

## GÖÇ VE DİNDARLIK\*

Bu bölümün çıkış noktası, Kuzey Anadolu'da bulunan Subay köyü sakinlerinin dindarlıkları ile aynı köyden şu an Almanya'da yaşamakta olan göçmenlerin dindarlıkları arasında bir karşılaştırmadır. Bunu yaparken, Gellner'in (1969) 'A Pendulum Swing Theory of Islam'da<sup>2</sup> ortaya attığı bir sorun ile, bana göre henüz çözümlenmemiş ya da tam olarak açıklığa kavuşturulmamış bir sorun ile baş etmeye çalışıyorum: toplumsal çevre ile dinî tutum arasındaki ilişki sorunu.

Bu makalede dindarlık şu unsurları içermektedir: (1) dinî pratik çeşitleri; (2) dinî ve toplumsal düzen ile ya da daha doğrusu Şeriat ile ilişkiler; (3) dinî düşünce formları ve (4) kişinin kendisi ile ilişkileri. Benim varsayımım, bu hususta gözlenen değişimlerin dinî topluluğun seküler bir toplum içinde yeniden-yapılanmasının bir sonucu olduğudur. İslâm'ın toplumsal yapısı nedeniyle bu yeniden-yapılanmanın geniş kapsamlı sonuçları vardır.

### Köy Toplumunda İslâm

Köy toplumu olan Subay aynı zamanda İslâmî bir topluluktur. Karşılıklı olarak hem ekonomik hem de siyasî-hukukî ilişkiler geliştiren kişiler her zaman din kardeşidirler; aynı insanlar Cuma günleri camide görüşürler ve büyük dinî bayramlar yine hep birlikte toplu halde kutlanır.

Bu, köy toplumunun İslâmî takvim tarafından belirlenmiş bir ritme göre iki konum arasında gelip gittiği anlamına gelmektedir. Dinî olmayan normal zaman-

**Werner SCHIFFAUER\*\***

**Çev. Arif KORKMAZ**

Dr., S. Ü. İlahiyat Fakültesi

Din Sosyolojisi Araştırma Görevlisi

\* Schiffauer, Werner (1988). Migration and Religiousness. (Ed.: Tomas Gerholm and Yngve Georg Lithman). *The New Islamic Presence in Western Europe*. London: Mansell, 146-158

\*\* Prof. Dr., Frankfurt Üniversitesi (Europa-Universität Viadrina Frankfurt/Oder), Sosyal ve Kültürel Bilimler Fakültesi, Karşılaştırmalı Kültürel ve Sosyal Antropoloji Bölüm Başkanı. Almanya'daki Türk göçmenler ve kültürel değişim, Kastamonu\Çavuş'tan Almanya'ya giden Türk göçmenler, Almanya Cemalettin Kaplan ve Millî Görüş toplulukları, Türkiye'de kent kültürü gibi konular üzerinde pek çok araştırması bulunan Werner Schiffauer ve çalışmaları hakkında bk: [http://www.kuwi.euw-frankfurto.de/de/lehrstuhl/vs/anthro/information\\_english/Head\\_of\\_Department/index.html](http://www.kuwi.euw-frankfurto.de/de/lehrstuhl/vs/anthro/information_english/Head_of_Department/index.html).

<sup>1</sup> Bütün özel isimler değiştirilmiştir.

<sup>2</sup> Bu tez daha sonra Muslim Society (1981)'de [Gellner tarafından] tekrar ele alınmış ve geliştirilmiştir.

larda köy genellikle, ilişkileri namus ve saygı değerlerine dayanan ve karşılıklı hediyeleşen ve tartışan bağımsız ailelerden oluşan bir grup görünümündedir.

Beş vakit namaz, Cuma günleri, Ramazan ayı, mübarek geceler, büyük dinî bayramlar gibi dinî zamanlarda ise bu toplum dinî bir topluluğa dönüşür. Bu İslâmî merasimler vasıtasıyla, insanın arkadaşının karşısında değil aksine yanında yer aldığı, kimsenin diğerlerine üstünlük taslamadığı, herkesin bütün üstünlükleri toplu halde Tanrı'ya hasrettiği, kişinin karşılıklı alışverişten çok karşılıksız olarak paylaştığı, eşyaların karşılıklı yükümlülükten dolayı değil ihtiyaç nedeniyle verildiği/bağışlandığı, rekabet ve çatışmanın değil birlik ve dayanışmanın egemen olduğu bir sosyal yapı oluşmaktadır.<sup>3</sup>

Dünyevî ve dinî düzen arasındaki bu gel git, bütün karşılıklı ilişkilerin sadece toplumsal (yani siyasî-hukukî) değil aynı zamanda cemaatsel (yani etik-ahlâkî) bir karaktere de sahip olduğunu göstermektedir.<sup>4</sup> Bir diğeriyle tamamlayıcı bir ilişki içinde olan bu unsurların her biri diğerini desteklemekte ve dengelemektedir. Köylüler oy birliği ile gerçek bir topluluğun ne sadece birine ne de diğerine dayanarak ayakta kalamayacağına inanmaktadırlar. Herkes sadece kendi ailesi ya da grubuna karşı sorumluluk hissedeceği içindir ki, yalnızca siyasî-hukukî karakterli karşılıklı ilişkilere sahip bir topluluk dağılabilir. Güçlü olanlar galip gelir ve bir kavga ya da kan davasını sonlandırmak mümkün olmaz. "Senin haklarını yalnızca Allah'tan korkan gözetir" ve "Kork Allah'tan korkmayandan" denmiştir. Ancak sadece cemaatsel düşünceler üzerine bina edilmiş bir topluluk için de aynı akıbet geçerlidir. Birinin, sırf diğer herkes kendisi gibi Müslüman olduğu için yasal güvenlik içinde yaşayabileceğine inanmak da yanıltıcı olabilir. [Gerçi] biri şu kanıtı başvurabilir ve şöyle diyebilir: 'Niçin bana bunu yapıyorsunuz? Ben ne kafirim ne de Hıristiyan'. Ancak [bunu söyleyen] yine de şunu bilir ki, sonuçta kişi yalnızca, karşılıklılık tesis edildiğinde, yani ancak bir provokasyona bir provokasyonla karşılık verildiğinde yaşayabilecektir. Bu ise, ancak topluluğun yapısı karşılıklı tanı korkusu ile ayakta tutulabilirse güzel olur, [diğer yandan] günlük yaşam, komşu korkusunu [mahalle baskısını] da dikkate almak gerektiğini göstermektedir.

Dünyevî ve dinî düzenin birbirini tamamlayıcı ilişkisi, bireyin Subay'da bir şahıs olarak kabul edilebilmesi için her iki sistem içinde de bir statüye sahip olması gerektiği olgusu tarafından ortaya konmaktadır. Kişi hem namusu ve şerefi

<sup>3</sup> İslâmî düzenin ritüeller aracılığıyla temsiline başkalan yanında T. Nagel de işaret etmiştir: So hat das rituelle Gebet, da sam Freitag im gemeinschaftlichen Gottesdienst ausgeführt werden soll, nicht nur den Charakter einer Zwiesprache des Menschen mit dem Schöpfer, sondern auch einer Demonstration der Mitgliedschaft im Islâmischen Staat. Im Freitagsgottesdienst wird das Gemeinwesen veranschaulicht (1981: 15). Bu bağlamda, zekatın ve kurbanlık hayvanların dağıtılması ile ilgili sözü geçen tüm kuralları da önemli olduğunu düşünüyorum (Soymen ve Schmiede 1960: 52-3 ile karşılaştır).

<sup>4</sup> Burada dinî topluluk (Gemeinschaft) ve toplum (Gesellschaft) terimlerini Weberyen anlamda kullanıyorum (1972: 21 ve devamı).

tartışılmaz bir ailenin üyesi ve hem de [iyi] bir Müslüman olmalıdır. Eğer bu ikisinden biri olmazsa kişi toplumdan dışlanmış biri haline gelir.

Dinî topluluk ve toplum arasındaki bu ilişki köylülerin dindarlık tarzına yön vermektedir.

### Dinî Pratik

Şimdi dinî pratik konusuna gelelim. Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı üzere, ritüellere katılmanın, asla bir kişinin sadece Tanrı'yla ilişkisinin bir göstergesi olmadığı açıktır; zira [ritüele katılmakla] birey aynı zamanda topluluğa katılma isteğini dile getirmektedir. Ritüelin siyasi anlamının dinî anlamını bir kenara ittiğini iddia edecek kadar ileri gitmek istemiyorum; ancak, siyasi anlamın dinî anlamı gölgede bıraktığı ve daha öncelikli olduğu sık sık gözlenmektedir. Subay'da büyümüş genç bir adamın şu ifadelerini kaydedelim:

Herkes gittiği için camiye gidiyorlar. İnsanların camiye gittiğini görüyorlar ve onlar da camiye gidiyorlar. Konsantrasyon ve tefekkür olmadan ibadet ediyorlar; onun yerine hayvanlarını ve almak istedikleri şeyleri düşünüyorlar. Niyet olmadığı zaman namaz ibadeti bir egzersizden öteye gitmemektedir. Neredeyse herkesin durumu böyledir. Onlar sadece şu anlamda Müslüman'dır: Biri [tarlalarının] yakınlarına gelir ve onların bir parça tarlasını sürerse şöyle derler: 'Haklanmı, bir Müslüman'ın haklarını niçin çiğniyorsun?' Onlar sadece hakları tehlikede olduğunda Müslüman'dır. Kurban bayramında mazeretler ileri sürerek kurban için paralarının olmadığını söylerler. Hoca bir şeyin yasak olduğunu söylediğinde, 'İyi de başka herkes bunu yapıyor' derler ve onu yapmaya devam ederler.

Ritüellerin siyasi anlamı gereği, her bir aileye İslâmî topluluğa üyeliklerini kanıtlamaları suretiyle değer verilir. En azından dışarıya karşı aileyi temsil eden aile reisi ritüellere katılmalıdır. Bazen ritüelleri yerine getirebilmesi için aile reisini dinlendirmeyi ailenin diğer üyelerinin kendi görevleri olarak kabul ettiği görülmektedir. Böyle bir durum özellikle Ramazan'ın yaz ortasına rastladığı 1977'de göze çarpmaktadır. Harman ve oruç bir arada gitmeyecek gibi görülüyordu. Ailenin çoğu tarafından benimsenen çözüm, erkek çocuklardan orucu bırakmalarını ve işi tek başlarına yapmalarını istemektir. Böylece, en yaşlı adam dinî görevlerini yerine getirebilmesi için boşa çıkarılmıştı.

Bu şekilde, dinî pratiğin bireyin görevi değil de daha çok bir bütün olarak ailenin görevi olduğu görülmektedir. Bu nedenledir ki, çoğu kez ritüelin alışılmamış bir biçimde zahirî ve biçimsel olduğu görülür. Bu, birinin kendi grubunun İslâmî olduğunu gözle görülür şekilde kanıtlaması için ritüelin kişisel ruhsal bir durum olarak kabul edilip yerine getirilmesinden daha önemlidir.

### Şeriatı Yönelik Tutumlar

İki düzen arasındaki bu tamamlayıcı ilişki, dinî düzenin dünyevî düzenden bağımsız olmasını engellemektedir. Bunu bir örnek aracılığıyla açıklamak istiyorum.

Tam olarak 'bir bayram sırasında kutlama yapmak' şeklinde açıklanan Bayramlaşma töreni, Şeker Bayramı ve Kurban bayramı olarak adlandırılan zamanlarda olmak üzere yılda iki kez icra edilir. Törene katılanlar yani köyün erkekleri, yaş önceliğine göre yerlerini alarak bir halka oluştururlar. Daha sonra en genç olan, grup boyunca ilerleyerek herkesi selamlar – sadece en yaşlı olanın yavaşça elini sıkar, diğerlerinin ise bir saygı göstergesi olarak ellerini öper. Derken grup tamamlanana dek ikinci, üçüncü ve diğer gençler gelir ve sonunda sohbetle geçilir. Bu törenin bir telafi töreni olduğu düşünülmektedir: Dinî topluluğun parçalama tehlikesine işaret eden anlaşmazlıklar adetlere göre çözümlenir ve (gençlerin yaşlılara saygısını gösteren halkanın temsil ettiği) topluluğun ideal kardeşlik düzeni tekrar bir kez daha tesis edilir.

'Uyuşuk' Mustafa ile bu tören hakkındaki bir tartışma esnasında, böyle bir durumda eski düşmanı sigara satıcısı ile ne yaptığını sordum. Cevabı basitti: 'Önünden hemen geçip gittim.'

Bana göre bu davranış, onların iki düzeni ele alış tarzlarının özgünlüğünü göstermektedir. Onların zıt doğası ve karşıtlıkları açıkça fark edilmekte fakat bu sorun çözülememektedir. Dinî düzen kendini dünyevî düzen gerçekliğinin üzerinde görmemektedir; unutulmamalıdır ki, dünyevî alandaki çatışmalar ritüelin seyrine de yön vermektedir. Yine de dinî düzen bu yüzden sorgulanmamaktadır. Ritüel icra edilmeye devam eder ve ciddi tutulur. Bu, şayet toplum parçalanıp dağılmamışsa, olması gereken idealin realiteye rağmen kesin ve kararlı bir biçimde savunulduğunu gösterir. Bu gerçeklik değildir... fakat yine de bir şeydir, bir illüzyon değil.

Bana göre bu bilgi köylülerin Şeriat'a karşı tutumlarını göstermektedir. Köydeki hemen hiç kimse Türkiye'de Şeriatın yeniden gelmesinin istendiği fikrine karşı çıkmaz. Fakat bununla ilgili büyük ümitler yoktur. Cumhuriyetçi bir göçmenle yapılan bir görüşmede, şeriat geri gelirse ülkenin elli yıl geri gideceğini iddia ettiğinde ona karşı çıkan olmamıştı. Tepkiler daha çok cüretkar ve meydan okuyucu idi: 'Velev ki olsa bile, o zaman hiç değilse bir İslâm ülkesi olur.' Göçmenlerin durumunu tartışırken göreceğimiz gibi, gerçekçi bir tutum teokrasi umutlarından belirgin şekilde ayrılmaktadır.

### Dinî Düşünce Formları

Bu bağlamda, dinî düşünce çoğunlukla topluluğun kendi gerçekliğinin şeklini alır. Dinî sohbetler esnasında kişi daima normlar, değerler ve kıymetlerin toplumsal/ortak iyeliğine inanmaktadır. Bu süreçte, çoğu zaman amellerin sınıf-

landırılması merkezidir: zorunlu olanlar (farz) ya da sadece tavsiye edilenler (efdal), hoş görülme-yenler (mekruh) ya da yasaklananlar (haram). Tartışılan konular, domuz eti yemenin, rakı içmekten daha büyük bir günah mı, yoksa daha küçük bir günah mı olduğu ya da kişinin en çok sevabı nasıl olup da biriktirebileceği gibi meselelerdir. Dinî kuralların çiğnenmesinin ahiretteki sonuçları çok istekli bir biçimde ele alınır. Dinî sohbetler çoğunlukla fikhî görünümündedir. Bu sohbetler, dinî bir metnin veya kuralın anlamını araştırma düşüncesi ya da Tanrı ve dünya üzerine düşünme niteliğinde olmayıp; onların merkezinde daha çok dinî kuralları kabul ve tasdik etme ve uygulama eğitimi – yani topluluk düzeninin temelleri – yer almaktadır. Genellikle çok bilindik ve belli konular tartışılmaktadır, sanki topluluğa miras kalmış bir hazine bir sandıktan çıkarılmış da, bakmak için bir dakika tutulup sonra yerine konuluyormuş gibi hem tatmin/memnun edici hem de topluluğu ayakta tutan bir iş.

### Kişinin Kendisi ile İlişkileri

Dinî pratik ve dinî düşünce formu kısmında verilen bilgilerden sonra, bireylerin dinî görevlerini mümkün mertebe tüm yaşamları boyunca bütünüyle ödemesi gereken bir borçlar yığını olarak görmeleri sürpriz olmamalıdır. Bu görevler, özellikle namaz ve oruç, bir yük olarak değerlendirilir. Bu onların değerini düşürmez, aksine onlara önem kazandırır. Bu sıkıcı [zor] görevleri yerine getirmeden de borcunu ödemiş olacağını düşünen biri mutlak imansızlık ile karşı karşıya gelir. O, dinî hayatın sadece, tabir caizse hoşla giden [kolay] tarafına ilgi duymakla itham edilir. “Siz Hıristiyanlar sadece dua ediyorsunuz, namaz kılmıyorsunuz. Gerçekten, sadece kolayınıza geleni yaparak cennete gireceğinize inanıyor musunuz?”

Dinî görevlere karşı koşullandırılmış bu düşünce, aynı şekilde köylülerin, İslâm’da ihmal edilmiş dinî görevleri yerine getirmenin başlıca imkanı olan kaza kurumunu yorumlayışlarında da ortaya çıkmaktadır. Gençler bu imkanı çokça kullanmaktadırlar; onlar, ihmal ettikleri ibadetleri yaşlanınca telafi etme düşüncesiyle oruç ve namazı geçiştirirler (kişi böyle bir algıya sahip olduğunda günah hassasiyeti zaten doğal olarak ortadan kalkmaktadır). Yaşın artmasıyla beraber, Tanrı’ya borçlu olma duygusu da sürekli artmaktadır. Kişi, –onların ifadesiyle– ‘Tanrı’ya borçlu olarak ölmek’ için düzenli olarak ibadet etmeye başlar. Pek çok yaşlı gençliğinde ihmal ettiği ibadetleri yerine getirmek için erken kalkmaktadır.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Köyün dini hayatında oldukça önemli bir yere sahip olan kişinin dini borçlarını ödeme kaygısı konusunda bak Schiffauer 1984a.

### Yurtdışında İslâm

Göçmen işçinin kendini içinde bulunduğu karmaşık toplumda bütün olarak birey, İslâmî topluluk ve toplum arasındaki ilişkinin tamamen farklı bir yapısı vardır. Dinî topluluk içindeki ilişkiler bireyin ekonomik, siyasi ve toplumsal ilişkiler bütünüyle artık çok fazla özdeşleşmemektedir. Bu ilişkiler, diğer toplumsal ilişkiler yanında özgün bir biçimde dinî olarak var olmaktadır. Bu dinî toplulukta kişi toplumsal alışveriş ilişkileri geliştireceği kişilerle değil de, benzer düşüncelere sahip bireylerle karşılaşır. Dolayısıyla köylülere özgü, toplumsal dünyanın dinî topluluk ve toplum konumları arasındaki salınımı deneyimi artık mevcut değildir. Dinî zamanlarda toplum dinî bir topluluğa dönüşmez, fakat kişi toplumdan ayrılarak dinî topluluğa katılmayı tercih edebilir – tabi ki “mümkün olursa” diye eklemeliyiz, çünkü dünyevî ve dinî zamanlar arasındaki uyumsuzluklar, daha çok çalışma günleri ve serbest zaman temel nosyonları tarafından belirlenmektedir. Bu yüzden dinî topluluğa üyelik kişinin toplumsal konumuyla bağlantılı değildir; o artık siyasal-hukukî statüyü göstermez, yalnızca kişisel bir konu haline gelmiştir.<sup>6</sup>

Türkiye'nin kent merkezlerinde rastlanan bir durum olmakla beraber, bir yazar bu yapısal değişikliğin özellikle Avrupa'da göçmen olarak ikamet edenler arasında da gözlenmekte olduğunu belirtmekte ve eklemektedir: dinî topluluk bir sığınak, bir liman olduğu kadar çoğu kez seküler topluma karşı bir denge unsuru haline de gelmektedir.<sup>7</sup> O, Hıristiyan bir çevrede, (Türki ve) İslâmî norm ve değerlerin sürdürüldüğü ve gözetildiği bir yer olabildiği ölçüde bir denge unsuru haline gelmektedir. Böyle bir konum, doğal olarak, kişi sosyalleşme süreci boyunca söz konusu norm ve değerleri devam ettirmek isterse etkili olacaktır. Subay köylüleri çocuklarını Kuran kursuna gönderirken, çocuklarının din eğitimine verdikleri önem kadar Türkçe eğitimine verdikleri önem de büyük rol oynar. Bireyin çoğu zaman kendini ayrımcılığa uğramış ve aşağılanmış hissettiği ev sahibi topluma karşı dinî topluluk kişiye saygı ve hürmet gösterildiği, bireyin değer ve saygınlığının teslim edildiği bir yer olabildiği ölçüde bir sığınak haline gelmektedir.

Özellikle Almanya'da, dinî topluluk ve Alman toplumu birbirini tamamlayıcı bir ilişki içinde değil daha çok bir diğerine karşıtlık içinde konumlanmıştır. Bu, söz konusu ilişkinin özgün karakterinin [karşıtlık] köyde kalandan [tamamlayıcılık] daha kuvvetli oluşu nedeniyle. Bir yanda sömürü, ayrımcılık ve adaletsizlikle karakterize 'soğuk' toplumsal ilişkiler; diğer yanda karşılıklı saygı ve hürmete dayalı 'sıcak' ve kardeşçe ilişkiler. Benzer düşüncelere sahip bireylerden oluşan bu dinî

<sup>6</sup> Ayrıca bk. Sayad 1983.

<sup>7</sup> Bu yapısal değişikliğin, özellikle (Subay'dan göç olayında olduğu gibi) kişisel göç türü için söz konusu olduğu belirtilmektedir; dolayısıyla zincirleme göçte özgü ilk topluluk için (kısmi/sınırlı) yeniden yapılanma söz konusu değildir. İki göç türünün karşılaştırması için özellikle Engelbrektsson (1978)'a bak. Subay'ın göç türü daha çok Engelbrektsson'un araştırdığı iki köyden biri olan Alihan'ın göçüne benzerdir.

toplulukta kişi artık 'Uyuşuk' Mustafa'nın köyde başvurmak zorunda kaldığı önceki hilelere ihtiyaç duymaz: toplumsal realite, tabir caizse, kapıda durmaktadır.<sup>8</sup>

Dindarlığın bu keyfiyetinin sonuçlarını ortaya koymak için, en çok özellikle Augsburg'da yaşayan Yaşar Fuad isimli bir göçmen üzerinde yoğunlaşacağım.

### Dinî Pratik

Dinî topluluğun toplumdaki yeni konumu göz önüne alınırsa, dinî pratiğin sembolik değeri de değişmektedir. Kişi artık, dinî pratik dışında, köyde olduğu gibi bütün olarak topluma katılım göstermez; bir azınlık grubu içindeki konumuna tanıklık eder. Ritüel artık halkın çoğu tarafından gerekli görülmemekte, fakat daha çok tezyif edilmekte ve çoğu zaman harici aleyhtarlığa rağmen yerine getirilmek zorunda kalınmaktadır.

Bugün İslâm topluluğunda, kendini bilen bir Müslüman'ın dinini muhafaza etmesi kesinlikle en temel meseledir. Günümüzde bir Müslüman için namaz kılmak, oruç tutmak ve –nasıl söylesem?– haramdan (dinî yasaktan) kaçınmak zorunludur. Hiçbiri normal görülmediği için, burada bunların hepsini yapabilmek çok zordur.

Bu azınlık grubunda aktif üyelik çoğunlukla gruba bağlı olmayanların tümünün reddedilmesi anlamına gelir. Fakat herkes, kendi köyünden bir göçmeni ziyaret etmekten şu nedenle kaçınan Yaşar gibi de hareket etmez: "Namaz kılmıyor, oruç tutmuyor. Niye onunla görüşeyim ki?" Dinî pratik vasıtasıyla kişi ayrıca kendini Alman toplumundan ayırır: Bu, özellikle çocukların sosyalleşmesi durumunda bariz (ve bilhassa ciddi)dir. Örneğin Yaşar çocuklarını anaokuluna göndermemektedir. Bir taraftan Alman öğretmen etkisiyle onların kendinden uzaklaşacağından korkarken, diğer taraftan onların orada sosis (yani domuz eti) yiyebilecekleri yönündeki kaygısı da önemlidir. Dokuz yaşındaki oğlu babasının bu büyük çaplı ayrışmasını temsil etmektedir. Babası bana oğlunun onlardan hoşlanmadığı için –domuz gibi koktukları için– Alman çocuklarla oynamadığını söylemişti. Bu çocuk, ders çalışmak ve ödevler konusunda yardım almak için gittiği çocuk merkezinde alçı maske yapmayı reddetti. "Biz Müslümanlar böyle şeyler yapmayız." Yaşar oğlunun bu davranışı ile gurur duymaktadır.

Bu, salt dinî motivasyonun gelişimini desteklemektedir. Ritüeller göçmenler tarafından yerine getirilirken genellikle topluma ters gelmekte ve daha çok

<sup>8</sup> Bununla dinî topluluğun çatışmasız bir dünya olduğunu söylemek istemiyorum. Ne var ki bana, çatışmaların karakteri göç bağlamında bir hayli değişiyormuş gibi geliyor. Köy toplumunda çatışmalar, tabir caizse, sosyal bir damga/işaret taşı; kent toplumundaki çatışmalar ise daha çok içkin bir karaktere sahiptir: onlar genellikle İslâm'ın doğru yorumu hakkındaki meseleler etrafında yoğunlaşır. Bu, dogmatik sebepler için topluluğun parçalanmasını kabule kaçınılmaz olarak hazır olduğunu göstermektedir. Örneğin, Hollanda'daki İslâmi toplulukların bütünleşme ve parçalanma süreçleri hakkında Waardenburg'un bu kitaptaki sunumu ile karşılaştır.

kişinin ahiretteki akıbeti hakkındaki endişesi nedeniyle gerçekleştirilmektedir.<sup>9</sup> Bu konuda Mahiye Eren'in sözleri açıklayıcıdır: "Bu dünyada Almanlar başörtümöze gülüyorlar; öbür dünyada buna pişman olacaklar." Bu, insan kaderi için sosyal kontrolün yerini kişisel sorumluluk aldığı zaman dine karşı daha bireysel bir yaklaşım tarzı ortaya çıkarmaktadır. Yaşar Fuad:

Bir Müslüman olarak, İslâmî yaşam tarzını tercih ediyorum. Bu yaşam tarzına göre yaşıyorum. Bu yolu takip ediyorum. Diğerleri bu yolda yürümese de aldırmiyorum. Herkesin bir akli ve sağduyusu vardır; herkes kendi kararını kendi vermelidir... Herkes hayatını nasıl yaşamak istediği üzerinde düşünmelidir.

Bunun bir sonucu şudur, dinî pratik açısından göçmenler kendi aralarında, köylerindeki hemşerilerinde olduğundan çok daha fazla farklılaşmışlardır. Bazı aile reisleri, köydeki durumu asla hatırlamayan aşırı umursamaz bir durumdadır. Örneğin, Mahiye Eren'in kocası: "Burası Almanya' demekte ve oruç tutmamakta, camiye gitmemektedir." Yaşar gibi olan diğerleri ise dinî pratikleri çok ciddiye almaktadırlar. Bununla birlikte, özellikle kayda değer olan husus, göçmen konumundaki kadınlar için dinî pratiğin öneminin artmış olmasıdır. Bu bakımdan Eren ailesinde geleneksel roller tamamen tersine dönmüştür: Müslümanlığa özen gösteren artık erkek değil, kadındır.<sup>10</sup>

### Şeriata Yönelik Yeni Tutumlar

Dinî topluluk ve toplum arasındaki ilişkilerin değişen yapısı, ritüellerde gösterilen ve ortaya konan düzene yönelik tutumlarda açıkça görülmektedir. Köyde kardeşçe ve adil bir topluluk vizyonu toplumsal gerçeklikle karşılıklı ilişki içindedir. Bu iki düzen birbirini dengelemekte ve desteklemektedir. Dinî topluluk ve toplum ayrılığı nedeniyle bu vizyon aynı zamanda özerktir de. Şimdi ise bu [vizyon] mevcut toplum ile tam bir karşıtlık içindedir. Ritüellerde ortaya konanlar artık toplumda da olan şey değil, fakat şimdiye kadar olmayan bir şeydir. Parlak bir gelecek beklenmektedir. Bu ise şimdiki zamanın eleştirisine yol açmaktadır. Karmaşık bir toplumun koşulları altında İslâm, Waardenburg'un formüleştirdiği gibi, bir 'protesto aracı'na dönüşmektedir (Waardenburg 1984). İdealden bir ütopya, ya da daha septik göçmenler için bir illüzyon doğmaktadır.

<sup>9</sup> Dükkan sahipleri, özellikle bakkallar, makul bir istisnadırlar. Göçmenler olarak onlar dinî pratik aracılığıyla aynı zamanda (ya da yalnızca) sembolik kazanç elde edebilirler. Blaschke 1984 ile karşılaştırılır.

<sup>10</sup> Bir başka makalede, Berlin'deki Nurcu topluluğuna mensup Mahiye Eren'i geniş olarak tanıtmıştım (Schiffauer 1984a). Bu makalenin başlıca tartışma konusu Yaşar Fuad'la olan tüm benzerliklere rağmen yine de erkekler ve kadınların değişen toplumsal statüleriyle bağlantılı karakteristik farklılıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla kendi grupları içindeki siyasal farklılıklar Mahiye için Yaşar'dan daha az önemlidir; bunun yerine o günlük yaşamında, temel ilkelere ve haklara Yaşar'dan daha fazla önem vermektedir.



Şimdi milenyum umutları Şeriatın yeniden geleceği inancını da içine alabilmektedir. Yaşar Fuad, Şeriatın yeniden gelmesiyle, şimdiki zamanın tersine döneceğine inanmaktadır. Uzun konuşmasında o, dünyadaki bütün kötülüklerin kökeni olarak Şeriatın olmamasını görmektedir. Bu konuda şu iki paragraf nakledebilir:

Bugün dünyadaki bütün ülkelerde bir huzursuzluk mevcuttur. Niçin? Çünkü İslâm hayatta değildir. İslâm yaşanmamakta, İslâm'ın emirlerine kulak verilmemektedir; bu yüzden ülkeler, insanlar, zengin, fakir hepsi huzursuzdur... Liderlerin, devlet başkanlarının sorumluluğu vardır. İnsanlar onlara oy veriyorlar... Fakat onlar liderliğe geçtiklerinde artık bizimle ilgilenmiyorlar. Bu huzursuzlukların tümü insanların Allah'ın kanunlarına göre yaşamaması nedeniyle ortaya çıkmaktadır; çünkü insanlar artık onları kullanmamakta ve uygulamamaktadır.

İnsanlar İslâm'ı bilmediği için, insanlığı da bilmiyorlar. Onlar sadece kendilerini düşünüyorlar. Örneğin günümüzdeki bir işvereni ele alalım. Bir işveren beni çalıştırdığı sürece haklarına saygı duymalıdır... Fakat maalesef bunu yapmıyor. O sadece ve yalnızca kendi cüzdanını düşünüyor, işçilerini değil. Seni düşünmüyor; çocukların, karın var mı yok mu, çocuklar okuyor mu, okumuyor mu, bunları düşünmüyor. Oysa aslında bu onun insani sorumluluğu ve görevidir. İslâm bize bunu öğretmektedir. İslâm diyor ki: 'Çoban güttüğü sürüden sorumludur.'

İslâm Türkiye'nin kentsel alanlarında da bir 'protesto aracı' olmasına rağmen, göçmenler daha keskin ve daha katı bir eleştiri tarzı geliştirmektedirler. Dışardan bakıldığında –ve Almanya ile karşılaştırıldığında– Türkiye'deki bazı yanlışlıklar daha net görülmektedir. Tutucu bir Müslüman Hıristiyan bir ülkenin kurumlarını takdire şayan bulduğunda ortaya çıkan mantık problemi Yaşar tarafından iki argümanla çözümlenmiştir. Bunların ilki Almanya'nın Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneklerini alıp daha ileri götürdüğü tezine dayanmaktadır:

Örneğin devlet daireleri ve hastanelere dönüp bakacak olursak, bugün Almanlar davranış ve uygulamalarında bizim Osmanlı İmparatorluğu idaresindeyken sahip olduğumuz şeyleri sergilemektedirler. Bugün Türkiye'de kimse benzeri uygulamaların olacağını düşünemez... Örneğin, bir Alman bir devlet dairesine gider ve derdini anlatır. Memur ona yardımcı olur; işini yapar. Fakat bizim ülkemizde durum böyle değildir. Bizde memurların yapacakları daha önemli işleri vardır...<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Bu argüman stratejisinde Nagel yaygın olarak kullanılan bir motife tekrar dikkat çekmektedir:... (Es hat sich in der Islâmischen Welt ein umfangreiches Schrifttum entwickelt, das sich die Aufgabe stellt nachzuweisen, daß alle die Errungenschaften der modernen europäischen politischen Kultur längst durch die šari'a vorweggenommen worden seien, die westlichen Verfassungen also nur in äußerst unvollkommener Form – sie sind doch Menschenwerk – dazulegen versuchten, was seit eh und je den Kern Islâmischen politischen Denkens ausmache (Nagel 1981 (II): 257).

Bu rasyonelleştirme, Almanya'daki deneyimin bir İslâm cumhuriyeti idealinin formülasyonu için kullanılmasına imkan vermektedir. İkinci argüman şöyle özetlenebilir: eğer bir şey Almanya'da, Hıristiyan bir ülkede yapılabiliyorsa, o halde bunun Türkiye'de yapılması da mümkündür:

Almanya'da bütün kiliseler için vergi toplanır. Türkiye'de camilerimiz var, ama onlar için vergi toplanmaz. Hükümet camilere yardım etmez. Onlar maddi destek için insanlara bel bağlamak zorundadırlar.

Bu argümanın bir versiyonu, bazı davranış kalıplarına veya giysi şekillerine Almanya'da bile izin veriliyorsa, bunlara Türkiye'de de müsaade edilmesi gerektiğini öne sürmektedir.

Burada, örneğin, başörtü takabiliyor ya da sakal bırakabiliyoruz. Her anlamda özgürce yaşayabiliyoruz. Almanya'da, Türkiye'de olduğu gibi kıyafetle ilgili bir kanun yok... Türkiye'de Müslümanlar olarak istediğimiz gibi giyinmememizin nedeni bu. Dolayısıyla bu anlamda Almanya'da daha iyi yaşayabiliyoruz.

Ütopya gerçekleştirilmeyi beklemekte; bu ise siyasal bir misyon gerektirmektedir. Yaşar kendi görüşünü açıkça ifade etmek suretiyle bu misyonu yerine getirmeye çalışmaktadır. O açıktan yapılan ibadetin inandırıncı gücünün farkındadır. Bu nedenle, işte ibadet edebilmek için verdiği mücadeleyi kazanmaya çalışmaktadır. O zaman Almanlar gelir, bakar ve şöyle derler: "Bu nasıl bir inanç ki, böyle bir inanç uğruna ibadet ediliyor?" Böylece kendileri bilgilenmiş olur ve İslâm'a geçebilirler. "Eğer buraya gelen bütün Türkler hakiki Müslüman olsalardı, şimdiye kadar Almanlar Müslüman olurdu."

### Dinî Düşünce Formları

Dinî topluluk ve toplum arasındaki yeni ilişki türünün en temel sonuçlarından biri, artık kişinin belirli/verili bir topluluğa otomatik olarak ait olmamasıdır; artık topluluk (ve dinî lider) İslâm'ı ikna edici bir şekilde ne kadar temsil ettiğine bakılarak seçilebilir.<sup>12</sup> Bu süreçte herkes, dinî topluluklardaki inançtan çok – ütopyaı gerçekleştirme yöntemi gibi – siyasal meselelere ve kişinin yaşam tarzının kişisel yönlerine ilişkin normatif meselelere etki eden farklılıkları görür:

Milli Görüş üyesiydim. Bu gruptan ayrıldım. Şimdi bir Tebliğ cemaati üyesiyim. Tebliğ cemaatinin hedefi şu: Allah'ın emirlerine göre yaşamak ve bunları diğerlerine tebliğ etmek istiyoruz. O kadar. Fakat diğerlerinin özel hedefleri var: Onlar belli bir partinin siyasal çizgisini destekliyorlar. Bundan başka fark yok;

<sup>12</sup> Müminlerin dini cemaatleri kişisel olarak tercih etme hakları İslâm tarihi boyunca devam etmiştir. Bu, sık sık güçten düşen devletlerin dini öğretileri kontrolünde kullanılmış bir unsurdur. Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda gelenekçiler Abbasiler tarafından desteklenen Mutezileye karşı kendilerini bu şekilde savunmuşlardır (Nagel 1981 (I): 179–81). Daha çok son zamanlarda Müslüman Kardeşler bu durumun iyi bir örneği olmuştur (Örneğin Hanafi 1984 ile karşılaştır).

Kuran kursları aynı. Süleymancı, Nurcu, Milli Görüşçü ve Tebliğ cemaatlerinde Kuran aynı şekilde öğretiliyor. Herhangi bir değişiklik yok...

Yaşar, siyasi pragmatizmi nedeniyle Milli Görüş'ten ayrıldı ve Tebliğ cemaatine katıldı. O, anayasaya bağlandığı için taviz vermek zorunda bırakılan bir İslâmî partiyi desteklemek suretiyle değil de İran'dakine benzer bir halk hareketi yoluyla bir İslâm cumhuriyetinin kurulabileceğine inandırılmıştı.

Yaşar'ın kararı yeni bir dinî düşünce formunu göstermektedir. Bireylerin hakikat arayışı kolektif öz-kesinliğin/gerçekliğin yerini almaktadır. Yaşar bunun çok iyi farkındadır. Doğru cemaat ve doğru yol arayışının bittiğini asla düşünmemektedir. Tebliğ hareketinin en önemli dinî liderlerinden biri olan Cemalettin Kaplan'ın bir vaaz kasetini seyrederken şunu söyledi:

Hakikati arıyorum. Bu nedenle Milli Görüş'ten ayrıldım. Aramaya devam edeceğim. Belki günün birinde –Cemalettin Kaplan'ı kastederek– bu adamı da bırakıp bir diğerine yöneleceğim.

Dinî toplulukların birbirinin yerini alması bireyin yaşam tarzına girmekte ve böylece özel bir dinî biyografi türü haline gelmektedir:

Ben bu kentte uyandım. İstanbul'a geldiğimde... İstanbul'daki ne idi? Orada dinî bir topluluk vardı... Orada iyi insanlarla karşılaştım, iyi arkadaşlar edindim, onlarla beraber Hocaları dinlemeye ve camide namaz kılmaya gittim... Daha sonra Almanya'ya geldiğimde, ikinci bir adım attım. Türkiye'de yasaklanan dinî cemaatler hakkında burada bilgi edindim.

### Kişinin Kendisi ile İlişkileri

Dinî pratiklerin bireyselleşmesi ve dinî arayışın yeni formu, kişinin kendine karşı değişen ilişki biçimi ile örtüşmektedir. Öncelikle Yaşar'ı tekrar dinleyelim:

Köye dönelim... anne–babalar eğitimsizdirler ve çocuklarını da bir bilene göndermezler. Bak, ben küçükken babamla beraber camiye gittim. Fakat iman aşkı bende ancak İstanbul'a geldikten sonra başladı. Bunun üzerine, örneğin, dinî kitaplar aldım... Namaz kılmak için camiye gittim; kendimi öyle yetiştirdim. Ama onlar nerede yetişecek köyde.

Burada anahtar cümle şudur: "Kendimi yetiştirdim." Bu ifade bütünüyle kişinin kendi ile giriştiği yeni bir ilişki biçiminin kanıtını teşkil etmektedir. Köyde hedef, tabir caizse, nesnel olarak orada duran dinî borçlar yığını azaltmak idi; bu süreçte bireyin iç dünyasına çok önem verilmiyordu. Şimdi ise bu, tam olarak Yaşar'ın vurguladığı noktadır. Artık onun için namaz sadece "tamamıyla ödenmesi" gereken bir borç değil fakat "bireyin kendini/benliğini İslâmileştirmesi" için temel bir egzersizdir (Nagel).

Öncelikle bu, ibadetleri telafi etme imkanı olan kazanın değişen yorumunda görülmektedir. Köyde kullanılması yönündeki doğal onaya karşın Yaşar için [kaza] artık geçerli/doğru değildir. Ona göre, kişinin kaza ettiği namazın ge-

çerli bir sebeple mi yoksa ilgisizlik ve isteksizlik nedeniyle mi ihmal edildiği arasında belirgin bir fark vardır:

Yani namazı sebepsiz yere mi, yoksa kılmamaya mecbur bırakıldığı için mi ihmal ettim? Namaz borcum, ancak kılmamaya mecbur bırakıldığım durumda kaza namazı ile ödenebilir. Fakat eğer namazı ilgisizlik ya da isteksizlik nedeniyle ihmal ettiysem, o zaman bu Allah'a kalmıştır. Zira mecburiyet dolayısıyla ihmal etmek ile bencillik nedeniyle ihmal etmek arasında büyük bir fark vardır.

Bu sebeple Yaşar namazdan kaçmak için her zaman el altında bir mazeretleri bulunan hemşerilerinin bu hazırlıklarını eleştirmektedir.

(İşi bırakıp namaz kılmak için vakit olmadığı yönünde) dile getirdikleri şeyler mazeret değil. Namaz on dakika alır. On dakika! Kişi günde beş kez namaz kılar ve iş yerinde, o da eğer gerekli hale gelirse, bunun üçünü kılar.

Bana göre Yaşar'ın günlük hayatında bu eleştirinin sonuçlarıyla yaşayacağı kesin. Bunu kolayca başaramayacak. Örneğin, çoğu Türk iş arkadaşının aksine, o iş yerinde namaz kılmamanın bir yolunu bulmaya çalışacak. Ve bundan böyle, orada ibadetini gizlice yapmak zorunda kalacak. Köyde ibadet, rahatça yerine getirilme imkanı olmasına rağmen ihmal ediliyorken, Yaşar bunu en ağır şartlar altında yapmaya çalışmaktadır.

Daha sistemli bu yaşam tarzı, dinî pratiğin kişinin kendi kendine ulaştığı bir merhale sorunu olmaktan çıkıp genel olarak bir yaşam tarzı sorununa dönüştüğü anlamına gelmektedir. İslâm'ı yaşama kararı, kişinin yaşından bağımsız olarak ortaya çıkan varoluşsal bir soruna dönüşmektedir:

'Daha genciz... kırkı geçince dinî görevlerimizi yerine getiriniz.' diyorlar. Bu her zaman duyduğunuz bir şeydir... Örneğin bana, 'Bu kadar gençken niye başörtü takıyorsun?' diyen insanlar var. Fakat İslâm genç ile yaşlı arasında fark gözetmez ki. İnsan, 'Belki yarın öleceğim' demeli... O zaman başörtü takmaya vaktim olur mu? Keza, şimdiye kadar hacca gidemediğime de üzülüyorum. On altı yaşından bu yana hacca yerine getirmem gereken bir görev olarak görüyorum.

Sadece ibadetleri yerine getirme konusundaki kaygı değil, ibadet esnasında yaşanan duygular da daha yoğundur. Köylülerden farklı olarak, Yaşar namaz kılarken daha fazla konsantre olmaktadır. Yine o, köylülerin namaz kılan birinin yanında çok rahat bir biçimde [pervasızca] konuşmalarını da eleştirmektedir. O bunun, inancını yaşayan kişiyi rahatsız etmek olduğunu düşünmektedir:

Evet, bu doğru değil. Senin konuşman, namaz kılan kişinin aklını karıştırır. Namaz kılan bir kardeşimizin yanında konuşacak olursak, onu rahatsız etmiş, dikkatini dağıtmış oluruz. Ya bizi duyamayacağı kadar sessiz konuşmalıyız, ya da onun namaz kılmak için başka bir yere gitmesi gerekecektir...

İbadet eden birine karşı köyde görülmeyen bu saygı, çok açık bir biçimde ibadetin yeni anlamını göstermektedir. İbadet köyde borç ödemek için yapılırken, şimdi bireyin kişilik/karakter eğitimi için yapılmaktadır.<sup>13</sup>

Bu bölümde, dindarlığın gelişiminde göç sürecinin önemini göstermeye çalıştım. Yukarıdakilerden işçi göçünü bir kentleşme süreci olarak kabul ettiğim anlaşılmalı. Dolayısıyla, burada ortaya konan gelişme, Türkiye'de Almanya'dakinin tersine olarak ondan çok farklı olmayacaktır. Bununla birlikte, yurtdışındaki alışılmamış yaşam kalitesidir ki, bu sürecin üzerinde durulmasına katkı sağlamaktadır. Bu koşullar altında, özellikle kentsel (ve modern) bilinç yapılarının gelişimi [yurtdışında] doğum yerinden daha net gözlenebilmektedir.

### Kaynaklar

Blaschke, J. Islam und Politik unter türkischen Arbeitsmigranten. Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients, 1984. Thema: Islam und Politik in der Türkei. Blaschke J. and Bruinessen M. V., eds. Berlin.

Engelbrektsson, U. B. 1978. *The Force of Tradition*. Göteborg: Gothenburg Studies in Social Anthropology/Acta Universitatis Gothoburgensis.

Gellner, E. 1969. A Pendulum Swing Theory of Islam. *Sociology of Religion*. Robertson, R., ed. Harmondsworth: Penguin Books.

\_\_\_\_\_. 1981. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hanafi, H. 1984. The Origin of Modern Conservatism and Islamic Fundamentalism. *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization*. Gellner, E., ed. Berlin, New York and Amsterdam: Mouton Publishers.

Nagel, T. 1981. Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam: Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime. İki cilt. Zürich und München: Rissen.

Sayad, A. 1983. Islam et immigration en France: Les effets de l'immigration sur l'Islam. Bu bildiri 30 Eylül – 1 Ekim 1983'te Collège de France'ta pour l'Avancement des Etudes Islamiques, Paris kuruluşu tarafından organize edilen "L'Islam en Europe à l'époque moderne" konferansında sunulmuştur.

<sup>13</sup> Sufi üstatlar yurtdışı yaşamı ile bireyin kişilik/karakter eğitimi arasında ilişki olduğunu düşünmektedirler. Dalayısıyla, örneğin Sulami gibi bir sufi için seyahat büyük bir rol oynamıştır. Es wird als Möglichkeit angesehen, Stolz und Dünkelhaftigkeit der Seele zu brechen. Man rät den Brüdern in die Fremde zu wandern und sich dort aufzuhalten, wo man verachtet wird, weil man unbekannt ist (Nagel 1981 (I): 409).

Schiffauer, W. 1984a. Mensch, Gesellschaft und die Vorstellung vom Sakralen im dörflichen Islam. *Begegnung mit Türken, Begegnung mit dem Islam*. Teil IV. Brandt H. J. and Hasse, K.P., eds. Hamburg: J. B. Mohr.

\_\_\_\_\_. 1984b. Religion und Identität: Eine Fallstudie zum Problem der Reislâmisierung bei Arbeitsmigranten. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 10 (2): 485–516.

Soymen, H. ve Schmiede, H. A. 1960. *Kleiner Islamischer Katechismus*. Ankara: Veröffentlichung der Behörde für religiöse Angelegenheiten.

Waardenburg, J. 1984. Islam as a Vehicle of Protest. *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization*. Gellner, E., ed. Berlin, New York and Amsterdam: Mouton Publishers.

Weber, M. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Directorate of Religious Affairs.