişkisini belirleyen ve inşa eden *Fıkıh*'tır. Eş deyişle, coğrafyanın Müslümanlar için yurt olması doğrudan ibadî sorumluluklarıyla ilişkilidir. Mezkûr ibadî sorumluluk 'dâr' kavramıyla şekillenmiş, sosyokültürel, toplumsal ilişkiler yine bu kavramın işaret ettiği pozisyona göre değişkenlik göstermesine imkân tanımıştır. Öyle ki, helal ve haram sınırları bu bağlamda değişkenlik gösterebilir. Her ne kadar üzerinde icma olmasa da, bizatihi icma olmayışının da gösterdiği gibi içtihadî bir değişkenliği mündemiçtir. Bununla beraber Hz. Peygamber zamanından itibaren tarihin tüm zamanlarında ve mekânlarında Müslümanlar için toprakla olan ilişki dâr bahsî üzerinden yürür. Ta ki moderniteyle karşılaşmaya kadar, toprağı ya da coğrafyayı yurt kılan hep bu olmuştur.

Dâr kavramı basit bir şekilde doğrudan 'ülke' olarak tercüme edilse de, sahip olduğu anlam örgüsü ve İslamî arkaplanı nedeniyle aktüel ülke kavramından çok farklıdır. Lügat anlamı bina, arsa, mahalle ve bunların toplandığı yer anlamına gelirken, bir kavmin konakladığı, yerleştiği yer için de kullanılır (Özel, 73, s. 1998). Yalın halde belde anlamına geldiği gibi, mecazi olarak kabile manasında da kullanılır.⁸ İslam Fıkıhında ise terimin anlamı 'bir Müslüman ya da gayrimüslim idarecinin hâkimiyeti altındaki ülke' olarak karşımıza çıkar (İbnü Abidin, III, 2012, s. 247). İstilahî olarak kullanıldığında, 'devlet'ten yani iktidardan bağımsız olarak düşünülemez. Bu durumda 'idare ve hâkimiyet faktörü, İslam ülkesi ile gayrimüslim ülke arasında ayırıcı rolü oynar' (Özel, 1998, s. 74). Dünyayı, diğer bir deyişle

8 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab IV*, 298, aktaran A. Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı Darulislam-Darulharb*, s.73

coğrafyayı/toprağı, dâr bağlamında iki temel kategoriye göre tasnif eden ulema, temel ayırıcı vasıf olarak 'Müslümanların hâkimiyeti altında olmaya, İslam'ın siyasi hâkimiyetinin sınırları içerisinde olmaya' (Özel, 1998, s. 83) yani Müslümanların İmam'ının sulta ve hükümünün yürürlükte olmasına bağlı olarak Dâru'l-İslam'ı tanımlamaktadır. Diğer taraftan ise İslam hükümlerinin hiçbir zaman hâkim olmadığı, kafirlerin hegemonyası altında olup onların tayin ettikleri hukuka göre yönetilen yer de üst başlık olarak Dâru'l-Harb'tir. Özel'in de vurguladığı gibi Dâru'l-İslam ve Dâru'l-Harb'in tayin ve tespitinde temel kıstas otorite ve hâkimiyet olup, demografik yapının önemi ikincildir (1998, s. 82). Hicret ve Cihat sorumluluklarının bu bağlamda değerlendirildiğini hatırlamamız gerekiyor. Sözün tam da burasında vatan kavramı üzerinde konuşmak gerekiyor. Zira hem İslamcıların 60'lardan 2000'lere kadar eksik değerlendirdiği noktaya işaret etmek hem de muhafazakârlığın ulus-devlet merkezli dâr anlamını anlamak için bu elzem görünüyör.

Müslümanlar veçhesinde, sınırları keskin olarak belirlenmiş ve ümmetin diğer kısmından koparılmış vatan kavramının kutsiyet kazanması, üzümlere belirtmeliyiz ki modernite ile olan karşılaşma sonrasında gün yüzüne çıkmış bir olgudur/yanılgıdır. Ancak bu yanılgıya dayanak yapılarak istismara neden olan bir mevzu hadise değinmek icap eder: 'Vatan sevgisi imandandır.' Hadis uleması bu sözün uydurma olduğunda karar kılmış, değil Hazreti Peygamber aleyhisselam, sahabeden bile böyle bir sözün sadır olmadığını, sahih rivayetler bir yana hasen ya da zayıf rivayetlerde bile bu anlama gelecek bir sözün olmadığını dillendirmektedirler.⁹ Ancak gerek Arap milliyetçileri gerekse Türk vb. diğer milliyetçiler, kurguladıkları dünyaya meşruiyet sağlamak amacıyla bu sözü her daim kullanmaktan geri durmamaktadır. Oysa söz ortaya atıldığı dönemde yani asırlar önce, vatan derken anlaşılan şey ile ulus-devletin kutsal toprağı aynı anlama gelmiyor. Burada kastedilen vatan, daha çok insanın doğup büyüdüğü, kendini garip/yabancı hissetmediği küçük beldeyi kapsar. Nitekim Hz. Peygamber aleyhisselam Mekke'den Medine'ye hicret ettikten sonra vatanını özlediğini birçok defa dile getirmiş, İslam'ı vatanında yani Mekke'de tebliğ edemediği için Medine'ye Hicret ettiğini dillendirmiştir. Oysa Mekke ve Medine'nin bugünkü anlamıyla birer vatan olma durumları söz konusu değildir.

Bir vatandan bahsedilecekse eğer, bu en fazla kişinin doğup büyüdüğü ve meskûn olduğu *vatan-ı aslî* olabilir. İslam Fıkında ağırlıklı olarak Namaz bahsinde kullanılan bu tabir, yukarıda aktarılan mevzu hadisteki vatan kavramına daha yakındır. Dâr kavramının içerisinde değerlendirilen vatan, küçük bir sosyokültürel alanı temsil etmekle beraber, toprak, toplumsal ilişkilerdeki karşılıklı hukuka da müdahil olmaktadır.¹⁰

Kaynaksız Yer

İslamcılığa özellikle 60'lar sonrası getirilen eleştiri, 'bu ülke'nin kaynaklarını es geçip çeviri eserleri referans almaları, tarihsel ve sosyokültürel gerçekliği iskalamaları olarak öne çıkarılır (Kara, 1991, s. 15). 'Bu ülke'nin ortaya çıkışı '20'lerin ikinci yarısından sonra kristalleşmiştir. Bununla birlikte '20'lerin ikinci yarısından önce bu ülkede üretilmiş kaynaklardan halkın ve

9 Ayrıntılı açıklama ve değerlendirme için Acluni'nin *Keşfu'l-Hafa* adlı eserindeki 1102 numaralı mevzu hadisi değerlendirmesine bakılabilir.

10 Örneğin *nikâh* bahsinde bununla ilgili birçok farklı durumu görmek mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bilmen, 2013.

okumuşların yararlanma şansından bahsedilemez. Daha doğrusu böyle bir yargıya sebep olacak tarihsel bir gerçeklik yoktur. Çünkü anılan tarih öncesinde üretilmiş olan kaynaklar derken aslında referans olarak Osmanlı bakiyesi ima edilmektedir. Ancak yerlici retorığın algı dünyasının aksine Osmanlı bakiyesi Kuzey Afrika'dan (etki alanı bağlamında) Hint altkıtasına kadar uzanmaktadır. Ve aşağıda da gösterileceği gibi Ancien Régime'de bilgi kaynağı olan eserler ya da müellifler toprak/coğrafya-bağımlı değerlendirilmemektedir. Bu cümleyi kurarken düşüncenin tarihsel olma salahiyetini ya da veçhesini iskalamış değil bu satırların yazarı. Hiç şüphesiz hâdis olan her düşüncenin tarihsel bir boyutu söz konusudur. Zahirî olan bu tarihsellik ya da sosyolojik farklılık, usulî yaklaşımla çok rahat bir şekilde izale edilebilmekte ve bilgi kaynağı olan yurtsuzluk böylece absorbe edilebilmektedir. Fakat tartışmaya çalıştığımız meselede bu tarihsellik, kökensele bir ayrıkılığa referansta bulunmamaktadır. Diğer taraftan '20'lerden sonra bulunacak olan bilgi kaynaklarının yerliliği de şüphe götürülebilir. Bununla beraber çeviri eserlerin telif edildikleri asıl memleketlerle ilgili yerli/Mısırcı/ Arap vb. kurucu argümanlar ortaya atılmazken şu gözden kaçmaktadır: Çeviri eserlerin bazılarının eski kolonilerde telif edilmesiyle Türkiye'nin bağımsız olması İslam ahkâmı ve modernleşme bağlamında çok da farklı yerlere tekabül etmemektedir. Çünkü her iki yerde de meydan okuma, gayri İslami bir sosyal-siyasal düzene ve onun inşa ettiği hukuktur.

Yerliliğin böyle bir meydan okumayı göze alıp alamayacağı ise çok şüpheli gözüküyor. Zira hem kutsal devletle karşı karşıya gelme, hem de halkın yerli alt-kültürel kabulleriyle çatışma olasılığı bizzat yerliliğin meşruluk zeminini elinden alacaktır. Buna güzel bir örnek olması bağlamında Muhafazakâr ve yerlici olan Yahya Kemal ile İslamcı Babanzade Ahmed Naim Bey arasında geçen bir tartışmayı hatırlatmak faydalı olacaktır: "Yahya Kemal, 1921-22 arasında *Tevhid-i Efkar*'da yazdığı esnada, Eyüp Sultan'a ilişkin bir yazı yazarak, bu yerin kutsiyetinden bahsetmiş. O esnada Edebiyat Fakültesinde kendisi gibi ders vermekte olan Babanzade Ahmed Naim Bey'le öğretmen odasında karşılaştıklarında, Babanzade, Yahya Kemal'e Eyüp Sultan yazısı yüzünden çıkışarak; 'İslamiyet'e ettiğiniz zararı bu ara kimse etmiyor [...]. İslamiyet'i efsaneler üzerine kurulmuş bir din gibi göstererek [...]. İslamiyet'te ölümlere ibadet [...] yoktur' demiş. Yahya Kemal, Babanzade'ye çok kızmış, '[...] Ben her şeyden evvel Türk gibi duyarak yazıyor' idim ve 'Bu nevi edebiyattan tam yerli Müslüman olan ruhlar şiddetle hoşlanıyorlardı', diyor. Yahya Kemal şöyle devam ediyor: 'Siz kimsiniz [...] bütün bir Türk milletinin tarihî hatıralarına ne karşısınız. Türk milleti dinini istediği gibi benimsemiştir [...] Evet, bu millet, İslamiyet'i kendi mizacına göre kabul etmiş ve çok eski putperestliği ile karıştırmış ve öyle sever, onun uğruna yalnız bu sebeple ölür', sizin itirazınızla yaprak kimıldamaz" (Aktay, 2009, s. 351).

Hafıza Kaybı ve Hatırlama: Usul'e Dönüş

Türkiye'de İslamcılığın 60 sonrası yaşadıkları, bir hafıza kaybı olarak tanımlanabilir. Çünkü ilk dönem temsilcilerinin modernitenin meydan okumalarına cevap yetiştirme telaşında zamanla -bilerek ya da bilmeyerek- unuttukları şey 'asıl'ları olmuştur. Modernitenin tam olarak neye talip olduğunu anlayamamış olan ilk nesil için Kur'an-ı Kerim'i asrın idrakine söyletmek yani modern bilimle (ki bu söylemin tarihsel şartlarında doğrudan pozitivizme işaret ediyor) uzlaştırmak mümkün bir ideal olarak kabul görmüştür. Ancak ne var ki bunu

yapabilmek için de *Usul*'ün¹¹ terki ve asrın idrakinin ithali gerekmektedir. Böylece bilinçli bir tercih olarak başlayan süreç, Cumhuriyet Türkiye'sinin eğitim ve hukuk sistemini kökten değiştirmesi neticesinde dışsal bir zorunluluk olarak sürmüştür.

1960'larda son devir ulemanın irtihalleri neticesinde ilmi sahada baş gösteren bir kahtırcalden bahsetmek mümkündür. Bu eksiklik, akademilerin yeni mezunlarının İslamcılık üzerine düşünce üretmesi (ve tabi ki önder pozisyona gelmeleri) ile bir araya geldiğinde, ister istemez düşünsel bir sığılaşma olduğu gibi Müslümanların telif ettikleri kaynakları doğru değerlendirme imkânı da azalmıştır. Çünkü mezkûr süreçle İslami ilimler medrese dışına çıkmamış/yaygınlaşmamış, bizzat ilimlerin metodolojik alt yapıdan soyutlanmış kısımları yaygınlık kazanmıştır. Müslüman kamuoyunun önderliği artık âlimlerde değil, modern eğitimin kendilerine sağladığı ayrıcalıklı konuma sahip mühendis/toplumbilimcilerdedir. Kısmen entelektüel de diyebileceğimiz yeni rehberlerin usulden kopuk olmaları, her ne kadar doğrudan ona ulaştıklarını söyleseler de 'asıl'dan (Kur'an ve Sünnet'ten) uzaklaşmalarına neden olmuştur. Bunun yanında Müslümanların tarih boyunca telif ettikleri devasa mirastan da yoksun kalan 60 sonrası İslamcılar, dolayısıyla politik olarak da sahih ve mutedil bir proje ortaya koyamamıştır. Zaten ulus-devlet ve enstrümanlarına karşı getirilen zayıf eleştirilerde bu eksiklik fazlasıyla görülmektedir.

İslamcılığın tarihselliği de etkileşime maruz kaldığı dünya görüşleri nedeniyle anlaşılabilir bir durumdur. Ancak etkileşim içerisinde olunan durumda hangi referanslara dayanarak müstakim kalınacağına da bilincinde olmak, süreci salim bir şekilde atlatmanın yegâne yoludur. Bu referanslar Müslüman muhayyilenin ait olduğu anlam dünyasından başkası değildir. Yani sahih bilginin mekânı olan *medrese* ve yöntemi olan *usuluddin* ve *usul-i fıkıh* yerellik retoriğinin sınırlayıcılığından da tarihselliğin edilgenleştirici doğasından da kurtarmaktadır Müslüman'ı. Dahası bunu tercihler arasında bir tercih olarak değil, Müslüman muhayyilenin öz yurdu olarak yapmakta ve Müslüman'ı düşünsel vatanına çağırmaktadır. Çünkü İslam'da bilgi kaynağı 'vahy' iken, bu bilginin İslam'a has usullerle kendisiyle amel edilmek üzere hâsıl edildiği yer medresedir. "Medrese' ilmin öğrenildiği ve öğretildiği, vahyin referansında bilginin yeniden hâsıl edildiği, yani epistemolojik bir faaliyet olarak tefsir ve içtihatla bulunacak ilim ehlinin yetiştiği müessesedir. Ancak bu kadarla sınırlandırmak mümkün değildir. Medreseyi, medrese olarak önemli kılan temel özelliği kendine has bir 'bilgi' ve kendine has bir usul içerisinde; hakikati, sosyal ve fiziki gerçekliği tefekkür etme ve onlarla alakalı kendine has bir format içinde bilgi hâsıl etmenin 'mekânı' olmasıdır. Medrese bilgiye, üniversitenin yaptığı gibi, sadece bir anlam yükleyerek hâsıl etmez, aynı zamanda kendine has bir 'amaçla' içeriklendirerek hâsıl eder. Vahyin referansındaki bir bilginin kendine ait anlam dünyasının haricî müdahale ile deforme olmasına; anlam kırılmasına uğramadan hâsıl edilmesini ve aktarılmasını da bu özelliğine dâhil edebiliriz" (Arslan, 2009, s. 163).

Daha önce değinildiği gibi, yerlilik retoriği kendine ait yerli bir kaynaktan yoksundur. Zira 'yerli' olarak tanımlanabilecek ne ulemadan ne de avariften kimse yoktur. Buna rağmen

11 Burada usulün mevzu bahis edilmesiyle, ilk dönem İslamcıların 'asıl'lara dönme iddiası/isteği arasında لازم-melzum ilişkisi söz konusu değildir. Zira ilk dönem İslamcılar tam da asrın idrakinin alacağı bir çerçevede İslam'ı dile getirme (örneğin Muhammed Abduh, Mehmet Akif vb. öne çıkan şahsiyetler) sloganıyla 'usul'den bağımsız olmaya, ondan kopmaya niyetlidirler. Bu gerçeğin göz ardı edilmesi, İslamcılarının dinin asıllarına dönüş sloganının usule dönüş olarak değerlendirilmesi gibi yanlış noktalara varma ile sonuçlanabilir. Bu çalışmada kasıt, İslamcılarının asıllara vurguyla 'usul'den koştukları olgusudur.

Çeviri eserleriyle Türkiye kamuoyunun Cumhuriyet sonrasında kendilerine tekrar kavuştuğu ulemanın eserlerine yönelik örtük bir millicilikten bahsetmek gerekiyor. Söz gelimi İbn Teymiye'ye yönelik eleştirilerin ağırlıklı kısmı ilmi olmaktan uzak, onu Arap geleneğinin aşırı bir rneği olarak değerlendirme eğilimindedir. Oysa ne İbn Teymiye Arap'tır ne de Osmanlı bakiyesinden uzak. Dahası o Harranlı bir Kürt olmasına rağmen, bu topraklara ait değerlendirilmemektedir. Fakat diğer taraftan Endülüslü olan İbn Arabi ya da Mevlana Celeleddin-i Rumi bu toprakların mayasını karan değerlerden biri olabiliyor. İbn Teymiye'nin bid'at ve hurafelerden dolayı tarikat eleştirilerini bahane ederek onu 'yabancı' sayan yerlici zihin, İslam ilim mirasıyla olan sahih ilişki seviyesini ifşa etmektedir. İbn Teymiye Tasavvuf düşmanı değil, şer'i şerife muhalif olan batini hurafe ve bidat düşmanıdır nk kendisi Abdulkadir Geylani'nin *Fethu'r-Rabbanı*'sine şerh yazan Kadiri bir limdir. Söz gelimi günümüzde ilim geleneğine yabancı olan birçok İslamcının sandığının aksine ehl-i sünnet ve'l-cemaat biri olarak evliyanın kerametinin hak olduğunu söyleyen, Cneydi Bağdadı, Ebu Yezid Bistami vb. tasavvuf büyüklerinin saygılı bir takipsidir. Ailesi gibi o da Kadiri kabristanlığında yatmakta (Makdisi, 2004) ve sanıldığının aksine Osmanlı ulemasının yabancı olduğu biri değildir. Osmanlı medreselerinin vazgeçilmez kitaplarından biri olan *Mülteka*'da görüşleri 'şeyhülislam bu konuda şöyle demektedir' denerek verilmektedir.¹² Hanefi, şafii vb. birçok ulemanın eserlerini kaynak olarak kullandığı İbn Teymiye'yi yabancı kılan nedir o halde?

Ümmet vurgusunu, 60'lı yıllardaki sol enternasyonalizmden etkilenmek olarak okumak (Kara, 18, s. 2008; Bergen, 67, s. 2010), her şeyden önce geleneksel olmayan bir tavidir. Müslümanları tek bir vücudun azaları olarak tavsif eden kavli şerif'i görmezden gelerek, sola öykünme ya da ondan etkilenme şeklinde anlamak, her nasılsa Anadolulu bir sosyalizm projesiyle beraber olabilmektedir. Oysa Türkiye için yerli olan kaynaklar, mezkr coğrafyalar için de yerli kaynaklardır. Zahid el-Kevseri'nin *Makalatı* veya *Mukaddimatı* Türkiye'deki Müslümanlar için olduğu kadar Arap ve Hint ilim dünyası için de yerlidir. M. Sabri Efendi'ninkiler de hakeza. İslamcıların duçar oldukları hafıza kaybını, yani içinde yaşadıkları ümmetin tarihsel tecrübelerine ve ilim mirasına olan yabancılıklarını teslim etmek ile ulus-devletin çizdiği sınırların ötesinde taleplere sahip olmayı eleştirmek (Kara, 18-20, s. 2008) farklı şeyler olsa gerek.

Sadece Arap'ın değil Acem'in (Arap olmayanın) de, sadece Beyaz'ın değil Sarı ve Siyah insanın da, sadece Cezire'nin değil, Doğu'nun ve Batı'nın da dini olan İslam için veya bir Müslüman için 'yersizlik' nedir? 'Yersiz' kimdir? Seyyid Kutub, İbn Teymiye yerli değilse, İmam Birgivi yerli midir? Mevduği yerli değilse en-Nedvi yerli midir? Aslında tüm bu sorular, Müslüman için yersizdir. Zira Müslümanlar düşünce tarihi boyunca hiçbir zaman bir düşünceyi ya da ilim kaynağını, toprak-coğrafya-kültür merkezli değerlendirmemişlerdir. Aslolan karşılaşılan düşüncenin hangi metodla hsil edildiği, epistemolojik olarak nerede durduğu olmuştur. Dolayısıyla Mağrib'de yazılan bir eser Buhara'da tereddütsüz olarak kabul görmüş, kaynak belirtilerek ondan yararlanmaktan ekinilmemiştir. Öyle ki, bidat olarak tanımlanmış firkaların eserlerine yönelik bazı istisnai saldırılar dışında bütünsel bir yok sayma, imha gerçekleştirilmemiştir. Aksine, eserlerdeki usuli hatalar, sapmalar belirtilerek ya

12 Burada şunun da teslim edilmesi gerek ki, İbn Teymiye'nin doğrudan kendi adının verilmeyip de şeyhülislam olarak anılması, Ehl-i Sünnet ulemaya muhalefet ettiği bazı şaz görüşleri (cehennemden ebedi olmayış vb.) deneniyledir.

da bu sapmalara reddiyeler yazarak bu tür eksiklikler aşılma yoluna gidilmiştir. Ancak hiçbir zaman toprak ve kültür, ilmi esere karakter verecek bir konum yüklenmemiştir. Bundan dolayı merhum Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi *Mevkifu'l-Akl* adlı eseri yazdığında bir nüshasını da merhum Şehid Seyyid Kutb'a göndermiş 'O, bunu anlar.' demiştir; ya da Ezher ulemasından bazılarının Modernist bir müellife reddiye bağlamında telif rica ettikleri M. Sabri Efendi'nin bu konudaki en güçlü destekçisi olarak Hasan el-Benna'nın öne çıkması (Kurucu, 2008, 99-102) buna gösterilecek birçok örnekten yalnızca biridir. Yukarıda adı anılan, her biri ilim mirasımızın birer membaı olan İbn Arabi de İbn Teymiye de bize aittir. Müslümanlar olarak bunlar arasında bir ayırım yapma gibi bir sünnetimiz söz konusu değildir. Herhangi bir âlimin ya da arifin eserlerine yaklaşımda takınılması gereken tavır usul belirler.

Hayatın getirdiği sosyal ilişkiler ağı nedeniyle öteki ile kurulan ilişki ve alışverişin hâsılası olan yeni şeylere meşruiyet veren 'asıl'lardır; yani edille-i şer'iyye. Yerlilik retoriği, politik mecradan sıyrılmayı başaramayıp kültürelliğe saplanıp kaldığı için bunu anlamakta zorlanıyor. Ayrıca -yapılabilecekse eğer- en fazla edebiyat eserleri için yapılabilecek olan yerlilik vurgusunu (ki bu alanda bile çok sınırlı bir kullanıma sahip olabilir, zira her ne kadar farklılıklar içerse de, *dünya klasikleri* vb. tanımlamalarla/tasniflerle bu alan da daraltılabilir) İslam'ın anlam dünyası için kullanmak, gecikmiş bir postkolonyal tavır alışla yerli/otantik bir ulusçuluğu ya da üçüncü dünya milliyetçiliğini yeniden inşa etmekten fazla bir şeye neden olmayacaktır. Kaynaklardan faydalanma meselesini yerlilikle değil, usulilikle aşabilmemiz mümkün. Çünkü usulilik bir taraftan yerlici retoriğin kurguladığı sürekliliğin fersah fersah ötesinde gerçek bir düşünsel ve epistemolojik sürekliliği imlerken, aynı zamanda da epistemolojik birliğe yani vahdete atıfta bulunmaktadır. Böylece İslamcılık, Cumhuriyet sonrasında, özellikle 60'lar sonrasında, maruz kaldığı hafıza kaybından kurtulup, asıllarına dönecektir.

Judging Islamism in a 'Land' Deprived of Fiqh: Islamism That Lost Its Memory Versus Indigenoussness

Erdal Kurġan*

In an environment in which post-ideologies have already been discussed and debated, looking back at the relations built between epistemology and colonialism can be considered an empty effort. As a matter of fact, one who tries to do so might just be considered as dealing with vacancies, because we have reached the intellectual point at which the milch methodological atmosphere of the social sciences have already exhausted and overcome 'post-colonialist' studies. In other words, in the context of meta-narratives', not only 'structures' but also many arguments of the modernization paradigm, which have been implicitly accepted, are returning to the agenda. In this manner, the *grand narrative* issue in this context determines not only the current interest of historiography, but also the philosophy of politics and economics (the Neo-Institutional School). Shifting the attention of the academic-intellectual world in such a direction can be considered being obsolete for analysis. However, it is still too early to make a similar judgment when it comes to Islamism-indigenous relations, because the torque point of reading Islamism, as based in Turkey, is that only non-colonized lands can produce stronger and more dependent ideas (Erol, 2010: 46-48). *Thus, if there is a search in order to find a 'place' for Islamism, it should be 'these [Anatolia] lands'*. In this context, the main critics of the Islamists, who established intellectual relations and/or links with other parts of the Muslim world after the 1960s, such as Egypt and Pakistan, via translated books from those areas, have been constructed as 'outsiders', 'having foreign roots', or 'be subject to translated ideas' (Türköne, 1991: 14).

According to Türköne (1991:14), the Islamists' obligation is referring to the Turkish homeland, because the European colonialists failed to dominate the country's national borders after the First World War. After the fictionalising continuity of land-dominated thought, 'the outside' is defined as 'derived' and 'ephemeral' because of being far from history and geography (and also from the Turkish National Borders). During the 1960s, many Urdu and Arabic-language books were translated into Turkish. Kara asserts that, because of the reasons mentioned above, the Egyptian (the Muslim Brothers) and Indian (the Jamaat-i Islami) movements had their translation activities being invalid (1991:15) because they were exposed to colonialism. The Turkish national land, so called "These Land", defends

* PhD. Candidate, Boġaziçi University, Atatürk Institute for Modern Turkish History.
Correspondence: erdalkurġan@gmail.com Address: Necip Fazıl Kısakürek Mah. Atatürk Cad. No: 112, Daire 1, Kıraç-Esenyurt, İstanbul, Turkey.

itself by attacking colonialism. Therefore, in order to encourage healthy and calm thinking, starting inside of the Turkish national borders as an available center was a suggestion by Kara (1991:15). However, there was no respectable difference between directly colonized countries and "These Land", with regards to the thinking phenomena. In addition, although Iran was not properly invaded by true colonizers, it could not become a "thinking center". This event was a reason that was not heterodoxy of Iran, because Alawism was interpreted as the appearance of a "native" Ehl-i Beyt affinity. On the other hand, the meaning of disablement and non-exposure to colonialism is not explained elaborately to date. It is still unknown, how the assumption of epistemic of indigeness/ nativeness rhetoric from modernity was drawn apart. Difference between indigeness rhetorical and modernity is not justified sufficiently.

It is clear that after the first few years, what is required to erect a new order is a stable state which makes conscious social concepts formed by new knowledge of the government to remove old order from socio-political movements. For example, revolutionized judicial and educational systems. In other words, the founder of old epistemological ontology is left to open up to the new world that is built by its ontology references constructed by a native epistemology.

Colonialism caused an epistemological crisis in Egypt and the Indian subcontinent. If it is compared to Turkish national borders, it can be lighter than Turkish national lands because Islamic knowledge and its thought, which were produced in *madrasah*, which they established themselves, were not destroyed completely in cited colonies. Although the Turkish national pact is not exposed to direct colonial occupation, it completely detached itself from its intellectual heritage and thereby lost a substantial amount of intellectual continuity, except in terms of individual efforts or illegal madrasahs. This was contrary to what was said by native rhetoricians so epistemological crisis in Turkish national pact has been more deeply rooted.

Land Relation

It is possible that assuming the acceptance to Anatolia (1071), long before the nation-state's paradigm and commencement of indigeness, was a starting point for admission to it as 'homeland' (Erol, 2010: 36) as well as opposing the ideas that have been argued above. But what we have learned from history makes a big problem. It is very doubtful that if the Ottoman State had not collapsed and there had been a historical continuity in the Balkans, nothing would have been done or said by the voicing such an objection. In this manner, paying attention to 'Anatolia' as a center/core area has serious doubts about whether the same approach still will be used or not. During the Ottoman era, Anatolia was seen as used land for arrival 'bilad-ı rum', rather than as a fixed station. The lack of capital of the state in Anatolia, the state's development and making the mainly settlement policy in 'bilad-ı rum' shows this approach very clearly (Quataert, 2006: 891-894; Pamuk, 2014: 142-143). There was a very small portion of the intense urbanization and reconstruction in Anatolia that can be seen as compared with the Balkans and Thrace, which has been done by Ottomans until the middle of the 18th century. The Ottomans' turned to the West was not only to conquer the town but for Turkifying activities. At the same time it aimed to create

a 'homeland' and 'settlement' in there. However, this intention could not be realized due to the fate of the Ottoman period, which surrounds the territory of the colonialist blockade that remains current today.

Islamism in the context of the structures of indigenous criticism is called to help, although religious subject in the foreground in giving legitimacy to indigenoussness, at least as same as *religion, the culture and the history* (Erol 2010: 38) exists. That's to say, the legitimacy religion (ie Islam) does not seem sufficient. Disturbingly for the Muslims, the answer to 'who determines that 'local'?', 'what/who had built this locality?' brings different references than Islam. As a consequence of this behavior, *the culture and the history* which construct a new consciousness of 'us/we' –mainly related in nation-state- have built a huge distance among the Muslim *Ummah*. Or in other words: *Fiqh/Jurisprudence* makes brotherhood among the Muslims as brothers and builds the consciousness of 'us/the ummah'. This association is built neither by the legitimacy of the history nor by the legitimacy of the land which both of them are very close to nation-state. Moreover, the awareness of 'we/us' that is built by the culture and the history is ontological, and is not as same that the Prophet (aleyhissalatu wesselam) allow Muslims to introduce/show their tribal differences by using different star-boards within the ummah in wars. As in cultural and historical partnership, everyone shows his or her national-culture interests/identities into the center and identifies himself by his own differences.

Indigenous fiction not only refers to a land and culture but also claims that raising the sense of belonging to these values that allegedly provide the continuity. However, the intellectual origins of the sense of belonging are still failed conditions like territorial origins. *Where* is the source of 'place'? *Who* has the legitimacy to this place? Or let's put it: can it mention somewhere for the source where it belongs? If it can be mentioned, where do the Qur'an, Sunnah, Fiqh, Usul-i Fiqh, Kalam and other Muslim sources of information belong to? Is there a location of Revelation, abroad? Whereas it is known that main sources of Sunnah, Fiqh, Usul-i Fiqh, and Kalam are far away from Anatolia, how trustworthy can local resources be mentioned without non-Anatolian lands? Moreover, is there such a source? It is not seen as possible to answer these and similar questions without proposing the 'usul/Procedure' which is a sum of ways in which Muslims have created knowledge for centuries to derive an agenda healthy answers for the people.

Kaynakça/ References

- Acluni. (1988). *Keşfu'l-Hafa I-II* (1102. No'lu Hadis). Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Aktay, Y. (2009). İslamcılık'taki Muhafazakâr Bakiye. (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5 Muhafazakarlık* içinde. İstanbul: İletişim yay.
- Aktay, Y. (2013). İslamcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri. İ. Kara ve A. Öz (Ed.), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri* içinde. İstanbul: Zeytinburnu Bld. Yay.
- Alkan, A. T. (1998). Türkiye'de Yerlilik: Yerlilik ve Sol İlişkisine Dair Bir Dış Bakış. *Birikim Dergisi*, 111-112.
- Arslan, A. (2009). İslamcılık: Tercihi Olmayan Bir İmtihan Hasılası II. *Özgün Düşünce*, 3.
- Benton, L. (2002). *Law and Colonial Cultures: Legal Régimes in World History, 1400-1900*. New York: Cambridge University Press
- Bergen, L. (2010). İsyandan Dirliğe: Anadolu'da Yerli Olmak. *Hece Dergisi* (Özel Sayı: Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik), 162-164.

- Bilmen, Ö. N. (2013). Nikâh bahsi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu* içinde (C. II). İstanbul: Ravza Yay.
- Bulut, Y. (2005). İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik. (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık* içinde (2. Baskı). İstanbul: İletişim yay.
- Erol, M. (2010). Yerlilik için Kavramsal ve Anlamsal Bir Çerçeve. *Hece Dergisi* (Özel Sayı: Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik), 162-164.
- Erözden, O. (2008). *Ulus-Devlet*. İstanbul: Oniki Levha yay.
- Gencer, B. (2012). *İslam'da Modernleşme 1839-1939*. İstanbul: Doğubatu yay.
- Hobsbawm, E. (1990). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. New York: Cambridge University Press.
- İbni Abidin (2012). *Reddü'l-Muhtar*. (A. Davutoğlu, M. Taşkesenlioğlu ve M. Savaş, Çev.) İstanbul: Şamil yay.
- Kara, İ. (1991). Müslüman Kardeşler Türkçe'ye Tercüme Edildi mi? *Dergah Dergisi*, 21.
- Kara, İ. (2008). *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam I*. İstanbul: Dergah yay.
- Kara, İ. (2012). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi –Metinler, kişiler- I-III* (4. Baskı). İstanbul: Dergah yay.
- Kara, İ. ve Öz, A. (Ed.). (2013). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. İstanbul: Zeytinburnu Bld. Yay.
- Kurucu, A. U. (2008). *Üstad Ali Ulvi Kurucu, Hatıralar II* (M. E. Düzdağ, Haz.) (3. Baskı). İstanbul: Kaynak yay.
- Loomba, A. (2000). *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge.
- Makdisi, G. (2004). Kadiri Tarikatına Mensup Bir Süfi: İbn Teymiyye. *Bilge Adamlar*, 11.
- Özel, A. (1998). *İslam Hukukunda Ülke Kavramı Darulislam-Darulharb*. İstanbul: İz yay.
- Özkırımlı, U. (2015). *Milliyetçilik Kuramları –Eleştirel Bir Bakış-* (5. Baskı). Ankara: Doğubatu yay.
- Pamuk, Ş. (2014). *Türkiye'nin 200 Yıllık İktisadi Tarihi*. İstanbul: İş Bankası yay.
- Quataert, D. (2006). İslahatlar Devri 1812-1914. H. İnalcık, D. Quataert (Ed.), *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi* içinde (S. Andıç, Çev.). İstanbul: Eren yay.
- Sarkar, S. (2010). Madun Çalışmaları'nda Madunun Düşüşü. *Toplumbilim*, 25.
- Smith, A. D. (2010). *Nationalism* (2. Baskı). Cambridge, UK: Polity Press.
- Taşkın, Y. (2013). *AKP Devri –Türkiye Siyaseti, İslamcılık, Arap Baharı-*. İstanbul: Birikim yay.
- Tunaya, T. Z. (1991). *İslamcılık Akımı*. İstanbul: Simavi yay.
- Türkmen, H. (2008). *Türkiye'de İslamcılığın Kökleri*. İstanbul: Ekin yay.
- Türkmen, H. (2008). *Türkiye'de İslamcılık ve Özeleştirisi*. İstanbul: Ekin yay.
- Türköne, M. (2012). *Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık*. İstanbul: Kapı yay.
- Türköne, M. (1991). *İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim yay.
- Yetişkin, E. B. (2010). Post-kolonyal Kavramlar Üzerine Notlar. *Toplumbilim*, 25.

Riyazetten Modern Diyet Toplumuna: Kutsallık ve Hiçlik Arasında Beden

Sertaç Timur Demir*

Öz: Bu çalışma, ruhun kemalâtı için az yemeği öğütleyen riyazet çağından beden için diyet toplumunu yücelten modern çağa geçişi analiz etmektedir. Burada, hipotez olarak, ruh ve beden arasındaki ikircikli ve çatışmalı durumun, yerini insanın bedenleştiği ve bedeninin de hiçleştiği kolektif bir düzene bıraktığı öne sürülmektedir. Beden, tüm özgürleşme söylemlerinin ötesinde, modernitenin hem bitmeyen sermayesi hem de açmazına dönüşmüştür. Bu rejimde bireyler siskalar ve şişkolar olarak kategorize edilirken; kendilik (the Self) gittikçe görselleşir. Öte yandan bu teşhir edici endüstrileşmiş görselleştirme beklenmedik biçimde tekrarlı, tekdüze ve algıyı köreltici. Burada beden vurgulandıkça kaybolur. Mutluluk ve kurtuluşun salt spor salonu, zayıflama hapları ve diyet programlarına indirgendiği bu yeni yaşam formülü, bilhassa tıp bilimi ve medya aracılığıyla geniş kitleleri biteviye yeniden üretmektedir. Mutlak güzellik ve mutluluğa ermeyi amaçlayan her temayül yeni bir tatminsizlik ve sonsuz bir arayış olarak kendi küllerinden doğar. Bu çalışma, Meksika yapımı *Malos Hábitos* (2007) filmi üzerinden, bedenî ve manevi varlık, bireysel ve toplumsal beden, açlık ve oburluk, ayna ve görünüm, arzu ve tatminsizlik arasındaki ikiliklere odaklanmaktadır. Bu bakımdan, Türkiye’de son yıllarda sıklıkla tartışılan beden ve özgürlük kavramları etrafındaki seküler yorumlara zımnî olarak eleştirel bir duruş da sunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Modernite, beden, diyet, dönüşüm, kontrol, *Malos Hábitos*.

Abstract: This paper analyses — not chronologically, but sociologically — the transition from the age of asceticism, which advises one to eat like a bird in order to perfect the soul, to the modern age, in which the diet society is highlighted. It asserts that this ambivalent and conflictive situation between soul and body creates a collective regime in which the human being is embodied and the body becomes nothing. The body, being beyond all means of liberation, turns into both an unending capital and an abysmal swamp of modernity. Under this regime, the Self reflects upon itself and categorises the body as either skinny or fat. Besides, the exhibitivite industrialised visualisation of the Self is unexpectedly blinding. Here, the body disappears as much as it is highlighted. The new style-life formula, which reduces bliss and salvation to the gym, slimming pills and diet programmes, incessantly guides the masses through the medical sciences and, in particular, the media. Every tendency towards achieving absolute beauty and happiness is reborn from its own ashes as a new form of dissatisfaction and leads to endless searching. Through the Mexican film *Malos Hábitos* (2007), this paper focuses on the dichotomies between physical and spiritual existence, the individual and the social body, hunger and gluttony, mirror and appearance, and desire and dissatisfaction. In this respect, it implicitly offers a critical stance of secular discourses focusing around the concepts of the body and freedom that have often been debated in recent years in Turkey.

Keywords: Modernity, body, diet, transformation, control, *Malos Hábitos*.

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo TV ve Sinema Bölümü.
E-posta: stdemir@gumushane.edu.tr. Adres: Gümüşhane Üniversitesi Yerleşkesi, İletişim Fakültesi Radyo TV ve Sinema Bölümü, Bağlarbaşı Mah., Merkez, Gümüşhane.

“Yenen her şey iktidarı besler”

Elias Canetti

“Diyet toplumunda yenmeyen şey de iktidarı besler”

Giriş

Yemek bir zamanlar birliktelik oluşturan ve böylece evi yuvaya; aynı çatı altındaki dağınık bireyleri de aileye dönüştüren ortak ritüeldi. Şimdi ise ağırlıklı kişinin çevresinden ve hatta kendisinden koptuğu iletişimsizlik biçimini ifade etmektedir. Diyet çağında benlik (the self), Antony Giddens’in altını çizdiği gibi (1991, s. 56), bedenleşmiştir. Oysa bu beden artık bir şey değildir. Görüntüden ziyade her şey olmaya açık bir boşluk, bir belirsizliktir. Ne temsil edebilir, ne de temsil edilebilir; aksine beden imgesi, çıplak yani ifadesiz bir uzamdan başka bir şey değildir (Michaud, 2006, s. 357). Riyazet çağında bir tür öz-disiplini (self-discipline) ifade eden beden, diyet çağında başkaları tarafından kontrol edilmeyi ima etmektedir. Riyazet çağı, kitabî olsun ya da olmasın dinî temelli ve hususen az yeme, az konuşma ve az uyuma kaidesinin hâkim olduğu özellikle Ortaçağ gibi tarihsel bir periyoda gönderme yapmakla birlikte, daha ziyade belli bir felsefeyi ifade etmektedir. Tıpkı tarihsel boyutunun yanında tarihsellikten çok sosyolojik karşılığı olan modernite gibi, riyazet çağı da ruhsal tekamülü önceleyen bir yaşam tarzını karşılamaktadır.

Nefsin arzularının vücut bulduğu yer bedendir ve dolayısıyla beden kemalât yolunun en büyük mücadele sahasıdır. Riyazet düşüncesinde nefis, ruhun yanında beden üzerine geliştirilen kural ve pratiklere göre şekillenir. Daha açık bir ifadeyle riyazet felsefesinin beden politikası bedene dönüktür ama bedeni değil; ruhu hedef alır. Modernite ise, “az yeme” düsturuna dayanan diyet toplumunu üretirken, bedeni de yalnızca bedenin kendisi için yüceltir. Bu sebeple riyazet çağının hedef çıktısı ölüme hazırlanan zahit iken, modern toplumun ölümden kaçan fit bireydir. Modernitenin etkileri yalnızca Batı toplumlarına indirgenemeyecek denli yaygın ve geçerli olsa da, bedeni kutsayan diyet kültürü ve onun sonucu olan modern fit beden ve diyalektiği olan obezite çağdaş Batı dünyasıyla derinden ilişkilidir (Twigg, 2011, s. 229). Riyazet çağı ve modernite ikilemi, bu açıdan, bir tür Doğu-Batı ayrımının kültürel dayanaklarından birini oluşturur. Buna göre, hızla yayılan beden miti, mekânsal farklılaşmayı anlamsızlaştırırcasına gündelik yaşamın, örneğin yemek kültürünün dahi aynılaşmasını —daha da açıkçası Batılılaşmasını ima eder.

Şu sıralar, yeni beden üzerinde bir tür kontrol-dışılıktan da bahsedilebilir. Hem bedensel hiçleşmeyi somutlayan anoreksiya hem de bedenin kendi sınırlarından taşması anlamına gelen obezite, bu yeni ama sürekli değişen amorf beden formunu metaforize etmektedir. Beden gittikçe aşkınlaşmakta ve sınırlılık tanımamaktadır. O, yalnızca içinde yaşadığımız ve kendisiyle düşündüğümüz bir dışsallık değil (Becker, 1995, s. 34); bireysel modern kimliğin, içinde eridiği ve şekil bulduğu içkin bir potadır artık. Bu yeni beden ne ekonomik yetersizlik ve yokluk ne de bolluk ve doygunluğun ellerinde formüle olmaktadır. Obez olmak zenginliği ifade etmediği gibi, anoreksiya da bir fakir hastalığı değildir. Her ikisi de sınıf temeline dayalı birçok sosyolojik analizi boşa çıkarmaktadır. Bir tarafta kıtlığa rağmen şişenler; diğer tarafta bolluk içinde eriyenler vardır.

İstatistiki Arkaplan

2011-2012 yıllarında Birleşik Devletler’de her altı gençten ve her üç yetiştikten birisi obezdi (Cynthia vd., 2014). 2013 yılında tüm dünyada beş yaşından küçük 42 milyon çocuk fazla kilolu (overweight) ve obezdi. 2014 itibarıyla 18 yaşından büyük 2 milyar yetişkin kilolu ve bunların 600 milyonu obezdir. Obezite veya yüksel vücut kitle indeksi (body mass index) kalp ve damar hastalıkları, kas-iskelet sistemi hastalıkları, diyabet ve endometriyal, göğüs ve kolon kanserleri için en büyük risk faktörü olarak gösterilmiştir. Dünya Sağlık Örgütü’nün (World Health Organisation) 2015 raporunda belirtildiği gibi, obezite son 35 yıl içinde iki kat artmış durumdadır. Guardian’ın bildirdiğine göre (2015), obezite en fazla gelişmekte olan ülkelerde, özellikle de Ortadoğu, Latin Amerika, Çin ve güneydoğu Asya’da yaygındır. Bu sorunun arkasında, Birleşmiş Milletler Gıda ve Tarım Örgütü’nün (United Nations Food and Agriculture Organization) tespit ettiği gibi (2015), yemek tüketiminin Batılılaşması (westernization of food consumption) vardır. Neredeyse her dört erkekten ve her iki kadından birisi her gün diyet yapmaktadır (Sundgot-Borgen ve Torstveit, 2004). Oysa diyet konusunda geliştirilen çözümler, çoğunlukla sorundan daha büyük yaralar açmaktadır. İncelmek için atılan her adım, sağlıklı kilo kontrolü davranışları (unhealthy weight control behaviours) ve yeme bozukluklarına (eating disorders) eşlik etmektedir (Naumark-Sztainer, 2005, s. 18). Amerika’da yapılan kısmen eski ama oldukça çarpıcı bir araştırma (Grodstein vd., 1996, s. 1302), diyet yaparak kilo verenlerin yaklaşık yüzde 95’inin verdikleri kiloları 1 ile 5 yıl içerisinde geri aldıklarını göstermektedir. Öte yandan yine Birleşmiş Milletler Gıda ve Tarım Örgütü’nün raporuna göre dünyada kronik şekilde yetersiz beslenen yaklaşık 800 milyon insan bulunmaktadır. Bu sayı, istatistiklere göre, her geçen gün düşse de, Küresel Açlık Endeksinin (Global Hunger Index) 2015 raporuna göre yaklaşık 52 ülkeyi ciddi şekilde tehdit etmeyi sürdürmektedir. Bu sayılara başta Suriye, Sudan ve Somali olmak üzere iç-savaş kaynaklı açlık sorunu çeken milyonları da eklemek gerekmektedir.

Yöntem ve Kuramsal çerçeve

Bir zamanlar ruh için riyazeti önceleyen geleneksel pastoral dönemden, “önce ve hep beden”i kutsayan modern diyet çağına geçilmiştir. Fakat bu gelinebilecek son nokta değildir. Bu çalışma, diyet kültürünün dokusunu, imkânlarını, etkilerini, sonuçlarını ve muhtemel akıbetini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu maksatla, izlenen ve izleyici olarak bedene, yıkıcı ve yapıcı olarak yeme praksisine, modernitenin zımnı kıstası olarak incelik ve obeziteye, üretici ve tüketici kültür olarak diyet endüstrisine odaklanılmaktadır. Yöntem olarak, Malos Hábitos filminden hareketle ama bütünüyle filme bağlı kalmadan beden imgesi, incelik/şişmanlık, ideal beden, kontrol, yeme bozukluğu, biyomedikal endüstri, kendilik ve ötekilik olarak beden gibi alandaki güncel kavram ve tartışmalara yer verilmektedir. Çalışmanın kuramsal çerçevesi ağırlıkla Jean Baudrillard, Michel Foucault ve Bryan Turner gibi bedeni kendi varoluşsal dokusundan ayırıp, onu toplumsalın göstergesi ve modern ilişki ağlarının merkezi olarak ele alan düşünürlerin etrafında kurgulanmıştır. Buna göre, Baudrillard’ın bakışında beden, hakikatini yitiren ve simülatif görünümlere dönüşen gerçekliğin felsefi temsilsizliğini ifade ederken (1993, 1998, 1999, 2004); Foucault için iktidar ilişkilerinin vücut bulduğu bir projeksiyona gönderme yapar (1971, 1973, 1977, 1979). Turner ise, genel manada, bedeni tıbbileştirilen modern toplumun sermaye koşullu bir yapbozu olarak tartışır (1995). Her üç yazar için de beden, en son olarak bedendir. Tene ve maddeye indirgenmiş

bir beden tasavvurundan ziyade; onlar için beden, sakladığı ve ifşa ettiği asıl gerçekliği analiz edilebilir yapan bir tür aynadır. Bu çalışmada da beden, tam da bu üç düşünürün paralelinde, riyazetten diyeteye doğru evrilen toplumsal hareketliliği sorgulamak maksadıyla bir tür temsiliyet bağlamında ele alınmaktadır. *Malos Hábitos* filminin analizi üzerinden bu çalışma, hâlihazırda her geçen gün daha fazla popülerleşen yemek (eating), diyet ve beden çalışmalarına bir tür katkı olarak değerlendirilebilir.

Analiz yöntemi olarak filmin seçilmesi de, bedeninkine benzer ve en az beden kadar felsefi derinliği olan bir araçsallık içerir. Nitekim film sanatı tekniğe dayalı olsa da, modern Batı'da Nietzsche, Wittgenstein ve Heidegger ile biten felsefenin yerini alan sinema (Kaplan, 2009), başlı başına sosyal bilim yapmaya denk düşmektedir. Film, mekâna ve toplumsala anahtar deliğinden bakmaya benzetilebilir (Demir, 2014, s. 28). Görünmeden görülenin kendisi varlığın manipülâtif görüntüsü olsa da, gözün ve ışığın ulaştığı yerde gerçek belki de en doğal, yalın ve çıplak haliyle orada belirir. Bu yönüyle film, yalnızca filmden ibaret değildir. Bu çalışmada da *Malos Hábitos* filmi, yalnızca hikâyesi ve senaryosuyla değil; tasarladığı karakterler, geliştirdiği kurgu ve kullandığı sinemasal tekniklerle riyazet ve diyet ikileminde karşılık bulan küresel bir dönüşüme dair optik yakınlaşma (zoom in) sağlamaktadır.

Malos Hábitos filmine dair

2007'de Simón Bross tarafından çekilen *Malos Hábitos* (Kötü Alışkanlıklar) filmi en basit ifadeyle 'yemek' hakkındadır. Filmde öne çıkan dört karakter —Matilde, Elena, Linda ve Gustavo— ve birbiriyle kesişen, birbirini derinden etkileyen hikâyeler vardır. İlk karakter Matilde, doktora derecesini aldıktan sonra rahibe olur. Açlık ile iman arasında ilişki kuran genç Matilde, yemekten feragat etmeyi kötülüklerle mücadele etme aracı olarak konumlandırmıştır. Böylece Meksida'da beklenen büyük tufanı da engellemeyi umar. Elena'ysa, anoreksiya hastalığına müptela, sürekli olarak ayna karşısında bedenini seyreden, mütemediyen tartılan ve koşu bandının üstünde vakit geçiren varlıklı bir kadındır. İskeletini örten et yığını, onun gözünde yok edilmesi gereken bir fazlalık, aşılması gereken bir tümsektir. Şişmiş ve pörsümüş bedenlere dair duyduğu nefret, kızı Linda üzerinde uyguladığı baskıda da açıkça görülür. Aynı zamanda Matilde'nin de öğrencisi olan Linda oldukça şişmandır ve zayıflamaya dair tüm kuralları boşa çıkartır. Yaklaşan komünionda giyeceği kıyafetlerin içine sığmak zorunda olduğundan, annesi Elena tarafından sıkı bir diyeteye zorlanan Linda, "şişmanları kimse sevmez" gibi keskin yargılara sık sık muhatap olur. Zayıflama klinikleri, akapunktur seansları, zayıflama ilaçları gibi arayışların içine girer. En son, midesine kelepçe taktırmayı dahi tasarlar. Ne var ki, bu girişimlerin hiçbiri sonuç vermez ve uyguladığı baskılar sonucunda Elena, hem kendi hayatını hem de eşi Gustavo'yu kaybeder. Gustavo mimardır ve Elena'nın aşırı zayıflığından ve yemeye karşı takındığı kısıtlayıcı tutumdan rahatsızdır. Birlikte yemek yeme ritüelleri seyrekleştikçe aile bağları da zayıflar. Gustavo, kilolu ve oldukça iştahlı bir öğrencisiyle ilişki yaşamaya başlar. Filmin sonunda, kopan tufan ve yağın şiddetli yağmur Gustavo'nun sorumlusu olduğu binayı bastığında, artık yaptığı yanlışın dönme vaktinin geçtiğini anlar. Bu tufan, yalnızca Gustavo'yu değil; Matilde'nin de sağlığını ve kuvvetli inancını, yaptığı riyazetle kurtarmaya çalıştığı insanlarla birlikte enkaza çevirir. Yemek üzerine geliştirilen tüm stratejiler açık bir şekilde işlevsizleşmiştir. Buna rağmen, yemek ekseninde tartışılan beden —özelde incelik (thinness) ve obezite- küresel olarak modern dünyanın ve çağdaş sosyal bilimlerin en güncel sorunlarından birine gönderme yapmaktadır.

Beden Üzerine

Film, yemek masasının etrafındaki aile üyelerinin flashback görüntüsüyle başlar. Nezih bir sofraya, mutlu bireyler, hoş sohbet. Başta her şey yolunda gözükür. Daha sonra peder Ramon'un boğazına lokma kaçar. Uzun bir müddet nefes alamaz. O sıralar küçük bir kız olan Matilde, o an Tanrı'ya onu kurtarması için dua eder. Bu küçük kız, Ramon'un kurtulduğunu gördüğünde yemekler ile olaylar ya da daha doğrusu beden ile inanç arasındaki mucizevi ilişkiyi de keşfetmiş olur. Ne zaman kötü bir olayla karşılaşsa, bir tür yakarış ve yakınlık cihetinden kendisini açlığın kollarına bırakır. İlerleyen yıllarda, halası yoğun bakımdayken de yaptığı budur; yine muvafık olur. Son imtihan, Meksika'da beklenen büyük tufandır. Günlerce yemek yemez. Diğer rahibelerin dikkatini çekmemek için yediği ufak tefek kırıntıları da gizlice istifra eder. Ne var ki, tufan tüm Meksika'yı yerle bir eder ve hem sağlığından hem de inancından olur. Bu hazin sona rağmen, Matilde takındığı tavır ve yönelimle birçok kadim dinin önemli bir öğretisini gündeme getirir. Bu öğreti, genel olarak, yemenin nefsi şımarttığı, kulluğun huşusunu ve ibadetin samimiyetini zevale uğrattığı düşüncesine dayanır. Riyazet fikrinin önemli ritüellerinden biri olan orucun ardındaki sebep, yine, bedeni asil sahibi olması gereken ruhun terbiyesine devretmektir. Burada az yemekten anlaşılması gereken de bedenün bir nevi ezilmesi veya aşığılanması suretiyle teskin ve kontrol edilmesidir. Yıllarca özgürlüğün karşı-metaforu olarak ele alınmış olan beden, bugün, oysa, modern insanın hem en görünür hem de en müphem açmazlarından biridir.

Özellikle Foucault'nun (1977) iktidar ilişkileri çerçevesinde tartıştığı beden, bir kısım gözetim politikalarını hem harekete geçirmekte, hem de kalıcı ve uzun vadeli çözümleri askıya almaktadır. Baskı ve cezalandırma aracı olmaktan çıkan beden, bugün, bir tür özel mülkiyet ve yatırım nesnesine dönüşmekte ve aynı anda hem defalarca ticari karlılık unsuru olarak piyasaya sürülmekte; hem de paradoksal olarak değersizleştirilmektedir (Lefebvre, 2005, s. 128). Gerçekten de, modern toplumda "vurgu" yok edicidir. Bir şey tamamen kaybolmadan hemen önce en yüksek ışıltısıyla öne çıkartılır. Bu sebeple göstermek (pornografikleştirmek), bu anlamda teşhir etmek değil; onu hiçleştirmeektir. Ya da Baudrillard'ın ifade ettiği gibi (1998, s. 106), sürekli yinelenen göstergeleşmiş çıplaklık (nudity), vücudu salt bir fantazma derekesine indirir. Bedenün yeniden üretilirliğinin öngörülebilirliği yoktur artık. O, sonsuz esneklik ve çözünürlük kapasitesiyle olmadığı her şeye dönüşebilmektedir. Beden bu diyet çağında müthiş bir dışsallık sergilemektedir. Onun için mutlak bir mekân ve zaman tayin etmek muhaldir. Aynı anda her şey olmaya açık bir muğlaklığıyla, gösterilen ideal ölçüler doğrultusunda devamlı hareket etmektedir. Sebepleri meçhul, sonuçları muğlak bir akışkanlığın içine kendisini bırakmış gibidir. Buna rağmen, beden bireysel kimlik duygusu için her geçen gün daha fazla merkezleşmektedir (Shilling, 1993, s. 1'den akt. Turner, 1995, s. 274). O, yalnızca içinde bulunduğumuz bu çağı değil, her dönemin değer yargısı, inanç ve pratiklerini görünür ve analiz edilebilir yapmaktadır. Örneğin riyazet çağında beden ruhun zehiri, sonraları ruhun temsili ve aynasıyken (Synott, 1993; Shilling, 1993'ten akt. Turner, 1995, s. 236); bugün belki de ruhun kendisidir.

Bedenün etrafını kuşatan sağlık, perhiz, tedavi kültü, gençlik, zarafet, erillik/dişlilik takıntısı, bedene uygulanan bakımlar, rejimler, fedakârane girişimler, bedeni kuşatan arzu söylemi, tüm bunlar günümüzde bedenün nasıl bir kurtuluş nesnesi haline geldiğinin tanığıdır. Bu ahlaki ve ideolojik işleviyle beden tam anlamıyla ruhun yerini almıştır. (Baudrillard, 2004, s. 105)

Beden ve ruh arasındaki bu iç içe geçiş, ironik bir biçimde çatışmanın olanaksızlığını ima eder. Oysa zühdün sınırlarını aşmış beden, daha önce belirtildiği gibi, riyazet felsefesinde kemalâtın önünde kadim bir engelleyicidir. Örneğin Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Marifetname eserinden yararlanarak çok yemenin zararlarını sınıflandıran Göktaş (2012, s. 50), bedene indirgenmiş bireyin manevi kalbi katılaştırıp kararttığından bahseder. Dahası böyle birisi çok konuşmaya ve çok uyumaya eğilim gösterir. İlmi, idraki ve ibadet zevki azalır. Bu sebeple riyazetin denetimindeki beden ruhsal terbiye kadar hazzın da özüdür. Modern bedense, mutlu birey kültürünün hem kendisi hem de diyalektığıdır. O, bugün, bu denli müphem karşı koyuşa rağmen, kendisinden başka antitezi ve panzehiri olmayandır. Yaşam ve ölüm beden için ya da bedene karşı değildir artık; onun içinde ve onunladır. Her ikisi bedene dönüştürülmüş, sıkıştırılmış ve dolayısıyla hiçleşmiştir. O, yaşama ölümü karşı karşıya koymaz, aksine fanilik ve ölümsüzlüğü aynı potada eritir ve böylece kırılğan-olmayan/esnetilebilen yeni bir değer üretimine kapı aralar.

Beden Kaideleri

Beden, nihai formu olmayan, üzerinde oynadıkça bozulan, bozuldukça yeniden inşa edilmeye tabi tutulan bir kurgusalıktır. İncelik, bu açıdan, fiziksel görünüşün ötesinde, belki de çağın metaforudur. Riyazet çağında inceleme, pazarlanan bir görünümünden ziyade tenin ölümlülüğünün ve ruhun cismani varlık üzerindeki hâkimiyetinin kutsal bir dışavurumuydu (Seid, 1991, s. 50). Bugünse kendine güvenin yansımaya dönüşmüştür. Öyle ki çoğu modern birey için daha ince olmak daha çekici (Haworth-Hoepfner, 2013, s. 97-102), daha özgür (Fraser, 2009, s. 13), daha sağlıklı (Isono vd., 2009, s. 128) ve üst-tabaka (Hesse-Biber, 2007, s. 115) olmaya eşdeğerdir. Bu formül ters çevrildiğinde; sağlığın, mutluluğun, cazibenin, özgüvenin, özgürlüğün ve yüksek statünün yolunun incelmekten geçtiği de iddia edilebilir. Buna uygun olarak da, "incelmenin Eurocentric ve Anglo idealleri" (Burns-Ardolino, 2009, s. 273) olmazsa olmaz bir başarı göstergesi ve bireysel sorumluluğun bir yansıması olarak yorumlanır (Guthman, 2009, s. 193). Bu noktada belirtmek gerekir ki, bu Batı merkezci beden ince ve beyazdır (Baker, 2015, s. 45). Hesse-Biber (1996, s. 11) inceyi (thin) kutsal, güzel, sağlıklı ve mutlu olarak tanımlar. O kadar ki, kurtuluş hedeflenen kiloyu (target weight) elde edenleri beklemektedir. Ona göre, şişman bayağıdır; şişman olmak çirkin, güçsüz, tembel, pejmürde ve amaçsız olmaktır. Hesse-Biber son noktayı sert bir şekilde koyar: "düzgün bir kiloya ulaşmak bireysel mesuliyetin ötesinde; ahlaki mecburiyettir" (1996).

Her gün daha fazla geliştirilmiş formüllerle desteklenen ve teşvik edilen bu kategorize edici oyunda bir kısım kaideler vardır. Bunlardan ilki, tavsiye edicinin satıcı, muhatabın ise müşterisi olduğudur. Bu kural, Adorno ve Horkheimer'in tespit ettikleri gibi (1997, s. 147), endüstrinin insanla yalnızca müşteri ilişkisi kurduğu fikrine de dayandırılabilir. Beden üzerindeki hiçbir politika doğrudan ve ilk olarak bedeninin sahibine/taşıyıcısına hizmet etmez. Aksine o, hedeflenen endüstriyel sonuca ulaşmada en banal haliyle araçsallaştırılır. İkincisi tıp bilimi ve sağlık endüstrisi aracılığıyla beden imgesine karşı verilen mücadelenin ardında ölümü kabullenmeme temayülü vardır (Castells, 2000, s. 482). Başka bir ifadeyle, bedenle onu taşıyan birey arasındaki yağ ve kalori savaşının özünü ölüm ve belki ondan da beteri yaşlanma korkusu oluşturur. Ölüm, kendi başına geliri düşük bir ticarettir ve tüm beden politikalarını haklılaştıran çirkin yaşlılığın sonu ve yok oluşudur. Fakat ölümü ötelemeyi amaçlayan her girişim, beden endüstrisinin aynı zamanda bitmeyen sermayesidir de. Zira her başarısız

deneme, hep daha etkili olduğu varsayılan yeni formülleri gerekli ve geçerli kılar. Bireyi bedeni üzerinde tek söz sahibi kıldığı iddia edilen bu endüstrinin bedeni güzelleştirmek, iyileştirmek ya da gençleştirmek adına piyasaya sürdüğü her türlü ürün ya da yöntemin çoğu zaman başarısız olmasına rağmen meşru görülmesi bundan olsa gerek.

Öleceği güne kadar mümkün olduğunca genç görünmeye çalışan modern birey, yaşlılıkla ve yaşlılığın izleriyle olan anlaşmasını ölümün gelişiyi birlikte kaçınılmaz olarak fesheder. Genç kalmak değilse de, genç görünmenin medikal çözümleri, bu sebeple, ölümün gölgesinde mutlak başarı vadedemez. Beden politikasının, ölümü yaşamın dışsal bir anı ve ölenleri de yaşayanların ötekisi olarak konumlandırmasının nedeni budur. Gidenlerin açtığı boşluk bir an evvel kapatılmalı ve akışkan ilişkiler sekteye uğramadan devam ettirilmelidir. Riyazet çağında, ölen, geride kalanlara belirsiz sıranın kendilerine yaklaşmakta olduğunu ifşa ederken, bugün ölüm olancasına uzun ve sağlıklı yaşam tarafından bastırılmaktadır. Ölenin ardından kullanılan dil de, geride kalanların ölenle birlikte kalkıştığı birkaç günlük ortak zihinsel yolculuğu engellemek ister gibidir: "Hayat devam ediyor".

Bedene, bedenle, bedene rağmen ve beden için geliştirilen her geçici çözüm, farklı ve fakat hepsi bir diğeriyle ilişkili hazır paketlere iliştilmiştir. Üçüncüsü, daha önce belirtildiği gibi, bedenin alabileceği nihai ve en iyi durumsallık söz konusu değildir. Beden, yeni trendlerle sürekli olarak hareket halinde, çoğu başarısız değişime tabi tutulur. Buna rağmen, her geçen gün yeni diyet tarzları, yeni formüller türemektedir. Beden tatminsizliğinin göstergesi olarak bireyler aynalara bakarlar, tartılırlar, bedenlerinin belli bölgelerini ölçerler, kilo vermek ve dolayısıyla görünüşlerini değiştirmek amacıyla egzersiz yaparlar, olağandan az yerler, sıklığı ve canlılığını yitiren bölgelerine losyonlar sürerler (Castilho, 2006, s. 30-31), tamamı 'doğal' kürler uygulurlar. Işık hızıyla hareket etmeye eğilimli olan bu bedenler için (Ory, 2006, s. 114) hedeflenen ideal kilo veya arzu edilen görünüm, ne kadar çaba sarf edilirse edilsin, hep aynı uzaklıkta kalır. Her estetik müdahale bedensel güzelliği vadederken; aynı zamanda beden hakkında sonu gelmeyen bir eksiklik ve yetersizlik duygusunu da yerleştirir.

Dördüncüsü, günümüz toplumunun aynası ekrandır ve tıbbın beden ölçüleri hakkındaki özgüven dolu mesajları ekran sayesinde hastane koridorlarından taşımıştır. Medya bir yandan inceliği tavsiye ve tahkim ederken (Perse, 2001, s. 184), aynı zamanda beden tatminsizliğine (body dissatisfaction) neden olan toplumsal karşılaştırmayı da doğallaştırır (Fischer vd., 2006, s. 162). Higgins tarafından 1987 yılında öne sürülen "özbenlik çelişki teorisi" (self-discrepancy theory), kendisini başkalarıyla kıyaslayan bireylerin kendisi dışındaki 'ideal' ölçü veya norma doğru hareket edeceğini ve olası bir uyumsuzluk durumunda da kaçınılmaz olarak hayal kırıklığına uğrayacağını iddia etmektedir (akt. Fedorak, 2014, s. 72). Bununla bağlantılı olarak, beşincisi, beden toplumsal-olarak inşa edilen kolektif bir projedir. Burada başkalarının bedeni, benim bedenim üzerinde belirleyici mihenk taşıdır. Başkasının bedeni olmadan kendi bedenimi belirleyemem (Ancet, 2008, s. 81). Bunun için zayıflamaya ya da beden transformasyonuna dair paylaşılan başarı hikâyeleri, videolar, haberler, ürün tanıtımları benim bedenimi kuşatır. Diyetten "önce" ve "sonra"ya ait imgeler, beni kendi fazla ya da yetersiz imgem üzerinde değişime zorlar. Bu, beden anksiyetesinin başladığı noktadır ve bu tutkulu gerilim kadınlarda inceleme, erkeklerde ise genellikle kaslılık yönelimi olarak tecelli eder (Smolak, 2011, s. 69). Filmin zayıflama baskısını üzerinde en fazla duyumsayan karakteri olan Linda'nın hissettiği bu baskının büyük bir kısmı, esasında tam da bu kuşatmadan

kaynaklanır. Bu koşullar altında, Linda başkalarının bedenleri üzerinden kendi aşırı bedeni hakkında yıkıcı şekilde olumsuz yorumlama yapar (Qvortrup, 2010, s. 14). Son olarak altıncısı, Linda için onun bedeni —esasında herkes için herkesin bedeni, hastalık ve risklerle dolu ve kusurlu görülür. Çünkü beden imgesinin kusurlu ve hastalıklı görünmesine sebep olan ideal beden kendi hakikati, sorgulanamayacak denli uzaktadır ya da kasıtlı olarak uzak tutulur. Bu uzak kusursuz imge filmlerde, fotoğraflarda ya da reklam afişlerindedir. Uzak tutulur, zira genelde şöhretlere ait olan bu ideal bedenler, değerini —daha doğrusu arzulanırlığını- açıkça-görülür fakat kesinlikle-yakınlaşılabilir oluşundan alır. Star olmak yıldızlar kadar uzak ve erişilmez olmak demektir. Hiç şüphesiz ki, şöhret kalkanının aşılıp bedensel yakınlığın sağlanması, cilalı yüzeyin, parıltılı vitrinin ve göz alıcı makyajın kıskırttığı ayartıcı büyüünün çözülmesidir.

Beden Kurumları

Modern toplumda hemen her birim, nesne ve ilişki beden bağlamında kurumsallaşmıştır. En iyi planlanmış denetim ve gözetim süreçlerini dahi gölgede bırakan bu kendinden menkul mekanizmada, her birey aileden arkadaşı ilişkilerine; okuldan hastaneye; bilimden teknolojiye; televizyondan sokağın her köşesinde modern beden politikalarından yüzeysel manada etkilenmekle kalmayıp, söz konusu mekanizmayı işleten birer dışıye dönüşmüştür. Filmdeki karakterler ve onları çevreleyen sosyokültürel ve ekonomik ağ, bu akışkan sistemi belirginleştirmektedir. Örneğin, filmin karakterlerinden Elena varlıklı bir kadındır. Zayıftır ve daha da zayıflamak istemektedir. Kendi bedeninin detaylarındaki 'kusurlara' odaklandıkça çevresine karşı körleşir. Sonsuz bir incelleme arzusuyla hayatı yalnızca kendisine değil, eşine ve kızına da zehir eder. Diğer karakterler Gustavo ve Linda, Elena'nın aksine, yemekten oldukça haz alırlar. Şişmanlamaktan korkmazlar. Onlar için yemek yemek bir tür özgürleşme veya kendini gerçekleştirme praksişidir. Elena, Gustavo ve Linda arasındaki bu farklılaşma, kısa zaman içerisinde mutlu evliliğin temellerini yerinden oynatır. Elena vaktini koşu bandı üstünde geçirirken, Gustavo yemekten keyif alan bir öğrencisiyle ilişki yaşar. Yüzeysel şekilde gösterilen hikâyesinde Gustavo, film boyunca bu öğrencisiyle tümüyle beden odaklı vakit geçirir; yemek yer ve yatar. Yönetmene göre, yemenin önüne konan tüm radikal engelleyiciler kilonun sebep olabileceği hastalıklardan çok daha fazla yıkıcıdır. Bedensel bir ritüelin ötesinde, anlam ve göndermelerle yüklü olan yemek yeme hali, yönetmenin gözünde, birleştirici, bir araya getiricidir. Nitekim sözcükler ve besinler arasındaki ilişki karşılıklı-varedicidir (Falk, 1994'ten akt. Turner, 1995, s. 237). Bryan Turner burada bireyselleşme ile bireyselleşmiş beslenme arasında doğrusal bir analogi kurarak, yeme alışkanlıklarıyla toplumsal düzen arasındaki belirleyiciliğe dikkat çeker (1995, s. 238). Ona göre, yemek toplumsal ilişkilere dâhil olmaktır ve modern toplum kolektif beslenme ritüellerinden uzaklaşarak bireyselleşmiş beslenmeye geçmiştir. Diyet, bu anlamda her ne kadar kapsamlı tavsiyeler ve çoğul ifadeler barındırır da, eylem olarak tek başınalığı besler. Daha ince olmak adına atılan her adım, daha fazla kendine odaklanma ve izolasyon sebebine dönüşür. Elena'nın yemekten uzaklaşırken, eş zamanlı olarak ailesi ve gündelik ilişkilerinden de uzaklaşması bu sebeptendir. Yeterince zayıftır ama daha zayıf, daha güzel, daha özgür, daha mutlu olmanın, evvelce vurguladığımız gibi, bir varış çizgisi yoktur ve olmayacaktır. Yönetmen, Elena üzerinden, "alımlı kadın, zayıf kadındır" ve "şişman, toplumun ötekisidir" kabilinden popüler kültür klişelerini eleştirmek ister gibidir. Gerçekten de şişman, modern toplumda her şeyi içine alırken dışarıda kalan ya da bırakılan kişidir. Gustavo'nun kendisi gibi şişmanlar topluluğun-

dan birisine yönelmesi neden bir bakıma 'içeriye dâhil olma' arzusu olarak okunmasın? Zira beden ölçüleri ekseninde çizilen küresel sınırların dışında kalan bir şişmanın, kilo vermek dışında yapabileceği en iyi şey, kendisi gibi dışlanmış şişmanların da içinde bulunduğu yeni bir sınır hattı çekmektir. Bu bedensel gettolaşma, tüm kimlik politikalarında olduğu gibi, yalnızlıktan ve ötekileştirilmekten kurtulmanın en kolay yoludur. Ne var ki, bu gettolaşma mekânsal farklılaşmadan ziyade zihinsel ayrışmayı ifade eder ve çoğu zaman bir teselliden öte gidemez.

Öte yandan, şişmanlık bir yandan modern toplumun nasıl da ölümcül doyum üzerine kurulu olduğunu betimlerken (Baudrillard, 1993, s. 32) aynı zamanda dışlanması yoluyla ideal beden rejiminin sınır çizgilerini de tayin eder. Modernite, şişmanı aynı anda hem üretmiş hem de lanetlemiştir. Her savaşta dışarıdaki düşmanla ve cephe gerisine yerleştirilmiş düşman ajanlarıyla savaşılar. Bauman ise şişmanlığı, savaşta cephe gerisine yerleştirilmiş düşman ajanlarına benzetir (1999, s. 45). Bedenin temsili yoksa da, şişmanlığın temsili vardır. O, bu çağda yavaşlığı, tembelliği ve hastalığı temsil eder (Seid, 1991, s. 17). Tıp perspektifinden şişman, yaşamsal olanı da yemiştir ve ölümlü burun buruna yaşar. Diyet, bu sebeple, ölümlülüğün çözümü —değilse en azından diyalektiği olarak sunulur. Baudrillard, basit bir olumsuzlamanın ötesinde, obezi, içinde yaşadığımız hiper-gerçekliğin bir prototipi, çerçevesi iyi çizilen döngünün nihilist bir ifadesi olarak görür (1999, s. 27). Obez, modern toplumda cinsiyetsizleştirilmiş ve cinsellik politikalarından muaf tutulmuştur (1999, s. 30). Buna rağmen, bir hiper-gerçeklik olarak obez (1999, s. 34) her şeyi kendi tapusuna geçirir ve kendisine ait olmayı ayırt edemez (1999, s. 30). Bu, filmde Gustavo'nun açgözlülüğüyle vücut bulur. Oburluk ölümcül kötülüktür ve felaketlerin kaynağıdır. Belki de bu sebeple, Gustavo'nun yaptığı bedenseli kutsayan kaçamaklar, mimarı olduğu binanın sular altında kalmasıyla son bulur. Linda'ya gelince, o, daha önce belirtildiği gibi, annesi tarafından incelmeye —daha açıkçası ideal bir bedene sahip olmaya zorlanır. Bunun için yüksek bedeller ödeyerek zayıflama endüstrisinin tüm hizmetinden faydalanır. Ancak sonuç başarısızdır. Yeme dürtüsüne engel olamayan Linda, annesinden gizli tüketmeyi sürdürür.

Linda'nın gittiği zayıflama merkezinde zayıflama hayaliyle yaşayan, tektipleşmiş, bedenlerine odaklı şişman kadınlar vardır. Belirlenmiş ölçülerle yerler, belli aralıklarla ve topluluk içinde tartılırlar. Aldıkları mesafeyi görünce kendilerinden geçip; yeteri kadar incemediklerinde kendilerini kınarlar. Baskül, burada, basit bir beden-ölçer olmanın ötesinde, mutluluğun kistasına dönüşmüştür. Belirlenmiş ideal beden ölçülerinden taşan yerleri hem kendileri hem de kilo gözcüleri (weight-watchers) gibi yaşadıkları cemiyet içinde açık bir leke gibi görünür. Bauman'a göre (1999, s. 46) parçalarının toplamından daha büyük olmayan kilo gözcüleri, tek sesli bir koro gibi, aynı şeyi hep birlikte ve aynı tonda ifade ederler. Ortak bir dine mensup kişiler gibi, paylaşılan bir uzamda aynı ritüeller etrafında bir tür ayin —zayıflama ayini yaparlar. Her biri farklı başarı oranına sahip olsa da, kendilerine sunulan menüye ve programa ibadet vecdiyle gösterdikleri bağlılık dikkat çekicidir. Diyet ve egzersizlerle çeşitlendirilmiş programa dâhil olarak hem bedenleri için hem de bedenlerine karşı mücadele ederler. Esasında ulaşılabilecek mükemmel bir ölçünün olmadığı, hedeflenen kiloya erişildiğinde de bunu korumak adına devamlı kontrolün gerekli olduğu bir kısır döngüde, daha önce de altını çizmeye çalıştığım gibi, savaşın kesin bir sonucu ve mutlak bir sonu olmayacaktır. Bu, Chul-Han'ın kavramsallaştırdığı performans toplumunun temel karakteristiğidir (2015, s. 10-11). Ona göre, spor salonları, bürolar, gökdelenler, bankalar, havaalanları, alışveriş mer-

kezleri ve gen laboratuvarları, Foucault'nun yıllar evvel bahsettiği hastaneler, tımarhaneler, hapisaneler, kışlalar ve fabrikalardan oluşan disiplin toplumunun yerini almıştır. 21. yüzyıl toplumu artık disiplin toplumu değil, performans toplumdur. Modern birey de itaatkâr özne değil; performans öznesidir (2015, s. 8). Dışsal bir öteki ya da hastalıkla değil, kendi kendisiyle savaşılan performans öznesi, "her şeyin mümkün olduğu" bir çağda bitmeyen bir takıntı ve mutsuzluk nöbetlerine müptelidir. Fakat bu da Foucault'nun tartıştığı (1971, 1973, 1977) panoptizm veya disiplin toplumu kadar kısıtlayıcı ya da baskılayıcı olmasa da belki ondan fazla biçimlendiricidir ve dahası bu formülasyon bir baskıdan ziyade özgürlük ve irade söylemleri üzerine kuruludur. Gözetim artık klinik, tımarhane veya cezaevi yoluyla gerçekleşmemektedir. Aksine artık sokağa inmiştir. Gözetleyici olan iktidar değil; artık toplumun kendisidir. Modern bireyin trajedisi gözetlenirken; kendisini de kaçınılmaz bir gözetlemenin öznesi olarak bulmasındadır. Bu bitmeyen bir karşılaştırma ve kolektif huzursuzluk halinin de membaidir. Modern toplumu hasetçi ve hasede zorlayıcı olarak okuyan Richard Sennett (2003) haksız değildir. Yaşamın her yerinde modern birey kendisi hakkında devamlı bir performans ve başkası hakkında devamlı bir duygulanıma tabi tutulur. "Yes, we can" (evet, yapabiliriz), performans toplumunun karakterini yansıtır. Fakat bu, depresif mağluplar kitlesinin özüdür de aynı zamanda (Chul-Han, 2015, s. 8). Elena'nın sürekli baktığı ayna bu depresyon halini, üstelik yaşamın her yerine yayar.

Ayna bir gölge ya da bir öteki-ben gibi, sergilenen performansı sorgular. Ayna, bedeni dışsallaştırarak kendisine ikincil fakat kontrol edici göz misyonu yükler. Linda'nın kaydolduğu zayıflama kulübünde neredeyse hiçbir aynanın olmaması tesadüf mü? Alışveriş merkezleri ve fitness salonlarındaki gibi içbükeyleştirilme suretiyle kısmen ince göstermediği müddetçe ayna, beden hakkında patavatsızca konuşabilen bir öteki bendir. Onların üzerinde kolayca hâkimiyet kurarak; kendisini oraya, belki de bakılan bedenin yerine kalıcı olarak ikame edebilir. Bakılmak istenmeyen ayna, bedeni her yerde takip eder. Sokakta, ofiste ya da tuvalette, her nerede olursa olsun, beden bu ayna-gözün perspektifine kilitlenir. Özne (bakan) ile nesne (baktığı) bu noktada yer değiştirir. Sanki izleyen gerçek-ben değil de; aynadaki yansımadır. Bu aynadaki-ben veya ayna-ben harekete geçiricidir. Ayna, öznenin kendisini temaşa etmesinin ötesinde ona hayaller ve arzular yükleyebilen bir tür düzenleyicidir (Baudrillard, 1998, s. 106). Aynadaki yansımada, toplumun kolektif standartları, beklentileri ve ayrıştırılmaları tecelli eder. Ayna, içinde bulunduğu çağın hâkim ve geçerli diliyle konuşur. O güne özgü modanın kurallarını fısıldar. Diyet toplumu aynaların insanileşip; insanların aynalaştığı mübadele temelli, kolektif biçimde paylaşılan ve elbirliğiyle yürütülen hareketli bir düzeni ifade eder.

Bedeni tehditvari bir üslupla ideal ölçülere davet eden beden endüstrisi, mutlak yenilgi ve depresyon karşısında, hap kadar kolay yutulabilir basit formüllerle çözümler üretmeye çalışmaktadır. Bu hap toplumunun üyelerinden beklenen tıbbın koyduğu dogmatik kurallara uyması ve ölçülere harfiyen itiba etmesidir. Beden, bu anlamda, özellikle tıbbın elinde sürekli olarak yeniden üretilmektedir. Görünüşle oynayan estetik operasyonlara şimdi de mide küçültme ameliyatları eklenmiştir. Bedenin kendisi yapaylaştıkça; onu düzenleyen araç ve uygulamalar da akıl-dışlaşmaktadır. Tıbbın kontrolünde beden, bir tür yapboz tasarıma evrilmiştir. Beden artık yapılabılır-yıkılabılır projedir ve tercih, bedenin sahibinin/taşıyıcısının elindeymiş gibi sunulur. Oysa bu 'irade sende' ya da 'karar senin' yanılığının ardında, varoluşu sürekli eksik, bedeni ise daima bozuk görme/gösterme eğilimi vardır ve

bu eğilim büyük zayıflama endüstrisinin varlık sebebidir. Foucault'ya göre (1979'dan akt. Turner, 1995, s. 13), tıp faydalı ve zararlılar listesini belirleyerek içten içe neyin iyi neyin kötü olduğunun ölçütüne dönüşmüştür. Seçkin bilim, zamanla aklın standartlarını oluşturarak ve kutsayarak gündelik yaşamı işgal etmiştir. Zararlı maddeler ve alışkanlıklarla istila edildiği kabul edilen beden (Bauman, 1999, s. 46), ancak tıbbın bilimsel, güvenilir ve hesaplanabilir yöntemleriyle arındırılıp istendik şekle sokulabilir gibi görülür. Belki de bu yüzden tıbbın beden üzerinde uyguladığı kural ve yöntemler makul değilse de, bir şekilde meşru görülür (Moulin, 2006, s. 15). Hastane koridorlarını aşan tıp, yine Foucault'nun da altını çizdiği gibi (1979), bu düzenin işleyişini sağlayan en belirleyici mekanizmadır. Tıbbın toplumsal değişim ve ilişkileri üzerindeki etkisinin yüceliğinden olsa gerek, sosyoloji, Foucault'ya göre, tıp sosyolojisinin bir alt dalıdır (Turner, 1995, s. 12).

Sonuç

Moulin'e göre (2006, s. 15), 20. yüzyılda bedenin tarihi, insanın bedenin kontrolünü kaybedip sonra yeniden ele geçirmesinin tarihidir. Oysa 21. yüzyılda beden yine elden çıkmıştır. Bugün, gerçekten kime ait olduğunu söylemek güç. Bedenin aldığı bu yön ne çizgisel; ne döngüsel. Aksine olabildiğince sürprizlerle ve tesadüflerle dolu olan beden, dünyaya aniden ve hızla yayılan yeni formülleri kolayca içselleştirilebilir. Bu açıdan, beden hakkında, Turner'ın önerdiği gibi (1995, s. 236) statik bakıştan sakınmak ve bunun yerine bedenleşmenin devam eden bir süreç ya da dağınık döngü olduğunu fark etmek gerekmektedir. Bununla birlikte Turner'ın, "insan bedendir" eleştirisini (1995) tersine çevirmek daha yerinde olabilir. Bugün ideal bedenden anlaşılması gereken, büyük oranda ideal bireydir. Kişinin bedeniyle yüzleşmesi, ontolojik manada kendi kendisiyle yüzleşmesi demektir (Michaud, 2006, s. 357). Çünkü o ten ve tin arasındaki tüm mesafeleri yok kılmaktadır. İnsanın içi dendiğinde akla ruhtan ziyade iç organların gelmesi bundandır (2006, s. 354). Beden, an itibarıyla, bir felsefe sahası, hatta bir varoluş meselesidir.

Beden, cismani boyut ve tensel algılamadan sıyrılarak, bugün insanoğlunun aşkın niteliklerini üstlenmiştir. Bu, sıradan bir indirgemenin ötesinde, bir çeşit ontolojik değiş-tokuştur. Beden politikasında herkes bir değerinin kaderidir. Tıpkı farklı karakterlere ama iç içe hikâyelere sahip Matilde, Elena, Linda ve Gustavo gibi. Beden oyununa dâhil olan herkes, Malos Habitós filmindeki gibi, bir değerinin varoluşunu yeniden formatlar. Bu noktada beden, Foucault'nun iddia ettiği gibi gözetlenen; ama daha da fazla gözetleyendir. Esasında beden-gözü kendisinden çok başkasına dönüktür. Elena gibi, yalnızca kendi bedeniyle ilgileniyormuş gibi gözükse de başkalarını da kontrol etmektedir. Fakat bu kontrol amaçsız bir fantezi değildir; aksine başkaları denen bu ayna, bireyin kendi bedenine açılan yoldur. Daha açık bir ifadeyle, modern birey kendi bedenine ya başkaları açısından ya da kendine-bir-başkası olarak yaklaşmaktadır.

Beden endüstrisi, metaforik olarak, kendisini de yiyerek büyüyen bir canavara benzetilebilir. Yeni olan, belirlediği andan itibaren kaybolmaya başlar. Her şeyi demode olma şartıyla modalaştırarak 'yeni' kavramının içini boşaltır. Her ürünler eskime ve yok olma vaadiyle piyasaya sürülür. Sürdürülebilir olması gereken ürün ve hizmetler değil; tüketimin, dolayısıyla üretimin kendisidir. Beden politikasında üretimin devamlılığı kusurların vurgulanmasına; sürgit-yinelenen ürün ve hizmetlere; ve bunların yenilenmiş sunumlarına dayanır. İmkânsız kusursuzluk miti, bu endüstrinin en değerli imkânını teşkil eder. Beden rejiminin öngörülemez

güzergâhı karşısında yapılabilecek şey, belki de ideal beden mitini ve ölçülerini tümüyle görmezden gelmek, ona karşı tepkisizleşmektir. Modern bireyin öldürdüğü Tanrı'nın yerine sağlığı ve bedeni koyacağını öngörebilen Nietzsche'nin de belirttiği gibi (2007, s. 13-14), tepki göstermek tükenmeye yol açar. Beden üzerindeki her vurgu —ister ona sığınma ister ondan kaçış şeklinde olsun- tensel olanın tinsel olanın yerini almasını pekiştirmekten başka bir işlev görmez. Bu sebeple, sonuç olarak, bedene, tıpkı yemek gibi, kendi basit araçsallığı içinde yüzeysel ve abartısız bir bakış geliştirmeyi öneriyorum.

“Kendi bedenini kendin yarat” söylemi, özgürleştirici ifadenin yanında örtük şekilde kalıplaştırıcı ve zorlayıcıdır (Özbay, Terzioğlu ve Yasin, 2011, s. 18). Zorlayıcıdır çünkü “yapabilirsin” demek, aynı zamanda “yapmalısın” da demektir. Yapmalısın çünkü söz konusu beden-döngüsü ya da bedenin geri-dönüşüm endüstrisinin sürdürülebilirliği tam da bu gönül okşayıcı telkinde gizlidir. Buna bağlı olarak açıkça belirtmek gerekir ki, bedenle ilgili çalışmaların dönüp dolaşıp popüler manada özgürlük kavramına indirgenmesi de bu kışkırtıcı sorunsalın açmazlarından biri, belki de en önemlisidir. Bu noktada, bedensel özgürleşme söylemi, gerek Elena gerek Gustavo gibi, açık ve fiziksel baskı uygulamalarına kıyasla daha karmaşık ve daha parçalayıcıdır. Son yıllarda Türkiye’de özellikle kürtaj tartışmaları ekseninde kullanılan “benim bedenim, benim kararım” gibi ifadeler de, kanımca, bu bağlamda okunmalıdır. Her türlü transformasyonu mümkün ve gerekli gören bu yeni özgür beden efsanesi, esasında tam kendi iddiasının aksini kutsar; bedeni kolayca güdümlenebilir, kontrol edilebilir ve yönlendirilebilir kılar. Bedene atfedilen tüm özgürlük kıstasları, bedeni kendi sahibinden alarak; dışsal uyarıcıya dönüşen binlerce sahibin sıklıkla birbiriyle çelişen ve hızla değişen formüllerine teslim eder. “Bedenine sahip çık” önermesi de, benzer şekilde, bedeni muhafazakâr, gelenekçi ya da pastoral norm ve sınırlandırmalardan kurtarmayı maksat edinirken, onu kontrolsüz bir şekilde taşıyıcısının dahi tahayyül ve tayin edemeyeceği ve kendisine dikta edilen sürekli-değişim çağrısına —daha açık ifadeyle tüketim endüstrisinin kollarına bırakır. Bu sebeple bu özgürlük mitinin, bir yandan bireyselleşmenin ulviliğinden bahsederken; öte taraftan, bedeni kolektif idealler ekseninde ortaklaşa tüketilir hale getireceğini kestirebilmek ve bedeni, özgürleşmenin ön şartı olarak kuran bu modern yazılımı yok saymak gereklidir.

Beden hakkında esaslı bir duruş sergilemenin olmazsa olmazı, daha yeni olanın her zaman daha iyi olanı ifade ettiğini vaaz eden pazar klişelerine sırt çevirmektir. Beden kendi başına bir anlama dönüşmeyecek denli geçici ve kırılıgandır; bu sebeple bedeni yaşama; yaşamı da salt bedensel olana indirgemek yerine, ona ruh üfleyici bir anlam katmak gerekmektedir. Bu konuda kadim medeniyet birikiminin bugüne kalan en ufak değer kırıntısı dahi, akışkan modernitenin telkin ettiği mutluluk ve özgürlük vaatleriyle bezenmiş yaşam-tarzından daha güvenilirdir, daha insanidir. Çünkü riyazet felsefesi, tüm düşünsel çıkarım ve pratiklerinde olduğu gibi ölümü merkezleştirir ve ölümün bedeni eninde sonunda ele geçireceğini bilir. Bunun için bedeni müphem olan yaşamın değil; mutlak olan ölümün gölgesinde ele alır. Buna göre beden, tam olarak yok sayılamayacak kadar var; mutlak kalıcı anlamda var sayılamayacak denli de uçucudur. O, kendisiyle sadece kendisi için savaşılmaya değmeyecek kadar değersiz; kendisi için yaşanmayacak denli sadakatsizdir. Emanet bedenin kutsiyeti, bedenden değil; emanet oluşuyla ilgilidir. Zira tek başına beden, nefsanî olanın gösterdiği arzunun hamalidir. Riyazetse, ölçülebilir bir form değişikliğinden ziyade görünmez olan ruhun tekâmülüne cevap arar. Oysa diyet çağı, görünmez olanı sınır dışı etmiştir. Bedensel

teşhiri teşvik eden diyetizm, var olmanın yerini görünme ile doldurmuştur. Her şey görüldüğü kadar vardır. Bir zamanlar, olmak, bedeninde kaybolmak anlamına gelirken, şimdiki görünmek olma'ya denktir. Öte yandan, muhtevanın yıkımına denk düşen bu bedenileşme hali filmin belki de son sahnesidir. Mahremiyetin çözülüşü teşhirci toplumun zaferi değil yitimidir; çünkü gizlenecek bir şey kalmadığında gösterilecek de bir şey kalmamış demektir. Bu şartlar altında çağdaş beden endüstrisinin karşısında iki yol vardır: Ya kendisini ilga etmek ya da yeniden mahremiyeti değerleştirip bedeni bezginlik verici pornografik teşhirin kollarından kurtarmak; yani filmi başa sarmak. Kendi bedeniyle ve kendisi gibi olmayanların bedenleriyle ölümüne savaşan insanlarla dolu olan bu dünyanın şayet sonu gelmediyse, ben yeniden bir mahremiyet çağının kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum.

From Asceticism to the Modern Diet Society: The Body between Sanctity and Nonentity

Sertaç Timur Demir*

Introduction

In the modern diet society, the self is embodied (Giddens, 1991, p. 56), the body corresponds to the *Dasein*, and the skin refers to a transcendent reality. The vague body is, in this sense, a sort of gap that can be filled with endless possibilities. As Michaud (2006, p. 357) explains, it has simply become a naked and expressionless space that is continuously being disciplined in the shade of fashion norms. During the age of asceticism, however, the body was treated with self-discipline for the purpose of prioritising spiritual perfection. According to that philosophy, the body is the crucial point at which earthly desires and passions come into existence. The target of dieting in modern culture is to look well and to keep fit, while the ascetic view interprets it as a way of moral reclamation. Recently, one could claim that there is an uncontrollability and ambivalence about the body. In this sense, anorexia implies bodily nihilism while, on the other hand, obesity indicates the limitlessness of being. The body is no longer an external affair (Becker, 1995, p. 34), but an existential playground of modern identities. For this reason, this paper deals with the body and the notion of eating in the context of thinness, discipline, disorder, the biomedical industry, and the self through the film *Malos Hábitos*.

Malos Hábitos (Bad Habits), directed by Simón Bross in 2007, is essentially about eating and the body. The four characters, namely, Matilde, Elena, Linda and Gustavo, have intersecting stories. Matilde is a nun who establishes a common point between faith and hunger. Elena is anorexic, while her daughter Linda is obese. Elena loses her husband Gustavo to both anorexia and obesity. In the film, the body, which was once seen as a counter-metaphor of freedom, is depicted as one of the most challenging deadlocks of modern society. For Foucault (1977), the body is located in the middle of power relations not only as an instrument of possible punishment, but also as a form of *private property* and an *object of investment*. Despite this, it loses its value with each passing day (Lefebvre, 2005, p. 128). Life and death are neither for nor against the body — rather, they are with and within it.

* Assist. Prof., Gümüşhane University, Faculty of Communication, Department of Radio TV and Cinema.
Correspondence: stdemir@gumushane.edu.tr Address: Gümüşhane Üniversitesi Yerleşkesi, İletişim Fakültesi Radyo TV ve Sinema Bölümü, Bağlarbaşı Mah., Merkez, Gümüşhane, Turkey.

The Principles and Institutions of the Body

The film shows that the body is a constructive fiction. Thinness in this fiction is, beyond physical measure, a kind of representation of the modern age — so much so that, if achieved, it is seen as a requirement for having self-confidence, being part of the upper strata (Hesse-Biber, 2007, p. 115), being attractive (Haworth-Hoeppner, 2013, pp. 97-102), being healthy (Isono et al., 2009, p. 128), and being free (Fraser, 2009, p. 13). The ideal body is seen as being thin and white (Baker, 2015, p. 45), Euro-, and to a certain extent, Anglo-centric (Burns-Ardolino, 2009, p. 273). Being fat, on the other hand, indicates banality, ugliness, and laziness. Indeed, according to the modern discourse, weight is a moral issue (Hesse-Biber, 1996, p. 11). Modernity both creates and curses obesity, which, in turn, is both the main customer and potential enemy of modern life. Furthermore, according to Baudrillard (1999, p. 27), obesity is an expression of nihilism, a prototype of hyper-reality, and exempted from sex and sexualisation.

Weight is linked to death; therefore, there is a connection between being thin and desiring to live a long life. In any case, since there is no permanent solution to death, the best way to struggle against it is to try to escape from the impressions of agedness by being thin, just as Elena does in the film. Under this regime, medical advice is supreme. Nevertheless, the body also has no final form. This is the essence of medical industry, for one's target weight is always in the distance. This is also the essence of modern desperation, for all of the promised beauty myths proffered on the screen are volatile. Accordingly, the relationship between plastic surgery and the screen is not accidental. The media canonises thinness (Perse, 2001, p. 184), incites the people's dissatisfaction with their own bodies, and naturalises collective comparison (Fischer et al., 2006, p. 162). This is perhaps the primary step towards individual anxiety and social frustration. The body is frequently seen as being faulty and deficient, which is precisely what Linda feels in the film.

Every unit, object, and relationship in modern society has a significant relationship with the body. From hospital to school, from family to friends, from science to technology, and from screen to street, each corner of present-day culture reproduces and is reproduced by the same mechanism. All of the characters, socio-cultural environments, and economic networks depicted in the film represent this liquid system. Everybody is paradoxically alone in this collective organisation. Elena loses her social relationships as long as she focuses on her body. Gustavo breaks all connections with his family. Linda becomes unhappy, and Matilde loses faith in her beliefs. Eating habits determine and destroy their future. This regime makes all citizens weight-watchers, for people define each other by using measurements of physical appearance. As Bauman indicates (1999, p. 46), they are like a choir singing the same songs.

They regularly organise slimming ceremonies and arrange their feelings accordingly, have similar prescriptions and route maps, hate each other but walk together, and are both teammates and arch rivals. Chul-Han proposes the term "performance society" to describe this mass phenomenon (2015, pp. 10-11). According to him this society, which no longer refers to a society of discipline, is a performance society that consists of sport centres, offices, skyscrapers, airports, banks, shopping malls, and gene banks. Once upon a time, freedom was one's *raison d'être*; now, however, it is a sort of captivity. Weight-watchers

in this society are not powerful, but simply ordinary people. Modern society is, as Sennett points out (2003), assertive and jealous. Everybody interiorises the motto “yes, we can” (Chul-Han, 2015, p. 8). The performance-based understanding, in turn, turns people into members of a mirror society.

Just like in Elena and Linda’s lives, the mirror plays the role of an other-self, a kind of second and upper-eye. That is, perhaps, the reason why all slimming and beauty clubs are full of mirrors. Watching and being watched are constantly replacing one another. Under the influence of mirrors, the real-self and the watched-self become entangled only to the extent that the person looking into them has those collective expectations and standards. In the current diet society, the mirror and the individual fight and produce each other. The body industry plays a crucial role, for it determines and ceaselessly updates its ideal measures. These changing teachings are like pills that promise simple and quick solutions. In this respect, one can state that the body is now not only flexible, but also artificial. At the hands of medicine, it has been turned into a jigsaw puzzle and a game-like project.

Conclusion

In the twenty-first century, the body has gotten out of control. Today, although various strategies to reformulate the body exist, it is difficult to indicate the property’s owner. This process is neither linear nor circular, but rather flexible and commutative. For this reason, the body cannot be comprehended by means of a static view. It is obvious that the human being has a body (Turner, 1995). On the other hand, the body is also human — so much so that the ideal body is somehow equivalent to an ideal personality. The body now ontologically involves the self. The soul and one’s skin interlace each other. Hence, the body and its eating habits are not merely a gastronomic, but also a philosophical and even an existential, matter. It even transcends the notion of its own corporeality. This is not an ordinary evolution, but rather a vital exchange. In the politics of the body, everybody’s fate is the fate of others, just like the fates of Matilde, Elena, Linda, and Gustavo, all of whom formulate one another. The mirror-eye captures individuals and forces them to transform at any moment.

The body industry can metaphorically be likened to a monster that grows by eating itself. Therefore, everything easily falls into decay. There is no room for permanence; nonetheless, object-like body components must always be new. But as the new involves endless impossibility, everything appears only to disappear in a vicious circle because the desired cult of perfectness is a figment of the imagination. For this reason, perhaps the only thing that should be done is to ignore the ideal measures determined by the popular culture industry. Thus, the best response against body politics is unresponsiveness. As Nietzsche underlines (2007, pp. 13-14), reaction causes exhaustion; therefore, I suggest that people embrace a superficial and plain view of the body. The discourse of “create your own body” is not emancipative, but oppressive (Özbay, Terzioğlu and Yasin, 2011, p. 18), because saying “yes, you can” simultaneously entails “but you should.” The popular motto “it’s my body and it’s my decision” can also be read in this context, because the perspective that legitimises every kind of transformation indeed consecrates the exact opposite claim. Thus, the body can be controlled and manipulated by industrial regulations that are configured by means of earthly pleasures.

The philosophy of asceticism is, however, based upon a worldview that highlights the importance of dying. Death is not something separate from life. The thought of dying is, therefore, the death of modern politics regarding the body. In contrast to the modern diet society, which emphasises the sovereignty of appearance, asceticism promotes the significance of being. In modern culture, things are able to exist as much as they appear. I believe, however, that this causes a loss of identity and the corrosion of privacy. If nothing is covered, then nothing is shown. Under these circumstances, the contemporary body industry has two ways forward: Either it should destroy itself or help save the modern body from the hands of pornographic display.

Kaynakça / References

- Adorno, T., Horkheimer, M. (1997). *Dialectic of enlightenment*. Londra ve New York: Verso.
- Ancet, P. (2008). *Ucube bedenlerin fenomenolojisi*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Baker, J. (2015). *Things no one will tell fat girls: A Handbook for Unapologetic Living*. California: Seal Press.
- Baudrillard, J. (1993). *The transparency of evil: essays on extreme phenomena*. Londra ve New York: Verso.
- Baudrillard, J. (1998). *Symbolic exchange and death*. Londra, Thousand Oaks ve Yeni Delhi: Sage Publications.
- Baudrillard, J. (1999). *Fatal strategies*. London: Pluto Press.
- Baudrillard, J. (2004). *The Consumer society: myths and structures*. Londra, Thousand Oaks ve Yeni Delhi: Sage Publications.
- Bauman, Z. (1999). *In search of politics*. Cambridge and Malden: Polity Press.
- Becker, A. E. (1995). *Body, self, and society: the view from Fiji*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bross, S. (Yönetmen). (2007). *Malos Hábitos*. Mexico: Altavista Films, Fondo de Inversión y Estímulos al Cine, García Bross & Asociados, Santo Domingo Films. [103 min].
- Burns-Ardolino, W. A. (2009). Jiggle in my walk: The ironic power of the "Big Butt" in American Pop Culture. E. D. Rothblum ve S. Solovay (Ed.), *The Fat studies reader* içinde (s. 271-279). New York ve Londra: New York University Press.
- Canetti, E. (2000). *Crowds and power*. Londra: Phoenix Press.
- Castells, M. (2000). *The Rise of the network society: economy, society and culture v. 1: The Information age: economy, Society and culture v. 1*. Oxford ve Malden: Blackwell Publishers Ltd.
- Castilho, S. M. (2006). Psychopathological Aspects of Body Disturbance on Anorexia and Bulimia Nervosa. P. I. Swain (Ed.), *Anorexia Nervosa and Bulimia Nervosa: New Research* içinde (s. 27-39). New York: Nove Science Publishers, Inc.
- Chul-Han, B. (2015). *The Burnout society*. Stanford: Stanford University Press.
- Cynthia L. O., Carroll M. D., Kit B. K., ve Flegan, K. M. (2014). Prevalence of Childhood and Adult Obesity in the United States, 2011-2012. *The Journal Of American Medical Association*, 311(8), 806-814.
- Demir, S. T. (2014). The City on Screen: A Methodological Approach on Cinematic City Studies. *CINEJ Cinema Journal*, (4), 1.
- Falk, P. (1994). *The Consuming Body*. Londra, Thousand Oaks, Yeni Delhi: Sage Publications.
- Fedorak, S. A. (2014). *Global issues: A cross-cultural perspective*. Ontario, Plymouth ve New York: University of Toronto Press.
- Fischer, S., Smith, G. T. ve Cyders, M. A. (2006). Integrating Personality and Environmental Risk Factors for Bulimia Nervosa. P. I Swain (Ed.), *Anorexia Nervosa and Bulimia Nervosa: New Research* içinde (s. 159-184). New York: Nove Science Publishers, Inc.
- Food and Agriculture Organization of the United Nations. (2015). *The State of Food Insecurity in the World*. <http://www.fao.org/3/a4ef2d16-70a7-460a-a9ac-2a65a533269a/i4646e.pdf> adresinden 22 Aralık 2015 tarihinde edinilmiştir.

- Foucault, M. (1971). *Madness and civilization*. Londra: Tavistock.
- Foucault, M. (1973). *The Birth of the clinic*. Londra: Tavistock.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The Birth of the Prison*. Londra: Tavistock.
- Foucault, M. (1979). *The History of sexuality volume I: An Introduction*. Londra: Penguin.
- Fraser, L. (2009). The Inner corset: A brief history of fat in the United States. E. D. Rothblum ve S. Solovay (Ed.), *The Fat studies reader içinde* (s. 11-14). New York ve Londra: New York University Press.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity; Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Global hunger index. (2015). *Armed conflict and the challenge of hunger*. http://www.welthungerhilfe.de/fileadmin/user_upload/Mediathek/Welthunger-Index/WHI_2015/global-hunger-index_2015_english.pdf adresinden 22 Aralık 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Göktaş, V. (2012). Modern İnsanın Bir İhtiyacı Olarak Riyazet ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Riyazetle İlgili Görüşleri. *EKEV Akademi Dergisi*, (16), 50.
- Grodstein, F., Levine, R., Spencer, T., Colditz, G.A. ve Stampfer, M. J. (1996). Three year follow up of participants in a commercial weight loss program: can you keep it off? *Archives of Internal Medicine*, 156(12), 1302-1306.
- Guthman, J. (2009). Neoliberalism and the constitution of contemporary bodies. E. D. Rothblum ve S. Solovay (Ed.), *The Fat studies reader içinde* (s. 187-196). New York ve Londra: New York University Press.
- Haworth-Hoepfner, S. (2013). Medical Discourse on Body Image: Reconceptualizing the Differences between women with and without eating disorders. J. Sobal ve D. Maurer (Ed.), *Interpreting weight: The social management of fatness and thinness içinde* (s. 89-111). New Brunswick and London: Aldine Transaction.
- Hesse-Biber, S. N. (1996). *Am I thin enough yet?: The cult of thinness and the commercialization of identity*. New York ve Oxford: Oxford University Press.
- Hesse-Biber, S. N. (2007). *The Cult of thinness*. New York: Oxford University Press.
- Higgins, E. T. (1987). Self-discrepancy: A theory relating self and affect. *Psychological Review*, (94), 319-340.
- Isono, M., Watkins, L. P. ve Lian, L. E. (2009). Bon Bon Fatty Girl: A qualitative exploration of weight bias in Singapore. E. D. Rothblum ve S. Solovay (Ed.), *The Fat studies reader içinde* (s. 127-138). New York ve Londra: New York University Press.
- Kaplan, Y. (2009). Felsefe öldü! Yaşasın sinema! (1)-(2) Yenişafak: <http://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/felsefe-oldu-yasasin-sinema-1-17332> adresinden 5 Nisan 2016 tarihinde edinilmiştir.
- Lefebvre, H. (2005). *Critique of Everyday Life: Volume 3*. Londra: Verso.
- Michaud, Y. (2006). Görselleştirme: Beden ve Görsel Sanatlar [Visualisations: Le Corps et les Arts Visuels]. A. Corbain, J. J. Courtine ve G. Vigarello (Ed), *Bedenin Tarihi 3 Bakıştaki Değişim: 20. Yüzyıl* [Histoire du corps: Les mutations du regard] içinde (s. 343-357). İstanbul: Yapı Kredi.
- Moulin, A. M. (2006). Tıbbın karşısında beden [Le corps face à la médecine]. A. Corbain, J. J. Courtine ve G. Vigarello (Ed), *Bedenin Tarihi 3 Bakıştaki Değişim: 20. Yüzyıl* [Histoire du corps: Les mutations du regard] içinde (s. 15-57). İstanbul: Yapı Kredi.
- Naumark-Sztainer, D. (2005). *I'm, like, so fat!* New York ve Londra: The Guilford Press.
- Nietzsche, F. (2007). *Ecco Homo: how to become what you are*. (D. Large, Çev.) Oxford ve New York: Oxford University Press.
- Ory, P. (2006). Sıradan Beden [Le corps ordinaire]. A. Corbain, J. J. Courtine ve G. Vigarello (Ed), *Bedenin Tarihi 3 Bakıştaki Değişim: 20. Yüzyıl* [Histoire du corps: Les mutations du regard] içinde (s. 105-129). İstanbul: Yapı Kredi.
- Özbay, C., Terzioğlu, A. ve Yasin, Y. (2011). *Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik*. İstanbul: Metis.
- Perse, E. M. (2001). *Media effects and society*. New Jersey ve Londra: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- Qvortrup, M. (2010). Social determinants of obesity. G. Tsihli ve A. Johnstone (Ed.), *Fat matters: from sociology to science içinde* (s. 13-21). The Old Bakery, St John's Street, Keswick ve Cumbria: M&K Publishing.
- Seid, R. P. (1991). *Never too thin: why women are at war with their bodies*. New York: Prentice Hall Press.

Sennett, R. (2003). *Respect: The Formation of Character in a World of Inequality*. Londra, New York, Victoria, Toronto, Yeni Delhi, Auckland ve Rosebank: Penguin Books.

Shilling, C. (1993). *The Body and social theory*. Londra: Sage Publications.

Smolak, L. (2011). Body Image development in childhood. T. F. Cash ve L. Smolak (Ed.), *Body image: A handbook of science, practice, and prevention* içinde (s. 67-76). New York: The Guilford Press.

Sundgot-Borgen, J., Torstveit, M. K. (2004, Ocak). Prevalence of eating disorders in elite athletes is higher than in the general population. *Clin J Sport Med*, 14(1), 25-32.

Synott, A. (1993). *The Body social: symbolism, self and society*. Londra: Routledge.

The Guardian (2015). *Global obesity rise puts UN goals on diet-related diseases 'beyond reach'*. <http://www.theguardian.com/society/2015/oct/09/obesitys-global-spread-un-goals-diet-related-diseases-fail> adresinden 22 Aralık 2015 tarihinde edinilmiştir.

Turner, B. S. (1995). *Medical power and social knowledge*. Londra, Thousand Oaks and Yeni Delhi: Sage Publications.

Twigg, J. (2011). Modern Asceticism and Contemporary Body Culture. E. Peeters, L. Molle, K. Wils (Ed.), *Beyond Pleasure: Cultures of Modern Asceticism* içinde (s. 227-244). New York ve Oxford: Berghahn Books.

World Health Organisation. (2015). *Obesity and overweight*. <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs311/en/> adresinden 23 Aralık 2015 tarihinde edinilmiştir.

The Concept of an “Islamic State” and Its Applicability in the 21st Century: An Appraisal of Muhammad Asad’s Model

Showkat Ahmad Dar*

Introduction

With the evolution of statecraft in the West and before Kemal Atatürk’s abolition of the caliphate (*khilāfah*) in 1924, pro-Islamic scholars worldwide endeavored to formulate a political system that would be in conformity with the Shariah’s norms. The reactions to the conspiracies against the caliphate and the Muslim world’s fragmentation into nation-states were witnessed throughout the Muslim world, but especially in Egypt and the Indian subcontinent. Abul Kalam Azad (1888-1958) was the first person from the Indian subcontinent to take up this concept. He wrote *Mas’alah Khilāfah (The Issue of the Caliphate, 1920)*, disseminated his ideas through his magazines *al-Hilāl* and *al-Balāgh* and founded the organization Hizbullah to establish God’s kingdom on Earth (*Ḥukūmat-e-Ilāhiyyah*). This was followed by the Khilāfah Movement (1919-1924), which sought to restore the caliphate.

Syed Abul Ala Mawdudi (1903-1979), whose political activities and writings have influenced the Muslim world profoundly, resolved to continue his mission. Working by himself for almost seven years as a journalist, he presented a methodology for establishing God’s kingdom and reviving Islam as a complete way of life. In order to realize his goal, in 1941 he founded the Jamā’at-e-Islāmī movement (Ahmad, 2004, 71). In Egypt, Muhammad Rashid Rida (1865-1935) was the first person to write a book in which he called for restoring the caliphate: *Al-Khilāfah aw al-Imāmah al-Uzmā (The Caliphate or the Supreme Imamate, 1923)*. He was followed by Hasan al-Banna (1906-1949), who used Rida’s proposed model to achieve its goal of establishing an Islamic state in Egypt. To actualize this cause, he established Al-Ikhwān Al-Muslimūn (the Muslim Brotherhood) in 1928, a movement that remains active throughout Muslim world. Various circumstances lead al-Banna to work for a true “Islamic government” (Belkeziz, 2009, 120). He used to say:

The Muslim Brotherhood believes that the *Khilāfah* is the symbol of Islamic unity, and a feature for the connection of Islamic states; it is an Islamic ritual that Muslims contemplate and in which they should take an interest. [...] It is the Muslims’ duty to think of the issue of their *Khilāfah* from the times when it was distorted, passing through the times when it was revoked, and up to now (Belkeziz, 2009, 137-38).

* Ph.D. Research Scholar, Aligarh Muslim University (AMU), Department of Islamic Studies.
Correspondence: ashiaqir786@gmail.com. Address: Aligarh, Uttar Pradesh, India-202002.

After the mid-twentieth century, all Islamic activists and religious organizations wanted to set up the best possible state, namely, one that works in consonance with the Creator's laws and seeks to attain the greatest good for the most people (Ghazi, 1956, 5). Some Muslim thinkers, however, held that the people's welfare could be achieved by separating politics from religion. The pioneer of this thought was Ali Abd al-Raziq, a contemporary of Rashid Rida and author of *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm (Islam and the Principles of Governance, 1925)*.

Scholars who are exploring the character of an Islamic state and its applicability in the modern era can be classified into two groups: proponents of the Shariah and proponents of the secular state (Hasan, 1998, 105-109). Mainstream political thinkers of Islam, namely, proponents of the Shariah, posit that when everything is analyzed and interpreted politically and economically, government and politics have a profound impact upon the people's life. Thus, Allah could not have excluded such a critical subject from His guidance and let humanity do as it wished in these spheres of life. Thus, a distinct Islamic model exists and its immediate application is mandatory. To achieve this goal, they gave preference not necessarily to aggression, but rather to purely Islamic methods that are in conformity with the teachings of the Qur'an and Sunnah.

With the advent of twenty-first century, the concept of an Islamic state continues to face many challenges. Events like 9/11 and other terror attacks, as well as the emergence of ISIS, have played a crucial role in how people perceive an Islamic state and even Islam itself. For example, is an Islamic state one of terror? What makes a state an Islamic, what determines its "Islamicness" and what characteristics are required? These and other questions need to be addressed. Keeping all of this in mind, the present study focuses on how Muhammad Asad (1900-1992), the writer, adventurer, diplomat, Muslim thinker *par excellence*, translator and exegete of the holy Qur'an, viewed this concept. His political ideas came to fore when Indian Muslims were struggling for a separate homeland.

Due to his keen desire for the Muslims' cultural, intellectual, political and spiritual renaissance, he immersed himself fully in Islam's basic sources, namely, the Qur'an and the traditions of the Prophet, and studied Islam's history by reading the available literature, whether positive or negative (Asad, 1934, 11). He travelled in the Muslim world and remained close to government officials, which helped him understand how these countries were administered. Moreover, he actively supported Libya's Sanusi movement (active since 1911), which sought his help as a policymaker in their struggle against imperialistic Italy (Asad, 1954, 333ff), took part in creating Pakistan and wrote about why it was created (Asad, 1987, 71-81). Thus, he formulated his views in a concrete political situation of a struggling state whose *raison d'être* was Islam and the desire of the majority of Indian Muslims to have their own state where they could live as Muslims (Rosenthal, 1965, 125).

Asad's Position in Islamic Political Thought

It is difficult to classify such scholars into groups, for the concepts by which they are being classified bear different meanings. Leonard Binder classifies them into traditionalists, modernists, fundamentalists and secularists (Binder, 1963, 116); John L. Esposito divides them into secularists, rejectionists, extremists, conservatives and reformers/reformists (Esposito,

2001, 145); and Pipip Ahmad Rifai Hasan limited this classification to two: proponents of a Shariah state and proponents of a secular state (Hasan, 1998, 108). Hasan maintains that Asad belongs to the modernist camp of the Shariah state proponents, which assumes that Islam sanctions such a state grounded on Shariah principles but leaves some room for contemporary human discretion as to the Shariah's interpretation and application (Ibid.).

Asad's Concept of an Islamic State

Without engaging himself in hair-splitting debate over an Islamic state, Asad deliberates over its essence. Regardless of what it is (e.g., *khilāfah* or *imāmah*), he views it as a coordinating agency with the powers of command and prohibition (Asad, 1961: 4) and a tool by which Islam's ideals can be brought to practical fruition (Ibid., 96). He argues that Islam expects Muslims to strive, at all times and under all circumstances, for an Islamic state because Islam's basic teachings not only circumscribe humanity's relation to Allah, but also lay down a definite scheme of social behavior to be adopted (Ibid., 2). Kalim Siddique made the same observations at a later date when he argued that an "Islamic state is the Muslims' natural habitat and their dependence on the Islamic state is as complete as that of fish on water" (Siddique, 1983, 9). By identifying an Islamic state as the chief instrument of Divine purpose on Earth (Ibid.), he stated that there are only two options for Muslims: to live in an Islamic state or to struggle to establish one. To quote him verbatim:

It is almost impossible to be a Muslim without either living in an Islamic state or being engaged in a struggle to establish an Islamic state. If one or other of these conditions is not met, I fear that perhaps the bulk of the Sunnah of Muhammad, upon whom peace, is ignored. [...] Islam is incomplete without the Islamic State. [...] The Islamic state is Allah's chosen framework in which the moral, political, social, economic and cultural goals of Islam are pursued by the Muslim Ummah. (Siddique, 1986, 2)

Asad also observed that such a state is imperative if Muslims truly want to translate the tenets of Islam into action. These ideas are relevant to Mawdudi who, under the slogan of "*Ḥukūmat-e-Ilāhiyyah*," maintained that "the struggle for obtaining control over the organs of the state when motivated by the urge to establish *Dīn* and the Islamic Shariahand to enforce the Islamic injunctions is not only permissible but is positively desirable" (Mawdudi, 1990, 177).

Asad rejects the idea of a secular state on the grounds that it does not submit to a universal morality but to the interests of a nation, class, race or some other divisive category. In addition, such states do not have stable norms by which to determine good and evil or right and wrong (Asad, 1961: 4-5). He also held that contemporary Western political systems fail to provide universal order because none of them has ever made a serious attempt to consider political and social problems in the light of absolute moral principles (Ibid., 5-6). While exploring his ideas, it becomes evident that he believes that a religion-based state offers an infinitely better prospect for national happiness than does a state founded upon the concept of a secular political organism. The reasons for this is that the authority derived from religion provides humanity's biological and social needs and makes full allowance for the law of historical and intellectual evolution, to which human society as a whole is subject (Ibid., 7-10).

He also contends that an Islamic state's outward forms and functions need not necessarily correspond to any historical precedent. In fact, all that such a state has to do is embody, in terms of its constitution and practice, those clear-cut Islamic ordinances that have a direct bearing on the community's social, political and economic life (Asad, 1961, 17). Far from being the only modern Muslim thinker to demand "back to Qur'an and Sunnah" to achieve the renewal of Islam in an Islamic state, he has the merit of analyzing the crucial question of Islamic law's place and scope in clear and simple terms (Rosenthal, 1965, 127). Unlike all of the others, he stresses the need to return to the fundamentals by cutting through the "many layers of conventional and frequently arbitrary interpretation" (Ibid). Curious about how to devise a constitution that would be fully compatible with Islam's two core sources and at the same time viable and relevant (Asad, 1961, ix-x), he encourages the full use of humanity's social and intellectual evolution and rejects the idea that any deviation from the model of the Rightly Guided Caliphs necessarily detracts from a state's Islamic character (Ibid., 22). He criticizes the use of non-Islamic terms to define Islamic concepts and considers their use not only a pitfall for students of Islamic political law, but also a great danger for future developments (Ibid).

Asad agrees with Abd al-Raziq and maintains that the impartial examination of the core sources' political ordinances prove that there is no specific form of state and that Islamic law elaborates a constitutional theory. Nevertheless, for Asad the political law emerging out of this context is not an illusion, but a very vivid and concrete framework inasmuch as it outlines a political system that can be realized at all times and under all conditions (Asad, 1961, 22-23). Based on these views, he maintains that the Muslims of every age are obliged to find the form that best meets their needs. But there is one condition: It must conform with the principles found in the Qur'an and Sunnah (Ibid, 23). In the modern era, a time when political thought and its forms have reached their zenith, Asad believes that the presidential form is the most suitable because it corresponds to the Islamic concept of caliphate (Ibid., 61).

The Main Features of Asad's Model of an Islamic State

All Sovereignty belongs to Almighty Allah

The discussion regarding sovereignty and the comparison between divine and popular sovereignty are of the first importance in this regard. Like other Islamic state's proponents, Asad holds that an Islamic state's foremost feature is that sovereignty belongs only to Allah, the Real Sovereign of the Worlds. In addition, he asserts that Allah, the Lord of all dominions, is the ultimate source of all moral and political authority (Asad, 1980, 175). While rejecting the "will of people" as the source of state sovereignty, he nevertheless considers the sovereignty exercised by the Muslim community as vicarious sovereignty (Ibid., 174), meaning that their "sovereignty" derives from Allah and not from themselves (Asad, 1961, 37-39). Furthermore, he writes that in a consciously Islamic society the people's consent to a particular governing method and style of sociopolitical cooperation is a result of their

having accepted Islam as a divine ordinance and their own lack of any sovereignty. Asad thus concludes that an Islamic state, which owes its existence to the will of people, derives its sovereignty from Allah (Ibid.).

The State as the Vicegerent

Asad maintains that the Muslim community acts as Allah's vicegerent by utilizing its powers in consonance with the Shariah (Asad, 1980, 174) to elect a wise and mature leader who believes in His sovereignty and the law's divine origin (Asad, 1961, 40-42). In his view, the Islamic state can collectively be termed the vicegerent of Allah (Ibid., 34; 83).

Mutual Consultation

Another essential feature for Asad is that the government's affairs rest on popular consent. Today, the concept of consultation (*shūrā*) has become an essential one in contemporary political thought. It is on the basis of this term that the Islamic state is considered compatible with modern democratic forms of government. On the basis of *amruhum shūra baynahum* (Qur'an, 3:159) and other prophetic sayings, Asad asserts that "both the executive and the legislative organs must be established through election" (Asad, 1963, 9; cf. Asad, 1961, 43ff). Along with Tariq Ramadan and others, Asad emphasized its vital role within an ever-evolving ummah. They explain that this process allows Islamic law to evolve sensibly so that it can offer solutions to totally new issues. He therefore states that it caters to the "continuous temporal legislation of our social existence" (Asad, 1961, 43). In general terms, Ramadan describes *shūrā* as "the space which allows Islam the management of pluralism" (Ramadan, 2004, 81).

Legislation Is Not Repugnant to the Qur'an and Sunnah

While explaining verse 3:159, he maintains that the injunction *amruhum shūra baynahum* implies that the government, by consent and council, must be regarded as a fundamental clause of all Qur'anic legislation relating to statecraft (Asad, 1980: 145). The only constraint that he puts on popular consent is that no legislation or decision can be acted upon if they are either partially or totally repugnant to Qur'an and Sunnah. To support his argument, he quotes Qur'an 33:36 and maintains that "the constitution must explicitly lay down that no temporal legislation or administrative ruling, be it mandatory or permissive, shall be valid if it is found to contravene any stipulation of the *sharī'ah*" (Asad, 1961, 35). In addition, he asserts the need for a universal codification of Islamic law so that its ordinances can be enforced in the territories under its jurisdiction. This is rather difficult, due to the numerous conventional schools of Islamic thought. While rejecting the notion of using the *fiqhī* teachings to which the majority population adheres, Asad argued that "an Islamic state must have at its disposal a code of the Shariah which (a) would be generally acceptable to all its Muslim citizens without distinction of the *fiqhī* schools to which they may belong, and (b) would bring out the eternal, unchangeable quality of the Divine Law in such a way as to demonstrate its applicability to all times and all stages of man's social and intellectual development" (Ibid, 101).

Checks and Balances

Asad opines that there can be no radical separation of a government's legislature (law-making body), executive (director and supervisor of the law's implementation) and judiciary

(custodian of justice) in Islam (Asad, 1961, 51). While he admires the merits of this separation of powers, as it prevents the executive from exercising its powers in an irresponsible manner (Ibid.), during a time of emergency it can lead to autocratic governance. To avoid such a disadvantage, Islam follows a middle way by integrating the executive and legislative branches in the *amir* (leader) (Ibid., 52).

The state's organs are checked by the stipulation *amruhum shūrā baynahum* that, for Asad, means that all governmental activities must be an outcome of consultation among the community's accredited representatives (Ibid.). This, he believed, "could be achieved by (a) restricting the membership of each committee to a very small number, and (b) according to each of the committee the function of an advisory council of the minister (or secretary of state) concerned" (Ibid, 65). In case of disagreement between legislature and executive, "the dispute should be referred to a body of arbitrators [judiciary] who, after an impartial study of the problem, would decide which of the two conflicting views is closer to the spirit of Qur'an and Sunnah" (Ibid., 66). This tribunal should be the guardian of the constitution. This is how Asad deals with different organs of the government of Islamic state.

Guarantor of Rights

Asad maintains an Islamic state guarantees following rights to its citizens, regardless of their religious affiliation/faith-groups (including atheists and agnostic persons present in the state).

Freedom of Opinion

The right to free expression of one's opinions in speech and in writing is a fundamental right of all citizens (Asad, 1961, 81-83) However, he does lay down some restrictions: "freedom of expression must not be used for incitement against the law of Islam or sedition against the established government, and must not be allowed to offend against common decency" (Ibid., 83).

Protection of the Citizens

Asad states that one of the state's fundamental duties is to protect its citizens against external and internal enemies (Asad, 1961, 84) and that this duty is not limited to the tangible factors of existence but extends to their dignity, honor and privacy (Asad, 1980, 218). He argues that the state must provide socio-economic and political security to all of its citizens and rejects secret police supervision, arrest on mere suspicion and imprisonment without conviction by a duly established court of law, for all of these clearly run counter to this fundamental guarantee (Asad, 1961, 83-86).

Free and Compulsory Education

The state to is duty-bound to make knowledge freely accessible to every male and female citizen (Asad, 1961, 86-87). In his translation of the Qur'an, he asserts that one goal of social legislation is to provide equal opportunities and facilities for education to every man, woman and child (Asad, 1980, 219).

Socio-Economic Security

The state is obliged to provide food, cloth and shelter to its citizens so that no person is

forced to live in poverty (Asad, 1961, 88-91). Asad also argues that many Qur'anic verses lay down a comprehensive social security scheme that has been amplified and explained by many of the Prophet's commandments, such as giving the needy a share in one's wealth so that everyone's socio-economic security is secured (Asad, 1980, 219). The state can facilitate this through zakat and additional taxes on property and revenue (Asad, 1961, 91).

The Status of non-Muslim Citizens

In an Islamic state, determining each citizen's religious status is a crucial and delicate issue and thus remains a highly debatable and discussed concept even today. Islamic law views non-Muslim citizens as a protected minority (*ahl al-dhimmah*) (OEIW, 2009, 71-72) who are classified as "inhabitants" or "aliens" (*musta'man*), Contractees, and Conquered. Islam accords them equal rights, although it views each group as slightly different from the others (Mufti, 2008, 2:542; Maududi, 1960, 278f). They are just like the minorities living in a modern nation-state, with the sole exception that they are classified on the basis of religion while the latter are classified in terms of numbers, for the majority is tasked with policy-making (Maududi, 1960, 272f). Asad believes in the religious classification of citizens of an Islamic state but argues that they are, in general, the people who stand up for the equity and justice and work for the common welfare. Despite the religious difference, Asad holds that there should be mutual toleration among citizens (Asad, 1961, 40).

While refuting the views of those who maintain that an Islamic state discriminates against non-Muslims, Asad maintains that such discrimination relates only to the theory and not the practice of government. He writes:

One must...frankly admit from the outset that without a certain amount of differentiation between Muslim and non-Muslim there can be no question of our ever having an Islamic state or states in the sense envisaged in Qur'an and Sunnah. Consequently, any prevarication on this subject is utterly dishonest with regard to both the non-Muslim world around us and the Muslim community itself. (Asad, 1961, 40)

He also holds view that this discrimination never implies that non-Muslim citizens should be treated unfairly in the ordinary spheres of life; rather, "they must be accorded all the freedom and protection which a Muslim citizen can legitimately claim" except the position of leadership (Asad, 1961, 40). He emphasizes that Islam's socio-political system seeks justice for each citizen (Ibid., 99), but that only a Muslim can be the head of state (Hasan, 1998, 142) for (1) a non-Muslim, although having great personal integrity and loyalty to the state, could never work wholeheartedly for Islam's objectives and that, in all fairness, (2) the Muslim citizens could not place such a demand upon him (Asad, 1961, 41; Rosenthal, 1965, 129). This principle is common in every contemporary ideological organizations (such as Communism, socialism among others), and no one can afford to entrust the direction of its affairs to people who do not share its ideology (Ibid). That is why those who believe in democracy never allow anti-democratic person to take the charge of their affairs. It seems that for Asad, a non-Muslim could only become the head of the state by sincerely embracing Islam.

The Status of Women

The status of women, in aggregation, is equal to that of men. For the maintenance of human happiness and dignity, the state is responsible for providing citizens with material welfare and economic facilities without any gender-based discrimination (Asad, 1961, 88; Hasan, 1998, 130). All of its resources, as per Asad, must be harnessed to provide an “adequate means of livelihood,” and all opportunities should be open equally to all of its citizens so that “no person should enjoy a high standard of living at the expenses of others” (Ibid). Along with the provisions of material well-being for the women, the state must take measures to develop in them a sense of God-consciousness so that they do not abandon it for soul-destroying materialism (Ibid, 90). The state must make sure that “equity prevails within the community, and that every citizen—man, woman and child—shall have enough to eat and to wear, shall be succored in case of illness and have a decent home in which to live (Ibid., 90-91).

However, there is a dispute over whether women in an Islamic state are entitled to political rights and can participate in elections and other related aspects, including serving as head of state. Some argue that women are restricted to household tasks and have no political rights. Others say that they have political rights but cannot serve as head of state or that they have full political rights because religion has nothing to do with politics (Fahad, 2007, 220-221). Keeping these positions in mind, Asad follows the middle way: Islam provides restricted political rights to women.

Pipip Ahmad Rifai Hasan, who analyzed Asad’s political thought, maintains that his views on “womens’ political participations seem quite liberal” for he mentions “women” explicitly when discussing who can elect members of the legislative assembly and the qualification to become a member of the *Majlis al-Shūrā* (Hasan, 1998, 146). As regards the head of state, he writes that the person should be a Muslim, wise and mature and believe in the divine origin of the Shariah. He does not, however, mention that women are eligible for this post (Asad, 1961, 39-42). But contrary to the analysis of Rifai Hasan, his methodology evinces that he disagreed with those who held that a woman can be the head of state. His aim was to discern an outline of a constitution on the strength of Islam’s clear-cut injunctions (Ibid., xi). The Qur’an and authentic traditions negate this possibility. The Qur’an claims: “*men shall take full care of women*” (4:32) and it is mentioned in a prophetic saying that:

لن يفلح قوم ولو امرم امرا

A nation that hands its affairs over to a woman will not prosper. (Bukhari, 4425)

Many Islamic scholars have cited this tradition to bolster their claim that women cannot serve as a head of state, a member of the judiciary, in Parliament or any similar organization and command an army (Fahad, 2007, 225).

Question of Jihad

Jihad (lit. struggle) is an attempt to bring one’s personal and social life into conformity with God’s will. However, today it is associated with “fighting in a war,” even though the Qur’an uses

the term *qital* for that aspect. Asad insists that jihad (here fighting in a war) is purely defensive in character. He refers to the following verses that, according to him, forbid a war of aggression:

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدَمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ

Permission [to fight] is given to those against whom war is being wrongfully waged—and, verily, God has indeed the power to succor them—: those who have been driven from their homelands against all right for no other reason than their saying, "Our Sustainer is God!" For, if God had not enabled people to defend themselves against one another, [all] monasteries and churches and synagogues and mosques—in [all of] which God's name is abundantly extolled—would surely have been destroyed [ere now]. (Qur'an, 22:39-40; Asad, 1980, 703-704)

He opines that this verse is used "extensively to denote a war of defense—defense of man's freedom of religion, of his country and of the liberty of his community" (Asad, 1961, 71) and that all relevant Traditions (quoted, particularly, by Tabari and Ibn Kathir) show that this is the earliest Qur'anic reference to the problem of war as such (Asad, 1980, 704). As regards "cloisters, churches, synagogues and mosques," all mentioned in above verses, that this defensive war is fought on behalf of both the state's Muslim and non-Muslim citizens (Asad, 1961, 71).

Here, Asad advocates jihad when the Islamic state already exists. His contemporaries like Sayyid Qutb, an influential figure who termed it *The Neglected Duty*, speak of the struggle that goes into establishing an Islamic state (Bowering, 2015, 100). Nevertheless, Asad emphatically holds that Islam not only negates but also forbids its followers to wage a war of aggression (Asad, 1961, 71), for the Holy Qur'an claims:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

And fight in God's cause against those who wage war against you, but do not commit aggression - for, verily, God does not love aggressors. (Qur'n, 2:190; Asad, 1980, 76)

He says that this verse unequivocally permits Muslims to fight only defensive wars (Asad, 1980, 77). He further justifies war to eliminate persecution and enable people to freely worship Allah without any fear of persecution and oppression. He quotes the Qur'an as:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ

And fight against them until there is no more oppression and all worship is devoted to God alone. (Qur'aan, 2:193; Asad, 1980, 77)

According to Asad, the fundamental principle of self-defense as the only possible justification for war is maintained throughout the Qur'an, along with the fact that Allah permits His believers to be kind and just to those unbelievers who do not wage war against or oppress Muslims:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

As for such [of the unbelievers] as do not fight against you on account of [your] faith, and neither drive you forth from your homelands, God does not forbid you to show them kindness and to behave towards them with full equity: for, verily, God loves those who act equitably. (Qur'an, 60:8; Asad, 1980, 1163)

After mentioning these verses in his book *The Principles of State and Government in Islam*, Asad says that these are decisive and self-explanatory Qur'anic ordinances and that all of the Traditions enjoining jihad must be read in the light of them. In other words, it is meant strictly for defensive purposes in which both Muslim and non-Muslim citizens can actively participate. The only difference between them in this case, he writes, is that Muslims are obliged to sacrifice their life, while non-Muslims are not but can choose to do so to defend the state. In addition, they do not have to fight if doing so violates their conscience, in which case they must pay the *jizya*, unless, according to Asad (1961, 72-75; Asad, 1980, 362), they are women, men who have not yet reached full maturity, elderly men, the sick and crippled, the destitute, priests and monks, and all men who choose to render military service.

He also asserts that Muslims can refuse to fight if their government launches a war of aggression under the pretext of jihad on the basis of the following prophetic saying:

لا طاع في معصي انما الطاع في المعروف

No obedience is due in sinful matters: behold, obedience is due only in the way of righteousness. (Asad, 1961, 76)

Purpose of the State

Asad writes that the ultimate purpose of an Islamic state is to provide a political framework for Muslim unity and cooperation (1961: 30) Thus it is not a goal or an end in itself, but only a means. The goal is the growth of a community of people who work to create and maintain those social conditions that would enable the greatest number of people to live, morally as well as physically, in accordance with Islam, the natural Law of Allah (Ibid., 30ff). He maintains that Muslims should strive to establish such a state in order to:

1. Enforce Shariah as the supreme law of the land so that that equity may prevail (1961: 1-3, 51-56)
2. Confirm the relation of the creature with their Creator (Ibid., 2)
3. Invalidate all laws repugnant to the Qur'an and Sunnah (Ibid., 35)
4. Enforce the ordinances of the Shariah in the territories under its jurisdiction (Ibid., 34)
5. Create unity and brotherhood [and sisterhood] among Muslims based on common ideological consciousness (Ibid., 30-31)
6. Conduct all affairs through consultation, because dictatorship is contrary to Islam (Ibid., 51-56)
7. Arrange social and economic relations in such a way that every individual lives in freedom and dignity and people feel safe and protected (Ibid., 87)

8. Enable all Muslims to realize Islam's ethical goals not only in their beliefs, but also in the practical sphere of their lives (Ibid., 33)
9. Ensure to all non-Muslim citizens complete physical security as well as complete freedom of religion, of culture and of social development (Ibid.)
10. Prevent injustice and establish justice on Earth (Ibid.)
11. Defend the country against attack from without and disruption from within; and
12. Propagate Islam's teachings to the world at large (Ibid.)

Applicability in the 21st Century

Today, it seems that establishing an Islamic state is impossible. The changing political atmosphere in the Muslim world, especially after 9/11, the American invasion and occupation of Iraq and Afghanistan, and the Arab Spring and its aftermath, has caused Muslims to find democracy more attractive. On the other hand, Islamic movements are aspiring to establish an Islamic state. No Muslim country has recognized or even officially supported the claim of Islamic State of Iraq and Sham (ISIS) to be the new caliphate, given that there is an ongoing debate about its Islamic character. However, if the present situation were analyzed according to perspective of earlier Islamic political theorist, the conclusions would be different.

Exploring Asad's thought would be helpful in defining a state's Islamic character, for he specified the relevant principles derived from the clear-cut political injunctions in the Qur'an and authentic *Aḥādīth*. He believes in applying these principles peacefully to transform an existing state(s) into an Islamic one(s) and that the still ambiguous concept of an Islamic state has made setting one up impossible in the recent past. He tried hard to eradicate such confusion by his writings, interviews and public talks and dared to claim that there had never been a truly Islamic state after the four Rightly Guided Caliphs (Asad, 1961: v-vi) However, he maintains that such a state can become truly Islamic only via the conscious application of Islam's socio-political tenets to the nation's life and by incorporating those tenets in its basic constitution (Asad, 1961: 1). The following principles, he believes, could convert existing governments into Islamic include: (1) Sovereignty belongs to Almighty Allah alone (Ibid., 37ff), (2) Affairs to be transacted by mutual consultation (i.e., popular consent) (Ibid., 44ff), (3) the head of state must be reserved for Muslims only (Ibid, 40ff), and (4) No legislation can be totally or even partially repugnant to the Qur'an and Sunnah (Ibid., 35).

Conclusion

The concept of an Islamic state has been debated since Kemal Atatürk abolished the Ottoman Caliphate. Issues like Islam's compatibility vis-à-vis contemporary forms of government need to be contested in the light of Islam's basic sources and how Muslim political thinkers have understood the subject. The study of Muhammad Asad's thought, in comparison to others, is essential to deciding how an Islamic state can be set up in a peaceful manner. He considers an Islamic state to be a welfare state and holds that "a state

can become truly Islamic only by virtue of a conscious and unreserved application of the socio-political tenets of Islam to the life of the nation; by an incorporation of those tenets in the basic constitution of the country." Islam forbids killing the innocent or other unjust activities that harm humanity. The spirit behind the application of Islamic punishments is to safeguard humanity.

Moreover, Asad purposely supported the cause of the Islamic state, which is endowed with flawless permanent and divinely ordained universal principles. His model of state revolves round two defining limits: (1) true sovereignty lies with Allah and that (2) Muslims must conduct all matters related to the state and the community through mutual consultation. Within this framework, Asad showed that an Islamic state is flexible enough to contain features of parliamentary, democratic and the rule of law, including the American institutions of presidency and the Supreme Court. For the betterment of humanity, the selection of the best option is important.

References

- Ahmad, Dr. Israr. (2004). *Lessons from the History: Reflections on the Past, Present, and Future of Two Muslim Communities*. Lahore: Maktabha Khuddam al-Qur'ân.
- Asad, Muḥammad. (1934). *Islam at Crossroads*. Gibraltar: Dâr al Andalus.
- Asad, Muḥammad. (1954). *Road to Makkah*. New York, NY: Simon and Schuster.
- Asad, Muḥammad. (1961). *The Principles of State and Government in Islam*. Los Angeles, CA: University of California Press.
- Asad, Muḥammad. (1963). *Islam and Politics*. Geneva: Islamic Centre.
- Asad, Muḥammad. (1980). *The Message of the Qur'ân*. Gibraltar: Dâr al Andalus.
- Asad, Muḥammad. (1987). *This Law of Ours and Other Essays*. Gibraltar: Dar al Andalus.
- Belkeziz, Abdelillah. (2009). *The State in Contemporary Islamic Thought: A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*. London: I.B. Tauris & Co., Ltd.
- Binder, Leonard. (1963). *Religion and Politics in Pakistan*. Los Angeles: University of California Press.
- Esposito, John L. (2001). *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. New York, NY: Oxford University Press.
- Esposito, John L. (Ed.). (2009). *The Oxford Encyclopaedia of the Islamic World (OEIW)*. Oxford: Oxford University Press, vols. 1-5.
- Fahad, Obaidullah. (2007). *Islamic Shûrâ: Religion, State and Democracy*. New Delhi: Serials Publications.
- Ghâzi, Hâmid al-Anṣârî. (1956). *Islâm kâ Nizâm-e Ḥakûmat*, trans. Delhi: al-Jamî'at Press.
- Hasan, Pipip Ahmad Rifai. (1998). *The Political Thought of Muḥammad Asad*. Canada: Concordia University Press.
- Maududi, Abul Ala. (1960). *The Islamic Law and the Constitution*. Lahore: Islamic Publications.
- Ramadan, Tariq. (2004). *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Leicester, UK: The Islamic Foundation.
- Rosenthal, Ervin I. J. (1965). *Islam in the Modern National State*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Shafi, Mufti Muhammad. (2008). *Ma'ârif al-Qur'ân*. Muhammad Shamim, trans. vols.1-8. New Delhi: Farid Book Depot.
- Siddique, Kalim. (1983). *Issues in Islamic Movement (1981-82)*. London: The Open Press Limited.
- Siddique, Kalim. (1986). *Issues in Islamic Movement (1984-85)*. London: The Open Press Limited.

Ibn Warraq Vakası: “Self-Kolonizasyon” İçin Mütevazı Bir Kavramsallaştırma Denemesi

Gökdemir İhsan*

Giriş

Doğu ve Batı hakkında konuşmaya başlar başlamaz, hâkim akademik söylem bizden bir hususta hemen şahadet getirmemizi bekler: *Allah sizi inandırсын ki* Doğuya ve Batıya mutlak birer varoluş atfeden “özcü” bir yaklaşımdan uzağız ve Oryantalizm karşısında Oksidental bir tavır falan aldığımız da yok! Bu *obligation à dire*¹ akla antisemitik yemin tazelemeyi getiriyor: İsrail’in o azgın saldırganlığını en hafif bir eleştirinin dahi konusu yapmaya kalktığınızda, bir antisemit olmadığını *yemin billah* kanıtlamak zorundasınızdır. Art arda gelen bu çağırışım aslında ilgisiz iki meselenin ironik benzerliğinden öte bir anlam da taşıyor: Neo-kolonyalistler kendilerine yeni düşman olarak İslam’ı seçip, her türlü kötülüğün isminin önüne onun ismini ekledikçe, İsrail, Filistin üzerindeki katliamlarını rahatlıkla sürdürebiliyor. Said’in *Haberlerin Ağında İslam*’da belagatle izah ettiği gibi, Batı ve Amerikan medyasında “İslam”, “fundamentalizm” ve “terör” kavramları yan yana ve hatta birbirinin eşdeğeri olarak kullanıldıkça, “haklı İsrail” imgesi giderek güçleniyor.

Bu aşırı hızlı giriş, bize hem üstüne konuşacağımız meselelerin güncel arka planını veriyor hem de —bir iki eksikle de olsa— yazının çerçevesini çiziyor. Girişten de anlaşıldığı üzere, bu yazı neo-kolonyalizm, Edward Said, oryantalizm, oto-oryantalizm ve İslam gibi kavramların etrafında dolaşacak. Aslında yukarıdaki paragrafa, bir yolunu bulup Ibn Warraq adını da sıkıştırabilseydik, çerçeve eksiksiz çizilmiş olurdu. Ya da kitabının adını ansaydık; zira kendisinin eleştirimizde mühim bir yer teşkil edecek olan *Said ve Saidciler ya da Üçüncü Dünya Entelektüel Terörizmi* (2003) başlıklı makalesindeki görüşlerini genişleterek yazdığı kitabının adını anmak bile, ne ile karşı karşıya olduğumuzu özetlemeye yetiyor: *Defending the West: A Critique of Edward Said’s Orientalism* (2007).

Ibn Warraq

Bugün Batıda, ülkesinden kaçmak zorunda kalmış ya da sürülmüş onlarca muhalif doğulu aydın yaşasa da, inşa etmeye çalıştığı beceriksiz külliyatı, şedit üslubu ve bilhassa Said’i eleştirmeye çalıştığı mezkûr makalesiyle, Ibn Warraq dikkatimizi çekmeyi başararak, tarif etmeye çalışacağımız “self-kolonizasyon” kavramının şahsında teccüm ettiği kişi olarak temayüz ediveriyor.

* E-posta: gokdemir.ihshan@gmail.com Adres: Merkez Efendi Mah. Mevlana Cad. No: 140/A Toya Plaza Kat: 4 Zeytinburnu, İstanbul.

1 «Le fascisme, ce n’est pas d’empêcher de dire, c’est d’obliger à dire.» (Barthes)

1946'da Hindistan'da Müslüman bir ailenin üyesi olarak doğan İbn Warraq², Pakistan kurulduğunda ailesiyle birlikte oraya göç eder. Daha sonra eğitimi için Britanya'ya gider. Edinburgh Üniversitesi'nde felsefe ve Arapça eğitimi alır. Bir süre Londra'da ilköğretim öğretmeni olur. Yaptıktan sonra, Fransa'ya giderek bir Hint restoranı açar. Salman Rushdie olayı meydana gelene kadar bir seyahat acentesinde çalışır. Bu olay vesilesiyle, Amerikan *Free Inquiry* dergisinde "Why I am not a Muslim"³ başlığında yazmaya başlar. Kuran ve Hazreti Muhammed'e yönelik hücumlar içeren birçok çalışma yayımlar. 2006 yılında (en ünlüsü Salman Rushdie olan) on bir imzacıyla birlikte, Hazreti Muhammed karikatürlerine karşı İslam dünyasından yükselen protestolara cevaben "Together facing the new totalitarianism" başlıklı manifestoyu yayımlar. 2007'de ise *Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism* adlı kitabı yayımlanır. *Institute for the Secularisation of Islamic Society*'nin kurucusu olan İbn Warraq, 2007'de St. Petersburg'da düzenlenen *Seküler İslam Zirvesine* katılarak, kendilerine İslam reformcuları adını veren, Müslüman ülkelerden göç etmek durumunda kalmış bir grup göçmenle birlikte, şeriat hukukunu, mahkemelerini, ruhban sınıfını ve lafz-ı küfür ve irtidada uygulanan cezaları reddetdiklerini açıklayan St. Petersburg Deklarasyonunu yayımlar. Yazılarına elan *The Wall Street Journal* ve *The Guardian*'da rastlanabilen İbn Warraq, çeşitli vesilelerle Batı dünyasının önemli devlet adamlarına hitap etmektedir.

Kavramsal Yaklaşım

Tenzih

Önümüzde muazzam bir post-kolonyal eleştiri külliyatı olduğu halde, self-kolonizasyon kavramını yeniden tanımlamak zorunda oluşumuz, onun yeni ve benzersiz karakterinden kaynaklanmaktadır. Self-kolonializmi tanımlamadan önce onu tanıdık kavramlardan tenzih etmeye çalışalım. Self-kolonializm neo-kolonializmle aynı şey değildir. Çünkü onun öznesi kolonyal güçler değil, bizzat sömürge aydınıdır. Self-kolonizasyon neo-kolonializmin bir bileşeni olsa da, onun ideolojisi kolonyal dönemden tanıdığımız, "sömürgecinin hizmetindeki sömürge aydını"nın ideolojisinden farklıdır. O artık, Cemil Meriç'in belîğ ifadesiyle, "sudaki aksinden tiksinen narsist" olmayı çoktan geride bırakmıştır. Sömürge aydınının o eski bakışında, Batılıya benzemeyişinin yarattığı öz-aşağılama duygusunun yanı sıra, ısrarla bu hale müstahak olmadığını yineleyen narsistik bir iç ses de vardı. Oto-oryantalizm olarak isimlendirebileceğimiz bu bakış, sömürgecilerin tüm vahşetine payanda olmasına rağmen, çocuksu bir naiflik de taşıyordu. Bizde "Bihruz Bey"le, ama daha derinlikli bir tahlille Dostoyevski'nin "Yeraltı adamı"yla temsil edilen bu karakter, çocuksu bir milliyetçiliğe sahipti. Tanzimat aydınında görülen, din değiştirmeyi bile teklif etmekten kaçınmayan bu çocuksuluk, "milletinin bu zillete layık olmadığına", bir an önce bu halden kurtularak "medeni dünyada hak ettiği yeri" alması gerektiğine dair içten bir inançtan kaynaklanıyordu. Oto-oryantalist, kendisini Batılının gözünden seyrederek tiksinsen de, Batılıya benzeyerek bu halden kurtulabileceğini düşünür. Oysa self-kolonialist toplumuna dinini değiştirmeyi ya da reforme etmeyi önermez; onu tahrip etmeye ve yok etmeye çalışır. İbn Warraq'ın kurucusu olduğu enstitü her ne kadar kendisini İslam toplumunun sekülerizasyonu

2 Kimilerince Mutezile'den ayrılarak Dehriye olarak tabir edilen materyalist ekolü kurduğu iddia edilen İbn Ravedeni'nin hocası Ebû İsa el-Varrak'tan mülhem, "Kağıtçının oğlu" anlamındaki ismi müsteardır.

3 Aynı başlıkla bir de kitap yayımlamıştır. Bkz. Warraq 1995.

görevli kılsa da, Ibn Warraq sekülerist bir İslam yorumunun peşinde değildir. İslam, dünyevi iddialarından arındırılıp "ılımlı" bir hale getirilse de, hatta Müslümanlar topyekûn İslam'ı terk edip Ibn Warraq gibi agnostik⁴ olsalar da yetmez. Ona göre şiddetin, terörün, ırkçılığın, anti-semitizmin, dogmatizmin ve anti-demokrasinin kaynağı olan İslam yok edilmelidir. *Why am I not a Muslim*'e Ibn Warraq, E. Renan'dan bir alıntıyla başlar: "Müslümanlara verilebilecek en iyi hizmet, onları dinlerinden kurtarmaktır." (1995)

Ibn Warraq Müslüman toplumlarda teşhis edilebilecek sorunları tarihsellikten kopararak özcülük yapar. Bu halin İslamın bir yorumundan ya da Müslüman toplumların tarihin bir anındaki koşullarından değil, bizzat İslamın kendisinden kaynaklandığını savunur. Böylelikle Müslümanlara kendilerini değiştirebilme, kendi kendilerini reforme etme fırsatını da tanımaz. Yere göğe sığdıramadığı Reform'a paralel bir *sola scriptura*'ya da imkân vermez. Bir söyleşisinde şöyle diyor:

Elbette ılımlı, toleranslı Müslümanlar da var. En toleranslı olanlar, daha az eğitilmiş olup, zor Arap lisanını okuyamadıkları için Kuran'da ne yazdığını tam olarak bilemeyenler. Eğitilmiş olanlar, ya da hiç olmazsa Kuran'ı okuyabilecek durumda olanlar daha toleranssızlar. Çünkü onlar Kuran'ı sözcüğü sözcüğüne algılıyorlar. (Warraq, 2007)

Self-kolonizasyon kavramının kullanıldığı bir çalışmayı, kavramdan bizim ne anladığımızı sarahate kavuşturması bakımından alıntılalım:

Masaki kolonyal dönem Japonunu "Batılı gözlükleriyle" körleşmiş ve aldanmış olarak tarif eder. Komori Yöichi ise onların "self-kolonizasyon"ları hakkında bilinçsiz olduklarını iddia etmek için, Freudyen kavramlar olan "bilinçdışı" ve "bastırma"yı kullanır. *Post-kolonyal* adlı kitabında, Japonya'nın aydınlanmasını ve medenileşmesini bir self-kolonizasyon süreci olarak tanımlar: Japonya kolonizasyon kaderinden kurtulmak ve Batılı milletler tarafından "barbar" ve medenileşmemiş olarak görülmeğe kaçmak için, kendini tehditkâr bir ötekinin (Batılı güçler) imgesinde yeniden yaratmıştır. Daha sonra, bu self-kolonizasyonu "bilinçdışı"na bastırarak, onları kolonize etmenin bir bahanesi olarak, Japonya kendi komşularına yönelen içselleştirilmiş bir Batılı bakışı benimsemiştir. Sürekli, sınırlarının dışında yeni "barbarlar" keşfederek Japonya, kendisinin "medenileşmiş" dünyanın bir üyesi olduğunu teyit etmiştir. (Tierney, 2005)

Burada self-kolonizasyon olarak adlandırılan şeye biz yukarıda oto-oryantalizm dedik. Bunun bir benzerine bizde, kendisini Batının gözüyle yeterince aşağılayıp "beyazladık-tan" sonra, Kürtlerin ya da Arapların "barbarlık"larını keşfeden Türk'te görürüz. Ya da Hint faşistlerini Müslümanlara karşı katliamda cesaretlendiren Naipaul'da. Nobel ödüllü bu oto-oryantalist yazar, sonunda Hindulardaki medeniyeti keşfetmiştir. Ah bir de şu barbar Müslümanlar olmasa!

Teşbih

Self-kolonyalizm söylem olarak oto-oryantalizme değil, modası geçmiş bir oryantalizme yakındır. Ibn Warraq, *Why I am not a Muslim*'de onun eskimiş, post-kolonyal eleştiriyelerle döndürülemez biçimde tarihin çöp sepetine gönderilmiş argümanlarını cehaletle tekrar eder. On dokuzuncu yüzyıl ve öncesinde Batıda görülen İslam eleştirilerini ya aynen aktarır ya da acemice yeniden üretir. Önce İslam'ın özgün bir öğretisi olmadığını ispat etmeye çalışır.

4 Ibn Warraq kendisini bazen agnostik, bazen ateist bazen ise seküler hümanist olarak tanımlıyor.

şir. Sonra İslamın kaynaklarının ne kadar çürük ya da şüpheli olduğunu göstermeye: Hadis ve sünnetin güvenilir kaynaklar olduğunu açıkladıktan sonra, sıra Hazreti Muhammed'in tarihsel bir kişilik olarak var olmadığını ispatına gelir. Kuran da bu "âlimane" saldırıdan payını alır: Anlatılabilmeyen hiç icat edilmemiş gibi davranarak, Kuran'da konuşan ses ve Allah'ın ayrılığında hareketle, Kuran'ın Allah'ın sözü olmadığını ispat eder. İbn Warraq. Aslında sıralama değişmez; hemen sonra Kuran'ın kitap haline getirilişindeki "çelişkiler" listelenir. Sonra da sıra, tahmin edileceği üzere, eklenen ve çıkartılan ayetlere gelir. Ortaçağ Hıristiyan kültürünün ve Rönesans'ın Müslümanlara bir borcu olmadığını, İslam'ın Helenizm ve Batı arasında sadece bir aracı olduğunu ispatlamak üzere tekrar Renan'ı yardıma çağırır İbn Warraq.

Self-kolonialistler sömürgecilerle olan ilişkilerinde de oryantalistlere benzer. Aynı onlar gibi, sömürgecilerle organik ilişkiler kurmaktan çekinmezler. İbn Warraq ve arkadaşlarının Batılı devlet adamları nezdindeki itibarını ve el üstünde tutuluşlarını bir tarafa bırakıp bir tek olguyu ele almakla dahi bu organik ilişki gözler önüne serilebilir. Yukarıda bahsettiğimiz St. Petersburg Deklarasyonunun yayımlandığı *Seküler İslam Zirvesine* ev sahipliği yapan kuruluşa kabaca bir göz attığımızda, bu kuruluşun İslam'ın sekülerizasyonu nasıl bir ilgiye olduğu anlaşılıyor. Daha doğrusu, asıl niyetlerinin ne olduğu açıkça anlaşılıyor. Bir komplo teorisyeni ya da amatör bir casus olmaya gerek kalmadan, zirveye ev sahipliği yapan The Intelligence Summit'in web sitesine şöyle bir göz atmakla, bu kuruluşun kurucularının ve yöneticilerinin büyük bir kısmının Amerikan ordusu ve istihbaratından emekli "sivil"lerden oluştuğunu anlıyoruz; Amerika dışından gelenlerin ise MOSSAD ya da İngiliz istihbaratından emekliye ayrılmış "sivil"ler olduğunu.

Tahlil

Self-kolonializmi temsilen ele aldığımız İbn Warraq'ın eserine hâkim olan birkaç hususu sergileyerek onu tahlil etmeye çalışalım. Bunu yaparken İbn Warraq'ın *Said ve Saidciler ya da Üçüncü Dünya Entelektüel Terörizmi* başlıklı makalesi bize yardımcı olacak. İbn Warraq'ta ilk göze çarpan şey o şedit polemikçi üslubuna rağmen gizleyemediği entelektüel kofluktur. Ele aldığı hiçbir meselede, lisede felsefe ya da sosyoloji okumuş bir gençten daha üstün bir entelektüel performans gösteremez. Son birkaç yüzyıl boyunca akademiye ve entelijansiya'yı meşgul eden düşünürlerin üstünü tek kalemde çizmekten çekinmez: "Bütün insan etkinliklerini sırasıyla para, cinsellik ve iktidara indirgeyen indirgemeci Marksçılar, Freudcular ve emperyalizm karşıtları, çıkardan bağımsız zihinsel sorgulama kavramını, bilgi için bilginin ardına düşmeyi anlamakta güçlük çekerler." (İbn Warraq, 2003) Bu yaman eleştirilerinden Foucault da payını alır: "Said, bu 'hercai' karışıma Foucault'yu ekler; Fransız guru, Şarkiyatçı araştırmaların, 'söylem' adını verdiği ideolojik çerçeve içinde gerçekleştiğine inandırmıştır Said'i." (İbn Warraq, 2003) Hem üsluba hem de içeriğe hâkim olan bu cesaret ancak cehaletten kaynaklanır. Bu öyle bir cehalettir ki düştüğü durumun farkına varmaktan bile aciz kılar onu. Başka hiçbir referansa ihtiyaç duymadan, sadece kendi metni üzerinden dahi değerlendirildiğinde haksız olduğunu anlamamakla kalmaz, bir de Said'i tarihi çarpıtmakla suçlar:

Fransız ve İngiliz Şarkiyatçıların emperyalistlere bir biçimde zemin hazırladıklarını öne sürmek, tarihi ciddi biçimde çarpıtmak demektir. Fransa'da ilk Arapça kürsüsü 1538'de Collège de France'da kurulmuştur, buna karşılık bir Arap ülkesine yönelik ilk Fransız girişimi 1798 yılında Napolyon'unkidir. İngiltere'de, ilk Arapça kürsüsü 1633'te Cambridge'de kurulmuştur, buna karşılık bir Arap ülkesine ilk İngiliz saldırısı on dokuzuncu yüzyıla kadar gerçekleşmemiştir. (İbn Warraq, 2003)

Bir ortaokul öğrencisinin dahi rahatlıkla tespit edebileceği kadar açıklıkla kendi tezinin aksine argüman ürettiğinin farkına bile varmaz ve safça şu soruyu ekler: "Şarkiyatçılarla Emperyalistler arasındaki suç ortaklığı nerededir burada?" Ibn Warraq muarızının seviyesi ortaokulu aştığında anlaşılmazlıktan şikâyet eder, zamanımızın modasına uyararak, her anlamadığı şeye aynı yaftayı vuranların yolunu izleyerek, onu post-modernlikle yaftalar: "Yazımda göstereceğim üzere, Said'in nüfuz edilmesi güç, 'temsili söylem evreni,' 'Şarkiyatçı söylem' gibi postmodern terimlerle bezeli düzyazısında birbiriyile çelişen çeşitli tezler ve çoğu zaman sıradan bir gözlem içeren gösterişli bir dil –tüm kastettiği 'kitabî' ya da 'kitabilik' iken, 'metinsel tutum'dan söz ettiğinde olduğu gibi– söz konusu." (Ibn Warraq, 2003)

Ibn Warraq'ın eserlerindeki eklektizm, faaliyetlerine de damgasını vurur. Onun ne için çabaladığı, kendi söylemine bakarak anlaşılabilir. İslam'ın sekülerleşmesi için mi çabalyorsunuz? O halde argümanlarınız hukukun ve idarenin sekülerizasyonu, düşünce ve örgütlenme özgürlüğü, kadın hakları ve evrensel insan hakları olmaz mı? Müslümanları İslam'ın sahte bir din olduğuna, peygamberinin hiç yaşamadığına, bütün kaynaklarının güvenilemez olduğuna iman ettirecek mi sekülerizasyona ikna edeceksiniz?

Ibn Warraq, bihakkın övemediği Batılı eleştirel düşünce yönteminden de yoksundur:

Batı uygarlığını baştan sona kuşatan altın çizgi rasyonalizmdir. Aristoteles'in belirttiği gibi, insan doğası gerçeği bilme çabası içindedir. Bu bilme çabası bilimi ortaya çıkarır; bilim, aklın uygulamaya geçirilmesinden başka bir şey değildir. Zihinsel sorgulayıcılık Batı uygarlığının ayırt edici özelliklerinden biridir. (Ibn Warraq, 2003)

Yirmi birinci yüzyılda bunları yazabilen bir insanın akıldan, bilimden ve "zihinsel sorgulayıcılık"tan ne anladığı meçhuldür. Birilerinin Ibn Warraq'a bu fikirlerin üstünden yüzyıllar geçtiğini, o beğendiği sorgulayıcılık sayesinde, bu felsefeye giriş seviyesinin aşıldığını, Batılı bilim insanlarının, bu eleştirel tutum sayesinde, muazzam bir post-kolonyal eleştiri literatürü inşa ettiğini hatırlatması gerekiyor.

Aslında Ibn Warraq'taki bu üç kusur, yani entelektüel kofluk, eklektizm ve eleştirellikten yoksunluk, bir pozisyonun mecburen savunulmasından kaynaklanıyor: Batının mutlak olarak doğruyu, evrensel ve zamanlar üstü olarak doğruyu temsil ettiğine dair sarsılmaz bir inanç. "...Said'in Batı emperyalizmine, onun sözde kötülüklerine ilişkin duygusal dili..." derken, nasıl da cansiperane akıyor emperyalizmi! Batı emperyalizminin kötülükleri mi? Zinhar, sözde kötülükleri! *Şarkiyatçılık*'ta "Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve savaş sırasında gizli diploması, Yakınşark'ı önce etki alanlarına, ardından da mandalara (ya da işgal edilmiş topraklara) bölmekte kararlıydı." diyen Said'e (1978) karşı, Batı emperyalizminin masumluğunu ispatlamak üzere, akıl dışı iddialarda bulunmaktan kaçınmaz: "Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi isteğiyle girdabın içine dalması, doğrudan topraklarını genişletmeye ve itibar kazanmaya yönelik emperyalist Osmanlı politikasını yansıtıyordu daha çok." (Ibn Warraq, 2003) Batının mutlak doğruluğuna iman etmek, onunla duygusal bir bağ kurmasına da yol açmış Ibn Warraq'ın: Zavallı Fransızların Mısır'da "onur kırıcı bir biçimde saf dışı edilmeleri" (Ibn Warraq, 2003) bile yüreğine dert olmuş! Nasıl olur da saf dışı edilirler, hem de "Mısır bütün modernliğini Napolyon'a borçlu[yken]". (Ibn Warraq, 2003)

Bu katı pozisyonun savunulması adına, kavgada her yol mubahtır. Ibn Warraq muarızına ahlaksızca saldırır: "Pek moda olan cinsellik merkezli bir ruhsal çözümlemeye kalkışacak

olsam, şunu sormaktan alamazdım kendimi: ‘Said hangi cinsel kaygı özürünü gizlemeye çalışıyor? Kahire’deki İngilizce hazırlık okulunda ne yaptılar acaba Said’e?’” (İbn Warraq, 2003) Başından beri işaret ettiğimiz ortaokul zekâ seviyesine ve bir ergenin espri anlayışına uygun bu ahlaksızlığı, bu kısa makalede iki kez yineler İbn Warraq: “Sahi acaba ne yaptılar Said’e hazırlık okulunda?” (İbn Warraq, 2003) İbn Warraq’ın ahlaksız hücumundan sadece Said değil, onun övgüsüne mazhar olan Massignon da payını alır. İbn Warraq sözde ahlakçılık yaparak, onu da mahkûm ettiğini düşünür: “Son olarak, Massignon, Said’in düşündüğü gibi Hristiyan tinselliğinin kusursuz bir örneği olmaktan uzaktı, çünkü Massignon’un Doğu’daki ilgi alanlarından biri, şehir şehir dolaşıp erkek fahişeler aramaktı: ‘Çöküş içindeki Batı’da yapmaya cesaret edemediği bir şey!” (İbn Warraq, 2003) Böyle bir zihinden bilimsel ahlak beklemek de beyhude bir uğraştır. *Culture and Imperialism*’de Jane Austen’in *Mansfield Park*’ına karşı işlediği “günah”ı, hemen bir yıl sonra *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith lectures*’da çıkaran Said’i mahcup edebilmek uğruna, İbn Warraq 2007 yılında “Jane Austen and Slavery” başlıklı bir makale yazar.

Tarif

Meriç’in “sudaki aksinden tiksinen narsist” tanımında zorunlu olarak içerilen “bakış” ile Tierney’in “Batılı’nın içselleştirilmiş bakışı” ve “Batılı gözlük” ifadelerindeki “bakış”, kastımızın hemen hemen aynı olduğunu gösteriyor. Hazır, şu güzel “bakış”, “göz” ve “gözlük” metaforlarını hatırlamışken, bizim self-kolonizasyon dediğimiz şeyi bu metaforlarla, bir cümleyle tarif etmeye çalışalım: Self-kolonialist, oto-oryantalist gibi Batılı bir gözlükle kendi toplumuna gözlerini dikmez; aksine kendi toplumunun Batılı bir gözle bakıldığında oluşturulabilecek en aşırı ve kabul edilemez imgesini gösterebilen bir gözlük imal ederek, bunu Batılıların gözüne takmaya çalışır.

Sonuç

Self-kolonialistlerin maluliyetlerini teşkil eden entelektüel kofluk, eklektizm ve eleştirel düşünceye uzaklık gibi kusurlar, giderilebilir olmaktan uzaktır. O yüzden, eleştirilerimiz sayesinde kendilerini yeniden üretebilmesinden korkmadan, onları rahatlıkla eleştirebiliyoruz. Çünkü bu kusurları giderilebilseydi, Doğunun karşısında “mutlak doğru” olan Batının yanında yer almaları, Doğu ve Batıyı böylesi özcü bir mutlaklıkla ayırmaları, kısaca olduğu şey olarak kalmaları mümkün olmayacaktı. Eğer bir nebze olsun eleştirel bakıştan nasiplenebilselelerdi, tüm bir post-kolonial literatürü görmezden gelemeyecek ve bu cahil cesaretiyle Said’e saldıramayacaklardı. İbn Warraq, Said’e saldırmasının nedenini makalenin başında pek güzel açıklıyor:

Araplarla Müslümanlar açısından özeleştiri ve özellikle Batıda İslam’ın eleştirilmesini son derece zorlaştıran şey, Edward Said’in *Şarkiyatçılık*’ının bütünüyle olumsuz etkisidir. Bu yapıt bütün bir Arap kuşağına kendine acıma sanatını –‘kötü emperyalistler, ırkçılar ve Siyonistler olmasa, gene olağanüstü bir durumda olurduk’– öğretmiş; 1980’li yılların İslamcı köktendinci kuşağını yüreklendirmiş; İslam’a yönelik her tür eleştiriye sessizliğe mahkûm etmiş, hatta bulgularıyla İslami duyarlıkları incitebileceklerinden korkan ve ‘Şarkiyatçılık’la yaftalanma riskini göze alamayan seçkin İslam bilginlerinin araştırmalarını durma noktasına getirmiştir. *Şarkiyatçılık*’ın saldırgan tonunu ‘entelektüel terörizm’ olarak adlandırıyorum, çünkü bu ton insanları, ussal savlar ya da tarihsel çözümleme yoluyla değil, ahlaki bir zirveden ırkçılık, emperyalizm, Avrupamerkezcilik suçlamaları serpererek ikna etmeye çalışır; Said’le görüş ayrılığı içindeki herhangi bir kişi pek çok hakarete maruz kalır. (İbn Warraq, 2003)

Görüldüğü üzere Said'in eseri self-kolonialistlerin önünde aşılmaz bir dağ misali dikiliyor. İbn Warraq ise efendilerine sesleniyor: Doğuya ve bilhassa Müslümanlara karşı emperyalist politikalarınızı uygularken, şu Said "belası" yüzünden, bir süredir ideolojik destekten yoksun kaldınız. Âlimleriniz bilimsel çalışma adı altında, eskisi gibi lojistik destek üretmekten çekinin oldu. Hatta sizlerden bazıları, onların da bir medeniyete sahip olabileceğini falan düşünmeye başladı. Korkmayın! Bendeniz bu —dağı aşmakta olmasa bile— dağın etrafından dolanmada, bir "yerli" olarak size kılavuzluk, hatta öncülük yapacağım. Beni takip edin!

Muhtemelen İbn Warraq, Hristiyan bir kökenden gelen sekülerist bilim insanı kisvesindeki "İslamcı terörist" Edward Said'i böylelikle alt ettikten sonra, hempası Richard Dawkins'in başına musallat olan bir belayı defetmeye çalışacaktır: Marksist eleştirmen kisvesinde dolaşan ünlü İslam âlimi el-Terry bin Eagleton!

Kaynakça

- Barthes, R. (1989). *Leçon*. Paris: Seuil.
- Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.
- Said, E. (1995). *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*. İstanbul: Ayrıntı.
- Said, E. (2000). *Haberlerin Ağında İslam*. İstanbul: Babil.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Said, E. (1994). *Representations of the intellectual: The 1993 Reith lectures*. New York: Pantheon Books.
- Tierney, R. (2005). The Colonial Eyeglasses of Nakajima Atsushi. *Japan Review*, 17, 149-196.
- Warraq, I. (2007). *Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism*. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Warraq, I. (2007, Temmuz). Jane Austen and Slavery. *New English Review*: http://www.newenglishreview.org/Ibn_Warraq/Jane_Austen_and_Slavery adresinden 6 Şubat 2010 tarihinde edinilmiştir.
- Warraq, I. (2007, 10 Kasım). Kuran eleştirisine tepkiler abartılı mı? [Mülakat D. Schönlebe tarafından]. *Qantara.de*: http://tr.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-674/_nr-117/i.html adresinden 6 Şubat 2010 tarihinde edinilmiştir.
- Warraq, I. (2003). Said ve Saidciler ya da Üçüncü Dünya Entelektüel Terörizmi. *Cogito*, 37, 289.
- Warraq, I. (1995). *Why I Am Not a Muslim*. Amherst, New York: Prometheus Books.

- Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, 382 s.

Değerlendiren: Vahdettin Işık*

Yaşadığımız gündem yoğunluğu, meseleleri kendi bağlamında konuşmayı her gün biraz daha zor hale getiriyor. Bu durum güncel ve somut bir meseleyi ele alırken de, daha derin bir meseleye dair yazarken de geçerli. Oysa ufkumuzu sınırlandıran bu gerilim aşılmadan olup biteni doğru anlamak imkânsız. Hele de İslamcılık gibi, tarihi ve sosyolojik derinliği olan meseleleri konuşmak için soğukkanlı bir çabaya girişmekten başka bir yol yok. Neyse ki, bu gerilimi gören ve emeğini bu çepere göre ayarlamamış olan çalışmalar hepten yok değil. Mehmet Ali Büyükkara'nın Klasik Yayınları'ndan çıkan Çağdaş İslami Akımlar adlı kitabı da bu çalışmalardan birisi.

M. Ali Büyükkara Kelam Tarihi ve Okulları, İslam Mezhepleri ve Çağdaş İslami Akım ve Hareketler hakkında çalışmalar yapıyor. Özellikle Şii'lik, Neo-selefcî ve Vehhabi akımlarla ilgili yayımlanmış kitapları ve makaleleri bulunmaktadır. Meseleleri ele alışındaki sükûnetli ve mutedil tutumu ile dikkatleri çeken Büyükkara, çağdaş İslami akımlar ile ilgili gerilimli ve tarafgirlik ekseninde şekillenmiş yaygın tutumu aşan az sayıda insandan biri.

Büyükkara'nın Çağdaş İslami Akımlar adlı kitabı, Takdim'inde de belirtildiği gibi bir ders kitabı niteliğinde hazırlanmış. Bu öğretim öncelikli çabanın her bir bölümünden sonra, "Temel Sorular" ve araştırmacılara ilgili konuların kaynaklarını sıralayan "İleri Okumlar İçin Öneriler" bölümü eklenmiş (s. 40-41, 127- 128, 200-201, 247-248).

Yazar hem İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı bölümlerinde okutulan Çağdaş İslam Akımları dersini okuturken duyulan ihtiyacı karşılama hem de özellikle son yıllarda İslam dünyasında yaşanan devrim süreçleri, işgaller ve bu işgallere karşı direnişler, İslam adına sürdürülen terör hadiseleri gibi gündemler dolayımından gittikçe daha fazla gündeme gelen din-siyaset ilişkileri, sekülerleşme ve modernleşme gibi meseleleri anlamaya katkı sağlamayı hedefliyor. Okuyucunun, kitabı okuduktan sonra çalışmanın bu amaca katkıda bulunduğunu teslim edeceğini düşünüyorum. Gerek dilindeki anlaşılabilirlik ve itidali, gerekse de meseleyi içeriden gören bir kavrayışın doğurduğu vukufiyeti kitabın hemen her aşamasında hissetmek mümkün. Salt bir dış gözlemlerle yakalanması zor çözümler bu önermemizi doğruluyor. İslami akımları değerlendirirken, daha kitabın Takdim bölümünün girişinde belirtildiği gibi, İslam tarihinin ilk dönemlerinde ıslah hedefiyle ortaya çıkarak mezhepleşmiş veya zayıflayıp gitmiş siyasi ve fikrî oluşumları salt o döneme mahsus görmeyerek günümüzdeki oluşumları da bu süreklilik ve bütünlük içerisinde ele alması, Türkiye'de yaygın olmayan isabetli bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Kuşkusuz bu isabetli tutuma katkı sağlayan şeylerden birisi de yazarın yargılayıcı bir yaklaşım yerine anlamayı esas alan bir yaklaşım sergilemesidir. Nitekim kendi dilinden aktararak ifade edersek, bu çalışmayla yazar "*tanım ve tanışmanın da ötesinde, karşılıklı önyargıları aşma, ihtilafların çözümünde ve birlik-beraberlik projelerinde sağlam bir bilgi zeminine basarak inisiyatif kullan-*

* Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü.
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.6.11.D0130

ma, ümmetin çeşitliliğini, zenginliğini, güçlü yanlarını, ihtilaf ve zaafalarını göstererek bugüne ve geleceğe ışık tutma"yı bir sorumluluk olarak görmektedir.

Kitap giriş bölümüne ek olarak üç ana bölümden oluşuyor. Giriş bölümünde günümüz İslami hareketlerinin tarihî arka planını oluşturan 19. yüzyıl ihyacılarının doğuşu ve ilk ihyacılar/İslamcılar konu edilmektedir. Bölüm, ihyacılığı hazırlayan nedenler ve ihyacılığın temel meseleleri ile ihyacıların müşterek ve farklı yönlerinin anlatılmasıyla başlıyor. Kitap ilk ihyacılar olarak Seyyid Ahmed Han, Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh ve Mustafa Sabri Efendi'yi tanıtan ve değerlendiren bir başlıkla devam ediyor (s. 29-39).

İhyacıları aynı zamanda İslamcılar olarak değerlendiren yazar, Prof. Dr. İsmail Kara'nın İslamcılık tanımını esas alıyor (s. 21). İlk bakışta kuşatıcı bir çerçeve sunan bu İslamcılık tanımının kanaatimce ciddi bir kritiğinin yapılması gerekmektedir. Uzun ve bir o kadar da yargılayıcı çerçevesi var bu tanımın. "*Aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın*" bir hareket olarak İslamcılığı tanımlayan bu vurguların gerçeklik değeri üzerinde de yeniden düşünmemiz gerekiyor. Zira bu tanımları verdikten sonra Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (s. 34) ile S. Ahmed Han'ı (s. 29) aynı tanıma sığdırabilmek bir "*kuşatıcılık*" örneği midir yoksa bir '*ölçü*' belirleme sorunu mu söz konusudur sorusunu sormalıyız. Kuşkusuz bu türden sorular sormadan mevcut çözümlenmeleri aşan bir dil kurmamız mümkün olmayacaktır.

Çağdaş İslami Akımların tasnifinin zorluğundan bahseden yazar, bu tasnifi yaparken ilgili akımların ana kaynaklara bakışları, geleneğe dönük tavırları, din-siyaset ilişkilerindeki görüş ve tutumları, teşkilat karakterleri, liderlik tipolojileri, hitap ettikleri kesimlerin niteliği, odaklandıkları faaliyet biçimleri ve Batı'ya tavır alış şekilleri gibi kriterleri esas almaktadır.

Birinci bölümün ana başlığı "*Gelenekçilik*". Gelenekçiliğin temel özelliklerini değerlendiren yazar, gelenekçiliği de kendi içinde "*selefiye*", "*medrese*" ve "*tarikât*" gelenekçiliği olarak tasnif ediyor. Her bir başlığın altında dünyadaki farklı akımları konuşandıran yazarın bu bölümde Türkiye'ye dair sadece Halidiye Nakşiliğine yer vermesi dikkatimizi çekiyor. Elbette çok ciddi yasal, iktisadi ve bunların tetiklediği pek çok sosyolojik zorluğun çoraklaştırdığı bir ülke olarak Türkiye'nin çok münbit bir yer olduğu söylenemez. Kanaatimce, tüm sınırlılıklarına karşın, bir şekilde varlığını özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da sürdüren medreselere bu başlık altında yer ayırmak gerekirdi. Yapılan çalışmalarda bu medreselerin Türkiye İslami hareketine katkısının yeterince değerlendirilmediğini ve bunun bir nakısa olduğunu düşünüyorum. Doğrudan medrese tahsili alan kişiler yanında, bu medreselerin oluşturduğu kültürel ve manevi iklimin etkisinde yetişen insanların Türkiye İslamcılığına katkısına araştırmalarda yer veren çalışmalara ihtiyacımız olduğunu teslim etmemiz gerekiyor.

İkinci bölümün ana başlığı ise "*İslahatçılık*". İslahatçılığı "*kültürel İslahatçılık*" ve "*siyasal İslahatçılık*" olarak ikiye ayıran Büyükkara, Nurculuk ve Süleymanlık diye bilinen cemaatleri Nedvetu'l-Ulema ve Muhammediye ile kültürel İslahatçılık başlığında ele alırken, İhvan-ı Müslimin, Cemaat-i İslami, Hizbu't-Tahrir, Hizbullah ve Ensarullah gibi hareketleri de siyasal İslamcılık başlığında ele almaktadır. Büyükkara bu başlık altında Türkiye'den herhangi bir hareketi değerlendirmiyor. Bir bütün olarak bu değerlendirmenin gerekçelerini anlamak mümkün olsa da, Milli Görüş Hareketini bu başlıkta değerlendirmenin mümkün olup olmadığını yeniden düşünmekte fayda görüyorum. Doğrudan Milli Görüş Hareketinin organik yönlendirmesinde olmasa da MTTB ve Akıncılar gibi mücavir çalışmalarla birlikte ele

alındığında, Milli Görüş Hareketinin de Türkiye'ye özgü şartlar altında İhvan vb. yapılanmalarla fazlasıyla benzerlikler gösterdiğini düşünebiliriz. Kitabın ekler bölümünde "*Türkiye'deki Radikal Dini-Siyasi Hareketler*" başlığında Milli Görüş Hareketi ele alınmış. Kanaatimce, Büyükkara'nın "radikal" kavramını açıklığa kavuştururken isabetle yaptığı değerlendirmeye, "köktenci" ya da "kökten dinci" yerine, "kökten değişimci" tanımını uygun görmesi de dikkate alınarak, Milli Görüş Hareketinin kitaptaki konuşlandırıldığı yer ile ilgili bir kez daha değerlendirme yapmakta fayda var. Keza Türkiye'deki İslami akımların önemli bir kısmının ek bölümde işlenmesi, İsmail R. Faruki ve İslam Düşünce Enstitüsü gibi bazı çalışmaların eserde yer bulamaması da yeniden düşünülmalıdır.

Çalışmanın veri zenginliği ve çerçeve genişliği dikkate alındığında, kullanılan birçok dipnotun ikincil kaynaklardan oluşmasının da ana kaynaklarla öğrenciyi tanıştırma imkânlarını zayıflatacağını düşünüyorum. Muhtemelen öğrencinin kolaylıkla ulaşabileceği varsayımı ile böylesi bir yol izlenmiş olabilir. Yine de böylesi bir ders kitabında birincil kaynak kullanmanın öğrencileri kaynaklarla buluşturmak için daha doğru bir yol olacağını düşünüyorum.

Bunlara karşın teslim etmemiz gerekiyor ki, Büyükkara'nın kitabı Türkiye'de çokça bilinen akımlar yanında bilinmeyen pek çok kişi ve hareketi de bir bütünlük içerisinde veren ilk çalışmadır. Kitap genel okuyucuyu ve öğrencilerin ihtiyacını önceleyerek hazırlanmış olmasına karşın, alana dair çalışma yapan insanlara da pek çok veri sunuyor. Keza Büyükkara'nın dilindeki sadelik, cümlelerindeki akıcılık ve değerlendirmelerindeki itidal özellikle gerilimli bir dilin hâkim olduğu günümüzde her türlü takdiri hak ediyor. İçeriden ama savunmacı ve/ yahut yargılayıcı değil anlama ve kavrama öncelikli bir düşüncenin izlerini kitabın hemen her aşamasında görebilmek mümkün. Mesela, Gelenekçi-İslahatçı ve Modernist üçlemesi ekseninde tasnif ettiği kişi ve hareketleri tespit ederken, bu çizgiler arasındaki geçişkenliklerin farkında olmaya önem atfeden yaklaşımı yazarın itidalini takviye ediyor. Nitekim, "gelenekselcilik"i "modernist" akımlar başlığında değerlendirmesi (s. 244) yazarın dilindeki yalınlığın entelektüel kavrayışındaki derinliğine mani oluşturmadığına dair güzel bir örnek oluşturmaktadır. Benzer şekilde "reform", "modernist" vb. kavramları kullanırken de bir ihtiyat payı bırakan bu dile hemen hepimizin ihtiyacı var.

- Halil Buyruk, *Öğretmen Emeğinin Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, 424 s.

Değerlendiren: Mustafa Gündüz*

Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesinde öğretim üyesi olan Halil Buyruk'un doktora tezi olarak hazırladığı *Öğretmen Emeğinin Dönüşümü* başlıklı kitap, nicel araştırmalara boğulmuş eğitim bilimleri alanında teorik zemini entelektüel verilerle desteklenmiş, kavramsal düzeyi yüksek çalışmalardan biridir. En önemli toplumsal meselelerden biri olarak eğitimin ve öğretmenin görüldüğü ülkemizde böylesi bir çalışma anlamlıdır. Öğretmenlerin toplumsal değişimdeki rollerine vurgu yapılmasına rağmen, bunun bilimsel araştırmalarla somuta döküldüğü söylenemez. Çoğunluğu kurum tarihi ve dar kapsamlı program değerlendirmelerinden oluşan eğitim bilimi çalışmalarının yanında Buyruk'un kitapta, modern eğitimin yüz elli yıllık sürecinde öğretmenliğin kavram ve uygulama boyutundaki değişimini Türkiye'de az tercih edilen bir metotla (nitel araştırma) kendi ideolojisi zaviyesinden araştırması alana katkı vericidir. Ancak kitap eğitim bilimleri, öğretmen araştırmaları, eğitim sorunları vb. gibi alanlarda makro planda katkı verici olmasına karşın, metodoloji ve ideolojik kavramsal tercih bakımından bazı eleştirileri hak etmektedir.

Kitabın temel meselesini yazar, "öğretmen emeğinde yaşanan dönüşümü anlamak ve eğitimin kapitalist bir emek süreci olarak analiz edilmesi gerektiğine dair bir yaklaşım geliştirme gayretiyle, söz konusu sürecin öğelerini tanıma" (s. 17) olarak belirler. Daha ilk cümlelerden itibaren kapitalizm eleştirisi, emek, sömürü, ezilenler, sınıfsal çatışma vb. kavramlar kitabın anahtar kelimelerini oluşturur. Emek kavramı, modernleşme, feminizasyon, profesyonelleşme, teknik ve ideolojik proleterleşme Batılı literatür taramasından hareketle anlatıldıktan sonra söz konusu kavramların özellikle 1950 sonrasındaki Türkiye'nin eğitim sürecinde aldığı şekil ve dönüşüm öğretmenlerin dilinden anlatılmaktadır.

Araştırmada "sözlü tarih" yönteminin kullanıldığı belirtilmektedir (s.127). Bu sebeple, yazar, 25'i 1980 sonrasında göreve başlamış, 15'i emekli, cinsiyet bakımından eşit dağılımlı 40 öğretmenle görüşmüştür. Görüşmecilerden birçoğu tecrübeli sayılamayacak kadar yakın zamanda mezun olmuş öğretmenlerdir. Bu kişilerle yazar, öğretmen emeğinin dönüşümünü tespit için, neredeyse tamamı güncel (atanma, ücretli öğretmenlik, formasyon uygulaması, veli tahakkümü vb.) sorunlar üzerine bir arkeoloji yapmaktadır. Gerek konu başlıkları, gerekse görüşmecilerin yaşları itibarıyla bu araştırmaya sözlü tarih denilmesi zordur. Zira konu başlıkları sözlü tarih ile ortaya çıkarılabilecek sorunlar olmaktan öte, durum tespiti yapmaya yöneliktir. Aynı zamanda anlatılar, son elli-altmış yılın dönüşüm hikâyesini vermekten öte son dönem öğretmen ve eğitim sorunlarının tasviri niteliğindedir. Bu sebeple çalışmanın metodu ancak, nitel desende betimsel analiz olarak belirtilebilir. KPSS sınavları (s. 226), ücretli öğretmenlik vb. güncel problemler, sözlü tarihten ziyade nitel araştırmacının alanına girer. Bu durum bazen o kadar kendini hissettirir ki, kitap bir olgunun dönüşüm sürecini anlatmıyor da durum tespiti yapıyor izlenimini verir. Ders kitapları, teknoloji kullanımı, merkezi sınavlar, ücretli öğretmenlik, atamalar vb. konularda tamamıyla son on yıla odaklanılmıştır.

* Doç, Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü.
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.6.11.D0122

Sözlü tarih konusunda Türkiye’de zengin bir literatür yok, ancak özgün bazı araştırmaların da (Ör.: Uygun, 2003) görülmemesi, çalışmanın teorik eksikliğini göstermektedir.

Sözlü tarihin tekniğine değinilirken, tarih yazımında “toplumun belirli kesimlerinin, sermaye sahiplerinin biyografilerine rastlanırken, ezilenlerin, dışta kalmışların, sıradan olanların, emekçilerin tarihlerinin büyük oranda bilinmediği” (s. 128) ileri sürülür. Şu halde öğretmenler zımnen “ezilen, dışta kalan, sıradan emekçiler” sınıfına dâhil edilmektedir. Bu durum Türkiye’nin toplumsal yapısına ve dönüşüm sürecine aykırı olmakla birlikte, araştırmanın ilerleyen safhalarında öğretmenleri Giroux’dan hareketle “dönüştürücü (transformative) entelektüeller (s. 111)” sayan teoriyle de çelişmektedir. Öğretmenler Türkiye toplumsal piramidinde orta sınıfta yer alırlar ve sınıf değiştirmenin en fonksiyonel koridorunu temsil ederler.

Araştırmanın *birinci* bölümünü (s. 19-113) oluşturan tamamı Batılı ve Marksist teorik literatür, Türkiye’deki emek ve eğitim dönüşümünün paradigmasını teşkil eder. Burada kitle eğitiminin doğuşu ve kapitalizm arasında doğrudan bir bağ kurulur, ulus devletinin oluşması, merkezileşme, vatandaşın icadı ve emek kavramlarına ve aralarındaki ilişkiye dikkat çekilir. Feminizasyonun da temel nedeninin kapitalizm olduğu ve kadının sömürülme evrimi anlatılır. Öğretmen emeğinin dönüşümü de tamamıyla Batıyı anlatır (s. 32). Öğretmenliğin profesyonel bir meslek olduğu iddia edilir. Bu iddia meslek kavramı ekseninde tartışmalıdır. Modern eğitimin doğuşu açıklanırken, kilise karşıtlığına ve seküler ahlakın inşasına değinilmemesi bir eksiklikler. Aynı zamanda burada, zorunlu eğitimin ilk defa Prusya’da ve askerî amaçla ortaya çıktığına da değinilebilirdi.

Mesleklerin profesyonelleşme süreci anlatılırken, Anglosakson profesyonelizminin diğer bölgelerdekini açıklamadaki yetersizliğine değinilir (s. 36), ancak kitabın ikinci kısmı tamamıyla Türkiye’deki duruma yöneliktir ve bu da aslında bir çelişkidir. Yine bu kısımda dünya genelinde öğretmen örgütlenmesinin gelişimi (s. 37-38), profesyonellik ve sendika çelişkisi ve profesyonellik ile sendikacılık arasında karşıtlık değil, aksine tamamlayıcılığın olması, teknik ve ideolojik sömürünün eğitimdeki görünümü anlatılır. Yazara göre, eğitimdeki her çeşit araç bir tür Marksist üretim aracıdır. Müfredat da buna dâhildir. Eğitimde emek sürecinde öğrencilerin nesne olarak ele alınması ve hammadde olarak tanımlanması kurama yöneltilen eleştirilerden biridir (s. 57). Zaten yazar, emek kuramının anlaşılabilirliği için yegâne anahtar olarak Marks’ın terminolojisini kullanır, buna muhtaç olduğu inancındadır (s. 48).

Eğitimin meşruiyetini devlet kapitalizmiyle (s. 61-62) eşitleyen yazar, Gramsci’nin hâkim sınıfların “ortak duyu” kavramı aracılığıyla hegemonyanın sağlandığını ve sınıf fraksiyonunun çıkarlarıyla toplumsal çıkarların uzlaştırıldığını iddia eder. Yazar, modern devletin oluşumuyla kapitalizmi paralel ele alır ve her ikisinin sınıf mücadelesinin bir ürünü olduğunu iddia eder (s. 63). Bu süreç Avrupalı modern devletler için doğru olabilir ama Türkiye’deki devlet ve siyasetin dönüşümü bu teori zemininde açıklanamaz. Öğretmen emeğinin dönüşümünde daha çok Foucault’nun kuramına (panoptikonizm) yaslanan yazar, yeni denetim ve gözetim mekanizmalarına (müfredat, ders kitapları, bürokrasi, ödül ve cezalar, norm uygulamaları ve kamera) değinir. Ona göre görünmeyen ya da doğrudan gerçekleşmeyen denetim, emek sürecinin kontrolünü oldukça kolaylaştırır. Çünkü herhangi bir zorlamaya gerek kalmadan gönüllü itaatin gerçekleşmesi iş yerinde yaratılan hegemonya ile birlikte işveren olarak devlet ve öğretmen arasında bir çatışma değil uzlaşmaya dayalı bir ortaklık kurulmasına olanak tanır (s. 72). Okul ve öğretmenler üzerindeki denetim, her dönem

önemli olmakla birlikte, özellikle 1980'lerde başlayan kapitalizmin yeni döneminde daha işlevsel ve gerekli hale gelmeye başlamıştır. Yazara göre 1980'ler ve sonrasındaki profesyonelleşme süreci bir tür vasıfsızlaşma ve aslında proleterleşmedir (s. 85).

Yazar, öğretmenlerin toplumsal değişmeye etkilerini, hegemonik entelektüellerin bilinçli bir şekilde egemen sınıfın "memur"ları olmalarından hareketle, yerine getirdikleri işlevin farkında olmadıklarını belirtir (s. 111) ve onların temel işlevinin "pedagojik olanı politik, politik olanı da pedagojik kılmak" olduğunu söyler.

Araştırmanın teorik kısmında Türkiye neredeyse hiç yoktur. En basit tanımlar ve öğretmenliğin doğuş ve gelişim süreçleri Batılı literatür ekseninde anlatılır. Bu kavramsal dünyanın Türkiye sorunlarını anlamada manivela görülmesi Türkiye sosyal bilim camiasının genel zaaflarından biridir ve bu araştırma buna fazlasıyla angaje olmuş durumdadır. Bu durum, Karpat'ın anılarındaki "Türkiye'deki sosyal ilimler araştırmacıları nasıl çalışacaklarını, nasıl çalışma planı yapacaklarını tam manasıyla anlamış değiller. Köklü, ağırlıklı eserler verecekleri yerde sağdan soldan gördükleri teorilere heves ederek, eser vermek, isim yapmak istiyorlar" (Karpat, 2015, s. 319) tespitlerini teyit eder niteliktedir.

İkinci bölüm kitabın Türkiye ve aslında özgün bulgular kısmıdır. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e öğretmenliğin kısa tarihi, ulus-devlet paradigmasına, merkezîyetçi akademik metoda sıkıca bağlı Yahya Akyüz ve Necdet Sakaoğlu'ndan hareketle özetlenmiş, yeni çalışmalara yer verilmemiş, özgün kaynaklara ulaşılmamıştır. Öğretmenliğin dönüşüm seyri 1850'lerden başlatılarak teorik kısımda da anlatılabilir. Erken Cumhuriyet dönemi öğretmen örgütlenmesinin özgün oluşumlarından Türkiye Muallimler Cemiyeti, birkaç yerde öğretmenler lehine iş yapmamakla itham edilir. Derneğin 1935'te neden kapatıldığına dair geçerli bilgi verilmez (s. 119). Kitap tarihsel konuları işlerken birçok zaafı barındırır. Bir II. Meşrutiyet söylemi olan "muallimler ordusu" söylemi 1923 sonrası Mustafa Kemal'e irca edilirken, 1908'de başlayan öğretmen örgütlenmesi Niyazi Altunya'ya atıf yapılmasına karşın 1923'te başlatılır. Öğretmen sayısının 1928-1933 arasında azalmasını Sakaoğlu'ndan naklen "ölüm, emeklilik ve istifâ" nedenleriyle açıklarken, görevden atmaların zikredilmemesi egemen eğitim ideolojisinin ve tarih yazımının göstergelerindedir.

Köy Enstitülerini, bir makalesinde "alternatif eğitim" olarak değerlendiren yazar, bu tartışmalı eğitim projesine yer yer güzelleme yaparken, nostaljik özlemle bakar ve ona yeni öğretmen kimliği inşasında farklı bir konum ayırır. Enstitülerin kuruluş gerekçesini "millî mücadelenin büyük toprak sahipleriyle yapılan ittifak neticesinde kazanılması ve böylece köylülerin devrimden uzak tutulması" (s. 122) sonrasında bir tür modernleşme projesi olarak açıklar. Söz konusu eğitim projesinin tarihiyle ilgili verilen bilgilerin pek çok yerinde basit yanlışlar vardır. Yazara göre Köy Enstitüleri Batılılaşmanın ve modernleşmenin köylerden başlatılması hedefine (s. 124) yöneliktir. Oysa söz konusu olguları, köylerden başlatmak değil, köylerde gerçekleştirmek asıl hedeftir. Bu kurumların gerçek amacı köylüyü köyde, köylü eliyle modernleştirmektir.

Öğretmen emeğinin dönüşüm hikâyesi, mesleğe giriş öyküleri ile başlar (s. 132). Kadınların mesleğe erişiminin modern Cumhuriyet'in "ilerici ve laik" politikasına (s. 135) bağlanması önemli bir yanlışlıktır. Zira kadınlar için 1859'dan beri okullar vardır ve 1871'de kadın öğretmen okulu (Darülmualimât) açılmıştır. 1915'te dünyada ilk ve tek kadın üniversitesi (Darülinas) açılmıştır, buralarda kadın yöneticiler de vardır.

“Türkiye’de öğretmenliğin emek sürecinin tarihsel dönüşümü” kısmında yazar, eğitimi bir emek süreci olarak ele alır ve Taylorizm ve Fordizm’le doğrudan bağ kurar. Teorik kısma bağlı olarak Türkiye’de müfredatın denetim mekanizmasına dönüşümünü öğretmenlerden dinler ama bazı öğretmenler müfredatı kendilerini sınırlayan araç olarak görmediklerini anlatır (s. 168). Kılavuz kitap uygulaması bazı öğretmenlerce mesleğin teknik yönünü kolaylaştıran uygulama olurken, özünde bir sınırlama olması pek çok öğretmene göre sorun olarak görülmez. Öğretmenlerin söylemlerine kulak verildiğinde devlete derin bir güvenin olduğu, “müfredatta tehlikeli, ideolojik bir şeyin asla olmayacağı, ayrımcılık yapılmayacağı (s. 350) vb. güvenle anlatılır. Bütün bunlar öğretmenlerin resmi ideoloji içinde ne kadar eridiğini, modernleşme paradigması ekseninde imtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış toplum idealini içselleştirmiş devletle uzlaşmışlığı temsil eder.

Yazar, özellikle son dönemlerde hayata geçen uygulama ile sıkı program hazırlığından vazgeçilmesini bir tür vasıfsızlaştırma olarak anlatırken, bilişim teknolojileri kullanımını önce vasıfsızlaştırma, sonra yeniden vasıflan(dırma) olarak yorumlar. Yazara göre yeni yöntem ve tekniklerin kullanılması öğrenilirken, görelî denetim azalmakta ancak geleneksel anlamda vasıfsızlaşma gerçekleşmektedir.

Eğitimde teknoloji kullanımı meselesinde tamamıyla son on yıla odaklanılır. Aslında eğitim teknolojileri bir yönüyle eğitimin ticarileşmesi sorunudur. Bu konuya daha derinden değinilmemesi bir eksiklik olarak görülebilir. Merkezî sınavlar, okullarda kamera kullanımı, panoptikonizmin yeni uygulamaları olarak sunulur. Bu kısmında yazarın yorumu yerine sadece öğretmenlerin görüşleri sıralanır.

“Okulun yeni aktörleri, veliler” başlığı altında yazar, özgün tespitler yapar. Okul ihtiyaçlarının veliler tarafından karşılanması ve onların aktörleşmesi (s. 203) ilginç söylem ve gözlemlerle ortaya konulur. Okula müdahalenin sosyoekonomik düzeye göre değiştiğini belirten öğretmenler, velilerin bazı yerlerde ders programına ve okulun iç işlerine bile karıştıklarını anlatırlar. Bunun sebebi velilerin okulun finansmanına bir şekilde katılmalarıdır.

Başlangıç Tanzimat senelerine kadar giden vekil, yardımcı ve ücretli öğretmenlik konusu bugünün verileri ve zihniyetiyle işlenir (s. 230). Bu uygulamaları adaletsizlik, haksızlık, güvencesiz istihdam ve nihayetinde de planlı bir emek sömürüsü olarak gören yazar, öğretmen istihdamındaki palyatif çözüm yollarını kapitalist sömürüye bağlar. Ona göre “eğitim hizmetlerindeki metalaşma sürecinin temel uğraklarından olan bu tür uygulamalar aynı zamanda “yarı zamanlı çalışma”, “katılım”, “demokratikleşme” gibi söylemlerle bir mistifikasyon yaratmaktadır. Emek sürecinde ve öğretmenlerin çalışma koşullarında yaşanan değişimlerin neden olduğu sonuç ise sermaye birikim mantığına uygun olan öğretmen emeğinin diğer emek biçimleri gibi değersizleşmesi ve vasıfsızlaşmasıdır” (s. 240).

Yapılan iş aynı olmasına karşın statülerin farklılaştırılması sömürünün yanında “okulda sınıfsal bir ayrışmaya da” (s. 266) neden olmaktadır. Kadrolu ve ücretli öğretmen olmanın yabancılaşma, rekabet ve hatta husumet yarattığına dair söylemler dikkati çeker (s. 262). Kadro dışındakilere “selam bile verilmiyor, görmezden geliniyor, zor işler yükleniyor, karar alma süreçlerine dâhil edilmiyor, hatta ‘ücretli biri’ şeklinde pejoratif hitaba muhatap oluyorlar” ifadeleri bu ayrışmanın delilleri arasında gösterilmektedir.

Öğretmen emeğinin dönüşümünü öğretmenliği tanımlayıcı öğelerin dönüşümü üzerinden takip eden yazar, (s. 276) 1980 öncesi öğretmenlerin para kazanmaktan ziyade, demokratikleştirme ve modernleştirme misyonerliğine uygun biçimde toplumsal bir ideale yola çıktıklarını, hizmet etmeyi ön plana aldıklarını belirtmesine karşın son dönem öğretmenlerinde bu niteliği görmediğini belirtir. Buna bağlı olarak, Köy Enstitüsü öğretmenlerindeki adanmışlık ve misyoner ruhunun, 1980'lere yaklaşıldığında da devam ettiğini ifade eder. İlginç olan, şartların değişmesine rağmen öğretmenlerin hâlâ kendilerini eski dönemin söylemleriyle tanımlamalarıdır. Bu da onların değişimin farkında olmadıklarına delalet eder (s. 282). 1990'larla birlikte artık öğretmenlikte metalaşan, ticarileşme, çok para kazanma hırsları başlar. "Sınav kazandıran öğretmen" imgesi öğretmenliği bireysel ve teknik özelliklere indirger. Mesleğin kutsallaştırılmasına yapılan vurgunun aslında gittikçe değersizleşen emek neticesinde ortaya çıktığına dikkat çekilir.

Öğretmenlerin hayat koşullarını dinlerken bütün dönemlerde benzer sorunların hüküm sürdüğüne şahit olunabilir. Öğretmen idareci ilişki biçiminin 1950'lerden itibaren değişmeden (öğretmen aleyhine) devam ettiği anlatılır. Öğretmenlerin iş yoğunluğunun artmasını bir tür emek sömürüsü olarak anlatan yazara göre, aslında 1980 öncesinde de bu yoğunluk vardır (s. 252) ancak o dönemin yoğunluğu nitelik bakımından farklıdır. Öğretmenlerin çoğu, son 15-20 yılın konusu olan Toplam Kalite Yönetimi uygulamasını ise kağıt üzerinde yürüten, bir tür illüzyon olarak tanımlar.

1973'te, 1739 sayılı MEB temel kanunu ile öğretmenlerin yükseköğretim mezunu olması istendi ve öğretmen okulları kapatılarak eğitim enstitülerine geçildi. Yazar bu değişim sürecini, meslek ideolojisinin kazandırılmasında dönüm noktası olarak görür (s. 304). Bu durumun "öğretmenlik büyüünün bozulması", "ruhunun ve coşkusunun kaybolması" olarak değerlendirilmesi önemli bir tespittir.

Öğretmenlerin yetişme süreciyle ilgili de teorik ve tecrübi bilgilere yer veren kitapta, son dönemin formasyon uygulaması ve kökeni 1860'lara kadar inen alan dışından atama yöntemi sert biçimde eleştirilir. Görüşmecilerin eğitim fakültelerinde öğretmenlik ruhu adına neredeyse hiçbir şey verilmediğini anımsamaları acı bir itirafır. 1997 yılında eğitim fakültelerinin yeniden yapılandırılmasını, bir tür vasıfsızlaşma ve yeniden vasıflandırma olarak görmek mümkün zira bu reform ile öğretmenliğin teknik boyutları ön plana alınmıştır. Eğitim fakültesi mezunları kazanılan bilgilerle pratik hayatın kopuk olmasından şikâyetçidirler (s. 310). Yöntem ve tekniklere çok önem verilmesine karşın, bunların uygulanabilirliği çok zayıftır. Aslında bu durum, farklı ülkelerin eğitim gerçekliğini ithal etmenin açık bir sonucudur.

Yazar öğretmenliğin değersizleşme nedenlerini (s. 335-342) şu başlıklara indirger: Kapitalizm ve şehirleşme, ekonomik koşullardaki düşüş, devlet politikaları, yanlış politikalar ve basının buna zemin hazırlaması, eğitim politikalarının tutarsızlığı, merkezî örgütlenme ve yöneticilerin öğretmenleri itibarsızlaştırması, öğretmen öğrenci arası hiyerarşinin kalkması, öğretmenin kendini geliştirememesi, zamana ayak uyduramaması, öldürücü darbe ise; ücretli statüde çalışmadır.

Öğretmenlerin örgütlenme süreçleri kitabın sonunda (s. 368.) tamamıyla sol zihniyete ait veri ve ifadelerle anlatılır. Öğretmen örgütlenmesinin bazı temel çalışmaları ise görülmüştür (Ör.: Akyüz, 1980). Daha çok Niyazi Altunya'dan hareketle anlatılan tarihsel sürecin

Cumhuriyet öncesi yoktur. Konuyla ilgili görüşmeciler genelde sol sendikalara üyeler. Araya birkaç tane sağ görüşlü konulsa da dengesiz bir dağılım var. Burada sol görüşlü öğretmenlerin eleştirisi niyetine diğerlerini ötekileştirdiği -hatta hakaret sayılabilecek cümleler kurarak görülür. Solculuğu ilerencilik, sağ ve muhafazakârlığı ise geriye dönük algılama, görüşmecilerin dilinden vurgulanır: "Dün Köy Enstitüsü mezunları Türkiye'de eğitimi yürütüyorlardı ve çok güzel yürütüyorlardı. İleriye dönük, sola dönük. Bugün valisinden bilmem kime kadar imam hatip mezunları Türkiye'yi geriye döndürdü hem de koşar adım gidiyor" (s. 348).

Yazar, "öğretmen örgütlerinin ivme kazanmasında 1960 ihtilali sonrasında *işçi sınıfının* nicel ve nitel olarak yükselişe geçmesinin önemli rolü olduğunu" (s. 369) belirtir. 1970 öncesinde "devrim için eğitim" odaklı öğretmen örgütlenmesi büyük bir özlem ve heyecanla anlatılırken, 1970'lerden sonra "devrim için eğitim" idealinin iflas ettiği, öğretmen örgütlülüğünün siyasal yapılara hizmet eden bir araca dönüştüğü tespiti yapılır (s. 378).

Kitapta pek çok alt konu başlığı emek sömürüsüne, modern devletin kontrol mekanizmasına ve öğretmenliğin sermaye karşısındaki değersizleşmesine bağlanır. Sonuçta yazar, "öğretmen emeği üzerindeki biçimsel boyunduruğun gerçek boyunduruğa dönüşmeye başladığı" (s. 401) kanaatindedir. Buna rağmen öğretmenlerden ümitvardır. Konuları itibarıyla "dönüştürücü entelektüeller" olarak taltif ettiği öğretmenlerin "mevcut ilişkileri sorgulama ve dönüştürme potansiyeline sahip olduklarını" ifade eder. Bütün vasıfsızlaştırma ve değersizleştirme sürecine karşın öğretmenlerin pasif olmadıkları, bazen bireysel, bazen örgütlü direniş geliştirebildikleri sonucuna varır. Öğretmen emeğinin dönüşümüne yol açan kapitalist işleyiş mantığına ve "sermayenin toplumsal evrenine" karşı daha kararlı ve örgütlü mücadeleyi önerir.

Netice olarak, metot bakımından sözlü tarih değil, ancak bir tür nitel araştırma desenindeki kitabın teknik anlamda eğitim bilimi alanına katkısı yadsınamaz. Ancak bütün meselenin Marksist zaviyeden ve emeğin sömürülmesi yargısına dayanılarak anlatılması gerçeklik izdüşümü vermemektedir. Kapitalizmin kontrolsüz ve kimliksiz bilgi çağında öğretmenliğin ve bilgi intikalinin ciddi bir kriz yaşadığı kesindir. Ancak Buyruk'un kitabı bu krizi açıklamada kullandığı ideolojik paradigma bakımından yetersizdir.

Kaynakça

Akyüz, Y. (1980). Öğretmen Örgütlenmesi, Türkiye, Fransa, İsviçre'de ve Uluslararası Düzeyde, Kuruluşlar, Etkinlikler, Sorunlar. Ankara: Ankara Üniversitesi, EBF Yayınları.

Uygun, S. (2003). *Türkiye'de Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Bir Sözlü Tarih Araştırması (1937-1954)* (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, EPO/ESTT.

Karpat, K. H. (2016). *Bir Ömrün İnsanları, Türkiye'den ve Dünyadan Portreler*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- Marwan Darweish & Andrew Rigby, *Popular Protest in Palestine*, London: Pluto Press, 2015, 211 p.

Reviewed by: Fikret Birdişli*

The "Palestine and Israel case," the world's best known ongoing conflict is one of the most dramatic and intriguing research fields for peace researchers. As a result, it has been the source of many concepts, theories and field experiences in conflict studies because it includes both conflict and violence.

The study of conflict and its conceptual framework include peaceful actions, unarmed resistance, popular demonstration and international intervention. Thus each researcher has focused only on a specific part of this large field. Actually, this conflict has been the source of various multidimensional works, and thus one can easily find many books and essays that leaning on to different aspect of the side of the Palestine and Israel conflict. For example, the most famous one is Edward Said's *The Question of Palestine* (1979), which presents a historical perspective of the Palestinian case. Another example is Cate Malek and Mateo Hoke's *Palestine Speaks: Narrative of Life under Occupation* (2014), oral history accounts by who live there. Noam Chomsky and Ilan Pappé critique American foreign policy in their *On Palestine* (2015).

Marwan Darweish, the co-author of *Popular Protest in Palestine* (2015) has also edited, along with Carol Rank, *Peacebuilding and Reconciliation* (2012). This book includes a chapter by Abigail Bainbridge about exploring the status of Palestinian refugees in the Middle East. This latter book primarily covers the latest development in the discipline of peacebuilding and reconciliation by analyzing various societies that have experienced or are emerging from violent conflict.

Authors Marwan Darweish and Andrew Rigby, who are engaged in peace and conflict studies at Coventry University, are experts with personal and professional knowledge about the role of unarmed civilian resistance. While preparing this book, they visited the West Bank, Gaza and Israel in order to conduct face-to-face interviews and conversations as well as drew upon sources from the vast literature that this decades-long conflict has spawned.

This book has ten chapters. After the introduction, which serves as the first chapter, the second chapter explains the beginning of the Palestinians' resistance to Israel's establishment. It highlights the population movement in terms of a strategic vision and emerging Arab nationalism, while simultaneously embracing the historical background of the Palestine territory, namely, the Sykes-Picot Agreement (1916) and the Balfour Declaration (1917). In addition, this chapter points out that the Palestinians were organized but had no national leadership. Another remarkable reality was the negative affect of the "overriding predominance of factionalism, the ascendancy of personal rivalries and self-interest among Palestinian political nobility" on this newly emerging resistance and consciousness.

* Assist. Prof., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Department of International Relations.
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.6.11.D0123

The second chapter is arranged according to specific phases, which are listed as the 1920s, 1930-36 and 1936-39. These phases include spontaneous clashes, symbolic and polemical resistance, offensive resistance, defensive resistance and revolt. According to the authors, these revolts failed because the Palestinians were economically weak, Arab officials were working with the British Mandate authority and they were desolated and derelict by the Arab world.

The third chapter focuses on the situation after Israel's establishment. After 1948, the Palestinians found themselves living under alien rule in what for many centuries had been their own land. Quite logically, they sought to reclaim some degree of autonomy and control over their lives under the ensuing Israeli military rule from 1948 to 1966, years characterized as the collective action of non-collective actors. Their efforts embodied the shared practice of large numbers of ordinary people whose fragmented but similar activities would trigger much social change, despite the fact that these efforts were rarely guided by an ideology or a recognizable leadership and organization. Hence, these years witnessed the move from quiet resistance to audible protest and political mobilization. This phase's salient point was the emerging tactic of intifada.

The fourth chapter is dedicated to the assessment of different modes of resistance pursued by the Palestinian outside of the State of Israel as they sought to come to term with the catastrophe of 1948 and their new status as refugee and disposed. Then, authors have focused on the new stage of struggle: the establishment of the Palestine Liberation Organization (PLO) and Fatah and the subsequent glorification of armed struggle as a path to an independent Palestinian state. According to the authors it was the failure of this mode of resistance that fed into the outbreak of the first intifada and subsequent years of the so-called Oslo peace process which was brought anger and despair. Therefore, the political center of gravity shifted and armed struggle was praised. Another main cornerstone at this time was the transforming of the Arab world's attitude toward them from one of indifference to one of adoption after they lost the 1967 Arab-Israeli War. This transformation internationalized the Palestinian issue and initiated the diplomatic reconciliation process that culminated in Oslo during the 1990s.

The fifth chapter explores the resurgence of popular resistance between 2002 and 2013, a time when Israel began to build the Separation Wall between Palestinian cities to isolate their inhabitants from each other. But this policy has only strengthened the people's conscious resistance, because they understand the severity of this new threat to their land and livelihood. The authors categorized the history of Palestinian resistance as offensive resistance, defensive resistance, polemical resistance and constructive resistance. This typology and contents not only portrays the Palestinian case, but also enhances and enriches the burgeoning literature on resistance.

The sixth chapter looks at the challenges facing the Palestinians' ongoing popular resistance. The authors point out why this effort remains weak: political infighting between Fatah and Hamas as well as the lack of a coherent strategy and coordination between competing networks of activists. Some salient obstacles are presented, among them the Separation Wall, military checkpoints and Jewish settlements. On the other hand, these negative results on Palestinians resistance may not be evaluated as the minor achievements of Israel policy against resistance.

The seventh chapter opens a very different frame by taking attention to the role of Israeli peace and solidarity activists in Palestine case. The authors cite some of the approaches and behavioral changes being used by these doves in public and in Israeli politics. A small minority of Israelis has always advocated a bi-national solution based on mutual equality. Nevertheless, sometimes these people, -such as Prime Minister Menachem Begin and his peace partner President Anwar Sadat also-, have diverted conventional policy according to the conjuncture. Another example is the Rabbis for Human Rights Organization, which was founded in 1988 and brought a different perspective to the table. Such groups have sometimes facilitated resistance by using the Israeli legal system according to the advice of their Israeli partners. Nevertheless, many challenges launched by Israeli activists have ended in despair and even alienation from their own society. This chapter draws attention to the importance of these activists' strength of will and resilience. According to the authors, the bulk of Israeli activists would define themselves as secular Jews, and yet many of them would identify with the sentiments expressed by the Rabbis for Human Rights activists.

The eighth chapter discusses the role of international humanitarian agencies, such as the International Committee of the Red Cross (ICRC) and others, which have traditionally justified their existence by trying to relieve the suffering caused by natural disasters and/or war. While they have sought non-military modes of conflict management in other countries, in the Palestinian case they have come under pressure to work in the actual conflict zones, to reduce the number of incidents and also to address the causes of violent conflict. This "politicization of aid has called into question the adequacy of the old principles of neutrality and impartiality as guidelines for coping with challenges faced by agency intervening in internal wars and protracted violent conflicts."

The ninth chapter opens with a discussion of what influence the Palestinians' popular resistance has on large sections of the Israeli public. According to the authors, Israeli media and news programs have not covered protests since the Second Intifada (2000-05). But these events have nevertheless touched and affected a wide network of activists throughout the world, whose links with other nonviolent activists has the potential to make them significant intermediaries and points of leverage in relation to the Israeli public and decision makers. In other words, the Palestinian resistance has triggered an overseas solidarity in favor of ending the occupation and the associated abuse of the Palestinians' human rights and civil liberties. The latest developments in communication technology and social media have drawn mass support from all over the world. Meanwhile, new practices and forms of engagement have emerged, such as delegations and study tours being sent to Palestine to study its people's popular resistance. This international awareness has been embodied via direct peaceful intervention, such as the 2010 Gaza Freedom Flotilla, which sought to end the Israeli blockade of Gaza. Israel's decision to launch a military operation against the six civilian ships, which were located in international waters, caused diplomatic chaos. Nine activists were killed and dozens of other passengers were injured, as were several Israeli soldiers. According to the authors, despite the loss of lives and failure to deliver humanitarian aid, the flotilla could be considered a powerful performance of opposition that touched the hearts and minds of many people. Subsequent attempted deliveries of aid finally forced Israel to negotiate with humanitarian activists.

Finally, this book presented a comparison between South Africa's anti-apartheid movement and the Palestinian case by stressing their differences. Moreover, there is a huge imbalance of power between Palestine and Israel because of America's total support for Israel, as well as various degrees of support offered by certain European and other countries. This nurtures an uncertainty about the Palestinians' future. Nevertheless, they hope and believe that the situation will change and that the occupation will end at some point in the future. The younger generation has overcome its fear of the Israeli army, and the Jewish settlers and Israel's policies cannot be sustained forever.

In general, this is a most compact and comprehensive book about the Palestinian case. It is very thoughtful study because its well-coordinated chapters include core information. However, the chapters could have included more quantitative data and enriched by photographs and formal documents also. Perhaps this will be done in a future edition. I think this book would be one of the basic references for popular resistance researches and the Palestinian case.

- Muhammed Hüseyin Mercan (ed.), *Transformation of the Muslim World in the 21st Century*, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2016, xi+174 p.

Reviewed by: Mohammad Dawood Sofi*

The post-9/11 Muslim world witnessed diverse but significant transitions and transformations, among them such eye-catching episodes as the unfolding of the so-called war on terror used to justify the invasion and subsequent occupation of Afghanistan and Iraq, followed by what is popularly known as the Arab Spring and other sorts of socio-economic and religio-political changes. Moreover, not only have these events and episodes engendered some vital structural changes, but they have also brought many Muslim nation-states to the edge of a political, economic, and security crisis. At the same time, a great deal of literature has been produced on socio-political change and continuity in this vast region.

Keeping this in view, Muhammed Hüseyin Mercan's edited *Transformation of the Muslim World in the 21st Century* is a fresh and updated work that offers a theoretico-historical and, in many chapters, a case study analysis of the various dimensions of change seen within these societies. The book is actually a collection of high-quality research works and papers written and presented by some of the budding scholars and intellectuals during an international ILEM (Scientific Studies Society, İlmi Etudler Merkezi) summer school program. Its main objective is to examine, explain, and understand the massive changes that the Muslim world has experienced in both regional and global terms. Therefore, it comprehensively discusses "the processes of change and transformation that the Muslim world is currently encountering" (p. viii). The book comprises of ten chapters preceded by, among others, a Foreword and Acknowledgements, and followed by a Note on Contributors and Index.

Kaya and Mercan's joint opening chapter 'Rethinking Islamism Through Political', highlights, while discussing the phenomenon of what they call "Islamism," the significance of defining and explaining its ideological orientation in the context of 'political' instead of 'politics'. The chapter starts with a concise description how a 'Western oriented local leadership', say Mustafa Kemal, Reza Shah, Habib Bourguiba, and others transformed the Muslim world during the 20th century. They argue that these leaders' secularization and modernization efforts, which were designed to destroy the traditional sphere, actually led to the emergence of a vibrant Islamic political thought/discourse (p. 2). The chapter's main focus is on how to understand Islamism's narrative and dynamism in a better way so that a vital alternative can be provided.

Secular and secularization are important variables when it comes to explaining and exploring socio-political developments in the Muslim world. Chapter 2, titled 'On the Concept of the Secular: Some Reflections' which is broadly divided into three sections, reflects deeply upon the meaning and concept of Secular. While conceptualizing and critically analyzing the region's political dimensions, Muhammad Ali Nasir endeavors to re-cast the thought,

* PhD. Candidate, Aligarh Muslim University, India, Department of Islamic Studies.
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.6.11.D0128

ideology, and discourse of Maulana Maududi, a dynamic 20th-century figure. As its chief objective is to define, explain, and contextualize the concept of the secular, the author deals with some of the significant tangible features related to this concept. According to him, 'secular' is not simply a description of politics, rather a thorough reading of the world wherein the arguments of the influential theorists regarding it can be analyzed in the context of the transcendental and the immanent (pp. 17-18).

Another fine chapter on the Islam-democracy discourse is provided by Tauseef Ahmad Parray, who examines several of its axes while emphasizing on the post-9/11 period and the Arab Spring. This uprising, which was ignited by events in Tunisia, brought regime change and, to a certain extent, a 'democratic storm' that swept across the Middle East and North Africa (MENA) region. The author, however, correctly maintains that it would be naïve to claim that these popular mobilizations have truly brought democracy, given what happened in Egypt during 2013. On the one hand, he mainly limits his discussion to Tunisia, and, on the other hand, analyzes Rachid Al-Ghannouchi's views about Islamic democracy. Both tangibles are important to any study of these new waves, because only Tunisia managed to remove its long-ruling dictator and establish a democratic government. Besides, Al-Ghannouchi is the most famous living political thinker who is also such an active participant in this ongoing discourse.

The Arab Spring, which surprised one and all, represents a mixture of failure and success. The many complexities produced by this historical event range from authoritarian breakdown and authoritarian continuity to the varying degree of post-Arab Spring religio-political transformations in the MENA region and beyond. These varying complexities are comprehensively addressed by the chapters of Azzedine Azzimani, Hani Albasoos, and Markos Troulis.

Azzimani's welcome contribution discusses the major paradoxes of the Arab Spring, especially the varying dimensions of Islamism, post-Islamism, and power politics. For example, he attempts to answer such questions as why did Islamist movements assume power during this transitional period, what can we deduce from this, and are Islamists an objective outcome of the Arab Spring? The author also analyzes the emergence of Islamism's new ideological orientation, referred to as "post-Islamism," which, he opines, refers to the mutation within Islamism that emphasizes religiosity and rights (p. 93). Albasoos chapter, on the other hand, deals with different political transitions and transformations in the Middle East. Amid navigating some of the region's unprecedented and astonishing events, he mainly concentrates upon the background, as well as the casual causes and consequences, of the Arab Spring through the regional perspective.

The MENA region, which is continues to be on the edge, is experiencing tremendous developments, especially in the post-Arab Spring period. The emergence of Islamic groups, as the dominant political entities through the democratic process reflects the fact that the protestors were not only demanding freedom and dignity, but also calling for a greater role of the Islamic value system. Troulis makes this facet conspicuous in chapter 8, where he discusses at length the possibility of a religion-politics synthesis in the Middle East by opining that "In all but one of the sovereign states with a clear Muslim majority, Islam is the state religion ... [which] means that as far as democracy is linked to the people's expression

of free will, the basic Islamic constituent of Middle Eastern societies is [also] expressed" (pp. 117-118). In this regard, Troulis has analyzed Turkey's model because in the contemporary geo-political scenario, the country is very often seen as a model for the MENA region given that the Justice and Development Party (AKP) in Turkey has successfully welded together the currents of modernity, secularism, and Islam.

One of the fine chapters in this book relates the experience of 'democracy' and 'development' in Pakistan, the world's second largest Muslim country (Indonesia is the first). In its first section, Muhammad Faisal Awan critically maps out the dominant discourse of the post-World War II period. He maintains that the reputed and renowned academics and social scientists have developed theoretical models wherein they have attempted unabatedly "to make democracy and development *the* ultimate ideals" in the world (p. 132). The following sections focus on Pakistan as a case study and the impact of Western liberal views on its internal discourse by highlighting its encounter with democracy and development, as well as the multifarious challenges in this regard, from the post-colonial period up to and including the present day.

Other excellent chapters discuss and address many important facets of the Muslim world. In sum, *Transformation of the Muslim World in the 21st Century* is both quantitatively and qualitatively an insightful and valuable work that offers a comprehensive picture of the diverse and significant transformations of the Muslim world's socio-political and religious setting. The book is, therefore, a valuable treasure for all those interested in comprehending the dynamism of Middle Eastern politics and beyond.

- Ahmet Ağırakca, *Abbasi Devletinde Türk Kumandanlar*, İstanbul: Akdem Yayınları, 2015, 190 s.

Değerlendiren: Selahattin Polatoğlu*

Abbâsî tarihi ile alakalı telif ve tercüme eserler, ülkemizde her geçen gün sayı bakımından artmaktadır. Bu çalışmalar arasında Abbâsîler döneminde Türklerin etkinliğine dair araştırmalar da gözle görülür ölçüde yer tutmaktadır. Abbâsî Devleti, her ne kadar 750'de kuruluş varlığını 1258'e kadar sürdürmüş olsa da güçlü devlet vasfını Halife Mütevekkil döneminden (847-861) itibaren hızla yitirmeye başlamıştır. Türklerden oluşan askerlerin nüfuzu altına giren Abbâsî Devleti, iki muktedir halife Mu'tazid (892-902) ve Müktefi (902-908) zamanlarında askerî tahakkümün zayıflayıp vezir ve bürokratların etkinliğinin arttığı bir toparlanma dönemini yaşamıştır.¹ Muktedir Billâh'ın² on üç yaşında hilafet makamına getirilmesinin (908) ardından oluşan zafiyet, vezirlerin kendi aralarında ve büyük komutanlarla giriştikleri karmaşık iktidar mücadelelerine dönüşmüş ve bu mücadele askerlerin nüfuzlarını arttırmasıyla sonuçlanmıştır. Muktedir Billâh döneminin sonlarına doğru gücünü ve otoritesini iyice hissettiren başkomutan Münis el-Muzaffer'le birlikte emîrülümerâlar dönemi başlamıştır.³ Çoğu, güçlü Türk kumandanlarından oluşan emîrülümerâların geniş yetkilerle donatıldığı bu dönemde Abbâsî Devleti çözülmenin eşijine gelmiştir.

Muktedir Billâh'a başkaldırısı sırasında halifenin öldürülmesine sebep olan emîrülümerâ Münis, Kâhir Billâh'ı halife ilan etmiştir (932). Büveyhîler'in 945'te Bağdat'ı ele geçirdikleri döneme kadar geçen bu on beş yıllık süre zarfında Abbâsî Devleti hâkim olduğu topraklardan Mısır'ı İhşidîler'e, Şam ve Cezîre (Yukarı Mezopotamya) bölgelerini Hamdânîler'e bırakmak zorunda kalmıştır. Doğuda ise ordusu büyük ölçüde Deylemîlere dayanan Büveyhîler tehlikesiyle karşı karşıya gelmiştir. Öte yandan Basra ve çevresinde ikili siyaset izleyerek Bağdat'taki iç karışıklıklardan ve otorite boşluğundan yararlanarak bağımsız hareket eden Beridîler ortaya çıkmıştır.

Ağırakça'nın eseri, Büveyhîler'in Bağdat'ı ele geçirmesinin on beş yıl kadar öncesi ve Irak Büveyhîleri'nin Bağdat'ı merkezleri yaparak Abbâsî halifelerine hükmettikleri dönemlerde önde gelen beş Türk kumandanını ele almaktadır. Çalışmada son üçü Abbâsî halifeleri Kâhir Billâh (932-934), Râzi Billâh (934-940), Müttaki Lillâh (940-944) ve Müstekfi Billâh (944-946) dönemlerinde; ilk ikisi ise Büveyhîler'in Irak kolu sultanlarından Muizüddeve (945-967) ve Bahtiyar (967-978) dönemlerinde öne çıkmış Türk kumandanlarının etrafında şekillenen iktidar mücadeleleri teferruatlı biçimde işlenmektedir.

* Arş. Gör., Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Bölümü.
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.6.11.D0124

- 1 Adı geçen iki halife dönemindeki siyasi gelişmeleri ele alan; üslup, işleyiş, kaynak kullanımı ve tahlilleri bakımından nitelikli bir doktora tezi (2004) olarak anılmayı hak eden bir çalışma için bkz. Yılmaz 2006.
- 2 Muktedir Billâh dönemi, İhsan Arslan tarafından doktora tezi olarak çalışılmış (2009) ve yayımlanmıştır, bkz. Arslan 2014. Muktedir Billâh dönemini farklı boyutlarıyla ele alan Abbâsî tarihçilerinden Maaïke van Berkel, Nadia Maria El Cheikh, Hugh Kennedy ve Letizia Osti'nin imzalarını taşıyan kolektif bir çalışma için bkz. *Crisis and Continuity at The Abbasid Court: Formal and Informal Politics in The Caliphate of al-Muqtadir (295-320/908-32)*. 2013.
- 3 Emîrülümerâlık kurumunun ortaya çıkışı ve işleyişi konusunda geniş bilgi için bkz. Güzel 2005.

Ağırakça'nın 1988-1997 yılları arasında çeşitli dergi ve kitaplarda yayımlanmış olduğu beş makaleyi⁴ ihtiva eden bu çalışması, iki Abbâsî tarihçisi Hakkı Dursun Yıldız'ın⁵ (1937-1992) ve Ekrem Pamukçu'nun⁶ (1947-2005) ağırlıklı olarak Abbâsîler'in ilk asrı ve Sâmerrâ döneminde Türklerin etkinliğini ele alan araştırmalarının dışında kalan ve bir bakıma ihmal edilmiş sonraki döneme ait boşluğu doldurması yönüyle önem arz ediyor.⁷ Büveyhîler'in Bağdat'ı ele geçirmelerini kolaylaştıran etkenlerin bir hülasası olarak da okunmaya müsait Abbâsî tarihine ilişkin bu kesit, Ağırakça tarafından Türk kumandanlarının ekseni etrafında adeta yeniden kompoze edilmiştir. Öte yandan Büveyhîler'in idaresi altındaki Bağdat'ta Türk askerlerin Deylemilere rağmen hâlâ önemli bir konumda olduklarını da bu çalışma sayesinde görmek mümkündür.

Önsöz ve beş bölümden oluşan çalışma, Büveyhîler dönemi komutanlarından Sebüktekin'le başlar (s. 15-52), Alptekin'le⁸ devam eder (s. 53-75). Yazarın makalelerin yayımlandığı tarihlere göre kitabın başına aldığı bu iki kumandanın sonra, kendilerinden önce yaşamış olan üç isim İbn Râik (s. 77-128), Beckem (s. 129-157) ve Tüzün'e (s. 159-190) sırasıyla yer verilir. Kronolojiyle ilgili bu teknik hatanın farkında olan okuyucu, ilk iki bölümü sona bırakarak kitabı okumayı tercih edebilir. Burada yazarın konu bütünlüğü ve süreklilik açısından kitaba dönüştürülmeye müsait makalelerini iki kapak arasına getirirken ilgili Türk kumandanlarını Abbâsî Devleti'nde ve Irak Büveyhîlerinde şeklinde iki ana başlığa ayırarak vermesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Sebüktekin'le başlayan birinci bölümde Abbâsî Devleti'nde Türklerin, özellikle de askeri sahadaki rollerinden söz edilir. Büveyhî emiri Muizüddevle'nin Bağdat'a hâkim olmasıyla başlayan Büveyhîler döneminden kısaca bahsedilir. Yazar, Sünnî olan Sebüktekin'in Şii Büveyhoğulları'nın emrinde hâcplik ve başkumandanlık gibi üst kademelerde etkin görevlere gelişini Şii-Sünnî dengesinin korunmaya çalışılmasına bağlar (s. 20). İlerleyen sayfalarda Sebüktekin'in Muizüddevle döneminde (945-967)⁹ hâcip ve başkomutan görevleriyle yürüttüğü siyasi ve askerî etkinliğine yer verilmiştir. Irak ve çevresinin hâkimiyeti için Büveyhîler'le Hamdânîler arasında ve Büveyhîler'le kendi kolları arasında sürüp giden çekişmeler ele alınır. Ayrıca Deylemliler ile Türk askerler arasındaki rekabet ve düşmanlıklara ve Şii-Sünnî çekişmelerine değinilir. Muizüddevle'nin ölümü sonrasında yerine geçen oğlu İzzüddevle Bahtiyar devrinde (967-978) genellikle Sebüktekin'in komutan ve kâtiplerle arasında geçen iktidar kavgaları işlenir. Sebüktekin'e ayrılan bölüm emîrülümerâlîliği, ölümü (364/974) ve başkumandanlığa Türklerden Alptekin'in getirilmesi bahisleriyle sona ermektedir.

4 Bkz. Ağırakça 1988-1989: 1-18; Ağırakça 1989: 607-635; Ağırakça 1994: 79-122; Ağırakça 1995: 47-63; Ağırakça 1997: 119-142.

5 *Sâmerrâ Devri'nin Sonuna Kadar İslâm Devleti'nde Türkler*, İstanbul 1972 (Doçentlik tezi) *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul 1976 (1980, 2000, 2011); Yıldız'ın aynı minvalde çeşitli makaleleri bulunmaktadır.

6 *Bağdat'ta İlk Türkler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994 (Yayımlanmış doktora tezi: Ankara Üniversitesi S.B.E. 1990). Aynı konu, Pamukçu'nun bıraktığı yerden başlamak ve askerî-siyasi ve ilmi-kültürel açıdan ikiye bölmek suretiyle benzer bir çerçevede Mehmet Emin Şen tarafından doktora tezi olarak çalışılmıştır: bkz. Şen 2008.

7 Abbâsîler'de etkin Türk komutanları hakkında kayda değer diğer araştırmalar arasında şunlar zikredilebilir: Şeşen 2002: 1-49; Yılmaz 2007: 123-156; Yılmaz 2008: 121-152.

8 Alptekin hakkındaki başka bir makale, Ağırakça'nın makalesinden habersiz olduğu anlaşılan Aydın Çelik tarafından yazılmıştır; bkz. Çelik 2002: 283-296.

9 Muizüddevle dönemi için bkz. Hacıyev 2012.

Alptekin'e yer verilen ikinci bölüm, birinci bölümün devamı mahiyetindedir. Başta Alptekin'in isminin kaynaklardaki telaffuzuyla ilgili farklılıklar tartışılır. Alptekin'in Bahtiyar döneminde katıldığı seferlere ve askerler üzerindeki nüfuzuna değinildikten sonra Alptekin'in Bahtiyar'la aralarının açılması ve etrafında kenetlenen Türklerle isyana girişmesi anlatılır. Bahtiyar'ın Büveyhîler'in Fars kolu emiri Adududdevle'yi imdada çağırması neticesinde Alptekin'in mağlup olması ve Fâtımîler'in Dimaşk hâkimiyetine son vererek buraya yerleşmesi ele alınır (s. 57-64). Bu sıralarda Şam'a doğru ilerlemekte olan Bizans İmparatoru Çimişkes karşısında duramayan Alptekin, imparatora bağlılığını bildirmek suretiyle haraç ödemeyi kabul eder. Yazar; Alptekin, önceleri Humus emiri olan İbnü'z-Zeyyâd ve Dimaşklıkların mağlubiyet sonrasında Çimişkes'e bağlılık ifadesi olarak huzurunda defalarca yeri öpmelerini bir tevazu göstergesi olarak kaydeder (s. 66). Ancak bunun tevazu mu yahut zillet göstergesi mi olduğu tartışılır. Bizans'ın Dimaşk'ı Alptekin'in idaresine bırakmasının ardından Alptekin'in Filistin toprakları için Karmatîlerle ittifak kurarak Fâtımî halifesi Aziz-Billâh'a karşı giriştiği savaş işlenir. Zorlu anların yaşandığı bu savaştan mağlup çıkan Alptekin, Fâtımî halifesi tarafından affedilir ve Mısır'a davet edilerek kendisine hâcîplik görevi verilerek halifenin yakın adamları arasına dâhil edilir. Ancak Alptekin, konumu sebebiyle kendisine tahammül edemeyen vezir İbn Killis tarafından zehirlenerek öldürülür ve Mısır'da defnedilir (368/978). Bu olay İbn Killis'in vezirlikten azledilmesiyle sonuçlanır.

İbn Râik'e ayrılan üçüncü bölümde yarım asır geriye, Muktedir Billâh döneminin sonlarına gidilerek bu dönemin siyasi durumu komutanlar ve devlet adamları üzerinden açıklanır. Vezirlik, valilik ve mültezimlik üzerinde dönen hesaplar, ittifaklar ve kavgalar anlatılır (s. 77-82). Devamında İbn Râik'in emirülümerâlîğe tayini ile Sâciyye ve Hucariyye askerlerinin tasfiyesi işlenir. Kitapta bu ve sonraki iki bölümde birçok yerde Basra'yı kontrolleri altında bulunduran Beridîler'in Vâsıt ve Ahvaz'a hâkim olma çabaları ve bu uğurda emirülümerâlîlerle giriştikleri mücadele ve oynadıkları ikili siyasete dair örnekler buluruz. Bağdat'ın güneydeki Beridîler ve doğudaki Büveyhîler tehlikesini önlemeye yönelik İbn Râik'in Beckem'den destek alarak verdiği mücadele işlenir. İlerleyen sayfalarda Büveyhîler'in Ahvaz'ı ele geçirmeleri ve Beckem'in öne çıkması yer alır. Beckem'in emirülümerâlîğe tayinini müteakip, Halife Râzî ile birlikte Hamdânîler'den Nasırüddevle ile savaşmak üzere Musul'a gitmeleri, İbn Râik'in ise yönetmek üzere Şam'a gitmesiyle devam eder. Ancak bu bölümler Beckem'in anlatıldığı bir sonraki bölümde neredeyse aynı ifadelerle ve benzer akışta on sayfa kadar tekrarlanacaktır. Yazarın iki komutanla ilgili anlatılan hadiselerin örtüşmesi sebebiyle diğer bir makalesinde vermiş olduğu aynı açıklamalar, okuyucuya ilgili sayfaları atlamaktan başka bir seçenek bırakmamaktadır (krş. s. 97-104, 107-108, 109-114, 116-117 ile s. 136-147). Burada üzerinde durulan dikkate değer bir husus, İbn Râik'in emirülümerâlîğe gelişiyle birlikte vezirlik ve divan reisliği görevlerinin işlevsiz hale gelmesi ve devlet gelirlerinin kâtibinin marifetiyle İbn Râik'in hazinesine akmaya başlaması gerçeğidir (s. 83-84). Bölüm, İbn Râik'in Nasırüddevle el-Hamdânî'nin adamları tarafından öldürülme hadisesi (330/942) anlatılarak son bulur.

Kumandan Beckem hakkındaki haberlerin yer aldığı dördüncü bölümde Beckem'in Taberistan'da hüküm süren Ziyârî emiri Deylemî Merdâvic'e bağlıyken emirin kötü muamelesine başkaldırarak ona karşı düzenlediği suikast girişimi (323/935) ayrıntılarıyla birlikte anlatılır (s. 130-131). Devamında Merdâvic'i öldüren Beckem'in kumandan ve askerleriyle birlikte Bağdat'a gelerek hilafet ordusuna tabi olma süreci işlenir. Beckem'in bir yandan emirülümerâlîk için İbn Râik'le, diğer yandan Vâsıt ve Ahvaz hâkimiyeti için Beridîler'le

girdiği mücadele yukarıda belirttiğimiz gibi üçüncü bölümdeki ilgili kısımların birer tekrarı mahiyetindedir (s. 136-147). Beckem'in karakterinden, emirülümerâlik makamındayken saray halkıyla münasebetinden, kendi adına para bastırmasından ve son olarak Beckem'in Kürtlerin yaşadığı bölgeye ava giderken öldürülmesi (329/941) hadisesinden bahsedilir (s. 153-157).

Kitabın son kısmı olan beşinci bölümde ise, başta emirülümerâ Tüzün'ün Beridîler'le ve emirülümerâliği ele geçiren Hamdânîler'le mücadelesi ve bu gelişmelerin neticesinde Bağdat'ta yaşanan kargaşa, açlık ve bulaşıcı hastalıkların görüldüğü kritik durum işlenir. Ardından Tüzün'ün yaklaşık iki buçuk yıl süren emirülümerâlik döneminde yaşanmış olaylardan Halife Müttakî'nin Hamdânîler'e sığınması, Tüzün-Hamdânî mücadelesi, Bağdat'a hâkim olmaya çalışan Büveyhîler'le ilişkiler ve Müttakî'nin Bağdat'a geri dönüşü ile Tüzün'ün ölümü (334/945) ele alınır.

Yukarıda özetlediğimiz bu çalışmayı önemli kılan taraflardan birisi, en erken kaynaklara dayanarak bahse konu olan kumandanların biyografileri etrafındaki dönemin siyasi ve askerî tarihinin çeşitli boyutlarıyla aydınlatılmasıdır. Ayrıca Ağırakça'nın çabası; Ebû Bekir Sûlî ve İbn Miskevî gibi ilgili dönemde sarayda yaşamış ediplerin kronikleri ile sonraki dönemlerde yaşamış İbnü'l-Kalânîsî (Alptekin'in biyografisinde), İbnü'l-Cevzi, İbnü'l-Esir, İbn Kesîr gibi tarihçilerin eserleriyle de desteklenmek suretiyle Abbâsî ve Büveyhî tarihi, aynı zamanda Türk-İslam tarihindeki bir dönemi ayrıntılı bir şekilde ortaya koyması bakımından da kayda değerdir.

Kitabın merkezinde her ne kadar ünlü beş Türk komutanı yer alsada da, Abbâsîler'in Fâtîmî, Hamdânî, Büveyhî ve Beridî gibi komşu devlet veya devletçiklerle münasebetini de bu çalışma üzerinden okuyabiliriz. Ayrıca satır aralarında halifelerin özel kalem müdürleri konusunda bulunan hâciplere; elçiler ve yazışmalar yoluyla yürütülen diplomatik ilişkilere, vezir ve kâtiplerin iktidar kavgalarındaki rolüne, hil'at giydirilerek taltif edilenlere, dönemin siyasi evliliklerine, ekonomik krizlere, Bağdat'ta meydana gelmiş taşkınlıklar ve protestolara, savaş taktiklerine dair önemli bilgilere ulaşmaktayız.

Çalışmada siyasi gelişmeler ağırlıklı olarak işlendiği; askerî hayata kısmen, idari ve mali konulara ise çok az yer verildiği görülür. Zira kaynaklara bakıldığında ilgili dönem idari, iktisadi ve askerî boyutları müstakil olarak ele alınmaya müsaittir. Öte yandan kitapta olayın akışı esnasında geçen bazı şahısların sadece isimleri zikredilmekle yetinilmiş. Bazı durumlarda etkin oldukları görülen şahısların kim oldukları kısa ifadelerle açıklanmış olsaydı konu daha iyi anlaşılabilir olurdu. Vezir, hâcip, divan reisi, kâtip, âmil, komutan, nedim, müneccim, tabip, elçi, kadı vb. sıfatların isimlerden önce anılmasının ilgili dönemde farklı araştırmalar yapacak kişilerin işini kolaylaştıracağı malumdur.

Yazarın olaylar ve gelişmeler hakkında yeterince yorum ve değerlendirmelerde bulunmaması, eserde bilgi-belge tarihçiliğinin ağır bastığı hissi uyandırmaktadır. Kaynak kullanımı konusunda ise ilgili dönemi ele alan erken dönem kaynaklarından bazılarının çok az kullanıldığı veya tamamen ihmal edildiği görülür. Bunlar arasında müellifi meçhul olan (IV/X. yy) *Kitâbu'l-Uyûn ve'l-Hadâik*, Tenûhî'nin (ö. 384/994), *Nişvârü'l-Muhâdara* ve *el-Ferec ba'de's-Sidde* isimli eserleri ve Yahyâ el-Antâkî'nin (ö. 458/1067) *Târih*'i zikredilebilir. Öte yandan yazarın dikkatle kullandığı eserler ile işaret ettiğimiz dönemin kaynaklarından yararlanılarak dönemin sosyokültürel tarihi, daha geniş biçimde aydınlatılmaya müsaittir.

Bağdat'ın belli noktaları ile Irak, Şam, Cezire, Mısır, Fars ve Horasan bölgelerinde bulunan çok sayıda şehirden bahsedilen kitapta ilgili yerleri gösteren bir harita ve şehir planının olmayışı, bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin kitapta çokça adı geçen Vâsıt, Ahvaz ve Musul başta olmak üzere çeşitli şehirler, bunların Bağdat'a uzaklıkları ve konumlarına ilişkin olarak okuyucunun zihninde bir merak oluşacağını söylemek mümkündür.¹⁰

Kullanılan kâğıt, font ve yazı puntosu açısından kitap, gözü yormayan bir özelliğe sahip; ancak sayfa üst başlıklarının tamamında kitap adının verilmiş olması teknik bir kusur olarak göze çarpmaktadır. Beş isimden bölümler hâlinde bahseden kitabın bölüm başlıklarının tekli sayfalarda üst bilgi olarak verilmesi daha uygun olurdu. Bir de kitabın kenar boşluklarının dar olması kitabın kenarına not alacak okuyucunun işini zorlaştırmaktadır. Kitapta yer yer az da olsa yazım yanlışlarına da rastlanmaktadır; ancak bunların çoğunun ilgili makalelerin tarayıcıyla taranması sırasında meydana geldiğini düşünüyoruz. Öyle ki, yazarın imla bütünlüğüne ve yazım kurallarına riayet ettiği ve itina gösterdiği metinde rahatlıkla görülebilir.

Teknik açıdan tenkit ettiğimiz hususların çoğu, belli bir konu etrafındaki makalelerin kitaplaştırılmasından kaynaklanmaktadır.¹¹ Ancak, bu tür yayım girişimlerinin yeniden gözden geçirme, tekrarları azaltma; sonuç, kaynakça, dizin ve bu çalışmada ihtiyaç duyulduğu gibi harita eklemek gibi ek uğraşları gerektirdiği hatırd tutulmalıdır. Aslında işaret ettiğimiz bu ek işlemlerin sorumluluğu yazara ait olduğu kadar isimleri kitapta yayım yönetmeni ve editör olarak geçen şahıslara da aittir.

Son olarak Abbâsî ve Büveyhî devletlerine ilişkin birtakım konuların Türkiye'deki tarihçiler için hala bakir konumda olduğunu; Süli ve İbn Miskevayh'in IV/X. asrı ele alan kroniklerinin ise hâlâ Türkçeye tercüme edilmeyi beklediğini burada hatırlatmak istiyoruz. Çok sayıda kıymetli telif ve tercüme çalışmalarıyla tanınmış tarihçimiz Ağırakça'yı, incelemiş olduğumuz çalışmada Abbâsî tarihi ve aynı zamanda Türk tarihi için önem arz eden bir dönemi erken kaynaklardan yola çıkarak aydınlatmış olması münasebetiyle saygı ve şükranla anıyoruz. Yeni araştırmalarıyla birlikte yazarla tekrar buluşmayı temenni ediyoruz.

Kaynakça

Ağırakça, A. (1988-1989). Büveyhiler Devrinde Türk Kumandanları II: Alptekin. *Marmara Üniversitesi Türklük Araştırmaları Dergisi*, 4, 1-18.

Ağırakça, A. (1989). Büveyhiler Devrinde Türk Kumandanları I: Sebüktekin. *TTK Belleten*, 53(207-208), 607-635.

Ağırakça, A. (1994). Ebû Bekr Muhammed İbn Râik ve Emiru'l-Ümerâliği. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 35, 79-122.

Ağırakça, A. (1995). Emiru'l-Ümerâ' Ebu'l-Hüseyn Beckem et-Türki. *Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı* içinde (s. 47-63). İstanbul: Marmara Üniversitesi.

10 Bu konuda, eserde zikredilen yerlerin çoğunun haritalarda gösterilmiş olduğu İslâm askerî tarihine dair bir çalışmaya müracaat edilebilir: Kennedy 2003: xvii-xix. Bağdat'ın Muktedir Billâh dönemine (908-932) ait detaylı bir planı için bkz. Berkel v.d. 2013: 241.

11 Bazı araştırmacıların konu bütünlüğünü esas alarak farklı yerlerde ve zamanlarda yayımlanmış makalelerini daha fazla okuyucuyla buluşması için kitaplaştırdıklarına rastlıyoruz. Hadis alanında tanınmış hocalardan olan Prof. Dr. Mehmed Said Hatiboğlu'nun Otto Yayınları'ndan çıkan, makalelerin bir araya getirilmesiyle hazırlanmış olan eserleri kaynakça ve dizin eklenmesi bakımından örnek alınmaya değerdir (Bir örneği için bk. Hatiboğlu 2009).

- Ağırakça, A. (1997). Abbasi Devri Kumandanlarından Ebu'l-Vefâ Muzaffer Tüzün et-Türki ve Emiru'l-Umeralığı. *Prof. Dr. Fikret İşıltan'a Doğumunun 80. Yılı Armağanı* içinde (s. 119-142). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Arslan, İ. (2014). *Muktedir Billâh Döneminde Abbâsiler* (Yayımlanmış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009). İstanbul: Okur Akademi.
- Berkel, M. V., El-Cheikh, N. M., Kennedy, H. ve Osti, L. (2013). *Crisis and Continuity at The Abbasid Court: Formal and Informal Politics in The Caliphate of al-Muqtadir (295-320/908-32)*. Leiden, Boston: Brill.
- Çelik, A. (2002). Fatimiler Devletinde Bir Türk Komutan Alptekin. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(1), 283-296.
- Güzel, F. (2005). *Abbâsiler'de Emirü'l-Ümerâlık Müessesesi* (Yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Haciyev, K. (2012). *Irak Büveyhîleri'nin Kuruluşu ve Muizzüdevle Dönemi (334-356/945-967)* (Doktora tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hatiboğlu, M. S. (2009). *Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti*. Ankara: Otto Yayınları.
- Kennedy, H. (2003). *The Armies of the Caliphs Military: Military and Society in the Early Islamic State Warfare and History*. London-New York: Taylor & Francis Routledge.
- Pamukçu, E. (1994). *Bağdat'ta İlk Türkler* (Yayımlanmış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Şen, M. E. (2008). *Abbâsilerin İkinci Döneminde Siyasi ve Kültürel Alanda Türkler* (Doktora tezi). Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şeşen, R. (2002). Giriş. *el-Câhız ve Türklerin Faziletleri* içinde (s. 1-49). İstanbul: ISAR Vakfı.
- Yıldız, H. D. (1976). *İslamiyet ve Türkler (Sâmerrâ Devri'nin Sonuna Kadar İslâm Devleti'nde Türkler*. Doçentlik Tezi, 1972). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Yılmaz, S. (2006). *Mu'tazid ve Müktefi Döneminde Abbâsiler (279-295/829-908)* (Yayımlanmış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004). İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Yılmaz, S. (2007). Abbâsiler Dönemi Türk Komutanlarından Münis El-Muzaffer'in (ö. 321/933) Hayatı ve Askerî Görevleri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(1), 123-156.
- Yılmaz, S. (2008). Türk Komutanlardan Münis el-Muzaffer'in (ö. 321/933) Abbâsi Tarihindeki Siyasî Etkinliği. *Dini Araştırmalar*, 10(30), 121-152.

- Ertan Özensel, *Türkiye’de Kırsal Yapıların Dönüşümü*, Konya: Çizgi Yayıncılık, 2015, 192 s.

Değerlendiren: Döne Ayhan*

Ertan Özensel uzun süre lisans öğretiminde kır sosyolojisi dersi veren bir kişi olduğu için bu çalışma belirli bir birikimin ürünü olarak değerlendirilebilir. Yazarın çalışma alanını daha çok çokkültürlülük, kır ve değer sosyolojisi oluşturmaktadır. Sosyolojinin merkezi ilgi alanında olmayan konuların başında kır sosyolojisi gelmektedir. Sosyoloji alanında yapılan çalışmalara bakıldığında köy ya da kır sosyolojisi çalışmalarının sayısı sınırlıdır. Modern dönemin bilimi olan sosyoloji daha çok kent odaklı çalışmalarla varlık bulmuştur. Çünkü modern toplumların analizini yapmayı kendisine misyon edinen sosyoloji genelde kent çalışmaları etrafında kendisini şekillendirmiştir. Akademik alanda kır çalışmaları son dönemlere kadar ihmal edilen bir alan olsa da, sosyoloji, edebiyat, tarih, siyaset ve ekonomi bilimleri için verimli bir alanı oluşturmaktadır.

Günümüzde, kır sosyolojisi özelinde, dünya genelinde çözülen bir yapı söz konusu iken Türkiye’de bir yandan çözülen diğer yandan varlığını olanca gücüyle devam ettiren bir yapı mevcuttur. Kendi bünyesindeki dinamiklerle Türkiye dikkat çekici noktada durmaktadır. Pozitivist bakış açısıyla yapılan kır sosyolojisi çalışmaları uzun süre ülkemizde hâkimiyet kursa da son dönemde farklı disiplinlerce farklı bakış açılarıyla yeniden gündeme gelmektedir (Ecevit, Karkıner, Büke, 2009, s. 42-44). Kıra yönelik ilginin artmasında son dönem hükümet politikalarının destekleme alımı gibi uygulamaları da etkili olmaktadır (Keyder, 2013, s. 210). Kır sosyolojisi alanında farklı bakış açılarına sahip çalışmalar olmasına karşın eser bütünlüklü bir yapıyı sergilememektedir. Bu açıdan eser gerek lisans gerekse lisansüstü eğitim alan bireylerin kır sosyolojisi alanına hâkim olmalarını sağlayacak niteliktedir.

Ertan Özensel’in *Türkiye’de Kırsal Yapıların Dönüşümü* başlıklı kitabı doğrudan Türkiye’de kırsal yapıların genel görünümüne odaklanmış bir çalışmadır. Kitap kırsal yapılar konusunda genel çerçeveyi ele almakla birlikte farklı konu ve alt başlıklarla çeşitlendirilmiştir. Eser, pek çok konu üzerinden Türkiye’deki kırsal yapı meselesini ele alarak sosyal bilimlerin farklı alanlarına da kaynaklık etmektedir. Kır sosyolojisi alanında bütünsel bakış açısıyla hazırlanmış olan bu kitap hem lisans düzeyindeki öğrencilere hem de ileri düzey araştırma yapan kimselere hitap etmektedir. Kitap, konu başlıkları itibarıyla genel kırsal yapıların anlaşılması için ilgili çerçeveye dâhilinde oluşturulmuştur. Konuların tartışılmasında makro bir bakış açısı benimsenmiştir. Kitapta, Türkiye’deki kırsal yapıyı açıklamak adına eleştiri ve muhasebe yapılması yazarın üslubunun profesyonelliğini göstermektedir. Sosyoloji literatürüne doğrudan katkı yapan bu kitap, kır sosyolojisinin önemini vurgulamaktadır. Kitap alandaki büyük bir boşluğu doldurarak kırsal yapının anlaşılması noktasında ihtiyaçlara cevap vermektedir.

Kitabın ilk bölümünde köy ve köylülük başlığı altında genel bir giriş yapıldıktan sonra köy ve köylü figürü analiz edilmiştir. Köylülüğün kötü olarak algılanmasının ideolojik zemini

* Arş. Gör., KTO Karatay Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü.
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.6.11.D0126

olduğunu vurgulayan yazar, modernite savunucularını bu bağlamda eleştirmektedir. Köy ve köylünün sığ, basit; kentlinin ise dinamik ve canlı olduğu bir tipoloji çizilerek idealize edilen yapı gerçekçi bulunmamaktadır. Bu noktada Cumhuriyet'in ilk yıllarında yazarların köylüyü modern teoriler ışığında, uzaktan bir şekilde tasvir etmeleri örnek verilir. Köye gitmeden bir köy kurgusu yapılarak olumsuz sembollerle sürüp giden bir anlayış yadigarılmıştır.

İkinci bölümde kır sosyolojisine dair tarihsel bilgiler ele alınmıştır. Kır sosyolojisinin Amerika, Avrupa ve Türkiye'de ortaya çıkışı, hangi konular üzerinde odaklandığı ve son dönemdeki halleri açıklanarak temel özelliklerin ortaya konulması amaçlanmıştır. Ülkemizde kır sosyolojisi alanında benimsenen yöntemin sebebinin Avrupa'dan alınan bakış açısı olduğu savunulmuştur. Yapılan çalışmalarda pozitivist bir tavrın hâkimiyeti bu alanda kısır döngü yaratması sebebiyle yazar tarafından eleştirilmiştir.

Üçüncü bölümde kır ve kent ayrımı çeşitli bakış açılarıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Yazar, kır-kent ayrımında L. Wirth ve İbn Haldun örneklerinden hareketle günümüzde de tartışmaların sürdüğünü belirtmiştir. Türkiye'deki nüfus oranı üzerinden kır ve kent nüfusunun genel karakteristiği çıkarılmaya çalışılmıştır. Ülkemizde kırsal alanda meydana gelen değişim benzerlik ve farklılıklar üzerinden tartışılmıştır. Bahsedilen değişimlere sebep olarak ulaşım imkânları, tarımsal teknoloji ve kitle iletişim araçları görülerek, nüfusun özelliklerindeki yansımaları aktarılmıştır.

Dördüncü bölümde yazar sosyal bilimlerin kent çerçevesinde sıkışıp kaldığını belirtmektedir. Modernlik, Marksizm ve gelişmeci paradigma nedeniyle kır sosyolojisi çalışmalarının ötelendiği ifade edilmektedir. Yazara göre köy kentin takipçisi konumunda olmakta, bunda da zamanın politikaları etkili olmaktadır. Türkiye'de tarımın biteceği, kırsal alanda üreticiliğin son bulacağı öngörülerinin tutmadığını belirten yazar bu noktada devreye giren değerler sistemini önemsemektedir. Yazara göre köylülükten kurtulmuş bir ülke tasavvuru gerçekleşmemiştir. 2000'li yıllardan itibaren Avrupa Birliği projeleri kapsamında kır sosyolojisi çalışmalarında artış yaşanması sevindirici bir durum olarak belirtilmiştir.

Beşinci bölümde genel olarak Osmanlı toprak sisteminin, günümüz Türkiye'sinin sosyal ve ekonomik kimliğini etkilemesi üzerinde durulmuştur. Osmanlı toprak yapısı ayrıntılı olarak ele alınmış, miri ve çift-hane toprak sistemlerinin önemi vurgulanarak değerlendirilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun genel yapısının bozulmasıyla diğer alanlara yansıyan değişimler ve köylünün çözülmesi değerlendirilmiştir.

Altıncı bölümde ise Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişle birlikte tarım alanındaki dönüşümün bir fotoğrafı verilmeye çalışılmıştır. Geçimlik üretimden pazar ekonomisine geçişin ülkeyi dış pazara açık hale getirmesi yazar tarafından önemsenmektedir. Avrupa'nın ihtiyaçları ön planda tutularak tarım yapılması ve bu dönemde yapılan demiryolları dikkate değer görülmektedir. Ayrıca 1929 Dünya Ekonomik Buhranı, beraberinde birçok soruna ev sahipliği yaparak tarımı derinden sarsmıştır. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarındaki hükümetin tarım politikalarını göz ardı eden tutumunu eleştiren yazar, Osmanlı üretim sisteminin kendine özgü dinamikleriyle varlığını sürdürdüğünü belirtmektedir.

Yedinci bölümde tarımsal alanda Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki kötü gidişatın II. Dünya Savaşı'yla daha da kötüye gittiği belirtilerek genel yapı anlatılmıştır. II. Dünya Savaşı boyunca tarım politikasının Milli Koruma Kanunu ile şekillendiğini ifade eden yazar, ülke-

deki çalkantılı durumu ele almıştır. Köylü üzerindeki yüklerin artması uygulanan politikalara bağlanırken, günümüzde dahi etkilerinin sürdüğü belirtilmiştir. Ayrıca tek parti döneminde Köy Enstitüleri aracılığıyla ülke çapında eğitim projeleri uygulamaya konularak tarımsal verimlilik için üretici bilinçlendirilmiştir.

Sekizinci bölüm Türkiye’de çok partili sisteme geçişle tarıma yönelik politikadaki değişimi kapsamaktadır. Demokrat Parti aracılığıyla köy ve köylü yeniden kazanılmaya çalışılmıştır. 1950’lerde Marshall yardımı sonrası başlayan tarımda makineleşmenin göç olgusunu da beraberinde getirdiğinden bahsedilmiştir. Yazara göre bu durum ulaşım, eğitim, aile gibi farklı alanlarda kendisini göstererek tarımda şekillendirici etkiye sahip olmuştur. Ayrıca Truman Doktrini ile ABD ile ilişkiler artarak, siyasal ve ekonomik anlamda ülkede tartışmalı gelişmelerin yaşandığı ifade edilmiştir.

Dokuzuncu bölümde Türkiye’de kalkınma planları ve tarım odaklı açıklamalara gidilmiştir. Bahsedilen planlardaki düşünülen hedeflerin ne oranda gerçekleştirildiği üzerine tartışılmıştır. Kıra yönelik politikalarda kurumlar arası eşgüdümün olmayışından bahseden yazar, kalkınma planlarında belirtilen ifadelerin tekrar metinlerde geçtiğini dile getirmektedir. Ülkenin içinde bulunduğu durum sebebiyle köy ve köylüye yönelik ciddi çalışmaların bulunmadığı, kurumsal düzeydeki devlet işletmeleri ile tarıma dair çalışmaların sürdürüldüğü belirtilmektedir.

Onuncu bölümde ise Avrupa Birliği’ne üyelikle başlayan süreçte tarımın gelişimi ve durumu ele alınmıştır. Yazar, uluslararası arena düşünüldüğünde ülkemizdeki tarım yapısının revize edilmesini öngörmektedir. AB uyum çerçevesi gereği birtakım düzenlemelerin hedeflendiği belirtilmekte ve bu durum, ülke tarımının gelişerek verimliliğini artırması için önemli bir adım olarak görülmektedir. Ayrıca son on beş yılda destekleme alımları ve benimsenen politikaların tarıma dair olumlu sonuçlar getirdiği söylenmektedir.

On birinci ve son bölümde küreselleşme sürecinde ortaya çıkan durumlar söz konusu edilmektedir. Günümüzde ülkelerin benzerlik oranlarının artmasını küreselleşmeye bağlayan yazar, ülkelerin birbirlerine bağımlılıklarının arttığını anlatmaktadır. Çok uluslu şirketlerin gıda güvenliği konusunda söz sahibi olması ve endüstriyel üretim modeline geçilmesi küreselleşmenin bir ürünü kabul edilmektedir. Modern tarım tipi üretimle uluslararası firmaların bakış açısı eleştirilerek küresel şirketlerin rant için güvenli tarım yapmaması etkileyiyle birlikte açıklanmıştır. Son olarak kırsal kalkınma ve kırsal yoksulluk konusu ele alınarak kitap sonlandırılmıştır. Yazara göre kırsal kalkınma kırsal alanda sosyal, ekonomik, kültürel etkinlikleri içeren bir kavramdır. Kalkınmanın neleri kapsadığı üzerinde durularak kalkınma çözüm önerilerinde ilk önce yoksulluğa atıf yapılmaktadır. Mutlak ve göreceli yoksulluk kavramları ele alınarak tarımda makineleşmenin kente yoksul nüfusun taşınmasına sebep olduğu belirtilmiştir. Ayrı bir bölüm olarak da değerlendirilebilecek olan kır sosyolojisi kavramları sözlüğü ile kitap aynı zamanda özgünlüğünü göstermiştir.

Sonuç olarak bu kitap ülkemizdeki tarımsal yapıyı anlamamız için ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ülke genelindeki sosyoloji müfredat programında kır sosyolojisi dersi bulunması içinde yaşadığımız ülkenin genel yapısını anlamak adına önem arz etmektedir. Kır sosyolojisi çerçevesine dâhil olabilecek konuları ele alarak sistematik bir çalışma olan bu kitap kırsal yapının geçmişten günümüze değişimini objektif olarak ele almıştır. Tizit bir çalışmanın

ürünü olan kitap kıyın doğasını genel hatlarıyla ortaya koyarak literatüre önemli bir katkı sağlamıştır. Bu çalışma kıyın varlığının daim olduğunu ön planda tutarak, kıy-toplum ilişkisini mercek altına almaktadır. Kıy sosyolojisi alanındaki gerekli tüm bilgileri toplu bir şekilde sunarak kıya yönelik bir ilgiyi de canlı tutmaktadır. Yazarın da bahsettiği gibi Türkiye’de kırsal yapıların genel görünümü kendine özgü dinamikleriyle var olmaktadır. Küreselleşen dünyada tarım sektörünün giderek azalmasına karşın Türkiye kıyla bağınyı koparmamış bir coğrafya olarak önemli bir konumda bulunmaktadır. Ülkemizde uzun yıllar ihmal edilen kıy sosyolojisinin bir dönemin hâkim paradigmalarına karşıt son dönemde hak ettiği değeri bulacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

Ecevit, M., Karkiner, N. ve Bûke, A. (2009). “Köy Sosyolojisinin Daraltılmış Kapsamından, Tarım Gıda Köylülük İlişkilerine Yönelik Bazı Değerlendirmeler” Mülkiyet Dergisi XXXIII (262) 42-44. Ankara.

Keyder, Ç. ve Yenal, Z. (2013). *Bildiğimiz Tarımın Sonu Küresel İktidar ve Köylülük*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Şentürk, Murat & Ceylan, Harun (2015). *İstanbul'da Yaşlanmak: İstanbul'da Yaşlıların Mevcut Durumu Araştırması*. İstanbul: Açılım Kitap, 360 s.

Değerlendiren: Şerif Esendemir*

Küreselleşmeyle birlikte klasik sosyolojideki keskin kır-kent ayrımı, Batıda yeniden tanımlanmak durumunda olsa da bunu Doğu ülkeleri için henüz söyleyemeyiz. Çünkü Batıda maddi gelişmeyle birlikte kır-kent farkı neredeyse ortadan kalkmasına rağmen doğuda, toprağa bağlılık nedeniyle insanların yerinde kalmayı büyük oranda sürdürdüklerini görmekteyiz. Ancak özellikle Batı ve Doğunun sentezini oluşturan Türkiye’de, 1980 sonrası göç hareketleriyle kentte bir yoğunlaşma olduğunu görmekteyiz. Bu yoğunlaşma istihdam nedeniyle daha çok gençlerden oluşsa da, yaşlıların da onları takip etmediklerini söyleyemeyiz. Bir başka deyişle, kente göç ederken yaşlının geride/kırda bırakılması doğru olmakla birlikte, özellikle yaş ilerledikçe artan kronik hastalıkları nedeniyle yaşlıların daha iyi bir bakım için kente aileleri tarafından getirildiklerini bilmekteyiz. Yaşlı için bir nevi “sürgün” olan bu eylem biçiminin, bazen de kurumsal bakıma tabi tutularak bir “mekân mahkûmiyeti”ne dönüştüğünü görmekteyiz. İşte tam da bu noktada kentte yaşlıların mevcut durumunu tespit edip onlara yönelik sosyal politikalar geliştirmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla Murat Şentürk ve Harun Ceylan tarafından “İstanbul’da Yaşlanmak” başlığı altında yapılan “İstanbul’da Yaşlıların Mevcut Durumu Araştırması,” durumu tespit edip meseleye bir teşhis koymaya çalışmaktadır.

Kitap, girişinde İstanbul’da yaşlıların mevcut durumuna ilişkin araştırmayı sunmadan önce yaşlılık literatürüyle ilgili geniş bir bilgi yelpazesi çizmektedir. Dünya nüfusunun yaşlanmasına dikkat çekilerek Türkiye’nin ve özelde İstanbul’un bir yaşlılık haritası çıkarılmıştır. Dolayısıyla, İstanbul’da genel itibarıyla yaşlanmanın sosyolojisi yapılmaya çalışılsa da gerontolojik bir yaklaşımın da izlerini görmek mümkündür. Örneğin, gerontoloji kuramlarının teker teker ele alınması buna bir güzel bir örnektir. Bu da kitabın disiplinler arası bir yaklaşımla kaleme alındığını göstermektedir. Bunun dışında kitabın girişinde İstanbul’da Yaşlıların Mevcut Durumu Araştırmasının amaçlarına, yöntemine ve uygulanmasına değinilerek teori ve pratik arasındaki boşluk doldurulmaya çalışılmıştır. Ki ülkemizdeki pratik/uygulama yönü olması gereken çoğu sosyolojik çalışmalarda, teori ve pratik arasında büyük bir boşluğun olduğu herkesin malumudur. Sırf bu açıdan da olsa bu çalışma, büyük bir ehemmiyet arz ve örneklik teşkil etmektedir.

Kitabın literatür kısmında Türkiye’de yaşlıların durumu ana hatlarıyla ortaya konmaktadır. Onların yaşam, sağlık, ekonomik durumları, sosyal ilişkileri, yaşam memnuniyetleri, kentle ve kentsel mekânla bağlantıları ele alınan önemli konular arasında yer almaktadır. Yaşlıların kendi kimliklerini, bir mekân olarak kentte, yeniden nasıl oluşturdukları ve ona göre yeni bir yaşam biçimini nasıl geliştirdikleri açısından bu bölüm çok önemlidir. Bunun dışında kitabın literatür kısmında küresel ve yerel perspektiften yaşlılara yönelik sosyal politikalar ve uygulamalar mercek altında alınmaktadır. Yaşlı nüfusun artışı ve yaşlılığın yapısal değişimiyle

* Yrd. Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.6.11.D0127

birlikte sosyal politikaların bir zorunluluk haline geldiğinden bahsedilmektedir. Örneğin, Türkiye’de kalkınmaya, emeklilik sistemlerinin iyileştirilmesine, çalışma hayatında yaş(lı) ayrımcılığının önlenmesine, sosyal yardıma ve iyi oluş halinin artırılmasına yönelik sosyal politikalar ele alınmıştır. Yaşlı bakım sistemleri bu bölümün en önemli başlıklarından birisidir. Mesela, gündüzlü bakım, evde bakım ve kurumsal bakım üzerinde durularak alternatif bakım modellerine de değinilmiştir. Bu minvalde, güvenli ve destekleyici çevrenin oluşturulmasına yönelik politikalar ve yalnız yaşayan yaşlılara yönelik çalışmaların geliştirilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Kitabın literatür bölümünde “yerinde veya mahallede yaşlanma” bağlamında toplum temelli bakıma direk olarak değinilmemesinin kendi adıma bir sürpriz olduğunu belirtmeliyim. Bunun yerine yaşlılar için özel mekânlar vurgusu yapılmıştır. Yaşlı köyleri, kulüpleri ve danışma merkezleri buna verilen örnekler olmuştur. Ancak mümkün olduğu kadar, yaşlıy, doğup büyüdüğü mekânda tutma ve varsa da alternatiflerin buralara entegre bir şekilde gerçekleştirilme gerekliliği gerontolojik açıdan büyük bir önem arz etmektedir. Aksi takdirde yaşlı, kendini kurumsal bakıma mahkûm edilme gibi yerinden sürülme vehmine kapılarak birtakım psikolojik rahatsızlıklar ve özlemler içerisine düşecektir.

Kitabın literatür kısmında önemli vurgulardan biri de Türkiye’de yerel yönetimlerin yaşlılara yönelik hizmetleridir. Çünkü toplumda özellikle Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı bünyesinde Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğünün oluşturulmasından sonra bütün engelli ve yaşlı çalışmalarının sadece bu çatı altında yürütüldüğü kanaati oluşmuştur. Böyle tek merkezden sevk ve idarenin olması tabii ki değerlidir ve hatta gereklidir, fakat mümkün olduğu kadar toplumun bütün katmanlarını bu hizmet seferberliğine katmanın getireceği fayda da ortadadır. Çünkü yaşlılara yönelik sosyal hizmetler sadece devlet kurumlarının değil, toplumun bütün unsurlarının bir vazifesidir. Dolayısıyla yaşlılara yönelik hizmetlerin çeşitlendirilmesi hizmette rekabet oluşturması açısından büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Bu nedenle kitapta, Belediye Yaşlı Hizmetleri Değerlendirme Formu geliştirilerek belediyelerin yaşlılara yönelik hizmetlerinin veya eksikliklerinin tespit edilmesi çok değerli bir çabadır. Oluşturulan belediye hizmet indeksi ve belki de SWOT analizi diyebileceğimiz bu kısmın yerel yönetimlerimizce incelenmesinde şüphesiz büyük fayda olacaktır.

Araştırmanın metodolojisi bölümünde İstanbul’da yaşayan 65 yaş ve üstü sakinlerin durumlarının nicel ve nitel araştırma tekniklerinin birlikte kullanıldığı çoklu metotla ele alındığından bahsedilmektedir. Bu yönüyle çalışmada nicel araştırma teknikleriyle göz ardı edilebilecek noktalar nitel yöntemle, nitel yöntemle gözden kaçabilecek noktalar nicel yöntemle kontrol edilmiştir. Bu kısımda teknik açısından araştırma modeli, çalışma grubu, veri toplama aracı, verilerin toplanması ve analizi verilmiştir. Araştırma evrenini de İstanbul’daki 65 yaş ve üstü sakinler oluşturmaktadır. İstanbul’un 39 ilçesindeki bu yaş kategorisindeki sakinlere ulaşılması açısından araştırmanın temsil kabiliyetinin yüksek olduğunu söyleyebiliriz.

Araştırmanın metodolojisi bölümü, İstanbul’da yaşlıların mevcut durumuna dair nicel ve yaşlıların neler anlattığına dair nitel araştırmalarla desteklenmiştir. Nitel araştırmada katılımcıların sosyoekonomik durumu ve demografik yapıları verilmiş olup onlara yöneltilen soruların cevapları analiz edilmiştir. Nitel araştırmada ise sosyodemografik bilgilerin yanı sıra yaşlılıkta sağlık, hastalık, yaşlılara ilgi, yaşlıların aktiviteleri, sosyal ilişkileri, ziyaret durumları, teknoloji kullanımları, yaşlılık algıları, gençlere bakışları, maddi-manevi sıkıntıları, yaşam

beklentileri, hayata bağlanma noktaları, İstanbul kentiyle ilişkileri vesaire derinlemesine mülakatlarla ortaya konmuş ve analiz edilmiştir.

Kitabın sonuç ve tartışma kısmında bir yaşam alanı olarak kent ve İstanbul'da yaşlanmak üzerinde durulmuştur. Burada dikkat çeken başlıklar ise İstanbul'da yaşlıların yaşam angajmanları, yaşlılığın femininleşmesi, mekânlaşması, yalnızlığı, mekânda konumlanış biçimleri, onlara destek biçimlerindeki değişim, yaşlıların sosyal ilişkileri, gönüllü organizasyonlarda bulunmaları, kanaatkârlığı göze çarpan önemli konular arasındadır. Son bölümde ayrıca, kentsel farklılıklar ekseninde öncelikli alanların planlanması, yaşlılığın ekonomisi üzerinde düşünülmesi, İstanbul'da yaşlılara yönelik daha fazla araştırmanın yapılması, yaşlılara/paydaşlara yönelik farkındalık oluşturma çalışmalarının yapılması, uygulama çalışmalarına ağırlık verilmesi, yerel yönetimlerin aktif hale getirilip yaşlılarla ilgili yeni birimler oluşturulması, açık ve geçişken mekânların inşa edilmesi ve yaşlıların aktif hale getirilmesi önerilerinde bulunmaktadır.

Hülasa, kitap bütün olarak değerlendirildiğinde gerontoloji ilminin bir alt disiplini olan mekân, gerontolojinin temel parametrelerini İstanbul özelinde vermektedir. Bu parametrelerden yola çıkarak, izole edilmiş yaşlılara "mekânın mahkûmları" değil, asıl sahipleri ve kurucuları olduklarına dair bir özgüven kazandırarak onları yeniden birer aktör haline getirmemiz gerekmektedir.

- Lülüfer Körükmez & İlkay Südaş, *Göçler Ülkesi- Alkışlar, Göçmenler, Araştırmacılar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, 268 s.*

Değerlendiren: Ayşegül Sili Kalem**

Dünya üzerindeki insan hareketlerinin Türkiye'yi de önemli ölçüde etkileyecek şekilde yaygınlaşması göç konusunda yapılan çalışmaların sayısının artmasına ve çeşitlenmesine sebep olmuş, göç olgusunu toplumsal değişim ve sorunların başat faktörlerinden biri olarak ön plâna çıkarmıştır. 18-19 Nisan 2013 tarihinde Ege Üniversitesinde düzenlenmiş olan Lisansüstü Göç Araştırmaları Sempozyumu, bu olgunun farklı boyutlarıyla ele alınmasına olanak tanıyarak, göç konusunda çalışan farklı disiplinlerden araştırmacıları bir araya getirmiştir. Sempozyum kapsamında bildiri sunan ve sunmayan katılımcılar, göç konusunda sürdürdükleri veya henüz bitirdikleri araştırmalar üzerinden verimli bir tartışma ortamı oluşturmuşlar, göçün feminizasyonundan ayrımcılığa, işgücü göçünden kalkınmaya, araştırmacının konumuyla ilgili sorunlardan göçün sinemaya yansımaya kadar birçok alanda çok yönlü değerlendirmeler ortaya koymuşlardır. Göçler Ülkesi bu birikimin daha geniş bir okur kitlesiyle paylaşılması fikrinden doğmuş olan bir kitaptır. Önsözünde bu derlemenin Türkiye'de yapılan göç konulu lisansüstü tez çalışmalarının çok küçük bir kısmını içerdiği, bununla beraber olguya ilişkin çeşitli yaklaşımları yansıtmaya kapasitesi ile pek çok alandan araştırmacı için yararlı olacağı düşüncesi ifade edilmektedir. Önsöz ayrıca Türkiye'de göç konulu lisansüstü tezler üzerine kısa bir betimsel ve analitik incelemeyi içermektedir. Bu bölümde göç konusunda farklı disiplinler kapsamında yapılan tezlerin yıllara, beş yıllık dönemlere ve disiplinlere göre dağılımını gösteren istatistiksel grafikler yer almaktadır. Bu grafikler Türkiye'de göç konulu tezlerle ilgili genel bilgiler sunmakta, söz konusu tezlerin özellikleri ve sınırlılıklarına ilişkin giriş mahiyetinde yorumlarla açıklanmaktadır. Kitapta görece sınırlı tutulan bu bölümün daha kapsamlı ve analitik bilgilerle zenginleştirmeye açık olduğunu, başlı başına bir araştırma konusu olmasına rağmen konuya kısaca değinme ile yetinildiğini söylemek mümkündür. Göç konusunda çalışacak olan akademisyenlere alandaki boşlukları göstermek amacıyla önerilerin sunulmasının bu bölüm -ya da kitapta ayrılacak başka bir bölüm- için eksiklik olarak göze çarptığı söylenebilir. Bunun dışında göç araştırmalarının Türkiye'deki geçmişini ve geldiği noktayı göstermesi açısından önsöz, oldukça faydalı bir derleme özelliği taşımaktadır.

Kitap, girişle birlikte on bir bölümden oluşmakta, her bölümde göç olgusuna ilişkin özgün bir araştırmaya yer verilmektedir. Ayhan Kaya tarafından yazılan 'Farklı Göç Türlerini Yaşayan Ülke: Türkiye' isimli metin kitabın giriş bölümünü oluşturmaktadır. Türkiye'ye yönelik göç hareketlerinin türleri, nedenleri ve sonuçları bakımından çeşitlendiği, buna rağmen göç konusunda belirgin politikalara sahip olunmadığı ve bu sebeple ortaya çıkan yeni sorunlar karşısında etkili çözümler üretilmediği bu bölümde altı çizilen hususlar arasındadır.

* Bu değerlendirme yazısı TÜBİTAK 2219 Burs Programı tarafından desteklenen 'Londra'da Yaşayan Türkiyeli Göçmenlerin Şiddet Eğilimleri' başlıklı, Middlesex Üniversitesi Social Policy Research Center'da yürütülen doktora sonrası araştırma projesinin literatür taraması kapsamında yapılmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.6.11.D0129

Ayrıca Türkiye'ye göç eden gruplar ve karşılaştıkları sorunlar dört ana başlıkta incelenmekte, zorunlu göç ve yurtdışında yaşayan Türkiyelilerin durumuna ilişkin saptamalara da yer verilmektedir. Mobilite (hareketlilik) kavramının günümüzde ulusaşırı alan, üçüncü alan gibi kavramlarla şekillenen yer değiştirmeleri tanımlamak için daha uygun olduğu ileri sürülmekte ve bu kavramın geleneksel göç kavramının yerine kullanılması önerilmektedir. Giriş bölümü, sonraki bölümler için gerekli ön-bilgi ve açıklamaları içermekte, göç olgusuna ilişkin sosyal bilimsel terminolojiye yabancı okurlar için bile altyapı teşkil edecek nitelik göstermektedir. Kitabın dili genel olarak akıcıdır. Çeviri iki makale (Akdeniz havzası ve post-göçmen tiyatro konularındaki) de içerik farklılıklarına rağmen bu anlamda sorunlu görünmemektedir. Önceden planlanmayan derleme çalışmalarda konu bütünlüğünün sağlanması, okuyucuya daha fazla çalışmanın ulaştırılması kaygısı ile birleştiğinde önemli bir güçlük olarak karşımıza çıkmaktadır. Eser birbiriyle bağlantısız ve bağımsız çalışmaları içermekle birlikte sıralama ve üslup yönünden söz konusu güçlüğü aşmayı başarabilmiştir.

Kitaptaki bölümleri oluşturan araştırmaların büyük çoğunluğu Türkiye'ye dışarıdan gelmiş olan yabancı göçmenlerle ilgilidir. Suriyeli göçmenleri konu alan bir bölüm yanında Rus göçmenlerle ilgili iki, Gürcistan ve Afrikalı göçmenlerle ilgili birer araştırma bulunmaktadır. Bununla beraber göç konusunda çalışan sosyal bilimcinin konumu ve tecrübeleri üzerinde duran iki çalışma, araştırmacının öz-deneyimlerinin metodoloji ile ilişkisini tartışmaya açarak Türkiye'deki göç yazınına katkıda bulunmaktadır. Akdeniz Havzası'nın tarihsel ve yeni eğilimlerle göç yolları için 'şizofrenik' önemini koruduğundan hareketle Türkiye'nin göç alan, göç veren ve aynı zamanda transit konumunu vurgulayan Stéphane de Tapia'nın çeviri metni kitabın ilk bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölümde Avrupa'nın mülteciler konusundaki tutarsız politikaları eleştirilmekte, göçleri engellemeye dönük giderek sertleşen yasa ve uygulamaların göçmenleri illegal yollara başvurmaya ittiğinden söz edilmektedir. Geriye kalan bölümlerde ise Türkiye'de yerinden edilmiş Kürt gençler dolayımında iç göç ve Berlin'de 'ırksallaştırılmış' sanatçılar bağlamında ulusaşırı göç konularına değinilmektedir. Göç veren ülke olarak yurtdışında yaşayan Türkiyeli nüfusa ilişkin yalnızca bir çalışmaya yer verilmesi eserin çoğunlukla göç olgusunun yurt içine yansıyan boyutlarını ele aldığını göstermektedir. Bu yönüyle kitabın ağırlıklı olarak Türkiye'deki yabancı göçmenlere ilişkin araştırmalara yoğunlaşması, yurtdışındaki çok sayıda Türkiyeli göçmenle ilgili lisansüstü çalışmaların ya da akademik ilgilerin nispeten yetersizliği şeklinde yorumlanabilir.

Avrupa'da ve ülkemizde mülteci krizi ve sorunlarının yaşanmasına sebep olan Suriye kaynaklı göçler, kitapta Cansu Akbaş Demirel tarafından yazılan 'Türkiye'de Suriyeliler: Statüler ve Hükümet Politikaları' isimli bölümde ele alınmaktadır. Bu bölümde, Türkiye'nin yüzünü Batı'dan Doğu'ya dönmesi olarak adlandırılabilir politikada değişiminden sonra Nisan 2011'den itibaren Suriyelilerin Türkiye'ye kitleler halinde göç etmeye başladıkları, bu göçlerin o dönemde küçük çaplı ve kısa süreli olarak değerlendirildiği ve nihai olarak Suriye vatandaşlarının ülkelerine dönmelerinin beklendiğinden bahsedilmektedir. Türkiye'nin göç alan ülke konumuyla geçmişteki iltica deneyimleri değerlendirildiğinde (Boşnaklar, Pomaklar, Iraklı Kürtler ve Kosovalılar) ortak bir politikaya ve yasal düzenlemelere sahip olunmadığı ve Suriyelilere verilen 'misafir' statüsünün problemli karakteri bu çalışmanın referans noktalarıdır. Açıkça ortaya konmayan göç politikalarının ve geri dönüş beklentisi üzerinde yoğunlaşan isabetsiz öngörülerin sonuçlarına razı olunan politikaları beraberinde getirebileceği üzerinde durulmaktadır. Suriye kaynaklı göçlerin hem bir varış hem de geçiş ülkesi olarak Türkiye'yi

birçok güçlkle yüz yüze bıraktığı gerçektir. Hukuksal boşlukların sebep olduğu sorunlara dikkat çekmesi bakımından bu araştırma önemli tespitler içermektedir.

Turizme dayalı göçlerin ülkemizde yeni açık sistemler oluşturması ve özellikle kıyı şeridindeki mekânsal yayılmalar, Ertuğrul Murat Özgür ve Ayla Deniz tarafından yazılan 'Rusya ile Türkiye (Antalya) Arasında Turizme Dayalı Bir Göç Sistemi Oluşumu' isimli bölümde ele alınmaktadır. 2005 yılı sonrasında Rusların Antalya'da ulusaşırı bir topluluk kimliği kazanması örneğinden hareket eden araştırmacılar turizmin bir bölgenin nüfus ve toplum yapısını dönüştüren karakteri üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Araştırma göç sisteminin oluşmasındaki makro ve mikro yapıların etkileşimini analiz etmekte ve Antalya'daki Rus kökenli göçmenlerin kendilerini evlerinde hissedecek kadar aidiyet ve memnuniyet geliştirdiklerini ortaya koymaktadır.

Son yıllarda dünya nüfusu bugüne kadar olmadığı oranda yer değiştirmekte ve göç eden nüfus içerisinde kadın sayısının bazı bölgelerde erkeklerden daha fazla olduğu görülmektedir. Bu bağlamda kitapta yer alan bölümlerden iki tanesi kadın emeği ve göçüne ayrılmıştır. Cemile Gizem Dinçer, Gürcistanlı kadınların ev içi alandaki güvencesiz emeğini konu edindiği çalışmada, yaşam ve iş pratikleri üzerinden göçmen kadınların karşılaştıkları tahakküm biçimlerini ele almaktadır. Patriarkal yapıların ev içi emeği yönlendiren niteliği ve kadınların buna karşı direniş alanlarını genişletmek amacıyla görünür kılınmasında feminist araştırmaların önemi yazarın üzerinde durduğu hususlardır. Konuyla ilgili diğer çalışma ise Ayla Deniz ve Ertuğrul Murat Özgür'ün Antalya örneğinde Rus kadınların emek göçünü Türkiye'de çalışan yabancılar için mekânsal ve işle ilgili kısıtlamalar ekseninde değerlendirmeleridir. Çalışma olanaklarının kadın göçmenleri belli kentsel alanlarda ve belirli sektörlerde yoğunlaşmaya yönelttiği, bunun sonucu olarak Antalya'da turizmde çalışan Rus işgücünün kadınlaştığı, araştırmanın bulguları arasındadır. Araştırma, Rus kadınların sorunlarını ortaya koyması bakımından da kadın çalışmalarına alanına katkı sunmaktadır. Kadınlar açısından göç olgusunun daha ağır sonuçları olduğu ortadadır. Kadın sorunlarına göçmenlik ve toplumsal cinsiyet bağlamında yaklaşım geliştirilmesi hem göçmenlerin entegrasyonu hem de yerel sakinlerin beklentilerinin karşılanması açısından faydalı olacaktır.

Türkiye'de 1980 sonrasında başlayıp 90'ların ortalarına kadar süren 'yerinden etme' uygulamalarının mağduru gençler üzerindeki nitel araştırması ile Yeşim Mutlu, bu negatif göç tecrübesinin ürettiği olumsuz duygular ve travmatik deneyimleri konu edinmektedir. Yazara göre Kürt meselesinden bağımsız düşünülmemesi gereken yerinden etme pratikleri, üzerinden geçen yaklaşık otuz yıla rağmen acil çözüm bekleyen bir sorun olma özelliğini korumaktadır. Ülkemizdeki toplumsal bütünleşmenin önündeki en büyük engellerden birinin hiçbir destek sağlanmadan metropollere savrulan bu gençlerin yurttaş olduğu devlete kin ve nefret beslemeleri olduğunu vurgulayan bu çalışma, çözüm üretmek adına politika yapıcılara somut öneriler de sunmaktadır.

Dünyanın devasa metropollerinden İstanbul'u Afrikalı göçmenlerin deneyimleri üzerinden ele alan yazısında ise Ezgi Çakmak, göçmenlik ve yabancılığı bedenlerinde taşımanın gündelik karşılaşmalardaki sonuçlarına işaret etmektedir. Sokak, sivil toplum ve devlet ile olan karşılaşmalarında siyah bedenün ürettiği anlamlar, güç ilişkileri ve mülteci olma hâline ilişkin yorumlarla ele alınmaktadır. Türkiye'deki mülteci deneyimlerinin çeşitliliği de gösteren bu çalışmanın esere başlıca katkısı, Afrikalı göçmenlerin göç rotalarının Türkiye etabındaki

sığınma sürecinde yaşamlarını 'yok gibi' sürdürdüklerine dikkat çekmesidir. Bunun yanında içinde buldukları belirsizlik ve kontrol edilmezliğin verdiği güvensizlik Afrikalı göçmenlerin durumlarına ilişkin diğer önemli tespitlerdir.

Sosyal bilimlerde araştırmacının konumlanışı araştırmacının konusu, niteliği ve metodolojisi ile yakından ilgilidir. Göç araştırmalarında, özellikle ülkemizde, araştırmacının saha deneyiminin yeterince ele alınmadığından hareketle kitapta bu konuya iki bölüm ayrılmış, ilkinde Ezgi Burgan, Kadifekale (İzmir) gençliği üzerinde çalıştığı yüksek lisans tezi sürecindeki deneyimlerini analiz etmektedir. İkinci bölüm ise ODTÜ göç çalışmaları grubundan araştırmacıların kendi deneyimlerini vinyetler aracılığıyla inceleme konusu yapmasından ibarettir. Her iki bölüm gerek tecrübelerin aktarılması gerekse analiz edilmesi açısından araştırmacının konumuyla ilgili farkındalık oluşturmada son derece özgün ve dikkate şayan metinler içermektedir.

Kitabın son bölümünde Onur Suzan Nobrega'nın, 'Post-Göçmen Tiyatro ve Kent Hakkı: Berlin'de İrsallaştırılmış Sanatçılar, Soylulaştırma Ve Güvencesizleştirme' isimli çalışmasına yer verilmiştir. Bu çalışma Berlin'deki çeşitlilikle birlikte, beyaz-Alman, uluslararası ve post-göçmen olmak üzere karmaşık bir kategorizasyon sisteminin varlığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca Berlin'in kültürel endüstrisindeki kurumsal ırkçılık, kentsel soylulaştırma süreci ve Türk-Alman işçi sınıfından sakinlerin sosyal konutların özelleştirilmesi yoluyla maruz kaldıkları yerinden edilmeye dikkat çekmektedir. Post-göçmen sanatçıların kentle ilişkilerinde göçün sosyal ve politik bir fenomen olarak gündelik hayattaki rolü tartışmaya katılmaktadır. Bu bakımdan göç, sanat ve gündelik hayat ilişkisi içerisinde dikkat çekici tespit ve örnekler içermektedir.

Göçler Ülkesi, çeşitli disiplinlerden sosyal bilimcilerin gerçekleştirdikleri çalışmaları ve ilgili tartışmaları bir arada okuma fırsatı sağlaması ile göç literatürüne önemli katkı sunmaktadır. Özellikle son on beş yılda Türkiye'de gerçekleştirilen göç araştırmalarının, disiplinin geldiği noktayı göstermesi ve göç çalışmalarındaki epistemolojik sorunlara ilişkin güncel tespit ve çözüm önerileri ile bu alanda çalışan/çalışacak olan akademisyenler için yol gösterici niteliğe sahip olduğu değerlendirilmektedir. Bu açıdan eserin amacına ulaştığı söylenebilir. Kitaptaki en önemli boşluk Türkiyeli göçmenler konusundadır. Kitap, yurtdışındaki Türkiyeli göçmenleri konu alan tek çalışma dışında, Türkiye'ye gelen göçmenlere odaklanmış görünmektedir. Bununla beraber farklı alanlardaki verimli ve zengin metinlerle gerek bilgi aktarma gerekse farkındalık yaratma bağlamında farklı disiplinlerden göç araştırmacıları ve politika yapıcılar için yararlı olabilecek niteliktedir.

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 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.

