

## ŞERİF MARDİN'İN İSLAM HAKKINDAKİ ESERLERİNİN ELEŞTİREL DEĞERLENDİRİLMESİ

Prof. Dr. Kadir CANATAN

*İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi*

### ÖZ

Şerif Mardin'in çalışmalarında din (İslam) konusu önemli bir yer tutmaktadır. Bu konuda yazdığı gerek makaleler gerekse kitaplar önemli bir hacme sahip olmakla kalmıyor, ele aldığı konularda da önemli tahlillerde bulunmaktadır. Ona göre Türkiye'de din ve din-siyaset ilişkisi, başka Müslüman ülkelerle kıyaslanması zor, özgün bir biçim arz etmektedir. Bu özgünlük nedeniyle Mardin, ne Batılı-oryantalist ne de Kemalist tezlere katılır. Bununla birlikte söz konusu çevrelerin ortaya koyduğu problemler ve tezler etrafında yazıp çizdiği için pek de bağımsız ve orijinal olduğu söylenemez. Hatta kullandığı kaynaklar ve dili bakımından çoğunlukla Batılı oryantalist literatüre bağlıdır. Kısacası Şerif Mardin'in İslam'a bakışı dışardan, sosyolojik, analitik ve tarihseldir.

**Anahtar Kavramlar:** Şerif Mardin, İslam, Türkiye İslamı, İslamcılık ve Oryantalizm.

## CRITICAL EVALUATION OF ŞERİF MARDİN'S WORKS ABOUT ISLAM

### ABSTRACT

Religion (Islam) has an important place in the works of Şerif Mardin. He has a considerable amount of articles and books on this subject in which he sets forth vital analyzes. According to him, religion and religion-politics association in Turkey, is difficult to compare with other Muslim countries since it poses an original way. Because of this authenticity, Mardin participates in neither Western-Orientalist nor Kemalist theses. However, it can not be said that his view of Islam is totally independent and original because it draws around the problems and theses that surrounds both views. Even in terms of the resources and language he uses, it is mostly connected to the Western Orientalist literature. In short, Şerif Mardin's view of Islam is external, sociological, analytical and historical.

**Keywords:** Şerif Mardin, Islam, Turkish Islam, Islamism and Orientalism.

## Giriş

Türkiye’de Şerif Mardin hakkında yapılan tezlere şöyle bir göz attığımızda iki konunun ağırlıklı olduğu görülür. Bu konulardan birincisi modernleşme ise, diğeri de din sosyolojisidir. Bu iki konu birbirinden bağımsız değildir. Türk modernleşmesi, çoğu zaman dinle gerilimli bir ilişki içinde olmuştur. 19. yüzyılda modernleşmeci-Batıcı akıma mensup aydınlar geri kalmışlığımızda dinin bir rolü olduğuna inanıyorlardı. İlerlemek ve gelişmek için sekülerleşmek, neredeyse zorunluydu. Bu iddialar, karşıtlarının da (İslamcı akım) söylemini belirlemiştir. İslamcılar, bu iddialar karşısında savunmacı bir pozisyona sürüklenmişler ve İslam’ın ilerlemeye mani olmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre geriliğimizin sebebi, İslam’a bağlılığımız değil, İslam’dan uzaklaşmamızdır! Bu uzaklaşmanın temelinde kimisi Batı etkisini görürken, çoğunluk İslam’ın gelenekle ilişkisinin sorunlu olduğuna inanıyordu. İkinci söyleme göre Müslümanlar taklid sürecine girdiklerinden bu yana eski görüş ve içtihatları izliyor ve kendi kendilerinin ayaklarını zincire vuruyorlardı. Tam da bu noktada İslam’ın özüne dönmek ve içtihat kapısının açılması çözüm olarak öneriliyordu.

Şerif Mardin’in İslam konusundaki çalışmalarını ve görüşlerini anlamak için şöyle bir güzergâh izlemek yerinde olacaktır. İlk olarak onun çalışmalarında İslam’ın ne kadar yer tuttuğunu inceleyeceğiz. İkinci olarak İslam’a ilgisinin hangi alanda ve ne türlü problemlerle ilgili olduğunu yakalamaya çalışacağız. Bu noktada çalışmalarını problem tanımı ve çözümlemeleri açısından ele alacağız. Üçüncü olarak çalışmalarında kullandığı kaynaklara ve referanslara göz atacağız. Burada beslenme kaynakları ve çalışmalarını biçimlendiren unsurları bulgulamayı amaçlıyoruz. Dördüncü ve son olarak incelediğimiz eserlerden hareketle onun İslam hakkındaki dilini çözümlemek için bir girişimde bulunacağız.

Bir sosyal bilimci olarak Şerif Mardin İslam karşısında ne kadar taraflı ya da tarafsız, değer yargılarında ne kadar isabetli ya da isabetsiz, İslam karşısındaki pozisyonu nedir? İşte, bu soruya bir cevap bulmaya çalışacağız. Bu konu ve sorular etrafında yapacağımız analizlerle birlikte Şerif Mardin'in İslam'a bakışını ya da bakamayışını bir nebze olsun ortaya çıkarmış olacağız.

Şerif Mardin çalışmalarını mercek altına aldığımız zaman, onun makale ve kitap olarak ürettiği eserlerinde İslam'ın önemli bir yer tuttuğunu görüyoruz. Türkiye'de yayınlanan kitaplarını kronolojik olarak incelediğimizde en az dört çalışmasının doğrudan din ve İslam hakkında olduğunu söyleyebiliriz. İlk çalışması, 1969 tarihli "Din ve İdeoloji" adlı eseridir. Eser, Türkçe olarak yazılmış ve ilk kez Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi yayınları arasında çıkmıştır. Aynı yıl profesörlüğe yükseltildiği dikkate alınırca bu çalışma Mardin hocanın doçentlik yıllarına aittir. Kitabın alt başlığından anlaşılacağı üzere Mardin "Türkiye'de halk katındaki dinsel inançların siyasal eylemi etkilemesine ilişkin bir kavramsallaştırma modeli" kurgulamak amacıyla bu çalışmayı yapmıştır. Toplam 133 sayfa olan eserin ilk bölümünde "Din ve İdeoloji" ilişkisi, ikinci bölümünde "Din Sosyolojisi ve Dinsel Davranış", üçüncü bölümünde "Din Sosyolojisi Açısından İslam", dördüncü bölümde "Osmanlı İmparatorluğunda Yapı ve Kültür", beşinci bölümde ise "Cumhuriyet Devrinde "Volk" İslamı" ele alınmaktadır. Eser, son kısmında "Ampirik Kanıtlar" ve "Sonuçlar"la tamamlanmaktadır. Bu başlıklardan anlaşılacağı üzere Mardin, teorik olarak İslam'ı değil, bir sosyal bilimci olarak İslam'ın tarih, kültür ve toplum içinde tezahürlerini ve etkilerini incelemektedir.

Uzun süre İslam hakkında makaleler yazan Mardin, bu kez 1989 yılında Amerika'da yayınlanan "*Religion and Social Change in Modern*

*Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*” adlı çalışmasıyla karşımıza çıkar. Bu çalışma, üç yıl sonra “Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme: Bediüzzaman Said Nursi Olayı” (1992) adıyla Türkçe olarak yayınlanır. Bu çalışmasıyla Mardin, Kemalist ve laikçi kesimin hışmına uğrar ve hedef haline gelir. Bundan sonra onun lehinde ve aleyhinde birçok yazı yazılır. Sözü edilen kesime göre Şerif Mardin bu çalışmasıyla öyle bir hata yapmıştır ki, ölümünden sonra bile bu kitabı hatırlanmış ve eleştirilere konu olmuştur. Bu çerçevede dikkat çeken önemli eleştiri ve değerlendirmeler, herhalde meslektaşı Emre Kongar’a aittir. Kongar, hızını alamamış olacak ki, ölümünden sonra Cumhuriyet gazetesinde yedi adet yazı yazmıştır.<sup>1</sup> Eleştirilerin tamamında gözlenen ortak yön, Şerif Mardin’in dinci bir lideri ve onun izinden giden grupları meşrulaştırmış olmasıdır. Oysa Mardin hocanın kaygıları tamamen başka türdendir. Bu çalışmaya nasıl başladığını ve neden yaptığını kendisiyle yapılan bir söyleşide şöyle cevaplanmıştır:

1980’lerin başıydı. Said Nursi konusuna yöneldim. Cemil Meriç’e gitmiştim. Cemil bey bana, “Bu Said Nursi denen adamı ciddiye almak lazım” dedi. “Eh, peki” dedim ben de, “madem ki ciddiye almak lazım bir bakayım.” Ondan sonra, Said Nursi üzerine çalışmaya başladım.<sup>2</sup>

Görüldüğü gibi Mardin hoca, Cemil Meriç’in tavsiyesi üzerine kendine bir vazife çıkartmış ve çalışmasına böyle başlamıştır. Said Nursi hakkındaki ilk makalesini ise bir kitap çalışması içinde bir bölüm olarak yazmış ve bu kitap, 1982 yılında Londra’da yayınlanmıştır.<sup>3</sup> Bu makale, daha sonra yazacağı kitabın bir taslağı mahiyetindedir.

1

[http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/833278/Serif\\_Mardin'in\\_Said\\_Nursi\\_kitabina\\_elestiri.html#](http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/833278/Serif_Mardin'in_Said_Nursi_kitabina_elestiri.html#) (Erişim tarihi: 02-11-2017).

<sup>2</sup> Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 207, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.

<sup>3</sup> “Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960): The Shaping of a Vocation”, In: Religious Organization and Religious Experience”, Der. J. Davies, Londra, Academic Press, Sh. 65-

Toplam 403 sayfa olan bu kitap, Said Nursi'nin biyografisi için yaklaşımlar, hayatı, 19. yüzyıl sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda din, ideoloji ve bilinç; kalıp ve anlam, veli ve takipçileri, tabiatın işleyişi ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Çoğu eserlerinde rastladığımız, bir olayı tarihsel ve kültürel ortamı içinde ele alan yaklaşımını burada da görmekteyiz. Kendisinin de itiraf ettiği gibi Şerif Mardin, bu çalışmayı uzun ve zorlu bir süreç içinde yazmış ve tamamlamamıştır. Bu onun çalışmalarında ne kadar kararlı ve sabırlı olduğunu da gösteren bir göstergedir.

1991 yılında çeşitli zamanlarda yazılmış makaleleri, “Türkiye’de Din ve Siyaset” adıyla kitap olarak yayınlanmıştır. Bu kitabın ilk bölümünde İslamcılık ve laiklik yazıları, ikinci bölümünde Türkiye’de din ve siyaset yazıları, üçüncü bölümde ise aydınlarla ilgili kısa yazıları yer almaktadır.

Son olarak 2011 yılında, yine farklı zamanlarda yayınlanmış olan makaleleri “Türkiye, İslam ve Sekülerizm” adıyla yayınlamıştır. Bu kitapta İslam’a ilişkin üç önemli makale yer almaktadır: Osmanlı ve Türkiye’de İslam, Kitle Toplumunda İslam ile Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı. Kitabın sonunda Şerif Mardin ile yapılan iki söyleşiye yer verilmiştir. İlki, “Türk Siyaset Düşüncesi”, ikincisi ise “Merkez-Çevre Analizi Üzerine”dir.

---

79. Bu makale, Türkiye’de Din ve Siyaset adlı kitapta “Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960): Bir Tebliğin Şekillenmesi” (Sh.169-191) yayınlanmıştır.

## Eserlerinin İçerik Açısından Değerlendirilmesi

### Din ve İdeoloji

İlk kitabından başlamak gerekirse, Şerif Mardin “Din ve İdeoloji”de “yumuşak” bir ideoloji olarak İslam’ın siyasette oynadığı rolü çözümlenmeye çalışır.<sup>4</sup> O, “yumuşak” ideoloji ile kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilgisel (cognitive) sistemlerini kastetmektedir.<sup>5</sup> Dini Türkiye’de bir “eylem aracı” (meditor of action) olarak ele almasının sebebi, dinin Türk kültüründe önemli bir unsur olarak belirmesidir.<sup>6</sup> Şerif Mardin, araştırmasını geliştirmek ve temellendirmek için iki yönlü bir çalışma yapar. Bir taraftan ekseriyetin dini olarak İslamiyetin nitelikleri ve tarihsel rolü hakkında çözümlenelerde bulunurken, diğer taraftan da İzmir’de bir grup işçi üzerinde yaptığı anketten elde ettiği bulgularla tezlerini doğrulamaya çalışır.

Mardin, İslamiyet’in nitelikleri arasında onun bir dinden öte millet olmasını, şeriata teslimiyet fikrini ve ikincil/aracı kurumların varlığını reddetmesi gibi özelliklerini irdeler. Sonuncu husus, onun çözümlenmesinde önemli bir yer tutar. İslam toplumlarında fert ile devlet arasına giren kuruluşların olmaması, ferdin bunların yerine geçecek bir sığınak aramasına sevk eder. Batı’da ikincil yapıların yerine getirdikleri koruma fonksiyonunu Doğu’da bir taraftan “ümme” yapısı, diğer taraftan da “tarikat” yapısı görmektedir.<sup>7</sup> Ümme öyle bir cemaattir ki iyiyi

---

<sup>4</sup> Din ve İdeoloji, Sh. 32, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

<sup>5</sup> Din ve İdeoloji, Sh. 13, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

<sup>6</sup> Din ve İdeoloji, Sh. 31, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

<sup>7</sup> Din ve İdeoloji, Sh. 57, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

emreder, kötüden sakındırır. Ümmetin bu işlevini pratikte yerel cemaat ve tarikatlar üstlenir.

Tarikatların rolünü ve toplumdaki yerini açıklığa kavuşturmak için Mardin Osmanlı toplumunda kültürel piramidin “üst” kültür (havas) ve “alt” kültür (avam) olarak ayrıldığına dikkat çeker. Osmanlı modernleşmesinin başlangıcı olan Tanzimat ve sonraki modernleşme süreçlerinde bu iki kültür arasındaki mesafe azaltılamamıştır. Hatta üst kültür, zamanla Fransız kültürüne kaymış ve alt kültürle arasını açmıştır.<sup>8</sup> Mardin'in en önemli argümanlarından birisi, Cumhuriyet'in Osmanlı mirasını reddetmesine rağmen ondan farklı olmayan halk kültürü ile aydınlar kültürü arasındaki ayrımı sürdürmesidir.<sup>9</sup> Daha ilginç olan bir nokta da şudur ki, seçkinler dine önem veren kimseler bile olsalar “halk islami”ni (volk İslamı) kuraldışı saymışlardır. Halk İslamı bir nevi “hurafe” mesabesinde görülmüştür.<sup>10</sup>

Kemalizmin en önemli zaafı, kendisine rakip olabilecek ideolojilerin ortaya çıkmasına müsaade etmediği gibi kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratamadığı ve yeni bir fonksiyon göremediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır.<sup>11</sup> Bu nedenle Türkiye’de 1940’ların sonlarından itibaren “dine dönüş” isteği ortaya çıkmış ve bunun iki şekli şaşırtıcı bir şekilde gelişmiştir. Bunlardan birincisi Ortodoks, Sünni, Ulema-yı rüsumun fikirlerini devam ettirenler,

---

<sup>8</sup> Din ve İdeoloji, Sh. 99, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

<sup>9</sup> Din ve İdeoloji, Sh. 107/109, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

<sup>10</sup> Din ve İdeoloji, Sh. 110, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

<sup>11</sup> Din ve İdeoloji, Sh. 111, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

ikincisi de geniş halk kitlelerinin “hurafe” ve “halk İslamı”na dönme isteğidir.<sup>12</sup> Bu iki gelişme siyaseti de etkilemiştir.

Şerif Mardin Müslümanlar arasında İslam’ın nasıl bir rol oynadığını anlamak için İzmir’de sınırlı bir işçi grubu üzerinde bir anket uygulamış ve anket sonuçlarını yorumlamıştır. Bu anketten elde ettiği verileri, Osmanlı ve Türk toplumu üzerine yaptığı çözümlmelerle yüzleştirmiş ve sonuçta dinin halk tabakası arasında hala etkili olduğu sonucuna varmıştır. Araştırmaya göre işçilerin yüzde 40’a yakını hala sosyal kimliğini “Müslümanlık”tan almaktadır. İşçiler, politikacıların dindar olup olmaları sorusuna ağırlıklı olarak “mühim ve çok mühim” şeklinde cevap vermişlerdir. Bir taraftan kendini Müslüman olarak tanımlayan diğer taraftan da dindar politikaları açıkça tercih edecek olan işçiler olgusu, Şerif Mardin’in beklentilerini teyit etmiştir.

### **Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim: Bediüzzaman Said Nursi Olayı**

“Bediüzzaman Said Nursi Olayı” (1989-1992) Şerif Mardin’in doğrudan bir dini bir önderin yarattığı bir etkinin dayandığı temelleri ve kaynakları ortaya çıkarma yönünde bir girişimdir. İlk çalışmasında Mardin “yumuşak” bir ideoloji olarak İslam’ın siyasete dönük işlevini incelerken, bu çalışmasında dini bir önder üzerinden dinin etkisini başka bir açıdan ortaya çıkarmaya yönelir. Temel sorusu şudur: Nasıl olup da Türkiye’nin çevre bir ilinden (Bitlis) çıkmış olan bir dini şahsiyet, Türkiye toplumunda etkili olmuştur? Mardin, etkili gördüğü üç eksen üzerinden bir

---

<sup>12</sup> Din ve İdeoloji, Sh. 113, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.



çözümlemeye girişir ve kitabının ana hatlarını bu eksenlerin tartışması biçiminde kurgular.<sup>13</sup>

Birinci eksen, canlandırdığı “lehçe”dir ki, aynı toplumların kendilerini yeniden üretmeleri süreciyle bağlantılıdır. Said Nursi, lehçeyi “kök paradigma” (Victor Turner) anlamında kullanmaktadır. Kök paradigma, bireyler için kültürel “haritalar” olarak işlev görürler.<sup>14</sup> Toplumsal davranış çerçevesi olarak Şerif Mardin pek çok İslami kavramın (haram, namus, hürmet, kanaat, rızık, hak, adalet, insan ve gazi gibi) bu işlevi gördüğüne inanmaktadır. Mardin’in bu noktada tam olarak neyi kastettiğini anlamak için Nurcuların kullandığı dile dikkat etmelidirler. Risaleler üzerinden kendi aralarında ortak bir dil kullanmaktadırlar ki, bu dil onları birbirine bağlarken, diğer Müslümanlardan da ayırmaktadır.

İkinci ekseni, Şerif Mardin, “iletişim devrimi” olarak adlandırmaktadır. Modern İslami canlanış hareketleri, genel modernizasyon süreçlerinin ilk aşaması ile ilişkilidir ve bu ilişki günümüz iletişim olanaklarının İslami canlanma üzerindeki etkisi aracılığıyla da izlenebilir. Türkiye’de Nurcu hareket, en çarpıcı evrenselci özelliklerini 1950-75 yılları arasında kazanmıştır. Paradoksal bir biçimde İslami canlanma, modernleşme politikalarıyla organik bir ilişki içinde şekillenmiştir.<sup>15</sup>

Üçüncü eksen izleyicilerin “içsel durumları”yla ilgili iki farklı düzeyde gözlemlenen motivasyon kaynaklarıdır. Bunlardan biri, öznenin kendi kültürel sistemine ilişkin anlayışını, toplumun nasıl işlediği

---

<sup>13</sup> Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, Sh. 30, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.

<sup>14</sup> Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, Sh. 12, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.

<sup>15</sup> Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, Sh. 35, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.

konusunda hem onun hem de bizlerin sahiplendiği kavrayışa götürücü bir araç olarak kullanmaktır ki, izleyicilerin davranışının bu yönü “lehçe” kavramıyla açıklanmaktadır. İkinci tahlil düzeyi, toplumsal kurullarla şekillenen davranışa nisbetle daha da az bilinçli bir şekilde çalışan psikolojik süreçlerin araştırılmasıdır. Çünkü Nurcu, kimlik kurmanın bilinçsiz süreçlerinde ve kendini kuşatan dünyaya intibakta, çoğu kez, İslami lehçenin öğelerine başvurur. Nurculuğa yönelen kişilerin içsel dürtülerine ışık tutulmasında, psikolojik yönü ağır basan veriler önemli bir rol oynamaktadır.<sup>16</sup>

Şerif Mardin, Said Nursi’nin etkisini araştırırken sadece yukardaki süreçlerle ilgilenmez, aynı zamanda “veli” ile “takipçileri” arasındaki ilişkiye de odaklanır. Ona göre yandaşlarının büyük bir bölümünü kırsal kesimden devşiren Said Nursi takipçiler arasında veli bir kişi olarak karşılanmıştır. Veli, Hristiyanlıktaki “aziz” kavramıyla benzese de ondan ayrılan yönleri olan kendisine olağanüstü güçler atfedilen bir kişidir. “Türkiye’nin batısına sürgüne gönderilmesi ve burada zorunlu ikamete tabi tutulmasından sonradır ki, tanınmış bir din hocası olmasının yanına bir de yaşayan bir veli kişi olarak kendisine atfedilen karizma eklendi.”<sup>17</sup> Şerif Mardin bu ilişkinin mahiyetine ilişkin verileri, Abdülkadir Badıllı, Hulusi Yahyagil, Mustafa Sungur, Abdullah Yeğin, Mehmet Emin Birinci gibi önemli izleyicilerin yaşamlarını ve algılarını inceleyerek derinleştirir.

Şerif Mardin, kitabının giriş bölümünde de ifade ettiği gibi çalışmasında Said Nursi’nin hayatına katkıda bulunan unsurların karşılıklı bağlantısına ilişkin *sistematik* bir açıklamadan ziyade bazı boyutlarına ışık tutmak istemek istemiştir. Lehçe, söylem ve pratik kavramlarını kullanarak

<sup>16</sup> Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, Sh. 31, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.

<sup>17</sup> Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, Sh. 290, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.

bir tebligatın şekillenişini ve etkilerini analiz etmiştir. Said Nursi kitabında “Tabiatın İşleyişi” gibi ilginç bölümler de bulunmaktadır, ancak biz konuyu temel problematikle sınırlandırdık.

### **Türkiye’de Din ve Siyaset**

Üçüncü eser olarak ele alacağımız “Türkiye’de Din ve Siyaset” (1991) adlı eserde Şerif Mardin öncelikle İslamcılık konusuna eğilmiştir. İslamcılığı iki dönem itibariyle incelemiştir. Osmanlı’da İslamcılık 1870’lerden itibaren İmparatorluğun merkezinde gittikçe güçlenen bir ideolojik harekettir. İslamcılık cereyanının en az iki eksen bulunmaktadır.<sup>18</sup> Birincisi İslamcılığı bir dünya görüşü ve hayat rehberi olarak takdim eden okumuşların ve aydınların fikirlerinden oluşmaktadır. Mısır müftüsü Muhammed Abduh (1845-1905) bu kesimin bir örneğidir. İkincisi bir “İslami Nizam” gerçekleştirmeye çalışan bir arayıştır. Pakistanlı Mevdudi bu kesime tercüman olmaktadır. Bu iki eğilime bir de Şerif Mardin üçüncü bir eksen olarak tasavvufu eklemek ister ama bu henüz iyi bilinen bir olgu değildir.

Şerif Mardin İslam dünyasındaki “ilk gelişmeleri” ele alırken ta 17. yüzyıla ve Hindistan altkıtasına iner ve Ahmet es-Sirhindi (İmam-ı Rabbani) ve Şah Veliyyullah gibi kişileri ele alır. Buradan Arabistan’da Muhammed İbn Abdülvehhab hareketine ve 19. yüzyıldaki gelişmelere değinir. Abdülhamid’in İslamcılık politikasını ve Reformcu İslamcılık olarak adlandırdığı 2. Meşrutiyet akımlarına gelir. Meşrutiyet’in en ilginç dergileri olarak Sırat-ı Müstakim ve Sebilü’r-Reşad’ı anar ve bu dergilerde yazan yazar kadrosunun isimlerine yer verir.

---

<sup>18</sup> Türkiye’de Din ve Siyaset, Sh. 9, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

Konu bu dergilere ve yazarlara gelmişken, Şerif Mardin Osmanlılarda “Hadis Ehli”nin temsilcisi olarak gördüğü Kadı Birgivi ile onun çizgisinde ele aldığı Mustafa Sabri Efendi’yi bunlardan ayırır. Hadis Ehli’ne dâhil edilebilecek bir başka grup olarak 1909 tarihinde kurulan İttihad-ı Muhammedi’yi inceler. Bu kuruluşta bir araya gelen ulama kendisini “fırka” olarak nitelese de “misyoner” bir teşkilata benzemektedir. Fırka kendisini “tek” olan hakikatı bulma ve yaymayla vazifeli görmektedir. Yayın organı olan Volkan gazetesi, İstanbul’da en cesur muhalefet organları içinde yer almıştır. Tarihimizde “31 Mart Hareketi” olarak ortaya çıkan isyan hareketi, bu kesimin üst tabakasından ziyade alt tabakasına mensup olan nefer, onbaşı ve çavuşlardan oluşan bir harekettir.

Bu analizlerden anlaşılacağı üzere 19. yüzyılda Osmanlı’da İslamcı olarak nitelenebilecek bir değil en az iki hareket vardır. Birincisi yenilikçi bir İslamı temsil eden Sırat-ı Müstakim ve Sebülü’r-Reşad etrafındaki yazar ve düşünürlerden oluşmakta, ikincisi ise Ehli Hadisi temsil eden gelenekçi kesimdir. Şerif Mardin, İttihad ve Terakki içinde yer alan Ziya Gökalp ve onun çıkardığı İslam Mecmuası’nı da birincilere dâhil etmektedir. Bu kesime yakın Yusuf Akçura ve bir “İslam reformatörü” olarak takdim ettiği Musa Carullah’ı yenilikçilikte daha ilerde isimler olarak anmaktadır.<sup>19</sup>

Cumhuriyet dönemi İslamcılığına başlarken Şerif Mardin şöyle bir tanım yapar: “İslamcılık, İslam topluluklarında, önceleri belli belirsiz bir takım eğilim, özlem ve arayışlar olarak beliren sosyal kıpırdanmaların 19. yüzyılın sonuna doğru daha bilinçli bir akım olarak şekillenmesine verilen addır.”<sup>20</sup> İslamcılık Meşrutiyet dönemindeki gazetelerde üç temel fikir

<sup>19</sup> Türkiye’de Din ve Siyaset, Sh. 21, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

<sup>20</sup> Türkiye’de Din ve Siyaset, Sh. 23, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

ortaya koymuştur.<sup>21</sup> İslam, sosyal politikalar konusunda ilkeler getiren bir dindir. Bu ilke, bir başka sosyal ilke ile bütünleşir: Müslümanlar kardeşler ve bir ümmet fikri altında birleşmeye ihtiyaç duyarlar. Üçüncü ve son ilke, İslam'da yöneticiye körü körüne itaat yoktur. Yönetici, Müslüman topluma ve önderlerine danışmak zorundadır.

Şerif Mardin'e göre İslamcılık, İkinci Dünya Savaşı sonlarında Büyük Doğu dergisiyle yeniden neşvünema bulmuş, bazı siyasi partiler de köksözlüğe karşı itiraz ederek siyasal alanda temsilcilik üstlenmişlerdir. Tarikatlar ve tasavvuf İslam'ın canlanmasında önemli bir kaynak olmuştur. Birçok İslamcı yazar ve lider, Mehmet Zahit Kotku'dan ilham almıştır. Nakşibendilik Kotku yanında Süleyman Tunahan, Şeyh Abdülhakim Arvasi ve Hüseyin Hilmi Işık yoluyla ifade edilmiştir. Said Nursi ve Nurculuk, kendi içindeki çeşitliliği ile birlikte önemli bir akım olmuştur. Şerif Mardin, yazısında entelektüel tasavvufçuluğun bir temsilcisi olarak Nurettin Topçu ve Hareket dergisi çevresini önemli bulur. Son olarak Millet Partisi ve daha açık olarak İslamcı tanınan MSP gibi partilerin İslamcılık akımının bir parçası olarak görülüp görülmeyeceğinin tartışılması gerektiğini belirtir. MSP, Mardin'e göre İslami felsefeden çok, Batı kültürünün Türkiye'ye geçmesine karşı pratik tedbirler öneren tipik bir "taşralı İslam" davranışdır.<sup>22</sup>

Bu makalesindeki son cümlelerinde Mardin, karamsar bir tablo çizer: "Olsa olsa, bölük-pörçük bir hareket, düşünce planındaki fakirliğini "İslam enternasyonalı" gibi bir örgüte bağlanarak telafi etmeye çalışmaktadır."<sup>23</sup> Bu yazının yazıldığı tarih 1983 yılıdır ve Suudi Arabistan

<sup>21</sup> Türkiye'de Din ve Siyaset, Sh. 25, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

<sup>22</sup> Türkiye'de Din ve Siyaset, Sh. 32, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

<sup>23</sup> Türkiye'de Din ve Siyaset, Sh. 33, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

kaynaklı Rabita ve İmam Humeyni'nin katkılarıyla, İslami bir enternasyonalin oluşumundan bahsedilmektedir.

“Türkiye’de Din ve Siyaset” kitabının ikinci bölümünde “Modern Türkiye’de Din” olgusunu irdelemektedir. Mardin’e göre son 25 yıl içinde dini inanç koyu bir şekilde yaşanırken, İslam değişik kesimlerin bakış açılarına göre de değişik manalar kazanmaktadır.<sup>24</sup> Bu bakış açılarının ne olduğunu, ilerleyen bölümlerde üç grupta değerlendirir: Resmi Sünni İslam, Heterodoks İslam ve pazarın (yani zanaatkâr ve esnafın) temsil ettiği Müslümanlık.<sup>25</sup> MSP’nin ortaya çıkışına kadar sivil bir karakter taşıyan İslami uyanış, Türkiye’de siyasi bir karaktere kavuşmuştur. Ancak bu “clerical” görüşlü parti, Türk tarihinde daha önce görülmemiş bir şekilde modernizmle şu veya bu şekilde başarılı bir sentez oluşturmayı bilmiştir.<sup>26</sup>

Bu makalenin sonuç kısmında Mardin beklenmedik bir biçimde, kapitalizmin ruhu ile Protestan etik arasında ilişki kurarak Avrupa’nın nasıl geliştiğini, bunun tersine Asya ve Müslüman dünyanın neden gelişemediğini tartışan Weberyen tezi gündeme getirir ve Osmanlı toplumunun üç açıdan dezavantajlı bir konum arz ettiğini vurgular. Öncelikle Asya ve Müslüman toplumlar dağılmış toplumlardır. İkinci olarak monarşinin kaprislerine maruzdurlar. Üçüncü olarak İslam içinde faaliyet gösteren “ikincil” örgütlerin ideolojik açıklık niteliği yoktur.<sup>27</sup>

Bu bölümün ikincisi makalesi, “Modern Türkiye’de Din ve Siyaset”tir. Şerif Mardin, çağdaş Türkiye’de din-siyaset ilişkisini anlamak için Osmanlı ile Türkiye Cumhuriyeti arasında bir kıyaslamının gerekliliğini savunur. Osmanlı’da devlete öncelik tanınmış ve sistem

<sup>24</sup> Türkiye’de Din ve Siyaset, Sh. 82-83, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

<sup>25</sup> Türkiye’de Din ve Siyaset, Sh. 90, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

<sup>26</sup> Türkiye’de Din ve Siyaset, Sh. 104/108, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

<sup>27</sup> Türkiye’de Din ve Siyaset, Sh. 112, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

içinde İslam'ı temsil eden ulema fiilen memur sınıfına dâhil edilerek devlete bağımlı hale getirilmiştir. Atatürk ve Cumhuriyet bu mirası devr almış, devleti ulema ve tarikat önderlerinin etkisinden korumak üzere bir sistem dizayn etmiştir. Durkheim gibi Atatürk de, modern devletin bir “yurttaşlık dini” (civic religion) ile desteklenebileceğine inanıyordu.<sup>28</sup>

Atatürk'ün Türkiye'yi katı biçimde laikleştirmesi, onun bir devlet dini olarak İslam'ın vatandaşa yeterince özerklik sağlamadığına inanmış olmasında aranmalıdır. Bu bakımdan onun fikirleri, mirasçısı olduğu geleneksel bürokratik seçkinlerin düşüncelerinden temelden farklıydı.<sup>29</sup> Tek parti döneminde ilmiye sınıfını ve tarikatları yer altına itmek suretiyle dini gücün iki dayanağı fiilen yıkılır. Çünkü yetkililer muhalefet hareketlerinde tarikatların rolü olduğuna inanıyorlardı ve 1925 yılındaki Şeyh Sait isyanında bu kesin bir şekilde ortaya çıkmıştı.<sup>30</sup>

Şerif Mardin'e göre demokratik döneme geçişle birlikte Türkiye'de İslam güç kazanmaya başlamış ve yetmişli yılların sonunda, İran Devrimi'nin de etkisiyle Türkiye'nin “İslam'a kayıp kaymayacağı” sorusu sorulmaya başlamıştır. Bu sorunun cevaplandırılmasındaki güçlük, Mardin'e göre Türk aydınlarının Türkiye'de dini biçimlendiren yaygın ve protoplasmik (bünyevi) sosyal güçler hakkında açık-seçik bir fikre sahip olmamalarıdır.<sup>31</sup> İslam'ın potansiyel gücünü değerlendirmek amacıyla Mardin dört değişken (anayasal sistem, siyasal süreç, sosyal değişme ve gerçeklik inşası) üzerinden bir analiz yapılması gerektiğini vurgular. Sonuç olarak Mardin Türkiye'de dinin aynı anda birkaç sosyal, siyasal ve iktisadi etken tarafından biçimlendirildiğini söyler. Seksenli yılların ikinci yarısında (1986) yazılan bu makalesinde şöyle bir kestirimde bulunur: “..

<sup>28</sup> Türkiye'de Din ve Siyaset, Sh. 119, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

<sup>29</sup> Türkiye'de Din ve Siyaset, Sh. 120, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

<sup>30</sup> Türkiye'de Din ve Siyaset, Sh. 121, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

<sup>31</sup> Türkiye'de Din ve Siyaset, Sh. 125, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

eğer terörizm kontrol altına alınabilir ve ayrıca parlamenter kurumlar yeniden işler hale getirilirse; o vakit bir İslami diriliş, hukuk sisteminde ve laikliğin şimdiki uygulamasında önemli bir değişiklik olmaksızın, İslami dünya görüşlerinin yavaş yavaş Türk toplumuna sızması biçimini alacaktır.”<sup>32</sup> Dahası Mardin, Türkiye’deki eğilim ve ideolojilerin varlığı, İslam’ı İran’dakinden farklılaştırdığından İranlaşma gibi bir şey söz konusu olmayacaktır.

Bu bölümdeki bazı makaleler, ya daha önce değindiğimiz<sup>33</sup> ya da kısa gazete yazılarından<sup>34</sup> oluşmaktadır. Bunların dışında iki makale üzerinde durmaya değer görünmektedir. “Türkiye’de Dini Sembollerin Dönüşümü Üstüne Bir Not” adlı makale, Türk toplumu koşullarında sembollerin dönüşümsel kapasitesinin ana hatlarını sunmak iddiasındadır. Ancak “cemaat” kavramı üzerinden yaptığı analizlerden hangi sembollerin nasıl bir dönüşüm içinde olduğu pek açık değildir. “2000’e Doğru Kültür ve Din” makalesinde kültür ve din araştırmalarına yer verir ve bu kavramları Türk sosyal biliminin yeni keşfi olarak adlandırır. Bu makalede İslami yayıncılığın Büyük Doğu ile başlayan serüveni anlatılır ve Batılıların Türkiye’de de bir “molla”nın iktidarı ele geçireceği kaygısının temelsiz olduğunu vurgular.

## **Türkiye, İslam ve Sekülerizm**

Son olarak Şerif Mardin’in “Türkiye, İslam ve Sekülerizm” (2013) adlı eserini ve burada yer alan üç makale hakkında analizler yaparak bu bölümü tamamlamak istiyoruz. İlk makale, “19. ve 20. Yüzyıllarda

<sup>32</sup> Türkiye’de Din ve Siyaset, Sh. 142-143, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

<sup>33</sup> Bakınız: “Bedüz zaman Said Nursi: Bir Tebliğin Şekillenmesi”, Sh. 169-193 ve “Türk Devriminde İdeoloji ve Din”, Sh. 145-169.

<sup>34</sup> Bakınız: “Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken”, Sh. 237-243 ve “Din İptidailiği”, Sh. 243-249.



Osmanlı'da ve Türkiye'de İslam" başlığını taşımaktadır. Bu makalede Mardin, modern Türk-İslam tarihinin kurumsal yönlerini ele alarak bir girizgâh yapmakta ve ardından modern Türkiye İslamı'nın "taşıyıcıları"nın katkılarını incelemektedir. Şerif Mardin'e göre Osmanlı'da reform süreci ilerledikçe, ulema hem prestij kaybetti hem de yönetici ve yargıç olarak üstlendiği çifte rolünden feragat etmek zorunda kaldı.<sup>35</sup> Osmanlı'da başlayan bu süreç Cumhuriyet'le birlikte, geleneksel kurumların tasfiyesiyle sonuçlanmış, böylece geleneksel dini kurumlar ve figürler tahtından edilmiştir.

Mardin, zaman içinde İslam'ın etkisinin azaldığını ileri süren seküler görüşün (Niyazi Berkes) yakın tarihin iyi bir okuması olmadığını ve Cumhuriyet dönemindeki diğer gelişmeleri göz ardı ettiğini belirtir. Bu görüşe karşı deliller anlamında Cumhuriyet tarihinde İslami düşünür ve yayınların uzun bir listesini verir. Bu bağlamda Nakşibendi tarikatı kadar Ziya Gökalp, Said Nursi, Mehmet Zahid Kotku, Necmettin Erbakan, Fethullah Gülen, Recep Tayyip Erdoğan, Ali Bulaç, İsmet Özel, Hayrettin Karaman, Sezai Karakoç gibi siyasetçi ve yazarlara ayrı bir yer verir.

19. yüzyıldan itibaren başlayan İslamlaşma sürecinde dört önemli gelişmenin altını çizer: Sivilleşme, entellektüelleşme, tarikatlerin tedrici gelişimi ve son olarak sınır bölgelerindeki azınlık konumunda olan veya heterodoks dini hareketler.<sup>36</sup> Son nokta hariç Mardin diğer konularda çalışmalar olduğunu ve yeterli olmasa da bilginimizin mevcut olduğunu söyler. Ona göre sivilleşme ve entellektüelleşme bir madalyonun iki ayrı yüzünü anlatmaktadır. Ulema yerinden edildikçe yerine modern eğitim kurumlarından yetişmiş olan aydınlar geçmiştir. Böylece dini temsil eden grup değişmekle kalmayıp, onlar resmi ulemadan farklı olarak sivil bir

<sup>35</sup> Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 47, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

<sup>36</sup> Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 57-60, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

oluşumu da başlatmışlardır. Bir de buna yeraltına itilmiş olan tarikatlar eklenince İslami diriliş hem entelektüel bir kadroya hem de toplumsal bir temele kavuşmuştur. Bu temele oynayan Milli Görüş partileri hızla yükselme şansı bulmuşlardır. Tarikatların ekonomik girişimlerini de işin içine katan Mardin, “Türkiye İslamı”nın bütün bu katmanların bir toplamı olarak değerlendirmektedir.

Aydınlar ile halk arasındaki ilişkiyi Mardin giderek birbirinden uzaklaşan iki ayrı tecrübe olarak görmektedir. Modern Türkiye’de entellektüelleşme, halkın tecrübe ettiği İslam ile “entellektüelleşmiş” İslam arasındaki mesafe giderek açılmaktadır.<sup>37</sup> Öte taraftan tüm Anadolu’ya yayılmış bir ermişler şebekesinden bahsetmektedir. Bu insanlar medyanın ilgisinden uzak ve münzevi-mütevazi mevkiiler işgal etmekte olan bir “görünmez koleji” olarak çalışmaktadır.<sup>38</sup> Bu görünmez koleji Mardin tasavvufi akımların rehberlerini kastetmektedir. Bu analizlerden sonra Mardin, Batı’da üretilmiş bir kavram olarak “siyasi islam” temasının bize bir gerçeği unutturduğunu belirtir. O da İslami dirilişin temelini toplumsal veya “sivil” boyutudur.<sup>39</sup>

Bu eserdeki ikinci makale, “Kitle Toplumunda İslam: Uyumla Kutuplaşma Karşı Karşıya” adlı yazıdır. Kısa metrajlı bu makale, modern Türkiye’de İslami araştırmalarda dikkate alınması gereken noktalara işaret etmekte ve sivil dinin oluşumundan bahsetmektedir. Yazara göre dinin günümüz Türkiye’sindeki halini anlamının ilk yolu, seküler Cumhuriyetçi Türkiye’nin adap ve üslupta bıraktığı boşlukları anlamakla mümkündür. İkinci olarak modern Türk İslamı’nın önemli bir başka boyutu, kabul gören

<sup>37</sup> Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 104, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

<sup>38</sup> Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 105, İletişim Yayınları, İstanbul 2013

<sup>39</sup> Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 106, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

bir ulemanın eksikliğidir. Bu nokta Türkiye'yi de İran'dan ayıran bir noktadır.<sup>40</sup>

Bu sebepten dolayı Türkiye'de aydınların ve gençlerin temsil ettiği Türkiye İslamı “sivil din”e dönüşmektedir. 1980 sonrasında birçok genç Müslüman kültürün zengin mirasını yorumlama yanında Batılı felsefi söylemi de ciddiye almaktadır.<sup>41</sup> Madalyonun bu iki yüzünü de okuduğumuzda, dini siyasete alet etmek şeklinde tanımlanan yorumlar oldukça sathi ve yetersiz kalmaktadır.

Eserdeki son makale, 2005 yılında yayınladığı “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı” başlığını taşımakta ve Mardin burada, din-devlet söylemi konusunda bir tez ortaya atmaktadır. Batı dünyasında Arap Selefî İslamı üzerine bir yoğunlaşma olduğuna dikkat çeken Mardin, bu çalışmalarla Türk İslamını anlamak mümkün olmadığı gibi Türk İslamı'nın istisnai özelliğini de göz ardı etme riskinden bahsetmektedir. Yazar üç analik kavram (operasyonel kod, “un faire” ve kültürde paylaşılan fakat “söylenmeyen” anlamlar)<sup>42</sup> üzerinden Türk İslamı'nı, özellikle devlet ve din ilişkisi açısından yeni bir okumaya tabi tutmaktadır.

Mardin'e göre geriye doğru bir okuma yapılırsa Türk İslam anlayışında ve uygulamalarında her zaman iki söylem yan yana ve iç içe olmuştur. Bu söylemlerden biri bürokrasinin “seküler” söylemi, diğeri de ulemanın daha “dinsel” söylemidir. Osmanlı'da belirli dönemler ve şahıslar üzerinden bir iz süren Mardin, günümüze kadar gelir ve günümüzde İslami parti ve grupları bu çerçevede bir yere koyar. Bir ara 60 ve 70'lerin Türkiye'sinde Seyyid Kutup ve Said Havva gibi Arap yazarlar

<sup>40</sup> Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 162, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

<sup>41</sup> Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 166, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

<sup>42</sup> Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 167, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

İslam'ın "sesi" olmuşlarsa da bunların etkileri uzun sürmemiş ve Türkiye yeniden yerli yapılara dönüş yapmıştır. Yerli yapılarda "devlete devlet olarak" olumlu bir bakış tarihsel ve güncel bir çizgi oluşturmaktadır. 80 sonrası ortaya çıkan muhafazakâr ve İslami partilerde, dergilerde ve gruplarda hep devletle iş yapma alışkanlığı devam etmiştir. "Türkiye'deki İslami sesin yaşamı üzerinde birçok açıklama yapıldı: Kültür, kurum, inanç, kimlik bu açıklamaların etrafında döndüğü birkaç kutuptan bazısı. Ama can alıcı nokta bu sesin yaşamını sürdürmesinden ziyade devlet alanı içinde iş görebilme yeteneğidir. Bu noktada, Charles Taylor'ın ortak inançların paylaşılan zımnî arka planına yaptığı vurgu son derece önemlidir."<sup>43</sup>

Mardin'e göre Orta Asya'dan beri Türklerin farklı unsurları organize etme ve onlar üzerinde hâkimiyet kurma yeteneği ile İslam'dan aldıkları siyasete dini bir meşruiyet sağlama anlayışı, bir başka deyişle biri seküler diğeri dini söylemi bir potada birleştirme çabası, söz konusu güçlerin açık fakat aynı anda zımnî uzlaşma noktaları olmuştur. Buradan Mardin Türk İslamı'nın kendine özgü modernliğini ilan etmek ister ve farklı modernliklerin tartışıldığı bu dönemde bunun dikkate alınmasını talep eder.

## **Dil, Üslup ve Kaynaklar Açısından Değerlendirme**

Şerif Mardin'in çalışmalarında İslam'ın yerini ve ele aldığı sorunları çözümleme biçimine değindikten sonra, şimdi onun İslami miras karşısında kullandığı dil, üslup ve atıf kaynaklarını tartışmak istiyoruz. Bu konuda yapılmış çok az çalışmadan birisi, Alim Arlı'nın yaptığı ve onun oryantalist mi yoksa oksidentalist mi olduğunu sorguladığı tez

---

<sup>43</sup> Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Sh. 198-199, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

çalışmasıdır.<sup>44</sup> Arlı, oryantalizmin tarihi-ontolojik soykütüğüne dayalı analizinde, oryantalizmi gündelik hayat söyleminden edebî ve bilimsel söyleme, oradan da büyük bir düşünce geleneğine dönüşmüş bir söylem olarak tanımlamaktadır. Oryantalizmin bu serencamı, doğu-batı adı verilen iki farklı dünya söyleminin ontolojik bir ön kabul olarak her düzlemde yerleşmesidir. Buna göre oryantalizm, batının aynasında doğu hakkında, doğuluların akıl edip üretemedikleri, verili bilgiler sunmaktadır. Kısacası, oryantalizm ontolojik-felsefî kökleri, zihnî imajları, siyasî ve coğrafi çerçevesi olan temel bir politikadır.

Oryantalizmin doğuya dair tespit ve yaklaşımlarda bulunurken benimsediği ve içinde konuştuğu dil, bir tür yokluklar söylemidir. Doğuda kapitalizm neden geç doğdu, burjuva sınıfı veya sivil toplum neden yoktu, sanayi neden gelişmedi türünden oryantalizmin doğu için kurguladığı yokluklar söylemi örnekleri, oryantalizmdeki Avrupa-merkezciliğin izdüşümleri olarak okunmalıdır.

Oksidentalizm için akademik bir disiplin ve tüzel bir kurum düzleminden hiçbir şekilde bahsedemiyoruz, fakat kısmen de olsa bir düşünce üslûbundan bahsedebiliyoruz. Yine de, oksidentalizmin düşünce üslûbu ile oryantalizmin düşünce üslûbu arasında derin siyasal ve ontolojik farklar var. Bunların başında, oksidentalizmin sistematik bir işleyişten ve mantıksal bir bütünlükten yoksun oluşu geliyor. Batı-dışı dünyanın iç dinamiklerinden kaynaklanan sosyal değişme olgusu ile kendi dışında sömürgecilikle dayatılan “ekonomik bağımlılık ve denetim ilişkilerinin” meydana getirdiği “tarihsel gecikme” bilinci oksidentalist söylemin üretim nedenlerini/kaynağını oluşturuyor. Bu iki tarihsel-sosyal olgunun oluşturduğu yeni bilinç düzlemindeki oksidentalist söylem, kültürel

---

<sup>44</sup> Oryantalizm ve Oksidentalizm Tartışmaları Ekseninde Şerif Mardin, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Ankara 2003.

şizofreninin bir ürünü olarak bir yanıyla direnişçi, diğeryanıyla apolejetik bir tavrın adıdır.

Şerif Mardin'in, oryantalizmin belirleyici unsuru olarak ifade ettiğı üç düzlemlerle, akademik bir disiplin, bir düşünce üslubu, tüzel bir kurum olarak oryantalizmle bir ilgisi yoktur! Arlı'yı böyle kesin bir yargıya götüren gerekçeler, aynı zamanda Mardin'i Türkiye'deki diğersosyal bilimcilerden ayıran özelliklerin de temelini oluşturuyor. Mardin, evvela, ilk eserlerinden itibaren, Osmanlı'nın hangi sosyal ve siyasî yapılardan teşekkül ettiğine dair, Doğu despotizmi, Asya tipi üretim tarzı, patrimonyalizm, sultanizm gibi Batı merkezli modellemelere karşı oldukça mesafeli ve eleştirel davranmıştır. İkinci olarak Mardin bazı Türk meslektaşlarının aksine, Osmanlı modernleşmesinin tümüyle Batı'dan bazı değerlerin aktarımı şeklinde açıklanamayacağını, bilinenlerin aksine bunun çok düzlemliler ve adı konmamış bir süreç olduğunu ifade ve iddia etmiştir. Üçüncüsü, Mardin'in Osmanlı modernleşmesi meselesine, Türkiye'nin tarihsel/toplumsalı içinde bakma çabası, Yeni Osmanlıları bin yıllık bir düşünce geleneğii içinde değerlendirmeye çalışması, bir tür Avrupa-merkezciliğın reddi olarak okunmalıdır. Dördüncüsü, Mardin'e göre, Osmanlı modernleşmesi çok katmanlı bir sürecin ürünüdür, tam da bu nedenden dolayı basmakalıp yargılardan kaçınılması ve bu meseleler hakkında hükme varmadan evvel çok araştırma yapılması gerekir.

Mardin'i oryantalist söylemden farklılaştıran konulardan biri de din meselesidir. Mardin'in, dinin sembolik ve varoluşsal boyutunun kurucu niteliğine vurgusu, kezâ Türk modernleşme sürecinde dinin siyasal ve kültürel pratiklerdeki anlamını belirlemesi, hem oryantalist söylemi hem de resmî söylemi aşma çabasının bir örneğii olarak görülmelidir.

Arlı'ya göre, Mardin, çalışmalarında oksidentalists söylemdeki iki dünya arasında kalma bilinç durumu ve anti-batıcılığın getirdiğı verimsiz

bakışı safdışı bırakmıştır. Bu anlamda, Mardin, Batı'ya dönük olarak üretilen tüm dışlayıcı bakışları reddetmektedir. Sonuç olarak Mardin ne Oryantalist söylemlere ne de Oksidentalist veya Anti-Oksidentalist söylemlere ilgi duymuştur.

Onun oryantalist veya oksidentalist olup olmadığı bir yana, bizzat kendisinin İslam ile ilişkisinin akademik düzeyde nerede olduğu sorulması gereken ilk sorudur. Şerif Mardin özgüveni yüksek bir insan olduğu için kendisi ve çalışmalarıyla ilgili detayları söyleşilerinde açık yüreklilikle de ifade etmiş biridir. O, 1988 yılında “İslam Etütler Kürsüsü”ne (American University) davet edildiğinde tereddüt eder, çünkü kendisinin İslami araştırmalar uzmanı olmadığını söyler. Ama sadece İslam hakkında değil, başka konularda da dersler için davet edildiğini öğrenince bu görevi kabul eder. Üstelik bunu bir fırsat olarak da değerlendirmek ister ve şöyle der kendine: “bu arada madem burası bir İslami kürsüdür, en azından ben de konuya hâkim olmalıyım diye İslam hakkındaki bilgilerimi çok ciddi bir şekilde geliştirmeye çalıştım. Yani 1989’da çok hâkim olmadığım bazı konuları geliştirmeye çalıştım. Literatürü inceledim. O konuda dersler vermeye devam ettim ve 1990’dan 1996-1997’e kadar bu işi yaptım.”<sup>45</sup> Bu kürsüde kaldığı yıllarda Türkiye hakkında açtığı derslere kimse katılmaz, İslam modernleşmesi vs. hakkında dersler verir. Kısacası çok sıkıldığı için de bir süre sonra bu kurumdan ayrılır.

Seksenli yıllarda Said Nursi ile ilgili olarak yaptığı çalışma sürecinde de şu duygu ve düşüncelerini aktarır. “1980’lerin başıydı. Said Nursi konusuna yöneldim.... Çok uzun sürdü o çalışma. 1982’den 1989’a kadar. Tespitlerimi sınavacağım kimse de yoktu. Çünkü, yeni materyaller üzerinde yeni bir çalışma tarzına girmiştım. Suat Alkan isimli bir Nurcu

---

<sup>45</sup> “Şerif Mardin ile Türk Siyaset Düşüncesi Üzerine”, Sh. 210, Türkiye, İslam ve Sekülerizm, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

arkadaşımız vardı. Bir gün, artık tahammül edemeyecek bir duruma gelmiştim. “Şu Said Nursi’nin yazılarını bir türlü anlayamıyorum” demiştim. “Suat Bey siz bana anlatın, bu nasıl anlaşılır?”<sup>46</sup> Söyleşinin devamında Suat beyin de ona pek yardımcı olamadığı anlaşılmaktadır, buna rağmen hoca 1988 yılında bu çalışmayı bitirmiş ve yayınlamıştır.

Çalışmalarından da anlaşılacağı üzere Şerif Mardin, Osmanlıca bilen ve bu kaynaklara girebilen bir kişidir. Buna rağmen Risaleleri anlamaması nasıl izah edilebilir? Said Nursi çalışmasından sonra İslam Araştırmaları Kürsüsü’ne geçtiği ve İslam ile ilgili bilgilerini burada geliştirdiği dikkate alınır, Şerif Mardin’in bilmediği şey aslında Risalelerin dili değil, ruhudur, yani İslam’dır. Çünkü hoca, dinle ilgili çalışmalarını sosyolojik ve tarihsel bir çerçeveye içinde sürdürdüğü için İslam’ın inanç, ibadet, ahlak ve hukuk meselelerinden ziyade toplumsal tezahürlerine yoğunlaşmıştır. Birçok sosyal bilimcinin yaşadığı dilemmayı o da yaşamaktadır: Dini bilenler (ilahiyatçılar) sosyal bilimi bilmiyorlar, sosyal bilimciler de dini bilmiyorlar!

Daha da kötüsü İslam’ın içeriğine dair bilgilerini Şerif Mardin müsteşriklerin kaynaklarından derlemektedir. Bu, onun kendisini İngilizce kaynaklarla çok sınırlamış olmasından kaynaklanmaktadır. Anlaşılan o ki, bu iş kolayına gitmiştir. Bir örnek vermek gerekirse “Din ve İdeoloji” (1969) eserinde -ki, bu çalışma çok onun kariyerinde erken bir döneme işaret eder- “Din Sosyolojisi Açısından İslam” adlı bölümde D. S. Margoliouth’ten bir alıntı yapar: “Her ne kadar İslamiyeti, biz bir din olarak tanımlamaya eğilimliyse de, Peygamberin onu daha çok millet olarak tanımlamış olması muhtemeldir.” Bu ifade hakkında Mardin şöyle der: “Margoliouth’un bu açıklaması, İslamiyet’in esaslarını anlatmak

---

<sup>46</sup> “Şerif Mardin ile Türk Siyaset Düşüncesi Üzerine”, Sh. 207, Türkiye, İslam ve Sekülerizm, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.



yolundaki girişimlerin içinde bize belki en derin görüşü sağlayandır.<sup>47</sup> Eğer Şerif Mardin herhangi bir İslami kavramlar ya da Kur'ani kavramlar sözlüğünü açsaydı, rahatlıkla dinin, şeriat, millet, yol, itaat, ceza-ödül vs. çoklu anlamlara sahip olduğunu görecekti. Fakat bu kaynaklara uzak olduğu için, bunu bilen bir müsteşrikin “Mohammedanism” adlı kitabından alıntı yapması ve bunu en derin görüş olarak sunması, yabancılaşmış bir aydının ikileminden başka bir şey değildir.

Onun sadece oryantalist kaynaklarla ilişkisini değil, aynı zamanda oryantalist tezlerle ilişkisini göstermesi açısından aynı çalışmada “ikincil yapı” (aracı kurumlar) kavramı hakkındaki görüşleri ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Mardin, tıpkı oryantalist gibi, İslam toplumlarında ve Osmanlı'da, Batı'da olmayan bir şeyi keşfetmektedir, o da ikincil yapı dediği devlet ile toplum arasındaki aracı kurumlardır. Şimdilerde biz buna “sivil toplum örgütleri” de diyoruz. Hocaya göre Ortadoğu'daki şehirler, Batı'da olduğu gibi müstakil, siyasi güce sahip, kendi kanunlarını çıkararak ve özel mahkemeleri olan bir birim olmadığı gibi, ikincil kuruluşlar ve bunların yarattığı tutumlar, alışkanlıklar, değerler de İslam toplumlarında yoktur.<sup>48</sup> Bu tam da, Doğu toplumlarında, Batı'ya özgü kurumları arama ve bulamayışla karakterize olan oryantalist söylemin ta kendisidir. Ya da başka bir şekilde söyleyecek olursak, Batı-merkezci söylemin temel yaklaşımıdır.

Benzer bir yaklaşımı “Modern Türkiye’de Din ve Siyaset” kitabında kapitalizmin ruhu ile Protestan etik arasında ilişki kurarken yapmaktadır. Avrupa'nın nasıl geliştiğini, bunun tersine Asya ve Müslüman dünyanın neden gelişemediğini tartışan Mardin burada Weberyan tezi gündeme

---

<sup>47</sup> Din ve İdeoloji, Sh. 51, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

<sup>48</sup> Din ve İdeoloji, Sh. 56, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

getirir ve Osmanlı toplumunun üç açıdan dezavantajlı bir konum arz ettiğini vurgular. Öncelikle Asya ve Müslüman toplumlar dağılmış toplumlardır. İkinci olarak monarşinin kaprislerine maruzdurlar. Üçüncü olarak İslam içinde faaliyet gösteren “ikincil” örgütlerin ideolojik açıklık niteliği yoktur.

Şerif Mardin’in dilini çözümlmeye kalktığımızda en dikkat çeken unsurlardan bir tanesi, ampirik malzeme kullanmaktan kaçınmasıdır. Türkiye’de sosyolojik pek çok araştırma yapılmış olmasına rağmen, o bunlara itibar etmemiş ve hep masabaşı çalışma yapmayı tercih ederek metinler üzerinden yeni metinler oluşturmaya çalışmıştır. İkincisi, yerli (Türkçe ve Osmanlıca) kaynaklar kullanmak yerine yabancı ve İngilizce kaynaklar kullanmayı tercih etmiştir. Ona ve çalışmalarına yurtdışında orijinal bir boyut ekleyebilecek olan yerli kaynakları kullanmaktan kaçınması bir kolaycılık ve entelektüel bir konfor arayışı olarak yorumlanabilir. Bu ikinci eleştirimiz, onun hiç yerli kaynak kullanmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis kullandığı durumlar da vakidir. Fakat bu durumlar da bile “İslami” ya da “İslamcı” literatürü kullanmak hiç aklına gelmemiştir. Tipik bir örnek vermek gerekirse İslamcılıkla ilgili yazılarında, İslamcılığa dışardan bakan ve hatta karşı-propaganda niteliği taşıyan kaynakları bolca kullanmıştır.<sup>49</sup> Son olarak Osmanlıca kaynakları okuma imkânına sahip olan hocanın hem bu kaynakları kullanma hem de Risale-i Nur metinlerini anlama konusundaki zaafiyeti, onun entelektüel ve ilmi donanımını sorgulatacak bir kritik durum oluşturmaktadır.

---

<sup>49</sup> Bakınız: Ahmet Yücekök (1971), Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı 1946-1968, Sevinç Matbaası, Ankara; Binnaz Toprak (1981), Islam and Political Development in Turkey, E.J. Brill, Leiden ve Çetin Özek (1964), Türkiye’de Gericî Akımlar ve Nurculuğun İyüzü, İstanbul.

## Sonuçlar

Şerif Mardin hakkında yapılan konuşma ve yazışmalarda sıklıkla onun bir “sosyolog” olduğu vurgulanmaktadır. Bu ifade, onunla ilgili temel ezberlerden birisidir. Oysa bilindiği üzere Mardin, lisans eğitimini Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümünde yapmış, mezuniyetinin ardından lisansüstü eğitimini Johns Hopkins Üniversitesi Hoover Institute’de “*The young Ottoman movement: a study in the evolution of Turkish political thought in the nineteenth century*” adlı bir tez savunmasıyla sonuçlandırmıştır. Hem aldığı eğitim hem de doktora yazdığı tez, siyasetbilim ve siyasal düşünceler tarihiyle ilgilidir. Türkiye’ye geldiğinde Siyasal Bilgiler Fakültesinde 1973’e kadar ders vermiş ve burada profesör olmuştur. Onun çalışmalarının çok yönlü olduğu doğrudur, bazen “sosyologca” sözler söylediği de bir gerçektir. Fakat bu çalışmalar ve ifadeler, onun sosyolog olduğunu göstermez. Bildiğimiz kadarıyla ne doğru dürüst bir saha araştırması yapmıştır ne de çalışmalarında başkaları tarafından sunulan verilere itibar etmiştir. Tezlerini desteklemek için hiç bir zaman sosyolojik veri kullanma gereği duymamıştır. Hocanın en zayıf yönü ve dolayısıyla da sosyolojiyle ilgisinin en az olduğu boyut, ampirik veri kullanma konusundaki çekingenliğidir. Masabaşı ve metinsel alıntılarla yürüttüğü bir yazma ve düşünme biçimi vardır.

Mardin’in çalışmalarında en güçlü olduğu yan, ele aldığı konulara tarihsel arkaplan ve süreçler içinde yaklaşmasıdır. Bu ona uzun vadeli bir bakış açısı kazandırmış ve muhtemelen geleceğe yönelik tahminler yapma imkânı da sunmuştur. Uzun bir zaman aralığından topluma ve siyasete bakmak, başka bir deyişle “orta-zaman” ve “uzun zaman” tarihi yapmak, ona yapısal eğilimleri kavrama ve anlama imkânı vermiştir. Bu yaklaşımın avantajları yanında dezavantajları da olduğu bir gerçektir. Dinamik

analizde başarılı olan Mardin statik analizde başarılı değildir. Tarihsel dinamiklerle güncel ve yapısal dinamiklerin nasıl etkileştiği konusu çoğu zaman geçirilen bir konu olmuştur. Kendisinden çok şey beklenen hoca çoğu zaman bu beklentileri boşa çıkarmıştır.

Onun oryantalist söylem ve dilin dışında kaldığına dair iddia, çok iyimser ve duygusal bir yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Mardin, Batılı literatür içinde kalmış ve bu literatüre özgü dil ve söylemlerden etkilenmiştir. Onu, içinde yazdığı gelenek ve kaynaklardan bağımsız düşünmek bilimsel bir yaklaşım değildir.

Belki Türkiye için Şerif Mardin'i özgün kılan şey, onun Türkiye'de Kemalist ve laikçi ezberlere itibar etmemiş olmamasıdır. Fakat bu onun İslam karşısında her zaman pozitif ve tarafsız olduğu anlamına gelmemektedir. Şerif Mardin Türkiye'de İslam'ın farklı tezahürleri hakkında farkındalık sahibidir. Ve bu tezahürler söz konusu olduğunda kırsal kaynaklı halk İslam'ından tedirginlik duymaktadır. "Mahalle baskısı" kavramı üzerinden yapılan tartışmalarda o İslamcılığın "çevre"ye ait bir olgu olarak şehri ele geçirdiğini ve bunun seçkinlerin İslamı açısından bir talihsizlik olduğunu vurgular. Ona göre Türkiye'de ulema geleneğinin olmaması hem bir eksiklik hem de Türkiye'yi İran ve benzer ülkelerden ayırt eden bir noktadır.