

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

DİN, GELENEK VE MODERNLEŞME BAĞLAMINDA
MEDRESE KÜLTÜRÜ VE TOPLUM

Doktora Tezi

Ayhan ERCÜMENT

Ankara-2018

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

DİN, GELENEK VE MODERNLEŞME BAĞLAMINDA
MEDRESE KÜLTÜRÜ VE TOPLUM

Doktora Tezi

Ayhan ERCÜMENT

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İhsan TOKER

Ankara-2018

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

Ayhan ERCÜMENT

DİN, GELENEK VE MODERNLEŞME BAĞLAMINDA
MEDRESE KÜLTÜRÜ VE TOPLUM

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

: Prof. Dr. İhsan TOKER

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. İhsan TOKER

.....

Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ

.....

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

.....

Doç. Dr. Mehmet Cem ŞAHİN

.....

Doç. Dr. Cafer ACAR

.....

Tez Sınav Tarihi: 27.12.2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (27/12/2018)

Ayhan ERCÜMENT

ÖNSÖZ

Dinin gelenek ve modernlik açısından değerlendirilmesi sosyolojik ve antropolojik incelemelerin ilgisini her zaman çekmiştir. Gününüzde insanların çoğunluğunun tabi olduğu bütün evrensel dinlerin, gelenekler gibi geçmişten gelen aktarımlar olmasının yanı sıra, geleneğin modernliğe göre daha fazla dinsel yükü olduğuna yönelik inanç nedeniyle din ile gelenek arasında her zaman yakın bir ilişki kurulmuştur. Buna göre geleneksel dönemde veya toplumlarda gelenek ile din iç içe ve bütünleşmiş bir durumda olup ikisini birbirinden ayırt etmek çoğunlukla zordur. Dinin sosyal evrenin bütününe kuşattığı geleneksel toplumlarda din adamı da sorgulanamaz bir otoriteye sahiptir. Geleneksel olanda toplumsal yapının bütün alanlarına hâkim olan din, bu konumunu modern döneme kadar devam ettirmiştir.

Dinin geleneksel dönem ve toplumlardaki bu muhkem konumunun modernleşmeyle birlikte sarsılmaya başladığı yaygın bir şekilde kabul edilir. Sekülerleşme kuramlarına göre modern toplumsal düzen, dinin gündelik yaşam üzerinde yaygın bir etki sağlamasına izin vermeyecek bir biçimde işler. Gerçekten de geleneksel dönemde şekillenen ve bu dönemde davranışların belirlenmesinde güçlü bir otoriteye sahip din, geleneğin mantığına aykırı bir şekilde işleyen ve gelenekleri ortadan kaldıran ya da yok sayan modern bilişsel ve sosyal evrende yeni bir davranış modeli ortaya koymakta zorlanabilmektedir.

Modernleşme kuramlarında, genelde gelenek ile din arasında bir özdeşlik kurularak, modernleşmenin gerçekleşmesiyle birlikte ortadan kalkacakları öngörülür, hatta bu öngörü bazı kuramcılar arasında bir temenni hali almıştır. Bununla birlikte din ve geleneğin her zamanki yakın ilişkisine rağmen dinin, moderniteye gelenekten daha fazla direnç gösterebildiğini söylemek mümkündür. Din, bu özelliği sayesinde geleneğe de modernleşmeye karşı bir koruyucu çerçeve sunabilmektedir. Buna rağmen bazen gelenek, din sayesinde varlığını korumakla birlikte davranışların şekillenmesinde geleneğin dine daha baskın çıktığı veya dinle çatıştığı durumlar söz konusu olabilmektedir. Bu doğrultuda Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin modernleşmeye doğru yol alması noktasında tarikat-medrese kültürünün konumunu veya geleneksel dokusunun korunması hususunda bu kültürün ne ölçüde etkili olduğunu tespit etmeye çalışmak, araştırmanın amaçları arasındadır.

Modernlik ile gelenek bir karşıtlık temelinde değerlendirilmiş, bu bağlamda modernleşme projeleri, geleneksel yapıları modernleşmenin önünde bir engel olarak görerek tasfiye edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu çerçevede geleneksel dinî kurumlar da modernleşme girişimlerinin bir hedefi haline gelmiştir. Modernleşme serüveni Tanzimat’la birlikte başlatılabilecek Türkiye’de de bu dönem itibariyle ulemanın eğitim, idari ve hukuki alanlardaki rolleri ellerinden alınarak seküler kurumlara devredilmiş, en sonunda da medreseler yasaklanmıştır. Fakat medrese kurumu, Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde geleneksel yapıyla bütünleşmiş bir toplumsal kültür halinde günümüze kadar varlığını muhafaza etmiştir. Medrese-tarikat ikilisi, bölgenin dinselliğini şekillendirdiği gibi, günümüze kadar birçok toplumsal fonksiyon üstlenmiştir. Bu doğrultuda medresenin, modernleşmeye ve yasağa rağmen varlığını işlevsel bir şekilde sürdürmesi ve medreselilerin itibarlı konumlarını koruması, etnografik bir araştırma girişimiyle yakın bir ilgiyi hak etmektedir.

Medrese kültürünün canlılığını koruduğu Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi’ndeki din, gelenek ve modernleşme arasındaki etkileşimi medreseli itibar göstergeleri üzerinden betimlemeyi ve analiz etmeyi hedefleyen bu araştırmanın, bölgeye ve medrese kurumuna dair alan araştırmalarına bir katkı sunması umulur.

Araştırmanın konusunun belirlenmesinden nihai şeklini alıncaya kadar doğrudan veya dolaylı olarak birçok kişinin katkısı olmuştur. İlk olarak nitel bir araştırma yapma konusunda beni teşvik eden, araştırmanın planlanıp yürütülmesinde desteklerini esirgemeyen danışmanım Sayın Prof. Dr. İhsan TOKER’e olan şükran borcum, bana olan tahammülü, teveccühü ve içten yaklaşımı nedeniyle lalettayin bir ifadenin ötesindedir. Din Sosyolojisi mecrasına kapılmamda etkisi olan, tez konusunun belirlenmesi sürecinde önerileriyle bana ufuk sağlayan hocam Sayın Dr. Necdet SUBAŞI’ya olan vefam ve muhabbetim namütenahidir. Son olarak tez metnini okuma zahmetini göze alan, düzeltme ve önerileriyle eşsiz katkılarda bulunan Dr. Mahsum AYTEPE’ye ve Arş. Gör. İzzet GÜLAÇAR’a teşekkür ederim.

Ayhan ERCÜMENT

Ankara-2018

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER.....	III
KISALTMALAR.....	VI

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	6
3. KAPSAM VE SINIRLILIKLAR	10
4. YÖNTEM	11
4.1. Araştırma Evreni ve Örneklem	13
4.2. Veri Toplama Teknikleri.....	14
4.3. Veri Analizi.....	17

BİRİNCİ BÖLÜM TEORİK ÇERÇEVE

1. SOSYOKÜLTÜREL BİR İNCELEME ALANI OLARAK DİN.....	18
2. GELENEK.....	21
2.1. Geleneksel Yaşam Tarzı	35
2.2. Din ve Gelenek	37
3. MODERNLİK.....	43
3.1. Modernlik ve Gelenek İlişkisi.....	54
3.2. Modernlik ve Din İlişkisi.....	59
4. TÜRKİYE’DE DİN VE MODERNLEŞME.....	69
4.1. Türkiye’nin Doğusunda Din, Gelenek ve Modernleşme	74

İKİNCİ BÖLÜM MEDRESE KÜLTÜRÜ VE TOPLUM

1. BİR EĞİTİM KURUMU OLARAK ŞARK MEDRESELERİNİN YAPISI	80
1.1. Medrese Eğitiminin Genel Özellikleri	80
1.1.1. Medreseyle İlgili Kavramlar	83
1.1.1.1. Medrese İçi Statü ve Roller	83
1.1.1.2. İcazet.....	85
1.1.2. Medreselerin Fiziki Yapısı	89
1.1.3. Eğitim Sistemi.....	90
1.1.4. Eğitim Dili.....	100
1.1.5. Medresenin Finansmanı	103
1.2. Müfredat.....	108
1.3. Medresede Gündelik Hayat ve Boş Vakit Faaliyetleri	126
1.4. Medreselilerin Resmi Statü Talebi ve İstihdam Alanları.....	130

1.5. Medrese Okuma Nedeni ve Öğrenci Profili.....	134
2. CUMHURİYET DÖNEMİNDE MEDRESE SORUNU VE MEDRESENİN VAR OLMA ÇABASI.....	145
2.1. Medresenin Maruz Kaldığı Baskılar	145
2.2. Medresenin Varlığını Sürdürmesini Sağlayan Etmenler	152
2.3. Devletin Medreseden Beklentileri	160
2.4. Bölge Medreselerinin Zayıflaması ve Sonuçları.....	165
2.5. Medreselerin Yeniden Canlanması	175
2.5.1. Rekabet Alanı Olarak Medrese	180
2.5.2. Meşruiyet Aracı Olarak Medrese	182
3. MEDRESENİN TOPLUMSAL YANSIMALARI VE FONKSİYONLARI.....	185
3.1. Medresenin Gündelik Hayata Dinsel Form Kazandırması	186
3.2. Hukuki Anlaşmazlıkların Medrese Aracılığıyla Çözülmesi	189
3.2.1. İnanç İle Retorik Arasında “Şeriata Gidelim” Söylemi	192
3.2.2. Şeriata Götürülen Konular	201
3.2.3. Medreselilerin Şeriata Gelen Davaları Çözüm Yöntemleri	211
3.2.4. Şeriata Bağlayıcılığı.....	221
3.2.5. Şeriata Gitmenin Azalması	227
3.3. Medresenin Modernite Karşısında Etkinliğini Kaybetmesi.....	231
3.4. Dinsel İtibarın Geleneksel Göstergesi Olarak Medreselilik	243
3.4.1. İtibar Göstergesi Olarak “Mele”nin “İmam”a Tercih Edilmesi	252
3.4.2. Medreselilerin İtibar Kaybına Uğraması.....	260

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GELENEK İLE MODERNLİK ARASINDA MEDRESELİLİK

1. HALK İNANÇLARI.....	284
1.1. Muska	288
1.2. Rukye: Okuyup Üflemek	296
1.3. Nazar.....	300
1.4. Türbe.....	302
2. TOPLUMSAL CİNSİYET ve AİLE	310
2.1. Evlilik.....	310
2.1.2. Nikâh.....	310
2.1.2. Evlilikte Veli İzni: Görücü Usulü Evlilikten Aşk Evliliğine Geçiş	316
2.2. Kadın-Erkek Eşitliği ve Kadına Mirastan Pay Vermek.....	322
2.3. Kadının Dövülmesi	328
2.4. Çok Eşlilik	330
2.5. Kız Çocuklarının Okutulması	332
2.6. Kadınların Çalışması.....	336
3. KILIK KIYAFET	337

4. EĞİTİM	345
4.1. Okul.....	345
4.2. Üniversite.....	351
4.3. İlahiyat	353
5. KİTLE İLETİŞİM ARAÇLARI.....	362
5.1. Bilgisayar ve İnternet.....	364
5.2. Televizyon	368
6. EKONOMİ	374
6.1. Kredi Kullanımı	376
6.2. Enflasyon Oranında Fark	377
6.3. Banka ve Kredi Kartı	378
6.4. Şeyh ve Melelerin Gelir Kaynağı Olarak Zekât ve Fitre	380
7. SİYASET	383
7.1. Siyasete Girmek ve Siyaset Yapmak	384
7.2. Laiklik.....	392
7.3. Demokrasi.....	395
SONUÇ	400
KAYNAKÇA.....	408
EKLER	417
ÖZET	420
ABSTRACT	421

KISALTMALAR

a.s.	: aleyhi's salâtu ve's-selâm
ANAP	: Anavatan Partisi
AP	: Adalet Partisi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
Çev.	: Çeviren
Der	: Derleyen
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DP	: Demokrat Parti
DYP	: Doğru Yol Partisi
Ed.	: Editör
h.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
İHL	: İmam Hatip Lisesi
İLİTAM	: İlahiyat Lisans Tamamlama
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
KPSS	: Kamu Personeli Seçme Sınavı
Krş.	: Karşılaştırma
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
ö.	: Ölümü
s.	: sayfa
S.	: Sayı
s.a.v.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
STK	: Sivil Toplum Kuruluşu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TV	: Televizyon
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
vs.	: ve saire.
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

İlahi öğretilerin insanlar tarafından anlaşılması ve yaşamlarında uygulanmasını sağlamak için farklı zamanlarda ve coğrafyalarda çeşitli kurumlar ortaya çıkmıştır. İslam'ın, doğduğu coğrafyanın dışına yayılarak farklı kültür ve inançlara mensup insanlar tarafından benimsenmesi, İslam'ın bu insanlara doğru bir şekilde öğretilmesi ihtiyacını doğurmuş, bu kapsamda sürdürülen ilmi çalışmalar, 10.-11. yüzyıl dolaylarında kurumsallaşarak medreselerin teşekkül etmesine imkân hazırlamıştır.¹ İslam medeniyetinin en kadim ve özgün kurumlarından biri olan medrese, İslam coğrafyasının genelinde İslam'ın topluma aktarılmasına yönelik ilimlerin öğretildiği ve din adamlarının yetiştirildiği bir kurum olmuştur. Medrese, modernleşmeyle birlikte bu özelliğinden ödün vermek durumunda kalsa da İslam dünyasının geniş bir kesiminde İslami ilimlerin öğretildiği kurum olma özelliğini sürdürmektedir.

Klasik dönemde medreseler, dinî ilimlerin üretildiği ve yayılmasını sağlayan uzmanların yetiştirildiği merkezler olarak işlev gördüler. Bu çerçevede yapılan yoğun ilmi çalışmalar neticesinde dinî bilginin özü, İslam'ın ilk beş yüzyılında genel olarak biçimlendi. Daha sonraki çağlarda bu çekirdek geliştirildi, ama fazla bir değişikliğe uğramadı. 1500'lü yıllara gelindiğinde medrese öğretiminin çoğu alanında büyük klasik metinler şekillenmiş haldeydi. Zamanla bu klasik yapıtların otoritesi güçlendi ve yeni kitap yazımı bitme derecesinde azaldı. Bu dönem itibarıyla ilmî üretim rollerinde düşüş yaşanan ulema, kendisini klasik yapıtlara yorumlar (şerh) veya var olan yorumlara yeni yorumlar (haşiye) yazmakla sınırlamaya başladı. Bugün bile İslam dünyasının genelinde âlimler, çoğunlukla Ortaçağ'daki İslam âlimlerinin yazdıkları metinleri, onlarınkinden fazla farklı olmayan biçimlerde kullanmaktadırlar (Robinson, 2005: 274-275, 296). Dolayısıyla yaklaşık 16. yüzyıl itibarıyla medrese kurumu bilgi üretimi rolünü kaybetmiştir. Fakat medreseler Müslüman ülkelerin eğitimci, hukukçu ve bürokrat kadrolarının yetiştirilmesi fonksiyonlarını modern döneme kadar sürdürmüşlerdir. Zira modern öncesi dönem boyunca, yani 19. yüzyılın ortalarına kadar, dinî bilginin nakledicisi olarak ulemanın toplumsal konumu ve itibarı; âlim, yargıç ve fıkıhçı olarak birtakım rollerine ve toplumdaki diğer önemli görevlerine dayanıyordu. Dinin toplumsal

¹ Nitekim medresenin kökeninin Mescid-i Nebevi bitişiğindeki Suffe'ye dayandırılması yaygın bir tercih olmakla birlikte, sistematik eğitimin yapıldığı kurumsal yapıya sahip medreselerin ortaya çıkışı, Arap coğrafyası dışındaki Nişabur, Horosan gibi yerlerde olmuştur. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. George Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, İstanbul: Gelenek, 2004.

yaşamın bütün alanlarındaki etkisi de ulemanın toplumsal rollerini doğruluyordu (Saeed, 2011: 28).

Geleneksel sistemde, İslami bilginin temel ilkeleri belirlenmiş olup bilgi, sınırlı bir şeydi (Mardin, 2007: 56). 1500’lü yıllar itibariyle müfredatı nihai şeklini almış olan medrese kurumu, bilgi üretim merkezi olma vasfını büyük ölçüde kaybetmiş olsa da, bu durum çok da sorun teşkil etmiyordu. Medrese, klasik müfredatıyla eğitim ve hukuk uzmanlarını yetiştirme rollerini bu şartlarda da yerine getirebiliyordu. Başka bir deyişle, dinî ilimlerin ve medrese müfredatının şekillendiği dönemin şartları ile modernleşmenin Müslüman toplumları etkisi altına almaya başlamasına kadar olan zaman aralığının şartları arasında önemli bir fark yoktu. Bu nedenle İslami bilginin yeniden yorumlanması ve medrese müfredatının yenilenmesi ihtiyacı hissedilmedi. Fakat pozitivizm ve rasyonalizm temelinde yükselen modernleşme; araçsal akılçılık, kitle iletişimi, sanayileşme, kentleşme, kapitalizm vb. boyutlarıyla dünyanın her tarafında ulaştığı toplumların sosyal yapılarını etkilemiş, hayat tarzlarını değiştirmiştir. Modernleşme, bütün geleneksel toplumların yüzyıllardır kendilerine göre yaşamlarını sürdürdükleri geleneksel davranış modellerini yıkarak yerine kendi davranış kodlarını dayatmıştır. Modernleşmeyle karşılaşan Müslüman toplumlar da aynı durumla karşı karşıya kalmış, bu nedenle geleneksel zeminde şekillenen bilgi organizasyonu ve eğitim sistemi, modernleşmeye maruz kalan Müslüman zihinlerin birçok gerilimini gidermekte yetersiz kalmıştır.

Medrese çalışması; siyaset, kültürel pratikler ve elitlerin stratejileri arasındaki ilişkileri sergilemenin en isabetli yollarından biri olabilir (Chamberlain, 2014: 95). Bilgi üretimi rolünü kaybetmiş medrese kurumundan yetişen ve daha çok bilgi aktarıcıları rolleriyle temayüz eden ulemanın, modernleşmenin dalgalarının İslam dünyasını etkilemeye başladığı zamana kadar, siyasi iktidarlara genelde iyi ilişkiler içindeydi. Fakat 18. yüzyılda Müslümanların siyasi gücünün zayıflamaya başlamasıyla birlikte, ulema ile siyasi erki elinde tutanlar arasındaki gerilimler arttı (Robinson, 2005: 311). Batı’nın siyasi, askeri, ekonomik ve teknolojik üstünlüğüyle yüzleşen Müslüman toplumların siyasi kadroları ve aydınları, dikkatlerini ilk olarak eğitim, din ve dinî kurumlara yönelterek geri kalmışlığın sebebini buralarda aradılar. Bu çerçevede ulus-devlet formunda kurulan Müslüman ülkeler çoğunlukla, modern dönemde ulemanın güçlerini gittikçe azaltarak, önceden ulemaya ait olan önemli görevlerin çoğunu kendileri üstlendi (Saeed, 2011: 28). Osmanlı’da da Tanzimat Dönemiyle birlikte hukuk, eğitim ve idari alanlarda yapılan reformlarla ulemanın bu alanlardaki işlevlerine

son verilmiş, ellerinden alınan bütün yetkiler yeni teşekkül ettirilen modern-seküler kurumlara verilmiştir (Mardin, 2007; 2011a; 2011b). Fakat yönetim merkezinin uzağında kalan Türkiye'nin Doğu bölgesinde bulunan tarikat ve medreseler, bölgeye özgü geleneksel kültürle bütünleştikleri için, bu alanlardaki rollerini, giderek azalan oranda da olsa, günümüze kadar sürdürebilmiştir. Zira Müslüman toplumların çoğunda ulema, onların varlığını isteyen iktidarlar sayesinde değil, daha çok onların işlevlerine değer veren toplumun desteği sayesinde varlığını sürdürmüştür (Robinson, 2005: 288).

Modern devletin laik sistemi sonucu eğitimci ve hukukçu işlevlerini yitiren ulema, toplumun kenarlarına doğru itilmiştir. 20. yüzyılda ulema, kurtulmak istenilen geri kalmışlığın bir simgesi gibidir artık (Robinson, 2005: 323). Bununla birlikte Batılılaşmaya paralel olarak ulema sürekli bir zayıflama sürecine girmiş ve ortadan kalkmasına neden olabilecek saldırılara maruz kalmış olsa da, ulemanın kendisi de sanayi toplumu, şehirleşme, okuma yazma oranlarının artması gibi süreçlerin dinî bilgi ve otoritenin tabiatında yol açtığı değişimlere karşılık vermede yeterli reaksiyonu gösterememiştir (Aktay, 2004: 146). Öyle ki modernleşmeyle birlikte giderek artan bir ölçüde, entelektüel ufuklarını geliştirmede geç kalan ulema, kadim bilgeliğin hazineleri olmaktan çok, cahil şarlatanlar olarak görülmeye başlandı (Mardin, 2007: 56). Dolayısıyla önem derecelerinin düşmesinde ulemanın kendisinin de payı bulunmaktadır. Bugün, İslami ilimlerin öğretildiği kurumların eğitim müfredatı, modernitenin kendisiyle etkili bir şekilde başa çıkabilecek ulema yetiştirmek bir yana modern bir toplumun eğitsel ihtiyaçlarını karşılamakta da yetersiz görünmektedir. Ulemanın çoğu, modern yaşamın karmaşık sorunları ile baş etmede yeterli donanıma sahip olmadığı görünümündedir (Saeed, 2011: 29).

Geleneksel toplum düzeninde otoriteye ve yüksek itibara sahip olan dinsel statü kategorilerinin konumlarının, kendi statü hiyerarşisini ve toplumsal sınıflandırmasını dayatan modernleşme karşısında sarsılması kaçınılmazdır. Şüphesiz ulemayı geleneksel otorite konumundan eden en önemli etkenlerden biri de bilginin herkes tarafından ulaşılabilir şekilde yaygınlaşmasıdır. Matbaa kültürünün hızla yaygınlaşması, İslami metinlerin sözel iletiminde zayıflamaya neden oldu (Robinson, 2005: 321). Bilginin yeni iletim biçimleri, geleneksel ulemayı ve otoritesini zayıflatı. Basım teknikleri ve okuryazarlık, yazılı anlatımı bir otorite kaynağı haline getirerek ulemanın geleneksel alanını ele geçirdi (Yavuz, 2005: 150, 240). Geleneksel otorite konumunu yitiren ulemanın, İslam'ın ilericileri ve yorumcuları olarak toplumlarındaki rolleri de medrese dışındaki bilginlerce tartışma konusu yapılmış, hatta bizzat üstlenilmiştir (Robinson,

2005: 323). Bu çerçevede modern dönemde ulema sınıfı, kitabın kutsallaştırdığı kültürel hikmete ulaşma yolunun tekeline kaybettiği için, önemi azalmıştır (Gellner, 2008: 115).

İletişim teknolojisindeki yenilikler ve eğitimin yaygınlaşması, geleneksel ulemanın otoritesini zayıflattığı gibi, gelenekte temellenmiş bilgiyi üretme ve yayma süreçlerini de kapsamlı bir şekilde dünyevileştirmiştir (Yavuz, 2005: 145). Basılı metinlerin Müslümanların dünyasına girmesiyle, dinî anlayışlarda değişimler olduğu ve elyazmaları döneminde pek fark edilmeyen süreçlerin büyük ölçüde yoğunlaştığı söylenebilir. Müslüman toplumlardaki modern dönüşümün diğer yönleri de bunda etkili olmuş olmakla birlikte, yeni bilinç biçimlerini teşvik eden yeni teknolojinin etkisi büyüktür. Batı'nın modern dönemdeki başarısı ve Müslüman dünyanın büyük kesimlerine egemen olması, İslami bilginin özüne bir meydan okuma şeklinde gelişti ve bu meydan okuma bazı konularda dönüşümlere neden oldu. Sorgulayıcı ve yıkıcı Batı bilgisine ulaşmak gittikçe kolaylaştı ve bu bilgi türü Müslümanların zihninde kendisine bir yer bulmaya başladı. Batı'nın harekete geçirdiği iktisadi, toplumsal ve teknolojik değişimler de İslami bilginin güçlüklerle karşılaşmasına neden oldu. Hızla değişen bu ortamda Müslümanlar, geçmişten miras kalan İslami bilgi birikimini gözden geçirmek ve onu bugünün dünyası için nasıl geçerli kılacaklarını düşünmek zorunda olduklarını fark ettiler (Robinson, 2005: 314-321). Bu doğrultuda geleneksel yapının Türkiye'nin diğer bölgelerine göre daha fazla korunabildiği Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ndeki klasik medrese müfredatına bağlı ve geleneksel İslami bilgi sisteminin temsilcileri olarak medreseli statü kategorilerinin, klasik İslami bilgi nosyonundan farklı ve çoğu zaman onunla çelişen bir bilgi rejimine sahip olan modernleşmeyi nasıl karşıladıkları bu araştırmanın konusunun bir boyutunu teşkil etmektedir. Bu çerçevede, itibarlı konumlarını günümüze kadar sürdüren şeyh, seyda ve mele gibi geleneksel dinî otoritelerin, çoğu zaman İslami bilgi anlayışı ve fıkıh metodolojisiyle çelişen bir işleyişe sahip olan modernitenin çeşitli alanlardaki görünümüleriyle karşılaşma biçimlerinin nasıl olduğu ele alınacaktır. Buna bağlı olarak geleneksel din bilgileriyle, farklı bir epistemolojik evrene sahip modernleşmenin dayattığı yaşam tarzını ve modernliğin çeşitli boyutlarını yorumlama tarzları tasvir ve analiz edilecektir.

Modernleşmenin eski yaklaşımına göre toplumlar modernleştikçe gelenek ve din gerileyecek ve giderek ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla gelenek, modernleşmenin önünde bir engel olarak kabul edilir. Bu inanç doğrultusunda Cumhuriyet'in kurucu kadrosu, modernleşme idealinin önünde bir engel olarak gördüğü geleneksel kurumları

tasfiye etmeyi bir gereklilik olarak gördü. Bu çerçevede de geri kalmada payı olduğunu düşündüğü geleneğin bir kalıntısı olarak medreseleri yasakladı. Bununla birlikte faaliyetlerine gizli bir şekilde devam eden bölge medreseleri, resmi din eğitimi kurumlarının olmadığı ve din adamı sıkıntısının yaşandığı dönemlerde, bölgenin olduğu kadar genel olarak ülkenin din hizmetlerinin karşılanmasında önemli bir rol ifa etmişlerdir. İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri veya Yüksek İslam Enstitüleri kurulduktan sonra bile medreseler bölgede faaliyetlerine devam etmiş, hatta bu kurumlardan yetişen din adamları resmi kurumlardan mezun kişilere tercih edilmiştir.

Bölgenin geleneksel yapısıyla bütünleşmiş olan tarikat-medrese kültürü, bölgenin dinselliğinin inşasında kurucu bir role sahip olmasının yanı sıra, ekonomik, kültürel, siyasi, hukuki ve şifacılık uygulamalarıyla sağlık vb. birçok toplumsal alanda da birtakım fonksiyonlar icra etmiştir. Bu doğrultuda, geleneksel kurumları zayıflatan, geleneksel yaşam tarzını gerileyen modernleşmenin, geleneksel evrende varlık ve anlam kazanan dinî kurumları ve otoriteleri sarsıp zayıflattığı ve hatta bazılarının yok olmasına neden olacak kaçınılmaz bir süreç doğurduğu yaygın bir kabulken² bölgedeki medrese kurumunun geleneksel özelliğiyle siyasi iradenin modernleşme projesine ve daha sonraki küresel modernleşme sürecine rağmen varlığını nasıl muhafaza ettiği ve hangi dinamiklerin etkisiyle toplumsal bir karşılık bulduğu ve geleneksel dinî otoritelerin itibarının ne tür enstrümanlar aracılığıyla korunduğu, sosyolojik-antropolojik bir merakı hak etmekte ve bu araştırmanın konusunun diğer boyutunu teşkil etmektedir.

Araştırma temelde medresenin kurumsal yapısını incelemekten ziyade, bölgenin toplumsal yapısının ve geleneksel dokusunun şekillenmesinde büyük bir rol oynayan bu kurumun toplumsal yansımalarını ifade etmek için kullanılan medrese kültürünü incelemeyi hedeflemektedir. Geertz'in (2007: 176) ifadesiyle kültür, tarihsel olarak taşınan sembollerle somutlaşan bir anlamlar örüntüsünü, insanların hayat hakkındaki bilgilerini ilettikleri, sürdürdükleri ve geliştirdikleri sembolik formlar içinde ifade edilen tevarüs edilmiş bir kavramlar sistemidir. Sosyolojik açıdan ise kültür, bir toplumun yaşam tarzını, yani inançları, değerleri, paylaşılan anlamları ve rutin pratikleri ifade eder (Filmer, 2012: 470). Dolayısıyla kültür, hem düşünce hem de davranış, yani yaşam biçimidir. Bu doğrultuda hem geçmişle olan hem de geleceğe yönelik bağımızı ifade eden kültür, ne düşündüğümüzü ve nasıl davrandığımızı içerir. Sadece yaptıklarımızı

² Mardin, Türkiye'deki modern İslam'ı araştırmayı üstlenen herkesin, modern koşullarda işleyen eski kurumların nasıl değerlendirileceği şeklinde metodolojik bir sorunla karşılaştığını ifade eder. Bkz. Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, İstanbul: İletişim, 2011, s. 159.

değil düşünme ve hissetme biçimimizi de şekillendirmektedir (Macionis, 2012: 58, 60). Bu çerçevede, geleneksel ve modern durumda medrese kültürünün bölge halkının davranış ve düşünce biçimleri üzerindeki etkileri, çalışmanın konusunun bir başka yönünü teşkil etmektedir. Bu bağlamda medresenin toplumsal görünümü kadar modernleşmenin medrese kültürü üzerindeki etkileri de ele alınmıştır. Zira kültür toplumsal yapıdan bağımsız değildir; onunla belirlenir ve ona dönüşlüdür (Filmer, 2012: 470). Bununla birlikte, araştırma medrese kültürünün temsilcisi konumunda olan şeyh, seyda ve mele gibi statü kategorileri üzerinden yürütülmüştür. Çünkü yaşayan bir kültürün incelenmesi için gereken ilk şey, o kültür mensuplarının düşünce alışkanlıklarını ve kültürün kurumlarının işlevlerini bilmektir (Benedict, 2015: 80).

Hiç şüphesiz belli bir konuda yazan herkesin kendine göre bir yazma gerekçesi vardır ve bu gerekçeler daima bireysel deneyimin kişisel yanılla bağlantılıdır (Tillion, 2006: 48). Geleneksel bir kurum olarak medreselerin modernliğin ezici gücüne rağmen geleneksel karakteriyle var olmaya dönük ısrarını sürdürmesi, bölge insanlarının birçok hukuki problemlerini hâlâ “şeriata giderek” çözmeye çalışmaları ve medreselilerin toplumdaki itibarlı konumları, medrese kültürünün dinselliği şekillendirmesinin yanı sıra dinsel alanın dışında da birçok işleve sahip olduğu bölgede yetişen ve halen böyle bir ortamda bulunan ilahiyatçı kimliğine sahip araştırmacının merakını uyandırarak araştırma konusunun seçiminde belirleyici olmuştur.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Türkiye’de sosyoloji alanında yapılan din temalı çalışmaların genelinde din ve modernlik, bir gerilim ilişkisi temelinde ele alınmıştır. Bu bağlamda din, dinî kurumlar ve dinî hayat, modernleşme karşısında bağımlı bir değişken olarak değerlendirilerek modernleşmenin bu alanlar üzerindeki etkileri, yol açtığı dönüşümler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmaların genelinde modernleşmenin geleneksel dinî kurumları da zayıflattığı veya dinî kurumların modernleşmeye uyum sağlayarak geleneksel özelliklerinden uzaklaşıp dönüştükleri ve bu sayede varlıklarını sürdürdükleri varsayımının yerleşik olduğu görülür. Berger, Berger ve Kellner’a göre (2000: 172-173), geleneksel bir duruma etki etmeye başlayan modernleşmenin, etkisinin sosyal yaşamda görülür hale gelmesi için bazen uzun bir zamana ihtiyaç duyulabilir. Bu durumda modernleşmenin adeta bir kapsül içine alınıp etrafında geleneksel sosyal yaşamın eski düzeninin sürdüğü geniş bir alan tarafından çevrilmiş durumda, dört tarafı kendisine yabancı denizlerle çevrilmiş bir adadaymışçasına varlığını sürdürebileceğini ileri sürerler. Bunun aksine, bu araştırmanın varsayımlarından biri, modernleşmenin

sosyal yapının genelini ve yaşam tarzlarını etkilediği bir ortamda, medreselerin kapsül içine alınmış gibi, modernliğin ortasında varlığını sürdüren geleneksel adacıklar olduğu yönündedir. Bu varsayım doğrultusunda araştırmanın amaçlarından biri, modernleşmenin, geleneksel dinî eğitim kurumu olarak varlığını sürdürmekte olan bölge medreseleri ve medreseli dinî itibar göstergeleri üzerindeki etkilerini tespit etmektir. Başka bir deyişle amaç, medreseli statü kategorileri olarak şeyh, seyda ve melelerin modernleşmeyle karşılaşmaları sonucunda, medrese kurumuna, eğitim sistemine, müfredatına yönelik algılarının modernleşmeden ne derece etkilendiği; geleneksel din bilgisinin hamileri olarak modernliğin çeşitli boyutlarını nasıl yorumladıkları, bu boyutların onların bilincinde değişime yol açıp açmadığı, yine kendi görüşleri üzerinden değerlendirmektir. Ayrıca medresenin baskı ortamında ve geleneksel haliyle varlığını sürdürmesini zorlaştıran modern koşullarda nasıl ayakta durabildiği, medreselilerin modern toplumda fonksiyonelliklerini nasıl sürdürdükleri de çalışmanın amaçları arasındadır.

Sosyolojik çalışmaların genelde savundukları bir durum da modernleşmenin dinî otoritelerin konumunu sarstığı veya başka aktörlere devrettiği yönündedir. Bununla birlikte çoğunlukla alt üst edici sonuçlara yol açan modernlik, bazen paradoksal bir şekilde yıkmak istediği kesimlerin rolünü kuvvetlendirir. Bu doğrultuda geleneksel din bilgisinin ilâticileri ve otoriteleri olarak ulema, modernliğin denge bozucu saldırıları karşısında, bütün durumların kültürel olarak öngörülebilir, dolayısıyla denetlenebilir olduğu geleneğin sığınağını sunarlar (Shayegan, 2014a: 185). Bu çalışmanın varsayımlarından biri de, bölgedeki medrese ve tarikat kültürünün modernleşmenin tahrip edici etkilerini minimize ettikleri ve modernleşmeye karşı geleneğin sığınak olma işlevinin korunmasında etkili olduklarıdır. Bu doğrultuda, medreselilerin modern koşullardaki otorite ve itibar konumlarını ve otorite kaybının yaşandığı durumlarda ise itibarın nasıl sürdürüldüğünü tespit etmeye çalışmak, araştırmanın temel amaçlarından birisidir. Böylelikle modernleşmenin gelenek ve geleneksel kurumlar üzerinde aşındırıcı etkiye sahip olduğu şeklindeki genel varsayım, Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Bölgesi'nde tarikat ve medrese kültürünün canlılığını korumaya devam ettiği belli başlı merkezler üzerinden karşılaştırmaya tabi tutulacaktır.

Geleneksel ve modern bilgi organizasyonları birçok yönden birbirinden farklıdır ve bazı yönlerden de birbiriyle çatışırlar. Bu nedenle karşılaştıklarında, karşılıklı olarak birbirlerini etkilerler ve birbirinin üzerinde iz bırakırlar. Bu karşılaşma esnasında, birbirlerinin üzerinde iz bırakması açısından, geleneksel ve modern bilgi edinme

sistemlerinden biri diğzerinden daha baskın çıkar. Geleneksel yapının modernlik üzerindeki gücüne nispetle, modernliğin geleneksel yapı üzerindeki politik ve ekonomik gücü çok daha büyük olduğı için, modernliğin geleneksel bünyeyi etkileme ihtimali, geleneksel yapının modernliğı etkileme olasılığından çok daha fazladır. Bu nedenle geleneksel yapının savunucusu durumundaki biri, kendi bilgi edinme üslubunu modern görüşlere karşı savunurken, modernliğin elemanlarını da kullanmak zorunda kalır. Yani bilinç yapısının inşasında bir uzlaşma zemini arayan kimse, modern birey değil, gelenekçi bireydir (Berger vd., 2000: 184). Bu doğrultuda çalışmanın amaçlarından birisi de medreselilerin medrese müfredatı, eğitim sistemi ve fıkhi bilgi ile modernleşmenin belli başlı görünümüleri arasında bir uzlaşma gereğı duyup duymadıklarını tespit etmektir.

Bölgeye dair yapılan sosyolojik çalışmalarda, özellikle aşiret sistemi ile şeyh ve ağa gibi aktörler üzerinden bölgenin geleneksel yapısı ön plana çıkarılır ve gündelik hayatın tamamen geleneksel düzlemlerde sürdüğü yönünde bir izlenim oluşturabilecek şekilde sunulur. Bunun yanında medrese ve tarikatlar, üst yapı kurumları arasında statükonun sürmesini sağlayan, dolayısıyla yapısal değişimlerin, yani modernleşmenin gerçekleşmesini engelleyen kurumlar (Özer, 1998: 139) olarak görülür. Bununla ilişkili olarak, bölgenin geri kalmışlıkla özdeşleştirilen geleneksel yapısının devam etmesinde kendi çıkarlarını bu dokunun korunması sayesinde sürdüren ağa ve şeyhlerin etkili olduğı düşüncesi yaygın bir şekilde işlenir. Bu tür çalışmalar, özellikle şeyhleri hedef alarak onların kendi ayrıcalıklı konumlarını korumak için halkın bilinçlenmesini engelledikleri, onları sömürdükleri ve bunun için dinî argümanlar kullandıklarını³ ileri sürerler.⁴ Oysa günümüzde en geleneksel olarak görülen ve taşra olarak ifade edilen bölgelerde bile modernlikle hızlı ve yoğun bir karşılaşma söz konusudur. Dolayısıyla bölgenin geleneksel olana bağlılığı veya modernleşmeye doğru yol alması noktasında

³ Bu tür iddialar dinin Kürtlerin geri kalmasının sebebi, dolayısıyla da Kürt ulusal bilincinin oluşmasının önünde bir engel olduğı şeklinde ideolojik yaklaşıma sahip sol Marksist çevreler tarafından olduğı kadar bazı İslami yapılaşmalar ve bazı seydalar tarafından da dile getirilmektedir.

⁴ Örneğin bu doğrultudaki yaklaşım biçimleri için M.Emin Bozarslan'ın, *Doğunun Sorunları*, İstanbul: Avesta, 2002, Yine Bozarslan'ın *İslamiyet Açısından Şeyhlik ve Ağalık*, Toplum Yay., 1964 isimli kitapları örnek gösterilebilir. Beşikçi ise, dinin siyasetle birlikte Kürtlerin asimile edilmesinde bir araç olarak kullanıldığını ileri sürer. Bkz. İsmail Beşikçi *Devlet ve Kürtler: Dil, Kimlik, Millet, Milliyetçilik*, İstanbul: İBV., 2013, s. 116. Ayrıca şeyhlik, ağalık gibi kurumların geri kalmışlığın nedeni değil sonucu olduğunu, bu kurumların siyasi iktidarın bölgeye yönelik ekonomik, toplumsal ve kültürel politikalarının bir sonucu olarak ayakta kalabildiklerini ileri sürer. Ona göre Doğu'da altyapı hizmetleri yapıp kapitalist ilişkiler geliştirilseydi ağa, şeyh, aşiret reisi gibi otoritelere dayalı toplumsal yapı da ortadan kalkardı. Bkz. İsmail Beşikçi, *Doğu Anadolu'nun Düzeni*, İstanbul: İBV., 2014. S. 44-45. Bununla birlikte Beşikçi başka bir kitabında Kürtlerin geri kalmışlığı veya Kürt sorununun, toprakları ve geniş halk yığınlarını kontrol eden kesimler tarafından istismar edilerek, kendi çıkarlarını korumak için halkın dikkatlerini başka yöne çekmek amacıyla kullanıldığını ileri sürer. Bkz. İsmail Beşikçi, *Kürt Toplumu Üzerine*, İstanbul: İBV., 2014, s. 91-92.

tarikât-medrese kültürünün ne ölçüde etkili olduğunu tespit etmeye çalışmak, araştırmanın amaçları arasındadır.

Yukarıda ifade edildiği gibi, bölgedeki medrese ve tarikâtlar ile bu kurumlarla ilişkili şeyh, seyda ve mele gibi kategoriler bölgenin gelişmesinin önünde bir engel olarak görülmekte, bazen de ideoloji yüklü değerlendirmelerle bunların Kürt ulusal bilincinin inşasının önünde engel oldukları düşünülmektedir. Ayrıca medreseliler, başta ilahiyatçılar olmak üzere, birçok kesim tarafından eğitim ve din anlayışları yönünden de normatif birtakım değerlendirmelere maruz kalmaktadırlar. Dolayısıyla medrese ve medreselilerle ilgili var olan düşünce ve değerlendirmelerin kendileri tarafından nasıl ele alındığı, eleştirildikleri durumlarla ilgili kendi tutum ve davranışlarını nasıl anlamlandırdıklarını anlamaya çalışmayı amaçlayan bu araştırmanın bu yönüyle önemli olduğu varsayılmaktadır.

Türkiye’de yapılan medrese konulu çalışmalar, genelde medreseyi tarihsel bir kurum olarak ve daha çok eğitim, sanat, mimari vb. yönlerden ele almıştır. Medrese kurumu ülkemizin doğusunda varlığını sürdürmesine rağmen bu medreseler de genelde eğitim öğretim faaliyetleri yönünden ele alınmış, sosyolojik ve antropolojik yönden ihmal edilmiştir.⁵ Başka bir ifadeyle, bölgedeki medreselerle ilgili çalışmalarda, genelde medrese içi ilişkiler ve eğitim süreci ele alınıp medreselerin bulundukları çevrenin sosyoekonomik, dinî ve kültürel hayatı üzerindeki etkileri yeterince değerlendirilmemiştir. 2000’li yıllar itibarıyla siyasi atmosferin medreselerin görünürlüklerini ortaya koyabilecek şekilde gelişmesi sonucu, medreseleri veya şeyh, mele ve seyda gibi medreseli statüleri konu edinen sosyolojik ve antropolojik lisansüstü çalışmalarda da bir artış olmaya başlamıştır.⁶ Bu çalışmanın da, ilahiyatçı kimliğine

⁵ Son dönemlerde bu boşluğun büyük ölçüde doldurulmaya başlandığı, medreselerin toplumsal yönlerini değerlendiren veya medrese hoca ve talebelerinin görüşleri açısından çeşitli değerlendirmelerde bulunan çalışmalarda bir artış olduğu gözlenmektedir.

⁶ Son yıllarda medrese veya medreseli statü kategorileriyle ilgili yapılan çalışmalardan; Serdar Şengül tarafından 2008’de antropoloji alanında doktora tezi olarak hazırlanan *Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesiyle Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri* isimli çalışması tespit edilebilen çalışmalar arasında zikredilebilir. Çalışmada Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu Bölgesi’ndeki medreselerin Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet dönemi modernleşme süreçleri boyunca geçirdikleri dönüşümleri, siyasal ve toplumsal dönüşüm süreçlerinin zihniyet dünyası ve bilgi rejimlerinin dönüşümleriyle ilgisini kurarak incelemek amaçlanmıştır. Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesi sürecinde eğitimin yeniden örgütlenmesi medreselerin dönüşümü üzerinden incelenirken, modernliğin bu coğrafyadaki kuruluşu, iktidar mekanizmasında yaşanan değişimlerin ötesinde, bilgi-toplum-iktidar ilişkilerinin dönüşümü çerçevesinde okunmaya çalışılır. Şengül, medreselerin modernleşme tecrübesiyle karşılaşma sürecini bir zihniyet analizi yaparak ele almak, modernleşme sürecinde modern zihniyetin nasıl oluştuğunu, buna karşın geleneksel dinî zihniyetin bu modern zihniyet karşısında kendini nasıl konumlandığını ele alma iddiası taşımaktadır. Diğer bir çalışma, 2018’de Deniz Aşkın tarafından hazırlanan, *Türkiye’de Medreseler, Seydalık ve Meşruiyet Arayışları* başlıklı doktora tezidir. Bu çalışma, dini bir aktör olarak 'seyda'nın sosyal ve siyasal alandaki meşruiyet arayışlarına yoğunlaşmaktadır. Seçil Bozkurt’un 2014 yılında hazırladığı *Cumhuriyet Döneminde Muş ve Diyarbakır’da Mele Kurumu ve*

sahip araştırmacı tarafından sosyolojik ve antropolojik bir yaklaşımla nitel paradigmanın yöntemleri eşliğinde, geleneksel medrese ve medreseli statü kategorilerinin modern koşullardaki varlığı ve ifade ettiği anlamın ve modernleşmenin üzerlerindeki etkilerini, kendi verileri ve anlamlandırma biçimleri üzerinden tespit, tasvir ve yorumlamayı hedeflemesi yönüyle bölgedeki medrese ve geleneksel dinî itibar göstergeleriyle ilgili çalışma alanına katkı sunabileceği farz edilmektedir. Ayrıca etnografik bir araştırma çabası olan bu çalışmanın, bu yönüyle önemli bir girişim olduğu düşünülmektedir. Özellikle son dönemlerde nitel yöntemler kullanılarak bölge medreselerini veya medreseli statü kategorilerini inceleyen araştırmalar vardır. Bu çalışmanın da uzun süre bölgede bulunan ve ilahiyatçı kimliğine sahip bir araştırmacı tarafından ağırlıklı olarak etnografik bir şekilde yürütülmesi yönüyle, bu alandaki çalışmalara katkı sunması amaçlanmaktadır.⁷

3. KAPSAM VE SINIRLILIKLAR

Türkiye’de yasaklanmasına rağmen Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde varlığını sürdüren medrese, belki de İslam dünyasının hiçbir yerinde rastlanması mümkün olmayan bir şekilde toplumla hemhal olmuş ve adeta bir toplumsal kültür halini almıştır. Bu doğrultuda çalışma, bölgede varlığını sürdüren medrese kurumu ve medreseli statü kategorilerinin modern koşullardaki toplumsal ve kültürel yansımaları ile modernleşmeden etkilenme boyutlarını açığa çıkartmayı hedeflemekte olup araştırma konusu bakımından medrese kurumunun tarihsel arka planı ve eğitim yönü kapsam dışı

Evrimi başlıklı yüksek lisans tezinde melelerin medrese geleneğini sürdürmeye gayret ederken yaşadıkları dönüşüm, Kürt ve Müslüman kimlikleriyle Cumhuriyet tarihi boyunca yaşadıkları zorluklar onların tanıklıkları üzerinden ele almış ve Türkiye’deki siyasal ve toplumsal değişimlerin medreseler üzerindeki etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır. Abdusamet Kaya tarafından 2017’de yapılmış olan *Medrese Kökenli İmamlar İle İlahiyat Fakültesi Mezunu İmamların Din Anlayışlarının Karşılaştırmalı Analizi: Diyarbakır Örneği* başlıklı doktora tezi de medreseli bir statü olarak meleklik ile ilgili yapılmış bir çalışmadır. Yine M. Halit Akdemir tarafından hazırlanan *Siirt İlinde Medrese Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım* başlıklı yüksek lisans tezinde ağırlıklı olarak nicel yöntem kullanılarak Siirt medreselerinde eğitim alan öğrencilerin sosyoekonomik durumları, medreseyi seçme nedenleri, geleceğe yönelik beklentileri, medrese eğitimiyle ilgili düşünceleri ve sosyal yaşantıları analiz edilmektedir. Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan ve tespit edilebilen çalışmalar arasında Kayhan Bayram’ın 2014’te hazırladığı *Klasik Medreselerin Kurumsal Yapısı (Tillo Medresesi Örneği)* başlıklı çalışma ve Sabahattin Bala’nın 2012 tarihli *Bir Eğitim Kurumu Olarak Şark Medreseleri: Mardin Yöresi Örneği* başlıklı tezi sayılabilir.

⁷ Lindisfarne Türkiye’de ve Türkiye üzerine yapılmış çalışmalarda etnografinin ihmal edildiğini ifade eder. Ona göre Türkiye üzerine yapılmış tarihsel incelemeler, bugüne dair meseleler ve sıradan insanların deneyimleri üzerine yapılmış sosyoloji çalışmalarından daha fazladır. Bunun sebebinin de etnografik araştırmaların sisteme meydan okuma olasılıklarının daha fazla ve dolayısıyla sistematik ve derinliğine bir araştırma yürütmenin daha zor olması olabileceğini ileri sürer. Ayrıca Cumhuriyet’in devrimle yukardan aşağı kurulmuş olması nedeniyle, sosyal bilimcilerin devletin büyük rol oynadığı makro-ekonomik ve politik süreçler üzerine odaklanmaya teşvik edilmiş olmalarının etnografik çalışmaların ihmal edilmesine yol açtığını ifade eder. Bkz. Nancy Lindisfarne, *Elhamdulillah Laikiz*. İstanbul: İletişim, 2002.

birakılmıştır. Bu nedenle medresenin kurumsal yapısı, eğitimi ve medrese içi ilişkilere sadece araştırma konusunu ilgilendirdiği boyutuyla değinilmiştir.

Araştırma, medrese kültürünün canlılığını koruduğu ve geleneksellikte daha çok ilişkilendirilen Türkiye'nin doğusunda, modernleşmeyle karşılaşma sürecinde gündelik hayattaki dinî tutum ve davranışlarla geleneklerin moderniteden etkilenme düzeylerini ve bu etkilenmenin hangi aygıtlar aracılığıyla gerçekleştiğini medreseli statü grupları üzerinden incelemeyi amaçladığından sadece var olan durumla sınırlandırılacaktır.

Bu araştırmadan elde edilen veriler ve ulaşılan sonuçlar örneklem grubuyla sınırlı olup bölgede veya Türkiye'nin farklı yerlerinde faaliyet gösteren medrese ve medreseli statü gruplarını temsil etme iddiasına sahip değildir.

Araştırma bir durum çalışması olup elde edilen sonuçlar araştırmanın yapıldığı zaman dilimiyle sınırlıdır.

Ayrıca araştırma metodolojik açıdan nitel yöntemlerin kullanımıyla sınırlıdır.

4. YÖNTEM

Araştırma nitel metodolojik paradigma çerçevesinde gerçekleştirilecektir. Nitel araştırmalar, insana ait anlamların araştırmacı tarafından yorumlanması, insanların kendi doğal ortamlarında gözlemlenmesi ya da derinlemesine görüşmeler yoluyla bireylerin iç dünya görüşünü anlama girişimleridir. Karmaşık ve ortama bağlı kültürel olayların hermenötik yorumlanması nitel metotların genel özelliklerindendir (Riis, 2012: 374). Geleneksel din bilgisinin taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak medreselilerin modernleşmeyle karşılaşmalarının, onların zihin dünyası ve kendi kimliklerini algılama biçimleri üzerinde yol açtığı etkileri keşfetmeyi hedefleyen bu çalışmanın amaçlarına ulaşması açısından nitel araştırma desenlerinin daha elverişli olduğu düşünülmüştür. Çünkü nitel araştırma, insanların ve kültürlerin ayrıntılı, derinlemesine bir tanımını yapmaya, süreçleri, bireylerin sosyal gerçekliğe yükledikleri anlamı, kavrayış ve anlayışlarını ortaya koymaya yönelik bir eylemdir (Kümbetoğlu, 2008: 47). Nitel araştırmanın temel özelliği, bireylerin kendi gerçekliklerini, sosyal dünyalarıyla etkileşimleri içinde nasıl inşa ettikleri üzerine yoğunlaşmasıdır. Nitel araştırmacılar, yapılandırmacılık, fenomenoloji ve sembolik etkileşimciliğin felsefesinden yola çıkarak insanların kendi deneyimlerine nasıl bir anlam yüklediklerini ve onları nasıl yorumladıklarını, dünyalarını nasıl kurduklarını, anlamaya çalışırlar. Özetle, nitel araştırmanın bütün desenleri anlamın nasıl inşa edildiğiyle, insanların hayatlarını ve dünyalarını nasıl anlamlandırdıklarıyla ilgilendir. Nitel araştırmanın öncelikli amacı, bu

anlamları açığa çıkarmak ve yorumlamaktır (Merriam, 2013: 5, 14, 22, 24). Bu doğrultuda bu araştırmada da modern koşullarda varlığını sürdüren geleneksel dinî otorite biçimleri olarak medreselilerin kendilerini nasıl algıladıkları, faaliyetlerine nasıl bir anlam yükledikleri, niteliksel yöntemlerle açığa çıkartılmaya ve geleneksellik-modernlik dikotomisi çerçevesinde yorumlanmaya çalışılacaktır.

Nitel bir araştırma şeklinde tasarımılanan bu çalışma, bölgede yaşayan medrese kültürüyle ilgili anlamları keşfetmeyi amaçladığından etnografik bir alan araştırması olarak desenlenmiştir. Çünkü etnografinin temel özelliği, insan topluluğuna, inançlara, değerlere ve belli bir grup insanın davranışlarına örneklik teşkil eden davranış kalıplarına gönderme yapan kültüre vurgu yapmasıdır. Etnografi, yalnızca bireylerin birbiriyle olan etkileşimlerini değil, onların içinde yaşadığı toplumun kültürüyle etkileşimlerini de anlamaya çalışır (Merriam, 2013: 23, 27). Bu çerçevede geleneksel medrese kültürünün, modernliği deneyimlemeye başlayan bölge insanı açısından ifade ettiği anlam anlaşılmasına çalışılacaktır.

Antropolojinin ve nitel yönelimli sosyolojinin klasik bir yöntemi olan alan araştırmasında sorun, doğal çerçevesi içinde yakalanmaya çalışılır. Buna bağlı olarak araştırmacı, araştırma konusunun geçtiği gündelik yaşama dâhil olur (Mayring, 2011: 59). Bu nedenle etnografik araştırma yapan araştırmacının, çalıştığı kültürü ve bu kültürün bireyler üzerindeki etkilerini derinlemesine anlayabilmesi için alanda uzun bir süre kalması ve yoğun bir veri toplama sürecine girmesi gerekir (Yıldırım ve Şimşek, 2008: 71). Diğer bir deyişle etnografi, hedef alınan topluluk içerisinde uzun süreli bir katılımlı gözlemi gerektirir. Etnograf, genellikle yıllarca araştırma özneleriyle birlikte yaşayarak yaşamlarının ayrıntılı anlamlarını edinir ve klasik hermenötik bir görev olarak, hem araştırma öznelerinin kendilerini nasıl algıladıklarını hem de onların farkında olmadıkları yaşam örüntülerini görmeye çalışır (Spickard, 2012: 590). Araştırma, medresenin kurumsal yapısını incelemeyi amaçlamak yerine, daha çok onun sosyokültürel yönlerine eğilmektedir. Ayrıca araştırmacının yaşantısının tamamına yakını, medrese kültürünün canlılığını sürdürdüğü bölgelerde geçmiş olduğu için⁸ etnografik araştırma desininin bu kriterinin karşılandığı düşünülmektedir. Bununla birlikte bir grubun kültürünü anlamak için araştırmacının her hâlükârda çalışılan grupla vakit geçirmesi gerekir (Merriam, 2013: 27). Bu doğrultuda araştırmada örneklem olarak alınan Muş il merkezinde bulunan ve medreseli seydalar ile melelerin bir araya

⁸ Araştırmacı Mardin’de doğmuş büyümüş, Van’da lisans eğitimini almış ve halen Muş ilinde yaşantısını sürdürmektedir.

gelerek kendi aralarında hem klasik medrese müfredatında bulunan bazı kitapları okudukları hem de halktan kendilerine gelen ilmiyal ve fıkhi konuları müzakere ettikleri mekâna 3 ay boyunca ziyaretler gerçekleştirilmiş, derslerine ve müzakerelerine iştirak edilerek davranışları gözlemlenmiştir. Ayrıca örneklem grubuna dahil olan diğere medreseler de ziyaret edildiğinde, bazı dersler izlenmiş, geceleri medresede konaklanmış, talebelerle aynı yatakhane paylaşılmış, birlikte yemek yenmiş ve hem müderrislerle hem de talebelerle enformel sohbetler gerçekleştirilmiştir. Ek olarak, medreselerin yılda bir veya duruma göre iki yılda bir yaptıkları icazet törenlerine katılım sağlanmıştır.

Etnografi, içerden ve dışarıdan olmak üzere iki biçimde işler. İçeri hareket, ‘yerliler’i, onların kendilerini anladıkları şekilde anlama girişiminde bulunurken dışarı hareket, yalnızca bir yabancınn yapabileceğı biçimde, onları anlama girişimidir (Spickard, 2012: 590). Yabancı perspektif, bir başka toplum veya kültürden gelen ve alan çalışmasını gerçekleştirdiğı toplumsal ortama yabancı olan bir araştırmacının perspektifidir. Yerli perspektif ise incelediğı topluluk ya da kültürün içinden gelen ya da en azından kendisini bu toplumsal ortama ait veya onun parçası gibi hisseden bir araştırmacının perspektifidir. Her iki perspektifin de avantajları ve dezavantajları bulunmaktadır. Yabancı bir antropolog için her şey yeni olup hiçbir şey olağan değildir. Toplumun ve kültürün üyesi olan birine doğal veya normal görünen ve bu nedenle fazla dikkat çekmeyen, ayırdına varılmayan tutum ve davranışlara, yabancı bir antropolog, her şey onun için yeni olduğundan daha duyarlı ve uyanık biçimde yaklaşarak bunları dikkatlice gözlemleyip kaydedebilir (Atay, 2011: 327). Araştırmacının, araştırma evrenini oluşturan bölgenin bir insanı olmak yönüyle yerli bir perspektife sahip olmakla birlikte, medrese kökeni olmayan ve modern eğitim kurumlarında eğitim almış kimliğiyle, araştırma konusuna yönelik yabancı bir perspektife sahip olduğu söylenebilir.

4.1. Araştırma Evreni ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Doğı ve Güneydoğı Anadolu Bölgesi’ndeki medreseler ile şeyh, seyda ve mele gibi medreseli statü kategorileri oluşturmaktadır. Örneklem, araştırmacının keşfetmek, anlamak, iç görü kazanmak istediğı ve çoğı şeyin öğrenilebileceğı bir örneklem seçiminin zorunlu olduğu varsayımına dayanan “rastlantısal olmayan amaçlı örneklem” (Merriam, 2013: 76) türüne göre belirlenmiştir. Bu çerçevede örneklem olarak en başta, Doğı medreseleri denince akla ilk gelen ve kurumsal olarak medresenin hayatıyetini sürdürdüğü Siirt’in Tillo ilçesindeki

medreseler, Bitlis'in Mutki ilçesinde bulunan Ohin Medresesi, Bitlis'in Güroymak (Norşin) ilçesindeki medreseler ve Muş ili merkezindeki medreseli statü grupları alınmıştır. Fakat daha sonra veri zenginliğini artırmak amacıyla Bitlis'in Tatvan ilçesi, Batman il merkezi, Siirt'in Kurtalan ilçesi ve Baykan ilçesinin Ziyaret beldesi, Bingöl il merkezi, Elazığ Karakoçan ilçesi ve Malatya il merkezindeki medrese veya medreseliler de örnekleme dâhil edilmiştir. Zira nitel araştırmanın örneklem seçiminden hedef, bilgi kaynağı açısından zengin örneklere ulaşmak, böylece kişilerin algı ve deneyimlerinin en iyi şekilde derleneceği grubu oluşturmaktır (Kümbetoğlu, 2008: 98). Bu doğrultuda farklı kültürel havzalar örnekleme dâhil edilmiştir. Araştırmanın başlangıcında, daha kırsal bölgelerdeki medreselerin de ziyaret edilmesi düşünülmüş, fakat hem güvenlik endişesi hem de araştırmanın temalarına ve sorunlarına ilişkin bilgiye ulaşıldığına yönelik araştırmacıda oluşan doyum nedeniyle bu ziyaretler gerçekleştirilmemiştir.

Örneklem kapsamındaki katılımcılara, ağırlıklı olarak, çalışmada yer alan kriterlere kolayca uyan katılımcılara yer vermeyi sağlayan (Merriam, 2013: 78) ve etnografik araştırmalarda çokça tercih edilen (Kümbetoğlu, 2008: 99) amaçlı örneklem çerçevesinde kartopu tekniğine başvurmak suretiyle ulaşılmıştır. Ayrıca araştırmanın başlangıç aşamasında oluşturulmayan, görüşülecek kişilerin seçiminin araştırmanın gelişimiyle ortaya çıktığı, araştırma sürecinin içinde nihai halini alan teorik örneklem türüyle (Kümbetoğlu, 2008: 100), veri zenginliğini artırmak amacıyla örnekleme dâhil edilen medreselilerle görüşülmüştür.

4.2. Veri Toplama Teknikleri

Etnografi, diğer insan bilimlerinden farklı olarak arşiv bilgileriyle, istatistiklerle ve kaynak toplamakla yetinmez. Etnografi, sorularını metinlere değil, yaşayan insanlara sormak durumundadır (Tillion, 2006: 49). Bu doğrultuda araştırmanın verileri, ağırlıklı olarak katılımcıların algıladıkları dünyayı kendi düşünceleriyle anlatmasına olanak sağlayan (Merriam, 2013: 88) açık uçlu sorularla yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmelerden elde edilmiştir. Çünkü kültürel bir inceleme olarak etnografinin veri kaynakları, genellikle bir kültürü oluşturan veya o kültürden etkilenenlerdir (Yıldırım ve Şimşek, 2008: 71). Ayrıca öznel anlamlara salt gözlem aracılığıyla ulaşabilmek oldukça zordur. İfade ettiği anlam yapılarının gerçek değeri en iyi kişinin kendisi tarafından bilindiği için, öznenin kendi kendisini dile getirmesi, nitel bir araştırma açısından daha uygundur (Mayring, 2011: 72). Bu araştırma, medreselilerin kendi kimliklerini algılama ve anlamlandırma biçimleriyle kendilerini kuşatan modernleşmeyi yorumlama tarzlarını anlamayı amaçladığından, açık uçlu sorularla derinlemesine görüşmeler yapılmıştır.

Çünkü derinlemesine görüşme tekniğiyle, doğrudan gözlemlenemeyen, ancak belirli bir süreç içinde ortaya çıkabilecek anlamlara, niyetlere ve beklentilere bakarak (medreselilerin) dünyalarını nasıl oluşturdukları, dış dünyaya ilişkin algıları ile kendilerini kuşatan sosyal çevreyi nasıl değerlendirdiklerini ortaya koyma fırsatı yakalanabilir (Kümbetoğlu, 2008: 72).

Görüşmeler yarı yapılandırılmış bir şekilde yapılmış olup, araştırmanın amacına ulaşmasını sağlayacak verileri elde etmeye yönelik olarak açık uçlu sorulardan oluşan bir soru listesi hazırlanmıştır. Görüşme formu hazırlanmadan önce bölge medreseleriyle ilgili literatür taraması yapılmış, akademik çalışmalar ve medreseliler tarafından kaleme alınmış metinler ve hatıratlar taranmıştır. Bunu müteakiben oluşturulan soru formu, görüşmelere başlanmadan önce medrese kökenli üç akademisyene gösterilerek onların değerlendirmeleri ve önerileri doğrultusunda revize edilmiştir. 38 kişi ile derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerin 32 tanesi ses kayıt cihazı ile kaydedilmiş, diğer görüşmeler ise ses kayıt cihazı kullanımına izin verilmemesi veya katılımcı yeterli seviyede Türkçe konuşamadığından tercüman yardımıyla gerçekleştirilmesi nedeniyle not defterine kaydedilmiştir.

Görüşülecek kişilerle güven ilişkisinin tesis edilebilmesi için, çoğuyla kaynak kişilerin referansı ile görüşülmüştür. Yine güven ilişkisinin tesisine yönelik olarak görüşmelerde önce medrese kurumu, eğitim sistemi ve kendilerinin medrese deneyimleriyle ilgili sorular sorulmuş; yorum, değerlendirme gerektiren sorular sonraya bırakılmış, siyasi konularla ilgili sorular ise en son sorulmuştur. Görüşme formundaki soruların sıralamasında görüşülen kişinin durumuna göre değişiklik yapılmış, ayrıca bazı görüşmelerde güven ortamına zarar vereceği düşünülen siyasi içerikli sorular sorulmamıştır. Görüşmeler ortalama bir buçuk saat sürmüştür. Ama bir saatte tamamlanan görüşmeler olduğu gibi iki buçuk saat süren görüşmeler de olmuştur. Görüşme kayıtları yazılı metne dönüştürülmüştür.

Görüşmenin başında araştırma ve araştırmacının kimliği hakkında bilgilendirmede bulunulmuştur. Görüşülen kişilere kimliklerinin gizli kalacağı, verdikleri bilgilerin doğrudan kendi gerçek kimlikleriyle hiçbir yerde kullanılmayacağı yönünde güvence verilmiştir. Nitekim görüşülen kişilere takma isimler verilmiş, bulgular bölümünde görüşme dökümlerinden alıntılar yapılırken görüşülen kişilerin bu takma isimleri kullanılmıştır. Takma isimler verilirken görüşülen medreselinin unvanı, statüsü mesleği, meşguliyeti vb. faktörler göz önünde bulundurularak birtakım prensipler gözetilmiştir. Bu doğrultuda medreseli olmakla birlikte herhangi bir yerde

medrese eğitimi vermeyen, sadece imamlık yapanların takma isminin önünde “mele” ön adı kullanılmıştır. Medresede ders verenlerin isminin önünde ise “seyda” ön adı kullanılmıştır. Medresesi bulunan, kendisi de ders verdiği halde tarikat faaliyetleri de olan ve tarikatta postnişin konumunda bulunan kişiler “şeyh” olarak isimlendirilmiştir. Şeyh ailesinden olduğu halde postnişin konumunda olmayan ve tarikat faaliyeti yürütmeyen medreselilerde ise “Seyda Şeyh” ön adı kullanılmıştır. Medrese icazetine sahip olan ilahiyatçı akademisyenlerin takma isminden sonra “hoca” ifadesi kullanılmıştır. İsmine herhangi bir sıfat eklenmeyen katılımcılar ise medrese veya şeyhlerle ilişkili olan sivil kişilerdir.

Araştırma verilerinin diğer bir kaynağı da sohbet tarzında yapılan enformel görüşmelerdir. Araştırma konusunun belirlenmesinden itibaren, medreselilerle veya medrese ile ilişkili şahıslarla karşılaşılması durumunda enformel sohbet tarzı görüşmeler⁹ yapılmıştır. Bu tür görüşmelerde ses kayıt cihazı kullanılmamış, elde edilen bilgi ve yorumlar daha sonra not edilmiştir.

Araştırmanın başka bir veri kaynağı da yapılan gözlemlerle ilgili tutulan notlar olmuştur. Katılımcı gözlemde araştırmacı, incelediği kültürün ya da alt kültürün içine girmeye ve bir parçası olmaya çalışır (Yıldırım ve Şimşek, 2008: 71). Daha önce ifade edildiği gibi bu araştırma, medrese kurumunu yapısal olarak incelemekten ziyade medrese kültürünün toplumsal izdüşümlerini gözlemlemeyi amaçlayan bir çalışma olup araştırmacı, bu kültürün içinde yaşaması ve bir parçası olması yönüyle doğal bir katılımcı gözlemci konumundadır. Bu çerçevede edindiği gözlemler ve izlenimler de bir veri kaynağı olarak kayıt altına alınmıştır. Bununla birlikte, veri toplama süreci boyunca mülakat ve çeşitli vesilelerle medreselere ziyaretler gerçekleştirilmiş, medrese içi ilişkiler ve davranış biçimleri doğal ortamlarında gözlemlenmiştir. Gözlem ve enformel görüşmeler araştırma sürecine yayılmış, yarı yapılandırılmış görüşmeler ise ağırlıklı olarak 2016 yılında gerçekleştirilmiştir.

Görüşme ve gözlem haricinde diğer bir veri kaynağını da gerek basılı gerekse elektronik ortamlardan edinilen, medreseliler tarafından kaleme alınmış metinler veya hatırat ve otobiyografi türü dokümanlar oluşturmuştur.

⁹ Enformel görüşme için bkz. Belkıs Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Araştırma ve Yöntem*, Ankara: Bağlam, 2008, s. 73-75. Ayrıca bkz. Ali Yıldırım, Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin, 2008, s. 121-122.

4.3. Veri Analizi

Nitel araştırmada veri analizi ilk görüşme, ilk gözlem ve ilk belgenin okunmasıyla başlar. Dolayısıyla nitel araştırmada veri toplama ve analizi eş zamanlı yapılan aktivitelerdir (Merriam, 2013: 157). Bu araştırmanın tematik çerçevesinin oluşumu da araştırma konusuyla ilgili yapılan okumalarla başlamış, saha çalışmasıyla şekillenmiş, görüşme dökümlerinin okunmasıyla son halini almıştır. Araştırmacıda çalışmanın amacına ulaşabilmesi açısından yeterli verinin oluştuğu yönünde bir kanaat oluştuktan sonra görüşme dökümleri okunarak araştırmanın problemi ve amacına göre önemli olan kavram ve temalar görüşme dökümlerinin kenarlarına yazılarak kodlanmıştır. Daha sonra bu kodlardan hareketle veri birimleri araştırmanın temalarına göre kategorileştirilmiştir.

Öncelikle veri analizi sürecinde standartlaştırılmış bir yöntemin izlenmediğini belirtmek gerekir. Verilerin analizinde genelde betimsel analiz yöntemi kullanılmış, bu çerçevede çalışma bulgularını desteklemek için katılımcı görüşmelerinden sıklıkla doğrudan alıntılar yapılmıştır. Zira Geertz'e göre (2010: 20, 24) etnografik bir girişimi tanımlayan şey, "yoğun betimleme"dir. Katılımcı görüşlerine sık sık yer verilmesinin nedeni, medreselilerin kendilerini anlamlandırma biçimlerinin yine kendi ifadeleri üzerinden yansıtılması yönündeki yaklaşımdır. Ayrıca etnografik yönelimli çalışma, kültüre ve gündelik hayattaki sosyal düzenlemelere odaklanır. Zengin açıklamalar ise etnografik çalışmaların ayırt edici özelliğidir (Merriam, 2013: 191).

Nitel bir araştırmanın amacı nicel araştırmada olduğu gibi var olan bir teoriyi test etmek değil, araştırma verilerinden hareketle bir teoriye ulaşmaktır. Bu doğrultuda betimsel analiz ile birlikte içerik analizi de yapılmıştır. Bu çerçevede kodlanan araştırma verileri anlamlı veri birimleri oluşturacak şekilde bir araya getirilmiş, karşılaştırma açıklamalar ve nihayet yorumlamalarla her temayla ilgili bir teorik  er eve oluşturulmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİK ÇERÇEVE

1. SOSYOKÜLTÜREL BİR İNCELEME ALANI OLARAK DİN

Batı toplumlarının yaşadığı sarsıntılı değişim sürecini izlemek üzere ortaya çıkan sosyoloji ve Batı-dışı toplumların kültürel özelliklerini keşfetmek üzere yola çıkan antropoloji, dini de kendilerine bir araştırma konusu olarak almışlardır. Dini, bir araştırma alanı olarak çalışan sosyal bilimciler, genelde bir din tanımı yaparak işe koyulmuşlardır. Sosyolojik din tanımları, din fenomenini en genel açıdan belirlemeye çalışır. İnsan topluluklarının evrensel bir niteliği olarak dinin önemine işaret eden bu tariflerde, dinin anlaşılması için toplumsal şartların önemine dair örtülü varsayımlar vardır (Wuthnow, 2002: 61).

Din tanımları, genelde dinin muhtevası veya insan ve insan toplumları açısından gördüğü işlevi ön planda tutmuşlardır. Dinin ne olduğunu ortaya koymaya yönelik tanımlamalar ise özsel tanımlardır. Genelde ilk dönem araştırmalarında bu yönelimin daha ağır olduğu söylenebilir. Fakat ilk dönem din araştırmalarında, dini kendi bilimsel kavramları ve dünya görüşleri açısından açıklamaya çalışan sosyolog ve antropologlar sıklıkla dinî davranışları ve bağlılıkları kendi öz dinsel muhtevalarından uzaklaştırmışlardır. Örneğin Feurbach ve izleyicisi Marx, dini sosyal ve ekonomik koşulların bir doğrulayıcısı olarak ele almışlardır. Durkheim da kutsalı, toplumsal olanın bir ifadesi olarak görmüştür (Özdalga, 1989: 31-33).

Kaynağına atıfla dinin muhtevasını ortaya koymaya çalışan özsel tanımların sosyolojik araştırma açısından kullanışlılığı sınırlıdır. Ayrıca dinler, inanç ve ritüel açısından son derece farklı oldukları için, çoğu sosyolojik tanım, dini, fonksiyonlar açısından tanımlamaya çalışır. Bu çerçevede dinin; insanın, hayatın anlam ve gayesine dair sorularına yanıt verdiği, hayatını ahenkli kıldığı, maruz kaldığı sıkıntılara, kötülöklere ve çektiğı ızdıraplara dair anlamlı bir yorumlama sunduğı üzerinde durulmuştur. Araştırmalar da dinin işlevsel tanımlarının dayandırıldığı bu tür varsayımları destekler niteliktedir. Fakat işlevsel tanımlar, dinler kadar, din benzeri işlevleri yerine getirebilen diğör sembol sistemlerini kapsayacak kadar genişirler. Diğör taraftan dinin düzen sağlayıcı, insanın korku ve ızdıraplarını dindirici işlevlerle açıklanması; bir yandan dini bireysel bir inanç meselesi haline getirir, bir yandan da dinin, gerçekliğın doğası hakkındaki iddiası bir kenara bırakılmış olur. Bu nedenle işlevselci tanımlara itiraz edenler, dinin, özsel olarak ve daha dar şekilde, doğaüstüne

inanç açısından tanımlanmasını önerirler. Ama aşkın olana dair herhangi bir atıf içermeyen dinlerin varlığı, bu yaklaşımı zora sokar (Asad, 2007a: 315-316; Wuthnow, 2002: 62). Dinin araştırılmasına yönelik etnografik yaklaşım; dinleri kayıtlı, durağan, homojen, insan-dışı olgular olarak kabul etme ve onları bu şekilde şeyleştirilmiş ve özelleştirilmiş şekilde sunma riskini azaltabilir (Nesbitt, 2012: 579).

Din, ne kadar ilahi özelliğe ve aşkın boyutlara sahip olursa olsun, insana yönelik olduğu göz önünde bulundurulduğunda, toplumsal ve kültürel zeminle teması sonucunda beşerî bir boyut alır. Bu durumda tek kaynaktan beslenen bir din bile, farklı toplumsal ve kültürel ortamlarda farklı görünüm alır. Özsel tanımlar, bu durumu aşmaya yönelik olarak, kutsala referansla, dinin tarih-dışı bir tanımını yapmaya girişirler. Yaptığı din tanımı, bütünüyle ne işlevselci ne de özselci tanımlara hasredilemeyecek olan Geertz, kutsala bir vurguda bulunmaksızın, fakat tarihsel-kültürel bağlamına da herhangi bir göndermede bulunmadan dinin tanımı şöyle yapar: Din, 1) bir semboller sistemidir, 2) insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süre devam eden ruhsal durumlar ve güdülenmeler oluşturacak şekilde işler, 3) bunu başarmak için; genel bir varoluş düzenine dair kavrayışları formülleştirir 4) ve bu kavrayışları öyle bir olgusalılık havasıyla bezer ki 5) ruhsal durumlar ve güdülenmeler eşsiz bir biçimde gerçekçi görünür (Geertz, 2010: 112). Ona göre inanç, kaynağı ne olursa olsun, dünyada sembolik biçimler ve toplumsal düzenlemelerce işlev görür. İnananların gerçekliği tanımlamada kullandığı imgeler ve metaforlar, verili dinin muhtevasını somutlaştırır. Dinin tarihsel seyri, bu imge ve metaforları anlaşılır kılan kurumlara bağlıdır. Örneğin ulema olmadan İslam'ı düşünmek kolay değildir (Geertz, 2012: 16-17).

Dinin varlığının tarihsel olduğunu ifade eden Azmeh'e göre (2003: 119-120) din, toplumun ve siyasetin gerekleri doğrultusunda yeniden üretilir. Dinin özsel tanımlamalarının, dini, iktidar alanından kavramsal olarak ayırmaya yönelik olduğunu savunan Asad ise (2007a: 297-299, 312, 317), dinin tanımını mümkün kılan öge ve ilişkilerin tarihsel olması, dolayısıyla da tanımın bizzat kendisinin söylemsel süreçlerin tarihsel bir ürünü olması nedeniyle, dinin evrensel bir tanımının yapılamayacağını savunur. Ona göre, dinin, kendi özgül tarihsel ve kültürel formlarıyla karıştırılmaması gerektiği yönündeki antropologların yaklaşımı ve dinin evrensel bir tanımını yapma girişimi, Hristiyanlığın kendi tarihinden neşet etmiştir. Fakat bu görüşüyle, dinin tarih-dışı bir şekilde tanımlanması iddiasında değildir. Çünkü ona göre, tarih-dışı bir din tanımı geçerlilikten yoksun olup dinin tarih ve kültür-aşırı bir şekilde tanımlanması girişimleri, dinin siyaset, hukuk ve bilimden ayrıştırılması niyetiyle mutabıktır. Asad,

dinin tarihsel bağlamda şekillendiğinden hareketle, geleneksel dönemde din telakki edilen şeye dair toplumsal düzeyde saptanabilecek formlar, önkoşullar ve etkiler ile modern dönem de din telakki edilenlerin son derece farklı olgular olduklarına işaret eder. Ona göre, dünyanın değişmesiyle birlikte inancın nesneleri de değişir. İnancın nesnesinde meydana gelen değişim de inancın kendisini değiştirir. Örneğin günümüzde bir Hristiyan'ın Tanrı, ahiret ve kâinat hakkındaki inancı, bin yıl öncesinden farklıdır. Geertz de (2012: 67), dinlerin değiştiği düşüncesinin sapkınlık olarak görüldüğünü, fakat halkın başına gelenlerin inançlarına ve bu inançları oluşturan ve koruyan sembollere de geldiğini ileri sürer.

Sosyolojik ve antropolojik araştırmalarda inceleme konusu olan, dinin kendisinden ziyade tarihsel, sosyal ve kültürel bağlamdaki tezahürleridir. Zira aşkın ve kutsal âlemle kurulan bağla karakterize olanlar da dâhil olmak üzere, her din, bir toplum ortamında ortaya çıkmakta ve yayılmakta, bir topluma mal olmak suretiyle objektifleşmektedir (Günay, 1998: 381). Çünkü insanlar, dinsel söylemin pasif alıcıları olmayıp bu söylemle bir etkileşime girer ve bu söylemin öğelerini toplumsal çevreleriyle etkileşimlerinde kullanırlar. Diğer bir ifadeyle bireyler, dinsel kavramları ve örüntüleri, hem yaşamları içinde anlamlı hale getirirler hem de daha ileri noktada onları inşa eder ya da yeniden yaratırlar (Atay, 2012: 31). Dolayısıyla dinsel semboller, zorunlu olarak toplumsal çevrelerinin ürünleri (Wuthnow, 2002: 66) olup bireyin dinselliği de, bir parçası olduğu toplumun dinî kültürünün bir ürünüdür. Buna göre kişilerin dinsel dil, yetiler ve deneyim tarzlarının, içine doğdukları toplumdan gelmesi, bütün insanlar bakımından geçerliliğini koruyan bir olgudur (Taylor, 2006: 59).

Dinsel semboller toplumsal çevrelerin bir ürünü olduğu gibi, bu semboller sadece dinsel alanla sınırlı kalmayıp sosyokültürel hayatın bütün alanlarına sızarlar. Öyle ki dinsel dünya görüşleri, sadece inananların dünyasıyla sınırlı kalmayıp kültürün tüm öğelerine girer. Bu dünya görüşleri, inanan olup olmaması veya ne kadar dindar olduğuna bakmaksızın, sıradan insanların gündelik yaşamlarını ve din dışı gibi görünen kavramlarını etkiler. Örneğin, gündelik hayatla bir takım sembolleriyle iç içe olan İslam, kişinin inançlı olup olmamasından bağımsız olarak, gündelik hayatın bütün detaylarına işlemiştir (Delaney, 2012: 36, 43).

Sosyoloji ve antropolojinin konusu olan din, tarihsel ve sosyokültürel bir zeminde şekillenen dindir. Yani bizzatı din, bilimsel bir şekilde açıklanamaz. Başka bir ifadeyle bilim, dinsel hayatın bütün sırlarını keşfedemez. O yüzden bilimsel ve rasyonel bir yaklaşımla incelenebilecek olan dinin kendisinden ziyade sonuçları (Özdalga, 1989:

38) ve görünümleridir. Dini, sosyal açıdan önemli birçok fenomenden sadece birisi olarak çalışan sosyolog, dinî fikirleri, sosyal durum ile ilişkili oldukları ölçüde tahlil eder ve onların toplumsal nedenlerini ve sonuçlarını, toplumun kurumsal yapısıyla ilişkide bulunma tarzlarını anlamaya çalışır. Bunu yaparken de herhangi bir normatif değerlendirmede bulunmaz (Berger, 2002: 124). Gerçekte sosyolog, dinsel sembollerin anlamından ziyade, sembollerin anlamlılığına etkide bulunan şartları tespit etmeye yoğunlaştığı (Wuthnow, 2002: 65) için, normatif değerlendirmede bulunma olasılığı veya gereği yoktur.

Sosyologlar gibi antropologlar da dinleri anlamada bir yöntem olarak “ortam” üzerinde dururlar. Onların da incelediği din, emredilen din değil, yaşanan veya uygulanan dindir (Yel, 2005: 133). Antropolojik yaklaşımda din, insan toplumsallığının bir çıktısı, yani bir sosyokültürel olgu olarak ele alınır. Bu anlamda din antropolojisi, içeriği ve çerçevesi kutsal bir kaynaktan hareketle belirlenen din fenomeninden ziyade, yaşam biçimi ve kültüre uyarlı olarak biçimlenen dinselğin, inanç motifleri ve pratiklerin üzerinde durur ve bunların kitabî ve normatif din sistemleriyle diyalektik ilişkisini temel sorunsallarından biri yapar (Atay, 2012: 31). Sonuç olarak, sosyolojik yöntemle benzer şekilde antropolojik yaklaşımda da din olgusu, teolojiye yoğunlaşmaktan ziyade mikro düzeyde gündelik hayatta yer aldığı şekliyle kültürel bir sistem olarak (Geertz, 2007) ve antropolojik olarak inşa edilen bir kategori (Asad, 2015) olarak ele alınır.

2. GELENEK

Gündelik konuşma dilinde olduğu kadar sosyal bilim yazınında da çok sık kullanılan fakat ne olduğu konusunda genel bir uzlaşının sağlanamadığı temel kavramlardan birisi gelenektir. Bu kavramı tanımlamanın güç olduğunu ifade eden Williams, (2016: 386-387), Latince’deki kökünün *teslim, bilgiyi aktarma ve bir öğretiyi aşılama* anlamına geldiğini, İngilizce’de ise *tradition* kavramıyla genel bir aktarma sürecinin tanımı olarak yaşadığını ifade etmiş; babadan oğula aktarılan şeyler için genel anlamda kullanılan sözcüğün saygı ve görev gerektirme anlamının da olduğunu dile getirmiştir. Marshall ise (1999: 258-259) geleneği, “belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi” şeklinde tanımlamıştır. Gelenekle ilgili çalışmalarda çoğunlukla müracaat edilen Shils (2003: 110), birçok anlamı bulunan geleneğin en yalın haliyle, “geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan

herhangi bir şey” şeklinde tanımlanabileceğini ifade eder. Ona göre temsilcileri veya koruyucuları bulunan gelenek, geçmişte yaratılmış, icra edilmiş ve inanılmış olan ya da geçmişte var olduğuna, icra edildiğine veya inanıldığına inanılmış olunan ve tevarüs edilmiş veya intikal ettirilmiş olan şeydir (Shils, 2003: 111). Armağan (2013: 66) ise, geleneğin çeşitli anlam düzeylerine sahip olduğuna dikkat çeker ve Guenon ile takipçilerinin savundukları yaklaşım olan “Zaman-üstü bir bilgelik olarak gelenek” ile “Âdet, örf ve görenek anlamında gelenek” arasında ayrım yapar.

Gelenek, belli bir geçmişe sahip olan aktarımdır. Bir şeyin gelenek olarak değerlendirilebilmesi için üzerinden ne kadar süre geçmiş olması gerektiğiyle ilgili olarak Williams, (2016: 388), bir şeyin iki kuşakta geleneksel olduğunu savunur. Geleneklerin değişen sürelerde var olduklarını söyleyen Shils ise (2003: 113,123), bir geleneğin gelenek hâlini alabilmesi için en az üç kuşak sürmesi gerektiğini ileri sürer.

Geçmişte şekillenerek günümüze aktarılan geleneklerin tam olarak ne zaman şekillendikleri belli olmaz. Genelde geleneklerin hatırlanamayacak kadar uzun bir geçmişe sahip oldukları ve gelenek olarak adlandırılabilmesi için bunun mümkün olan en uzun geçmiş olması gerektiğine inanılır. Bununla birlikte, aslında her modern dönem kendi geleneğini ve geleneksel dönemini oluşturur. Bu durumda geleneksel olan, çok eskiden yaşanmış olan bir tarihsel dönem olmaktan ziyade yaşanan anın öncesi, şimdiye kadar ataların biriktirdiği ve bize aktardığı her şey demektir. Dolayısıyla her çağdaş dönem, iki üç kuşak sonrası geleceğin geleneksel dönemini oluşturur.

Gelenekler, gerek geçmişten aktarıldıkları gerekse davranışların şekillenmesinde çok güçlü oldukları için, insanların kendi yaratımları oldukları gözden kaçacak şekilde kalıplaşırlar. Oysa bağımsız şekilde kendi kendilerini üreten veya kendi kendilerine işleyen şeyler değildirler. Yalnızca insanlar onları hayata geçirebilir veya yeniden yasalaştırabilir ve değiştirebilirler. Gelenekler, takipçileri artık onları temsil etmekten vazgeçip başka yaşam çizgileri tercih ettikleri için veya yeni kuşaklar başka gelenekler buldukları ya da benimsedikleri standartlara göre daha fazla kabul edilebilir yeni inançlar buldukları için bağlılarını kaybetmeleri anlamında çürürler (Shils, 2003: 113).

Hobsbawm, çok eskilere dayanan doğal yapılar oldukları düşünülen geleneklerden bazılarının “icat” edilmiş olduklarını savunur. Ona göre, eski gibi görünen ya da eski olduğu iddia edilen geleneklerin kökenleri, genelde yakın geçmişe dayandığı gibi, bazen de bu gelenekler icat edilmişlerdir. Hobsbawm, “icat edilmiş gelenek” terimiyle, gerçekten icat edilmiş, inşa edilmiş ve formel düzlemde kurumsallaşmış gelenekler kadar, izi kolayca sürülemeyecek bir şekilde kısa ve

belirlenebilir bir zaman diliminde ortaya çıkmış olan ve büyük bir hızla yerleşmiş gelenekleri de kastetmektedir. Kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, belli değerler ve davranış normlarını aşlamaya çalışan bir pratikler kümesi olarak gelenekler, icat edilmiş de olsalar, mutlaka zamanın karanlıklarına dek uzanması gerekmeyen, kendilerine uygun düşen bir tarihsel geçmişle süreklilik oluşturmaya girişirler. Kendilerine tarihsel geçmişte referanslar bulabilmekle birlikte icat edilmiş geleneklerin özgüllüğü, bu sürekliliğin büyük ölçüde yapay ve uydurma olmasında yatar. Yani gelenek icadı, geçmişe referansla, bir formelleştirme ve rutinleştirme sürecidir. Bununla birlikte Hobsbawm, bütün geleneklerin icad ürünü oldukları iddiasında değildir. Eski hayat tarzlarının varlıklarını sürdürdükleri yerlerde gelenekler, icat veya ihyaya ihtiyaç duymadıkları gibi, gerçek gelenek olarak onların gücü ve uygulanabilirliği, icat edilmiş geleneklerden ayırt edilmelidir. Hobsbawm, eski geleneklerin toplumsal pratikleri sıkı sıkıya birbirine bağlarken icat edilmiş geleneklerin, aşıladıkları grup üyeliğinin değer, hak ve yükümlükleri konusunda oldukça muğlak olduklarını savunarak aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışır. Ayrıca yeni geleneklerin, eski geleneklerin seküler gerilemesinin boş bıraktığı alanların yerini, büyük oranda dolduramadığını ifade eder (Hobsbawm, 2006: 1-14).

Gelenek icadı, özellikle hızlı toplumsal dönüşümlerin yaşandığı, değişimin eski geleneklerin tasarlandığı toplumsal kalıpları zayıflattığı ya da yok ettiği, eski geleneklerin yeni kalıplara uygun düşmediği durumlarda daha çok gündeme gelir. Bu şekildeki yeni gelenekler formülasyonu, modernleşme kuramının ileri sürdüğünün aksine, sadece geleneksel toplumlara has olmayıp modern toplumlar için de geçerlidir. Modern dünyanın sürekli değişimi ve yenilenmesi ile toplumsal hayatın en azından bazı kısımlarını sabit bir yapıya oturtma girişimleri arasındaki karşıtlık, geçmişi araştıran son iki yüzyılın tarihçileri açısından “gelenekğin icadı”nı ilginç kılmaktadır (Hobsbawm, 2006: 3,6). Günümüzde, kaybolan gelenekleri yeniden oluşturma veya yenilerini inşa etme yönünde belirli bir eğilim görüldüğünü söyleyen Giddens ise, gelenekğin etkili bir biçimde yeniden yaratılıp yaratılamayacağını tartışmalı olmasının yanında; gündelik hayatın özüne nüfuz eden uzmanlık sistemlerinin etkisiyle, üst modern çağın koşullarında gelenekğin mantıksal dayanağını yitirdiğini düşünür. Dolayısıyla ona göre, yeni geleneklerin icat edilmesi kavramsal olarak çelişkilidir (Giddens, 2010b: 258).

Genelde gelenekle ilgili çalışmalarda neyin gelenek olarak değerlendirileceği konusunda ortak bir uzlaşısı yoktur. Gelenek teriminin birçok kullanımında, özsel içeriğiyle ilgili zımnî sınırlamalar vardır. Geleneklerin, yalnız özsel içerikleri

gelenekselliğe saygılı ise, yazıdan çok sözle intikal etmişse, kurumlaşmış bir olgu değil de bir söz nesnesi ise, olgusalılığı için hiçbir delil yok ise, normatifliğine eşlik eden hiçbir akıl yürütme bulunmuyorsa ve yazarları veya kurucuları adlarıyla teşhis edilebilir olmaktan çok anonimse, gelenek statüsü kazanabilecekleri yönünde yaygın bir ima vardır. Modern bakış açısına göre ise, “hakiki gelenek”; liberal cumhuriyetler veya demokrasilerin aksine monarşi ve oligarşide, monoteizmden çok paganizm ve politeizmde, sistematik hukuk kodlarından çok gelenek hukukunda, sekülerleşmiş yorumlardan çok dinî yorumlarda, kişilerin özgür ve rahat davranışlarından çok rafine ve farklılaşmış görgü kurallarında, eşitlikten çok eşitsizlikte, ticaret ve endüstriden çok ziraat ve balıkçılıkta, mekanik teknolojiye zıt âletlerde, sunî araçlarla üretilen güçten çok insan, hayvan, rüzgâr ve su gücünde bulunur. Bu anlayışa göre, gelenekle devralınan bir inanç, doğası gereği hiyerarşiyi, dinî adanışı, okuryazar olmamayı gerektirir. Geleneğin, bu tür topluma ait olduğu ve diğer toplumlarda yerinin bulunmadığı farz edilir (Shils, 2003: 116).

Bununla birlikte Shils, bir şeyin gelenek olarak addedilebilmesi için taşıması gereken belirleyici kriterin, insan eylemlerinin, düşünce ve muhayyile aracılığıyla yaratılmış olması ve bir kuşaktan diğerine aktarılması olduğunu söyler. Dolayısıyla tevarüs edilen şeyin ne tür bir özel bireşim olduğu, fiziksel bir nesne mi yoksa kültürel bir yapı mı olduğu, ne zamandan beri miras alındığı veya ne tarzda miras alındığı, sözel olarak mı, yazılı olarak mı miras alındığı, bir şeyin gelenek olarak kabul edilip edilmeyeceği açısından önemli değildir. Bir şeyin yaratılmasına, sunulmasına ve kabulüne dair rasyonel kafa yorma derecesi de, onun bir gelenek olup olmamasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Gelenek kavramı, geleneğin doğruluğunun kabul edilebilir delilinin bulunup bulunmaması ya da geleneğin geçerliliğine dair kurumlaşmış bir kabulün bulunup bulunmadığı konusunda sessizdir. Aynı şekilde yazarların veya yaratıcılarının anonimliği ya da onu benzer şekilde adlandıran ve teşhis eden kişilere göre özelliği onun bir gelenek olup olmaması açısından bir değişiklik doğurmaz. Bir geleneği kabul edenler, onu “gelenek” diye adlandırma gereği duymazlar. Bir geleneği benimseyenler için o gelenek, eylem ya da inançlarının diğer parçaları kadar önemli ve hayati hale gelir (Shils, 2003: 110-111).

18. ve 19. yüzyılda geleneği inceleyenler arasında, geleneği folklor, peri masalları, mitler, destanlar, sözlü edebiyat, gelenek hukuku, dinî ve seküler ritüellerle seremoniler ve yazılı metinler hâline getirilmemiş etkileyici eserlerin intikaliyle sınırlandırma yönünde bir eğilim vardı. Neyin gelenek kapsamında değerlendirileceği

veya gelenek kavramının hangi unsurları kapsadığıyla ilgili olarak da Shils'e göre, intikal yoluyla varlığını sürdüren ve tekerrür eden her şey gelenektir. Dolayısıyla, insan zihninin tamamlanmış bütün inanç veya düşünme tarzı modelleri, gerçekleştirilmiş sosyal ilişki modelleri, teknik pratikler ve fiziksel yapılar ya da doğal nesneler, intikal sürecinin nesneleri olmaya elverişli olmaları yönüyle gelenek hâline gelme kapasitesine sahiptirler. Buna göre gelenek; sözle intikal eden inançlar kadar yazıyla intikal eden inançları da, hem seküler hem de kutsal inançları, yoğun düşünsel muhakemeye tâbi tutulmaksızın benimsenen inançlar kadar, akıl yürütmeye, metodolojik yollarla ve teorik bakımdan kontrol edilen entelektüel prosedürlerle ulaşılan inançları da kuşatır. Ayrıca, deneyle şekillenen veya mantıksal dedüksiyonla ulaşılan inançlar gibi, ilahî yollarla vahyedildiği düşünülen inançlarla bu inançların yorumlarını da içerir. Özetle gelenek; maddî nesneleri, her türlü şeye olan inancı, kişi ve olay imajlarını, pratikleri ve kurumları; diğer bir ifadeyle, ekolojik ve fiziksel zorunlulukların ürünü olmayan, belirli bir zamanın toplumunun sahip olduğu her şeyi içerir (Shils, 2003: 110, 114-116).

Shils, hem kutsal metinlerin hem de onların etrafında şekillenen yorumların da gelenek olduğunu, fakat yorum ve kutsal şahsiyetlerin aktarımlarının kutsal metinlerden ayırt edilebilmeleri için onlara “gelenekler” diye atıfta bulunulduğunu söyler. Kutsal metnin kendisi de bir gelenek olmakla birlikte, asıl gelenek, metnin biriken anlamıdır; aksi hâlde yorumsuz bir kutsal metin yalnızca fiziksel bir nesneden ibaret olurdu (Shils, 2003: 115). Shils'in bu ifadelerine göre bir “gelenek” olan Kur'an metni gibi Kur'an tefsirleri, fikhî yorumlar ve hadisler de “gelenekler”dir.

Bir geleneğin “gelenek” vasfı kazanabilmesi için gerekli olan kriterleri ve nelerin gelenek kapsamına dâhil olduğunu ortaya koyan Shils, nelerin gelenek kapsamında değerlendirilemeyeceğini de ortaya koymuştur. Ona göre, yaşanmış bir duygu, rasyonel bir yargı, bir tasarıya sahip bedenin hareketi olarak eylem, görsel algı, dua, bilimsel önerme, endüstriyel üretim süreci ve ürünü, bir ritüel eylemin icrası, bir otorite uygulaması edimi gelenek değildir. Özetle bu duygu veya zihin durumlarının, fiziksel eylemlerin ve sosyal ilişkilerin hiçbirisi kendi başına gelenek değildir. Onlar hemen her zaman, geleneğin etkisi altındaki veya geleneğin belirlediği formlarda gerçekleşirler. Yeniden hayata geçirilen gelenekler olarak icra edildikleri için tekerrür ederler. Fakat yeniden hayata geçirmenin kendisi gelenek değildir; gelenek, yeniden hayata geçirmeye kılavuzluk eden modeldir (Shils, 2003: 129).

Gelenekle ilgili tanımlamalarda geleneğin iki önemli özelliği ön plana çıkarılmaktadır: birincisi *geçmişten* günümüze gelmesi; diğeri de *aktarımdır*. Armağan

(2013: 73), kavramın hem Türkçe (gel-e-n-ek), hem de Arapça (an'ane) etimolojisinden hareketle, geleneğin tanımını vermenin en kolay yolunun, onun elden ele *aktarılan* niteliği üzerinde durmak olduğunu ileri sürer. Shils'e göre de intikal yoluyla varlığını sürdüren ve tekerrür eden her şey, özünün ve kurumsal konumunun önemi bulunmaksızın, gelenektir (Shils, 2003: 115). Bununla birlikte geçmişten intikal etmiş olma, gelenek vasfı için yeterli olmayabilir. Çünkü aktarım, mantıksal bakımdan herhangi bir normatif, zorunlu önermeyi içermez. Geçmişten gelen bir şeyin mevcudiyeti, onun kabul edilmesi, ona değer verilmesi, yeniden yasalaştırılması veya aksi durumda asimile edilmesi gerektiği yolunda açık bir beklentiyi de gerektirmez (Shils, 2003: 110).

Ayrıca *tekrar* da gelenek vasfının kazanılabilmesi için yeterli değildir. Dolayısıyla çoğu zaman, “âdet” ya da “alışkanlık”la eş anlamlı olarak kullanılan gelenek, âdet ve alışkanlıkla aynı değildir (Aysoy, 2003: 15). Alışkanlıktan farklı olarak, gelenek her zaman bağlayıcı normatif bir karaktere sahiptir (Giddens, 2010b: 186). Bu nedenle gelenek ile belli bir ritüel veya sembolik işlevi olmayan teamüller arasında ayırım yapılmalıdır. Hatta gelenekler ile pragmatik rutinlerin birbirleriyle ters orantılı oldukları ileri sürülebilir. Rutin ağları, pratik işlemleri yürütmek üzere tasarlanmışlardır ve değişen pratik ihtiyaçları karşılamak üzere kolayca değiştirilebilirler ya da onlardan vazgeçilebilir (Hobsbawm, 2006: 4). Aslında her gelenek, öncülerinin bazı hayat tarzlarını büyük ölçüde yeniden keşfedip yaşadığı için, geleneksel bağlamlarda yaşam döngüsü, tekrarla ilgili güçlü anlamlar taşır (Giddens, 2010b: 187). Dolayısıyla rutinlik, geleneğin gerekli bir özelliği olmakla birlikte, yine de gelenek, sadece öylesine sürdürülen boş bir alışkanlık olmaktan çok, anlamlı olan bir rutindir (Giddens, 2010a: 97). Benzer inançların, pratiklerin, kurumların ve eserlerin birbirini izleyen kuşaklar boyunca istatistiksel olarak sık sık tekrarından daha fazla bir şeydir (Shils, 2003: 122). Şüphesiz, tekrar tekrar yerine getirilmesi gereken herhangi bir toplumsal pratik, elverişliliği ve etkililiğini sergilemek açısından belli teamüller geliştirecektir; bunlar da pratiği başka uygulayıcılara aktarabilme amacıyla formelleştirilecektir (Hobsbawm, 2006: 4).

Hobsbawm (2006: 3-4), geleneğin (tradition), geleneksel toplumlara hâkim olan *görenekten* (custom) de farklı olduğunu savunur. Ona göre, icat edilmiş olanları da dâhil olmak üzere, bütün geleneklerin özelliği, değişmezliktir. Görenek ise, geleneksel toplumlarda bile hayat değişmez olmadığı için, kendini değişmez kılamaz, hatta geleneksel toplumlarda değişimin gücü ve aracı rolünü de görür. Gelenek ile görenek

arasındaki fark, göreneğin eylemin kendisi, geleneğin ise asıl eylemi sarmalayan ritüelleştirilmiş pratikler olduğu şeklinde ortaya konulur. Geleneğin özelliği değişmezlik olmakla birlikte, göreneğin düşüşü, onunla iç içe geçmiş olan geleneği de kaçınılmaz bir şekilde değiştirir.

Yukarıda ifade edildiği gibi, değişmezlik, geleneğin bir özelliği olarak ortaya konulur. Aynı şekilde geleneklerin, değişimin olmadığı zaman ve ortamlarda daha fazla bulundukları ve daha güçlü oldukları yönünde de bir kanaat vardır. Buna göre değişim, gelenekleri geriletici bir işlev görür. Buna bağlı olarak, değişimin olmadığı hatta değişimin düşmanlıkla karşılandığı gelenek, değişimin yüceltildiği modernliğe karşıt kabul edilir. Öyle ki gelişme sosyolojisi, gelenek ile çağdaşlık arasındaki bir ayrımı karakterize edilmektedir. Bu ayrımın gelenek; kalıntısalsal bir durağanlık, amaçsızlık, yenilik ve adaptasyona düşmanlık olarak tanımlanır. Gelenekle ilgili tarihsel gerçeklikten uzak böyle bir görüş, geleneksel toplumlardaki dönüşümleri ve dinamizmi görmezlikten gelir (Turner, 1997: 214). Ayrıca geleneğin, sanki homojen zamanda devam eden değişmez bir özmüş gibi görülmesi, zamanın pratik, deneyim ve olay tanımını basitleştirmektedir. Gelenek, geçmişten gelen değişmez bir kültürel özün mirası olarak tasvir edildiğinde, sanki *geçmiş* ve *gelecek* bu nesnenin geleceğe aktarıldığı düz yol üzerindeki yerlermiş gibi zamansal içyapısına dair meseleler gölgede kalır (Asad, 2007b: 262). Aynı zamanda, geçmiş, olayların zoruyla atadan oğula aktarılan tamamen sabit bir şey de değildir. Değişmeden kaldığı izlenimi verdiğinde bile tarih, toplumları ve dinî yorumları dönüştürdüğü gibi, sosyal realiteyle eklemlenen veçheleri de değişikliklere uğrar (Amin, 2006: 58). Dolayısıyla gelenek, değişimin herhangi bir anlamlı biçime sahip olabileceği geçici ve uzamsal sınırların bulunduğu bir bağlama ait olduğundan, değişime çok fazla bir direnç gösteremez. Daha açık ifade edilecek olursa, gelenek, tamamen durağan olmayıp geçmişten bugüne gelirken ve geleceğe yol alırken aynı, sabit veya değişmeksizin kalmaz. Gelenek, bugünün toplumsal dinamikleri ve aktörleri tarafından yeniden şekillenir. Çünkü önceki kuşaklardan devralınan kültürel miras, her yeni kuşak tarafından yeniden icat edilmek zorundadır. Yani, gelenek, bugünün belirleyiciliği altında değişir, seçilir, inşa ya da icat edilir (Atay, 2009: 156-157; Giddens, 2010a: 39-40).

Geçmişten gelen gelenek, geçmişe ait ve geçmişin bir ürünü olmakla birlikte genelde bütünüyle geçmişle bir tutulur. Fakat geleneğin geçmişte yaratılmış ve icra edilmiş olması, var eden ve benimseyen kişilerin de onu geçmişteki varlığı bağlamında gelenek hâline getirdikleri anlamına gelmez (Shils, 2003: 111). Buna rağmen, hem

sosyal bilimlerde hem de modernleşmeci sosyal mühendislik uygulamalarında gelenek ile modernliği birbirine karşıt toplumsal örüntüler olarak konumlandıran anlayışta, gelenek, geçmişle ve geçmişe ait yaşanmışlıklarla özdeş kılınarak, bugünü yaşamak ve geleceği inşa etmek yolunda terk edilmesi gereken bir ayak bağı olarak görülmüştür (Atay, 2009: 155). Bununla birlikte, gelenek ile geçmiş tamamen aynı şeyler olmadığı için, modern dünyada geleneğin inkâr edilemez yitirilişi ya da reddi hiçbir şekilde geçmişin de yitirilişini gerektirmez. Ama geleneğin yitirilmesiyle, her bir ardıl nesli geçmişin önceden belirlenmiş bir vechesine bağlayan bir zincir olan ve geçmişe yol alırken yol gösteren kılavuz ipi yitirilmiş olur. Gelenek gibi sağlam bir kılavuzun yokluğundaysa, geçmiş de bütün boyutlarıyla tehlikede demektir. Çünkü hatırlama ile derinlik arasındaki yakın ilişki nedeniyle, unutmak gibi bir tehlike ile karşı karşıya kalan insan, bellek olmadan tarihin derinliklerine dalamaz (Arendt, 2014: 138-139).

Geleneğin geçmişle özdeş olduğunun kabul edilmesi mümkün olmamakla birlikte, şüphesiz geleneksel toplumlarda geçmişteki başarıların ve geçmişten miras alınan inançların, bir yaşam kılavuzu olarak son iki yüzyılın modern toplumlarında gözlemlendiğinden çok daha yaygın bir şekilde takdir edilmiş olabileceği, aksini iddia etmenin zor olduğu bir varsayımdır. Geleneksel toplumlarda, geçmişteki yaşantının ve inançların; kendileri açısından hukuk, edebiyat, politika ve din gibi konularda birtakım deliller ihtiva ettiklerine olan inanç şimdikinden daha fazlaydı. İnsanlar genellikle vahiyden, dehadan, tecrübeden ya da atalara saygıdan kaynaklanıp kaynaklanmadığına bakmaksızın ve hâlen var olmaları ve yürürlükte bulunmaları gerçeğinden başka hiçbir nedene dayanmaksızın, geçmişten miras aldıkları ve davranışlarını kendilerine göre düzenledikleri şeyler karşısında bilerek saygılı olmuşlardır (Shils, 2003: 118).

Geleneksel kültürlerde geçmişe, önceki kuşakların, yani ataların deneyim mirasını içerdiği ve sürdürdüğü için saygı gösterilir ve simgelerine değer verilir (Giddens, 2010a: 39). Zira zaman bakımından daha önce oluşmuş bulunması, geleneğe bir tür güvenilirlik sağlamaktadır. Bunun yanında gelenek, geçmişin bağrında oluşmuş bir birikimi temsil ettiğinden, onu oluşturmuş bulunanlara da bir saygıyı beraberinde getirmektedir (Armağan, 2013: 73). Bu nedenle ataların yarattığı emsaller, yaptıkları ve bunlardan doğan teamüller her zaman bağlayıcı olmuştur. Meydana gelen her şey bir örneğe dönüştürülerek günlük davranışlar için otoriter modellerle ve siyasal ahlak ölçütleriyle bir tutulmuştur. Bu haliyle geçmiş, gelenek aracılığıyla takdis edilir. Gelenek, “kutsal kuruluş”u yaratmış, ona tanıklık etmiş olan ve yüzyıllar boyunca otoriteleriyle bu geçmişe katkıda bulunan ataların vasiyetini kuşaktan kuşağa

aktarmasıyla, geçmişi korumuştur. Bu gelenek devam ettiği müddetçe otorite de eksilmemiştir. Bu çerçevede otoritesiz, geleneksiz, zamanla kutsanmış ve kabul edilmiş kadim ölçütler ve modeller olmaksızın, kurucu babaların himmetine mazhar olmaksızın eylemde bulunmak anlaşılır şey değildir (Arendt, 2014: 178-179). Öyle ki geleneği anlamlı kılan şeyin, gördüğü işlev ya da özsel olarak sahip olduğu anlamdan ziyade, onun geçmişten yani atalardan kalmış olması olduğu söylenebilir. Onun terk edilmesi atalara saygısızlık/vefasızlık olarak telakki edilir. Buna bağlı olarak da geleneğin rasyonelleştirilmeye çalışılmasının ya da pragmatik olarak meşrulaştırılmaya çalışılmasının onu zayıflattığı söylenebilir. Çünkü nesneler ya da pratikler, gündelik pratik kullanımlarıyla kısıtlanmadıklarında, sembolik ve ritüel açıdan bağımsızlaşmış olurlar (Hobsbawm, 2006: 5).

Geçmiş toplumlarda, geleneklerin daha çok önemsendiği, yaşamın geleneksel formlarda sürdürüldüğü hemen herkesin kabul edebileceği bir varsayımdır. Geçmişteki çoğu toplumda, geleneklerin bugün olduğundan çok daha olumlayıcı şekilde sunularak benimsenmesi ve onlara bağlanması gerektiği yolunda bir inancın yaygın kabul gördüğü olasılığı yüksektir (Shils, 2003: 127). Nitekim bu yönleriyle sözü edilen toplumlar, geleneklerin aynı derecede önemsenmediği hatta çoğu zaman reddedildiği modern toplumlardan ayırt etmek için *geleneksel toplumlar* şeklinde nitelendirilir. Ama modernleşme kuramının çeşitli biçimleri içinde gelenek ve geleneksel ifadeleri çoğunlukla reddedilerek kullanılmaktadır (Williams, 2016: 388). “Geleneksel toplum” ifadesi genellikle endüstriyel, kentleşmiş ve kapitalist “modern toplum”a karşıt kullanılır. Yanlış bir yaklaşımla, modern olmayan döneme ait çok çeşitli toplumları bir arada harmanlayan geleneksel toplum kategorisi, yargılayıcı bir terimdir. Bu doğrultuda, bazen sıkıca kaynaşmış aile değerleri gibi olumlu özellikleriyle anılmasına rağmen, adlandırdığı toplumlara, geri, ilkel, bilimsel olmayan ve duygusal bir toplum gibi genellikle olumsuz özellikler atfetmektedir (Marshall, 1999: 259).

Geçmişle özdeşleştirilen ve değişime uygun olmayan, sabit olduğu kabul edilen gelenek, genellikle rasyonalite ve bilimselliğe aykırı ikellik, cehalet ve hurafeyle ilişkilendirilir. Pozitivizm, rasyonalizm ve hümanizmi doğru ve güzel olan her şeyin ideal ölçütü olarak ortaya koyan Aydınlanma dşnesiyle birlikte bu tür kriterlere uyum sağlamayan geleneksellik, gericilik olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Karanlık geçmişi hatırlatan her türlü batıl inanç, göreneksel pratik ve irrasyonalizme karşı yaygın bir düşmanlık tutumu, Aydınlanmanın doğruluğuna inananlar arasında kendine ateşli taraftarlar bulmuştur (Hobsbawm, 2006: 11). Aydınlanmacı antropologlar da

araştırdıkları geleneksel toplumlarla içinde yaşadıkları modern toplumlar arasındaki farkı, yaygın olarak *ilkelik* diye ifade etmişlerdir (Geertz, 2007: 88). Modern Batı dışındaki toplumların, sosyal ve kültürel hayatın bütün boyutlarını istilâ ederek kontrol altına alan geleneklerle dolu olduğu görüşü, geleneksel kültürün 19. yüzyılın erken dönemlerindeki kâşiflerinin, kendi zamanlarındaki gelenekle ilgili gözlemlerini, toplumun giderek çok karanlık ve irtibatsız köşelere sürüklenen belirli bir kısmıyla sınırlamalarını kolaylaştırmıştı. Bu görüş, gelenekselliği, arkaiklik ve modası geçmişlikle eşanlamlı kıldı. Böylece, arkaik olanla mücadelede zaferi kaçınılmaz görünen modern toplumların bilimsel, rasyonel, ampirik, seküler ve ilerici özellikleri, herhangi bir geleneksellik belirtisinden kurtulmuş oldu (Shils, 2003: 119).

Geleneğin rasyonel ve bilimsel düşünceden yoksun, okuryazar olmayan toplumlarla ilişkilendirilmesiyle birlikte bilgisizlik ve geleneksellik birbiriyle bağlantılı hâle geldi. Rasyonalite ve bilimsel bilgi, geleneksellik ve cehaletin antitezleri olarak ortaya konuldu. Geleneksel diye tasarlanan kurumlara, pratiklere ve inançlara bağlı bulunanlar da “gerici” ya da daha çok “muhafazakâr” diye adlandırıldı. Günümüzde de gelenek, formel eğitim görmemiş ya da çok az görmüş, düşüncelerini ifade edemeyen, okuryazar olmayan ve rasyonel düşünmeyen tabakaların kültüründe aranır. Böylece rasyonalistlere, seküleristlere, ilerici ve eşitlikçilere tiksindirici gelen birçok toplumsal özelliğin sürmesini sağladığı farz edilen geleneksellik, belirli türde bir toplum ve kültürle özdeş hâle geldi. Bu doğrultuda geleneksellik; cehaletin, kilise egemenliğinin, dinî hoşgörüsüzlüğün, sosyal hiyerarşinin, servet dağılımındaki eşitsizliğin, toplumdaki en iyi konumlar üzerinde verili kişisel özelliklerin öncelik hakkının, kısaca zihnin ve sosyal kurumların rasyonalist ve ilerici suçlamalara maruz kalan bütün özelliklerin nedeni veya sonucu sayıldı. Bu doğrultuda akla ve bilimsel bilgiye yer açıldığında, gelenekselliğin yaşamasını sağladığı bütün kötülüklerin ortadan kalkacağı düşünüldü (Shils, 2003: 101-104, 116).

İnsan davranışlarının aydınlanmış akılla bilimsel olarak yönetilmesi gerektiğine inanan ilerlemeci düşünce, Kilisenin dogmatik inançlarına bağlılığı da geleneğin bir parçası olarak görmüş; böylece gelenek, dogmaya bağlılığa dönüşen kötü bir ad almıştır. Aynı şekilde, aralarında zorunlu ilişki olmadığı halde, hurafe ile gelenek arasında da benzer bir ortaklık kuruldu (Shils, 2003: 103). Bu nedenle gelenek, genellikle hurafe ve batıl inanç olduğu düşüncesiyle reddedilmiştir. Bu düşünceye göre gelenek geçmişe ait olandır. Dolayısıyla geleneğe sahip çıkmak veya geleneksel hayat tarzını sürdürmeyi talep etmek, tarihin karanlığında hurafe ve batıl inançla dolu bir

yaşam sürmeyi arzulamak olarak görülür. Modernite de dâhil her dönemde yeni hurafeler doğuyorsa da, hurafeler genellikle geleneksel olarak nakledilir. Oysa hurafeler ilericiler, sekülaristler ve rasyonalistler arasında da yaygındır. Fakat onların kendi hurafeleri yergiden muaf tutulur ve hurafe yergisi, gelenekselliğe lâıyk görülür (Shils, 2003: 103-104).

Geleneğe yönelik, adeta her türlü kötülüğün kaynağı olduğı şeklindeki olumsuz eleştiriler, onun sosyal bilimler tarafından ihmal edilmesine neden olmuştur. Sosyal bilimlerin gelenek karşısındaki kuşkucu tutumu ve geleneğe pek yer tanımayan toplum anlayışı, geleneği, gelişmenin ve bilim ile aklın insan faaliyetlerine uygulanmasının önünde bir engel olarak kabul eden Aydınlanmadan alınmıştır. Bu nedenle çağdaş sosyal bilimciler tarafından yapılmış olan toplum incelemelerinde gelenekten, nadiren söz edilir, hatta bazıları geleneğin adını bile anmazlar. Geriye dönük ve reaksiyoner inançları çağrıştıran gelenekten hoşlanmayan ilerlemeci sosyal bilimciler, geleneği açıklama şemalarının dışında tutarak ve tarihsel faktörleri devreye sokarak fuzulî bir kategori, görmezlikten gelinmesi gereken kafa karıştırıcı bir entelektüel unsur olarak ele alırlar. Gelenek, özellikle sosyoloji ve sosyal psikoloji daha bilimsel ve teorik bakımdan sistematik hâle geldikçe, giderek gözden düştü (Shils, 2003: 105-107).

Bilim ve aklın, bireylerin ve toplumların hayatlarını düzenlemesi gereken kuralların doğru kaynakları olarak takdire lâıyk görülmeye başlanmasıyla birlikte, gelenek de eleştiriye maruz kalmış, bu bağlamda geleneksel bilginin bilimsel bilgiye aykırı olduğı söylenmiştir. İncanın temeli olarak gelenek eleştirisi, cehalete beslenen nefretle birleşti. Rasyonalite ve bilimselliğin pratik ve prestiji modern dönemde giderek artarken belirli geleneksel inançları ve geleneği itibardan düşürdü (Shils, 2003: 103). Doğrudan kendi değerlerine yönelik eleştirilerden hoşlanmayan geleneğin (Aysoy, 2003: 114) yukarıdan beri sıralanan bu tür rasyonel eleştiri karşısındaki suskunluğu, onun konumunu zayıflattı. “Şimdi”ye olan ilginin artması da geleneğin ağırlığının azalmasına neden olmuştur. Fakat geleneğin tahrifi, bireyselliğin ortaya çıkışının yolunu açtı (Shils, 2003: 109). Ayrıca modernitenin geleneği geriletmesi ve bazı alanlarda tamamen yok etmesi, geleneğin bireye ontolojik güven veren koruyucu çerçevesinin de kırılmasına yol açmıştır. Çünkü modern çağ öncesi toplumlarda eylemler ve ontolojik çerçevelerin birbirine eklemlenmesinde, gelenek merkezî bir role sahipti. Gelenek, toplumsal hayatın özellikle ontolojik zorunluluklara uygun biçimde düzenlenmesini mümkün kılan bir araçtır. Ayrıca, gelenek, bilişsel ve ahlaki unsurlar karışımı içeren “bir şeylerin kesinliği” duygusu yaratır. Gelenek, hayatı nispeten sabit kanallar içinde

düzenler. Modernite ise bireyi kompleks bir seçimler çeşitliliğiyle karşı karşıya bırakır. Modern dönem öncesi kültürlerde belirli bir kurum içinde yer almayan gelenek, toplumsal hayatın birçok yanını kuşatan yegâne otorite kaynağıydı. Modernite, yerlerine daha büyük, kişisel-olmayan organizasyonları geçirerek, küçük toplulukların ve geleneğin koruyucu çerçevesini yıkmıştır. Bu durumda birey, geleneksel ortamların sağladığı psikolojik desteklerden ve güven duygusundan yoksun kaldığı bir dünyada, kendisini kaybolmuş ve yalnız hisseder (Giddens, 2010b: 52, 69, 110, 244).

Gelenek eleştirisi, en sert ve yoğun şekilde, genelde hızlı sosyo-politik değişim süreçlerinde yapılır. Batı’da hakikatin ölçüsü olarak bilim ve rasyonaliteyi ikame eden Aydınlanmayla birlikte gelenek eleştirileri artmaya başlarken, Fransız Devrimi’yle birlikte, gelenek eleştirisi eski rejime (ancient regime) duyulan nefretle birleşerek en şiddetli halini almıştır. Bu durum, birçok alanda Batı’nın gerisinde kalan Müslüman dünyası açısından da geçerlidir. Modernitenin meydan okumasına maruz kalan Müslümanlar, Batı’ya yenilmenin ve moderniteye cevap üretememenin sorumlusu olarak kabul ettikleri geleneği, eleştiriye tabi tutmaya ve çoğu zaman reddetmeye başlamışlardır. Tarihsel geleneksel birikimi parantez içine alan bu yaklaşımı, hem Batıcı elit yöneticilerin, hem de modernist İslam ve fundamentalist İslam görüşüne sahip olanların paylaşması enteresandır. Batıcılar ilerlemenin önünde engel gördükleri için; modernist, ihyacı veya fundamentalist İslam yorumları da moderniteye cevap üretememenin önünde engel gördükleri için, eskiden beri kabul edilen bazı geleneklerin doğruluğundan kuşku duymuşlardır. Bu doğrultuda Batıcılar geleneği reddederken, diğerleri geleneği atlayarak ve asli kaynaklara dönerek İslam’ın yeniden yorumlanması gerektiğini savunmuşlardır. Şüphesiz, bir geleneğe ait olmak, bu geleneğin temel metinlerinin anlamı üzerine düşünmeyi ve geleneğin radikal bir reforma ihtiyaç duyup duymadığı üzerine tartışmayı engellemez (Asad, 2007b: 233). Ancak ilerleme veya İslam’ın doğru yorumu namına geleneği bütünüyle reddetmek doğru bir yaklaşım olamaz. Zira gelenekler, Müslüman toplumların karakterinin belirlenmesinde ve büyük bölümündeki davranışların geliştirilmesinde önemli rol oynamıştır. Ayrıca Müslüman toplumlar, özellikle kendilerini tehdit altında hissettiklerinde, yönlerini yeniden saptamak üzere bu geleneklere dönmüşlerdir (Robinson, 2005: 277).

Modernitenin ilerleyişi karşısında geleneğin de giderek aşıldığı ve yıprandığı, artık herkesin bildiği ve kabullendiği bir bilgidir. Ancak bir geleneğin sona ermesi, geleneksel kavramların, insanların zihinleri üzerindeki güçlerini yitirecekleri anlamına gelmez. Aksine, bazen gelenek canlılığını kaybettiğinde ve başlangıç belleklerden

silindikçe eski düşünce ve kategorilerin gücü daha da baskın bir hal alır; hatta zorlayıcı güçlerini, ancak tamamen ortadan kaldıktıklarında ve insanlar artık ona karşı isyan bile edemez olduklarında tam anlamıyla sergileyebilme imkânına kavuşabilirler (Arendt, 2014: 34, 50-51).

Modernite, ilerlemenin, bilimsel ve rasyonel düşüncenin önünde engel olarak gördüğü geleneği yok saymakla birlikte, bundan, günümüzde geleneklerin tamamen yok olduğu ve geleneğe hiç müracaat edilmediği sonucu çıkarılmamalıdır. Modern dönemde geleneğe gündelik hayat içinde genelde yer verilmemekle birlikte düğün, sünnet, bayram ve ölüm gibi geçiş ritüellerinde gelenekselliğe özen gösterilir. Dolayısıyla günümüzde geleneğe artık daha çok romantik bir kavram ve düşünce olarak bakılır (Arendt, 2014: 50). Yani gelenek bir *yaşam tarzı* olmaktan çok bir *beğeni konusu* olmaktadır. Geçmişte yaratılan sanatsal, edebî, felsefî eserler gibi geleneksel unsurlar, yaratılacak eserler için model alınmasa da, beğenilmektedir. Belirli sanat ve edebiyat gelenekleri, genellikle uzmanlar ve geniş halk kitlesi tarafından büyük ölçüde takdir toplasa da sanatçılar ve yazarlar kendilerini, bu tür geleneklerin sınırları içinde çalışmaya bağlı görmek istemezler. Buna göre zekânın, muhayyilenin ve ifadenin eserlerinin üretimini etkileyen gelenekler tescil edilmekte ve sonuçları beğenilmekte, fakat eylem ve inancın normatif modelleri olarak gelenekler külfet sayılmaktadır (Shils, 2003: 101-102).

Aslında hayatın tamamen geleneksel bir formda düzenlenmesi de zor, hatta imkânsızdır. Tabii ki kültürel mirasımız, toplumdaki davranışlarımıza kılavuzluk eden modeller sunar. Gündelik hayatımızı rastgele bir şekilde değil, bu kültürel çerçeve içinde yaşarız (Mardin, 2011a: 21). İçinde doğduğumuz gelenekler, deneyim ve davranışımızı biçimlendirir. Bununla birlikte hiç kimse eski gözlerle dünya bakmaz (Benedict, 2015: 32-33). En geleneksel toplumlarda bile, belirli bir zamanda gerçekleştirilen eylemlerin biricik oluşturucusu geleneksel model olamayacağı için, hiçbir toplumda hayat bütünüyle geleneğin egemenliği altında yaşanamaz. Yalnızca kendisine aktarılan nesneler, inançlar ve modeller stokuyla hayatta kalmayı hiçbir toplum başaramaz. Bütün eylemlere geleneksel kuralların ya da pratiklerin kılavuzluk etmesi veya eylemlerin geleneksel modele uygunlukları ölçüsünde meşru kabul edilmeleri söz konusu olamaz. Çünkü daha önce kurumlaşmış modellere bağlılığın sürmesi durumunda bile, geleneğin aktardığı modellere uygun eylem durumları az ya da çok oranda değişikliğe uğradığı için yeni modeller oluşturmak zorunludur. Geleneğin kalesi olduğu düşünülen dinî hayatta bile, din ile gelenek arasındaki güçlü bağa rağmen,

her zaman bir yenilik baskısı söz konusudur (Shils, 2003: 119, 125, 128). Nitekim gelenekleri korumaya ya da ihyaya yönelik gelenekselci hareketler başarılı olamamışlardır (Hobsbavm, 2006: 10). Çünkü geçmişe duyulan nostaljik hisse rağmen, geçmişle ne yapılacağını bilmek ve içinde yaşamak gerçekten zordur. Gösterici, önerici veya tehlike habercisi olsa dahi ondan gelecek öngörülemmez. Gerçekleşmesi yakın şeyler vuku bulmayabildiği gibi, hesapta olmayan şeyler de sık sık gerçekleşir (Geertz, 2011: 246). Bu nedenle geleneği, her durumdaki eylemlere ve kararlara bütünüyle yeterli bir kılavuz olarak öne sürmek, insanı gelenek dışında davranmaya zorlayabilen doğadan ve insandan kaynaklı faktörleri yok saymak demektir (Shils, 2003: 127).

Tabii bu, geleneklerin tamamen yok sayılmaları ve hiçbir alanda dikkate alınmamaları anlamına gelmemelidir. Hatta geleneklerine saygılı olmanın, insanların çoğunun birincil ilgisini oluşturmadığı toplumlarda, gelenek olarak devralınan şeye sıkı bağlılığı birincil vazife olarak gören belirli sayıda bireyler olmalıdır (Shils, 2003: 125). Böyle bir rolü genelde erkekler ve yaşlılar üstlenme eğilimindedirler. Yaşlılar ve erkekler, kendilerine toprak ve kadınlar üzerinde denetim ve üstünlük sağlayan göreneksel, kural koyucu haklarında ısrar ederler. Özellikle de yaşlılar geleneğe daha çok sahip çıkarlar; çünkü gelenekler onları kadınlar ve gençler üzerinde otorite sahibi kılar (Ranger, 2006: 296-301). Dolayısıyla yaşlılar gençlere karşı, erkekler de kadınlara karşı gelenekleri savunurlar. Bu nedenle kadınlar ve gençler kendilerini daha özgür kıldığı için modernleşmeyi daha çok arzularlar.

Genelde sözlü kültürle ilişkilendirilen geleneğin ve geleneksel dönemin ayırt edilmesinde ve tespit edilmesinde yazı belirleyici bir faktördür. Çünkü geleneğin, diğer eylem ve deneyim düzenleme biçimlerinden farklı olarak anlaşılması, zaman-uzam ayırımını gerektirir. Bu da ancak yazının bulunmasıyla olası kılınacak yollarla mümkün olabilir. Yazı, zaman-uzam uzaklaşması düzeyini genişleterek bir *geçmiş*, *bugün* ve *gelecek* perspektifi yaratır (Giddens, 2010a: 40). Yazı, ayrıca geleneğin korunmasında da önemli bir işleve sahiptir. Zira uzun zaman dilimlerinde yaşayan birçok gelenek, belli bir süre sonra ölebilir. Bu tür gelenekler, yazısız toplumlarda, tekrarlanan nakillerin yaptığı tahriflerle hafızada kalır. Fakat bir sözlü gelenek olarak hayatta kalma şansı azdır. Gelenek sona ererken, kaydı bir geleneğe dönüşür. Bu nedenle yazılı kültüre sahip toplumlarda, bir zamanlar gelenek olarak kabul gören davranış modellerinin hayatta kalma şansı daha fazladır (Shils, 2003: 123).

2.1. GELENEKSEL YAŞAM TARZI

Geleneksel dönem olarak ifade edilen modern çağ öncesi hayatın karakteri üzerinde değerlendirmede bulunmak, nihayetinde bir tahminle akıl yürütmeden öteye gidemez. Daha çok, zıt kutuplar şeklinde konumlandırılan modern yaşamın özellikleri üzerinden geleneksel yaşamın niteliği tasvir edilmeye çalışılır. Ya da Durkheim'ın yaptığı gibi, antropologların varlığını sürdüren primitif toplulukların sergiledikleri karakteristik davranışlara dair tespitleri¹⁰ dolayımında geleneksel dönemin yaşam tarzı belirlenir. Sosyal bilimler literatüründe “geleneksel” denilince göndermede bulunulan belli başlı kriterler vardır. Güçlü toplumsal birlik ve dayanışma bağları, örf ve âdetlerin davranışlar üzerinde güçlü bir otoriteye sahip olmaları, dinin gündelik hayatın odağında yer almasının yanı sıra, siyaset, ekonomi, hukuk, eğitim vb. kurumlar üzerindeki etkisi ve din adamlarının bu alanlardaki otoritesi, değişimin yavaş ya da hiç olmaması bu özelliklerden bazılarıdır.

Bilim ve teknolojinin sağladığı imkânlardan yoksun olunan geleneksel dönemde insanlar doğaya daha çok bağımlı ve edilgen konumdaydılar. Geleneksel kültürlerin çoğunda, insanlar çoğunlukla kendilerini doğayla birlikte değerlendirirlerdi. Yaşamları, beslenmeyle ilgili doğal kaynakların elverişliliği, ürün ve hayvanların iyi ya da kötü durumda olması ve doğal yıkımların etkisi gibi doğanın değişken durumlarına bağılıydı (Giddens, 2010a: 59). Buna bağlı olarak, geleneksel toplum insanının, kişisel olmayan güçlere ya da üzerinde hiçbir söz ya da karar hakkına sahip olmadığı bir yazgıya tabi olduğu söylenebilir (Touraine, 2012: 262). Bununla birlikte, doğa karşısında daha bağımsız hale gelen modern dünyanın insanı, uzmanlık bilgisine mahkûm hale gelmiştir. Modernlik öncesi ortamlarda bireyler, hem ilkesel hem de fiili olarak rahiplerin, yargıçların ve büyücülerin kararlarını göz ardı edebilir ve günlük rutin etkinlikleriyle yaşayıp gidebilirlerdi. Ancak modernliğin birçok yönünün küreselleşmiş olduğu modern dünyada, hiç kimse modern kurumların içinde yer alan ve uzmanlık bilgisi gerektiren soyut sistemlerin dışına tümüyle çıkamaz (Giddens, 2010a: 80).

Geleneksel toplumların en belirgin özelliklerinden birinin de, seçim olanağının olmadığı yönündeki görüştür. Gelenekte, temelleri evrenin yaratılışına kadar uzanan ve insanın doğasında kök salmış olan verili toplum yapısının değiştirilmesi mümkün değildir. Çünkü bireye, içinde yaşadığı dünyanın koşulları değişmez ve kaçınılmaz gibi

¹⁰ Klasik antropologlar da ilkel halklar hakkında birinci elden edinilmiş bilgilerle değil, gezginlerin ve misyonerlerin anlattıkları öykülerden hareketle yazan masabaşı araştırmacılarıydılar. Bkz. Ruth Benedict, *Kültür Örüntüleri*, İstanbul: İletişim, 2015, s.78-79.

gözükürdü. Geleneğin gücü genelde sorgulanamaz. Geleneksel dönemin çoğu toplumunda bireyler, modern ortamlardakine göre daha güçsüzdür. Çoğunlukla küçük grup ortamında yaşayan bireyler, kendilerini kuşatan toplumsal koşulları değiştirebilecek veya ondan kaçabilecek bir güce sahip değildirler. Tamamen modern olan, beşer olaylarının yolunun kontrol altında tutulabileceği ve yönlendirilebileceği görüşü, geleneksel toplumlarda yaşayan kimselerin düşüncelerine yabancıdır. Hiçbir kültür, seçimi, gündelik etkinliklerden tamamen dışlamamakla birlikte, tanımı gereği gelenek veya yerleşik alışkanlıklar, hayatı sabit kanallar çerçevesinde düzenler. Modernite ise bireye çoklu bir seçimler çeşitliliği sunmakla birlikte hangi seçeneklerin tercih edilmesi gerektiği konusunda oldukça sınırlı bir yardım sunar. Modernlik öncesi toplumların insanları, yaşamlarını daha tutarlı bir dünyada sürdürmekte idiler. Modern toplumda sosyal yaşam dünyaların çokluğu nedeniyle, bu dünyalardan her birinin yapısı, güvenilir ve dengesiz gibi gelir (Berger, Berger ve Kellner, 2000: 91, 198; Giddens, 2010b: 110, 241). Doğaları gereği ancak küçük bir grup içinde veya sınırları belirli bir sahada etkili işlev görebildiği için, sosyal yaşam dünyalarının genişlemesine ve çoğalmasına ayak uyduramayan geleneksel dönemlerin güvenlik üreten mekanizmaları, modern dönemde yetersiz kalır (Bauman, 2012: 51).

Modern öncesi toplumların toplumsal yapısı kurumsal olarak ayrışmamıştı. Muhtemelen tek gerçek kurum, toplumdaki hemen her şeyi yapılandıran ve kontrol eden, dinsel anlamla yüklü akrabalıktı. Akrabalık sadece din kurumunu kapsamakla kalmayıp, bugün siyasi, ekonomik ve eğitim kurumu şeklinde tanımlanan alanları da kapsamaktaydı (Berger, 2002: 136). Fakat akrabalık sistemleri, çoğu kez oldukça katı olup bireye bağımsız eylem için fazla alan bırakmaz. Akrabalık bağları, bireyin hayat deneyimlerinin temel dayanağı olup bireyin yaşadığı olayların seyrini tüm ömrü boyunca etkileyen temel kararların şekillenmesinde belirleyiciydi. Zaten geleneksel kültürlerde kesinlikle “birey” yoktur ve bireysellik hoş görülmez (Giddens, 2010b: 103, 189, 241). Geleneksel toplumlar, en akılcı boyutlarında bile, arzunun ve bireyselliğin silinerek düzene tabi olmaya ilişkin ahlaki çağrıda bulunurlar (Touraine, 2012: 372).

Çoğu geleneksel kültürde toplumsal hayat, yaygın kitlesel göçler ve sınırlı sayıda insanın seyahatleri bir tarafa bırakılırsa, çoğunlukla belirli yerlere bağlıdır. İnsanlar tipik olarak küçük gruplar ve topluluklar içinde yaşarlar. Tarihin büyük bir bölümünde insanlar, hem işte, hem de boş zamanlarda veya aile ortamlarında, genellikle benzer tipte ortamlarda ve birbirleriyle oldukça yakın ilişkiler içinde yaşamışlardır.

Modern toplumsal hayat ortamları ise, kamusal ve özel alan farklılaşmasında olduğu gibi çok daha çeşitli ve ayrılmıştır (Giddens, 2010b: 113, 188, 241).

Geleneksel yaşamın bir özelliği de, en azından kırsal alanlarda, gündelik hayatın devletin iktidar alanının dışında kalmasıdır. Yerel topluluklar gelenekleri ve hayat tarzlarında çoğunlukla özerktir ve siyasi iktidar çoğu kişisel etkinlik biçimine fazla müdahale etmez (Giddens, 2010b: 193). Birçok keskin farklılığa rağmen evren sabit ve uyumlu bir yapıydı. Farklılıklar doğal kabul edilip iktidar sahipleri yönetilenlerin yaşam tarzını değiştirmeye çalışmazlardı (Bauman, 2012: 102-103). Bununla birlikte çoğu geleneksel toplumda, toplumsal yapının en belirgin biriminin köy veya kabile olması, modern dönemde üniter devlet yapısının halk tarafından benimsenmesini güçleştirmiştir (Berger vd., 2000: 147). Aynı durumun Türkiye'nin doğusu için de geçerli olduğu söylenebilir. Uzunca bir süre devletin idari aygıtının dışında kalan bölgenin aşiret birimine dayalı sosyal yapısı, ulus-devlet kadar dinsel aygıtların da bölge halkına yabancı kalmasına neden olmuştur.

2.2. DİN VE GELENEK

Sosyolojik ve antropolojik çalışmalarda din, gelenek ve modernleşme düzleminde ele alındığında, geleneğe daha yakın konumlandırılır. Hatta gelenekselci ekole benzer şekilde, din ile gelenek arasında bir ayniyet ilişkisi kurulur. Oysa dinden farklı olarak gelenek, belli bir inanç ve uygulama gövdesine değil, bu inanç ve uygulamaların, zamanla ilişkili olarak düzenlenme biçimine işaret eder (Giddens, 2010a: 97). Ayrıca modern bakış açısının sandığının aksine, din ile gelenek her zaman uyumlu olmamıştır; birçok durumda din ve gelenek çatışmıştır. Buna rağmen din ile gelenek arasında her zaman yakın bir ilişki kurulmuştur. Bunda dinlerin de gelenekler gibi geçmişten gelen aktarımlar olmasının yanı sıra, geleneğin modernliğe göre daha fazla dinsellik yüklü olmasının etkili olduğundan bahsedilebilir. Ayrıca modernleşme kuramlarında da genelde din ile gelenek arasında bir özdeşlik kurularak, modernleşmenin gerçekleşmesiyle birlikte ikisinin de ortadan kalkacağı farz edilir veya bazı kuramcılar tarafından temenni edilir. Modernleşme kuramlarında sık sık geleneğin karşısında konumlandırılan modernlik, dinin arkaik bir dünyayla ilişkilendirilerek tanımlanmasında da ısrar etmektedir. Bu varsayım doğrultusunda, dinsellik geleneğin devamlılığıyla ilişkilendirilmekte ve dinle gelenek arasında zorunlu bir paralellik kurulmaktadır (Subaşı, 2004: 58).

Geleneksel dönemde veya toplumlarda gelenek ile din iç içe ve bütünleşmiş bir durumda olup ikisini birbirinden ayırt etmek çoğunlukla zordur. Geleneksel hayat örgüsü içerisinde tüm toplumsal kurumların yolu dinden geçtiği için, geleneğin dünyasında herhangi bir şey hakkında konuşmak, düşünmek ve kavramlaştırma ancak din dolayımıyla mümkün olabilmekteydi. Eğitim, hukuk, ahlak, siyaset, sanat, bilim, ideoloji, vb. hep dinsel bir karaktere sahipti (Atay, 2012: 89-90). Yahudi-Hristiyan dünyası dışındaki geleneksel toplumlarda hâkim görünüm, dinin kurumsal olarak belirginleşmemesi veya özelleşmemesi, aksine toplumun genel kurumsal sistemi içinde gömülü olmasıydı. Bütün insan faaliyetleri, dolaylı veya doğrudan, dinsel sembol ya da uygulamalardan etkilenmekteydi. Oldukça erken dönemlerden itibaren dinsel hizmetlerde uzmanlaşmış kişiler varsa da, bugünkü anlamda ayrı bir “din alanı” yoktu (Berger, 2002: 136). Dolayısıyla din ve gündelik hayatın diğer unsurlarının bütünleşmiş olduğu geleneksel kültürlerde kültürü dinsel olandan, dinsel olanı gündelik olandan ayırtmak kolay değildir. Gelenekte, hayatın bizatihi kendisi dinsel olduğu için, gündelik olanı dinsel bir tutum içinde ele almak ve hayatı da dinselliğin bütünlüklü bir alanına bağlı olarak algılamak geleneksel yaşam tarzının olmazsa olmaz şartları arasında yer almaktadır. Bu bağlamda; zaman algısından eğlence kültürüne, manevi deneyimlerden savaş stratejilerinin tayinine kadar geniş bir alanda, dinselliğin gücünden hareket eden sürekli bir “hayatı kutsallaştırma” faaliyeti söz konusudur (Subaşı, 2004: 48, 85, 112-113, 139).

Kadim geleneksel modelde, toplum dinsel evrenin, insan da tanrının bir yansımasıdır. Yani toplumsal düzen, düzenin dinsel özelliği ile var olur. Bu durumda her toplumsal mesele aynı zamanda dinsel bir mesele, her dinî mesele de toplumsal bir meseledir (Berger, 2002: 138). Dinî olanla sosyokültürel faaliyetlerin birbirine bu şekilde karışmış olduğu geleneksel toplumun sosyal organizasyonu, kutsalla sıkı bir bağlılık ile karakterize olmaktadır. Böyle olunca toplumda, kutsal ile profan iç içe olup, iktidar, aile, akrabalık ve tüm sosyal faaliyetler, aynı zamanda dinî bir anlam taşımaktadır (Günay, 1998: 357). Aslında gelenekte, dinin bütün yaşam evrenini kuşatıcılığının bir göstergesi, modernlik öncesi yazılarda “kutsal” ile “dindışı” arasındaki karşıtlığa rastlanmamasıdır. Ortaçağ teolojisinde esas karşıtlık, kutsal ile dindışı arasında değil, her ikisi de aşkın olan “ilahi” ile “şeytani” güçler arasında ya da her ikisi de içkin olan “manevi” ile “dünyevi” kurumlar arasındaydı (Asad, 2007b: 45).

Gelenek ile din arasındaki yakın bağlantının en önemli tezahürü, geleneksel toplumlarda inanmanın doğal bir hal alması, diğer bir ifadeyle insanların, sahil olsun

olmasın, doğal olarak genelde bir inanca sahip olmalarıdır. Bu toplumlarda psikolojik, toplumsal ve kültürel faktörler, insanları yerleşik dinî ritüellere katılmaya ve bu ritüellerin içerdiği metafizik inançları kabule yönlendirmekte birleşir. Bu tür toplumlarda inanmak, neredeyse konuşmak kadar tabiidir. Bu nedenle geleneksel toplumlarda, kısmi de olsa şüphecilik mevcut olmakla birlikte, inançsızlara günahkârdan çok deli gözüyle bakılır (Geertz, 2012: 108). Dolayısıyla dinin sosyal hayata hâkim olduğu ve öteki sosyokültürel faaliyet alanlarının bütününe etkisi altında bulundurduğu geleneksel toplumlarda, üyeler arasındaki inanç ve ibadet birlik ve beraberliği yönüyle, genel bir dinsel uyumluluğun varlığından söz edilebilir (Günay, 1998: 357).

Geleneksel toplumlarda bütün sosyal yaşamı şekillendiren din, yeniliklere veya köklü değişmelere pek de açık değildir. Çünkü bireyin doğru nizam ile uyum içinde kalmasını sağlamak için, hayatının her safhası dinî törenler ve vazifeler ile kuşatılmıştır (Berger, 2002: 138). Geleneksel toplumda birey, toplumdaki hâkim dinsel ve toplumsal norm ve davranış modellerine uymak durumundadır. Bu nedenle toplumun bütün fertlerinin dinî emirlere, yasaklara ve dinî ritüellere olan riayeti genelde tamdır. Zira iktidar, aile reisi, din adamı ve yaşlılardan başlayarak bütün toplum fertleri dinî buyruklara bağlılık konusunda bir sosyal kontrol görevini üstlenmiş durumdadırlar. Bu toplum tipini karakterize eden en büyük özelliklerden biri de, temelde dinî bir renk taşıyan toplumsal normları uzun süre sabit tutan muhafazakâr bir özelliğe sahip olması ve geleneği tehdit edebilecek her türlü değişim ve yeniliğin genellikle kabul görmeyişidir. Böylece geleneksel toplumda ahlâkın, örf ve âdetlerin ve kültürün resmî koruyucusu olarak dinin temel sosyal fonksiyonlarından biri, muhafazakârlık şeklinde ortaya çıkmaktadır (Günay, 1998: 357-358).

Dinin sosyal evrenin bütününe kuşattığı geleneksel toplumlarda din adamı, büyük bir manevi ve sosyal otoriteye sahiptir (Günay, 1998: 358). Dinî ayinleri ve geçiş ritüellerini idare eden din adamlarının, aynı zamanda evrenin gizemleri hakkında bilgiden yoksun olan halkın korkularını yatıştıracak kozmik bilgiler ile şifacı ve çeşitli büyüsel güçlere sahip olduklarına olan inanç, onları itibar ve otorite sahibi kılar. Dini biçimlendirenlerin sahip çıktığı bilginin çarpıcı özelliği, eski gizemleri çözmenin yanı sıra yeni birçok gizem üretmesi ve yatıştırdığı eski korkuların yanında birçok yeni korku yaratmasıdır. Bilginin iktidar kaynağı olduğu bu durumda, insanların yaşam dünyasına, korkular üreten daha çok belirsizlik sokulur. Bunlardan birçoğu insanların günlük yaşamlarından o kadar uzaktır ki, ne bu korkuların ciddiyet derecesini ne de din

adamına atfedilen etkinin doğru olup olmadığını sınamak mümkün değildir. Elbette bu durum, bilgi muhafızlarının iktidarını daha da arttırarak muhalefet tarafından sarsılamayacak bir hale getirir. Bu şekilde, sıradan insanlar, din adamlarının yardımı olmaksızın yaşamlarını yürütemezler. Toplumun birer üyesi olarak eksik, kusurlu ve yetersiz insanlar sonsuza dek kusurlarını yüklenmiş bir halde, sürekli olarak şamanların, büyücülerin, rahiplerin, ilahiyatçıların varlığına ve aralıksız müdahalesine ihtiyaç duyarlar. İnsanları kendilerine bağımlı kılmak ve ekonomik kazanımlar elde etmek isteyen dinsel otorite biçimleri, belirsizliği arttırmaya ve insanları yetersiz olduklarına ikna etmeye çalışırlar. Bunu başarmanın yolu da belirsizliğin yönlendirilmesi açısından vazgeçilmez nitelikteki bilginin gizemli kalması, sıradan insanların sahip olmadığı araçları gerektirmesi ya da din adamının katılımının sürecin vazgeçilemez bir ögesi olarak gösterilmesidir (Bauman, 2012: 18-20).

Tarih öncesi dönemlerden beri hayatın bütün alanlarına sirayet etmiş olan din, evrensel yüksek tipli dinlerin ve tarihsel büyük medeniyetlerin doğuşuyla birlikte kurumsallaşarak farklı bir alan haline gelmiştir. Tabii dinin bu şekildeki kurumsal farklılaşması, onun sosyal yapının diğer kurumları üzerindeki etkisinin ortadan kalktığı anlamına gelmemelidir. Antik medeniyetler denilen toplumlara doğru gelindiğinde, kurumların daha ayrılmış ve karmaşık oldukları görülmektedir. Fakat din bu ayrışma sürecinde geride kalarak kendi alanına yerleşmek yerine diğer kurumsal alanlara yayılmaya devam etmiştir (Berger, 2002: 136). Geleneksel toplumda kültürün bütün alanlarına hâkim olan dinin bu özelliği ve konumu, modern döneme kadar devam etmiştir. Geçmişteki yüksek kültürlerden başlayıp modern sanayi kültürüyle zirveye erişen bir ayrışma süreci sonucu, sosyokültürel yapının çeşitli alanları giderek birbirinden uzaklaştığından ve dinin doğrudan etkilerinden sıyrılarak dünyevileştiğinden, dinin de giderek kendi alanına çekildiği ve müminlerin dinî hayatını düzenlemekle sınırlı bir hal aldığı görülmektedir (Günay, 1998: 374). Nitekim din, modern Batı'da toplumun rasyonalize olmasının etkisiyle, siyasi ve ekonomik alanlardan hem kurumsal hem de sembolik olarak ayrılmıştır (Berger, 2002: 154).

Din, kurumsal farklılaşmanın olmayıp dinin bütün kurumlara sirayet ettiği dönemlerde olsun, kurumsal farklılaşmanın olup dinin ayrı bir alan olarak belirlediği dönemlerde olsun insanlık tarihinin büyük bir bölümünde, toplumların anlamlı bir bütünlük kazanabilmeleri yolunda hayati bir rol oynamıştır. Geleneksel toplumların en belirgin özelliklerinden biri, sembolik bütünleşmelerinin din yoluyla gerçekleşmiş olmasıdır. Fakat modernleşmeyle birlikte bu bütünlük önemli ölçüde saldırılara maruz

kalmıştır. Sosyolojik ve sosyo-psikolojik bakış açısından insanın evrende kendini evinde hissetmesini sağlayan kognitif ve normatif yapı olarak dinin uzun bir zamandır devam edegelen bu görevi, çoğulculuk tarafından tehdit edilmektedir. Artık yaşamın farklı kesitlerine birbirinden farklı anlamlar ve anlam sistemleri yön vermektedir. Dinî gelenekler ve bunlara vücut veren kurumlar için, bu farklı sosyal yaşam dünyalarını kapsamlı bir dünya görüşünün çatısı altında toplamak güç olduğu gibi, dinî realite tanımlarının inandırıcılığı da, bireyin sübjektif bilincinin tehdidi altında bulunmaktadır (Berger vd., 2000: 93, 175). Son iki asırdır dünya genelinde yaşanan değişimler, geleneksel toplumlarda var olan “doğal olarak inanma”nın altını oymuştur. İçsel ihtiyaç, anlam sorunları ve toplum baskısı, artık bireyi kutsal sembollerle ritüelleşmiş bir ilişkiye itecek kadar güçlü değildir. Semboller ve ritüeller hâlâ varlıklarını sürdürüyor ve ölümsüz kutsal hakikatleri muhafaza ettikleri kabul ediliyor olmak birlikte, insanlar artık onları işlevsel yapmakta ve dinî zihni tanımlayan, gerçekliğin en derin özüyle birlikte hareket etmenin kalıcı hissini bu sembollerden çıkarmakta gittikçe daha çok zorlanıyorlar (Geertz, 2012: 108). Başka bir ifadeyle, bir dinî sembol veya ritüel geleneksel şeklini devam ettirse de, modern dönemde, gelenekte sunduğu anlamı, maneviyatı, tatmini ve güven duygusunu vermekten uzak kalabilmektedir.

Modern toplumsal yaşam koşullarının çoğu da dinin gündelik yaşam üzerinde yaygın bir etki sağlamasına izin vermeyecek biçimde, bir uyumsuzluk gösterir (Giddens, 2010a: 101). Çünkü yüksek dinler de dâhil olmak üzere, geleneksel dönemde şekillenen ve bu dönemde davranışların belirlenmesinde güçlü bir otoriteye sahip olan din, geleneğin mantığına aykırı bir şekilde işleyen, gelenekleri ortadan kaldıran ya da yok sayan bir bilişsel ve sosyal evrende yeni bir davranış modeli ortaya koymakta zorlanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, geleneksel inanç biçimleriyle klasik olarak onları besleyen imge ve kurumlar arasında kurulan bağlantılar, modern koşullardaki insanlar için gevşemeye başlamıştır (Geertz, 2012: 17).

Gelenekteki din ile gündelik hayat arasındaki bütünlüklü görüntü, modern çağda dağılmıştır. Bu parçalanma, geleneksel olandan ciddi bir kopuşu ürettiği gibi, günlük hayattaki dinsel formalarının kuşatıcılık iddialarını da tartışmaya açmıştır (Subaşı, 2004: 113). Bununla birlikte dinin, moderniteye gelenekten daha fazla direnci gösterebildiğini söylemek mümkündür. Din ve geleneğin her zamanki yakın ilişkisine rağmen, gelenek, ona tam bir karşıtlık oluşturan modern toplumsal yaşam tarafından çok daha ciddi biçimde tahribata uğramaktadır (Giddens, 2010a: 101). Geertz (2012: 17), inanç ve gelenekleri, modernitenin baskısına maruz kalan dinsel hassasiyete sahip

insanların, bu durum karşısında farklı tavırlar sergileyebileceklerini ifade eder. Ona göre bu durumdaki insanlar ya dinsel hassasiyetlerini yitirirler, ya dindarlıklarını dünyevi faaliyetlerde ifade ederler ya da ideolojik bir çabaya kanalize ederler. İthal edilen bir itikadı benimsemek, endişe halinde kendi içine kapanmak, aksayan geleneklere daha güçlü bir şekilde sarılmak ya da bu gelenekleri daha geçerli biçimlere dönüştürmek için yeniden işlemek de seçenekler arasındadır. Ya da bütün bunlardan farklı olarak ikiye bölünürler; ruhsal olarak geçmişte, bedensel olarak da bugünde yaşarlar.

Geleneksel ve kurumlaşmış dinin ve dindarlıkların modernite karşısındaki gevşemesine sadece endüstri toplumlarında değil, modernleşmekte olan toplumlarda da rastlanmaktadır. Zira modern sanayi toplumunu karakterize eden dinamikler olarak sanayileşme, kentleşme, eğitim-öğretim ve kitle iletişim ile ulaşım araçlarının yaygınlaşması, toplumsal hareketlilikteki artış vb. toplumsal değişim süreçleri, geleneksel toplumun yapısını ve kültürünü derinden etkilemektedir. Dolayısıyla modernleşmenin, geleneksel toplumun yerleşik ve kurumlaşmış geleneksel dinî yaşayışı, kültürü ve kurumları üzerinde de yansımalarının olması kaçınılmazdır. Hatta toplumsal yapılarının, kültürlerinin ve dindarlıklarının farklılığı sebebiyle geleneksel toplumların din ve dindarlıkların geçirmekte olduğu sarsıntı, modern toplumlara göre çok daha değişik sorunlara da yol açmaktadır. Sanayileşme, şehirleşme ve yol açtıkları toplumsal değişimler, bir arayış dönemine giren bu toplumların geleneksel ve kurumlaşmış dine ve dindarlıklara daha sıkı bir şekilde sarılmalarına yol açabilmektedir (Günay, 1998: 361).

Modernleşme, din ve geleneğin gündelik yaşam üzerindeki etkisini zayıflatmasına ve bazı alanlarda tamamen yok etmesine rağmen, ikisi de belirli alanlarda ve çeşitli şekillerde varlıklarını gösterebilmektedirler. Hatta modernleşmenin bir proje olarak yasalar aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışıldığı Müslüman toplumlarda, kadın, aile vb. özel alanlarda din ve gelenek, belirleyici gücünü -azalmış da olsa- korumaktadır. Öyle ki, kadın konusunda dine direnç göstermiş bulunan yerleşik âdetler, yasal düzenlemelere de direnmiştir.¹¹

Gelenek ve din genelde bir uyum çerçevesi içinde oldukları ve birbirlerini besledikleri farz edilse de birçok durumda çatışabilmektedir. Yemen ve Arabistan gibi İslam'ın beşiği olan yerlerde bile, İslam hukukunun Bedevi hukukunu tamamen ortadan kaldıramaması (Arkoun, 1999: 79), genelde birbirlerine koşutluk halinde bir uyum

¹¹ Krş. ve daha ayrıntılı bilgi için bkz. Germaine Tillion, *Haremler ve Kuzenler*, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

içinde oldukları düşünölen din ve geleneğin çatışabileceğini ve geleneğin dine karşı direnç gösterebileceğini ortaya koyar. Din kendisinden önceki bir âdeti benimsediğı durumlarda, âdet daha da güçlenir. Buna karşılık din âdete karşı çıktığında, din kurallarının çiğnenme derecesi, söz konusu âdetin ne kadar köklü olduğunu gösterir (Tillion, 2006: 92).

Din ve gelenek arasındaki ilişkinin bir boyutu da bir yandan dinsel bazı uygulamaların kalıplaşarak gelenekselleşmesi, bir yandan da kuşaktan kuşağı aktarılan geleneğin dinsel bir özellik kazanmasıdır. Çünkü hemen hemen bütün toplumlarda kökleri çok eskiye giden geleneksel âdetleri kutsal, dolayısıyla dinsel kabul etme yönünde bir eğilim vardır (Tillion, 2006: 50). Bunun yanında hiçbir dinin, kurucusu tarafından aktarıldığı şekilde mensupları tarafından tecrübe edilmesinin mümkün olmadığı, dinsel öğretilerin zaman ve mekânla etkileşime girerek insanlar tarafından yaşanılabilir hale geldikleri göz önüne alındığında; bu gerçeğin göz ardı edilerek dinin belli tarihsel şartlarda şekillenen yorumunun farklı tarihsel ve toplumsal bağlamlara sahip insanlar tarafından aynen yaşatılmaya çalışıldığı durumlarda din gelenekselleşmiş olmaktadır.

3. MODERNLİK

Genelde geleneğin karşıtı olarak ve yeni olan her şey için kullanılan modernlik, Batı ve Orta Avrupa ile Amerikan toplum ve kültürünün, 16. yüzyıldan başlayarak 20. yüzyıl boyunca gittikçe daha çok dayandığı, felsefeden ekonomiye farklı türden düşünceler, ilkeler ve yorumlama biçimleri şeklinde tanımlanabilir (Cahoone, 2001: 19). Taylor (2006: 11), modernliğı; bilim, teknoloji, sınai üretim, şehirleşme gibi yeni uygulamaların ve kurumsal biçimlerin; bireycilik, sekülerleştirme, araçsal akılcılık gibi yeni yaşam tarzlarının ve yabancılaşma, anlamsızlık, toplumsal çözölmenin yaklaştığı hissi gibi yeni sıkıntıların tarihte eşi benzeri görülmedik bir karışımı şeklinde tanımlar. Giddens'a göre ise modernlik; ilk kez 17. yüzyılda feodalizm sonrası Avrupa'da başlayan, 20. yüzyılda da giderek bütün dünyayı etkisi altına alan, toplumsal yaşam, kurumlar ve davranış biçimlerini ifade eder (Giddens, 2010a: 9; 2010b: 28).

Modernlik yaklaşımları, tanımlamalarda göröldüğü üzere, modernliğı belirli bir zaman süreci ve coğrafi çıkış noktasıyla ilişkilendirir (Giddens, 2010a: 9). 17. yüzyılda toplumda iktisadî ve siyasi yönden oluşan yapısal değişimler ile bilginin dinsel ve teolojiktan, seküler ve bilimsel temele dönüşümünü gerektirmeye başlayan yeni kültürel formlar ve değerler nedeniyle, modernliğin başlangıç zamanının, 17. yüzyıl Batı

Avrupası'na kadar izi sürülebilir (Thomas ve Walsh, 2012: 500). Bununla birlikte, modernliğin tarihsel başlangıç noktasını tam olarak tespit etmek zordur. Modernliğin ön plana çıkarılan farklı yönleri açısından farklı tarih tahminleri yapılmaktadır. Bu nedenle 16. ve 19. asır arasındaki herhangi bir yüzyıl, ilk modern dönem olarak tanımlanabilir. Örneğin modern politikanın özü olduğu iddia edilen demokrasi son zamanlara kadar Batı'nın hâkim siyasal biçimi olmazken, modernliğin köşe taşı olduğu iddia edilen Kopernik sistemi 15. yüzyıla kadar uzanır. Yani modernliğin başlangıç noktasının seçimi, modernliğin belirleyicisi olarak hangi ilkelerin ele alındığına bağlıdır. Dolayısıyla modernliğin, her biri, 19. yüzyıl ortalarındaki başat kültürel iktidarın bir yönüne göndermede bulunan birçok başlangıç noktası vardır (Cahoone, 2001: 19). Modernliğin başlangıç noktasına dair bir tarih belirtmeyen Berman (2011: 29) ise, modernliğin gelişimini üç evrede ele alır: 16. yüzyılın başlarından 18. yüzyılın başına kadar süren ilk evrede insanlar, modern hayatı algılamaya başlamışlardır; bu evrede insanlar dönüşümün yeterince farkında olmamakla birlikte, kişisel, toplumsal ve siyasal her alanda altüst oluşlara yol açan bir çağda yaşıyor olma duygusu veren modern bir kamu oluşur. 19. yüzyıl geçiş evresi olup modern kamu alanı, hâlâ modern olmayan dünyalarda yaşamının madden ve manen neye benzediğini hatırlamaktadır. Üçüncü evre olan 20. yüzyılda, modernleşme süreci neredeyse tüm dünyayı kaplayacak kadar yayılmıştır.

Daha çok bir süreç olan modernitenin ortaya çıkış tarihini net bir şekilde tespit etmenin imkânsızlığından dolayı, modernliğin gelişimini sağlayan tarihsel olay ve kesitler üzerinden bir değerlendirme yapılabilir. Modernliğin oluşmasını sağlayan tarihsel dönemeçler; Coğrafi Keşifler ve yeni ticaret yollarının bulunması, Rönesans, Reform, Aydınlanma, Fransız İhtilali, Sanayi İnkılabı şeklinde sıralanabilir. Nitekim tarih kitaplarında modern dönemden, Rönesans'tan Fransız Devrimi'ne ve İngiltere'deki kitlesel sanayileşmenin başlarına kadar uzanan dönem olarak söz edilir (Touarine, 2012: 48). Dolayısıyla modernliğe giden yolun, çoğunlukla Rönesans ile başladığı kabul edilir. Buna göre, “gelenekten kopuş” demek olan modernite, Rönesans'tan itibaren Avrupa'da ortaya çıkmaya başladı (Amin, 2006: 9). Gerçekten de Batı dünyasında Rönesans'tan bu yana süregelen düşünsel ve toplumsal değişim, Ortaçağ Batı dünyasından farklı yeni bir kültür yarattı (Cahoone, 2001: 7).

Modernliğin ivme kazanmasını sağlayacak olan akılcı ve bilimsel düşünceyi engelleyen Kilise dogmalarının otoritesinin kırılmasını sağlayan Reform hareketi de modernitenin ortaya çıkışı açısından belirleyici bir öneme sahiptir. Batı modernliğinin

ana özelliklerinden birisi olarak Protestan Reformasyonu, sadece kişisel davranışların düzeltilmesini değil, toplumların daha barışçıl, daha düzenli ve daha çalışkan hale gelmelerini sağlamak için, toplumu ıslah etmeyi ve yeniden oluşturmayı amaçlayan girişimin kaynaklarından biriydi. Bu yeniden oluşturulmuş toplum, İncil'in taleplerini, istikrarlı ve rasyonel bir düzende tam manasıyla ete kemiğe büründürecekti (Taylor, 2006: 57).

Rönesans ve Reform hareketleri, akıl ile bilimi iyi ve doğru olan her şeyin yegâne ölçüsü olarak kabul eden Aydınlanmaya yol açtı. Akıl, rasyonel bilgi ve bilime aşırı teslimiyet, 18. yüzyıl Avrupası'nda Aydınlanma hareketinin ve düşünce birliğinin tomurcuklanmasını sağlamıştır. Aydınlanma düşüncesi, dünyanın yeniden yapılandırılması ve akıl ile bilimsel bilgi güçlerinin bu görevlere uygulanması bakımından bireyin özgürleştirilmesi projesiyle bağlantılı olması ve doğru bilginin kaynağı olarak akli merkeze yerleştirmesi gibi temel özelliklere sahiptir. Aydınlanma düşüncesi, modern dünyanın kendisi aracılığıyla meydana geldiği ve yapısal değişimlerle ilişkili kültürel, entelektüel ve ideolojik olarak bir şekilde kendisini inşa ettiği, 17. yüzyıldan sonra gerçekleşen kapitalist sanayileşmeyle meydana gelen modernleşme sürecinin asli bir parçasıdır. Özetle Aydınlanma düşüncesi, modern Batı dünyası açısından bilgi, değer ve ideoloji olarak işlev gördüğünden dolayı modernlik anlayışının tamamen merkezinde yer almaktadır (Thomas ve Walsh, 2012: 500-501).

Modern dünyanın oluşmasında son derece önemli bir tarihi dönemeç olan Aydınlanmaya göre, insanlar bireysel ve kolektif olarak kendi tarihlerini yapmalıdırlar. Bu tez, Avrupa ve diğer önceki toplumlarda geçerli olan, kâinatı ve insanı yaratan Tanrı'nın son kertede kanun yapan da olduğu ilkesine dayanan egemen düşünceden kopuşu simgeler (Amin, 2006: 9, 13, 62). Bu yönüyle modernlik söylemi, Tanrı'nın mukadder kıldığı tözsel bir iyi ve doğru nosyonunun dayatılmasını reddeder. Radikal modern anlayış, kişilerin kendi kaderlerini hiçbir gücün ya da otoritenin belirlemesine izin vermez (Wagner, 1996: 29). Diğer bir ifadeyle insan, tanrı tarafından düzenlenmiş bir toplumda, tanrının daha önce belirlediği kaderi yaşamaz; kendi tarihini ve kaderini kendisi belirler. Kader, toplumsal dünyanın ve doğa dünyasının insanın kontrolüne açık olduğu modern sistemde formel bir role sahip değildir. Önceden düzenlenmiş bir determinizm biçimi olarak alındığında kader, modern bakış açısıyla karşıtlık içindedir. Bu durumda kadercilik, olayların gelecekte almaları gereken yönde ilerledikleri görüşüne dayalı kontrollü bir gelecek yöneliminin reddedilmesi anlamında modernitenin reddidir (Giddens, 2010b: 143-144).

Modernliği mümkün kılan en önemli unsurlardan birisi de Aydınlanma'nın geleneksel ve dinsel bilginin karşısında konumlandığı aklın savunusu olarak rasyonalite ve bilimsel bilgidir. Weber'e göre rasyonelleşme, modern Batı'nın gelişmesindeki anahtar kavramdır (Cahoone, 2001: 21). Rasyonellik, insan hayatının her alanında geleneksel normlara veya karizmatik coşku ve heyecana başvurmaya saf dışı bırakan genel kurallara ve talimatlara dayanarak büyüyen hesaplılık ve sistematik denetim şeklinde kendini gösterir (Turner, 1997: 260). Rasyonelleşmeyle; toplumun geleneksel yapıları, gelenekleri ve âdetleri dönüşüme uğrarlar ve yerlerini amaçlarla araçların mantıksal tutarlılıkla birbirine bağı olduğu davranış örüntülerine bırakırlar. Bu sürecin başlangıç yerinin, toplumun ekonomik ve teknolojik alanları olduğu söylenebilir (Berger, 2002: 144-145).

Modernlik; varlık, bilgi ve eylemenin bütün alanlarına hâkim olmak isteyen aklın, bu alanlara kesin, daha açık seçik, gerçeğı yakalamaya daha uygun geçerlilik ölçütleri dayatan küresel bir stratejisidir (Arkoun, 1999: 163). Dolayısıyla modernlik ile akılcılaştırma arasında çok sıkı bir bağı vardır. Birini reddetmek, diğlerinden de vazgeçmek anlamına gelir. Modernlikle güçlü bir şekilde özdeşleşen Batı düşüncesinin özelliğı, akılcılığa tanınan temel rolden, akılcı bir toplum fikrine geçmeyi istemiş olmasıdır. Akılcı toplumda akıl; bilimsel ve teknik etkinliğin yönetimi yanında, insanların ve nesnelerin yönetimini de elinde tutar. Modernleşmeyi akılcı bir toplumun yaratımı olarak ele alan modernlik yaklaşımı, toplumu hesap üzerine kurulu bir düzen, bir mimari olarak düşünmüştür. Aklı da bazen bireylerin çıkarları ve zevklerinin hizmetine sunulmuş bir araca indirgemiş, bazen de dinsel otoritenin ezmiş olduğu insan doğasını özgürleştirmek için tüm iktidarlara karşı eleştirel bir silah olarak kullanmıştır. Modernlik yaklaşımı, akılcılığın geleneksel toplumsal bağlar, duygular, görenek ve inançların yıkımını dayattığını ve modernleşme amilinin aklın kendisi ve aklın zaferini hazırlayan tarihsel gereklilik olduğunu vurgulamıştır. Böylece, modernliğin vazgeçilmez bileşeni olan akılcılaştırma, kendiliğinden modernleşmenin gerekli bir mekanizmasına dönüşmüştür. Batı'daki modernlik fikri, aklın, dolayısıyla da bilim, teknoloji ve eğitimin eseri olan tamamen içsel bir modernleşme yaklaşımıyla birbirine karışır. Modernlik salt değişim ya da olaylar silsilesinden ibaret olmayıp akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari gücün yaygınlaştırılmasıdır (Touraine, 2012: 26-27). Bununla birlikte, postmodernizmde akla duyulan sonsuz güven sarsıntıya uğrar. Postmodernizmin karakteristik özelliğı, akla mutlak güven konusundaki şüpheciliğın yanı sıra, bilim ve teknolojinin çift-yüzlü olduğu, insanlığın yararına imkânlar sunmakla

birlikte yeni risk ve tehlike parametreleri de yarattığı yönündeki kabuldür (Giddens, 2010b: 45).

Modern çağ, kendisini aklın ve rasyonelliğin krallığı olarak tanımlıyordu; buna bağlı olarak da öteki yaşam biçimleri eksik görülüyordu (Bauman, 2012: 135-136). Akılcı modernlik, aklın üstünlüğüne direndiği izlenimini veren ne varsa reddetti, unuttu ya da baskıcı birtakım kurumların içine hapsetti. Bu yönüyle modernlik gelenek karşıtı olup sözleşmelerin, görenek ve inançların devrilmesi ve doğal durumdan sıyrılıp akıl çağına adım atmaktır (Touraine, 2012: 257, 260). Bununla birlikte modernlik, gelenek ve alışkanlığın sağladığı kesinliklerin yerini rasyonel bilginin kesinliğinin almadığı bir düzendir. Zira modern eleştirel aklın bir özelliği olan kuşku, felsefi bilinç kadar gündelik hayata da nüfuz eder ve çağdaş toplumsal dünyanın genel varoluşsal bir boyutunu oluşturur. Modernite, radikal kuşku ilkesini kurumsallaştırır ve bütün bilginin hipotez biçimini alacağını ısrarla vurgular (Giddens, 2010b: 13). Ayrıca, rasyonellik ile modernlik arasında kurulan bünyesel bağa rağmen, rasyonellik ile toplumsal çevreler arasındaki ilişkileri araştıran antropologlar, rasyonelliğin modern toplumlara has olmadığını göstermektedirler (Wuthnow, 2002: 94).

Rasyonel temele dayanmayan her türlü mitsel ve dinsel bilgiyi reddeden modernliğin akılcılığının doğal bir uzantısı, sekülerleşme şeklinde ortaya çıkar. Çünkü akıl, bilimsel bir dayanağı bulunmayan tüm inançlar, toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimlerini reddeder (Touraine, 2012: 28). Aydınlanma söylemi, kral ve Tanrı kavramlarına karşı evrensel bir insanlık kavramı geliştirmişti (Wagner, 1996: 69). Bu nedenle modernizmin savunucuları, toplum, tarih ve bireysel yaşamın, insanın önünde boyun eğmesi gereken ya da büyü yoluyla etkilenebilecek yüce bir varlığın iradesine değil, doğal yasalara tabi olduğunu söylerler (Touraine, 2012: 28). Bu bağlamda Batı modernliğinin temel özelliklerinden birisi, “efsunun giderek bozulması ve ruhlar dünyasının kararması” (Taylor, 2006: 57) şeklinde ifade edilebilir.

16. yüzyıldan itibaren Batı düşüncesinin egemen akımı maddecilik olduğundan, Tanrı'ya başvurma ya da ruha gönderide bulunma, yıkılması gereken geleneksel düşüncenin bir mirası olarak görülmüştür. Modernist düşünce, insanların aklın keşfettiği doğal yasalarca yönetilen bir dünyaya ait olduğunu belirtir. Dolayısıyla kutsal olanın ve ona ilişkin yasaklarla göreneklerin yıkılması, modernliğe girişin zorunlu refakatçisi olmuştur. Bu doğrultuda, modern toplum, dünyanın kutsal düzeninin ortadan kalkmasıyla birlikte doğduğu için, kendisini bir kutsal vahye ya da ulusal bir öze uygun olarak örgütlemek ve bu yönde eyleme geçmek isteyen bir toplum, modern olarak

nitelenemez. Toplumun merkezindeki Tanrı fikrinin yerine bilimi koyan modernlik fikri, dinsel inançlara ancak özel yaşam dâhilinde bir yer bırakır (Touraine, 2012: 25-26, 50-54, 275). Buna göre, modernliği talep etmek sekülerleşmeye açık olmak demektir. Şüphesiz modernleşmeyle, dinin tamamen yok olacağı anlamına gelmez; fakat modernleşmeyle birlikte dinin gelenekte sunduğu bütünlüklü anlam dünyası parçalanır. Bu anlamda sekülerlik, dinin yokluğunu değil, daha çok toplumsal eylemlerin dindışı bir zamanda gerçekleştiği duygusuyla bağdaşan farklı bir yer işgal ettiğini gösterir (Taylor, 2006: 187).

Rasyonelleşmenin başlangıç yerinin toplumun ekonomik ve teknolojik alanları olduğu kabul edilir. İlk dönem kapitalizminin ekonomik faaliyetleri ile ekonomik ve ekonomi-dışı faaliyetler için kullanılan teknolojik yöntem ve teknikler, ilk rasyonalize edilenler olmuştur (Berger, 2002: 145). Teknolojik, ekonomik ve bürokratik rasyonelleşme, bilimin ve felsefenin rasyonellik ilkesinden farklı olarak “fonksiyonel rasyonellik” şeklinde ifade edilmektedir. Fonksiyonel rasyonellik, rasyonel kontrol yöntemlerinin maddi evren, sosyal ilişkiler ve kişinin kendisinin üzerine empoze edilmesini hedef olarak öngörmektedir (Berger vd., 2000: 225-226).

Modernite, daha çok kapitalizmin eseridir ve onun dünya ölçeğinde yayılmasıyla birlikte yol alır (Amin, 2006: 10). Çünkü kapitalizm, ilk dönemlerinden beri uluslararası boyutta olup (Giddens, 2010a: 57), modernitenin temel kurumsal boyutlarından biri olarak kapitalist birikim süreci, bir bütün olarak modern kurumların ardındaki temel itici güçlerden birini temsil eder (Giddens, 2010b: 246). Modern toplumların kapitalist mi, yoksa endüstriyel mi oldukları tartışmasında Giddens (2010a: 55-57), kapitalizm ve endüstriyalizmin iki ayrı örgütsel küme ya da modernlik kurumlarıyla ilişkili boyutlar olarak görülmesi gerektiğini ileri sürer. Kapitalist toplumların da modern toplumların ayrı bir alt türü olarak kabul edilebileceğini ifade eder. Ona göre ekonomi, özellikle siyasal kurumlardan olmak üzere, diğer toplumsal alanlardan ayrı ya da yalıtılmış durumdadır ve ekonomik ilişkilerin diğer kurumların üzerinde büyük bir egemenliği vardır. Bunun yanında modernite, üretim süreçlerinde maddi gücün ve makinelerin yaygın kullanımını içeren toplumsal ilişkileri ifade eden sanayileşmiş dünyaya karşılık gelen bir dönem olarak da anlaşılabilir. Bu anlamda, kapitalizmle birlikte sanayileşme modernitenin kurumsal bir eksenidir (Giddens, 2010b: 28). Bilimsel bilgiyi teknolojiye dönüştüren, eski insan ortamlarını yok edip yenilerini yaratan, hayatın temposunu hızlandıran, yeni tekelci iktidar ve sınıf mücadelesi biçimleri yaratan sanayileşme (Berman, 2011: 28) ekonomik üretim süreciyle sınırlı kalmaz. Üretimin belli kurallara

göre toplumsal örgütlenmesini öngören endüstriyalizm, sadece iş ortamını değil; ulaşım, iletişim ve gündelik ev yaşamını da etkiler (Giddens, 2010a: 56).

Kapitalizm ve sanayileşmenin ekonomik yönden kurumsal boyutlarını oluşturduğu modernlik, daha geniş kapsamda, araçsal akılcılığın etkililiğiyle, yani bilim ve teknik sayesinde dünyanın denetiminin olanaklı kılınmasıyla tanımlandı uzun süre (Touraine, 2012: 262). Modernliğe farklı tanımlamalar yapan sosyal bilimciler ve tarihçiler de modern dünyanın temel görünümülerinden birinin teknolojik üretim olduğu konusunda uzlaşırlar. Teknolojik üretimle birlikte, bürokrasi de modernliğin çağdaş olayıdır. Bürokratik açıdan organize olmuş devlet ve teknolojik üretim, aynı zamanda modernizasyonun da birincil temsilcileri ve modern bilincin taşıyıcılarıdır. Teknolojinin aksine bürokrasi, belirli bir amaca ulaşabilmek için onsuz olunamayacak bir araç değildir. Bununla birlikte modern toplumda herkes, doğrudan doğruya veya dolaylı olarak teknolojik üretim ve bürokrasi sahalarıyla karşılaşır. Bu iki kurumsal güç pratik olarak birbirleriyle ilişki içerisinde çalışmakla birlikte bezen de birbirlerinden ayrı çalışırlar. Bu iki taşıyıcıya göre bilinç yapılarında ortaya çıkan farklılıklara ait özel bir durumda, bu iki taşıyıcıdan birinin diğerine göre dominant faktör rolünü oynamasına paralel olarak bilgi düzeyinde farklılıklar beklenebilir. Farklılık, bilgi organizasyonunda ve gündelik yaşamda kullanıma hazır muhtelif bilgi edinme tarzlarında ortaya çıkar. Bunlara ait farklı bilinç yapıları bulunduğundan, bu farklı kurumsal sahalar arasında bir ilişki kurma durumunda olan birey, farklı zamanlarda farklı bilgi edinme tarzları ile hareket etmeyi öğrenmek zorundadır (Berger vd., 2000: 35, 53, 67, 119).

Modernlik, geleneksel dönemlerin özelliği olan irrasyonel ve mitik örgütlenme biçimlerine aşamalı olarak galip gelen toplumsal yaşamın gittikçe rasyonelleşmesi ve idari yapının bürokratikleşmesini sergiler (Cahoone, 2001: 21). Dolayısıyla yönetim aygıtının bürokratikleşmesi de rasyonelleşmenin bir tezahürüdür. Teknolojik ve ekonomik alan kadar özdeş olmasa da bürokrasi de benzer bir rasyonellik ilkesini empoze eder (Berger vd., 2000: 225). Rasyonelleşme, ekonomik ve teknolojik alanda başlamış olmakla birlikte, rasyonelleşmeyi gerçekleştirebilmek için, bu faaliyetlerin ve yöntemlerin meydana geldiği toplumsal oluşumların bütününe yeniden rasyonel olarak yapılandırılması gerekiyordu. Kurumların bu şekildeki yeniden yapılandırılmasının en önemli sonucu, hem siyasi hem de sosyal sistemin her alanında ortaya çıkan bürokrasydi (Berger, 2002: 145). Farklı sosyal ve politik muhtevalar içerisinde çalışan bürokrasi, gerek sosyal faaliyetler ve gerekse bilinç seviyesinde kendi iç dinamiğini oluşturur (Berger vd., 2000: 122).

İdari yapının rasyonalizasyonun sonucu olarak bireysel inisiyatife veya geleneksel aidiyetlere bağımlılığı engelleyecek olan bürokratik denetim ve gözetim araçları, endüstriyel ve siyasal faaliyetlere hâkim olur. Bürokratik örgütlenme şekillerinin kullanımıyla birlikte, toplumsal ilişkiler gayrişahsilik ve resmiyetle tanımlanmaya başlar. Örneğin hukuk alanında, rasyonel hukuk sistemleri; kutsal geleneklerin, kadı adaletinin ve hukuki karar almadaki keyfilikğin yerini alır (Turner, 1997: 260). Modern toplumlar, bürokratikleşmenin bir sonucu olarak, bireysel etkinlikler ve kurumsal yapılar bakımından da büyük ölçüde farklılaşmış ve uzmanlaşmıştır. Modern toplumlarda, bu yapılara dâhil olma süreci, akrabalık bağları, bölgesel, toplumsal sınıf veya mevki gibi sabit bir çerçeve ile belirlenmez. Uzmanlaşan roller bireylere atfedilen nitelikler aracılığıyla sınırlanmamış olup serbest geçişliliğe sahiptir (Eisenstadt, 2007: 13). Toplumsal kimliğin inşa ediliş tarzı da değişir. Kimlik, geleneksel toplumlardaki verili ya da doğal olmaktan çıkmış bireyin kendisinin özne olarak inşa ettiği bir nitelik haline gelmiştir (Wagner, 1996: 63).

Bürokratizasyonun bir sonucu olarak devletin idari nüfuzu genişler ve yoğunlaşır. Devlet, bürokratik örgütlenme sayesinde, hem gözetim imkânına hem de bireylerin gündelik kişisel hayatına müdahale imkânına kavuşur. Modern kurumların geniş toplumsal ve uzamsal yayılımı modernliğin genel bir karakteristiğidir. İmparatorluklar, günümüz devletlerine oranla, daha geniş topraklara yayılıyor ve daha uzun bir ömre sahip olmakla birlikte, çoğunlukla gündelik pratikleri çok küçük bir ölçüde biçimlendir(ebil)iyorlardı. Modern devlet ise, idari kuralların öznelerin ve yurttaşların gündelik hayatına uzanacak kadar genişlemesinin izini taşır. Modern kurumların kapsamından sıyrılmak, bireyler açısından artık imkânsız hale gelmiştir (Wagner, 1996: 15, 55). Bu yönüyle modernite gündelik toplumsal hayatın doğasını kökten değiştirir ve birey yaşantısının en kişisel yanlarını bile etkiler (Giddens, 2010b: 11). Zira siyasi alandaki modernleşme, iktidarın bölgesel faaliyet alanlarının genişlemesi ve toplumun merkezî, yasal, idari ve siyasi araçlarının iktidarının yoğunlaştırılmasıyla karakterize edilmiştir. İkinci olarak, iktidarın, toplumun geniş kesimlerine sürekli olarak nüfuz etmesiyle tanımlanmıştır (Eisenstadt, 2007: 15).

Bu bağlamda, modernitenin üretmiş olduğu toplumsal formların en belirginini olan ulus-devlet, sosyo-politik bir varlık olarak, çoğu geleneksel idari düzen biçimiyle karşıtlık içindedir. Kapitalizmle birlikte, modern kurumların ivmelenmesini ve yaygınlaşmasını sağlayan en önemli kurumsal unsurlardan birisi de ulus-devlettir. Ulus-devlet idari gücünü, geleneksel devletlerin yapabileceğinden çok daha etkili biçimde

yoğunlaştırabilmiştir. Böyle bir idari yoğunlaşma, gözetim kapasitelerinin gelişimine dayanır ve gözetim aygıtları, kapitalizm ve endüstriyalizm gibi, modernliğin yükselişiyle ilişkili olan üçüncü kurumsal boyutu oluşturur. Gözetim, gözetilen toplulukların siyasal alandaki etkinliklerinin denetimini ifade eder. Denetim, cezaevleri, okullar ya da açık çalışma alanları şeklinde doğrudan olabileceği gibi, daha çok dolaylı olup enformasyon kontrolü, yani toplumsal etkinlikleri koordine etmek için bilgilerin kullanılması üzerine kuruludur (Giddens, 2010a: 57, 60; 2010b: 28-29).

Modernitenin siyasal ürünü olan ulus-devletin birey üzerindeki sıkı gözetim ve kontrolüne rağmen, modernliğin en önemli özelliklerinden birisinin bireyin özgürlüğünün önünü açması olduğu kabul edilir. Öyle ki Touraine'a göre (2012: 296), modernliği en iyi tanımlayan, teknik ilerlemeler ve tüketicilerin giderek artan bireyciliği değil, özgürlük talebi ve bu talebin insanı mutlak bir araca, bir nesneye ya da bir yabancıya dönüştüren her şeye karşı kendini savunmasıdır. Akılcılaşıma ile öznenin doğuşunu modernliğin en belirgin özelliği olarak ortaya koyan Touraine, bugün modernliğin, aklın egemenliğinden çok arzuların özgürleşmesi ve taleplerin tatminiyle bir görüldüğünü savunur. Ona göre, kolektif dayatmaların, dinsel, siyasal ya da ailevi yasakların reddi, davranış, tercih ve ifade özgürlüğünü kısıtlayan tüm toplumsal ve kültürel örgütlenme biçimlerini modası geçmiş hatta gerici olarak niteleyip reddeden temel taleplerdir (Touraine, 2012: 327). Dolayısıyla, bireyin aile, akrabalık ve etnik aidiyet gibi geleneksel cemaat tipi bağlılıklardan ve geleneksel düşünüş örüntülerinden kendisini özgürleştirilmesi anlamında bireysel özgürlük, modern hayatın temel belirleyeni (Atay, 2011: 179) olarak ifade edilir.

Modern kurumların dinamizmi, modern çağın ilk gelişme döneminden itibaren, insanın gelenek ve dinin dogmatik buyruklarından özgürleşmesiyle ilgili fikirleri harekete geçirmiştir. Rasyonel anlama yöntemlerinin, bilim ve teknoloji alanlarının yanında, toplumsal hayata da uygulanmasıyla birlikte, insanların etkinlikleri önceki kısıtlamalardan özgürleşmeye başladı. Özgürleşmeci politika, hem geçmişin zincirlerinden kurtulmak, hem de bireyler veya grupların diğerlerinin haksız tahakkümünden kurtulması unsurlarını içerir (Giddens, 2010b: 262-263).

Modern durum özgürlükle nitelendirilse de modern kurumların disiplin altına alıcı imgesini özgürleştirici imgenin karşısına koyan alternatif bir eleştirel yorum da geliştirilmiştir. Modernliğin tarihi, bu iki söylemin bir aradaki varlığıyla nitelenmiş, ama iki söylem genelde birbirinden ayrı durmuştur (Wagner, 1996: 13). Dolayısıyla modernitenin özgürleştirici ve disipline edici iki yönü olup, bir yandan bireyi geleneğin

ve her türlü dogmatik düşüncenin tahakkümünden kurtararak özgürleştirmiş; ulus-devletin gözetleyici bürokratik organizasyonu göz önünde bulundurulduğunda, bir yandan da özgürlüğünü kısıtlamıştır. Bu anlamda modern olmak, çelişkilerle dolu bir hayat sürdürmek görünümündedir. Modernlik bir yandan, ortak yaşamları kontrol etme ve çoğu zaman yok etme gücüne sahip bürokratik örgütlerin gölgesi altında yaşamak, bir yandan da bu güçlerin karşısına çıkmak ve dünyayı değiştirmek için sürekli bir mücadele içinde olmak demektir (Berman, 2011: 24).

Gelenekğin sıkı cemaat bağlarını koparıp bireyi geleneksel ve dinsel her türlü otoritenin tahakkümünden kurtarma iddiasındaki modernite, bireyciliğin ve bireyselliğin artışını anlatır (Wagner, 1996: 26). İdeolojide bireyleştirme ve toplumsal yapıda bireyselleşme, modern toplumun özellikleri olarak görülür (Wuthnow, 2002: 89). Geleneksel toplumların sıkı cemaat bağlarının aksine modern kişilik aşırı derecede bireycidir. Bireysel özgürlük, özerklik ve birey hakları en önemli, vazgeçilemez değerler olarak kabul görürler. Birey hakları gereğince, birey, yaşam biçimini özgür bir biçimde planlama hakkına sahiptir (Berger vd., 2000: 93). Bununla birlikte Giddens (2010b: 103), her kültürde farklı anlamlarda bireysellik ve farklı sınırlar dâhilinde bireysel potansiyellerin geliştirilmesinin değerli olduğunu ileri sürerek “birey” düşüncesinin, modern toplumların ayırt edici bir özelliği olarak kabul edilemeyeceğini savunur.

Modernliğin temel bir özelliği de değişimin kendisinin yanında, değişimin önceki dönemlerden farklı olarak sürekli, hızlı ve etki kapsamının genişliğidir. Modern dönemi öncekilerden ayıran en belirgin özelliklerden biri, aşırı dinamizmidir (Giddens, 2010b: 30). Bu yüzden modern olmak, hareketsiz kalmak bir yana, duramamak anlamına gelir (Bauman, 2011: 131). Değişime geleneksel toplumlarda da rastlanılabilmekle birlikte, değişimin hızı modern dönemde son noktadadır. En çok teknoloji açısından belirgin olan bu durum, diğer bütün alanlara da yayılmıştır. Ayrıca değişimin alanı genişlemiş olup toplumsal değişim, bütün yerküreyi kaplayacak genişliktedir. Toplumsal pratikler ve davranış biçimlerini etkileme derecesi ve kapsamlılığı da önceki sistemlerden daha yüksektir. Yani “modern dünya, kontrolümüzden çıkmış bir dünyadır” (Giddens, 2010a: 13; 2010b: 30).

Modern kurumların değişim hızının yüksekliği ve alanının genişliği yanında, modern birey sadece değişime eğilimli değil, aynı zamanda buna hazırdır ve bu değişimle de övünür (Berger vd. 2000: 91). Böyle davranması da aslında bir zorunluluktur. Çünkü hangi sınıftan olursa olsun, insanların modern toplumda

varlıklarını sürdürebilmeleri için bilinçlerinin de bu toplumun akışkan ve açık biçimine uyum sağlaması gerekiyor. Bu nedenle, modern dönemin insanları değişimi arzulamak, kişisel ve toplumsal hayatlarında değişikliğe açık olmanın ötesinde, aktif olarak değişimin peşinden koşmak ve ona uymak zorundalar. Gerçek ya da fantezileşmiş bir geçmişe nostaljik göz yaşları dökmek yerine hareketlilikten haz duymayı, yenilenme peşinde koşmayı ve gelecekteki gelişmelere bakmayı öğrenmek zorundadırlar (Berman, 2011: 136).

Özetle, modernliğin ortaya çıkışını hazırlayan tarihsel sürecin Coğrafi Keşifler, Rönesans, Reform, Aydınlanma Dönemi, Fransız İhtilali ve Sanayi İnkılabı ile gerçekleştiği yönünde yaygın bir kanı vardır. Aynı şekilde sekülerleşme, şehirleşme, rasyonelleşme, gelenek ve dinin etkisinden sıyrılma, demokratikleşme ve birey haklarının dikkate alınması olarak özgürleşme, bürokratikleşme ve kitle iletişim araçlarıyla küreselleşmenin modernliğin kurumsal boyutlarını ve görünümünü temsil ettiği düşünülür. Bununla birlikte modern toplumun karakteristiklerini tam olarak belirlemek ve bu toplumların geleneksel toplumsal oluşumlardan fiilen ne zaman ayrıldıklarını net bir şekilde göstermek oldukça güçtür. Çünkü modernliğin ortaya çıkışını sağlayan tarihsel süreç unsurları ve modernliğin görünümü uzun bir zaman dilimine uzanır ve her zaman eşzamanlı ortaya çıkmazlar. Ayrıca modern dünya veya dönemden oldukça uzak kalan bölgelerde ve zamanlarda bu süreçlerin veya görünümünün bazılarının izini sürmek mümkündür. Batı'nın özgül sosyal, politik ve ekonomik dönüşümleri modernliğin doğuşunu sağlamakla birlikte, bu dönüşümlerin birbirinden olan uzaklığı ve birbiriyle zayıf bir bağlantı içinde olması, birçok gözlemciyi, bunların bir arada temel bir toplumsal geçiş oluşturup oluşturmadığı konusunda ciddi kuşkulara düşürebilir. Özellikle sosyolojik, tarihsel ve antropolojik araştırmalar, modernliğin doğuşunda etkili olduğu düşünülen devrimci olaylar boyunca ve sonrasında insanların çoğunun yönelimlerinde ve pratiklerinde geçmişe nazaran çok az şeyin değiştiğini gösterebilir. Buna göre, modernliğin varoluşunu göstermek için gerekli niteliklerin, 19. yüzyıldaki “modern” şeklinde betimlenen pek çok toplumda bile büyük ölçüde sağlanmadığı ve bu durumun 20. yüzyılın ilk yarısı boyunca da çok sayıda insan açısından geçerliliğini koruduğu söylenebilir (Wagner, 1996: 21-22). Diğer taraftan da “modernizm” sözünü hayatlarında hiç duymamış bile olsalar sıradan insanlar, modernliği ve onun en derindeki değerlerini benimsemiş, dolayısıyla da modernist olabilir (Berman, 2011: 20).

Modernliğin, bütün boyutlarıyla kendini gösteren bölünemez bir bütün olarak düşünülmesi durumunda, modernizasyon, herhangi bir alternatifte yer bırakmayan kaçınılmaz bir kader olacaktır (Berger vd., 2000: 33). Daha açık bir ifadeyle, modernlik, modern bürokratik devletin, piyasa ekonomisinin, bilim ve teknolojinin yayılması gibi belli kurumsal değişikliklere dayanarak tanımlanırsa onun her yerde aynı biçimlerde ortaya çıkan ve böylece dünyamıza uyum ve tekbiçimlilik getirmeye yazgılı tek bir süreç olduğu yanılsaması sürdürülmüş olur. Bu yüzden tekil bir modernite yerine “çoklu modernlikler”den bahsetmek gerekir (Taylor, 2006: 188).

3.1. MODERNLİK VE GELENEK İLİŞKİSİ

Doğayı ve tarihi istila eden “modern süreç” kavramı, başka hiçbir düşüncenin tek başına yapamayacağı ölçüde modern çağ ile geçmişi birbirinden ayırmıştır (Arendt, 2014: 99). Modernite, genelde, geçmişi temsil eden gelenek karşıtlığı üzerinden tanımlanır ve bir toplumun geleneksel unsurlardan arındığı ölçüde modern olduğu kabul edilir. Geç modernlik anlayışında aşınan gelenek ile modernite arasındaki sınırlar, klasik modernlik anlayışında oldukça keskindir. Klasik modernlik, uzunca bir süre geleneksel toplumun karşıtı şeklinde görüldü. Bu doğrultuda modernlik, geleneksel toplumdan çıkışla özdeşleştirildi. Aydınlanma filozoflarının geliştirdiği bu modernlik anlayışı devrimci olup, geleneksel topluma karşı verilen mücadeleleri harekete geçirir (Touraine, 2012: 37, 171, 310). Akıl ve bilimsel bilgi, gelenekselliğe karşı savaşta büyük rol oynadı. Yönteme dayalı gözlem ve mantıkla ispatlanamayan hiçbir şeye inanmayan analitik akıl ve ampirik bilim, önceden inanılmış olduğu için inanılan ve bilimsel-rasyonel olarak test edilmemiş bulunan inançlarla çelişkiler içinde hareket etti. Aydınlanma ve pozitivizm, akıl ve bilimsel bilginin egemen olacağına ve insanlığın artık gelenek tarafından köleleştirilmeyeceğini öngörüyordu (Shils, 2003: 119). Özgürleştirici olmak isteyen Aydınlanma ruhu, akılcı düşüncenin gereklerini kabullenmeyle insanlığı batıl inançlar ve cehaletten kurtararak bunu başaracağına inanmıştır. Aydınlanma, geleneğin egemenliğinin yerine aklın egemenliğini, geleneksel otoritenin yerine de, meşru akılcı otoriteyi koydu (Touraine, 2012: 323). Aklın gereklerinin, alışkanlıklar ve âdetlerin temelsizliğinin yerine bir kesinlik duygusu sunarak geleneğin dogmalarını aşacağına inanıldı (Giddens, 2010b: 36).

Aydınlanma söylemi, kök salmış eşitsizlikleri yaratan ve besleyen bir dizi ikiliğe yaslanmıştır. Kendileri için akılcılık, modernlik ve ilerleme isteyenler, kendi dışındakileri toplumun alt kesimleri olarak ayırmış, “geri”, “ilkel” ya da “geleneksel” olarak damgalamıştır (Lindisfarne, 2002: 36). Aynı şekilde sosyoloji de 19. yüzyılın

sonundan beri söz dağarcığının merkezine geleneksel ile modern arasındaki karşıtlığı yerleştirerek (Touraine, 2012: 37) bu anlayışa hizmet etmiştir. Modern-geleneksel ayırımı, modernleşme kuramının da favori ikiliğidir. Modernleşme kuramı, toplumları modern toplumlar ve geleneksel toplumlar olarak sınıflandırarak bu toplum tiplerine uygun düşen modelleri ve bu modelleri niteleyen özellikleri tespit etti. Kentleşmenin, endüstrileşmenin, medyatik iletişimin, yüksek bir okuma yazma oranının, seküler bir sistemin, demokratik ideallerin, evrensel insani değerlerin görünür olduğu toplum, “modern toplum”u ifade ederken; “geleneksel toplum”, bunların olmadığı toplumu niteliyordu. Modernleşme kuramı daha sonra, geleneksel olmakla birlikte moderniteyi deneyimlemeye başlamış olan toplumları da “geçiş toplumu” şeklinde tanımlamıştır. Modernleşme kuramının klasik versiyonu, “geleneksel” ile “modern”in çatışma halinde olduğunu, dolayısıyla modernleşme sürecinin önünün açılması için toplumdaki geleneksel unsurların tasfiye edilmesi gerektiğini savundu (Altun, 2011: 153). Gerçekten de modern toplumun ve modern kültürün doğuşu, geleneksel inanç ve eylem modellerinin ilkeleri aleyhine girilen eylemlere güç sağladı (Shils, 2003: 127).

Modernitenin hız almasıyla birlikte geleneksel halk kültürünün ihtiva ettiği örf, âdet, gelenek ve görenekler, akla ve bilime aykırı kabul edilerek cehaletin birer ürünü olarak görülmeye başlanır. Halk kültürü, her ne kadar eğitilmiş seçkinler tarafından, eğitimsiz köylü insanların akla ve bilime aykırı alışkanlık ve uygulamaları olarak itham edilse de asıl neden farklıdır. Geleneğin ayırım gözetmeksizin bütün halk tabakalarına açık olması ve herkesin geleneksel faaliyetlere eşit bir şekilde katılması, seçkinler açısından geleneğin reddedilmesinin ana nedeni olmuştur (Bauman, 2012: 76-80).

Sosyal bilimlerde ve modernleşme kuramında gelenek ile modernlik arasında var olduğuna inanılan karşıtlık, sadece teorik ve kurgusal bir karşıtlık değildir. Pratik hayatta, modern yaşam tarzının geleneğin yaşam alanını oldukça daralttığını, hatta bazı alanlarda tamamen yok ettiğini görebilmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle, modernitenin ilerleyişi karşısında geleneğin giderek aşındığı ve yıprandığı artık herkesin malumudur (Arendt, 2014: 34). Zira sekülerleşmeyi de içeren kültürel modernleşme süreçleri, uzun bir geçmişe dayanan kabul edilmiş değerleri, gelenekleri ve bu geleneklerin taşıyıcıları ile temsilcilerini zayıflatmıştır (Eisenstadt, 2007: 41). Gelenek-ötesi bir düzen olan modernite, yerinden-çıkarıcı mekanizmalara eşlik eden zaman ve mekânın dönüşümü sayesinde, toplumsal hayatı yerleşik ilkeler veya pratiklerin etkisinden uzaklaştırır. Buna bağlı olarak modernlikle birlikte oluşan yeni yaşam tarzları, bireyleri, bütün geleneksel toplumsal düzen türlerinden söküp

çıkarmıştır (Giddens, 2010a: 12; 2010b: 35). Bunun yanında hem modern devlet hem de modern ekonomi, kendilerini, geleneksel sosyal durumlar üzerine yabancı realiteler olarak empoze ederler. Modernliğin yeni imajları; geleneksel toplumun sembolleri, değer yargıları ve inançları ile kaçınılmaz olarak çatışır. Modernizasyonun getirdiği ve dünyanın her yanında aynı olan yeni bilgi organizasyonu da geleneksel toplumların üzerine işgal orduları gibi çöker. Sosyal yaşamın bütün alanlarında realite yeniden tanımlanır. Modernleşmenin yol açtığı sosyal değişim, mantık yapısının değişimini kaçınılmaz kılar. Dolayısıyla modernleşmenin ilerlemesiyle birlikte, geleneğe müracaat etme ihtiyacı duyanların sayısı giderek azalacaktır (Berger vd., 2000: 28, 142,157, 162).

Modernitenin geleneğin karşısında konumlandırılması, sadece geleneğin reddi amacıyla modernistler tarafından değil; geleneğin her türlü iyiliğin ve güzelliğin kaynağı olduğunu, modernleşmenin ise bu düzenden kopmaya neden olduğunu düşünen, bu nedenle de modernitenin karşısında yer alarak gelenekleri yeniden canlandırmayı veya geleneğe dönüşü savunan gelenekçiler tarafından da yapılmaktadır. Geçmişin başarılarının ve hikmetinin, özellikle de gelenekle beslenmiş kurumlarının takdiri ve geçmişten miras alınan kurumlara geçerli kılavuz olarak saygı gösterilmesinin arzu edilir olması anlamında geleneksellik, insan düşüncesinin büyük modellerinden biridir (Shils, 2003: 119). Bu doğrultuda, aklın yasalarıyla yönetilen bir dünyada insanların yaşamlarını sürdürmesi gerektiğini savunan modernist düşünce, geleneğe saygı adına büyük direnişlerle karşılaşmıştır (Touraine, 2012: 54). Yirminci yüzyılın ilk yarısında, pozitivist, rasyonalist, bireyci ve hedonist modern uygarlığa duyulan husumet zirveye ulaştı. İnsanları, varoluşa anlam kazandıran bir düzenden kopardığı tezi, modernliğe yöneltilen en önemli suçlamalar arasındaydı. Geleneğin, bu düzenin esas unsuru olduğu öne sürüldü (Shils, 2003: 117). Bu düşünceye sahip gelenekçiler, geleneklerin sadece bireylerin kişisel yaşamında sürdürülmesinden tatmin olmaz. Özellikle politika ve yasal kuruluşlar, geleneksel motifleri toplumsal yaşamda da korumalı ve devam ettirmelidir (Berger vd., 2000: 183).

Gelenekselci model, özellikle dinî-politik düşünceler ve entelektüel hayatın kışkırtmasıyla, modern zamanlarda şiddetle eleştirilmiştir (Shils, 2003: 119). Zira yerel yaşamın ya da kurulu inançların direnişi, hiçbir zaman yeni tekniklerin kullanımını ya da kırlardan kentlere göçü engelleyememiştir (Touraine, 2012: 54). Geleneksel kültürlerin toplumsal ekolojileri, modernliğin tahribatlarına maruz kalmış olup modernliğin üst üste gelen dalgalarının değmediği kültürel sahalar bulma fikri, artık sadece bir kurgudan ibaret kalmıştır. Diğer taraftan, gelenek, ontolojik olarak modernlik

öncesinde yer alan başlangıç noktasını yeniden yakalayamayacağı için, her türlü geri dönüş beklentisi de bir yanılsamadır (Shayegan, 2014a: 46; 2014b: 47). Aslında modern toplumunun doğuşundan önce de, gelenekselcilerin ortaya koydukları ölçüde, geleneğin egemenliğinde yaşamış hiçbir toplum var olmamıştır. Ayrıca, sanılanın aksine birçok geleneksel toplum, geleneklerin gelişmeyi engelledikleri ve mümkün olan her yerde bir kenara atılmaları gerektiği görüşünün etkisi altındaki modern toplumlardan daha fazla erdem alanına sahip değildi (Shils, 2003: 118). Bunun yanında gelenekçilik, modernliğe nadiren doğrudan muhalefet etmektedir. Daha çok, yaşamın geleneksel sembollerini ve desenlerini koruyarak modernleşmeyi amaçlayan bir çaba söz konusudur (Berger vd., 2000: 183).

Aslında ne gelenekçilerin savundukları şekilde katıksız bir geleneksellik mümkündür ne de modernist kuramcılarının ileri sürdüğü ve inandığı haliyle modernitenin gelenekleri tamamen yok ettiği bir toplumsal yaşam tarzı vardır. Tarihi, geleneksel ve modern dönem şeklinde keskin bir şekilde ayırıp modern dönem ile önceki toplumsal düzenler arasında genellenmiş karşılaştırmalar yapmak riskli bir iştir. Bunun yanında, modernlik düşüncesinin özünde gelenek ile bir karşıtlık bulunmasına rağmen, geleneksel ile modern birbirinden tamamen ayrı parçalar olmayıp aralarında süreklilikler vardır. Zira gündelik toplumsal ortamlarda gelenek ile modernliğin birçok birleşimi bulunabilir. Davranış üzerindeki güçleri azalsa da geleneksel unsurlar, modern hayatın çoğu kesiminde varlıklarını sürdürürler. Ortaya çıktıkları geleneksel zeminleri kadar güçlü olmasa da gelenekler, en modernleşmiş toplumlarda bile rol oynamayı sürdür (Giddens, 2010a: 12, 39-40, 93; 2010b: 258). Modern veya modernleşmekte olan toplumlar da geleneksel toplum yapısının çeşitli unsurlarını muhafaza ettikleri, geleneksel güçlerin çeşitli yollardan yeniden canlanmasına izin verdikleri veya gelenekleri ortadan kaldırmaya giriştikleri ölçüde çeşitlilik gösterir (Eisenstadt, 2007: 76).

Modernitenin geleneği aşındırmasına rağmen bütünüyle yok edemeyip gündelik hayatta modern ve geleneksel olanı bir arada bulabilmek mümkün olmakla birlikte, ikisinin karşılaşmasıyla birbirlerini etkilemekte, dönüştürmekte veya çarpıtmaktadırlar. Modernlik, gelenek tarafından doğasından uzaklaştırılarak, gelenek ise modernliğin çelmelerine maruz kalarak birbirlerini karşılıklı olarak biçimsizleştirir. Hiçbir toplumsal sınıf veya ideolojik söylem bu çarpıklıkların elinden kurtulamamaktadır. Toplumsal, estetik ve entelektüel yaşamın hiçbir kesimi bu çarpıklıklardan korunamadığı için,

bunların yarattığı tahribat, geleneksel olarak adlandırılan ulema sınıfının en ortodoks temsilcilerinde bile gözlemlenebilir (Shayegan, 2014a: 66, 71).

Modern ile geleneksel olanın, karşılaşmaları esnasında birbirlerini etkileyip dönüştürmeleri, bilgi edinme sistemlerinde de söz konusudur. Geleneksel ve modern bilgi edinme sistemleri birbirleriyle karşılaştıklarında, birbirlerini etkilerler ve birbirlerinin üzerinde iz bırakırlar. Geleneksel yapının savunucusu olan bir kimse, kendi bilgi edinme üslubunu modern görüşlere karşı savunurken, modern görüşün elemanlarını da kullanmak zorunda kalır. Bilgi edinme sistemlerinin karşılıklı olarak birbirlerinin üzerinde iz bırakması hususunda biri diğerinden daha baskındır. Geleneksel yapının modernlik üzerindeki gücüne kıyasla modernliğin geleneksel yapı üzerindeki politik ve ekonomik gücü çok daha büyük olduğu için, modernliğin geleneksel bünyeyi etkileme şansı çok daha fazladır. Bu nedenle de bilinç yapısının inşasında bir uzlaşma zemini arayan kimse, modern birey değil, gelenekçi bireydir. Ama nihayetinde, geleneksel ve modern bilinç arasında bir anlaşma zemini oluşturulabilir (Berger vd., 2000: 174, 184).

Geleneksel kültür unsurları, modern bağlamlarda dönüşmüşlerdir (Zubaida, 1994: 158). Fakat geleneksel kültürler, karşılıklı bağımlılığın arttığı modern dünyada kendiliğinden modern kültürlere dönüşmezler. İnsanlar kurtarılmalarına olanak tanıyan bir şeye kendilerini dönüştürmeyi denemek için sıkıştırılır, baştan çıkartılır, zorlanır ya da ikna edilirler (Asad, 2007b: 186). Bu nedenle geçiş toplumlarının modernleşmesi süreci çok dramatik görünümünün ortaya çıkmasına neden olabiliyor. Geleneksel kültürler, özelde ise Müslüman toplumlar, moderniteyle tanışmaları sonrasında bir yandan inançlarını ve geleneklerini korumaya çalışırken bir yandan da küreselleşme ile birlikte artık kaçınılmaz hale gelen modernliği de deneyimlemek zorunda kalmakta veya küresel siyasi ve ekonomik sistemde varlık gösterebilmek ve boy ölçülebilmek için modernliğin kurumsal boyutlarını alımlama ihtiyacı hissetmektedir. Bu durum, modernlik ile yerel kültürün farklı bilinç evrenlerine sahip olması nedeniyle birtakım çelişkilere yol açabilmektedir. Müslümanlar her ne kadar modernliğin düşünsel arka planı ile bilim ve teknolojisi arasında ayırım yapsa da modernliğin sembolleri insan vücudunun bir parçası olmaya başlayınca insanların beyni modern bilinç yapılarının dayatmalarına maruz kalır (Berger vd., 2000: 161). Shayegan'ın ifadesiyle (2014a: 46), zihinler artık modern epistemeden gelen yeni fikirleri tüketmektedir.

3.2. MODERNLİK VE DİN İLİŞKİSİ

Daha önce, modernliğin ortaya çıkışının temel boyutlarından birisinin, reformasyonla başlayan ve Aydınlanmayla zirveye ulaşan Batı düşüncesindeki sekülerleşme olduğu ifade edilmişti. Çünkü modernite, Tanrı kavramı yerine evrensel bir insanlık fikrini, dinsel öğretinin yerine de salt akli ikame eder. Dolayısıyla doğal, tanrısal ve yaratılmış kutsal dünyayı sekteye uğratmış olan modernliğin en önemli anlatılarından biri, insanı tanrıların büyüdü dünyasından, büyüü bozulmuş ama bilinebilen bir dünyaya götüren dünyevileşmeye işaret eder. Modernlik, daha çok dine karşı verdiği mücadeleyle kendini tanımlamıştır. Dünyanın kutsal düzeninin ortadan kalkmasıyla birlikte ortaya çıkan modern toplum da kendi kendini üreten, denetleyen ve kendi kendini düzenleyen bir toplumsal sistem adına, kutsal olanı saf dışı bırakır (Touraine, 2012: 18, 50, 272, 275, 296). Bu çerçevede, din ve devletin ayrılması, ekonominin dinî normlardan özerkleşmesi, yaşamaya ve eğitime laiklik ilkesinin hâkim olması, din kurumunun toplum yaşamında bir odak noktası olma özelliğini kaybetmesi, toplumun modernize olması yolunda önemli göstergeler (Berger vd., 2000: 94-95) olarak kabul edilir.

Modernlik ve din ilişkisi genelde sekülerleşme üzerinden bir karşıtlık temelinde ele alınmıştır. Modernliğin kurucu unsurlarının dinin işleyiş mantığıyla çeliştiği fikrinden hareketle, modernleşmenin zorunlu olarak dinin hem toplumdaki hem de bireylerin zihnindeki etkisini kaybetmesine yol açacağı şeklindeki sekülerleşme tezi (Berger, 2009: 75), sosyal teorinin kurucuları tarafından olduğu kadar, sonraki birçok sosyolog tarafından da savunulmuştur. Bununla birlikte sekülerleşme tezinin daha çok Weber'in modernleşme kuramından beslendiği söylenebilir. Buna göre modernliğin ekonomik boyutu olarak kapitalizmin, dinin görece siyasi ve sosyal alanda daha az belirleyici olduğu Batı toplumlarında ortaya çıkmasına ek olarak, araçsal aklın giderek toplumsal ve bireysel davranışı belirlemesiyle birlikte dünyanın büyüü bozulmuş, yani aşkınlığın yerini katı bir materyalizm almıştır. Diğer taraftan, bu görüşle de ilişkili olarak, yani modern toplumların sekülerleşmiş toplumlar olduğu savından hareketle, modernleşme ile sekülerleşme arasında doğrusal bir ilişki kurulmuştur. Buna göre modernleşme için sekülerlik adeta bir zorunluluk olarak görülmüştür. Yani normatif sekülerleşme tezine göre, bir toplumun modern olabilmesi için seküler olması, seküler olabilmesi için de dinin siyasi alan dışına sürülmesi gerekir; çünkü böyle bir düzenleme modern toplum açısından bir gerekliliktir (Asad, 2007b: 218). Nitekim birçok Müslüman ülkenin modernleşme tecrübesinin bu ön kabulden esinlendiğini ve dine

karşı tavrını bu çerçevede şekillendirdiğini görmek mümkündür. Modernlik ile sekülerleşme arasında kurulan ilişkinin başka bir yönü de modernleşmenin hız aldıkça sekülerleşmenin de yaygınlaşacağı ve dinlerin yavaş yavaş ortadan kalkacağı doğrultusunda olmuştur. Modernleşme ile sekülerleşme arasında kurulan ilişkinin birinci şekli, yani “modernleşebilmek için sekülerleşmek gerekir” şeklindeki düşünce büyük oranda terkedilirken ikinci yönü olan modernleşmenin sekülerleşmeye yol açacağı şeklindeki düşüncenin savunucuları kadar karşıtları da bir hayli kalabalıktır.

Modernitenin zorunlu olarak dinin gerilemesine yol açtığı varsayımı, hem bu fikri savunanlar hem de karşı çıkanlar tarafından onaylanabilir. Aydınlanma düşünürleri ile ilerlemeci insanların büyük bölümü, hurafe ya da tepkisel olan dinî olguyu ortadan kaldırdığı için sekülerizasyonun iyi bir şey olduğu fikrine sahiptir. Ortodoks olanlar dâhil dindarlar ve sıkı geleneksel insanlar da modernlik-sekülerlik ilişkisini kabul etmekte ve bu ilişkiden şikâyet etmektedirler. Bu gruptakilerin bazıları modernliği her zeminde savaşılmaması gereken bir düşman olarak tanımlarken, bazıları da modernliği dinî inanç ve uygulamaların kendilerini adapte etmek zorunda olduğu baş edilemez bir dünya görüşü olarak görmektedir. Dolayısıyla, sekülerleştiği varsayılan bir dünyadaki dinî yapılar için, reddetme ve uyarlama şeklinde iki strateji vardır. Her iki strateji de temelden algılama hataları içerdiğinden şüpheli sonuçlara yol açmıştır (Berger, 2009: 76).

Sekülerleşme, seküler olanın yükselişi ve buna bağlı olarak aşkın dünyada yaşanan düşüş şeklinde anlaşıldığında, modern tarihsel bilincin sekülerleşmeyle çok sıkı bir ilişkisi olduğu inkâr edilemez bir gerçektir (Arendt, 2014: 107). Modernleşme kuramına göre modernliğin temel özelliklerinden biri, rasyonel modern toplumların, dünya ve insan hayatının genel yorumlarıyla geçmiş toplumları idare eden dine ait anlam sistemlerinin egemenliğinden kendilerini kurtarmakla bağımsızlıklarını kazanmalarındır. Bu çerçevede sekülerleşme, kurumsallaşmış dinin, toplum ve kültür içindeki etkisinin giderek daha sınırlı hale gelmesi şeklinde anlaşılırsa, modern toplumların sekülerleşmiş boyutları bir gerçektir (Hervieu-Léger, 2004: 51).

Arendt (2014: 107), sekülerleşmenin dinsel ve aşkın kategorilerin, yeryüzüne ait içkin gaye ve standartlara dönüşmesi olmadığını, dinî ile siyasi olanın ayrılmasını ifade ettiğini ileri sürer. Fakat din ile siyasetin ayrılması, daha çok laiklik kavramıyla ifade edilmiştir. Sekülerleşme ise daha çok dinin, siyasetin yanında kamusal alandan da geri çekilmesi, daha önce dinin konumlandığı alanlarda akıl ve bilimin yer alması ve bireyin davranışlarının araçsal akıl temelinde şekillenmesidir. Modern sanayi toplumlarında,

sosyal farklılaşma olgusunun çok ileri seviyeye erişerek kutsal ve seküler alanların net bir biçimde ayrılması şeklinde beliren sekülerleşme, olayların daima bilimsel ve rasyonel biçimde açıklanmasının köklü bir biçimde toplum hayatına yerleşmesi olgusuna paralel bir gelişim göstermektedir (Günay, 1998: 360). Gittikçe daha rasyonel hale gelen modern toplumlar, bunun sonucunda dine karşı giderek daha da yabancılaşırlar (Hervieu-Léger, 2004: 53).

Din ile siyasetin ayrılması, sekülerleşmenin sadece bir boyutu olup, kapsamlı bir açıklamasını yapmaz. Çünkü bu ayrılığın örneklerine ortaçağ Hristiyanlığında ve İslam yönetimlerinde de rastlanabilir. Sekülerizmin ayırt edici özelliği yeni din, etik ve siyaset kavramları ve bunlarla ilişkili yeni kurallar öngörmesidir (Asad, 2007b: 11). Casanova “seküler” veya “sekülerleşme” kavramlarının çok boyutlu, çelişkili çağrışımlara açık bir yapıya sahip olması ve seküler kavramının tarih boyunca biriktirdiği geniş anlam çeşitliliği nedeniyle, sosyolojik anlamdaki sekülerleşme kuramının bu kavramlardan ayrı ele alınması gerektiğini savunur. Ona göre sekülerleşme kuramı, modernleşme sürecini, seküler alanların dinî alandan bağımsızlaşması ve farklılaşması süreci olarak kavramsallaştırmaktadır. Bu temel iddiaya bağlı olarak, dinin gerileyişi, yani sekülerleşme sürecine bağlı olarak dinin sürekli gerileyeceği ve hatta ortadan kalkacağı ileri sürülür. Sekülerleşme tezinin diğer bir iddiası da sekülerleşmeye bağlı olarak dinin modern dünyada özelleşeceği (kişiselleşeceği) ve giderek marjinal bir hale geleceğidir (Casanova, 2014: 20, 27-46).

Sekülerleşme tezine dair 1960'lara kadar sosyoloji içinde yaygın bir görüş birliği vardı. Buna göre, dinin modern toplumlardaki öneminin gittikçe zayıflayacağı, kamusal hayatı etkilemeye daha az muktedir olacağı öngörülmüyordu. Öyle ki, din hakkındaki araştırmaların çoğunluğu, dünyevileşmenin kaçınılmaz gidişat olduğu varsayımı etrafında şekilleniyordu. Fakat bu ön kabul, artık tartışmalı hale gelmiştir. 1960'lı yıllar itibarıyla sekülerleşme kuramının daha ampirik ve sistematik olarak temellendirilmiş formülasyonlarını geliştirmeye yönelik çabalara bağlı olarak bu kuramın kusurları fark edilmeye ve eleştirilmeye başlandı. Birçok sosyal bilimci, din ile modernleşme arasındaki çatışmaya vurgu yapmaya devam ederken bazıları da sekülerizasyon tezinin tümüyle terk edilmesi gerektiğini söylemektedir (Casanova, 2014: 26; Wuthnow, 2002: 63).

Sekülerleşme tezini yanlışlayanlar, genelde siyasal dinî akımlarda yaşanan artıştan, din ve mezhep farklılığına dayalı ulusal çatışmaların varlığından, yeni dinsel hareketlerin ortaya çıkmasından ve siyasetten ayrıştırılıp kamusal alandan dışlanan

dinin özel alandaki varlığını güçlü bir şekilde korumaya devam etmesi gerçeğinden hareket ederler. Birçok gözlemciye göre, modern ve modernleşmekte olan toplumlarda dinin siyasallaşması yönünde dünya çapında bir patlama olması ve dünyanın dört bir yanında yükselen dinî hareketler ve bu hareketlerin araştırmacıların ve gazetecilerin popüler araştırma konusu olması, sekülerleşme tezinin yanlış olduğunu, dolayısıyla da modern dünyada dinin hiçbir şekilde ortadan kaybolmadığını kanıtlamaktadır. Dinin dirilişinin, siyasette ve çevre sorunlarında eksikliği hissedilen ahlaki bir boyut getireceğini düşünenler, bu durumu olumlu karşılamıştır. Tezin savunucuları ise, bu durumun sekülerleşme tezini yanlışlamayıp sadece modernliğe ve modernleşme sürecinin başarısızlığına karşı bir başkaldırının varlığına dair bir işaret olabileceğinde genel olarak birleşmektedir.¹² Buna rağmen sekülerleşme taraftarları, günlük yaşamda akıldışılık ve hoşgörüsüzlük artışının bir belirtisi olarak gördükleri dinin dirilişini endişeyle izlemektedir. Ama yine de dinî olandan seküler olana doğru düz bir hatta ilerlendiği şeklindeki anlatı, artık geçerliliğini kaybetmiş görünmektedir (Asad, 2007b: 11, 218). Bu çerçevede modernliğin kutsal olandan akılcı olana geçiş şeklinde tanımlanması da büyük oranda terkedilmiştir. Zira modernliğin dini parçalaması, bileşenlerinin de yok olacağı anlamına gelmez (Touraine, 2012: 388).

Bunun yanında, dinin siyasal ve kamusal alandan dışlanması, dinselliğin de benzer şekilde yok olacağı anlamlarına gelmemekte; din, varlığını ısrarlı bir şekilde sürdürmeye devam etmektedir (Subaşı, 2004: 54, 119). Aydınlanma düşüncesiyle birlikte dinî hakikatlere şüpheyle yaklaşmak, modern çağın bir özelliği olmuştur. Fakat daha çok kurumlaşmış dinin dogmalarına karşı bir tepki olarak ortaya çıkan inanç kaybı, mutlaka bir iman kaybı veya iman krizi anlamı taşımaz; çünkü din ile iman aynı şeyler değildir (Arendt, 2014: 139). Bu nedenle dinsel veya genel olarak manevi ilgilerin yeniden canlanması, modern toplumlarda oldukça yaygın bir şekilde görünmektedir. Dolayısıyla din, kurucu sosyologların umduğunun aksine varlığını sürdürmekle kalmadı, aynı zamanda bastırılanın dönüşünü temsil eden yeni dinsel ve maneviyat biçimlerinin yaratıldığı görülmektedir (Giddens, 2010b: 258-259). Çünkü din, insanın evreni ve varoluşu anlama çabasıdır. Bu anlam arayışının insan tecrübesinden ve bu tecrübeyi somut hale getiren toplumsal yapılardan kaybolup gitmesi ise mümkün

¹² Örneğin Touraine, “dinin geri dönüşü”nün modernliği akılcılaştırmaya indirgeyen ve bireyi, sınırsız eylem yöntemlerine sahip olan bir merkezi iktidar karşısında tamamen savunmasız bırakan görüşün reddi olduğunu ifade eder. Ona göre, dinselliğe geri dönüş kiliselere yeniden etki kazandırmadığı gibi, bir kutsallığa ya da dinsel inançlara geri dönüşün de habercisi değildir. Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*. İstanbul: YKY, 2012. s. 273. Giddens ise, yeni din ve maneviyat biçimlerinin modernite tarafından bastırılan dinin dönüşünü ifade ettiğini ileri sürer. Bkz. Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, İstanbul: Say Yay., s. 259.

değildir (Berger, 2002: 174). En modern ve seküler toplumlarda dâhil, din ve siyasetin sanılanın ötesinde iç içe geçmiş olması da sekülerleşme tezinin bir zamanlar sahip olduğu inanılabilirliğinin kaybolmasında etkili olmuştur (Asad, 2007b: 239).

Dinin kamusal alanın belirlenmesindeki gücünün zayıflaması, uzun süreli ve inkâr edilemez bir gelişmeyken dine bağlı veya dinle ilgili kişi sayısındaki azalma çok yeni ve sınırlı bir olaydır (Cahoone, 2001: 107). Aslında modernleşmenin bazı alanlarda diğerlerine göre daha fazla sekülerleştirici etkiye sahip olduğu bir gerçektir. Fakat toplumsal seviyedeki sekülerleşme ile bireylerin vicdanlarındaki sekülerleşme arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Yani din, modern toplumun kamusal kurumlarındaki önemini kaybetmiş olsa da, özel alanda önemini korumaktadır. Sonuç olarak, modern toplumlarda dinî kurumlar güç ve etkilerini kaybetmiş olmakla birlikte; hem eski hem de yeni dinî inanç ve uygulamalar, bazen yeni kurumsal şekiller olarak, bazen de dinî heyecanda büyük patlamalara yol açarak her şeye rağmen bireylerin dünyasında var olmaya devam etmektedir (Berger, 2002: 164-65; 2009: 75). Berger (2002: 167), dinî kurumların, özel alanın talep ve ihtiyaçlarına kendini uydurması konusunda bazen çekingen davranmakla ve ihtiyaç sebebiyle böyle davranmayı reddetmekle birlikte, dinin özelleştirilmesinin hem kuramsal hem de teolojik olarak meşrulaştırımı için geniş bir referans ağı olduğunu ileri sürer. Fakat İslam gibi, siyaset, eğitim, hukuk, ekonomi, kültür vb. bütün toplumsal alanlarda bir iddia sahibi olan dinler açısından, dinin bireyin vicdanıyla sınırlı özel alana hasredilmesi, diğer bir ifadeyle dinin kapsam alanının daraltılması, sekülerleşmenin tahkimini destekleyen bir girişimdir.

Din, sekülerleşme tezinin varsaydığı doğrultuda, düşünce, inanç ve pratik her yönden ortadan kalkmamasına rağmen siyasi alandan olduğu kadar diğer toplumsal alanlardan da ayrılmış, yanı sıra bireyin hayatına yön veren anlam sistemlerinin çoğullaşması nedeniyle bireysel boyuttaki hâkimiyetini de kaybetmiştir. Zira Weber'in sekülerleşme tartışmasındaki argümanı, "Tanrı öldü" şeklinde değil, modern toplumun herhangi bir güce sahip olmayan birbirine muhalif birçok tanrı ürettiği şeklindedir. Bilimin gelişmesi ve bilginin her alanında gitgide artan uzmanlaşması, sayısız dünya görüşü ve gerçeklik yorumuna yol açar. Fakat sınırsız olan bu yorumlar, hiç bir mutlak değer iddiasında bulunamazlar (Turner, 1997: 263). Oysa din, insanlık tarihinin büyük bir kısmında, toplumların anlamlı bir bütünlük kazanabilmelerinde hayati bir rol oynamıştır. Sosyolojik ve sosyo-psikolojik bakış açısından din, insanlık tarihinde uzunca bir süre, insanın evrende kendisini evinde hissetmesini sağlayan kognitif ve normatif yapı olagelmıştır. Fakat dinin bu görevi, yaşamın farklı kesitlerine artık

birbirinden farklı anlamlar ve anlam sistemleri yön vermekte olduğu için, çoğulculuk tarafından ciddi bir şekilde tehdit edilmektedir. Çoğulculuk, dinin toplum üzerindeki etkisi kadar birey üzerindeki etkisini de zayıflatır. Çünkü daha önce bireyin gündelik hayatının bütün kesitleri, dinsel sembollerin doğruluğunu destekleyip inanılabilirliğini arttırmıştı. Çoğulculuk geliştiğinde ise birey, kendi inandıklarına inanmayan, yaşamı kendisinininkinden farklı ve bazen da kendisinininki ile çelişen anlamlar, değerler ve inançlarca biçimlendirilen kişilerin bilgi edinme üsluplarından da haberdar olmaya başlamaktadır. Bu yönüyle çoğulculuk, dinin toplum ve birey üzerindeki etkisini zayıflatır (Berger vd., 2000: 93-94).

Geleneksel toplumda sosyal hayatın bütününe kuşatan din, modern sanayi toplumunda ortaya çıkan sekülerleşme sonucu birçok toplumsal tesirinden arınarak kendi öz alanına çekilmiş ve kişilerin özel yaşantılarıyla ilgili bir vicdan ve kişisel seçim meselesi haline gelerek bireyselleşmiştir (Günay, 1998: 360). Başka bir deyişle, modernleşmeye rağmen din, öngörüldüğü şekilde çekip gitmemiştir. Fakat modern toplumsal hayatla uyumsuz olduğu kabul edilen din, kamusal alandan atılıp vicdanlarla sınırlandırılması sonucu, özelleşmiş veya bireyselleşmiştir. Sosyal yaşamın, toplumsal ve özel yaşam olarak ikiye bölünmesi, bu yönüyle modern toplumun din problemi için bir çözüm sunmuştur. Modern toplum, özel yaşam alanını inşa ederek büyük toplumsal yapıların yol açtığı hoşnutsuzlukları göğüslemesini ve bireye anlam dolu faaliyetler sunabilecek bir mekanizma olarak görev yapmasını istemiştir. Bu yüzden baskı altında tutulan irrasyonel tepkilerin özel yaşamda dışa vurmasına izin verilmiştir. Din, toplumsal yaşamın çoğu sahası kendi etki alanının dışında bırakılırken özel yaşamda varlığını başarıyla sürdürebilmiştir. Nitekim dinî semboller ve hatta farklı ülkelerde farklı derecelerde olmak üzere dinî kurumlar, özel yaşamda önemlerini korumaya devam etmişlerdir. Sonuç olarak dinin sosyal konumunun değişerek tekeliyi yitirmesi nedeniyle din artık bireyselleşmiştir. Toplumsal bir olay olmaktan çıkmış olan din, bireylerin kişisel yaşamlarında varlığını, inanılabilirliğini, fonksiyonlarını sürdüren bir realiteye dönüşmüştür. Fakat çoğulculuk, bireysel boyutta da varlık göstermekte olup, bireyin hayatının farklı kesitlerine farklı inanç ve anlam sistemleri yön verebilmektedir. Çoğulculuğun bireyin bilincinde yer edişi, peşin kabul görmüş olan dinî statülerin de temelini çöktürür. Tutarlılığın ve toplumca genel kabul görme durumunun mevcut olmadığı çoğulcu ortamda, realitenin dinî tanımları hakikat vasıflarını kaybetmiş ve tercih meselesi haline gelmişlerdir. Böylelikle inanç artık sosyal olarak verilmemekte, bireyin kendisinin onu elde etmesi beklenmektedir. Yani inanç, bir dinî tercih meselesi

olmuştur. Birey, çoğulculuk nedeniyle, farklı ve çoğunlukla da birbirine zıt dinsel görüşlerle karşı karşıyadır. Dinin bir seçim konusu haline gelmesi ise dini, nesnel gerçeklik niteliğinden mahrum kılar. Oysa din, eski zamanlarda, hiç bir zaman şüphe edilemeyecek şeyleri kapsayan bilinç düzeylerinde bulunurdu (Berger vd., 2000: 93-95, 206-207; Berger, 2002: 172).

Günlük yaşamın ve birey hayatının çoğulcu bir nitelik kazanmasının bir sonucu olarak devreye giren gerek kognitif ve gerekse normatif manalardaki genel belirsizlik, dine duyulan güven konusunda ciddi krizleri de beraberinde getirmiştir. İnsanın ihtiyaçlarına ve taleplerine, asırlardır mutlak bir belirlilik getirme görevini sürdüren dine karşı beslenen güven duygusu, büyük ölçüde sarsılmıştır. Din, bir zamanlar olduğu gibi, tüm toplumun şüphe götürmez gerçekliği değildir artık. Bunun yanında çoğulculuğun bir sonucu olarak, dinsel kurumlar, toplumsal hayatın kesin, kuşatıcı sembollerini tekelinde tutma imtiyazından mahrum kalmıştır. Böyle bir durumda birey, hayatının büyük bölümünü, artık dinî sembollerin ya tamamen yok olduğu, ya da çok aza indirildiği alanlarda geçirmektedir. Ayrıca din, topluma bütünleştirici semboller sağlama hususundaki tekeli de kaybetmiştir. Artık değişik dinî ve beşeri dünya görüşleri, böyle bir işlev görme konusunda birbiriyle rekabet içindedirler. Dinin geleneksel tekeli kaybetmesinin bir sonucu da insanların dinî pratikleri ve dinin gereklerini yerine getirmesine yönelik toplumsal baskının etkisiz kalmasıdır (Berger vd., 2000: 205; Berger, 2002: 168, 172).

Dini kamusal alandan dışlayıp özel alanla sınırlayan modernite, dinin kamusal alandaki boşluğunu dolduramadığı gibi özel alandaki fonksiyonlarını da üstlenememiştir. Arendt (2014: 193), gerçekliğin şok edici tesirleri karşısında insan ruhunu teskin etmek bakımından politik, psikolojik ve toplumsal modern ideolojilerin tüm geleneksel dinlerden çok daha elverişli bir yapıda olduklarını ileri sürmüştür. Bununla birlikte insanlık tarihi boyunca din, doğal veya sosyal faktörlerin neden olduğu ızdıraplar için, anlamlı, kabul gören çözümler getirmiş, ızdırapları dindiren bir sığınak işlevi görmüştür. Modern toplum bir yandan sürekli olarak dine olan güveni sarsarken öte yandan dinin ilaç olduğu birçok sıkıntıyı gidermeye de muktedir olamamıştır. Modern çağda ortaya çıkan laik ideolojiler, tatminkâr teodiseler temin etme yolunda başarılı olamamışlardır. Modernlik sadece, daha önceleri insanların ızdıraplara katlanmalarını kolayca sağlayan bazı değer yargılarına olan inancı zayıflatmıştır (Berger vd., 2000: 205-206). Kısacası modernite, ilahi takdire sığınmayı reddetti (Bauman, 2011: 83). Modernite, dini işlevsiz kıldığı alanlardaki işlevini karşılayamadığı için,

geleneksel din formlarından farklı, yeni dinsel duyarlılık ve manevi girişim biçimlerinin yaratıldığı görülmektedir. Bunun bir nedeni de toplumsal ve fiziksel evrenin, belirli bilgi ve kontrol biçimlerine tâbi olmasının, nispeten güvenli alanların bile şüphe ve risk senaryolarıyla karşı karşıya kaldığı bir sistem yaratmasıdır (Giddens, 2010b: 259). Kutsal fikri ise, gerçekliğin tümünü kapsayacak ve insanın kendi hayatına mutlak ve nihai bir anlam verecek bir düzen ümidini ifade eder (Berger, 2002: 174)

Sekülerizmin geleneksel doktrini, egemenliğine karşı artan meydan okumalara rağmen varlığını sürdürmektedir (Keane, 2009: 56). Modernleşmeyle birlikte dinin giderek ortadan kalkacağı şeklindeki klasik sekülerleşme tezi doğrulanmamış olmakla birlikte, modern dönemde din, geleneksel dönemlerde sahip olduğu konumunu ve gücünü kaybetmiştir. Özel alanla sınırlı hale ge(tiri)len din, birey açısından da geleneksel olarak ifade ettiği anlamından uzaklaşmış bulunmaktadır. Bu yönüyle sekülerleşmenin varlığını, en inançlı insanlar tarafından bile, inkâr etmek hayli güç olmaktadır. Sekülerleşme, dinsel düşünce ve etkinliği bütünüyle ortadan kaldıramamakla birlikte, modern toplumsal yaşamdaki birçok alanın dinin günlük yaşam üzerinde bir etki sağlamasına izin vermeyecek biçimde, açık bir uyumsuzluk gösterir (Giddens, 2010: 101). Çünkü modern zamanların doğası, dünyevi bir ütopyaya, mükemmel bir toplumun geleceğine inanmak kadar; inancı, kutsal ya da seküler herhangi bir şeye ya da Takdir-i İlâhî'ye inanmayı zorlaştırır (Bauman, 2011: 192).

Bireylerin dine olan ilgilerinin belirlenmesinde çeşitli faktörler etkili olmakla birlikte, modern sanayi toplumlarında geleneksel din ve dindarlıkların gevşemesi olayında, insanlığın bu dönemde dâhil olduğu yeni bir medeniyetin ve onun getirdiği zihniyetler ve değişmelerin hâkim rolünün bulunduğu muhakkaktır. Modernleşmeyle birlikte, şehirlerden hareketle teknik, akılcı ve eleştirel bir zihniyet yayılmaya başlamıştır. Böylece geleneksel hayat tarzları, dünya görüşleri, norm ve değer sistemleri, örf ve âdetler, geleneksel toplumsal yapılar sarsılmış, modern toplumlarda insanların kutsiyete olan inançları azalma eğilimine girmiştir (Günay, 1998: 363).

Modernite, daha önce ifade edildiği gibi, kuşku ilkesini gündelik hayata nüfuz edecek boyutta kurumsallaştırır. Bunun sonucunda, bütün hakikat iddialarına olduğu gibi, 17. ve 18. yüzyıllarda dinî inançlara yönelik radikal eleştiriler boy vermeye başladığından beri, dinî hakikate de şüpheyle yaklaşmak modern çağın bir özelliği olmuştur. Bu nedenle modern mümin, inançlarını sürekli olarak bu şüphelere karşı korumak ve savunmak zorundadır (Arendt, 2014: 139). Aynı şekilde modern bilim ve teknolojinin hâkimiyeti ve araçsal rasyonalitenin en geleneksel toplumlarda bile

yaygınlık kazanması, bilincin sekülerleşmesine neden olmuştur. Çünkü modern rasyonelleştirme hareketlerinin bilinç üzerindeki etkileri, realitenin dinî tanımlarının inanılabilirliğini büyük ölçüde zayıflatmıştır. Modern bilimin ve teknolojinin dine aykırı olup olmadığı konusu, tartışmaya açık olsa da çoğu bireyin bu kanıda olduğu, bilinen bir gerçektir (Berger vd., 2000: 96). Din ve bilimin ilgi alanları kesişse de çakışmaktan çok uzak olup gerçekte birbirlerine alternatif değildirler. Bununla birlikte ampirik olgu, pozitif bilimin yıkıcı gelişmesinin bir sonucu olarak modern dünyada düşüncenin sekülerleşmiş olduğu yönündedir. Zira eşyaya bilimsel bakma şekli, geleneksel kategorisinde değerlendirilen toplumlarda bile yaygınlaşmıştır. Bu nedenle bilimin gelişmesi, neredeyse bütün dinî inançların muhafaza edilmesini zorlaştırmış ve pek çoklarının hayatta kalmasını hemen hemen imkânsız kılmıştır. Ayrıca düşüncenin sekülerleşmesi ve buna yanıt olarak da dinin ideolojikleşmesi, klasik dinî sembollerin dinî inancı tam anlamıyla besleme gücünün kaybolmasında ortak bir role sahiptir (Geertz, 2012: 108-110).

Dinin geleneksel düzlemde şekillenen kurumları ve yorumlarının, bireylerin bilincinin şekillenmesindeki gücü, bambaşka bir işleyiş ve mantığa sahip modern toplumsal düzende oldukça sınırlı bir hale gelmiştir. Çünkü geleneksel dünyanın dinsel yorumlarının nesnel gerçekliğini sürdüren toplumsal süreçler artık zayıflamış ve bölünmüştür (Berger, 2002: 172). Zira geleneksel toplum ve onun hayat tarzından oldukça farklı bir yaşam tarzı ve dünya görüşünü beraberinde getiren modernite, dünyanın modernleşmiş ve modernleşmekte olan tüm toplumlarının geleneksel yapısını, kültürünü ve dünya görüşünü, derin yankılar uyandıracak biçimde etkiledi. Bu çerçevede, toplumlarının geleneksel ve kurumlaşmış dinî inançları, uygulamaları, kurumları, normları, değerleri ve otoritelerinde de köklü değişimler meydana geldi. Gerçekte, dinî tecrübenin dâhilî dinamiği, onu dış şartlara karşı bir ölçüde bağımsız değişken kılmaktadır. Ancak, toplumsal şartlar ve değişmelerin de yaşanan dinde değişiklikler doğurduğu bir gerçektir. Bu nedenle modernleşme öncesi bir tarihsel bağlamda hayatiyet bulmuş, kurumlaşmış ve gelenekleşmiş din ve dindarlıklar, yeni ve değişik şartlara uymaya çalışmaktadır. Bu doğrultuda geleneksel taklitçi, şekilci, korkuya dayalı, akıl ve bilimle çatışan din anlayışları ve dindarlıklar sarsılırken yerlerini kişisel, akılcı ve içten yaşanan yeni dindarlık şekilleri almaktadır (Günay, 1998: 340, 364-65). Ayrıca kamusal alandan dışlanan dinsel kurumlar, moderniteye bir uyum stratejisi olarak dindar olmayan insanlar açısından da geçerli olan aile, komşuluk ve kişisel mutluluk gibi evrensel değerleri vurgulamaya başlayabilirler (Berger, 2002:

166). Hatta sekülerleşmenin ileri bir boyuta ulaştığı toplumlarda iktidarı meşrulaştırma ve sınırlandırma yönündeki işlevlerini tamamen yitiren dinsel düşünce, insan haklarına ve insana çağrıya dönüşerek dünyevileşmiştir (Touraine, 2012: 415).

Geleneksel düzlemde varlık bulan ve şekillenen dinsel kurumlar, modern çağda toplumsal hayatın kesin, kuşatıcı sembollerini tekeline tutma imtiyazından mahrum kalmışlardır. Tekelciliğin kaybolması ise dinsel muhtevayı da etkilemiştir. Tekelci din insanlara zorla kabul ettirilirken tekelci olmayan din insanlara pazarlanmak zorunda kalmıştır. Dinsel kurumların ürünleri, tüketicinin ihtiyaçlarını dikkate almalı ve satılabilir nitelikte olmalıdır. Ancak, bazı liberal Protestan ya da Yahudi gruplarında, dinin modern durumlarda yaşanılabilir kılınması için gerekli akidevi değişmeyi meşrulaştırmaya yönelik bir gerekçeler sistemi geliştirilmiş olmakla birlikte, ilahi kaynaklı olduğunu iddia eden bir dinsel kurum için bunu yapmak pek kolay değildir. Bu nedenle dinde değişme süreci ya kabul edilmez ya da görmezlikten gelinmek istenir (Berger, 2002: 169-172). Dinsel hassasiyete sahip olan insanlar, inanç sistemlerinin işlemez hale geldiğini fark ettiklerinde, farklı tavırlar geliştirebilirler. Dinî duyarlılıklarını kaybedebilir, dinî düşüncelerini ideolojikleştirebilir, başka bir inancı benimseyebilir, kendi içlerine kapanabilirler veya ruhsal olarak geçmişte bedensel olarak bugünde yaşayabilirler. Ya da klasik dinî üsluplarını daha geçerli biçimlere dönüştürmek için yeniden işlerler veya dindarlıklarını dünyevi faaliyetlerde ifade ederler (Geertz, 2012: 17).

Modernite ile dinin, karşılaşma esnasında birbirlerini etkilemeleri ve dönüştürmeleri mümkündür (Akşit vd., 2012: 421). Bununla birlikte modern toplumda, dinin toplumsal yapılandırmada işlev görme gücü büyük ölçüde kaybolmuştur. Bu nedenle modern toplumun yapılanma sürecinde din, genelde edilgen bir faktördür. Tabii dinin edilgen bir konumda olması, toplumsal yapılanmada hiçbir rolü olmayacağı anlamına gelmez. Ama genel olarak dinî kurumlar, modern toplumda olup bitenlerden son derece etkilenirler; aksi nadiren söz konusudur (Berger, 2002: 152).

Teknolojinin hâkimiyeti, bilincin rasyonelleşmesi ve gündelik hayatın sekülerleşmesi, dinselliğin muhtevasını değiştirmiş ve sınırlarındaki kaymaları hızlandırmıştır. Dinin gelenekle bütünleştirilen anlamları artık değişmiş, modernliğin kavramsal dünyasıyla ilişkilendirilen yeni bir dinsellik belirleyici olmaya başlamıştır. Modernleşmeci siyasetlerin temel hedefi haline gelen din, epistemolojik farklılaşmaların bir sonucu olarak kendisini yeniden kurgulamaya mahkûm hissetmiştir. Bu çerçevede din, karşı saldırıların etkisi altında modern argümanların çerçevesine sadık kalarak

kendini yeniden üretmektedir (Subaşı, 2003b: 79; 2004: 62). Kuşkusuz, modern toplumda işlevsel olmasını sağlamaya yönelik da olsa dinin modernlikle uyumlu bir yorumunu geliştirme girişimleri, genelde ilahi dinler, özelde ise İslam açısından, dinin sahilliğine halel getirecek bir uygulama olarak görülür. Gerçekte modern koşullarda din, esnek ve kültürel etkilere maruzdur; inişe geçmiş olmakla birlikte varlığını sürdürür, fakat aynı zamanda çeşitli şekillerde çevresine de uyar (Wuthnow, 2002: 63). Bununla birlikte geleneksel dinî kurumların moderniteye uyum sağlayarak işlevsel olma çabası içerisine girmeleri, onları daha da zayıflatabilir de. Zira geleneksel dinî kurumlar, bazen moderniteye direnebildikleri oranda ayakta kalabilirler. Dinî cemaatler de sekülerleşmiş bir dünyanın varsayılan gereksinimlerine uyum sağlamayı reddettikleri oranda hayatta kalır ve gelişirler. Modernliğe uyum sağlamaya çalışan dinî hareket ve kurumlar ise hemen her yerde zayıflamaktadır (Berger, 2009: 77-79).

4. TÜRKİYE’DE DİN VE MODERNLEŞME

Türkiye’de din ve modernlik ilişkisi, teorik çalışmalarda, siyasi iktidarın dine yönelik yaklaşımı üzerinden genelde bir karşıtlık ilişkisi şeklinde değerlendirilmiştir. Bu yaklaşıma göre, Cumhuriyet’in kurucu kadrosu, geçmişin kalıntıları ve modernleşme idealinin önünde bir engel olarak gördüğü gelenek ve dini, yeni modern ulus-devletin harcına dâhil etmek istememiştir. İslamlık ve imparatorluk çöküşüne neden olan ve ayakta kalabilmek için aşılması gereken tahayyüller olarak algılanmaktaydı (Aktar, 1993: 14-15). Bunun için ilk iş olarak, geçmişin taşıyıcıları olan saltanat ve hilafet kaldırıldı. Daha sonra da hukuk ve eğitim sekülerleştirildi. Bu girişimlerin sonucunda, dinin, kamusal ve özel alandaki kurucu statüsü elinden alınmış oldu (Yeğen, 2011: 54).

Hilafetin kaldırılması, din bağı ile imparatorluğa sadık kalmış olan farklı etnisitelerin bu sadakatlerinin sarsılmasına neden olmuştur. Bu nedenle hilafetin kaldırılmasını müteakip, Cumhuriyet’e karşı yapılan ayaklanmaların dinsel veya milliyetçi renkleri arasındaki sınırlar her zaman belirsiz olmuştur. Hilafetin kaldırılmasının bir sonucu da, gündelik hayatın en küçük noktasına kadar nüfuz etmekte olan dinin, bu alanlarla ilişkisinin kesilmesi oldu. 19. yüzyıldaki geniş çaplı laikleşmeye rağmen, hâlâ ulemanın hizmetlerini gerekli kılan doğum, eğitim, kültür, evlilik, ölüm ve miras gibi alanlar artık sekülerize edilmişti (Mardin, 2007: 96). Fonksiyonlarının elinden alınmasının yanı sıra ulema, geri kalmanın sorumlusu olarak gösterilmiştir. Yeni açılan okullarda, ulemayı; halkı sömüren, gerici fanatikler olarak nitelendiren bir eğitim ideolojisi benimsendi. Bu çerçevede 1920’lerde din alanında yürürlüğe konan reformlar, halkı, başta Osmanlı İmparatorluğu döneminin din görevlileri olmak üzere,

sömürücü geleneksel elitlerden ve geleneğe köle kılan bağlardan kopararak özgür kılmayı amaçlamaktaydı. Ama gerici ve sömürücü olarak nitelendirilen din adamlarının, halk tabakaları arasında, uzun bir dönem boyunca yönetenlerle ilişkilerinde onlara aracılık yapmalarından kaynaklanan bir prestijleri vardı (Mardin, 2007: 219; 2011a: 248).

Müslüman devletlerin modernleşmesinin “dine karşı” ve “dinle birlikte” (Müslüman Reformculuğu) şeklinde iki modeli olduğunu belirten Gellner (2012: 114), Türk modernleşmesinin birinci modele denk düştüğünü ileri sürer. Bununla birlikte, Cumhuriyet’in kurucu kadrosunun kurtuluş savaşından başlayarak farklı dönemlerde dine yönelik farklı tutumlar sergilemiş olması, yeni rejimin dine yaklaşımının muğlak kalmasına neden olmuştur. Kurtuluş savaşı sırasında yoğun bir dinî söylem kullanılmış; fakat savaştan sonra hızlı bir laikleştirme faaliyetine girilmiş, bu çerçevede hilafet kaldırılmış, medrese ve tarikat faaliyetleri yasaklanmıştır. Ama diğer taraftan din, belirleyici bir kurucu unsur olarak ulus inşasında dikkate alınmış, yeni ulusun sınırları Müslümanlıkla belirlenmiştir. Dolayısıyla dini tamamen ortadan kaldırmak yerine, din, kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla denetim altına alınmıştır. Dinin hurafe vb. eklentilerden arındırılmış, aydınlanmış ve yeni ulusal kimlikle uyumlu resmî bir yorumu geliştirilmeye çalışılmıştır (Ercüment, 2012). Böylece Türkiye’de İslam, laik devletin kontrolü altında resmîleştirilmiştir (Hart, 2011: 94). 1924’ten sonra İslami uygulamaların resmî yorumları geliştirilerek halkın modernleşeceği düşünülmüştür. Bununla, batıl inançlara sahip olan halkın, ahlaklı ve kendilerini dünya işlerinde başarılı olmaya adanmış, ama imanları içsel ve özel olan Müslümanlara dönüşmesini sağlamak amaçlanmıştı (Lindisfarne, 2002: 72). Yani devletin dine yönelik yaklaşımı, dini tamamen ortadan kaldırmak yerine, modernleşme arzusuna uygun olarak devletin laik bir demokrasiye dayandığı, dinin ise özelleştirildiği, yani bireysel bir bilinç şeklinde algılandığı Batılı bir model takip etmek yönündeydi (Delaney, 2012: 328).

Cumhuriyet’in önderlerinin modernleşme projesine gösterilen toplumsal direncin dinden kaynaklandığı yönündeki yargılara (Yeğen, 2011: 181) rağmen, modernleşmeye engel olan ve dinî olarak adlandırılan etkenler, bazen gerçekte dinî olmayan ve dinin arkasına gizlenen yapısal etkenler olarak ortaya çıkmıştır (Mardin, 2009: 76). Yukarıda ortaya konulan görüşler doğrultusunda, Cumhuriyet’in kurucu elitinin, söylem düzeyinde, daha çok geleneksel dinselliği modernleşme önünde bir engel olarak gördüğü söylenebilir. Hurafe, akıldışı inanç ve yanlış bilinç hali olarak görülen dinin geleneksel formları, Cumhuriyet için birer tehdit olarak algılanmıştır.

Dolayısıyla eleştiri ve dışlama konusu olan, verili dindir. Bu tavır, geleneksel dinin, toplumsal muhayyileyi biçimlendiren etkin gücünü devre dışı bırakma gereği duymuştur. Bu nedenle dinin gündelik hayatı düzenleyici boyutu gözden geçirilmiş, hatta gündelik hayattaki görünürlüğü de kısıtlanmıştır. Buna göre, Türk modernleşmesinin izlediği stratejinin, dinin gündelik hayattaki görünürlüğüne zayıflatma çabası yönünde olduğunu söylemek mümkündür. Yine de bu kısıtlamalar, dinin ortadan kaldırılmasına dönük bir politik iradeye dönüşmemiştir. Tam aksine din, hâlâ toplumsal birlikteliğin ve uyumun kaynağı olarak görülmüş, hatta bu işlevselliğiyle de sürekli yüceltilmiştir. Nitekim hayatı düzenleyici iddiasından vazgeçmesi beklenen dinin, ancak işlevsel bir statüyle tanımlanarak, mevcut rejimin dünyasına dâhil olabilmesine müsaade edilmiştir (Subaşı, 2003a, 139, 141; 2004, 13; 2005: 138). Savaş (2011: 107-108), laik Türk inkılabının, boş inançları hedef aldığı halde, bütün dinî adetleri ortadan kaldıracak şüphesi uyandıracak şekilde yürürlüğe konmasının, inkılap karşıtları tarafından “din elden gidiyor” söyleminin dillendirilmesine yol açtığını ileri sürer. Bu tür propagandalara müsaade etmemek için anayasada devletin dininin İslam olduğunu belirten maddenin korunduğunu ifade eder. Fakat ona göre, Kur’an’ın tercüme edilmesi ve ezanın Türkçeleştirilmesi, Türk inkılabının millî bir sosyal kurum olarak işlevine işaret eder.

Dinin daha önceki siyasi düzenle sıkı bir bağ içinde olması durumunda, milliyetçilik ve yenilikçi siyasal hareketler din karşıtı olabilir (Gellner, 2012: 114). Bu doğrultuda Türk modernleşmesi, dinin gündelik toplumsal hayata yön ve biçim veren gücünü kırmak istemiştir. Fakat tarihsel veriler ve sosyolojik göstergeler, bu niyetin istenen seviyede gerçekleşmediğini gösterir. Toplumun dinsel aidiyetlerinden uzaklaştırılmasına yönelik radikal laiklik uygulamaları, geleneğin dinsel buluşan arka planı karşısında hedeflenen başarı düzeyini yakalayamamıştır (Subaşı, 2004: 136). Çünkü İslam’ın, toplumsal ve siyasal yaşam üzerinde birçok dine göre daha geniş bir etkiye sahip olması nedeniyle, laikliğin halka kabul ettirilmesi oldukça zordur (Delaney, 2012: 260). Bu nedenle devlet öncülüğündeki laikleştirme siyasetine rağmen İslam, gündelik hayatı düzenlemek ve tesis etmek için bir kurallar manzumesi sunmaya devam etmiştir (Yavuz, 2005: 51). Bu doğrultuda dinin kişisel alanla sınırlandırılması isteğinin de gerçekleşmediği söylenebilir. Din, özellikle kırsal nüfus ve kentsel nüfusun alt sınıfı için kişisel bir inanç haline gelmemiştir. Bu iki grupta dinin sürekliliği, İslam’ın onlar için sadece bir inanç değil, aynı zamanda çok boyutlu işlevleri olan bir dizi toplumsal pratik taşıması niteliğinden kaynaklanır. Fakat Cumhuriyet’in seçkinleri İslam’ın

yüzeyde görülmeyen önemli fonksiyonlar gördüğünü idrak etmemişler, İslam'ın kişisel fonksiyonlarını başka bir yapıya devredebileceklerini sanmışlardır. Nitekim resmî ideoloji, dinin bireyin günlük pratik ilişkilerde ortaya çıkan sorun ve sıkıntıların üstesinden gelmesini sağlayan özelliğini ve doğum, evlilik ve ölüm gibi insanın kritik dönemlerine anlam katan uygulamalarını karşılayabilecek bir değer üretememiştir. Diğer taraftan, din özel alana itilmek istenmiş olmakla birlikte, daha sonra bu niyetin önceden kestirilmeyen sonuçları kendini gösterdi. Türkiye'de özel olanın sınırları genişleyip, özel gündelik hayata giderek yeni bir zenginlik ve çeşitlilik katılırken, din, yaşamın odak noktası haline gelerek yeni bir güç kazandı. Böylece din, özelleştirici dalgadan yeni bir ivme kazanarak çıktı. Hepsi de özel yaşamın birer parçası olan özel dinî eğitim, İslami giyiniş tarzı, müzik, İslami dergiler, İslam'ı Türk toplumunda çağdaş anlamda nüfuz edici bir olgu haline getirip, dinin özel bir inanç olmasını gerçekleştirme niyetlerine karşıt bir etki yarattı (Mardin, 2001: 147; 2007: 218; 2011a: 270, 362).

İttihatçılardan itibaren Türkiye'de dini modernleştirme eğilimleri, Türkiye'de tek bir din olduğu kabulünden hareket etmiş; halk inançlarının kendi içinde anlamlı bir tür olduğunu görmemişlerdir. Bu yüzden reformcular, hep hurafeden bahsetmiş ve onları ortadan kaldırmaya çabalamışlardır. Resmî kültürün yanında anlamlı bir halk kültürü olduğunu keşfedenlerin, aynı şekilde bir halk dini de bulunduğunu görememiş olmaları, ortodoks İslam'ın uzun vadedeki bir etkisi olarak değerlendirilebilir. Yanı sıra, halk kültürü ile seçkinler kültürü arasında bir uçurum olması, seçkinleri, dine önem veren kimseler olsalar bile, halk İslamı'nı kuraldışı saymaya sevk etmiştir (Mardin, 2001: 147-48).

Yukarıda ifade edildiği gibi, modernleşme projesi, İslam'ın hurafelerden ve batıl inançlardan arındırılarak aydınlanmış bir din hedefliyordu. Bu doğrultuda tarikatların yasaklanması, türbelerin kapatılması ve geleneksel giysilerin yasadışı ilan edilmesiyle, İslam'ın gündelik hayatta halk arasında yaşanan biçimlerinin görünür kurumsal temellerinin çözülmesi amaçlanmıştır (Subaşı, 2004: 50). Dolayısıyla İslam'ın halk katındaki temsil biçiminin bu niyetten en ağır şekilde etkilenmesi beklenirdi. Fakat sosyolojik gerçeklik bu yönde olmamıştır. Nitekim hurafelerden arındırılmış ve sömürü kaynağı olmaktan çıkarılmış bir İslam yorumunun hedeflendiği söylemine rağmen, modernleştirici ve laik politikalarından en fazla kurumsal İslam etkilenmiştir. Başka bir ifadeyle, devletin dine müdahale ve kontrol altına alma çabası daha çok resmî İslam'a yönelik olmuştur. Dinin halk arasında deneyimlenme biçimine müdahale etmemiş/edememiştir. Çünkü kendisine yönelik muhalefet, halk İslamı'ndan değil, daha

çok resmî-İslam'ın kurum ve temsilcilerinden gelmiştir. Bu nedenle dine yönelik politikada hedeflenen amaca ulaşmak için, köylü kitlelerinin ya da taşralıların günlük yaşamlarında yeni biçimler benimsetmek için çok az çaba harcandı; bunun yerine resmî din kuruluşlarına darbe indirmek tercih edildi. Kurumsal İslam'a karşı tavır, güvensizlik doluydu. İlmîye sınıfının ortadan kaldırılması ve tarikatların yer altına itilmesi suretiyle, Türkiye'de dinî gücün iki dayanağı fiilen yıkılmış oldu. Bunun yanında devlet, dini, bütün din görevlilerinin kendisine bağlandığı Diyanet İşleri Başkanlığı kanalıyla denetimi altına aldı (Mardin, 2007: 121, 163). Diğer taraftan laiklik ideolojisi, kendi sembolleri ve kurumlarıyla büyük şehirlerde otoritesini kurmuş olsa da İslam'ın geleneksel biçimleri, Anadolu'nun geniş kırsal bölgelerinde hâkimiyetini sürdürmüştür (Yavuz, 2005: 116). Sonuç olarak, halk İslamı'nın modernleştirme politikalarından daha az etkilendiği söylenebilir.

Ahmed (1995: 276), içinde bulunduğumuz medya çağında, dinsel bir kültür ne kadar gelenekçiye, üstündeki baskıların da o kadar büyük, hâlinin o kadar vahim olacağını ileri sürer. Geertz de (2012: 110), Fas ve Endonezya'daki araştırmalarından hareketle, kitabî İslam temsilcilerinin, hem modern dünyada düşüncenin gittikçe sekülerleşmesi ile dinî bakış açısının esasları arasındaki gerilimi en fazla hisseden hem de ona en sağlam karşılığı veren grup olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte Türkiye örneğinde, halk İslamı'nın modernleşmenin sekülerleştirici dalgasına karşı set vazifesi gördüğünü söylemek mümkündür. Bu çerçevede, modernitenin akılcılığının dünyanın büyüsunün bozulmasına neden olduğu şeklindeki Weber'in tezi göz önünde bulundurulduğunda, halk İslamı'nı tecrübe edenlerin hâlâ büyü bir dünyada yaşadığı söylenebilir.

Teorik çalışmalarda Türkiye'de din ve modernlik ilişkisinin siyasi tutum üzerinden değerlendirilmiş olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bu durum, modernlik aygıtlarının bireylerin bilincinde dönüşüme yol açmaları sonucu meydana gelen kendiliğinden modernleşme gerçeğini ihmal eder. Nitekim 1950'li yıllar itibarıyla çok partili siyasal sisteme geçiş ve 1980'li yıllardan sonra da liberal piyasa ekonomisine geçiş, modern toplumsal yaşam tarzlarının deneyimlenmeye başlanmasına yol açmıştır. Modernleşen bireylerin din anlayışlarında da bir dönüşümün yaşanması ve dindarlık algılarının değişmesi ise kaçınılmazdır. Dindarlık veya dinî hayatı gözlemlemeye dönük uygulamalı çalışmalar bu değişimi tespit etmeye çalışır.

İlahiyat çevrelerinde ve bazı İslami yapılaşmalarda, İslam'ın modernliğe uyumlu hale getirilmesi yönünde bir yorum çabasıdan da söz edilebilir. Bu çabalar, genelde

İslam'ın modern bir yorumunun geliştirilerek modern çağda daha fazla deneyimlenebilir kılınması düşüncesinden hareket etmektedir. Zira modernleşme sürecini sürdüren Türkiye'de din, kamusal alandaki fonksiyonlarını geleneksel anlamda icra edememekte, varoluşunu ancak modernleşerek mümkün kılabilmektedir (Subaşı, 2004: 154). Mardin ise, dinin modernleşmesinin ötesinde, sekülerize hale geldiğinden bahseder. Ona göre; “Günümüz Türkiye’si’nde, meşruiyet kazanmış birçok cumhuriyetçi kurumun mirası ve onun toplumsal yapısının devamlılığı, ister istemez dinin genel olarak sekülerleşmesiyle sonuçlanmıştır. Uzun vadede Türk İslam’ının ‘sivil din’e dönüşümünden bahsetmek mümkün olabilir.” Bunun yanında, Türkiye’de sekülerizm “formu”nun İslam’a ileri düzeyde nüfuz etmiş olduğu için, artık İslam’ın ancak seküler ve dinî değerlerin sentezi bir inanç olarak tarif edilebilir hale geldiğini ileri sürer (Mardin, 2011b: 92, 166).

4.1. TÜRKİYE’NİN DOĞUSUNDA DİN, GELENEK VE MODERNLEŞME

Bölgenin etno-dinsel haritasını çıkartmak bu çalışmanın sınırlarını aşar. Bununla birlikte Türkiye’nin Doğu bölgesi, birçok farklı etnik ve dinsel kimliğe mensup topluluklar barındırmasına rağmen, genel olarak Kürt nüfusundan oluşmaktadır. Arap, Türk ve Zaza, çeşitli illerde değişen oranlarda bulunabilen diğer etnik kimliklerdir. Kürtlerin geneli Müslüman ve Sünnidir. Alevi nüfus genel olarak Doğu Anadolu Bölgesi’nin kuzeybatı kesimindedir ve dilleri Kürtçe veya Zazaca’dır. Sünni Müslümanların çoğu, fıkıh ekolü olarak Şafii mezhebinden, tasavvufta da Nakşibendi’dir. Bunula birlikte Doğu Bölgesi’nin batı tarafının Kürt nüfusu genelde Hanefi’dir. Ayrıca Nakşibendilik haricinde tasavvuf oluşumlarına mensup bir Kürt nüfusu da bulunmaktadır. Fakat medrese kültürünün hayatiyetini sürdürdüğü bölgelerin nüfusu genelde Şafii ve Nakşî’dir. Özellikle Şafii yönlerinin, Kürtlerin kendi etnik kimliklerini kazanmalarında karakterisitik bir rolü vardır (Bruinessen, 2013: 223).

Nesnel olarak ortaya konulması güç olsa da, Kürtlerin devlete olan bakış açısı ve bağlılığı ile mezhep aidiyetleri arasında bir ilişki söz konusu olabilir. Daha açık bir ifadeyle, Hanefi Kürtlerin Türkiye ulus-devletini benimsemeleri ve ona bağlılıklarının Şafii Kürtlerden daha fazla olduğu ihtimalinden söz edilebilir. Bunun, Hanefi mezhebinde “devlet” vurgusunun yoğunluğuna karşı, Şafiiliğin bireyi devlete öncelemesi veya dinî normları devlet aygıtından bağımsız olarak yorumlaması ile ilgisi var gibidir. Tabii bundan bütün Şafiilerin devleti hiç benimsemediği sonucu çıkarılamayacağı gibi, Şafiiliğin, başlı başına devlete aidiyeti belirlediği anlamı da çıkmaz. Kürtlerin, tarih boyunca devlet geleneğinden yoksun bir şekilde çeşitli

devletlerin tebaası olarak yaşaması ve aşiret yapısına dayalı sosyal düzenleriyle birlikte Şafii-Eş'arî zihniyet yapısı da böyle bir sonucu doğurmuş olabilir. Gellner ise (2012: 288-289), kabileye dayalı kırsal yaşam tarzının ve dinsel yaşamın da kitabî olmaktan ziyade vecde dayalı olduğu toplum insanların, kentli ve kitabî bir din anlayışına sahip insanlara göre devlete karşı daha az uysal olduklarını ileri sürer.

Şafiilik, Kürtler arasında neredeyse İslamiyet'le özdeş olup, gündelik hayat, siyaset ve ilim gibi hemen hemen her alana nüfuz etmiştir. Şafii mezhebi içerisinde şekillenen dinî bakış açıları nedeniyle bazıları, Diyanet tarafından tayin edilen Hanefi imamların arkasında namaz kılmak istemezler, medrese kökenli Şafii bir imamı tercih ederler. Kürtler arasında, dinî hayatta Şafii mezhebini böylesine güçlü kılan ise, medreselerdir. Medreselerde, Şafiilerin bağlı olduğu Eş'arî akaidi ve Şafii fıkına ait kitaplar okutulur. Medrese mollaları Şafii fıkı üzere yetiştirildiğinden ve halk da dinî konularda mollaların kılavuzluğunda hareket ettiğinden bu mekanizma diri kalmaktadır (Yüksel, 1993: 52). Diğer taraftan, medreselerdeki geleneksel dinî eğitim, Kürtlerin dinî kimliklerinin yanında etnik kimliklerini de ortaya koymanın bir simgesi haline gelmiştir. Medreselerde öğrenciler Arapça ve Farsça klasik metinlerin yanı sıra, Ahmed-i Hanî ve Molla Ahmed Cezerî'nin de içinde olduğu Kürt yazarların Kürtçe yazılmış eserlerini de okumaktadır. Bu şairler, daha sonraki dönemlerde milliyetçi entelektüellerce öncü olarak kabul edilmiş ve eserleri millî gurur kaynağı olmuştur. Bununla birlikte seküler Kürt milliyetçileri genelde İslam'ı Kürt ulusal bilincinin oluşmasının önünde bir engel olarak görmüş¹³, hatta 1920'lerin ve 1930'ların bazı Kürt milliyetçileri, Yezidî inanışını tek asli Kürt dini olarak idealleştirmişti (Bruinessen, 2011: 11; 2013: 18, 21). İslam'a yönelik dışlayıcı tavrın, halk arasında taban bulmada engel olduğunu fark eden daha sonraki milliyetçiler ise, bu tavırlarını bir ölçüde terk etmişlerdir.

Kürt dinseliliğinin şekillenmesinde diğer bir kurucu unsur da Nakşibendî tasavvuf ekolüdür. Bölgede farklı tasavvufi ekollere bağlı Kürtler de bulunmasına karşın, en yaygın tarikat Nakşibendiliktir. Nakşibendiliğin bölgede bu derece yaygınlaşmasının sebebi de Halid-i Bağdadi'nin (1827) medrese-tarikat birlikteliğine dayalı formülasyonu ve tarikat halifelerinin çeşitli tarikatlarda olduğu gibi şeyh soyundan belirlenmeyip, tarikat eğitimi almış olan her kişiye eşit bir şekilde halife,

¹³ Örneğin Bkz. Basil Nikitine, *Kürtler*, 2010, İstanbul: Örgün Yay., s. 334.; Ayrıca bkz. M.Said Ramazan el-Buti, *Babam Molla Ramazan el-Buti: Hayatı, Düşünceleri, Mücadelesi*, İstanbul: Kent Yayınları, s. 168-169.

dolayısıyla da şeyh olabilme fırsatının sunulmuş olmasıdır. Tarikatların halkın dinselliğinin şekillenmesinin yanında siyasi rolleri de olmuştur. Osmanlı'nın son ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde tarikat şeyhlerinin önderliğinde birtakım ayaklanmalar olmuştur. Bruinessen bu ayaklanmaları milliyetçi olaylar şeklinde değerlendirse de (Bruinessen, 2013: 223), bunlar daha çok merkezîleştirme politikalarından ve laiklik uygulamalarından duyulan rahatsızlıkların ortaya çıkardığı bir tepkiydi. Diğer taraftan genel olarak bölgedeki şeyhlerin, ayrılıkçı Kürt milliyetçisine destek vermedikleri bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla şeyhlerin milliyetçi rollerde bulundukları ve Kürt milliyetçisinin gelişimine katkıda bulundukları (Tucker, 1992: 13) tezi, temellendirilmeye muhtaç bir iddiadır. Bunun yanında Bruinessen, rakip aşiretleri bir araya getirerek Kürtler arasında dil ve mezhep farklılıklarını aşan genel bir etnik birlik bilinci oluşturan, aşiretler üstü bir otorite ve çoğunlukla milliyetçi liderler olan şeyhlerin, Kürtlerin etnik kimliğindeki dinî öğeyi güçlendirdiğini savunur (Bruinessen, 2011: 31, 2013: 224, 239). Aynı şekilde Tucker (1992: 13) da, Kürtler için milliyetçilik ve dinin başlangıçtan itibaren iç içe olduğunu savunur. Fakat Bruinessen, din ile Kürt milliyetçiliği arasındaki sıkı bağın, laik, şehirli bir liderliğin gelişmesiyle birlikte, gevşediğini ileri sürer (Bruinessen, 2013: 224).

Medresenin bölgedeki yaygın varlığına rağmen, Kürtler arasında kitabî İslam'la zor bağdaşan inanç biçimlerine sık rastlanır (Bruinessen, 2013: 15). Medreseler günümüze kadar eğitim faaliyetlerini sürdürmüş ve halkın dinsel ve hukuki sorunlarının çözümünde temel merci olsalar da halkın din anlayışının şekillenmesinde baskın bir rol oynayamamıştır. Aksine çoğu zaman kendileri, muska vb. taleplerin karşılanmasında olduğu gibi, halkın beklentileri doğrultusunda bir din hizmeti sunmak durumunda kalmışlardır. Gerçekten de, kutsal kitaplarda ortaya konmuş ve ilahiyat uzmanları tarafından yorumlanmış dinsel öğretiler ve ayinler, kültürlü bir seçkinler topluluğunun tekelinde kalmakta, onların kendilerine sunduğu reçeteleri izleyen halk kitleleri ise, kuşaktan kuşağa geçen eski bir gelenekler ve inanışlar kümesine bağlı olarak yaşamaktadır. Nitekim başka birçok Müslüman toplum gibi, Kürtler de İslamiyet'i benimsedikten sonra, kendi dinsel geçmişlerinden tamamen vazgeçmemişlerdir. Diğer taraftan bölgedeki medrese-tarikat birlikteliğine rağmen, ulemanın resmî onayını almamış, toplumsal açıdan yerel ortama uyarlanmış bir mistisizm, bazı halk kesimleri arasında yaygındır (Nikitine, 2010: 380-381, 387).

Bölge modernleşme sürecine bütünüyle maruz kalmasına rağmen, geleneksellik düzeyi Türkiye'de diğer yerlere göre daha yüksektir. Bunun sebeplerinden birisi,

bölgenin yönetim merkezine uzaklığı ve devletin modernleştirici politikalarının bölgede uygulanamaması veya geç ulaşmasıdır. Modernleşme yönünde bir değişim süreci Tanzimat döneminden itibaren başlamış olmasına rağmen, bu dönemden yaklaşık 1960'lı yıllara kadar Doğu illerine ulaşan etkiler, daha çok toplumsal değişimin üstyapısıyla sınırlıydı. Değişim, genel olarak “iletişim” başlığı altında toplanabilecek, merkez ile bağlantı, devlet hizmetleri, eğitim, mecburi askerlik gibi alanları kapsıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun batı bölgesinde eğitim yaygınlaşırken Kürtçe konuşan bölgelerin sürece katılımı sınırlı kalmıştır. Çünkü reformlar ilk önce imparatorluğun daha gelişkin batı bölgelerinde uygulanarak Osmanlı kurumlarındaki değişime bir yön verildi. İstanbul'da planlanan siyasi yapıdaki değişiklikler, belirli bir içerik kaybıyla Batı Anadolu'da uygulandı, sonra da değişen zaman aralıklarıyla Doğu bölgelerini etkiledi. Dolayısıyla değişim sürecinin ulaştığı son nokta olan bölgede hemen hemen hiçbir altyapısal gelişme meydana gelmemiştir. Batı'nın doğrudan etkisine maruz kalmayan bölge, 19. yüzyılın dünyayı yeniden şekillendiren olayları olan sanayileşme ve ekonomik emperyalizmden dolayı, kısmi olarak ve hafif derecede etkilendi (Mardin, 2011a: 51-52).

Bölge, Batı'nın etkisiyle Osmanlı'da meydana gelen değişimlerden etkilenmese de yine de Osmanlı modernleşme politikalarının bir ürünü olarak devletin yeni idari yapılanması, Tanzimat reformlarıyla birlikte bölgeye nüfuz etmeye başladı (Mardin, 2011a: 55). Bu zamana kadar bölge aşiretler üstü konfederatif yapılar niteliğinde olan mirlik/beyliklerce yönetilmişti ve bu mirlikler kendi içinde özerk bir niteliğe sahipti. Tanzimat'tan önce Osmanlı'nın merkezî nüfuzu, bu yerel yapılar aracılığıyla bölgeye ulaşmaktaydı (Mardin, 2011a: 61). Bölgede devletin idari nüfuzunu sağlamaya yönelik merkezîleştirme politikaları doğrultusunda beyliklere son verilince, bu üst çatının idaresinden mahrum kalan aşiretler arasında bir anarşi durumu ortaya çıktı. Çünkü merkezden atanan idareciler, henüz mirliklerin idari boşluğunu doldurup bölgeye nüfuz edecek durumda değildi. Bu nedenle otorite boşluğu şeyhlerce dolduruldu. Böyle bir ortam, genelde herhangi bir aşirete mensup olmayan ve böylece aşiretler üstü bir etki alanına sahip olan şeyhlerin siyasi bir aktör olarak ortaya çıkmalarını sağladı (Bruinessen, 2010; Olson, 1992: 21-22; Tucker, 1992: 12; Yüksel, 1993).

Şeyhlerin siyasi bir aktör haline gelmeleriyle birlikte, merkezîleştirme ve laiklik uygulamalarından duyulan rahatsızlık ve oluşan muhalefet, genelde şeyhlerin liderliğinde örgütlendi. Devlet, ulus inşası için sosyal hayatın tüm boyutlarına nüfuz ettikçe, tarikatlar mukavemet ve alternatif anlam üretmenin kaynakları haline geldi

(Yavuz, 2005: 78). Nitekim Bruinessen (2010, 2011, 2013), 1880-1930 arasındaki zaman diliminde bölgede meydana gelen kalkışmaların milliyetçi ayaklanmalar olduğu ve bunların şeyhlerin liderliğinde örgütlendiği iddiasında ısrarcıdır. Bu örgütlü muhalefet nedeniyle devletin eğitim ve yargı gibi kurumları kabul görmemiş, dolayısıyla da devlet, bölge halkı üzerinde istenen düzeyde bir etkide bulanamamıştır. Bununla birlikte ulus-devlet formunda kurulan yeni Cumhuriyet'in de bu tür farklılıklara ve muhalefete tahammülü yoktu. Bu çerçevede, merkezden uzak ve bölgesel olarak ifade edilen toplumdan, merkezî ve kültürel açıdan homojen bir ulus-devlete geçiş bazen muazzam bir bedeli gerektirebilir. Geleneksel devlet tarafından önceden hoş görülen kültürel ve dinsel çokluğu artık modern koşullarda sürdürmek zordur (Gellner, 2012: 179). Bu nedenle, modernleşme ülküsüne uygun homojen bir kültürün oluşturulması hedefi doğrultusunda, medreseler kapatılarak modern laik eğitim kurumları olan okullar bölgede yaygınlaştırılmaya başlanmış ve muhalefet odağı haline gelen tarikatlar yasaklanmıştır. Bununla birlikte, yasaklara rağmen varlığını muhafaza edebilen medrese-tarikat ikilisi, Tek Parti Dönemi boyunca muhalif konumunu sürdürmüştür. Fakat çok partili siyasal sisteme geçilince, merkezin din politikasında başlayan yumuşama ve bazı şeyh ailelerinin siyasete girmesi, onların muhalif konumlarını kaybetmelerine yol açtı. Modernleşmenin elemanlarının halk tarafından deneyimlenmeye başlaması ise, onların dinsel etkinlik ve rollerinde de azalmaya yol açmıştır.

Bölgenin dinle bütünleşmiş olan yoğun geleneksel yapısı, 1950'lere kadar sürmüştür. 1950'li yıllar itibariyle çok partili siyasal sistemin çevrenin siyasi gücünü önemli kılması, hem genel din politikasında hem de ulus-devletin bölgeye yönelik politik tasarruflarında bir yumuşamaya yol açmıştır. Bu durum halkın yavaş yavaş devleti benimsemesine, dolayısıyla modernleşmeye karşı direncinin kırılarak bu süreç dâhil olmaya başlamasını sağlamıştır. Bunun en önemli göstergelerinden birisi, halkın daha önce çocuğunu göndermediği okullara olan yönelimin artmasıdır. Eğitim, bölgenin modernleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bölgenin modernleşmesini sağlayan diğer faktörler ise, şeyhlerin siyasete girmesiyle modernleşmede öncü bir rol oynamaları, batılı illere olan göçler neticesinde oralarda görülen yaşam stillerinin bölgeye aktarılması, kentleşme, ulaşım imkânlarının artması ve iletişim kanallarının yaygınlaşmasıdır. Özellikle radyo, televizyon ve internet sayesinde bireylerin bilinci, küresel modern kültürün ve yaşam tarzının baskısına maruz kalmıştır. Dolayısıyla bölgenin modernleşmesi, ülkemizin batı bölgelerinin kısmen kendileri aracılığıyla

modernleştigi, modernleşmenin birincil taşıyıcıları olan ekonomi ve bürokratik devlet aracılığıyla değil; ikincil taşıyıcılar olan eğitim, kitle iletişim, kentleşme ve göç aracılığıyla olmuştur.¹⁴

Modernleşme ile birlikte medrese ve tarikatın bölge dinselliğinin şekillenmesindeki rolü, tamamen ortadan kalkmamakla birlikte, büyük ölçüde azalmıştır. Din ve geleneğin bölge özelindeki bütünleşmiş yapısı göz önünde bulundurulduğunda, geleneksel yapı da büyük bir sarsıntı geçirmiştir. Bölgenin temel sosyal düzenini oluşturan aşiret yapısı, modernleşmenin bireyciliği karşısında zayıflamıştır. Fakat aşiret, yapısı sadece bireyin hayatına yön veren kararlar üzerindeki belirleyici etkisini kaybetmiş, yoksa tamamen ortadan kalkmamıştır. Önemi ve birçok fonksiyonu kaybolmuş olsa da, aşiret yapısı özellikle kriz dönemlerinde varlığını daha fazla gösterir. Seküler-Marksist Kürt milliyetçiliğinin aşiret, tarikat gibi geleneksel Kürtlüğün kurucu unsurlarına olan düşmanlığı, geleneksel kültür üzerinde tahrip edici bir etki yaratmaktadır. Hem modernleşmenin hem de milliyetçiliğin yaygınlaşmasının bir sonucu olarak ağa, şeyh ve molla gibi geleneksel otoriteler itibar ve nüfuz kaybına uğramışlardır. Ayrıca geleneksel giysiler büyük oranda terk edilerek folklorik bir öge haline gelmiştir. Geleneksel dönemde medrese ve tarikat kültürünün yön verdiği; edebiyat, müzik, düğün törenleri, günlük konuşma dili ve isim kültürü vb. gibi, kültürel hayatın sekülerleşmesi hız kazanmıştır.

¹⁴ Modernleşmenin birincil ve ikincil taşıyıcıları ve bunların modern bilincin oluşumundaki rolleri için bkz. Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *Modernleşme ve Biliş*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2000, s. 133-177.

İKİNCİ BÖLÜM

MEDRESE KÜLTÜRÜ VE TOPLUM

1. BİR EĞİTİM KURUMU OLARAK ŞARK MEDRESELERİNİN YAPISI

Araştırma, her ne kadar medrese kültürü ile ilgili olup bu kültürün toplum ile etkileşimini analiz etmeyi amaçlasa da bu ilişkinin daha iyi anlaşılabilmesi için, medresenin eğitim yönünün de ele alınması gerekir. Araştırmanın evrenini Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde bulunan ve *şark medreseleri* diye tabir edilen, belirli karakteristik yapıya sahip medreseler oluşturmaktadır. Araştırmada şark medreseleri ifadesiyle her ne kadar bu bölgelerde faaliyet gösteren medreselere işaret edilmiş olsa da gerçekte şark medreseleri ile sadece Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde faaliyet gösteren medreseler değil, Kürtlerin yoğunlukta olduğu coğrafyanın genelinde faaliyet gösteren medreseler kastedilir. Türkiye'nin doğu ve güneydoğusu, Irak'ın kuzey bölgeleri, İran'ın batı bölgeleri ve Suriye'nin kuzey bölgeleri şark medreselerinin en geniş coğrafyasını oluşturmaktadır (Çiçek, 2009: 27-28). Aslında şark medreselerinin coğrafyası, fizikî bir coğrafyadan ziyade beşerî bir coğrafya olup temel kurucu ortak özellikleri etnik olarak Kürtlük, mezhebi olarak Şafilik, tasavvufi olarak Nakşibendilik ve idari olarak da ademimerkeziyet nedeniyle uzun süre yönetim merkezlerinden uzakta otonom bir şekilde varlıklarını sürdürüyor olmalarıdır.

1.1. MEDRESE EĞİTİMİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Osmanlı döneminde Doğu'da şehir merkezlerinde medreseler bulunmakla birlikte, bu medreseler Cumhuriyet döneminde yok olmuşlardır. Dolayısıyla günümüzde varlığını sürdüren medreseler, Osmanlı medreselerinin bir devamı olmayıp, benzer yönleri olmakla birlikte, büyük oranda farklı bir yapıya sahiptirler. Günümüzdeki medreseler içinde Osmanlı dönemine kadar uzanan bir geçmişi olanlar var ise de yine bunlar, o dönemde de gayriresmî bir şekilde faaliyet gösteren medreselerdi. Yasaklara rağmen günümüzde varlıklarını korumalarının da bu sayede olduğu söylenebilir.

Şark medreselerinde eğitim, modern eğitim kurumlarında olduğu gibi merkezî bir idare mekanizması tarafından organize edilmiyordu. Anadolu'nun diğer şehir ve bölgelerinde faaliyet gösteren Osmanlı medreselerinin geneli devletin yönetim ve denetimi altında olmasına karşılık, şark medreseleri tamamen gönüllülük esası üzerine kurulup işliyordu. İdaresi, müfredatı, ilkeleri ve çalışma koşulları tamamen zımnî bir toplumsal anlaşmayla tespit ediliyordu. Osmanlı döneminde Doğu'daki yerel

yönetimlerin medrese yönetimi üzerindeki etkisi, genellikle bölge insanın zımnî bir anlaşma sonucunda kendi istekleriyle üzerinde birleştikleri programın sürekliliğini ve medresenin rutin faaliyetlerinin devamını sağlamaktan ibaretti (Çiçek, 2009: 105-106).

Şark medreselerinin kuruluş ve işleyişi gibi, buralarda ders almak ve vermek de gönüllülük esasına dayalıdır. Medrese eğitimini bitirip bir köyde imam olarak görev yapanlar, genellikle kendi istekleriyle medrese kurarak talebe okuturlardı. Çünkü medreseyi bitirenlerin, imamlık yaptıkları köyde aynı zamanda karşılıksız bir şekilde talebe okutması hocadan talebeye aktarılan bir gelenektir. Nitekim Cumhuriyet döneminde gayriresmî bir şekilde devam eden medresenin kuruluşu, medrese hocası bulunduktan sonra fazla zaman almıyordu. Çünkü medresenin kuruluşu için herhangi bir bürokratik işleme gerek yoktu. Hocanın, öğrencileri besleyecek ve kendi maişetini temin edeceği bir köy veya mahalle bulması ve köy/mahalle halkının da hoca ve talebelerin maişetini üstlenmesi medresenin kuruluşu için yeterliydi. Hoca verdiği derslere veya medresesinde barındırdığı öğrencilere karşılık hiç kimseden bir ücret talep etmiyordu. Hoca böyle bir yer bulduktan sonra medresenin teşekkülü için gereken ikinci önemli husus öğrencilerin teminiydi. Medreseye alınacak öğrenciler için bir kayıt ve sicil söz konusu olmayıp sadece öğrenci medreseye ilk yerleşmek istediği zaman hocadan izin alırdı; hoca kabul ettiği takdirde o öğrenci artık o medresenin üyesi olurdu ve hemen ertesi gün ders okumaya başlardı (Çiçek, 2009: 35-36, 107). Öğrenciler, eğitimlerini gönüllü hocalardan alırlardı. Bu hocalar, öğrencilere “U” düzenine göre teker teker ders verirlerdi. Bu arada köy halkı da sorumluluk bilinci içinde öğrencilerin başta gıda ve temizlik olmak üzere tüm ihtiyaçlarını giderirdi (Buti, 2007: 17). Talebeler arasında o köyün çocukları olduğu gibi, başka yerlerden gelen talebeler de olurdu. Hatta medresenin çoğunluğunu dışardan gelen talebelerin oluşturması yaygın bir durumdur. Bunda, medrese seydasının ilmî şöhreti kadar barınma ve iâşe bakımından medresenin sağladığı imkânlar da belirleyici olmaktadır.

Medrese hocasının talebe okutması kendi isteğine bağlı olduğu gibi, talebeler de genelde medreseye ailelerinin yönlendirmesiyle gelmiş olmalarına rağmen medreseye devam etmeleri gönüllülüğe dayanır. Medresenin bu şekilde gönüllülüğe dayalı işlemesinin avantajlı ve dezavantajlı yönleri vardır. Talebenin medrese okumaya istekli olması, onu öğrenmeye motive ederek başarılı olmasını sağlar. Zaten gönüllü olmayan talebeler, bir süre sonra ayrılmak zorunda kalırlar. Aileleri veya kendi istekleriyle medreseye gelen talebeler, istedikleri zaman medreseden ayrılabilir veya başka medreseye gidebilir. Medreseye devam etme konusunda, ilk zamanlarda ailelerinin

ısrarıyla gelen isteksiz öğrencilerin dışında, herhangi bir zorlama söz konusu olmayıp bu tür öğrenciler de ilerleyen süreçte medrese hayatını ve eğitimini benimsemektedirler. Bundan dolayı medreselerde gönüllülük esasına dayalı bir eğitim vardır. Fakat medreselerdeki bu serbestiyet ortamının, bazı yönlerden mahzurları da söz konusudur. Buna göre, öğrencilerin istedikleri zaman medreseye gelip ayrılabilmeleri, medrese eğitiminin işleyişini ve seydaların motivasyonlarını olumsuz etkileyebilmektedir (Bala, 2013: 462). Bu, medrese eğitiminde bir süreklilik ve istikrar, dolayısıyla da bir kalite standardının oluşmasını engellemektedir.

Şark medreselerinde fırsat eşitliği söz konusu olup seydalar için bütün öğrenciler eşittir ve aynı haklara sahiptir (Bala, 2013: 462). Bölge medreselerinin iyi bir şöhrete sahip olmakla birlikte buralarda sadece küçük bir seçkinler grubunun eğitim görebildiği iddiasının (Bruinessen, 2013: 29; Subaşı, 2014: 396) aksine, medreselerdeki eğitimin önemli bir özelliği, bu medreselere isteyen herkesin girebilmesidir. Tabii bu durum bir fırsat eşitliği olarak görülebileceği gibi, bir dönem yaşanan öğrenci kıtlığıyla da ilişkilendirilebilir (Bala, 2013: 463). Fakat son zamanlarda medreseler tekrar rağbet görmeye başladığı için, öğrenci alımında bazı kriterler konulmaya başlanmıştır.

Medrese eğitiminin önemli bir özelliği, yatılı olmasıdır. Medrese eğitimi içerisinde belli bir merhaleye kadar yapılan yoğun ezberler nedeniyle, eğitimin başarıya ulaşması açısından öğrencilerin yatılı kalması gerektiği düşünülür. Yatılı medrese eğitimi, öğrencilerin bütün zamanını medresede geçirmesini sağlamakta, bu sayede öğrenci zihinsel olarak sadece dersleriyle ilgilenmektedir. Yine, öğrencilerin akıllarına bir soru takıldığında veya akşam ders çalışırken anlamadığı veya çözemediği bir yer olduğunda kendilerinden daha ileri bir seviyede olan talebelere sorarak öğrenme imkânı sağlamaktadır. Bununla birlikte yatılı eğitimin beraberinde getirdiği sıkıntılar da vardır (Bala, 2013: 463-464). Talebelerin uzunca bir süre ailelerinden uzakta, alışageldikleri yaşam tarzından farklı ve sosyal hayattan soyutlanmış bir şekilde, tamamen eğitimden ibaret bir medrese hayatını tecrübe etmek durumunda kalmaları, çoğu zaman bazı öğrencilerin medreseyi terk etmelerine neden olabilecek kadar uyum sorunu yaşamalarına sebep olmaktadır.

Bölge medreselerinin eğitim karakteristiklerinden biri de, öğrencilerin belli bir sürede belli bir dersi bitirme zorunluluklarının olmamasıdır (Bala, 2013: 463). İcazet alıncaya kadar, eğitim süresi normal şartlar altında yaklaşık olarak 8-9 sene olmakla birlikte bu süre talebelerin yetenek ve kapasitesine göre uzayabilir veya kısalabilir (Yüksel, 1993: 60). Diğer bir ifadeyle, öğrencilerin kapasiteleri ve ilgileri medresenin

eğitim süresinde belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla medresede programın akışı ve eğitim süresini, öğrencinin kendi performansı belirlemektedir. Bu yönüyle medrese eğitimi, modern eğitimdeki öğrenci merkezli anlayışla ilişkilendirilebilir (Bala, 2013: 463).

Medrese eğitiminin başka bir ayırt edici özelliği, hoca-öğrenci ilişkisidir. Medrese öğrencileri seydalarına karşı gösterdikleri saygının bir göstergesi olarak hem ders alırken, hem de ders dışı ortamlarda, seydanın her dediğine “emrine amadeyim, buyur hocam, kölen olayım” anlamında; “ez ğulam seyda”, “varlığım senin emrinde” anlamında; “ez beni seyda” veya “tabiki seyda, elbette seyda” anlamında “bele seyda” gibi ifadelerle karşılık verirler. Medresenin günlük sosyal ilişkilerinde yer bulan “ez ğulam seyda”, “ez beni seyda” veya “ez kurban” ifadeleri, medrese seydasından ziyade şeyhlere hitap edilirken kullanılırken, “bele seyda” ifadesi ders ortamında ve ders dışı ortamlarda sıklıkla kullanılmaktadır (Bala, 2013: 466).

1.1.1. MEDRESEYLE İLGİLİ KAVRAMLAR

1.1.1.1. Medrese İçi Statü ve Roller

Seyda: Medresenin idarecisi, Kürtçede “seyda” diye tabir edilen medresenin hocasıdır (Hamidi, 2013: 315). Sadece Kürtler arasında kullanıldığı anlaşılan “seyda” kelimesinin büyük ihtimalle, “efendi” ve “büyük” anlamına gelen Arapça “seyyid” kelimesinin, zamanla Kürtçe telaffuza uyum sağlayarak günümüzdeki şeklini aldığı farz edilmektedir. Bugünkü kullanımda ise bu kelime, öncelikli olarak medrese sahibi ve icazetnâme verebilecek derecede büyük müderris olan din âlimleri veya büyük tarikat pirleri için kullanılan en saygın dinî ve ilmî bir unvandır. Hatta “seyda” unvanı, bölgenin kitleler üzerindeki en etkili manevi şahsiyetleri olan tarikat şeyhlerinin şeyhlik unvanlarının dahi önüne konulmak suretiyle “Seyda-ı Şeyh” şeklinde kullanılır. Öyle ki bu unvan, bazen şeyhliği de gölgede bırakacak şekilde sahibiyle özdeşleşir ve onun, özel ismini de söylemeye gerek bırakmayan yüceltici sabit bir lakabı haline gelir. Nitekim dinî ve manevi etki alanı Türkiye’nin sınırlarını aşan Hızanlı Seyyid Sıbgatullah Arvasî’nin halifesi ve Nurşin şeyh ailesinin atası Seyda Şeyh Abdurrahman Taxî, “seyda” unvanıyla şöhret bulmuştur. Bu nedenle bugün Nurşin Dergâhı bölge halkı, müritler ve salıklar arasında, Kürtçe tabiriyle “Mala Seyda” yani Seydagiller veya Seyda Hanedanı adıyla anılır. Aynı şekilde asıl adı Muhammed Said olan Cizreli Şeyh Seyda veya Seyda-i Cezerî, özel adı anılmaksızın bu unvanla anılır. Bu unvanın çağrıştırdığı maneviyat ve itibardan dolayı, bazı aileler “Seyda”, “Seydagil” ve

“Seydaoğlu” vb. şeklinde soyadları kullanma yoluna gitmişlerdir (Yalar, 2013: 459-460). Seyda ifadesi genelde medresede ders veren müderrisler için kullanılmakla birlikte, medreseliler günlük sosyal yaşamda da birbirlerine saygı ve taltifin bir göstergesi olarak “seyda” diye hitap ederler.

Mele: Medrese çevresinde en yaygın statü ifadesi, *seyda* kadar itibar ifade etmeyen, *mele* kavramıdır. Genelde bu unvan, medreseyi bitiren veya bitirmese bile medresede bir süre okumuş olan herkes için kullanılır. Kürtçede “mela” şeklinde de kullanılan “mele” kelimesi, Türkçe ve Farsçada kullanılan “Molla” kelimesinin Kürtçe telaffuzdaki versiyonudur. Etimolojisine dair çeşitli görüşler bulunsa da molla-mela-mele kavramı, her üç dilde de din hocası anlamına gelen bağımsız bir yapıya sahiptir. “Seyda”, daha çok medrese hiyerarşisi içinde bir kullanıma sahipken, medrese eğitiminden ibaret olan “feqilik” aşamasının sona ermesiyle kazanılan “mele” unvanı ise daha çok pratik din hizmeti sunmakla ilgili bir kullanıma sahiptir. Melelerin yerine getirdikleri hizmetler, din hizmeti adı altında gerçekleşmekle birlikte, geleneksel olarak yine din hizmeti kapsamında algılanan halk inanışlarına dair bazı uygulamalar da halkın meleden beklediği rollerdendir. “Mele” unvanı genelde medrese formasyonuna sahip olanlar için kullanılmakla birlikte, fetvada ve tedrisatta kâmil ve güvenilir bir din âlimi olarak kabul edilenler için artık sadece “mela” veya “mele” unvanı yeterli görülmez. Mele unvanının önüne “seyda” unvanı da konulmak suretiyle “Seydayé mela falanca” denilerek yüksek itibar ve saygınlığına vurgu yapılır (Yalar, 2013: 463-465).

Faki (feqi): Bölge genelinde medrese hocalarına *mele* ve *seyda* denildiği gibi öğrencilere de *faka*, *fakî* veya *fakih* denir. “Faki” kavramının Kürtçede ilk akla gelen anlamı *medrese öğrencisi* olup, etimolojik bakımdan, bilgi sahibi ve fıkıh âlimi anlamlarına gelen Arapça “fakih” kelimesinin Kürtçeleşmiş ve kısmen anlam kaymasına uğramış şeklidir. Medrese ortamında mecazî olarak öğrencilere isim olduğu (Çiçek, 2009: 42; Yalar, 2013: 468) için seydalar bütün öğrencilere “faki!” şeklinde hitap ederler. *Molla Cami* kitabına yetişmiş öğrencilere ise medrese terminolojisinde “tâlib” denilir; bu tâlibler “dor” denilen ve sırayla her öğrencinin yaptığı medrese geri hizmetlerinden muaf tutulurlar (Çiçek, 2009: 42). Makdisi’nin aktardığına göre (2004: 258-259) *Fakih*, hem son sınıfı geçmiş olup fıkıh dersi ve fetva verme icazeti almaya hazırlanan ihtisas aşamasındaki öğrenciyi hem de eğitimini tamamlamış yetişkin bir müftûyi ifade etmek için kullanılırken; doğu medreselerinde, yeni başlamış olsa bile, bütün medrese talebelerine “faki” denir.

Mir: Medresenin idarecisi seyda olmakla birlikte medresenin iç idaresi, seydanın öğrenim durumu yüksek olan öğrenciler arasından seçeceği bir talebe aracılığıyla yapılır. Bu öğrenciye “mir” denir. Talebelerin ders çalışmaları, müzakere ve metin ezberlemeleri, disiplin, nöbetler, medrese ve caminin süpürülmesi gibi medresenin hemen hemen tüm işlerini mir organize eder. Mir, imkânlar ölçüsünde problemleri kendi inisiyatifiyle çözüp hocaya götürmemeye ve hocayı bunlarla meşgul etmemeye özen gösterir (Çiçek, 2009: 45; Hamidi, 2013: 315).

1.1.1.2. İcazet

İslami eğitim ve öğretim geleneğinde ilk defa hadis nakli için lisans, yetkilendirme, ruhsat anlamında kullanılan *icazet*, daha sonraki dönemlerde iftâ (fetva verme) ve tedris (ders verme) görevleri için kullanılır olmuştur. Sonraları öğretme, ders verme belgesine doğru bir gelişim gösteren icazet, ne kadar gelişirse gelişsin modern dönemlere kadar hâkim iktidarın dahli olmaksızın alanın yetkin bir şahıs tarafından verilen bir “yetki” olma özelliğini hep korumuştur. Öğrenci, tahsilini tamamladıktan sonra, yeterliğini ölçmeye yönelik yapılan sözlü bir imtihan sonucunda bu icazeti alırdı. Böylece müderris olarak tadrîs, iftâ ve münâzara görevlerini yürütme hakkını elde etmiş oluyordu (Makdisi, 2004: 224, 385-387).

Önceleri sözlü olarak verilen bir izin olan icazet, medreselerin kuruluşundan sonra, “belli bir öğretim disiplini içinde bilgi ve rivayet nakletme yetkisi tanıyan belge” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Eğitim ve öğrenimlerini tamamlayan medrese ve tekke mensuplarıyla sanat erbabına üstatlarının verdiği yazılı belgeye de *icazetname* denilmiştir. İcazet çeşitlerinin başlangıçtan beri ortak bir özelliği, kurumsal ve resmî değil şahsî ve sivil olmalarıdır. Ulema, belli bir konunun öğretimi sonunda öğrencilerine o alanla sınırlı olarak icazet verebilir, fakat icazette hocanın ders okuttuğu kurumun onayı olmazdı. Bu durum, İslami eğitimde diploma değeri taşıyan belgelerin genel olarak en büyük özelliği olup, İslam âlimlerinin başlangıçtan beri eğitim ve öğretimin sivil yapısının korunması yönünde bir duyarlılığa sahip olduğunu gösterir. İlk defa 1872 yılında Mısır’da, 1914’te de Osmanlı Devleti’nde *Dârü’l-Hilâfeti’l-Aliyye* medreselerinin tâli kısmını bitirenlere *şahadetname*, âlî kısmını bitirenlere de *icazetname* verilmesinin kanunlaşmasıyla, icazet resmîleşmiştir. Bu medreselerde hadis, tefsir, fıkıh ve kelâm şubelerinde eğitimini tamamlayan öğrencilere, silsile ile gelen ilim senedini korumak ve öğrencinin ilmî liyakatini onaylamak amacıyla imtihanla icazetname düzenlenmesi yoluna gidildi (Akpınar, 2000: 393-394, 397-398).

Doğu medreselerinde ise, klasik medrese müfredatındaki sıra kitaplarını bitiren talebeler müntehi (eğitimi tamamlamış) kabul edilerek icazet almaya hak kazanır. Medreseler, müntehi olan talebeleri için duruma göre her yıl veya iki yılda bir *icazet töreni* düzenlerler. Bu törene yerleşim yerinin halkı, müftü, vali vb. devlet yetkilileri, medresenin daha önce icazet almış talebeleri ve diğer medreselerin seyda talebeleriyle birlikte davet edilerek bir ziyafet verilir ve şenlik yapılır (Eroğlu, 2004: 74). Böyle bir tören, medrese geleneğinde icazetin meşruiyeti açısından zorunlu kabul edilir. Nitekim 28 Şubat sürecinde icazet töreni düzenlenemediği için, birçok medrese icazet verememiştir. Medresenin büyüklüğü ve şöhretine göre katılanlar binlerce sayıya ulaşabilmektedir. İcazet alacak olan talebelere dua ve tekbirlerle sarık ve cüppe giydirilir. Törende, Kur'an ve kasideler okunur, medresenin başındaki seyda veya bir müderris, icazet alacaklar adına da bir talebe, bazen de müftü, vali vb. devlet yetkilisi birer konuşma yaparlar. Talebelerin seydası veya tanınmış başka bir seyda *icazet metnini* sesli olarak okur. Daha sonra talebeler teker teker çağrılarak salavat ve tekbirler eşliğinde icazetnameleri teslim edilir.¹⁵

İcazetnamede ilk müderris Hz. Muhammed'den başlanarak, icazetnameyi alan talebe ve veren âlime gelinceye kadar, kim kimden ders almış ise, yüksek ilmî ve ahlaki meziyetlerinden de kısaca bahsedilerek müderrislerin tek tek isimleri, hocalık-talebelik sırası gözetilerek bir silsile halinde yazılır (Öztoprak, 2003: 45). İcazet, meşruiyetini, veren kurum, seyda veya sahip olduğu resmî yetki alanından ziyade bu öğretmen silsilesinden elde eder (Mardin, 2010: 127). Medreseliler icazet silsilesini Peygamber aracılığıyla Allah'a ulaştırmakla, tahsil ettikleri bilgiye bir kutsallık yüklemiş olurlar. Böyle olunca da bu bilgi iletimi de kutsal olur ve terk edilmemesi gerektiği gibi tahsil konusu olan bilgi de değişimden muaf tutulur.

İcazet alan kişi, *mele* unvanına sahip olarak artık resmî veya fahrî imamlık yapabileceği gibi, aynı zamanda müderrislik yapma ehliyetine de kavuşmuş olur. Nitekim bölgedeki gelenekli büyük medreselerden icazet alanlar, Türkiye'nin birçok yerinde medrese açma yoluna gitmiş, böylece medreselerin bir ağ halinde şubeleşmesini sağlamışlardır. İcazet belgesinde, icazet alan kişinin ifta (fetva verme) yetkisi ile şer'i ve nakli ilimleri öğretme ehliyetini haiz olduğu ifade edilir. Bununla birlikte gelenekteki anlamından farklı olarak, doğu medreselerinde icazet, ders veya fetva verme yetkisini ibraz eden bir belge olmaktan ziyade, medresedeki sıra kitaplarının tahsil edildiği anlamını taşır ve bunu belgelemeye yöneliktir. Fakat yine de icazet sayesinde, icazet

¹⁵ İcazet belgesi örneği için bkz. Ek-1.

alan kişinin dinî konularda uzman olarak taşıdığı yetenek ve sahip olduğu ehliyet, bir müderris tarafından onaylanmış olur (Mardin, 2011a: 88). Bu doğrultuda medrese mezunlarının itibarı, kendisinden icazet alınan âlimin kariyerine göre belirlenir (Öztoprak, 2003: 59). Bu nedenle medrese talebeleri, eğitim hayatları süresince farklı seydalardan ilim tahsil etmiş olsalar da, ilmî ve tasavvufî kişiliğiyle şöhret olmuş seydalardan icazet alma ayrıcalığına sahip olabilmek için, son kitap veya kitaplarını böyle bir seydadan okuma gayreti içerisinde olurlar. Çünkü hocanın ilmî şöhreti, kendisinden icazet alan öğrencilerine ilmî çevrede bir prestij kazandırdığından, medrese geleneğinde icazetname veren âlim, icazetname alan açısından büyük önem taşır (Öztoprak, 2003: 110).

Medrese ortamında hoca-öğrenci ilişkisi birçok yönden şeyh-mürît bağıyla benzerlik gösterir. Entelektüel olduğu kadar ahlaki ve taklide dayalı olan medrese hocası ile talebesi arasındaki bağılılık ilişkisi, mukaddes kabul edilir (Chamberlain, 2014: 142). Yani medrese geleneğinde seyda ile öğrenci arasında sadece ilmi geleneğin sürdürülmesi anlamında bir eğitim ilişkisi yoktur. Seyda, icazet verdiği öğrencisini dinî, ahlaki ve tasavvufî bakımdan benimsediği görüşlerin de bir temsilcisi olarak görür. Bu, çoğunlukla öğrenci tarafından bilinir ve içselleştirilir. Dolayısıyla icazet alan medreseli kendisine icazet veren seydasının bir temsilcisi konumunda görülmesi, bazı seydaların temsiliyet bakımından yetersiz kalacakları düşündükleri talebelerine, kitaplarını kendilerinden bitirmiş olsalar bile, icazet vermekten kaçınmalarına yol açmıştır. Çünkü kurumsal olarak medresesi olmadan ders veren seydalar bulunduğu gibi, bir medrese bünyesinde bulunsa bile seyda bir icazet adayına icazet verdiğiğinde, bunu kurumun bir parçası olarak değil, bir birey olarak hareket eden kendisi adına yapar. Bu nedenle hiç kimse söz konusu müderrisi icazet vermeye veya icazet vermekten kaçınmaya zorlayamaz (Makdisi, 2004: 386). Bununla birlikte İslami gelenekte, öğrenimi sonunda ilmî ehliyeti görülen kimseye icazet verilmesi dinî ve ahlâkî bir vecibe, verilmemesi ise bir hak ihlâli olarak görüldüğü için, icazet verme karşılığında para almak câiz görülmemişken (Akpınar, 2000: 399); icazet alabilmek için bazen rüşvet yoluna başvurulduğuna dair örnekler de aktarılır (Makdisi, 2004: 228). Bölgede de, bir çıkar ilişkisi içinde yapılıp yapılmadığına dair net bir şey söylenememekle beraber, 2012 yılında başlatılan ve medreselilerin resmi kadrolu olarak istihdamını amaçlayan Mele Projesi ile birlikte, mele kadrosu alabilmek için birincil ilişkilerini kullanarak tanıdıkları seydalardan icazet alma yoluna başvurulduğu olmuştur. Bu durumla ilgili Seyda Ferit şunları söylemiştir:

Valla o formalite icazetleri vardı ya, o esnada birkaç kişiye verdik. Müftülük açtı dedi öyle bir şey çıkmış bunların icazeti yoktur, okumuş ise sizinki de olsa kabul ederiz. Millet de duydu hep ısrar ettiler, geldiler illa ki verin diye, biz de birkaç tanıdığa verdik, o şekilde icazet vermişiz. Yoksa bizim sistematik bir icazet verme geleneğimiz yoktu.

Mele Haşım, “İcazet reklama dönüştü, müstahak olmadığı halde icazet alan var. İcazet alan da veren de bu icazetle övünüyor” şeklinde bir eleştiride bulunurken; medrese okuyan herkesin icazet alamaması ve icazet almada birincil ilişkilerin etkisine dair Seyda Şeyh Abdulhakim ise şu aktarımda bulunmuştur:

... Çünkü herkes icazet alamıyordu, bazen 50 kişi mezun olurlar, sevgi-akrabalığı bırak da, gerçek hakiki icazet o 50’den babam ancak 4-5 kişiye veriyordu. Babamın icazet verdiği belki 40 kişi böyle âlim yetiştirdi, bazıları hayattadır bazıları da vefat etmişler. Bazıları da küsüyorlardı, biz akrabasıyız, yeğeniyiz, aynı aşiretteniz, onun gibi şeyhiz, niye bize vermedi, Ali’nin Veli’nin oğluna verdi, Patnos’a verdi, Bingöllülere vermişti bir de Elazığlı vardı. Dedi bunlar layıktır, bunların hakkıdır verecez.

Talebeler bir kitabı başarıyla bitirmeden başka bir kitaba geçirilmediği için, kitapların bitiminde herhangi bir sınava tabi tutulmaksızın icazetnameleri verilir. Fakat son yıllarda bazı medreseler, eğitimi tamamlayanları sınava tabi tuttuklarını, belli bir başarı oranına ulaşanlara icazet verdiklerini ifade etmişlerdir. Örneğin Seyda Mehmet, 4 yıllık eğitimden sonra genel bir sınav yaptıklarını, bu sınavdan en az 70 başarı notu alanlara icazet verdiklerini, bu notun altında kalanlara ise almış olduğu eğitime dair bir belge verdiklerini, hazırlanması durumunda ise tekrar sınava aldıklarını ifade etmiştir.

Genel olarak medreselerde icazet için sınav yapılmasa da medreseliler hem yukarda ifade edilen suistimallerin önüne geçebilmek hem de icazete bir resmiyet kazandırmak için; medrese, Diyanet, MEB ve İlahiyattan oluşturulacak bir komisyon tarafından icazet sahibi medreselilerin sınava alınmasını, başarılı olanların icazetinin diploma olarak kabul edilmesini, bunun sonunda onlara atanma hakkı tanınması gerektiğini dile getirmişlerdir. Medreselilere göre, icazetin resmî olarak tanınması durumunda, medresenin eğitim kalitesi yükseleceği gibi medreseye olan rağbet de artacaktır. Çünkü onlara göre, medrese talebelerinin resmî görev alabilmek için açık İHL okumak zorunda kalmaları ve Diyanet’in yeterlik sınavlarına hazırlanmak durumunda olmaları, onların medrese eğitimlerini olumsuz etkilemekte, dolayısıyla hedeflenen eğitim kalitesine ulaşamamaktadır (Ayte, 2013: 64). Ayrıca, icazetin resmî hiçbir anlam ifade etmeyeceği düşüncesi de talebenin ve ailelerin medreseye olan teveccühünü olumsuz etkilemektedir (Toprak, 2013: 73).

1.1.2. MEDRESELERİN FİZİKİ YAPISI

Günümüzde bölgede varlığını sürdüren medreseler, bağımsız binalara sahip Osmanlı dönemindeki medreselerden farklıdır. Medreselerin fiziksel anlamda bağımsız kurumsal binalara sahip olmaya başlaması, daha çok 2000’li yıllar sonrasında medreselerin tekrar rağbet görüp canlanmasıyla olmuştur. Bu döneme kadar genelde medrese eğitimi, ya cami içinde ya da *hücre* (hacre) olarak tabir edilen köy camilerinin bir köşesine iliştirilmiş 1-2 odadan oluşan bölümde yapılırdı. Bölgenin birçok köyünde bulunan bu medreselerde, bulunduğu köyün büyüklüğüne, halkının ekonomik refahına, müderrisin ilmî şöhreti ve yasak ile baskılar nedeniyle gözetimden uzaklığına göre 10-15 ile 60-70 kadar öğrenci eğitim görürdü. 15 ile 30-40 m² arasında değişen ebatlardaki bir veya iki odadan ibaret hücreler, yatak odası, mutfak, eğitim yeri, kütüphane ve etüt yeri, tatil günlerinde boş vakit faaliyetlerinin icra edildiği yerler olarak hem gündelik hayatın sürdürüldüğü hem de eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü çok yönlü bir mekân özelliğine sahiptir (Öztoprak, 2003: 42).

Genellikle 50 yaş ve üzeri medreseliler tarafından, geçmişte medresenin kısıtlı imkânlarında ne kadar zor şartlar altında okuduklarını dile getirilir. Örneğin Seyda Felemez, “Ama zor şartlar altında okuduk ha, bizim okuduğumuz zaman böyle geniş rahat yerler, medrese falan yoktu” şeklindeki sözleriyle dönemin şartlarına dikkat çekmiştir. Bu durumda başka faktörler de etkili olmakla birlikte en büyük etken, medreselerin yasaklanmış olması ile medrese faaliyetlerinin gizli bir şekilde yürütülmek zorunda kalınmış olmasıdır. 1970’li hatta 80’li yıllara kadarki medreselerin koşullarıyla ilgili aşağıdaki alıntı, bu dönemlere kadar medrese eğitimi görmüş genelde bütün medreselilerin paylaştığı bilgilerdir:

Güneydoğudaki medreseler genelde camilerin bitişiğinde veya çok yakınında bulunuyordu. Hücre adı verilen bu medreseler, yörenin şartlarına göre kerpiçten veya taştan inşa edilmiş, bir veya iki odadan ibaret basit binalardı. Dinî ilimleri okumak isteyen herkes bu hücrelerde kalırdı. Bu hücrelerdeki hayat son derece basit ve mütevazı idi. Çünkü içinde, hayırsever kişilerin bağışladıkları birkaç takım yataktan başka bir şey yoktu. Bu yataklar da genelde ölen kimselerin hayatta iken kullandıkları yataklardı. Vefatından sonra medreseye bağışlanırdı. Medresedeki yataklar, çoğu zaman talebelerin ihtiyaçlarını karşılayamıyordu. Bu durumda ya iki talebe aynı yatağı paylaşır veya bazıları kilimlere sarılarak yatmak zorunda kalırdı. Medreselerde derslik, kütüphane, kalem, defter, talebelerin rahat ders çalışacakları ayrı oda, banyo ve tuvalet gibi araç gereçler bulunmazdı. Talebeler, tuvalet ihtiyaçlarını, müstesna medreseler hariç medresenin dışındaki tarla veya müsait bir çukurda giderirken banyolarını da yattıkları odanın bir köşesinde örtü ile çevrili ve gassale (serşok) denilen yerde yaparlardı. Cünüblükten yıkanma ihtiyaçlarını ise erken kalkıp sobanın üzerinde su ısıtma fırsatını yakalayan bir-iki kişinin dışında genelde soğuk su ile ve gözden ırak açık bir yerde giderirlerdi. Aksi takdirde sabah namazı kaçırdı. (...) Şark medreselerinde aydınlatma aracı genelde çıra idi. Çünkü o dönemlerde medreselerin çoğunda gaz lambası bile yoktu. Gece mütalaası, çıra veya mum ışığında yapılırdı. Isıtma aracı da ocak denilen âdi şömine

idi. Köy medreselerinde, yemek pişirme âdeti yoktu. O zaman için böyle bir imkân da bulunmuyordu. Talebelerin iâşesi, varlıklı köylüler tarafından *ratûb usûlü* ile temin edilirdi. *Rotûb usûlü*, varlıklı köylü vatandaşlardan her birinin, evinde pişirdiği yemekten bir talebenin sabah akşam yemeğini temin etme geleneğinin adıdır. Öğle yemeği ise genelde olmazdı. Arta kalan yemeklerle iktifa edilirdi (Eroğlu, 2004: 63-64).

Şu anda büyük ve modern binaları olan bir medresede müderrislik yapan Seyda Sacid de, aynı medreseye 20 yıl önce öğrenci olarak geldiğinde yaklaşık 20 öğrencinin bulunduğu medresenin iki odadan ibaret olduğunu, yemekhane ve yatakhanelerinin olmadığını, öğrencilerin yan yana yattıklarını aktarmıştır. 2000’li yıllarla birlikte medreseler kaloriferle ısınan, yatakhane, yemekhane, metin, müzakere ve mütalaa salonları, konferans salonu, müderris odaları ve sıralı sınıfların bulunduğu modern binalara kavuşmuşlardır. Bunda, medreselere olan ilginin artması sonrasında medreselerin Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı Kur’an kursu adı altında yasal meşruiyet elde etmeleri ve bu sayede Diyanet’ten destek almaları yanında, refah seviyesi artan halkın medreselere olan bağışları da etkili olmuştur. Bununla birlikte katılımcılara göre, koşulları düzelen günümüz medreseleri geçmişte zor ve kısıtlı koşullarda nitelikli âlim yetiştiren medreselerin eğitim seviyesini yakalamaktan uzaktır. Örneğin Mele Maşallah’a göre; “Şimdi konforlu binalar, imkânlar var ama şimdi eskisi gibi öyle âlimler, yani irfan sahibi, halkın etrafında toplanabileceği, topluma yön verebilecek ahlaki maneviyatı büyük âlim yetişmiyor.” Ayrıca, şeyh ailelerine bağlı medreseler daha önce şeyh ailesinin bir hanesi olarak görülürdü; fakilerin yemekleri şeyh ailesinin hanımları tarafından pişirilip medrese ile şeyh ailesi iç içeydi. Bugün ise yemekler, aşçılar tarafından medrese mutfağında pişiriliyor. Dolayısıyla modern dönemde medrese ile şeyh ailesi arasındaki mesafe açılmıştır. Medrese kurumsallaştıkça şeyh ailesinden fiziksel olarak uzaklaştığı gibi ilişkileri de zayıflamış, şeyh ailesinin fertleri ile fakiler arasındaki ilişkiler azalmıştır.

1.1.3. EĞİTİM SİSTEMİ

Şark medreseleri, fiziksel olarak modern binalara kavuşmuş olsalar da ders müfredatı ve eğitim yöntemi olarak hâlâ geleneksel eğitim sistemini sürdürmektedirler. Bu eğitim sisteminin temel özelliği, tedrisatın bire bir yapılmasıdır. Diğer bir ifadeyle modern okulun sınıf sisteminden farklı olarak, medrese eğitiminde talebeler derslerini seydadan bireysel olarak ayrı ayrı alırlar. Son zamanlarda medreselerin büyük bir kısmı, Diyanet’e bağlı Kur’an kursu adı altında resmî olarak faaliyet gösterdikleri için sıra ve yazı tahtasının olduğu sınıflar oluşturmuş olsalar bile, bu sınıflar genelde derslerin işlendiği mekânlar olmaktan ziyade teftiş için oluşturulmuşlardır. Dersler, geleneksel bir

uygulama olarak, genellikle seydanın odasında işlenir. Seyda bir serginin üzerinde bağdaş kurarak oturur, önünde de elindeki eseri üzerine koyabileceği küçük bir rahle bulunur. Öğrenci, seydanın önünde dizleri üzerinde oturarak kitabını eline alır, bu şekilde bir önceki gün aldığı dersini verir ve sonra yeni dersini alır (Bala, 2013: 470-471). Hoca ve öğrenci ya aynı veya ayrı kitaplardan dersi takip eder; genelde seyda bazen de talebe ibareyi okur ve seyda bölgede konuşulmakta olan dillerden öğrencinin bildiği bir dille dersi anlatır (Çiçek, 2009: 78).

Medresede bulunan bütün talebeler, sabah namazından sonra kitaplarını ellerine alıp ders çalışmaya başlarlar. Kahvaltı hazırlanana kadar “mübtedi” denilen başlangıç seviyesindeki talebeler “metin” denilen kitap özetlerini ezberlerken tâlibler, o gün okuyacakları dersi mütalaa edip hazırlanırlar. Kahvaltıdan sonra ders saati başlar ve bütün talebeler, ikindi namazına kadar o günün dersleriyle meşgul olurlar. Tâlibler derslerini seydadan aldıktan sonra, müptedi ve tâliblik derecesine ulaşmamış talebelere ders verirler. Tâlib olmayanlar da hocalarından aldıkları dersleri aralarında defalarca tekrar edip müzakeresini yapmakla meşgul olurlar. Diğer bir ifadeyle, tâlibler, talebelerden *Molla Cami*’ye ulaşmamış üst düzeydekilere, üst düzey öğrenciler de daha alt seviyedeki öğrencilere ders verir. Bu şekilde üst seviyedeki öğrencinin alt düzeydeki öğrencilere hocalık yapması, medrese eğitim sisteminin değişmez pedagojik ilkelerindendir. Böylece, öğrenilen öğretilerek pekiştirilir. Ders alma aşamasından sonra, “müzakere” evresi başlar. Müzakere, okunmuş dersin, iyice sindirilmesi amacıyla bir talibin rehberliğinde 1-5 arasında değişen öğrenci grubu tarafından tekrar edilidir. Bu sayede, fakilerin günlük derslerinde anlaşılmadık bir konu kalmazken, tâlibler de geçmiş konulara dair hafızalarını tazeler ve öğrencilerin değişik sorularıyla yüzleşerek ufuklarını genişletmiş olurlar. Müzakereler, genellikle öğleden sonra başlar, ikindi sonralarına kadar devam eder. İkindiden akşama kadar olan zamanda ise talib olmayanlar metinlerini ezberlemeye çalışırken talibler de, fakilerin müzakerelerinden ve kendilerinin günlük derslerini tekrar ettikten sonra, yarın okuyacakları dersi mütalaa ederler. Talibler, anlamadıkları, açıklamaya ihtiyaç duydukları yerleri ve konuyla ilgili sorularını belirleyip seydanın huzuruna onunla münazara edebilecek derecede hazırlıklı çıkmaya gayret sarf ederler (Eroğlu, 2004: 74; Öztoprak, 2003: 44, 49; Elçi, 2013: 91).

Aslında, münazara sadece eğitim süreciyle sınırlı olmayıp genel olarak bölgedeki medrese kültürüyle ilgili bir durumdur. Medrese öğrencileri, rutin derslerinde olduğu gibi farklı ve tartışmalı konularla ilgili olarak da daha fazla bilgi edinmeye ve daha güçlü referanslara ulaşmaya çalışarak hem kendi aralarında hem de seydalarıyla

rekabetçi bir münazara içerisine girerler. Bu şekildeki rekabete dayalı öğrenim yöntemi, genelde medrese eğitimi sonrasında da devam eder. Bu doğrultuda medreseliler, çeşitli fikhî konularda daha farklı ve güçlü delillere sahip bilgiler ortaya koyarak hünerlerini göstermeye ve birbirlerine üstünlük kurmaya çalışırlar. Buti'nin babasından aktardığı şu ifadeler bunu destekler niteliktedir; “Öğrencilerin çoğu İslami ilimleri pek önemsemiyor, bütün enerji ve dikkatlerini arkadaşlarına karşı üstünlüklerini ispat için zor meseleleri ve bilmeceleri çözmeye yoğunlaştırıyorlar” (Buti, 2007: 24). Bunun önem sebeplerinden birisi, bir geleneği ya da sorulara yönelik belirli cevap kümelerini canlı tutmanın, ancak konuyu ve ona yönelik cevaplar kümesini sürekli olarak tartışmakla sağlanabileceğine dair oluşan kanıdır. Münazara ve müsabakaya dayalı bu tür bir öğretim tarzının teşvik ettiği rekabetçilik, medresenin de bir parçası olduğu aşiret toplumuna hâkim olan çatışmacı tarz ile ilişkili olabilirse de bu bağ zorunlu değildir. Söz konusu rekabetçiliğin, daha çok, İslam toplumlarındaki şifahi eğitim ve nakil kültürlerinin taşıdığı özgüllüğün bir ürünü olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Çünkü elyazmalarının nadir ve pahalı olduğu bir ortamda, bilgiyi kaydetmenin en etkili yolu, hafızaya nakşedilmesidir (Mardin, 2011a: 112-13). Bununla birlikte, günümüzde kitap matbuatı yaygınlaştığı ve medreselilerin kitaba ulaşması kolaylaştığı halde, belli bir aşamaya kadar kitap metinleri ezberlenir. Başka faktörlerin yanında bunun en büyük nedeni, bir eğitim yöntemi olarak ezberin benimsendiği bir geleneğin devam ettirilmesi yönündeki kararlılıktır. Ayrıca, akıl-nakil geriliminde nakle ağırlık veren bir kültürü temsil eden medreselilerin nakle duydukları saygının da önemli bir etkisi var gibidir.

Matbuatın yaygınlaşmadığı geleneksel dönemde kitap bulmak zor olduğundan hoca kitabı hıfzetmiş olup bildiğini öğrencilerine not şeklinde intikal ettirirdi (Mardin, 2010: 198). Bu uygulama, kitaba ulaşmanın kolaylaştığı günümüzde de medrese eğitiminin bir gereği kabul edilerek devam ettirilmektedir. Bu doğrultuda dersler, müderris tarafından şifahi olarak anlatılır; öğrenciler herhangi bir not tutmadan dersi anlamaya çalışır, daha sonra da aralarında müzakere ederek dersi öğrenmeye çalışırlar (Eroğlu, 2004: 77). Bazı durumlarda seyda da kitaba bakmadan dersi anlatır. Çünkü medrese eğitiminde böyle bir teamül bulunduğu (Makdisi, 2004: 289) gibi, birçok sefer aynı dersi vermiş olan seyda artık kitaba müracaat etme gereği duymamasının yanı sıra bu onun ilimdeki derinliği ve tedrisattaki maharetine dair bir gösterge olarak ortaya konur. Bunun yanında, dersin seyda tarafından şifahi olarak anlatılmasının bir sebebi de, medreselilerin son zamanlara kadar kitaba ulaşmalarındaki zorluk nedeniyle oluşmuş olan teamülün günümüzde de sürdürülmesidir. Medreseler, bölgenin ilim

merkezleri olmalarına karşın müstakil binalara kavuşmaya başladıkları yirmi yıl öncesine kadar ne bir kütüphaneye ne de kitaplığa sahipti (Çiçek, 2009: 120). Hatta her talebenin elinde ders kitabı bile bulunmazdı. Bu nedenle, ders okumak veya metin ezberlemek için çoğu zaman iki kişi aynı kitabı paylaşmak zorunda kalırdı (Eroğlu, 2004: 63). Medreselilerin kitap konusundaki sıkıntılarını medrese öğrenimi 1970’li yıllara denk gelen Seyda Şeyh Abdulhakim şu şekilde aktarıyor:

...Medreselerde kitap yoktu zaten, kitaba ulaşmak... şimdi Midyat’ta... biz liste yapardık, gönderiyorduk, bu bölgede kitap yoktu. Ekonomi de yoktu, babaları fakirdi talebelerin, 20-30 talebe istedikleri kitapları liste halinde yazıp Midyat’a gönderiyorlardı posta yoluyla kitap geliyordu, 1-2 ay sürerdi zaten, ondan sonra o ekonomi imkânsızlığından dolayı herkes yeteri kadar kitaba ulaşamıyordu. Dedem seferberlikten önce *Şerhu’l Muğni*’yi elle yazdırmış, yaygın matbuat imkânları olmadığı için bir ineği buzağıyla beraber bir hocaya veriyor 6 ayda *Şerhu’ul Muğni* yazdırmış.

Kitap konusunda yaşanan sıkıntılarda, ekonomik imkânsızlık ve ulaşım gibi bazı nedenler etkili olsa da medrese için kitaplık edinme kültürünün yerleşik bir gelenek haline gelmemesinin de etkisi vardır. Medreselerin kütüphane edinme geleneği olmadığı için medreselilerin literatür bilgisi, bölgede yaygın olan ve genellikle hicri 9. asırdan sonraki dönemin âlimlerine ait olan kitaplarla sınırlıydı. Fıkıh, hadis tefsir, belagat ve nahiv ilimlerine dair temel kaynaklar hakkında bilgi sahibi olan hocalar oldukça sınırlıydı. Medreseliler, kitaba ulaşma imkânının pek olmaması nedeniyle yeni ilmî ve sosyal gelişmelerden haberdar olamıyorlardı. Kitaba ulaşmak konusundaki sınırlılık nedeniyle, medresede çok boyutlu alan araştırmalarının, akademik yapılanma ve derinlemesine inceleme kültürünün oluşmadığı söylenebilir (Çiçek, 2009: 120-121).

Ayrıca son zamanlara kadar medrese ortamında, temel referans kaynağı olan kitap pahalı ve zor bulunan bir nesne (Mardin, 2010: 199) olduğu için, eleştiriden büyük ölçüde yoksun nakil ağırlıklı bir kültür, medreselilerin temel karakteri haline gelmiştir. Bu durum da eleştirel düşüncenin, dolayısıyla yeni bilgi üretiminin önünü tıkamıştır. Çünkü kitap eleştiri olasılığını arttırır. Dolayısıyla “kitap”ın herkese açık bir kaynak olması, kitapta ileri sürülen belli bir tezi eleştiriye açık hale getirdiği (Mardin, 2010: 199) halde, bunun medrese için geçerli olduğu söylenemez. Çünkü medreselilerin referans kitaplarının okunabilmesi ve anlaşılabilmesi, uzun bir Arapça eğitiminden sonra mümkün olup herkesin erişimine açık değildir. Ayrıca kitap, kitapta şema halinde basitleştirilmiş olarak bize intikal eden gerçeğin imgesini, “gerçekmiş gibi” görmeye ittiği (Mardin, 2010: 199) için, nakil kültürü içinde yetişmiş olan medreseliler açısından kitaptaki bilgi olgusal değere sahiptir. Bu nedenle bir norm olarak kabul edilip eleştiriye açık değildir ve geçerliliği zaman ve mekânla sınırlı değildir. Nitekim medreselilerde

kitaptaki, özellikle de geçmişi daha uzun olan kitaptaki bilgilere karşı sorgusuz bir kabul vardır.

Modern eğitim, bir “kitaplar evreni” üstüne kurulduğu (Mardin, 2010: 225) halde, medrese için de kitap merkezî bir öneme sahip olmakla birlikte, medrese eğitiminin odağında seyda denilen “üstad” vardır. Diğer bir ifadeyle geleneksel bilgi anlayışı, üstadın şifahi aktarımına dayalı olarak “kalem”; modern entelektüel bilgi ise “kitap” ekseninde şekillenir. Bu bağlamda, medrese eğitim sisteminde hâlâ “kitap”tan ziyade “kitabı bilen hoca”nın egemen olduğundan söz edilebilir. Bu nedenle medresenin temsil ettiği nakil kültüründe, kitaplar kadar kişiler de önemli referans kaynaklarıdır. “Anlatım”a bağlı bilgidен “kitap”a bağlı öğrenime geçiş, bilişsel yapıda temel bir aşamayı ifade eder. Herkese aynı bilgiyi veren bir kaynak olarak kitap, okuyan herkesin aynı öğelerden hareket etmesini; sözlü kültürün muhtelif “rivayet”lerinin dağınık çeşitliliğini ortadan kaldırarak, bilginin geniş yığınlar tarafından “paylaşılma”sını sağlar. Kitap, bir metnin sürekli olarak tekrar gözden geçirilmesini sağladığı için eleştiriye de imkân tanır. Sunduğu karşılaştırma ve eleştiri fırsatlarının bir sonucu olarak, anlatım öğreniminin bir özelliği olan “dedikodu-hikâye-fıkra” havasının yerine, bir “ilkeler dünyası” kurar (Mardin, 2010: 225). Medresenin eğitim sisteminde kitap yerine üstadın merkezî konumda olması ve kitaba ulaşmanın kolaylaştığı bir dönemde bile nakil kültürünün yüzyıllarca oluşmuş bir gelenek olarak aynı şekilde devam ettirilmesi yönündeki eğilim nedeniyle medreselerin, eleştireliliğin başat unsur olduğu modern bilincin oluşması için gerekli aşamayı kat edebildikleri söylenemez.

Kitap matbuatının yaygınlaşması, kitaba ulaşmayı kolay ve ucuz kıldığı halde medrese geleneğinin şifahi nakil kültürünü sürdürmesi, medrese eğitiminde ezberin önemli bir yere sahip olmasını sağlamıştır. Hatta *Molla Cami* seviyesine gelene kadar, eğitimin ezber ağırlıklı olduğu söylenebilir. Ezber yoğunluklu bir eğitim de sınıf sistemi yerine bire bir eğitimi zorunlu kılıyor. Medresenin ezbere dönük eğitimi nedeniyle, sınıf sistemi yerine bire bir eğitimin talebenin gelişimi açısından daha uygun ve gerekli olduğunu Seyda Şehmus şu şekilde açıklıyor:

Medreselerin bir usulü var, talebe geldiği zaman üstad talebenin ezberlemiş olduğu metni dinler, daha önce okuduğu dersinden onu imtihan eder, bir de mefhumunu sorar. 30 kişilik bir sınıfta böyle hitap etmen imkânsızdır, bunu yapamazsın. Bu da talebeye ayrı bir şey kazandırıyor, mesela daha çok çalışması kendisini daha çok hazırlaması daha ileri bir seviyeye gitmesine büyük bir katkısı olur. Ama sınıf şeklinde olduğu zaman imkânsızdır. 20 kişilik sınıfta gidip derslerini tek tek dinleyemezsin. Önceki okuduğu dersin özetini tek tek isteyemezsin, ki böyle bir zamanın böyle bir fırsatın olamaz. Ama müderris bir talebeyle bire bir muhatap olduğu zaman bir kişi olduğu için ezberlemiş olduğu metni dinler, okumuş olduğu dersin özetini dinler, artı geçmiş derslerden kendisini imtihan eder, seviyesini tespit eder. Bire bir dersin ayrı bir özelliği, avantajı da şu var: Her talebenin

seviyesi aynı değil, mesela seviyesi yüksek öğrenciye ayrı, düşük olan öğrenciye ayrı bir şekilde ders anlatırsın. O yüzden eğer imkân varsa talebeye bire bir ders vermek daha avantajlıdır.

Medreseliler ayrıca bire bir eğitimin gerekliliğini, Arapçanın dil yapısının böyle bir eğitim yöntemini zorunlu kıldığı, dersi iyice anlamadan öğrencinin yeni bir derse geçirilemediği medrese eğitimindeki hâkim teamül ve öğrencilerin zekâ ve kavrayış seviyeleri arasındaki farklılık gibi sebeplerle savunmaktadırlar. Örneğin Seyda Abdussamed, dersi birbirine yakın olan ve *heval ders* (ders arkadaşı) diye tabir edilen 3-4 kişilik talebe grubunun aynı anda ders alabildiğini, ancak derslerin “eski usul”, yani bireysel olması gerektiğini; zira talebenin dersi anladığının seyda tarafından teyit edilmek durumunda olduğunu söylemiştir. Seyda Şeyh Ahmet bu konuyu şöyle açıklamıştır:

Bireysel şekilde okutuluyor, sınıf sistemiyle değil. Her müderris öğrencisini karşısına alıyor, bire bir ona söylüyor o da ondan dersini alıp gidip dersini müzakere ediyor mütalaa ediyor. Metinleri, ezberi varsa onları da ezberliyor o şekilde yarınki derse hazırlanıp geliyor. Mesela siz üniversite okumuşsunuz, hoca sınıfta ders anlattığı zaman sınıfın hepsi o dersi aynı şekilde anlıyor mu? Anlamaz değil mi? Yani bu nahivin Arapçanın başka bir özelliği vardır, bunun bire bir olması lazımdır eğer sınıf sistemi olsa olmaz. Ha 2-3-4 kişi birlikte okuyabiliyorlar, aynı dersi okuyup gelebiliyorlar, o şekilde oluyor. Ama diyelim ki 20 kişilik bir sınıf sisteminde ders versen 20 kişiden 1-2 kişi ya anlar ya anlamaz, yani boşa gider.

Gelenekli medreseler bire bir eğitimin gerekliliğini savunurken, yeni kurulmuş bazı medreseler son zamanlarda sınıf sistemine geçmişlerdir. Örneğin Seyda Mehmet, böyle bir eğitime geçip aynı sınıfta 15-20 öğrenciye 40 dakikalık aynı dersi verdiklerini, bu sayede her öğrenciyle ayrı ayrı 40 dakika ilgilenmek yerine bu sistemle zaman kazandıklarını, dolayısıyla da sadece Arapçayla sınırlı olmayan, bir günde tefsir, hadis, siyer, gramer, fıkıh olmak üzere 5 ders verebildiklerini söylemiştir. Bu şekilde medrese eğitim süresini de kısaltıp bire bir eğitim veren medreselerin 8 yılda tamamlayabildikleri eğitimi 4 yılda tamamladıklarını aktarmıştır. Ayrıca bire bir eğitim uygulayan medreselerin bu eğitim nedeniyle ancak gramer eğitimi verebildiklerini, fıkıh, hadis, tefsir ve siyer gibi diğer ilimleri ihmal ettiklerini belirtmiştir.

Medreseliliğin geleneksel davranış örüntülerinin dışında faaliyetleri bulunan Seyda Şakir, klasik medrese usulüyle eğitim gördüğü halde, kendisinin açtığı ve başında bulunduğu medresede, pratik Arapça ve Kur'an eğitiminin modern eğitim araç-gereçlerinin bulunduğu sınıfta yapıldığını, fakat “eski usulün kaybolmaması için”, diğer derslerin bire bir öğretildiğini ifade etmiştir. Klasik medrese usulüne birçok açıdan eleştiri yönelten Seyda Şeyh Abdulkhakim de talebelerin seviyelerinin farklı olmasının yanı sıra, öğrencinin seydasıyla baş başa kalıp ondan feyiz almasını sağlaması ve aklına

takılan bütün soruları sorabilmesine imkân tanınması nedeniyle bire bir eğitimin medrese eğitimine daha uygun olduğunu aktarmıştır. O, sınıftaki eğitimle ve bireysel eğitimi şu şekilde karşılaştırmıştır: “Sen bilgiyi 10 kişiye versen ayrıdır, 1 kişiye versen ayrıdır, 1 ekmeği 10 kişiye vermekle 1 kişiye vermek bir midir? İlim paylaşımı da öyledir. Mümkünse bire bir daha güzeldir. Sınıf sistemi, herkesin zihni, kabiliyeti aynı değil.” Medreseliler ayrıca bire bir eğitimin, seydanın gözetimi altında kaldığı için talebenin dikkatinin canlı kalmasını ve sınıf ortamına göre derse daha çok odaklanmasını sağladığını belirtmişlerdir.

Daha önce sınıf usulünü deneyip 15 kişilik gruba ders verdiğini söyleyen Şeyh Abdulğani, medrese eğitiminin ağır olması ve talebelerin kabiliyetlerinin farklı olması nedeniyle başarı sağlayamadığını, bu nedenle 20-30 talebeye fıkıh ve tefsir gibi dersleri verebildiği halde “asıl ders” denilen Arapça öğretiminde bire bir eğitimde karar kıldığını ifade etmiştir. Fakat şeyhin, sınıf eğitiminden verim alınmamasından ziyade, seydanın önünde diz çökerek alınan eğitime dinsel ve manevi bir anlam yüklediği için bire bir eğitimi tercih ettiği şu sözlerinden anlaşılabilir:

(...) o konuda biz en çok, şöyle yani diz çökmek, diyelim Peygamber Efendimiz’in Hz. Cebail’den gelen o üslup yani. Diz çökerek alınan eğitimin daha kalıcı, bereketli olduğuna hem hocalarımız tarafından bunu duymuşuz hem de müşahade etmişiz yani. Yani hatta böyle bağdaş oturan insanın bile o dersi anlaması güçtür. Yani sınıf sistemi... tabii en çok medresenin manevi boyutu düşünüldüğü için bu diz üstü o adaptan dolayı.

Şeyh Nasrullah da sınıf içinde sıralarda alınan ders yerine, yerde diz çökerek alınan dersin daha “bereketli” olduğunu ifade ederek bireysel eğitime manevi bir anlam yüklemiştir. Seyda Abdulhamid ise sınıf usulü eğitimin, daha az zamanını aldığı için seyda açısından avantajlı olduğunu, fakat gramer eğitiminin mahiyeti nedeniyle talebe açısından dezavantajlı olduğunu belirtmiştir. Ona göre “Öğrencilerin kabiliyeti bir değil. Bu sefer zekâsı biraz düşük olan, çok zeki öğrenciye ayak uyduramıyor bu konuda. Uyduramadığı için onun alacağı eğitim, ders elbette çok düşük kalıyor. Medreselere bugün çok zeki öğrenci gitmiyor zaten.” Fakat seydanın çok zamanını aldığı için, başka aktivitelere vakit ayırıp kendisini geliştirmesini engellediği gerekçesiyle bire bir eğitimin seyda açısından olumsuz olduğu da kabul edilir (Elçi, 2013: 94).

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, medrese eğitiminde standart bir ders süresi bulunmayıp bu süreyi öğrencinin kendi kabiliyet ve performansı belirlemektedir. Seyda Abdussamed, ders süresinin talebenin dersi anlamasına bağlı olduğunu, bu nedenle dersin bazen yarım saat bazen de bir saat sürdüğünü söylemiştir. Ayrıca, talebelerin belli bir süre içinde bitirmeleri gereken bir müfredat programlarının olmaması da doğal olarak medreseyi bitirme süresini etkilemektedir. Bu süre, öğrencinin zekâ ve

motivasyonuna bağılı olarak, klasik medrese usulüyle 6-12 yıl arasında değişebilmektedir.

Bire bir yapılan ezber yoğunluklu eğitim, müderrislerin talebelerinin farklı olmasını, yani bütün derslerin aynı seydadan alınmasını gerekli kılmıştır. Bu durum en azından *Molla Cami*'ye kadar devam eder. Talebenin akademik gelişiminin izlenmesi açısından olumlu olarak değerlendirilebilecek bu yöntem, diğer taraftan farklı müderrislerden ders alarak birikimlerinden faydalanmasını engelleyen olumsuz bir durumu da beraberinde getiriyor. Medreseliler, branşlaşmaya gidilerek her bir dersin farklı bir hoca tarafından verilmesinin, diğer derslerin ihmal edilmesine yol açacağını belirtmişlerdir. Onlara göre, sarf ve nahvi iyi bilen bir seyda bütün derslerde yetkindir ve hepsini okutabilir. Bununla birlikte seydalar, her bir müderrisin talebeleri farklı olmakla birlikte, talebelerinin, kendisinden ders almadıkları başka müderrislerin derslerine dinleyici olarak katılabildiklerini de söylemişlerdir.

Aslında medrese tahsili görenlerin, medreselerin kurumsal bir özellik kazandığı geç dönemlere kadar, değişik yerlerden ve farklı seydalardan farklı kitapları okumaları yaygın bir uygulamadır. Çünkü medrese eğitiminin temelinde “kitap okumak” vardır. Öğrenci bir kitabı bir seydadan okuduktan sonra sonraki kitabı veya kitapları başka bir seydadan okumak için başka bir medreseye gidebilirdi. Orada da bir süre okuduktan sonra yine başka kitapları okumak üzere başka bir seydaya giderdi. Zira belli kitapları, o kitapları okutmakta yetkinliği şöhret bulmuş seydalardan okumak ayrı bir önem arz ederdi. Çünkü medrese müfredatında yer alan tüm ilim ve kaynakları okutabilen hocalar olduğu gibi, sadece *Molla Cami*'ye kadar olan nahiv, sarf ve belagatle ilgili eserleri okutabilen hocalar da vardı (Çiçek, 2009: 36-37). Bu şekilde medreseliler, eğitimlerini tamamlayınca kadar birçok yer gezerlerdi.

Medreselerde son yıllara kadar, resmî okullardakine benzer ortak ders sistemi olmadığı gibi, eğitim, günlük alınan dersin öğrenilerek seydaya sunulmasına dayandığı için, talebeler genelde sınava tabi tutulmazlardı. Bu durum medresenin eğitim kalitesi üzerinde olumsuz etki yapmıştır. Herhangi bir sınava tabi tutulmamaları, seydalar tarafından yapılan denetimler de yetersiz kalınca, ilgili olanları haricindeki talebelerin ders çalışmalarında gevşek davranmalarına sebep olup çoğu medreselerde çalışkan ve gayretli talebelerin dışında iyi ilim öğrenenlerin sayısı az olurdu (Eroğlu, 2004: 77). Günümüzde de genel olarak medreselerde sınav sistemi mevcut olmayıp öğrencilerin değerlendirilmesi seydanın kişisel gözlemine bırakılmıştır (Elçi, 2013: 95). Fakat günümüzde çoğu medrese, talebenin okuduğu her bir kitaptan sonra yapılan sınavdan

başarılı olmadıkça bir sonraki kitaba geçirilmediğini belirtmişlerdir. Sınıf veya kur sistemine geçen medreseler de talebeleri belli aralıklarla okudukları kitaplardan sınav yaptıklarını beyan etmişlerdir. Örneğin Şeyh Nasrullah;

Kitap bittikten sonra imtihan ediyoruz, başarılı olmazsa tekrar başa alıyoruz ikinci defa da başarılı olmazsa onu çıkarıyoruz. Bir de ayrıca 2-3 ayda bir, umumi imtihan ediliyor. Yazılı imtihan ediyoruz, (eskiden) sözlüydü bir de umumi yoktu, her hoca kendi talebesini imtihan ederdi.

derken, Seyda Mehmet kendi medreselerindeki sınav uygulamalarını;

(...) Bizim sınav komisyonlarımız var, 3 tane sınav var, bir dönemde 2 tane sınav, 1 sözlü 1 yazılı en son final sınavı var, bir yılda, toplam 4 sınav var, bir de aylık her medresenin kendi içinde sınavı var, yani toplamda 8 sınava tekabül ediyor, ama ana olarak biz üniversiteler gibi gidiyoruz. 2 sözlü 1 yazılı, bir de 4000 öğrencimizi bir yerde, ... orada final sınavı dediğimiz sınavlar var, sınav oldular. (...) Ama II. sözlü sınavı öyle değildir. II. sınavda sınav komisyonumuz tek tek medreselere gidip sınav yapıyor.

şeklinde aktararak, bir bakıma üniversitenin vize-final şeklindeki sınav sistemini örnek aldıklarını ifade etmiştir.

Ezber yoğunluklu bireysel eğitime bağlı olarak, medreselerle ilgili olarak ortaya çıkan bir diğer durum da ders araç gereçleri ve bilgisayar, akıllı tahta, projeksiyon cihazı vb. eğitim teknolojilerinin kullanılmamasıdır. Dersler hoca tarafından şifahi olarak anlatıldığı ve öğrenci herhangi bir not tutmadan dersi anlamaya çalıştığı (Eroğlu, 2004: 77) için, medreselerde defter tutma alışkanlığı gelişmemiş, dersle ilgili notlar gelenekten gelen bir usulle ders kitabının kenarlarına yazılır. Seydaların, kalem-kâğıt kullanıp bazı meseleleri yazıya dökerek talebelere anlatmaları nadirdir. Görüntülü ders araç-gereçlerinin kullanılmaması, medreselerin son zamanlara kadar süren kıt imkânlarıyla ilişkilendirilebilse de, asıl sebebin medresede böyle bir kültür oluşmadığı (Çiçek, 2009: 80) için, medreselilerin yetiştikleri geleneksel usulü terk etmek istememesi ve modern eğitim teknolojilerini kullanma becerisine sahip olmamaları olduğu söylenebilir. Berger vd.'lerinin (2000: 161) dolma kalem ve kol saatini modernliğin sembolik bir göstergesi ve bilinç değişiminin bir tezahürü olarak ortaya koymasına dayalı olarak, medreselilerin modern eğitim araç-gereçleriyle olan ilişki biçimleri, onların geleneksel bilinç yapılarına dair bir işaret olarak kabul edilebilir. Seyda Ferit'in modern eğitim araç-gereçlerinin kullanımıyla ilgili söyledikleri de bu bağlamda değerlendirilebilir:

Biz hep öyle yerde..., her faki gelip tek tek dersini verir. Belki daha iyi olabilir ama âdet değil, eskiden beri âdet olmuş, gelenek öyle yani. Eskiden beri öyle olmuş öyle de devam ediyor yani. Bu modern şekiller de denenmemiş. Belki o daha iyi olabilir yani.

Yani medreseliler, yeni eğitim ortamı, düzeni ve yöntemlerinin daha verimli olabileceğini kabul etmekle birlikte, tedrisatta uyguladıkları eğitim metodunun daha iyi

ve verimli olmasından ziyade, gelenekte böyle olduğu için kendilerinin de geleneksel eğitim sistemini takip ettiklerini ifade ediyorlar. Nitekim klasik medrese usulü eğitim yöntemlerine eleştirel yaklaşan Seyda Şakir, medresesinde Arapça ve Kur'an öğretiminde projeksiyon cihazından ve TV'den faydalandığını söylerken; Seyda Mehmet, medreselerinin sınıflarında akıllı tahta bulunduğunu ve Skype üzerinden talebelere interaktif ders anlattığını, sınıflara kurduğu kamera sistemiyle medrese dışından bile öğrencilerin derslerini takip edip müdahale edebildiğini aktarmıştır. Dolayısıyla gelenekli medreselere mensup olmayan veya klasik medrese eğitimine eleştirel yaklaşan medreselilerin modern eğitim teknolojileri ve ders-araç gereçlerine daha açık oldukları söylenebilir. Geleneksel yönü ağır basan medreseler ise, bu tür araçları kullanmadıkları ve kullanmak istemedikleri halde kendilerini bu tür yeniliklere açık olduklarını sunma ihtiyacı hissetmekteler. Örneğin geleneksel eğitim sistemine bağlılık konusunda özel hassasiyeti olduğu anlaşılan Seyda Abdussamed modern eğitim araç gereçleri ve teknolojilerine karşı olmadıklarını, ilerde kullanabileceklerini söylemiştir. Fakat devamında modern eğitim sisteminin kalite bakımından klasik medrese eğitiminin seviyesine ulaşamadığını söylemiş, bire bir öğretimin sınıf düzenine göre daha üstün olduğunu iddia etmiştir. Modern eğitim teknolojilerinin sınıf ortamı için gerekli olduğunu, dolayısıyla medrese eğitiminde bu tarz araç gereçlere ihtiyaç olmadığını da ifade etmiştir. Bununla birlikte, öğretim amaçlı olmasa da bilgisayar ve internetten araştırma amacıyla yararlandıklarını da eklemiştir.

Medresede belli bir evreye kadar ezber ağırlıklı eğitim söz konusu olsa da talebelerin uygulamaya dönük becerilerini geliştirmeye dönük staj da yaptırılmaktadır. Eskiden beri Cuma günleri ve Ramazan aylarında talebelerin, imamı bulunmayan köylere gönderilmesi genel bir uygulamadır. Bununla birlikte, medrese talebelerinin ağırlıklı olarak Kürt olması, medrese ortamında iletişim ve eğitim dili olarak Kürtçenin kullanılması, onların Türkçe konuşma ve kendini ifade etme becerilerinin gelişmemesine neden olmuştur. Bu nedenle son zamanlarda talebelere, bu yönlerini telafi etmeye yönelik çeşitli konularda Türkçe sunumlar yaptırılmaktadır. Örneğin Şeyh Nasrullah, deneyim kazanmaları için her hafta 15-20 öğrenciyi Cuma günlerinde köylere gönderdiklerini, Arapça ve Türkçe konuşma becerilerinin gelişmesi için de her gün iki öğrencinin hutbe hazırlayıp diğerlerine okuduklarını söylemiştir. Seyda Şakir de, birkaç öğrencisini imamlık yapmaları için Ramazan ayında köylere gönderdiğini, ayrıca her hafta bir öğrencinin çeşitli konu, kavram ve şahıslarla ilgili bir sunum hazırlayarak, diğer öğrencilere Arapçayla birlikte Türkçe veya Kürtçe sunduğunu

belirtmiştir. Bunun gerekçesini de “Klasik medreselerde yok, bende var, ben bunu yapıyorum, niye yapıyorum? İHL’nde hitabet dersi var bizim medreselerimizde bu konu çok şeydir, yoktur, hitabet yoktur. Bizim medreseliler mesela çok çekingendirler, bir şeye gittiği zaman konuşamıyorlar” şeklinde açıklayarak şöyle bir anısını anlatmıştır:

İlk bir köye imam oldum, ben Ankara’ya gidecektim. Benim bir talebem hutbe okuması lazım, köyde büyüktür, şimdi iki talebem var birisine daha güveniyorum, dedim sen gelecek hafta hutbe oku. Bunu niçin anlatıyorum? Hani bu dersimizi yapıyoruz ya, hani bu hitabet dersi sebebi, diğeri dedi ki yok ben okuyacağım, ya dedim falankes okusun, Ata okusun, Muhammet dedi yok ben okuyacağım, e tamam sen oku. Ankara’ya gittim geldim baktım Muhammet yok, fakkalara (talebelere) sordum Muhammet nerde, fakkalar gülmeye başladılar, niye gülüyorsunuz falan, dediler seyda sorma. Niye? Dediler valla Muhammet Cuma günü minbere çıktı Elhamdülillah Elhamdülillah... dedi ve bitiremedi oturdu, yani okuyamadı, fakkalar diyor ki aşağıya in, adam da inatçıdır diyor yok ben okuyacağım bir daha kalkıyor. (Gülüyor) Hamdedip durmuş yalnız heyecandan dolayı diğerini unutmuş, unutmuş aklına bir şey gelmeyince oturuyor, diyor yok ben okuyacağım, daha ilginç, şimdi kalkıyor yine devam ediyor Elhamdülillah Elhamdülillah vassalatı vesselemu ala Resulullah... vee minberden düşüyor, bu sefer düşüyor, minber de demirdendir alnı demire vuruyor 80 derece yere düşüyor, köy de büyük, 100 hane. Önce de köyde yarım bir imam vardı hutbe okuyordu (gülüyor). Şimdi o düşünce onu kaldırıyorlar hücre dediğimiz odaya götürüyorlar, yatağa sokuyorlar üzerine yorgan atıyorlar, o heyecandan dolayı diğer talebeler de okuyamıyorlar, o yarım imam da o da çıkamıyor (gülüyor) o da okuyamıyor, hani şey oldu ya. Velhasıl tabii cemaat Cuma namazını kılmadan öğle namazını kılıp dağılıyorlar. Fakka da şey olduktan sonra hemen kalkıyor kaçıyor gidiyor, beni görmeden gidiyor, 2-3 sene sonra beni gördü, ama fakka da hakaten yetenekliydi, şu anda İstanbul’un ... ilçesinde imamdır. Ve bu ...’i Kürtçeye tercüme etmiş, çok da iyi bir ilmi var hakaten ama başına öyle bir şey geldi.

1.1.4. EĞİTİM DİLİ

Doğu ve Güneydoğu bölgesindeki medreselerde eğitim dili, hocanın ve talebenin anadilinin farklı olması durumunda bile, esas olarak Kürtçedir. Talebenin Kürt olmaması veya Kürtçeyi bilmemesi durumunda seydaların Türkçe, Arapça, Zazaca gibi öğrencinin bildiği dillerden birisiyle dersi anlatabildiği durumlara da rastlanabilmektedir. Bununla birlikte, hoca veya talebenin anadili Türkçe, Arapça veya Zazaca olsa bile genelde Kürtçe ile ders anlatılır. Öğrencinin Kürtçeyi bilmemesi durumunda seydanın ve talebenin müşterek olarak bilmeleri muhtemel dil olan Türkçe ile ya da seydanın bilmesi durumunda talebenin anladığı başka bir dille verilir. Seyda Şehmus bu durumu şu şekilde özetlemiştir:

Eğitim dili Kürtçedir. Genelde bizim talebelerimiz Kürt olduğu için, fakat Zaza kesiminden de var, fakat Zazaca bilmediğin için Kürtçe veriyorsun. Kürtçe bilmeyip sadece Türkçe bilen talebelerimiz var Türkçe veriyoruz. Bizim medrese her kesime açık olduğu için. Bizim Arap talebelerimiz var mesela, Suriye’den gelmişler, onlara da mecburen Arapça veriyoruz. Ders veren müderrisin bildiği dillere göre, Arapça, Kürtçe, Türkçe bütün bu dillerde ders verilir. Fakat talebeler ağırlıklı olarak Kürt olduğu için okuma dili Kürtçedir.

Öğrencinin Kürtçe bilmemesi gibi istisnai durumlarda, sadece o öğrenciyle sınırlı olarak farklı bir dil kullanılsa da her hâlükârda medresede eğitim dili Kürtçedir. Kürtçe

bilmeyen öğrenciye, Kürtçeden farklı bir dille ders anlatılsa bile iletişim dili de Kürtçe olduğu için, öğrenci bir süre sonra Kürtçeyi öğrenmek durumunda kalır. Nitekim bir Ege ilinde büyüdüğü için Kürtçe bilmeden eğitim ve konuşma dili olarak Kürtçenin kullanıldığı bir medreseye gittiğini anlatan Hamid Hoca, buna rağmen kendisine Kürtçe dilinde ders verildiğini ve bir süre sonra Kürtçeyi öğrendiğini aktarmıştır.

Medrese eğitiminde Kürtçe yaygın olarak kullanılmaya devam etse de, son zamanlarda, Türkçeyi eğitim dili olarak kullanan medrese veya seydalara daha çok rastlanmaktadır. Eskiden seydalar genelde Türkçe bilmedikleri ve talebeler de okula gitmeden medreseye gittikleri için Kürtçe ile ders anlatılırdı. Fakat günümüzde çoğu medrese seydasının Türkçe konuşabilmesinin yanı sıra, medya ve kitle iletişim araçlarının ve okullaşmanın yaygınlaşmasının etkisiyle ve talebelerin ilkokul veya ortaokuldan sonra medreseye gelmeleri nedeniyle Türkçeyi bilmeleri hatta kendi aralarında konuşma dili olarak da kullanmaları bu değişime yol açan sebeplerden bazılarıdır. Şeyh Nasrullah yaşanan değişimi şu şekilde ortaya koymuştur:

Biz belki güzel Türkçe bilmiyoruz. Burada okul okuduğumuzdan beş sınıf bir odadaydı bir öğretmen vardı ne öğrendiysek. O zaman öyle bir şey yoktu. Ama şimdiki talebeler ne yapsak Kürtçe konuşmuyorlar, Türkçe konuşuyorlar müzakerelerinde. Zaten Türkçe biliyorsunuz Kürtçe konuşun. Şimdi o sıkıntı (Türkçe bilmeme) yoktur.

Seyda Sacid ise;

Medreseye geldiğimde Kürtçe daha ağırlıklıydı, o zamanın öğrencileri Kürtçe ders alıyordu. Şu anda medresenin ağırlık öğretim dili Türkçe olmuş. Yani şu anda Kürt öğrenciler de dahi hocalardan ders alınca Türkçe alıyorlar. Yani şu anda örneğin adam yüzde yüz Kürt olsa dahi, kendi aralarında sohbet ettiğinde dahi çabuk çabuk Kürtçeye başvurmuyor, kendi aralarında dahi sohbet ettiğinde Türkçe konuşuyor. Adam yani böyle Kürt köyünde büyümüş, ama bakıyorsun, ha şu an örneğin burda hepimiz hocaların çoğu Kürt'tür, öğlenden sonra burda toplanıp sohbet yapıyoruz sohbet dilimiz Türkçe olmuş, sohbetimiz dahi Türkçe olmuş, Türkçe çok kullanılıyor, yani artık Kürtler de Türkçeyi çok kullanıyor. Eğitim dilinde de Türkçe şu an daha ağırlıklı.

diyerek eğitim dili ile talebe ve hocaların konuşma dili konusunda yaşanan değişimi göstermiştir. Tabii bahsettiği hocaların çoğunun, medrese eğitimine paralel olarak ön lisans İlahiyata kadar okul da okuduklarına işaret etmek gerekir. Kürtçeyi veya Türkçeyi eğitim dili olarak kullanan seydalar bu tercihlerini, Kürtçenin veya Türkçenin Arap dilini anlatmaya daha elverişli olmasıyla açıklarlar. Mesela Seyda Ferit, Kürtçenin sözcük diziliminin Arapçayla benzer olması nedeniyle, Arapçanın Kürtçe ile daha rahat anlatılabileceğini ileri sürerken, Seyda Sacit, Türkçenin zaman kalıbının Arapça dil kurallarını açıklamaya daha uygun olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla medreselilerin eğitim dili tercihleri, tercih ettikleri dile hâkimiyetleri, eğitim durumları, medresenin kırsal alanda veya şehirde olması ve resmî kurumlarla olan etkileşimleri gibi dinamikler doğrultusunda şekillenmektedir. Bunun yanında Kürtçeyi kullananların Türkçeyi

kullananlara göre daha geleneksel eğilimli olduğunu, genelgeçer bir nesnel vaka şeklinde olmasa da bir gözlem olarak ortaya koymak mümkündür.

Medreseler, eğitim dilinin Kürtçe olması sayesinde Kürt dilinin safiyetinin korunmasına ve edebi yönünün gelişmesine katkı sağlamıştır. Hatta medreseliler edebi özelliği olan ve bazıları günümüze kadar ders kitabı olarak da okutulan Kürtçe eserler yazmışlardır. Medresede okunan, temel dinî bilgileri veren bu eserler genellikle manzumdur. Ahmed-i Hani'nin Arapça-Kürtçe sözlüğü *Nubihar* ve *Akideyê Îmanê* kitapları, Molla Hasan el-Ertuşî'nin *Mevlid*'i, Molla Halil es-Siirdî'nin *Nehcu'l-Enam*'ı (Yüksel, 1993: 58-59, 200-201) bunlardan bazılarıdır. 16. yüzyıldan itibaren medrese ortamında üretilen ve sanatsal yönü olan edebi ürünler, Kürtçenin otantik değerine bir delil olarak sunulmuş ve daha sonra seküler Kürt milliyetçilerince de sahiplenilmiştir. Örneğin, Molla Ahmed el-Cezerî'nin *Divanı*, Feqî Teyran'ın *Divanı*, Ahmed-i Hani'nin *Mem u Zin*'i sonraki dönemlerde milliyetçi entelektüellerce öncü olarak kabul edilmiş ve bu eserler, Kürt milliyetçisi olsun olmasın, birçok kişi için millî gurur kaynağı olmuştur (Bruinessen, 2011: 11). Çünkü medreseler, 20. yüzyılın başlarına kadar zamanın, bölgedeki entelektüel faaliyet alanı olmuşlardır. Bu nedenle klasik anlamda Kürt âlim, düşünür, filozof, edebiyatçı, şair ve mutasavvıfların tamamı medreselerden yetiştiği gibi, öteden beri Kürtçeyi en iyi şekilde kullananlar da seydalar, meleler ve feqiler olmuştur. Hatta çağdaş Kürt edebiyatının en önde gelen şairi ve şiirlerinde Kürtçeyi en akıcı ve en sade bir şekilde kullandığı iddia edilen Marksist Kürt milliyetçisi Cigerxwin bile, önceleri Mele Şehmus adıyla tanınan eski bir medrese melesidir. Nitekim kendisi de, bazı şiirlerinde “Seyda” unvanını kullanmış ve mele olduğunu söylemiştir (Yalar, 2013: 468-469).

Dolayısıyla, bölge medreseleri, yerel dil ve kültürün yaşatılması ve aktarımı yönünden önemli bir işleve sahip olmuştur (Sami, 2013: 152). Medreseler Kürtçenin edebi yönünün gelişimine katkıda bulunduğu gibi, günlük konuşma diline de edebi bir renk katmışlardır. Bu bağlamda Kürt ulusalcı fikirlere sahip olmamalarına ve bu yönleri sebebiyle PKK tarafından Kürt ulusal bilincinin oluşmasının önünde bir engel olarak görülmelerine karşın; Kürt dilini, kültür ve geleneğini en iyi koruyup sürdürenlerin medreseliler ve şeyh aileleri olduğu kabul edilir (Yüksel, 1993: 200, 203-204). Fakat bu çevreleri de etkileyen resmî eğitim kurumları ve modern-laik ideolojik yönelimlerin yanı sıra kitle iletişim araçlarının da etkisiyle Türkçenin Kürtçeden daha fazla kullanır hale gelmesi (Yüksel, 1993: 203), medrese ve tarikatların bu işlevlerinin zayıflamasına yol açmıştır.

1.1.5. MEDRESENİN FİNANSMANI

Bölge medreselerinin kurumsal yapısının Osmanlı dönemi medreselerinden büyük oranda farklı olması gibi finansman açısından da farklılık gösterir. Osmanlı dönemi medreselerin genelinin resmî bir bütçesi veya vakıf gelirleri vardı. Bölge medreseleri içinde de vakıf gelirine sahip olanlarına veya bölgesel yönetimler tarafından mali açıdan desteklenen örneklerine rastlanabilmekle birlikte genelde halkın yardımlarıyla finanse edilegelmişlerdir. Nitekim medresenin yasaklanmasına rağmen günümüze kadar varlıklarını koruyabilmelerinin en büyük etkenlerinden birisi de bu yönleridir.

Cumhuriyet öncesinde bölgede, şehirler ve kasabalarda mirlerin-beylerin yaptırdığı medreseler bulunmakla birlikte şeyhler ve mollaların elindeki köy medreseleri daha yaygındı (Yüksel, 1993: 67). Nitekim medreselerin yasaklanmasıyla birlikte şehirlerdeki medreseler yok olmasına rağmen köylerdeki medreseler faaliyetlerine devam etmişlerdir. Çünkü Nakşibendi medrese geleneğinin de etkisiyle, genelde bölgedeki bütün köylerde medrese kökenli bir meclis bulunurdu ve aynı zamanda bu meclislerin yaşadıkları veya imamlık yaptıkları köylerde medreseleri vardı. Köylülerin dinî sorunlarının ve evlenme-boşanma, ticaret vs. alanlardaki anlaşmazlıkların dinî çerçevede çözülmesi yönünde çaba sarf eden bu meclisler, aynı zamanda medrese talebesi de okuturlardı. Köylüler de meclisin tüm gereksinimleri yanında talebelerin de iâşesini karşılardı (Yüksel, 1993: 68).

İlim tahsiline yardımcı olmanın büyük fazilet olduğu inancı, bölge halkını, medreselerin hoca ve öğrencilerine yardım etmeyi dinî bir vazife addederek medreseye her açıdan yardımcı olmaya sevk etmiştir. Bu nedenle halk, İslam'ın emrettiği malî yükümlülükler olan zekât ile fitresini veya sadaka ile kefareti genelde medrese talebesine ve hocasına vermiştir. Öğrencilerin geneli yoksul aile çocukları olduğu ve yaklaşık 60'lı yıllara kadar bölgenin genelinde yaşam koşulları genelde basit olduğu için, medrese öğrencilerinin hem iâşe ve ibate masrafları hem de diğer kişisel harcamaları büyük ölçüde medresenin bulunduğu yerleşim yerinin halkı tarafından karşılanıyordu. Genellikle zekâtın dağıtıldığı Ramazan aylarında medreseler tatil edildiği için, öğrenciler zekât mükelleflerini dolaşıp topladıkları zekât yardımlarını kendi aralarında eşit şekilde paylaşırlardı. Bu sayede öğrenciler, yıllık masraflarının büyük bir kısmını temin ederlerdi (Çiçek, 2009: 118, 127, 131-132). Çünkü yakın veya uzak yerlerden gelen fakiler çoğunlukla sadece şahsî giysileriyle gelir, yemek ihtiyaçları *ratib* veya bazı yerlerde *tayin* denilen köy evlerinden getirilen yiyeceklerle karşılanırdı.

Elbise, harçlık ve kitap gibi ihtiyaçları ise köy veya civar yerlerden toplanan zekâtlar ile karşılanırdı (Öztoprak, 2003: 45, 53; Yüksel, 1993: 197). Ancak medrese öğrencilerine yapılan bu yardımların düzensiz olması ve öğrencilerin doğrudan yardım veren kişiyle muhatap olması, bazen öğrenciler üzerinde olumsuz etkiler bırakabiliyordu (Çiçek, 2009: 131).

Bölgedeki bazı aşiret reisi veya ağanın, ya sahip oldukları güçlü dinî duygulardan dolayı ya da medresenin toplumsal gücünün farkında oldukları için, özellikle toplumda itibar ve nüfuz sahibi şeyh ve melelerin medreselerine destek olduğu aktarılır. Medresenin saygın toplumsal konumu nedeniyle medreselilerin muhalefetini önlemek isteyen ağalar, medreseyi finanse ederek aynı zamanda kendilerine meşruiyet elde etmiş oluyorlardı (Çiçek, 2009: 153). Şeyh ve medreseliler de aşiret reisleri ve ağaların, aşiretçi yapıya dayalı toplumsal düzenin sağlanmasındaki rollerinin farkında oldukları için onlarla iyi ilişkiler geliştirmeyi önemsiyordu. Çünkü şeyh ve meleler, her ne kadar insanlar arası sorunları çözmeye yönelik dinî referanslı kararlar alsa da bu kararların uygulanması büyük oranda aşiret reisleri ve ağaların sayesinde olurdu.

Günümüze dek varlığını sürdürebilen en uzun geçmişe sahip olan medreseler, büyük şeyh ailelerine ait medreselerdir. Bunların finansmanında yöre halkının da katkıları olmakla birlikte, talebelerin ihtiyaçları genel itibarıyla şeyh ailesi tarafından medrese giderleri için tahsis edilmiş olan vakıf arazilerden karşılanır. Büyük çoğunluğu, medrese faaliyetinden dolayı şeyh ailesine halk tarafından bağışlanan bu arazilerin ürünlerinden elde edilen gelir, medrese giderleri için kullanılır (Yüksel, 1993: 197). Bu nedenle bu medreselerin ekonomik imkânları daha iyi olur. Tarikat faktörünün yanında, bu medreselerin tedrisata dair şöhreti de medrese okumak isteyenlerce daha fazla tercih edilmelerine neden olur. Bu medreselerin yemek ihtiyacı da geçmişte şeyh ailesinin mutfağından karşılanırdı. Ailenin bazı kadınları, medrese talebelerinin ve hocalarının yemeklerini pişirip hazırlamakla görevlendirilirdi. Talebelerin yalnızca sabah ve akşam öğünü yiyeceklerinin, *ratıb* usulüyle köylülerin evlerinden getirildiği diğer medreselerden farklı olarak bu medreselerde üç öğün yemek verilirdi (Yüksel, 1993: 196). Şeyh Nasrullah bu konuda şöyle demiştir:

(...) O zamandan şimdiye kadar Ratıb diye bir şey bizim burada olmamış. Evimizde neyse talebelerle yemiştir bu son zamanlara kadar, bu 10 yıla kadar. Birkaç tarlamız var ...'da var, ... Ovası'nda var, getirmişler talebelerle birlikte yemişler. Hatta dedemiz Şeyh ... demiş ki, ben tembih etmişim bazen yoğurtlu yemek yapılıyor, eğer evde sarımsak bir parçaysa onu da yapmayın, fazla ise hem bize hem talebelere yapın. Yani sadece bize yapıp talebelere göndermesek olmaz. Bizim yemeğimiz neyse talebelerin de aynı olsun. 140-150 yıldır hep böyle bizim burada.

90'lı yılların sonları ile 2000'li yılların başlarında bu tarz bir medresede okuyan Hamid Hoca ise şunları aktarmıştır:

Şimdi zaten çok miktarda bağış geliyor, gelen bağışlar şeyhin kendi mülkünden harcama yapmasını gerektirmeyecek kadar çoktur. Daha önceleri medrese şeyh ailesinden bir hane olarak düşünülür ona bir hane gibi pay ayrılırdı. Tabii bu durum büyük oranda öğrenci mevcudunun az olduğu zamanlar için geçerliydi. Zaten medrese ile şeyhin evi yan yanaydı. Şeyh ailesi bize yemek pişirirdi. Bizden de yaşı küçük olanlar gider yemeği şeyhin hanımı ve kızlarından alırdı.

Şeyh Nasrullah ve Hamid Hoca'nın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere modern dönemde şeyh ailesi ile medrese arasındaki mesafe açılmıştır. Daha önce ailenin bir parçası olarak görülen medrese, son zamanlarda kurumsallaşmayla birlikte şeyhin evinden uzaklaşmıştır. Fakat şeyh ailesinin ekonomik gücü, 1970'li yıllardan itibaren medreseler köylerden giderek ortadan kalkarken kendi medreselerinin ayakta kalmasını sağlamıştır. Çünkü uzun yıllar evlerden getirilen ratıb ve toplanan zekâtlarla varlığını sürdüren medreselerin bu durumu, modernleşmenin bölgede daha fazla varlığını hissettirmeye başlamasıyla birlikte yadırganmaya başlandı. Hoca ve öğrencilerin zekât alması ve öğrencilerin evlerden yemek toplamaları, hem halkın medreselilere yönelik bakış açısının giderek değişmesinin bir sonucu olarak yadırganmaya hem de bu uygulamanın mahiyetine dair daha sorgulayıcı bir bakış edinen medreselilerin kendilerine yönelik bir algılama biçimi olarak, zül görülmeye başlandı. Önceleri itibar gösterilen medrese hoca ve talebelerine, aldıkları sadaka ve zekât yüzünden artık kınayıcı ve küçümseyici gözle bakılır oldu. Bu durum onların itibar kaybına uğrayarak toplumsal işlevlerini büyük ölçüde kaybetmelerine katkı sağladı (Çiçek, 2009: 125). Bununla birlikte, kendileriyle görüşülen medreselilerin bir kısmı, bu şartlarda faaliyet yürüten medreseleri özlemle andıklarını, halkın yardımlarıyla geçinmelerinin onları halkla iç içe ve toplumda daha etkin kıldığını söylemişlerdir.

2000'li yıllar itibariyle medreselerin çoğunun Diyanet'e bağlı resmî Kur'an kursu olarak faaliyet göstermeleri ve siyasi konjonktürün değişmesi nedeniyle ekonomik olarak Diyanet'ten destek alabilmekle birlikte, medreselere olan halkın yardımları günümüzde de azalmış da olsa devam etmektedir. Finans kaynaklarının artması sonucu, medreselerin iâşesi artık evlerden getirilen ratıb ile karşılanmayıp günümüzde medreseler modern mutfak ve yemekhanelere sahiptirler. Buna rağmen katılımcıların ifadesine göre, Diyanet'in yaptığı destekler yeterli olmamakta, bu nedenle medrese hocaları, medresenin ekonomik idaresi için zengin iş adamları ve esnaftan yardım talep etmek durumunda kalmaktadırlar. Bu yardımlar, nakdi olabildiği gibi gıda yardımı şeklinde ayni de olabilmektedir. Medrese hocaları genel olarak bu durumdan

rahatsız olduklarını, medreselerin artık halkın yardımlarıyla finanse edilmemeleri, yeterli bir resmî bütçelerinin olması gerektiğini; çünkü resmî bir bütçelerinin olmaması nedeniyle hedefledikleri eğitim kalitesine ulaşamadıklarını ve toplumla ilişkilerinin zayıf kaldığını dile getirmişlerdir. Örneğin Seyda Abdulhamid bu konuda, “Tamamıyla hayırsever insanlar tarafından ayaktadır medreseler, böyle olmaması lazım, keşke devlet her türlü imkânı verseydi ve hiç kimseden yardım almasaydık. Daha iyi, kaliteli bir eğitim için bunların olması gerekir” diyerek, şu ifadelerle, medreselilerin toplumsal yönünün olmamasını ve eğitim kalitesinin düşüklüğünü medreselerin ekonomik sıkıntılarına bağlamaktadır:

Toplumla iç içe değil medreseler. E soyutlanma şu şekil, yani, bir medrese hocası arkasında bir mali, maddi destek yok, devlet destek vermiyor, Diyanet de destek vermiyor, yatılı öğrenciler kendi imkânlarıyla, medrese hocası kahvaltı peşinde koşuyor, yemek peşinde, erzak peşinde, talebinin disipliniyle, resmiyetiyle her şeyiyle ilgileniyor, artı bir de ders veriyor. Bir de toplum arasına girip çıkarsa ne olacak. (vakit) Kalmıyor, zaten medreselerin pek bir kalite vermemesinin en büyük sebebi bu. Ben isterdim ki ben burada sadece ders vereyim, bana ne gelir giderinden, kahvaltısından, yemeğinden, yatmasından, bu benim işim değil ki. Bunu yapan farklı birimler olması lazım. Bir müdüriyeti olması lazım, güvenliği olması lazım, niye 2 öğrenci nöbetçi olacak ki, bulaşıkçısı, aşçısı olması lazım, vaktinde yemek pişirilecek, yani benim bunlarla ilgilenmemem gerek, sadece ders. O zaman toplumla daha çok içli dışlı da olabilirsiniz.

Mele Maşallah da devlet de dâhil olmak üzere, herkesin medreselerden bölgedeki terör olaylarının izale edilmesine yönelik bir beklenti içerisinde olduğunu, fakat ekonomik yoksunluk içindeki medreselere resmî destek olmadıkça bu beklentilerin haksız olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

Mesela biz bir medrese yapıyoruz, adeta dileniyoruz, niçin peki? Niçin devletin bütçesi okullara açıktır da niçin bir medrese cami önünde toplanan paralarla yapılsın. Vallahi paramız, bütçemiz de yoktur borçla yapıyoruz, Allah şahittir. ... E niçin devlet vermiyor. Okullarda laik seküler zihniyetli veya Darvinizm eğitimi verilen okullar var yani şimdi. Peki, niçin medreselere de aynı şey verilmesin yani. Şimdi kalkıp da medreselerden neden şikâyet edilir. Hangi imkânlarla sahiptir medrese, fakir fukara Müslümanın emeğiyle kıt kanat şey içerisinde eğitim veren medreseden ne isteniyor yani. Hangi imkânlar verilmiş hangi fırsatlar verilmiş?

Katılımcılar, finansman sıkıntısının hem medresenin sosyal fonksiyonlarını kısıtladığını hem de eğitim faaliyetlerini etkilediğini sıklıkla dile getirmişlerdir. Buna göre medreselerin bağımsız resmî bir bütçeye sahip olmaması, toplumla ilişkilerinin sınırlı kalmasına ve gündelik hayat üzerinde bir etki oluşturamamalarına yol açmaktadır. Medresenin resmi bir idari organizasyondan mahrum olması da müderrislerin ders dışı işlere daha çok vakit ayırmak zorunda kalmalarına ve buna bağlı olarak da eğitimde istenen kalitenin yakalanamamasına neden olmaktadır. Dolayısıyla medreselerin önceki dönemlere göre daha iyi imkânlarla sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, Diyanet’ten gelen yardımların yeterli olmadığına dikkat çekmekte ve medrese hocalarının halktan

yardım talep etmeye devam ettiklerini ifade etmektedirler. Günümüz koşullarında, öğrencilerin onurunu zedeleyici¹⁶ evlere gidip yemek isteme ve zekât toplama türünden uygulamalar ortadan kalkmıştır. Fakat aynı durum çoğu yerde hocalar açısından devam etmektedir. Eğer medrese, bir şeyh ailesine ait değilse veya bir şeyhe bağlılığı yoksa seydalar medresenin bina yapımı ve daha sonraki gereksinimleri için sürekli olarak yardım toplamak zorunda kalmaktadırlar. Nitekim yapılan gözlemlerde şeyh ailesine ait veya tarikat yönü olan medreselerin, müritlerden gelen gönüllü destekler nedeniyle, ekonomik yönden daha rahat oldukları tespit edilmiştir.

Genel olarak medreselilerin resmî bütçe talepleri olsa da buna aykırı görüşler ortaya koyan medreseliler de olmuştur. Geçmişe özlem duyan bu görüştekilerin bir kısmı, geleneksel sistemle yetişen medreselilerin ilmi açıdan daha iyi olduklarını ifade etmişlerdir. Onlara göre, günümüzde medreseler her türlü imkâna kavuştuğu halde eskiden zor şartlarda tedrisat faaliyeti yapan medreselerden çıkan âlimler seviyesinde bir âlim çıkartamamışlardır. Çünkü medrese hocalarının ekseriyetinin maaşlı-kadrolu imam olması, onları rehavete sürüklemiş ve zekâtla maişetini sağlayan önceki medreselilerin fedakârlığından ve özverisinden alıkoymuştur. Ayrıca medreselerin devlet desteği almasının onları siyasetin güdümüne sokup araçsallaştıracığı ve siyasetin isteği doğrultusunda tavır belirlemeye zorlayacağı endişesiyle, medreselerin hayırseverlerin yardımlarıyla finanse edilmesi gerektiğini ifade edenler olmuştur. Bu görüşe örnek olarak Seyda İbrahim'in şu ifadeleri verilebilir:

Medreseler iâşelerini halkın desteğiyle sağlıyor, ben böyle de olması gerektiğini düşünüyorum. Bu son dönemlerde Diyanet destek vermeye başladı, ... bu destekler de bir medresenin bir aylık iâşesini karşılayacak oranda değil, ama ben taraftar değilim. Her hâlükârda ben bu kurumların bağımsız kalmaları gerektiğini düşünüyorum, iâşe noktasında da bizim Diyanet'e bağlanmamamız lazım üstad, neden diyeceksiniz. Şimdi en nihayetinde Diyanet dinî bir kurum olsa bile, siyasilerin atadığı insanlarla görev görür. Bugün Türkiye'nin başında sağlıklı bir insan var, yarın belki sağlıklı bir insan olmayacak. Biz yardımımızı Diyanet'ten aldığımızda halk bize destek vermeyi bırakacaktır. Nasıl olsa birileri onlara sahip çıkıyor. O zaman biz Diyanet'e mahkûm olacağız ve Diyanet yarın öbür gün kime bağlıysa onun söylemini bize söyletme ihtiyacı duyacaklar, dolayısıyla biz birilerinin papağanca görevini yapmış olacağız. Bu minvalde biz, bize destek verirken Allah'ın rızasını arayan ve bu noktada bizim özgür kalmamıza sebep olan, Allah razı olsun, hayırseverler tarafından finanse edilmemiz gerektiğini düşünüyorum. Hayırseverler bu işi devam ettirsin, bu işin usulü budur. Ben buna kızıyorum işte, medreseler diyorlar ki

¹⁶ Medrese ile ilgili çalışmalarda genelde fakilerin evlerden ratıb getirmeleri onur kırıcı bir davranış olarak değerlendirilmiş psiko-sosyolojik yönleri yeterince ele alınmamıştır. Örneğin fakilerin ratıb usulüyle yemek toplamalarının, nefis terbiyesi ve kibrin kırılmasını sağladığı da düşünülebilir. Ratıb usulü, öğrencinin benliğini kırmakta ve manevi terbiyesini güçlendirmekteydi. Ratıb usulü sayesinde, nice genç faki köyün kıızıyla tanışmış ve evlenmiştir. Çoğunlukla kimsenin gitmek istemediği ama herkesin sırayla (dor) gitmek zorunda olduğu ratıba yönelik gizli istekler bulmak da mümkündür. Çünkü bu sayede faki, gönül verdiği kıızı görebilmek ihtimalini elde ederdi. Bu nedenle medrese kültüründe öğrencinin saçlarını uzatması hoş karşılanmaz. Sürekli saçlarını tarayanların ilimle ilgilerinin olmadığı düşünülür ve bu kişiler kısa zamanda hoca tarafından gözden çıkarılır.

“geleneksel kalalım geleneksel kalalım”, e geleneksel kalacaksın ama maddi kazanç noktasında da medresenin iâşesini sağlama noktasında da o zaman geleneksel kalalım değil mi üstad? O zaman orda da geleneksel. Bir kitabı silsileden çıkarıp yeni kitap koymaya o kadar itiraz edenler ama hayırseverler yardım etmesin, devlet 100 milyarlar göndersin dediğiniz zaman bunu sağlıklı görüyor. Beni rahatsız ediyor şahsen.

Yukarıdaki aktarımlardan da anlaşılacağı üzere bölge medreseleri, gelenekte halk tarafından finanse edilmişlerdir. Medrese müfredatı ve eğitim sistemi gibi konularda geleneğe bağlılık vurgusunda bulunan medreseliler, bu tutumlarına karşıt olarak medreselerin devlet bütçesi ile finanse edilmeleri gerektiğini söylerken; birçok yönden gelenek eleştirisi yapan medreseliler ise finans konusunda geleneksel uygulamalara bağlılık istegindeler. Bunu da siyasi konjonktür günümüzde her ne kadar medreselerin bir çok açıdan rahatlamasını sağlasa da ilerde siyasi şartların değişmesiyle medreselerin bu devlet desteklerinden mahrum kalmalarının yanında baskı da görecekleri ve devletin medreseleri desteklediğini gören halkın da yardımlarını çekeceği endişesiyle söylemekteler.

Dolayısıyla medreselerin, gelenekte olduğu gibi, finansman olarak devletten bağımsız olması; vakıf ve bağış usulüyle finansmanının sağlanması gerekir. Müfredatta değişikliğe karşı çıkıp geleneğe bağlı kalınması gerektiğini ileri süren medreseler bu durumu göz ardı edip devletten maddi destek istemektedir. Nitekim yapılan gözlemlere göre; medrese ve medreseyle ilişkili dinî itibar göstergelerinin halk nazarındaki itibarlarını sağlayan etmenlerin en önemlilerinden birisi de onların halk tarafından finanse edilmiş olmalarıdır. Çünkü Cumhuriyet döneminde, devletin merkezî idaresiyle karşılaşmaları pek hoşnut bir şekilde olmayan bölge halkı, son zamanlara kadar resmî kurumlara ve görevlilere mesafeli yaklaşmıştır. Dolayısıyla söz konusu olan medrese olsa bile, devlet tarafından desteklenen bir kuruma yaklaşımı da benzer şekilde olacaktır.

1.2. MÜFREDAT

Bu çalışmanın amaçlarından birisi olan, modernlikle karşılaşma sürecinde medreselilerin modernleşme ve gelenekselliğe dair algılarını tespit etmenin bir yolu da onların medrese müfredatına yönelik tutumlarını ortaya koymaktır. Bu nedenle, günümüz medreselilerinin medrese müfredatına yönelik yaklaşımları ve değerlendirmeleri üzerinden onların modernlik ve geleneksellik tutumlarının izleri sürülecektir. Çünkü bölge medreselerinde yüzlerce yıldır hemen hemen aynı müfredat okutulmasına rağmen medreselilerin bu müfredata yönelik yaklaşımlarının, onların gelenekselliğe bağlılık dereceleri ile ilişkili olarak çeşitlendiğini söylemek mümkündür.

Müfredatın ayrıntılı bir şekilde ele alınıp hangi ilim dalında ne tür kitapların okutulduğu tartışmasına, araştırmanın sınırlarını aşacağı gerekçesiyle, girilmeyecektir.

Bölge medreselerinde, birtakım farklılıklara rağmen, genel olarak aynı müfredat takip edilmektedir. Eğer talebe, medreseye başlamadan önce Kur'an okumayı öğrenmemişse, medrese eğitimi *elifba* ile başlayıp Kur'an-ı Kerim'le devam eder. Kur'an-ı Kerim'in hatmedilmesinden sonra Arap harfleriyle yazılmış bazı Kürtçe manzum kitapların okunmasına geçilir. Bu kitaplar; Molla Hasan el-Ertuşi (Hüseyin Bateyî)'nin *Mevlid*'i, Ahmed-i Hani'nin medreseye başlayan çocuklar için manzum şekilde yazdığı Arapça'dan Kürtçe'ye küçük sözlük şeklindeki *Nûbihar* ve iman esaslarına dair *Akideyê Îmanê* isimli eserleri ve Molla Halil es-Siirdî'nin akide ve ibadetle ilgili eseri *Nehcû'l-Enam*'dır (Yüksel, 1993: 58-59). Bazı medrese talebeleri medreseye başlamadan önce Kur'an okumayı öğrendiği gibi, ailesinden birinin medrese geçmişi varsa, bu kitapların bir kısmını veya hepsini okumuş olarak medrese eğitimine başlar. Çünkü esas medrese eğitimi bu kitapların okunmasından sonra başlar. Bu kitapların okunmasının nedeni ise, hem öğrenciyi başlayacak olan yoğun gramer eğitimine hazırlamak hem de öğrencinin medrese okumaya yönelik yetenek ve seviyesini tespit etmektir. Nitekim bu aşamada, medrese okumaya kabiliyeti veya isteği olmadığı anlaşılan adayların medreseyle ilişkisi biter. Bu ilk aşamadan sonra talebe, öncelikle sarf ilminin konusu olan fiil çekimiyle başlar ve daha sonra bu ilmin diğer konularına derinlemesine girer. Bundan sonra öğrenci, nahiv ilmini öğrenmeye yönelir ve bu konuda doğru medreselerinin dışında pek rastlanmayan birtakım kitapları belli bir sıraya göre okur. Sarf ve nahivle ilgili kitaplar okunurken aynı zamanda Şafii fıkına dair birkaç kitap okutulur ve bazı bölümler ezberletilir. Nahiv ilmine dair sıra kitapları bitince öğrenci, mantık ilmi okur. Mantıktan sonra belagat (beyan, bedi' ve meani, vadı'), ondan sonra da akaid ve fıkıh usulüyle ilgili birer kitap okur. Böylece medrese eğitimini tamamlayarak *müntehi* olur ve seydasından icazet almaya hak kazanır (Buti, 2007: 20; Timurtaş, 2008: 37-41).

Bölge medreselerinde uzunca bir süre Arap dili grameri ağırlıklı bir eğitim sürdürülmüştür. Bu nedenle bir dönem medreseler, "sarf ve nahiv öğreten bir kurum" haline gelmiştir. Okutulan ilmiyât tarzı birkaç Şafii fıkıh kitabı, ibare çözümleyerek okunan *Celaleyn Tefsiri* ve *Beydavi Tefsiri*, Eş'arî akaidine dair 1-2 kitap ve bazı yerlerde de fıkıh usulüyle ilgili okutulan *Cem'ul Cevâmi'* kitapları dışında, baskı ve imkânsızlıkların da etkisiyle, uzun yıllar bu kurumlarda doğru dürüst başka bir ilim verilememiştir. Sınırlı olarak tefsir ve hadis ilmi verilmiş; usul ile İslam tarihi, özellikle

medeniyet tarihi ve siyasi tarih dersleri hemen hemen hiç okutulmamıştır. Sarf ve nahvin yanında çok basit düzeyde okutulan ibadetler fikhı, akide, ilm-i cedel ve mantığın dışına çıkılamamıştır. Ayrıca bibliyografik ve biyografik bir bilgiden yoksun bir tedrisat yapılmış, bu nedenle tabakât kitapları hakkında medreselilerin genelini bilgisi yoktur. İlimler tarihinde yapılmış büyük ve önemli te'lifatı bilmeyen, isminden haberdar olduğu müfessirler, muhaddisler, fakihler ve eserleri hakkında hiç bilgi alamamış bir hoca kitlesi yetişmiştir. Dolayısıyla iyi bir sarf ve nahiv mollası yetiştirilmiş ama İslami ilimler alanında yeterli bir eleman yetişmemiştir (Ağırakça, 2013: 299).

Osmanlı dönemine doğru gidildikçe medrese müfredatının hem öğrenilen ilimler hem de okunan eserler açısından daha zenginleştiği söylenebilir. Bu dönemde şark medreselerinde fıkıh usulü, hadis usulü, tarih, matematik, astronomi ve aruz gibi ilimler de okutulurken tefsir, tecvid ve fıkıh gibi ilimlere de daha fazla ağırlık veriliyordu (Çiçek, 2009: 104-105). Medrese müfredatının, Arap dili grameri ağırlıklı olarak belirli ilimlerle sınırlı hale gelmesiyle ilgili olarak Seyda Şeyh Abdulhakim şöyle bir aktarımında bulunmuştur:

Bu eski âlimler en fazlasıyla, nahiv, sarf, mantık, tefsir yani böyle ilimlere önem verdikleri için, tecvid ilimleri dedem anlatıyordu Gavs-ı Hizan varmış Kamuran İnan'ın dedeleri, Seyyid Taha-i Nehri Hakkârî'de, gelince Doğu'da, Güneydoğu'da hem tecvid ilmi varmış, coğrafya varmış, hesap ilmi ve müneccim, astronomi ilimleri de medreselerde varmış. O Gavs-ı Hizan bundan 200 sene önce gelince demiş bunları dünyevi ilimlerdir, bunları kaldıralım sadece Kur'an, Tefsir, Hadis, Fıkıh bu manevi ve dünyaya yeterdir, o ilimler daha önce varmış, kaldırtmış. Demiş zaten müneccim ilmi güvenilirmez, coğrafyaya ne yapamaz o da lazım değil öbür dünyada, demiş tecvid de insan sesine zevkine dalar Allah korkusu kalmaz o kariin, okuyanın üzerinde, onun için onu da kaldırtmış.

Önceleri birçok farklı ilim alanının birlikte okutulduğu medreseler son yüzyılda önemli değişimlere maruz kalmış ve ağırlıklı olarak Arap dili gramerine dair ilimler okutulur olmuştur. Hesap, hendese ilimleri tümü ile kaldırılırken tefsir ilmi ihmal edilmiş, kalam ilmi iyice zayıflamış, hadis ilmi ise unutulmuş gibidir. Bu durumda medrese müfredatı, daha çok nahiv, mantık ve Şafii fıkından ibaret kalmış, özellikle de nahiv ilmi en önemli konuma gelmiştir. Nahiv ilmi dışındaki eserler okunsa bile, muhtevadan ziyade ibareyle ilgilenilmiştir. Örneğin tefsir okunurken, ayetlerin nasıl açıklandığı, nasıl tefsir edildiğinden ziyade tefsirin Arapça ibaresi nahiv ilmine göre çözümlenir. Nahiv ilmi konusundaki bu aşırı hassasiyetten dolayı, normalde 3-4 haftada rahatlıkla okunabilecek eserlerin okunması, bazen bir yılda ancak bitirilebilmektedir (Yüksel, 1993: 62). Kuşkusuz bu hassasiyet, medrese hocalarına nahiv ilminde büyük bir maharet kazandırmış, bir mollanın ilimdeki derinliği, diğer ilimlerden ziyade nahiv ilmine olan

vukufiyet derecesi ile ölçülür hale gelmiştir. Bu da, İslam dünyasında nahiv ilmini en iyi bilenlerin Kürt mollaların olmasını sağlamıştır (Yüksel, 1993: 61-63).

Medreselerde Arapçadan sonra üzerinde en çok durulan ilim fıkıhtır (Memduhoğlu, 2013: 141). Buna rağmen yine de medreselerin, bölge halkının ilmiyâh yanında çeşitli hukuki sorunlarının da çözümünde önemli bir işleve sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda, medreselerde fıkıh ilmi okutulmakla beraber sarf ve nahiv kadar yeterli ilgiyi gördüğü söylenemez. Müfredat sarf, nahiv, mantık, istiare, belagat, beyan, bedi' ve vadî' gibi ilimlerden oluştuğu için fıkıh dersi almak, talebenin tercihinin bırakılmıştır. Başta fıkıh olmak üzere tefsir, hadis, akaid gibi ilimlerle ilgili kitap okumak isteyen talebeler, medresenin ana müfredatını oluşturan sıra kitaplarını tamamlayıp icazet aldıktan sonra medresede belli bir süre daha kalarak o alanlarda eğitim alır. Fakat icazetten sonra, talebeler genelde fahrî ya da resmî görev almak gibi çeşitli nedenlerle medreseyi terk ettiklerinden, fıkıh konusunda yeterli bir bilgi donanımına sahip olunduğunu söylemek zor görünmektedir. Zira medresede fıkıh ihmal edildiği yine medreselilerce dile getirilmektedir. Mezun olan medreseliler resmî veya fahrî bir görev aldıktan sonra, ilmiyâh veya çeşitli hukuki meselelerle ilgili fikhî sorulara muhatap olduklarında bu eksikliği daha iyi hissetmektedirler. Çünkü eğer iyi bir fıkıh eğitimi almamışlar ve kendilerini kişisel olarak bu alanda geliştirmemişlerse bu sorulara cevap vermekte zorlanmaktadırlar. Medreselerin gramer eğitime ağırlık verip fıkıh gibi ilimleri ihmal etmeleri hakkında Mele Yusuf kendi tecrübesinden örnek vererek şu değerlendirmede bulunmuştur:

(...) Mesela ben medreseden mezun oldum, örnek vereyim, birisi bana sordu; dedi bir çuval mercimek samanını iki çuval buğday samanıyla satmak caiz midir? İnanın bilemedim, çok basit bir şey, fakat biz fıkıhla şey etmedik. Hâlbuki onu okumuştum aslında, ama o küçük yaşta okudum, ilk başlardaki kitapta, ama anlayacak, kavrayacak yaşta değildim o zaman, e büyükken de unuttuk, başka şeyler okumadık, bunu bilemeyecek kadar dinî ilimlerden bihaberdim yani. Bu bir eksiklik değil midir yani. Biz Arapçayı niye öğretiyoruz, Arapçanın diğer dillerden bir farkı yok ki. Şu farkı vardır ki Kur'an dilidir ve Peygamber dilidir, peygamberin konuştuğu dildir, Kur'an ve Sünnet'i öğrenmek içindir. Yoksa İngilizceyi öğrettirdik niye Arapçayı öğretelim, İngilizce şu anda dünyada daha çok rağbet görüyor değil mi?

Fıkıh, bölge medreselerinde ihmal edilen bir alan olsa da *Divanları*¹⁷ bir hukuki merci konumunda olan şeyh ailelerine ait köklü medreselerde fıkıh eğitime daha çok önem verilmiştir. Bunun yanında, medreselilerin fıkıh birikimini oluşturan ve geliştiren asıl durum ise icazetten sonra, hatta faki iken, kendilerine gelen sorular ve fetva talepleridir. Çünkü yaklaşık 1970'li yıllara kadar bölgenin mali ve hukuki sorunları dâhil olmak

¹⁷ Divan: Şeyh ailelerinin ziyaretçi ve misafirleri ağırladıkları, aynı zamanda çözmeleri için kendilerine iletilen hukuki meselelerin görüşüldüğü salon. Bkz Ek-2.

üzere tüm sorunların çözümünde medreseliler hukuki merci konumundaydı. Medreseliler kendilerine sık sık hukuki davalar ve fetva talepleri geldiğinden kaynakları araştırma durumunda kalır, bu sayede fikhî bilgilerini ve birikimlerini geliştirme imkânına sahip olurlardı (Çiçek, 2009: 72). Bu nedenle, tefsir, hadis, hadis usulü, İslam tarihi vb. alanlarda pek yetkin olmayan fakat iyi bir fıkıh bilgini olan bir medreseli profili oluşmuştur.

Fıkıhın yanında ihmal edilen diğer bir alan da kıraat ve tecvid eğitimi olmuştur. Medrese eğitimi, bilmeyenler için, Kur'an okumanın öğrenilmesiyle başlamakla birlikte, talebeler medrese öğrenimleri boyunca hiç Kur'an dersi görmezler (Efe ve Çelik: 2013: 51). Bu durum, İslami ilimlerde ileri düzeyde bir eğitim veren müderrislerin bile, namazın sahih olacağı bir şekilde Kur'an'ı tertîl ve tecvide riayet ederek okuyamadıkları (Çiçek, 2009: 75) şeklinde eleştirilere yol açmıştır. Son zamanlarda bazı medreseler, hem bu tür eleştiriler hem de İHL ve ön lisans İlahiyatın Kur'an-ı Kerim derslerinde ve Diyanet'in yapmış olduğu Mesleki Yeterlik Sınavı'nda başarı gösterebilmek için kıraat ve tecvid eğitimi vermeye başlamıştır. Hatta bazı medreseler, yeteneği olan talebelere hafızlık yaptırarak hafızlık eğitiminden sonra medrese eğitimine başlatmaktadır.

Medrese müfredatının belirli ilimler ve kitaplarla sınırlı hale gelmesinin, şüphesiz kurum içi boyutları da olmakla birlikte, önemli bir sebebi de medreselerin Cumhuriyet döneminde illegal bir konuma itilmesiyle birlikte bir takım baskılara maruz kalması ve bunun sonucunda da içe kapanarak varlıklarını sürdürme gayreti içine girmeleridir. Bu kapalılığın bir sonucu olarak medrese, modern dünyada meydana gelen değişimleri ve gelişmeleri takip edememiş, dolayısıyla kendisini yenileyememiştir. Böylece, modern bilim dünyası içinde etkin bir konuma sahip olan ve belki de kendisinin moderniteye karşı refleksif olmasını sağlayacak beşerî coğrafya, sosyoloji, psikoloji, eğitim bilimleri, rehberlik, felsefe ve siyaset gibi sosyal ilimlerden istifade edemediği gibi, birçok İslami ilmi de tahsil edemedi (Çiçek, 2009: 105, 173-174).

Medrese üzerindeki baskılar gibi çeşitli sebeplerden dolayı 2000'li yıllardan önce fıkıh, tefsir, hadis, akaid gibi temel İslam bilimleri; sarf, nahiv ve mantık ilimlerine kıyasla daha az öğretiliyordu. Fakat medreseliler son yıllarda, başta fıkıh olmak üzere, temel İslami ilimlerin tümüne bir yönelim olduğunu ve artık hemen her medresede bu ilimlerin tahsil edildiğini dile getirmektedir (Çelik, 2013b: 113). Müfredatın alet ilimleri ağırlıklı olmasında, medreseye baskıların etkili olduğunu ifade eden Seyda

Abdussamed, bu baskının son bulmasıyla medreselerin diğer ilimleri de öğretmeye başladığını şu şekilde anlatmıştır:

Daha çok Arapça değil, alet ilimlerine daha ağırlık veriyor. Tabii bu eskiden daha farklıydı, günümüzde biraz daha farklılaştı bu. Şimdi geçmiş dönemlerde tabii ın bir darbe dönemleri yaşamış bir devlet olarak hem 12 Eylül, 60 Darbesi bunlar medreseye birer baskı yaptı. Yani medreselerin bir kısmı, işte tasavvuf, fıkıh, hadis, yani daha doğrusu yoruma dayalı ilimleri bıraktılar. ... Çünkü genelde yoruma dayalı bazı ilimleri bir tartışması söz konusudur. İnsan da bir fikirden hali değil, siyasi bir görüşten, siyasi bir muhabbetten hali değil. E bu bazen çatışmaya sebep oluyordu medreselerde, onun için biraz ara verdiler ama şu anda Allah'a şükür bütün medreselerde, en başta bizim medresemiz olmak üzere, bütün medreselerde fıkıh tefsir hadis, siyer, tasavvuf her türlü harici kitap dediğimiz kitaplar da okunmaktadır.

Yani Arapça dışındaki ilimler, yoruma dayalı olup politik görüşlere veya medrese içi ihtilaflara yol açacağı kaygısıyla terk edilmiştir. Şeyh Abdulgani ise bazı medreselerde bütün ilimlerin okutulmaya devam etse de bazı medreselerde baskılar nedeniyle medrese eğitiminin sadece Arapçayla sınırlı hale geldiğini, fakat baskıların kalkmasıyla birlikte o medreselerin de diğer ilimleri vermeye başladığını söylemiştir:

Müfredat aynıdır, hatta daha zenginleştirdiler. Mesela eskiden... gerçi ... medresesi biraz farklıydı, ... ve ... medreseleri ve onlara bağlı şubeler kendilerini hiçbir zaman, fıkıh, tefsir ve hadis ilimlerinden kendilerini alıkoymadılar, hatta en iyi oldukları alan fıkıh alanıydı yani, eskiden beri öyleydi. Fakat bizim şey bölgesi, diyelim Siirt, Batman veya sizin o Mardin bölgesi biraz daha çok alet ilimlerini sarf ve nahvi önemsediler. Şimdi bunlar son 20-30 yıldır sık sık dile getirildi, yani eksiklikler dile getirildi, çünkü Cumhuriyet'ten sonraki müfredat da şu anlamda da önemlidir yani, şu sıkıntı vardı yani adam; "alet elde edeyim gerisi sonra kolay, sonra gelir [diyordu]." Tabii son 30-40 yıldır bir nefes aldıktan sonra diğer alanlara da yöneldiler, yani şu anda çoğu hocalarımız bütün alanlarda iyidirler. ... Baskının etkisiyle... "zaman yok, bir aleti elde edeyim, anahtar, diğer ismi anahtardır, anahtarı alalım gerisi..." Tabii nefes aldıktan sonra...

İllegal bir şekilde faaliyet yürüten medreseler, üzerlerindeki baskı nedeniyle daha çok diğer ilimlerin anahtarı olarak görülen alet ilimlerine ağırlık vermiş, diğer ilimler ihmal edilmiştir. Bu eğilimde, yani medreselerde sadece Arapça eğitimi verilmesinde, devlet ile uzlaşmak, böylece medrese üzerindeki baskıyı esneterek eğitimin devamını sağlama çabasının etkili olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda medrese eğitimi sadece alet ilimleriyle sınırlandırılarak dinî ilimlerle ilgili eğitim verilmemiş, dolayısıyla laiklik uygulamalarına muhalefet kaynağı olabilecek bir din eğitimi verilmediği mesajı verilerek bir ara-form bulunmuştur. Medrese eğitiminin sadece alet ilimleriyle sınırlı tutulmasının bir nedeni de; baskılarla sindirilen ve hareket alanı kısıtlanan medreselerin, dinî ilimlerin anahtarı olarak ifade ettikleri alet ilimlerini en iyi şekilde vererek diğer ilimleri talebenin kendisinin öğrenmesini istemiş olmalarıdır. Yani medrese üzerindeki baskı ve kontrolün yanı sıra, yasak olmasına rağmen, politik bir muhalefet kaynağı olabilecek bir din eğitimi vermemesi şartıyla devletin medresenin varlığına müsaade etmesi, eğitimin alet ilimleriyle sınırlı hale gelmesine yol açtı. Fakat bu ara-form daha

sonra süreklilik kazanmış ve medreselilerin Arapça gramerinden başka bir şey bilmedikleri şeklindeki eleştirilere yol açmıştır.

Medreselerin sisteme rağmen bugüne geldiğini söyleyen Seyda Arif, baskıların da etkisiyle kendi içlerine kapanan medreselerin kendilerini yenileyemediklerini bu nedenle bazı medreselerde alet ilimlerinin daha çok ön plana çıktığını ifade etmiştir. Seyda Seyfeddin Hoca da benzer şekilde medreselerin tedrisatı sadece alet ilimleriyle sınırlamalarının kendilerini yenilemelerine mani olduğu ve yozlaşmalarına yol açtığı yorumunda bulunarak şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

Yani zamanla yozlaşmanın getirdiği bir nakısa diyelim. Bunun birçok sebebi vardır tek sebebe indirgemek doğru değildir. Bunun sebeplerinden birisi medreseler resmî olarak tanınmıyordu, dolayısıyla devlet gücü, resmî bir güç olmadığı zaman zayıflık ister istemez gelir. Devlet gücü olmadığı gibi devletin baskısı da vardı. Mesela işte biz doğudayken baskın düzenleniyordu, asker geliyordu medresedeki hocayı alıp götürüyordu veya bize darba varıncaya kadar şiddet uygulanıyordu veya biz kaçmak durumunda kalıyorduk. Ki benim dediğim 80-90'lı yıllar arası, daha önceleri de bu tür şeyler vardı. Bunlar bir nedendir, bir etkendir, medreselerin programlarının gerilemesine, yani her yönden gerilemesine nedendir. Eskiden böyle miydi? Böyle değildi. Yani usulü'l fıkıh, fıkıh, yeri geldiğinde mesela hadis veya usulü'l hadis, bunlar da vardı. Ama sonra bunlar yok oldu. Tamamen medrese eğitimi alet ve fıkıh olmaya başladı, ki fıkıh ne kadar veriliyordu o da çok konuşulur tartışılır. Yani yeterince bir fıkıh da yoktu sadece şu deniliyordu; siz okuyun ibareyi çözün, bu bir anahtardır, siz bu anahtarla diğer ilimlerin kapısını açarsınız. Ama o kapılar bir türlü açılmıyordu yani.

“Alet ilimleri diğer ilimlerin anahtarıdır” düşüncesinin pratikte bir karşılığı bulunmayıp medrese eğitiminin daha çok alet ilimleriyle sınırlandırılmasına neden olmakta, bununla birlikte bu düşünce hâlâ birçok medreseli tarafından savunulmaya devam etmektedir. Aslında Arap dili grameri eğitimine dair aşırı hassasiyet, İslami ilimlerin tedrisatıyla uğraşan Arap olmayan milletlerin yaygın bir özelliğidir. Kürt medreselerinde de görülen bu özelliğin temel nedeni, âlet denilen bu ilimleri iyice hazmetmeden diğer İslami ilimleri hakıyla öğrenmenin mümkün olmayacağına dair oluşan kanaattir (Buti, 2007: 20, 23). Örneğin Seyda Ferit bu durumu; “Yani biz medrese hocaları diyoruz ki Arapçayı iyi bilemezsen, tefsir, hadis, fıkıh da sana Arapça anlatılır, sen Arapçayı eğer iyi bilmiyorsan zaten tefsiri sana anlatamam, çünkü orda da metin Arapçadır” şeklinde ifade etmiştir. Seyda Abdulhamid de kendi hocasının; “Güzel bir şekilde, kaliteli bir şekilde alet ilimlerini öğrenen bir öğrenci diğer ilimleri zaten kendisi yapar” düşüncesinde olduğu için, fıkıh ve tefsire dair bir şey okumadan sadece yoğun bir gramer eğitimi aldıklarını; o zamanlar seydanın yaklaşımını eleştirdikleri halde, kendileri ders vermeye başlayınca bu yaklaşımın ne kadar isabetli olduğunu gördüklerini şu şekilde aktarmıştır:

Okumamızı bitirdik inan ki bir fıkıh kitabı okumadım orda, bir tefsir okumadım. Sadece bitirdikten sonra *Kadı Beydavi Tefsiri* var belki biliyorsun, onu okudum seydanın yanında

birkaç cüz, 5-6 cüz, fıkıh dinlemelerine giderdik ama detaylı bir şekilde değil. Fakat gramer dediğimiz sarf nahve yoğunluk verdik. (...) Ama bugün faydasını görüyorum, niye? Şimdi kendi öğrencilerime *Celaleyn Tefsiri* ders veriyorum, okumadım, usulü'l fıkıh veriyorum, usulü'l hadis veriyorum, İmam Suyuti'nin *İtkân*'ı var usulu't tefsir veriyorum, Siyer veriyorum. Bizim başka hoca arkadaşlar var kimi fıkıh veriyor, yani biz harici veriyoruz. Ama harici dediğimiz bu ulum-u âliye, o eğitimi almadık biz, nasıl verebiliyoruz. Bu gramer dediğimiz sarf nahvi sağlam aldığımız için.

Seyda Şeyh Ahmet de “Zaten sarf ile nahvi bilen, anlayan bir kişi, tefsiri de hadisi de siyeri de verir. Hiçbir sıkıntısı olmaz. Sarf ile nahivden anlamayan bir kişi hadisten, tefsirden anlamaz. Ama sarf ile nahiv tamam oldu mu tefsir, hadis, siyer hepsi kolay gelir” diyerek bu görüşü desteklemiştir. Şeyh Nasrullah ise, medreselerin sarf ve nahivden ibaret bir eğitim verdikleri şeklindeki yaklaşımın haksız bir eleştiri olduğunu, bunun belirli medreseler için geçerli olduğunu çünkü kendilerinin her zaman fıkıh, tefsir ve hadis ile ilgili en az 2’şer kitap okuttuklarını ve son yıllarda medreselerin imkânlarının artmasıyla birlikte bu ilimlere daha fazla önem verdiklerini söylemiştir. Bununla birlikte sarf ve nahvin de çok önemli olduğunu, çünkü ictihad yapabilmek için bu ilimleri iyi seviyede bilmenin şart olduğunu, fakat günümüzde bu ilimleri bilmeyenlerin ictihad yapabildiklerini aktarmıştır.

Medreselerde gramer eğitiminin merkezî önemine dair bir gösterge de Arap dili ile ilgili ilimler “aslî ders” olarak nitelendirilmesine karşın hadis, tefsir, fıkıh gibi derslerin “harici” veya “zaid” ders olarak nitelendirilmesidir. Seyda Felemez, “Hadis, tefsir onlar yok. Onlara ‘haricî’ diyorlar özellikle bir tabirdir, hepsi ders değildir, asıl ders sayılmıyorlar. Bizim hocalar diyorlar ki insan bu 12 ilmi öğrendikten sonra her şey ona kolay gelir yani. O zaman hadisi de tefsiri de çözer” diyerek bu yaklaşımı ortaya koymuştur.

Seyda Abdullah, kendi hocasının; “Önce sağlam bir gramer alın ondan sonra 1-2 yıl da bu diğer dersleri alın” dediğini aktararak, hocanın yetiştirme tarzı ve yaklaşımı nedeniyle medrese eğitiminde gramer veya fıkıh eğitiminin ön plana çıkabildiğini belirtmiştir. Buna göre, medresede alet ilimlerinin ön plana çıkmasının nedeni, seydanın yetiştiği eğitim tarzı olup hocanın kendisi de diğer ilimleri görmediği veya okutma yeterliliğine sahip olmadığı için, sadece Arapça okutmuştur. Başka bir sebep de diğer ilimleri okuyup anlayabilmek için gramer bilgisinin çok iyi olması gerektiği kanaatidir. Bununla birlikte, diğer ilimleri öğrenebilmek için gramerin iyi öğrenilmesi gerektiği inancına rağmen, bu eğitimin uzun sürmesi nedeniyle, talebe diğer ilimleri görmeden ya icazet alıyor ya da medrese eğitimini bırakıyor. Dolayısıyla Arapçadan ibaret bir medrese eğitimi, bir süre sonra süreklilik kazanıp kurumsal bir hal almıştır. Bu durumu

aşabilmek ve medreselilerin sarf ve nahivden başka bir şey bilmedikleri yönündeki eleştirilerin önüne geçebilmek için klasik medrese müfredatına eleştirel yaklaşan bazı yenilikçi medreseler, son yıllarda alet ilimleriyle paralel bir şekilde diğer ilimleri de okutmaya başlamışlardır.

Bu doğrultuda Seyda Abdullah, klasik usuldeki gramerin eğitim süresinin uzunluğundan dolayı, talebenin erken ayrılması ihtimaline karşı âli ilimlerle daha erken tanıştırılması amacına yönelik olarak gramer kitaplarının yanında diğer ilimlerin de kitaplarının okutulması gerektiğini belirtmiştir. Alet ilimlerinin diğer ilimlerin öğrenilmesi için bir anahtar olduğu görüşüne katılmadığını ifade eden Seyda Arif de benzer şekilde; öğrencilerin “sıra kitapları” olarak ifade edilen gramer eğitiminde üst kitaplara kadar geldikleri halde, fıkıh, tefsir, hadis ve akaid ile ilgili hiçbir şey okumadan imam olduklarını veya medrese eğitimine son vermek durumunda kaldıklarını dile getirmiş, kendilerinin buna çözüm olarak alet ilimleriyle birlikte âli ilimleri de okuttuklarını ifade etmiştir. Bunun bir sebebinin de, ilmin kişiliğe işleyip içselleştirilmesi için erken yaştan itibaren verilmesi gerektiğine duyduğu inanç olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre, ileri yaşlarda verilen bilgi bir meleke haline gelip kalıcı olmaz, kültürel bir bilgi olarak kalır. Bu düşüncesine paralel olarak, gramer ilimlerini “aslı” kabul edip âli ilimleri “haricî” veya “zaidî” şeklinde ifade etmenin de yanlış olduğunu; alet ilimlerinin öğrenilmesindeki amacın, Kur’an’ı ve diğer ilimleri anlayabilmek olduğu için böyle bir sınıflandırma yapılacaksa asıl olanın âli ilimler olduğunu, alet ilimlerinin ise harici olduğunu söylemiştir. Seyda Seyfeddin Hoca ise, kendilerinin öğrencilik dönemlerinde doğru düzgün bir fıkıh, tefsir ve usul dersi görmedikleri için bunun eksikliğini hissettiklerini, bu yüzden öğrencilerin belli bir süre sonra diğer ilimleri hiç okumadan medreseden ayrılabilme ihtimaline karşı, diğer ilimleri, giriş seviyesinde bile olsa sıra kitaplarıyla birlikte okuttuklarını aktarmıştır. Seyda İbrahim de Arapçanın kendileri için bir amaç değil araç olduğunu, bu nedenle talebelerini fıkıh, tefsir ve hadisle erken tanıştırdıklarını söylemiştir.

Sonuç olarak, medreselilerin gramer ağırlıklı medrese tedrisatına yaklaşımlarının onların geleneksellik ve modernliğe dair yaklaşımları hakkında fikir verdiğini söylemek mümkündür. Gramerin diğer ilimlerin anahtarı olduğunu söyleyerek bu eğitim tarzının devamını savunanların daha çok geleneksel bir yaklaşıma sahip olduğu; bu eğitim anlayışını eleştirip gramerin diğer ilimlerin öğrenilebilmesi için sadece bir araç olduğunu savunanların ise daha modern eğilimlere sahip olduğu ileri sürülebilir. Nitekim geleneksel bir evrende şekillenen klasik müfredatın günümüz koşulları

karşısındaki durumu; diğer bir ifadeyle, müfredatın güncellenip değiştirilmesi gerektiğine dair tutumlar da bu yaklaşım tarzları çerçevesinde şekillenmektedir. Fakat iki yaklaşım tarzını keskin sınırlarla ayırmanın, araştırmanın benimsediği yöntemin paradigmatik anlayışıyla çelişme risklerini göz önünde bulundurarak, bu ayrımın daha çok “tip”leştirme amacıyla yapıldığını eklemek gerekir. Zira tedrisat ve müfredat konusunda geleneğe bağlılık konusunda özel bir hassasiyet gösterenler başka konularda modernliği anımsatan tutumlar sergileyebilirken, aynı şekilde eleştirel yaklaşanlar da çeşitli konularda daha geleneksel görüntüler sergileyebiliyorlar.

Medreselilerin geleneğe bağlılığı, okutulan ders ve kitaplar ile ders verme usulü üzerinden tespit edilebilir. Geleneksel bir bilinç yapısına sahip olan medreseliler, klasik medrese müfredatının günün koşulları doğrultusunda değiştirilmesi fikrine karşı çıktıkları gibi böyle girişimlerde bulunan medrese ve hocaları da eleştirirler. Çünkü bir kısım yeniliği medrese eğitim sisteminde ikame etmek, anlam ve itibarı klasik müfredata hâkimiyeti çerçevesinde şekillenen medreseliler için bir risktir. Riskin olduğu bir durumda da, geleneksel uygulamalara bir makuliyet çerçevesi inşa edilmeye çalışılır. Bu bağlamda, medrese müfredatında ve tedrisat yönteminde değişikliğe gitmek, günümüzdeki gelenekçi medreselilerce, “selef”e hürmetsizlik ve vefasızlık olarak değerlendirilir. Bu konuda, bazı medreselerin bir takım klasik kitapları artık okutmadığıyla ilgili olarak Seyda Şeyh Ahmet şunları söylemiştir:

Evet, onlar çıkarmıştır, ama biz kesinlikle çıkarmamışız, dedemizden ne görmüşsek aynı şekilde devam ediyor. Dedemiz zamanında hangi kitaplar okutuluyorsa şu anda da aynı kitaplara devam ediliyor, hiçbirisi çıkartılmamıştır, Seyda da buna karşıdır, çıkartılmasına kesinlikle müsamaha göstermez, izin vermez. Hatta bazen biz müderrisler olarak kendi aramızda konuştuk, danıştık, Seyda’ya ilettik ama kesinlikle kabul etmedi ve kabul etmiyor, buna karşıdır.

Seyda Abdulhamid de başka medreselerin, birbirinin tekrarı niteliğinde olduğu gerekçesiyle, gramer eğitimi kapsamında okutulan bazı kitapları artık müfredattan çıkardıkları halde, kendi seydasının; “Bunları okutacağım. Bu kitapların müelliflerinin bedduasını almayacağım. Çünkü onların kitapları okundukça elbette onlar da sevap alıyor” diyerek bu tarz bir değişime karşı çıktığını aktarmıştır. Dolayısıyla müfredatta ve tedrisatta değişikliğe gidilmemesinin bir nedeni de atalara olan saygıdır. Değişikliğe gidildiği zaman sanki onların mirası terk edilmiş, onlara karşı vefasızlık yapılmış oluyor. Diğer taraftan genç medreseliler değişimi isterken, yaşlı medreseliler değişime karşı çıkmaktadır. Nitekim bazı medreselerde genç seydaların müfredatta bir takım yenilikçi fikirlere sahip oldukları görülürken, medresenin başındaki seydanın geleneğin devamı yönündeki tutumundan dolayı bu düşüncelerini gerçekleştiremedikleri

gözlemlenmiştir. Bununla ilgili olarak, Seyda Abdulhamid'in; "... müderrislerin bile bu [bazı kitapların çıkartılması] konuda bakışları olumluydu ama Seyda taviz vermedi. Dedi ki ben bu sistemi bozmuyorum. Yani bu sistemde taşlar yerine oturtulmuş, bir tanesini çıkarsak hepsi bozulur" şeklindeki aktarımı örnek olarak verilebilir. Bu durum, bütün medreselerde yaklaşık olarak aynı müfredatın takip edilmesinin devamını sağlamıştır. Çünkü bir takım yenilikçi görüşlere sahip olan medreseliler de çoğu zaman bunları gerçekleştirme imkânına sahip olamamaktadır.

Dolayısıyla geleneksel uygulamalara bağlı olan medreselerde değişim, sadece sıra kitaplarından birkaç kitabın müfredattan çıkarılması veya okutulmakta olan bir kitabın yerine başka bir kitabın, ama çoğu zaman yine klasik bir kitabın, okutulmasıyla sınırlı kalmaktadır. Nitekim bazı medreseler, çok zaman aldığı gerekçesiyle, benzer kazanımlar sağlayan kitapların bir kısmını müfredattan çıkartarak, bu sayede hem medrese eğitim süresini kısaltmayı hedeflemiş hem de fıkıh, tefsir ve hadis de okutma imkânı elde etmiştir. Bazıları da klasik müfredatın üzerine birtakım eklemeler yapılarak olduğu gibi korunacağını belirtmiştir. Örneğin Seyda Alaaddin, "Seydamız eski müfredata riayet edeceğiz, fakat bazı şeyler ekleyeceğiz diyor. İlerleme için daha başka şeyler eklenmiş müfredata" diyerek bu konudaki yaklaşımlarını ortaya koymuştur. Fakat bu medreseler de yapısal bir değişikliğe gitmedikleri için, geleneksel kategorisinde kalmaktadır.

Gelenekçi medreselilerin, müfredat konusunda değişime karşı olmalarının başka bir nedeni, kendilerinin yetiştirdiği eğitim anlayışının dışına çık(a)mayıp devam ettirmek istemeleridir. Çünkü gelenekçi medreseliler açısından klasik medrese eğitimi oturmuş bir sistem olduğu için, değişimin, medresenin hüviyetinin bozulmasına neden olacağı düşünülür. Bu konuyu Seyda Şeyh Ahmet şu şekilde açıklamıştır:

[Klasik müfredat] Kesinlikle [günün ihtiyaçlarına] cevap verebilir, fazladır bile. Eğer biz böyle bir şeye gitsek, mesela ... bir kitabı çıkarsak o zaman medrese medreselilikten çıkacaktır, kendi öz özelliğinden düşecektir. Bu sistemin geldiği şekilde aynen devam etmesi lazımdır. Medresenin ayakta durabilmesi için kendi başına devam etmesi için bu sistemin aynen geldiği şekilde devam etmesi lazımdır. Hatta biz görüyoruz, bazı medreseler var bazı kitapları çıkarmışlar bu sistemi değiştirmişler, onlardan bize gelen, bizden de onlara giden öğrenciler oluyor, geliyor bakıyoruz ki seviyesi çok düşüktür. Eğer bu şekilde olursa hiçbir hayrı kalmaz. Önceden biz de diyorduk böyle bir değişime gidelim, ama biz bu değişim yapan medreselerin öğrencilerini gördük, şu anda biz kesinlikle değişime gitmeyiz diyoruz. Yani biz babamızdan dedemizden ne şekilde gördüysek o şekilde devam ettireceğiz inşallah.

Gelenekçi medreseliler, klasik müfredatın günün değişen koşullarına cevap verebilir nitelikte olduğu için aynı şekilde korunması gerektiğini dile getirmekle birlikte, "biz babamızdan dedemizden ne şekilde gördüysek o şekilde devam ettireceğiz" ifadesinden

de anlaşılabacağı üzere, kendisiyle yetiştikleri ataların geleneğini terk etmek istememelerinin de bu kararlarında belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Hatta bu doğrultuda değişiklik önerileri selefte saygısızlık olarak addedilir ve kabul görmez. Bu kapsamda eski kitapların aktardığı bilgiye zaman üstü bir nitelik atfedildiği için, klasik müfredatın dönemin şartlarına uygun olup olmaması da her zaman önemli görülmemiştir. Örneğin Seyda Abdulhamid, günümüzde medreselerin bir alternatifi olarak İlahiyat Fakülteleri olduğu için, günün ihtiyaçlarına bir karşılık vermese de medreselerin değişimden muaf olması gerektiğini şu şekilde ifade etmiştir:

Şu anki müfredat klasik Arapçanın temelidir, yani müfredata dokunduğun, değiştirdiğin zaman, eksilttiğin zaman o öğrenci okumasını bitirdiğinde yapmak istediği fıkıh, hadis, tefsir, usul çalışmaları akim kalır, sakat kalır. Onun için en güzeli en iyisi, en doğrusu ona dokunmamaktır. Ha şu anki günümüzün ihtiyaçlarına hitap ediyor mu? Etmeyebilir. Ama zaten medreselerin alternatifi şu an İlahiyat Fakülteleri var.

Seyda Abdussamed de medreselerin misyonlarının resmî din görevlisi yetiştirmek değil, âlim yetiştirmek olduğunu, bu nedenle medreselerin müfredatlarının yeniden formüle edilmesi gerektiği fikrine karşı çıktığını şu şekilde açıklamıştır:

Şimdi şöyle, bakınız ben size şunu söyleyeyim, medreseler, burada yanlış bir algı var, medreseler vaiz yetiştirmiyor, medreseler müftü yetiştirmiyor, medreseler imam-hatip yetiştirmiyor, medreseler müezzin-kayyım yetiştirmiyor, Kur'an kursu öğretmeni yetiştirmiyor. Medreselerin yetiştirdiği insanlar farklıdır. ... Bizim medreselerdeki yetiştirme gayemiz, ehl-i ilim yetiştirmektir, âlim yetiştirmektir. Bugün bir *Beydavi*'yi mana edebilecek insanlar yetiştirmeye çalışıyoruz. Yani bugün klasik bir tefsiri açıp mana edebilecek veya Alusi'yi efendim ne söyleyeyim, *Mektubat-ı İmam Rabbani*'yi, İmam Gazali'nin kitaplarını mana edebilecek, işte *Fethul Bari*'de mütalaa edebilecek ehl-i ilim yetiştiriyoruz, biz müftü yetiştirmiyoruz ki.

Buna göre medresenin tedrisatına konu olan ilme zaman dışılık atfedilmekte ve değişimden muaf tutulmaktadır. Ayrıca her ne kadar âlim yetiştirme amacında olduklarını söyleseler de bu âlim profilinin rolü; gelenekte çeşitli ilim alanlarında üretilmiş eserlerin yerini alabilecek herhangi bir bilgi üretimi (mümkün) olmadığı için, yeni ilmî kitaplar yazmak değil, klasik külliyyatı anlayıp aktarmakla sınırlıdır. “Eski kitapları hâlâ daha çok büyük görüyoruz” diyen Şeyh Abdulğani, bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

(...) Mesela tefsir, hadis, mesela tefsirden *Kadı Beydavi*, bugüne kadar hâlâ *Kadı Beydavi* ayarında bir tane tefsir yapılmış değildir, yeni tefsirlerden, *Keşşaf* gibi tefsir şu ana kadar hiç yapılmamış, *İbnu'l Hacer* gibi bir kitap yazılmamış. Yani ilim azalmış, daha ilim çoğalmamış öyle diyebiliriz yani.

Aslında yenilik taraftarı medreseliler de klasik medrese eğitim sisteminin bütünüyle değişmesi gerektiğini savunmadıkları gibi müfredatın da tümüyle günün koşulları doğrultusunda yenilenmesi gerektiği kanaatinde değiller. Bir kısmı klasik müfredatın gramerle sınırlandırılmış yönüne eleştiri getirirler de genel yapısının korunarak

müfredatın çeşitlendirilmesi gerektiğini savunurken; diğer bir kısmı da klasik müfredatı bütünüyle reddetmemekle birlikte, yapısal bir takım eleştiriler yapmakta, müfredatın modern dönemin şartlarını da göz önünde bulundurarak revize edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Birinci grup değişim önerileri, daha çok geleneksel kökleri olmayan, yeni kurulan ve genellikle tarikat yönü olmayan veya tarikat özelliği ön planda olmayan medreselerin hocalarından gelmektedir. Örneğin Seyda Mesut kendi zamanlarında okutulan bazı kitapları okutmadıklarını, bunun yerine yeni kitaplar okuttuklarını söylemiştir. Mele Yusuf da Arapçanın sadece Kur'an dili olması yönüyle önem arz ettiğini, bu nedenle medreselerin Arapça grameri kadar diğer ilimleri de öğretmek hedefinde olması gerektiğini söylemiş, bu amaçla sıra kitaplarından bazılarını çıkartarak yerine tefsir, hadis ve fıkıhla ilgili kitaplar koyduklarını dile getirmiştir. Ayrıca klasik medrese eğitim usulünden farklı olarak derslerin uzmanlık alanlarına göre farklı hocalar tarafından verildiğini eklemiştir. Seyda Şeyh Abdulkhakim de klasik medrese eğitim sistemine eleştirel yaklaşmakla birlikte, bir birikim ve tecrübenin ürünü olan müfredatın terkedilmesi yerine güncellik konusundaki eksikliklerini tamamlayabilecek yeni kitapların eklenmesi gerektiğini şu şekilde ifade etmiştir:

Eski kitaplar ve yeni kitaplar birlikte verilirse, yeni telif edilen yeni çıkan kitaplar da yanında ek olarak verilirse. Çünkü bin yıldır bu şekilde, büyük âlimler bu feyzi bereketi görmüşler ve bunları toplayarak bu hale getirmişler, yani bunları bir kişi evinde yazmış öyle değil, bunları seçerek yani cımbızlayarak bu şekle getirmişler, faydalarını görmüşler. Bunların yanına yeni ilimler yeni kitaplar da eklemek lazımdır, bu yeterli değil, ben de kabul ediyorum.

Medreselerin 6 yıllık bir akademiye dönüştürülerek resmî bir kimlik kazanabileceğini ileri süren Seyda Abdullah ise, klasik müfredatın korunmakla birlikte kıraat, pratik Arapça ve usul ile ilgili dersler eklenerek güncellenmesi gerektiğini “Tabii eskiyi bozmadan ufaktan da böyle, yeninin de şeyinden istifade ederek eklemek lazım, bunu yapmak lazım” diyerek şu şekilde ifade etmiştir:

Eskilerde bereket var, eskilerde tabii maneviyat yüksekliği var. Eski sistemde maneviyat vardı bereket vardı, sistem de o şekilde, yani o doğru. Ama âlimlerimizde de büyük marifet vardı, onların her anlattığı çok şeydi, yani tesir ediyordu, iz bırakıyordu, şimdiki değil. Ama dediğiniz gibi zaman değişti, eski zamanla bu zaman bir değil, mutlaka bir değil.

Bu değişimin nedenini, klasik müfredatın olduğu gibi okutulmaya çalışılması durumunda 12 yıl gibi bir sürede ancak bitebileceği şeklinde açıklamakla birlikte, klasik medrese sistemine yapısal eleştiriler de yapmaktadır:

Mesela biz eski medreselerimizde 6 m yüksekliğinde bir dört duvar arasında okuduk biz, böyle bir eğitimin içinden geçtik. (...) Ve biz okumaktan çıktığımız zaman sanki yeni

doğmuş gibi dünyaya göz açtık, öyle bir hal aldık yani. Bunun (gramer ağırlıklı eğitimin) avantajları var evet, ama dezavantajları çok oldu yani, yani yeniden hayata açtık, daha yeni birtakım şeyleri, 10 yaşındaki çocuğun öğrendiği şeyleri biz daha yeni yeni öğreniyoruz 25 yaşındayken, dünyadan koptuk biz yani. O da ayrı bir sıkıntı olmuştu, bunu aşmaya çalıştık biz, yani öğrenci şu anda çok rahat elhamdülillah...

Buna göre 8-12 yıl gibi uzun bir süre medresede gramer eğitimiyle uğraşmak, talebelerin dış dünyaya kapalı kalıp medreseden çıktıklarında uyum sorunu yaşamalarına bile neden olabilmektedir. Seyda Abdullah, öğrencilerin hafta sonları açık İmam Hatip Lisesine gitmelerinin bu dış dünyadan soyutlanmayı kısmen engellediğini sözlerine eklemiştir.

Genelde, medresenin kendi iç dünyasıyla sınırlı kalan medreseliler, müfredatın günün ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikte olduğunu iddia ederken; medrese dışı dünyaya açılan, medreseyle sınırlı olmayan medrese kökenliler, müfredatın güncelleştirilmesi gerektiğine inanıyorlar. İkinci grup yenilikçi fikirlere sahip olan bu medreseliler genelde; akademik ilahiyatçı kimliği olan, medreselerin toplumun dinselliği üzerinde etkisi olması gerektiğini savunup davetçi-tebliğci yönü olan, medrese müfredatı dışında fikir kitapları okuyan, bölgenin dışında uzun süre kalan, diğer ülkelerdeki medrese tecrübesini gözlemleme fırsatı bulan medreselilerdir. Örneğin Halit Hoca medrese geleneği olan bir aile mensubu olmakla birlikte aynı zamanda akademik ilahiyatçılık yönü de olan biri olup medrese müfredatının günün koşulları doğrultusunda güncellenmesi gerektiğine inanmaktadır. Buna yönelik düşüncelerini şöyle aktarmıştır:

[Hedefimiz] medreselerin müfredat programında günün ihtiyaçlarını göz önüne alarak bir revize yapmaktır. Yani gerekirse bazı günün bağlamından, günün konseptinden uzak olan bazı maddeleri çıkarmak, buna mukabil bazı maddeleri, mesela usulü'l fıkıh gibi usulü't-tefsir gibi, ulumu'l hadis gibi, siyer gibi, İslam tarihi gibi ve hatta modern dönemde gelişen beşerî ilimlerden coğrafya gibi hatta biyoloji gibi bazı ilimleri medreseye katmasını, rehberlik gibi, bunları da medrese müfredatına katmak suretiyle, günün ihtiyaçlarını karşılayacak biçimde medrese müfredatını güncellemek.

Gelenekçi medreseliler, klasik kitaplara adeta bir kutsallık yükleyerek zaman ve mekân üstü olduklarını, dolayısıyla güncelliklerini kaybetmediklerini, günün ihtiyaçlarını karşılayabilecek nitelikte olduğunu iddia ederler. Yenilikçiler ise önceden yazılmış kitaplar güzel ve kaliteli olsalar bile, günümüz koşullarının değişimi dayatan baskısı karşısında, yüzlerce yıl önce yazılmış olan kitapların okutulmasında ısrar etmenin katı bir yaklaşım olduğunu savunurlar. Gelenekçiler, müfredatın aynı şekilde sürdürülmesi görüşlerine dayanak olarak, genelde bu müfredat sayesinde çok iyi bir Arapça öğretildiği ve bu klasik fıkıh külliyyatının günümüzün bütün sorunlarına cevap verebilecek nitelikte olduğunu ileri sürerler. Yenilikçiler de medresenin eğitim

sistemiyle iyi bir Arapçanın öğretilbildiğini kabul etmekte, fakat günün fikhî sorunlarına klasik külliyattan cevap bulabilme olasılığının müfredatın değiştirilmesinin gerekliliğini ortadan kaldırmadığını savunurlar. Çünkü çağdaş toplumun işleyişi ve değişim hızı, klasik külliyatın şekillendiği dönemle aynı olmadığı için o zaman okutulan bir kitap bugünün dünyasına hitap edemez. Bu konuda Halit Hoca şunları söylemiştir:

Yani doğru, selef iyi niyetle halis niyetle yazmış, ona bir itirazımız yok, güzeldir, hayırlıdır, bereketlidir ama bugün toplumun ihtiyaçlarını zorlayan bazı şeyler var. Mesela selefin bilgisayar konusunda bir şeyi var mı? Sizin bugün kalkıp medrese müfredatına bir bilgisayar maddesi eklemeniz bir zaruret değil midir? Yani en basit örneğinden. Mesela selefimiz coğrafya okutuyordu, e bugün yaklaşık 100 yıldır coğrafya yok medreselerimizde. Yani bu bir zaruret değil midir? (...) Dolayısıyla şimdi bazı bizim hocalarımız bu konuda çok katı davranıyorlar. 100 sene 200 sene önce ne konulmuşsa ille mutlaka onun korunması lazım. Ben o müfredatta yer alan birçok eseri çok takdir ediyorum, özellikle pedagojik değerini, pedagojik değeri çok yüksek. (...) Bununla birlikte, bugün toplum çok farklı düzeylere gelmiş, toplum eski toplum değil, biz bugün bilgi toplumunda yaşıyoruz, bilgi çağında yaşıyoruz. (...) Dolayısıyla biz, böyle bir bilgi tufanına karşı, insanların gözü açılmış, insanlar bazı şeyleri biliyorlar, anlıyorlar. Mesela ben ...'da üniversitedeyken benim komşum bir camide, hoca efendi çıkıyor medresede tahsil yapmış, hâlâ ders veren birisi, ona sorarsanız medrese tahsilim çok iyi der, ama çıkardı, muaveze kitabını önüne bırakırdı, 50-60-70 sene önce anlatılan edayla insanlara Cuma günü ...'da merkezde insanlara bilgi aktarırdı. 60 sene önceki bir bilgi bugünkü toplum için geçerli midir? Dolayısıyla bizim ille “bu müfredat programı, her şey onda vardır yeterlidir” dememiz bütün hayata gözümüzü kapatmamız demektir. hayatın realiteleriyle yüzleşmemek demektir.

Seyda Ferit, medrese müfredatının modern zamanın şartları doğrultusunda yenilenmesi konusunda “Medresede okutulan kitaplar eskiden yazılmış kitaplardır, çok zordur, çok uğraştırıcıdır. Bizim kitaplarımız eskiden yazıldığı için bazı yorumlar vardır, Sibeveyh şöyle demiş, Halil şöyle demiş, yani bunlarla uğraşmak abestir, işin doğrusu budur yani. Kitaplarımızda kafa karıştıran şeyler de çoktur. Biraz zahmetlidir” şeklindeki sözleriyle, klasik müfredatta günümüze hitap etmeyen ve gereksiz bilgiler bulunduğunu ifade etmiştir. Medreselerin bazı konularda kendilerini yenilemediğini söyleyen Seyda Arif de “Mesela günün şartlarına, bundan yıllar önce okutulan bazı bilgiler var, tedavülden çıkmış bazı bilgiler var, bugün okusanız bir anlamı yok mesela. Veyahut mesela bizim sıra kitaplarımızda bazı kitaplar okutuluyor, ben bakıyorum hiçbir fayda görmüyorum” diyerek aynı görüşü dile getirmiştir. “Bugün dünyanın çok şeyleri değişti ama bizim müfredatımız hâlâ değişmedi” diyen Seyda Şakir ise; medreselerde bugün hâlâ iki yüzyıl önceki müfredat okutulduğundan, günümüzün değişen koşullarında yeni ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap veremez durumda olduğunu, bu nedenle zenginleştirerek cevap verebilir bir duruma getirmeyi amaçladıklarını belirtmiştir. Buna bağlı olarak, medreseden mezun birinin “zayıf hadis” ile “sahih hadis”i ayırt edebilecek bir usul bilgisinden yoksun olduğu için hadis usulü ve tefsir usulü okutmaya başladıklarını, ayrıca “felsefeye de ihtiyacımız var diyerek” çeşitli fen ve sosyal bilimlerin de

okutulabileceğini söylemiştir. Bunun yanında, bazı medreselerde Said Havva, Seyyid Kutub, Hasan el-Benna'nın kitaplarının yasak olup medreselilerin medrese kitapları dışında çok az kitap okuduklarını söylemiştir. Bu yüzden, medreselilerin entelektüel bir bilinç yapısına sahip olup siyasi ve sosyal gelişmelerden haberdar olabilmeleri için medrese kitapları haricinde komünizm kitapları dâhil çeşitli kitaplar okumaları, gazete ve dergi takip etmeleri ve TV izlemeleri gerektiğini de; “Çağı yakalamak için bizim medreselerimizde bu tür şeylere ihtiyaç var” diyerek dile getirmiştir.

Geleneğe ve geleneksel uygulamalara değer ve anlam kazandıran, günümüzde gördüğü işlev değildir. Gelenek, gücünü ve değerini, saygı duyulan ataların mirası olarak geçmişî aktarımdan alır. Daha önce de ifade edildiği gibi gelenekçilerin de medrese müfredatında yapısal bir değişime karşı çıkmalarının nedeni, yeni olanın medrese eğitime uygun olmaması ve verimsizliğinden ziyade, “réya bavé bapîran” (bizim geçmişlerimizin yolu ne güzeldir), diyerek klasik müfredata, ataların terkedilmemesi gereken bir mirası gözûyle bakmaları nedeniyledir. Halit Hoca bu konudaki eleştirilerini de şu şekilde ortaya koymuştur.

Dolayısıyla bizim bazen selefte olan itimadımız çok ifrat derecesine varıyor, ha onların kendi çağlarında yaptığı çok doğru olabilir, ona da bir şey demiyorum. Ama günümüze geldiğimizde, bugün toplumun bilgi düzeyinde olsun, davet düzeyinde olsun, İslami davet, yani İslam'ı anlatmak noktasında olsun çok farklı ihtiyaçları vardır. Siz 50 sene 60 sene önceki bir üslupla bugün insanlara bir şey anlatamazsınız. İşin bu tarafını düşünmek lazım. E ama bazı insanlar böyle at gözlüğüyle olaylara topluma bakıyor, sadece kendi algısıyla kendi bilgisiyle toplumu yönlendiriyor, toplum yönlenmiyor bu şekilde, bu çok yanlıştır. Bizim hocalarımız da böyledir. Bugün bazı medrese hocaları hâlâ, yok “réya bavé bapîran”, e “réya bavé bapîran” yetersizdir zor mu yani, atalarının... e o yetersizdir bugün, bugün için yetersizdir.

Medresede değişimi savunan medreselilere göre klasik medrese müfredatı, talebe ve hocanın medreseyle sınırlı kalmasına ve toplumsal bir karşılık bulmamalarına yol açar. Medresenin toplumun dinselliği üzerinde bir etkisi olması gerektiğini düşünen bu medreseliler, klasik müfredatın bu yönden eksik olduğunu, bu nedenle günümüz toplumsal sorunlarına çözüm üretme konusunda karşılığı olmayan yönleri çıkartıp yerine yeni dersler koyduklarını ifade etmişlerdir. Bu bağlamda, “Toplumumuzda insanlar cahil, Kur'an'dan uzak Resulullah (s.a.v.)'in sünnetinden uzak” diyen Seyda İbrahim, kendi medreselerinde Arapçanın diğer ilimleri öğrenmek için bir araç olarak görüldüğünü, ayrıca Şafii fikhî ve Eş'ari akaidi yanında Hanefî fikhî ve Maturidî akaidi de okutulduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla yenilikçi medreseler okutulacak kitaplar ve mezhepsel farklılıklar konusunda daha esnekler. Çünkü onlara göre farklılıklara kapalı tek tip bir eğitim, taassuba yol açar. Örneğin Seyda Arif'e göre;

Bir ilim, ını sadece bir kitap okutulursa asabiyet doğar orda, asabiyet oluşur. Mesela şu anda siz, akide dalında bir kitap okumuşsunuz, başka bir şey de görmemişsiniz, size göre nedir? Ne var ne yoksa budur başka da yok. O zaman sizin bilginizin dışında bir düşünce ortaya konsa, başka birisi başka bir şey söylese siz ne yaparsınız? Onu nerdeyse gayrimüslim ilan edersiniz, o şekilde asabiyet olur. Yani siz kendine muhalif,...bir de adam o kitabı okurken de eğer kitaba yüzde yüz inanıyorsa, yüzde yüz doğrudur o kanaate varırsa, daha kötüsü olur bu defa. O kitaba muhalif olana Allah'a muhalifmiş gözüyle bakar.

Yenilikçi medreselilere göre, medresenin toplumsal bir karşılığının olması için, müfredata davet metodolojisiyle ilgili bir dersin de eklenmesi gerekir. Örneğin Seyda Şakir, Mustafa Meşhur'un *Fıkhu'd Da've* isimli kitabının medreselerde ders olarak okutulması gerektiğini; çünkü medreselerde İslami ilimler okutulduğu halde İslam'ın nasıl öğretileceğine dair bir eğitim verilmediğini; bunun da İslam'ın, dine zarar verici bir üslupla, yanlış bir şekilde sunulmasına neden olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla toplumsal hassasiyeti olan, medreselerin toplumun dinselliği üzerinde bir etkisinin olması gerektiğini düşünerek toplumdaki sorunlara çözüm bulma arayışı içinde olan medreseliler, Arapçayı sadece dinî metinleri okuyup anlayabilmek için bir araç olarak gördükleri gibi müfredat konusunda da yeniliğe daha açıktırlar.

Aslında yenilikçi medreselilere göre, medresenin toplumsal etkisinin azalmasının sebebi de medreselerin kendilerini zamanın dışında konumlandırarak yenilenmemeleridir. Örneğin, “Maalesef zamana ayak uyduramadı medreseler” diyen Seyda Seyfeddin Hoca'ya göre medreseler; “Sadece kendi dar çerçevesinde gramerleriyle, nahiv ve sarflarıyla bocalayınca, buna yoğunlaşınca, ibare çözmekten zaman bulamayınca, ilmi yaşadıkları topluma yansıtmadılar, içinde bulunduğu toplumu aydınlatmadılar.” Bu nedenle bulundukları yörenin gençlerini kuşatamadıkları için o gençler sekülerleşmiştir. Seyda Seyfeddin Hoca, medreselerin kendi içlerine kapanarak yenilenememelerini de medrese üzerindeki devlet baskısı ve PKK tehdidinde bağlamıştır. Ona göre bu durum şöyle bir sonuca yol açtı:

Medreseler dünyadan diğer İslam ülkelerindeki faaliyetlerden bihaberlerdi. Bu baskı neticesinde bir bağ kuramadılar, yani diğer İslam ülkelerindeki âlimlerle, eğitim kurumlarıyla bir bağları olmadı. [Dünyayı] okuyamadılar ve irtibat sağlanamadı, gidiş-geliş olmadı. Dolayısıyla medreselerin yozlaşmasının en büyük etkeni bence budur, yani İslam ülkelerinden kopuk bir halde varlıklarını devam ettirmeye çalıştılar. Mesela biz İslam tarihine baktığımız zaman *errihle fi talebil hadis* var, yani hadis almak için, ilim almak için yolculuklar, başka yerlere gidip-gelmelerle ilim faaliyeti canlanıyordu. Bu bizde olmadı, doğuda olmadı en büyük etken budur, bana göre bana sorarsanız budur. Yani kendi kabuklarına çekilmeleri, tabii bunun nedeni de devletin baskısı, devletin imkân vermemesi.

Seyda Seyfeddin Hoca'ya göre medreselerin kendilerini yenilememesinde baskıların rolü olsa da medreseliler, bölgenin dışına çıkarak, okul ve İlahiyat okuyarak bu

durumun üstesinden gelebilirlerdi. Bu konudaki görüşünü de şu şekilde ortaya koymuştur:

(...) yani buradan ayrılıp başka yerlere giden âlimlerimiz, medrese öğrencilerimiz çok başarılı oldular. Ve şunu da söyleyeyim, gerçekten de öyle oldu, biz her şeyimizi, yani birkaç kelime biliyorsak, medreselere borçluyuz. Ama eğer kendi kabuğumuzda kalsaydık, ki ben şimdi görüyorum beraber okuduğumuz bazı arkadaşlar var, bunlar kendi medreselerinde kaldılar, kendi memleketlerinde kaldılar, okul okumadılar, dışarıya açılmadılar, sağa sola gitmediler, bunlar sınırlı bir şekilde hayatlarını ve ilmî faaliyetlerini devam ediyorlar. Ama dışarıya açılan, farklı yerlere giden, okul okumaya çalışan, İlahiyata giden medreseliler çok başarılı oldular.

Dolayısıyla açık İHL ve İlahiyat okumaları, medreselilerin medrese eğitimi konusunda daha yenilikçi fikirler benimsemelerinde etkili olmuştur. Bunun yanında medreseler, 2000’li yıllar itibarıyla üzerlerindeki baskının ortadan kalkmasıyla dış dünyaya daha açık bir hale gelmişlerdir. Bölgede yeni İlahiyat Fakültelerinin kurulmasıyla birlikte, İlahiyatla etkileşimlerinin artmış olması, aynı şekilde Diyanet’le ilişkilerinin gelişmiş olması ve siyaset kurumu tarafından da muhatap alınır olmaları, kendilerini gözden geçirip çeşitli alanlarda yeniliğin gerekli olduğunu kabullenmeye başlamalarını sağlamıştır. Bununla birlikte bu yenilik, modernleşme anlamında bir yenilik değildir. Çünkü görüldüğü kadarıyla, modernleşme ve bu anlamdaki bir yenilik medreseliler açısından olumsuz çağrışımlara sahiptir. Medreselilerin yeniliğe karşı çıkmalarında, Seyda İbrahim’in söylediği; “Yani yenilemek değil, yenilemek sözü bana hoş gelmiyor üstad. Çünkü yenilemek deyince yeniliği bize Batılılar getiriyor, hep yanlış şeyler getiriyorlar” şeklindeki ifadeden de anlaşılacağı üzere, yenileşmenin Batılılaşma şeklinde algılanmasının etkisi vardır. Şeyh Abdulğani ise bu konuda; “Genellikle medrese-tasavvuf-Ehl-i Sünnet çizgisi bu yenilikçilere daha doğrusu modernizme karşıdır yani. Yani modernizm mesela öyle değil, modernizm diyor her şeyde yenilik istiyor, her şeyde bu olmaz bu olur” diyerek, modernleşmenin sürekli bir değişim süreci olarak yorumlanması nedeniyle, medreselerin tasavvuf ve Ehl-i Sünnet’le ilişkilerinin kendilerini moderniteye karşı çıkmaya sevk ettiğini söylemiştir.

Sonuç olarak, modernleşme idealinin bir gereği olarak yasaklanan medreseler, daha sonra halkın da modernleşmesinin etkisiyle iyice zayıflayınca, bir bakıma kendilerini modern dünyaya tamamen kapatarak korunmaya çalıştılar. Diğer taraftan medreselerin geleneğe olan bağlılıkları, modernizmin baskılarına karşı bir set görevi görüp özgüllüklerini muhafaza etmelerinde etkili olmuştur. Aynı zamanda medreselerin toplumsal etkiye ve medreseli statü gruplarının da halk arasında itibar sahibi olmalarının bu geleneksel özellikleri sayesinde olduğu söylenebilir.

1.3. MEDRESEDE GÜNDELİK HAYAT VE BOŞ VAKİT FAALİYETLERİ

Boş zaman faaliyetlerine tarih boyunca bütün toplum biçimlerinde rastlanılabilmekle birlikte, kavramın çalışma hayatından bağımsız bir alan haline gelip kurumsallaşması endüstrileşmeyle birlikte olmuştur. Buna göre endüstrileşme ve kapitalizm, gündelik hayatı; çalışma zamanı ve tatil, eğlenme, oyun, sportif, kültürel ve sanatsal faaliyetlerin icra edilebileceği boş zaman şeklinde ikiye bölmüştür (Okumuş, 2012: 668-680). Dolayısıyla çalışma kavramı ile ilişkilendirilen boş zaman, insanlık tarihi boyunca genelde çalışmanın karşıtı olarak tanımlanmıştır (Bahadır, 2016: 104). Bununla birlikte boş zamanı değerlendirme faaliyetleri, sadece endüstri toplumları ve çalışma alanıyla sınırlı değildir.

Bireylerin veya toplumların boş zamanı değerlendirme şekli, kişisel özellikler, içinde yaşanılan çevre ve coğrafi şartlar, kültürel değerler, inanç, düşünce vb. durumlara göre değişir (Okumuş, 2012: 686). Bu çerçevede medresede de boş zaman faaliyetleri, medresenin bulunduğu ortam, tarikat yönün olup olmaması ve seydanın eğitim ile din anlayışından etkilenmektedir. Sabah namazıyla başlayıp yatsı namazıyla biten medreselilerin günü genel olarak ders ile geçtiği için, talebelerin aslında boş vakti oldukça sınırlıdır. Öğrencinin namaz, uyku ve yemek saatleri haricinde bütün günü; metin ezberleme, mütalaa, müzakere ve dersin seydaya verilmesi şeklinde geçtiğinden, tamamen eğitimden ibaret bir gündelik hayat söz konusudur. Yatsı namazından sonra talebelerin ders dışı faaliyetlerle değerlendirebilecekleri vakitleri olsa da medreselerin şartları genelde buna uygun olmadığı için, talebelerin yapabilecekleri boş vakit faaliyetlerine pek imkân kalmamaktadır. Bununla birlikte medreselerde TV, bilgisayar, cep telefonu, gazete ve dergi bulunmadığı veya yasak olduğundan öğrenciler kendi aralarında çeşitli geleneksel oyunlar oynayarak eğlenmeye çalışırlar.

Aslında medreselerin sosyal aktiviteler açısından yoksunlaşmasının da medreselerin bölgede zayıflamasıyla paralel olarak son zamanlara denk geldiğini söylemek mümkündür. Nitekim medresenin sosyal kültür üzerinde daha baskın bir etkiye sahip olduğu dönemlerde, medreselilerce düğünlerde çeşitli dallarda piyesler sergilenirdi. Düğünlerde talebelere mahsus *sé gav* (üçayak) oyunu oynanır ve yine kendilerine mahsus *birite* (düğün türküleri) söylenerek halay çekilirdi. Tatile denk gelen perşembeyi cumaya bağlayan gece, hem talebeler hem de köylüler tarafından adeta bir bayram günü gibi beklenirdi. Halk, o gece medreseye gelip talebelere istifade ederek beraber eğlenirlerdi. Talebelere veya seydalardan sesi güzel olanlar kasideler,

özellikle de Meleyi Ciziri'nin Divanı ile halk arasında yaygın olan türküler (stran) söylerlerdi. Haftalık tatil günlerinde *geşt* adı verilen piknik yapılır, kıra çıkılıp spor yapılır ve eğlenilirdi. Eskiden beri medreselerde, talebelerin iki kısma ayrılarak birbirlerini yakalamaya çalışmak şeklinde oynanan bir oyun olan *bir*; yine iki kısma ayrılıp her tarafta üçtaş bırakarak her grubun diğer tarafın taşlarını düşürmeye çalıştığı *kél* (üçtaş) ve iki ayağı birleştirerek hızlı bir şekilde atlama şekli olan *cotık* oyunları da oynanırdı. Geşterde ayrıca ilmî yarışmalar, kaside ve şiir okumaları yapılır; folklor oyunları da oynanırdı. Tatil günlerinde talebeler arasında *satranç*, *dama*, *se rez* (üçtaş), *nehber* (dokuztaş) oyunları da oynanırdı. Ayrıca *ğurab*, *gustil* (yüzük) ve *şah* oyunları da talebeler arasında oynan medrese oyunlarından sayılabilir (Yakışık, 2013: 352). Ayrıca uzun süren kış mevsimleri, TV'nin yokluğu ve boş vakit faaliyetlerinden yoksun bir şekilde sürdürülen medrese hayatı, medreselilerin zengin bir fıkra, mizah ve güldürü yeteneğine sahip olmalarını sağlamıştır.

Dolayısıyla, bölgenin eğitim merkezi olmasının yanında, medresenin aynı zamanda halk kültürünün yaşatılması ve aktarılmasında da önemli bir rol gördüğünü söylemek mümkündür. Fakat son yıllarda, TV'nin bir eğlence aracı olarak evlerde yerini alması, halkı medresenin kültürel faaliyetlerinden uzaklaştırırken küresel popüler kültürün yaygınlaşması ve bundan medrese talebelerinin de etkilenmesi, medreselerin kültürel yönlerinin zayıflamasına yol açmıştır. Bu durum medrese kültürünün şekillendirdiği, edebiyat, müzik ve folklor gibi çeşitli kültür öğelerinin yerini popüler ve seküler olanlarının alması sonucunu doğurmuştur.

Gelenekçi medreseler, Arapça öğrenimlerini aksatacağı gerekçesiyle, din temalı da olsa medresede Türkçe fikir kitapları veya roman bulundurmazlar. Yenilikçi medreseler ise son zamanlarda, talebelerin Türkçe ifade becerilerinin gelişmesi için ders zamanları dışında, kontrollü bir şekilde Türkçe kitaplar okumalarına izin verdiklerini beyan etmişlerdir. Aynı zamanda düşünsel bir bilinç oluşması için, kütüphanelerinde de İslami düşünce kitapları bulundurdıkları gibi, haftanın belli günlerinde talebelerle sohbet yaptıklarını da aktarmışlardır.

Geleneksel olarak medresede tatil günü, perşembe günü ikindiden sonra başlayıp cuma günü ikindi namazıyla sona erer. Fakat medreselerin resmî Kur'an kursu adı altında faaliyet yürütmeleri ve Açık İHL okuyan talebelerin hafta sonu yüz yüz eğitime gidebilmeleri için, tatil bazı medreselerde hafta sonuna alınmıştır. Tatil günlerinde,

kırsal kesimdeki medreseler bahar mevsiminde *geşt*'e¹⁸ giderler, ancak bunun mümkün olmadığı kış aylarında tatil günlerini de medresede geçirirler. Evleri medresenin bulunduğu yerleşim yerinde veya yakınında olanların evlerine gitmesine izin verilir. Şehirde bulunan medreseler ise genelde haftalık olarak geşte gitmez, fakat yılda bir sefer de olsa gezi veya piknik türü faaliyet düzenlediklerini ifade etmişlerdir.

Bahar mevsimi dışında geşte gidilememesi ve medresede talebeler arasında oynanan geleneksel oyunların kaybolmaya yüz tutması gibi nedenlerle, bazı medreselerin tenis masası bulundurmaya başladığı, futbol ve voleybol oyunlarına izin vermeye başladığı gözlemlenmiştir. Hatta Seyda Mesut, imkânları olması halinde talebelere araba sürmeyi öğretmek istediğini ve futbol da dâhil İslamiyet'in yasak etmediği her türlü oyuna açık olduğunu söylemiştir. Seyda İbrahim de talebelerine okçuluk ve “Tekvando eğitimi birbirine saygıyı öğretir, biz medreselerde saygıyı öğretemezken tekvandonun böyle bir özelliği var” diyerek tekvando öğretmeyi planladığını söylemiştir. Futbolla ilgili olarak da “Valla ben top oynadım, yani belirli bir usul ve çerçevede, yani ilmin vakarını kırmayacak bir üslupla, bir ciddiyetle top oynasın, koşsun, gitsin gelsin spor yapsın” demiştir. Seyda Sacid de “Talebelerin en sevdiği olaylardan biri, bilmiyorum din ne der, top oynamayı severler. Belirli yerler var oraya gidilir, orda oynarlar” diyerek futbol oynamalarına izin verdiklerini söylemiştir.

Geleneksel oyunlar dışındaki oyun ve sportif faaliyetlere karşı olan, bu tür etkinliklere izin veren medrese hocalarını eleştiren medreseliler de vardır. Örneğin “Şu anda dış ortam güzel değil, yani fitne zamanıdır” şeklindeki bir gerekçeyle, talebelerin zorunlu haller dışında medrese dışında vakit geçirmelerine müsaade etmediklerini söyleyen Seyda Abdussamed, “Zaten *metin* var, *metin*le spor faaliyeti yapıyorlar (gülüyor)” diyerek, zamanlarını ilme ayırması gereken medrese hoca ve talebelerinin maç yapması veya izlemesini tasvip etmediğini belirtmiştir. Öğrencilerinin tatil günlerinde futbol oynamalarına izin veren hocalar da bu tür eleştirilerin farkında olarak, talebeyi medresede tutabilmek ve deşarj olmasını sağlamak için bunun zamanın bir gereği olduğunu söylerler. Seyda Abdullah bununla ilgili olarak şunu söylemiştir:

(...) Zaman değişti, eski zamanla bu zaman bir değil, mutlaka bir değil. Şimdiki öğrenci havuz istiyor, internet istiyor, şimdiki öğrenci telefon istiyor, şimdiki öğrenci spor tesisi istiyor, masa tenisi ondan sonra ne bileyim birçok şeyler var. Bütün bunlara ihtiyaç var mıdır var, mutlaka var kesinlikle, biz arka tarafta futbol sahası yapmışız arkadaşlar futbol oynuyorlar. İzin veriyoruz, başka çaresi yok, çünkü çocuklar deşarj olmak istiyor. Mesela biz eski medreselerimizde 6 m yüksekliğinde bir dört duvar arasında okuduk biz, böyle bir eğitimin içinden geçtik. Hayatımızda top nedir bilmeyiz, çoraptan top yapar oynardık.

¹⁸ Bkz. Ek-3.

Talebelerini hafta sonları halı sahaya gönderdiğini söyleyen Seyda Abdulhamid de bu tercihinin gerekçesini şu şekilde açıklamıştır:

İzin veriyorum, niye gönderiyorsun diyen oluyor, ben gönderirim. Neticede bir hafta sonunu bekliyor öğrenci, dolmuş dolmuş o enerjiyi boşaltması lazım, yani burayı bir hapisaneye çevirmek de doğru değil. Benim yaptığım belki bazı çevrelerce bazı arkadaşlarca uygun görülmebilir ama zaman eski zaman değil. Eğer öğrenci enerjisini orda boşaltmasa farklı bir alana kayacak. Bazı hafta sonları halı sahaya gönderiyorum bazı hafta sonları pikniğe gidiyoruz beraber, hocalarla beraber, orda oynuyorlar tabii, koşuyorlar, futboldur başka oyunlardır.

Medrese talebelerinin tatil günleri haricinde, mecburi bir işleri olmadan ve izinsiz medrese dışına çıkmaları da mümkün olmadığı gibi, tatil günlerinde de tamamen serbest değildirler. Kırsal kesimdeki medrese öğrencileri, dışarı çıksalar bile yerleşim yeri içinde rahat davranamaz, istedikleri yerlere girip çıkıp oturamazlar. Halkın kullandığı alanlardan uzak yerlerde vakitlerini geçirirler. Kent merkezlerindeki medrese öğrencileri de çarşıya çıkabilmekle birlikte, seyda tarafından internet kafe, oyun salonları vb. yerlere gitmemeleri yönünde tembih edilirler. Örneğin Mele Yusuf tatil günlerinde öğrencilerin serbest olduğunu, fakat “İnternet, oyun gibi uygun olmayan yerlere girmeyin, böyle yerlerde görmeyelim sizi” şeklinde uyardıklarını belirtmiştir.

Medreselilerin kamusal alanlarda hareket serbestliğinin olmayıp kontrollü davranmak zorunda olmaları, sadece talebelerle sınırlı değildir, seydalar ve meleler için de geçerlidir. Özellikle genç medreseliler çeşitli kamusal alanlarda bulunmak ve boş vakit faaliyetlerinde bulunmak isteseler de, diğer medreselilerin ve halkın geleneksel medreseli algısı nedeniyle bunu gerçekleştirmeye çekinirler. Nitekim medresenin toplumun üzerinde bir etkisi olması gerektiğini savunan Seyda İbrahim, gençlerle diyalog kurabilmeye yönelik olarak onlarla kahvehanede oturduğu, maç izlediği ve maç yaptığı için hem diğer medreseliler hem de halk tarafından yadırgandığını, ama ailelerinin gençler üzerindeki değişimi gözlemlemeleri sonucu kendisini takdir etmeye başladıklarını dile getirmiştir. Seyda Sacid de öğrencilerin izin dâhilinde çarşıya gittiklerini fakat talebeler gibi kendilerinin de çarşıda belirli yerlerde görünmelerinin halk tarafından yadırgandığını, dolayısıyla halkın medreseli algısı nedeniyle üzerlerinde bir baskı hissettiklerini şu şekilde ifade etmiştir:

Yani boşver öğrenciyi, eğitimini bitiren hocalar dâhil, yani biz dâhil çarşıda belli yerlerde oturmamız, yani ... çarşısında, uygun değil. Halk açısından, diyelim ki orda oturduğunda, bir şey var diyelim ki, halk çok acayip yaklaşıyor örneğin, yani örneğin belli olaylar var, sen o olayları yaparsan, halk, demek ki orda bir eğitim olmuyor, [yani halk orda eğitim olmadığını düşünür]. Diyelim ki bir maç oynanacak, bir derbi olacak, bu derbiyi, derbi, sizin tabiatınızdan ötürü siz maç sevebilirsiniz. Bu derbiyi halkın yaklaşımından ötürü sizi tanıyan bir ortamda o derbiyi izleyemezsiniz. Öyle ...'ya aşağıya ineyim kahvede oturayım ben de derbiyi izleyeyim, seviyorum olmaz. Seni orda tanıyan kişiler olursa sana güler orda, ama arkandan şey yapar, “aaa o medresede disiplin yok, o medresede

ciddi bir eğitim yok”, yani halktan kaynaklanıyor. ... Halk acayip bir şey, halk diyor ki medrese şöyle olması gerekiyor, yani talebe kendi bazı şeylerden... Örneğin gidersen o gün medresenin bütün geçmişini mahvedersin, halk der ki “demek ki eğitim yok, adam gelmiş burada derbi izliyor”, sanki gören dinden çıktı sanır.

Halk, kendilerinin kullandığı çeşitli meşru alanlarda bile, medrese talebe ve müderrislerinin bulunmalarını yadırgayıp ilimle bağdaştırmadığı gibi, çeşitli sportif veya sosyal aktivitelerde bulunan meclelere de tepkisel yaklaşabilmektedir. Mele Ferzende bu konuda şöyle bir aktarımda bulunmuştur.

Hizmet içi eğitim almak için Afyon’a gitmiştik. Orda diğer bölgelerden gelen imamlarla boş vakitlerde neler yaptığımızı, boş vaktimizi nasıl değerlendirdiğimizi konuşuyorduk. Antalya’dan gelen arkadaş futbol-voleybol oynadığını söyledi. Ben de; “Ben öyle bir şey yapsam cemaat benim arkamda namaz kılmaz” dedim.

Medreseliler halk tarafından kendilerinden beklenen rollere ve davranış formlarına göre hareket etmek zorunluluğu hissettiği için, normalde yapacakları veya yapmak isteyecekleri bazı davranışları halkın kendilerine yönelik bakış açısı nedeniyle yapmıyor veya kontrollü davranmak zorunda kalıyorlar. Öyle ki medresenin bulunduğu yerleşim yerinin yoğun dinsel görünümü olmasa da halk medreselilerden belli başlı geleneksel davranış formlarını sergilemelerini bekler. Kahvehanede oturan, maç izleyen halk, medreseden bir talebe veya seydanın aynı ortamda bulunmasını, onların ilmî faaliyetlerine aykırı görüp yadırgar. Melelerin, dinsel alanda olduğu gibi, bütün gündelik hayatında geleneksel kodlarla hareket etmesini bekler.

1.4. MEDRESELİLERİN RESMÎ STATÜ TALEBİ VE İSTİHDAM ALANLARI

Tevhid-i Tedrisat Kanunu’yla medreseler yasaklanınca medreseden alınan icazetin de herhangi bir resmî karşılığı kalmamıştır. 1965 yılına kadar medreselilerin resmî imam olabilme imkânı olmakla birlikte, bu yıldan itibaren imam olabilmek için İmam Hatip Okulu okuma şartının getirilmesi, medreselilerin resmî istihdam olanağını ortadan kaldırmıştır. Bununla birlikte bölgede 1990’lı yıllara kadar, özellikle köylerde medreseli meclelerin İHL’li imamlara tercih edilmesi nedeniyle, medreseliler genelde resmî görev alabilme amacıyla medrese okumazlardı. Bu yüzden medreselerin resmî olmaması ve icazetlerin imam alımında kabul edilmemesi çok da sorun teşkil etmiyordu. Fakat medreselilerin resmî istihdam olanağının olmaması nedeniyle halkın çocuklarını medrese yerine İHL’ne göndermeye başlaması gibi diğer çeşitli faktörlerin yanında, İHL mezunu imam yerine fahrî melenin tercih edilmesi yönündeki hassasiyetin büyük oranda ortadan kalkmasıyla birlikte, medreselerin yasal bir statüye kavuşturulması yönündeki ihtiyaç daha fazla hissedilir ve talep edilir olmaya başladı.

Örneğin Seyda Abdullah, medresenin bölgenin bir realitesi olduğunu, fakat her hangi bir denetim mekanizması bulunmadığından, ehil olmayanların bile birtakım kazanımlar sağlamak veya çeşitli ideolojilerin, görüşlerini topluma empoze etmek üzere medrese açtıklarını ifade etmiştir. Bu tür sorunların çözümüne yönelik bir öneri olarak da medreselerin müfredatlarının revize edilerek “akademi” şeklinde resmîleştirilebileceğini, öğrencilerin de sınavla alınıp 6 yıllık eğitim süresinden sonra doğrudan atanmaları gerektiğini savunmuştur. Devletin, kültür tarihinin önemli bir kurumu olarak medreselere sahip çıkması gerektiğini savunan Halit Hoca da medreselilerin, fen ve sosyal bilimlerden de dâhil sınava tabi tutularak başarılı olanların icazetlerinin lisans diploması olarak tanınması durumunda, medreselerin toplumda saygınlık kazanacağını dile getirmiştir. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca ise, medreselerin fiili olarak devlet tarafından desteklenmesinin de etkisiyle sürekli olarak yeni medreseler açıldığı halde resmî statüden yoksun olduklarını, bu nedenle siyasi konjonktürün değişmesi durumunda güvencelerinin olabilmesi için medreselerin resmîleştirilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Seyda İbrahim ise katılımcıların genelinden farklı olarak, üniversite mezunlarının bile atanmadığı halde İHL okuyan medreselilerin büyük oranda atanıp memur olabildiklerini, fakat icazet alıp maaşlı bir hale geldikten sonra hiç kitap okumadıkları gibi toplumsal sorumluk sahibi de olmadıkları gerekçesiyle medreselilerin statü taleplerini eleştirmiştir.

Seyda Abdussamed, medreselerin yasal statüye sahip olması durumunda da herhangi bir kuruma bağlı olmadan kendi klasik sistemlerini devam ettirmek istediklerini beyan etmiştir. Dolayısıyla medreseliler, medreselerin yasal zemine kavuşturulmasına yönelik talepleri olsa da eğitim sistemlerine herhangi bir müdahaleye açık olmadıkları görülmektedir.

Medreseliler, medreselerin kurumsal olarak resmî bir statüye kavuşturulması mevcut anayasayla mümkün olmadığı için, yukarıda da ifade edildiği gibi, yapılacak bir sınavda başarılı olan icazet sahibi medreselilere Diyanet kadrolarına atanma hakkı verilmesini, hatta onlara öncelik tanınmasını talep etmektedirler. Çünkü istedikleri kadrolara resmî olarak atanabilmek için İHL, ön lisans ve lisans İlahiyat diploması şartı koşulduğundan, talebelerin medrese eğitimiyle birlikte açık İHL ve ön lisans İlahiyat okumak durumunda kaldıklarını, bu durumun da medrese talebelerinin çok zorlanmasına yol açtığını ve medrese eğitimini aksattığını dile getirmişlerdir. Oysa onlara göre medrese icazetine sahip olan biri, bir İlahiyat mezunundan daha yetkin olduğu halde, hafızlık belgesine sahip bir ortaokul mezunu kadar bile bir hakka sahip

değildir. Bu nedenle, medrese icazetlerinin İlahiyat diplomasına denk kabul edilmesi yönünde bir talepleri söz konusudur. Örneğin Şeyh Nasrullah, 4+4 yıllık bir medrese eğitimiyle medresede 4 yıl okuyan birisinin eğitiminin İHL diplomasına, 4 yıl daha okuyanın eğitiminin de İlahiyat diplomasına denk kabul edilmesi gerektiğini dile getirmiştir.

Medreseliler ayrıca, Diyanet'in yaptığı atamalarda icazetin kabul edilmemesinin yanında sınavlarda medresenin eğitiminin göz önünde bulundurulmamasına da eleştiri yöneltmişlerdir. Örneğin Seyda Arif, Diyanet'in yeterlilik sınavlarında kıraatın ve ezberin çok önemsenip medresenin eğitiminin dikkate alınmadığını, ayrıca medreselilerin Kur'an kursu öğreticisi olarak atanmadığını söylemiştir. Seyda Abdussamed de medrese okuyup çok iyi bir âlim olan mücazlarının (icazetli talebelerinin) köylere imam olarak atanmalarını istemediklerini, onların Kur'an kursu öğreticisi olarak atamalarının yapıp bu sayede medresede müderrislik yapma olanağı tanınması gerektiğini savunmuştur. Diyanetin kadro alımında icazetin dikkate alınması gerektiğiyle ilgili olarak Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca, "Mesela şu anda siz eğer hafızlık diplomasına sahipseniz ortaokul diplomasıyla imam-müezzin olabiliyorsunuz öyle bir hakkınız var. Ama siz medresede 30 yıl okusanız hiçbir hakkınız yok. Onun için medreselerin bir yasal statüye ve bir hakka sahip lazım" derken Mele Muiniddin, "Bugün medreseliler ne kadar ilim sahibi olurlarsa olsunlar Diyanet'te görev yapamıyorlar. Diploma sahibi olmadıkları için Diyanet'te görev verilmiyor. Öyle ki bugün İmam Şafii mezarından kalkıp gelse ondan bile diploma isteyecekler" diyerek Diyanet'in liyakatten ziyade diplomayı dikkate aldığı yorumunda bulunmuştur. Mele Haşim de "İyi imamın ölçüsü KPSS'den aldığı puan oldu, yüksek puanı varsa o iyi imamdır" diyerek, imam alımlarında KPSS puanı ve hafızlığın dikkate alınmasının Arapçadan ve hadisten bihaber akideleri bozuk imamların ortaya çıkmasına neden olduğunu söyleyerek Diyanet'in imam alım kriterlerini eleştirmiştir.

Medreseliler, medreselerin yasaklanmasından Diyanet kadrolarına atanabilmek için İmam Hatip Okulu şartının getirildiği 1965 yılına kadar, herhangi bir diploma şartı aranmaksızın Diyanetin yaptığı sınavlarda başarılı olmaları durumunda müftülük de dâhil her türlü kadroya atanabiliyorlardı. Hatta laiklik politikaları nedeniyle uzun yıllar orta veya yüksek din öğretimine dair herhangi bir kurum bulunmadığı ve din hizmetleri tıkanma noktasına gelmiş olduğu halde, yasaklara rağmen faaliyetlerini yürüten Karadeniz ve Doğu medreseleri Türkiye genelinde din hizmetlerinin yürütülmesinde önemli bir fonksiyon görmüş, daha sonra açılan İlahiyat ve Yüksek İslam Enstitülerine

akademik anlamda katkıda bulunmuştur. Nitekim bazı Diyanet İşleri Başkanlarının ve kendi alanlarında seçkin bir konuma sahip olan bazı ilahiyatçı akademisyenlerin medreseli kökenlere sahip olduğu bilinmektedir.

Fakat İmam Hatip Okulları, Yüksek İslam Enstitüleri ve İlahiyat Fakültelerinin açılıp yaygınlaştırılması; 1965'te çıkarılan bir genelgeyle Diyanet bünyesinde yer alabilmek için İmam Hatip Okulu, Yüksek İslam Enstitüsü ve İlahiyat Fakültesi mezunu olmanın şart koşulması, medreselilerin resmî istihdam olanağını ortadan kaldırmıştır (Yüksel, 1993: 66-67, 197-198, 208). Bu değişiklikten sonra, çoğunlukla fahrî imamlığı resmî kadroya tercih eden medreseliler ilk zamanlarda çok etkilenmemiş, resmî kadro almak isteyenler de dışardan İHL diploması olarak atanabilmişlerdir. Bununla birlikte 1980'lere kadar medreseliler büyük oranda hiç okul okumadan medreseye başladıkları için bu olanağa da sahip olamıyordu. Günümüzde medreseliler, medrese ile birlikte açık İHL de okuyarak Diyanet kadrolarına atanabilmektedir. Hatta çoğu açık öğretim İlahiyat ön lisans diploması da alan medreseliler İLİTAM programları sayesinde lisans diploması alarak, müftü, vaiz, Kur'an kursu öğreticisi veya yüksek lisans-doktora yaparak İlahiyat Fakültelerinde öğretim elemanı olabilmektedir (Çelik, 2013b: 118). Nitekim bölgede son yıllarda açılan İlahiyat Fakültelerinin akademik kadrosunda çok sayıda medrese kökenli öğretim elemanı bulunmaktadır.

Bölgedeki medreselilerin resmî istihdam olanağından yoksun olmalarının bir nedeni de laiklik politikaları nedeniyle devlete ve resmî eğitim aygıtlarına muhalif bir tutum geliştirmeleridir. Karadeniz Bölgesi medreseleri, Doğu medreseleri kadar Cumhuriyet'in yeni uygulamalarına sert tepki vermeyerek yeni kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki iş fırsatlarını değerlendirdiler. Karadeniz medreseleri ekseriyetle devletle uyumlu kaldığı için Karadeniz Bölgesi İslamı, Doğu'nun aksine, hiçbir zaman muhalif bir kimlik haline gelmedi ve genelde devletle ittifak halinde hareket etti (Yavuz, 2005: 311). Doğu medreselilerinin Diyanet'i benimseyip kadrolarını talep etmelerinin Karadeniz medreselerine göre daha geç olmasının sosyo-politik nedenlerinden biri, dinî kimlikle etnik kimliği birbirini besleyecek şekilde kaynaşmış olan bölge halkının ulus-devlet uygulamalarını kendi varlığına tehdit olarak kabul etmesidir. Bu doğrultuda, modern eğitim kurumu olan okulları devletin sekülerleştirici ajanları olarak gören bölge halkı gibi medreseliler de Diyanet'te kadro alarak maaşlı bir memur olmayı reddediyorlardı. Resmi ideolojinin merkezîyetçi idaresinin bölgeye nüfuzunun, halkın din ve etnik kimliklerine aykırı bir şekilde gelişmiş olması nedeniyle, bölge halkı, medreseleri ve kadroya gereksinim duymayacak şekilde meclisleri finanse

etmiştir. Resmî görev almayan bu meleler de medreseli kökenleri yanında devletten maaş almadıkları için halktan daha fazla itibar görmüştür.

Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012 yılında Mele Projesi kapsamında, Medreselilerin halk katında sahip olduğu itibarı da dikkate alarak hem bölge halkı ile bir köprü kurmak hem de resmî kadro sahibi olmayan yetkin medreselilerin istihdamını sağlamak amacıyla bir girişim başlatmıştır. Bu kapsamda, herhangi bir diplomaya sahip olmayan fakat medreseliliği tespit edilebilenlerin de başvurabileceği şekilde 1000 mele kadrosu açılmıştır. Çünkü ağaları ve şeyhleri Kürt ulusal bilincinin oluşmasının önünde bir engel olarak gören Marksist Kürt milliyetçiliği, Kürtlerin siyasi tavır geliştirmelerinde dinin gücünü ve etkisini fark edince din karşıtı açık söylemlerden vazgeçerek, genel olarak kadrosuz olan Kürt milliyetçiliği eğilimli meleler aracılığıyla toplumsal tabanını genişletmeye başlamıştı. Hem bu duruma engel olabilmek düşüncesinin, hem de bölgede geniş kesimler tarafından itibar gören şeyh ve seydaların medreselerin sorunlarının çözülmesine yönelik taleplerine devlet yetkilileri tarafından kulak verilmesinin bir sonucu olarak melelere resmî kadro verilmesine karar verilmiştir. Fakat Mele Projesi'yle amaçlanan hedeflere ulaşılamaması, hatta hedeflenenin aksine birtakım sonuçlarla karşılaşılması nedeniyle bu proje bir defalık alımla sınırlı kaldı. Seyda Abdullah, Mele Projesi'nin devam etmemesiyle ilgili şu değerlendirmede bulunmuştur:

(Diyanet İşleri Başkanı) Dedi ki “biz bir ön eleme yaptık işte 3000 taneye bıraktık dedi. 3000 taneden de 1000 tane aldık. Ancak biz bunu yaparken 5000 taneden 3000 naylon fatura olduğunu gördük.” Yani aslında icazetli falan değil.... Birkaç medreseye yetki verilmişti özellikle, yani “gelenleri değerlendirin, test edin bakın eğer gerçekten ehliyeti varsa şey verin.” Gelenlerin yarısına yakını hiç alakası yoktu, yani bir sene medrese okumuş, İHL mezunu falan. Mesela ben bunu çok gördüm maalesef. Vermediklerimiz oldu başka yerden aldılar bir şekilde, kağıtlarını alıp şey yaptılar. Dedi “biz hayal kırıklığına uğradık, bu bizi çok üzdü. Keşke böyle olmasaydı. Aldıklarımızın da yarısı maalesef camide değil çadırdaki namaz kıldırıldılar” dedi. Öyle bir eleştiri yaptı, “bu bizi çok şey yaptı, bundan sonra biz bunu yapmaycaz” dedi. (...) Seçimde de yanlış oldu. Orda mesela mülakat yapan insanlar çok da ehil insanlar değildi. Siyasilerin çok şeyi oldu mesela bizim arkadaşlarımızdan, yaşlı hocalarımızdan belgesi olup da girenler arasında, çok ehliyeti olanlar kaybetti, olmayanlar kazandılar. Tamamıyla bu siyasi bir şey oldu.

Medreselerin resmî statüye kavuşması yolunda önemli bir adım olacağına dair medrese çevresinde büyük bir heyecan yaratan Mele Projesi, yaşanan çeşitli suiistimallerin de etkisiyle devam etmemiştir.

1.5. MEDRESE OKUMA NEDENİ VE ÖĞRENCİ PROFİLİ

Medresenin toplumsal konum ve önemiyle tarihsel süreç içerisinde medreseliliğin farklılaşan anlamının izlerini sürebilmek için medreselilerin medreseye gitme nedenleri ve öğrenci profilinin değerlendirilmesi gerekir. Çünkü medreseye farklı

dönemlerde farklı amaç ve motivasyonlarla gidilebildiği gibi medresenin toplumda ifade ettiği anlam ve medreselilerin itibar konumuna bağlı olarak öğrenci profili de değişebilmektedir. Öncelikle, bazı katılımcılar kendi istekleriyle medreseye gittiklerini ileri sürseler de, talebeler genellikle ailelerinin tercihi doğrultusunda medreseye gitmektedirler. Seyda Sacid bu durumu, “Medreseye küçük yaşlarda gelindiği için, küçük yaşlarda bir çocuğun da kendi hayatına yön verecek bir yaşta olmadığı için, doğrusunu söylemek gerekirse medreseyi oluşturan fertler geneli ailenin isteği üzerine gönderilmektedir” şeklinde açıklamıştır. Seyda Seyfeddin Hoca, benzer şekilde küçük yaşta medreseye başladıklarından bunun kendilerinin değil ailelerinin bir tercihi sonucu olduğunu; “Niçin medrese okuduk? İşin doğrusu çok küçük yaşlarda medreseye başladık. Ailenin tercihiydi, bizim kendi tercihimiz değildi. Hatta niçin okuduğumuzun da pek farkında değildik, çünkü 10-12 yaşlarında hemen hemen medreseye başladık yani” şeklinde dile getirmiştir. Seyda Abdussamed de bunu, “Ben ailemin yönlendirmesiyle, zaten küçük yaşta medreseye başladım, 11-12 yaşlarındayken ailemin göndermesiyle buraya geldim.” şeklindeki sözleriyle teyit etmiştir.

Kendi istekleriyle medreseye gittiklerini ileri süren katılımcılar, genelde din ve ilim öğrenmek veya çevrelerindeki medreselilerden ve onların toplumdaki itibarlarından etkilendikleri için medrese okumayı tercih ettiklerini beyan etmişlerdir. Bu çerçevede önce ailesinin onu medreseye göndermek istemesine rağmen kendisinin istemediğini, fakat insanların durumuna şahit olduktan sonra kendi isteğiyle medrese okumaya karar verdiğini söyleyen Seyda Muaz, “Dinimi iyice öğrenmek için”; Seyda Münir ise “İlk başlarda yakın çevrem verdiğі etkiyle medreselere merak saldığımdan medresede okumaya başladım” demiştir. “Bizim dönemimizde isteğe bağlıydı biz kendi isteğimizle gittik, tabii aynı zamanda ailenin de isteğiyle gittik” diyen Seyda Şehmus da kendi köylerindeki medrese öğrencilerinin davranışlarından ve medrese seydasının sahip olduğu itibardan etkilenip onlar gibi muteber bir insan olmak için medreseye gittiğini şu sözlerle ifade etmiştir:

Ben de mesela bizim köyde okuyan talebeler vardı. Bizim köyde de medrese vardı, bizim bir seydamız vardı, haliyle onları görürken o işe ben de ısındım, bana da makul geldi, ondan dolayı benim de hoşuma gitti, beğendim. Baktık medresede insan, aynı zamanda hem edeplerine baktık hem insanlara karşı muamelelerine baktık, bizlere olan ilgilerine baktık, sevgi ve merhametine baktık, haliyle onları sevmeye başladık, dedik demek ki medrese böyle bir şeydir. Biz de okusak hem bunlar gibi toplumda muteber, hem biz de etrafımıza faydalı, şefkatli, merhametli olacaz. Bizi medreseye çeken aslında onların yani talebelerin, fakkaların hareketleri, ahlakları ve tavırlarıdır.

Seyda Felemez ise, ilim ve şeriat öğrenmenin farz-ı kifaye olması nedeniyle medrese okuduğunu şöyle savunmuştur:

Şimdi maksadımız ilmi öğrenmektir. İşte biz de mesela geçen âlimler gibi biz de âlim olalım, biz de mesela Allah'ın şeraiti, Peygamber'in hadisi, Kur'an'ı biz de öğrenelim, biz de bilgimiz olsun mesela dinimiz nedir şariatımız nedir. Ee şimdi insan ilim okumasa bunları bilir mi yani? (...) Şariat okuyoruz. Uygulansın uygulanmasın insanın bilmesi lazımdır, bilmesi şarttır, mesela bir yerde şariat hiç uygulamasa da yine de öğrenmesi lazımdır, çünkü şariat Allah'ın hükmüdür, hatta şariatın öğrenilmesi farzı kifayedir, aynı cenaze namazı gibi farzı kifayedir. Hatta ayet cihad zamanında bir grubun gidip ilim, şeriati öğrenmesini emrediyor, bu da zaruri bir şeydir yani. Şimdi anlaşıldı ki ilm-i fikhın, şariatın öğrenilmesi farzı kifayettir, her insanın üzerine farz olmasa da bazı insanların üzerine farzdır yani. Ama uygulanmasa o ayrı bir şeydir yani.

Medrese okumada genel olarak ailenin tercihi belirleyici olmaktadır. Fakat ailenin bu yöndeki tercihinde birçok faktörün etkisi vardır. Ailenin medrese veya tarikat geleneğine sahip olması, ailede başka medrese okuyanların olması, medrese okumada etkili olabilmektedir. Örneğin Seyda Cahit, “Aileye ait bir medrese olduğu için doğal olarak medrese talebesi oldum” derken Seyda İbrahim, “Zaten bizim ailede bir gelenek vardır bu noktada” şeklinde, ailenin sahip olduğu medrese geleneği nedeniyle medrese okuduğunu ifade etmiştir. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca da “Medrese kökenli bir aileye mensubum. Hem ailemin hem benim tercihim medrese okumaktan yanaydı” diyerek aynı yönde görüş belirtmiştir. Seyda Sacid, Seyda Abdussamed ve Seyda Alaaddin ise, babalarının tasavvufi yönleri ve bağlı oldukları şeyhin etkisiyle, babalarının tercihiyle medreseye gittiklerini aktarmışlardır.

Katılımcılar tarafından doğrudan dile getirilmese de, genellikle medrese konusunda eleştirel yaklaşan katılımcılar ve enformel tarzda yapılan görüşmelerde medresenin bir geçim kaynağı olarak görülmesinin de medreseye gitmede etkili olduğu görüşü ileri sürülmüştür. Ağırlıklı olarak tarım ve hayvancılığa dayalı geleneksel üretim biçimlerinin ve ekonomik ilişkilerin hâkim olduğu bir dönemde, aynı zamanda toplumda itibarlı bir konumu olan medreseliliğin bir geçim kaynağı olarak görülmüş olması muhtemeldir. Çünkü medreselilik, modernleşmenin kendini bütün görünümüleriyle gösterdiği zamanlara kadar, hem bir itibar kaynağı hem de bölge şartlarında iyi bir geçim kaynağıydı. Medreseye gitmede ekonomik faktörün de belirleyici olduğunu ifade eden Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca'nın yorumu şöyledir:

(...) yani siz eğer medrese mezunu olmazsanız bir köye imam olmazsınız, siz eğer medreseyi bitirmezseniz kendi geçiminizi sağlayamazsınız. Yani bugün üniversite okuyan bir öğrencide nasıl ki ekonomik saik birinci sıradaysa, mesela güzel sanatları seven bir öğrenci puanı tutarsa tıba gider tıbbı sevmediği halde. Niye? Çünkü tıbbın getirisi daha fazla. Yani birinci saik bence ekonomiktir.

Bununla birlikte genel olarak katılımcılar, medreseye gittikleri dönemlerde zaten medreselerin resmî statüsü bulunmadığı ve istihdam olanakları olmadığı için, resmî kadro almak gibi herhangi bir beklenti içinde olmadan medrese okuduklarını beyan

etmişlerdir. Seyda Şehmus, istihdam güvenceleri olmadığı halde, dinin bölgedeki önem ve rolünden dolayı medreseye yöneldiğini şu sözlerle savunmuştur:

Biliyorsun, daha önce bizim bölgede her ailede din her zaman ön plandaydı. Yani millet çocuklarını daha çok dinî müesseselere gönderirdi, dini öğretmek daha ağır basardı o yönden bizimkiler de medreseyi tercih ettiler. (...) Fakat biz bütün bunlara rağmen, bizim başladığımız dönemde medreselerin zerre kadar bir geleceği yoktu. Çünkü bizim başladığımız dönem 91-92'lerdi. O zaman ne imam alımı var ne de medreselerin bir geleceği var. Fakat bütün bunlara rağmen hem ailemiz medreseyi okumaktan yana, çünkü dünyada bir mevki makama geleceği düşüncesinden çok, benim çocuğum diyanetini öğrensin, dinini öğrensin, bu dine bir hizmeti olsun, dünyayı kurtarmaktan öte ahretini kurtarsın.

Buna göre, medresenin tercih edilmesi ile dinin toplumsal konumu ve nüfuzu arasında doğrusal bir ilişki kurulmuş oluyor. Yani daha önce, bölgede din hayatın merkezinde olduğu için, halk dinî kurumları tercih edip çocuklarını medreseye gönderiyordu. Dolayısıyla katılımcılar, resmî statüsü ve istihdam alanı olmayan bir kurumda eğitim görmelerini dinî faktörlerle açıklamaktadırlar. Örneğin medresede öğretilen ilimleri öğrenmenin dinsel bir yükümlülük olduğunu söyleyen Seyda Felemez, “Şimdi maksadımız ilmi öğrenmektir. Yani inan ki hiç dünya maksadımız şeyimizde değildi. Yani ben bugün okuyorum ya mesela, yarın işte bir meslek sahibi olurum, bir maaşlı olurum, mesela devlet memuru olurum, mesela o hiç bizim şeyimizde yoktu yani” demiştir. Mele Maşallah da aşağıda alıntılanan ifadeleriyle, medreseye gitmede dinî kaygıların belirleyici olduğunu ileri sürmüştür:

En büyük şey o zaman sadece Allah rızası için yapılıyordu. Yani bir kişi kendi çocuğunu şeye göndermiyordu, gönderenler bilinçli olarak gönderiyordu medreseye. (...) Hâlbuki o zaman hocaların resmî şeyleri de yoktu. Millet tarafından kıt kanaat bir şekilde işleri temin ediliyordu, bu maaş işi sonradan çıkan bir şey. Buna rağmen insanlar çocuklarını medreseye gönderiyordu. Medrese hayatı belli kıt kanaat bir hayat, çıkıştan sonra da resmî bir şey de yok. Yani bir köşede bir yerde birkaç tane talebe yetiştirecek, yani sonuçları belli. Millet ona maişetini temin edecek. Buna rağmen insanlar çocuklarını medreseye niçin gönderiyordu, demek Allah rızası. Benim çocuğum okusun, Allah rızası için bir âlim olsun, insanlara dinini öğretsin bundan başka bir şey beklemiyorum.

Seyda Ferit de, dönemin şartları içerisinde medrese okumanın, herhangi bir memurluktan daha fazla tercih edilen bir durum olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

Eskiden bizim buralarda herkes okusun memur olsun veyahut memurluk çok güzel bir şeydir falan gibi bir fikir yoktu. (...) Yani, “benim oğlum eğer iyi bir âlim olsa benim için diğerlerinden daha çok makbuldür” yani. Maddiyatı ön planda tutmuyorlardı, kazancı önemsemiyorlardı. (...) zaten bilir ki burada ilim okusa, âlim olsa perişan olmaz mutlaka, bizim bu memlekete olmaz yani.

Dolayısıyla çoğu medreseli, yaklaşık 1990'lı yıllara kadar herhangi bir kadro beklentisi içerisinde olmasalar da fahrî imamlık yapabileceklerini bildikleri için, geleceği adına herhangi bir endişe taşımıyordu. Zira bazı köylerde fahrî imamlık yapan melelerin zekâtla sağlanan gelirlerinin, resmî bir imamın maaş tutarını geçebildiği aktarılır. Ayrıca

geçmişte kadro veya memuriyet beklentisi içinde olunmadan medreseye gidilirken günümüzde bu durumun değiştiği ve daha rahat kadro alabilmek için medresenin bir araç olarak okunduğu yönünde kanaat oluşmuştur. Dinsel bir yükümlülük anlayışıyla dinî ilimleri öğrenmek için medrese okuduğunu ileri süren Seyda Felemez, günümüzde ilmin araçsallaştığını şu sözlerle savunmuştur:

Şimdi ilmin öğrenilmesi tam en son plana düştü (gülüyor). Mesela geçen senelerde aşağıda bir Kur'an kursunda ders veriyorduk, belki 20-25 tane talebe vardı, inan ki o talebelerin içerisinde belki tek bir tane bile ciddiyle ilim öğrenen yoktu yani. Sade mesela şey için çalışıyor, imamlık-müezzinlik için, yani imtihanı kazanmak için okuyorlardı. Orda mesela yiyorlar içiyorlar, yatıyorlar ama çalışması o şey [imtihan] üzerinedir.

Seyda İbrahim de “Yani şey odaklı olduk, medreseyi öğrenin gidin, (...) İmam Hatip [mezunu]’ten daha çabuk kadro alırsınız. (...) medreselere niçin geliyorlar, belki yarın öbür gün daha rahat kadro alırım, hayatımı daha rahat kurtarırım gibi bir kaygıyla geliyor, aile de bu kaygıyla gönderiyor. Yani dinî kaygılarla gelenler bence azdır” şeklindeki yorumuyla, geçmiş dönemlerin aksine daha rahat memuriyet kadrosu elde edebilmek için medreseye gidildiğini ileri sürmüştür. Bu ifadeler, medrese öğreniminde araçsal aklın hâkim olmaya başladığını gösterir. Katılımcılara göre daha önce esas amaç, Allah rızası için ilim öğrenmek iken artık belirleyici gaye, Diyanet’in yeterlilik sınavlarını kazanıp imam olmaktır. Ayrıca dinî bilgiyle kurulan ilişkide de bir değişme söz konusudur. Dinî bilgi, önceleri Allah rızası için veya toplumda itibar sahibi olmak için elde edilirken artık meslek sahibi olmak için edinilmesi gereken bir araçtır. Yani dinî bilginin edinilmesi faaliyetine daha önce kutsallık yüklenilirken, artık dinî bilgi medrese ortamında da nesneleşmiş oluyor.

Ailelerin okul yerine medreseyi tercih etmelerinin önde gelen sebeplerinden biri de, özellikle Tek Parti Dönemi’ndeki yoğun laiklik politikalarıdır. Bu dönemin özellikle eğitim ve din politikaları, laik rejimin meşru görülmemesine yol açmış, dolayısıyla halkta çocuklarını okula göndermeleri durumunda dinsiz (fıla) olacakları kaygısı yaratmıştır. Örneğin kendi ailesinin okulu benimsememiş olması nedeniyle medrese okuduğunu söyleyen Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca’nın görüşü şu şekildedir:

Bu bölgede, özellikle medrese kökenli ailelerde, yani bazılarında, okullara karşı bir soğukluk var, yani tabiri caizse sindiremediler. Dolayısıyla Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren yasak olmasına rağmen bazı insanlar tercihen medrese okudu okula gitmedi ben de onlardan biriyim. Yani ben medrese okudum, medrese bittikten sonra dışarıdan okulu bitirdim. Yani harf devrimiyle birlikte Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun çıkmasıyla birlikte tabiri caizse bütün bilgiler sıfırlandı. Bu genel olarak ahalide şöyle bir sorun ortaya çıkmasına neden oldu. Yepyeni bir hayat, yepyeni bir eğitim sistemiyle karşı karşıya kalındı. Tabii bunu ilk etapta hiç kimse hazmetmedi. Başka sorunlarla bir araya gelince de o hazm süresi biraz daha uzun sürdü. Yani Kemalist sistemin ürünü olan okullar uzun süre bölgede çok hoş karşılanmadı. Yani yasak olmasına rağmen medresenin hayatının

sürdürmesinin nedenlerinden birisi de budur. İşte bizim aile de medrese kökenli bir aile olduğu için, Osmanlı döneminde medreseye bir mensubiyet söz konusu olduğu için Cumhuriyet dönemiyle birlikte okula gitmeye biraz soğuk yaklaşıldı yani okuyan herkes medreseye gitti.

Eğitimle ilgili yapılan devrimlerin halkta yarattığı şok etkisi, ulus-devletin baskı politikalarıyla birleşince bölge halkının devleti ve kurumlarını benimsemesi uzun bir süre aldı. Bu da halkın eski alışkanlıklarını sürdürerek, yasak olmasına rağmen çocuğunu okula değil de medreseye göndermesine neden oldu. Okul, devletin laikliği halka benimseteceği bir ideolojik aygıt olarak kabul edildiği için, okula mesafeli yaklaşmıştır. Yani hem devletin laik uygulamalarına yönelik yoğun tepkisellik hem de yeni yaşam tarzına alışmama ve sistemi benimsememe, uzunca bir süre medrese okumada belirleyici bir faktör olmuştur. Diğer bir ifadeyle, laiklik ve ulus-devletin merkezîleştirme politikalarıyla karşı karşıya kalan halkın, bir tepki biçimi olarak çocuğunu okula değil medreseye göndermesi söz konusu olmuştur.

Bölgede 1960'lı yıllara kadar yoğun bir şekilde devam eden bu yöndeki algı nedeniyle, okul, toplumda itibar ve statü kazanmanın aracı olarak görülmemiştir. 1960'lara kadar medrese yoğun bir şekilde, 1980'lere kadar ise azalan oranda itibar sahibi olmanın yolu olarak tercih edilmiştir. Örneğin Mele Ferzende, “O zaman bizim zamanımızda medrese daha rağbetliydi” derken Seyda Ferit, medreseye gitmesinde medreselilerin toplumda sahip olduğu itibarın etkili olduğunu; “Hocam bizim bu memlekette, Doğu'da, yani Kürtlerin içerisinde şeyhlerin, âlimlerin, melelerin tabii çok itibarları vardı, biliyorsunuz. (...) Millet de diyordu ben de çocuğumu göndereyim benim de çocuğum âlim olsun, din tedris etsin, öyle büyük insan olsun” sözleriyle aktarmıştır. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca da medrese okumada itibar elde etme isteğinin önemini ifade etmek için; “Toplumda itibar görmek, o da önemli bir saiktir. Çünkü Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren meleler özellikle kırsal kesimde itibarlı kişilerdir, köyde en önemli kişidir” demiştir.

Dolayısıyla elli ve daha üstü yaşlarda olan medreseliler, medreseye gitmelerinde ailelerinin tercihinin etkisi olsa da kendi dönemlerinde medresenin rağbet edilen bir kurum olma vasfını koruması ve medreselilerin toplumda yüksek itibar sahibi olması nedeniyle, kendileri de medrese okumayı tercih edebilmişlerdir. Daha genç yaştakiler ise genelde medreseliliğin yüksek itibar sahibi olduğu bu dönemlerin etkisinde yetişen babaları veya dedeleri tarafından medreseye gönderilmiştir. Örneğin Mele Ferzende okula gitmek istediği halde babası tarafından, okulda başarılı olduğu için öğretmeni tarafından Öğretmen Okulu'na gönderilmek istendiğini söyleyen Mele Maşallah dedesi

tarafından, yine okulda başarılı olduğunu söyleyen Seyda Sacit de babası tarafından medreseye gönderildiklerini aktarmışlardır.

Okulun henüz yaygınlaşmadığı ve statü sahibi olmak için gerekli bir araç olarak görülmediği dönemlerde medrese, toplumda itibar sahibi olmanın en önemli aracı olarak görülmüştür. Zaten maddi imkânsızlıklar nedeniyle çocuğunu okula gönderemeyen halk açısından, medreseli bir mele olmak, diğer memuriyetlere göre daha itibarlı kabul ediliyordu. Dolayısıyla bölge halkının çocuklarını medreseye yönlendirmesinin bir nedeni de maddi şartlardır. Halkın çoğunluğunun refah seviyesinin düşük olmasına ek olarak bölgede okulun yaygın olmaması nedeniyle okul okumak için yerleşim yerinden uzak yerlere gitmek gerekmesi, eğitimi sadece belirli bir seçkin zümrenin ulaşabileceği derecede masraflı kılmaktaydı. Buna karşın medrese eğitiminin masrafsız bir şekilde alınabilmesi, fakir ve köylü halkın, çocuğunun statü sahibi olmasının bir yolu olarak medreseyi tercih etmesine neden olmuştur. Bu durum Mele Ferzende tarafından; “Okul vardı da, ayrıyeten okula gitme imkanımız da yoktu yani. (...) Valla maddi nedenler de vardı, o da etkili oldu” şeklinde, Seyda Ferit tarafından ise; “Tabii herkes istiyordu çocuğunu okuttursun memur olsun, ama o kadar imkân da yoktu” sözleriyle ifade edilmiştir. Geçmişte medreseye giden talebeler, genelde fakir ve köylü aile çocukları oldukları gibi, günümüzdeki medrese öğrencilerinin de sosyoekonomik durumu aynıdır. Bununla ilgili olarak Şeyh Nasrullah, “Medresede okuyan çocuklar genelde fakir ve köylü çocuklardır” derken Seyda İbrahim, “Genelde gelir düzeyi çok iyi olanlar azdır, yani normal standartlardaki insanların çocukları geliyor” demiştir. Seyda Abdulhamid de “Zengin insan göndermiyor, genelde fakir aileler gönderiyor” ifadesini dile getirmiştir. Katılımcılar ayrıca, varlıklı ailelerden çocuğunu medreseye gönderenlerin olduğunu, fakat bu tür ailelerin daha çok okulda başarılı olmayan veya ıslah olmasını istedikleri çocuklarını medreseye gönderdiklerini aktarmışlardır. Seyda Seyfeddin Hoca ise fakir ailelerin, okul başarı durumlarına bakmaksızın zeki çocuklarını da medreseye göndererek medresenin ayakta kalmasını sağladıklarını şu sözlerle savunmuştur:

(...) Çok fakir aileler, dindar aileler çocuklarını zeki veya olmayan şeklinde bir ayırım yapmadan, yani kendi çocuğunu, bu medresede okusun, bu Allah için gitsin ilim öğrensın, böyle öğrenciler böyle çocuklar da gönderdiler. Ve bu çocuklar da zaten medreseleri ayakta tutan veya ilmî faaliyeti devam ettiren bu çocuklar oldu yani. Bu şekilde gelen çocuklar oldu, yani fakir fukaranın çocukları ama zeki çocukları medreseleri devam ettiriyorlar, medresedeki faaliyete katkı sunmaya devam ediyorlar.

Sosyoekonomik durumu yüksek ailelerin çocuklarını medrese yerine okula yönlendirmesi, medrese eğitimi görenlerin, büyük ölçüde yoksul ailelerin çocuklarından ibaret kalmasına yol açmıştır. Ekonomik durumu iyi olan aileler, medrese eğitiminin zor

şartlarını bildiklerinden, çocuklarına medrese tahsili yaptırmamakta, onları ya kendi meslek alanları olan ziraat veya ticarete yönlendirmekte ya da yükseköğrenime yönelik olarak okula göndermektedir. Örneğin yörenin ekonomik gücünü elinde bulunduran büyük toprak sahibi ağa ve bey ailelerinin veya şehir burjuvazisinin çocuklarının mele unvanına sahip olması ve din hizmeti ifa etmesi, pek rastlanılan bir durum değildir. Bunun yanında geleneksel dönemde, yegâne misyonları halka dinî irşat hizmeti sunmak olan büyük şeyh ailelerinin çocuklarının da zaman içinde sosyal, ekonomik ve siyasal güce kavuşmaları sonucu bu hizmet alanını büyük oranda terk edip sınıf değiştirdiklerini söylemek mümkündür (Yalar, 2013: 465). Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca, aşağıdaki ifadelerle şeyhlerin ekonomik durumları ve siyasi tutumlarının medrese ve okul arasındaki tercihlerini belirlediğini ileri sürmüştür:

Bu biraz gelir düzeyiyle alakalı bir şey, toplumun kalburüstü kesiminin okulla tanışması biraz daha erkendir, ağa, şeyh ve zengin buna dâhildir. Bunların devletle diyalogları biraz daha sıkı. Mesela şeyhlerden siyasetle ilgilenenler çocuklarını okula daha erken gönderiyorlar, siyasetle ilgilenmeyenler biraz daha geç gönderiyor. Zengin şeyhler daha erken gönderiyor, yoksul şeyhler biraz daha genç gönderiyor. Bir de Şeyh Sait Hareketi'nden sonra bazı aileler Adnan Menderes'le birlikte tabiri caizse devletle barıştılar, bunlar daha erken çocuklarını okullara gönderdiler, barışmayanlar biraz daha geç gönderdiler, böyle bir şey vardı. Yani sadece şeyhler çocuklarını erken gönderdi değil, ağalar da çocuklarını çok erken okullara gönderdiler. Hatta bazı şeylerin medreseleri varken fakir fukaranın çocukları medresede okurken, onlar kendi çocuklarını okula gönderdiler

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, medrese veya okula yönelik tercihin şekillenmesinde, ekonomik durum ve devlete yönelik siyasi tavır belirleyici etkiye sahiptir. Ağa, şeyh, zenginler ve devletle barışık olanlar çocuklarını daha erken okula göndermeye başladılar. Zengin ve devletle barışık olan şeyhler çocuğunu okula gönderirken, fakir ve devlete karşı muhalif tutumunu sürdüren şeyler ise göndermedi; eğitim kurumu olarak medreseyi tercih etmeye devam etti. Ekonomik durumu iyi olan ve siyasete girmiş olan şeyhler çocuklarını okula daha erken zamanlarda göndermeye başlamış; fakat bazıları müritlerine, çocuklarını medreseye göndermeleri yönünde telkinde bulunmuştur. Bu durum şeyhlere karşı Marksist çevrelerde şekillenen eleştirilerin, daha sonra halk katmanları arasında da yaygınlaşmasına neden oldu.

Medrese veya okula göndermek arasında tercihin şekillenmesinde, ailelerin ekonomik durumu veya yerleşim alanının kırsal veya kentsel olması etkili olabildiği gibi, 1960'lı yıllardan itibaren başka bir takım faktörler de etkili olmaya başlamıştır. Bölge halkının tercihinin okuldan yana değişmeye başlamasının nedeni, katılımcılar tarafından genel olarak modernleşme ve sekülerleşme olarak ifade edilmiştir. Modern eğitim kurumlarının yaygınlaşarak statü edinme aracı olarak kabul edilmeye

başlanmasının, bölgenin, her eve giren medya ve kitle iletişim araçları sayesinde küresel modern kültürle tanışmasının, bu kültürün genç kesim tarafından benimsenmesinin ve yeni ekonomik ilişkilerin bireylerin bilincinde bir değişime yol açarak geleneksel kodlarla düşünüp tavır geliştirmekten uzaklaştırması kaçınılmazdır. Bu yönüyle modernleşmenin, yasaklanmış ve dönem dönem yoğun baskılara maruz kalan, mezunlarının istihdam olanağının olmadığı ve geçimlerinin bazen kişiliği zedeleyici bir şekilde zekât ve sadaka ile sağlandığı, halkın yardımlarıyla ayakta durmaya çalışan bir kurumdan uzaklaşıp okula yönelme yönünde bir etkide bulunduğu düşünülebilir.

Katılımcılara göre, özellikle medreselilerin istihdam olanağının olmaması ve medreseye yönelik baskı, halkın çocuğunu medreseye göndermemesine neden oldu. Seyda Abdulhamid bunu, “Yani insanların medreseyi tercih etmemesinin sebebi biraz da maddi, kadro, yani benim oğlumun geleceği belli değil niyetiyle göndermez” şeklinde dile getirmiştir. Seyda Abdullah, medreseye gitme oranının düşmesinde yasak ve baskılar ile istihdam imkânının olmamasının etkisini aşağıdaki sözlerle dile getirmiştir:

Bu siyasetle alakalı bir durum oldu aslında, bu sistemle, düzenle alakalı bir durum oldu, o ciddi bir etki etti. Tekke- zaviye kanunları falan çıktı ondan sonra komple kapatıldı hepsi. Ve bir korku imparatorluğu oluştu toplumun içinde, yani çocuğumu artık okutamam şeyde, o ciddi bir etkendi. Âlimlerin azalması, sindirilmesi falan olayları oldu. Ondan sonra maişet derdi de var. Yani yıllarca okuyor... Kadro olayı daha yeni çıktı piyasaya son 10 yıldır, kadro yoktu yani, kadro falan hiç yoktu. Benim okuduğum dönemde kesin bir kadro yoktu, daha yeni yeni açıldı. Adam okuyorum ama 10 sene okuyorum, ne okuyorum, ne kadrom var ne bir şeyim var falan şeklinde. İşte belli bir gelecek vademediği için başka yönere yönelmeye çalıştılar bu sefer, öyle bir durum oldu. Ama şu anda iyi, şu anda gayet iyi, önleri açık şu anda. Ama bu sefer de kaliteli âlim yetişmiyor, yarıda bırakıyor, şey oluyor, o da ayrı bir sıkıntı yani

Yaklaşık olarak 1970’li yıllar itibarıyla yukarıda belirtilen nedenlerle halk, çocuğunu medreseye göndermemeye başlamış, 1990’lı yıllarda ise neredeyse bütün medreseler öğrenci bulmada sıkıntı yaşamaya başlamış, büyük şeyh ailelerinin medreseleri dışındaki medreselerin çoğu kapanmıştır. Katılımcılara göre bu dönemden itibaren medreseye gönderilen öğrenciler genelde okulda başarılı olamayan çocuklardır. Şeyh Abdulğani bu durumu, “Bölgemiz, belki son 10-20 yıldır zeki çocuklarını okula gönderdi. Ama eskiden halk zeki çocuğunu medreseye gönderdi.” şeklindeki sözlerle dile getirmiştir. Seyda Seyfeddin Hoca da aşağıdaki ifadeleriyle okulda başarılı olamayan çocukların medreseye gönderildiğini aktarmıştır:

Maalesef 90’lı yıllardan sonra zeki olan çocukları, insanlar diğer okullara, farklı yerlere gönderiyorlardı, zeki olmayan, işe yaramayan, bir okul kazanamayan öğrencileri ise “neyse bu da gitsin molla olsun, bu da gitsin medresede okusun”, böyle bir yaklaşım da söz konusuydu. (...) Tabii ki yani, şimdi mesela biz ...’dayız bize çok öğrenci geliyor, geliyor “hocam bu okul okuyamadı” diyor, “okuldan attılar” diyor, “gelsin burada

okusun” diyorlar veyahut “bu sınıf geçmedi, evde boş boş kalmasın gelsin burada okusun”, öyle bir zihniyet vardı hâlâ devam ediyor.

Seyda Sacid de benzer ifadelerle okul okuyamayanların aileleri tarafından ıslah edilmeleri amacıyla medreseye gönderildiklerini ve bunun günümüzde de geçerli olduğunu şöyle ifade etmiştir:

Yani geneli, medreselerin %90’ı özellikle okul gibi yerlerde başarılı olmadıkları için aileleri tarafından medreseye gönderiliyor. Yani bizim dönemimizde, şu anda bile geneli öyledir. Yani bu çocuk okula yaramıyor, okula yaramıyorsa bari en azından bir medresede kendine yarasın, o şekilde gönderiliyor. Yani böyle çok şey değil ha, yani genelde ailede sorunlu olan kişiler medresede terbiye edilsin diye gönderiliyor. Islah olsun örneğin, yani bu çocuk zaten okula yaramadı, burada da kalırsa serseri olacak şimdi, en iyisi çocuğumuz heba olmasın diye bunu medreseye gönderelim medresede mülayim olur, başarılı olur, bu şekilde tercih ediliyordu.

Katılımcılar, 2000’li yılların ortalarından itibaren medreselerin tekrar rağbet görmeye başlamasıyla birlikte başarılı çocukların da medreseye gönderilmeye başladığını ifade etmişlerdir. Örneğin, medreselilere itibar göstermeye devam eden halkın, buna rağmen çoğunu okula gönderdiğini söyleyen Şeyh Nasrullah, bununla ilgili olarak; “Zeki çocukları bize vermiyorlardı. Okula ya da imam hatibe veriyorlardı. Çünkü diyordu orda [medresede] okusa da bir şey olmaz, görev alamaz. En geri zekâlıları bize veriyorlardı. Ama şimdi öyle değil, şimdi çok zeki talebelerimiz var elhamdülillah” demiştir.

Geçmişte bir süre halk, medreselilere itibar göstermekle birlikte medreselerin bir gelecek garantisi olmadığı için başarılı çocuklarını okula gönderirken, başarısız olanları medreseye göndermiştir. Önceki dönemlerde zeki ve başarılı çocuklar medreseye gönderilmezken şimdi durum değişmiştir. Bunda, medreselilerin medrese eğitimi ile birlikte İHL ve İlahiyat okuyabilmeleri ve böylece Diyanet’te resmî kadrolu imam olabilmelerinin etkisi olduğu kadar, Türkiye’deki siyasi konjonktürün değişmesiyle birlikte dinin ve dinî kurumların üzerindeki baskının ortadan kalkmasının da etkisi vardır. Yani medreseler artık baskı altında olmadığı için halk çocuğunu medreseye gönderebiliyor. Seyda Şeyh Ahmet’in aşağıdaki ifadeleri de bu yöndedir:

(...) Genelde 99’dan itibaren 2005-2006’ya kadar beklenti daha çok okullardan oldu. O zaman haliyle herkes zeki çocuklarını okullara yönlendirdi. Zeki olmayan çocukları da... baba vardır çocuğuna çok düşkündür zeki değildir, diyor hadi bu okumasın bunu medreseye göndereyim hiç olmazsa belki orda okur. Bu amaçla da gönderenler oluyordu o zamanlarda. Ama bu 2006’dan sonra bir kırılma oldu.

Belli bir dönem medreselerin öğrenci profilinin düşmesi nedeniyle bazı katılımcılar, okul başarıları düşük olduğu için medreseye gönderildikleri şeklinde kendilerine yönelik bir algının oluşmaması için, okuldaki başarı durumlarını özellikle vurgulama

gereği duymuşlardır. Örneğin Seyda Şehmus, Seyda Sacid ve Mele Maşallah okuldaki başarı durumlarıyla ilgili açıklamada bulunma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bunun yanında katılımcılar, geçmişte genelde başarısız öğrencileri medreseye kabul etmek durumunda kaldıklarını, fakat bundan sonra ön değerlendirmeye sadece başarılı öğrencileri medreseye kabul edeceklerini belirtmişlerdir. Örneğin Mele Yusuf, “Biz bundan sonra bir kriter koyduk, zekası çok düşük olanları almaycaz, mülakat yapcaz, bir de bakcaz 3 yıllık ortaokul ortalaması nedir?” demiştir. Şeyh Nasrullah da, “İmtihanla alcaz bundan sonra. Çünkü biz zorla istiyorduk vermiyorlardı, şimdi onlar zorla gönderiyorlar, imtihan edecez” demiştir. Seyda Şeyh Ahmet ise, yazın medreseye gelen öğrencilerin medrese okumaya yönelik yeteneklerine ve okul başarılarına bakarak, medreseye kesin kabullerinin yapıldığını ifade etmiştir.

Ayrıca katılımcılar, genel olarak dindar ailelerin, çocuklarını medreseye gönderdiğini ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte, Seyda İbrahim farklı olarak, medreseye gelenlerin dinî kaygılarla gelmediğini, ailelerinin de İslami bilince sahip olmadığını, İslamcıların ise genellikle medreseyi değil yükseköğrenimi tercih ettiklerini şu sözlerle savunmuştur:

Bize gelen evlatlarımızın aileleri de İslami hassasiyetlere vakıf insanlar değil. Yani kendilerini dava adamı olarak gören insanlar da maalesef çocuklarını bu işe koymuyorlar. Yani çocuğu İstanbul’da ya da Marmara’da tıp fakültesinde okuyabilecekse, Gazi üniversitesinde şu bölümü okuyabilecekse inanın buralara tercih ediyorlar oraları. Bu dinin akil insanlara, belîğ insanlara, fasîh insanlara, ferasetli insanlara ihtiyacı var değil mi kardeşim? Bu inananların ihtiyacı var. Bu noktada da bir problem yaşıyoruz. Yani işin doğrusu bize çok kaliteli malzeme gelmiyor ki işleyebilelim. Ama gelenleri de işlemeden göndermiyoruz.

Öğrencilerin yerleşim yerlerine göre dağılımı açısından bir değerlendirmesi yapılacaksa; medrese öğrencilerinin çoğunluğunun kırsal kesimden geldiği söylenebilir. Ayrıca, bölge medreselerin öğrencilerinin geneli yine bölgede yaşayan ailelerin çocuklarıdır. Ama medresenin bulunduğu yerleşim yerinden medreseye giden yoktur veya çok az sayıdadır. Seyda Şeyh Ahmet, “Genelde dışarıdan geliyorlar, ...’teki tüm medreselerde böyledir” diyerek; Seyda Sacid ise, “Şu anda din eğitimi gören hep yabancılardır” şeklinde bu durumu ifade etmişlerdir. Medresenin sahip olduğu popülerite, öğrenci sayısının artmasında etkili olduğu gibi çok çeşitli yerlerden, hatta batılı illerden de öğrencilerin medreseye gelmesinde etkili olabiliyor. Tarikat yönü baskın olan medreselerin ise öğrencileri, genelde şeyhin müritlerinin çocuklarıdır. Mir Mustafa bunu; “Genelde sofî olan, yani Mürşid-i Kâmil’e bağlı olan kişiler geliyor.” şeklinde ifade etmiştir. Cemaat medreselerinin de talebeleri çoğunlukla kendi mensuplarının çocuklarıdır.

2. CUMHURİYET DÖNEMİNDE MEDRESE SORUNU VE MEDRESENİN VAR OLMA ÇABASI

2.1. MEDRESENİN MARUZ KALDIĞI BASKILAR

Cumhuriyet'in kurucu kadrosu, devleti yeniden yapılandırma hedefi doğrultusunda çeşitli alanlarda birçok reform veya inkılap gerçekleştirmiştir. Bununla birlikte, gündelik toplumsal hayatta ve halk katında en hızlı ve güçlü yansımaları olan dolayısıyla da günümüze kadar tartışmalara yol açan, din ve dinî kurumlara dair olan politikalar olmuştur. Din ve dinselliğe yönelik tasarruflar, dine karşıt bir rejim algısının oluşmasına yol açmıştır. Başka bir bakış açısına göre de; İslam'ı tamamen dışlamak yerine modern ve rasyonel bir yorumunu oluşturmaya çalışan laik reformların amacı, daha çok dini ve dinsel eğitimi geleneksel değerler ve kurumlardan ayırmaktır (Turner, 1997: 283). Bu doğrultuda geri kalmışlığın sebebi olarak görülen geleneğin bir kalıntısı olan medreseler, modernleşme projesi doğrultusunda yasaklandı.¹⁹ Fakat yine de, yasaklar nedeniyle daha dar ölçekli olmakla birlikte faaliyetlerini gizli olarak sürdürdüler (Bruinessen, 2011: 11-12). Anadolu'nun kırsal kesimlerinin çeşitli yerlerinde 1950'lere kadar bu şekilde varlığını koruyan medreseler, eski hocaların vefatı ve baskılar nedeniyle ortadan kalkarken, Doğu Karadeniz Bölgesi medreseleri önce hafızlık ve kıraat ilimleri ağırlıklı hale gelmiş 1980'den itibaren de, modernleşme ve büyük şehirlere yoğun göç nedeni ile zayıflayarak ortadan kalkma noktasına gelmiştir (Yüksel, 2013: 207-208). Doğu'da ise dönem dönem baskılar nedeniyle faaliyetleri kesintiye uğrasa da medreseler, şehir merkezlerinden kırsal kesimlere kayıp bu şekilde baskılardan korunmaya çalışarak varlığını sürdürmüş, özellikle şeyh ailelerinin medreseleri sayesinde günümüze kadar devam etmiştir.

Geleneksel eğitim kurumu olan medreselerin kapatılması ve halifeliği kaldıran hükümetin bölgede merkezî idareyi tesis etmeye yönelik ulusçu-laik politikalar eşliğindeki girişi ve vergi reformları, yeni rejime karşı olan hoşnutsuzlukları artırdı (Bruinessen, 2013: 132). Osmanlı'nın son ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde merkezî idareye karşı muhalefet ve ayaklanmaların genel olarak medrese ve tarikatlar öncülüğünde gelişmiş olması, yasağa rağmen varlığını koruma çabası içinde olan

¹⁹ Medreselerin yasaklanması Cumhuriyet öncesinde de Tanzimat'tan itibaren sıklıkla gündeme gelen bir konudur. Tanzimat'la birlikte medrese kurumu yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanmış, devletin gerilemesinin önüne geçebilmek için eğitim kurumu olarak medresenin yanında bir de mektepler açılmıştır. Daha sonra eğitimdeki bu ikilik sürekli tartışılmış; Batıcılar medreselerin yasaklanarak ikiliğe son verilmesini savunurken İslamcılar da medreselerin ıslah edilip mekteplerin kapatılmasıyla ikiliğe son verilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bkz. Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, 2011, İstanbul: Ötüken Yay., s.38, 42-44.

medresenin sürekli bir denetim ve gözetim altında tutularak çeşitli baskılara maruz kalmasına yol açtı.

Tevhid-i Tedrisat ve özellikle Şeyh Sait Ayaklanması'ndan 2000'li yıllara kadar dönemsel olarak değişen yoğunlukta baskılara maruz kalan medreseler açısından en zor dönem Tek Parti Dönemi olmuştur. Bu dönemde gizli bir şekilde medrese eğitimi vermeye çalışan medreselilere baskınlar yapıp cezalandırıldıkları (Eroğlu, 2004: 78; Yüksel, 1993: 92-3, 162-63) için, bazıları Suriye ve Irak'ın kuzey bölgelerine göç etmiştir. Daha sonraki dönemlerde de medrese eğitimi almak isteyenler benzer baskı ve zorlamalara maruz kalmamak için onların yanına gitmiştir (Eroğlu, 2004: 79; Öztoprak, 2003: 62-63). Bu dönem biyografik çalışmalarda şu şekilde tasvir edilmiştir:

Tek Partili istibdat devridir. Yani 28 Şubat süreci denen durumdan da beter bir zulüm estiriliyor, dinî ilim tahsilini yapmak isteyenlere. ...Ve bir gün ansızın medreseimize jandarmalar baskın yaptı. Molla Abdullah'ın da içlerinde bulunduğu 5-6 arkadaşı alıp götürdüler. Ben, yaşımın küçüklüğünden faydalanıp bir tokat yiyerek kurtuldum. Götürülenler, nezarete atıldıklarını söylediler. Ama kaç tokat ya da sopa yediklerini saklı tuttular. Aynı gün, yakınımızdaki Ferhant köyünden Molla Yahya (Melikoglu) Efendi'nin medresesinden de 18 okuma suçlusu götürülmüştü (Öztoprak, 2003: 49)

Tek Parti Dönemi'nin son yıllarında, Karadeniz medreselerinde, camide olmak şartıyla, akaid, tefsir, hadis dersleri ve ilmi-hâl bilgileriyle sınırlı bir tedrisat izni söz konusu olmakla birlikte medrese eğitiminin temeli olan sarf-nahiv okutmak yine de yasaktı (Kara, 2000: 68). DP iktidarına kadar gizli bir şekilde sürdürülmeye çalışılan medrese faaliyetleri açısından bu dönemin kısmi bir serbestiyet ortamı sağladığı anlaşılmaktadır (Eroğlu, 2004: 80; Sami, 2013: 154; Yüksel, 1993: 92-93). Fakat medreseler ve tarikatlar üzerinde jandarma baskısı kurmayan DP'nin tarikat şeyhlerini siyasete eklemlemesi (Yüksel, 1993: 164) ilerde medrese açısından olumsuz sonuçlara yol açmıştır. 27 Mayıs 1960 Askeri darbesiyle son bulan DP iktidarından sonra medreseler açısından sıkıntılı süreç tekrar başlamış oldu. Zira 1965 yılında Diyanet bünyesinde görev alabilmek için İmam Hatip Okulu mezunu olma şartının getirilmesi, medreselilere göre, bütün baskılardan daha fazla medreseye zarar vermiştir.

Faaliyetlerini gizli bir şekilde yürüten medreselerin sürekli maruz kaldıkları baskı, darbe dönemlerinde daha da artmıştır. Devletin gözetim ve denetim gücünün arttığı 28 Şubat sürecinde ise bu baskılar daha yoğun hissedilir olmuştur. Farklı medreseli kuşaklar, bütün baskı dönemlerine dair bir hafızaya sahiptir. 28 Şubat döneminde tedrisata son vermek durumunda kalan medreseliler, bu dönemdeki baskılara dair daha canlı hatıralara sahiptirler. Şu anda var olan medreselerin çoğunun, baskılar nedeniyle daha önce olmadığını söyleyen Seyda Alaaddin, 28 Şubat döneminde ve

öncesinde yaşadıkları baskıları ve bu süreçten sonra medreselerin baskıdan kurtulmasını şu sözleriyle aktarmıştır;

Şu anki mevcut rahat bırakıyor, gizli değil yani, bu siyaset değildir. Bu bırakıyor diğeri bırakmıyordu. Ben bu medreseye başlarken korkuyordum, eski korku vardı ya. ...’da olsun köylerinde olsun medrese yoktu, merkezde zaten hiç yoktu, köyde benim medrese vardı, bilmiyorum belki başka nadir yerlerde vardı. Ama şimdi ... merkezde 25’e yaklaşmış. Önceden sıkıntı olduğu için yoktu. Çok sıkıntılar vardı, sürekli karakol geliyordu, “kaç öğrenciniz vardır, nereden gelmişler?” sorğu yapıyordu, bir baskı vardı üzerimizde. (...) Mesela ben 13 yaşında bir talebe iken kep yüzünden dayak attılar. Ama şimdi fistanlı sarıklı bir şekilde de çıkabiliriz. Biz bunu inkâr etmiyoruz. Şu anda kapımız açıktır kıyafetimize karışılmıyor. Köydeyken ben fistan giymiştim binbaşı geldi daha sonra sormuş benim giydiğim fistanın yakasını ne anlama geldiğini. Böyle sıkıntılar vardı.

Katılımcılar eğitim faaliyetlerinden dolayı olduğu kadar, medreseliliğin bir gereği ve göstergesi olan kılık kıyafetleri nedeniyle de baskı gördüklerini aktarmışlardır. Her darbe döneminde medreselerin sıkıntı yaşadığını, Özal döneminde bir rahatlama oluşunu, fakat 28 Şubat döneminde tarihsel kökenlere sahip kendi medreselerinin de bir süre eğitime ara vermek zorunda kaldığını ifade eden Şeyh Nasrullah kıyafet ile ilgili yaşadığı baskıyı şöyle anlatmıştır:

Eskiden korkuyorlardı hep baskı altında. Diyorum ya eskiden korku vardı. İnanın ben ...’e gittiğimde bir polis vardı 4-5 sefer külahımı aldı şeyimden. “Seni alacam nezarete”, hakaret etmek için, o haldeydik, korkuyorduk yani. Ama şimdi Cumhurbaşkanı’nın yanına bu sarıkla gittim. Valiliğe gidiyorum, geçen vali beyi ziyaret ettim. Diyanet İşleri Başkanı’nı ziyaret ettim, bir takke taktım, dedi valla bir daha takkeyle gelsen seni içeri almam sarıkla gel (gülüyor). Şimdi o konuda biz rahatız.

Seyda Maşallah, 28 Şubat döneminde camide bile Kur’an dersi vermenin yasaklandığı bir durumun söz konusu olduğunu, medreselere sürekli baskınlar yapıp seydaların gözüaltına alındığını ve tutuklandığını; medya aracılığıyla da olumsuz bir hoca imajı oluşturulduğunu ve Hizbullah olayları gerekçe gösterilerek medrese eğitimi veren seydaların Hizbullahçı olarak lanse edildiğini söyleyerek şöyle bir açıklamada bulunmuştur:

Bir de devletin etkisi vardır. Hep böyle hocaları irticacı, gerici, yobaz olarak gösterdiler. Devlet, Cumhuriyet döneminde bazen birçok hocalarımızı astı, idam etti, sürgün etti, bilmem ne yaptı. Ve ondan sürekli medya vasıtasıyla bir korku pompaladı ve yakın tarihe kadar da yaşandı, bu tür mağduriyetler yaşayanlardan birisi de benim (28 Şubat). Medresem de vardı, ders de veriyordum hem köy çocuklarına ondan sonra devlet geldi bizi, tabii bir dönem Hizbullah şeyi vardı, dalgası vardı. Yani bölgede yaşayan hocaların âlimlerin üzerinde baskı kuruldu, bunlar irticacı gösterildi, yobaz gösterildi, bunlar örümcek kafalı gösterildi, kirli insanlar, dünyadan bir şey bilmeyen, sadece sadaka fitır, zekâtta başka bir amacı olmayan olarak gösterildi ve itibar bu şekilde düşürüldü. ... Hatta bizim seydalarımızın başındaki sarığı zaman olmuştur ki yırttılar, birçok medreseler kapatıldı. 28 Şubat döneminde de basılmıştır. Artık kapattı herkes korkudan, kimse medrese bırakmadı ki. Yani düşünün camiye giden normal küçük bir çocuğa ders vermek yasaklanırken artık medreseye bir hayat kalmış mıydı ki. Artık kimse... ister istemez talebeler dağıldı.

Seyda Seyfeddin Hoca, maruz kaldığı baskıları; “Mesela işte biz doğudayken baskın düzenleniyordu, asker geliyordu medresedeki hocayı alıp götürüyordu veyahut bize darba varıncaya kadar şiddet uygulanıyordu veya biz kaçmak durumunda kalıyorduk. Ki, benim dediğim 80-90’lı yıllar arası, daha önceleri de bu tür şeyler vardı” şeklindeki sözleriyle aktarmıştır. 28 Şubat dönemine kadar baskı ortamına rağmen varlığını koruyabilen medreselerin, bu süreçte kapanmak zorunda kaldığını söyleyen Seyda Abdullah ise medreselerinin durumunu şu şekilde anlatmıştır:

28 Şubat’tan sonra kesin kapatıldı, resmî olmayan tüm medreseler kapatılacaktır diye, mühür vurulacaktır. Burası kapandı 8 ay kapalı kaldık biz. Ve köyde eski bir ev aldık, askeriye o zaman böyle baskın yapardı, gelirken öğrencilerin hepsini cemseye alıp götürüp dağıtırlardı, gidin diye. Tekrar o çocuklar gelirlerdi yine 2-3 gün sonra yine gelirlerdi. Ve artık biz öyle olmuştu ki yolda sürekli birisi takip ediyor, ne zaman askeriye arabası yoldan çıkacak buraya gelecek diye, gelince harabelerin içine dağın arkasına kaçarlardı böyle birkaç saat. Sürekli böyle 8 ay kovalamaca oynadık yani, böyle bir şey oldu.

Seyda Abdullah, medreseyi Diyanet’e bağlı resmî Kur’an kursuna dönüştürerek yasaklama ve baskılardan kurtulmaya çalıştıklarını, fakat bu sefer de Diyanet’in medrese eğitimi vermeyip Kur’an kursu müfredatını uygulamaları yönünde kendilerine baskı yaptığını, yine Millî Eğitim müfettişlerinin Kur’an kursunu teftiş etmeleri nedeniyle baskılara maruz kaldıklarını ifade etmiştir.

Cumhuriyet sonrasında dönemsel olarak değişen yoğunlukta baskılara maruz kalan medreselerin, bu baskılardan etkilenme dereceleri farklı olmuştur. Medreselerin kırsal alanda veya şehirde bulunması ve ulaşım yollarına yakınlığı, medresenin şeyh ailesine bağlı olup olmaması, arkasında halk ve ağa desteğinin olup olmaması, iktidarla ilişkiler ve Cumhuriyet reformlarına tepki biçimleri, mülki idarecilerin medreseye bakış açısı ve siyasi desteğe sahip olup olmaması gibi nedenlerle medreseler baskı ve yasaklardan değişen şiddette etkilenmişlerdir. Nitekim 28 Şubat sürecinin başlarında faaliyetlerine son vermek durumunda bırakılan medreseler genel olarak kapatılmasına rağmen, bazı medreselerin açık kalmaya devam ettiği yönündeki iddialar, devlet otoriteleriyle yapılan anlaşmalar sayesinde onların varlıklarını korudukları şeklindeki yorumlara yol açmıştır. Zira 28 Şubat döneminde eğitime devam eden medreseler de bugün çeşitli platformlarda medrese adına görünenlerin darbeler ve özellikle 28 Şubat döneminde medrese ile ilgilenmez ve medrese faaliyeti yürütmezken kendilerinin her türlü zorluğa katlanarak medrese eğitimini sürdürdüklerini ifade etmişlerdir.

Katılımcılara göre medreselerin baskılara maruz kalması, içe kapanarak kendilerini yenileme imkânından yoksun kalmalarına, dolayısıyla da zamanın şartlarına ve ihtiyaçlarına göre güncellenmeyen, Arapçayla sınırlı bir müfredata yol açarak

medresenin eğitim yapısını etkilemiştir. Seyda Abdussamed ve Şeyh Abdulğani, medrese müfredatının gramer ağırlıklı bir hale gelmesinde baskıların etkili olduğunu; baskıların ortadan kalkmasıyla, medreselerin tekrar diğer ilimleri de okutmaya başladıklarını ifade etmişlerdir. Seyda Arif ve Seyda Seyfeddin Hoca ise, yapılan baskılar nedeniyle medresenin kendi içine kapanarak dünyadaki gelişmeleri takip edemediğini, bu yüzden kendisini yenileyemeyip alet ilimleriyle sınırlı bir hale geldiğine vurgu yapmışlardır.

Yasaklandıktan sonra bile, bölgenin formel din hizmetlerini karşılayanın yanında, bölge halkının adli sorunlarının çözümünde bir hukuki merci rolü gören, tebliğ ve irşat faaliyetleriyle bölgenin dinselliği üzerinde şekillendirici bir etkiye sahip olan medrese ve tarikatlar, baskılar neticesinde bu fonksiyonlarını büyük oranda yitirmişlerdir. Bununla ilgili olarak Şeyh Nasrullah, “Zaten 4-5 yıl öncesine kadar biz medreseliler bir şey konuşmıyorduk, hep yasaktı, kaçaktı. İnanın çok zamanlar öyle oluyordu ki bizim talebeler dışarı çıkamıyordu, çıktıklarında dahi, ...’e gittiklerinde bu rahat döner mi, yakalarlar mı bir polis falan götürür mü?” şeklindeki sözleriyle baskılar nedeniyle korkan medreselilerin tebliğ ve irşat yapamadıklarını dile getirmiştir.

Bölgedeki toplumsal sorunların çözümünde inisiyatif alma yönünde medreselilerden beklentiler olmakla birlikte, baskılar nedeniyle pasifize oldukları için bu beklentileri karşılamaktan uzaktırlar. Örneğin Mele Maşallah bölgedeki terör olaylarının izale edilmesinde devletin medreselilerden talepleri olmasına karşılık, bu sorunların medreselerden kaynaklanmadığını, medreseleri bir tehlike olarak gören rejimin bölgeye yönelik politikaları ve laik eğitim veren okullardan kaynaklandığını ifade ederek medreselerin bu sorunların çözümündeki işlevsizliğinin nedenini şu şekilde açıklamıştır:

Medrese adeta uyuşturuldu. Psikolojik olarak hâlâ şeyden çıkmadı yani. Devletin üzerlerinde kurduğu baskı, bir şeyden bahsetmeyeceksiniz, bir şeye karışmayacaksınız, rejimle hiçbir alakanız olmayacaktır. Sadece sizin göreviniz orada birkaç tane talebe okutun onlara sarf u nahv dersleri verin. Bu şekilde medresenin şeylerle ilişkisi, bir şeye müdahil olmaları şey olmuştur. (...) İmamlar da sürekli bunu hissediyordu. Yani acaba söylediğim zaman ne olur, akıbetim ne olur bunu hep düşündüler yani. Yani medresenin tamamen hür olduğu bir ortam olmadı. Ya medresesi kapatılacak ya da suskun kalacak yani.

Devletin baskı politikaları ve sıkı kontrolü, medreselerin varlıklarını muhafaza edebilmek için kendilerini pasifize etmelerine yol açtı. Bu da onların günümüzde toplumsal sorunların çözümünde aktif rol almalarını engelliyor. Dolayısıyla pasiflik, medreselerin kendilerinin içsel bir özelliği olmaktan ziyade, yapılan baskıların medreselilerde yarattığı çekingenliğin zamanla bir karakter haline gelerek sorunlar

karşısında inisiyatif alıp konuşmaya ve görüş belirtmeye çekinir hale gelmelerinden kaynaklanıyor. Son dönemlerde medreseler bir rahatlama yaşamalarına rağmen, geçmişteki baskılardan dolayı bir paranoya içinde olup hâlâ o baskıyı hissetmelerini nedeniyle toplumsal olaylarda ve halkın bilinçlenmesinde inisiyatif alamıyorlar. Medreseler bastırılıp mensupları ürkütüldüğünden geleneksel rolleri olan tebliğ ve irşat faaliyetlerini yapamadılar. Bu durum medrese ve tarikatlar aracılığıyla hayatıyet bulan dinsel kültürün etkisinden yoksun bir şekilde yetişen yeni neslin sekülerleşmesine ve kimlik olarak Kürt milliyetçiliğini benimsemesine yol açtı. Bu durumu Mele Maşallah şöyle ifade etmiştir:

Bak ben bir örnek vereyim. Mesela ben ...'ta imamdım, 150-200 tane talebem vardı. Tabii 97'den önce. 97'de ben ...'tan çıktım. Benim talebem vardı ve devlet baskı yaptı tuttu beni yakaladı, cezaevine gönderdi, daha sonra beraat ettim tabii, suçum yoktu, görevimden uzaklaştırılmışım göreve iade edildim. Neyle beni suçladılar; Hizbullahla beni suçladılar, ki orası PKK'nın çok hakim olduğu bir bölgeydi. O köyde mesela benim öğrencilerimin ... hiçbirisi ne PKK sempatzanı oldu ne fikrini benimsedi ne bir gün propagandasını yaptı elhamdülillah, ehl-i taat, ehl-i namaz ehl-i namaz. Devlet beni oradan uzaklaştırdı, o çocukların hepsini dağıttı. Bir taraftan hocalardan yardım isterlerken bir taraftan da hocayı engelliyordu. Böyle bir çelişki olur mu yani. Yani aslında devlet, ... güvenmiyordu hocalara, yani güvenmiyordu işin doğrusu, "bunlar potansiyel suçlu zaten, bunlar bir gün gelir devleti yıkacaklar" düşüncesiyle, işte "biz bunlara fazla şey vermeyelim." Eee ne oldu işte, şimdiki ürün, şimdiki gençlik, şikâyet ettiğimiz, hani PKK'nın kucağına giden itilen gençlik, benim devletim şeyidir, devlet bırakmadı. Kur'an'ını bırakmadı, camisini, Kuran kursunu engelledi, hocasına güvenmedi, âlimine güvenmedi, yasak etti göndermedi, dağıttı, hapse attı. Ee şimdi bunlar 20-25 yaşlarına geldi, camiden uzak yetişmiş, cemaattan uzak yetişmiş, âlimden uzak yetişmiş, Kur'an kursundan uzak yetişmiş... eee bunları yetiştirdi. Onların kendi düzeni, rejimin kendi okullarından yetişen gençlerdir yani. Bunları yapmış yani. Ama yine medrese bölgesinde çevresinde, yani yetişebildiği kadar, kime yetişmişse onlar yine sağlam kalmışlardır yani. Yani güvenmediler hocalara, âlimlere, medreseye güvenmediler. (...) Yav bu gençlik bu laik sistemin ürünüdür kimin ürünüdür, medreselerin mi ürünüdür. Medrese zaten yoktu, hocalara hutbe okutmadılar, talebe okutmadılar, vaaz verdirmediler, bizim vaazımız Diyanet gönderiyordu bize, şunu söyleyeceksiniz, çocuklara da ders vermeyin, camiye de göndermeyin. Bu laik rejimin yetiştirdiği gençlerdir bunlar. PKK kimdir, kimden kaynaklanmıştır, yani işi doğru söylemek lazımdır. Bu rejim, bu sistem bunu bu hale getirdi.

Bu ifadeler Yavuz'un (2005: 312), Kemalist eğitim sisteminin uzun süreç içinde Kürtleri Türk toplumuna entegre etmek yerine, ironik bir biçimde Kürtlük bilincinin siyasallaşmasına yardım ettiği yönündeki kanaatini desteklemektedir. Katılımcılara göre, medreselilerin aktif olduğu ve toplumla iç içe olup topluma yönelik faaliyetlerde bulunduğu yerlerde ise, PKK ideolojisi taban bulamamıştır. Fakat özellikle gençlere ve çocuklara yönelik faaliyetleri olan meclislerin 28 Şubat ile birlikte tasfiye edilmesi ve çocukların camilerde eğitim görmelerinin engellenmesi, herhangi bir din eğitiminden mahrum kalan bölge gençlerinin Marksist Kürt milliyetçiliğine kaymalarına yol açtı. Şeyh Nasrullah bu durumu, "Hakikati söyleyen kimse olmadığı için. Tek bunları

[Marksist Kürt milliyetçilerini] görüyorlar, dinliyorlar onun için oraya doğru kayıyorlar” şeklinde dile getirmiştir. Yani medreseler zayıfladığı ve köylerden çekildiğinden, tebliğ ve irşat faaliyeti yapıp insanlara hakikat anlatılmazken ve PKK halka ulaşabildiği için insanlar oraya meylediyorlar. Eskiden hemen her köyde medrese olduğu için PKK destek görmüyordu. Ama bir yandan medreselerin köylerden çekilmesi, toplumsal etkinliklerini yitirmeleri ve bazı melelerin PKK fikirlerinin propagandasını yaparak meşruiyet elde etmesini sağlaması nedeniyle özellikle gençler arasında taban bulmaya başlamıştır.

Medreselilere göre, meleler camilerde faaliyetler yaparken PKK’ya sempati duymayan gençler, camiden uzaklaştırılınca laik eğitim veren okullar onları PKK’ya sempati duymaktan alıkoyamadı. Doğu bölgesinde cemaatler yaygın ve etkin olamadıkları için bölge dinseliliğinin inşasında, dinî bilgi müktesebatını halka aktaran medreseler ve tarikatlar oldukça etkilidir. Cemaatler 28 Şubat döneminde, baskı politikalarına direnç refleksi üretme noktasında daha mahir olmaları ve faaliyetlerine bir şekilde devam etmelerine rağmen Doğu’da şeyh ve meleler kadar etkili olamamışlardır. Medreseler sıkı bir kontrol altında tutulup faaliyetleri engellenince ve medreseliler de buna karşı direnç politikaları geliştiremeyince, bölge gençleri sekülerleşmiş ve politize olarak ayrılıkçı milliyetçi fikirler benimsemiştir. Nitekim PKK’yla birlikte “şiddet”lenen ayrılıkçı Kürt milliyetçiliğinin oluşması ve yaygınlaşmasında, modern bir ulus-devlet inşası doğrultusunda medreselerin ve tarikatların engellenmesinin başat rol oynadığı konusunda medreseliler arasında yaygın bir kanaat vardır. Örneğin Seyda Arif, “Zaten şimdi medreseleri bitirdi, PKK çıktı. Devlet medreseleri bitirdi. O zaman medrese çoktu, her köyde her yerde medreseler vardı” diyerek, medreselerin zayıflaması ve köylerden yok olmasıyla birlikte PKK’nın ortaya çıktığını ileri sürdü.

Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde yasaklanan medreseler baskılara maruz kalınca, güvenli bir sığınak olarak güvenlik güçlerinin varlıklarından haberdar olmasının ve onlara ulaşabilmesinin daha zor olduğu kırsal alanlara kaydılar. Fakat PKK’nın ortaya çıkmasıyla birlikte, örgütün, kendisine destek vermeyen ve eleştiren meleler üzerinde baskı kurması, medreselerin köylerden çekilmesine yol açmıştır. Diğer bir ifadeyle devlet baskısı nedeniyle şehirden kaçan medreseler, kırsal kesimde de PKK’nın baskılarına maruz kalmıştır. Medreselerin köylerde ortadan kalkmasıyla ilgili Seyda Seyfeddin Hoca şu açıklamada bulunmuştur:

Medreselerin gerilemesinin nedeni Türkiye’deki siyasi olaylarla irtibatlıdır, rejimle irtibatlıdır, Doğu’daki... işte malum... şeyle... olayla... yani işte artık Kürt meselesi mi dersiniz, terör meselesi mi dersiniz, bunlarla irtibatlıdır. ...ııı yani PKK ııı ... nın

çıkmasıyla doğuda...ın terör hareketlerinin olmasıyla. Hocalar mesela yerlerinden oldular. ... mesela biz ...'da okurken bizim civar köylerin hepsinde medrese vardı, biz de bir köydeydik, köyde ratıb sistemi vardı, hoca ders veriyordu, köylüler de maişetlerini sağlıyorlardı. Ama bir zaman sonra, bu PKK olayları ve diğer olaylar...

Kendisinin de tehditlere maruz kaldığını söyleyen Mele Maşallah, PKK'nın medreselilere yönelik baskısının nedenini; "PKK da hocaları kendine karşı görüyordu. Yani şöyle görüyordu: 'Bu gençler eğer hocalara giderlerse, İslami bir eğitim alırlarsa bize katılmazlar, bu ideolojiyi benimsemezler'" şeklinde yorumlamıştır. Bununla birlikte, PKK'nın medreseleri kendisine karşıt görmediğini ve baskı yapmadığını, hatta medreselerin Kürtçe eğitim vermesi nedeniyle desteklediğini, PKK'nın daha çok şeyhlere karşı olduğu kanısında olan medreseliler de vardır. Çözüm sürecinde ise, kendini bölgede iktidar olarak sunma gayretine giren PKK, Şeyh Nasrullah'ın; "Bu süreç dönemindeki tehditler... mahkemeye bizi çağırıyorlardı, mahkeme kurmuşlar ya, bizden para istiyorlardı, böyle bir hizmet yapmayın şöyle yapmayın, böyle yapmayın, ders okutmayın diye biz çok büyük tehditler aldık" şeklindeki sözlerinden anlaşılacağı üzere, medreseler üzerinde hâkimiyet kurmaya ve faaliyetlerini engellemeye çalışmıştır. 90'lı yıllardan itibaren PKK baskıları nedeniyle bazı seydalar Batı illerine göç ederek oralarda medrese eğitimi vermiş olmakla birlikte, şehirlere kayan medreseler genelde gündelik sosyal ilişkilerden soyutlanmış bir şekilde varlıklarını sürdürmüşlerdir.

2.2. MEDRESENİN VARLIĞINI SÜRDÜRMESİNİ SAĞLAYAN ETMENLER

Yeni Cumhuriyet'in modernleştirme politikaları doğrultusunda yasaklanan medrese kurumu, Türkiye'nin farklı bölgelerinde bir süre daha varlığını sürdürmesine rağmen yasak ve baskılar nedeniyle daha sonra ortadan kalkmıştır. Türkiye'nin doğu bölgelerinde ise yasağa ve dönem dönem artan baskılara karşın medrese kurumu, geleneksel haliyle günümüze kadar varlığını muhafaza edebilmiştir. Medreselerin kapatılması ve modern laik eğitimin yaygınlaşması medreseleri entelektüel açıdan yoksunlaştırırsa da faaliyetlerini gizli bir şekilde sürdürerek, Cumhuriyet döneminde de geleneksel İslam eğitiminin sürdürüldüğü yegâne kurum olmaya devam etmiştir. Öyle ki, ülkenin her tarafından geleneksel medrese eğitimi almak isteyenler bölgeye gelmek zorunda kalmıştır (Bruinessen, 2013: 29).

Diğer bölgelerde varlığı son bulan medresenin Türkiye'nin doğusunda devam etmesi, bölgenin kendine özgü sosyolojik gerçeklikleriyle açıklanabilir. Devletin; coğrafi bakımdan ulaşılması güç bölgelerde konuşlanmış, halkın destekleri sayesinde ekonomik bakımdan kendi kendine yeten ve bölgedeki büyük aşiretlerin desteğine sahip

olan medreseleri kontrol etmesinin güçlüğünden dolayı bölge medreseleri ayakta kalmayı başarmışlardır (Yavuz, 2005: 312). Ayrıca yasak öncesinde de resmî olmamaları, dolayısıyla da devletin yönetim ve denetim mekanizmalarından bağımsız olmaları ve bölgenin toplumsal yapısı üzerinde büyük etkileri olan ağalar ve tarikatla olan ilişkileri de medresenin varlığını sürdürmesine yardımcı olmuştur (Çiçek, 2009: 28-29, 159).

Osmanlı döneminde yarı-özerk bir şekilde yerel yöneticiler tarafından idare edilen ve yönetim merkezinin uzağında kalan bölge, merkezîleştirme ve uzunca bir süre Türkiye'nin diğer taşra bölgeleri gibi modernleştirme politikalarından masun kaldı. Devletin resmî kurumlarının bölgeye geç ulaşması, dolayısıyla da Cumhuriyet'in merkeziyetçi politikalarının bölgeye nüfuzunun uzun süre alması, aynı şekilde modernleşme projesinin bölgeye nüfuzunun diğer bölgelere göre daha geç ve daha az olması, bölge halkının dinsel zeminine kök salmış medreselerin günümüze kadar sürmesini sağlamıştır (Çiçek, 2009: 28-29; Yüksel, 1993: 105; 2013: 190, 208). Bunu sağlayan en önemli faktör, bölgenin devlet idaresi merkezinin uzağında olması ve medreselerin de ulaşımın zor olduğu kırsal alanlara kaymasıdır. Osmanlı döneminde de köylerde medreseler olmakla birlikte, Cumhuriyet döneminde denetim ve baskılardan kurtulabilmek için güvenli bir alan olarak kırsal kesimde konuşlanmışlardır. Seyda Arif, medreselerin ulaşımın zor olduğu kırsalda bulunmasının varlıklarını korumalarındaki etkisiyle ilgili şunları demiştir:

Devletin otoritelerinin buralara gelmemesi... Eskiden ne yol vardı ne şey vardı, devletle halk kopuktu zaten. Halk devletle, sistemle entegre olmamıştı. Mesela A köyünde bir medrese var, ne devletin haberi vardı ne kimsenin. Yani devletle içli dışlı değildi halk. Halkla devlet arasında dağ vardı, dağlar vardı öyle diyelim. Ha Türklerin ha Kürtlerin fark etmez, bundan (yasak ve baskılardan) en çok zararı Türkler görmüş aslında. Türkler Kürtlerden daha fazla görmüş. Dindarlık şeyinden dolayı, mesela binlerce insanı idam etti o günün sistemi. (İskilipli Atıf mesela) Yani çok, hatta bizim bilmediğimiz. Mesela Konya'da anıt meydanı var, 200 mü 2000 mi tam hatırlamıyorum, sadece o meydana âlimler katledildi. Çünkü o gün Türklerde devletle halk o gün iç içeydi. Yollar vardı. Ulaşımları daha rahattı, daha çabuk ulaşabiliyordu, devlet ulaştığı her yeri harap etti o gün. Buralara pek ulaşmadı, hem buralar şeydi yani, dedim ya haberleri yoktu.

Merkezîleştirme ve modernleştirme politikaları ile medrese arasında bir mütakabiliyet ilişkisinden söz edilebilir. Bu politikaların bölgeye ulaşmasının daha geç olması medresenin varlığını sürdürmesini sağladığı gibi diğer taraftan medresenin varlığı da bu politikaların bölgeye nüfuzunu geciktirmiştir. Hilafetin kaldırılması ve bölge halkının dinselliğinin kurucu unsurları olan tarikatların ve medreselerin yasaklanmasıyla bölge halkının gözünde meşruluğunu yitiren yeni rejimin, merkezî idaresini bölgede tesis etmeye çalışması, ona karşı olan hoşnutsuzlukları artırdı (Bruinessen, 2013: 132).

Bölgedeki yoğun Nakşibendi-Şafii medrese ağı, Cumhuriyet'in ilk dönemlerindeki merkezîleştirme ve laik-milliyetçi temele dayalı ideolojik telkin girişimlerine karşı direniş örgütlenmesinde kilit rol oynayarak toplumu devletin merkezîleştirici-modernleştirici politikalarından korudu. Bu durum, Cumhuriyet'in laik ideolojisinin büyük şehirlerde otoritesini kurmasına rağmen bölgede İslam'ın geleneksel biçimlerinin hâkimiyetini sürdürmesini sağlamıştır (Yavuz, 2005: 116, 312).

Geleneksel din eğitimi kurumu olan medreselerin moderniteye direnme oranında varlıklarını koruyabildiği de söylenebilir. Çünkü modernliğe uyum sağlamak için büyük çaba sarf eden dinî hareket ve kurumlar genel olarak her zaman zayıflama eğiliminde olmuştur (Berger, 2009: 77-79). Dolayısıyla bölge medreseleri ve tarikatları, moderniteye direndikleri oranda otantik varlıklarını ve etkilerini sürdürebilmişlerdir ve sekülerleşmeye karşı bir set görevi görmüşlerdir. Bu nedenle geleneksel özelliğiyle ayakta duran medrese-tarikatın modernleşme arayışı içerisine girmesi, onu sekülerizme karşı korumasız kılabileceği gibi etkisinin zayıflamasına da neden olacaktır. Bu doğrultuda medresenin resmîleşmesi, kendisini ayakta tutan karakteristiğini büyük oranda kaybederek modernite karşısındaki duruşunu korumakta zorluk yaşamasına yol açabilir.²⁰

Yeni rejimin bölgedeki politikalarına tepki nedeniyle varlıkları için ısrarla direnilen medrese ve tekke, modernleşmeye karşı durarak geleneksel toplumsal yaşamın üzerindeki belirleyici konumunu korumuş ve böylece toplumsal yaşam üzerindeki otoritesini sürdürmüştür (Yüksel, 1993: 105-106). Cumhuriyet öncesinde, bölgede eğitim ve yargı hizmetleri gören tarikat ve medrese, bu fonksiyonlarını 1960'ların sonuna kadar sürdürmüştür (Yavuz, 2005: 312). Bu nedenle hukuki sorunlarda mahkeme yerine şeyh ve medreselilere başvurulmuş, çocuklar da dinsiz olacakları kaygısıyla okul yerine medreseye gönderildiği için (Yüksel, 1993: 105), medresenin yasaklanmasının onu giderek işlevsiz hale getirdiği yönündeki yaygın kabule rağmen, okul çağındaki çok sayıda çocuğun eğitim gördüğü kurum olma özelliğini devam ettirmiştir (Mardin, 2011b: 71). Seyda Şeyh Abdülmecid Hoca, “Kemalist sistemin ürünü olan okullar uzun süre bölgede çok hoş karşılanmadı. Yani yasak olmasına rağmen medresenin hayatını sürdürmesinin nedenlerinden birisi de budur” diyerek bunu desteklemiştir. Seyda Arif de laiklik uygulamaları nedeniyle devletin bölgede

²⁰ Krş. İçin bkz. Peter L. Berger, “Gerileyen Sekülerizm”, *Ortadoğuda Modernleşme*, İstanbul: Mana. s. 73-98., ss. 89.

meşruiyetinin olmamasının ve halkın devlet kurumlarına mesafeli durmasının medreselerin devamını sağladığını şu sözleriyle dile getirmiştir:

Yani devletle içli dışlı değildi halk. Halkla devlet arasında dağ vardı, dağlar vardı öyle diyelim. Yani ne halk devlete giderdi, yani herkes resmiyetten uzak dururdu, yani devletin her şeyine herkes uzaktı, böyle herkes kötü görüyordu. Halkın gözünde devlet meşru değildi. (...) Dinî hassasiyetlerinden dolayı... Laiklik uygulamasından dolayı... Hilafeti kaldırmış, bu meşru bir devlet değildir, bu gözle bakardı... Harf Kanunu'ndan dolayı, çok şey, hepsi vardı, hilafetin kaldırılması, Harf Devrimi ondan sonra ezanın yasaklanması, ondan sonra ne bilim dinî baskılar, ilmî şeyler...

Merkeziyetçi yeni rejimi meşru görmeyen halk, belli bir dönem resmî eğitim, güvenlik, adli, hatta sağlık kurumlarından uzak kalmış, bu hizmetleri şeyhler ve medreseler aracılığıyla karşılamaya çalışmıştır. Özetle, ulaşım imkânlarının kısıtlılığı nedeniyle devlet otoritesi bölgeye nüfuz edemediği için medreseler varlıklarını koruyabildikleri gibi, merkezîleştirici ve laik politikalardan rahatsız olan halk, medreseleri sahiplenerek ayakta kalmalarını sağlamıştır. Seyda Seyfeddin Hoca bu konuda şu yorumda bulunmuştur:

Yani doğu halkı, Kürt halkı ilmi korudu bu bir gerçektir. (...) Tüm baskılara rağmen taviz vermediler, bu da bizim halkımız, doğu halkı dindar bir halktır, dininden taviz vermediler, dinin devam etmesi için medreselerin devam etmesi gerektiğini biliyorlardı. Yani seydalar bunları hatırlatmışlardı, bunu vermişlerdi, belki yüzyıllardan beri böyle bir anlayış böyle bir gelenek vardı, bu hemen kırılmadı, bu da olumlu bir şey, yani doğu için, yani Allah-u Teâla bir şekilde ilmi dinini muhafaza etti.

Genel olarak katılımcılar, halkın medreseleri finanse etmek ve çocuklarını medresede okutmaları şeklindeki samimiyetine ve medrese seydalarının da yasak ve baskılara rağmen risk alarak gizli bir şekilde tedrisat faaliyetini sürdürmeleri şeklindeki özverilerine, medresenin devamında katkısı olduğuna dair özel vurgularda bulunmuşlardır. Örneğin Mele Maşallah, “Resmiyeti zaten yoktu, böyle hep halkın desteğiyle ayakta duruyordu. Zaten kıt kanaat bir hayat” şeklindeki sözleriyle halkın desteklerinin medresenin devamındaki rolünü ifade etmiştir. Seyda Arif ise, medreselerin halkın ve seydaların samimiyetinden dolayı yasağa rağmen varlığını koruduğunu belirtmiş ve köylülerin talebelerin iâşesini karşılamasına işaret ederek; “Halk fakr u zaruret için de olmasına rağmen o zaman ilme sahip çıktılar” demiştir. Dolayısıyla, medreselilerin geneline göre; bölge halkı, fakir olduğu halde, ilme ve âlime verdiği önem nedeniyle medreselilerin iâşesini sağlamış, resmî imam istemeyip medreselileri fahrî imam olarak istihdam ederek geçimlerini karşılamış ve hiçbir güvencesi olmadığı halde çocuğunu medreseye göndererek medreselerin ayakta kalmasını sağlamıştır. Seyda Seyfeddin Hoca, medreselilerin istihdam güvencesinin olmaması nedeniyle halkın genelinin çocuğunu medreseye göndermemeye başladığı dönemlerde, fakir ve dindar halkın “Allah rızası için ilim öğrensin” anlayışıyla

çocuğunu medreseye göndererek medresenin hayatiyetini sürdürmesini sağladığını şu şekilde ifade etmiştir:

Maalesef 90'lı yıllardan sonra zeki olan çocukları, insanlar diğer okullara, farklı yerlere gönderiyorlardı, zeki olmayan, işe yaramayan, bir okul kazanamayan öğrencileri ise “neyse bu da gitsin molla olsun, bu da gitsin medresede okusun”, böyle bir yaklaşım da söz konusuydu. Ama bunu herkes için veya bütün medresede okuyanlar için söylemek haksızlık olur. Çünkü çok fakir aileler, dindar aileler çocuklarını zeki veya olmayan şeklinde bir ayırım yapmadan, yani kendi çocuğunu, bu medresede okusun, bu Allah için gitsin ilim öğrensin, böyle öğrenciler böyle çocuklar da gönderdiler. Ve bu çocuklar da zaten medreseleri ayakta tutan veya ilmî faaliyeti devam ettiren bu çocuklar oldu yani. Bu şekilde gelen çocuklar oldu, yani fakir fukaranın çocukları ama zeki çocukları medreseleri devam ettiriyorlar, medresedeki faaliyete katkı sunmaya devam ediyorlar.

Katılımcılara göre halk desteği, medreselerin varlığını sürdürmesinde büyük bir rol oynamış, fakat esas etken seydaların fedakârlığı olmuştur. Çünkü seydalar hiçbir güvenceleri olmadığı halde medrese okumuş, fahrî imamlıkla geçimlerini temin etmiş; ama sadece imamlık yapmakla kalmayarak talebe de okutmuş, baskı ve risklere rağmen zor şartlarda, kısıtlı imkânlarla medrese faaliyeti yürütmüşlerdir. Seyda Şeyh Ahmet bu durumu şöyle aktarmıştır:

(...) Medrese kültürü ilk önce mağaralardaydı, mesela benim dedem mağarada ders vermiştir. Cumhuriyet döneminde bir dere geçiyordu köyün altında o dereye geliyordu, çevre köylerden de okuyanlar vardı onlar da o dereye geliyorlardı saatleri belliydi sabah geliyorlardı öğleye kadar okuyorlardı ondan sonra dağılıyorlardı. (...) O zamanki âlimler o zamanın şeyhleri mağaralarda, camilerin altında sığınak gibi yerler yapıp orda faki yetiştiriyordu, orda âlim yetiştiriyordu, orda ilim okutuluyordu, Kürtçe eğitim veriliyordu, duymuşsunuzdur, çoğu nefy (sürgün) edildi. Ondan sonra Seyda [babası] da gecesini gündüzünü öğrencilerine verdi. Bir gün “gidip gezeyim”, bir gün “misafirliğe gideyim” demedi, hatta öğrencilerini her şeye tercih etti. Bazen uzakta taziye oldu mu gitmiyor sırf öğrencilerin dersi gitmesin diye. Hatta burda öğrencilerin hücresinde, öğrencilerin içinde bir öğrenci gibi 2-3 yıl yattı. En çok da bu etkiliyor.

Seyda Şakir de “Hemen hemen bütün medreseler kapatıldı kalan medreseler de çok zor şartlar altında, köylerde hatta mağaralarda, samanlıklarda, inanın ahırlarda bile okumuşlar” şeklindeki sözleriyle medreselilerin özverisine işaret etmiştir. Ayrıca, “Ben talebeyken hep seydama özeniyordum, diyordum bak benim seydam talebe yetiştiriyor, bu kadar hizmet yapıyor, eğer bir gün gelse imam olsam mutlaka ben de medrese kuracam ben de ders vereceğim” şeklindeki sözleriyle, sadece imamlık yapmayıp aynı zamanda talebe okutmanın bir gelenek halinde seydadan talebeye tevarüsünün medresenin devamındaki katkısına işaret etmiştir.

Bölge medreselerinin bugüne gelmesinde, bölgedeki Nakşibendî tarikatına bağlı tekkelerin de büyük rolü olmuştur. Medreseler resmî olarak kapatılıp yasadışı kabul edildiği ve çeşitli baskılara maruz kaldığı bir ortamda, riski göze alıp ders vermek çok güç hale geldiğinden birçok medrese o dönemde eğitim faaliyetine son vererek

kapanmıştır. Sadece, arkasında güçlü bir halk desteği bulunan şeyhlerin sahiplendiği medreseler ayakta kalmayı başaramamışlardır. Bölge halkı da şeyhlerine olan bağlılıkları nedeniyle medreseye destek vererek medresenin devamını sağlamışlardır (Çelik, 2013b: 106). Seyda Mesut, “Gerçekten memlekette nerdeyse Arapça ilminin tamamen yasak olduğu bir dönemde Şeyh ..., şimdiki divanın altındaki bodrumda faki yetiştiriyordu” şeklindeki ifadesiyle şeyhlerin medresenin devamındaki rolünü vurgulamıştır.

Bölge medreselerin yasağa rağmen günümüze kadar gelmesi, varlıklarını sürdürmelerinin devletin müsamahası sayesinde olduğu yönünde bir kanaatin oluşmasına yol açmıştır. Çünkü yasağa rağmen medrese fiili olarak varlığını koruduğu için, devlet, bölge halkı ile irtibat kurmanın ve bölgeyi medreseler ve tarikatlar aracılığıyla kontrol etmenin bir yolu olarak bu fiili durumu kabullenmiştir. Buna göre devlet, bölgeye nüfuz edemediği için, medreselilerin halk arasındaki itibarı ve gördüğü toplumsal işlevler nedeniyle medreselerin varlığına göz yummak durumunda kalmıştır. Bu konudaki kanaatini Seyda Abdullah şu şekilde ifade etmiştir:

Medreselerin varlığını devam ettiren neden, tabii medresenin başındaki kişinin toplum tarafından kabul edilmiş, saygın, itibarlı kanaat önderi oluşuydu, bu önemli bir faktördü mesela. Yani medrese çok nadir vardı, çok az medrese vardı bu yasak döneminde, parmakla sayılacak kadar vardı, birkaç yerde vardı, burada vardı, bizim eski köy ...’da vardı, Norşin’de Tillo’da vardı. Bunlar da artık toplum onları kabullenmiş, toplum onların arkasında durmuş, toplumda belli bir saygınlık kazanmış ve hep toplumun her yarasına el basmışlar, yani müdahil olmuşlar. Devlete destek olmuşlar bu konuda yani, kan davası olmuştur, kız kaçma davası olmuştur vs. her konuda müdahil oldukları için bir şekilde artık devlet de onlara “bunlar iyi insanlar” diye göz yummuştur. Nitekim bu böyle devam etti. Ta 28 Şubat’a kadar, orada tamamıyla kapatıldı. Burası dâhil, burası da kapandı, o zaman askeriye geldi, “hocam evet biz sizi biliyoruz.” Resmî değildi, zaten resmî yoktu, 28 Şubat’tan sonra resmî oluştu medreseler. (...) Hepsi geyriresmî ama mülki amirler o insanları çok iyi tanıyor, arkalarında toplum olduğunu görüyor ve göz yumuyorlardı bir şekilde yani, hani “biz sizi görmedik siz bu işi yapın devam edin.” Ama talebe sayısı da 15-20 tane idi, fazla değildi böyle ahım şahım. Binalar yoktu. Yani bir nevi ufak bir göz yumma.

Yani medreselilerin toplumda sahip olduğu itibar ve merkezî idaresini bölgede tam anlamıyla ikame edemeyen devlet açısından olumlu fonksiyonlar görmeleri nedeniyle, mülki idarecilerin inisiyatifleriyle faaliyetlerine devam etmişlerdir. Bununla ilgili olarak Halit Hoca da şu açıklamayı yapmıştır:

Tabii devlet bilerek ona göz yumdu. Devlet burda çok farklı bir siyaseti vardı. Mesela dikkat edin Osmanlı’nın dağılması ve medreselerin kapatılmasıyla Karadeniz Bölgesi hariç Anadolu’nun hiçbir yerinde medrese bırakılmadı. Böyle bıçakla kesilir gibi kesildi bitti. Ama buralarda şey yapılmadı, burda yerel bazı güçler, yerel bazı yöneticiler daha doğrusu zaman zaman bazı medrese hocalarına acımasız davrandılar, hocaları taciz ettiler, yok hapse attılar, eziyet verdiler, kitaplarını yaktılar, ama genel itibarıyla devletin o ortak akli medreseyi buralarda bir emniyet sübabı olarak gördüler. Bunu telaffuz etmeseler de böyle gördüler. Çünkü medreselerin mesela, ben yani hatırlıyorum, babamın

mesela, imam, babam da medresede, köyümüz çok kavga seven bir köydü, orada bir barış gücü gibiydi. İnsanlar kavga edince hemen onları barıştıyordu, mesela bir kavga oldu hatırlıyorum, kavgacıları ayırmak için ben de küçüktüm elime sopa aldım, ondan sonra insanları döve döve ayırdık birbirinden, herkes de saygıyla karşılıyordu yani [kendisi aynı zamanda seyit]. Mesela silahlı kavgalar oluyordu, tüfekli kavgalar, orada bir hoca efendi araya girince onları ayırabiliyordu.

Bu açıklamalara göre, medreseler yasaklanmasına ve zaman zaman baskılara maruz kalmalarına rağmen, devletin resmî kurumları halka nüfuz edemediği için medreselerin toplumsal düzenin sağlanmasındaki işlevleri nedeniyle medreselere müsamaha tanınmıştır. Fakat bu müsamaha, siyasi iktidarın Kürt sorununu gizleyebilmek için ağalık ve şeyhlikle ittifak ettiği ve bu çerçevede görünürdeki baskılara karşı medreselere göz yumulduğu yönündeki iddialara (Beşikçi, 2014a: 214) yol açmıştır.

Tek Parti Dönemi'ndeki laiklik politikalarının bölge halkının devleti benimsememesine yol açtığına işaret eden Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca ise, daha sonra devletin resmî din politikasında yaşanan değişimin medreselerin devamını sağladığını şu sözlerle dile getirmiştir:

Türkiye'de kuruluş yıllarında katı sekülerizmin hâkim olduğu dönemde devletle toplum arasında ciddi bir kopukluk vardı, sonra 50'li yıllarda bu kopukluğu gidermek adına devletin dine bakışı daha doğrusu dindarlara bakışı biraz esnetildi. Bu bağlamda devletin medreseye bakışı da biraz esnetildi. Özellikle Adnan Menderes dönemi, Özal dönemi ve en son Tayyip Bey döneminde devletin cemaatlerle ilişkileri biraz daha farklı bir boyuta ulaştı, karşılıklı çıkar ilişkisine dönüştü. Medreseye bakış da bu bağlamda değişti. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarından itibaren yasakçı, bastırıcı bakış değişti başka bir bakış ortaya çıktı. Bu nedenle yasal altyapısı olmamakla birlikte bölge medreseleriyle, yani belli bazı merkezlerde, devletin kimi yöneticisinin ilişkisi biraz daha sıcak ve canlıdır şu anda.

Buna göre, katı laiklik uygulamalarının olduğu dönemde halk ile devlet arasında bir kopukluk oluşmuştu; ulus-devlet politikaları, etnik kimlik farklılığı nedeniyle Doğu Bölgesi için bu mesafeyi daha da arttırmaktaydı. DP ile birlikte çoğulcu siyasete geçilip siyasette çevrenin gücü ortaya çıkınca, dine yönelik baskı politikalarının gevşetilmesine paralel olarak, bölge halkı üzerinde etkinliğe sahip medreselilerin küstürülmemesi için medreseler üzerindeki baskı da hafifletildi. Diğer bir ifadeyle medreseler, bölge halkıyla irtibat kurmanın bir aracı olarak görülmüş ve onların nüfuzundan siyasi amaçla faydalanılmak istenmiştir. Nitekim bölgede medresesi olup geniş bir etki alanına sahip şeyh aileleri siyasete çekilmiş, şeyhler de bu durumdan medreseye kazanımlar sağlamaya çalışmışlardır. Bununla birlikte medreselerin, politize olmamaları ve siyasete karışmamaları sayesinde varlıklarını koruyabildikleri (Çelik, 2013b: 109; Memduhoğlu, 2013: 143) yönünde bir genel görüş de vardır.

Ayrıca Osmanlı'nın son ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde bölgedeki siyasi karşı çıkışlar medreseliler öncülüğünde örgütlendiğinden, merkezîleştirme-modernleştirme politikaları nedeniyle hoşnut olunmayan devlete karşı bir muhalefet odağı olmaması için de medreselerle bir anlaşma çerçevesinde onların faaliyetlerine izin verildiği kanaati söz konusudur. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

Cumhuriyet tarihinde bölgedeki isyanların sebeplerini araştırırsanız medrese ve medreselilerin burada etkili olduğunu görürsünüz. Yani devlete karşı Kürt isyanlarında medreselilerin etkisi vardır. Mesela Seyyid Ubeydullah-ı Nehri hem tarikatçıdır hem de medreselidir, İstanbul'da idam edilen Seyyid Abdulkadir hem medreselidir hem tarikatçıdır, Şeyh Sait hem tarikatçıdır hem medreselidir. Yani medresenin böyle karşı çıkma refleksi her zaman olmuştur. Muhtemeldir ki yöneticiler şöyle düşünmüşlerdir; "Bu medrese illegal olduğu sürece illegal faaliyet yürütecek, biz bunu legalleştirelim, irtibat kuralım isyan refleksinden karşı çıkma refleksinden kurtaralım.", bu olabilir.

Buna göre, medreseleri muhalif özelliğinden arındırmak ve onları kontrol etmek için varlıklarına göz yumuldu ve medreseler de bunun karşılığında devlet politikalarına muhalefet rollerinden feragat ettiler. Diğer bir ifadeyle, medreselerin baskıdan kurtulması ve devletle barışmaları veya temasa geçmeleri, hatta desteklenmeleri onların muhalif yönlerini bastırmıştır. Bunun yanında bazı medreselilerde, arkasında geniş halk desteği olan, devlete karşı muhalif bir tutumu olmayan ve devletin kendi amaçları doğrultusunda yönlendirebileceği medrese merkezlerine izin verildiği yönünde bir kanaat de vardır. Örneğin Seyda İbrahim, devletin yönlendirebildiği medreseleri muhatap aldığını söyleyerek 28 Şubat döneminde medreseler kapatıldığı halde faaliyetine devam eden medrese(ler) olduğunu ileri sürmüştür. Seyda Seyfeddin Hoca da devletin, bir anlaşma dâhilinde, belirli medreselerin varlıklarına müsaade ettiğini şöyle dile getirmiştir:

Şimdi Şeyh Sait, yani Palevi, Allah rahmet eylesin, kıyamından sonra devlet bazı merkezlerle oturup konuştu yani, devletin tabii istihbaratı vardır, devletin alt birimleri bu işleri yürüten, organize eden kuruluşları vardır. Bazı merkezlerle, burada isim söylemek istemiyorum, bazı merkezlerle bazı seydalarla, bazı şeyhlerle oturup konuştu. Dedi ki "siz... siyasi bir talebiniz olmasın, yani bir kıyam bir kalkışmanız olmasın, ondan sonra ... Fikir beyan etmeyin, sadece siz kendi medresenizde Arapça öğretebilirsiniz, size bu güvenceyi veriyoruz" dediler ve siyasi hareketlerden bu grupları bu medreseleri bu merkezleri uzak tuttular. Yani ben burada bir art niyet... ben onu bilmiyorum, Allah bilir kalpleri. Ama bu seydaların bazıları ilim devam etsin, böyle bir şeyi vardı, böyle bir isteği vardı. ... yani bir anlaşma da var, her yerle mi, herkesle mi? Değil, bazı merkezlerle, bazı büyük merkezlerle, yani halkı arkasına alabilecek, ondan sonra halkı kıyama kaldıracabilecek, sorun teşkil edebilecek bazı kesimlerle anlaşılmıştır. (...) Onları kontrol altına almış, onlara güvence verilmiş iki taraflı. Ama tüm buna rağmen, yine de baskı devam etmiştir, yine zulüm devam etmiştir. Yani tamamen imha etmemiştir devlet, ama baskıya devam etmiştir.

Yani devlet, geleneği ve bölge halkı arasında itibarı olan medreselerle anlaşmış; sadece Arapça eğitimi verip fikir beyan etmemeleri şartıyla devamına izin vererek medrese

faaliyetlerine göz yummuştur. Bu şekilde medreseleri kontrol altında tutarak, onların yer altına çekilip daha önceki dönemlerde olduğu gibi muhalefet odağı haline gelmelerini engellemek istemiştir. Medreseliler de ilmî faaliyetin devam edebilmesi için bu anlaşmaya uyarak, medrese dışında, topluma yönelik herhangi bir faaliyette bulunmamışlardır. Mele Maşallah'ın bu doğrultudaki görüşü şu şekildedir:

Cumhuriyet, yani bu son yılları istisna edersek, medreselere şunu söyledi. Zaten bu şartla onlara müsaade etti. Yani bir nevi gerektiği zaman onları kullanabileyim, aslında medreseleri sevdiği için değil, tamamıyla karşıydı. Şöyle diyordu: “Bak siz medreselerinizde Arapça okutun, nahiv okutun sarf okutun, fakat diğer bilgileri talebelere vermeyin, siyasi bilinci vermeyin, devletle ilgili...yani...hani...” Cumhuriyet'in getirdiği bütün şeyler İslam'la muvafık değil. (...) Devlet dedi “eğer orada bir faaliyet bir kıpırdama görürsek” onu hemen kapatırdı. Bundan dolayı bunlar hayatta kalmışlar. Yoksa eğer gerçek manada bir İslami hareket anlayışı eğer medreselerde zuhur etseydi medreseler de şimdi tamamen olmayacaktı. (...) Yani medresenin tamamen hür olduğu bir ortam olmadı. Ya medresesi kapatılacak ya da suskun kalacak yani.

Devlet medreselerin bölgedeki etkinliğinin farkında olduğu için, halkla köprü kurmanın, bölgeye nüfuz etmenin ve böylece de bölgeyi kontrol altında tutmanın bir aracı olarak medreselilerden faydalanmak istemiştir. Fakat sadece Arapça okutmaları, diğer ilimleri okutmamaları ve laiklik politikalarıyla ilgili bir değerlendirmede bulunmamaları şartıyla, gerektiğinde bölge ile ilgili politikalarında onlardan faydalanmak için varlıklarına göz yummuştur. Medreseler de kendilerini devletin beklentileri doğrultusunda pasifize ederek varlıklarını koruyabilmişlerdir. Yani sadece Arapça eğitimiyle sınırlı bir tedrisat ve siyasi bir faaliyette veya görüşte bulunmamaya yönelik tembihlere riayet etmeleri sayesinde varlıklarını muhafaza etmişlerdir. Nitekim Seyda Abdussamed, “Bizim tabii bazı şeylerimiz var, yani devlet zaten bunu biliyor, ee siyasete karışmamamız, Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat fikrinde olmamız, selef-i salihine muhabbetimiz, bunu biliyor, herkes de biliyor, bu mukarrer bir şeydir, üstadımızın fikirleri, genelde Allah'ın izniyle bir de dualarla öyle ayakta kaldık” şeklindeki sözleriyle, devlete muhalif siyasi veya dinî söylemlerinin olmaması sayesinde kendi medreselerinin varlığını muhafaza ettiğini ima etmiştir.

2.3. DEVLETİN MEDRESEDEN BEKLENTİLERİ

Dinin sadece insan ve tanrı ilişkilerinden ibaret olmayıp ahlâkî ve davranışsal sorunlarla da ilgilenme eğiliminde olması, dinsel organizasyonlar ile devlet arasındaki ilişkilerin birçoğunu şekillendirmektedir (Wuthnow, 2002: 116). Devletin merkezî gücünü tam anlamıyla ikame edemediği bölgeye yönelik politikalarında işlevsel rol almalarını sağlamak amacıyla, yasakladığı medreselerin varlıklarına müsamaha tanınmasının da böyle bir ilişkinin sonucu olduğu söylenebilir. Yasaklandıktan 2000'li

yıllara kadar, medreselerden resmi ideoloji doğrultusunda genelde örtük olarak yapılan talepler, bu yıllar itibariyle daha açık bir şekilde dile getirilir olmuştur.

Bölgenin toplumsal yapısında önemli bir konuma sahip olan tarikat ve medreselerden, özellikle PKK'nın etki alanının genişlemesinin önlenmesine yönelik beklentiler söz konusudur. Medreselilerin bölge ile ilgili toplantılara çağırılması ve resmî yetkililerce muhatap alınması, medreselerin desteklenmesi ve Mele Projesi bu beklentilerle ilişkili olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte katılımcılar böyle bir beklentinin, medreselilere uygulanan baskılar ve medreselerin resmî bir güvencesinin olmaması nedeniyle haksız bir beklenti olduğunu; ya da medreselerin böyle bir güç ve etkisinin olmadığını söylemektedirler. Örneğin Mele Maşallah, medreselerin devletin beklentileri doğrultusunda toplumsal faaliyet ve etkilerinin olmamasının, medreselilerin kendisinden değil medreselere yapılan baskılar sonucunda medreselerin “uyuşturulması” nedeniyle olduğunu ileri sürmüştür. Onun açıklamasına göre, devlet tarafından faaliyetleri Arapça eğitimiyle sınırlı tutulmaya zorlanıp düşünce üretmeleri ve düşüncelerini dile getirmeleri engellenen medreseliler, bugün toplumsal olayları kavramaktan ve bu olaylar karşısında çözüm üretmeye yönelik cesaret, bilgi donanımı, etkinlik ve itibardan yoksunlar. Şeyh Nasrullah da, şimdiye kadar medreseler baskı altında oldukları için faaliyet yapamadıklarını veya konuşamadıklarını, ama bundan sonra medreselerin faaliyetlerinin ve etkisinin artacağına dair inancını dile getirmiştir.

Katılımcıların bir kısmına göre ise, itibar sahibi şeyhlerin ve melelerin toplum üzerinde dinî alanda bir etkileri olsa da, sanıldığıнын aksine siyasi bir etkinlikleri yoktur. Bu nedenle bölgedeki siyasi sorunların çözümünde halk üzerinde yönlendirici bir rol oynayamazlar. Seyda İbrahim bu görüşü şu şekilde ifade etmiştir:

Yani bence (etkileri) yoktur. Şimdi bakın üstadım, genelde medreseler birbiriyle bağlantılı ve siyasilerle bürokratlar üzerinde ciddi bir etkinlikleri var. Bir siyasi veya bürokratin düşüncesinde şu var: be medreseler istemese 5 bin tane 10 bin tane oya sahipler diye düşünüyorlar, 100 bin tane oya sahipler, yani yere ve yurda göre, çok etkili olduklarını düşünüyorlar. Ben öyle olmadığı düşüncesindeyim. Yani bizim böyle halkı etkileyebilecek arkamızda bir kitle yok. Halkın bizi sevmesi ayrı bir şey, bir program yapıyorsunuz, Kadir Gecesi programı, oraya 3 bin 5 bin 10 bin insan toplanıyor, bu ayrı bir şey, sizin bu insanlara şunu yapın dediğinizde size verecekleri cevap çok farklı olabiliyor. Fakat devlet erkânı böyle görüyor, sebebini bilmiyorum.

Katılımcılar, halk arasında şeyhlerin ve medreselilerin bir itibarı olsa bile, Kürtlerin onların yüzünden geri kaldığı yönündeki söylemlerin özellikle gençler arasında karşılık bulması nedeniyle, toplumsal birlik ve beraberliğe dair ve terör karşıtı konuşmalarının halk katında yankı bulmadığını hatta tepki çektiğini ifade etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle devletin, bölgedeki devlet karşıtı olayların önüne geçmeye yönelik medreselilerden

beklentisi olsa da bunu tam anlamıyla gerçekleştiremezler. Çünkü bu olayların içinde yer alanlar onları dinlemediği için medreselilerin böyle bir gücü yoktur. Medreselilerin ancak medreseyle ilişkisi olanlar üzerinde etkisi olabilir, onun haricindekiler üzerinde, seyda-şeyh ne kadar muteber olursa olsun, etkisi olamaz. Bu bağlamdaki Seyda Şeyh Ahmet'in görüşü şu şekildedir:

Âlimlerin gerçekten bir değeri var halk arasında, her âlim değil. Şu anda son zamanlarda bazı nahoş şeyler çıktığı için, nahoş şeylerden âlimlerden de kaçanlar oluyor. Ama herkesin sevdiği, beğendiği âlim vardır. Onların çıkıp da, benim fikrim bu, mesela ...'teki bütün âlimler çıksalar çarşıları dolaşsalar da deseler bu helaldir bu haramdır, onların böyle demesi bir şeyi değiştirmez. Zaten o âlimler çarşıya çıksa da o âlimi seven gidip cemaatine oturur, sevmeyen zaten oturmaz. Yani onu seven zaten medreseye geliyor, (...) çarşıda da seydayı görse gidip elini öpecek arkasından gidecek seyda nereye gidiyorsa, nereye giderse onunla gider. Ama sevmeyen birisi zaten gördüğünde de bakmaz, demez bu ne diyor, zaten sevmiyor, o zaten kaçıyor, böyle bir şey var. Taziyelerde söyleniyor (terörün kınanması), ya da kalabalık yerlerde yeri geldiği zaman yere ve zamana göre konuşma oluyor, seyda söylüyor. Bunlar söyleniyor, zaten sevmeyen insan dinlemez. Diyorlar biz şeyhler sayesinde yani din yüzünden biz geri kalmışız, böyle bir imaj vardır halk arasında, biz din sayesinde geri kalmışız, şeyhler, âlimler yüzünden geri kalmışız. Bu da Batı'nın bir oyunudur bence, halk içerisine koyuyor. Büyükleri böyle söylüyor bu sefer küçükler nefretle bakıyor, diyor bu kimdir, belki içinde taşlamak geliyor, o şekilde nefretle bakıyor.

Oysa katılımcı medreselilere göre, Kürtlerin taleplerini hak ve hukuk çerçevesinde en fazla dile getirenler şeyhler ve medreseliler olduğu halde, Kürtler ile Türkleri bir arada tutan bağ olan İslam'ın koparılmasına yönelik olarak ayrılıkçı Kürt milliyetçiliğine destek vermeyen şeyh ve meclisler itibarsızlaştırılmaktadır. Seyda Şehmus bu çerçevede şunları söylemiştir:

Aslında bu meselenin üzerinde en fazla duran hak ve hukuku gözetken zaten âlimlerdir. Baktığın zaman öteden beri hak ve hukuk çerçevesinde tabii, bu meseleyi en çok savunan yine âlimlerdir, meşayihlerdir bu millete hizmet eden. Bunlar kimdir? Bunlar ne zaman kalkmış? Şimdi bunu ortaya koymanın amacı nedir? Dedim ya bu iki milleti bir arada tutan bir bağ vardır, o bağ da İslam'dır. Bu koptuğu zaman artık bunları kim tutar. (...) Bunlar ne diyor. Bunlar bizim içimizde Batı'ya maşalık yapanların bilinçli projeleridir. "Gelin biz bunları itibarsızlaştıralım." Yani, "biz bu dini kırdık mı zaten bunları bir arada tutan bir şey kalmaz. Bunları bir arada tutan imamlardır, zaten şeyhlerdir. Biz bunları alt ettik mi zaten bu iki milleti kim bir arada tutabilecek, ne tutacak artık." Bu bilinçli yapılan bir şeydir.

Katılımcılara göre, Kürtlerin şeyhler ve âlimler aracılığıyla geri bırakıldığı yönündeki propaganda doğrultusunda, toplumsal birlikteliğe vurgu yapan medreseliler devlet ajanı olarak damgalanmaktadır. Dolayısıyla, "Kürt Sorunu" gibi hassas bir konuda şeyhlerin-âlimlerin kamusal alanlarda terör karşıtı konuşmalar yapıp toplumsal birlikteliğe vurgu yapmaları, onların diğer alanlarda halk üzerindeki etkilerini kısıtlayan ters sonuçlara yol açabilmektedir. Çünkü devlet tarafından kendilerine verilen görev dâhilinde, İslam'ın gereği doğrultusunda değil de devlet politikaları doğrultusunda konuşuyor algısı oluşuyor. O yüzden kendi medrese ve tekkelerinde, kendi takipçilerine konuşarak

fikirlerinin yaygınlaşmasını sağlamalıdır. Seyda Şehmus bu bakış açısını şu şekilde aktarmıştır:

Bir de bu şeyhler niye çıkmıyor, bence bunların çıkması, kendi şahsi fikrimdir, hatadır. Niye diyeceksin. Çünkü hassas zamanlar vardır, hassas dönemler, mekânlar var. Şimdi böyle bir hassas dönemde bu seyda ortaya çıktığı zaman ona inancı olan kesim de “valla bu imam herhalde hükümet tarafından satın alınmış” der, “valla bunu da ayarladılar, milletin içine...” hâlbuki kendi mekânıdır. Eğer böyle bir konum olmasaydı herkesten bağımsız bir şekilde çıksaydı daha etkili olurdu. Fakat burada kendi mekânında normal bir üslupla dese daha etkili olur. Bu gider başka birine söyler, o da başka yere. Medresede müderris olan bir kişi medresesinde söylese daha etkili olur. Bu hassas dönemde insanların arasına çıksa millet her şeyi der, “bu tarafsız değildir, bunu maaşa bağlamışlar, bilinçli bir şekilde bize göndermişler.” Biz bunu duyuyoruz, millet öyle söylüyor. “Bizi bu şeye sokan melleler şeyhlerimiz bu meseleye el atmıyor”, bunlar plandır, bunlar projedir. Bu mollaları ortadan çıkarmaktır, yani “bunlar sizinle ilgilenmiyor.”

Medreselilere göre, medreseler yasak olduğu halde, medreseleri yasaklayan laik sistemin bir ürünü olan bölgedeki olayların bastırılması yönünde medreselerden bir beklenti içerisinde olmak, haksız bir yaklaşımdır. “Bir taraftan hocalardan yardım isterlerken bir taraftan da hocayı engelliyordu. Böyle bir çelişki olur mu yani” diyor Mele Maşallah’a göre devlet medreselerden, bölgedeki olayların bastırılması ve ayrılıkçı Kürt milliyetçiliğinin önlenmesi yönünde fonksiyon görmesini beklese de bölgedeki sorunların kaynağında rejim sorunu var; İslami bir yaşam tarzı olmadığı için bu sorunlar var. Yani laik-milliyetçi politikalara rağmen, medreselilerin kısıtlı imkânlarla devletin umduğu doğrultuda bölgede işlev görmesi mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle, laikliğin yol açtığı sorunların medreseliler aracılığıyla çözülmesi mümkün değildir. Katılımcıların ifadelerine göre, dinî faaliyetlerde bulunmaları engellenen medreselilerden ulus-devletin gerekleri doğrultusunda hareket edip bölge halkının laiklik ve milliyetçiğe karşı reflekslerinin bastırılması hususunda yardım beklenmesi bir çelişkidir. Halkın üzerinde etkiye sahip olup toplumsal sorunların önlenmesinde işlevsel olması isteniyorsa, medresenin varlığının yasal olarak kabul edilmesi gerekir. Bu şekilde, önlenmesi beklenen sorunların birçoğu kendiliğinden çözülmüş olacaktır. Halit Hoca bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

Bakınız bir kere bu tavır yanlış, ... 91’de de çok şiddetli olduğu dönemde kaymakam bizi toplamıştı, kaymakam muhtarları topladı “hocam siz onlara konuşma yapın” dedi. Ben konuşmada açık ve net söyledim, “siz dedim dini irtica diye kapının önüne atarsınız ama sıkışınca da çağırırsınız, böyle bir şey olmaz.” Yani devlet şimdi biraz ağız değiştirmiş, böyle bir şey olmaz, bu tamamen istismarcı bir tavidir ve o istismarcı tavırlar da genelde meyve vermez, sonuç vermez, olumlu bir sonuç. Devlet, benim kanaatim, eğer kendisine güvenen bir devlet olsa bu medreseler bu toplumun çok emektar bir kurumudur. Yani bunu bölgenin hiçbir olayına karıştırmadan bunu kendisi geri alacak, masaya yatıracak, bunun ne gibi olumsuz yönleri vardır, o olumsuz yönlerini ayıklamaya çalışacak ve medreseyi kendi doğal seyri içerisinde fazla müdahil olmadan, yani böyle Demokles’in kılıcı gibi medresenin başında durdunuz mu yine bir semere alamazsınız. “Sana iki görev verdim diye benim emrime gir” böyle bir anlayışla da bir şey alamazsınız. Medreseyi tarihi bir kurum olarak lojistik manada programlarla

destekleyecek, önünü açacak. Bu şeklide medrese toplumda saygınlık kazanır. Saygınlık kazanınca toplumda onun sözü dinlenir. Ve bu sıkıntıların birçoğu kendiliğinden önlenmiş olur. Ama yok, adamı tanımayın, hiç adam yerine koymayın, yani bugün medreselerimizin en iyi hocası bugün bile gitse Diyanet ona bir müezzinlik bile verir mi? Bir müezzinlik vermez, adam yerine koymaz, ondan sonra sıkışınca gelsin, olmuyor yani.

Dolayısıyla genel olarak medreselilerde, siyasi iradenin bölgeye yönelik politikalarının gerçekleştirilmesi amacı doğrultusunda medreselerin araçsallaştırılması konusunda, olumsuz bir yaklaşım söz konusudur. Bu bağlamda katılımcıların bazıları, medresenin faaliyetinin sadece eğitimle sınırlı olup siyasi bir tutumunun olmaması gerektiğini; çünkü medreselilerin siyasi konularda objektif bir şekilde tavır geliştirmeleri durumunda, devletin de bundan rahatsız olacağı yönünde kanaat belirtmişlerdir. Bu konudaki Seyda Şeyh Abdulhakim'in görüşü:

Yani medreseler... malum medrese zaten ismi üzerindedir, tedrisat yapılan yer, ilim yuvasıdır, siyasete bulaşmamaktır tabii. Yani siyaset, bugünkü siyasete uzak bir şekilde durmak, tarafsız, şimdi eğer medrese çıkıp da doğruyu söylerse sistem de acz [rahatsız] olur, hükümet de acz olur ve diğer partiler de acz olur. Şimdi medrese gelip benim için çalışırsa medrese iyidir, senin için çalışırsa kötü olur, öyle bir medrese yok zaten, öyle bir din de olmaması lazım. Gerçek İslamiyet herkesin hakkını savunandır, Allah “değişik renk ve diller yaratmak benim büyüklüğumdendir (diyor)”. Bunu nereye koyacaksın. Medrese bunu inkâr mı edecek, medrese bunu inkâr ederse medrese değil zaten. Herkesin hakkı hukuku neyse onu dile getirecek. Zaten adaletsizliktendir şikâyet, kimin bir derdi şikâyeti olursa adaletsizliktendir, zulümden haksızlıktan çıkıyor sıkıntı, herkesin hakkı verilirse sıkıntı niye çıksın. Cumhuriyet'i kuranlar demişler ki sadece Türk var Arap yok Kürt yok, Zaza yok, misal. Ondan sonra başka dil yok, e bundan sıkıntı çıkar, çıkmaz mı? Medrese de diyecek ki evet. O zaman medrese medrese değil ki. O laik sistemi kabul etmiş o sisteme yardımcı olmuş oluyor, inkâra destek olmuş oluyor.

Bu yaklaşıma göre, herhangi bir siyasi tutum içerisinde olmaksızın tarafsız bir şekilde terör faaliyetlerini engellemeye yönelik işlev görmesi gereken medreselilerin, ayrımcılığa karşı da vazifelerini yerine getirmeleri İslamiyet'in bir gereğidir. Çünkü Kürtlerin kendi kimliklerinin tanınmasına yönelik talepleri var. Medreselerden, bu beklentileri bastırıp ulus-devletin isteği doğrultusunda hareket etmelerini beklemek medreselerin kendilerini inkârı olur.

Aslında genel olarak medreselilerde, devletin talepleri ile halkın kendilerinden beklentileri arasında kalmışlık durumu vardır. Medreselerin birçok alanda sosyal sorumluluk sahibi olup devletin müdahil olamadığı veya yetersiz kaldığı alanlarda devletin yükünü hafiflettiğini söyleyen Seyda Abdullah, “Ama herkesin beklentisi farklıdır. Yani siyasilerin beklentisi farklıdır, halkın beklentisi farklıdır. Dengeyi iyi kurmak lazım diye düşünüyorum” şeklinde görüş belirtirken, medreselilerin arada kalmışlık halini Seyda Ferit şu şekilde ortaya koyuyor:

Devlet kendisinin istediğini yapmamızı istiyor, yoksa hakkı doğruyu söylememizi istemiyor ki. Melelerin bir güvencesi yok, devletin tasvip etmeyeceği bir şey yapsa veya desteklese görevden atılıyor. Mesela PKK veya PYD'lilerin cenazesine gidenlerin

görevden atılacağı söylendi. Ama diğer taraftan kendi siyasi hareketlerini desteklemediğimizde özellikle gençler bize karşı çıkıyor, suçluyor Kürtlerin davasına sahip çıkmamakla itham ediyor.

Özetle medrese ve tarikatlar, bölgenin dinselliğinin inşasında olduğu gibi, geleneksel yapının da büyük oranda korunmasında etkili olmuşlardır. Bu yönüyle ayrılıkçı milliyetçi taleplerin bölge sathında kitlesel bir boyut kazanmasını dolaylı olarak önlemişlerdir. Nitekim bu tür taleplerin, büyük oranda gelenek ve dinle olan mesafesi daha fazla açılmış olan kesimler arasında karşılık bulabildiği söylenebilir. Bununla birlikte siyasi, idari, ekonomik vb. birçok faktörün etkili olduğu Kürt Sorunu'nun medreseliler ve şeyhler aracılığıyla dinî argümanlarla çözülmesi beklentisi ve girişi, bazı durumlarda dine karşı tepkilerin oluşmasına neden olabilmektedir.

2.4. BÖLGE MEDRESELERİNİN ZAYIFLAMASI VE SONUÇLARI

Medresenin zayıflamasının üç yönü olduğu söylenebilir. Birincisi, medresenin kurumsal, yani içsel zayıflaması; ikincisi, medreseye olan rağbetin azalması; üçüncüsü de medresenin toplumsal etkilerinin sınırlı hale gelmesi anlamında medresenin zayıflamasıdır. Fakat bu yönlerin hepsi de birbirinden bağımsız değildir. Aynı şekilde medresenin bu yönlerden zayıflamasının nedenleri de genel olarak ortaktır. Birincisi hiç şüphesiz, yasaklanmalarıyla medreselerin yasal meşruiyetlerini yitirmeleridir. Seyda Arif bu durumu "...sistem medreseyi tanımıyor, medreselerin böyle bir karşılığı yok" şeklinde ifade etmiştir. Medreselerin kapatılması ve modern-laik eğitimin yaygınlaştırılması medreseleri en azından entelektüel açıdan etkisiz hale getirmiştir (Bruinessen, 2013: 29). Bununla birlikte, medreselerin yasaklanmasına rağmen onların boşluğunu doldurabilecek kadroların yetişmemiş olması nedeniyle, medreseden yetişenler bir süre daha din hizmetlerinin karşılanmasında resmî görev alabilmişlerdir. Fakat daha sonra onlara alternatif resmî din eğitimi kurumları İmam Hatip Okullarının kurulması ve bölge genelinde yaygınlaşıp mezunlarının imam olarak atanmasıyla birlikte medreselilerin istihdam alanı kalmamıştır. Medreselilerin istihdam alanlarının kapanması ise, medreseye ilginin azalmasına ve medreselerin zayıflamasına yol açmıştır. Bu konuda Halit Hoca'nın görüşü şu şekildedir:

Devlet İmam Hatipleri açmakla medreselerin önünü kapattı, şu şekilde kapattı, çünkü onlara iş alanı kapatıldı. Neticede medrese ne yapar bu toplumda, imamlık yapar, müderrislik yapar. Siz bu manada ona bir iş, görev vermezseniz, önünü kapatıyorsunuz. Dolayısıyla İmam Hatiplerin, imam hatiplik vazifesinin İHL mezunlarına verilmesi, oradan bu yana medreselerin önünü en büyük kapatan buydu, bu bir. İkincisi, devlet bunları illegal bir yapıya itince, devlet desteği olmadı, halkın da desteği azaldı. Bu ikisinin desteği azalınca, tabii beraberinde teveccüh de azaldı.

Dolayısıyla yasaklanmış olmasına rağmen bölgede varlığını koruyabilen medresenin rolünü bitiren ve zaman içerisinde ortadan kalkmasına yol açan en büyük neden, medrese faaliyetlerini durduran devletin ona alternatif kurum olarak İmam Hatip Okullarını kurması ve iş alanlarını buralardan mezun olanlara açarak medrese mensuplarına istihdam alanlarını kapatmış olmasıdır (Çiçek, 2009: 167). Diğer bir ifadeyle, imam olabilmek için İmam Hatip Okulu mezunu olma şartının koşılması, medreselerin iyice zayıflamasına yol açtı. Bu nedenle medreselerde İHL'ne karşı yaygın bir antipati var. Medreselerin kan kaybetmesinin en büyük nedeninin İHL'nin olduğu Mele Maşallah tarafından şu şekilde savunulmuştur:

Medreseye en büyük darbeyi vuran, ben bunu İmam-Hatip'i kötülemek için söylemiyorum. (...) Kıt kanaat şartlar içerisinde burada medrese bu şekilde devam etti ta ki bu İmam-Hatipler çıkınca, bu da medreseye büyük bir darbe vurdu. Şöyle ki, mesela baba çocuğunu medreseye gönderiyordu, çocuk diyelim ki medresede bir iki sene okuduktan sonra şunu düşünüyordu: peki ben okudum, çıktım, ne olur. Elimde diplomam yok bir şeyim yok bir şey olmayacam, milletin hayrıyla sadakasıyla geçimimi yapmaktansa ben niye gidip İmam-Hatip okumuyorum. İmam-Hatip okusam hem imam olurum hem maaşımı alırım. Dolayısıyla hem veliler hem de okuyanlar artık yavaş yavaş medreseden soğudular. Bu sefer İmam-Hatip tamamıyla medresenin yerine ikame edildi. Bugün köylerde medreseler maalesef artık yok.

Buna göre, medreselilerin resmî istihdam olanağının olmaması, insanların çocuklarını medreseye göndermemesine, bunun sonucunda da medresenin zayıflamasına yol açmıştır. Bu durum Seyda Abdulhamid tarafından; “Ee belli bir diploması yok, resmî statüsü yok. Yani insanların medreseyi tercih etmemesinin sebebi biraz da maddi, kadro, yani benim oğlumun geleceği belli değil niyetiyle göndermez” şeklinde ifade edilmiştir. Ona göre medrese icazetinin resmî karşılığı olması durumunda medreseye rağbet artacaktır. Medreselerin zayıflamasında, medreselerin resmî statüsünün olmaması ve İHL'nin rolü Mele Ferzende tarafından şu şekilde dile getirilmiştir:

Medreseler, bu son zamanlarda bu İmam Hatipler çıktıktan sonra, özellikle bu diploma konuları, mesela İmam Hatip diploması şart koşulduktan sonra millet medreseden şey oldu, soğudu yani. Mesela ben kendimi örnek vereyim. Mesela ben ilkokulu okudum ondan sonra 8-9-10 yıl medrese okudum, daha sonra, daha sonra derken bu arada da mesela ortaokulu mecburen dışardan aldım İmam-Hatip'i dışardan aldım hatta mesele İlahiyat ön lisansı dışardan aldım. Eğer medreseler resmî statüsü olsaydı işte biz o kadar zahmet çekmezdik. Yani hem bir taraftan medrese hem bir taraftan ortaokul İmam-Hatip var, şu var bu var. Yani bu, medreselerin şeyine [devamına] engel oldu. Daha doğrusu adam diyor ki: “Ben medrese okuyorum bitiriyorum ondan sonra benim şeyim yoktur diploma yoktur. Elimde resmî bir belge yoktur. O zaman İmam-Hatip'e gideyim.” diyor.

Dolayısıyla medreseye ilginin azalmasında İHL, katılımcılar tarafından başat faktör olarak kabul ediliyor. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca, “İmam Hatip ve İlahiyatın yaygınlaşmasıyla birlikte, İmam Hatiplerin mezunları medreselilerin yerini aldı, dolayısıyla medrese ağırlığını yitirdi” diyerek medreselilerin istihdam alanlarının İmam

Hatipliler tarafından doldurulmaya başlanmasının medresenin toplumsal etkilerinin de sınırlandırılmasına yol açtığını ifade etmiştir. Şeyh Abdulğani ise, medresenin İHL karşısında kendini yenileyememesi ve tavır geliştirip İHL ile rekabet edememesi nedeniyle zayıfladığını da şöyle dile getirmiştir:

Medrese kendi içinde kendisini yenilemedi, nasıl yenilemedi? Mesela sınavlara girmede, imam olmadı, kadro almadı, bu sefer İHL'ne gidenler kadro aldılar. Olunca bir dönem... Şu anda talebe bulabiliyoruz, eskiden bir dönem oldu ki, yani medrese İHL'ne ayak uyduramayınca [rekabet edemeyince] böyle sınıfta kaldı, böyle sınavlara giriyor başaramıyor, çünkü Türkçesi yok kabiliyeti yok, şey kabiliyeti yok, yani sınavda başarılı olabilecek kabiliyet yok.

Bölge halkı, uzunca bir süre okula karşı olmakla birlikte, İmam Hatip Okullarının açılması ve 1965 itibariyle resmî imam olabilmek için bu okuldan mezun olma şartının getirilmesiyle; hem çocuğunun modern eğitim alıp üniversiteye yerleşebilmesi, bu mümkün olmadığı durumda da imam olabilmesi, hem de dinî bir eğitim alabilmesi için İmam Hatip Okuluna yöneldi. Bölgedeki büyük bir şeyh ailesinin mensubu olan Şeyh Abdulğani, kendi ailesinin büyüklerinin “okul”a karşı olduklarını, ama İmam Hatip Okullarının açılmasıyla ailenin daha genç üyelerinin imam hatibe yöneldiğini, dolayısıyla aile büyüklerinin okula yönelik tepkilerinin karşılıksız kaldığını söylemiştir. Diğer bir ifadeyle okula olan tepkinin İmam Hatip sayesinde aşıldığını fakat bunun daha sonra medreseyi olumsuz etkilediğini şöyle aktarmıştır:

(...) Bu İmam Hatip açılınca (...) işte artık endişe kalmadı, sıkıntı kalmadı, İmam-Hatip'tir [İmam-Hatip'e gitmenin mahzuru yoktur gidilebilir]. Bu büyük ailelerin çocukları ilk önce onlar başladı ve akabinde millet de yoğun olarak bu okullara şey yaptılar, tercih ettiler. Tabii o zaman, benim söylediğim büyükler gene buna taraftar değillerdi. Mesela o zaman ailenin büyüklerinden birisi Şeyh ...'du, Şeyh ... “kesinlikle hayır çocuklarınızı okula göndermeyin bir de siyasete girmeyin” diyorlardı. Tabii biz her şey oyundur moyundur falan diye peşine düşmüyoruz, fakat sanki öyle bir şey oldu yani. Medreseler kapandı tabii. Tedrisat durdu, 10-15 sene ...'de tedrisat durdu. Şeyh ... hayattayken yani, o hayattayken çocuklar başladı okula gitmeye, kendisi “gitmeyin” falan demesine rağmen gittiler, artık herkes oğlunu okula gönderdi. (...) Millet birden İHL'lerine girince medreseler akim kaldı. Şeyh ... en çok bir de şeye de karşıydı, yani siyasete de karşıydı, sadece Şeyh ... değil, büyüklerin tümü yani. Yani şöyle diyorlardı: “Bu aileler siyasete girmesin.” (...) Şimdi bir dönem yaşandı, şöyle bir dönem, medrese ve tasavvuf, yani medrese ve irşat, o sekteye uğradı.

Dolayısıyla, daha önce ifade edildiği gibi, medresenin devamında büyük etkisi olan şeyh ailesinin gençlerinin okula yönelmesi ve şeyh ailesinin başındaki büyüğün karşı çıkmasına rağmen şeyh ailesinin bazı üyelerinin siyasete girmesi nedeniyle, medrese faaliyetleri bölgede bir süre durma noktasına gelmiştir. Örneğin, kendisi de onların yanında medrese okumuş olan Seyda Ferit, kendi yerleşim yöresinde büyük ve etkili bir şeyh ailesi hakkında; “Yani bunlar siyasetle meşgul oldular... Yani devam etmediler o medrese şeylerine yani” diyerek medrese eğitimi almış olan şeyh çocuklarının bile,

siyasete girdikten sonra medrese faaliyeti yürütmediklerini ve bir süre sonra şeyh ailesinin medresesinin kapandığını aktarmıştır. Seyda Mesut da başka bir büyük şeyh ailesi için; “... gerçekten bitmişti. İlim kalmamıştı. İçlerinde âlim olmadığından dolayı, hiç öğrenci de yoktu. Ailenin ilgisizliği başka bir şey yok. Çünkü gençler artık gerçekten bozulmuştu, siyasi olaylardan dolayı” şeklindeki sözleriyle, şeyh ailesinin medrese faaliyetlerinin durmasında, çeşitli ideolojileri benimseyen şeyh ailesinin gençlerinin politize olarak medreseden uzaklaşmalarının rolüne işaret etmiştir. Şeyh Abdulgani de kendisinin mensup olduğu şeyh ailesinin modern eğitim kurumlarına ve siyasete girmesiyle birlikte, ailenin çocuklarının medreseden uzaklaştıklarını şu sözlerle aktarmıştır:

Yani eskidendi [ailenin bütün çocuklarının medrese eğitimi alması], şimdi herkes okumuyor yani. Mutlaka her aileden 1-2-3 kişi okuyor yani, okumadan zaten bitiyor yani. Yani tabii bizim... şöyle diyelim bizzat babaları ilgilendiriyor, mesela ailenin büyükleri olarak her ne kadar aile büyüğü ne kadar çaba gösterirse gösterebilir ancak kendi çocuğunu bu konuda yönlendirebilir. Ama abisinin, kardeşinin veya amcasının oğlu... mesela ben 10 yıldır böyle bir çaba gösteriyorum hâlâ bir tane çocuk babalarından almış değilim. Bana destek olmuyor. Fakat bazı babalar var aileden üç tane çocuğunu birden okutmuş, bazıları iki tane çocuğunu okutmuş. Yani bu son 10 yıldır genel ... ailesinden yaklaşık 10 kişiye yakın icazete aldılar yani. (...) Şöyle anlatayım, bu medresede zaman itibariyle teşvik açısından ailede böyle yaygınlaşıyor, bazı dönem, mesela bir dönem tek ben okudum. Yani benden önce böyle bir sekteye uğradı, benden tam 10 yıl sonra başladı okunmaya. Tabii tedrisat durdu, 10-15 sene ...'de tedrisat durdu.

Bu ifadelerle göre, şeyh ailesinden medrese okuyanların azalması hatta bir dönem kimsenin okumaması nedeniyle, bazı yerlerde medrese faaliyeti durmuştur. Bunun nedeni ise, şeyh ailesinin siyasete girmesi ve modern eğitim kurumlarına yönelmesiyle modern yaşam tarzının aile üyelerinin davranış formunu şekillendirmeye başlamış olmasıdır. Şeyh ailesinin bazı üyelerinin, özellikle de modern eğitim almış veya seküler ideolojileri benimsemiş gençlerin; modernleşmeyi ve sekülerleşmeyi, halkın müşahede edebileceği şekilde somut dışavurumlarla açıkça sergiler olmaları, bölgenin dinselliğinde merkezî rolü olan tarikat-medresenin etkisinin zayıflamasına yol açtı. Fakat 2000’li yıllar itibariyle siyasi konjonktürün değişmesi ve medrese üzerindeki baskının ortadan kalkmasıyla, aynı zamanda siyasete ilginin düşmesiyle (veya siyasi belirleyiciliklerinin gerilemiş olması nedeniyle siyasetin de onlara olan ilgisinin azalması nedeniyle) ve medreseye rağbetin artmasıyla birlikte şeyh aileleri tekrar çocuklarını medreseye yönlendirmeye başlamışlar. Fakat ihya edilmeye çalışılan medrese, artık eski etkisini ve canlılığını yitirmiş, aile yaşamında bile merkezî konumunu kaybetmiştir (Yüksel, 1993: 56-57, 198).

Medreselerin ayakta kalmasında büyük rolü olan şeyh ailelerinin siyaset ve modern eğitim kurumlarıyla tanışıp medreseden uzaklaşmalarının medresenin bölgede

zayıflamasına yol açmasının yanında, modernleşmenin yaygınlaşarak bireylerin davranışlarını belirlemeye başlaması da medreseye olan ilginin azalarak medresenin güç kaybetmesine neden olmuştur. Modern eğitim kurumlarının, TV'nin, milliyetçi eğilimlerin ve kapitalizmin beraberinde getirdiği yeni ekonomik ilişki biçimlerinin bölgede yaygınlaşması medreselerin önemini büyük ölçüde yitirerek gerilemesine ve şeyh ile mollaların etkinliğinin azalmasına neden olmuştur (Yüksel, 1993: 66, 92-93). Medresenin bölgede zayıflayıp toplumsal hayatı şekillendirmedeki etkisi kırılınca da seküler yaşam tarzı yaygınlaştı. Daha önce dinin gündelik hayatı belirleyici güce sahip olduğu bölgede, modernleşme ve milliyetçiliğin etkisiyle medrese kültürünün zayıflaması sonucu, günlük konuşma dili ve isim kültürü sekülerleşmiş, ayrıca kadın-erkek ilişkileri de din ve gelenek doğrultusundan şekillenmekten uzaklaşmıştır. Bölgenin siyaset, eğitim, kitle iletişim, kentleşme vb. çeşitli kanallar aracılığıyla modernleşmeyle karşılaşması ve bunun bir uzantısı olarak bölge halkının davranışlarında dinselliğin belirleyici konumunu yitirmesi de medresenin neredeyse sonunu getirdi (Çiçek, 2009: 149-150, 200, 220). Bu çerçevede modernleşme ile medresenin zayıflaması arasında karşılıklı bir ilişki biçiminden bahsedilebilir. Şöyle ki; medresenin toplumsal yaşamı şekillendirme gücünün kaybolması oranında modernleşmenin yayılımı hızlanırken, diğer taraftan modernleşmenin bireylerin davranış ve tercihlerini belirlemeye başlaması oranında da, bölge halkının medreseyle olan bağı zayıflamıştır. Bu nedenle yasak ve baskı ortamında çocuklarını medreseye göndererek ve medrese kurumuyla medreselileri finanse ederek medresenin ayakta kalmasını sağlayan halkın medreseye olan ilgisi azalmış, bu da medresenin hem kurumsal hem de toplumsal nüfuz açısından zayıflamasına yol açmıştır. Halit Hoca “Toplum kendi içinde dönüştü, modernite toplumu dönüştürdü, o dönüştürme neticesinde imani bağlar zayıfladı. İmani bağlar zayıflayınca, itikadi bağlar zayıflayınca, toplumun bu manadaki teveccühü, medreseye hocaya fazla kalmadı” şeklindeki sözlerle, modernleşmeyle birlikte halkın medreseye ilgisinin azaldığını ifade etmiştir. Seyda Arif de sekülerleşmeyle medresenin zayıflaması arasında şu sözlerle bir bağ kurmuştur:

Şimdi hocam, medreselerin zayıflamasının sebepleri... çok sebepleri var. Bir kere sisteme entegre olmak. En büyük etkilerden bir tanesi budur. Halk sistemle entegre oldu. Okula gitti, farklı yere gitti, biraz da şey oldu dinî hassasiyetler azaldı zaten. Tabii asıl birinci sebebi dinî hassasiyetin zayıflamasıdır. Dinî hassasiyetler zayıflayınca rağbet azaldı, bir de sisteme halk biraz entegre oldu. Şu anda mesela hemen hemen Kürtlerin bölgesinde, çok belki böyle ender yerler var bilemiyorum, halk artık çoğu sistemle barışık oldu bağdaştı, entegre oldu artık, öyle diyelim. Benimsedi, kabul etti yani. Artık dinî öyle sorunu yok. Artık dinî bir hassasiyeti yok. Genelde öyle bir hassasiyet kalmadı halkta bir. Bir de şey oldu, bu dünyevileşme var ya, dünyevileşme. Tabii ilk başta dinî hassasiyetin

zayıflaması, sonra dünyevileşme oldu, yani herkes zengin oldu, artık kimse dinî kaygıları yok yani. Benimsedi, kabul etti yani. Artık dinî öyle sorunu yok. Artık dinî bir hassasiyeti yok. Genelde öyle bir hassasiyet kalmadı halkta bir. Bir de şey oldu, bu dünyevileşme var ya, dünyevileşme. Tabii ilk başta dinî hassasiyetin zayıflaması, sonra dünyevileşme oldu, yani herkes zengin oldu, artık kimse dinî kaygıları yok yani. Tabii sistem de buna müsaittir, sistem de bunu, sistemin medreseleri tanımaması bir de. Şu an medreseler... evet eskiden de tanımamıştı sistem, ama eskiden halk dinî hassasiyetleri olduğu için her şeye rağmen medreseleri ayakta tutmayı başardılar. Ama bugün böyle bir şey yok, sistemin böyle bir desteği yok, sistem medreseyi tanımıyor, medreselerin böyle bir karşılığı yok. Dinî hassasiyetler de yok, yani medrese niye okusun. Eğer imam olacaksa mesela bir insan İHL okusa da imam olur, seyda da olsa imam olur, ne fark eder. Hutbeyi okuyacak, o daha güzel okur, Türkçe okuyor. Bir de Diyanet'in medreselere sahip çıkmaması, bir de Diyanet medresenin değerlerine değer vermiyor. Öncelikle dinî hassasiyetin zayıf olması, eğer o eski dinî hassasiyet olsaydı dünyada devletler bunu engelleyemezdi. Biz ahırlarda dahi, ben görmedim tabii, bizim seydalarımız ahırlarda mağaralarda okudular çok zor şartlarda okudular ilmi ayakta tuttular. Artık o hassasiyet yok artık halkta. O olmadığı için, ana sebep odur, ondan sonra devletle entegre olması, dünyevileşmesi, bir de Diyanet'in buna bir statü vermemesi, sahip çıkmaması.

Buna göre, dünyevileşme nedeniyle bölge halkının dinî hassasiyeti zayıfladı; bu da medresenin zayıflamasına yol açtı. Dinî hassasiyetin ortadan kalkmasının bir göstergesi olarak da halkın, devleti ve kurumlarını kabullenmesi görülmektedir. Yani halkın devletle barışması ve dinî hassasiyetlerinin azalması, medresenin zayıflamasına yol açan bir faktör olarak değerlendiriliyor. Çünkü Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde hilafetin kaldırılması ve laiklik politikaları nedeniyle rejimi meşru görmeyen bölge halkı, devletin kurumlarını benimsemeyerek medreseyi bir eğitim ve adli kurum olarak ön planda tutmaya devam etti. Bu da medreselerin ayakta durmasını sağladı. Fakat özellikle çok partili siyasete geçilmesiyle halkın devlete ve kurumlarına karşı bakış açısı değişip tepkisellik azalmış, bunun sonucunda da medreselerin bölgede gördüğü fonksiyonlar devlet kurumları tarafından yerine getirilmeye başlandı. Bu bağlamda daha önce dinsiz olacakları kaygısıyla çocuklarını laik-modern eğitim kurumlarına göndermeyip, toplumda itibar sahibi olmanın bir aracı olarak medreseye gönderirken; bir yandan medresenin önem kaybına uğraması ve medreselilerin itibarlarının azalması, bir yandan da statü edinme aracı olarak okulun keşfedilmesiyle, okula bir yönelim oldu. Diğer bir ifadeyle modernleşme ve sosyoekonomik koşullar, bölge halkının laik eğitim kurumlarına yönelmelerini sağlamıştır (Yüksel, 1993: 66). Katılımcıların ifadelerine göre, medreselerin yasal statüsünün olmaması ve medresede okuyanların istihdam alanının ortadan kalkmış olması nedeniyle, halk genelde akademik yönden başarılı olan çocuklarını okula, başarılı olamayanları ise medreseye yönlendirmiştir. Bu kanaat Şeyh Nasrullah tarafından şöyle dile getirilmiştir:

Zeki çocukları bize vermiyorlardı. Okula ya da İmam-Hatip'e veriyorlardı. Çünkü diyordu “orda [medresede] okusa da bir şey olmaz, görev alamaz.” En geri zekâlıları bize veriyorlardı. Ama şimdi öyle değil, şimdi çok zeki talebelerimiz var elhamdülillah. (...)

İmam Hatip’te okuyor eğer dindarsa, orda zaten görev de alıyor imam oluyor, fakat medreseye gidince bir şey olmuyor. Onun için okumaya yaramayanları oraya gönderiyorlardı, çok oldu öyle.

Halit Hoca ise zeki çocukların medrese yerine okula gönderilmesinin medresenin eğitim kalitesinin düşmesine ve geçmişteki gibi donanımlı medreselilerin yetişmemesine neden olarak medresenin nitelik kaybına uğradığını şöyle savunmuştur:

(...) Okullaşmanın yaygınlaşmasıyla, üniversiteleşmenin yaygınlaşmasıyla, nitelikli çocuklar zeki çocuklar oralara yönlendirildi. Neticede ilimde, hangi ilim olursa olsun, en önemli şey zekâdır. Siz eğer zeki bir öğrenciyi, zeki bir insanı ilme yönlendirmezseniz ondan bir verim alamazsınız. Medreselerin en çok o nitelikli hocaların yetişmemesinin en önemli sebeplerinden birisi buydu, zeki öğrencilerin oralara yönelmemesi.

Şeyh Abdulgani de bu konuda; “...belki son 10-20 yıldır zeki çocuklarını okula gönderdi. Ama eskiden halk zeki çocuğunu medreseye gönderdi” demiştir. Dolayısıyla medreselilerin istihdam alanı olmaması, yani icazet alması durumunda resmî bir kadro alamayacağı gerekçesiyle halk, çocuklarını medreseye göndermemeye başlamıştır. Seyda Abdullah bu gerçeği şöyle ifade etmiştir:

Tabii, yani yıllarca okuyor... kadro olayı daha yeni çıktı piyasaya son 10 yıldır, kadro yoktu yani, kadro falan hiç yoktu. Benim okuduğum dönemde kesin bir kadro yoktu, daha yeni yeni açıldı. Adam: “okuyorum ama, 10 sene okuyorum, ne okuyorum, ne kadrom var ne bir şeyim var falan” şeklinde. İşte belli bir gelecek vadedemediği için başka yönlere yönelmeye çalıştılar bu sefer, öyle bir durum oldu.

Oysa yaklaşık 1990’lı yıllara kadar medreselilerin resmî kadro beklentisi de ihtiyacı da yoktu. Bu durum Seyda Arif tarafından şu sözlerle dile getirilmiştir:

Mesela o zaman kimsenin böyle maişet derdi yoktu. Kimse resmî olmuyordu, resmî hayali yoktu. Kadro madro yok zaten, kadro almıyor zaten, verseydi de almazdı o zaman. Mesela o gün bir seyda fakir de olsa ne olacak zengin de olsa ne olacak. Zaten herkes farklı bir şeyi yoktu... yani fakir de olsa geçinirdi bir şekilde. Mesela bugün fakirlik çok zor. Yani bugünün fakirliğiyle o günün fakirliği arasında da fark var. (...) Ha, bir de şey var; sonuç ne olacak mesela bir talebe medresede okusaydı, kimsede dünya maişet telaşı yoktu. Mesela ben şahsımı söyleyeyim, biz yıllarca okuduk, bizim böyle bir derdimiz yoktu.

Seyda Abdullah da “Maişet derdi hiç yoktu, kadro derdi hiç yoktu” diyerek aynı görüşü dile getirmiştir. Yani eskiden medreseliliğin bir ekonomik getirisi olmasa da insanlar medreseye yönelirdi. Çünkü o günün koşullarında geçim şartları daha basit olduğu için seyda, geçinimini zorlanmadan sağlayabilirdi. Ayrıca geçimleri halkın yardımlarıyla sağlanan melelerin gelirleri bazı köylerde resmî imamların maaşını geçebiliyordu. Ama günümüzde geçim şartları zorlaştığı ve statü edinmenin ve itibar sahibi olmanın farklı kanalları geliştiği için insanlar medrese yerine okula yöneliyor. Ayrıca katılımcılara göre, medreselilerin de kadro beklentisi olduğu ve bu beklenti medrese eğitiminin önüne geçebildiği için, medrese eğitiminde kalite kaybı yaşanıyor. Buna bağlı olarak katılımcılar, geçmişteki medreselerin baskı ve zor şartlara rağmen nitelikli âlimler

yetiştirdiklerini, ama günümüzde medrese önünde bu tür engeller olmamasına rağmen önceki âlimler kadar iyi âlimler yetişmediğini dile getirmişlerdir. Halit Hoca medresenin zayıflamasının nedeniyle ilgili olarak; “Medresenin i disiplininin yok olması da kalitenin düşmesine neden oldu. Bir önemli sebep [de], kaliteli hocaların vefat edip dünyadan gçmesiyle yerlerine o nitelikteki insanların gelmemesi” derken Seyda Abdullah nitelikli âlimin yetişmemesinin sebepleriyle ilgili şöyle bir yorumda bulunmuştur:

Çok zor şarlar altında, çok kaliteli âlimler yetişiyordu kesinlikle. Baktığımız zaman o eskilerde engeller yoktu, yani eğitimi engelleyen bir durum söz konusu değildi, maişet derdi hiç yoktu, kadro derdi hiç yoktu. Varı yoku her şeyi eğitim, okuyayım şey yapalım. Günümüzdeki telefonlar, internet falan yoktu mesela. Âlim olan bir insanın bütünüyle kendisini vermesi lazım, hiçbir derdi olmayacak yani hiçbir beklentisi olmayacak. Çok hassas bir konu, sonuçta âlim olacak. Ama günümüzde, tabii bu zaman, şartlar çok değişti, şu anda maalesef yani, TV’ler internet, şu anda her öğrencinin elinde telefon var, internet var, ki mümkün değil, vermesen okumayacak kalmayacak burada yani, gidecek. Sürekli onunla meşgul, kafası dağınık yani. Ondan sonra dışarıdaki malayani şeyler çok fazla, zihni körelten günahlar çok çok fazla. Çarşıya çıktığımız zaman hakeza böyle yani. Bir şey kalmıyor, zeka, İmam şafii diyor ya zekayı engelleyen 6 şey var diyor. Bütün bunlar olunca ve bir de artık talebe medreseye geldiği ilk günden sonra “ben bir an evvel bir kadro alayım da gideyim.” Hafızlık eğitiminden sonra, ilk kadro açıldığında, “yahu hocam otur oku biraz, 5-6 yıl da Arapça eğitimi oku”, “hocam durumuz iyi değil şartlar müsait değil, babam fakir, ailem fakir”, hemen bir kadroya. Kolaydır, direktmen. Mesela Diyanet şuna bakıyor hafızsa bitti, medreseliliğinden değil hani. Ve maalesef şu anda bu son 10 yılda mezun vermedik biz, icazet vermedik yani, 2010’da verdik en son. Niye veremedik, hepsi 3 yıl kaldı sonra kadro aldı gitti. Tutamadık onu biz, yani hemen İlahiyatı bitirmiş İHL’ni bitirmiş, iki yıllık İlahiyatı dışarıdan bitirmiş, hemen kadro açılıyor Diyanet’te, geliyor başvurmak istiyor, bırakmıyoruz ailesi devreye giriyor, başkaları devreye giriyor, illahi... en son gidecek yani başka çaresi yok ve mecburen izin veriyoruz. şu anda ...’ın köylerinin imamlarının hepsi bizim öğrencilerimiz diyebilirim. Ama hepsi de *Suyuti* okumuş, *Molla Cami*’nin yarısına gelmiş veya *şerhu’l Muğni* okumuş, işte böyle 2-3 yıllık öğrencimiz gitti hepsi, işte âlim yetişmedi bu şekilde. Bu konu da çok tartışıldı Diyanet’te, siz kadro falan açtığınızda böyle şey yapıyorsunuz ama bu insanlar medreseyi bitirmeden ayrılmak zorunda kalıyorlar, yani biz kaybediyoruz, bizim emeğimize yazık yani. Bu kadar emek veriyoruz, istiyoruz bu talebe bitirsin müntehi olsun, icazetini alsın en azından. Bu da ayrı bir sıkıntı oluştu. Ama akademi olsaydı hocam, zorunlu olarak 6-7-8 yıl neyse kalmak zorunda kalardı ve bundan sonra da kesin kadro alacağını bildiği için de devam ederdi. Ama şu anda kesinlik yok ki, yani diyor ki ben bu sefer kaybettiysem bu sefer bir daha elime geçmez. Hemen ilk kadro açılışında hemen gidiyor müracaat ediyor. Sistemde sıkıntı var maalesef âlim yetişmiyor.

Buna göre, âlim olacak talebenin ilimden başka hiçbir meşgalesinin olmaması gerekir. Ama günümüzde telefon, internet ve TV gibi insanı oyalayan ve zihni körelten araçlar yaygınlaştığı ve talebenin medreseye yoğunlaşmasını engelleyen sosyal ortamlar fazlalaştığı için talebeler kendilerini medrese eğitimine yoğunlaştıramıyor; bu nedenle ehliyet sahibi âlimler yetişemiyor. Bu kanaat nedeniyle, medreselerde telefon ve TV gibi araçların yasak olmasının yanı sıra, öğrencilerin boş vakit faaliyetlerinin de sınırlı olduğu daha önce dile getirilmişti. Ayrıca bu ifadeler doğrultusunda, hafızlık ve medrese eğitiminin daha rahat kadro almak ve imamlığı garantilemek için bir araç

olarak görüldüğü, bu nedenle medresede araçsal aklın hâkim olmaya başladığı söylenebilir. Ayrıca, hafızların rahat bir şekilde Diyanet'te görev alabilmeleri nedeniyle hafızlık eğitimi veren medreselerin icazet veremedikleri dile getirilmiştir. Çünkü medreselerin bir güvencesinin olmaması nedeniyle, talebeler önlerine çıkan ilk istihdam fırsatını değerlendirmek istedikleri için tedrisata devam etmiyorlar. Sonuç olarak, kadro fırsatının doğmasıyla birlikte, hafızlık veya İlahiyat ön lisans diplomasına sahip talebelerin imamlık veya Kur'an kursu öğreticiliği sınavına girerek medrese tahsillerini yarıda bırakmaları, medresenin zayıflamasına yol açan bir sebep olarak kabul ediliyor.

Medreselerin zayıflamasının bir nedeni de yasaklanmaları ve çeşitli baskılara maruz kalmalarıdır. Yasak ve baskılara karşın medreselerin varlıklarını koruyup faaliyetlerini sürdürdükleri daha önce ifade edilmişti. Fakat bu etkenler, varlığını muhafaza edebilen medresenin güç ve etki kaybına uğramasına yol açmıştır. Seyda Şakir, “Cumhuriyet döneminde medreseler kapatıldı, darbelerle çok büyük zararlar gördü medreseler. Hemen hemen bütün medreseler kapatıldı” şeklinde özellikle darbe dönemlerinde medreselere yapılan baskılara işaret etmiştir. Şeyh Nasrullah da “Ben hatırlıyorum küçüktüm hemen hemen her köyde medrese vardı. (...) Ama bu 30 yıldan beri köylerden tamamen kalktı. (...) Fakat biraz da tehditler de vardı tabii. Biliyorsun bu inkılaplarda...[darbeler] her bir inkılap geldi mi 3-4 yıl tehditler oluyordu büyük ızdırablar...” şeklindeki sözleriyle, medreseler üzerindeki baskıların darbe dönemlerinde yoğunlaştığını ifade etmiştir. Seyda Abdullah, “Tekke-Zaviye Kanunları falan çıktı ondan sonra komple kapatıldı hepsi. Ve bir korku imparatorluğu oluştu toplumun içinde, yani ‘çocuğumu artık okutamam şeyde’, o ciddi bir etkendi. Âlimlerin azalması, sindirilmesi falan olayları oldu.” diyerek baskılar nedeniyle halkın çocuğunu medreseye göndermeye çekinir olduğunu ifade etti. Seyda Arif de “Medreseleri devlet bitirdi. (...) Ezanın Türkçe okunduğu dönemlerde ne kaldı ki, hiçbir yerde ilim kalmadı.” şeklindeki ifadelerle, devlet baskısının medreseyi zayıflattığına işaret etmiştir. Seyda Şeyh Abdülmecid Hoca ise aşağıdaki ifadelerle, geçmişte baskılar nedeniyle nitelik kaybı yaşamayan medreselerin, günümüzde baskıya uğramamalarına hatta desteklenmelerine rağmen nitelikli âlim yetiştiremediğini savunmuştur:

Baskının olduğu zamanlarda medrese kesintiye uğramadı, yer altına indi ama kesintiye uğramamıştır. Hatta o dönemlerde medreseler çok daha kaliteliydi. Mesela 1930-1960 yılları arası medrese yasaktı. 1960 ve 1980 darbesiyle birlikte kısa süreliğine sorun olmuş ama kısa süreli yasaklar, yani yoğun baskı, yani genel periyotta bir yasaklama var. Buna rağmen medresede kaliteli âlimler yetişmiş. Mesela 2000'lerden sonra medreselere çok yoğun bir baskı yok hatta belli bazı merkezlerde fiili olarak medreseler desteklendiği halde, belki yasal altyapısı oluşturulmamış, mesela devletin kimi kurumlarından ve zengin işadamlarından destek gören medreseler vardır, biliyorum tanıyorum. Ama o

medreseler yasak olduğu dönemdeki kadar kaliteli eğitim vermiyor, yasak olduğu dönemki kadar kaliteli âlim yetiştirmiyor, böyle bir sorun var.

Yani medreselerin yasak olduğu dönemlerde bile eğitim faaliyetleri, kesintiye uğramadan devam etmiştir ve o şartlarda faaliyetlerini sürdüren medreselerden kaliteli âlimler yetişmiştir. Fakat 2000’li yıllarla birlikte medrese üzerindeki baskı ortadan kalktığı hatta desteklendiği halde eskisi gibi âlimler yetişmiyor. Dolayısıyla medresenin kendi dinamikleriyle işleyen bir eğitim, daha kaliteli görülüyor. Medresenin devlet tarafından desteklenmesi eğitim kalitesinin düşmesinin nedeni olarak görüldüğü gibi, medresenin resmî kurumlarca desteklenmesi halkın medrese algısını da olumsuz yönde etkileyebiliyor.

Medreselerin, maruz kaldıkları devlet baskısı nedeniyle, toplumu kuşatabilecek geleneksel rollerini yerine getirmekten uzaklaştıkları; bu durumun da sekülerleşmeye ve PKK’nın doğuşunu hazırlayan zeminin oluşmasına yol açtığına dair katılımcı görüşleri daha önce aktarılmıştı. Ayrıca, 1990’lı yıllarda medreselilerin PKK’nın tehdit ve baskılarına maruz kaldıklarına dair katılımcı ifadelerine yer verilmişti. Bu ifadelere göre PKK tehdit ve baskıları medreselerin köylerden çekilmesine ve zayıflamasına yol açmıştır. Örneğin Şeyh Nasrullah “Çözüm Süreci’nin medrese üzerinde olumsuz etkisi oldu, serbest kaldılar, bu yüzden medreseleri mahkemeye çağırıp yargıladılar, vergi istediler, tehditle, mahkeme kurdular” şeklindeki sözleriyle medreselerin zayıflamasında PKK’nın da etkisi olduğuna işaret etmiştir. Seyda Seyfeddin Hoca da şu sözlerle medreselerin zayıflamasında PKK etkisine değinmiştir:

Medreselerin gerilemesinin nedeni Türkiye’deki siyasi olaylarla irtibatlıdır, rejimle irtibatlıdır, Doğu’daki... işte malum... şöyle... olayla... yani işte artık Kürt meselesi mi dersiniz, terör meselesi mi dersiniz, bunlarla irtibatlıdır. ...ııı yani PKK ııı ... nın çıkmasıyla doğuda...ııı terör hareketlerinin olmasıyla. Hocalar mesela yerlerinden oldular. PKK tehdidi, ondan sonra çatışmaları, devlet baskısı, yani hepsi bir araya geldi. Zaten devletin baskısı önceden vardı, rejimin yani işte laik olması, ondan sonra camileri kapatması, medreseleri tamamen imha etmesi tabii ki bu başta gelir. Ama tüm bu baskılara rağmen medreseler devletin baskısına rağmen direndiler. (...) Mesela biz ...’da okurken bizim civar köylerin hepsinde medrese vardı. (...) Ama bir zaman sonra, bu PKK olayları ve diğer olaylar. Hizbullah olsun, PKK olsun ikisinin de şeyi oldu, ikisinin de köylerden medreselerin kalkmasında etkisi oldu. Hocalar tehdit edildi. Hocalar safını belli etmeye zorlandılar, ondan sonra köydeki birtakım çatışma vb. şeyler seydaların, mollaların köylerden kaçmasına neden oldu, büyük şehirlere sığınmaya neden oldu.

Bu ifadelere göre medreselilerin, PKK ve Hizbullah tarafından kendi taraflarında yer almaları ve kendilerini desteklemeleri yönünde baskılara maruz kalmaları, medreseyi olumsuz etkilemiştir. Seyda Seyfeddin Hoca, “Medreseler, dünyadan, diğer İslam ülkelerindeki faaliyetlerden bihaberlerdi. Bu baskı neticesinde bir bağ kuramadılar, yani diğer İslam ülkelerindeki âlimlerle, eğitim kurumlarıyla bir bağları olmadı” diyerek

medreselerin maruz kaldıkları bu baskılar nedeniyle kendi içlerine kapanıp, kendilerini güncelleyemediklerini ve bu nedenle de zayıfladıklarını belirtmiştir. Medresenin kendini yenilememesi ise, modernitenin meydan okuyuşlarına cevap verememesine, dolayısıyla toplumsal etkisini yitirmesine neden oldu. Diğer bir ifadeyle zaten gelenekçi olan medrese çevresi, baskılar nedeniyle kendini koruma refleksiyle geleneğe daha çok sarılmıştır. Bu nedenle moderniteye karşı tavır geliştirme imkânını yitirdiğinden, modernleşmenin kısılcasına yakalanan bireylerin davranışlarını dinsel zeminde inşa etme gücünü yitirmiştir.

2.5. MEDRESELERİN YENİDEN CANLANMASI

Yasaklandıktan sonra çeşitli baskılara rağmen bölge halkının destekleriyle varlığını koruyabilen medrese, istihdam alanının olmaması, modern eğitim kurumlarının yaygınlaşması, TV vb. kitle iletişim aracılığıyla küresel modern kültürün bölgeye girişi ve bölgenin kendine has politik şartları gibi nedenlerle, zamanla gerilemişti. 2000’li yıllarla birlikte ise medrese bölgede tekrar canlanmaya başlamıştır. Fakat bu canlılık medresenin, modern dönemin eğitim ve bilgi anlayışı ve yöntemleri doğrultusunda, modern koşullara hitap edebilecek şekilde formüle edilmesi anlamında bir dinamizm yakaladığı demek değildir. Bu canlılık daha çok niceliksel bir gelişme anlamındadır. Şöyle ki, 2000 sonrasında siyasi konjonktürün değişmesiyle medrese üzerindeki baskıların kalkmış olması, medreseye yönelimi arttırmış, bunun sonucunda da varlığını muhafaza eden gelenekli medreseler Türkiye genelinde yeni şubeler açmış, ayrıca yeni medreseler kurulmuştur. Siyasi şartların değişmesiyle medreselerin üzerindeki baskının kalkmış olması neticesinde medreselere rağbetin arttığı Seyda Ferit tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

Medreselere de birkaç senedir rağbet oldu, teşvik gördü. Bu hükümette medreseler sanki legaldir. Sanki kanuni bir şeydir falan. Mesela ben ...’dan buraya geldiğimde iki katlı bir medresem vardı, müftülüğe de diyemiyordum benim fakilerim vardır, ben o yüzden buraya geldim, benim tayinimi buralara verin falan. Müftülüğe de faki yetiştirdiğimizi diyemiyorduk. “Resmiyette değil, niçin okusun, örgüt müdür nedir?” gibi şeyler oluyordu. Fakat birkaç senedir, yani bu hükümet zamanında bu açık oldu. Destekliyor, maddi destek değil de fakat kimse demiyor ki “sen niye bunu yapıyorsun?”.

Bu aktarıma göre, medrese faaliyetinde bulunan resmî imamlar daha önce bu faaliyetlerini çeşitli endişelerle müftülüklerden saklama gereği duyarken, son zamanlarda bu yönden rahatlamışlardır. Seyda Şeyh Ahmet, “Hükümetin değişmesiyle, kadroların açılmasıyla 2006-2007’den sonra yavaş yavaş talep fazlaştı” şeklinde siyasi atmosferin değişmesiyle medreseye ilginin arttığına işaret etmiştir. Mele Maşallah da, “Yavaş yavaş canlanıyor. Şimdi, bu son hükümet, 10-12 yıldır bir rahatlama oldu. Ehl-i

ilim, âlimler yine şey oldu. Yani bir rahatlama olduğu doğrudur. Şimdi gözle görülür derecede medreselere bir destek vardır. İslami şeylere bir rahatlık vardır, yani anlatabiliyorsun” sözleriyle, siyasi koşulların medresenin rahatlamaını sağlayacak şekilde değiştiğine vurgu yapmıştır. Seyda Şakir de siyasetin medreseye yaklaşım şekli nedeniyle şu anda rahat olduklarını; “Gerçi şu anda elhamdülillah bu 2002’den sonra, yani bu hükümet zamanında medreseler biraz nefes aldılar, medreselere biraz daha sahip çıktılar, ama yine de...” şeklindeki sözlerle dile getirmiştir. Seyda Arif ise, medreselerin yasak konumu devam ettiği halde, iktidarın medrese yaklaşımı nedeniyle rahatladıklarını; “Şimdiye kadar medreseler kaçaktı, hâlâ da kaçaklar aslında. Şu anda Cumhurbaşkanı, Allah razı olsun, biraz bu işe itina gösteriyor, o yüzden bize kimse karışmıyor. Yoksa medreseler yasal bir şey değildir şu anda” şeklinde ifade etmiştir.

Aslında, yasak olmasına rağmen medreselerin belirli iktidarlar tarafından zımnen desteklenmesi yeni bir durum değildir. Daha önce, bölgeye yönelik politikaların uygulanmasında medreselerin işlevsel bir araç olarak görüldüğü ve medreselerin dönemin iktidarıyla geliştirdikleri ilişki biçimleri sayesinde varlıklarını koruyabildikleri aktarılmıştı. Fakat daha önceki iktidarların destekleri, medresenin canlanmasını sağlayacak şekilde düzenli değildi. Bu destek daha çok, medreseler doğrudan muhatap alınmadan, medrese üzerindeki baskıyı gevşetme ve dönem dönem varlığına göz yumma şeklinde gerçekleşmekteydi. AK Parti iktidarındaysa, medrese hem devlet yetkilileri hem de Diyanet tarafından muhatap alınmakta ve medreselilerin talepleri dinlenip değerlendirmeye alınmaktadır. Örneğin Şeyh Nasrullah’ın aşağıdaki açıklamalarından bu tespitlere ulaşmak mümkündür:

Diyanet İşleri Başkanı bizim medresenin temel atma törenine gelmişti ben kendisine şöyle söyledim; “Sayın başkanı dedim, şimdiye biz ders veriyorduk, hep bizim aile veriyor, yani bizim müderrisler ailedendir, tabii bu yeni yerimizde mecbur bazı hocalarımızı buraya görevli olarak vermeniz gerekir. Onun için bu medreselerin bazı hakların bazı medreselerin def’i için... Özellikle bizim iyi hocalarımız var köylerde orda hem unuttuyor hem de hakkaten bir şey yapamaz hale geliyor onları bize verseniz... zaten bizim medresemiz Diyanet’e bağlı yatılı Kur’an kursudur, bize görevlendirmeye verseniz güzel hizmetler olur, hem hizmet eder hem kendi ilmini de unutmaz, hem biz de onlardan destek almaya mecburuz.” Dedi “inşallah çalışmamız olacak.”

Aktarımdan anlaşılacağı üzere, Diyanet İşleri Başkanı’nın medrese temel atma törenine katılması iktidarın medreseye yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bunun dışında medreselerin icazet törenlerine Diyanet’ten de temsilcilerin katılıyor olması desteğin boyutlarını göstermektedir. Yeni dönemde medreselerin gördüğü ilgi, yeterli müderris bulma problemi ortaya çıkaracak kadar ivme kazanmıştır. Nitekim geleneksel dönemde, şeyhlere ait medreselerin müderris kadrosu ağırlıklı olarak şeyh ailesinin fertlerinden

oluşurken, son zamanlarda medreselerin canlanması ve büyük kurumsal medreselerin kurulmasıyla birlikte, artık şeyh ailesinden yeterince müderris yetişmediği için, müderris kadrosu yetersiz gelmeye başlamıştır. Bu yüzden medreseler, Diyanet'ten, kendi okuttukları melelerin kadrosunun kendi medreselerine Kur'an kursu öğreticisi olarak verilmesini talep ediyorlar. Benzer talepler Seyda Abdulhamid, Seyda Abdussamed ve Seyda Arif tarafından da dile getirilmiştir. Dolayısıyla medreseliler, kendilerine Kur'an kursu öğreticisi olma imkânı verilmesini, böylece Kur'an kursu adı altında faaliyet yürüten medreselerde müderris olma fırsatı sağlanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Şeyh Nasrullah medreselilerin Cumhurbaşkanı'yla görüşüp taleplerini dile getirebildiklerini ve bu görüşmelerde, Mele Projesi'nin medreselere statü verilmesi yolunda atılan bir adım olduğunun dile getirildiğini aşağıdaki ifadelerle dile getirmiştir.

Sonra geçen sene Cumhurbaşkanı bizi çağırdı. Külliye'de biz 60 kişiyi kanaat önderi olarak oraya götürdü. Seçime 4-5 gün kalmıştı. 10 dakika konuştu, indi, dedi "konuşun." Dağıttılar mikrofonları. Bazıları bu süreçle (çözüm süreci) ilgili, özellikle Güneydoğu'daki çektikleri sıkıntıları söylediler. Çok büyük sıkıntı çekmişler özellikle Güneydoğu'daki bizim hocalar, Seydalar. Bir kısmı da medreseyle ilgili konuştu. Ben de medreseyle ilgili konuştum bir de bir dosya verdim. 6 saat biz söyledik o not etti. 60 kişiydik 45 kişi konuştu. Hepsini not etti. Ama dedi "medreselerle ilgili hatta şahidim de var", dedi "Diyanet İşleri Başkanı şahidim, biz çalışma yaptık hatta belli bir safhaya da getirdik. Bu aralar bu seçimler dolayısıyla biraz sarsıntıya uğradı, inşallah tekrar bu medreselerimize bir statü için bir şeyler verecez. Hatta dedi ben bin kadro verdim bu medreseler içindi. Yani ben İmam-Hatipler, İlahiyatlar için vermedim bu bin tane mele kadrosunu. Medreseleri seviyoruz, medreseler bizim için önemli olduğu için verdik."

Şeyh Nasrullah aşağıdaki ifadelerle de 28 Şubat sürecinde polis tarafından başındaki takkeye bile müdahale edildiğini, ama şimdi Cumhurbaşkanı'yla sarıkla görüşmeye gidebildiğini aktararak siyasi şartların değişmesiyle medreseler üzerindeki baskının kalktığını şöyle betimlemiştir:

Diyorum ya eskiden korku vardı. İnanın ben Bitlis'e gittiğimde bir polis vardı 4-5 sefer külahımı aldı şeyimden. Seni alacam nezarete, hakaret etmek için, o haldeydik, korkuyorduk yani. Ama şimdi Cumhurbaşkanı'nın yanına bu sarıkla gittim. Valiliğe gidiyorum, geçen Vali Bey'i ziyaret ettim. Diyanet İşleri Başkanı'nı ziyaret ettim, bir takke taktım, dedi: "Valla bir daha takkeyle gelsen seni içeri almam sarıkla gel." (gülüyor). Tabii öyle sevdiği için. (...) Şimdi o konuda biz rahatız. İnanın geçenlerde bir STK toplantısı oldu, bizim Vali yaptı 100'den fazla müderris, STK temsilcisi vardı. Konuştuktan sonra dedi: "Mikrofonu ...'a verin" ilk beni konuşturdu, "bir şeyler bize ne söylüyorsun." Yani onlar istiyorlar biz konuşalım. Hatta bir kere Vali'ye gittim, dedi: "İnşallah biz bir cemaat toplayacağız bize sohbet et, sohbet istiyoruz. Tüm daire amirlerini toplayacam bir yerde hem yemek yiyelim bize bir şeyler söylersiniz. Tasavvuftan bir şeyler söylersiniz, bazı önemli bilmediğimiz şeyler veyahut bizim bilmek istediğimiz şeyler var bize söyleyin." Bizim ...'teki şeyimize üç sefer kahvaltıya gelmiş, tüm daire amirlerini getiriyor oraya.

Medreseliler, medreselerin üzerindeki baskının kalkması nedeniyle kılık kıyafetlerini serbest bir şekilde sergileyebiliyorlar. Seyda Alaaddin bu durumu; "Mesela ben 13 yaşında bir talebe iken kep yüzünden dayak attılar. Ama şimdi fistanlı sarıklı bir şekilde

de çıkabiliriz. Biz bunu inkâr etmiyoruz, kıyafetimize karışılmıyor” şeklinde ifade etmiştir.

Medrese mezunlarının istihdam olanağının olmaması, medreselerin öğrenci sayısında büyük bir düşüşe yol açtığı daha önce ifade edildi. Fakat günümüzde medreselerin herhangi bir baskıya maruz kalmamaları ve medreselerin fiziksel koşullarının düzelmiş olması gibi nedenlerin yanında, medrese öğrenimleriyle birlikte açık öğretim İHL okumaları sayesinde, medrese öğrencileri imam olarak atanabilmektedirler. İlahiyat ön lisans okuduktan sonra İLİTAM programı ile İlahiyat fakültesini bitirerek vaiz ve müftü olabilmektedirler. Ayrıca yüksek lisans ve doktora yaparak İlahiyat fakültelerinde akademisyen olabilmektedirler. Şeyh Nasrullah’ın, “Bizim talebeler zaten ortaokul okumadan buraya gelmiyorlar. Ondan sonra dışardan imtihanlara katılıyorlar, sonra 2 yıllık İlahiyat okuyorlar. Şimdi vaiz müftü, akademisyen bir sürü talebemiz var, önü açıktır yani şimdi. Eskiden korkuyorlardı hep baskı altında” şeklindeki ifadeleri, bunu desteklemektedir. Benzer şekilde Seyda Şeyh Ahmet de “2000’den beri 150, 150’den fazla bizden icazet alan var. Bunların içinde imam, müezzin, vaiz, üniversite de okutman olan vardır” demiştir. Medresede okuyup bu şekilde, imam, vaiz, müftü, akademisyen olan medreselilerin artan sayıdaki örnekliği de medreseye yönelimi sağlayarak öğrenci sayılarını arttırmıştır. Bu durum Şeyh Nasrullah tarafından şöyle ifade edilmiştir:

Çünkü bakıyorlar, üniversite mezunları dışarıda kalıyor, ama medresede okuyup da dışarıdan İHL bitirenler hep göreve geliyor. Şimdi bizim talebeler hepsi okuyorlar hepsi 2 yıllık [İlahiyat] mezunu oluyorlar. Yani millet bunu görüyor, oğlu 4 yıllık okumuş ama dışarıdadır, küçük kardeşi medrese okuduğu halde görevdedir o ise hâlâ dışarıdadır, bu çok müşahade olduğu için çok etkisi oluyor. Bir de millet istiyor medreseye göndersin fakat bunu da düşündüğü için biraz gevşeme vardı, ama şimdi ikisi [medrese ve İHL/İlahiyat] birden olduğu için güzel ümitler var.

Dolayısıyla medreselilerin İHL ve İlahiyat okuyarak atanabilmeleri istihdam konusundaki endişeleri gidermiştir. Bu durum medreseye olan ilgiyi arttırmış, buna bağlı olarak medreselerin öğrenci sayısı çoğalmıştır. Medreselerin gördüğü ilgi ve öğrenci sayısının artmış olması nedeniyle bazı medreseler, öğrenci alımında çeşitli kriterler gözeterek seçici olmaya başlamıştır. Seyda Şeyh Ahmet, 28 Şubat sürecinde halkın çocuğunu medrese yerine daha çok okula gönderdiğini, bu nedenle öğrenci sayısının yanında öğrenci kalitesinin de düştüğünü; 2002 yılı itibarıyla medreseye talebin çoğalmaya başladığını, bu nedenle sadece okul başarısına sahip öğrencileri medreseye kabul ettiklerini aşağıdaki sözlerle dile getirmiştir:

(...) 99’den itibaren 2005-2006’ya kadar beklenti daha çok okullardan oldu. O zaman haliyle herkes zeki çocuklarını okullara yönlendirdi. (...) Ama bu 2006’dan sonra bir

kırılma oldu. Hükümetin değişmesiyle, kadroların açılmasıyla 2006-2007'den sonra yavaş yavaş talep fazlaştı. Mesela 90'lı yıllarda hatırlıyorum en fazla 23-24 öğrencimiz olurdu, daha fazla olmuyordu, yani 19'dan aşağı düşmüyordu ama 23-24'ten yukarı da çıkmıyordu, durum o şekildeydi. Ama 2006, 2003, 2004, 2005 bu sıralarda 40 kişi oldu, 50 kişi oldu o civardaydı. 2006-2007'ye gelirken talep çoğaldı hatta 2008-2009'da bizim medresemiz 50 kişilikken 80-90 kişi almak mecburiyetinde kalıyorduk. 2010'da burayı yaptık bitirdik 2011'de buraya geldik, burayı açar açmaz buraya 110-120 öğrenci kaydettirdik. 2006'dan sonra artık talep fazlaştı 2010-2011'den sonra şu anda biz seçime gidiyoruz, gelen öğrenciler zeki değilse almıyoruz. Okullar bittiğinde yazın mesela geldiğinde, ön kayıt yapıyoruz bakıyoruz, mesela şu anda tespit yapıyoruz, okulda teşekkür, takdir almış mı almamış mı? Biz ona çok dikkat ediyoruz, almışsa biz zaten kaydını yapıyoruz, almamışsa kayıt yoktur.

Bu ifadelere göre, medreseye olan ilgide, siyasi konjonktür belirleyici bir faktördür. 28 Şubat döneminin şartlarından dolayı, halk çekindiği için çocuklarını medreseye değil okula gönderdi; okul okuyamayanları ise medreseye gönderdi. 2006 yılı itibarıyla 28 Şubat sürecinin belirgin bir şekilde bittiğinden emin olan halk, çocuklarını, istihdam alanlarının açıldığını gördüğü medreselere yeniden göndermeye başlamıştır. Medreselerin 28 Şubat Süreci'nden önce de istihdam olanağı yokken -daha önceki dönemlere göre nispeten azalmış olsa da- halk çocuğunu medreselere göndermiştir. 28 Şubat'ın oluşturduğu karamsar tablo ise ailelerin medreseden tamamen uzaklaşıp okula yönelmesine neden oldu. Dolayısıyla istihdam şartlarından ziyade 28 Şubat'ın din ve dindarlara yönelik baskısı, bir korku atmosferinin oluşmasına, buna bağlı olarak ailelerin çocuklarını medreseye değil de okula göndermesine neden oldu. Daha önce her öğrenci medreseye kabul edilirken, 28 Şubat Süreci'nden sonra, medreseye rağbetin artmasıyla, öğrenciler ön değerlendirmeye tabi tutularak başarılı olanlar medreseye kabul edilir oldu. Şeyh Nasrullah da 2000 yılından önce medreseye ilginin azaldığını, sadece düşük profilli öğrencilerin medreseye yöneldiğini, ama şu anda durumun değiştiğini ve sınavla öğrenci alacaklarını şöyle ifade etmiştir:

Zeki çocukları bize vermiyorlardı. Okula ya da imam hatibe veriyorlardı. Çünkü diyordu "orda [medresede] okusa da bir şey olmaz, görev alamaz." En geri zekâlıları bize veriyorlardı. Ama şimdi öyle değil, şimdi çok zeki talebelerimiz var elhamdulillah. Şimdi değişti, hem sayısı arttı hem de zeki öğrencileri bize veriyorlar. Bu yeni medresemizden ben de bunu düşünerek 400 öğrenci alacağım, hep zeki, imtihanla alacağım bundan sonra. Çünkü biz zorla istiyorduk vermiyorlardı, şimdi onlar zorla gönderiyorlar, imtihan edeceğiz. Başarılı olsun bir şeyler yapılsın. Eskisi gibi değil. Talebeler üzerinde biz daha fazla disiplin kurduk, "Valla hocam biz okuyamıyoruz." diyene "Allah selamet versin diyoruz", yol parasını da biz veriyoruz. "Gidin babanıza yardımcı olun." Bu hale gelmişiz bu ara.

Özetle, medreselerin üzerindeki baskının ortadan kalkmış olması ve medrese öğrencilerinin aynı zamanda resmi din eğitimi kurumlarında okuyarak istihdam olanağı elde etmesi, medreselere olan ilginin, -1980'li yıllar öncesi kadar olmasa da 28 Şubat sürecine göre- artmasını sağlamıştır. Bu durum medreselerin öğrenci alımında seçici

davranmasını, dolayısıyla da öğrenci kalitesinin artmasını sağlamıştır. Bununla birlikte, medreselerin son dönemlerde kavuştuğu imkânlarla rağmen, bu fırsatlardan, medreselerin yapısal açıdan yeniden dizayn edilmesi yönünde faydalanabildiklerini söylemek oldukça zordur.

2.5.1. REKABET ALANI OLARAK MEDRESE

Medreseye olan ilginin artması sonucunda öğrenci sayısının çoğalması, medrese üzerindeki baskının ortadan kalkması, medreselerin devlet yetkilileri tarafından muhatap alınması ve destek görmesi nedeniyle, 2000’li yıllar itibariyle medrese sayısında ciddi bir artış olmuştur. “Ben bu medreseye başlarken korkuyordum, eski korku vardı ya. ...’da olsun köylerinde olsun medrese yoktu, merkezde zaten hiç yoktu, köyde benim medrese vardı, bilmiyorum belki başka nadir yerlerde vardı. Ama şimdi ... merkezde 25’e yaklaşmış. Önceden sıkıntı olduğu için yoktu” diyen Seyda Alaaddin, baskıların ortadan kalkmasıyla birlikte medrese sayısında meydana gelen artışa işaret etmiştir. Gelenekli medreseler ise, kendi medreselerinde okuyup icazet alanlar aracılığıyla Türkiye genelinde farklı yerlerde medreseler açarak şubeleşme yoluna gitmişlerdir. Seyda Sacid, “Seyda belki [yılıda] 20-30-40 o şekilde icazet veriyordu. E düşün bunları da Türkiye’nin her yerine gönderiyor, adam icazet veriyor Türkiye’nin her yerine gönderiyor. O icazet verdiği öğrenciler de gittiği yerde medrese açıyor. Maşallah Türkiye’nin çoğu yerinde onlara bağlı medreseler var” şeklinde, mücaz (icazetli) öğrenciler aracılığıyla şubeleşmeye işaret etmiştir. Şeyh Nasrullah da bu durumu: “Bizim Türkiye’de 40 tane şubemiz var elhamdülillah, 40 yerde talebemiz var, 35-40 arası medresemiz var. Batıda da var İstanbul’da 4 tane var şimdi” şeklinde dile getirmiştir.

Medreselerin bu şekilde, şube ağı aracılığıyla etki alanlarını genişletme çabası içinde oldukları görülmektedir. Özellikle gelenekli medreseler arasında, şubeleşme ile daha büyük bir ağ oluşturma yönünde adeta bir rekabet var. Nitekim görüşmeler sırasında, medreselilerin başka medreseleri eleştirdikleri, diğer bir medreseyi rakip gördükleri ve kendi medreselerinin, en iyi eğitim anlayışına sahip olan medrese olduğuna yönelik bir inanca sahip oldukları gözlemlenmiştir.

Ayrıca medreselerin canlanması ve rağbet görmeye başlamasıyla birlikte medreseyle ilgili, vakıf, dernek ve birlikler kuruldu; toplantı, çalıştay ve sempozyum tarzı çeşitli organizasyonlar yapıldı. Medresenin rağbet görmeye başlamasından önce medrese faaliyeti yürüten seydalar, bu tür organizasyonlara da eleştirel yaklaşmaktadır.

Örneğin Seyda Abdussamed, “ Fakat şunu da unutmayalım ki, medreselerde söz hakkı suret medrese ehline değil, hakikat ehli medreseye verilmesi gerekiyor. Bugün söz sahibi, medresede, medrese sisteminde, değişiklikte vs. statüde söz hakkının bu işi yapanlara verilmesi gerekiyor diye düşünüyorum” şeklindeki ifadesiyle medreseyle ilgili çalışmalarda, 2000’li yıllar öncesinde de medrese faaliyeti yürütenlerin muhatap alınması gerektiğini ileri sürmüştür. Yeni kurulan medreselere, bu bağlamda, farklı bir gözle bakılmakta ve çeşitli anlamlara yorumlanmaktadır. Seyda Mesut’un, “Bir gün bir medreseye gittim ...’da, ismini söylemeyeyim, ne yapıyorsun falan dedi bana, valla niyetim böyle bir medrese yaptırmaktır dedim, öyle bir acz [rahatsız] oldu ki o medrese hocası” şeklindeki sözünden, hâlihazırdaki bazı medrese seydalarının, yeni medrese oluşumlarına karşı olabildikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla 28 Şubat sürecinde ve öncesinde de medrese faaliyeti olanlar, yeni açılan medreselere veya medreselerle ilgili konuşanlara mesafeli yaklaşmakta ve bu tür davranışları bir takım kazanımlar elde etmeye yönelik olarak algılamaktadır. Bu doğrultuda Seyda Abdullah’ın aşağıdaki ifadeleri de medreselerin rağbet görmeye başlamasıyla birlikte medrese sayısının arttığını, ehil olmayanların bile bir takım kazanımlar elde etmeyi hedefleyerek medrese açtıklarını savunmaktadır:

(...) Ondan sonraki süreçte artık her önüne gelen medrese açtı maalesef, böyle bir sıkıntı oluştu. Ehil olan, olmayan. İşin şey kısmına gidildi, sanki ben işin ticari kısmına. Birçok yerde öğrenci bile bulamıyorlar, ama sanki rekabet oldu, “herkesin medresesi var benim de olsun”, rekabet oldu. Bir de ticari bir şeye dönüştü. Medrese açıyor, medrese üzerinden talebe gelir sağlamak, işte tedris adı altında gelir sağlamak kurban kesmek şunu yapmak bunu yapmak. Bunu yapanlar da oldu maalesef. Yani Diyarbakır’da 70’e yakın medrese var, yani enteresan bir şey. Her önüne gelen... hâlâ da yapıyorlar, açıyorlar, hepsi öğrenci buluyor mu? Asla değil. ...’da 10’a yakın medrese var, birçoğu da atıl durumda, böyle eğitim var var da yok da diyim yani, o şekilde bir eğitim tarzı var. Bu sıkıntı oldu bence. Biraz önleri açıldı, maalesef öyle bir sıkıntı oluştu yani. Devlet kontrol etmeyince üstadım, belli bir mekanizma olmayınca, belli bir sistem, belli bir akademi olmayınca, üniversite gibi, İlahiyat Fakültesi gibi olmayınca, böyle her önüne gelen medrese açtığı zaman hem sağlıklı olmuyor, yaptıkları medrese işte... rastgele kendilerine göre bir proje yapmışlar, içindeki eğitim düzeni, şartları maalesef yani... bunun yemeğinden tut da yatağına kadar, hem onlar sıkıntılı hem o çocuklar iyi bir eğitim alamıyorlar

Mele Muiniddin de, “Eskiden gerçekten ilim sahibi insanlar medrese açıp ders verirlerdi. Ama günümüzde *elifba* bilen herkes medrese açabiliyor” diyerek benzer yönde bir görüş belirtmiştir. Halit Hoca ise, “İç disiplin olmayınca, kaliteli hocalar olmayınca, zeki insanlar oralara yönelmeyince o tür insanlar orta çıkıyor. Mesela eskiden o tür insanlara itibar olmazdı, kimse yanına da gitmezdi, ama o olmayınca maalesef o tür insanlar çıktı yani” şeklindeki sözlerle, ehil olmayanların medrese açmalarına sevk eden faktörlere değinmiştir. Dolayısıyla medrese üzerindeki baskının

kalkması, çeşitli şekillerde desteklenmeye başlanması ve istihdam olanaklarının artması, medresenin toplumdaki prestiji ve popülaritesinin artmasını sağlamıştır. Bunun sonucunda medrese açarak birtakım kazanımlar elde etmeye yönelik medresenin araçsallaştırılması söz konusu olmuştur. Bu durum, medrese sayısında ani bir artışa neden olmuştur.

2.5.2. MEŞRUIYET ARACI OLARAK MEDRESE

Tarihte medrese belli bir din anlayışının veya mezhebin meşrulaştırımı ve yayılımını sağlamaya yönelik bir araç olarak kullanılmıştır. Aynı şekilde bazı yönetici ve güçlü aileler tarafından toplumsal itibar, nüfuz ve meşruiyet elde etmeye yönelik olarak medrese kurulduğu olmuştur. Bunlar medrese kurmakla şehrin kültürel, sosyal ve siyasi hayatına dâhil olabiliyor, böylece pratikleri ve ilişkileri kendi lehlerine çevirebiliyorlardı (Chamberlain, 2014: 74). Bölgede de medrese, bir nüfuz ve itibar elde etmeye yönelik kullanılabildiği gibi, meşruiyet aracı olarak da kullanılabilmektedir. Özellikle kendi yöresinde şeyh olarak bilindiği halde, medreselilik yönü olmadığı gibi şeyhliği de tarikatın iç disiplini aracılığıyla değil de adeta veraset şeklinde bir aktarımla elde etmiş olanların, medreseyi meşruiyet aracı olarak kullanmalarına rastlanabilmektedir. Seyda İbrahim'in, ehil olmayanların meşruiyet ve itibar elde etmek için medrese açtıklarına dair görüşleri şu şekildedir:

Şu an birçok medreseler var, biliyoruz, başlarındaki kişi âlim değil, bir ekip kuruyor o ekiple birlikte öğrenci istihdam ediyor ve tedrisata yöneliyorlar, hem bir meşruiyet kazandırma hem de medreselerin bu son dönemlerde bir popülarlığı var o popülarlığı kullanmak istiyorlar. Bu noktada maalesef olumsuz, böyle mantar gibi atık medrese bitmeye başladı. Ve bu noktada milletin evlatları da heder ediliyor, çünkü gaye ilim değil.

“Veyahut medresede okumamış biri, babası âlimdir, şeyhtir, dedeleri şeyhtir kalkıp dese ki ben medrese açacam, öğrenci yetiştirecem dese yine yanlış bir şeydir, başaramaz. Vardır öyleleri, ama verim yoktur. Diyelim ki müderris tuttu. Yarın müderrisi gitti ne yapacak” diyen Seyda Şeyh Ahmet'e göre, bu tür girişimlerin verimli ve başarılı olma imkânları yoktur. Buna göre ilmî yönü olmadığı halde, toplumda statü edinmek, toplumsal meşruiyet sağlamak ve medresenin popülarlığından faydalanmak için, işletme mantığıyla profesyonel bir şekilde medrese işletme durumunun varlığından bahsedilebilir. Seyda Şakir, daha önce medrese faaliyeti olmayan tarikat merkezlerinin medreseye yönelmesini; “Yani son zamanlarda bir şeyler, artık baktılar herhalde olmuyor, o da medrese yapmaya başladılar” şeklinde değerlendirmiştir. Yani ilmî faaliyeti olmayan tarikatların, bir süre sonra yozlaşmış batıl inançlar ve hurafelerin yoğun olduğu yapılar halini alması, ayrıca ilmi olmayan şeyhlerin toplumda fazla itibar

görmemesi ve eleştiri konusu olması nedeniyle, medrese, tarikat faaliyetlerinin meşrulaştırımında ve itibar sağlamada bir araç olarak kullanılmaktadır. Tarikatların daha önce ilmî yönleri ön plandayken 90'lı yıllar sonrasında misyonlarının değişip mürit çevresini genişletmeye yönelik hale geldiğini Seyda Seyfeddin Hoca şöyle açıklamıştır:

Bence 90'lı yıllardan sonraki tarikatlar, yani doğu kökenli medrese kökenli tarikatlar, (...) 90'lı yıllar öncesini ve sonrasını ayırmak lazım, yani 90'lı yıllardan sonra, (...) tarikatlar farklılaştı. Şöyle diyeyim daha öncesi medresedeki bir seydamız amel ediyordu yani Nakşi tarikatına bağlıydı, sadece kendi köyünde kendi çevresinde mürşit olarak biliniyordu, birtakım evrad ve zikirler telkin ediyordu, insanlara zühdü, ahlakı tavsiye ediyordu. Yani tasavvufi bir hayat yaşamalarını salık veriyordu ve dar çerçevedeydi. Yani “mürid toplayayım, ondan sonra cemaat olayım, ondan sonra etbaam çoğalsın”, böyle bir sistem yoktu, dolayısıyla ehil olmayana, mesela halifelik verilmiyordu. Ama 90'lı yıllardan sonra, bu iş biraz çığırından çıktı yani. Artık ilim bir tarafa konuldu; tarikat ve tasavvuf, Nakşilik, mürid ve etba' toplama aracı yapıldı, ilimden uzaklaşıldı. Asıl gaye tarikat oldu, medreseler bu tarikatları, ondan sonra cemaati destekleme aracı yapıldı. Benim şahsi görüşüm odur, belki katılırsınız, belki katılmazsınız. Yani günümüzde mesela birçok tarikatın, şeyhin medreseleri vardır, bunlara baktığımız zaman acaba hangisi hangisi içindir. Tarikat medrese için midir, medrese mi tarikat içindir? Medrese kesinlikle tarikatı desteklemek, tarikatı büyütmek...

Buna göre, 90'lı yıllarla birlikte tarikatların rolleri değişmiş, irşada yönelik yerel tarikatların yerine daha çok mürit çekmeye endeksli ulusal tarikatlar ön plana çıkmıştır. Fakat daha önce dar çerçevede bölge halkının dinselliğini şekillendirmede büyük etkiye sahip yerel tarikatlar ve şeyhlerin yerini alan ulusal şeyh ve tarikatlar, onların işlevlerini yerine getirememiş, davranışsal boyut kazanmayan, salt bir şeyh-mürit ilişkisiyle sınırlı bir dinsellik üretmişlerdir. Çünkü daha önce, aynı zamanda medreseli özelliği olan yerel şeyhler, dar çerçevede faaliyet gösterdikleri için etkileri güçlüydü. Kendi müritlerinin veya bölgelerinin dinselliği üzerinde etki sahibiydiler. Fakat şeyhliğin babadan oğula aktararak şeyhlik kurumunun yozlaşması, ilimsiz şeyhlerin ortaya çıkması ve başka sebeplerle yerel şeyhler itibar kaybına uğrayınca ulusal çapta faaliyette bulunan şeyhler ön plana çıktı. Fakat bu şeyhlerin, bölge halkının dinselliği üzerinde yerel şeyhler kadar etkili olabildiklerini söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla tarikatların işlev ve faaliyetleri geleneksel döneme göre değişime uğramıştır. Tarikatlar, ulusal boyutta kurumsallaşmayla birlikte geleneksel irşat vazifelerini yapmaz olmuş, daha çok mürit sayılarını arttırmaya yönelik bir çaba içinde olmuşlardır. Bu nedenle tarikatlar, ilmî yönü ihmal etmiş, ilmî kişiliğe sahip olmayan şeyhler ortaya çıkmış, şeyhlik babadan oğula verasetle aktarılan bir kurum haline gelmiştir. Bu durum, bir süre sonra şeyhlerin yoğun bir şekilde eleştirilmesine yol açmıştır. Bu eleştirilere maruz kalan şeyhler, medresenin meşrulaştırıcı gücünden faydalanmak ve etki alanlarını mücazları olan müritleri aracılığıyla genişletmek için medreseye yönelmişlerdir.

Geleneksel olarak bölgenin dinsel ve toplumsal hayatı üzerinde etkili olan iki tarihsel kurum, medrese ve tarikat olmuştur. Türkiye'nin diğer bölgelerinde yaygın olan cemaatler, her ne kadar bölgede nüfuz alanlarını genişletme çabası içerisine girmişlerse de tarikat ve medreselilerin yerini dolduramamıştır. Bunun sebebinin Mele Yusuf, "Eskiden beri tasavvufun bu bölgede hakimiyeti var, cemaatler sonradan çıkmış. Bir de cemaatler, bazı insanlar korkuyor, hele bu son zamanlarda çıkan bazı şeylerden dolayı. Mesela bu yeni paralel meselesi insanları ürküttü. Veya kaç yıl önceki PKK-Hizbullah olayları insanları ürküttü" şeklinde açıklamıştır. Dolayısıyla medrese ve tarikat, bölge özelinde daha yaygın bir etki alanına sahiptir. Hatta bazen itibar sahibi bir mele tek başına, örgütlü bir cemaatten daha geniş bir etki alanına sahip olabilmektedir. Bu nedenle cemaatler ve çeşitli örgütlü yapılar da, medresenin bölgedeki önem ve nüfuzundan faydalanarak fikirlerinin toplumda karşılık bulmasını sağlayabilmek ve halkın desteğini alabilmek için, medreseler aracılığıyla toplumda meşruiyet elde etme çabası içine girebilmektedirler. Örneğin Seyda Abdullah, "Şu sıkıntı da oluştu; medrese ismi altında farklı görüşleri aşıl原因an İŞİD, Hizbullah vs. onlar da oluştu, çok var maalesef. Yani öyle tahmin ediyorum çok var. Birçok yerde var maalesef." demiştir. Seyda İbrahim ise cemaatlerin medreselerin toplumdaki itibarını kullanmak istediğini şu sözlerle ileri sürmüştür:

Şöyle, kullanmak istiyorlar. Mesela cemaatler ilim noktasında zayıf kalıyorlar, birileriyle organize hareket etmek istiyorlar. Her ne kadar medreselerin toplum üzerinde etkinliği azalsa bile saygınlıkları azalmıyor. Yani toplumun medreselere karşı gene saygılı bir duruşu var. Dolayısıyla bu da kullanılmak isteniyor. Yani biz zannedersem cemaatlerden daha az sorguluyoruz halkın nezdinde, öyle görüyorum.

Medreselerin halk üzerindeki etkileri azalsa da saygınlıkları azalmamıştır. Bu nedenle ilmî yönden eksiklikleri olan, halk katında medrese gibi saygınlıkları olmayan ve eleştirilere maruz kalan cemaatler, medreselerle irtibat kurarak veya kendilerine ait medreseler açarak, topluma nüfuz etmek istemektedirler. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca ise, bölgedeki medrese-tarikat yapılarının 80'li yıllar itibarıyla cemaatlerin etkisi altına girdiğini ileri sürmüştür. Ona göre bu durum, bir yandan medrese-tarikat yapısını devlet açısından kontrol edilebilir kılarken bir yandan da onların yerel güç ve etkilerini ortadan kaldırmıştır:

Medreseler özellikle 80'den sonra cemaatlerin etkisine girdi. Eskiden, yasak olduğu dönemde medreseler biraz daha özgündü. Herkesin kendi medresesi vardı ve o medresenin görüşü, o medresenin tarikatı, o medresenin mezhebi ona mahsustu, yani bir yere aidiyeti biraz zayıftı. Yani bir köyün imamı vardı o köy imamının görüşü neyse o medresenin dünya görüşü de o olurdu. O köy imamının bağlı olduğu bir üstyapı yoktu. Yani yasak olduğu dönemde bu böyleydi. (...) Artık medreselerin de cemaatlerle bağı kuvvetlenmiştir. (...) Yani 80'lerle birlikte medrese ve medreselilerin cemaatle ilişkileri üzerinden devletle ilişkileri biraz daha kuvvetli hale geldi.(...) Yani; "Cemaat olmasa bu

insanlar devlet aleyhtarı yetişir onun için mutlaka bir cemaat olması gerekir.” (...) Onun için şu anda faal olan medreselerin cemaat ilişkileri çerçevesinde şekillenen bir siyasi görüşü vardır. Bunlar genellikle hükümet ekseninde şekilleniyor. Yani kim hükümetse ona bağlı bir bakış açısı vardır. Bu medreselerin siyasallaştığını söyleyebilirim. (...) Hani 80’lerle birlikte dedim ya iktidarlar bu cemaatler alanına el attı onu biraz daha tekele dönüştürdüler, tekele dönüştü ve yereldeki güç ortadan kalktı. Ama bu sefer onun yerine daha şubeleri olan tek merkezden yönetilen cemaatler yer aldı. Her köy kendi imamına intisabı gevşedi ama o köydeki tarikatçı cemaatçi sayısı da arttı. Mesela hemen hemen her köyden ayda bir Adıyaman’a gidip gelen vardır. O köyler kendi imamına eskisi kadar bağlı değiller, kendi yöresel şeyhlerine eskisi kadar bağlı değiller ama bağlı oldukları bir şeyh yine vardır. (...) Örneğin eskiden buranın A köyünde falan tarikat etkiliydi ve o köyde ders veren falan hocanın etkisi fazlaydı, şu anda o kırıldı. Onun yerine ikame olan güç, yaygın cemaatler. Şu anda Adıyaman şeyhinin etkisi diğer bütün şeyhlerin etkisini ortadan kaldırdı. Örneğin Nur cemaatinin etkisi diğer bütün yerel güçleri ortadan kaldırdı, şu anda yerel cemaatler de onlara intisap etmek zorunda kaldı.

Bu yoruma göre devlet, yerel tarikat ve medreseleri cemaatler aracılığıyla kontrol altına almak istemiştir. Tarikat ve medreseler de cemaat üzerinden devletle ilişkilerini güçlendirmişlerdir. Ayrıca tarikat ve medreseler, cemaatlerle olan ilişkileri üzerinden politize olmakta veya siyasi görüşleri şekillendirmektedir. Diğer taraftan cemaatler ve büyük tarikatlar, medreselilerin ve yerel şeyhlerin halk üzerindeki etkilerini büyük oranda ortadan kaldırmıştır.

3. MEDRESENİN TOPLUMSAL YANSIMALARI VE FONKSİYONLARI

İslam medeniyetinin en önemli ve özgün kurumlarından biri olan medrese, İslam coğrafyasının genelinde İslam’ın topluma aktarılmasına yönelik ilimlerin öğretildiği ve din adamlarının yetiştirildiği bir kurum olmuştur. Modernleşmeyle birlikte bu özelliğinden ödün vermek durumunda kalsa da İslam dünyasının geniş bir kesiminde İslami ilimlerin öğretildiği kurum olma özelliğini sürdürmektedir. Türkiye’de de yasaklanmasına rağmen doğu bölgelerinde varlığını sürdüren medrese, belki de İslam dünyasının hiçbir yerinde rastlanması mümkün olmayan bir şekilde toplumla adeta hemhal olmuş ve bir toplumsal kültür halini almıştır. Bölge halkının ilim ve âlime yönelik bakış açıları ve gösterdikleri itibar, medresenin ayakta kalmasını sağladığı gibi, geçmişe doğru gidildikçe yükselen oranda olmak üzere, medrese de bölgede toplumunun dinselliğini şekillendirmenin yanı sıra sosyokültürel hayata da rengini vermiştir. Dolayısıyla medrese kültürü, özellikle modernitenin etkisiyle toplumsal yapıdaki önem ve etkisi zayıflamış olsa da, bölgede canlılığını korumaktadır. Çünkü bir kültür bütünü, teşekkül ettikten sonra, değişen şartlar dolayısıyla toplumun ihtiyaçları değişse de kendi kendini devam ettirmeye eğilimlidir (Mardin, 2001: 56).

Buna bağılı olarak, Türkiye'nin diğel bölgelerine göre geleneksel yapının ve dinselliğin bölgede daha fazla korunmasında tarikatlar kadar medreselerin de önemli katkılarının olduğu söylenebilir. Ulaşım ve iletişim imkânlarının kısıtlı olması ve diğel etkenler nedeniyle, devlet idaresi 1960'lı yıllara kadar toplumun tüm kesimlerine nüfuz edemediğinden ve her tarafını kuşatamadığından, toplum hayatının farklı alanlarındaki hizmetler medrese ve yerel yöneticilerce karşılanıyordu. Medrese kültürünün bölgede daha aktif olduğu bu dönemlerde sosyal, kültürel, ekonomik ve ahlaki yapıya ilişkin kodlar büyük ölçüde medrese tarafından belirleniyordu. Medresenin bıraktığı izlere sosyal yaşamın farklı kesitlerinde hâlen rastlanabilmektedir (Çiçek, 2009: 133-159).

3.1. MEDRESENİN GÜNDELİK HAYATA DİNSEL FORM KAZANDIRMASI

Medrese, gündelik hayata dinsel bir form kazandırarak bölge halkının günlük ilişkilerinde dini referans almasını sağlamıştır. Bu nedenle medrese kültürünün daha canlı ve aktif olduğu dönemlerde, özellikle de medrese çevresinde, günlük ilişki ve alışverişlerde dinî kriterlere ve İslam fıkının kurallarına çok dikkat edilirdi. Bu doğrultuda, yerleşim yerlerinin medreselere yakınlıkları ve medreselilerle ilişki seviyelerine göre dindarlıklarının farklılaştığı kanaati vardır. Diğel bir ifadeyle, medrese çevresindeki halk katmanları için hayatın tüm alanlarında yegâne referans kaynağı İslam fıkı olup İslam'ın hükmünün net olarak bilinmediği işlere mesafeli yaklaşıldı. Örneğin 90'lı yılların sonuna kadar bölge halkının, “faizlidir, muamelesi günahtır” diye bankaya rağbet etmediği aktarılır (Çiçek, 2009: 139-145, 198-199). Bu yaygın kanaate karşın, medrese ve tarikatın varlık gösterdiği belirli merkezlerde tefeciliğin günümüzde yaygınlaştığı da ileri sürülür. Fakat medreseliler, bölgede din dışı uygulamaların ve davranışların varlığının yine de medresenin toplumsal etkisinin zayıflığına dair bir gösterge olarak kabul edilemeyeceğini, zira medresenin yokluğu durumunda bölgede daha ileri düzeyde bir seküler hayatın meydana gelmiş olacağını ifade etmişlerdir. Bu kanaati Mele Yusuf, “Medreselerin etkisi vardır, yok değil. Elbette var, faiz de var, tefecilik de var karaborsacılık da var her türlü günah var sadece bu değil ki. Zaten bu medreseler, bu din âlimleri olmasa daha çok kötü olacaktı” şeklinde dile getirmiştir. Seyda Şeyh Ahmet de “eğer medreseler sayesinde olmasaydı ...’te tefecilik belki daha fazla ilerlemişti” ve “Medreseler olmasaydı şu anda Kürtlerin hiçbirinin dini yoktu” şeklindeki sözleriyle, bölgenin dinsel özelliklerinin korunmasında medreselerin rolünü vurgulamıştır. Masum da medrese kültüründen yoksun olanların faiz ve tefecilikle uğraştıklarını şu şekilde savunmuştur:

Eskiden çok fazla yoktu, bu Koçerlerin gelmesiyle tefecilik arttı. Mesele ben Siirt doğma büyümeyim daha önce Araplar bir de eski Kürtlerin hiçbirinin faize girdiğini görmedim. Son zamanlarda Koçerlerin merkeze yerleşmelerinden dolayı faiz tamamıyla arttı, bir de zaten onların medreseden uzak olmalarından dolayı oldu o mesele. Ben Siirt doğma büyümeyim, aslım Kürt, Arapları da tanırım Kürtleri de tanırım, eski Kürtlerin hiçbirisi faize girmiyordu, son zamanlarda yani bundan 15-20 sene önce gelen göçebeler genelde işlerini faizle yapıyor. Şu anda bütün piyasa onların elinde. Onların en büyük noksanı medreseden uzak olmalarıdır, sürekli dağlarda oldukları için o şeyi görmediklerindendir. Yani siz bunu araştırırsanız bu dediğim yere geleceksiniz yani. Koçerlerin ilimden uzak olmasının büyük bir etkisi var, mesela bugün tüm medreseleri gezsen 1-2 tane Koçer bulamazsın. Siz onu medreselere bağlamak istediniz de siz onu medreselere bağlamayın.

Bu ifadelere göre, yerleşim yerlerinin demografik yapısında meydana gelen değişim, medreselerin etkisinin sınırlı kalmasına ya da zayıflamasına yol açmıştır. Diğer taraftan, medrese kültürünün etki alanında bulunan halk kesimlerinin ekonomik tutumlarını din belirlerken bu kültürden yoksun olanların ekonomik davranışları daha seküler bir hal alabilmektedir. Medrese kültürünün etkisi kırsal kesimde daha yoğun bir şekilde hissedilmektedir. Şehirde ise bu etkinin gücü azalmakla birlikte yine de toplumsal hayatta yansımalarına rastlayabilmek mümkün olabilmektedir. Bu nedenle İslam dininin, özellikle kırsal kesim olmak üzere, yerleşim alanlarındaki güçlü etkilerini göçebe Kürt (Koçer) aşiretlerinde fazla görme olanağı yoktur. Göçebelerde toplumun kanun ve kuralları genelde dinî olmayıp doğrudan doğruya insanın tabiatla olan ilişkilerinden, toprağı kullanma ve topraktan yararlanma tarzlarından doğmaktadır. Bu bakımdan iktisadi faaliyetler ve mülkiyet ilişkileri, tabiatın güçlükleriyle karşı karşıya olan göçebenin bir bakıma laik olması sonucunu doğurmakta ve bu durum, göçebe ahlakının ve karakterinin teşekkülünde büyük rol oynamaktadır. Fakat göçebenin laik olmaya benzer durumu, dinî değerlerine bağlı olmadığı ve sahip çıkmadığı anlamına gelmez. Gündelik ibadetlerini yine yerine getirir, fakat din insanlar arası ilişkilerde bir baskı aracı değildir (Beşikçi, 2014a: 250).

Seyda Münir, medreselerin bölgenin dinseliliği üzerindeki etkisini “Medreselerin bulunduğu yerlerde maneviyatın daha fazla olduğu görülmektedir” şeklinde ifade etmiştir. Seyda Muaz ise medresenin bulunmadığı yerlerde televizyon ve internetin de etkisiyle sekülerleşmenin, medresenin bulunduğu yerlere göre daha fazla olduğunu ileri sürmüştür. Mele Maşuk da medreselerin toplumsal konumlarında bir gerileme olsa da bulundukları bölgenin dinseliliğinin şekillenmesinde hâlen etkili olduklarını “Geçmişe nazaran bir azalma olsa da bir saygınlıklarının hâlâ devam ettiği bir gerçek. Onların bulundukları toplumun eğitimine bir katkıları da söz konusu. Böyle olunca elbette ahlakilik ve dinî bilginin seviyesinin yükseklikleri diğer bölgelere göre farklılık arz etmektedir” şeklindeki sözleriyle ortaya koymuştur.

Melelerin cuma günlerinde ve çeşitli zamanlarda aktardıkları dinî bilgilerin, şeyhlerin de rutin köy ziyaretlerinde yaptıkları dinî irşat faaliyetlerinin, bölge genelinde dinî hayatın canlılığının korunmasında katkısı olmuştur. Cenaze, mevlit vb. insanların bir araya geldiği ortamlarda bir mele veya şeyh hazır olursa kimse konuşmaz. Mele veya şeyh ya irşat alanına giren bir konuşma yapar veya kendisine yöneltilen fikhî sorulara cevap vererek dinî konular hakkında açıklamalarda bulunur. Samimi ve sıcak bir atmosferin egemen olduğu bu tür toplantılar, halkın dinî konularda aydınlatılması olanağı sunar. Bu yoğun bilgilendirme ve irşat faaliyetleri, bireysel ve toplumsal hayatta dinî duyarlılığın oldukça yüksek olmasını sağlamıştır (Çiçek, 2009: 140-141). Bununla birlikte, hem medreselilerde yaşanan dönüşüm hem de bölge halkının tebliğ ve irşat faaliyetlerine yönelik yaklaşımlarının değişmesi nedeniyle bu tür faaliyetler yok olma derecesinde azalmıştır. Örneğin Seyda Şeyh Ahmet, medreselerin sadece medreseyle irtibat halinde olanlar üzerinde etkili olabileceğini, çünkü taziyelerde yapılan kısa süreli vaazların bile halk tarafından dinlenmez olduğunu, ayrıca eğitim faaliyetlerinden dolayı medreselilerin irşat yapmalarının mümkün olmadığını şu şekilde aktarmıştır:

Cami her kesime açıktır, camiye gitmeyen ordan bir fayda almaz, medreseler de bu şekildedir. Medrese başka bir cemaat başka bir şey gibi değildir, medrese her kesime açıktır, gelen nasiplenir gelmeyen nasiplenmez. Bu medrese kendini döndürür, oraya gelenleri nasiplendirir, ama başkalarının şeyine düştüğü zaman bu sefer medrese medreselilikten çıkar. Medrese irşat işine girdiği zaman medreseyi bırakması lazımdır, birisi irşat şeyine girdiği zaman medreseyi bırakması lazım. 20-30 yıl önce irşat şeyi vardı, şeyhler geziyordu, dolaşıyordu irşat şeyi vardı. O zaman bunlar sadece irşatla uğraşıyordu, medrese eğitimi vermiyordu o dönemde. Yani irşat yapanlar sadece irşatla uğraşırdı medrese hiç vermiyordu. Medrese eğitimi verenler de irşat yapmıyordu, önceden de gelen bu şekildeydi. Ama şu anda irşat kalmamıştır, artık eskisi gibi değildir. Belki zaman bunu gerektiriyor, eskiden bir şeyh bir yere gittiği zaman yanında 200-300 kişi olurdu. Şu anda bir şeyh bu kadar kişiyle kesinlikle dolaşamaz.

Medreselilerin halkın zekâtlarıyla maiyetlerini sağladıkları zamanlarda tebliğ ve irşat faaliyetleri yapmak zorunda kaldıklarını, fakat resmî imam olduktan sonra irşat görevlerini yerine getirmediklerini ileri süren Şeyh Nasrullah, halkın da bu tür faaliyetlere artık eskisi gibi rağbet etmediğini şöyle ifade etmiştir:

Kimse kendi kendisi gidip camiden hocadan bir şey almak istemiyor, hatta cumaya gelenler dahi hutbe okunduktan sonra camiye giriyorlar. İrşad tebliğ hiç yok. Bazı seydaların korkması, hocaların gevşemesi sayesinde. Tek kalmış internetten yahut televizyondan aldıkları ne varsa o var. Orda ne görüyorlarsa, ne görüyorlar ne biliyorlar. (...) İrşad tebliği yoktur işte. Bu tasavvuf ehli tamamen kalktı, bazıları yapıyor bazıları da kaçıyorlar. Eskiye nazaran çok az. Başka da kimse yapmıyor. Millet de buna âşık değil tamamen soğumuş. Cuma günü camiye gidiyor, hutbe bittikten sonra camiye giriyor, namaz kılıyor hemen çıkıyor.

Bu açıklamalara göre medreseliler, korku veya ihmalkârlıkları nedeniyle tebliğ ve irşat vazifesini yerine getirmede için halk dinî bilgiden uzak kalmaktadır. Çünkü halk dinî

bilgi almak için meleye veya şeyhe gitmediği gibi cami de bunu sunmada yetersiz kalıyor. Zira Türkiye’de halkın dinselliğinde caminin sahip olduğu konuma benzer şekilde, bölgede de halkın camiye gitme nedeni, farz ibadetlerini yerine getirmektir. Bazen resmi din politikası doğrultusunda şekillenen, camide verilen formel din bilgisini benimsememekte veya verilen bilgi halkı kuşatamayıp halkın davranışlarına yansımamaktadır. Oysa geleneksel dönemde bölgede dinî bilginin aktarımı medrese ve tarikat aracılığıyla olmuştur. Modern dönemde bu iki kurum itibar kaybına uğrayıp zayıflayınca, dinî bir kurum olarak cami ön plana çıkmıştır. Fakat halk, camiye dinî bilgi edinmek için gitmemektedir. Cami daha çok ibadetlerin organizasyonu hizmeti sunmakta ve dinî bilgi aktarımında yetersiz kalmaktadır. Dinî bilgi aktarımı olsa bile bunun etkisinin devamlılığı olmuyor. Çünkü resmî din hizmeti sunan imam, cami cemaatine ilettiği dinî bilginin tecrübe boyutu kazanıp kazanmadığının kontrolünü yapamadığı gibi böyle bir otoriteden de yoksundur. Medreseliler ve şeyhler ise aktardıkları dinî bilginin davranışa dönüştürülmesini sağlayabildikleri gibi, bunun kontrolünü yapma otoritesine de sahipti veya toplumsal baskı nedeniyle halk, dinî bilgiyi uygulamak zorunda kalıyordu. Bunun yanında din bilgisinin TV ve internet aracılığıyla aktarımı, dinin bireyselleşmesine yol açarak medrese ve tarikatın tebliğ ve irşat faaliyetlerini işlevsiz kılmıştır. Fakat internet veya TV aracılığıyla edinilen din bilgisi, çoğunlukla tecrübe boyutu kazanamaz. Çünkü tecrübe edilmesini sağlayacak bir dinî otoriteden yoksun olduğu gibi denetim işlevinden de uzaktır. Başka bir deyişle, geleneksel dinî otoritelerin dinî bilgi aktarım tarzından farklı olarak internetten ve medya araçlarından elde edilen bilgi, çoğu zaman pratiğe geçip tecrübe boyutu kazanmakta yetersiz kalmaktadır.

3.2. HUKUKİ ANLAŞMAZLIKLARIN MEDRESE ARACILIĞIYLA ÇÖZÜLMESİ

Medresenin diğer bir toplumsal etkinlik alanı da bölge halkının hukuki sorunlarının İslam fıkına göre çözülerek toplumsal düzen ve barışın sağlanmasına katkısı konusunda olmuştur. Medrese, geç dönemlere kadar, İslam hukukunun uygulanmasının dinen farz olduğu saikiyle çevresindeki insanlara hukuki anlaşmazlıklarında İslam fikhını esas almalarını öneriyordu. Bu durumun doğal bir sonucu olarak da bölgenin ceza hukuku dışındaki diğer yargısal problemlerinin hukuki çözümü medrese tarafından sağlanıyordu. Bu nedenle bölge halkı; aile hukuku, miras hukuku ve muamelatla ilgili sulh hukuku alanlarında mele ve şeyhlere başvuruyordu. Kimi zamanlarda çok büyük bir problem teşkil eden, aileler, aşiretler veya köyler arası

büyük kan davalarına sebebiyet veren durumlar da medreseliler tarafından İslam hukukuna göre çözüme kavuşturuluyordu. Bu durum, medreselerin yasaklanmasına ve bölgedeki mahkemelerin varlığına rağmen, Cumhuriyet döneminde de yakın zamanlara kadar devam etti (Çiçek, 2009: 213). Seyda Şeyh Abdulhakim, medreselilerin hukuki merci olmalarını şu sözlerle aktarmıştır:

Köydeki mahkeme şehre gitmiyor, mahkeme, adliye, hâkim hep köydeki imam, mele yapıyordu. Öyle büyük âlimdiler, fikhî şer'î usulüne göre veraseti, helali haramı, talak, boşanma, ondan sonra arazi meseleleri köyde çözerdi karakola mahkemeye yansı mıyordu. Onun için şimdi mahkemeler, dosyalar sıra gelmiyor. O zaman yoktu, köyde hep çözüldü.

Dolayısıyla en ücra yörelerde bile halkın içinde ve onun bir parçası olarak yaşamış olan ulemanın (Mardin, 2011a: 247), hukuki rollerini mahkemelerin varlığına rağmen koruması karakteristiktir. Seyda Abdullah da medreselerin hukuki problemlerin çözümündeki rolünü şu şekilde ortaya koymuştur:

Devletin toplumda yapmadığı birçok şeyi aslında medrese ehli yapıyor. Bir kan davası olsun, bir kız kaçırma davası olsun, kavgalar vs. olsun, arazi, birçok konuda medreseler müdahildir. Devletin yükünü hafifletiyor aslında. Yani bütün bunlar inan devletin çözemediği konulardır. Yıllarca mahkeme devam edecek ve âlimler araya giriyor, müdahil oluyor ve olayı çözüyor.

Geleneksel devletlerde gündelik hayatın birçok alanı, en azından kırsal kesimde, devletin idari gücünün dışında kalır. Yerel topluluklar çoğunlukla gelenekleri bakımından ve hayat tarzlarında özerktir ve idari aygıt, kişisel etkinliklerin birçok biçimine fazla müdahale etmez (Giddens, 2010b: 193). Osmanlı döneminde ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde de devletin bölgede güçlü bir idari nüfuzu olmadığından büyük oranda eğitim, medreseler ve tarikat; yargı sistemi, şeyh ve meleler; güvenlik sistemi ise beyler ve ağalar aracılığıyla sağlanıyordu. Osmanlı döneminde yaygın olan bu durum, Cumhuriyet döneminde de hem devlete karşı muhalif tutum hem de süregelen alışkanlıkların terkedilmemesi nedeniyle eğitim ve yargı hizmetleri, genelde resmî kurumlardan değil medrese ve tarikatlar aracılığıyla karşılanmasına devam edilmiştir. Bununla ilgili Şeyh Abdulgani'nin açıklaması şu şekildedir:

O zaman bölge, hemen hemen diyebilirim Doğu ve Güneydoğu tümü dindarların elindeydi. Yani çoğu meşayihler, ulemalar ve bir kısım da ağalar bölgede etkindiler. Devlet o dönemde şey yapamıyordu... bir türlü halkın üzerinde bir nüfuzu yoktu yani. Yani o dönemde bir nevi özerkliği, kendi içinde bölge özerkliği. Onun eğitim alanı, eğitim yönü medreseydi. Onun mahkemesi şeriattı, hocalara, büyük ailelere gelip, diyelim Nakşibendi veya diğer tarikatların hocalarına gelip sorunlarını şer'î boyutlarda hallediyorlardı. Aralarında sıkıntı, münakaşa ve asayiş de ağalar ve şeyhler koruyorlardı. Devlet her ne kadar burada okulunu, karakolunu, mahkemesini kurmuşsa da burada bir türlü nüfuz edemiyordu, halkın üzerinde nüfuz edemiyordu.

Modernleşmekte olan toplumların çoğunda, ortaya çıkan modern merkezlerin daha çağdaş liderleriyle kırsal, bölgesel ya da etnik gibi genellikle daha geleneksel çeşitli yerel liderler arasında, aralarında köprü olan örgütsel ve kurumsal düzenlemelerin yokluğundan dolayı, güçlü bir kopuş ve fikir ayrılığı meydana gelir (Eisenstadt, 2007: 211). Buna rağmen bölgedeki anlaşmazlıkların çözümü konusunda bir hukuki merci olarak toplumsal düzenin sağlanmasında önemli roller görmüş olan medrese ve tarikat menşeli yerel dinsel liderler, katılımcıların yaygın kanaatine göre, aynı zamanda terör olaylarının önlenmesinde veya azaltılmasında da katkı sağlamışlardır. Cumhuriyet'in ilk dönemlerindeki merkezîleştirme ve laik-milliyetçi temele dayalı ideolojik telkin girişimlerine karşı direniş örgütlenmesinde kilit rol oynamış olan bölgedeki tarikat-medrese ağı (Yavuz, 2005: 312), diğer taraftan bu tepkinin şiddet boyutu kazanmasına da engel olmuştur. Bu doğrultuda katılımcılara göre, medrese kültürünün hâkim olduğu yerlerde ayrılıkçı-milliyetçi talepler karşılık bulamadığı gibi, terör faaliyetleri de ya hiç olmamış veya medrese-tarikat kültüründen yoksun olan yerlere kıyasla daha az olmuştur. Seyda Abdussamed'in bu konudaki yorumu şu şekildedir:

(...) Bugün eğer burası komple, bu Güneydoğu ve Doğu Anadolu eğer komple isyan etmiyorsa, bugün eğer hâlâ, askeri, hâkimi, savcısı burada yaşıyorsa hâlâ bir kısım Kürt kardeşlerimiz devlete isyan etmiyorsa bunda medreselerin çok büyük payı var, İlahiyatların payı yok. Tabii ki medreselerin büyük bir payı var bunda, yani hocaların âlimlerin, şeyhlerin, eskiden şeyhler burada, şimdi de öyle elhamdülillah, bir sigorta mesabesindeydiler. Bugün şeyhler sayesinde Kürt halkının bir kısmı kalkmadı, komple isyan etmedi.

Katılımcılara göre ayrılıkçı milliyetçi hareketlere yol açan, medrese değil laik eğitim kurumları olan okullardır; medresede ayrılıkçı milliyetçiliğe sempati besleyen olabilse de dağa çıkan yoktur. Seyda Şakir bununla ilgili şu yorumu yapmıştır:

Yani her kurumda mutlaka çürükleri var. Ama medreseler... bakın ben bir istatistik yaptım dağa çıkan hiçbir medreseli yoktur, dağa çıkmamıştır, belki sempatizanı olabilir. Ben bunu demek istiyorum, medresede yetişen insan hiçbir zaman terörist olmaz. Azdır, çok çok daha azdır. Ama hiç yok mu? Var. Yani bütün kurumlarda olduğu gibi medresede de o tür şeyler olabilir. Ama en azı odur. Ama en azı... medrese öğrencileri hiçbir zaman şeye çıkmamıştır. Bakın sana bir örnek vereceğim: İnanın geçen sene bir adam geldi bana, çocuğunun elinden tutmuş getirmiş buraya ...'den, geçen sene, o hendeklerin azdığı zamanlarda çocuğunu bana getirdi, bana dedi "hocam, seyda" dedi: "Ben çocuğumu kaçırmışım buraya getirmişim, ben bu çocuğumu buraya getirmezsem bu çocuğum ya dağa çıkacak ya da o hendekte ölüp gidecek." Tabii çok duygulandım ben biraz da şey ettim. Dedim niye medreseye getiriyorsun niye başka yere götürmüyorsun? Bana dedi: "Hocam okula güvenmiyorum, artık medreseden başka güveneceğim hiçbir yer yoktur." Biliyorsunuz okulda doğru düzgün bir dinî eğitim yok. Yani bugün dağa çıkan gençlerin çoğu okullardan mezun olanlardır, kimi doktordur, kimi mühendistir, kimi lise mezunudur, değil mi yani? Çünkü orda, okullarda özellikle ateist bir zihniyet, bu son zamanlarda Kuran-ı Kerim, tefsir, siyer dersleri çıkmış. Maalesef bizim eğitim sistemimizde çok büyük bir sıkıntı var yani. Onun için dedi ki "ben medreseye güveniyorum, medreseden başka hiçbir yere götüremiyorum, medreseye getiriyorum." Ve

hakikaten çocuğunu buraya getirdi memnun da oldu, çocuğunu da kurtardık yani, en azından çocuğu gitmedi.

Bu yoruma göre, bütün kurumlarda olduğu gibi medreselerde de PKK sempatisini olabilir, ama çok azdır. Yani bir medreseli, en fazla söylem düzeyinde PKK'nın taleplerini savunur ama dağa çıkmaz, terörist olmaz. Seyda İbrahim ise, tarikatların veya köklü medreselerin olduğu yerlerde terör olayları olmadığı görüşüne katılmadığını, medreselerin terörün önlenmesinde etkili olmadıklarını, aksine PKK ideolojisini benimseyen ve halka empoze etmeye çalışan medreseler olduğunu şu sözlerle ileri sürmüştür:

E bakın Güneydoğu'da olduğu kadar medrese yok. Ben öyle düşünmüyorum, medreselerin böyle bir etkinliğinin olduğunu düşünmüyorum hâlihazırda, etkin olabilirler ama böyle bir etkinlikleri yok şu anda. Alakası yok. Şu anda öyle medreseler biliyorum ki bahsettiğiniz etnik yapılara sahip çıkan medreseler, onların söylemlerini halka empoze etmek isteyen medreseler.

Buna göre medreseler, toplumun dinselliğinin inşasında ve hukuki problemlerinin çözümünde büyük bir rol oynamış olsalar da, siyasi sorunların patlama noktasına gelmesini nispeten önlemiş, ama tamamen ortadan kaldıramamıştır. Medreselerin bulunduğu bölgelerde siyasi sıkıntıların daha az olduğu yaygın bir kabul olmakla birlikte, terör olaylarının varlığı ve ayrılıkçı-milliyetçi taleplerin zaman zaman gençler arasında güçlü bir şekilde yankı bulması, medreselerin siyasi açıdan zannedildiği gibi güçlü etkilere sahip olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca yukarıda alıntılan katılımcı görüşünden ve daha çok enformel sohbetlerde dile getirilen açıklamalardan anlaşıldığına göre, ayrılıkçı-milliyetçi taleplerin meşruiyet elde etmesi ve halk katında karşılık bulmasında bazı medrese(li)lerin rolü olmuştur.

3.2.1. İNANÇ İLE RETORİK ARASINDA “ŞERİATA GİDELİM” SÖYLEMİ

Yukarıda ifade edildiği gibi bölge halkı, medrese kültürünün toplumsal alandaki yansımalarının bir sonucu olarak gündelik sosyal hayatında ortaya çıkan hukuki ve malî anlaşmazlıkların çözümünde genelde İslam fikhini referans aldığından, mele ve şeyh bir hukuki merci konumundaydı. Öyle ki, yakın tarihe kadar bölgedeki beşerî hukukla işleyen mahkemelere başvuranlar azınlıktaydı. Bölgede yaklaşık 1970'li yıllara kadar, birçok hukuki olayda, İslam fikhî doğrultusunda çözmeleri için, fikh otoriteleri olarak kabul edilen medreselilere başvuruluyordu (Çiçek, 2009: 142). Dolayısıyla, başta medeni hukuk alanlarıyla ilgili olmak üzere, çeşitli konularda hukuki anlaşmazlığa düşenler, “şeriata gidelim” diyerek çevrelerindeki bir medreseliye başvururlar. “Şeriata gitmek” ifadesinin, medrese kültürünün toplumsal hayata yansımalarının bir sonucu

olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Çünkü Türkiye'nin diğer bölgelerinde böyle bir ifadeye rastlayabilmek pek mümkün olamazken medresenin daha geç zamanlara kadar varlığını sürdürdüğü Karadeniz'in çeşitli yörelerinde de “şeriata gidelim” ifadesine rastlanabilmektedir (Günaydın, 2013: 246, 255).

Hukukun geçerliliği ve tatbiki için bir iktidarın otoritesinin gerektiği, İslam hukukunun uygulanması olasılığının da Cumhuriyet dönemiyle birlikte ortadan kalktığı göz önünde bulundurulduğunda, “şeriata gidelim” ifadesinin farklı anlam ve çağrışımlara sahip olduğu ileri sürülebilir. Mele Maşallah, “şeriata gidelim” ifadesinde “şeriat” kavramıyla kastedilenin *fikhî kurallar* olduğunu söylerken Seyda Mehmet ve Seyda Mesut, bununla daha çok *sulh* yani *arabuluculuk* kastedildiğini ifade etmişlerdir. Şeyh Abdulgani ise, “‘Şeriata gidelim’, yani ‘gidelim Allah ve Resulü’nün kanunları hoca, mela, şeyh bunu o çerçevede hak hukukumuz neyse onu şey yapsın, halletsin’” anlamında kullanıldığını savunmuştur. Seyda Seyfeddin Hoca da benzer şekilde, “Bütün köylerin, uzak yerlerdeki olayların mercii seydalardı, yani şeriattı. ‘Şeriata gidelim’ diyorlardı, yani ‘şer’i usullere göre davamızı halledelim, Allah ve Resulü’nün emri doğrultusunda olayımızı çözelim’, dolayısıyla Seydalara geliyorlardı” diyerek “şeriata gitmek”le anlaşmazlığın İslam fıkhi doğrultusunda çözülmesi talebinin kastedildiğini ifade etmiştir.

Aynı şekilde, “şeriata gidelim” diyerek mele ve şeyhe müracaat edenlerin de farklı birtakım motivasyon ve amaçlarla böyle bir söylem geliştirdiklerini söylemek mümkündür. Bununla birlikte bölge insanlarının, sahip oldukları dindarlık düzeyinin bir sonucu olarak dinî kurallar çerçevesinde çözülmesini istedikleri için, karşılaştıkları sorunları kendi yörelerindeki ilim ve ahlakına güvendikleri âlimlere götürdükleri (Timurtaş, 2008: 21) yönünde yaygın bir kanaat vardır. Bu yönde görüşler ortaya koyan katılımcılar, “şeriata gidelim” diyerek hukuki sorunlarına çözüm bulmak amacıyla kendilerine müracaat edenlerin davranışlarını, genel olarak “inanç” ve “güven” faktörüyle açıklama yoluna gitmişlerdir. Buna göre, halkın sahip olduğu inanç ve dindarlık anlayışı onları, hukuki problemlerine mele ve şeyhler aracılığıyla İslam fıkhi doğrultusunda çözüm bulma arayışına sevk etmektedir. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca, insanların resmî mahkeme yerine şeriata müracaat etmelerinin sebebinin dinî olduğunu, “İnsanların dindar kimliğinden ileri gelen bir refleksle, insanlar kendi problemlerini şer’i kanunlarla çözmek ister. Dinî saikle kendi sorunlarını şer’i kanunlarla çözmek ister. Özellikle mali ihtilaflarda sorunlarını dinî mercilerle çözmek ister” şeklindeki sözlerle ifade etmiştir. Seyda Münir, “İnsanların Allah’ın hükümlerine bağlılığı”

nedeniyle; Seyda Muaz da “Verilen hükmün Allah’ın isteğine uygun olması için” mahkemeye değil de şeriatı gidildiğini savunmuşlardır. Seyda Şeyh Abdulhakim ise, “İnsanlar inançlarından dolayı ‘şeriatı gidelim’ derler birbirlerine” demiştir.

Katılımcılar bu ifadeleriyle, bölge halkının şeriatı gitmesini dindarlık faktörüyle açıklamışlardır. Fakat bazen, gerçekte dinî kriterlere ve ahlaka uygun olmayan olayların hukuki bir soruna dönüşmesi durumunda da davalar çözüm mercii olarak yine medreselilere götürülerek şeriatı başvurulabilmektedir. Örneğin “kız kaçırma” olayları genelde şeyh veya melenin araya girmesiyle *sulh* yoluyla çözülür. Ayrıca, enformel görüşmelerin birisinde, faiz üzerine para alışverişi yapıldığı fakat taraflar arasında anlaşmazlık çıkınca, sorunlarının çözümü için şeriatı gittiklerine dair bir örnek olayla karşılaşmıştır. Mele Maşallah bu paradoksun, davranışa dönüştürmeseler de insanların inançlı olduğunu gösterdiğini, bu nedenle dinen meşru olmayan bir olaydan kaynaklanan sorunda şeriatı başvurdıklarını şu şekilde değerlendirmiştir:

İşte bu da şunu gösterir, aslında insanların inançları güzel fakat amelde nefse uymuşlar. İnançlar güzel, namaz kılmaya da namaz kılan insanları seviyor, yalan söylese de doğru konuşan insanları seviyor. Ama nefse uyma vardır, buna rağmen yine meselesini en son şeriatı götürmekle daha rahat eder çünkü inançları vardır elhamdülillah.

Şeriatı başvurularak hukuki meselelere çözüm arayışının *inançla* açıklandığı bu yaklaşıma göre, medreselilerin dinî kriterlere göre halkın sorunlarına sundukları çözümler mahkemeden daha adil ve güvenilirdir. Buna bağlı olarak da, İslami ilimleri en iyi şekilde bildiği farz edilen medreselilere hem hukuksal olarak bir otorite atfedilir hem de onların adil ve güvenilir oldukları kabul edilir. Bu konuda Mele Maşuk, “halkta hâlâ şer’i çözümlere ciddi bir saygınlığı var. Kimi zaman hukukta sorunlarını halledemeyenler, bu yolla sorunlarını çözmeye çalışırlar” derken Seyda Cahit, “Melenin/seydanın sorunları şer’î yollardan çözeceğine inanmaları, insanları mahkemelerden daha çok seydalara yönlendirmektedir. Şeriatı duyulan güven mahkemelere göre daha fazladır” demiştir. Şeriatı göre bir hüküm veren medreselilerin adil ve güvenilir olduklarına duyulan inanç nedeniyle Mardin’deki Süryani Hristiyanların bile şeriatı başvurdıkları, hatta Müslümanlarla olan ihtilaflarında bazen daha istekli davranarak şeriatı gitmeyi Müslümanlardan önce teklif ettikleri aktarılır (Çiçek, 2009: 142). Hıdır Hoca da Midyat’ta bir medrese seydasının yanında bulunduğu esnada, bir Süryani’nin gelip bir Müslümanla olan arazi anlaşmazlığı konusunda seydaya müracaat ettiğini gördüğünü aktarmıştır. Dolayısıyla bu örnekler üzerinden, şeriatı gitmenin her zaman *inanç* ve *dindarlık* faktörüyle açıklanamayacağını bazen *güvenin* daha çok belirleyici olduğunu söylemek mümkündür.

Seyda Mehmet ve Mele Maşallah ise mahkeme kararlarından tatmin olmayan insanların, şeriata başvurdıklarını ileri sürmüşlerdir. Seyda Mehmet bunu, “mahkemenin vereceği karardan onlar da tatmin olmuyor” şeklinde ifade ederken Mele Maşallah’ın açıklaması şöyle olmuştur:

(...) Gerçekten birçok mesele mahkemelere gitmeden mahkemelerde sürünmeden kısa bir sürede hal ediliyor. Seydaların da özellikle itibarları var, insanlar seydalara değer veriyorlar elhamdülillah bunların (gülüyor) vallahi hem devletinkinden daha etkilidir hem de onlarınkinden [PKK] daha etkilidir. Bunlara kanaat hasıl oluyor yani. Devlete gidiyor mahkeme bir hüküm veriyor, diyor “yav bu mahkemedir belki şey etmiş olabilir” diğeri de diyor “bu [PKK] da zorla yaptırmış, kabul ettirmiş.” Yani buradan çıktığı zaman genelde daha rahattır, bir yaptırım gücü olmamasına rağmen. (...) İnsanlar fikhin, şeriatın verdiği hükümle daha çok mutmain olurlar.

Dolayısıyla medreselilerin toplumsal itibarı, bölge halkının çeşitli anlaşmazlık konularını onlara götürmesini sağlamaktadır. Ayrıca medreselilerin verdiği hüküm, resmî mahkemeler ve bir dönem yaygınlaşan PKK mahkemelerine göre, tarafları daha çok tatmin ediyor. Seyda Şakir de medreselilerin İslam fikhına göre çözüm ürettikleri için onlara güvenildiğini ve hukuki meselelerde çözüm mercii olarak kabul edildiklerini şu sözlerle savunmuştur:

Millet eskiden de bizim bölgemizde imamlara güvendiği için, bu biliyorsunuz İslam hakkı, şeriatı söylediği için güveniyorlar. Sen gördün, mesela adam davası var diyor “biz bu imamın yanına gitsek, imam bizim babamız değil akrabamız değil, kitap ne diyorsa, Kur’an ne diyorsa hadis ne diyorsa onu söyleyecek” onun için güveniyorlar, yani imama değil şeriata İslam’a güveniyorlar. İslam da biliyorsun adalet dinidir. Yani “şimdi kanuna gitsek devlete gitsek”, kanun biliyorsunuz kanunun belli şeyi var, onların belli kanunları var. Ama İslam’ın, biz Müslüman olmamız hasebiyle İslam’a inanıyoruz ki İslam adalet dinidir. Adalet olduğu için o da ona güvendiği için ondan dolayı diyor biz imama gideceğiz. Hani meşhurdur “Şeriatın kestiği parmak acımaz” diyorlar ya. Dinî kaygılarla geliyor, genellikle de dindar insanlar geliyorlar. Diyor biz gitsek biz buna inanıyoruz ki şeriat adaleti söyleyecek, adalet neyse onu söyleyecek onun için imama gidiyor.

Bu ifadelere göre mahkemede kanun esastır, kanun da somut delillere göre hareket eder. Ama şahitlerin beyanlarını, tarafların dinsel yeminlerini ve olayın görünmeyen boyutlarını da dikkate alan şeriat ise adaleti gözetir; o yüzden insanlar şeriata geliyor. Ayrıca mele veya şeyhin, çoğu zaman tarafları yakinen tanınması nedeniyle dava konusu olay hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olması, daha adil karar verebilmesinde etkili olabilir. Fakat şeriat ile taraflar arasında bir hüküm veren mele veya şeyh de sonuçta kendi bilgi ve kavrayışı çerçevesinde bir yorum yaparak karar vermektedir. Bu yorum da bazen tamamen dinsel referanslara dayalı olmaktan ziyade, aşiret yapısı gibi fıkıhtan başka dinamikleri gözeterek büyük ölçüde rasyonel olabilmektedir. Bu çerçevede bir düşünce ileri süren Seyda Ferit, halkın algısında melenin veya şeyhin verdiği karara kutsallık atfedildiğini oysa sonuçta bu kararın beşerî bir yorum biçimi olduğunu şu sözlerle dile getirmiştir:

Yalnız “şeriata gidelim” bu milletin anlayışında sanki, haşa, sen şeriata gittin mi Allah, kitap sana kim haklıdır kim haksızdır sana söyleyecek şeklinde inancı vardır. Hâlbuki o da bir mahkemedir. Bazı sarîh şeyler vardır, hakkında nass vardır ayet, hadis vardır onu herkes bilir haram olup olmadığını. Onlardan başka bir muamelat için geliyor şeriat da onu dinliyor onun ifadesine göre bir şeyler diyor, diyen de bir şahıstır, insandır. Devlete de gidersen bir insandır.

Bölge halkının geleneksel din anlayışı ve İslami ilimleri tahsil etmiş olan medreselilerin verdikleri hükmün adil ve dinsel bir karar olduğuna yönelik inancı, hukuki meselelerde medreselilere başvurmayı sağlamıştır. Bununla birlikte yukarda ifade edildiği gibi, bazen din dışı çeşitli etkenlerle, hatta pragmatist nedenlerle de şeriata başvurulabilmektedir. Zira şeriata gitmeyi teklif eden, genelde haklı olduğunu ve şeriatın da kendi lehine sonuçlanacağını öngören ya da arkasında güçlü bir aşiret desteği bulunmayan zayıf taraftır. Ayrıca mahkemeye göre şeriat açısından daha avantajlı olduğunu düşünen taraf, bir meydan okuma biçimi olarak karşı tarafa “şeriata gidelim” diyerek dinin toplumsal baskı, meşruiyet ve nüfuzundan yararlanmak ister. Örneğin günümüzde boşanma durumunda kadına birçok hak tanındığı için, kadınlar daha avantajlı olduklarını düşündükleri medeni hukuka göre boşanmayı isterken erkek tarafı boşanma işleminin, kendisine daha düşük maliyet getireceğini düşündüğü şeriata göre yapılmasını talep eder. Miras paylaşımı konusunda da erkek açısından şeriata gitmek mahkemeye göre daha kârlıdır. Mele Maşuk bu konuda “kimi zaman hile-i şer’iyye diyebileceğimiz bir takım saiklerle başvurulur. Özellikle kadın-erkek arasındaki mirasın bölüşümünde” demiştir. Yani bazen dinî kaygılardan ziyade, özellikle mali konularda, kendi lehine şeriatın daha olumlu karar vereceği düşüncesiyle şeriata başvurulur. Şeriata gitmekte, pragmatist tutumun etkili olabildiği iddiasıyla ilgili olarak Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca’nın yorumu şöyledir:

Biraz çıkarıcı yaklaşan vardır. Mesela, hani o toplumsal baskının caydırıcı olduğu veya kanaat önderlerinin caydırıcı olduğu dönemde insanlar şeriatı kabul ederdi. Ama o caydırıcılığın ortadan kalktığı dönemde, kişi şeriata giderdi, şeriat onu haklı çıkarsaydı derdi ki “şeriat işte beni haklı çıkardı”, şeriat onu haksız çıkarsa ertesi gün mahkemeye giderdi yani böyle çıkarıcı bir yaklaşım da vardır.

Şeriatın yaptırım gücü, yani bağlayıcılığının olduğu dönemlerde kişi, aleyhinde de olsa şeriata uymak zorundaydı. Ama artık şeriatın bağlayıcılığı olmadığı için kişi, lehinde olursa şeriata, aleyhinde olursa mahkemeye gidebilmektedir. Dolayısıyla insanlar hangi mercide kazançlı çıkacaklarını göz önünde bulundurarak mahkemeye veya şeriata başvurmaktadır.

Şeriatın mahkemeye göre daha ucuz ve hızlı bir çözüm olanağı sunması da tercih edilmesinde önemli bir faktördür. Seyda Mesut bununla ilgili olarak “masrafsız adaletli bir hüküm aramızda olsun diye geliyorlar” demiştir. Buna göre, mahkeme masrafları ve

avukat tutmak zorunda kalınması, hukuki merci olarak şeriatı yönelmede önemli bir etkidir. Seyda Şeyh Abdulhakim ise, mahkeme sürecinin çok uzun sürdüğünü, bu durumun da çatışma gibi bir takım sorunlara yol açma riski taşıdığını, fakat şeriatın daha kısa sürede çözüm ürettiği için tercih edildiğini, “Mahkeme yolu hem uzun, hem külfetli, hem tehlikelidir. Çünkü bir keşif gelir iki taraf da arazinin başında silahlı bekler, bir kelimenin yanlış söylenmesi cinayete dönüşür ve çok olmuş öyle (...) Şeriat öyle değil, şeriat yarım saatte bitiriyor” şeklinde ifade etmiştir.

Mahkemeye başvurma durumunda, taraflar arasında duygusal olarak bir kopmanın yaşanması ve olayın husumete dönüşme ihtimali vardır. Oysa şeriatı gidenler arasında melenin iki tarafın da razı olacağı şekilde bir karar vermesi ve dinî nasihatlerle onları ikna etmesi olayın büyümesini engeller. Mele Ferzende bu konuda şunu söylemiştir:

Şimdi diyelim mesela köyden insan bir sorunu olduğu zaman, hocanın yanına gidiyor, hoca o işi hemen hallediyor. Şimdi diyelim mesela adam, karakola gitse belki iş daha resmiyete dökülür, belki daha kırıncı olur, adamlar kendi arasında şey olur, ama diyor ki köyün imamıdır yani, o imam ne derse onun sözünü yapalım da işi uzatmayalım, o şekilde yani.

Mahkemenin ceza hukuku alanına giren konularda yargılama yaparak taraflardan birini haklı birini de haksız çıkarması ve ceza vermesi, yani iki tarafın da verilen hükme ikna ve razı olacakları bir çözüm üretmemesi de insanların mahkemeden uzak durmalarına yol açmıştır. Diğer bir ifadeyle mahkemelerin işlevi, var olan bir sorunu genelde çözmekten çok, yargılama yapmak ve ceza vermektir. Bu da sorunun aynen devam etmesine neden oluyor. Şeriat ise insanların razı ve mutmain olacakları şekilde soruna çözüm üretiyor. Şeyh Abdulgani'nin, “Mahkemeye göndermiyoruz, çünkü mahkeme şey değildir, barışçıl bir şeysi yoktur. Mahkeme nedir? Onun yapmış olduğu bir harekete karşı bir ceza vermektir. Yani eğer bir adamı yaralamışsa mahkeme ona ceza verir, bu çare değildir yani” şeklindeki sözleri bu bağlamda değerlendirilebilir.

Genel olarak katılımcılar, şeriatın hızlı çözüm üretmesinin şeriatı başvurmada etkili olduğunu savunmuşlardır. Çünkü kendisine başvurulmuş meclis, fıkıh birikimi doğrultusunda ya hemen karar verir ya da fıkıh kitaplarından yapacağı bir araştırma sonucunda kısa süre içinde kararını taraflara iletir. Seyda Ferit ise aşağıda belirttiği gerekçeyle bağlayıcılığı ve yaptırım gücü olmayan şeriat yerine mahkemeye gidilmesinin daha doğru olduğunu savunmuştur:

(...) Ama bir de bu fark vardır, ben kendim bu şeylere karşıyım yani. Mesela insan bir mahkemeye gider, mahkeme taalluk eder erteler, düşünür, delilleri toplar değil mi yani, 2-3 sefer sonra mahkeme karar verir “bu haklıdır bu haksızdır” diye. Bizim melağa gelir, meclis ne kitaba bakar, ne bir şeye bakar direkt diyor ki “sen haksızsın.” (...) Anlaşmazlık

durumlarında şeriat yerine mahkemeye gidilse daha iyi olur. Çünkü şeriatın yaptırım gücü yok, mahkemenin var. Ayrıca mahkeme süreci uzadığı için insanların düşünme fırsatı olur.

Aralarında hukuki sorun bulunan tarafların, davalarını istedikleri meleye götürerek çözüm aramaları, her iki tarafın ikna olacağı bir sonuç elde edemedikleri durumda ise başka bir meleye başvurabilmeleri de şeriatın olumlu yönlerinden birisi olarak değerlendirilir (Çiçek, 2009: 143). Seyda Ferit bu durumun da karmaşaya yol açabileceği gerekçesiyle hukuki olayların, belirli bir standardı olan mahkeme aracılığıyla çözülmesi gerektiğini “Bir meleye gidiyor diyor ki mele sen haksızsın, başka meleye gidiyor başka şekil anlatılır o mele de diyor ki sen haklısın. Şimdi millet birbirine düşer” şeklindeki sözlerle savunmuştur.

Meleye ulaşabilmek, bölge halkı açısından daha kolaydır. Şeriata başvurabilmek için mahkemedeki gibi herhangi bir bürokratik işleme gerek yoktur (Çiçek, 2009: 143). Ayrıca halkın Kürtçe ile kendini daha rahat ifade edebilmesi de şeriata gitmesinin başlıca sebeplerinden birisini teşkil eder. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca bu yöndeki düşüncesini şu sözlerle ortaya koymuştur:

Mesela şeriata kendi köyünüzde gidebilirdiniz, imam zaten köyünüzde, sorunun pratik çözümü. Yani mutlaka dinî saik etkilidir, her zaman etkilidir, bazı insanlar dinî saiki her şeyin üstünde tutar, bu kesinlikle böyle. Ama yan etken olarak sorunun daha pratik çözülmesi; mahkemeye gidersiniz Türkçe bilmezsiniz, kendinizi doğru düzgün ifade edemezsiniz, mahkeme yıllarca sürer. Ama imama gidersiniz kendi dilinizle kendinizi ifade edersiniz sorununuzu çözersiniz. Yani pratik olması, yakın olması, ulaşılabilir olması bunda etkilidir.

Devletin idari nüfuzunun bölgede uzun süre etkili olamaması ve bölge halkının da laik ulus-devlet politikaları nedeniyle 1960’lı yıllara kadar devlete karşı muhalif bir duruş sergileyip resmî kurumları benimsememesi de mahkeme yerine bir hukuki merci olarak şeriatın tercih edilmesine yol açmıştır. Cumhuriyet’le birlikte Türkiye’de yürürlüğe konulan hukuk sistemi, bölgede toplumsal düzenin sağlanmasında esas görevi görmüş olan dinî ve örfî hukukun yerini alamamıştır (Beşikçi, 2014a: 657-658). Bu nedenle bölge halkı, yürürlükte olan resmî hukuka rağmen, hukuki sorunlarını mele veya şeyhe başvurarak şeriatla çözmeye çalışmaya yönelik alışkanlığını sürdürmüştür. Ayrıca Osmanlı dönemindeki âdemimerkeziyete dayalı yönetim anlayışı nedeniyle uzunca bir süre merkezî yönetimin uzağında olan bölgenin adeta özerk bir şekilde varlığını sürdürmesi ve Cumhuriyet döneminde devletin merkezî idaresiyle karşılaşma biçimi, halkın diğer devlet kurumları gibi mahkemelerden de uzak durmasına neden olmuştur. Bunun sebepleriyle ilgili Seyda Ferit’in yorumu şu şekildedir:

O zaman şeyhler demişler ki “Devlet kâfirdir, devlet şudur budur, devlete yaklaşmayın, uzak durun.” Devlete dilleri yoktu [Türkçe bilmiyorlar], irtibat da olmamış, diyalog da

olmamış. Bir karakol gelirdi, millet dil bilmiyordu hepsi kaçıyordu yani, köyde kalmıyorlardı. Eskiden bir memura gidiyorduk nüfus cüzdanı almak için bize öyle “git gel git gel” yapıyordu. Millete hizmet yoktu. Milleti devletten soğutuyorlardı, devlete çekmiyorlardı yani. Millet devletin kanunlarını anlasın bilsin, yani birbirinden hep uzak durmuş bizim buradaki halklar. Hatta diyorlar ki bizim bu yakın köyler hepsi boşmuş, “devlete yakındır her gün memur gelir, bize zahmet yaparlar, uzak duralım rahat edelim” diye. Hep kopuk yaşamış yani bu halk. Bir de âlimler demişler ki “bu şeriattır, şeriattan kaçan kâfir olur, niye şeriata gelmiyorsun, gidin melenin yanına şeriatınızı yapsın”, hep öyle diyorlardı. Yani “devlete gidelim devlet bizi ayırsın, bizim meselemiz çözsün” demiyorlardı.

Yani bölgenin uzun zamandır idari merkezin uzağında kalmış olması, devletin bölgeye nüfuz etmesini engellemiştir. Ayrıca bölge halkının Türkçe bilmemesi, devlete “jandarma” aracılığıyla karşılaşması ve bürokrasinin karmaşık yapısıyla soğuk yüzü de resmi kurumlardan uzak durmasına neden olmuştur. Diğer yandan devletin laik uygulamaları, mahkemelere başvurunun dine aykırı görülmesine yol açmıştır. Bu çerçevede bölge halkı, devlet kurumlarından dinsel kaygılarla uzak durarak eğitim ve yargı gibi ihtiyaçları, ağaların da desteğiyle medrese ve tarikat tarafından karşılanmıştır. Şeyh Abdulğani bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir:

Tabii, dinî kaygılarla [halk şeriata gidiyor], çünkü o zaman, malum, o meşhur Cumhuriyet döneminde bir okul açılmıştı, işte bu köy enstitüleri. Onlar sadece ahlak bozucu vesaire, din, felsefe... yani milleti bir şekilde dinden uzaklaştırmak için bir gayretti yani. Tabii o zaman bölge, hemen hemen diyebilirim Doğu ve Güneydoğu tümü dindarların elindeydi. Yani çoğu meşayihler, ulemalar ve bir kısım da ağalar bölgede etkindiler. Devlet o dönemde şey yapamıyordu... bir türlü halkın üzerinde bir nüfuzu yoktu yani. Yani o dönemde bir nevi özerkliği, kendi içinde bölge özerkliği. Onun eğitim alanı, eğitim yönü medreseydi. Onun mahkemesi şeriattı, hocalara, büyük ailelere gelip, diyelim Nakşibendi veya diğer tarikatların hocalarına gelip sorunlarını şer’i boyutlarda hallediyorlardı. Aralarında sıkıntı, münakaşa ve asayiş de ağalar ve şeyhler koruyorlardı. Devlet her ne kadar burada okulunu, karakolunu, mahkemesini kurmuşsa da burada bir türlü nüfuz edemiyordu, halkın üzerinde nüfuz edemiyordu.

Laiklik uygulamaları nedeniyle resmi ideolojinin meşru görülmemesinin yanında, şeyhler ve medreselilerin, İslam hukukunun dışında bir hukuka gidilmesinin kişinin inancını tehlikeye sokacağına yönelik söylemleri, halkın, hukuki meselelerini çözmek için dinin bir gereği olarak şeriata gitmelerinde etkili olmuştur. Bu nedenle bölgenin ceza hukuku dışındaki diğer yargısal problemlerinin hukuki çözümü çoğunlukla medreselilerce sağlanıyordu (Çiçek, 2009: 213). Buna bağlı olarak mele veya şeyhe başvurmak, “şeriata gitmek” şeklinde dinsel bir edim anlamı kazanıyordu ve şariat dışında başka bir hukuk sistemiyle hak arayışı içerisine girmek, dine aykırı görülerek toplum tarafından kınanıyordu. Çünkü özellikle geleneksel toplumlarda, dinî uyumluluk doğrultusundaki toplumsal baskılar çok güçlü olduğu gibi, sanayi toplumunda da zannedildiği gibi çok zayıf değildir (Geertz, 2012: 106-107). Hem şeyh ve melelerin halkı hem de kişilerin birbirini şeriata gitmeye davet etmesi, bu tür dinsel uyumluluk

isteği veya baskısı çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu bağlamda Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca, şeriata gitmeyip mahkemeye gidilmesinin dine aykırı görüldüğünü ve toplumsal baskı nedeniyle şeriata gidildiğini şöyle ifade etmiştir:

Eskiden mahkemeye gitmek hoş karşılanmazdı. Yani “sen şariat varken, fıkıh varken, fıkıhçı varken neden gidip sorununu mahkemede çözüyorsun.” Toplumsal baskı da vardı. Toplumsal baskı derken şariat daha adildir, bunu çözer. Sen mahkemeye gidersin mahkeme, sen malını satmışsın tapusunu devretmemişsin şer’an bu mal senin değil, mahkemeye gidersen mahkeme bunu sana verir ama bu senin hakkın değildir. Toplumsal baskı oluşuyordu, insanlar mahkemeye gitmezlerdi. Ama şu anda mahkemeye gitme oranı daha fazla, şeriata gitme oranı daha düşük.

Buna göre, gündelik sosyal hayatta din ve geleneğin belirleyici olması nedeniyle şeriata başvuru söz konusudur. Davasını şeriata götürmeye veya şariatın hükmüne uymayana dine aykırı bir davranışta bulunduğu gözüyle bakıldığı için, şeriata gitmekte dinî kaygıların en önemli sebep olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hem halkın şeriata gitmeyi inancının bir gereği olarak görmesi hem de Cumhuriyet’in kurucu ideolojisinin dine yönelik yaklaşımından dolayı, şariat yerine mahkemeye müracaat etmek kınanma nedeniydi. Zira genel olarak katılımcı görüşlerinden, devletin laiklik uygulamaları nedeniyle halkın birçok kesiminde devlete karşı, “dinsiz devlet” şeklinde olumsuz bir bakış açısı oluştuğu anlaşıyor. Diğer taraftan, bölge halkının devlet mekanizmasıyla karşılaşma şeklinin genelde vergi ile şiddete dayanması ve bürokrasinin soğuk yüzü, halkın mele ve şeyhin birincil ilişkiler çerçevesinde beliren tutumlarını daha sıcak ve samimi bularak şeriata yönelmesini etkilemiştir.

Sonuç olarak dinî kaygılar, mele ve şeyhin fikhî ve örfî yorumuna dayalı olarak şekillenen şariatın bir hukuk mekanizması olarak görülmesine yol açmıştır. Çünkü en uhrevî ve en az etik olan inancın doğasında bile insanların davranışları üzerinde geçerli bir hâkimiyet iddiası olduğundan, insanların gündelik yaşamlarında eşya ile olan ilişkileri, bir şekilde dinî kanaatlerince etkilenir (Geertz, 2012: 116). Bu bağlamda, tarikat ve medrese sayesinde inşa edilen yoğun dinselliğin etkisinde kalan bireylerin eşya ile ilişkisinin dinsel bir karakter alması ve olayları dinî açıdan değerlendirme eğiliminde olması, olağan bir hal alır. Fakat Geertz’in ifadesiyle, “Eşit şekilde inanan insanlar eşit şekilde dindar değildir.” Diğer bir ifadeyle aynı dini benimseyen insanların kişiliklerinde inancın içselleştirilmesi ve yaşamlarındaki merkezîliliği aynı değildir. Dolayısıyla dinin gündelik hayattaki gücü ve önemi bireyden bireye değişir. Bazı insanlar için, dinî bağlılıkları bütün varoluşunun ekseninde yer alır. Ne için yaşadığı ve ne için ölmek isteyeceğini inancı belirler. Dinî inancından kaynaklanan talepler; bilimsel bilgi, estetik deneyim, ahlaki kaygı ve hatta pratik meşguliyetlerden önce gelir. Aynı dine samimi bir şekilde mensup olan bazıları da, inanç kişiliklerinde

içselleştirilmemiş olup daha dünyevi olabilirler. Hayatın çeşitli alanlarını, dinî olana daha kısmi ve daha dolaylı olarak bağlama gereği duyar. Buna bağlı olarak başka bakış açıları, kişiliğinde baskın çıkabilir (Geertz, 2012: 117) ve gündelik hayatını yönlendirebilir. Diğer bir ifadeyle din mensupları politik, ideolojik veya başka seküler bakış açılarıyla, dini kişisel alanla sınırlı tutma eğiliminde olabilir.

Bununla birlikte gündelik hayatta ortaya çıkan sorunların dinî otoriteler aracılığıyla çözülmesi isteği her zaman, dinî bakış açısının hayatın bütünlüğünü kuşatmasından dolayı olmayabilmektedir. Zira mülakat yapılan medreselilerin görüşlerinden anlaşılabileceği üzere; mahkeme masraflarının fazlalığı, resmî bürokratik işleme gerek olmaksızın doğrudan meleye ulaşılabilmesi, halkın anadili olan Kürtçeyle kendini daha rahat ifade edebilmesi, kırsal alanda yaşayanların ulaşım imkânlarının kısıtlılığı ve şeriatla sorunun daha kısa sürede çözülmesi gibi pragmatik nedenler, mahkeme yerine şeriatın bir hak arama aracı olarak görülmesine yol açmıştır. Dolayısıyla “şeriatı gidelim” söylemi salt dindarlık ve inanç faktörüyle açıklanamaz. Özellikle ceza hukukuyla ilişkili konularda ve husumete dönüşmesi muhtemel diğer alanlarda insanlar, “Allah’ın hükmünü esas almak” amacından ziyade sorunlarını bir şekilde çözüme kavuşturmak istedikleri için şeriatı gidebiliyor.

3.2.2. ŞERİATA GÖTÜRÜLEN KONULAR

Bölgenin dinseliliğinin şekillenmesinde büyük rol oynamış olan tarikat-medrese yapısı, halkın ilmiyâ bilgisine dayalı ihtiyaçlarını karşıladığı gibi toplumsal itibar ve nüfuzu sayesinde -resmi mahkemelerin varlığına rağmen- birçok hukuki soruna da çözüm üretmiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi bölge halkı, çeşitli nedenlerle hukuki meselelerine mahkemede değil, mele veya şeyhe giderek şeriatla çözüm aramıştır. Bölge halkı aile, miras ve muamelatla ilgili sulh hukuku alanlarında çoğunlukla medreselilere başvurur. Aşiretler arası veya köyler arası büyük kan davalarına sebebiyet veren durumlar da genellikle medreseliler tarafından İslam hukukuna göre çözüme kavuşturulur (Çiçek, 2009: 213). Mülakat yapılan medreseliler de genelde bütün hukuki olaylarda kendilerine müracaat edildiğini ifade etmiş olmakla birlikte miras, arazi, ticaret ve boşanma gibi aile ile ilgili meselelerde şeriatı daha çok gidildiği anlaşılmaktadır. Şeriatı getirilen konularla ilgili olarak Seyda Cahit, “Talak konusu, köylerde arazi/tarla sınırları, miras konuları en çok şeriatı götürülen konulardır. Büyük ihtilafların olduğu konularda hakemlik/arabuluculuk devreye girer. Bireysel konularda da tavsiye alınır” demiştir. Seyda Ferit, “Ticaret, alış-verişte bir anlaşmazlık olur, mesela malı ayıplı çıkar ‘şeriate gidelim’ derler. Arazi anlaşmazlıklarında gelirler.

Nikâh meselesi için gelirler. Mesela boşanma olur, ben ‘boşsun demişim, üç talakla falan demişim’ öyle şeyler için gelirler” şeklinde şeriatı getirilen konuları belirtmiştir. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca, “Arazi ihtilafı olur, alış-veriş ihtilafı olur, miras ihtilafı olur. Hatta medeni hukukta, diyelim ki boşanma meselesi olur, nikâh akdi olur, bu gibi meselelerde insanlar...” sözleriyle şeriatı daha çok ihtilafı konuların gittiğini dile getirmiştir. Mele Maşuk da şeriatı götürülen konularla ilgili şunları söylemiştir:

İhtiyaç duyulması halinde bölgede yaşanan her mesele bir şekilde medreseye intikal eder. Ama başlıcaları şunlardır: Miras ve arazi anlaşmazlıkları, ticari anlaşmazlıklar, başta kız kaçırma ve talak olmak üzere evlenme-boşanma davaları, kan davaları, bireysel ve aşiretler arası arabuluculuk, dinî ihtilafların çözümü ve fetva sorma vb.

Daha önce ifade edildiği gibi, herhangi bir hukuk sisteminin uygulanması için bir otoritenin varlığı gereklidir. Fakat din ve geleneğin kurucu unsur olduğu toplumsal yapıya Batılı hukuk sistemlerinden alınan normların hitap etmemesi nedeniyle, kamusal yönü olmayan, resmî organların müdahalesi olmadan çözülebilecek kişiler arası ilişkilerle ilgili her türlü mesele şeriatı götürülebiliyor. Şeyh Abdulgani bunu, “Yo yo [şeriatın devlet eliyle uygulanması] gerekmez, ceza hukuku olabilir ama normal bu dava, medeni hukuk, miras, aile yani bunlar, yani bazı şeyler vardır devlet bize uygular, bunları devletin uygulaması gerekmez” şeklinde ifade etmiştir. Yani ceza hukuku ile ilgili meselelerin devlet eliyle çözülmesi lazım ama medeni hukuk ve mirasla ilgili davalar şeriat aracılığıyla çözülebilir. Hatta mahkemeler bile mirasla ilgili konularda bilirkişi olarak medreselilerin görüşünü dikkate alarak karar verebilmektedir. Seyda Felemez, “Bu ilm-i feraizi daha iyi bildikleri için mahkemeler çağırıyorlar” diyerek mahkemelerin medreselilerin görüşüne başvurduğunu ifade etmiştir. Ayrıca katılımcılar, devletin mahkemelerinin verdiği kararların bölge halkını tatmin etmediğini, dolayısıyla resmî mahkemelerin birçok meselede çözüm üretemediklerini ifade etmişlerdir. Örneğin Seyda Muaz, “Devletin çözemediği konular Şeriatı götürülür. Kız kaçırma, adam öldürme vb.” derken Seyda Abdullah, birçok konuda şeriatın daha etkili çözümler geliştirdiğini şu sözlerle ifade etmiştir:

İnanın yani önü kesilmese ta kan davalarına gidebilecek meseleler var mesela, kardeş kavgasından, köylü kavgasından, ne bilim, kız kaçırmasından veya farklı şeylerden, tecavülden, hırsızlıktan yani birçok konu var tabii ki. Yani yok yok. Yani bütün bunlar inan devletin çözemediği konulardır. Yıllarca mahkeme devam edecek ve âlimler araya giriyor, müdahil oluyor ve olayı çözüyor.

Buna göre, ceza hukuku alanına giren ve kamusal yönü olan davalar da şeriat aracılığıyla çözüme kavuşturulur. Şöyle ki; bu tür davalarda, davacı veya mağdur taraf şikâyetçi olmasa bile kamu davası nedeniyle devletin resmî organlarının müdahalesi ile suçlu taraf ceza alır. Fakat bölgenin aşirete dayalı geleneksel yapısı nedeniyle sorun

çözümüne kavuşturulmuş olmaz. Özellikle ölümlü olaylarda olmak üzere, bu tür durumlarda başta şeyhlerin olmak üzere medreselilerin devreye girmesi, olayın büyümesini ve kan davasına dönüşmesini engeller. Dolayısıyla kan davalarının çözülmesinde ve azalmasında şeyhler ve melelerin arabuluculuk fonksiyonlarının büyük bir rolü vardır (Yüksel, 1993: 44). Şeyh ve melelerin, sahip oldukları toplumsal itibar sayesinde, ağa veya aşiret reisi gibi bazı etkin yerel şahsiyetlerin de desteğini alarak birtakım husumet, kavga ve cinayet gibi sorunları çözmede önemli bir misyon ifa ettiklerini söylemek mümkündür (Yalar, 2013: 464).

İlmihâl ile ilgili birtakım sorular, fetva talepleri ve evlilik, boşanma ve miras gibi daha çok şahıslar arasındaki davalar ekseriyetle meleler aracılığıyla çözüme kavuşturulur. Kan davaları, arazi ve miras gibi aileler veya aşiretler arası büyük davalar ise genelde ancak şeyh ve seyit aileleri aracılığıyla çözüme kavuşturulabiliyor. Hamid Hoca bu durumu “Şeyhler genellikle büyük çaplı olaylarda arabulucu rolü görür, küçük çaplı olaylar genellikle mele-seyda tarafından çözüme ulaştırılır” şeklinde ifade etmiştir. Seyda Şakir de kişisel konularda kendilerine müracaat edildiğini, kan davalarında ise şeyhlerin ve diğer kanaat önderlerinin araya girdiği şöyle dile getirmiştir:

En fazla, işte bu boşanma, ailevi meseleler, miras, arazi meselesi, ev, mesela evi almış ortak olmuş falan o konularda geliyorlar. Veyahut da mesela bazen de genellikle tabii bu öldürme olayları da büyük aileler araya giriyor. Mesela şeyhtir, kanaat önderidir, ağadır falan o konularda araya giriyorlar.

Şeyh Abdulgani, “Herhangi bir anlaşmazlık, herhangi bir kavga veyahut kan davasını barıştırıyoruz. Tüm bunlarda hâlâ büyük aileler rol alıyor” şeklinde, sulh davalarının şeyh aileleri aracılığıyla çözüldüğünü dile getirmiştir. Dolayısıyla küçük meselelerde ve ilmihâl konularında genelde meleğe başvurulurken büyük anlaşmazlık davalarında şeyhe başvurulur. Büyük toprak anlaşmazlıklarında şeyhe müracaat edildiği gibi, bazen büyük satış akitleri de şeyhin huzurunda gerçekleştirilir.²¹ Kan davası veya kan davasına dönüşme riski bulunan ölümlü olaylarda, genelde şeyhler kendilerine başvuru olmadan da olaya müdahil olurlar. Şeyh Nasrullah’ın aşağıdaki açıklamaları da bu yöndedir:

Bazen köylüler arasında, aşiretler arasında dava oluyor geliyorlar burada şeriatlarını yapıyoruz, fıkın hükmünü söylüyoruz, barış oluyor. O çok oluyor, öyle şeyler oluyor yani. Ha eskiye nazaran az. Mesela senede 4-5 tane oluyor, iki aşiret veya köyler, köylüler arasında, bazen toprak meselesi oluyor, bazen ölüm, aralarında bir kavga olmuş sıkıntı olmuş barış için oluyor. Gerçi barışa biz gidiyoruz, biz önce gidip onlarla konuşuyoruz sonra. Genelde fikhî meselelerde mesela aralarında toprakla ilgili bir sıkıntı var, ormanla ilgili bir dava olur.

²¹ Bkz. Ek-4. Bu belge, bir şeyh huzurunda yapılan toprak alışverişiyle ilgili satış sözleşmesidir.

Yapılan gözlemler ve görüşmelere dayalı olarak şeriatı başvuranların yaş endeksine ve eğitim seviyesine göre bir değerlendirmesi yapılacak olursa, çoğunlukla 50 yaş üzeri ve okuma yazma bilmeyen, okuryazar veya en fazla ilkokul seviyesinde eğitim görmüş olanların, şeriatı daha fazla başvurdukları söylenebilir. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca, “eskiden mahkemeye gitmek çok düşüktü, o eskiler yine mahkemeye daha az gider, yani yeni kuşak mahkemeye daha çok başvuruyor” ifadesiyle yaşlıların şeriatı daha çok gittiklerini ileri sürmüştür.

Yaklaşık olarak her alanda şeriatı başvurulabilmekle birlikte, şeriatı götürülen konuların dağılımı, yerleşim yerinin kırsal veya kentsel özelliğine göre değişiklik gösterebilmektedir. Köyde genel olarak bütün sorunlar meleye götürülürken şehirde şeriatı müracaat etme oranı daha az olduğu gibi her konuda da gidilmez. Bu durum, dinin kontrol gücünü ve yaptırımlarını etnik cemaatlerde veya az gelişmiş kırsal bölgelerde halen göstermeye devam etse de, metropollerin hayli karmaşık dünyalarında bunu yapmakta başarısız kalabilmesinin (Berger, 2002: 151) bir sonucudur. Kırsalda ve şehirde şeriatı gitme oranları ve başvuru konularıyla ilgili olarak Mele Ferzende, “Köyden çok geliyordu. Zaten köydeki bütün anlaşmazlıklar meleye götürülür. Burdayken [şehirde] de tek tek geliyor ara sıra geliyor mesele. Adam karısıyla kavga ediyor yine seydaya gidiyor hemen. Köylerde imam hem karakoldur, hem hâkimdir hem de imamdır yani. Hem de muhtardır yani” şeklinde, kırsal alanda bütün olaylarda meleye başvurulduğunu, şehirdeyse daha çok ailevi konularda şeriatı gidildiğini ifade etmiştir. Mele Maşallah da aşağıdaki ifadesiyle melelerin köyde adeta bir mahkeme işlevi gördüklerini, dolayısıyla bütün meselelerde onlara başvurulduğunu dile getirmiştir:

Bizden önceki seydalarımız da hocalarımız da bulundukları yerde genelde hem oranın büyüğü, kanaat önderi ve hem de oranın aynı zamanda sanki bir mahkeme reisi veya bir kadı veyahut bir hâkim gibi meseleler genelde ilk olarak ona (...) Dolayısıyla hemen hemen bütün meseleler seydaya intikal ederdi. Yani bir kavga olur seyda hemen müdahale eder, onu çözerdi. Ticaretle ilgili anlaşmazlıklar olurdu, geliyordu, burada seyda Allah'ın ve Resulü'nün hükmü nedir, mahkemeye hiç uğramadan seyda onu hallederdi, seydayı dinlerlerdi. Şimdi ölümlü davalarda da yine seydaya gelinir. (...) Ama sadece bunlar değil, bütün meseleler şeye geliyordu bu medrese ulemasına, seydalara. Karı-koca arasındaki tartışmalar, nasihat babında gelirler. (...) Bunun dışında mesela arazi kavgaları olur, buna müdahale ederler, köy kavgası olur veyahut mahalle veya şehir içerisinde herhangi bir tartışma olur yine... (...) İşte bu tür fikhî meseleler geliyor, hocalarımız şey yapıyorlar, gerçekten birçok mesele mahkemelere gitmeden mahkemelerde sürünmeden kısa bir sürede hal ediliyor. Seydaların da özellikle itibarları var, insanlar seydalara değer veriyorlar.

Kırsal alanda, özellikle arazi anlaşmazlığı konusunda şeriatı yoğun müracaat vardır. Örneğin Seyda Şeyh Ahmet'in, “Eskiden genelde, yani şu anda da genelde arazi

üzerine. Çoğu arazi üzerine olur, yani genel olarak, diğerleri de boşanma vs. var ama genel olarak arazi için gelirler. Ticari meseleler de olur ama çok nadir, azdır yani” şeklindeki ifadesi bu doğrultudadır. Yani taraflar arasında sulh gerektiren arazi ihtilaflarında şeriata yoğun bir başvuru varken, sulh konusu olmayan ekonomik konularda şeriata gitmek daha nadirdir. Seyda Seyfeddin Hoca, ticari davalarla ilgili şeriata gitmenin şehirde de az olduğunu, sadece dinî bakış açısına sahip olanların faiz vb. konularda kendilerine *danışmak* amacıyla geldiklerini şu sözlerle dile getirmiştir:

Ticari meseleler nadir, çok nadir. Ama çok hassas olan kardeşlerimiz kendi olaylarını bize intikal ettiriyorlar. En azından diyor ki burada hüküm nedir, şimdiye kadar ...’da mali olarak 1-2 olaya bakmışım, fazla gelmiyor. Doğu’da daha fazla, ekonomik meseleler de hâlâ seydalara gidiyor ama tabii eskiye nazaran çok az. Buralarda, mesela ...’da yok denecek kadar az. Ama bazı hassasiyetler şu faiz midir değil midir gibi sorular geliyor. Ama iki kişinin arasında vuku bulan bir nizada bizim aramızı İslam şeriatına göre bul, hüküm ver, bu şekildeki olay pek nadirdir yani.

Yani ticaret ve diğer ekonomik konularda şeriata müracaat, *hüküm* için değil *danışma* amaçlıdır. Aslında, Kur’an ve sünneti yorumlayan kimseler ya da şariat, Müslüman toplumlarda önemli bir yer tutar. Buna rağmen modern çağda İslam dünyasının genelinde ulema, dinî öğretileri öğretmek, kendisine danışanlara öğüt ve fikir vermek dışında herhangi bir yetkiye sahip olmadığı bir konumdadır (Kureşi, 1991: 10-11). Bu çerçevede şeriata yaptırımı ve bağlayıcılığı olmadığı için, bölgede de şeriata gitmenin genelde danışma amaçlı bir hal aldığını söylemek mümkündür. Seyda Sacid bu gerçeği, “sadece bilgi amaçlı, örneğin ‘hocam bu durumda ne yapalım, yani hükmü siz söyleyin ona göre gidelim’ diye değil ha. Çünkü bu zamanda hepsi resmiyet işi üzerinde olduğu için” şeklinde dile getirmiştir. Geleneksel üretim biçimleri ve ilişkilerinin sürdüğü, dolayısıyla geleneksel özelliğini korumakta olan bölgelerde ekonomik meselelerde de şeriata başvurulabilirken; kentlileşmiş, modernleşmiş, modern ekonomik sistemle daha fazla içli dışlı olmuş ve birey davranışlarının kapitalist ekonomik ilişkiler çerçevesinde daha çok şekillendiği bölgelerde yok denebilecek derecede azdır. Ayrıca dinsel bakış açısına sahip olanlar, faizle ilgili ekonomik bir meselede danışmak amacıyla din adamlarına müracaat ederken, taraflar arasındaki anlaşmazlık konusu olan bir ekonomik meselede aralarında hüküm verilmesi için müracaat etmeyebiliyor.

Dinî bakış açısına sahip olanların bile ekonomik sorunlarını şariat aracılığıyla çözüme eğiliminden uzaklaşmalarının nedeni, modernleşmeyle birlikte ekonominin din kurumundan farklılaşıp bağımsızlaşması, dolayısıyla da dinin bu alandaki kontrol işlevini yitirmesidir. Ayrıca ekonomi kendi gerçekliğini diğer alanlardan daha baskın bir şekilde dayatabilir. Çünkü herkesin bir şekilde çalışma hayatı içinde olmak zorunda olması nedeniyle ekonomi daima önemlidir. Bu yüzden ekonomik alanın özerkliği,

gündelik hayata daha fazla etkide bulunur ve ideolojik olarak reddetmek de diğer alanlara göre daha zordur. Bu durumda dindar birey, dininin, hayatının önemli bir unsuru olan ekonomiyle oldukça alakasız olduğunu kabul etmesi yönünde, kendi günlük hayatı tarafından baskı altında tutulur. Modern birey, din ile ekonomik hayatın bir arada yürümediğini fark ettiği ölçüde, dinin etkide bulunabileceği başka alanlar arama gayreti içine girer. Genelde bunun mümkün olduğu alan, özel ilişkiler alanıdır (Berger, 2002: 165).

İnsan hayatında doğum, evlilik, boşanma ve ölüm gibi bir takım geçiş dönemleri vardır. İnsanlar, bu kritik dönemlerde daha çok geleneksel otoritelere başvurmayı tercih edebilirler (Giddens, 2010b: 183). Bu çerçevede genel olarak katılımcılar, her alanda kendilerine müracaat edildiğini söyleseler de aile ve mirasla ilgili medeni hukuk alanına giren konularda onlara daha çok başvuru olduğunu söylemek mümkündür. Bunun bir nedeni, dinin toplumsal alanlardan soyutlanmasına karşın, yaşanan gerçek hayatta ailenin, geleneksel dinsel sembollerin özelliklerini halen devam ettirdikleri bir alan olma özelliğini korumasıdır. Zira toplumun itici güçleri olan siyasi ve ekonomik alanlardan ayrılmış olan din, modern toplumda kendisiyle aynı akıbete maruz kalan ve işlevde de kendisi gibi daralmalara uğramış bir başka kurum olan aileye yanaşmıştır (Berger, 2002: 155, 167). Bunun Türkiye özelindeki bir sebebi ise, Cumhuriyet sonrası dönemde yürürlüğe konulan medeni hukukun bölgede bir karşılık bulamamasıdır. Aslında İslam hukukunun uygulanma alanının medeni hukukla sınırlandırılması, Tanzimat’la başlayan bir süreçtir. Tanzimat Dönemi itibarıyla giderek sadece özel hukukla ilgili bir çerçeve haline gelen şeriat, daha çok evlilik ve miras gibi kişisel işlerle uğraşan şer’i mahkemelerle sınırlı bir alan haline geldi (Mardin, 2011a: 184). Cumhuriyet’le birlikte bu sınırlı alan da şer’i mahkemelerin elinden alınmıştır. Fakat kendi sembolleri ve kurumlarıyla büyük şehirlerde otorite kurabilen laik Kemalist ideoloji aynı başarıyı Anadolu’nun kırsal bölgelerinde elde edememiştir (Yavuz, 2005: 116). Kemalist ideoloji, laik cumhuriyetçiliğin kişiliğin gelişmesi açısından soyut planda sağlayacağı yararlar ve evrensel eğitimin ilerlemeye katkılarına ilişkin görüşleri savunmaktaydı. Buna karşılık bireylere, aile çevresinde ve günlük pratik ilişkilerde ortaya çıkan sorunların üstesinden gelme olanağı sağlayacak yöntemler sunmada eksik kalıyordu. Kemalist ideoloji, İsviçre Medenî Kanunu’nun kabulünden ve diğer laikleştirme politikalarından sonra kadının toplumdaki yeni yerine dair sorulara, kırsal alanlara kadar yayılmış en sıradan “ilmihâl”lerin dahi verdiği ayrıntıda cevaplar veremiyordu. Ayrıca Kemalistler, insanın doğum, ergenlik, evlilik ve ölüm gibi belli

başlı kritik dönemlerine anlam kazandıran törenler konusunda da herhangi bir görüşe sahip değildiler. Diğer birçok alanda başarılar sağlayabilen Kemalizm, yüzeysel ve toplumla organik bağlardan yoksun oluşu nedeniyle böyle bir boşluk yarattı (Mardin, 2011a: 270).

Bu nedenle bölgedeki toplumsal ilişkilerin, dinî ve geleneksel kurallar aracılığıyla düzenlenmesine devam edilmiştir. Bu çerçevede, hem kırsal hem de kentsel kesimlerde medeni hukuk konusu olan aile ve mirasla ilgili alanlarda sorunların dinsel veya geleneksel kriterler doğrultusunda çözülmesi yoluna gidildiği için, bu konularda şeriata yoğun başvuru olduğu söylenebilir. Bu konuda Mele Ferzende, “Ee tabii ailevi meseleler daha çok geliyor. Talakla ilgili oluyor, mesela diyor ben kendime hakim olamadım, ondan sonra aile geçimsizliği oluyordu, mesela adamın gelini bazen kendi evinden gidiyordu, gidiyorduk onları barıştırıyorduk” demiştir. Seyda Seyfeddin Hoca da, “Bize fetva için gelenler oluyor, özellikle boşanma noktasında çok, aile hukukuyla ilgili olarak, emzirme, evlenme, boşanma bunlarla ilgili en çok yoğun bir şekilde soru geliyor” demiştir.

Şeriatın bağlayıcılığı olmadığı için, seydalara daha çok danışma amacıyla ilmihâl konularında veya aile hukukuyla ilgili konularda başvuruluyor. Bu konularda başvuruların çokluğundan dolayı, araştırma sürecinde kendileriyle görüşülen medreselilere gelen olaylara tanık olunmuştur. Mele Maşallah’la görüşme yapılırken kendisine “Kocası tarafından boşanmış bir kadın eğer mehri verilmemişse kocası öldükten sonra adamın terekesinden mehrini alabilir mi?” sorusu sorulmuş ve diğer meleklerle müzakere edilmiştir. Seyda Şakir ile yapılan mülakat esnasında da, eski görev yeri olan köyden bir adam gelmişti. Adamın seydaya anlattığı olayın özeti: Erkek kardeşi, ölmüş olan diğer kardeşinin karısıyla evleniyor. Fakat isteği dışında evlendiği için 3 çocuğunun annesi olan karısını terk edip ve başka bir kadınla evlenip İstanbul’a yerleşiyor. Kız kardeşi de terk edilen kadının erkek kardeşiyle evli ve kayınbabası kızının terkedilmesine karşılık olarak onu boşatmak istiyor. Adam bununla ilgili danışmak ve belki de aracı olması için seydanın yanına gelmiş. Medreselilerin bu tür aile meselelerindeki arabuluculuk rolleri sayesinde, geleneksel yapının diğer bölgelere kıyasla daha fazla korunmuş olmasının da etkisiyle, bölgedeki boşanma oranları Türkiye ortalamasının altındadır. Çünkü mahkemeye giden boşanma davaları boşanmayla sonuçlanırken, medreseliler bölgede boşanmak isteyen çiftlerin arasına girip çoğunlukla uzlaştırdıkları için boşanma oranları Türkiye’nin diğer bölgelerine göre daha düşüktür. Mele Maşallah’ın, “Mesela önce seyda nasihat eder, ilahi emirleri,

tavsiyeleri, Peygamber Efendimiz'in hadislerinden, hayatından, karı-koca ile ilgili tavsiyeleri, sorumluluk, yani eşler arasındaki sorumluluk hususundaki dinî emirler, tavsiyeler nedir bunu onlara söylüyor, onları birleştiriyor bir araya getiriyor ve boşanmayı ailenin dağılmasını engelliyor" şeklindeki sözleri de bunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, bölge halkının kapalı bir toplum olması ve genelde evliliklerin akraba evliliği olması nedeniyle aile davalarında mahkemeye müracaat azdır. Seyda Mehmet'in aşağıdaki ifadeleri de bölgenin bu gerçeğini ortaya koymaktadır:

Yani şu şekilde, genelde %90'ı da bu şekilde oluyor, mahkemeden vazgeçiyorlar, çünkü sonuçta mahkemenin vereceği karardan onlar da tatmin olmuyor. Bizim bölge öyle değil, yani gidip mahkeme açacağım %10 yani. Yani bizim bölgemizde medeni hukukta ısrar eden pek yok, biraz da akrabalık evliliği ağır olduğundan dolayı millet %1 şeye gitmez, yani zaten kapalı tutuyorlar. Genelde bizi çağırırlar, kadınla konuşuruz, tabii bu kısa vadeli bir şey değildir. (...) Bunlar genelde uzlaşır yani 10'dan 9'u devam, 10 kişiden 1'i boşanırlar. Bizim bölge yapısı farklı, 5-10 sene sonra ne olacak belli değil, şu ana kadar milletimiz seydaları dinliyor, bayanlar seydalarımızı dinliyor ve gidip görüştüğümüz zaman da bizi kırmıyorlar. Tabii erkeğe de müeyyideyi uyguluyoruz, mesela sıkıntısı neyse o erkeği de kontrol altına alıyoruz yani.

İslam hukukunun uygulamasının belirli alanlarla sınırlı tutulması, siyasi iktidarın tercihiyle doğrudan ilişkilidir. Bölge örneğinde tarafların talebi üzerine İslam hukukunun bazı kısımları uygulanmakla birlikte, her hukuk sisteminde olduğu gibi İslam hukukunun pratiği de devlet eliyle olur. Nitekim ilk ortaya çıktığından beri, devlet ile müminler cemaatinin birliği olarak İslam'ın, genelde siyasi olduğu ileri sürülür. En azından İslami hukuk teorisi bu şekilde ifade edilir. Ama İslam tarihinin büyük bölümünde pratiğin oldukça farklı olduğu görülür. Emeviler zamanından beri yöneticiler devlet ve toplum ile din arasında fiili bir ayrılığı korudular. Bu nedenle, farklı biçimlerde her ikisinin de içine giren din, belirli dönemler haricinde, ne devlet ve toplum üzerinde tamamen egemen ne de onlarla bir oldu. İslam, devlet yapısı içinde neredeyse sadece yasal kurumlarla sınırlandırıldı. Bu durumda bile pratikte hukuk, dinî kaynaklara kısmen dayanıyordu ve çoğunlukla özel, medeni durumlar ve ticari işlemlerde sınırlı olarak uygulandı. Bazı dönemlerde ve hanedanlıklarda yönetici ve ona bağlı görevliler, sadece teoride ve çok genel etik anlamda yasaya uymak zorundaydılar. Yöneticinin, teorik olarak şeriatın ilkelerine aykırı olmaması gereken emirleri, kanunların birinci kaynağıydı. Sonuç olarak İslami olduğu kabul edilen çoğu yönetimlerde din, devlet katında sınırlı ve ikinci dereceden bir konuma sahipti (Zubaida, 1994: 83-84). Dolayısıyla İslam hukuku, teorik olarak toplumsal ilişkilerin her yönünü kuşatmış olsa da, tarihsel deneyim içerisinde bu ideal gerçekleşmemiş, toplumsal hayattaki uygulamada İslam hukukunun göz ardı edildiği geniş alanlar var olabilmektedir. Her ne kadar bu alanlardaki yasal muameleler bazen bir takım ictihadlar aracılığıyla

İslam hukuku çerçevesi içinde te'lif edilebiliyorsa da; siyasal ve idari kurumlar, ceza hukukunun büyük bir kısmı ve ticari faaliyetin çoğunluğu, bu hukukun alanının dışında bırakılır. Zira Avrupa etkisi de ilk olarak bu alanlarda hissedildi (Gibb, 2006: 87).

İslam hukukunun daha çok özel alanla sınırlı hale gelmesinin bir nedeni de Müslüman toplumların modernleşme tercihleriyle ilişkilidir. Müslüman ülkelerin modernleşmeyi arzulayan ve bunun Batılılaşmayla mümkün olduğunu öngören seküler yöneticileri, dinin sosyal alandaki etkisini daraltmıştır. Ama dinin halk boyutundaki varlığının ve gücünün farkında oldukları için evlilik, boşanma vb. ailevi meseleler ve miras gibi özel alanda yetkisini sürdürmesine fırsat vermek şeklinde bir formül geliştirmişlerdir (Berger vd. 2000: 176). Dolayısıyla hukukun modernleşme ideali doğrultusunda sekülerleştirilmiş olduğu Müslüman ülkelerde, İslam'ın toplumsal alanla ilgili yasama faaliyetinin sıkı sıkıya koruma altına alındığı, evlilik, boşanma ve mirası da içeren şahsi ilişkilerle ilgili bir alan da vardır (Gibb, 2006: 87). Çünkü Müslüman ülke yönetimlerinin çoğu, İslami anayasayı Batılı seküler kodlardan etkilenmiş yasal sistemlerle değiştirse de evlilik, boşanma ve miras gibi şer'i aile yasaları gücünü korumuştur (Esposito, 2009: 10). Bu alanda güçlü bir dirençle karşılaşılmasının temelinde ise, sadece bu ilişkilerin evrenselliği ve toplumun her üyesini etkiliyor oluşundan ziyade, bu konudaki temel düzenlemelerin Kur'an'da açıkça beyan edilmiş olması vardır. Bu nedenle genel olarak Türkiye haricindeki Müslüman ülkelerde, Müslümanların şahsi ilişkilerinde çıkan sorunlarla ilgili davalara, sivil mahkemeler değil, şer'i mahkemeler bakmaya devam etmektedir (Gibb, 2006: 87-88).

Şer'i hükümlerin uygulanması veya belirli alanlarla sınırlı tutulmasında, yukarıda ifade edildiği üzere, siyasi iktidarın dinin toplumsal konumuna ve rolüne ilişkin kararı etkili olabildiği gibi, bazen bireysel tercihler de etkili olabilmektedir. Zira toplumsal alanda olduğu gibi bireysel alanda da dinin gücü ve kapsamı kişiden kişiye farklılık gösterebilmektedir. Diğer bir ifadeyle, dinin bireylerin yaşamındaki merkezîliliği ile dinî kaygıların az ya da çok doğrudan anlamlı olduğu toplumsal bağlamların menzili değişkendir. Güç ve kapsam birbiriyle ilişkili olup kişisel olarak kendi açısından dinin önemli olduğu bir insan, doğal olarak dinin hâkimiyetini hayatın her alanına yaymaya isteklidir. Bununla birlikte güç ve kapsam aynı anlama sahip değildir (Geertz, 2012: 117). Örneğin yiyecek, giyecek vb. şeylerin günlük kullanımı hususunda en ufak bir tereddüt oluştuğunda hemen meleye müracaat edilerek fetva istenir ve pahalıya mal olsa bile o fetvaya göre hareket edilebiliyor (Çiçek, 2009: 144). Zira görüşmelerde, Şafii ile Hanefi mezhepleri arasında hayvan kesim usullerinde

farklılık söz konusu olup, bazen kesilen hayvanın Hanefî fihına göre eti yenilebildiği halde, Şafii mezhebine uymak konusundaki hassasiyet nedeniyle, etini yemeyip atan birçok kişinin olduğu aktarılmıştır. Bu örnek dinin bazı alanlardaki gücünü gösterir. Fakat bireysel boyutta da din, bazı alanlarda bu denli güçlü bir etkiye sahipken başka bir alanda olmayabilmekte, kapsamı sınırlı kalabilmektedir. Örneğin Mele Hüsameddin, “Tefecilik yapanların çoğu camilerin en ön saflarında namaz kılarlar, bazılarının bir karış sakalı vardır. Tefecilik yapar ama beş vakit namazı camide kılar, dergâhta zikir yapar. Bu şekilde kendini rahatlatıyor” şeklindeki sözleriyle, günlük ibadetlere ve kılık kıyafete yönelik dinî hassasiyetin ekonomik meselelerde oluşmadığını ifade etmiştir. Bu bağlamda şeriata götürülen konular kişiden kişiye değişebildiği gibi, bireysel olarak şeriatın görüşüne müracaat etme gereği duyulan konular da değişebilmektedir. Yani birisinin şeriata gitme ihtiyacı hissettiği bir konuda, dini içselleştirmeyen başka biri böyle bir gereksinim duymayabilir. Veya herhangi bir konuda şeriata giden kişi, şeriatın iddia ve hükmünün olduğu başka bir alanda böyle bir zorunluluk hissetmeyebilir. Örneğin faizli muameleden uzak durma yönündeki hassasiyet iddiasıyla bankada para bulundurmadağı halde, tefecilik yapanların olduğu ileri sürülmüştür. Aynı şekilde yiyecekler ve ibadetler hususunda fikhî bilgi gereğince davranmak ihtiyacı hisseden biri, özellikle mali konularda aynı hassasiyeti göstermeyebiliyor. Mesela diğer birçok alanda, dinin kendisi açısından merkezî öneme sahip olduğu bir kişi, kadına miras konusunda geleneksel uygulamayı esas alıp kız kardeşine mirastan pay vermeyi reddedebiliyor. Arazi anlaşmazlığı konularında da benzer bir durumdan bahsedilebilir.

Dolayısıyla dinî bakış açısının insanlar tarafından yer yer ve zaman zaman daha yoğun benimsenmesi nedeniyle, dinî inançların çeşitli davranışlar üzerindeki etkisinin gücü farklı olabilmektedir. Zira insanlar, hatta din adamları ve münzeviler bile, çoğu zaman gündelik dünyada yaşarlar ve deneyimlerini pratik, dünyevi anlamda görürler; çünkü gündelik hayatın her alanının ve her anının “yoğun dinsel” doğrultusunda düzenlenmesi hayatın akışını güçleştirir. Yani dinî bakış açısı, kelimenin tam anlamıyla sadece ritüelde ya da hayatın sıradan akışından farklı türdeki bir özel sosyo-psikolojik bağlamda, ayırt edici özellikteki bazı faaliyetler veya belirli türdeki bazı ruh hallerinde benimsenir. Dindarlar bile sadece bazı zamanlarda hayatı zaman-ötesi anlamda görmeyi başarabilirler (Geertz, 2012: 113). Sonuç olarak dinî kaygıların, sınırları iyi belirlenmiş sadece birkaç davranış alanı içinde bütün yoğunluklarıyla geçerli olması (Geertz, 2012: 117), şeriata başvurunun da belirli alanlarla sınırlı kalabilmesine yol açıyor.

Şeriata başvurunun belirli alanlarla sınırlı kalmasının, geleneksel toplumların modernleşme tecrübeleriyle de alakalı olduğu söylenebilir. Çünkü birey çoğu modern ortamda, her biri kendine özgü uygun davranış biçimleri gerektirebilen farklı birçok karşılaşma ve muhit içinde yer almak zorunda kalabilir (Giddens, 2010b: 239). Geleneksellikten modernliğe geçiş sürecinde, hatta çoğu modern toplumlarda bile kişi, aile ve diğer kişisel ilişkilerinde geleneksel veya dine uyum doğrultusunda davranırken iş hayatında tamamen modernleşmenin gerekleri doğrultusunda davranış biçimleri sergileyebilir. Bunun bir yansıması olarak bireyin din ile yoğrulmuş bilinci, evlilik hayatında ya da çocuk yetiştirmede onu kontrol edebilse de, iş meselelerinde aynı kontrolü gösteremeyebilir. Veya zina yaptığında korkunç bir günah duygusu altında ezilen kişi, ekonomik faaliyetlerinde, geleneksel dinsel ahlak sistemine göre “haram” olarak değerlendirilebilecek şeyler yaptığında en küçük bir vicdan azabı duymayabilir (Berger, 2002: 151-152). Bu durumun, geleneksel dönemde hayatın bütününe kuşatan dinin, modernleşmeyle birlikte diğer kurumlardan ayrışmasıyla yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Modernlikle uyumsuz olduğu varsayılan din, siyasetten ayrıldığı gibi kamusal alandan da dışlanmış; bireyin vicdanına ve aile kurumuna hasredilmiştir. Böylece birey için dinsel sembollerin önemi, iş ve büyük kamusal kurumlar dışındaki hayatıyla sınırlı hale gelir. Diğer bir ifadeyle din, daha çok iş dışı etkinliği olarak kıymetlidir. Özel hayatını ise dindar fert, dinsel inançlarına göre şekillendirmede büyük bir esneklik ve serbestliğe sahiptir (Berger, 2002: 165).

3.2.3. MEDRESELİLERİN ŞERİATA GELEN DAVALARI ÇÖZÜM YÖNTEMLERİ

Herhangi bir konu şeriata götürüldüğü zaman mele veya şeyh, konunun basit veya kompleks bir yapıda olmasına ve kendi fikhî birikimine göre ya hemen cevap verir ya da fıkıh kitaplarından yapacağı araştırma sonucunda kararını kişi ya da taraflara bildirir. Seyda Şeyh Abdulhakim, “Ezberimizden, tecrübelerimizden, hatırıma gelmeyi de kitaplara başvuruyoruz tabii, fıkıh kitaplarına, *Muğnil Muhtac*²² var *İlane*²³ var, *Remeli*²⁴ var, Şafii fıkıh kitapları diyelim” şeklinde, kendilerine gelen davalarda fetva veya hüküm vermedeki dayanaklarını aktarmıştır. Yani medreseliler, kendilerine gelen meseleleri genel olarak klasik Şafii fıkıh kitaplarına başvurarak çözmeye çalışırlar. Bunu da, kendilerine sorulan sorunun veya hukuki olayın benzerini o

²² Hatîb eş-Şirbînî'nin Nevevî'nin *Minhac*’t *Talibin* isimli eserine yazdığı, *Muğnî'l-Muhtâc İlâ Me'rîfeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc* isimli Şafii fikhına dair kitabı.

²³ Seyyid Ebû Bekir el-Meşhur bi's Seyyidi'l-Bekrî'nin *İlanetü't-Tâlibîn Ala Helli Elfâzi Fethi'l-Muîn* isimli kitabı.

²⁴ Şemseddin Mumammed er-Remli'nin, *Nihayetü'l Muhtac ila Şerhil Minhac* isimli kitabı.

kitaplarda bulup güncel olayı klasik fıkıh kitaplarındaki örneğine göre yorumlayarak yaparlar. Dolayısıyla medreseliler, tamamen çağdaş olan bir meselede bile, içtihadta bulunup yeni bir hüküm vermezler; sadece var olan bir hükmü veya fetvayı güncel duruma uyarlarlar. Mele Maşallah'ın, "Bizim yaptığımız, hocaların yaptığı bir icthad değil, yani icthadı yapılmış, taklittir bizim yaptığımız (...) işte fıkıh kitaplarında yer almış örnekleri vardır, benzer şeyler vardır onlara bakılarak fetva verilir, kitaplara müracaat edilir" şeklindeki ifadeleri de bunu ortaya koymaktadır. Şeyh İbrahim el-Bâcurî'nin (ö. 1847) *Haşiyetun Ala Şerhi'l-Allâme İbn Qâsim el-Ğazzi Ala Metni Ebi Şuca* ve Şihabüddin Ahmed b. Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974 h.) *Tuhfetu'l-Muhtac bi Şerhi'l-Minhac* isimli eserler de medreselilerin sık olarak müracaat ettikleri Şafii fıkıh kitaplarıdır (Timurtaş, 2008: 23-24). Buna göre fetva veya hukuki meselelerde hüküm veren medreseliler, genellikle Nevevî (ö. 676/1277) sonrası döneme ait kaynaklardan yararlanırken, İmamü'l Haremeyn (ö. h. 470) veya Maverdî (ö. 450/1058) gibi Şafii fıkının önemli isimlerinin eserlerine inmiyorlardı (Çiçek, 2009: 120).

Medreseliler, verdikleri fetvaları, kendilerine danışan kişiye genelde şifahi olarak bildirirler. Fakat özellikle büyük ve önemli davalar karara bağlandıktan sonra karar metni bütün hukuki delil ve gerekçeleriyle yazıya geçirilir. Kararı veren mele veya şeyh tarafından imzalanır ve her iki tarafa teslim edilir. Bazen bir sureti de kararı verende kalır. Eğer taraflardan birinin kararla ilgili bir şüphesi ve itirazı olursa bu kararı alır farklı âlimlere gösterir. Kararın sıhhatiyle ilgili kuvvetli ve gerekçeli itirazı olan medreseli varsa, bunu iptal edecek bir yazı yazar ve ilgili tarafa verir (Çiçek, 2009: 142-143). Bölgede fikhî yönüyle meşhur bazı seydalar, kendilerine bir dava geldiğinde, yetişmiş durumda olan talebelerini de çağırarak her iki tarafı ve varsa şahitlerini dinler ve verilen ifadeleri öğrencilerine yazdırırdı. Sonra araştırması gereken fıkıh kitaplarının ismini ve konu ile ilgili bölümleri talebelerine bildirerek, olayla ilgili araştırma yapmalarını isterdi. Seyda, talebelerin elde ettikleri bilgileri, ortak bir karara ulaşana kadar öğrencilerle müzakere ederdi. Ortak bir karara ulaşıncaya, seyda kararı öğrencilerden birine yazdırdıktan sonra altına ismini yazar ve imzalar (Timurtaş, 2008: 22). Geçmişte daha çok yaygın olan, kararın yazıya geçirilerek taraflara bildirilmesi uygulaması, günümüzde de bazı seydalar tarafından, özellikle ekonomik meselelerde devam ettirilmektedir. Seyda Mehmet bu uygulamayı aşağıdaki şekilde yaptıklarını söylemiştir:

Onların delillerini hepsini araştırıp o şekilde bir karar veriyoruz. Öyle kafadan bir şey de değil, bunu sonradan yazılı bir metin haline geçiriyoruz, yazılı bir metin haline getirdikten sonra, diyoruz ki böyle bir karar var, biz sadece bu kararı veriyoruz, uyup uymamanız sizin bileceğiniz bir şeydir, yani zorla bir şey değildir. (...) Tabii fıkıh

alanında da boşanmalardır, şunlardır bunlardır genelde kayıt altına almıyoruz, mahrem konular olduğu için.

Medreseliler fıkıh kitaplarına başvurarak fetva veya hüküm vermelerine rağmen, hukuki olaylarda fıkıhtan ziyade genelde örf'e göre hüküm verdikleri anlaşılmaktadır. Seyda Şakir'in "Şeriata gelen çoğu şeyleri de biz örfi olarak yapmaya çalışıyoruz. Örf de şeriatın bir babıdır. Yani örfen de, desek 'böyle böyle yaparsanız' iki taraf da karşılıklı kabul ederse oluyor yani" sözleri bunu ortaya koymaktadır. Örfün de şeriatın bir delili olduğunu söyleyerek örf'e göre şeriat yaptıklarını beyan eden katılımcılar, ayrıca yalnızca örfün şeriata aykırı olmaması durumunda örf'e göre şeriat yapılabileceğini ifade etmişlerdir. Seyda Şakir'in aşağıdaki ifadeleri genel olarak bütün medreselilerce paylaşılan görüştür:

"Örf de fıkıhın bir babıdır, o da bir çaresidir yani. (...) Bu da şeriata uygun bir şeydir yani. Ama eğer bir şey şeriata uygun değilse örf olmaz, (...) Tabii şeriata da uygun olacak yani, yani onun tam tersi olmayacak bir şekilde. (...) Biz bir durumu hallettik eğer İslamiyet'e tam tersse o olmaz zaten. Mesela şeriat diyor ki bir şey nassın yani Kur'an ve Sünnet'e ters değilse sulh babıyla, örf şekliyle onları bir araya getirebilirsiniz diyor.

Örfün, görüşülen medreselilerin söylediği gibi fıkıhta bir değeri olmakla birlikte, genelde hukuki meselelerin örf'e göre ve sulh yoluyla çözülmesinin nedeni, medrese çevrelerinde bilinen fıkıh kitaplarının sorunu çözmek için yeterli olmaması (Timurtaş, 2008: 23) veya meselenin, klasik fıkıh kitaplarında örneği bulunmayan tamamen güncel bir mesele olmasıdır. Mele Maşallah, kendilerine gelen soruna dair fıkıh kitaplarında bir örnek bulunmadığında meseleleri çözme yöntemlerini "Örfen yaparız, sulh yoluyla yaparız. Yani bulamadık, artık hocaların kanaati nasıl hâsıl oluyorsa öyle bir şeyle çözümlemeye çalışıyoruz. Sulh yoluyla, örf yoluyla. Bak! Cari âdet vardır, örf vardır, sulh yolu vardır, şeriat vardır. Mutlaka bunlardan birisi ile çözümlemeye çalışıyoruz" şeklinde açıklamıştır.

Aslında sadece bölge medreselerinde değil genel olarak bütün İslam dünyasında, "ictihad kapısının kapanması" olarak ifade edilen fıkıh metodolojisi tıkanmaya başladığından beri, herhangi bir problemle karşılaşan fakihten beklenen şey, ictihad etmek değil, mezhebe ait kitaplar içerisinde bir hüküm aramak olmuştur (Bilgin, 2003: 83, 169-172). İctihad kapısının kapanmasıyla, âlimlerin hukuki konularda bağımsız hüküm verme imkânları ortadan kalkmış; taklit, yani mevcut ictihadları sorgulamadan kabul etmek, üstün ahlaki tavrın bir göstergesi olarak görülmeye başlanmıştır (Turner, 1997: 202). Görüşülen medreseliler de her ne kadar ictihad kapısının kapandığını söyleyemeseler de günümüzde ictihad şartlarını karşılayabilecek kimsenin, yani müctehidin olmamasını gerekçe göstererek güncel fikhî sorunların, klasik fıkıh

kitaplarında yer alan olaya kıyas edilerek çözülmesi gerektiğini savunurlar. Zira onlara göre, modern zamanın koşullarının bir ürünü olan meseleler bile, klasik fıkıh kitaplarına müracaat ile çözülebilir. Dolayısıyla ictihad şartlarını karşılamamanın imkânsız olduğu ve her zamanda ortaya çıkacak sorunun çözümünün klasik fıkıh kitaplarında bulunduğu yönündeki düşünceleri, ictihad kapısının kapanmış olduğu doğrultusunda tavır geliştirdiklerini gösterir.

Bu doğrultuda, örfe göre şariat yapılmasının nedenlerinden biri, en güncel meseleler dâhil her türlü soruna dair klasik fıkıh külliyyatında bir çözüm bulunabileceğine, dolayısıyla aslında ictihad kapısının kapandığına inanan medreselilerin, yeni bir fıkhi yorum geliştirmeye çekinmeleridir. Aldıkları eğitimin ve bilgi donanımlarının yeni bir fıkhi yorum geliştirebilmelerine yeterli olup olmaması bir yana, klasik dönem fıkıh yorumlarının günümüzün fıkhi ihtiyaçlarını karşılayabileceğine içtenlikle inanıyorlar. Ayrıca geçmişteki âlimlerin ilmi mirasına büyük bir saygıyla bağlı olan medreseliler, herhangi bir yeni yorumda bulunmayı âdetâ edebe mugayir görüyorlar. Bu nedenle temel rollerinin, dinî kaynakları yorumlamaktan ziyade var olan yorumu anlamak, yeni bir fıkhi yorum ortaya koymaktan ziyade var olan fıkhi yorumları güncelle uyarlamak olduğuna inanıyorlar. Fakat İslam hukukunun nihai biçimde şekillendiği ve ictihad kapısının kapandığı yönündeki kabul, teoride hukuk her şeyi kuşatıyorken, pratikte Müslümanların çoğunlukla örfî ve seküler hukuka bağlı kalarak Şeriatın ideal düsturunu ihmal etmeleri şeklinde ilginç bir ironinin gelişmesine yol açtı (Turner, 1997: 202).

Medrese eğitiminde Arapça dil gramerine ağırlık verilmesi ve fıkıh eğitiminin ihmal edilmesi, bu alandaki yeterliliğin ancak kişisel çabalarla sağlanabilmesine yol açmıştır. Medresede fıkıh eğitiminin yeterli düzeyde olmadığını dile getirenler yine medreselilerdir. Zira medreseden mezun olanlar, resmî veya fahrî bir şekilde göreve başlayınca birçok fikhî soruyla muhatap olmakta ve eğer fikhî iyi öğrenmemişlerse bu sorulara cevap vermekte zorlanmakta (Çelik, 2013a: 737), bu nedenle de örfe göre cevap verme yoluna gidebilmektedir. Bu durum, Mele Yusuf tarafından aşağıdaki şekilde bir örnek üzerinden aktarılmıştır:

Ben müezzinken benim imamın yanına geldiler, imam aralarında hükmetti ama yanlış yaptı. Yanlış hüküm verdi, onların yanında hocaya “yanlış yapıyorsun” desem olmaz tabii, adamlar kalktı dedim “sen niye böyle yaptın, sen bu adama haksızlık yaptın” dedim. Lokantacı köyden inek almış üç gün sonra inek ahırda ölmüş, adama diyor “sen bana hasta inek vermişsin”, ama yürüterek getirmiş, adam da diyor “ben hasta inek vermedim”, imam yarı yarıya yaptı. “Ahırda başına bir şey gelmiş olabilir, yılan sokmuş olabilir, zehirli bir şey yemiş olabilir, sen onun demesiyle nasıl böyle hükmettin”, dedim “sen köylünün parasını aldın diğerine verdin.” Dedi “ben şariatla hüküm vermedim.” “Sen

‘sizi örfen barıştırayım’ demedin ki, adamlar ‘biz şeriatla hüküm verilmesini istiyoruz’, sen kendi kafandan örfen yapmışsın. Belki bu adama örfen deseydin kabul etmezdi, derdi ‘benim hakkımsa vermiyorum, yani hakkım değilse hepsi gitsin, hakkımsa hepsini almak istiyorum’ diyebilirdi, bunu izah edecektin.” Bir şey demedi velhasıl. (...) Benim kanaatim hoca olayı bilmiyordu, “bilmiyorum” deme cesareti göstermedi.

Bu ifadelere göre, bazı meleler kendilerine gelen davaların çözümünde yetersiz kaldıklarında, bilgisiz görünmemek ve itibar kaybına uğramamak için fikhî bilgiyi gözetmeden hükümde bulunmaları söz konusu olabilmektedir. Ayrıca, ilkesel olarak şeriatla çelişmemesi şartıyla örfü göre hüküm verilebileceği yönündeki düşüncelerine rağmen, bu örneğin de gösterdiği gibi, taraflar arasında orta yolu bulmaya yönelik sulh yapma çabaları nedeniyle, verilen hüküm bazen fıkıh ilkeleriyle uyumlu olmayabilmektedir. Dolayısıyla medreseliler, örfü göre çözüm ürettiklerini iddia etseler de, genelde bu çözüm; şeriatın bir delili olan, toplumda genel kabul gören, sürekli veya yaygın bir uygulaması bulunan sosyal davranış biçimleri (Dönmez, 2007: 87) anlamındaki örften ziyade, iki tarafa da eşit oranda hak tanıyan, taraflar arasında orta yolu bulmaya çalışan *sulh*tur. Mele Yusuf, şeriata gelen hukuki sorunların çözümünde sıklıkla başvurulmuş örfün, taraflar arasında orta yolu bulma amaçlı hakemlik anlamında bir sulh arayışı olduğunu şöyle açıklamıştır:

Örf, fıkıhta bir değeri vardır, yok değil. Benim dediğim ayrı örfdür o. Örf derken, işte böylesine yani “beni hakem kabul ettiler, ben ne desem kabul edecekler.” Ama örf dediğimiz, halkın yaygın âdetleridir ona itibar var, şeriatta ona itibar edilir, örf buna nasıl bakar öyle hükmedilir yani. Bilinmiyorsa şeysi..., birçok şeyi şeriat örfü bırakmış. O ayrı bir örfdür. Benim demek istediğim, yani “onları öylesine barıştırdım, onların vekiliymişim gibi ne desem bir şey demeyecekler, yani ben böyle bir şey söyleyecem beni kırmayın birbirinizi helal edin”, bu olabilir bu da örfdür ama bizim dediğimiz örf ayırdır.

Katılımcılar, *sulh*ün şeriatın bir delili olduğu gerekçesiyle anlaşmazlık halinde bulunan tarafları, aralarında orta yolu bulan bir kararla barıştırdıklarını ifade etmişlerdir. Seyda Mesut’un, “bazıları sulh ediyorlar, anlaşıyorlar, sulh da şeriatın bir babıdır, orta yolu buluyorlar” ifadesi bu yöndedir. Seyda Şeyh Abdulhakim de “Sulh da şeriatın bir babıdır. Fıkıhta sulh faslı da var. Mahkemelerde asliye sulh mahkemeleri var ya, şeriatta da *babu’s sulh*, onun için sulh da şeriatın bir babıdır. Fakat biz sulh babını gerçekleştiriyoruz” şeklindeki sözlerle *sulh*ün şeriatın bir çeşidi olduğu için davaları sulh yoluyla çözdüklerini ifade etmiştir. Seyda Şakir, bu uygulamayı bir örnek üzerinden aşağıdaki şekilde savunmuştur:

Mesela diyelim iki kişi bir arazi konusunda anlaşmazlığa düşmüşler. Biz diyoruz, “yahu bu arazi falankesin olsun, sen de işte buna bu kadar para ver”, ya da “yarısı sana yarısı ona”, o şekilde bir sulh babı, İslam’da bir de sulh vardır, aralarında bir sulh şey yapıyoruz, onlar da kabul ediyor, o şekilde işi kapatıyoruz. Bu da şeriata uygun bir şeydir.

Kişiler arası hukuki davalarda şer'i hükümlerin tam anlamıyla uygulanmayıp sulh yapılmasının nedeni, şeriatla yapılacak bir muhakemede haklı ve haksız tarafların olacağı gerekçesiyle, haksız görülen tarafın ihtilafın veya husumetin devam etmesine sebep olacak bir tavır içine girmesini önlemektir. Seyda Şeyh Ahmet kendilerine gelen bir davanın fıkıhla çözümü mümkünken bu amaçla örf'e göre sulh yaptıklarını şöyle ifade etmiştir:

Mesela bazen geliyorlar diyoruz ki “sizi şer'iate göre değil örf'en sizi barıştıralım”, bazıları diyor ki “tamam o şekilde olsun, bizi örf'en barıştırın.” Şer'iate göre, fıkha göre değil örf'e göre barıştırıyoruz. Onun ifadesinin alıyoruz bunun ifadesini alıyoruz, ortası bulunuyor o şekilde kalkıp helalleşip gidiyorlar. (...) Şer'iate göre mümkündür ama örf'e göre daha basit oluyor, daha kolay oluyor, meseleye göre yani, her iki taraf için de kalpleri daha rahat olacak o şekilde ona başvurulur. Şeriat oldu mu belki bu tamamıyla bir tarafa düşer diğer tarafa hiç düşmez belki bozgunluğa gider, örf'e göre yapıldı mı her ikisi de rahat oluyorlar, kabul ediyorlar o şekilde gidiyor.

Sulh yöntemi, farklı davalarda da uygulanmakla birlikte en çok kan davalarında uygulanmaktadır. Bölgede bir cinayet işlenmesi durumunda suçlu, resmî hukuk çerçevesinde bir ceza alır. Fakat bölgenin aşirete dayalı yapısı, olayın kan davasına dönüşmesine sebebiyet verebilir. Bunun önüne geçmek için seyit veya şeyh aileleri araya girerek taraflar arasında, genelde maktul ailesine belirli bir *diyet* ödenmesi şartıyla, sulh sağlarlar. Mele Maşallah ölümlü davaların çözülüş yöntemini şöyle açıklamıştır:

Şimdi ölümlü davalarda da yine seydaya gelinir. Hakkı nedir? Diyet, fıkıhta “diyet” diye geçiyor. Yani diyet, hani İslam'da öldürülen birisi, eğer bir öldürme olayı varsa, öldürülen birinin varisleri için üç hak vardır, İslam'a göre diyorum bakın. Kisas vardır, diyet vardır, bir de afv vardır. Şimdi kisas zaten yok, yani buna ne devlet müsaade ediyor ne de öyle bir fitneye sebebiyet. Ancak İslam devleti tam hâkimse bir yerde, devlet İslam hukukuyla yöneltiliyorsa o zaman belki bir kisas şey olabilir. (...) Ama şimdi zaten buna bir fırsat verilmiyor, şu anda fiilen kalkmıştır. Yani hükmen vardır, çünkü İslam fıkında bu vardır, sabittir. (...) Diyet var, varisler ya tamamıyla bunu affederler veya diyetle. Bizim bölgede kan davaları genelde diyetle sonuçlanır. Diyet de İslam'da olduğu için bir hak sahibidir kişi bu hususta. (...) Tabii bu diyet İslam'da olduğu için bu yapılır. Veya mesela zaman zaman afla da sonuçlanır. Mesela birisi der ki “ben affedecem affetim bu değerli cemaat huzurunda.” Zaten daha çok afv üzerinde durulur. Zaten Kur'an'ı Kerim'de bu üç şey var söyledim. Kisas var, diyet var bir de Allah “eğer affederseniz sizin için daha hayırlıdır” diyor ayeti kerimede. Ama bu üçü içinde sizin için en hayırlısı affetmektir. Dolayısıyla bu barış meselelerinde de afv ön planda tutulur afv üzerinde özellikle durulur. Fakat eğer kişi dese ki diyet isterim bu da Allah-u Teâlâ'nın kendisine tanıdığı bir hak olduğu için artık buna itiraz edilmez. Yani madem sen istiyorsan isteme hakkın vardır.

Dolayısıyla şeriatın devlet eliyle resmî bir uygulaması mümkün olmadığından, kıtal (birini öldürme) davalarında şer'iate göre bir seçenek olan kisas verilemez. Bu nedenle bölgedeki bu tür davalarda şeyhler, seyit aileleri ve seydalar affetmeyi önerirler. Fakat maktul tarafı affetmeyip kan bedeli isteyebilir. Bu durumda yine şer'i bir seçenek olan ve sulh komisyonu tarafından miktarı belirlenen diyet maktul ailesine ödenir. Diyet,

kıtal olaylarında şeriatın bir seçeneği olmakla birlikte, diyet miktarı yine örfe göre takdir edilir. Şeyh Abdulğani diyetin miktarının belirlenmesinde herhangi bir kriterin bulunmadığını, tarafların rızası çerçevesinde diyetin belirlendiğini, “Yani mesela, bunun bir hesabını yapmıyoruz, rıza üzerine yapıyoruz, yani mesela 150 milyon, 200, son zamanlarda 150, 200, 300 bine bile kan davasını hallettiğimiz, halledildiği kan davaları var.”²⁵ şeklinde dile getirmiştir. Mele Maşallah da, diyetin miktarının nasıl belirlendiğini şöyle açıklamıştır:

Zaten fıkıh kitaplarında, hatta hadislerde geçiyor, bunun şeyi, ölçüsü belirlidir. Fakat genelde o ölçüden daha az, düşük tutuluyor yani. Eğer o İslami ölçüler, bir kişinin öldürülmesi için konmuş olan diyet şey yapılırsa zaten birçok insan bunun altından kalkamazlar. Biraz daha hafifletici, rahat ödeyebileceği şekilde bunu bağlarlar. Bu öldürülme olayları. (...) yani kişiler eğer diyet talibi ise oradaki seydaların riyasetindeki bir komisyon, tabii sadece seydalar değil, seydayla beraber köyün büyükleri var, mahallenin yörenin büyükleri var, bugün kanaat önderi olarak söylediğimiz büyükler var. Yaşça büyük veya toplumdaki gerçekten olgun insanlar o seydayla birlikte bir komisyon adeta oluşuyor ve bunlar kendi aralarında meselenin hem örfünü hem âdetini hem de İslami hükmünü inceleyerek belirli bir miktarı şey ederler.

Seyda Şeyh Abdulhakim, kıtal davalarının diyetle halledildiğini ve diyet miktarının, maktulün ailesinin durumuna ve olayın bölgesine göre değiştiğini şu sözlerle aktarmıştır:

Yani diyelim cinayet olmuş, birisi öldürülmüş, ispat da edilmiş şu kişidir. (Cezası) Kısastır, ama devlet buna müsaade etmiyor, yasaklamış. Ancak devlet eliyle yapılır, devlette böyle bir uygulama yok. (...) Ondan sonra bir de af var. Diyet, af bir de kısas. Yani bir tane cinayet davasında üç tane hak doğar, affedebilir karşılıksız, diyet karşılığı, 100 tane 5 yaşında kırmızı erkek deve, normalde şer'an hakkı budur. (...) Onun için biz genelde sulhe bağlıyoruz, genelde 250-300 milyar kan bedeli, o şekilde barıştırırız. Bazılarında 200, 250, 300 [bin lira] bu aralarda.²⁶ Maktulün tarafın da çocukları var, hanımı dul kalmış, eğitimleri, geçimleri hayat boyunca, onların da düşünülür tabii mağduriyet olmuş. Onun için ... bölgesinde azami 250-300'dür. ... tarafı da 150 idi. Ben iki sene önce orda bir barışa katıldım 150 idi.

Kıtal ve kan davalarında şeriatın yaptığı, sadece arabuluculuk yapıp olayın büyümesini engellemektir. Şeyhler, kıtal durumlarında taraflar arasında sulh yaparak olayın kan davasına dönüşmesini engellerler. Yoksa onların yaptığı şer'i bir yargılama değildir. Seyda Şeyh Abdulhakim'in, “Halk arasında bir huzurun gelmesi, sulhun gelmesi, kavgaların bitmesi, cinayetlerin sonlanmasına sebep oluyor. Yoksa mahkeme nezdinde cezaya faydası yok, keşke olsaydı, devlet bunu kabul etseydi, resmîleştirseydi” şeklindeki sözleri de bunu ortaya koymaktadır. Kıtal durumunda genelde diyet belirlenir, diyet de davalı ve davacının ekonomik durumları, haklılık ve mağduriyet oranları göz önünde bulundurularak yapılır. Bazen katil tarafının yerleşim yerini terk

²⁵ Görüşme 2016 yılında yapılmıştır.

²⁶ Görüşme 2016 yılında yapılmıştır.

etmesi de şart koşulur. Şeriata göre, maktulün varisleri diyet almayı kabul ederse artık katile herhangi bir müeyyide uygulanmaz. Bununla birlikte, şeriatın yasal geçerliliği olmadığından, katil resmî yasaların takdir ettiği cezayı çeker. Zira diyetin alınması, genelde katili affetmek anlamına gelmeyip, daha çok maktul tarafının kan davası gütmeyeceğine dair iradesini beyan etmesi anlamına gelir. Bu konuda Şeyh Abdulgani, mahkemelik olan diğer davalarda sulh gerçekleştirildikten sonra davacıdan mahkemedeki davasını geri çekmesini talep ettiklerini, fakat kıtal olaylarında bunu yapamadıklarını “katilde şu oluyor, tabii devletin yaptığı ceza, hapis vs. biz onlara karışmayız. [Kan davasına dönüşmesini] engellemek için [araya gireriz]” sözleriyle dile getirmiştir. Seyda Şeyh Abdulhakim ise, diyet alındığı halde katilin hapis cezası almasının, bir suçun iki kez cezalandırıldığı anlamına geldiğini şöyle ifade etmiştir:

Biz ona [mahkemenin verdiği cezaya] karışmıyoruz. Çünkü bizi devlet dinleseydi biz bir belge hazırlardık, keşke, ben defalarca savcı hâkimlere dedim, “biz sizin yükünüzü hafifletiyoruz, bir belge kabul edin ki, barış sağladığımızda 100 kişi imza eder, 1000 kişi gelir imza eder artık adamı bırakın.” Çünkü hukuken bir kişiye bir kere ceza verilir iki ceza hakkı yoktur, zulüm oluyor. Bu adam her ne kadar katilse de, bedeli 300 milyar veriyse bu adam masumdur, bitti. Çünkü varisler bunu afv ettiler, Allah için afv ettiler, bedeli aldılar, bir de devlet ceza veriyor, aha bu zulümdür. (...) mecliste bir kanun yapar, taraflar sulh yapıyorsa “davalarımız bitti” diyorsa 50 kişi de imza ediyorsa, devletin de “ben de bunu kabul ettim” demesi gerekir, şarttır, ben mebusları görsem diyecem.

Bununla birlikte zaten cezaevine girmiş olan katil tarafından diyet alınması, bir suçun iki kez cezalandırılması şeklinde bir algıya yol açsa da maktul tarafı diyeti alarak aslında katili affetmiş olmuyor, sadece kan davası gütmeyeceğine dair uzlaşi isteğini ortaya koymuş olur. Yani aslında diyet, şeriat doğrultusunda bir çözüm olmaktan ziyade, daha çok geleneksel bir uygulama çerçevesinde ödeniyor.

Kıtal ve kan davaları gibi büyük davalarda, daha çok büyük şeyh ve seyit aileleri araya girer. Bunun sebebini Seyda Şeyh Abdulhakim, “Bizim halk [şeyh ve seyitlere] önem veriyor, değer veriyor, [melenin] sözü tutulmuyor, ya bu falankesin oğludur, babası da bunu yapardı, dedesi de bunu yapardı, daha değerli oluyor, daha inandırıcı oluyor. (Şeyh ve seyitler) Halk arasında tanınmış, değer verilmiş onlar da değerlerini korumuşlar, tahrip etmemişlerse sözleri daha geçerli olur” sözleriyle ifade etmiştir. Bununla birlikte kan davalarının arabuluculuğunda sadece şeyh ve seyit aileleri yer almaz. Seyda Şakir bunu “Genellikle tabii bu öldürme olayları da büyük aileler araya giriyor. Mesela şeyhtir, kanaat önderidir, ağadır falan o konularda araya giriyorlar” şeklinde dile getirmiştir. Hamid Hoca’ya göre de büyük çaplı olaylarda farklı kanat önderleri olaya müdahil olur. Bazen milletvekilleri, ağalar, valiler, kaymakamlar ilk adımı atarlar şeyhler ve seydalar da meşruiyet aracı olarak sürece dâhil edilir. Şeyh, dinî

olarak bir hüküm vermez, sahip olduğu itibar nedeniyle davet edilir. Şeyh Abdulgani ise şeyhlerin tek başlarına kan davalarını halletmediklerini, ağa, kanaat önderi vb. çeşitli aktörlerle birlikte arabuluculuk yaptıklarını; ayrıca yerel bürokratların veya PKK'nın da sulh davalarına müdahil olduklarını şu sözlerle dile getirmiştir:

Yo yo bunu şeyh tek başına... Yani aracılarla, mesela evvela teklif yapılır onlara gidilir gelinir, onlar bir şekilde yumuşatılır, rıza gösterirler, yani biz barışırız dediklerinde, tabii sadece şeyh değil, burda kanaat önderleri var, sözü geçen halktan insanlar var, bunlar da aracılardır yani, şeyh tek başına bir şey halletmiyor. Ağa da bu işin içinde var. Yani bu son zamanlarda devlet de bu işin içine giriyor, PKK de giriyor, yani PKK de kalkıyor o da barış işlerini yapıyor, devlet de yapıyor.

Buna göre büyük davalarda, şeyhin araya girmesiyle olay durmakla birlikte çözüme kavuşmaz. Sulh şeyhin bireysel inisiyatifıyla gerçekleşmez, bölgenin diğer kanaat ve mülki amirleri de davaya müdahil olur; şeyh ise dinsel meşruiyeti sağlar ve sulhun korunmasına yönelik toplumsal baskının oluşmasını sağlar. Bunun bir nedeni, modernleşme süreciyle birlikte, eğitimin ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasının da etkisiyle şeyhlerin itibar kaybına uğraması nedeniyle böyle davaları tek başlarına çözecek nüfuzlarının olmamasıdır. Diğer bir nedeni de bu tür davalara mülki amirlerin de dâhil olmak istemeleridir. PKK'nın da bu tür davalara müdahil olup sulh yaparak halk nezdinde meşruiyet elde etme ve bölgede iktidar sağlama gayretine girdiği anlaşılmaktadır.

Ayrıca şeyhler, taraflardan çözümden yana olduklarını beyan etmelerini beklerler ve verecekleri hükme uyacaklarına dair söz aldıktan sonra sulh yapmak üzere olaya dâhil olurlar. Örneğin birçok sulh davasına katılan Şeyh Nasrullah, “Biz de öyle kolay hüküm vermiyoruz. Önce onlara yemin ettiriyoruz kabul edeceklerine dair, sonra biz söylüyoruz, ‘Allah’ın hükmü budur” demiştir. Aynı şekilde Seyda Mehmet de “biz onlara başta söylüyoruz, aranızda bir hüküm verdiğimiz zaman artık kabul etmeniz lazım, bunu söylüyoruz” şeklindeki ifadesiyle, kan davaları dışındaki davalarda da taraflardan verilen hükme uyacaklarına dair taahhüt aldıklarını söylemiştir. Seyda Sacid, mahkemelerin varlığı nedeniyle şeyhlerin diğer konularda şeriat yapmamaları gerektiğini, ama sulh konularında önemli rollerinin olduğunu ve günümüzde şeyhlerin hukuki rollerinin sadece sulh davalarıyla sınırlı olması gerektiğini şu sözlerle savunmuştur:

Örneğin diyelim ki bizim şeyhlerin sulh olayı var örneğin, mahkeme değil de sulh olayları var. Sulh nedir, ıslah. İki köy kavga etmiş, bu bundan öldürmüş bu bundan öldürmüş, bunlar sorundur artık örneğin, büyük aşiretlerdir. E ne yapalım, birinin bunların arasını bulması gerekiyor. Ne şanstır, şeyhe bu aşiretten de intisap edenler var, bu aşiretten de intisap edenler var. Şeyh o iki aşiretten büyükleri çağırır, e bunlar da şeyhleridir geliyorlar. Onlarla sohbet eder, dinî boyutunu anlatır, yanlış bir şey olduğunu anlatır anlatır, o büyükleri o odada ikna eder. Bu büyükler de iki köye giderler, o anlatır

gençlere sahip çıkar, o anlatır, en sonunda haber gelir, şeyhim gel sulh yapamaz, söz verirler. Şeyh de gider büyük bir yemek yapılır, muhabbet amaçlı var ya, sıraya dizerler iki kabileyi herkes birbiriyle tokalaşır sarılırlar, şeyhin dualarıyla o şekilde sulh olur. Şu anda şeyhlerin halk için yapabilecekleri en uygun, en faal olduğu şey sulhtur.

Kan davaları gibi büyük anlaşmazlık davaları, Hamid Hoca'nın da aktardığı gibi, özellikle büyük kalabalık şahit grubu önünde görüşülür ve çözüme bağlanır ki varılan hükme uymaları için taraflar üzerinde bir sosyal baskı oluşsun. Her iki taraf kalabalık bir şahit topluluğu önünde, kan davası gütmeyeceğine dair yemin eder ve Kur'an'ın altından geçer. Seyda Şeyh Abdulkhakim bu ritüeli, "Kur'an'ın altından geçirilir, müeyyide budur başka hiçbir şey yok. Kur'an'ı kaldırınız, 'yemin ediyorum yemin ediyorum bundan sonra Ali ve akrabalarına kötü niyetle ne ben ne akrabam kötülükte bulunmayacam, yemin ederim.' İki taraf da yemin ediyor" şeklinde betimlemiştir.

Kişiler arası hukuki sorunların şer'i çözümü, genelde davacı ile davalının ifadeleri ve yeminleri ile şahitlerinin ifadeleri doğrultusunda yapılır. Seyit ve şeyh ailesinden olması nedeniyle hem bölgede hem de batı illerine göç etmiş olan bölge halkının birçok hukuki davasında şeriat yapması için kendisine başvurulmuş Seyda Şeyh Abdulkhakim bu uygulamayı şöyle açıklamıştır:

Şimdi bir arazi davası var elimde, (...) atalarından arazi kalmış 200-300 (dönüm). (...) Akrahadırlar, bir kısmı diyor ki "bu dedelerimizden kalan araz"i, öbür taraf diyor ki "hayır, Ermenilerden babamıza geçmiş, dedenizin hakkı bunda yok." O da şahit getiriyor bu da, şimdi bu şer'i şöyle çözülecek. Her iki taraf da köye gidecek ben de gidecem şahitlerini ibraz edecekler. Şer'i olarak şahit istenir, (...) müddeiden şahit istenir, karşı taraf da yemin eder, şer'an öyledir. Eğer müddei şahit getirmese müdde-i aleyhe dönüşür, o yemin eder yemin ettikten sonra dava bitiyor. İki taraf da şahit getirirse, şahitlerin durumuna bakılır; hangi şahit doğrudur, hangisi yaşlıdır, namazlı niyazlı, hangisi güvenilir, şahitlerin durumuna göre de dava değerlendirilir.

Seyda Sacid, tarafların ve şahitlerin ifadelerine binaen şer'i hüküm verildiğine dikkat çekerek bu durumun şeyh veya melenin yanlış bir karar vermesine yol açabileceğini ifade etmiş, bu nedenle hukuki sorunların mahkeme tarafından çözüme kavuşturulması gerektiğini şu sözlerle savunmuştur:

Bir de örneğin şeriat zahire bakıyor iki taraf da belki hakkı söylemez, Peygamber efendimiz bile hüküm verdiğinde demiş "ben zahire göre hüküm veriyorum, ilim Allah'ın yanındadır" diyor, "bak sizi Allah'a havale ettim." E şimdi gerçekten adamın tarlası 30 m ileriye kaymış ama adam öyle bir şekilde konuşuyor ki belki seydayı ikna edecek, seyda zahire bakacak. Tehlikeli bir boyuttur. Ama tapusu olursa şuyu buyu olursa... Bu olayların zaten devletten alınıp şeyhlere verilmesi uygun değildir.

Şeyh ve meleler kendilerine gelen fetva talepleri veya hukuki meselelerde, bölge halkının Şafii mezhebine mensup olması ve medresedeki fıkıh eğitiminin de bu mezhebe göre olması nedeniyle, Şafii fıkıh kitaplarına müracaat ederek karar verirler. Çoğu şeyh ve mele, genelde diğer mezhep görüşlerine başvurmaz. Fakat zaruret

hallerinde, yani Şafii fıkıh kitaplarında olaya dair bir yorum yoksa ve bireyin maslahatına, yani yararına başka mezhep görüşü daha uygunsa, başta Hanefi olmak üzere diğer mezhep görüşlerine göre de fetva veya hüküm verilebiliyor. Örneğin Seyda Ferit, “Okutulmasa da biz meselelerin çözümü için bütün mezheplere bakıyoruz. Şeriatle ilgili gelen meselelerde bakılıyor” şeklindeki sözleriyle medresede Şafii fıkıh eğitimi verilmesine rağmen hukuki meselelerde bütün mezheplere başvurulduğunu ifade etmiştir. Medreseliler, ibadetle ilgili konularda mezhep takibi açısından katı bir mezhebi tutuma sahip olmakla birlikte, muamelatla ilgili konularda mezhep konusunda daha esneklerdir. Mesela, yiyecekler, abdesti bozan durumlar, vitir namazının kılınışı vb. konularda Şafii uygulamadan taviz vermezken çeşitli hukuki meselelerde, kişi veya toplumun yararına daha elverişli olan başka mezhep görüşlerini dikkate alırlar. Örneğin Şafii mezhebine göre, kızın evlenebilmesi için veli izni şartı vardır. Fakat bölgede yaygın bir durum olan kızın kaçması veya kaçırılması durumunda, eğer velisinin rızası yoksa fitnenin önüne geçmek için nikâh Hanefi mezhebine göre kıyılır.

3.2.4. ŞERİATIN BAĞLAYICILIĞI

Her türlü hukuk sistemi, uygulandığı kişilerin, bu sistemin otoritesini tanımaya ve kendileri açısından bağlayıcılığını ifade etmeye hazır olduğunu varsayar. Her ne kadar, bu kişilerin zaman zaman hukukun kendine özgü kesin emirlerine karşı gelebildiği durumlar olsa da, hukuk sistemlerinin böyle bir ön kabulü vardır (Gibb, 2006: 86). Bölgede birçok hukuki sorun şeyh ve meclislere götürülüp onlar aracılığıyla çözüme kavuşturulsa da şeriatın resmî bir geçerliliği ve yaptırımı olmadığı için, bağlayıcılığı belirleyen, kişilerin verilen hükme yönelik tutumlarıdır. Bu tutumların geçmişe göre günümüzde değiştiğini, katılımcıların ifadeleri doğrultusunda söylemek mümkündür. Medrese-tarikat ikilisinin bölgede yaygın bir nüfuz ve itibar alanına sahip olduğu dönemlerde, şeriatın verdiği kararların uygulamasını sağlayan yaptırım gücüne sahip bir otorite veya yürütme organı yoktu. Buna rağmen, insanların İslam hukukuna olan inançları, şeyh ve meclisin kararına duydukları güven ve şer’i kararlara aykırı davranmanın dinen sakıncalı olduğu yönündeki inanç, şer’i hükümlerin birey ve toplum üzerinde yaptırıcı ve caydırıcı bir özellik kazanmasını sağlamıştı. Verilen bir karara uymamak büyük günah sayılırdı, hatta küfür tehlikesiyle karşı karşıya kalınabilir inancı yaygın olduğu için, kimse kolay kolay buna cesaret etmezdi. Diğer bir ifadeyle, kararların uygulanmasını temin etmek için hiç bir bağlayıcı güç olmayıp kişilerin leh veya aleyhinde verilen kararların uygulanmasını sağlayacak dinî ve vicdanî saikten başka bir yaptırım yoktu. Bu nedenle halk, medreselilerin verdiği kararları saygıyla

karşılıyor ve büyük oranda yerine getiriyordu. Zaten insanlar, hukuki problemlerinin çözümü için medreselilere gönüllü olarak başvuruyorlardı. Dolayısıyla verilen kararları da gönüllü olarak uyguluyorlardı (Çiçek, 2009: 144, 213-214).

Yaklaşık olarak 1980’li yılların sonuna kadar halk, hukuki sorunlarını daha çok şeyh ve meleğe giderek şariat aracılığıyla çözme eğiliminde olduğu için şeriata yoğun bir başvuru olduğu gibi, verilen kararların da bağlayıcılığı vardı. Günümüzde ise şeriata gidenlerin sayısında azalma olmakla birlikte, görüşülen medreselilerin bir kısmı şeriatın kararlarının halen bağlayıcı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Seyda Şeyh Ahmet, “Uyuyorlar, zaten uymasa gelmez. Zaten geldiği zaman kabulleniyor. Geldikleri zaman kabullenmese zaten mahkemeye başvuruyorlar. Geldiği zaman yani, ‘tamam’ diyorlar ‘ne hüküm verildiyse odur’” sözleriyle, şeriata gelen kişinin verilen hükmü kabullenmiş olduğunu savunmuştur. Şeyh Abdulğani şeriata gelenlerin çoğunluğunun verilen karara uyduğunu söylerken, Mele Maşallah da %90’ının uyduğunu aktarmıştır. Şeriata uymalarının sebebi de dine bağlılıkla açıklanmıştır. Yani şeriata gidenler, melenin veya şeyhin verdiği hükme uymayı dinin bir gereği olarak gördüklerinden şeriatın bağlayıcılığı vardır. Seyda Münir, şeriatın bağlayıcılığına dair “Kişilerin dine olan sadakatine bağlı olmakla orantılıdır” demiştir. Mele Maşallah ise “Resmî bir bağlayıcılığı yoktur malum, fakat yine de genelde uyuyorlar. Çünkü şimdi hâlâ elhamdülillah böyle bir zihniyet, kabul görmüş bir zihniyet var; yani bu seydaların verdiği hüküm şeriattan fıkihtan geliyor, dolayısıyla buna muhalefet etmek inancımıza ters olacaktır, günaha bizi sokacaktır” sözleriyle mele veya şeyhin verdiği hükme uymamanın dine aykırı görülmesinden dolayı şeriatın bağlayıcı gücü olduğunu ileri sürmüştür. Seyda Şakir de verilen hükme uymamanın kişinin dinî bağlılığından kaynaklandığını, “veyahut ‘tamam’ diyor ‘ben İslam’a teslimim dinime teslimim benim dinim inancım ne diyorsa benim kabulümdür’ kabul ediyor” şeklinde ifade etmiştir.

Dolayısıyla katılımcılara göre, mele veya şeyhin verdiği hüküm, kişinin lehine veya aleyhine olması fark etmeksizin, bağlayıcıdır. Mele Maşallah bu durumu, “Tabii yani hoşuna da gitmeyebilir, taraflardan birisi muhakkak haklıdır birisi haksızdır. Haksızın hoşuna gitmeyecektir, ama mademki bunu hocalar söyledi peygamberin varisleridir, yani bu genelde kabul görüyor” şeklinde savunmuştur. Buna göre şeriatın kararlarının resmî bir bağlayıcılığı olmasa bile, verilen kararlara uyulur. Bunun sebebi de medreselilerin “Peygamber varisi” olarak görülmeleri, ya da yine kendileri tarafından bu şekilde sunulmalarıdır. Zira şeyh ve meleler, rutin olarak cemaatlerine ve takipçilerine, âlimlere saygı göstermeleri konusunda tembihte bulunurlar. Âlimler de

aşiret ortamında genelde saygı görür. Bunun, her zaman dinden kaynaklanmadığı, aşiret ortamının sosyal yapısının bir gereği olduğu da düşünülebilir. Çünkü âlimler en azından, sadece riayet durumunda değil ihlalde bile hürmet gören, ekonomik veya politik çıkarlar nedeniyle aralıklarla hayatlarında önemli bir rol oynasa da yine de sonuçta geçerli ve takip edilmeye değer kabul edilir olan soyut bir idealin tanınmasını güvence altına alarak aşiretler arasında uyumu tesis eder. Kişiler üzerinde veto yetkisi yoktur, ancak böyle bir gücü varmış ve kurumlar ve tarzlar üzerinde bunu uygulamış gibi görünür. Bütün bu birlik ve etki, herhangi bir zorlama aracının kontrolü, bir baş, resmî hiyerarşi, merkezî sekretarya, herhangi bir uzlaştırıcı kurum ya da okul olmaksızın güvenceye alınır (Gellner, 1981: 79).

Dinin temsilcileri olarak kabul gören şeyh ve melelerin verdiği hüküm, referansını dinî metinlerden almayıp tamamen seküler veya örfî bir karakterde olsa bile, dinî bir emir olarak telakki edilmekte, böylece yaptırım ve sosyal baskı gücüne sahip olmaktadır. Şeyh veya melenin verdiği karara uymayan taraf, dine karşı gelmiş olarak görülmekte ve toplumca kınanmaktadır. Dolayısıyla kişi, karara uymak istemese bile, toplum tarafından kınanma ve dışlanma korkusuyla verilen hükme boyun eğmek zorunda kalabiliyor. Seyda Cahit bununla ilgili olarak “Bazı konularda kişi kendi çıkarının zedelendiğini hissettiği için hükme uymaz. Böyle durumda uysa bile kınanmamak için uyuyor gibi görünmeyi tercih eder” demiştir. Mele Maşallah, “Mesela toplum şöyle düşünüyor, bir yerde şeriat yapılırsa kim ona uymazsa ona şey gözüyle bakılır. Yani ‘bu şeriatı kabul etmedi, dine aykırı davrandı’” diyerek, şeyh ve melenin kararına uymamanın toplum tarafından dine aykırı bir çıkış olarak algılandığını dile getirmiştir. Seyda Şeyh Abdulhakim’in, “Malum müeyyide yok, şeriatın müeyyidesi yoktur, ‘Sen 300 milyar buna vereceksin’, utanmaktan, cemaatin araya girmesinden, söz verdiğinden dolayı verebilir” şeklindeki ifadesinden de insanların şeriata uymalarının, dindarlıktan değil toplumsal kınanma korkusundan olabildiği anlaşılmaktadır. Seyda Şakir, “Bazıları belki utanıyor, mesela iki kişi birbirlerine girmişler ‘hele bir seydaya, meleye, hocaya gidelim’, geliyorlar, hoca dese ki ‘bak hak bunundur’, şimdi ‘yok’ dese milletin içinde rezil olacak ondan dolayı da kabul ediyor” şeklindeki ifadesiyle, şeriatın bağlayıcılığında toplumsal baskının etkisini dile getirmiştir. Özellikle şeriatı yapan şeyh ise, şeriata uyma hususunda baskı daha fazla olur. Şeyh Abdulgani, “Halkın baskısı, mesela ‘sen gittin ... ailesi sana şeriatı anlattı sen şeriata uymadın’, ‘tüh sana’ diyenler var ‘yuh sana’ diyorlar yani, uyuyorlar yani, genellikle uyuyorlar” sözleriyle, şeyh ailesinin verdiği karara uymayanların toplum tarafından kınandığını aktarmıştır.

Seyda Seyfeddin Hoca, seydaların verdiği hükme uymamanın dine aykırı bir davranış olarak algılandığını; bu inancın, insanları verilen kararlara uymaya zorladığını şu sözlerle aktarmıştır:

Evet uyuyorlardı, uymayanlar toplumda çok...ııı şey oluyorlardı, hor bakılıyorlardı, yani “Allah’ın kitabını şeriatını kabul etmedi, büyük, bir hata, bir cürüm işledi” bu gözle bakılıyordu. Böyle bir toplumsal baskı da vardı, dolayısıyla seydanın vereceği hükme uymamak İslam’a uymamaktır, Allah’ın hükmünü beğenmemek gibi algılanıyordu, dolayısıyla uymak durumunda kalınıyordu.

Seyda Şeyh Abdulmecid ise hem şeriatın verdiği hükmün uygulanmamasının dine karşı bir çıkış olarak görülmesi, yani toplumsal baskı nedeniyle hem de melelerin ve şeyhlerin ağayla veya aşiret reisiyle olan ilişkileri çerçevesinde, bu yerel otoritelerin yaptırım gücü aracılığıyla şeriat kararlarının önceki dönemlerde bağlayıcı olduğunu şöyle ifade etmiştir:

Eskiden bir bağlayıcılığı vardı, yani toplumsal baskı ve melenin ağayla ilişkisi, ağanın toplum üzerindeki etkisi, verdiği kararı bağlayıcı kılıyordu. Mesela ben şeriata gittim, şeriat malı bana vermedi, toplum da benim o malı almamı engellerdi, derdi ki “şeriat sana vermemiş bu mal senin değildir.” İkincisi melenin belli bir otoritesi vardı. Mesela ben babamdan duymuşum falan kişi şariati kabul etmemiş falan şeyhin cemaatine gitmiş demiş “sen içeri gelme sen şeriati kabul etmemişsin”, dışlanıyordu. Mesela bazı bölgelerde ağalar vardı veyahut aşiret reisleri vardı aşiret reisleriyle melenin-şeyhin ilişkisi iyiydi, birisi şeriatın verdiği karara karşı çıkarsa aşiret reisleri-ağalar da onu baskı altında tutardı, bir bağlayıcılığı vardı.

Toplum tarafından bilinen ve şahit olunan büyük ve önemli davalarda da toplumsal baskı nedeniyle, tarafların genelde şeriatta çıkan sonuca uydukları aktarılmıştır. Seyda Cahit bu durumu, “Hüküm verilen olayın/davanın büyüklüğüne/önemine göre hükmün bağlayıcılığı etkili oluyor” şeklinde ifade etmiştir. Mele Maşuk da, “Melenin verdiği hükmün hukuksal bir müeyyidesi olmadığından bağlayıcılığı tamamen bireylerin inisiyatiflerine kalır ama genel manada verilen hükme riayet edilir. Özellikle topluma mal olmuş davalarda bağlayıcılığı yüksektir. Zira halkın şer’i hükümlere karşı bir saygısı söz konusudur” sözleriyle, toplumun şeriata uyulması yönündeki hassasiyeti nedeniyle, toplumsal bir hal almış davalarda şeriatın bağlayıcılığının daha fazla olduğunu ileri sürmüştür.

Günümüzde şeriata gitmenin azalmasının yanı sıra, dinin toplumsal hayattaki geleneksel merkezî konumunu kaybetmesi ve şeyh ile melelerin itibar kaybına uğramasına paralel olarak, şeriatın kişiler üzerindeki bağlayıcılığının da azaldığı söylenebilir. Görüşülen medreselilere göre, geçmişte şeriatın verdiği hükme nadiren uyulmazken günümüzde kişilerin kendi tercihinin bağlı kalmıştır. “Artık kimse hocanın dediğini de yapmıyor” diyen Mele Ferzende, “Şimdi bazen adam gelip burada şey oluyor, mesela bir dava oluyor eğer işine gelirse kabul ediyor, işine gelmezse kabul

etmez o şekilde de oluyor yani. Eskiden öyle değilmiş, benim duyduğuma göre eskiden öyle değilmiş. Öyle bir şey yoktu eskiden” şeklinde bu durumu ifade etmiştir. Seyda Felemez de “Bazıları uyuyorlar, aynen kabul ediyorlar, ‘ben şimdiye kadar haram yedim pişmanım’ diyorlar mesela. Bazıları da hoşuna gitmese kalkıp gidiyor da yani (gülüyor) kabul etmiyor. Uymayabiliyor, kabul etmeyen, uymayan da çok oluyor yani” ifadesinde bulunmuştur. Seyda Arif ise “Evet millet (şeriata) giderler, eskiden bağlıydı, şimdi genelde gitseler bağlı kalmıyor, hesabına gelmese bir daha mahkemeye giderler” şeklinde, şeriata gitmenin hâlâ söz konusu olduğunu, ama geçmişte şeriatın verdiği hükme uyulurken günümüzde şeriatın taraflardan birisinin aleyhine sonuçlanması durumunda mahkemeye başvurulduğunu dile getirmiştir. Bundan dolayı genelde şeriatın, iki tarafı da memnun edecek şekilde sulh yöntemiyle yapıldığı daha önce belirtilmişti.

Katılımcılara göre, şeriatın herkes açısından geçerli bir bağlayıcılığının olmamasının nedeni, resmî bir yaptırım gücünden yoksun olmasıdır. Örneğin Seyda Şakir, “Bazıları uymuyor, niye? Çünkü bizim yaptırım gücümüz yoktur” diyerek şeriatın yaptırım gücü olmadığından bağlayıcı olmadığını ifade etmiştir. Seyda Mesut da “Şimdi şeriat kanun olmadıktan sonra, ‘şeriata gidelim’ deseler de hoşlarına gitmezse çekip gidiyorlar” şeklinde sözleriyle, şeriatın resmî geçerliliği olmadığından “şeriata gidelim” diyerek bir irade beyanında bulunanların bile, kendilerinin hoşnut olduğu bir sonuç çıkmaması durumunda şeriata uymadıklarını ileri sürmüştür. Mele Maşallah ise şeriatın resmî geçerliliği olmadığı için yaptırım gücüne sahip olmadığını, “tabii bir yaptırım gücü de olabilmesi için devletin şeyi fıkıh, İslam şeyi üzerine kurulmuş olması gerekiyor. Bir polis yoktur, bir hapisanesi yoktur. Allah rızası için kabul eder gider, yoksa bunun bir müeyyidesi yok” sözleriyle ifade etmiştir. Görüşülen medreselilere göre, şeriatın resmî bir bağlayıcılığı olmadığından kişi, şeriat önünde haklı veya haksız olsa bile artık mahkemeye gidiyor. Seyda Mesut aşağıdaki örnek üzerinden, şeriatın bir yaptırımı olmadığından görünürde haklı ama şeriata göre haksız olduğundan, resmî mahkemeye başvurulduğunu aktarmıştır:

Yok efendim, şimdi devlet neyse, hüküm neyse odur, eğer tahakküm olmazsa, eğer şeriat kanunları yürürlükte olmuş olsaydı kimse vazgeçmezdi. 30 yıl önce bir gün iki kişi yanıma geldiler şeriat edecekler, bir tarla üzerine, şahitler var, ondan sonra imzalı kâğıt vardır, şahitler huzurunda senet falan yapılmış. Ben de hepsini dinledim müddeiye dedim “bu şahitlerle bu senetle bu tarla sana verilmiyor, sana düşmüyor” dedim. Onun varmış içinde ama adam başkasına vermiş, şahitler huzuruna başkasına vermiş, hibe etmiş, hem şahitler huzurunda hem de köy muhtarıyla köy imamı aralarında sened yazmışlar, bir tutanak tutmuşlar. Şeriata göre onun değildir, ama gelip dava ediyor “ben de müşterğim” diye, sana düşmez dedim. O zaman Kenan Evren vardı, “Kenan Evren bana veriyor, ben Kenan Evren’e gidecem” dedi, yani “mahkemeye gidecem.” Yani gaye... şeriati bu kadar

kabul ediyorlar bizim insanlar. Çünkü tahakküm yok “sen mecbur kabul edeceksin” diyen yok.

Bu örneğe göre, şeriata başvuran kişi hükmün kendi aleyhinde olması durumunda, yaptırım gücü olmadığı için şeriata uymuyor, hatta haksız olduğu şahitlerce tespit edildiği halde bile, daha kazançlı olduğunu bildiği için mahkemeye gidiyor. Örneğin bölgede, hem miras bölüşümü hem de tapu-kadastradan kaynaklanan hatalar nedeniyle, tapu birisinin adına kayıtlı olduğu halde, gerçekte arazinin başka birisine ait olduğu birçok örnek vardır. Böyle bir durumda taraflar ilk olarak şeriata gider; tabii şeriata gitme isteği de elinde tapu olmayandan gelir. Elinde tapu olan ise mahkemeye gider. Seyda Şeyh Abdulhakim, “[şeriatın] resmîyette yeri olmayınca müeyyidesi olmayınca, bir belgesi geçerli değil devlet nezdinde, onun için devlet kendi kanunlarını uygular. Diyor ‘ben tapusunu kesmişim vermişim, bu senindir, şeriat ne kadar karşına vermişse de, benim nezdimde geçerli değildir.’ Onun için mahkeme yoluna geçiyor” şeklindeki sözleriyle, şeriatın resmî geçerliliği olmamasından dolayı mahkemenin tapuyu esas alarak şeriata aykırı bir şekilde karar verebildiğini aktarmıştır. Seyda Şeyh Abdülmecid Hoca, “Yani bu arazinin tapusu sizde olduğu halde, şer’an benimse ben hocaya başvurup o araziye sizden alabilirdim, eskiden öyleydi” şeklindeki sözleriyle, geçmişte kişi, resmî kanunlara göre haklı olsa bile şeriata göre haksızsa, şeriatın kararlarının geçerli olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca toprak anlaşmazlığı durumlarında, mahkemelerin verdiği karar güçlü-nüfuzlu insanlar açısından bağlayıcı olmayabilirken (Bozarslan, 2002: 35-39) şeriatın hükümleri bağlayıcı idi. Günümüzde ise Seyda Şeyh Abdulhakim aşağıdaki sözlerle, şeriatın yaptırım gücü olmadığından, şeriata göre haklı olan tarafın da hakkını alabilmek için mahkemeye yöneldiğini ifade etmiştir:

Çünkü adamın tapusu var resmî, devlet bunu kabul ediyor, devlet onu kabul edince de geçerli (olan) odur, devlet zorla karşı taraftan alıp tapu sahibine veriyor, eli boş kalır, mesele budur. (...) Şeriatın müeyyidesi olmayınca, arazisini alıp da eline vermediği için, o zorbanın elinden araziye alıp teslim edemiyor, sadece şeriat mahallinde diyor “bu tarla senindir, şer’i hükme göre bu hak senindir”, deyip orda öyle bitiyor, gidip araziye gasp eden adamın elinden alamıyor. Adam alamayınca mecbur mahkemeye gidiyor, çünkü devlet alıp teslim ediyor. O âlimin, şeyhin yetkisi yok ki gasp edenin elinden alıp da sahibine teslim etsin, öyle bir yetkisi, jandarması, polisi yok.

Yani şeriatın bağlayıcılığının olmaması nedeniyle, şeriata göre haksız olduğu halde, mahkemenin kendi lehine karar vereceği beklentisiyle mahkemeye başvuranlar olduğu gibi; şeriata göre haklı olanlar da şeriatın bir yaptırımı olmadığından, mahkemeye başvurmaktadır. Yaptırım gücünden yoksun olan şeriat kararlarının bağlayıcı olmaması nedeniyle bazı medreseliler, halkın hukuki sorunlarını şeriat yerine mahkemeye götürmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Örneğin Seyda Ferit, “Anlaşmazlık

durumlarında şeriat yerine mahkemeye gidilse daha iyi olur. Çünkü şeriatın yaptırım gücü yok, mahkemenin var. Yani bizi perişan eden şeylerden biri de budur yani. Şeriata gitmemek için demiyorum yani. Şeriata gelsinler fakat şu anda faaliyette olan mahkemedir” demiştir. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca, şeriatın bağlayıcılığı olmadığı gerekçesiyle şeriat yapmayı reddettiğini aşağıda şöyle aktarmıştır:

Mesela ben hiç şeriat yapmadım, niye? Şu anda da geliyorlar ben yapmıyorum, niye? Diyorum ki bir bağlayıcılığı yok. Şimdi ben şeriat yapıyorum, diyorum ki “bu mal senindir”, benden sonra sen jandarmaya gidiyorsun “senin değildir” dese bağlayıcılığı vardır, mahkemeye gitsen mahkeme “senin değildir” dese bağlayıcılığı vardır, ama ben “senindir” veya “senin değildir” desem onun hiçbir bağlayıcılığı yoktur, sana hiçbir müeyyide uygulayamam, bunu ifade etmenin bir anlamı yok ki.

Sonuç olarak “şeriata gitmek” yoğun bir dinselliği çağırırsa da, şeriatın bağlayıcılığını sağlayan bir yaptırım gücünün olmaması, kişilerin şeriat veya mahkeme arasındaki tercihlerinin büyük ölçüde pragmatik çerçevede şekillenmesine yol açabilmektedir.

3.2.5. ŞERİATA GİTMENİN AZALMASI

Daha önce ifade edildiği gibi, bölge halkı yaklaşık olarak 1980’li yıllara kadar hukuki sorunların çözüm mercii olarak genelde şeriata, yani şeyh ve meleye müracaat ederken günümüzde şeriata gitme oranında ciddi bir düşüş olmuştur. Medreseliler bunun sebebini en başta, şeriatın bağlayıcılığının olmamasıyla açıklama eğiliminde olmuşlardır. Seyda Şeyh Abdulkhakim, “Yani bitmek derecesine kadar azalmış, bitmiş derecesine geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü belge vermiyor, bu belge senindir, belge vermiyor, belgesi geçersizdir devlet nezdinde” şeklindeki ifadesiyle, şeriat kararlarının resmî geçerliliği olmadığından şeriata başvurunun azaldığını söylemiştir. Seyda Abdullah da “Eskiden bu mahkemeler böyle çok yaygın değildi. İnsanlar devletten çok âlime güvenirdi, ama şu anda bir devlet güvencesi var, yani o şey oluştu” şeklinde bu durumun gerekçesini açıklamıştır. Seyda Sacid, “Halk haklı da olsa haksız da olsa artık davalarını devlet üzerinden çözmeye çalışıyor” yorumunda bulunurken Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca ise, şeriatın bağlayıcılığının olmaması nedeniyle son yıllarda insanların hukuki sorunlarını mahkeme kanalıyla çözmeye yöneldiklerini, dolayısıyla şeriata başvuruların azaldığını şöyle aktarmıştır:

Şeriata gitmenin ortadan kalkmasının nedenlerinden biri de odur [şeriatın yaptırım gücünün olmaması]. (...) İşte, son yıllarda insanlar mahkemeye, yasaya daha fazla başvurur oldular. Eskiden benim bildiğim, insanlar mahkemeye başvurmazlardı. Yani bu arazinin tapusu sizde olduğu halde, şer’an benimse ben hocaya başvurup o araziye sizden alabilirdim, eskiden öyleydi. Ama şu anda insanlar yasayı biraz daha kanıksadılar, daha çok yasayla sorunlarını çözüyorlar. Dolayısıyla şeriata gitme oranı düştü, ama eskiden hemen hemen sorunların %60-70’i şeriatla, yani fikhî yorumlarla çözüldü, şöyle değil.

Şeriata başvurunun azalmasının ikinci sebebi olarak, seküler yaşam tarzının bölgede yaygınlaşması gösterilmektedir. Bunu Seyda Alaaddin, “Azalmasının bir sebebi de itikatlar da bozulmuş, azalmış. Hem hocalarda sıkıntı olduğu için hem de millette sıkıntı olduğu için azalmış” şeklinde; Seyda İbrahim de “Eskisi kadar insanların çok umrunda kalmadı, diyim, açık söyleyeyim. (...) Dinî meseleler ne kadar umrunda ki size ne kadar gelsinler, böyle bir problem var” şeklinde dile getirmişlerdir. Aynı şekilde Halit Hoca da modernleşme ile beraber toplumun sekülerleşmesinden dolayı, hem şeriatin bağlayıcılığının hem de şeriata müracaatın azaldığını savunmuştur. Seyda Seyfeddin Hoca, sekülerleşme nedeniyle şeriata artık eskisi gibi gidilmediğini şu sözlerle dile getirmiştir:

Seküler hayat aldı başını gitti yani, artık insanlar çok fazla sekülerleştiler, manevi şeyler, “Müslümanım” diyor ama hayatını İslam’a göre mi yaşıyor ona bakmak lazım. Mesela işte miras hukukunda, bir kadın bakıyorsun artık şer’i taksimata razı değildir, bu nedir? Seküler hayatın her taraftan bizi kuşatmasının bir örneğidir, yani paraya bakıyor “ben şu kadar alacam, İslam’a göre alırsam bunun yarısını alacam”, kocası çocukları baskı uyguluyor ve dolayısıyla şeri hükümler hoşumuza gitmiyor yani, bizi tatmin etmiyor. Yani o, Türkiye’nin, genel dünyanın getirdiği bir takım şeylerden de kaynaklanıyor, yani bence de en büyük neden seküler hayatı.

Şeyh Nasrullah ise şeriata müracaat ve şer’i kararlara uymada azalma olmasına rağmen, halk arasında yaygın olan “şeriata gidelim” söyleminin, sekülerleşme riski karşısında olumlu ve önemli olduğunu “İşte yapmayanlar da var ama olan da var, hiç olmazsa milletin ağzında var, ...’e gidelim orda meselemizi şeriatla halledelim, oluyor yine de bazen oluyor. Önemli bir şeydir. Ha eskiye nazaran az. Mesela senede 4-5 tane oluyor” şeklinde ifade etmiştir.

Halkın şeriata gitme oranının azalmasının diğer bir sebebi de PKK’nın “halk mahkemeleri” adı altında, birtakım yargılamalar yapmasıdır. Özellikle Çözüm Süreci’nde PKK’nın bu tür mahkemelerinin yaygınlaştığı, sulh davaları aracılığıyla toplumsal taban ve meşruiyet kazanmaya çalıştığı yönünde yaygın bir görüş vardır. Seyda Muaz bu konuda, “Çözüm Süreci’nde devletin PKK’nın önünü çok açması, insanların korkması sonucu meseleler daha çok PKK’ye götürülmeye başlandı” demiştir. Seyda Arif, “Çözüm Süreci’nden önce de vardı, bu Diyarbakır taraflarında, o zaman kurtarılmış bölgeler vardı, hatta biri anlatmıştı, çözüm sürecinde özellikle, yani önceden de vardı biraz daha gizliydi. Çözüm Süreci’nde alenen yapıyordu, serbest yapıyorlardı. Yani artık normal bir mahkemeye gider gibi oraya giderlerdi” şeklindeki sözleriyle Çözüm Süreci’nde PKK’nın mahkemelerinin yaygınlaştığını ve olağan bir hal aldığını ifade etmiştir. Şeyh Abdulğani de aynı şekilde Çözüm Süreci’nde PKK’nın hareket alanı bulmasının bu tür faaliyetler yapmasına yol açtığını, “(...) biraz da devlet

onları başımıza bela etti, devlet de biraz... şöyle başımıza bela etti. Onları serbest bıraktı” şeklinde dile getirmiştir. Şeyh Nasrullah ise, “Taraflardan birisi onların zihniyetini paylaşıyorsa, diğer taraf da tehditle onların mahkemesine başvurmaya zorlanıyor” şeklindeki sözleriyle, halkın bu tür mahkemelere başvurmaya zorlandığını ifade etmiştir. Şeyh Abdulğani, PKK’nın mahkemelerinde çözilemeyen davaların tekrar kendilerine geldiğini, PKK’nın da davalarını kendilerine değil de şeyhlere götürenlere karşı düşmanlık güttüğünü “Mesela burda partinin, burda 2-3 sene içerisinde, halletmediği 3-4 tane dava tekrar bize geri döndü. Parti o insanlara düşmanlık yaptı, ‘nasıl biz burdayken sen bizim dediğimizi yapmadın şeyhlerin dediğini yaptın’” şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca, artık devletin de sulh davalarına müdahil olarak şeyhlerin bölgedeki nüfuzlarını kırıp kendi nüfuzunu kurmaya çalıştığını, “devlet de nüfuzlu insanların gücünü azaltmak yani, böyle bir proje var. Yani bu niçin yapılıyor gençler üzerinde, halkın üzerinde hâkimiyetini sürdürebilmesi için, nüfuz etmesi için mutlaka ordaki nüfuzlu insanların etkisini azaltmak, mesele budur yani” şeklinde ileri sürmüştür.

Buna göre devlet yetkililerinin veya PKK’nın, sulh davalarına müdahil olmak istemesinin nedeni, bir yandan halk arasında meşruiyet sağlamak bir yandan da halkın şeyhlerle olan bağıını kopararak şeyhlerin nüfuzuna son vermek olarak görülüyor. Yani kendileri halk üzerinde nüfuz sahibi olabilmek için şeyhlerin halka yönelik sulh rollerini üstlenerek şeyhlerin nüfuzlarını yok etmek istiyorlar. Buna göre PKK, bu rol aracılığıyla bir iktidar ve meşruiyet arayışına girdi. Dolayısıyla sulh davaları, bütün aktörler tarafından, halkın üzerinde nüfuz tesis edip meşruiyet sağlamanın bir yolu olarak görülüyor. Nitekim bölgedeki aşiret sistemine dayalı sosyal yapı nedeniyle, resmî aygıtlar yetersiz kaldığından, sulh davalarında devlet organizasyonu dışında arabuluculuğa gereksinim olmaktadır.²⁷ Geleneksel olarak bu rol, şeyhlerce üstlenilip yerine getirilmiştir. Günümüzde ise bazı mülki amirlerin de sulh davalarında arabulucu rol üstlendiğine rastlanılabilmektedir. Şeyhler bu tür davalarla, kendilerine müracaat edilmesini beklemeden kendileri müdahil olup sulh yaparlar. Tabii bu da onların prestij ve itibarlarının korunmasını sağlamaktadır. Olayın büyüklüğü ve eskiye dayanması daha fazla itibar sağlar. Bu yüzden başka aktörlerin bu tür davalara müdahil olması şeyhleri rahatsız edebilmektedir. Onların tarafından, bunun şeyhlerin bölgedeki etkisinin kırılmasına yönelik bir proje olduğu düşünülüyor. Şeyh Abdulğani’nin “Mesela diyelim eskiden bu davaları barıştıran şeyhtir, devlet diyor ben gelip bunu

²⁷ Bu ihtiyaç nedeniyle devlet de son yıllarda arabuluculuk mekanizmasını işletmeye başlamıştır.

yapayım, şeyh burda etkisiz duruma getiriliyor. Veya ağayı veyahut burda sözü geçen insanlar etkisiz hale getiriliyor. PKK de aynı şeyleri söylüyor, kendisi nüfuz etmek istiyor” şeklindeki sözleri bunu ortaya koymaktadır.

Seyda Seyfeddin Hoca, özellikle çözüm sürecinde, bazı melelerin de halk mahkemelerinde yer aldığını “Meleler alet oldular, halk mahkemelerinde meleler de vardı. Biz az çok duyuyoruz, duyduk yani meleler de içinde oluyorlardı. Yani ilk önce insanları barıştırma, kan davalarını sona erdirmeye, daha sonra her şeyde onlara müracaat etme gibi bir şey oldu” sözleriyle aktarmıştır. Fakat ona göre bu tür faaliyetler, şeriata karşı bir alternatif ortaya koyma çabasından ziyade, devlete karşı bir iktidar iddiası olup, bu görüşünü şöyle ifade etmiştir:

O iktidar iddiasıdır, yani ben iktidarım. Çünkü aslında devlet adaletle kaimdir, yani adalet olmazsa devlet sayılmaz bir yapı, neyle devlet olur adaletle, insanlar arasındaki nizamı sonlandırmakla. Bunlar bunu kullandılar. Yani “biz buranın hâkimiyiz, buranın sahibiyiz, yani her şey bizden sorulur”, onun için bu olaya el attılar, yani bilinçli bir şekilde el attılar. Yani “şeye gitmeyin”, şeriata alternatiften ziyade devlete alternatif oldular bence. Devlete alternatif oldular yani “devletin mahkemeleri yerine biz, bizim mahkemelere gelin” şeklinde oldu. Ben onu o şekilde görüyorum, yani devlete alternatif. (...) Hizbullah’ta da bu vardı mesela, onlar da daha ziyade aile hukukuyla ilgili şeylerde onlar rol alıyorlardı. Barıştırma, ondan sonra dargınlıkları, kırgınlıkları giderme. Gerçi bu ihtiyaç Doğu’da vardır yani, devletin dışında birilerinin, yani işte bu melelerin seydaların zamanında yaptığı o faaliyet, o arabuluculuk işte o örgütlere kaydı.

Bu yoruma göre halk mahkemeleri, bölgede iktidar olma isteğinin bir sembolü olarak, şeriatan ziyade devlete bir alternatif olarak kuruldu. PKK, halk mahkemeleri aracılığıyla bir yandan bölgede iktidar sahibi tek otoritenin kendisi olduğunu ortaya koymaya, diğer yandan da halkın devlete ve şeriata müracaatını engellemeye çalışarak, meşruiyet ve nüfuz elde etmeye çalışmıştır. PKK daha çok barış davaları, Hizbullah ise aile davaları üzerinden şeyhlerin ve melelerin arabuluculuk rollerini üstlenerek bölgede nüfuz kazanmaya çalışmıştır. Çünkü bölgede, devlet aygıtları dışında bir arabuluculuk mekanizmasına ihtiyaç vardır. Şeyhler ve medreseliler itibar kaybına uğrayıp bu geleneksel rollerini büyük oranda kaybedince PKK ve Hizbullah bu rolleri üstlenmeye çalıştı.

Diğer taraftan şehirleşme, ulaşım imkânlarının artmasının, mahkeme masraflarının azalmasının, eğitimin yaygınlaşmasıyla okuryazarlığın artmasının, dolayısıyla Türkçenin daha rahat konuşulabilmesi ve resmî kanallardan hak arama imkânının artmasının şeriata başvuruların gittikçe azalmasına yol açtığı söylenebilir. Ayrıca bazı yerlerde aşirete dayalı geleneksel toplumsal yapının çözülmesi ve bireyselleşmenin artarak toplumsal baskının etkisini kaybetmesi de mahkemelerin hukuki merci olarak şeriatın yerini almasını sağlayan bir faktör olarak zikredilebilir.

3.3. MEDRESENİN MODERNİTE KARŞISINDA ETKİNLİĞİNİ KAYBETMESİ

Bölgede dinî hayatın inşası ve canlılığını korumasında merkezî role sahip olan medresenin 1960'lı yıllar itibariyle etkinliği azalmaya, dolayısıyla sahip olduğu birtakım toplumsal işlevleri de kaybolmaya başlamıştır. Bunda en büyük etken, medresenin, yasak, baskı ve modernleşme tasallutuna karşı bir savunma refleksi olarak uzun süre kendi içine kapanarak günün ihtiyaçları doğrultusunda kendini güncelleme imkânını yitirmesidir. Bu da yüzlerce yıl öncesine ait bir bilişsel evren çerçevesinde şekillenen din bilgisi müktesebatıyla modernlikle tanışmaya başlayan bölge halkına hitap etmekte yetersiz kalmasına neden olmuştur.

Bölgenin 1960'lı yıllarla başlatılabilecek modernlik tecrübesinin, eğitimin yaygınlaşması, büyük şehirlere göç ve TV aracılığıyla 1980'li yıllar itibariyle hız kazanmasıyla birlikte, sol siyasi ideolojik akımların da etkisiyle, bölgede sekülerlik görünümleri fark edilir olmaya başlamıştır. Nitekim katılımcılara göre, modernleşme halkın dünyevileşmesine yol açmış, bu da medresenin toplum üzerindeki etkisinin zayıflamasına neden olmuştur. Onlara göre, özellikle ekonomik meselelerde artık medreselilerin görüşlerine uyulmuyor. Örneğin, başta ekonomik konularda olmak üzere halka dinî bir bilinç verilmesi yönünde kendilerinin daha fazla sorumluluk almaları gerektiğini söyleyen Seyda Şakir, bununla birlikte halkın da artık şeyh ve mecleri dinlemediğini ifade etmiştir. Bu konuda Mele Ferzende ise şu değerlendirmeyi yapmıştır:

Tabii bu yörede medreseler âlimler falan da vardır ama millet bunların sözünü... yani... sen şimdi o tefecilik yapan adama da gidip sorsan o da bu işin haram olduğunu biliyor yani. Ama kendine bir şey uydurmuş, işte efendim şudur budur. ... Ama artık kimse hocanın dediğini de yapmıyor ben öyle biliyorum yani. ... eskiden öyle değilmiş, benim duyduğuma göre eskiden öyle değilmiş.

Halit Hoca ise, eskiden medreselilerin toplumsal uzlaştırıcılık rolü olduğu halde, toplumun modernleşmesi ve laik eğitim aracılığıyla sekülerleşmesi nedeniyle bu rollerinin ortadan kalktığını şu şekilde ifade etmiştir:

Toplum bugün seküler bir toplumdur, o dindar toplum değil. Hatta bırakın hocaları, seyyidler bile, seyyidler bilirsiniz, hatırlıyorum mesela abim ...'e bağlı bir köyde imamdı, 1977-78 yıllarında, köyde böyle çok derin bir kavga vardı, birbirlerinden çok insan öldürmüşlerdi, köy ikiye bölünmüştü, mesela bunlar silahlı kavgaya başladıkları zaman birkaç kişi ölüyordu. O şiddetli kavgada bir seyyid bile çıksa, böyle yeşil bir flama kaldırsa seyyid geldi diye herkes kavgayı bırakıyordu. Ha çünkü bir inanç vardı, iman vardı, inanç vardı, bu evladı resuldür derdi veya bu âlimdir, bu hocamızdır, bu şeyhimizdir derdi saygı gösterirdi. E bugün bu seküler eğitimi laik eğitimi alan birisi peygamberi tanımıyor ki evladı peygamberi tanınsın. ... Yani toplum kendi içinde dönüştü, modernite toplumu dönüştürdü, o dönüştürme neticesinde imani bağlar zayıfladı.

Bu alıntıya göre, modernitenin toplumu dönüştürerek sekülerleşmeyi empoze etmesi nedeniyle halkın medreseye olan ilgisi kadar medreselilere ve diğer dinsel statü gruplarına olan itibarı da azalmıştır. Ayrıca resmi eğitimin, seküler kültürün yayılması sonucuna yol açtığı iddia edilmiştir. Gerçekten de eğitim, geleneksel evrende şekillenen dinsel itibar göstergelerinin etkinliklerini zorlaştıracak şekilde, bireylere farklı bir bilinç aşılır. Ayrıca eğitilmiş kişiler, kutsala ve dinî bilgiye ulaşma vb. hususlarda geleneksel dinî otoritelerin aracılığına ihtiyaç duymayabiliyor. Bunun yanında, ulaşım ve iletişim kanallarının gelişmesi, radyo ve TV aracılığıyla bölgenin dış dünyayı daha fazla tanınması ve dünyadaki gelişmelerden daha hızlı haberdar olması, 1970’li yıllar itibariyle bölgede sol ve milliyetçi ideolojilerin özellikle genç kesimler arasında yaygınlaşmaya başlaması da medresenin toplumsal etkisini azaltan diğer faktörler olmuştur. Şeyh Abdulğani, halkın, medrese ve şeyhlerden uzaklaşması nedeniyle değil; TV, internet ve milliyetçilik nedeniyle sekülerleştiğini şu sözlerle ileri sürmüştür:

Bir de engeller çoktur. TV mesela, TV zaten onu dinden çok uzaklaştırmış, medreseyle bağı olsa bile o TV onun için tahribat olarak yeterlidir. İnternet, bu kirli bilgi, bu son zamanlarda gençler arasında epey yaygınlaşmış, bu bir sıkıntı bu bir felakettir yani. Bunlar sıkıntılı şeylerdir yani. Şimdi insanlar sadece medreseden şeyhlerden uzak kalması onları dinden uzaklaştırmıyor. İşte, bu milliyetçilik fikirleri günümüzde, yani bugün Türkiye’de Kürt sorunu çözülsün, böyle bir adım atılsa bence tekrar Kürtlerin dine dönme ihtimali çok olur.

Halkın medreseliler ve şeyhlerle bağı olsa da ve onlara itibar gösterse de TV, internet ve milliyetçi akımlar onların halk üzerindeki etkilerini sınırlamaktadır. Seyda İbrahim de medrese ve tarikatların yaygın bir şekilde bulunduğu merkezlerde bile dinin, eskisi kadar halkın gündelik hayatında belirleyici olmadığını şu şekilde aktarmıştır:

Eskisi kadar insanların çok umrunda kalmadı, diyim, açık söyleyeyim. (...) Medreseler evet önemli bir unsur ama ondan daha önemli bir unsur var, o da şudur; halk ne kadar Müslüman bunu tartışmamız lazım. ...’te faiz olayı yoktu, hatırlıyorum faizlerin %80’lerde %90’larda gezdiği dönemlerde ...’te halk gidip bankalardan faiz çekmiyordu. Çünkü biz şey zannediyorduk insanlar faizden korkuyor haramdır diye, sonra faiz oranları %6’lara %7’lere düşünce... halkın neredeyse ekserisinin gidip faizle kredi çektiklerini biliyoruz. Demek ki biz bu insanları eğitemedik, dolayısıyla gidip çok rahat bir şekilde bankadan kredi alan bir insanın din ne kadar umrunda. Dinî meseleler ne kadar umrunda ki size ne kadar gelsinler, böyle bir problem var.

Seyda İbrahim, medreselerin ve tarikatların toplumun gündelik hayatı üzerindeki etkilerini kaybettiklerini ise şöyle aktarmıştır:

Bakın şu anda ...’te insanların ekserisi bir tarikata müntesiptir ya da bir medrese hocasına yakındır. Şu anda nüfus oranına vursanız en kalabalık öğrenci nüfusunun olduğu, din adamı ve öğrenci nüfusunun en kalabalık olduğu yer ...’tir. Bizim bölgemiz bu noktada diğer bölgelere nazaran yine daha kalabalıktır. (...) Yani inanın belki namaz kılmayan gençlik var bizde, yanlış yapan gençler var. Yani tarikatlar ne söylüyor, ne anlatıyorlar tarikatlar, atalarının kerametlerini anlatmakla meşguller, ne anlatıyorlar yani, hangi tarikat Kuran-ı Kerim’i baştan sona alıp bir topluma anlattı duyduğunuz var mı? Resulullah (s.a.v.)’in hadisi şeriflerini topluma aktaran bir Resulullah gibi yaşayalım

derdinde olan, ben görmedim yani, ben tarikat olarak eleştirmiyorum, tarikata müntesiplerin tavrını eleştiriyorum. Ben bakıyorum kimsenin böyle bir kaygısı yok. Yani şu anda gördüğüm tasavvuf ve tarikatlarda ya da medreselerde klişe olmuş bazı âdetler var, onlar yapılıyor ve bir şeyler ayakta tutulmaya çalışılıyor. (...) Bundan 20-30 yıl öncesinde ...'te alkol gizli saklı satılırdı, bugün ...'te alkol satan onlarca yer var, onlarca, böyle göz önünde satılıyor. Evet şu anda da yüzlerce medrese var. Yani evet toplum bozuluyor, gerçekten sadece Türkiye'de değil bütün insanlık ciddi bir uçuruma doğru yuvarlanıyor. Ama bizim elimizde bir şey var, nedir? Kuran-ı Kerim var, onların söyledikleri üslupla tasavvuf var. Tebliğ var, güya yani, bunlar var elimizde. E o zaman bu toplum nasıl bu hale geldi. Eğer birileri gerçekten vazifesini üstlendiye nasıl oldu.

Buna göre, sosyal yaşamın dinselliğinde 20-30 yıl öncesine göre bir azalma söz konusudur. Bölgenin dinselliğinin şekillenmesindeki belirleyici rolleri göz önünde bulundurulduğunda bu durumu, medreselerin ve tarikatların etkisinin azaldığı şeklinde anlamak mümkündür. Zamanın bir gerçeği olarak modernleşme sekülerleşmeyi dayatmış ve genel olarak dinden bir uzaklaşma söz konusu olmuş olsa da bu durum, medresenin moderniteye direnemediğini gösterdiği gibi, medreselerin toplumun dinsel karakterini korumak için yeterli gayreti göstermediğini ortaya koyar. Seyda İbrahim, medreselilerin toplumun dinselliği üzerinde etkisiz kalmalarının, tebliğ ve irşat faaliyetlerindeki zafiyetten kaynaklandığını “Eskiden insanlar din adamının peşinden koşuyordu, ortam değişti, artık bizim toplumun peşinden koşmamız gereken bir döneme geldik. Çünkü insanların batıla sürüklenmeleri için ellerinde çok büyük kozlar var. Biz bu noktada zayıf kalıyoruz ve toplumumuz yitiyor” şeklinde ifade etmiştir. Buna göre, toplumun geleneksel yapısının korunduğu dönemlerde, insanları sekülerliğe sevk edecek ortam ve araçlar fazla olmadığı için, din adamı insanların hayatında önemli bir yere sahipti. Din adamına müracaat ettikleri gibi, otoritesini de tanırlardı. Ama modernlik, gündelik hayatta etkisini göstermeye başladığında insanları dinden uzaklaştıracak sebepler çoğaldığı için artık din adamının halka gitmesi gerekir. Bu bağlamda “halk ile medreseler arasında da bir kopukluk var” diyen Seyda İbrahim, medreselerin misyonunun Arapça öğretmekten ziyade toplumun dinselliğinin korunması olması gerektiğini şu şekilde savunmuştur:

Biz Kur'an'ın anlaşılması için Arapça öğretiyoruz ama Kur'an öğretmiyoruz bir türlü. Kur'an'ın mesajından bu toplum uzak. Yani gerek tarikat deyin, tasavvuf deyin, gerek medrese deyin, gerek cami deyin, gerek Kur'an kursu deyin, ne isterseniz deyin, hiç kimse şu anda Kur'an-ı Kerim'e hizmet etmiyor. Yani mutlaka istisnalar var, genelleme anlamında söylüyorum, Kur'an'a hizmet yok, herkes kendine hizmet ediyor. (...) Şimdi siz bir problem yaşadığınızda şeyhe ulaşabiliyor musunuz? Biraz zor, öyle şeyhler var ki ulaşmanız mümkün değil. Bu mu? Medreselerde de düzen bundan çok farklı değil. (...) Bizim de yapmamız gereken bir ilmimiz var, bizim bu ilmi ketmemiz bizi mesuliyete sokar. Yapmamız gereken şey halka ineciz halka anlatacaz, halka söyleyecez. Mesela ben imkânım nispetinde halka iniyorum, tebliğimi yapıyorum, uyuşturucu kullanan gençlerle oturuyorum, alkol kullanan adamla da oturuyorum, kumar müptelası adamı da buraya çağırıp sohbetimi yapıyorum. (...) Medrese benim için, tebliğe konu olduğu için önemli. Yoksa burada verilen eğitim eğer burada kalacaksa bu medresenin üstüne taş yağsın.

Dolayısıyla, geleneksel medrese ve tarikat anlayışını eleştiren, “davetçi” yönü ön planda olan medreselilere göre, medresede tahsil edilen bilgi, salt bir ilmî faaliyetle sınırlı kalmamalı, insanların sekülerleşmeden korunması için gündelik hayatta kullanılmalıdır. Seyda Seyfeddin Hoca da bu konuda şu yorumu yapmıştır:

[Medreseler] Sadece kendi köyüne, kendilerine destek olan, her şeyiyle fedakârlık yapan insanlara dediler ki “namazınızı kılın, orucunuzu tutun, namazınızı kılın orucunuzu tutun, namaz kılın namaz kılın”, “Namaz nedir?”, “Oruç nedir?” Yani bir bilinç vermediler. İlmi yaşadıkları topluma yansıtmadılar. İlmi yaymadılar yani. İlmi âlimler arasında, fakiler arasında, seydalar arasında dönüp dolaşan bir meta haline getirdiler, onu kendi toplumlarına yansıtmadılar. Yansıtamadılar mı, neden oldu, onlar ayrı bir şey. Böyle bir vebali de vardır medreselerin, böyle bir olumsuz yönü de vardır, bu bir gerçektir. Yani köyün gençlerine sahip çıkılmadı, belki başka illerden gelen gençlere, medresede faki olanlara sahip çıkıldı ama başta kendi çocukları, akrabalarının çocukları dâhil, köylülerin gençleri dâhil, özellikle 80’den sonra, 80 öncesi, 90 öncesi fazla bilmiyoruz ama hiç sahiplik edilmedi, bu gençler başkalarının eline teslim edildi. Bu gençler çeşitli grupların hiziplerin, cemaatlerin ne dersin, onlara hibe edildi. Yaşlılar eyvallah dediler ama seydalarımıza gençler eyvallah demediler.

Buna göre, medreselilerin toplumla sadece ibadet ve fikhî boyutuyla ilgilenip düşünsel bir katkı sunmaması ve bir zihniyet inşası sağlamaması, gençlere etki edememelerine yol açtı. Yaşlılar, şeyhler ve medreselilere gösterdikleri itibarı koruyup ilişkilerini devam ettirse de gençlerin medreseliler ve şeyhlerle bağı büyük oranda kopmuştur. Bu durum bir yandan gelenekten kopmalarına bir yandan da sekülerize olmalarına neden olarak radikal dinî gruplar veya Kürtçülük yönünde politize olmalarına yol açmıştır. Bu yüzden yenilikçi-davetçi medreselilere göre, medresenin kendisi ve medresede iştigal ettikleri ilim bir araçtır; esas olan insanları dinî olana sevk etmek, onların sekülerleşmesini engellemektir. Nitekim Seyda Şakir böyle bir amaç doğrultusunda medrese açtığını ve ders verdiğini şu şekilde ifade etmiştir:

Şimdi ben bir köye gideceğim, hiçbir şey yapmasam, köylerde imamlık yapmak en kolay iştir, namazını kıldıracaksın ezanını okuyacaksın başka bir şey yok. Ama mühim olan insanları yetiştirmektir. Hani Resulullah (s.a.v.) diyor ki “Allah’ın senin aracılığıyla bir insanı hidayete erdirmesi dünyadan da dünyadaki her şeyden de daha hayırlıdır.” Ben bunu düşünerek dedim ki ben bu millete, bu dine bu insanımıza hizmet etmemiz lazım. Yoksa bizim gençlerimiz biliyorsun, özellikle bu sırada gençlerimiz çok kötü yerlere gidiyor, gençlerimiz ateist oluyor, komünist oluyor, gençlerimiz dağa çıkıyor.

Sekülerleşmenin bölgedeki yayılımı, medreselerin etkisinin kırılmasına yol açtığı gibi, medreselilerin toplumsal alandan soyutlanmaları da bu yayılımı hızlandırmıştır. Bu bağlamda Seyda Seyfeddin Hoca, sadece alet ilimlerinden ibaret bir eğitimle kendisini sınırlandıran medresenin davet-tebliğ yaparak toplumsal sorumluluk almayınca gençlerin politize olup dinden uzaklaştığını şu şekilde ifade etmiştir.

Medreseler gençlere bir şey vermeyince, kendi olduğu topluma bir katkı sunmayınca, İslami bilinç vermeyince, İslam’a çağıran, işte Hizbullah vb. gruplara bir kısım gençleri aldılar; öbür taraftan sosyalizme PKK’ya şuraya buraya davet edenler de o gençleri aldılar. Yani iki grup arasında gençler dağıldı yani. Medreseler bu gençlere bir şey

vermedi yani, benim söylemek istediğim bu. Sadece kendi dar çerçevesinde gramerleriyle, nahiv ve sarflarıyla bocalayınca, buna yoğunlaşınca, ibare çözmekten zaman bulamayınca İslami davet-tebliğ, gençler heder oldu. Doğu'ya yazık edildi, bu vebal bizim üzerimizdedir yani medreselilerin üzerindedir onu söyleyeyim. Doğu'daki gençliğin sapması, İslam'dan uzaklaşması, medreselilerin bunda büyük vebali vardır, bir şey veremediler yani. Onun için diyoruz, sadece gramer, sadece medrese usulü olmasın, yani biraz bilinç olsun hadis olsun, tefsir olsun, Kur'an olsun.

Medresenin amacının tebliğ değil ilim olması gerektiğini söyleyen medreseliler ise, bu tür tebliğ faaliyetlerini ilmin önünde bir engel olarak görürler ve zaten tebliğe ihtiyacı olanın medreseye, yani kendilerine geleceğini söylerler. Onlara göre, medreselerin toplumsal etkisinin olmamasının nedeni, insanların medreseden uzak kalmalarıdır. İnsanlar medreseye gelmese, medreseyle ilişki kurmasa medresenin etkisi söz konusu olamaz. Yani dinî taleplerini ve ihtiyaçlarını karşılamak üzere insanların medreseye gelmesi lazım; yoksa medrese tebliğ işine girerse bu sefer tedrisatı ihmal etmek durumunda kalacaktır, oysa medresenin esas işi tebliğ değil tedrisattır. Örneğin Seyda Abdulhamid, “Medreseli halkın arasına karışamaz, karışırsa bu öğrencilere kim ders verecek” şeklindeki sözleriyle bu yöndeki kanaatini ifade ederken Seyda Şeyh Ahmet de medreselilerin irşat faaliyeti yapması durumunda medresenin özelliğinin kaybolacağını ileri sürmüştür. Çünkü ona göre, itibar sahibi medreselilerin bile halk üzerinde yönlendirici bir etkisi kalmamıştır.

Medreselilerin toplumsal etkilerinin azalmasında, toplumun modernleşmesinin bir etkisi olduğu gibi, medreselilerden kaynaklanan nedenler de vardır. Örneğin Şeyh Nasrullah, medreselilerin resmî kadrolu imam olmalarıyla birlikte irşat vazifelerini ihmal ettiklerini ifade etmiştir. Seyda İbrahim ise medreselilerin de sekülerleşmeye maruz kaldıklarını, bu nedenle toplumsal etkinlikleri olmadığını şöyle ifade etmiştir:

Şu anda öğretmen olmadığı yerde imam var müezzin var, şu an bir mezra yoktur ki içerisinde bir imam olmasın, doğru mu? Peki, ne değişti. Çünkü hepimiz dünyevileştik, ben burada oturuyorum belirli kaygılarla oturuyorum, dünyevi kaygılarla oturuyorum, diğeri bu vazifeyi üç kuruşluk maaş için yapıyor. Yani Resulullah (s.a.v.)'in varisi olmadık, biz namaz kıldırma memuru olduk, biz geleneksel bir statü koruma memuru olduk ama maalesef Resulullah (s.a.v.)'in varisi olmayı başaramadık. ... Birçok medrese hocasının krediyle ev ve araba aldığını biliyorum, o hoca'nın topluma vereceği ne olabilir.

Önceleri, dinden uzaklaştırılacakları kaygısıyla çocukların okula gönderilmesine mesafeli bakılırdı. Bu yoruma göre ise günümüzde, öğretmenin olmadığı yerlerde bile imam olduğu halde insanlar yine de dinden uzaklaşıyorsa bu, din adamlarının vazife ve sorumluluklarını yerine getirmediğini gösterir. İmamlar görevlerini maaş için yaparken medreseliler ve tarikatçılar da konumlarını dünyevi kazanımlar elde etmek için kullanıyor ve sadece geleneksel statülerini koruma endişesinde oldukları için toplumun

dinselliğiyle ilgili gerçek bir kaygıları olmuyor. Benzer bir yorum da Seyda Abdussamed tarafından şu şekilde yapılmıştır:

Biz ilim adına konuşuyorsak, İslam adına konuşuyorsak, bugün vaizlerin, müftülerin, medrese hocalarının tesir etmemesinin en büyük nedeni budur. İslam adına diyorum yani, amel yok. (...) Bugün amel hiçbirimizde yok, hem medrese hocalarında hem İmam-Hatiplerde hem şeyhlerde hem İlahiyat camiasında, anlatabiliyor muyum? Yani bugün kendimizi biraz sorgulamamız gerekiyor. (...) Bak kendim için söylüyorum, ben diyorum ki, maaş aldığımızdan günden beri bozulmuşuz, yani iç âlemimiz bozuldu. (...) (fahri imamlık) Daha iyiydi biliyor musun? Şimdi ne hale geldiler? Şu anda altlarında arabaları ceplerinde android telefonlar, gece-gündüz facebook'ta tweter'da şurda burada gezinip duruyorlar, ne yapıyorlar? (...) Modernleşmiş, ondan sonra diyor ki, hoca niye tesir etmiyor? Niye PKK çıkıyor? Tabii ki çıkacak, hocanın vaazı tesir etmiyor ki, hocanın vaazı nasıl tesir etsin. (...) Bir de klişeleşmiş artık, duydukları çoğu şeyler de aynı, niye? Çünkü hoca, hocada yok, hoca tesir etmiyor. Hoca ne zaman tesir eder? “Yapmadığınız şeyleri niçin söylersiniz?”, Allah-u Teâla zaten reçeteyi sunmuş, Efendimiz (s.a.v.) sunmuş. Geliyor işte, açıyor kitabı, okuyor, yani bugün hocalarda sıkıntı var.

Yani medreselilerin toplumsal etkiye sahip olamamalarının nedeni kendi yaşam tarzlarıdır; okuduklarını ve anlattıklarını kendi yaşamlarında sergilemediklerinden varlıklarının toplumda bir yansıması olmuyor. Bunun en büyük nedeni de maaşlı hale geldikten sonra dünyevileşmeleridir. Doğrusu medreselilerin toplumda etkili olmalarını sağlayan itibarın edinilmesinde -devlete olan muhalif tutumun da etkisiyle- resmî görevli olmayıp fahri bir şekilde imamlık yapmış olmalarının katkısı olduğunu, yapılan gözlemler doğrultusunda söylemek mümkündür. Bununla birlikte medresenin toplumsal karşılığının olabilmesi için, medreselere resmî statü verilip finanse edilmesi ve medreselilere de resmî kadro imkânı verilmesi gerektiğini ileri süren katılımcılar da olmuştur. Örneğin, “toplumla iç içe değil medreseler” diyen Seyda Abdulhamid, medreselerin maddi destekten yoksun olmaları nedeniyle, tedrisat haricindeki zamanlarını medresenin idaresi ve finansmanına yönelik arayışlarla geçirdikleri için topluma vakit ayıramadıklarını ileri sürmüştür. Halit Hoca ise geçmiş dönemlerde olduğu gibi, medresenin toplumsal etkilerinin olması isteniyorsa resmî statüye kavuşturulması gerektiğini; böylece medreselilerin toplumda itibar sahibi olup bölgede toplumsal düzenin, birlik ve beraberliğin sağlanmasında etkili olabileceklerini savunmuştur.

Medreselerin toplumsal yönlerinin kaybolmasında maruz kaldıkları baskının etkili olduğunu ileri süren katılımcılar, medreselerin sosyal sorumluluk olarak bölgedeki sorunların çözümünde etkili olabilmeleri için, kendilerini herhangi bir risk altında hissetmeden özgür bir şekilde konuşabilmeleri ve faaliyet yürütebilmeleri gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu doğrultuda, Şeyh Nasrullah “Zaten 4-5 yıl öncesine kadar biz medreseliler bir şey konuşamıyorduk, hep yasaktı, kaçaktı. Daha yeni yeni bir şeyler

yapmaya çalışıyoruz, şimdiye kadar imkânlar, fırsat yoktu ki” şeklindeki sözleriyle medreselerin, üzerlerindeki baskı nedeniyle etkinliklerini kaybettiklerini ve pasifize olduklarını ileri sürmüştür. Seyda Abdussamed ise, “üzerimizden, bir 12 Eylül tankı artı 28 Şubat balyozu yemiş birer kurumlarız. ... Bizim üzerimizden balyoz geçti, kapatılmayan medrese kalmadı Türkiye’de. Yani 28 Şubat döneminden beri medreseler konuşamıyor, korkuyor. (...) E biz o şekilde nasıl çıkalım meydana” şeklindeki sözleriyle, inisiyatif alarak toplumsal olaylara müdahil olamamalarını, geçmişte gördükleri baskı nedeniyle bastırılmış ve sindirilmiş olmalarına bağlamıştır. Mele Maşallah da medreselerin baskılar nedeniyle toplumsal işlevlerini kaybettiğini şu şekilde ifade etmiştir:

Medrese adeta uyuşturuldu. Psikolojik olarak hâlâ şeyden çıkmadı yani. Devletin üzerlerinde kurduğu baskı, “bir şeyden bahsetmeyeceksiniz, bir şeye karışmayacaksınız, rejimle hiçbir alakanız olmayacaktır. Sadece sizin göreviniz orada birkaç tane talebe okutun onlara sarf u nahv dersleri verin.” Bu şekilde medresenin şeylerle ilişkisi, bir şeye müdahil olmaları şey olmuştur.

Katılımcıların yukarıda alıntılanan görüşlerine göre, devletin baskı ve sıkı kontrolü medreselerin varlıklarını muhafaza edebilmek için kendilerini pasifize etmelerine yol açtı. Bu da onların günümüzde toplumsal sorunların çözümünde aktif rol almalarını engelliyor. Nitekim katılımcıların ifadelerine göre, medreselilerin tebliğ ve irşat faaliyetlerini yapamamalarında medreselerin bastırılması ve mensuplarının ürkütülmesinin önemli bir payı vardır. Bu durum, medrese ve tarikatların daha önceki dönemlerde olduğu gibi bölgenin dinselliğine etki edememesine, dolayısıyla da medrese ve tarikatın inşa ettiği dinsel kültürden yoksun bir şekilde yetişen gençlerin sekülerleşmesine yol açtı. Bu çerçevede, medreselilerin toplumsal etkiye sahip olabilmeleri için Mele Maşallah, “medreseler desteklenecek, yani medreseye imkân verilecek, maddi-manevi imkân verilecek, mekânlar yapılacak. Medresedeki müderrislere, âlimlere, hocalara imkân verilecek, rahat konuşabilecek, hocalara ehli ilme daha fazla konuşma fırsatı verilecek, konuşanı hemen böyle içeri atmayacaklar, böyle olunca zaten kimse konuşmaz” şeklinde görüş belirtmiştir. Seyda Seyfeddin Hoca ise, medreselerin siyasi ve toplumsal herhangi bir faaliyette bulunmayıp sadece Arapçayla sınırlı bir eğitim faaliyeti koşuluyla varlıklarına müsaade edildiğini, medreselilerin de eğitime devam edebilmek için toplumsal alandaki varlıklarını görünür kılmamaya yönelik olarak toplumsal rollerinden vazgeçtiklerini ifade etmiştir.

Medreselerin toplum üzerindeki etkilerinin azalmasına yol açan faktörlerden birisi de medreselerin baskı, finansman sıkıntısı vb. nedenlerle köylerden çekilmeleridir.

Şeyh Nasrullah köylerdeki medrese varlığı ve sosyal hayat üzerindeki etkisini şu şekilde aktarmıştır:

Ben hatırlıyorum, küçüktüm, hemen hemen her köyde medrese vardı, büyük köylerde. Herkesin 5-10 tane talebesi vardı. Bazı iyi hocalar 15-20 tane bir odada yapmışlar, iki odalık olabilir. En azından böyle 50 hanelik olan her köyde talebe vardı. İnanın o köylünün hali bir başkaydı, tek gayeleri Cenab-ı Allah'ın yolunda hareket etmektir. Camiye, cemaata gitmek, komşularıyla, akrabalarıyla birleşmek. Yani Cenabı Allah'ın emri ne ise onun şeyinde koşmak vardı. Ama bu 30 yıldan beri köylerden tamamen kalktı, hemen hiç yok. Mesela ... gibi bir yerde veyahut yeri müsait, şehre yakın, gayretli bir hocanın olmasıyla bazı yerlerde öyle var, ama çok az. Şehirlerde kaldı, böyle bu gibi yerlerde.

20-30 yıl öncesine kadar hemen her köyde bulunan, 10-15 talebenin eğitim gördüğü medreseler, toplumsal bütünleşmede önemli fonksiyonlar gördüğü gibi aynı zamanda sekülerleşmenin yayılımını geciktiren geleneksel dokunun korunmasını da sağlıyorlardı. Fakat medreseler köylerden şehir merkezlerine kayınca şehirde sosyal hayattan kopuk bir şekilde faaliyet göstermiş, toplumsal bir karşılığı olmamıştır. Diğer taraftan köylülerin bilincini ve davranış formunu etkileyen medreselerin köylerden yok olmasıyla birlikte köylünün geleneğe bağlılığı ve din anlayışı da değişmeye başlamıştır. Medreselerin köylerden çekilmesiyle birlikte modernleşme daha rahat bir şekilde (mesela daha önce melenin veya şeyhin tepkisinden çekinildiği için TV izlenmezken artık izlenir oldu) köylere girmeye başlamış, böylece kılık kıyafet, siyasi tutum, aile yapısı vb. yönlerde değişim başlamıştır.

Medrese ile faaliyet yürüttüğü yerleşim yerinin sakinleri arasındaki ilişkinin iyi olmaması ve medresenin halka yönelik bakış açısı da medreselerin gündelik hayat üzerindeki etkisinin zayıf kalmasına neden olmaktadır. Çünkü medrese mensuplarında kendilerini bilgili ve kültürlü görme, çevredekilerin de kültürel düzeylerini küçümseme gibi durumlara rastlanabilir (Çiçek, 2009: 154). Bu konuda Şeyh Nasrullah, “Köylülerle hiçbir şeyimiz yoktur. Köylülerle, cahillerle geçinmek konusunda zorluk oluyor, bazı zaman bazı şeyler gördük o yüzden terk ettik” şeklindeki sözleriyle, medreselerinin bulunduğu yerleşim yerinin halkıyla olan ilişki biçimini ortaya koymuştur.

Medrese ile halk arasındaki ilişkilerin çeşitli nedenlerle kötü olması ve halkın şeyh veya meleye yönelik algısı, çocuklarını medreseye göndermemeye ve gündelik ilişkiler açısından da medreseden uzaklaşmalarına yol açabilmektedir. Nitekim medrese öğrencilerinin genelde başka yerlerden gelen öğrencilerden oluştuğu, medresenin bulunduğu yerleşim yerinden az sayıda öğrencinin olduğu gözlemlenmiştir. Bu konuda Seyda Şeyh Ahmet, bir yerdeki medresenin varlığının veya öğrenci sayısının

fazlalığının o yerleşim yerinin dindarlığının veya medreseye ilgisinin bir göstergesi olamayacağını şu şekilde ifade etmiştir:

Şu şekilde ben sana söyleyeyim, ...'da 300 tane öğrenci var dedim ya bu 300 tanenin kaç tanesi ...'da olur, belki en fazla 30 tanesi ...'da olur. Bu demek değildir ki 300 tanesinin hepsi ...'dadır, 300 aile burdadır, o şekilde değil. Veyahut mesela diyelim ki ...'te 1000 tane öğrenci var, bu 1000 tanenin 1000'i de ...liler midir? ...'ten 1000 aile kazanılmış diye öyle bir şey yok. Yani bu hepsi dışarıdan gelen bir şeydir. Her toplum ayrıdır, mesela medreseyi sevenler ayrıdır, medreseyi sevmeyenler ayrıdır. Her toplumun ayrı bir özelliği vardır. sevmeyen bir kişiye sen sevdiremezsin. Bu mahallede var hayatında burayı görmemiştir, buranın içini görmemiştir. (...) Bu böyledir her zaman... insan onun kıymetini bilmiyor ancak gittikten sonra kıymetini biliyor.

Buna göre bir yerleşim yerinde medreseliler nüfus olarak kalabalık olsa da medrese talebelerinin hepsinin orali olmaması, ayrıca medresenin bulunduğu yerin halkının hepsinin medreseyi önemsememesi, medreseyle bağlarının olmaması, medresenin gündelik toplumsal hayat üzerindeki etkisini sınırlandırıyor. Seyda Sacid de benzer yönde, medreselerinin bulunduğu yerin halkının dindar olmadığını fakat bunun medreseden kaynaklanmadığını, halkın medreseye olan ilgisizliğinden kaynaklandığını şu şekilde ifade etmiştir:

... halkı o kadar dindar değil. ... Gençler böyle İslam üzeri eğitilen bir genç kesim değildir, ama bu ...'la alakalı değildir, insanlarla alakalıdır. ... tek değil. Yani bir yerin halkı, eğer kendi çocuklarını eğitime vermiyorsa, buranın sorumlusu gelip beni evimden zorla alıp buraya getirmedi ki, benim rahmetli babam din boyutunu sevdiği için beni o kadar uzak memleketten buraya getirdi. Olay bir şeyin orda çok olup olmamasıyla alakalı değildir, olay ailede bitiyor. ... halkındaki aileler çocuklarını din eğitime vermiyor, esnaf olmasını isteyen var, değişik eğitim görmesini isteyen var. E eğer ... halkı kalkıp vermiyorsa, o ...'dan kaynaklanan bir şey değildir. Şu anda din eğitimi gören hep yabancılarıdır. E rağbet yok, ...'nın sorunundan kaynaklanmıyor, aileler tercih etmiyordur, ailede bitiyor. Çok yabancı bir yerden çocuk gelebiliyor, demek ki ailesi diyor ki, bunun din eğitimi alması gerekiyor. Ama ...'nın merkezinden dahil bir çocuk gelmiyorsa, demek aile diyor ki, ben çocuğumu dine vermek istemiyorum. Yani olay ...'yla, mekanla alakalı değil ha. Olay ailede bitiyordur. Türkiye'nin en uzak ucunda olun, eğer çocuğunuzun din eğitimi almasını istiyorsanız, ona bir din eğitimi verirsiniz. Din eğitiminin merkezi olan bölgede olsanız dahi, eğer çocuğunuza din eğitimi verilmesini uygun görmüyorsanız dahi, etrafta boşver 3 medrese, 30 medrese olsa dahi, o çocuğunuz din eğitimi almaz.

Dolayısıyla medreselilere göre medresenin bulunduğu yerde toplumsal karşılığı yoksa ve toplumsal davranışlar üzerinde bir etkiye sahip değilse bu medreselerin işlevsizliğinden değil, ailelerin medreseyle olan irtibatsızlığından ve çocuklarını medreseye göndermemesinden kaynaklanıyor. Bununla birlikte medrese ile halk arasındaki ilişkinin boyutları medreselilerin tutumları çerçevesinde de şekillenebilmektedir. Örneğin genellikle hocalar, medrese sırlarının dışarıya taşınmasını önlemek ve öğrencilerin çevreden olumsuz yönde etkilenmelerini bertaraf etmek için, öğrencilerin yerleşim yerinin gençleri diyalog kurmalarına izin vermezler. Bunun nedeni, öğrenciler ile yerleşim yerinin gençleri arasındaki kültür ve yaşam tarzı

farklılığının, medrese mensuplarına sıkıntılar doğurabilecek şekilde, çatışmaya yol açabilme ihtimali barındırmasıdır (Çiçek, 2009: 154). Bunun yanında medreselilerin çeşitli kamusal alanlarda bulunmalarının geleneksel medreseli profiline aykırı telakki edilmesi de medreselilerin toplumla iç içe olmasını ve özellikle gençler üzerinde etkili olmasını engelliyor. Bu konuda Seyda Sacid, halkın medreseli algısı nedeniyle sadece öğrencilerin değil kendilerinin de kahvehane vb. bazı alanlarda yer almalarının hoş karşılanmadığını söylemiştir. Seyda İbrahim de alkol, uyuşturucu kullanan ve kumar oynayan kişilerle sohbet yaptığını, gençlerle diyalog kurmak amacıyla kahvehanelere gittiğini, maç izlediğini ve maç yaptığını, fakat bu davranışının bazı medreseliler ve halk tarafından yadırgandığını ifade etmiştir.

Medreselerin yasaklanmasından sonra, bölgede geniş bir itibar ve nüfuza sahip olan şeyhlerin medrese faaliyetine devam etmesi, medresenin varlığının korunması ve günümüze kadar gelmesinde önemli rol görmüştür. Bununla birlikte çok partili siyasal sisteme geçilmesiyle birlikte bazı şeyh ailelerinin siyasete girmesi, modern sosyoekonomik imkânlarla kavuşması ve genç kuşaklarının modern eğitim kurumlarına yönelip medrese eğitimini bırakmalarıyla birlikte büyük oranda modernleştiler. Bunun yanında, 1970’li yıllar itibariyle önce bazı medrese mollalarında karşılık bulan Marksist Kürt ulusalcılığının, bazı şeyh ailelerinin genç kuşakları arasında da yaygınlaşması, bu ailelerin bir kısmının tarikat ve medrese geleneğinden uzaklaşmasına yol açtı. Dolayısıyla bölgenin dinselliğinde önemli bir yeri olan şeyh aileleri, 1950 sonrasında bölgenin modernleşmesinde de önemli rol oynadı. Fakat özellikle şeyh ailelerinin genç kuşaklarının geleneksel yapıdan uzaklaşıp modernleşmesi ve modern-liberal yaşam tarzını benimsemesi, şeyh ailelerinin halk üzerindeki dinî etkisinin kaybolmaya başlamasına (Yüksel, 1993: 103-104, 186) ve sonuçta da tarikat ve medrese kültürünün bölgede zayıflamasına yol açtı.

Seyda Mesut, bölgedeki köklü medrese geleneğine sahip büyük bir şeyh ailesinin gençlerinin, çeşitli siyasi akımların etkisine kapılarak politize olmaları ve sekülerleşmeleri nedeniyle ilimle uğraşmaz olduklarını, dolayısıyla bir süre şeyh ailesinden hiç kimse medrese eğitimi almadığı için medrese faaliyetlerinin kesintiye uğradığını aktarmıştır. Şeyh Abdulgani de, “şeyhlerin çocuklarını siyasete soktular yani. Şimdi bir dönem yaşandı, şöyle bir dönem, medrese ve tasavvuf, yani medrese ve irşat, o sekteye uğradı” şeklindeki sözleriyle, şeyhlerin siyasete girmesinin irşat faaliyetlerini olumsuz etkilediğini belirtmiştir. Oysa tarikatın canlı ve aktif olduğu dönemlerde, bölge halkı şeyhe bağlıydı ve tarikat onların dinselliğini şekillendiriyordu. Fakat tarikatlar

etkinliklerini kaybedince ve karizmatik şeyhler vefat edip yerlerine geçenler onların boşluğunu dolduramayınca bir yandan tarikatlar tebliğ ve irşattan uzaklaşır oldu bir yandan da halkın bu gibi faaliyetlere ilgisi azalmıştır. Yani bir yandan melelerin kadrolu imam olması ve bazı şeyh ailelerinin modernleşmesi bir yandan da halkın irşat faaliyetlerine ilgisinin azalması nedeniyle medrese ve tarikatların bölge halkının dinselini şekillendirmedeki rolü azalmıştır.

Gibb'e (2006: 48) göre tarikatlar, Müslüman dünyada eğitimli sınıflar arasında sekülerleşmeye karşı bir hareketin oluşmasını sağlamış, fakat bu etkinin zayıflamasıyla birlikte yerine başka bir dinî etki koymada başarısız olan ulema, üstüne tarikatlara eleştiriler yöneltmesi nedeniyle sekülerizmin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Bu bakış açısı doğrultusunda, bazı melelerin şeyhlere, bazı İslamcı grupların da şeyh ve melelerin geleneksel din anlayışına yaptıkları eleştirilerin medrese kültürü üzerinde olumsuz etkiye yol açtığı ileri sürülür. Örneğin Seyda Mesut şeyhlik eleştirisinin, şeyh ailesinin gençleri de dâhil olmak üzere bölge gençlerinin Marksist fikirleri benimsenmesinde etkili olduğunu savunmuştur. Seyda Seyfeddin Hoca da medrese hocalarına yapılan eleştirilerin bölge gençlerinin politize olmalarına yol açtığını şöyle ifade etmiştir:

Cemaatler, mesela şeyi söyleyelim, Hizbullah... buna benzer gruplar, seydalarımızı, hocaları bu noktada eleştiriyorlardı, yani "halka bir şey vermediniz." Ve tabii bu makes buldu, mesela ne oldu? Gençlerin Hizbullah'a kaymasına, bir taraftan Hizbullah'a kaymasına neden oldu, öbür taraftan da, yani... PKK'ya kaymasına neden oldu yani. Böyle bir sonuç ııı oldu yani.

Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca ise, medreselerin ve şeyhlerin daha önce kendi dar bölgelerinde etkili olduklarını fakat yerel medreselerin ve tarikatların, cemaatlerin ve ulusal çaptaki büyük tarikatların etkisi altına girdiklerini, bu durumun da onların yerel etkisini ortadan kaldırdığını şu şekilde ifade etmiştir:

Eskiden yerel güçlerin etkisi daha fazlaydı, cemaatlerin yaygınlaşması veya yaygınlaştırılmasıyla birlikte bu etki biraz globaleşti. Eskiden her yerelin bir medresesi vardı ve o medresenin etki alanı yerelle sınırlıydı. Her bölgede bir tarikat ailesi vardı o tarikat ailesinin etki alanı bulunduğu bölgeyle sınırlıydı, şu anda o bitti. Onu bitiren de bu global cemaatleşme dediğimiz olay, yani... [Cemaatlerin] olumsuz etkisinden ziyade bu iş biraz daha tekelleşti, tekele dönüştü. Örneğin eskiden buranın A köyünde falan tarikat etkiliydi ve o köyde ders veren falan hocanın etkisi fazlaydı şu anda o kırıldı. Onun yerine ikame olan güç yaygın cemaatler. Şu anda Adıyaman şeyhinin etkisi değer bütün şeyhlerin etkisini ortadan kaldırdı. Örneğin Nur cemaatinin etkisi diğer bütün yerel güçleri ortadan kaldırdı, şu anda yerel cemaatler de onlara intisap etmek zorunda kaldı. Mesela ...'in intisap ettiği bir cemaat vardır, ...'in intisap ettiği bir cemaat vardır. Kendi yerelindeki gücünü koruma çabası olmakla birlikte intisap ettiği ve teslim olduğu bir büyük güç vardır. ...'nun intisap ettiği cemaatler vardır. Hani 80'lerle birlikte dedim ya iktidarlar bu cemaatler alanına el attı onu biraz daha tekele dönüştürdüler, tekele dönüştü ve yereldeki güç ortadan kalktı. Ama bu sefer onun yerine daha şubeleri olan tek merkezden yönetilen cemaatler yer aldı. Her köy kendi imamına intisabı gevşedi ama o

köydeki tarikatçı cemaatçi sayısı da arttı. Mesela hemen hemen her köyden ayda bir Adıyaman'a gidip gelen vardır. O köyler kendi imamına eskisi kadar bağlı değiller, kendi yöresel şeyhlerine eskisi kadar bağlı değiller ama bağlı oldukları bir şeyh yine vardır.

Katılımcılara göre medreselerin toplumsal etkilerinin zayıflamasının bir nedeni de, medreselerin kendilerini günün koşulları doğrultusunda yenilememeleridir. Örneğin Seyda Seyfeddin Hoca, zamanın gerçekleri doğrultusunda kendilerini yenileyip toplumsal değişime ayak uyduramayan medreselerin, toplumu aydınlatmakta yetersiz kaldıklarını savunmuştur. Seyda İbrahim de “Evet ufkumuz dardır, dünyayı okuyamadık, gelişmeleri takip edemedik, ona göre yöntemler geliştiremedik bu bir doğrudur” şeklindeki sözleriyle, medreselilerin kendilerini yenilememesi nedeniyle söylemlerinin toplumda karşılık bulmadığını ifade etmiştir. Halit Hoca ise, medreselilerin değişen toplumun ihtiyaçlarına göre kendilerini yenilemediği için toplumsal etkilerinin olmadığını şöyle açıklamıştır:

Bugün toplum çok farklı düzeylere gelmiş, toplum eski toplum değil, biz bugün bilgi toplumunda yaşıyoruz, bilgi çağında yaşıyoruz. Dolayısıyla biz, böyle bir bilgi tufanına karşı, insanların gözü açılmış, insanlar bazı şeyleri biliyorlar, anlıyorlar, 60 sene önceki bir bilgi bugünkü toplum için geçerli midir? Bugün toplumun bilgi düzeyinde olsun, davet düzeyinde olsun, İslami davet, yani İslam'ı anlatmak noktasında olsun çok farklı ihtiyaçları vardır. Siz 50 sene 60 sene önceki bir üslupla bugün insanlara bir şey anlatamazsınız. İşin bu tarafını düşünmek lazım. E ama bazı insanlar böyle at gözlüğüyle olaylara topluma bakıyor, sadece kendi algısıyla kendi bilgisiyle toplumu yönlendiriyor, toplum yönlenmiyor bu şekilde, bu çok yanlıştır. Bizim hocalarımız da böyledir.

Bu ifadelerle göre, toplumun kendisi gibi bilgi anlayışı ve seviyesi de değiştiği için, geleneksel toplumun bilgi anlayışıyla bugünün insanlarına dini anlatmaya çalışan medreseliler, etki sahibi olamıyorlar. Diğer bir ifadeyle medreselilerin, medrese eğitiminde geleneğe bağlılıktaki ısrarları gibi, modernleşen topluma geleneksel din bilgisi ile dini sunmaya çalışması, medrese kültürünün toplumsal yansımalarının zayıflamasına yol açmıştır. Shayegan (2014b: 183-184), ulemanın İran'da özellikle okumamış kesimler üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğunu ileri sürer. Ona göre Şii ulema, Sünni ulemadan farklı olarak, kökleşmiş kurumlara sahip olmaları yanında, kitlelerin bütün gizli psikolojik etkenlerini, duygu dizisini, heyecan çeşitlerini tanımları sayesinde halk üzerinde etki uyandırabilir. Şii ulemanın bu gücü, halkla aynı tarihsel gelişim dönemine ait zihin yapısını paylaşıp ikisinin de kültürel olarak modernlik öncesinde bulunmalarından kaynaklanır. Medrese uleması ise, bölge halkı modern kültürü büyük oranda benimsemiş olmasına rağmen, geleneksel din bilgisi müktesebatıyla dini aktarmaya çalıştığından halk üzerinde yeterince etkili olamıyor.

3.4. DİNSEL İTİBARIN GELENEKSEL GÖSTERGESİ OLARAK MEDRESELİLİK

Araştırmacıyı bu konuyu araştırmaya sevk eden etkenlerden biri de bulunduğu yerleşim yerinde, halkın medreselilere Diyanet elemanları ve ilahiyatçılardan daha fazla itibar gösterdiğini gözlemlemesi ve bunun nedenini keşfetmeye yönelik ilgisi olmuştur. Medreseler nihayetinde bir eğitim kurumu olsa da bölge dinselliğinin inşasındaki merkezî rolleri ve medreselilere atfedilen dinsel anlam nedeniyle medreselilerin toplumdaki itibarını dinsel itibar olarak ifade etmek mümkündür. Medreselerin müfredatlarında dinî ilimlerin ağırlıkta olması, son zamanlarda dil bilimlerine ağırlık verilmiş olmasına rağmen bu ilimlerin İslam’a hizmet amacıyla tahsil edildiği inancı, medrese tahsilinin genelde camide veya camiye bitişik bir mekânda icra edilmesi, aynı zamanda medrese hocalarının çoğunun camilerde imam olarak görev yapmaları ve şer’î ilimleri tahsil etmek için medreseye gidildiği yönündeki inanç nedeniyle medreseler, toplumda dinî bir kurum olarak algılanmıştır. Bu nedenle son zamanlara kadar, modern eğitim kurumlarında görev yapan ilahiyatçı akademisyenlere ve Diyanet görevlilerine yönelik bakış açısından farklı olarak, medrese hocalarına din âlimi gözüyle bakılıyordu. Medrese kültürünün bölgede oluşturduğu etkinin bir sonucu olarak, İslam’la daha yakın ilişki içerisinde olduğu düşünülen şeyhlere, medrese öğrencisi ve hocalarına saygı gösterilmesi ve sözlerinin dinlenilmesi gerekirdi. Böylece, bazıları sırf geçimini temin etmek için medreseye yönelmiş olabilmekle birlikte, medrese öğrencileri ve hocalarına dinî bir anlam yükleniyordu (Çiçek, 2009: 145, 159). Medrese ve medreselilere yüklenen bu anlam günümüzde azalsa da varlığını sürdürmektedir.

Dinsel itibar, din üzerinden toplumsal bağlamda kurulan statü ilişkisinin ortaya çıkardığı kutsanmış bir imajı yansıtmaktadır. Yani itibar, din aracılığıyla kazanılmakta ama bu kazanım karizmatik unsurlarla da desteklenmektedir. Statünün geleneksel ve dinsel değerler ekseninde tamamlanmış bir göstergesi olarak kabul gören dinsel itibar, sadece karizmatik kabullerin bir ürünü olarak kişinin sosyal alanda kazandığı statüyle değil, bireysel özellik ve çabalarının bir sonucu olarak sahip olduğu tecrübe ve şahsiyetin toplumsal bağlamda işlevsel hâle getirilmesiyle de elde edilmektedir. İtibarın dinsellik bağlamında kazanılması ve fonksiyon ve meşruiyetini yine aynı kalıplar ekseninde sürdürebilmesi din ile itibar arasındaki geçişlilikten kaynaklanmaktadır. Ayrıca, itibarını dinsel alanda elde eden kişi, toplumsal alanda değişik rol ve statü tiplerini içinde kendisine yeni birtakım nüfuz alanları açabilir. Bu anlamda dinsel itibar, dinin toplumsal yapıdaki nüfuzuna bağlı olarak kişinin sahip olduğu karizmayı

çeşitli dindışı alanlardaki kullanımı açısından dikkat çekmektedir. Dinsel itibarın “göstergeleri” ile ise önderlik, seçkinlik ve asaletin kullanımı ekseninde dinî statü ve rolün nasıl bir görünüm ortaya koyduğu anlatılmak istenmektedir. Gelenekselliklerinden kastedilen de bu itibar göstergelerinin yerel özelliklerle olduğu kadar geleneksel yapılarla da bütünleşmiş olduklarıdır (Subaşı, 2014: 370-371, 400).

Medrese mensuplarının toplum içerisindeki itibarı, sadece onların dinsel rolleri veya dindar olarak algılanmasından kaynaklanmıyor. Modernleşme bölgede etkisini iyice gösterene kadar medrese, içinde yer aldığı yerleşim birimlerinin hemen hemen tüm sakinleriyle olumlu ilişkilere sahipti. Medresenin çevresindeki halk da dinî, hukuki, ekonomik, ailevi vs. çeşitli problemlerinin çözümü hususunda genelde medreseyi bir başvuru merkezi olarak görüyordu. Kendilerine danışılan konularda samimi davrandıkları ve ürettikleri çözümlerin dinî kriterler doğrultusunda olduğu inancı, medrese mensuplarına olan güveni pekiştiriyordu. Halkın medreseli algısına göre, medreselilerin davranışları bütünüyle İslam’a göre şekillenmiş olup onlar örnek dindar kişiliği temsil ediyorlar. Özellikle âlimlik vasfı atfedilen, ilim vakarını takınarak itibarı sarsıcı davranışlardan sakınan ve ekonomik yönden hırslı olmayan hocalar; dindarlıkları, birleştirici ve samimi tavırları ve şahsiyetli duruşlarıyla bölge genelinde büyük bir itibar görüyorlardı. Bu hocaların geneli de bu konumlarını, siyasi, ekonomik vb. alanlarda nüfuz elde etmek için değil, ilim ve toplumun dinselliğine katkı yönünde kullanıyorlardı. Onlar, özellikle medrese kültürünün yerleştiği bölgelerde toplumsal düzenin sağlanmasında önemli bir fonksiyon görüyorlardı. Buralarda adli vakalar başka yerlere oranla az olduğu gibi toplumun birçok problemi de onlar sayesinde çözülüyordu. Çünkü herkes meleye kolayca ulaşabiliyordu. Melenin geçiminin köy halkı tarafından temin edildiği durumlarda bile ona karşı saygılı davranılırdı. Melenin hazır olduğu ortamlarda daha çok onun konuşması istenir, rahatsız olabileceği düşünülen davranışlardan kaçınılırdı. Örneğin bölge genelinde yaygın olan davul zurna eşliğinde erkek ve kadınların karışık bir biçimde halay çektikleri düğünler, itibar sahibi melelerin bulunduğu yerlerde yapılmazdı (Çiçek, 2009: 124, 153, 160-163). Aynı şekilde seydanın bulunduğu mecliste dizüstü oturulur, seyda rahat oturmalarını söylemedikçe veya işaret etmedikçe halk, bu oturma pozisyonunu değiştirmezdi. Bu yönüyle mele, medrese aracılığıyla gündelik hayatın dinî görünümünü kontrol etmekte, toplumsal alışkanlık ve yönelimlere katkı sağlamakta ya da yeri geldiğinde bütün bunlara engel olmaktadır. Kendi itibarını, çerçevesini korumakla sorumlu olduğu dinî sınırlar

evreninde oluştururken, toplum nezdindeki olumlu ve seçkin rolleri, kendisine atfedilen karizmatik özelliklerden almaktadır (Subaşı, 2014: 397).

Katılımcılara göre, medreselilerin toplumdaki itibarlarının kazanılmasında, tutum ve davranışları etkili olmuştur. Örneğin Seyda Münir, itibarın kaynağını “edeb, ahlak, saygı”ya bağlarken, Seyda Abdulhamid de “İtibar, okumaktan ziyade, biraz edep-terbiyesi, oturup kalkması, insanlarla muāsereti çok farklı oluyor” şeklinde itibarı, medreselilerin ahlaki tutumlarına ve insanlarla kurduğu ilişki biçimine bağlamıştır. Seyda şakir ise, medreselilere gösterilen itibarın nedeninin, onların ahlaki tutum ve davranışları olduğunu ileri srmştir. Halit Hoca da medreselilerin itibarının toplum içindeki davranış şeklinden kaynaklandığını şu örnekle aktarmıştır:

Mesela bizim medrese hocamız, bir gün böyle öğrenciler otururken, böyle mizahi bir tabiri vardı, mizahi bazen konuşurdu. Dedi “Allah bana...”, affedersiniz (gülüyor), “Rabbim bana p...k diyor, senin nasıl iki tane palton var, ama Sofi ...’ın, (köyde fakir birisiydi), hiç paltosu yok, sen ne biçim Mslmansın”, ve paltosunu çıkardı sofi ...’e verdi. Mesela Diyarbakır’da bir gün bir fakir yine ondan para istiyor, ya para istiyor ya elbise istiyor, şalvarını çıkarıyor (gülüyor) veriyor ve altındaki o uzun elbiseyle bir taksi tutuyor eve geliyor. Bu tür insanlar. Mesela toplumda öyle bir itibar kazanmıştı ki, yani köylüler inan ki ona canını feda edecek duruma geliyorlardı. Yani bu tür insanlar topluma öncülük eder.

Medrese kültürünün bölgedeki yaygın varlığına ve bölge medreselerinin şöhretine rağmen, buralarda belirli sayıda bir ğrenci grubunun eğitim görmesi, ilim sahibi ulemanın küçük bir azınlık olarak kalmasına neden oldu. Medrese ālimleri dindarlıkları ve ilimleri nedeniyle, özellikle bu niteliklerden yoksun olanlarca takdir edilir ve saygı görürdü (Bruinessen, 2013: 30). Medreseler İşlami ilimlerin öğretildiği mekānlar olması hasebiyle bereketin sembolü olarak telakki edildiği için, geç dönemlere kadar medrese hocalarının ve ğrencilerinin üstün manevi değerlerinin olduğuna inanılıyordu. Öyle ki medresenin bu manevi makamını onaylayan ve medrese öğrencilerine neredeyse masumlar zümresi veya melekler taifesi olarak bakıldığını gösteren birçok keramet ve menkıbe bölgede yaygın bir şekilde aktarılıyordu. Hatta medrese ğrencilerinin, ibadetlerin en büyüğü olarak görülen İşlami ilimleri tahsil etmekle meşgul oldukları için, dualarının daha makbul olduğuna inanılıyordu. Bu sebeple hastaları olan kimseler, genellikle perşembe geceleri çeşitli hediyelerle medreseye giderek hastaları için dua talep ederdi. Talebelerin “dua devr”²⁸ denilen ve toplu bir şekilde yaptıkları duanın faydalı olduğu inancı medrese çevrelerinde yaygındı (iek, 2009: 160-161).

²⁸ Bu dua, perşembeyi cumaya bağlayan gecede yatsıdan sonra medresenin bütün talebelerinin halka şeklinde bir araya gelerek, herkesin medresede var olan tedrisat kitaplarından veya diğer dinī kitaplardan birini eline alması ve sırasıyla Allah’a yalvararak dua talep edenin sıkıntısının giderilmesini niyaz etmek şeklinde yapılırdı. Bkz. Halil iek, *şark Medreselerinin Serencamı*, İstanbul: Beyan, 2009, s. 160.

Dolayısıyla şeyhler gibi mele ve hatta fakiler bile genellikle, sıradan insanlarla Allah arasında, dualarıyla taraftarlarının kurtulmasını sağlayabilecek arabulucular olarak görülürdü. Bu inanış, şeyhlere sosyo-politik ve ekonomik alanlarda kayda değer bir dünyevi güç sağladığı (Bruinessen, 2013: 30) gibi melekelerin belirli bir zümresi de halkın bu bakış açısı sayesinde, politik olmasa bile ekonomik kazanımlar elde edebilmiştir.

Genellikle halkın konuştuğu dilden farklı bir dile sahip olan dinî metinlerin anlaşılabilmesi için spesifik bir din eğitime ihtiyaç duyulduğundan, bu metinleri yorumlama yetkisini böyle bir eğitimle elde etmiş din adamları, dinî metinlerin anlaşılmasında bir otorite ve dinin tecrübe boyutu kazanmasında aracılık rolü sağlar. Fakat din adamlarının otorite sahibi olmalarını ve insanla Tanrı arasında arabulucu rolü üstlenmelerini sağlayan esas güç, evrenin işleyişine ve teolojik alana dair gizemdir. Kadim kültürlerde geleneksel otoritelere derin itaat, belirsizliği gündelik hayattan uzaklaştıramamış olsa da geleneksel otorite biçimlerinin gücü, genel olarak gündelik hayatın öngörülemezliğinin ve insanların kontrolü dışında olduğu hissedilen bazı etkilerin bir ürünü olarak anlaşılabilir. Dinsel otoriteler bireylerde, sadece dinsel faaliyetlerle görevli olanların anlayabileceği ve kontrol altına alabileceği, tehditler ve tehlikeler tarafından kuşatıldıkları duygusu üretme yoluna sıkça başvurmuşlardır. Dinsel otorite, gizemler yaratırken aynı zamanda bu sırlara sadece kendisinin ulaşabilme ayrıcalığına sahip olduğunu iddia eder (Giddens, 2010b: 244-245).

Kabile insanı, gerçekten de kendisi ile aşkın ulûhiyet arasında manevi araçlara ihtiyaç duymaktadır. Bu, yalnızca teolojik methiyeciler tarafından, ulûhiyetin, kendisine erişilmesini imkânsız kılan aşkın renge boyanmasından kaynaklanmıyor. Kabilenin ümmi insanının, ilâhiyatçıların rasyonel çıkarımlarına ve bizzat ulûhiyetin kaydedilmiş kelâmına doğrudan doğruya açılması mümkün olmadığından, kelâmın ete kemiğe bürünmesi gerekmektedir. Soyut kelâmı idrakin bir anlamı olmadığına göre, platonik bir din, onun açısından müşküldür. Onun ihtiyacına, daha çok bir kişilik kültü cevap verebilir. Kabile insanının kutsal, kabileler arası veya kabile içi anlaşmazlıklarda hakemlik amacıyla ihtiyacı bulunmaktadır. Bu yüzden kutsalın, tecessüd (ete kemiğe bürünmüş) etmiş bir ses aracılığıyla konuşması gereklidir. Kabile insanı, fakihler ve kadıların aracılık ettikleri kitaplarda kaydedilmiş soyut ilkelerin beyanı ile yetinemez. Çünkü aracılık yapacak fakihler ve kadılar sınıfı olmadığından ve kimse kitapları okuyamadığından, kutsal, bir insan sesi ile konuşmalıdır. Kutsalın tecessüd ettiği şahsiyetlerin dindarlarıyla olan ilişkileri, bir kişiye bir sadakat ahlâkının gelişmesine imkân verirken soyut bir kuralın gözetilmesi bunu sağlamaz. Birbirine sıkı bir şekilde

bağlanmış kabile yapısında, formel bir kurallar ahlâkı geliştirmenin imkansızlığından dolayı, yükümlülüklerin uygulanışını, hareketli ve karmaşık bir akrabalık yakınlığı ile ilgili terimler skalası izler (Gellner, 1998: 586-87). Bununla birlikte toplumsal tahayyülde bir devrim yaratan modernlik, doğası gereği bu aracılık biçimlerinin kızığa çekilmesini ve doğrudan erişim imgelerinin yayılmasını gerektirir (Taylor, 2006: 157).

Şeyhler ve meleler elde ettikleri dinî, politik ve sosyal güç sayesinde halkın dinî, hukuki, sosyal ve siyasi sorunlarını çözecek merci haline geldiler. Çünkü özellikle şeyhler, aşiretler-üstü yapılarıyla bölge toplumuna etki edebilme ve gündelik yaşamlarına müdahale edip yön verebilme şansına sahip olabildi ve bu şekilde toplumsal dönüşüm ve değişim gücünü elinde bulundurdu. Aynı zamanda bölgenin dinsel yoğunluğunu artırıcı işlev gördüler (Yüksel, 1993: 90). Bu nedenle, toplumsal alana yansıyan hukuki sorunların çözümü ve gündelik tartışmaların halledilmesine ilişkin öneriler, medreseliler tarafından dinî ölçüler eşliğinde yapılmaktadır (Subaşı, 2014: 398). Mele ve şeyhler, sahip oldukları itibar sayesinde, yörede meydana gelen birtakım husumet, kavga ve cinayetlerin yol açtığı sosyal problemleri, ağa gibi geleneksel itibar veya otorite sahibi diğer bazı yerel aktörlerin de desteğini alarak çözmeye çalışırlar (Yalar, 2013: 464). Halkın hukuki problemlerinde medreselilere başvurması ve sorunlarının din doğrultusunda çözüldüğüne yönelik inançları, medreselilerin toplumda itibar sahibi olmalarını sağlayan etkenlerdendir. Başka bir ifadeyle meleğe atfedilen itibar nedeniyle halk, hukuki sorunlarını ona götürürken diğer taraftan bu sorunların dinî ölçütlere göre çözüldüğüne yönelik algı da onların halk nazarındaki itibarını artırmaktadır. Seyda Abdullah, “eskiden bu mahkemeler böyle çok yaygın değildi. İnsanlar devletten çok âlime güvenirdi” şeklindeki ifadesiyle, mahkemelerin yaygın olmaması ve halkın medreselilere duyduğu güven nedeniyle hukuki sorunlarını onlara götürdüğünü beyan etmiştir. Mele Maşallah da “gerçekten birçok mesele mahkemelere gitmeden mahkemelerde sürünmeden kısa bir sürede hal ediliyor. Seydaların da özellikle itibarları var, insanlar seydalara değer veriyorlar. Toplumsal sorunların çözülmesinde önemli bir rol görüyor. Bu yönüyle halk tarafından da takdir ediliyor, ilgi görüyor” şeklindeki sözleriyle medreselilerin itibarında, hukuki rollerinin katkısını ifade etmiştir.

Medreselilerin sahip oldukları itibarın şüphesiz en büyük nedeni, tahsil ettikleri bilginin din bilgisi olması ve bu sayede halkın dinsel bilinçlenmesini sağlamalarıdır. Yani medreselilerin sahip oldukları itibarın kaynaklarından biri de tahsil ettikleri bilginin, kutsalın bilgisi olması ve onun aracılığıyla insanların dinselliğine katkıda

bulunmalarıdır. Bölgede aşiret reisliği veya ağalık gibi soy aktarımına dayalı dünyevi itibar göstergeleri ya da yine soya dayalı seyitlik ve şeyhlik dışında itibar kazanmanın yolu, medrese okuyarak ilim sahibi olmaktır. Nesiller yoluyla aktarılan itibardan yoksun olan bireyler, ilim tahsili yoluyla “eğitilmiş asiller” sınıfına dâhil olabilme imkânını elde etmiş olurlar (Chamberlain, 2014: 143). Bu nedenle medrese okuyarak itibar sahibi olmak yoluna gidilebilmektedir. Nitekim Seyda Şehmus, köylerindeki medrese seydalarının sahip oldukları itibarın kendisini medrese okumaya sevk ettiğini söylemiştir. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca da melenin özellikle kırsal kesimde toplumsal hayattaki işlevi nedeniyle itibar sahibi olduğunu, bunun da itibar elde etmek isteyen insanları medrese okumaya sevk ettiğini, “Toplumda itibar görmek, o da önemli bir saiktir, çünkü Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren meleler özellikle kırsal kesimde itibarlı kişilerdir, köyde en önemli kişidir. Bütün sorunların çözüm merkezidir” şeklinde ifade etmiştir. Seyda Ferit’in ise bu konudaki yorumu şu şekildedir:

Hocam bizim bu memlekette, Doğu’da, yani Kürtlerin içerisinde şeyhlerin, âlimlerin, melelerin tabii çok itibarları vardı, biliyorsunuz. Hâlâ da vardır, şimdi belki biraz azalmıştır. Bu âlimlerin, melelerin, şeyhlerin itibarlarını devam ettirmek için mutlaka ilimle uğraşsaydı makbul olurdu. Yani ben de ilimle, İslamiyet’le tedrisat yapmasam, halk da benim manevi kişiliğimi görmese bana itibar göstermez sempati duymaz. Bizim âlimler kendisine okumuşlar ben bunu devam ettireyim. Millet de diyordu, ben de çocuğumu göndereyim benim de çocuğum âlim olsun, din tedris etsin, öyle büyük insan olsun. Bizim çevremizde şeyhler, âlimler saygın insanlardır. Yani medrese daha kutsidir daha temizdir. Eskiden bizim buralarda “herkes okusun memur olsun veyahut memurluk çok güzel bir şeydir falan” gibi bir fikir yoktu. Tabii herkes istiyordu çocuğunu okuttursun memur olsun, ama o kadar imkân da yoktu, o kadar heves de yoktu. Yani “benim oğlum eğer iyi bir âlim olsa benim için diğerlerinden daha çok makbuldür” yani. Maddiyatı ön planda tutmuyorlardı, kazancı önemsemiyorlardı. (...) Millet okutturuyordu yani, şu anda halen de yine öyle. Adam diyor ki benim oğlum gelsin burada okusun bir din adamı olsun. Varlıklı ailelerin çocukları da medreseye geliyor, ilmiyle toplumda muteber olması için zenginler de çocuklarını medreseye gönderiyor.

Gelenekselliğin hâkim olduğu dönemlerde, bölge toplumunda itibar sahibi bir statü elde etmenin aracı okul değil, medreseydi. Hem maddi imkânsızlıklar nedeniyle halk çocuğunu zaten okula gönderemiyordu hem de medreseli bir mele olmak diğer resmî memuriyetlere göre daha itibarlı kabul ediliyordu. Okulların yaygınlaşmamış olması, okulun statü sahibi olmak için henüz gerekli bir araç olarak görülmemesi veya bir dinsizleştirme ve Türkleştirme aracı olarak görülmesi nedeniyle insanlar, okuldan uzak duruyor ve itibar ile statü elde etmek için medreseye yöneliyordu. Zira Mele Maşallah, bölgede geleneksel olarak ilim sahibi medreselilere Peygamber varisi gözüyle bakılıp saygı gösterildiğini ifade etmiştir.

Genel olarak medreseliler itibar sahibi olsa da medrese eğitimi veren seydalara toplumda daha fazla itibar gösterilir. Seyda Arif bu durumu; “halk, ilim okutan, talebe

okutan hocayla bunu yapmayan hoca arasında fark koyuyordu halk, halkta bir rağbet vardı. İkisi medreseli de olsa ders verene daha önem veriyordu, daha ehemmiyet verirdi, toplumda daha iyi karşılanırdı yani, daha değer görürdü aslında” şeklinde ifade etmiştir. Seyda Şakir de bu gerçeği şu sözlerle desteklemiştir:

Mesela ben hatırlıyorum, bir köye gittim bana dediler ki “Seyda sen İmam Hatip mezunu musun yoksa medrese mezunu musun?” Ben “medrese mezunuyum” dedim. “Sen talebe yetiştiriyor musun?” dediler. Dedim ki “zaten benim bir şartım da bu köye geldiğim zaman, medrese kuracağım öğrenci yetiştireceğim.” “Tamam, baş üstüne” dediler. Çünkü biliyorlar, medresede okuyan ve özellikle ders veren bir imam, “haa bu imam ders verdiğine göre demek ki bir şeyler biliyor, talebeleri olduğuna göre demek ki bir hizmet yapıyor, bir bilgisi var”, millet bu anlayıştadır. Ondan dolayı medreselileri, medrese âlimini daha çok tercih ediyorlar. Onun için bizim bölgemizde medreselerin hakikaten çok farklı bir imajı vardı.

Medrese formasyonuna sahip birisi olarak mele, köy düzeyindeki her türlü dinî töreni yönetmesinin yanında, köy çocuklarına Kur’an okumayı öğretir, bazılarına da en azından giriş seviyesinde medrese eğitimi verir. Mele, modern okulların bölgede yaygınlaşmasından önce, hem dinsel hem de dindışı konularda genellikle köyün en eğitilmiş ve kültürlü kişisiydi. Medrese eğitimi için farklı yerlere gitmek durumunda olduğu düşünüldüğünde, ortalama bir melenin, birçok köylüden daha fazla gezip görmüş olması olağandı (Bruinessen, 2010: 310). Nitekim Seyda Şakir’in şu aktarımı, melenin, bulunduğu köyün en eğitilmiş ve kültürlü kişisi olmasını destekler niteliktedir:

Bizim bölgemizin (...) üniversiteleri, okulları, İmam Hatipleri her şeyi medreseydi. Ben mesela hiç okula gitmemişim, ilkokulu, ortaokulu, İHL ve 4 yıllık iktisat fakültesini dışarıdan vermişim. Hepsi de medresenin sayesinde, medresede okuyordum bunlara da dışarıdan gidiyordum. Mesela ben hatırlıyorum bir köyde imamdan başka kimse okuma yazma bilmiyordu. Niye? Medresede Arapça okumuş, biraz da Türkçe de okumayı öğrenmiş. İnanın ben bir köydeydim, imamdım, köyün gençleri askere gidiyordu mektup gönderirken kimse mektup okuyamıyordu o mektupları bana getiriyorlardı, cevaplarını da ben yazıp gönderiyordum. Bunu niçin anlatıyorum? Bizim bölgenin okuma yerleri sadece medreseydi, çoğu köyde okul yoktu ama medrese vardı. O yüzden bizim bölgemiz medreselere hakikaten çok minnettardır. O zamanlar medreseler bölgemizin ilim merkezleriydi.

Ayrıca Seyda Sacid, melelik yaptığı köyde ilk olarak kendisinin radyo ve TV aldığını, bu sayede köy halkını siyasi ve güncel konularda da bilgilendirdiğini aktarmıştır. Dolayısıyla mele, 1960’lı, bazı köylerde ise 1980’li yıllara kadar, köyün en eğitilmiş ve entelektüel bilgiye sahip kişisi olma konumunu korudu. O zamanlar köylerde okuma yazma oranı düşüktü. Çünkü okullar bölgede yaygınlaşmamıştı, çoğu köyde okul yoktu. Ayrıca olsa bile, halkın bir kesimi devleti henüz benimsememiş olduğu için çocuğunu devletin laik eğitim veren okuluna göndermek istemiyordu. Medrese okuyanlar ise toplumun en bilgili ve kültürlü sınıfını oluşturuyordu. Onlar aynı zamanda Türkçe okuma yazmayı da bir şekilde öğreniyorlardı. Bu durumda mele köylülerin rol

modeliydi; çocuklarının da onun gibi olması için medreseye gönderiyorlardı. Melenin sahip olduğu bu itibar, toplumsal hayatta da etkili olmasını sağlıyordu. Fakat okuma yazma oranının artması, köylülerin TV ile tanışması, hem Türkiye'nin batı illerine hem de Avrupa'ya göçlerin artması ve halkın devlet kurumlarını benimsemeye başlamasıyla birlikte melenin köyde ifade ettiği anlam da değişmeye başlamıştır. Artık birçok köyde gençlerin eğitim durumu meleninkinden daha iyi olmaya ve köylüler de onun dinle doğrudan ilişkili olmayan konulardaki bilgi ve görgüsünün yetersiz kaldığını düşünmeye başlamıştır (Bruinessen, 2010: 311).

Modernleşmenin bölgedeki yayılımının artmasıyla birlikte itibar göstergelerinde bir değişimin yaşandığından bahsedilebilir. Seyda Şehmus'un daha önce aktarılan ifadesine göre çocuklar, seydaların toplumda sahip olduğu itibardan etkilenerek medrese okumayı tercih etmişken özellikle 1970'li yıllar itibariyle okulun girdiği köylerde öğretmenin modern görüntüsünden etkilenip ona daha fazla itibar atfederek okul okumak tercih edilmeye başlanmıştır. Fakat önceki kuşakların nazarında medreseliler itibarını koruduğu için onların yönlendirmesiyle medrese okumak durumunda kalanlar da olmuştur. Mele Maşallah bu konudaki tecrübesini şu şekilde aktarmıştır:

Ben ilkokulu bitirince, zekiydim, o zaman tabii öğretmen okulları vardı, bizim öğretmenimiz sınıfta zekasıyla, başarısıyla öne çıkmış birkaç taneyi, ben de bunların içerisinde biriydim, bize dedi ki sizi öğretmen okuluna gönderecem, o zaman öğretmen okulları vardı, ve bizim öğretmenlerimiz o öğretmen okulu çıkışlıydı. Tabii biz köyde olduğumuz için öğretmenlerin farklı bir kıyafeti, giyinişi bir şeyi vardı. Biz öğretmenliğe çok heveslenmiştik. O öğretmen. Sizi öğretmen okuluna gönderecem dediği zaman adeta uçtuk. O zaman millet hep fakir giyinir üstündeki elbise yırtıktır, üstü başı şeydir. Hem maddi durum hem şey. Ama öğretmen özellikle batıdan geliyordu, buradan fazla öğretmen yoktu. Buranın halkı her şeyden mahrumdu zaten, yoksundu, geri bırakılmıştı belki. Geliyordu öğretmenler, biz onlara bakıyorduk, köylüyle aynı değil kıyafeti, yüzü siması farklıdır, konuşması güzeldir elbisesi güzeldir. Bize de “sizi öğretmen okuluna gönderecem” deyince biz uçuyorduk yani. Rahmetli dedeme geldim eve, işte o zaman 5. sınıfı bitirmiştım, dedim rahmetli dedeme o da hocadır. “Oğlum ben seni medreseye gönderecem” dedi. O zaman ben ağladım, yırttım kendimi, dedim “nasıl olur yok ben öğretmen olacam, öğretmen okuluna gidecem.” Ne yaptıysam rahmetli dedem beni göndermedi. Halbuki o zaman hocaların resmî şeyleri de yoktu. Millet tarafından kıt kanaat bir şekilde işleri temin ediliyordu, bu maaş işi sonradan çıkan bir şey. Buna rağmen insanlar çocuklarını medreseye gönderiyordu.

Buna göre, modern eğitim kurumlarının bölgede yaygınlaşmasıyla birlikte köylerde öğretmenin medreselilerin yerine rol model olmaya başlamasından söz edilebilir. Daha önce melenin köyde rol model olması dolayısıyla aileler, çocuklarının itibar sahibi olması için onları medreseye gönderiyordu. Fakat köylerde okulların yaygınlaşmasıyla birlikte, öğretmenin sergilediği modern görüntü, çocukların kendilerine rol model olarak meleyi değil öğretmeni seçmelerine neden olmuştur. Çünkü bölge halkının nazarında “medeni” veya diğer bir ifadeyle modern olmanın göstergesi; Türkçe konuşmak, bölge

halkının genel esmer kavruk simasından farklı olarak parlak bir sima ve bölgenin geleneksel kıyafetlerinden farklı olarak takım elbise giyinmekti. Bu göstergeler de öğretmende müşahade edildiğinden 1970 sonrası kuşağı onun gibi olabilmek için okula yönelmeye başladı. Bununla birlikte okulla henüz yeni tanışan ve okulu laikleştirici ve asimile edici olarak kabul eden Cumhuriyet'in geçiş ve ilk kuşakları, henüz okulu benimsemedikleri için çocuklarını medreseye gönderme eğilimindedir. Bu nedenle çocuklar okula gitmek istese de dedeler veya babalar tarafından medreseye gönderilmiştir. Diğer taraftan eğitim ve gelecek planlaması konusunda çocukların üzerinde babaların değil, dedelerin tasarruf hakkına sahip olması gelenekselliğin bir göstergesi olarak okunabilir. Dolayısıyla Doğu'da babaların çocukları üzerinde söz hakkına sahip olmaya başlaması, babaların da çocukların isteklerini göz önünde bulundurmaya başlaması modernleşmenin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Modernleşmenin bölgede ağırlığını hissettirmesiyle birlikte, modern görünümüleri nedeniyle öğretmenlik veya diğer statüler yeni kuşakların nazarında itibarlı hale gelmesine rağmen, din ile geleneğin bölgedeki bütünleşmiş yapısı (Subaşı, 2014: 372) nedeniyle, medreselilerin geleneksel görünümünün onları itibarlı kılmada etkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, geleneksel kültürü simgeleyen kılık kıyafet kullanımının medreselilerin itibarında etkili olduğu düşünülebilir. Örneğin Seyda Ferit, takke takmayan melenin itibar kaybına uğrayacağını söylerken Mele Yusuf da medreselilerin bölgedeki itibarlarında, kıyafetin etkisini, "...kıyafetin de tesiri var, millet bölgemizde kıyafete önem veriyor" şeklinde açıklamış ve takke takmadığı için İstanbul'da kendisini tanıyanlar tarafından kınandığını aktarmıştır. Dolayısıyla kılık ve kıyafet itibar kazanımında etkili olduğu için, sarıklı bir mele takkeli bir meleden, şalvarlı bir mele de pantolonlu bir meleden, sakallı da sakalsızdan daha fazla itibar sahibi olabiliyor. Ayrıca, medreselilerin, halkla aynı dili konuşabilmelerini sağlayan halk inanışlarına karşı retçi veya küçümseyici tutum takınmayarak halk dinini ciddiye almaları da (Mardin, 2001: 148) halk nezdinde itibar sahibi olmalarını sağlamıştır.

Medreselilerin sahip olduğu itibarda, günümüzde bir azalma olmuştur. Fakat günümüz medreselileri, bir geleneğin temsilcisi olmaları hasebiyle, önceki medreselilerin geçmişte sahip oldukları itibarı tevarüs etmektedirler. Dolayısıyla bir "itibar aktarımı"ndan bahsedilebilir. Örneğin kendilerinden önceki âlimlerin maneviyatına ve marifetine işaret eden Seyda Abdullah, onların toplumsal etkililiğini vurgularken Seyda Muaz medreselilerin itibarını, "itibar edilen hocalardan ders görmelerine" bağlamıştır. Mele Maşuk ise, medreselilerin sahip oldukları itibarın

sebebini “aldıkları eğitim ve toplumda geçmişten kalan bir saygınlıklarının hâlâ devam ediyor olmasıdır” şeklinde açıklamıştır. Seyda İbrahim de atalarının kazandığı itibar nedeniyle toplumda kendisine de itibar gösterildiğini şöyle açıklamıştır:

Efendim medreselerin bu toplumda bin yıllık bir mazileri var. ...bundan 30 yıl önce adamlar ölüm, tehditlere rağmen okuttular, asılmalarına rağmen okuttular, bedel ödediler, mağarada okuttular, aç kaldılar talebelerini doyurdular, e efendim daha onların primini yiyoruz biz. E dolayısıyla medreselerin halk üzerindeki itibarları ve etkinlikleri bizden kalma..., mesela ben medresenin başındaki bir hocayım, yani benden kaynaklı bir itibar yok, benim atalarımın bıraktığı bir itibar var. Benim dedem Şeyh ..., bakarsınız hayatına, Resulullah (s.a.v.) gibi bir hayat yaşamış bir insan. E şimdi ne diyorlar, İmam ...'in torunudur diyorlar. Mele ...'ın yeğenidir diyorlar, mele ...'ın oğludur diyorlar. Dolayısıyla bu minvalde bana bir itibar yüklüyorlar. Biz ne yapıyoruz? Bunu tüketiyoruz.

Buna göre, günümüzde medreselilerin halk üzerindeki etkileri ve itibarları, şu anki medreseliler nedeniyle değil, önceki medreseli imajı nedeniyledir. Medreselilerin geçmişteki itibarları nedeniyle günümüzde de medreseler kısmen bir itibar sahibidirler. Bu durumda itibar tevarüsle elde edilmektedir. Yani şimdiki şeyhler veya melelerin çoğu geçmişte dedelerinin sahip oldukları itibar nedeniyle itibar sahibidir. Bu nedenle kendilerini tarihî büyük bir zata nispet ederler veya yakın dönemde yaşayıp halk arasında saygınlığı olan atalarını hatırlatırlar, keramet ve menkıbelerini zikrederler.

3.4.1. İTİBAR GÖSTERGESİ OLARAK “MELE”NİN “İMAM”A TERCİH EDİLMESİ

Medreselilerin toplumda sahip olduğu itibarın en önemli göstergesi, medrese okumuş melelerin, resmî din eğitimiyle yetişmiş ve Diyanet tarafından atanmış imamlara tercih edilmesidir. Medrese, Cumhuriyet dönemindeki laiklik politikalarıyla yasal meşruiyetini kaybetse de eğitim faaliyetlerini devam ettirmesinin yanı sıra din hizmetlerinin karşılanması yönündeki işlevlerini de sürdürmüştür. Medreseler, bugün bölgede hâlâ etkin bir güce sahip olup buradan yetişen melelerin halk üzerindeki etkisi, İmam Hatip Okulu mezunu imamlardan ve ilahiyatçılardan daha fazladır. Halk, bu medreselerde yetişen meleleri İmam Hatip Okulu mezunu imamlara çoğunlukla tercih etmektedir (Beşikçi, 2014a: 364). Halk, medreselere daha fazla saygı ve güven duyduğu için, dinî soru(n)larını medrese eğitimi görmemiş müftülere bile götürmek istemez (Yalar, 2013: 464). Dolayısıyla medreseliler, bölge halkının dinselliğinin ve dinî bilgi birikiminin oluşmasında en önemli kaynaktır. Başta yaşlı olanlar olmak üzere genelde bölge halkı, “falan mele bu konuda şöyle dedi” şeklinde bir takım ilmi hâl veya fikhî konularda meleleri referans göstermektedir. Oysa “Diyanet’in veya müftünün şu konuda şöyle bir görüşü var” ifadesi yaygın bir kullanıma sahip değildir. Bu durum, Diyanet tarafından imam ataması yapılmaya başlandıktan sonra da devam etmiştir. 1960’lı

yıllardan itibaren bölgeye resmî imam²⁹ atamaları yaygınlaşmaya başlamış, fakat özellikle kırsal alandaki halk, medreseli meleyi tercih etmeye devam etmiştir. Hatta Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca bu durumu;

İmam-Hatip mezunları bundan 20-30 yıl önce hiçbir köye sokulmazdı. Mesela ben ...'ta medrese okuyordum bizim medresede 5 tane İHL mezunu imam vardı, köylüler onları köyde kabul etmedikleri için gelip medresemizde kalıyorlardı. Her birisi bir köyde görevliydi ama köylü onu köye sokmuyordu. Ben ...'da da okudum aynı tabloyla karşılaştım ...'ta da aynı tablo vardı.

şeklinde ifade etmiştir. Seyda Şakir de “Bir imam bir köye gittiği zaman köylüler sorarlardı, ‘bu imam medrese mezunu mudur yoksa İHL mezunu mudur?’ Eğer medrese mezunu ise köylüler o imamı kabul ederlerdi” sözleriyle bu durumu teyit etmiştir.

Medrese mezunu melenin Diyanet tarafından atanan İmam Hatip mezunu imama tercih edilmesinin, dinsel yanında sosyal ve politik nedenleri de olabilir. Dinsel sebeplerin başında, atamayla gelen imamların Hanefi mezhebinden olmalarına karşın medrese mezunlarının bölgede yaygın olan Şafii mezhebi formasyonunu haiz olmalarıdır. Çünkü genel olarak Kürtler açısından etnik kimliklerinin ayırt edici simgelerinden biri olan Şafiilik (Bruinessen, 2013: 18), halk arasında³⁰ adeta İslamiyet’le özdeş gibidir ve dinî hayatın her alanında Şafiilik güçlü ve belirleyici etkiye sahiptir. Bu nedenle, özellikle kırsal kesimde, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bölgeye tayin edilen Hanefi imamların arkasında namaz kılma konusunda birtakım çekinceler dile getirilir. Farklı mezhepten imamlara dair yaygın görüşlerden birisi de, dinsel bilgi ve onun kullanımını takvayla bütünleştirme konusundaki yetersizliklerine ilişkin halk arasında kabul bulan kanaatin varlığıdır. Bu nedenle Şafii-Nakşi Kürt halkı, aynı mezhepten, özellikle de medrese kökenli bir imamın arkasında namaz kılmayı tercih etmektedir. Şafiiliğin dinî hayatta bu kadar baskın olmasının nedeni ise medreselerin varlığıdır (Subaşı, 2014: 376). Çünkü medresede okutulan kitaplar Şafii fıkıh ve akaid kitaplarıdır. Bu eğitim tarzıyla yetişen melelerin de gündelik hayatta Şafiiliği tahkim etmeleri kaçınılmazdır.

Melelerin halk tarafından, resmî din eğitimiyle yetişmiş imamlara tercih edilmelerinin diğer bir nedeni de İHL’li imamların ilim bakımından yetersiz görülmesidir. Aynı şekilde İmam Hatip mezunlarının içinden geçtikleri eğitimi, dinsel

²⁹ Delaney’e göre; “Devletin dışarıdan görevli atama politikasının altında köylülerin tutucu, değişime duyarsız ve akılsız oldukları görüşü yatar. Köylüler taraf olarak katılmak yerine güdülmelidirler, eğitilmiş yabancılar onlara liderlik etme görevi ile ve değişimi sağlamak üzere gönderilirler.” Bkz. Carol Delaney, *Tohum ve Toprak, Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*, 2012, İstanbul: İletişim. s. 258.

³⁰ Medreseliler, halkın dini ve hukuki sorunlarına çözüm üretme noktasında diğer mezheplerin görüşlerini de dikkate alıp mezhep konusunda esnek davranabilirken, halk bu konuda daha katıdır.

yetkinlik ve takva açısından yeterli görmeyen melekelerin, halk nezdinde muhalefet üretecek şekilde kimi zaman örgütlü sayılabilecek bir itiraza öncülük ettikleri görülmektedir. Aslında sadece Diyanet tarafından atanan İHL mezunu imamlar değil, ilahiyatçılar da bölge örneğinde rekabetin bir parçası olarak ilmî yeterliliğe ve takvaya sahip olmamakla eleştirilir. İlmi yetersizlikle kastedilen, daha çok, medrese mezunları kadar iyi düzeyde Arapça bilmemeleri ve dinî bilgi alanında medrese mezunlarıyla rekabet edemedikleri yönündeki yaygın kanaattir (Subaşı, 2014: 399). Örneğin Seyda Şakir medreselilerin tercih edilmesinin nedenini, “İHL’nden mezun olanın ilmi yetersiz görülüyordu, onun için. Medreseden mezun olan bu imamın ilimden haberi vardır diye, fıkıh, hadis, şeriat her şeyden haberi var” şeklinde açıklamıştır.

İmam hatip okullarından mezun imamların ilmî açıdan yetersiz görülmesinin nedeni, din hizmetlerinin yerine getirilmesi bakımından değil, melenin fıkhi bilgisiyle köyde üstlendiği hukuki rolün İHL mezunu imam tarafından yerine getirilememesidir. Dolayısıyla hukuki sorunların çözüm mercii medreseliler olduğu için, imamların ciddi bir fıkıh bilgisi donanımına sahip olmaları isteniyordu. Seyda Şeyh Abdulkhakim bu konudaki yorumu şu şekildedir:

(...) Yani bu okullardan çıkan imamlar, İmam Hatip imamları bunların yeterince, ilimleri yeterince değil. Köydeki mahkeme şehre gitmiyor, mahkeme, adliye, hâkim hep köydeki imam, mele yapıyordu. Öyle büyük âlimdiler, fıkhi şer’i usulüne göre veraseti, helali haramı, talak, boşanma, ondan sonra arazi meseleleri köyde çözerdi karakola mahkemeye yansı mıyordu. Onun için şimdi mahkemeler, dosyalar sıra gelmiyor. O zaman yoktu, köyde hep çözüldü. Onlar o şekilde alıştıklarından dolayı, bu İmam Hatipleri görünce, bunlar bir ezan, kamet, namaz, güzel Kur’an okuyorlar bunda şüphe yok. Resmî, yani İmam Hatip mezunları kıraatları, adabları daha doğrudur. Bu eski âlimler en fazlasıyla, nahiv, sarf, mantık, tefsir yani böyle ilimlere önem verdikleri için... Onun için şimdi millet mahkemeleri, davaları hep köyde hallettikleri için, bu İmam Hatip mezunları bunu beceremiyorlardı, ilimleri o kadar yeterli değildi.

Buna göre, İHL’li imamlar şeriatı bilmedikleri ve dolayısıyla da halkın hukuki sorunlarına çözüm bulamadıkları için medreseli fahrî imamlar resmî imamlara tercih ediliyordu. Yani halkın İHL’li imamdan ziyade meleğe itibar etmesi ve onun kendi köyünde imam olmasını istemesinin nedeni, imamdan aynı zamanda kolluk kuvvetlerinin ve yargı mensuplarının vazifesini de görmesini istemesidir. Bu nedenle imamlık kadrosunun yaygınlaşması ve bu kadrolara İHL mezunlarının atanmasıyla birlikte halk, İHL’li imamların ilmini yetersiz gördüğü için onları istemiyordu. Medreseli imamlar aynı zamanda fikhî sorunları ve anlaşmazlık davalarını çözüp mahkeme vazifesi de gördüğü için köylüler onları tercih ediyordu. Çünkü mele, köyde imamlığın yanında birçok role daha sahipti. Köyün en bilgilisi ve eğitilmiş kişisi olan mele, hem mahkeme hem de karakol işlevine sahipti. Ayrıca melenin, formel din

hizmetleri yanında muskacılık, şifacılık, mahkeme vb. gibi çeşitli rolleri de yerine getirmesi beklenirdi. Dolayısıyla, köylüler kendileriyle aynı mezhepten olan, aynı dili konuşan, örf ve âdetlerini bilen, giyim kuşamı daha geleneksel olan, yeri geldiği zaman bir hekim vazifesi de gören böyle çok fonksiyonlu bir meleyi İHL’li imamlara tercih ediyorlardı. Formel din hizmetinin yerine getirilmesinde genelde İHL’li imamlar melelerden daha başarılı olabilseler de, meleler Arapça ve fıkıh bilgisi nedeniyle daha âlim kabul edilip tercih ediliyordu. Seyda Şeyh Abdülmecid Hoca da İmam Hatipli imamların istenmemesinin nedeninin, ilmî açıdan yetersiz görülmeleri ve melelerin gördüğü hukuki işlev nedeniyle olduğunu, “İHL mezunu imam köye gelince köylü onu kabul etmezdi. Sebebi de; benim dinimi ancak medrese mezunu bana öğretebilir. Ben şer’i problemlerimi ancak medrese mezununa götürebilirim, İmam Hatip mezunu bu konuda yetersizdir, ben onu köyüme kabul etmem derlerdi” şeklindeki sözlerle desteklemiştir. Dolayısıyla resmî imam yerine melenin tercih edilmesinin sebebi, İHL’lilerin ilminin yetersiz görülmesi, dolayısıyla da dinin ancak meleden öğrenilebileceği kanaatidir. Bu kanaatin altında yatan neden de İHL’lilerin Arapça ile Şafii fıkıh ve ilmihâl bilgilerinin yeterli olmamasıdır.

İHL’li imamların istenmemesinin esas nedeni, devlet tarafından atanmış maaşlı imamlar olmaları değil, ilimlerinin yetersiz görülmesidir. Bununla birlikte devlet okulunda okuduğu ve devlet tarafından atandığı için istenmeme durumu da söz konusudur. Okula karşı olan olumsuz tutum nedeniyle -İHL bile olsa- devlet okullarında okuyan imamlara karşı olumsuz bir yaklaşım vardı. Hatta yapılan enformel görüşmelerde, bir mele çocuğunu eğer -İHL bile olsa- okula göndermişse onun arkasında namaz kılmayanlar olduğu bilgisine rastlanmıştır. Diğer taraftan devletin laik ve milliyetçi politikaları da devlet tarafından atanmış olan memurlara karşı şüpheyile yaklaşılmasına yol açmıştır. Hatta bazen imamlar da dâhil ve özellikle de öğretmenler olmak üzere, memurlara asimile edici ve sekülerleştirici ajanlar gözüyle bakılmıştır. Örneğin Mele Zeyneddin, “Devlet politikalarına karşı olan birisi bize de karşı oluyor” şeklindeki sözleriyle, kendilerinin resmî görevli olmalarından dolayı devlet ajanı olarak görüldüklerini ve bu bakış açısı nedeniyle sıkıntılar yaşadıklarını dile getirmiştir.

Dolayısıyla devletin laik ve milliyetçi politikaları, Diyanet’e de bu politikalara meşruiyet sağlama hususunda ideolojik rol biçilmiş olması, devlet tarafından atanmış olan imamlara karşı şüpheyile yaklaşılmasına yol açmıştır. Çünkü laiklik politikalarının halk katında kabul görmesi noktasında Diyanet’in, kendisine biçilen rolü yerine getirdiği söylemek mümkün olmasa da, Türk milliyetçiliğiyle uyumlu bir İslam

anlayışını oluşturmada işlevsel bir araç vazifesi gördüğünü söylemek mümkündür (Taslaman, 2011: 215-220; Yavuz, 2005: 75). Bu noktada, Diyanet tarafından bölge imamlarına gönderilen, bazen milliyetçi söylemler de içeren hutbelerin, özellikle Kürt milliyetçiliği yönünde politize olmuş gençlerde rahatsızlık uyandırdığını yapılan gözlemler doğrultusunda söylemek mümkündür. Bunun farkında olan Seyda Şakir, bu tür gençleri etkileyebilmek için hutbe ve vaazlarını Kürtçe verdiğini, bu nedenle Kürt milliyetçiliğine sempati duyanların da camisine geldiklerini aktarmıştır. Bu bağlamda Seyda Arif de din adamlarının resmî din eğitimiyle yetiştirilmemesi gerektiğini, istihdamlarının da halk tarafından sağlanması gerektiğini şu sözlerle savunmuştur:

Müslümanlar, âlimleri kendisi yetiştirmesi lazım, âlime kendileri görev vermesi lazım. Sistemle oldu mu fazla bir şey yapılmaz hocam. Âlim sisteme bağlı olduğu zaman, fazla bir şey yapamaz. Müslümanlar şu anda âlimini yetiştirmiyor, Müslümanlar âlimlerine sahip çıkmıyor, genel olarak söylüyorum tabii, ha olmayınca sistem âlim yetiştirmişse, sistem sahiplenmişse, sistem bunun idaresini yapıyorsa fazla bir şey beklenilmez. Bir şey yapıyorsa da öyle bir âlim ona çok büyük fedakârlık gerekir. Tabii biz bunu genel olarak söylüyoruz, mesela şu anda imamların, sistemin yetiştirdiği bir sürü imam din iman bilmez, karşılaşmışım bunlarla. Hacca gelmiş adam bir şey bilmiyor, haccı da bilmiyor. İmamdır veya müftüdür maalesef içler acısıydı yani, böyle acayip bir şey korkunç bir şey. En temel hac şeylerini dahi bilmiyorlar. Öyle müftüler vardı.

İmam hatip mezunu imamlarının bölge özelinde yarattığı imajlar ve davranışları nedeniyle takva açısından yeterli görülmemeleri de melelerin onlara tercih edilmesinde etkili olmuştur (Subaşı, 2014: 376, 399). Seyda Şakir, bunu “Bir de ahlaki olarak da medreseden mezun olan insan böyle mütevazı, ahlaklı olur, çünkü hep camide büyümüş. Cami gölgesinde büyüdüğü için millet onları daha fazla tercih ediyordu” şeklinde ifade ederken Seyda Şeyh Abdulhakim de bu durumu şu şekilde aktarmıştır:

He davranışları da, medrese daha muhafazakâr, daha müeddep, kapalı başları, ayakları, kolları, elbiseleri cüppeli sarıklı; bunlar baş açık kol açık ondan sonra top oynayıp kot pantolon giyen bu şekilde camiye minbere geçince milletin dikkatini çekmiş oluyor ve tepki gösterdiler, ondan dolayı, evet. Yani maaştan değil tabii.

Dolayısıyla İHL’li imamların tercih edilmemesinde, kılık kıyafetleri ve medreselilerin “mürüvvet kaybına yol açar” dedikleri türden rahat davranışlarının etkisi vardır. Yoksa maaş almaları, tercihte önemli bir kriter değildir. Nitekim medreseliler de kadroya geçmeleri mümkün olduğu zaman resmî imam olmuşlardır. Fakat halk, resmî imam olsa da medreseden yetiştiği için onu yine de İHL mezunu imama tercih etmiştir. Ancak resmî imam olan mele, geleneksel rollerini terk edip İmam Hatipli imamın davranış kodlarıyla hareket etmesi durumunda cemaat tarafından eleştiriye tabi tutulur. Örneğin Mele Zeyneddin, cami cemaatinin kendileri üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışmasından yakınmıştır. Cemaatin en doğal hakları olan izin almalarına bile karşı olduğunu söylemiştir. Haftada sadece bir gün izin hakları olduğunu ama cemaatin bunu bile çok

gördüğünü, izin almalarına karşı çıktıklarını, izinlerini kullandıklarında namaz kılmadıklarını düşündüklerini ve “iyi valla biz de bir gün izin alıp namaz kılmayalım” dediklerini dile getirmiştir. Ayrıca maaşlı olmalarından dolayı da kendilerine karşı olumsuz bir bakış açısı söz konusu olduğunu dile getirmiştir.

Buna göre medreseli bir mele, resmî görevli bir imam olursa halkın gözündeki itibarı zedeleniyor ve o medreseli eleştiriye tabi bir hale gelebiliyor. Bu durum aynı zamanda, köylü cemaatlerin hâlâ melelerin gelirinin kendi zekâtlarından karşılandığı ve bu nedenle meleleri kendi kontrolleri altındaki bir işçi gibi gördükleri dönemlerin alışkanlıklarından kendilerini kurtaramadıklarının da bir göstergesi olabilir. Ayrıca bunu, resmî görevli olmayan, gelirini kendilerinin karşıladığı, devletten maaş almayan bir melenin daha muteber görüldüğünün bir göstergesi olarak okumak da mümkündür. Bu nedenle katılımcıların genelinin, medreselilerin resmî görev alabilmelerinin sağlanması yönünde talepleri olmasına rağmen, bazı katılımcılar maaş almadan halkın yardımlarıyla maişetlerinin karşılandığı zamanlardaki melelerin daha etkili olduklarını söylemişlerdir. Bunun nedenini Seyda Abdussamed, “maaş aldığımız günden beri bozulmuşuz, yani iç âlemimiz bozuldu” şeklinde ifade etmiştir. Şeyh Nasrullah da melelerin maaşlı olmayıp, zekâtla geçimlerinin sağlandığı dönemlerde daha aktif olup tebliğ yaptıklarını, ama maaşlı resmî imam olunca gevşeyip bu tür vazifelerini ihmal ettiklerini beyan etmiştir. Ayrıca Seyda Şeyh Abdulkhakim’in aşağıdaki ifadelerinden, resmî kadrolu imamlığın ortaya çıkmasıyla birlikte maaş almanın din yönünden uygun olup olmadığının medrese çevrelerinde tartışıldığı anlaşılmaktadır:

Tabii hemen her yere resmiyet gelmedi, ben iyi hatırlıyorum 53-55’i yörede Şeyh ... vardı, ilk kadro bizim ...’a 3 köye geldi. Demokrat Parti döneminde bütün yörenin 3 tane kadrosu vardı, ..., ..., bir de ... köyünün, hatta Şeyh ... [kadro] almıştı, benim dedemin yeğenydi Şeyh ..., Şeyhti kendisi Tarikat verirdi. (...) Ben küçük yaştaydım dedem yeğenleri olduğu için rahat haremlerine girip çıkardı, dedem dedi, “Şeyh” ..., öyle gizli soruyordu, “diyorlar ki sen maaş alıyorsun haram değil mi?” Benim dedem Şeyhe soruyor, “siz imamlık maaşı alıyorsunuz haram değil mi?” O da şöyle cevap verdi. Dedi, dayı dedi mebus oldu. Demokrat dönemdir tabii, dedi, mebus olduktan sonra bizi maaşa bağlamış, dedi, *Envâr* kitabı var mı, fıkıh üzerindeki *Envâr*? Dediler ki var. Babam da ders veriyordu ikisi ayrı konuşuyorlar babam da caminin yukarısında ders veriyordu, ben 8-9 yaşındaydım. *Envâr*’ı getirdiler 21 sayfaydı Allah-u A’lem, şöyle *Envâr*’ın etrafındaki haşiyeleri dedeme okudu, dedi bak diyor ki devlet zengindir, güçlüdür, bazı belgeleri istiyor o zaman *Bürültü* vardı, *Bürültü* getiren imam olur, artık nedir bilmiyorum. *Bürültü* getiren imam olurdu o sırada, neyse, dedi biz de *bürültü* vermişiz, ondan sonra devlet zengindir, güçlüdür, teberrü’ şeklinde veriyor, karşılıksız, zengindir güçlüdür ben zorla almıyorum, kendisi çağırıyor diyor bu belgeyi getir ben sana maaş vereyim, diyor biz de o şartı yerine getirdik maaş alıyoruz. Teberrü’, zenginin verdiği o varlık, nimet biz teberrü’ olarak kabul ederiz, o niyetle biz maaş alıyoruz.

Bu ifadelerden, DP döneminde bölgedeki bazı şeyh ailelerinin siyasete girmiş olmasının da etkisiyle, başta şeyh ailelerine olmak üzere bazı medreselilere resmî kadro verildiği

anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yine Seyda Şeyh Abdulhakim'in aşağıda anlattığı olay üzerinden, medrese çevrelerinde maaşa temkinli yaklaşıldığı anlaşılmaktadır:

Mele Muhammed Emin Er vardı Ankara'da, 5 sene önce vefat etti. Diyarbakırlıydı, büyük bir âlimdi. Babamla beraber Cizre'de okumuşlar. 10-20 günde bir ziyaretine giderdim, bana da birkaç sefer misafir oldu eve. Dedi ben Barla'ya Bediuzzaman hazretlerini ziyarete gittim, vefat edecek sıralardadır diyor. (...) Ondan sonra ne için geldin dedi, dedim iki tane sorum var. Nedir sorun? Diyor birisi odur ki, millet beni zekâtla eski usulle imam tutuyor, devlet de beni maaşla imam ediyor. Bir de Şeyh Seyda bana hilafet icazeti vermiş, ben şeyhlik yapabilir miyim? Şeyhlik yapayım mı? Diyor dedi, o zekâtla fitreyle imamlık yapmak minnetsizdir, çünkü fakirlerin hakkıdır. Yani zekât veriyor öyle acıyarak değil, benim hakkımdır senin yanında geçti, ver [vermen gerekir, vermek zorundasın]. Minnetsizdir bu, sen bir köye gidersin, ezanı okursun, nikâhını, din-diyanetini, fetvalarını falan şeyler, eğitimi veriyorsun, minnetsiz zekât alırsın, Kur'an'da geçen o 8 sınıftan biri oluyorsun, o minnetsizdir. Devletin verdiği maaş minnetlidir. Ucuz bir maaşla hürriyetine el koymuş oluyor, diyor aynen öyle söyledi. ...

Melelerin İHL'li imamlara tercih edilmesinin bir nedeni de, melelerin imamlık yaptıkları köylerdeki çocuklara aynı zamanda medrese eğitimi vermeleridir. Medreseliler resmî imamlık yapsalar bile bu geleneği sürdürmüşlerdir. Örneğin Seyda Ferit "Ben ...'da resmî imamlık yaptım 20 sene, ilk başladığımda da beraberimde birkaç tane faki götürdüm, onlarla pazarlık ettim, benim faki getirmemi kabul etmeseniz ben gelmem falan dedim" demiştir. Seyda Şakir ise talebe okutan melelerin tercih edildiğini şu şekilde belirtmiştir:

Mesela ben hatırlıyorum, bir köye gittim bana dediler ki, "Seyda sen İmam Hatip mezunu musun yoksa medrese mezunu musun?" Ben, "medrese mezunuyum" dedim. "Sen talebe yetiştiriyor musun?" dediler. Dedim ki, "zaten benim bir şartım da bu köye geldiğim zaman, medrese kuracağım öğrenci yetiştireceğim." "Tamam, başüstüne" dediler. Çünkü biliyorlar, medresede okuyan ve özellikle ders veren bir imam, "haa bu imam ders verdiği göre demek ki bir şeyler biliyor, talebeleri olduğuna göre demek ki bir hizmet yapıyor, bir bilgisi var", millet bu anlayıştadır. Ondan dolayı medreselileri, medrese âlimini daha çok tercih ediyorlar.

Aslında 3 Mart 1924 tarihli bir kanunla, itikat ve ibadetle ilgili bütün konuların ve dinî kuruluşların yönetimi Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilmesine (Mardin, 2007: 97) rağmen imamlık hizmetlerinin fahrî bir şekilde yapılması, Doğu'da daha yaygın bir şekilde geç zamanlara kadar sürse de, sadece bu bölge ile sınırlı olmayıp Türkiye'nin diğer bölgelerinde de aynı durum söz konusuydu. İmam Hatip Okullarının Türkiye genelinde yaygınlaşmasıyla birlikte fahrî imamlık geleneği ülkenin diğer yörelerinde son bulmaya başlamıştır. Fakat Doğu'da dinsel, ekonomik, sosyal ve politik çeşitli nedenlerle günümüze kadar gelmiştir. Seyda Şeyh Abdulhakim fahrî imamlığın ülke genelindeki yaygınlığını şöyle aktarmıştır:

Benim babam fahrîlik yapmıştı, dedem zaten zamanında kadro yoktu, köylü tarafından tutulurdu, Türkiye'nin her tarafında böyleydi, yani kadrolaşma, bu resmîleşmeden önce Türkiye'nin her tarafında... Ben Ankara'da 23 yıldır yaşıyorum köylüler var, komşularımız, cemaatlerimiz, sorarız, onlar da aynı, bizim bu bölgenin şekliyle imam

tutmuşlar, köydeki gelen hasılatın zekâtını vermişler. Yani arpa-buğday zekâtı, bazı yerlerde Van-Ağrı koyun zekâtı, Kars tarafında koyun zekâtı da vermişler. Eskiden ücret öyle köylüler tarafından imama verilirdi.

Mele Maşallah, İHL’li imamların köylere atanmasıyla birlikte okul okumamış medreselilerin yerlerini onlara terk etmek durumunda kaldıklarını ifade etmiştir. Seyda Şeyh Abdülmecid Hoca da “İmam Hatiplerin mezunları medreselilerin yerini aldı, bu gibi nedenlerle de medresenin toplumdaki ağırlığı bitti” şeklindeki sözleriyle, İHL’li imamların atanıp medreselilerin yerini almasıyla birlikte medresenin toplumsal etkisinin zayıfladığını ileri sürmüştür. Seyda Ferit, bazı köylerde hem resmî imam hem de fahrî imamın bulunduğunu ileri sürmesine rağmen, İHL’lerin ve İHL mezunu imamların yaygınlaşması nedeniyle, birçok yerde medreseli meleyi İHL’li imama tercih etme yönündeki hassasiyetin kaybolduğu veya azaldığı anlaşılmaktadır. Seyda Şeyh Abdülmecid Hoca bu gerçeği şu sözlerle açıklamıştır:

Şu anda her köyde bir İHL mezunu vardır, yani kimse özellikle medrese mezunu aramaz. 30 yıl öncesine göre durum şu anda çok değişmiş. Ama dersiniz ki medrese mezunlarının itibarı sıfırlandı mı? Hayır, sıfırlanmadı, hâlâ toplumda bir itibarı var. (...) Ama şu anda köylünün öyle bir tercihi yok. Medrese mezunu ayrıyeten İHL de okumuştur, yani maaşını devlet öder, ekstradan medrese mezunu olursa tercih eder, ama “ben bunu zekâtımla, fitreyle beslerim, medrese mezunu olsun İHL mezunu istemem” refleksi eskisi gibi yok.

Halk, İHL’lilerin ilmini yetersiz gördüğünden, şeriat konusundaki problemlerini ancak melenin çözebileceğine ve dinini meleden daha iyi öğrenilebileceğine inandığından medreseli meleleri resmî imamlara tercih ediyordu. Ama son yıllarda bu ayrıma dair hassasiyet zayıflamış, hatta bazı yerlerde kalkmıştır. Bunun sebebi, halkın dinî eğitime yönelik ilgisinin azalması veya din bilgisinin edinilmesi için yeni kanallar edinmesidir. Ayrıca halkın, hukuki sorunlarını mahkeme yerine şeriatla çözme yönündeki eğiliminin değişmesi de bu hassasiyet değişikliğinde etkili olmuştur. Muhammet Hoca ise köylerde medrese kültürünün yok olmasıyla melenin tercih edilmesine yönelik hassasiyetin kaybolması arasında şu şekilde bir ilişki kurmuştur:

Bunun altında yatan bir neden de acaba köylerde artık aktif medreselerin olmaması ve yeni neslin böyle bir kültürle yetişmemesi olabilir mi? Mesela az da olsa birkaç faki yetiştiren bazı köylere gidin hâlâ aynı refleksle hareket ediyorlar. Medrese yani seyda varsa İmam-Hatipli kardeşim biz sizi istemeyiz. Ama 20-25-30 senedir medrese kültürü görmeden yeni bir nesil yetişmişse ve bence sekülerizmin getirdiği bir şeydir bence bu, diyor ki “ben sana niye zekâtımı vereyim ki senin ne farkın var. Bu da okumuş devlet göndermiş gelsin önümüzde namaz kıldırın.”

Bu ifadelere göre, medrese kültürü etkisinde yetişmeyen yeni neslin mele ısrarı yoktur. Bunun sebebi de sekülerliktir. Dolayısıyla medreseli meleyi tercih etme konusundaki hassasiyetin kaybolması, sekülerleşmenin bir uzantısı olarak anlaşılmaktadır.

Seyda Ferit, “Şimdi de birçok köyde hem resmî imam hem de fahrî imam vardır. Veya resmî imamı beğenmemiş, sevmemiş fahrî imam almış” şeklindeki sözleriyle, bazı köylerin hâlâ fahrî imam istihdam ettiklerini ifade etmiştir. Fakat bazı köylerde hâlâ medreseli fahrî imama rastlanılabilmekle birlikte, bu imamlar da genelde atanma şartlarını karşılayamadıklarından fitre-zekât karşılığı imamlık yapmak durumunda kalmış olan melelerdir. Çünkü genelde medreseliler, artık resmî kadrolu imamlık yapma eğilimindedirler. Oysa Seyda Arif, eskiden medreselilerin devletin meşru görülmemesi ve geçim şartlarının daha basit olması nedeniyle resmî görevli imam olma taleplerinin olmadığını şöyle savunmuştur:

Mesela o zaman kimsenin böyle maişet derdi yoktu. Kimse resmî olmuyordu, resmî hayali yoktu, maaş yoktu aklında, Mezun olduktan sonra zaten bir köye giderdi imam olurdu orda, köylüler bir şeyler verirdi, o da talebe yetiştirirdi geçimini sağlardı. Dünyasını da görürdü, idare ederdi. Zaten o zaman böyle lüks hayat yoktu, basit bir şeyle geçinebilirdi yani. Tabii o zaman kimse istemiyor İHL’li [imam]. Hatta burada bir müdür vardı “sizi resmî yapamaz” dedi, kimse istemedi. Yani devletin şeyini istemiyordu. Devleti meşru görmüyordu, devleti meşru görmüyordu, asıl mahzur oydu. Dine aykırı görüyordu. Devlet laik olduğu için, dedim ya, devletin yaptığı şeyler, hilafetin kaldırılmasıyla, ondan sonra harf devrimi yapmasıyla Latin harflerini getirmesiyle, birçok sebep var. Bir de uygulamalarda aynı şey vardı.

Yukardaki alıntıya göre medreseliler, laiklik uygulamaları nedeniyle devleti meşru görmediğinden resmî imam olmak istemiyordu. Bununla birlikte daha sonraki dönemlerde demokratik çoğulcu siyasete geçilmesiyle birlikte din üzerindeki baskıların hafiflemesi, İHL’li imamların melelerin istihdam alanlarını sınırlaması ve modernleşme deneyimi, medreselilerin resmî kadroya olan tepkilerinin azalmasına yol açtı.

3.4.2. MEDRESELİLERİN İTİBAR KAYBINA UĞRAMASI

Geleneksel itibar göstergeleri, bölgenin geleneksel yapısı çerçevesinde varlık ve anlam kazandığından, modernleşmeyle birlikte genel olarak geleneksel yapıda çözülmenin başlamasıyla, medreselilerin itibarında da bir kırılma yaşanmaya başlamıştır. Bölgenin geleneğe bağlılık konusundaki ısrarı ve bunu dinselikten alınan referanslar çerçevesinde koruma arzusu, din ile geleneğin bütünleşen görünümünü ve bölge özelinde yoğunlaşan tipik bir yapılanmayı yansıtmaktadır. Bölgedeki dinsel yapılanmalar, yerel aşiret sisteminin yapısal özelliklerinden etkilenmiştir. Aşiret sisteminin kendine özgü yapısal özellikleri içinde yer alan dinsel örgütlenme, hiyerarşik dağılımını aynı toplumsal yapı özellikleri içinde geliştirerek pekiştirmek durumunda kalmıştır. Ancak diğer taraftan, aşiret yapılanması da meşruiyetini gelenek kadar dinden de alan bir örf düzenine dayalı olarak faaliyet göstermiştir (Subaşı, 2014: 372, 374). Yerel özellikleri tasavvufi örgütlenmelerle bütünleştiren yaygın Kürt dinseliliğinin

organizasyonunda Kürtlerin geleneksel dinî seçkinleri, hem tarikat hem de yerel aalık sistemiyle ilişkilendirilebilecek bir görüntüye sahiptir. Fakat modernleşme süreciyle birlikte bu yapı ciddi oranda hasara uğramış olup (Subaşı, 2003b: 169-170) dinsel itibar göstergelerinin nüfuz ve dağılım alanları daralmaya başlamıştır (Subaşı, 2014: 398). Çünkü sekülerleşmeyi de içeren kültürel modernleşme süreci, köklü geçmişe sahip değerleri, gelenekleri ve bu geleneklerin taşıyıcıları ile temsilcilerini zayıflatmıştır (Eisenstadt, 2007: 41). Bu bağlamda, yerel özelliklerle ve geleneksel yapılarla bütünleşerek günümüze kadar ulaşan bölgedeki dinsel itibar göstergeleri, modern yaşam biçimi ve zihniyet dönüşümlerine bağlı olarak ciddi bir değişim yaşamaktadır. Yeni atışma türleri doğuran yapısal değişimler nedeniyle, şeyh ve molla aracılığıyla temsil edilen dinsel itibar göstergeleri de sarsıntı ve zlmelerin etkisi dışında kalamamaktadır (Subaşı, 2014: 400).

Yasak ve baskılara karşın bölgede varlığını muhafaza eden geleneksel medrese ve tarikat ile aşiret yapısı, modernleşmenin etkisini her alanda göstermeye başlamasıyla birlikte çözülmeye başlamıştır. Modernleşmenin bölgedeki yayılımla birlikte geleneksel dinseliliin yoğunluğunun azalması sonucunda, bölge insanın dünya tasavvurunda ve değerler sisteminde meydana gelen büyük değişimlerden dolayı dinsel itibar göstergeleri de itibar kaybına da uramaya başladı (iek, 2009: 125).

1960'lerden başlayarak, laik eğitim veren modern devlet okulları açılıp yaygınlaştırıldı. Bunun sonucunda geç uşaklar, medrese yerine modern eğitim kurumlarına yönelmeye başladı ve aynı zamanda niversite eğitimi alma olanakları yaygınlık kazandı. Bu okullarda okuyan, modern kültürle yetişmiş geler, zamanla geleneksel kültürle tüm balarını koparmış, buna paralel olarak geleneksel dinî yaşam ve kabile yapısı giderek kaybolmaya yüz tutmuştur. Ayrıca, büyük şehirlere gle birlikte, 1950'li ve 60'lı yıllardan başlayarak oluşan büyük kentli nüfus; kentte aldığı kültürel, ticari ve sosyal formasyonu bölgenin sosyal yapısının değişiminde etkili oldu. Böylece, bölgenin toplumsal ve kültürel yaşamının değişime uğrayarak modernleşmesi sürecine n ayak oldular. Bunun yanında, 1950 sonrasında şeyh ailelerinin siyasette yer alması, bölgede yol yapımının artması ile ulaşım imkânlarının çoğalması, elektriğin yaygınlaşması, buna bağlı olarak modern kitle iletişim araçlarının ve televizyonun bölgede yaygınlaşması da modernleşme sürecini hızlandırarak zamanla şeyh ve melelerin etkinliğinin azalmasına yol açtı (Yüksel, 1993: 36, 92-93, 106-107). Halit Hoca modernleşme ile medreselilerinin itibar kaybı arasındaki ilişkiye dair şu şekilde bir açıklama getirmiştir:

Yani toplum kendi içinde dönüştü, modernite toplumu dönüştürdü, o dönüştürme neticesinde imani bağlar zayıfladı. İmani bağlar zayıflayınca, itikadi bağlar zayıflayınca, toplumun bu manadaki teveccühü, medreseye hocaya fazla kalmadı, yani sebebi budur. (...) Dolayısıyla bütün mesele, o toplumun modernitenin genel kültürü içerisinde, genel dönüşümü içerisinde toplum dönüşüyor. Hangi manada dönüşüyor, seküler manada, laik manada dönüşüyor. Toplum bugün seküler bir toplumdur, o dindar toplum değil. Ama çoğu da bunun farkında değil. Ve tabii bu seküler dönüşüm neticesinde dinî hassasiyetler kimisinde tamamen yok oluyor, çöküyor, yok oluyor, kimisinde de zayıflıyor. E o zayıflama ve çöküş bu gibi şeyleri beraberinde getiriyor. (...) Bu, tabii bu da bir sebeptir, detaylı olarak tabii birçok sebep var, Fakat genel olarak şey yaptığımızda yani kategorize ettiğimizde belli başlıklar altında, yani bir toplumun sekülerleşmesi, seküler kültürü alması, bir de o eskiden topluma ilmiyle güven veren âlimlerin kaybolmuş olması ve toplumunu dinî hassasiyetinin zayıflamasıyla bunlar ortaya çıkıyor.

Dolayısıyla katılımcılar açısından, modernleşme ile sekülerleşme arasında doğrusal bir ilişki vardır. Buna göre toplum modernleştikçe sekülerleşiyor. Bu durum da medreselilerin itibarlarının kırılması ve toplumsal etkilerinin yok olması sonucunu doğuruyor. Diğer bir ifadeyle, modernitenin toplumu dönüştürerek sekülerleşmeyi empoze etmesi nedeniyle halkın medreseye teveccühü azaldığı gibi medreselilere olan itibarı da azalıyor. Çünkü dinsel itibarı etkin ve yaygın kılan fenomen, dinsel argümanların toplumsal alandaki zihniyetle buluşma derecesiyle ilişkilidir. Oysa bölge örneğindeki daha somut dışavurumlarda, bu buluşma noktalarının günümüzde hızla kaybolduğuna ilişkin sosyolojik veriler gözlemlenmektedir (Subaşı, 2014: 401). Çiçek (2009: 125, 175-176), modernleşmeyle birlikte yaygınlaşan seküler yaşam tarzının medrese ve dinsel itibar göstergeleri üzerindeki olumsuz etkisini şu şekilde açıklamıştır:

Dünyevileşmeden kaynaklanan bu kırılma sonucunda daha evvel bölgede onurun ve izzetli yaşamının sembolü gibi telakki edilen medrese hoca ve öğrencilerine özellikle aldıkları sadaka ve zekât yüzünden artık kem gözle bakılır oldu. Gittikçe de kurum olarak medrese ve dinî öğrenimin birer sembol ismi olan hoca ve öğrenciler daha fazla itibar kaybına uğradılar. Hoca ve öğrencilerin zekât alması ve öğrencilerin evlerden yemek toplamaları birer zül olarak görülmeye başlandı. Bu yüzden medrese artık sosyal aktivitesini ve toplumsal rolünü büyük ölçüde kaybetti. Ne var ki, medrese aleyhinde gelişen bütün negatif şartlara rağmen bölgenin bazı yörelerinde ve kimi şahıs ve yöre halkı nezdinde medresenin ve medrese mensuplarının -eskisi gibi olmazsa bile- hâlâ hatırı sayılır bir itibarının varlığını da söylemek gerekir. (...) Hoca ve öğrenciler köylülerden/etraftan gelecek sadaka, zekât ve kefaretle geçiniyorlardı. Bu da hem öğrenciler için hem de hoca için büyük bir prestij kaybına vesile oluyordu. Cumhuriyet öncesi dönemde medrese, bu “halkın yardımına muhtaç olma” negatif olgusunu sahip olduğu ciddi sosyal statü ve toplumsal itibar ile telafi ediyordu. Kan kaybına uğradığı Cumhuriyet sonrası dönemde bu olumsuz olgunun izleri her geçen gün daha belirgin bir şekilde hissediliyordu.

Mele Maşallah sekülerleşmenin itibar kaybı üzerindeki etkisini, “Toplumdaki ahlak, İslam’a olan bağlılıkları zayıfladığı ölçüde oraya o şekilde yansıyor” şeklinde ifade etmiştir. “Artık kimse hocanın dediğini de yapmıyor” diyen Mele Ferzende de, dünyevileşme nedeniyle medreselilerin otorite kaybına işaret etmiştir. Aslında medreseliler de modern dünyanın her tarafındaki din adamlarının genelinin modern

koşullar karşısındaki durumunu paylaşıyor. Zira ulema, modern koşullarda bireyin vicdanını yönetebilir veya yönlendirilebilir belki, ama kontrol edemez (Gibb, 2006: 113). Çünkü modernleşme süreçleri, geleneksel dönemde olmayan yeni hayat koşulları üzerinde farklı hâkimiyet biçimlerini mümkün kılmıştır (Giddens, 2010b: 242).

Modernleşme, aslında genel olarak gelenek üzerindeki yok edici veya zayıflatıcı etkisi nedeniyle, geleneksel bir evrende varlık bulan din ve dinî otoritelerin toplumsal alandaki konumlarını sarsar. Geleneksel toplumda en büyük manevi ve sosyal otoriteye sahip olan din adamının toplum hayatında sahip bulunduğu statü ve oynadığı rolde, modernleşmeyle birlikte değişim kaçınılmaz hale gelir. Din görevlisinin statüsü ve işlevleri, geleneksel toplum yapısındaki durum ve fonksiyonu ile karşılaştırıldığında, köklü değişime uğramış bulunmakta ve bu süreç bütün hızıyla devam etmektedir. Dolayısıyla, dinî otoritenin toplumsal sistemdeki merkezî rolü ve nüfuzu büyük ölçüde kaybolmuş görünmektedir (Günay, 1998: 358, 550).

Modern çağ öncesi kültürlerle göre otorite talep eden çok fazla unsurun varlığına rağmen, modern koşullarda gerçekte sadece din alanında değil toplumsal hayatın çoğu alanında hiçbir nihai belirleyici otorite yoktur. Oysa psikolojik olarak birey, bir otoritenin denetim ve yönlendirmesine ihtiyaç duyar. Bazı bireyler, çatışma halindeki farklı otoritelerin mevcudiyetini kabul etmeyi, psikolojik açıdan güç veya imkânsız bulabilir. Seçme özgürlüğünü bir yük olarak görüp daha kuşatıcı otorite sistemlerine yönelebilir. Bu durumdaki bir kişi, mutlak anlamda gelenekçi olmasa da, kuralları ve koşulları hayatın tüm boyutlarını kapsayan bir otoritenin sunduğu inançlar uğruna eleştirel yargılarından vazgeçer. Çünkü geleneksel ortamların sağladığı psikolojik desteklerden ve güven duygusundan yoksun kaldığı bir dünyada birey, kendisini kaybolmuş ve yalnız hisseder. Modernlik öncesi dönemde ise, belirli bir kurum içinde yer almayan gelenek, toplumsal hayatın birçok yanını kuşatan temel otorite kaynağıydı. Daha geniş alanlara yayıldığında bile gelenek, tek otoriteydi. Otoriteye istikrar kazandıran kaynaklar ise, yerel topluluk ve akrabalık sistemiydi. İkisi de, güçlü normatif zorlamalarla yaptırım altına alınan davranış biçimlerinin ve bağlayıcı öğretilerin kaynağıydı. Fakat modernitenin, küçük toplulukların ve geleneğin yerine daha büyük, kişisel olmayan organizasyonları geçirerek onların koruyucu çerçevesini yıktığı söylenebilir (Giddens, 2010b: 52, 244, 246). Bu nedenle modern toplumlarda, geleneksel toplumsal kontrol mekanizmalarının çoğunun daha az etkili bir hale geldiği görülür. Modernleşme sürecinde, akrabanın ve yerel grupların baskısı ya da yerel dinî veya seküler liderlerin baskıları şeklindeki toplumsal kontrolün resmî olmayan biçimi

etkisizleştikten, yeni ahlâki düzende çağdaşlaşma, bireylerden daha fazla öz-kontrol talep eder (Eisenstadt, 2007: 46).

Gelenek-ötesi olarak modernite, gelenek ve alışkanlığın sağladığı kesinliklerin yerini rasyonel bilginin kesinliğinin almadığı bir düzendir. Bu nedenle, belirleyici ve kontrol gücünden yoksun da olsa, din de dâhil olmak üzere, geleneksel otorite biçimleri modern çağda varlığını sürdürmeye devam eder. Modernite ve şüphe arasındaki bağlantılar nedeniyle ortadan kalkacağı öngörülen din, sadece ortadan kalkmaya direnmekle kalmamakta, aynı zamanda yeniden canlanmaktadır. Ancak dinin yegâne belirleyici otorite olduğu geçmişteki duruma karşıt bir şekilde, geleneksel otorite biçimleri, artık diğer sınırsız uzmanlıklar çokluğunun bir parçası olarak “herhangi bir otorite” haline gelmektedir. Otorite, devlet ve hukuk aracılığıyla güç kullanılarak yaptırıma bağlandığı yerlerde, uzmanlıkla aynı anlamı taşımaya başlar. Eski aile otoritesinin ve geleneksel liderler ile bilgelerin otoritesinin yerine, çoğunlukla bir ihtiyacın karşılanmasına yönelik olmayan, ihtiyaçların, onları karşılayacaklarını iddia eden uzmanlar tarafından icat edildiği bir “uzmanlık kültürü” ortaya çıkmıştır. Artık, farklı alanları kapsayan uzmanlık iddiasında olan genel otoriteler yoktur. Bu, modern sistemlerde toplumsal hayatın tüm boyutlarında herkesin sıradan biri olduğu görüşünün bir başka ifadesidir (Giddens, 2010b: 13, 219, 245).

Uzmanlık kültürünün gündelik hayatın özüne nüfuz etmesiyle birlikte gelenek, mantıksal dayanağını yitirir. Bu durum, zaman ile mekân üzerindeki denetim anlamında toplumsal iktidarın yeniden düzenlenmesinin, bilgili olanların yönetimi ve yönetici güç olarak bilgiye dayalı yeni bir egemenlik yapısının tedrici olarak kurulmasının sonuçlarından biridir (Bauman, 2012: 84). Bunun yanında her türlü bilgi organizasyonu kendi uzmanlarına sahip olup modernleşme, kendisinin yeni uzmanlarını tasdik ederken uzman olmayan kimseleri de tasdik etmeyecektir. Tasdik etme, bir bakıma manevi ödüllendirme şeklinde enformel olabileceği gibi, yeni uzmanların formel ve kurumsal süreçler yoluyla tasdik edilmeleri de söz konusudur. Bu tür tasdik etme, yasal kılma ve ödüllendirme araçlarının en önemlisi okuldur. Modernleştirici bir durumda, okul tarafından iletilen bilgi derecesinden ayrı olmak üzere, bizzat okulun varlığı, yeni bilgi bünyelerinin tasdik edilmesinde başlı başına bir neden oluşturur. Ayrıca okul, yeni bilgilere olan talepleri ne olursa olsun, kendi çevresindekilere bir statü bahşeder (Berger vd., 2000: 163). Fakat aynı zamanda okul sayesinde kişi, aile ve çevresinde edindiği dünyadan çıkarak bireyselleşir, rasyonel bir zihne sahip olur (Arslan, 2004: 209). Bu da onun geleneksel otorite biçimleriyle ilişkisini temelden değiştirir.

Türkiye’de modernleşmenin en önemli aygıtı olarak eğitim görüldüğü için, okul temel statü aracı olarak ön plana çıkmıştır. Herhangi bir alandaki uzmanlık göstergesi olarak diploma kabul edildiğinden, din alanında da uzman olmanın meşru ölçütü ortaöğretim düzeyinde İHL, yükseköğretim düzeyinde ise İlahiyat eğitimini haiz olmak kabul edilmiştir. Bölgede de okulların yaygınlaşmasıyla birlikte statü ve itibar sahibi olmanın yolu, modern eğitim almak olarak görülmeye başlanmıştır. Bu durum, medrese kültürünün etkisini yitirmesine ve medreselilerin itibar kaybetmesine yol açmıştır. Mele Maşallah İHL okullarının medreselilerin etkisinin daralmasında, dolayısıyla da itibar kaybındaki rollerini şu şekilde ifade etmiştir:

Her bir mahallede köyde bir seyda vardı. (...) O seydalar hem köyün büyüğü sayılırdı, bütün köylü ona hürmet eder. (...) Tabii ben bundan birkaç sene öncesini söylüyorum. Bu İmam Hatipler revaca girmeden önce, yani onlar, tabii İmam Hatip mezunları daha sonra çıktılar, işte köylerde şey oldular, köylerde görevlendirildikten sonra bunlar yavaş yavaş artık bu seydalar, medrese mezunları yerlerini bu şeylere bıraktılar. Çünkü medreseden mezun olup kadroya geçmek çok zor oldu son zamanlarda. Çünkü onlar okul okumamışlar, medrese okumuştular, diplomaları olmadığı için onlar geride kaldılar, İmam Hatip mezunları ise yerleştiler. Dolayısıyla onlar biraz şeyden uzaklaştırıldı, yani geride kaldı.

Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca da İHL ve İlahiyat fakültelerinin varlığına rağmen medreselilerin uzun süre toplumdaki itibarlarını koruduğunu, fakat resmî devlet kurumlarının kabul görmeye başlamasına paralel olarak 90’lı yıllar itibariyle İHL’li imamların da halk tarafından kabul görmeye başladığını ve bunun sonucunda da medreselilerin itibar kaybına uğradıklarını şu sözlerle aktarmıştır:

İmam Hatiplerin ve İlahiyatın yaygınlaşması ve bu okulların kuruluşu sanırsam Cumhuriyet’in ilk yıllarında olmakla birlikte bu insanlar dışardan bitirmeyle imam olabiliyorlardı, dolayısıyla medrese hâlâ muteberdi. 90’larla birlikte bu süreç tamamen bitti artık işin resmî boyutu şeyine oturdu. Bu gibi nedenlerle de medresenin toplumdaki ağırlığı bitti, İmam Hatip ve İlahiyatın yaygınlaşmasıyla birlikte, İmam Hatiplerin mezunları medreselilerin yerini aldı, dolayısıyla medrese ağırlığını yitirdi.

Modernite ile birlikte, kendi kendini yöneten ve yeniden üreten geleneksel kültür yerle bir edildi. Otoriteden yoksun, artık yerinden edilen ya da daha alt düzey konumlara getirilen kendi uzman ve yöneticilerinden mahrum olan bu kültür; yoksulları ve alt kesimden insanları kendilerini korumaktan aciz ve bu iş için eğitilmiş profesyonellerin idaresine bağımlı hale getirmiştir. İnsanları ruhen ve bedenen dönüştürmede ve eğitmede uzmanlaşmış profesyonel yöneticiler, öğretmenler ve toplumbilimcilere olan talebi doğuran temel etmen, geleneksel halk kültürünün yıkılmasıdır (Bauman, 2012: 84). Dolayısıyla bölgedeki modernleşme serüveninin aşiret, tarikat ve medreseden beslenen geleneksel halk kültürünü yıpratması, geleneksel itibar göstergelerinin otorite

kaybına yol açmış ve yerlerini başka aktörlerin almasına ve itibar göstergesi olarak çeşitli uzmanlık alanlarının ön plana çıkmasına neden olmuştur.

Kabile kültürünün hâkim olduğu ortamda, kutsiyetin ekonomik ve siyasal varlığı ile rolü karakteristiktir (Gellner, 2012: 375). Nitekim geleneksel itibar göstergesi olarak şeyh ve mele, modernleşme süreci bölgede hız kazanıp toplumsal hayatın hemen hemen bütün kesitlerini kuşatana kadar, dinsel alanda olduğu kadar, ekonomik, hukuki ve politik alanlarda da belirleyici aktör konumundaydı. Fakat modern yaşam tarzı ve bölgenin sosyo-politik durumu aktörlerin çoğalmasına neden olmuştur. Hayatın giderek daha çok sayıda aktörce paylaşımı ise, molların gücünü ve itibarını zayıflatmıştır (Subaşı, 2014: 399). Zira ağa, şeyh ve mollaların yerini, yeni laik aydın ve siyasetçiler almaya başlamıştır (Yüksel, 1993: 36, 93, 124). Bu durumda, dinsel itibar göstergelerinin en azından politik rollerini büyük ölçüde kaybettikleri ileri sürülebilir. Çünkü dinî fikirlerin ve kişilerin önder rolü, diğer muhalefet grupları zayıf, örgütsüz ve hazırlıksızken, ulema güçlerinin diğerlerinde olmayan bir örgüt ve kaynağa sahip olduğu bir durumda, ideolojik ve siyasi olarak oluşmuştur (Zubaida, 1994: 111). Buna göre seküler Marksist Kürt milliyetçiliğinin vaatkâr ve örgütlü bir tarzda ortaya çıkmasının, bölgedeki ulemanın halk üzerindeki nüfuzunun kırılmasını ve seküler yönelimli aydın-siyasetçi figürünün politik bir aktör olarak şeyhin yerini almasını sağladığı düşünülebilir. Bruinessen'e göre (2013: 106), Kürt ulemanın lider konumunu kaybetmesi, Kürtler arasında dinî duyguların güçlü oluşundan ziyade, toplumsal ve siyasal faktörlere bağlı olarak ortaya çıktıklarının göstergesidir. Ona göre, Kürtlerin dinlerine bağlı Müslümanlar olması, siyasi liderlerinin meşruiyetlerini İslamiyet'ten almasını gerektirmez. Bu nedenle ulema, ortada başka güçlü aktörler olmadığı dönemlerde güçlenmiş, etkin rakipler ortaya çıktığında ise bu gücünü yitirmiştir.

Geleneksel yapının tahribata uğraması, modern eğitim, kitle iletişim araçları ve politik hareketler; siyasetçi-aydın tipini ağa, şeyh ve mele şeklindeki geleneksel temsilcilerin yerine -veya en azından yanına- Kürtlerin temsilcisi olarak ikame etmiştir. Bir yandan Cumhuriyet'in ilk dönemlerindeki siyasi hareketler sonrasında bastırılmış veya tasfiye edilmiş olmalarından, bir yandan da Kürtlerin haklarını talep etme iddiasıyla öne çıkan aktör ve hareketlerin seküler Marksist görünümünden dolayı, genel olarak medreseliler Kürt sorununa bitaraf kalmak istemiştir. Mele Maşallah medreselilerin Kürtlerin hak taleplerini dile getirmeyip sessiz kalmalarının nedenini ve seküler aktörlerle ayrılıkçı siyasi akımların geleneksel liderlerin yerini almasını şu şekilde ifade etmiştir:

Şimdi bu örgüt çıktı meydana son zamanlarda. Bunlar bir şey ortaya attılar bir şeylerden konuştular, hocalar, imamlar bunlarla beraber olmadılar, destek vermediler, destek vermeyince ne oldu, yani sanki “Kürtlerin, Kürtler zulme uğruyorlar, bu mazlum Kürt halkının haklarını PKK savunuyor, hocalar ise sistemden yana tavır takınarak bizim bu Kürt meselesine sahip çıkmadılar” şeklinde bir düşünce hâkim oldu. Dolayısıyla “bizim kurtarıcımız, rehberimiz önderlerimiz hocalar değil, bizim meselemizi, problemlerimizi dile getiren şu kesimdir”, böyle bir inanç oluştu. Hocalar da haklı olarak tabii ki PKK ile birlikte olmayacaklardı, çünkü ideolojisi, eylemleri İslam’a aykırıdır. Mümkün değil bir ehli ilimin, âlimin bu ölüm olaylarını benimsemesi desteklemesi mümkün değil veya bu Marksist/Leninist ideolojiyi benimsemesi mümkün değil. Onlardan yana olmadılar, desteklemediler, dolayısıyla, münferit istisnaları söylemiyorum, halk, gençlik bu sefer hocaları davalarına karşı bir engel olarak gördüler. Hatta şunu dile getirdiler: Bizi geride bırakan hocalar ve İslam’dır, düşünmeye başladılar. Çünkü Müslümanlar hiçbir zaman bizim hakkımızı dile getirmediler, mazlumiyetimizi ifade etmediler.

Medreselilerin baskı altında olması nedeniyle Kürt sorununda sessiz kalmaları, ayrıca PKK’nın Kürtlerin temsilcisi ve haklarının savunucusu olarak kendini sunup medreselilerin onlara destek vermemesi üzerine, medreselilerin Kürtlerin hak taleplerinin karşısında devletin yanında yer aldıkları algısı oluşturulmuştur. Bu da medreselilerin gençler arasında itibar kaybına uğramasına neden oldu. Medreseliler, Cumhuriyet’in başından itibaren sıkı kontrol altında tutuldukları için Kürt sorunu konusunda sessiz kalmışlardır. Çünkü varlıklarını devam ettirmeleri herhangi bir siyasi tavır geliştirmemelerine bağlıydı. Böyle olunca da medreseliler şeyhler ve ağalarla birlikte Kürt ulusal bilincinin oluşmasının önünde bir engel olarak görülmüşlerdir. Oysa Cumhuriyet öncesinde olduğu gibi Cumhuriyet’in ilk yıllarında da Kürt siyasi hareketlerinin öncülüğünü medreseliler ve şeyhler yapmışlardır. Bu durum, kitlelere ulaşma ve onları etkilemede basın-yayını daha etkili bir şekilde kullanabilen siyasetçi-aydın karşısında şeyh ve melelerin, özellikle gençler ve eğitimli kesimler arasında, itibar kaybına uğramalarına neden olmuştur. Seyda Şeyh Ahmet de şeyhlerin ve melelerin Kürtlerin geri kalmasının sorumlusu oldukları söyleminin, itibar kaybındaki etkisini şu sözlerle dile getirmiştir:

Diyorlar, biz şeyhler sayesinde yani din yüzünden biz geri kalmışız, böyle bir imaj vardır halk arasında, biz din sayesinde geri kalmışız, şeyhler, âlimler yüzünden geri kalmışız. Bu da Batı’nın bir oyunudur bence, halk içerisine koyuyor. Büyükleri böyle söylüyor bu sefer küçükler nefretle bakıyor, diyor bu kimdir, belki içinden taşlamak geliyor, o şekilde nefretle bakıyor.

Kürtlerin şeyhler, dolayısıyla da din yüzünden geri kaldığı şeklindeki propaganda nedeniyle halk, özellikle de gençler, şeyhlere ve Kürt milliyetçiliğine destek vermeyen medreselilere tepki gösterebilmektedir. O yüzden de onların vaazlarını ve sohbetlerini de dinlemek istemeyebiliyorlar. Yani siyasi anlamda itibarsızlaştırılan medreselilerin, başta din olmak üzere diğer alanlardaki etkisi de kırılmış olmaktadır. Seyda Ferit ise şeyh ve melelerin daha çok Kürt milliyetçiliği yönünde politize olanlar arasında itibar

kaybına uğradıklarını, bu yönde politize olmayan kesimler nezdinde ise hâlâ itibarlarını koruduğunu şöyle savunmuştur:

(...) Bu Kürt davasını anlayan Kürtler dağılmıştır. Zaten onların karşısında (gülüyor) bir kin bir düşmanlık sanki ha. Dağılmışlar, yani içinde sevmiyorlar, yani hiç sevmiyorlar. Ama mesela diyelim ki bazı bu davayla uğraşmak istemeyen kişiler yine de tabi olmaya devam edebilir, ediyor, edenler vardır şu anda.

Modernitenin geleneksel kültür üzerindeki tahrip edici etkisi, böyle bir ortamda ortaya çıkan ve geleneksel toplumsal ilişkiler içerisinde anlam kazanıp işlevsel olan statü kategorilerini yıkarak yerine kendi statü hiyerarşisini ikame etmesine yol açmıştır. Gelenekten moderniteye geçişle ortaya çıkan yapısal farklılaşma sonucunda, toplumsal katmanların hiyerarşik düzeni alt üst olur. Modern öncesi pek çok toplumda daha katı bir düzen içinde şekillenen mal mülk, güç ve statü ilişkilerine dair hiyerarşi, modernleşme süreciyle birlikte bozulmaya uğrar. Bu, öncelikle evrensel ölçütlerin büyük önem kazanmasında görülebilir. Farklı toplumsal alanlarda herhangi bir kimse tarafından elde edilen toplumsal mevki artık ister istemez özdeş değildir. Siyasi ya da toplumsal alanda kişinin yeri, modern öncesi pek çok toplumda olduğu gibi ekonomik veya mesleki mevkiinden dolayı güvence altında değildir. Bireyin kurumsal rollerinin sınırının çok üstünde olan sabit, verili bir mevkie duyulan güven sürekli olarak zayıfladı. Şehirleşme süreci de, geleneksel olarak nitelenen bazı statü ölçütlerinin çökmesi ve bir dereceye kadar esnek ve çok renkli toplumsal tabakanın ortaya çıkmasını sağlamıştır (Eisenstadt, 2007: 21, 25).

Modernleşmeyle gelen olgulardan birisi de toplumu oluşturan bireylerin ve onların birbirleriyle olan ilişkilerinin sınıflandırılmasıdır. Bu sınıflandırma sonucunda geleneksel itibar göstergeleri toplumun alt katmanlarına itilir. Zira modernleşme, çoğu kez oldukça vahim sonuçlar doğuracak şekilde ve acımasızca sınıflandırmayı zorunlu kılar. Öyle ki sınıflandırma, kişilik üzerinde tahrip edici bir etki yaratır. Sadece dünya yeniden tanımlanıp başkaları yeniden sınıflandırılmamakta, aynı zamanda birey kendisinin tam olarak ne olduğunu bilememektedir. Bu durumda realite kesinliğini yitirir ve birey anlamsızlık tarafından tehdit edilir. Her toplum, mensuplarını kendi ölçülerine göre sınıflandırmak için bazı tekniklere sahiptir. Bireyler en azından yaş ve cinsiyetlerine göre sınıflandırılırlar. Ayrıca emek de hemen her yerde sınıflandırılır. Gelenekte bir kimsenin yeri, kabile içindeki ilişkilerine göre tayin edilmekte iken yeni sınıflandırmada bu iş için farklı ölçüler kullanılmaktadır. Ekonomik statü, iş, politik parti münasebetleri vb., insanları gruplandırmada geleneksel kriterlerle rekabet etmektedir. Bu süreçte, geleneksel sınıflandırmanın kaldırılması ve modern

sınıflandırma olayları birlikte gitmektedirler. Modernleşmeyle bireyin sosyal dünya anlayışı değişirken, kendi kişiliğini de farklı bir biçimde anlamaya çalışacaktır. Artık kendisinin dünya üzerindeki yerini kabile ilişkileri esasına göre belirlemeyecek, yeni sınıflandırma esaslarının çerçevesi içinde değerlendirecektir (Berger vd., 2000: 169-171). Fakat bölgedeki dinsel itibar göstergelerinin, konumlarını modernitenin sınıflandırmasının dayattığı yeni sosyal ilişkiler bağlamında değerlendirebildikleri söylenemez. Meleler ve şeyhler, kendilerini hâlâ geleneksel toplumda sahip oldukları konuma göre değerlendiriyor. Halkın içinde de sahip oldukları geleneksel statüleri bağlamında onları değerlendirip itibar gösterenler olmaya devam etmekle birlikte, çoğunluk, geleneksel dönemde verdikleri önemi artık vermekten uzaktır.

Modernite yeni bilgi, bilgilenme ve bilgi aktarım tarzları sayesinde geleneksel otoriteleri sarsarak sıradanlaştırmıştır. Modernleşmenin gelişmesiyle birlikte, bilinenlere ve bilinme biçimlerine ait bilgi organizasyonunda ve bilgi edinme üslubunda değişiklikler ortaya çıkar. Modernleşmenin getirdiği yeni bilgi organizasyonu, hemen hemen dünyanın her tarafında aynıdır. Geleneksel toplumlar üzerinde işgal etkisi yaratan yeni bilgi bünyeleri aracılığıyla, sosyal yaşamın hemen hemen her kesiminde realite yeniden tanımlanır ve sınıflandırılır. Bu işgal durumu, köklerinden kopma duygusu şeklinde, bilinçte birtakım kayıpların ortaya çıkmasına neden olur. Yeni bilgi bünyelerinin varlığıyla birlikte bilginin yeni bir sosyal dağılımı ortaya çıkar. Bunun ise fırtına koparacak nitelikte sonuçları vardır. Akıllı olmanın yaşlı olmakla mümkün olduğu inancının hâkim olduğu bir toplumda gençler, çağdaş dünyanın gizemleri hakkında yaptıkları yorumlarla bu inancı sarsıp bilgi sahibi olmaktan kaynaklanan prestiji kendi mülkiyetlerine intikal ettirebilirler. Bu tür durumlarda yerlerinden edilen, eski itibarlarını kaybetmeye başlayan yaşlı kimselerin, yeni değişikliklere karşı duygularının karmaşık olması kaçınılmazdır (Berger vd., 2000: 161-163).

Modernleşmeyle birlikte bilgi rejiminde bir değişiklik meydana gelmiş, bunun sonucunda bilgili olmanın ölçütü de farklılaşmıştır. Geleneksel sistemde bilgi sınırlı bir şey olup, İslami bilginin temel ilkeleri de nihai bir biçimde belirlenmişti. Bu bilgi türü, bir lonca teşekkülü gibi, bilinen tekniklerin üstünlüğü sayesinde yayılım sağlıyordu. Yeni bilgi ise, kendisiyle bilgilenmek için yakından izlenmesi gereken, kendi hızıyla birlikte genişleyen bir bünyedir. Kullanımına yönelik teknikler sürekli değişir. Bu nedenle değişim, en başta Batı pozitif biliminin verisi olarak başladı. Bu doğrultuda, entelektüel ufuklarını geliştirmede geciken ulema giderek artan bir ölçüde, kadim bilgeliğin hazineleri olmaktan çok, cahil şarlatanlar olarak görülmeye başlandı (Mardin,

2007: 56). Bunu destekler biçimde, Bruinessen (2010: 311), 1970’li yıllarda ziyaret ettiği bölgenin bazı köylerinde mollaların, sözleri dinlenen, etkili ve bilge kişiler olduklarını, bazı köylerdeyse mollaya yaşlı-budala gözüyle bakıldığını aktarır.

Bunun yanında, okulun bölgede kabul görmeye başlamasıyla okuryazarlığın artması, kitap matbuatının yaygınlaşması ve kitle iletişim araçlarıyla bilgi teknolojilerinin gelişmesi sayesinde bilgi edinme kanallarının çoğalıp farklılaşması, geleneksel ulemanın otoritesini zayıflatmıştır. Modern dönemde din bilgisi aktarımının, gelenekteki üstad-öğrenci ilişkisinden farklı olarak, yayın ve teknolojik araç-gereçlerle yapılmasıyla birlikte, bilgiyi üretme ve yayma süreçleri kapsamlı bir şekilde dünyevileşmiştir. Teknolojik yenilikler ve eğitimin yaygınlaşması, geleneksel eğitim kurumu medrese dışında kalarak da dinî bilgi edinilebilmesine imkân tanımıştır. Bu durum geleneksel âlim tipinin yerini alacak olan popüler medya uzmanı görüntüsü altında çalışan yeni kentli Müslüman aydınların doğuşunu kolaylaştırmıştır. Aynı şekilde kitap ve dergi yayıncılığı, geleneksel ulema ve sufi otoritesine karşı koyacak güce sahip yeni bir din entelijansiyasının doğmasına imkân vermiştir. Bu nedenle halka yönelik din eğitiminin, eğitimcilerini ulemanın teşkil ettiği camilerden ziyade, kentli aydınların yorum ve otoritenin ana iletim hattı olarak işlev gördüğü basılı sayfalarda ve televizyon ekranlarında gerçekleştiği bir durum ortaya çıkmıştır. Birey artık din bilgisi edinmek veya maneviyatını ve cemaat ilişkilerini geliştirmek için camiye gitmeye ihtiyaç görmüyor (Yavuz, 2005: 145-148). Şeyh Nasrullah’ın “Kimse kendi kendisi gidip camiden hocadan bir şey almak istemiyor, hatta cumaya gelenler dahi hutbe okunduktan sonra camiye giriyorlar. Tek kalmış internetten yahut televizyondan aldıkları ne varsa o var. Orda ne görüyorlarsa, ne görüyorlar ne biliyorlar” şeklindeki sözleri bu gerçeği destekler niteliktedir.

Modern eğitim ve yayıncılık kültürü, bilginin inşasında ve yayımında üstat-öğrenci arasındaki dikey ilişkiyi zayıflattı. Bunun yerine yatay olarak yayılmış ve nesneleştirilmiş İslami bilgiyi ikame etti. Yayıncılık aracılığıyla din bilgisinin metalaşması, Türkiye’deki geleneksel dinsel otorite üzerinde ve dinî bilginin üretiminde ve yayılmasında köklü değişikliklere yol açtı. Geleneksel dinsel otorite olan ulema ve sufi otoritesinin yerini, 1980’lerden itibaren kendi teorilerinin ve eleştirilerinin etkin bir biçimde propagandasını yapabilmek için basılı ve elektronik medyaya erişim imkânlarını kullanan, üniversite eğitilmiş yeni Müslüman aydınlar sınıfı almaya başladı. Yayıncılık, hem bilginin üretilmesi ve iletiminde hem de düşünmede rasyonelleştirici bir rol oynar. Ayrıca modern eğitim sisteminde öğrenciler, bilgiyi ispatla

delillendirmeyi ve edinilen hikmete karşı şüpheli olmayı öğrenir. Bu nedenle yayıncılık kültürü, öğretinin öngördüğü imana bir açıklama sunmaya hazır olmayan ulema arasında bir krize yol açtı. Çünkü halk sosyal meselelere ilişkin sorular yönelttiğinde, geleneksel olarak ulema; geleneğin koruyucuları olarak kendi kararlarına ilişkin bir açıklama ya da gerekçe sunmak zorunda olmadıkları, bu kararları verme yetkilerinin kendi geleneksel unvan ve rollerinde içerildiği yanıtını vermektedir. Sonuçta yayıncılığa dayalı İslam'ın genişlemesi, halk İslamı'nın gerilemesine yol açacak doğrultuda daha rasyonel, kitabî İslam'ın yükselişini sağladı (Yavuz, 2005: 148-149, 180).

Baskı teknolojisi sayesinde kitap matbuatının yaygınlaşmasının, modern Türkiye'deki etkilerinden biri de, İslami bilginin ve onu kuşatan teorik tartışmaların giderek daha fazla erişilebilir olmasıdır. Bilginin kitap, medya ve internet aracılığıyla yeni iletim biçimi, geleneksel ulemayı ve otoritesini zayıflattı. Çünkü yaygınlaştırılmış eğitim sistemiyle ortaya çıkan ve bu araçları etkili bir şekilde kullanabilen okuryazar kesimi, dinlerinin neyi gerektirdiğini anlamak için ulemanın otoritesine dayanma ihtiyacı hissetmez (Mardin, 2011a: 348). İlk olarak, bilginin elde edilmesi ve iletiminde yeni fırsatlar sağlayan yayıncılık, bilgiye kolay erişim ve fikirlerin yayılmasını sağlaması sayesinde otoritenin yapısını parçalamıştır. Diğer bir ifadeyle kitap matbuatının yaygınlaşması ve okuryazarlığı artan halkın Türkçe yazılmış veya Türkçeye çevrilmiş dinî kitaplara ulaşarak bireysel okuma ve yorum yapması, geleneksel ulemanın otoritesini sarsmıştır. Ulema, iktidarını, kaynakların yorumu üzerindeki tekelden elde etmekteydi. Fakat kitap yayını ve okuryazarlık, yazılı anlatımı bir otorite kaynağı haline getirerek ulemanın geleneksel alanını ele geçirdi. Üniversite diploması, entelektüel tanınma için bir zorunluluk haline geldi. Bu doğrultuda modern devletlerde çok önemli olan bilgiyi üretme yetkisi, Türkiye'de, sözlü nakil geleneğine dayalı ulemadan, yayıncılığa dayalı kentli aydına kaymıştır (Yavuz, 2005: 149-150, 222, 240).

Kitabın yaygınlaşması ve okuryazarlığın artmasıyla birlikte medresenin öneminin azalması ve ulemanın geleneksel rollerini kaybetmesi nedeniyle itibar kaybına uğramasına ilişkin olarak Seyda Şeyh Abdülhakim şu aktarımda bulunmuştur:

(...) *Molla Cami* Latin harfleriyle, yeni Türkçeye yazılmış, *Suyuti*, *Hal* kitapları... artık öyle medreseye gidip de o sıkıntıyı çekmeye de gerek yok. Benim torunum 8 yaşında *Molla Cami*'yi getirmişim okuyor. Onun bildiğini ben unutmuşum, çok rahat, Latin harflerini bilen okuyan bugün artık her şeyi biliyor, tefsir, hadis, fıkıh, siyer. On köyde, bir şehirde bir tane okuyan var öbürleri cahil o okuyanın onları yönlendirmesi devri geçti artık... Sen ne kadar âlimsen de doyurmuşsun kendini, fakat senin kendini doyurman onların açlığını gideremez, ilmî yönden. Herkes artık kolay olmuş, tefsir, fıkıh, şariat her ilim Türkçe ile yazılıdır, Kürtçe de var, kim hangi dilde rahat okuyorsa, herkes kendi okusun kendini doyursun. Dedem seferberlikten önce *Şerhu'l Muğni*'yi elle yazdırmış,

yaygın matbuat imkânları olmadığı için bir ineği buzağıyla beraber bir hocaya veriyor 6 ayda *Şerhu'l Muğni* yazdırmış. Şimdi Bağdat Kitabevi var Ankara'da, *Şerhu'l Muğni* orda 5 liradır kimse almıyor, ne hale geldi, nerden nereye. Çünkü artık ihtiyaç kalmadı. Latinleştirilmiş, okullaştırılmış bu eski sisteme rağbet gidiyor, önemi gidiyor.

Buna göre, klasik medresede okutulan bazı Arapça kitapların günümüzde Latin harfleriyle basılmış olması nedeniyle medreseye gidip zaman kaybetmeye gerek kalmamıştır. 1928'de Arap alfabesinden Latin alfabesine hızlı geçiş, Cumhuriyet'in ilk dönemi boyunca yazılı metinlerin varlığını sınırlamıştı (Yavuz, 2005: 232). Fakat kitabın yaygınlaşması ve dinî ilimlerle ilgili Türkçe yazılan veya Türkçeye çevrilen kitapların artması nedeniyle artık dinî bilgiye herkes ulaşabiliyor. Diğer taraftan, bilgi iletişim teknolojilerindeki ilerlemeler sayesinde, internet ortamında geniş bir din bilgisi külliyatına ulaşabilmek mümkün hale gelmiştir. Arama motorları, din konusunda herhangi bir eğitime ve uzmanlığa sahip olmayan bireylerin bile, internetten ilmi hâl ve fıkıh bilgilerine ulaşmasını mümkün hale getirmiştir. Bu durum bir yandan dinî bireyciliğe yol açarken diğer taraftan, geleneksel itibar göstergelerinin otoritesini sarsmıştır. Şeyh Nasrullah, "Seyda-ı Mele Google (uzun uzun gülüyor)" şeklindeki ifadesiyle internet arama motorlarının melenin yerine bilgi kaynağı haline geldiğine işaret etmiştir. Seyda Şeyh Ahmet de aşağıdaki örnek üzerinden, internetin şeyh ve melelerin otorite ve itibarının azalmasındaki etkisine işaret etmiştir:

Birisi eşini boşayıp başka biriyle evlenmişti, fakat daha sonra pişman olup eski eşini tekrar almak istedi. Fakat onun boşama şeklinden dolayı, çünkü üç talakla ve şahitler huzurunda boşamıştı, bunun mümkün olmadığını söyledik, fakat internette araştırma yaptığını Google'da araştırma yaptığını dolayısıyla eski eşini tekrar almasının mümkün olduğunu söyledi, bizi dinlemedi.

Dolayısıyla, internetin din bilgisine ulaşmayı kitaptan daha fazla bir şekilde herkese açık hale getirmesi, din konusunda bilgilenmek veya fikhî-hukuki sorunlarına çözüm bulmak isteyenlerin başka mercilere başvurmasını gereksiz kalmıştır. Gelenekte ortalama Müslüman bireyler, dinî konularda ulemaya başvurmak zorundaydı. Çünkü İslam inançlarının sadeliğine rağmen, pratik yaşamdaki uygulamaları o kadar basit değildir. Çeşitli sorunlar hakkında ayrıntılı bilgi veren standart fıkıh kitapları bulunmasına rağmen, sokaktaki insanın onlara başvurma eğilimi azdı. Ayrıca böyle bir girişimde bulunsa bile kitap koleksiyonlarının hiçbirisi, ihtiyacını karşılamada yeterli olmazdı. Bu nedenle sıradan bir Müslüman, ulemaya yönelirdi (Kureşi, 1991: 10). Fakat fıkıh külliyatlarının yerel dillere çevrilmesi ve internetin detay sayılabilecek düzeydeki fikhî konularda bile bireysel olarak bilgi edinme olanağı sunması, bu ihtiyacı büyük oranda ortadan kaldırmıştır. Bu çerçevede eskiden şeyhe veya meleye gidenlerin bu ihtiyaçlarını internet aracılığıyla görmesine rastlanır olmuştur. Bu durum bir "internet

fıkhı” oluşmasına yol açmıştır. Seyda Şeyh Abdulhakim internetin şeyh ve melenin yerine bilgi kaynağı haline gelmesini şu şekilde yorumlamıştır:

[Büyük hukuki meselelerde] şeyhlere, seyyidlere, seydalara, büyük âlimlere gidilir. O dediğin ilmihâller zaten artık kitaplarda yazılıdır, bir de internet çıkmış, herkesin cebindedir, dünya Google’a girmiş, Google da senin cebindedir. Herkesin cebinde dünya taşıyor, bütün bilgiler çok rahat. (...) Eskiden okuma yazması olmayan ümmi denirdi, şimdi interneti kullanmayan Google’a girmeyen ümmi odur, şimdi dünyada okuma yazması olmayan insan hemen hemen kalmadı belki, bizim Türkiye’yi kastediyorum, hemen hemen kalmadı ama interneti bilmeyen çok var, Google’ı çalıştırmayan çok var. Demek ki ümmi artık onlara denir, ümmi okuma yazması olmayana denmiyor, o zamanlar geçti. Allah diyor ki bilmediğiniz şeyleri bilenlerden sorun.

Yani fikhî meselelerin kitaplarda yazılı olması veya farklı dillerdeki fıkıh/fetva kitaplarının Türkçeye çevrilmesi, insanların ilmihâl veya fikhî meselelerde medreselilere müracaat etmesini artık gereksiz hale getirmiştir. Ama sulh davalarında hâlâ şeyh, seyit ve seydalara müracaat ediliyor. Kitap yayıncılığının yaygınlaşması ve bilgi kaynaklarının dijitalleşmesi sayesinde bilgiye ulaşma imkânlarının artması ve kolaylaşması ve Türkçe ilmihâl kitaplarının yaygınlaşıp hemen hemen her eve girmesiyle birlikte ilmihâl veya fikhî meselelerde mele veya şeyhe başvurular azalırken, ihtilaflı meselelerde geleneksel dinî otoritelere başvuru oranı halen çok yüksektir. İnsanlar kendi imkânlarıyla fıkıh veya ilmihâl bilgisine ulaşabilir hale geldiklerinden, şeyh ve meleyle bu tür konularda fazla başvurmazken bölgede aşiret yapısının varlığı vb. nedenlerle sürekli ihtilafların ve çatışmaların olması nedeniyle hâlâ bir arabulucu olarak aşiret reisi, ağa, şeyh gibi geleneksel aktörlerin varlıklarına ihtiyaç duyuyorlar. Halit Hoca, insanların eskiden olduğu gibi dinî ve diğer soru(n)larını mele veya şeyhe götürmeyip internette yaptıkları aramalarla kendi başlarına çözmeye çalışmalarını, sekülerleşmenin bir göstergesi olarak gördüğünü şu sözlerle dile getirmiştir:

Bakınız, toplumda çok ciddi manada bir dinî gevşeme var. Yani bir kere, mesela o Google’ı hakem kabul eden kaç kişiden Google’ın fetvalarına ve ordaki bilgilere fikhî güvenilebilir. Kaç kişiye sormuş, yok, sadece gitmiş, öyle Google’a... halbuki bakınız fıkıhta bir âlimin bir hocanın ağzından ilim almayan kişinin fetvaları bile geçersizdir. İlla mutlaka bir müderrisin eğitiminden, bir hocanın eğitiminden geçmesi lazım. Çünkü birçok fikhî konu vardır ki siz onu okuyarak esprisini anlayamıyorsunuz, onu ancak bir hocadan almanız lazım. Onun için fıkıh kitapları, Şafii, Hanefi fıkıh kitapları şunu diyorlar: Bir hocanın ağzından fikhin bütün bablarını almayan bir kimse ne kadar kendi başına okuyarak derinleşse bile onun fetvalarına güvenilmez ve fetvaları geçersizdir diyorlar. Dolayısıyla o dediğimiz Google’cılar vs. dinleri konusunda bir gevşeklik olmasaydı, dinî bütünlük konusunda bir zafiyeti, bir sıkıntısı olmasaydı... bir kere orda canlı bir hoca var, canlı hocaya mı güvenilir cansız Google’a mı güvenilir, en basitinden.

Geleneksel ulemanın ve sözlü gelenek temelinde örgütlenmiş tarikatların karizmatik önderlerinin rolünü değiştiren yayıncılık kültürünün yükselişi, kutsal metinlerin farklı şekillerde yorumlanmasına da ivme kazandırdı. Yayıncılık ve farklı biçimler olarak yaygınlaşan eğitim, “bilgili” olmanın ölçüsünü değiştirip Müslüman toplumlar üzerinde,

epistemoloji ve otoritedeki değişiklikler ile İslami seslerin çoğulculaşmasını da içeren çeşitli sosyal etkilerde bulunmuştur. Yayın teknolojisinin yaygınlaşmasıyla meydana gelen söylemsel parçalanma, marjinal seslerin, bütüncül ve tek biçimli İslam yorumlarına itiraz etme imkânlarını artırmıştır (Yavuz, 2005: 145-146, 364). Diğer bir ifadeyle, klasik dinî üsluplar sahada artık yalnız değildir; muhalif inançlar tarafından kuşatılmış durumdadır. Bir yandan sekülerizmin bir yandan da geleneksel İslam yorumlarına karşılık olarak “kitabîlik”in saldırıları karşısında, ana damar gelenekler olan bu klasik dinî üsluplar, bir zamanlar sahip oldukları hâkimiyeti kaybetmişlerdir (Geertz, 2012: 71). Bu çerçevede, dinî yönelişler içinde gelişen yeni eğilimler aracılığıyla molların geleneksel duruşu da tartışma konusu olmuştur. Mollaların Şafii mezhebi ve Nakşibendi tarikatı çerçevesindeki sabit donanımları, diğer dinsel eğilimler, örneğin İhvan-ı Müslimin ve Cemaat-i İslami gibi düşünce hareketlerine bağlı grup ve yapılar tarafından sorgulanmaktadır (Subaşı, 2014: 399-400). Zira ulema uzmanlığının oynadığı rolü profesyonel olmaktan çıkarma ve Kur’an yorumlarını demokratikleştirme girişimleri bu tür İslami sosyal hareketlerin ortak özelliklerindendir (Yavuz, 2005: 366). Bu hareketlerde, otoritelerin karizmasına rakip olarak, mesajın kendisinin anlaşılmasına yönelik bir çabayla metnin kendi karizması öne çıkmaktadır. Tarikatların batını bilgisi geri plana çekilirken, yazılı Kur’an yorumları bireylerin yaşamında giderek daha çok rol oynamaktadır (Mardin, 2011a: 363). Mele Yusuf, melelerin kırsal kesimde ve yaşlılar üzerinde etkili olabilmekle birlikte, gençler üzerinde cemaatlerin daha etkili olduğunu, “tabii eski mollalar dediğimiz kişiler bazen çevre ve yaşlılar üzerinde etkili olsa bile, dar bölgede bugün genel manada cemaatlerin gençler üzerinde tesiri daha fazladır” sözleriyle ifade etmiştir.

Modernleşmeyle birlikte bilgi edinme üslubunda da büyük değişiklikler ortaya çıkar. Modern bilim, teknoloji ve teknolojik ekonomi ile rasyonellik kendisini yabancı bir kuvvet olarak çoğu geleneksel toplum üzerine empoze eder. Realiteyi, düşüncenin sistematik ve rasyonel insan faaliyetlerinin bir hedefi olarak yeniden tanımlar. Modern teknoloji ile birlikte kaçınılmaz hale gelen rasyonellik, bireyin faaliyetleri ve bilinci üzerine, kontrol, sınırlama ve hayal kırıklıklarına neden olan bir faktör olarak kendisini empoze eder. Birey duygusal yaşamını bile, modern teknolojinin mühendislik kriterlerine göre kontrol etmeye zorlanır. Modern teknolojik üretim, sosyal ilişkiler sahasına, birey için sürekli bir tehdit haline dönüşen bir anonimlik getirir. Birey sadece iş yaşamının anlamsızlığı tarafından değil, diğer bireylerle olan ilişkilerinin anlamını kaybetmeye başlaması gerçeği tarafından da tehdit edilir. Teknolojik ekonominin

gittikçe daha fazla özel yaşama sızması, sosyal ilişkilerin donuklaşıp renksizleşmesine ve kurumsal dokunun bir bütün olarak anlaşılamaz hale gelmesine neden olur. Diğer bireyler, bireyin günlük yaşamında bile, anlayamadığı, kavrayamadığı birtakım yabancı kolektif kuvvetlerin temsilcileri gibi gözükürler. Modern dünyanın çoğulcu ilişkilerinin karışık yapısı, bireyin bilincine kısıtlamalar getirir (Berger vd., 2000: 164, 201-202).

Rasyonelleşme, dinsel itibar göstergelerinin toplumda sahip olduğu birçok işlevin kadük kalmasına neden olduğu için, onların itibarında kayba yol açar. Çünkü rasyonellik, insan hayatının bütün yönlerinde geleneksel normlara veya karizmatik coşku ve heyecana başvurmaya geçersiz kılan genel kurallara ve talimatlara dayanarak büyüyen hesaplılık ve sistematik denetim şeklinde kendini gösterir. Bu çerçevede bireysel inisiyatif ve geleneksel bağlılıklara bağımlılığı engelleyecek olan bürokratik denetim ve gözetim araçları, endüstriyel ve siyasal faaliyetlere gittikçe hâkim olur. Tayin edilmiş amaçlara ulaşmak için en etkili yolları sunan bürokratik örgütlenmenin kullanımıyla birlikte, toplumsal ilişkiler resmîyete göre tanımlanır. Hukuki alanda rasyonel hukuk sistemleri, kutsal geleneklerin, kadı adaletinin ve hukuki karar almadaki keyfiliğin yerini alır (Turner, 1997: 260). Bu durum, bölge toplumunun hukuki sorunlarına dinî ve örfî kriterlere göre çözüm üretmesi sayesinde önem kazanan geleneksel otoritelerin itibar kaybına yol açmıştır.

Toplumun teknokratik ve bürokratik bir hal almasıyla birlikte araçsal akla daha fazla önem verilmeye başlanır. Bu durum, birçok şeye araçsal açıdan bakmaya teşvik eder. *Araçsal akıl*, belirli bir amaca ulaşmak için araçların en ekonomik şekilde nasıl kullanılacağını hesaplarken başvurulacak akılcılık türüdür. Burada başarının ölçüsü, maksimum verimliliğe karşı en iyi maliyettir. Modern çağın, çok sayıda insanı tedirgin eden bir olgusu olan araçsal aklın öncelik kazanması, aynı zamanda “dünyanın büyüünün çözülmesi” ile de ilişkilidir. İnsanlar geleneksel dönemde kendilerini büyük bir kozmik düzenin parçası hissederdiler. Evrenin bu hiyerarşik düzeni, toplum hiyerarşisine de yansırırdı. İnsanlar, çoğunlukla dışına çıkılması olanaksız bir konum, rol ve sınıfa kısıtılmıştı. Fakat bireyi sınırlayan düzenler, aynı zamanda dünyaya ve toplumsal yaşam etkinliklerine anlam kazandırıyorlardı. Aynı düzende, ritüellerin ve toplumsal normların araç olmanın ötesinde bir anlamı vardı. Modern özgürlük bu tür düzenlerin itibarını yitirmesiyle kazanıldı. Fakat bu düzenlerin itibarını yitirmesi, aynı zamanda dünyanın büyüünün çözülmesine yol açarak araçsal aklın yayılmasında etkili oldu. Toplumun kutsal yapısı ortadan kalkıp sosyal düzenlemeler ya da eylem tarzları artık varlıkların düzeni ya da Tanrı buyruğu temeline oturmadığında, çıkar için

kullanılmaya açık hale gelir; bireylerin mutluluğu ve iyiliğine yönelik olarak istenildiği gibi dönüştürülebilirler. Bu noktadan sonra kullanılan ölçüt, araçsal akıldır. Bu değişim, bir taraftan özgürleştirici olmakla birlikte, diğer taraftan araçsal aklın yalnızca alanını genişletmekle kalmayıp, yaşamımızı da ele geçirme riski taşıdığına ilişkin yaygın bir rahatsızlık yarattı. Buna bağlı olarak, başka ölçütlere göre belirlenmesi gereken şeylerin, sağlayacağı verimlilik ya da maliyet-faydaya göre değerlendirilmesinden; yaşamımızı başlı başına yönlendirmesi beklenen bağımsız amaçların, maksimum faydayı elde etme isteğinin gölgesinde kalmasından endişe edilmektedir. Bu endişelere rağmen, endüstriyel-teknolojik toplumun kurumları ve yapıları bireyin seçeneklerini sınırlayarak, ahlaki değerlendirmelere aykırı da olsa, davranışlarında araçsal akla ağırlık vermeye zorluyor. Birçok yönden, yaşamında araçsal akla geniş yer vermeye zorlanan birey, kendi ahlaki görüşüne uysun ya da uymasın, modern akılcılığın gereklerini bir ölçüye kadar yerine getirmek zorunda kalıyor (Taylor, 2011: 11-13, 16, 53, 82).

Örneğin Şeyh Nasrullah'ın “[Halk, medreselilere itibar] gösteriyor ama oğlunu da yine oraya [okula] gönderiyordu. Zeki çocukları bize vermiyorlardı. Okula ya da imam hatibe veriyorlardı. Çünkü diyordu orda [medresede] okusa da bir şey olmaz, görev alamaz” şeklindeki sözlerinden, halkın medreselilere itibarı olsa da araçsal aklın etkisiyle, gerçek inanç ve niyetlerine aykırı bir şekilde davranıp çocuklarını okula gönderdiği anlaşılmaktadır. Kendi köyünde büyük bir şeyh ailesine ait gelenekli bir medrese bulunan Harun'un da köyden medreseye kimsenin gitmemesini veya çok az sayıda kişinin gitmesini, araçsal aklın geçerlilik kazanmasına bağladığı şu sözlerinden anlaşılmaktadır:

Her insan ister çocuğunun dinî eğitim almasını, tamamlamasını, ama bu yeni dönem insana şunu aşıladı: Maaş, kadro, okuma şu bu. İnsanın aklında şimdi genelde bu yatıyor: Okuyayım kendimi kurtarayım, bir iş sahibi olayım, maaş sahibi olayım. Şimdi aileler de... mesela benim ailem, kardeşim okumuş öğretmen olmuş, falankesin ailesi bunu görüyor maddi durumumuzun da değiştiğini görünce bu sefer o da oğlunu okutturmaya çalışıyor. Oda okutunca bu sefer medreseye gidecek kimse kalmıyor.

Seyda Şeyh Ahmet'in “Âlimlerin gerçekten bir değeri var halk arasında, ...Onların çıkıp da, benim fikrim bu, mesela Siirt'teki bütün âlimler çıksalar çarşıları dolaşsalar da deseler bu helaldir bu haramdır, onların böyle demesi bir şeyi değiştirmez” şeklindeki ifadelerinden hareketle de, medreselilerin halk katında sahip oldukları itibara rağmen, araçsal aklın birey davranışlarında belirleyici olmaya başlaması nedeniyle etkinliklerini kaybettikleri söylenebilir. Bu durumda, toplumsal karşılığı olmayan bir itibardan bahsetmek mümkündür. Yani halkın çoğu açısından şeyh ve mele, hâlâ saygı duyulması gereken bir konumu ifade etmekle birlikte, davranış düzeyinde bu itibarın yansımalarını

görebilmek giderek zorlaşmaktadır. Bu tür zayıflayan klasik sembollerin gücü ile pek kaybetmediği cazibesi arasındaki çatlak düşünüldüğünde, bu semboller geçerliliğini, kendilerine içkin zorlayıcılığa değil de paradoksal görünmek durumunda kalarak kutsallıklarına; diğer bir ifadeyle manevi güçlerinden ziyade manevi itibarlarına dayandırmaktır (Geertz, 2012: 72).

Modernleşmenin bölgedeki yayılımının artması ve birey hayatında etkisinin hissedilmesiyle birlikte, bireylerin bazı davranış ve tercihleri gelenek ve dinselilik doğrultusunda şekillenmekten uzaklaşmaya başlamıştır. Devletin idari gücünün bölgeye nüfuz etmeye başlaması, akabinde gerçekleşen bürokratikleşme, kentleşme ve yeni ekonomik ilişkiler, bireylerin davranış formunun şekillenmesinde araçsal aklın belirleyici olmaya başlamasını sağlamıştır. Buna bağlı olarak, araçsal aklın ölçütlerine göre değerlendirilerek maliyet-fayda analizi yapıldığında, daha önce itibar sahibi olmanın bölgede en bilinen yolu olan, medrese eğitimi görerek ilim sahibi bir mele olmak isteğinde düşüş olmuştur. Çünkü medreselerin yasal statüye sahip olmaması ve medrese okuyanların da istihdam güvencelerinin olmaması, bölge halkının statü elde etme aracı olarak okula yönelmesine yol açtı. Dolayısıyla medreseliliğin itibar kaybı, araçsal aklın öncelik kazanmasıyla ilişkilidir. Dahası, araçsal akıl ile birlikte medreselilik anlam kaybına uğramıştır. Mele Maşallah'ın aşağıdaki ifadelerinden, araçsal aklın bölge insanının davranışlarında belirleyici olmaya başlamasının medrese üzerindeki etkisi tespit edilebilir:

(...) Hâlbuki hocaların resmî şeyleri de yoktu. Millet tarafından kıt kanaat bir şekilde iâşeleri temin ediliyordu, bu maaş işi sonradan çıkan bir şey. Buna rağmen insanlar çocuklarını medreseye gönderiyordu. Medrese hayatı belli kıt kanaat bir hayat, çıkıştan sonra da resmî bir şey de yok. Yani bir köşede bir yerde birkaç tane talebe yetiştirecek, yani sonuçları belli. Millet ona maişetini temin edecek. Buna rağmen insanlar çocuklarını medreseye niçin gönderiyordu, demek Allah rızası. Benim çocuğum okusun, Allah rızası için bir âlim olsun, insanlara dinini öğretsin bundan başka bir şey beklemiyorum. Onun için bu kıt kanaat şartlar içerisinde burada medrese bu şekilde devam etti ta ki bu İmam Hatipler çıkınca. Bu da medreseye büyük bir darbe vurdu. Şöyle ki, mesela baba çocuğunu medreseye gönderiyordu, çocuk diyelim ki medresede bir iki sene okuduktan sonra şunu düşünüyordu: Peki ben okudum, çıktım, ne olur. Elimde diplomam yok bir şeyim yok bir şey olmayacam, milletin hayrıyla sadakasıyla geçimimi yapmaktansa ben niye gidip İmam Hatip okumuyorum. İmam Hatip okusam, hem imam olurum hem maaşımı alırım. Kısa yoldan imam, iş sahibi, maaş sahibi olabilmek için. Okuyan da bıraktı. Ebeveynler, veliler üzerinde de aynı düşünce hâkim olmaya başladı. Daha önce, “çocuğum gitsin medrese okusun hiçbir şeyi olmasın yeter ki âlim olsun, bir peygamber varisi olsun, iyi bir insan olsun” şeklinde düşünürken, işte ben çocuğumu göndereyim, [medreseye gönderirsem] istikbali olmaz, hiç olmazsa liseye göndereyim veya İHL'ne göndereyim şey olsun. Dolayısıyla hem veliler hem de okuyanlar artık yavaş yavaş medreseden soğudular. Bu sefer İmam Hatip tamamıyla medresenin yerine ikame edildi.

Bu aktarıma göre önceleri, medreselilerin resmî görev alma ihtimalleri olmadığı ve halkın yardımlarıyla zor şartlarda geçimlerini temin ettikleri halde, aileler çocuklarını,

iyi bir âlim olmaları için ve Allah rızası gayesiyle medreseye gönderiyordu. Fakat İHL'lerin ortaya çıkması ve kadrolu imam olabilmek için İHL mezunu olma şartının getirilmesiyle birlikte medreseden İHL'ne bir yönelim oldu. “Medreseyi okuyunca ne olacağım?” endişesiyle “İHL'ne gidip hem imam olurum hem de maaşım olur, halkın yardımlarıyla geçinmek zorunda kalmam” düşüncesiyle İHL, medrese yerine tercih edilmeye başlandı. Dolayısıyla medreselilerin düzenli bir gelirinin olmaması, halkın yardımlarıyla geçimlerini sağlamaları, insanların medreseden uzaklaşarak İHL'ne yönelmelerine yol açtı. Babalarının durumuna şahit olan çocuklar, babaları gibi halkın eline bakmamak, küçük düşürücü muamelelere maruz kalmamak için İHL'ne yöneldiler. Böylece minnet altında kalmadan yine toplumda itibar sahibi olan bir din adamı olacaktı. Dolayısıyla toplumda itibar sahibi olmanın bir yolu olarak yine din adamlığı tercih edildi. Çünkü İHL okuyup kadrolu imam olarak hem medreselilerin sahip olduğu itibara sahip olabilecekti hem de kadrolu olduğu için halkın yardımlarıyla geçinmek zorunda kalıp itibarı sarsılmayacaktı. Bu bağlamda, medreselerin zayıflamasının ve medreselilerin itibar kaybına uğramasının sebebini yasal dayanağın yokluğuna bağlayan Halit Hoca, medreselerin saygın bir kurum, medreselilerin de yeniden toplumda söz sahibi olabilmeleri için resmî statüye kavuşmaları gerektiğini ileri sürmüştür. Buna göre medresenin resmî statüsü olup, melelerin halkın yardımlarıyla geçinmek zorunda kalmamaları durumunda tekrar itibarlı konumlarını elde edecek ve toplumsal etkiye sahip olabilecektir.

Bununla birlikte araçsal akıl medresenin kendi içinde de öncelik kazanmaya başlamıştır. Örneğin daha önce sırf ilim-şariat öğrenmek amacıyla medreseye gidilirken günümüzde medrese resmî statü elde etme kanalı olarak görülebilmektedir. Başka bir ifadeyle, eskiden medreseye gidenlerin amacı ilim öğrenmek iken daha sonra ilim araçsallaşmış ve Diyanet'te kadro almak için tahsil edilir olmuştur. Seyda İbrahim bunu, “Medreselere niçin geliyorlar? ‘belki yarın öbür gün daha rahat kadro alırım, hayatımı daha rahat kurtarırım’ gibi bir kaygıyla geliyor, aile de bu kaygıyla gönderiyor” şeklinde dile getirmiştir. Resmî bir kadro beklentisiyle değil de dinî ilimleri öğrenmek gibi dinsel bir kaygıyla medreseye gittiğini ileri süren Seyda Felemez ise, günümüzde dinî ilimlerin memuriyet kadrosu için araçsallaştığını aşağıdaki sözlerle ifade etmiştir:

Şimdi ilmin öğrenilmesi tam en son plana düştü (gülüyor). Mesela geçen senelerde aşağıda bir Kur'an kursunda ders veriyorduk, belki 20-25 tane talebe vardı, inan ki o talebelerin içerisinde belki tek bir tane bile ciddiyetle ilim öğrenen yoktu yani. Sade şey için çalışıyor, imamlık-müezzinlik için, yani imtihanı kazanmak için okuyorlardı.

Araçsal akıl aynı zamanda melelerin davranışlarında da etkili olmaya başlamıştır. Fahrî veya resmî kadrolu bazı melelerin, medreseliliği ilmî veya dinsel hizmetten ziyade, ekonomik kazanç sağlayacak bir statü olarak görmeleri, itibar kaybında etkili olmuştur. Öyle ki geleneksel yapı ve imajları pragmatik eğilimler içinde dönüştürerek kullanan ve dinsel itibarın göstergelerini kendi kişisel imajları üzerinden yansıtan şeyh ve mollalar, epistemolojik düzeyde birtakım tartışmalara bile konu olmaktadır (Subaşı, 2014: 400). Son dönemlere kadar, melelerin özellikle zekât konusundaki yaklaşımlarına dair, halk arasında yaygın bir olumsuz imaj vardır. Çiçek'in (2009: 126) aşağıdaki aktarımı, melelerin zekât toplama konusundaki davranış biçimlerinin itibar kaybındaki etkisini ortaya koymaya yöneliktir:

Kimi hocalar köye yerleşmeden evvel köylülerle pazarlık eder ve bütün köy halkının zekâtının ya yarısını veya üçte birini ve fitır sadakalarını almak üzere anlaşma yapardı. İşte bu pazarlıktan sonra ilgili yere yerleşen sert tabiatlı veya maddiyat konusunda hırslı olan kimi hocalar insanların saygısını su-i istimal ederek harman zamanında gider jandarma gibi köylünün başında durur ve elde edilen mahsulü kilosuna kadar sayarlardı. Mahsulün pazarlıkta geçen miktarını mutlaka alırdı. Köyde anlaşma miktarından daha az zekât veren oldu mu hoca, mutlaka köyde hırgür çıkarır ve icabında büyük dedikodular yayardı. Keza Ramazan ayında fitrelerin tamamının kendisine verilmesini isterdi. Köyde başka fakir ve muhtaç kimselerin varlığına hiç aldırış etmezdi. Bu işi hocalık kisvesi altında yaptığı için işin meşru olduğu imajını vermeyi de ihmal etmezdi. Oysa İslam fıkıhına göre zekât ve sadakanın hocaya verileceği hususunda hiçbir kayıt yoktur. Tek ölçü muhtaç olup olmamaktır. Hoca da başkası gibidir; muhtaç ise alır; değilse alamaz. (...) Durum böyle olduğu halde bu hocalar tüm fitrelerin kendilerine verilmesini nasıl söylüyor ve kabul ediyorlardı anlamak mümkün değildir. İşte bu tür hırslı hocaların bu kabil davranışları insanlar tarafından nefretle karşılandı ve ilgili hocalar da bu gibi hareketlerle itibar kaybettiler.

Mele Yusuf da bazı melelerin maddi kazanç elde etmeye yönelik ekonomik konulardaki tutumları nedeniyle medreseliliğin itibar kaybı yaşadığını şu sözlerle ifade etmiştir:

(...) Fakat kendilerinden de kaynaklanan şeyler var. Biz kendi bölgemiz için söylüyorum, başka yerlerde de olabilir bu, mesela hoca dedin mi imam dedin mi sanki artık böyle olmuş ki gözü menfaat, dünya malı, paradadır. Diğer insanlardan daha çok dünya peşinde koşunca bir soğuma meydana gelebilir. Mesela benim başıma gelen bir olay: Ben ...'da 6 yıl kaldım, birçok münasebette bulundum birçok köye de cenazeye çağırıldılar gittim, hiç para da almıyordum, durumum da iyi değildi, çocuklarım vardı, kirada oturuyordum ama nikâh, cenaze gibi şeylerden ben almıyordum. Hatta tek tük de olsa ısrar edenler de çıkıyordu. Hatta bazıları soruyordu “Sen niye zekât almıyorsun?” diye. Diyordum “gider ama benden daha düşükler var”, şimdi iyi oldu, fakat bizim zamanımızda çok düşüktü maaşlar. Tabii (itibarı) zedeliyor,

Dolayısıyla katılımcılar açısından, medreselilerin itibar kaybında, kendi davranışlarındaki tutarsızlıklar önemli yer tutmaktadır. Yani itibar kaybı, kendilerinin öğrettikleri veya vaaz ettikleri dinî bilginin gerektirdiği ahlakî kendi davranışlarına yansıtmamaları nedeniyledir. Mele Yusuf bu durumu, “Ha, mollaların itibarı kırılmış. Mollalar olarak genel manada dinî yaşayış olarak söylediğimizi yaşamadığımız için” şeklindeki sözleriyle ortaya koyarken Halit Hoca da “şimdi o medreselerdeki, yani

hocaların veya daha doğrusu tarikat şeyhlerinin çoğu zaman söyledikleriyle yaptıkları birbirini tutmuyor” şeklinde ifade etmiştir. Bunun sebebi aslında, geleneksel düzlemde varlık ve anlam kazanan dinsel bir talebin sembolik taşıyıcıları olarak itibar kategorilerinin, günümüz dünyasında yeni anlam alanları ve stratejiler içinde dönüşüm geçirirken modern olanın imkânlarını kullanma hususunda, kimi zaman geleneksel reflekslerinden bile vazgeçme eğiliminde olmalarıdır (Subaşı, 2014: 400).

Sonuç olarak, bölgedeki yoğun sosyal değişme ve farklılaşmalar karşısında, hâlâ etkin olma çabasında olan dinsel itibar kategorilerinin kendilerini modernleşme projelerinin aktif öznesi kılma ya da bu dönüşümleri doğru bir şekilde anlama konusunda gösterecekleri çaba, bugüne kadar kullanma azminde oldukları dinsel itibar kalıplarını yeniden ele alarak gözden geçirmelerini de gerektirmektedir. Çünkü hem eylem hem de zihinsel donanım açısından gerçeklik dünyasıyla çelişkili konuma düşen şeyh ve molların, kendi sahih dünyasıyla da irtibatının aşıldığı söylenebilir (Subaşı, 2014: 401). Dolayısıyla geleneksel itibar göstergelerinin dinsel kategorileri, bir zamanlar sahip oldukları hâkimiyete sahip olmak bir yana, içinde bulundukları durumun açıklamasını bile yapamamaktadır. Modernleşme sürecine karşın aslında değişmemişlerdir; değişen, hâkimiyetlerin tam ve konumlarının rahat olduğu yönündeki hisleridir. Klasik dinsel üslupların temsilcileri olarak, hem sınanmış hem de güncelliğini kaybetmiş bir vizyonun varisleri olarak kendilerini savunma durumunda hissetmektedirler (Geertz, 2012: 71).

Geleneksel dinî itibar göstergelerinin itibar kaybına yol açan etkenlerden birisi de, modernleşmenin bir uzantısı olarak bireycilik, görecilik ve buna bağlı olarak bireylerin seçenekler çeşitliliğine sahip olması anlamında çoğulluktur. Çünkü medreselilik güçlü cemaat bağlarının hâkim olduğu bir toplumda önemli ve anlamlı olabilir. Fakat geleneksel cemaatsel değerlerin aşınıp görecilik ve bireyciliğin temel değer haline geldiği toplumlarda geleneksel itibar göstergelerine, tarikatlara ve medreselere yönelik ilgi, genel olarak geleneksel unsurlara olduğu gibi, bir romantizmden öteye gidemiyor. Güçlü dayanışma bağlarının, özellikle modern küresel kültürün etkisine maruz kalmış olan genç kuşaklarda büyük ölçüde çözüldüğü ileri sürülebilir.

Görecilik, yani kendini gerçekleştirme kültürü, çoğu insanın kendilerini aşan dinsel, politik ve tarihsel meseleleri unutmaya yol açtı. Özellikle eğitilmiş gençlerin yaşama bakışında görecilik hâkimdir. Herkesin “kendine ait” değerleri vardır ve bunlar tartışılmaz, hiç kimse bir başkasının değerlerini sorgulamamalıdır. Herkesin değerleri

kendi sorunudur, onun yaşam tarzı seçimidir ve buna saygı duyulmalıdır. Dolayısıyla görecilik, bireyciliğin uzantısıdır ve ilkesi şöyle özetlenebilir: Herkesin, gerçekten önemli ya da değerli bulduğu şeylere göre kendi yaşam tarzını biçimlendirme hakkı vardır; başka hiç kimse bunu belirlemeye çalışamaz ya da çalışmamalıdır (Taylor, 2011: 19-20). Buna göre, modern dünyada “hayat tarzı” kavramı özel önem kazanmıştır. Geleneğin gücünü yitirmesiyle ve gündelik hayat yerel ve küreselin diyalektik etkileşimi temelinde yeniden inşa edilmesiyle birlikte, çoklu seçeneklere sahip bireyler, hayat tarzı seçimlerini daha fazla gözden geçirmek zorunda kalırlar (Giddens, 2010b: 16). Sonuç olarak bireycilik, görecilik ve çoğul yaşam tarzı seçenekleri, kabile kültürü çerçevesinde şekillenen dinsel itibar göstergelerinin, özellikle genç bireylerin yaşamına müdahale etmeyi olanaksız kılması anlamında bir itibar kaybına yol açtığından söz edilebilir.

Modernitenin gelenek-ötesi düzeninde ve yeni dolaylı deneyim biçimleri zemininde bireysel kimlik, refleksif olarak bir çoğul seçimler bağlamında düzenlenir (Giddens, 2010b: 16). Aynı şekilde bireysel dinsel kimlik de çoğul dinsel seçenekler düzleminde şekillenir. Gerçekte modern çağ öncesindeki küçük kültürlerde genelde tek bir dinsel düzen vardır. Bu kültürlerin, septiklerin yanı sıra ortodoksi dışında kalan büyücüler ve sihirbazları olsa bile bu alternatifler, egemen dinsel sistemin kuşatıcı otoritesinin yerini nadiren tutarlar. Ortodoksinin farklı dinsel seçeneklere izin vermeyen yapısından dolayı, dinsel düzenlerin çeşitlendiği yerlerde bile modern anlamında çoğulculuk çok azdı (Giddens, 2010b: 244). Bununla birlikte, modern bilincin alameti olan çok-biçimlilik ve bireysel deneyimin çeşitlenmesi karşısında, İslam’ın veya başka bir dinî geleneğin, belirli insanların inancını beslemesi daha da zor hale gelmektedir. Şüphesiz kapsayıcı olma iddiasındaki bir din, geniş çeşitliliğe sahip mantaliteleri kapsayabilir. Fakat bunu yaptığında, hâlâ kendine ait bir şekil ve kimlikle birlikte açık ve ikna edici bir güç olarak kalabilir mi sorusu belirmektedir (Geertz, 2012: 28).

Katılımcılar açısından, medreseliliğin itibar kaybının nedenlerinden birisi de İHL’li imamların ilmî yetersizliklerinin medreselilere teşmil edilmesidir. Ayrıca, diğer ilimlerden yoksun bir şekilde sadece Arapça grameriyle sınırlı bir eğitim alan ve medrese eğitimini tamamlamadığı halde “mele” olarak bilinen kişiler de medresenin imajını olumsuz etkilemiştir. Seyda Ferit medreselilere yöneltilen eleştirilerin bu tür medrese eğitimini tamamlamayanlardan kaynaklandığını şu şekilde savunmuştur:

(...) Yalnız medreselerimizde okumuş ama tamamlayamamışsa, yani Arapçayı bitirene kadar bir zaman geçer onu bitirir veya bitirmez bir de bakmışsın medrese hayatı bitmiş veya devam etmedi başka bir sebeple. O eksik kalır hocam, hadisi görmemiş, tefsiri

görmemiş. Belki bazı hadisleri metin olarak okumuş manasını biliyor, fakat detaylı olarak hadsin ne olduğunu bilmemiş yani. Fakat eğer medreseyi tam bitirmişse, bilerek medrese tedrisatını almışsa eksiklikleri pek olmaz. İyi bir âlim olarak yetişmişse medresede İlahiyata göre eksiklikleri olmaz. Medresede adam okuyor, bakarsın ki birkaç sene sonra dedi ki, valla ben okuyamıyorum, yahut işim çıktı, evlendim veyahut durumum müsait değildir, o da oluyor [medrese okumuş kabul ediliyor]. Bizim millet içerisinde denir ki valla bu medrese okumuş bu âlimdir, bu meladır yani. (...) Şu anda belki de ilahiyatçılar eksik olan medrese mezunlarından hareketle böyle bakıyor.

Mele Maşallah ise İHL'lerin şu yönden medreselilerin itibar kaybında etkili olduğunu ileri sürmüştür:

İtibarlarının şu anda kırılmasının nedeni, yeterli bilgiye sahip olmayan İmam Hatipli bir genç bir yere geliyor birisi bir soru sorar, yeterince cevabını almıyor, işte hocalar böyledir, yani hocalar o şeyle ölçülür hale geldi yani. Tatmin edici fikhî bilgisini almadığı zaman veya bir meseleye tam müdahil olamadığı zaman, bu dışarıya şöyle yansıyor: “İşte hocalar zaten böyledir hocalar.” Bu kaliteyi düşürdü biraz yani. Bu tabii bir sebeptir.

Buna göre, fikhî meselelerini, imam olarak atanan İHL'lilere götüren, ancak tatmin edici bir cevap alamayan halk, onların ilmî yetersizliğini medreselilere de genellemiş, böylece medreselilerin itibarı zedelemiştir. Aslında laiklik politikalarıyla ulemanın kurumsal dayanaklarının yok edilmesi, dinî konularda otorite olan ulema kurumunu tasfiye etmiştir. Kabul gören bir ulemanın eksikliği ise, sokaktaki herhangi bir insanın bile dinî konularda beyanatlarda bulunmasına neden olmuştur. Bu durum aynı zamanda, ilmî bir geçmişi ve faaliyeti olmadığı halde dinî bilgiye hâkim olduğunu iddia eden adamları din alanına salmıştır (Mardin, 2011b: 163). Halit Hoca bu durumun sebebini, “kaliteli hocalar olmayınca, zeki insanlar oralara yönelmeyince o tür insanlar orta çıkıyor. Mesela eskiden o tür insanlara itibar olmazdı, kimse yanına da gitmezdi, ama o olmayınca maalesef o tür insanlar çıktı yani” şeklindeki sözleriyle açıklamıştır

Baskıların ve medyadaki din adamı imajının da medreseleri olumsuz etkilediği ve medreselilerde itibar kaybına yol açtığı Mele Maşallah tarafından şöyle ifade edilmiştir:

Bir de devletin etkisi vardır. Hep böyle hocaları irticacı, gerici, yobaz olarak gösterdiler. Devlet Cumhuriyet döneminde bazen birçok hocalarımızı astı, idam etti sürgün etti, bilmem ne yaptı. Ve ondan sürekli medya vasıtasıyla bir korku pompaladı ve yakın tarihe kadar da yaşandı, bu tür mağduriyetler yaşayanlardan birisi de benim [28 Şubat]. Yani bölgede yaşayan hocaların âlimlerin üzerinde baskı kuruldu, bunlar irticacı gösterildi, yobaz gösterildi, bunlar örümcek kafalı gösterildi, kirli insanlar, dünyadan bir şey bilmeyen, sadece sadaka fıtır, zekâtta başka bir amacı olmayan olarak gösterildi ve itibar bu şekilde düşürüldü. Ama yine millet buna fazla prim vermediğinden dolayı şimdi yine eskisi kadar olmasa bile şimdi bir itibar vardır yani.

Cumhuriyet döneminde 28 Şubat süreciyle zirve noktasına ulaşmış olan medreselilere yönelik olumsuz algı, aslında Tanzimat'tan beri var olan bir durumdur. Tanzimat'la birlikte, özellikle modern okul çevrelerinde yayılan olumsuz görüş ve yargılar nedeniyle

medrese talebeleri horlanıyor, aşağılanıyor ve alaya alınıyordu. Uzun zamandan beri toplumdaki itibarlarını kaybetmiş olan medreseliler, modern okullarda yetişen Batıcı ve laik kesimler tarafından, gerici, örümcek kafalı, asker kaçağı vs. şeklinde damgalanıyordu. Yeni açılan okullarda, ulemayı Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden sorumlu tutan bir eğitim ideolojisi takip edildiği için, ulema, Türk halkını sömüren cahil ve gerici fanatikler olarak nitelendiriliyordu. Bu ise, talebeler üzerinde psikolojik bir baskı oluştuyordu. Dolayısıyla devlet kurumlarında görev alma şansları da pek kalmamış olan medreseye giden öğrenciler, aynı zamanda bunları da göze almak mecburiyetinde kalmıştı (Mardin, 2011a: 248; Sarıkaya, 1997: 77, 117).

Cumhuriyet döneminde ise, genelde edebiyat ürünleri ve sinema aracılığıyla yapılan eleştiriler doğrudan medrese üzerinden değil de medreselilikle ilişkilendirilen tipolojiler üzerinden yürütülmüştür. Örneğin bu ürünlerde, Diyanet'in resmî imamına yönelik olumsuz bir imaj sunumu pek yoktur. Ama medreselerle ilişkilendirilen kadı, şeyh, müftü, imam vb. din görevlilerini olumsuz bir imajla ele alan birçok hikâye, roman ve sinema filmine rastlamak mümkündür. Bazı hikâyelerde, din kisvesi altında yapılan yanlışlar, batıl inanışlar ve taassup ön plana çıkarılmış, din adamlarına birtakım ahlaksızlıklar nispet edilmiştir. Filmlerde de yoğun bir şekilde üçkâğıtçı, sahtekâr din adamı karakteri kullanılır. Bazen de din adamları üfürükçü, muskacı vb. şekilde din bezirgânı kimseler olarak sunulurken din adamı imajı kötülenmeye çalışılmıştır (Köşeli, 2013: 369, 378). 28 Şubat döneminde ise, edebiyat ürünleri ve sinema yerine medya aracılığıyla şeyh ve din adamının imajı zedelenmiştir. Medreseli imajını anımsatan çeşitli karakterler, muskacı, üfürükçü, dolandırıcı, tacizci olarak sunulmuş, bu da hem medreseye olan rağbetin azalmasına hem de medreselilerin itibar kaybına yol açmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GELENEK İLE MODERNLİK ARASINDA MEDRESELİLİK

1. HALK İNANÇLARI

Bu başlık altında, literatürde genellikle “hurafe” ve “batıl inanç” şeklinde ifade edilen bir takım halk inanışlarına yönelik medreselilerin görüşleri betimsel analizle yorumlanacaktır. Hurafe ve batıl inanç ifadeleri normatif bir değer ifade ettiğinden, halk inançları kavramı tercih edilmiştir. Bu kavram altında, bölgede de rastlanılabilen birçok inanç ve uygulama türü sayılabilmekle birlikte, sadece medrese ve tarikat kültürüyle yakından ilişkili olan; muska, hastalara okuyup üfleme, nazar ve türbe ile ilgili inanç ve uygulamalara dair medreselilerin görüşleri aktarılacaktır. Çünkü bölgede, bu tür inanç biçimleriyle ilgili birtakım uygulamalar için şeyh ve meleden yoğun bir talep söz konusudur.

Sosyolojideki sekülerleşme kuramlarına göre, modernleşme ile birlikte dinin ortadan kalkacağı ya da en azından gerileyeceği varsayılıyordu. Bu öngörü doğrultusunda, genellikle ilkel toplum veya geleneksel toplum tipiyle ilişkilendirilen inanç formlarının da bilimsel bilginin artmasıyla birlikte azalacağı yönünde adeta kesin bir kabul vardı. Fakat modern yaşam tarzının, halk katmanlarında yaygın olan ve çoğu zaman ortodoks din anlayışına aykırı inançları ortadan kaldıracak şekilde beklenenler, İslam açısından olduğu gibi diğer dinler açısından da bugüne kadar gerçekleşmemiştir. Çünkü bu inançlar psiko-sosyal ihtiyaçları tatmin eden bir görev üstlenirler. Bu nedenle binlerce yıldır, modern kültür de dâhil her kültürde kendilerine yer bulabilmişlerdir (Köse ve Ayten, 2009: 48, 65, 67). Hatta kurumsal din zayıflarken bu tür inançların modern formlara bürünerek güçlendiği ya da yaygınlaştığı da ileri sürülebilir. Çünkü modernleşmeyle kurumsal dinin zayıfladığı kısmen kabul edilebilir bir iddia olmakla birlikte, insanın anlam arayışı ve maneviyat ihtiyacı bireysel boyutta daha şiddetli bir şekilde hissedilir olmuştur. Ayrıca batıl veya hurafe şeklinde ifade edilen inanç biçimlerinin doğmasını sağlayan faktörler, ortadan kalkmamış sadece şekil değiştirmiştir. Eskiden, hâlâ doğaya bağımlı olan ve büyük ölçüde kıtlığa mahkûm olan bir dünyada; yoksulluk ve hastalık korkusu, gizli güçlere, ölüm ve ölümlere karşı duyulan korku görünmez bir biçimde hüküm sürüyordu. Bu korkular, insanların büyü, gözbağı vb. gibi savunma ve korunma mekanizmaları geliştirmelerini sağladı. Modern dönemdeyse, genelleşmiş bir akılcılık tarafından üstleri örtülen bu korkular yatışmış görünmektedir. Fakat söz konusu korkular kaybolmamış, sadece biçim değiştirmişlerdir.

Dolayısıyla gündelik hayattaki batıl inançlar ortadan kalkmadılar, varlıklarını daha akılcı bir şekilde farklı formlar altında sürdürmektedirler (Lefebvre, 2013: 56).

Halk inançları ve ritüellerinin birçoğu, doğrudan ya da dolaylı olarak bir takım olumsuzluklardan, acı ve ızdıraplardan kurtulmaya yöneliktir. İnsanlar başlarına gelen ya da gelmesinden kaygı duydukları riskleri savmak ya da bu duygularını yenmek için bir takım inanç ve uygulamalara başvururlar. Hatta bu bela ve musibetler uzaklaştırılmasa bile yine de türbe ziyaretleri, medyuma ve falcıya gitme, muska takma, büyü yaptırma, hocaya okutma gibi uygulamalara devam edilir (Arslan, 2004: 124). Bölgede de, nazardan korunma, özellikle ruhsal olmak üzere çeşitli hastalıkların iyileştirilmesi, çocuk sahibi olmak, çocukların korkmaması, evliliklerinde sorun olan karı-koca arasını düzeltmek, tarla veya hayvanın iyi ürün vermesi için mele veya şeyhe başvurulur. Fal ve büyü gibi genelde kırsal kesimde ve daha çok kadınlar tarafından başvuru alan inanç biçimlerinde ise, genelde ilmî yönü olmayan kişilere veya bu yönüyle bilinen kadınlara başvurulur. Zira ilmî yönü baskın olan mele ve şeyhler bu tür uygulamalara karşı oldukları gibi medreseler, hurafe ve batıl inanışların yayılmasını büyük ölçüde engelleme işlevi gördü (Günaydın, 2013: 245). Örneğin medrese kültüründen yoksun olan yörelerde, medreselilerce batıl inanç ve hurafe olarak değerlendirilen inanç biçimleri daha yaygın görülmektedir (Çiçek, 2009: 44).

Yine de bölgede, İslami ortodokslukla zor bağdaşabilecek türdeki inanç ve uygulamalara sık rastlayabilmenin mümkün olduğu söylenebilir (Bruinessen, 2013: 15). Çünkü ilmî yönü olan mele ve şeyhler, kitabî İslam açısından hurafe ve batıl inanç olarak görülen inanç ve ritüellerin, medrese kültürünün canlı olduğu yerlerde yaygınlık kazanmasını kısmen azaltmışlarsa da tamamen ortadan kaldırabildiklerini söylemek mümkün değildir. Elbette bunun sosyal, ekonomik, kültürel ve dinsel çeşitli nedenleri vardır. Daha önce hem yönetim merkezine uzaklığı hem de laik-milliyetçi politikalar nedeniyle devletin idari aygıtlarının nüfuz edemediği bölgede, medrese ve tarikatların eğitim ve hukuki hizmetlerin karşılanmasında büyük bir rol oynadığı ifade edilmişti. Aynı durum ve sebepler, sağlık hizmetleri için de geçerlidir. Devlete mesafeli duran bölge halkı, şeyh ve meleyle başvurarak veya türbe, ziyaret yerleri vb. yöntemlerle şifa bulmaya çalışmıştır. Ayrıca ulaşım imkânlarının kısıtlılığı nedeniyle, zaten zayıf olan ve yaygın olmayan sağlık kurumlarına ulaşmakta zorlanan halk, daha rahat ulaşabildiği şeyh ve meleyle giderek hastalık vb. sıkıntılarını çare bulmaya çalışmıştır. Buna bağlı olarak, sağlık kuruluşlarına ulaşmanın zorluğu ve doktor, ilaç gibi sağlık hizmetlerinin

maliyeti, daha ucuz bir şifa kaynağı olan muska, okuyup-üfleme, türbe ve ziyaret yerleri gibi yöntemlere başvurulmasına yol açmıştır.

Kendini Türkçe ifade edemeyen bölge halkı açısından, sağlık çalışanlarının hastalara soğuk ve ilgisiz davranış biçimleri nedeniyle, geleneksel tedavi yöntemleri veya şeyh ve mele aracılığıyla tedavi olmak zorunlu bir seçenek olabilir. Seyda İbrahim, “Yani toplum doktora gidiyor, ben görüyorum adam doktora gidiyor, doktor yüzüne bakmıyor adamın, konuşurmuyor, muhatap almıyor, bizim insanımız da duygusaldır, hocaya gidiyor hoca yarım saat onu dinliyor, bir kere orda rahatlıyor, dolayısıyla bu noktada kendisini oraya daha yakın hissediyor olabilir” şeklindeki sözleriyle bu yönde bir yorumda bulunmuştur. Dolayısıyla bir güvenlik ve yargı mekanizması olarak şeyhe ve meleğe başvuran insanların, şifa bulmak amacıyla da türbe ve ziyaret yerlerine gitmesi, şeyhe ve meleğe giderek muska yaptırmak istemesi veya okutup üfletmesi, sadece sahip olduğu din anlayışı veya geleneksellik-modernlik dikotomisiyle alakalı bir durum değildir. Aynı zamanda adalet, güvenlik ve sağlık sistemindeki sıkıntılarla da yakından ilişkilidir. Yani bu tür başvuruların nedeni, sadece sahip olunan din anlayışı, eğitim ve ekonomik seviye ya da kırsal yaşam tarzı faktörlerinden ibaret değildir. Kimisi tıbbın çare bulamadığı hastalıklar için başvururken, kimisi din anlayışı doğrultusunda bunu yapar. Bazı insanlar da resmî kurumlara başvurma imkân ve becerisine sahip olmadığı için şeyhe-meleğe başvuruyor veya türbe ve ziyaret yerlerine gidiyor. Mesela çocuğu olmayan bir kadın, resmî devlet kurumlarına gidemediğinde veya gittiği halde çocuk sahibi olamadığında, özel sağlık kuruluşlarında da tedavi olacak maddi imkânlara sahip olamadığında, bir çare umuduyla şeyhe-meleğe başvurur veya türbeye gider.

Halk inanışlarının sebeplerinden biri olan ekonomik faktörün diğer bir yönü de, halkın zekât ve fitresiyle geçimini sağlayan, dolayısıyla herhangi bir ekonomik güvencesi ve bağımsızlığı olmayan melenin, dine aykırı görse bile, bu tür inanç biçimleriyle ilgili halkın taleplerini reddedememesidir. Bu nedenle, genelde köylünün bağlı olduğu şeyhin referansıya, ibadetlerin yönetimi, dinî sorulara cevap vermek, çocuklara Kur'an ve temel dinî bilgileri öğretmek, cenaze-tedfin işlemlerini yapmak, dinî nikah kıymak gibi formel din hizmetlerini yerine getirmek üzere zekât ve fitre karşılığında imamlık için bir köyle anlaşılan melenin, dinin özüyle ilgisi bulunmayan fakat geleneksel olarak yine din hizmeti kapsamında algılanan, halk inanışları kapsamındaki birçok talebi karşılaması beklenir. Bu kapsamda, bir Nakşibendi toplu zikri olan “hatme” ve “mevlid” gibi dinsel meşruiyeti daha güçlü taleplerin yanında; baş

ağrısını iyileştirmek, korkuyu gidermek ve cinleri kovmak için “okuyup-üflemek”, kaybolan hayvanları yırtıcı hayvanlardan korumak için “kurdun ağzını bağlamak”, Kürtçede “dev girédan” şeklinde ifade edilen âşık olan bir genç için sevgilisinin ağzını bağlamak gibi istekler de meleden din hizmeti kapsamında yerine getirmesi beklenir. Meleden talep edilen en yaygın uygulama ise muska (nivişt) yazmaktır. Meleden yapılması istenilen muskanın; nazar, baş ağrısı, baht açma, çalınan malın geri getirilmesi, ekinleri kuşlardan korumak, çocuk sahibi olmak veya çocuğun erkek olması, özellikle yeni doğan çocuklar için korku ve cinlerden korunma muskası vb. gibi çeşitleri vardır. Yapılan muskanın maddi bir karşılığı da bulunduğu için, muskacılık işini müstakil meslek haline getiren ve bu işten kazanç sağlayan “muskacı meleler” (mele é nivišta) şeklinde tanımlanan bazı melelerin varlığı da söz konusudur (Yalar, 2013: 467-468).

Bununla birlikte “muskacı” olarak bilinen mele veya şeyhler, genelde ilmî yönü olmayan kişilerdir. Ama bu, ilmî yönü olan medreselilerin hiç muska yapmadıkları ve bunun karşılığında ücret almadıkları anlamına gelmez. Zira resmî imam kadrosunda olmadığı için düzenli bir geliri olmayan, bu yüzden muska karşılığında ücret alan meleler vardır. Buna bağlı olarak, resmî kadrolu imam olduğu için, muska yapmayı reddeden veya halkın baskıları karşısında yaptığı halde ücret almayan meleler de vardır. Yani düzenli bir gelire sahip olmaları, melelerin muskaya yönelik tutumlarını değiştirebilmektedir. Dolayısıyla hem halk açısından sağlık kuruluşlarına göre daha ucuz bir hizmet alma olanağı sunması hem de bu tür inanç biçimlerinden gelir sağlayan meleler nedeniyle, kitabi İslam’ın onaylamadığı halk inanışları, medrese kültürünün yaygın olduğu yerlerde de varlığını sürdürebilmiştir. İlaveten, dinsel bilgilenmenin, rivayet ve menkıbe ağırlıklı nakil kültürüyle gerçekleştiği durumlarda, bidat ve hurafe de olsa alışkanlıklar, kutsal ve ihlal edilemez bir karaktere bürünür (Palabıyık, Kara, ve Karadağ; 2013: 478). Seyda Şeyh Abdülmecid Hoca, bir yandan halk inanışlarına yüklenen dinsel anlam, bir yandan bu tür inanç biçimlerinden kazanç sağlayanlar nedeniyle, halk inanışları kapsamındaki bazı uygulamaların, medreselere rağmen varlık alanı bulabildiğini şöyle ifade etmiştir:

Toplumun değer yargılarını değiştirmek zordur, yani bunun bir piyasası varsa, demek bu bir değer yargısına dönüşmüştür, dolayısıyla buna dokunmak yakıcıdır. Onun için bu tür batıl inançlara karşı çıkan medreselilere toplumun bazı kesimi hiç iyi davranmadı, gözlemlerimden biliyorum. Bir de bunu ranta çeviren kesim o medreselilere hayatı dar ettiler bunu da biliyorum. Diyelim ki siz muskacılara karşı bir şey söylüyorsunuz derler ki bu insan maneviyatı kabul etmiyor, bu insan duayı kabul etmiyor, belki de haşa bu insan dinden çıktı diye size...

Dolayısıyla medreseliler, bir inanç haline geldiği için, muskacılık vb. halk arasında yaygın olan inanışlara karşı çıkamaz. Bu inanç biçimlerini benimsemiş ve dinselliğinin

bir parçası olarak gören halk, bu tercihlerine karşı çıkan meclere mesafeli yaklaştığı gibi, bu uygulamalardan ekonomik kazanç sağlayanlar tarafından da muskaya karşı çıkan medreseliler dine karşıtmış gibi gösterilebiliyor. Diğer bir ifadeyle medreseliler kendilerini, çoğu zaman halk tarafından kendilerine biçilen rollere göre davranmak zorunda hissettikleri için toplumda yaygın olan halk inanışlarına karşı bir şey yapamıyorlar. Seyda İbrahim bununla ilgili olarak, “Halk bizi nasıl görmek istiyorsa öyle davranıyoruz” şeklinde eleştirel bir ifadede bulunmuştur.

Halk inanışlarının devamındaki belki de en önemli sebep, dinsel faktördür. Medreselerin varlığına rağmen, geleneksel din anlayışının hâkim olduğu bölgede muska, okuyup-üfleme, nazarla ilgili uygulamalar, türbe ve ziyaret yerlerinin halk açısından dinsel bir anlamı vardır. Yani halk bunları dinsel bir edim olarak gerçekleştirir. Ayrıca bu yöndeki din anlayışı doğrultusunda, şifa ve bereket kaynağı olan Kutsal’ın bu uygulamalar aracılığıyla müdahil olacağı, böylece hastalık, uğursuzluk ve görünmez varlıklara dayalı korku gibi risklerin bertaraf edileceğine veya umulan bereketin sağlanacağına inanılır. Seyda İbrahim, “Bir de dinî bir boyutu var bu işin, biliyorsunuz. Yani şeyh olarak gidiyor ona, hoca olarak gidiyor, yani bir nevi onun gözünde kutsiyeti var yani, yapılan hadisenin” şeklindeki sözleriyle, halk inanışlarının dinsel boyutuna değinmiştir. Bu yüzden, şifa bulmak amacıyla muska veya türbeye başvuranların davranışlarının, sadece maddi imkânsızlık veya eğitim seviyesi ile açıklanması yeterli olmayabiliyor. Bu tür şeylere başvuranların gözünde bu, kutsal bir eylem olabilir. Yani kendisini bir bakıma Allah’ın iradesine teslim etmiş oluyor. Şeyhi veya evliya’yı Allah’ın bir aracı olarak gördüğü için, şeyhin veya türbenin şifacı özelliğe sahip olduğuna inanıyor. Dolayısıyla bu bir geleneksel davranış biçimidir; çünkü modernleşme ile birlikte birey tedavi olmak için sağlık kurumlarına başvurur. Modernleşmiş veya kitabi İslam doğrultusundaki dinî tutum da şifa verenin Allah olduğunu ikrar etmekle birlikte insanların sebeplere başvurması gerektiği, yani bilimin verilerinden faydalanmak gerektiğini ileri sürer.

1.1. Muska

Gelenekle dinin bütünleşik bir yapı arz ettiği bölgede en fazla rastlanılan halk inanışı biçiminin muska olduğu daha önce ifade edilmişti. Çoğunlukla insanlar tarafından taşınan, bazen de belli mekânlara yerleştirilen muska, sahip olduğu büyüsel güç aracılığıyla taşıyan kişiyi kötü güçlerin etkisinden koruyan veya kısmet getirdiğine inanılan, çoğunlukla bir nesneden, bazen de yazı veya sembol şeklindeki gizemli karakterlerden oluşan özel objeleri ifade eder (Demirci, 2006: 265). Tarih boyunca

farklı kültür ve inançlarda da izleri bulunabilen muska vb. uygulamalar (Uygun, 2012; Demirci, 2006), fetihler sonucu yeni Müslüman olan toplumların çeşitli inanç ve geleneklerinin tesiriyle farklı şekiller kazanarak yaygınlaşmıştır (Çelebi, 2006: 268). Muska değişik yöntemlerle hazırlanmakta olup en yaygın olanı, kâğıt vb. nesneler üzerine ayet ve dualarla ilâhî isimlerin, melek veya efsanevî kişi adlarının, tılsımlı sözlerin, İbranice, Süryanice ve Keldanice yazıların yazılması, insan veya hayvan figürleri ve yıldız işaretlerinin çizilmesiyle hazırlanan muskadır (Çelebi, 2006: 267).

Muskanın, neredeyse her dilek için ve sayılamayacak kadar amaçla hazırlanan çeşitli türleri vardır. Bunları genel olarak iyi amaçlı ve kötülük amaçlı olanlar şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür (Uygun, 2012: 218-220). Muskalar genellikle; nazardan korunma, büyüün bozulması, eşleri birbirine ısındırma veya ayırma, kısmetin açılması, korku, çeşitli ağrılar ve sara gibi hastalıkların tedavisi, kıymetli şeylerin çalınmaktan korunması veya kayıp bir şeyin bulunması, zararlı hayvanlardan, eşkıya ve zorbalardan korunma, zirai ve ticari alanda bereket gibi amaçlarla yapılır (Çelebi, 2006: 267). Bölgede de benzer amaçlarla muska yapımı için şeyh ve meleğe başvurulmaktadır. Mele Maşuk, “İnsanlar muska yazdırmak için zaman zaman bizlere müracaat ederler. Daha çok baş ağrısı, bel ağrısı, karı koca arasını bulma ve ayırma, sevdiğine kavuşma, hayvanını bulma, hayvanının hastalığını iyileştirme ve hayvanlarını diğer vahşi hayvanlara karşı koruma vb.” şeklinde, muska için kendilerine başvuru konuları sıralamıştır. Seyda Şakir de, “İşte diyor ‘benim çocuğum rahatsızdır, ağlıyor, uyumuyor’ ne bileyim veyahut da ‘gelinim huysuzdur’, ‘benim ineğim süt vermiyor muska yap ki ineğim süt versin.’ Köylerde bu çok var” şeklinde, muska yapması istenen konuları belirtmiştir. Seyda Seyfeddin Hoca ise, “Ben şahsen köye gittiğim zaman kadınların benden ilk istedikleri ‘torunuma, oğluma, çocuğuma, gelinime, kızıma bir muska yap hoca’ diyorlar” şeklinde kendilerine muska yapılması istenen kişileri dile getirmiştir.

Katılımcıların aktarımlarından anlaşıldığına göre, muskaya yönelik talep, genelde kırsal kesimde, eğitim düzeyi düşük olanlar ve kadınlardan gelmektedir. Bununla birlikte, bu yöneme kentsel ortamda yaşayan, eğitim seviyesi yüksek olanlar ve erkekler tarafından da başvurulabilmektedir. Mele Yusuf, bir imamın kendisinden muska talebinde bulunduğunu söylerken Seyda Mesut da baş ağrısı şikâyeti için birçok doktora gittiği halde çare bulamadığını söyleyen bir rütbeli askerin, muska yaptırmak için kendisine geldiğini aktarmıştır. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca ise, “Toplumsal her kesiminden onlara rağbet vardır, zengin-fakir, şehirli-köylü, okuyan-okumayan fark

etmiyor. Mesela geçenlerde kulak misafiri oldum bir öğretim üyesi birisine sordu, ‘Bu muska işini yapan birini biliyor musunuz?’ diye, bizzat şahit oldum. Demek bunun piyasası vardır, okumakla alakalı değildir” şeklinde, muskaya yönelik talebin sosyoekonomik statüyle ve eğitim seviyesiyle ilgili bir durum olmadığını savunmuştur.

Muska yöntemine daha çok korunma ve güç elde etme amacıyla başvurulsa da, ara bozmak gibi büyüsel çeşitli kötü amaçlarla da başvurulabilmektedir (Uygun, 2012: 229). Hatta muskanın kötü amaçla kullanılmasının yaygınlığından olsa gerek, mülakatlarda katılımcılara, muska yapıp yapmadıkları, insanların kendilerine böyle bir taleple gelip gelmedikleri ve ne tür amaçlarla geldikleri yönünde sorular yöneltildiğinde, büyü amacıyla yapılan muskayı anladıkları için, muskaya kesinlikle karşı olduklarını ve yapmadıklarını ifade etmişlerdir. Örneğin Seyda Ferit, kendisine muskayla ilgili soru yöneltince, “Vallah hocam ismi çıkmış hocalar vardır. Bana geliyorlarsa da ben öyle şeyler bilmiyorum diyorum, muska yalandır diyorum, eğer sihir, büyüye de onlar yapabiliyorlarsa da ben yapamıyorum” demiş, ama şifa veya korunma amacıyla yapılan muskayı kastettiğimizi söylediğimizde muskanın yazılabileceğini, kendisinin de çeşitli hastalıklar ve çocukların korkmaması için muska yaptığını ifade etmiştir. Muskanın büyüsel amaçlarla kullanılması, muskacılığın büyücülükle ilişkilendirilmesi ve medyadaki muskacı imajı nedeniyle, melelerin muskacı olarak anılmamak yönünde özel bir hassasiyete sahip oldukları gözlemlenmiştir. Mele Ferzende’nin, “Valla ben muska yapmamışım, yani muskayla bir alakam yoktur” sözlerinden böyle bir hassasiyetin varlığı anlaşılabilir.

Genel olarak katılımcılar, muskanın koruyucu etkisine inandıklarından ve büyüsel amaçlı muska yapımını meşru görmediklerinden ikisini ayırt ederek bir değerlendirmede bulunmuşlardır. Seyda Muaz, “Şifa için Allah’ın ayetlerinin yazıldıklarında bir sıkıntı yok, fakat ara bozma ve başka şeyler için yapılan muskalar sıkıntılıdır yapılmaması gerekiyor” şeklinde, Kur’an ayetleriyle yazılan koruma amaçlı muska ile büyü vb. amaçlarla yazılan muskayı ayrı değerlendirmiştir. Seyda Alaaddin de, “Ayet, hadis ve dua olursa tabii olur. Bunun dışında olmaz caiz değildir, yapılıyor ama biz de şeyhimiz de olumlu bakmıyoruz. Ayet-hadis olur, teberrük olur. Kitapta da geçiyor, dua yani, ama başka şeyler olmaz” diyerek ayet, hadis ve dualarla yapılan muska haricinde, çeşitli yöntemlerle yapılan muskayı meşru görmediklerini dile getirmiştir. Mele Yusuf, “Muskaya fetva verenler var, böyle me’sur bir dua Resulullah’tan gelmiş ya da bir dua teberrüken, olabilir şifa Allah’tandır, öbür türlü inanmıyorum öyle şeylere, hurafedir” şeklindeki ifadesiyle, dua içerikli muska dışındaki

muskalari hurafe olarak değerlendirmiştir. Seyda şeyh Abdulhakim de “Allah’ın kitabı olsa, Allah’ın sıfatı olsa, Allah’ın ismi olsa caizdir, İbn Hacer de bunu diyor. Hatta Cebrail de Peygamber’e gelmiş rakıy etmiş (okuyup üfle miş), ona okumuş, dua etmiş, caizdir” şeklinde, muskanın meşruluk kriterini ifade etmiştir. Seyda şehmus da “Muska dediğimiz nedir, hastalıkla ilgili bir ayet-i kerime, (...) uykuyla ilgili bir ayeti kerime, (...) nazarla ilgili bir ayeti kerime veyahut (...) sahih bir hadis, bir dua bunlar yazılır, takılır, bunda bir şey yok yani. Bir nevi korumadır yani” şeklinde, ayet, hadis ve duayla yazılan muskanın dinî yönden herhangi sakıncası olmadığını ifade etmiştir. Seyda Ferit, aşağıdaki ifadelerinde sadece koruma amaçlı muska taleplerine olumlu cevap verdiğini söylemiştir:

He öyle [hasta ve çocuklar için] yaparım, bir tane Ayet el-Kürsi yazarız ona veririz yani. Geliyor, “benim çocuğum uykusunda korkuyor” diyor, ayet yazıyoruz, dua ediyoruz öyle veriyoruz yani. Fakat bazısı diyor ki “bize muska yapmışlar, evimize büyü yapmışlar, çocuklarıma bir şey yapmışlar kavga ediyorlar, büyü yapmışlar bize gel büyüü boz” diyorlar. Diyorum “eğer kabul etsen sana bir dua yazarım git oraya, oldu oldu, olmadı ben ne yapabilirim.”

Ayet, hadis ve dua ile yazılan muskalar medreselilerin geneli tarafından kabul edilmekle birlikte, çeşitli yöntemlerle yazılan büyüsel amaçlı muska yazmadıkları gibi meşru da görmediklerini ifade etmişlerdir. Muskaya her anlamda karşı olduğunu söyleyen Seyda şakir “Özellikle bu kadınla erkeğin arasını bozma, bu sevgi, ‘ben falan kızı seviyorum işte babası vermiyor’ falan, bu tür şeyler kesinlikle haramdır, kesinlikle bir imam bunları yapmaması lazım” şeklinde, büyüsel amaçlı muskayı hiçbir imamın yapmaması gerektiğini ifade etmiştir. Genel olarak katılımcılar, ilmi yönü olan medreselilerin muska uğraşısı içinde olmadıklarını ileri sürmüşlerdir. Seyda İbrahim, “Medreseliler şu anda sadece kendi kitaplarını okutmakla meşguller, o noktada ayrı bir gayretleri yok” diyerek medreselilerin tedrisat dışında muska türü uygulamalarla uğraşmadıklarını dile getirmiştir. Seyda Ferit aşağıdaki sözleriyle, büyüsel işlemlerle medreselilerin uğraşmadığını daha çok medrese formasyonuna sahip olmayan kimselerin uğraştığını ileri sürmüştür:

Vallah hocam ismi çıkmış hocalar vardır. (...) Yoksa ben, bizim medrese geleneğinde öyle şeyler vardır, medrese âlimlerinde haşa öyle uğraşıları vardır diyemem. Bazısı hiç okumamış bakarsın diyor “orda cinleri tutuyor”, diyor ki “sana muska yapmışlar, bilmem ne yapmışlar ben gittim hepsini söyledi” falan. Kendileri de cahildir yani.

Mele Ferzende de “Onu yapan belli bazı hocalardır her hoca muska yapmaz. Bir de mesela diyelim şimdi öyle cinci minci hocalar, hoca değil de öyle insanlar işte, adı hoca olan, yoksa hoca değildir...” ifadesiyle, her melenin muska yapmadığını, muska yapanların “hoca” olarak bilinen belli başlı kişiler olduğunu savunmuştur. Aynı

zamanda bir kitabevi işleten Seyda Mehmet, muska yapımıyla ilgili kitaplara olan rağbet üzerinden, daha çok medrese eğitimini tamamlamamış bazı meclerın muska uğraşlarını aşağıdaki sözlerle şöyle değerlendirmiştir:

Valla biz medresede muska yazacak seydalar yetiştirmiyoruz ve buna da karşıyız. (...) Bazı medreselerin tek çalışması şu anda bu muskadır, şeylerdir. Gayet doğal bir şey yani rastladığınız şey, aşağıya inelim 1-2 saat içinde 3-5 kişi gelecek diyecek sadece muskalarla ilgili bir kitap var, *Gizli İlimler*, biz de gizli filimler diyoruz ona, “*Gizli İlimler* var mı?” diye soruyor. Satmasını da caiz görmediğimizden kaldırdık onları. Adamın sadece işi odur, “gizli ilimler var mıdır?” Bu sefer kadını kocadan ayırmak için 100 lira alıyor gidiyor. Tabii o da medreseden çıkışlı yarım mollalar diyelim, kendini buna vermiş. Çoğu mollalar geliyor bakıyorsun sadece o kitabı okuyor. İmam Nevevi’ninkini istemiyor, İmam Şafii’ninkini istemiyor, Ebu Hanife’ninkini istemiyor, bakıyorsun sadece o kitabı istiyor.

Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca, bir meslek şeklinde muskacılıkla uğraşan şeyhlerin, medrese okumuş ya da medrese faaliyeti içerisinde olan şeyhler olmadığını, medrese okumamış, ilmî yönü bulunmayan şeyhler olduğunu şöyle ifade etmiştir:

Bunun kendine özgü bir piyasası vardır, medreseliler de bu işinde vardır mutlaka ama onlara mahsus bir şey değildir. Genellikle okumamış kesim bunu yönetiyor, (...) genel olarak muskacılığı bir meslek haline getiren cahil... Öyle, çevrenizden bildiğiniz muskacılar vardır, bildiğimiz muskacı şeyhler vardır, yani bildiğimiz şeyhler üzerinden konuşursak... Evet okumamış. Veya şöyle; mesela bir şeyh ailesi vardır, o şeyh ailesinden okuyan medreseliler vardır, bir de okumayanlar vardır, okuyan muskacılık yapmıyor ama okumayan yapıyor, öyle bir şey var. Genellikle daha çok okumayan kesim muskacılık yapıyor.

Buna göre katılımcılar genel olarak, ağlayan çocukları sakinleştirmek, cin ve nazardan korunmak ve çeşitli hastalıklar için muska yazılabileceğini, kendilerinin de bu tür amaçlarla muska yazdıklarını ifade etmişlerdir. Fakat hayatın hemen hemen her alanıyla ilgili ve büyü dâhil her türlü amaçla muska yazan, muskacılığı bir meslek haline getirip bu alandan kazanç sağlayanların daha çok ilmî yönü bulunmayan mele ve şeyhler olduğunu ifade etmişlerdir. Yani muska ve büyü gibi işlerle uğraşanlar genelde “yarım molla” olarak tabir edilen, medrese eğitimini tamamlamamış, sadece Arapça okuyup yazabilecek derecede temel seviyede medrese eğitimi olan, resmî görevi olmayanlar veya unvanı şeyh olmakla birlikte herhangi bir medrese ve tarikat eğitimi almamış olan kişilerdir. Çeşitli bitkisel ilaçlarla veya büyüsel yöntemlerle şifacı olarak geçinen bu tür kimseler genelde köylerde, bilgisi fazla gelişmemiş olan yerlerde, bir tür şaman fonksiyonu görürler. Ulema ve okumuş kimseler ise onlara daima büyük bir şüpheyile bakarlar (Mardin, 2010: 130).

Koruma amaçlı muska yapımını meşru gören medreseliler doğal olarak, muskanın etkili olduğuna inandıklarını da ifade etmişlerdir. Seyda Muaz muskanın etkisine dair, “Allah’ın ayetleri şifadır neden olmasın. Diğer etkilere inanmam”

demıştır. Seyda Cahit de “Nazar, şifa ve korku için çokça müracaat ederler. Yazdığımız muskalarda cifir veya tılsım kullanmaktan ziyade sadece ayet-i kerimeleri kullandığımız için muskanın koruyucu, tedavi edici veya önleyici etkisinin olduğuna inanıyorum” demıştır. Seyda Münir de “İçerisinde yazılan ayetlerin sebebiyle, Mevla’nın da irade etmesiyle etkisi vardır. İtimat muskaya değil Allah’adır” diyerek ayetle yazılan muskaların etkili olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla, ayet yazılarak hazırlanan muskaların etkisine dair bir inanç söz konusudur. Buna bağlı olarak, etki edenin Allah olduğunu muskanın sadece bir araç olduğunu ifade etme gereği duymuşlardır. Seyda Şeyh Ahmet muskanın Allah’ın koruması için bir araç olduğunu şöyle açıklamıştır:

Nazar ayeti var, nazardır, sihirdir hak şeylerdir yani gerçektir bunlar vardır. Nazar ayeti var, mesela Peygamber (a.s.s.)’ı zehirlemişler hadisle sabittir. Nazar ayeti vardır, yazılır, asılır. Yani bu demek değildir ki adam diyor “o asılan şey (...) beni koruyor” demek değildir. Allah Teâla beni koruyor diyor, ama nazar ayeti sayesinde beni koruyor. Yani amaç değil araçtır.

Mele Yusuf da muska yazmak istememesine rağmen kendisinden ısrarla muska yazmasını istediklerinde “Çok ısrar olduğu zaman ben her yazdığım da millete diyordum ‘bak ben dua ettim bu bir duadır’ diyordum veya ‘bu bir ayettir’ diyordum, ‘eğer şifa vermişse Allah vermiştir, benim hiçbir şeyime güvenmeyin.’ Yani ‘eğer olduysa demeyin bu hocanın muskası oldu’” şeklinde, etkinin kendisinden değil Allah’tan kaynaklandığı yönünde uyarıda bulunduğunu dile getirmiştir. Seyda Felemez, faydanın muskadan değil de muskada yazılı ayet, hadis ve duadan beklenmesi durumunda muskanın mahzuru olmadığını şu sözlerle ifade etmiştir:

Eğer insan muskaya itimat ederse, dese ki “muska bana tesir ediyor, bu muska beni iyileştirir” o da küfre gider. Ama eğer dese mesela, bu muskanın üstüne Allah’ın bir ayeti yazılmış, o ayetin bereketiyle, mesela o hadisin bereketiyle, o duanın bereketiyle şey etse yani bir zararı yoktur.

Katılımcılar genel olarak, muskanın bir araç olduğunu, gerçekte koruyan ve iyileştirenin Allah olduğunu söylemekle birlikte, bazen muskanın etkisinin psikolojik argümanlarla izah edilmeye çalışıldığı da olmuştur. Muska yazımına karşı olduğunu ifade etmekle birlikte Mele Maşuk, “Çoğu zaman muskaların psikolojik bir etkisinden bahsetmemiz mümkündür. Kişi ona kani ise o farkına varmadan zaten bir şekilde etkilenir” şeklindeki sözleriyle, muskanın psikolojik olarak etkide bulunduğunu da savunmuştur. Seyda Mesut da aşağıdaki ifadeleriyle, tıbbın çare bulamadığı durumlarda etkili olduğunu ileri sürdüğü muskanın bir psikolojik tedavi biçimi olarak bilimsel açıklamasını yapmaya çalışmıştır:

Mesela bizim bölgede, nazar var, korku var, bunu da tıp karşılamıyor. Meleye gidiyorlar mele bir ayet-i kerime yazıyor, psikolojik olarak Cenab-ı Hak şifa veriyor. Bu psikolojik

tedavidir, bunu Amerika da kabul ediyor herkes de kabul etmek zorundadır psikolojik tedaviyi. Çünkü psikolojik tedavi ilmin bir parçasıdır.

Bazen de katılımcılar, muskanın etkisine inanmakla birlikte, istenen muska türü veya muska konusunda yaşanan istismardan dolayı muska yazmadıklarını ifade etmişlerdir. Seyda Muaz, “Bana başvurduklarında yazmadım. Çünkü başvurdukları şeyler genellikle abes şeylerdi. ‘Tarlam verim vermiyor’, ‘ineğimin sütü azalmış’, ‘çocuğum olmuyor’, ‘ayaklarım 20 yıldır ağrıyor’ gibi şeylerle geliyorlardı. Ama çocukların korkmaması ve cin çarpmaması için İhlas, Felak ve Nas ayetlerini yazıp verirdim” şeklinde, muska yazması yönünde kendisinden talepte bulunulduğunda, istek türüne göre muska yazıp yazmadığını söylemiştir. Seyda Cahit ise muskanın etkisine inanmakla birlikte, “Muska, bazı medreselilerin çokça istismar ettiği ve birçok şey için yazılmasını uygun bulduğum bir şey” diyerek her konuda muska yazılamayacağını ve muskanın istismar aracı haline geldiğini ileri sürmüştür. Mele Ferzende de aşağıdaki sözleriyle muskanın etkisine inanmakla birlikte, bir kazanç kapısı olarak istismar aracı haline getirildiğini ve muskacı imajı nedeniyle muska yazmadığını ifade etmiştir:

Valla ben şey değilim yani, valla haşa etkisi yoktur diyemem. Şimdi Resulullah (a.s.), mesela diyelim ki bir hasta olduğu zaman okuduğu dualar şeyler vardır yani. Ama mesela bu iş şimdi şeyden çıkartılmıştır yani. Yani bir menfaata şuna buna dayandırılmıştır, ondan dolayı bazı hurafeler bu işin içine karıştırılmış ondan dolayı, yoksa haşa, ben onun tesirine inanıyorum. Bir de mesela diyelim şimdi öyle cinci minci hocalar, o tür insanlar da çıkıyor televizyondan falan duyuyoruz, yani bunu amacından saptırıyorlar yani, normal dua için değil de...

Dolayısıyla medreseliler, dinî açıdan meşru olmayan talepler için ve yine meşru olmayan yöntemlerle muska yapımına karşı olduklarını ifade ettikleri gibi, ücret karşılığında muska yazılmasını da eleştirmişlerdir. Mele Yusuf, “özellikle parasız yapmayanlar da vardır, bu yanlış, yani caiz değildir zaten ücret almak” diyerek muska karşılığında ücret almanın dinî açıdan meşru olmadığını, buna rağmen ücretsiz muska yapmayanların olduğunu ileri sürmüştür. Seyda Felemez ise muska yapanın belli bir miktar belirleyerek ücret talep etmesinin dinsel olarak meşru olmamakla birlikte, muska yaptıranın kendi isteğiyle para vermesinin bir “hediye gibi” olduğunu savunmuştur. Halk arasında *muskacı* olarak bilinen ve muskacılıktan ciddi bir gelir sağlayan kişilerin, yapacakları muska türüne göre ücret tarifeleri vardır. Fakat gerek ücret miktarı belirlemenin ve talep etmenin dinen sakıncalı olduğu yönündeki inanç, gerekse de böyle bir davranış biçiminin halk algısındaki olumsuz imajı nedeniyle, muska yapan birçok kişi ücret talep etmez. Bununla birlikte muska yaptırmak isteyen kişi, yapılan muska karşılığında bir *hediye* vermesi gerektiğini de bilir veya vermesi yönünde tembihlenir. Çünkü halk arasında, muskanın etkili olabilmesi için, muska yazan “hoca”ya belli bir

hediyeinin, yani ücretin verilmesi gerektiği yönünde yaygın bir kanı vardır. Medrese eğitimi görmüş olduğu halde, herhangi bir resmî kadrosu olmadığı için düzenli bir ekonomik gelirden yoksun olan, halkın verdiği zekât ve fitre ile geçimini sağlayan mecler, yaptıkları muskalar karşılığında bu tür hediyeleri genelde kabul etmektedir. Dolayısıyla muska için belirlenmiş bir ücret talep edilmese bile, muska önemli bir ekonomik gelir kaynağı, doğal olarak da bir istismar alanı olabilmektedir.

Bölgede halk inanışlarının çeşitli nedenlerle olan yaygınlığı nedeniyle, muska yapımının özellikle köylerde fahrî imamlık yapan meclerin asli bir vazifesi olarak algılandığı daha önce belirtilmişti. Bu nedenle özellikle kırsal alanlardaki mecler, muska yapmak istemese de halkın beklentileri doğrultusunda, en azından koruma amaçlı muska yapmak zorunda kalabiliyorlar. Örneğin Seyda Ferit, “Kimse, ‘ben gittim hocaya, bana yol göstermedi yardımcı olmadı’ demesin diye”, Mele Yusuf da “bu tür şeyler yazdım, yazmak zorunda kaldım daha doğrusu, baktım ki olmuyor millet çok cahildir. Ya bir muska yazmasan, adam diyor hoca bir muska yazmadı” şeklinde istemeseler de muska yapmak durumunda kaldıklarını ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla bazı medreseliler muska yazımına olumlu bakmamakla birlikte, halkın tepkisinden çekindikleri ve halkın algısında “iyi bir mele” “etkili muska” da yazabilen mele olduğu için, ehil olmayan, ilimsiz mele algısı oluşmasından çekindiklerinden şifa niyetiyle muska yazıyorlar. Yani halkın bakış açısında muska yazmayan mele, ehil ve yetkin bir mele olarak görülmez. Nasıl ki halk algısında “iyi doktor” ilaç yazan doktora iyi bir şeyh veya mele de muska yapan ve muskası istenen sonucu verendir. Seyda Arif de, aşağıdaki sözleriyle “sıkıntılı” olduğunu düşündüğü ve yapmak istemediği muska uygulamasını, halkın ısrarları nedeniyle yapmak zorunda kaldığını şöyle açıklamıştır:

Muska sıkıntılıdır. Muska son çaredir. Muska yapıldığına dair Resul-i Ekrem’den sabit bir hadis yok. Yalnız bazı sahabelerden yapıldığına dair bazı şeyler var. Yani muska, dediğimiz şekilde, eğer gerçekten sağlam bir iman varsa, muskada sıkıntı yok, ama muska son çaredir. [muska yaptırmak için gelen] Çok var, ben bu işi yapmak istemiyorum, muska yazmak istemiyorum. Anlatıyorum bazen, “ya bak muska yapmayın okuyun kendisine”. “Hocam okuyoruz sen yine de yap” diyor. Yapıyoruz bazen yani. Ne yapıyoruz? Dua [duayı okuyor] yazıyoruz. Tabii bizim bu özellikle selefi kardeşlerimiz, uç fikirliler hemen küfür damgasını vuruyor. Yani bu muskayla ilgili. Bazıları çok ileri gidiyorlar bu konuda, öyle de değildir. Bazıları da çok rehavet... her şeyi muskaya bağlıyor bu da doğru değildir. Muska iyi bir şey değil velhasıl. Ha yapılırsa da küfür değil yani.

Ulemanın etkileri, eğitimleri ve dindarlıklarının niteliğine dayanır. Din âlimi olduklarından dolayı, verdikleri vaazlara göre davranmaları beklenir. Bununla birlikte kendilerinin, insanların beklentileri doğrultusunda davranmaları da yaygın bir durumdur (Kureşi, 1991: 11). Meclerin de karşı oldukları halk inanışları çerçevesindeki talepleri

karşılama zorunda kaldıklarını, dolayısıyla çoğu zaman halkın kendilerinden beklediği mele profilini sergilemek durumunda olduklarını söylemek mümkündür. Ayrıca halkın algısında, iyi bir muskanın ancak medrese okumuş biri tarafından yazılabileceği anlayışı var. Mesela gidip bir ilahiyatçıdan veya İHL’li bir imamdan muska yapması istenmez. Hatta Mele Yusuf’un aşağıda anlattığı örnek olay üzerinden, imamların bile muska yapımı için medreseli meleyle müracaatı söz konusudur:

Bir gün bir emekli imam evime geldiler, muska istediler. Emekli imam olduğunu bilmiyordum. Bir gün önce eve gelmişler hanıma demişler “böyle böyle, kızımız eşiyile böyle, eşi ona eziyet ediyor, evden kovuyor, duymuşuz hocanın muskası iyidir” falan. Neticede geldiler, karısı çarşafıdır, kendisi de külahlıdır benden en az 10-15 yaş büyük. Dedim “kardeşim, (...) dua ederim sen de dua et, kızına da damadına da nasihat et belki Allah Teâla bir fayda verir, muska yapacağım muska da bir duadır dua edeceğiz.” Ne yaptıysam adamın gönlü ille muska yapmaktadır. “Tamam” dedim “sizi kırmamak için size bir dua yazacağım vereceğim”, yazdım verdim. (...) Ben öyle deyince adam dedi “valla ben de emekli imamım”. (...) “Sen de biliyorsun bu işleri seyda” dedim, “böyle yapmayın alıştırırmayalım böyle şeylere, kadınları dinlemeyelim” dedim.

Muska, genelde medreselilerin kendileri veya yakınları için bir şifa ve koruma aracı olarak başvurdukları bir yöntem olmasa da halkın bu yöndeki talepleri doğrultusunda muska yapmak zorunda kaldıklarını, yine Mele Yusuf’un anlattığı şu örnek olay üzerinden söylemek mümkündür:

Bir gün bir arkadaşım bana dedi “torunum var benim çok ağlıyor, bizi mahvetti”, öyle deyince güldüm, “niye güldün dedi, “sana bir fıkra anlatayım mı hacı?” dedim, “anlat” dedi. “Bir kadın varmış çocuğunun dili tutukmuş, peltekmiş, meleyle götürmüş demiş ‘buna bir muska yap’, hocanın da dili peltekmiş, demiş ‘sen benim anamı ... bana kim muska yapacak.’” (gülüyor) Güldü tabii. Ben de dedim “valla benim de torun var, benim ki de çok ağlıyor (gülüyor), bir doktora götürün” dedim. “Valla seyda doktora da götürüyoruz ne yapsak olmuyor” dedi. Baktım yapmasam gönlü kalacak “tamam sana yazayım dedim”, “valla benim çocuğum da öyledir ona yapmamışım” dedim, yazdım ona verdim bir şey. Bir zaman sonra gördüm “Seyda” dedi “valla bu sefer gece yatıyor gündüz yatmıyor, gündüz yatıyor gece yatmıyor”, (gülüyor) “hoo hoooo Ali” dedim, “24 saat yatırırım mı? Çocuktur yatacak da kalkacak da.”

Aktarımdan da anlaşılacağı üzere, hem medreseliler hem de halkın geneli, muskaya tıbbi bir anlam yüklememektedir. Bununla birlikte özellikle çocuklarla ilgili hususlarda tıpta çare bulunmaması durumunda bir ümit arayışı olarak muskaya yönelinmektedir.

1.2. Rukye: Okuyup Üflemek

Yukarıda ifade edildiği gibi medreselilerin çoğu, muskanın yapılabileceğine ve etkili olabileceğine dair görüş belirtmişlerdir. Bu yönde görüş beyan edenlerin, daha çok kırsal kesimde yetişmiş, köylerde melelik yapmış ve halk İslamı’yla uyumlu bir geleneksel din anlayışına sahip olan medreseliler olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte şehirde yaşayan, medrese eğitimi yanında modern eğitim de alan, akademik din bilgisiyle tanışan ve kırsal kesimde melelik yapmayan medreseliler, ayet, hadis ve

duaların şifa gibi çeşitli etkilerine inanmakla birlikte, bunların muska vb. araçlarla objeleştirilmesine genelde eleştirel yaklaşmışlardır. Örneğin muskanın psikolojik yönden etkisinin olabileceğini ileri süren Mele Maşuk, “kişilerin tedbiri elde bırakma kolaycılığına kaçması ve bunu meslek edinen din tüccarlarının doğmasına sebebiyet vermesi” gibi nedenlerle, “Ben şahsen muska yazımına karşıyım” demiştir. Mele Ferzende de dualarla yazılan muskanın etkisine inanmakla birlikte, muskacılık ekonomik çıkar sağlama aracı ve hurafe yüklü bir alan haline geldiği için, “ne bir muska yapmışım ne de yapmak istiyorum yani, ha birisi bir yardım talebi olduğu zaman, diyoruz ki ‘sabah namazında sana dua edeceğiz, Allah da kabul etsin’ diyoruz” diyerek muska yapmadığını ifade etmiştir. “Duaya inanırım ama muskaya inanmam” diyen Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca, “ama bu kurumsal olarak şu kişiye verilmiştir, herkes gider ondan dua alır öyle bir şey yok. Dua kabul olur, mü’minin duası kabul olur, mü’minin başkasına duası kabul olur. Ama bunu kurumsal bir ticarethaneye dönüştürmek... ben buna inanmıyorum” şeklindeki sözleriyle duanın muska aracılığıyla ticari meta haline getirilmesine karşı olduğunu ifade etmiştir. Seyda Seyfeddin Hoca da aşağıdaki sözleriyle içinde ayet, hadis ve dua yazılı muskanın bile hem sünnete hem de tevekkül inancına aykırı olduğunu savunmuştur:

Bizim her konuda kaynağımız Kitap ve Sünnettir ve bu konularda da netiz açtık, her platformda da bunu dile getiriyoruz. (...) Biz muskanın tevekkülü bozacağına inanıyoruz, tevekküle teslimiyete hâlel getireceğine inanıyoruz, muska yazıp asmayı sünnet dışı görüyoruz, sünnete aykırı görüyoruz. (...) Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hesapsız cennete girecek 70 bin insandan bahsediyor, (...) bunlar kimlerdir, rukye yapmayanlardır, yaptırmayanlardır sadece Allah’a tevekkül edenlerdir. Biz bu rukyenin içinde muska denilen, toplumumuzda ayet veya birtakım işaretlerle yazılan muskanın da Cevşen’in de Ümmü Sıbyan Duası’nın da hepsinin de dâhil olduğuna inanıyoruz, bu şekilde değerlendiriyoruz ve sohbetlerimizde, vaazlarımızda da bunu ifade ediyoruz. Ama meşru rukye vardır, o da Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hadislerinde okumayla, üflemeyle, yüze, başa sürmeyle, bu şekilde dualar olduğunu, ama bir cisim olarak, muska dediğimiz bir cisim haline getiriyor, bir obje oluyor, bunun nazar boncuğundan, öküz başından, at nalından pek de bir farkının olmayacağını söylüyoruz. Nal, kafatası, boncuk neyse muska da odur. (...) Muskanın ve Cevşen’in ve bu son zamanlarda moda olan Ümmü Sıbyan Duası gibi muskaların kullanımı itikadı sarstığını, imanı sarstığını ve tevekkülü bozduğunu, bu inançtayız biz. (...) Muska kullanılamaz, Kur’an’ın okunmasında duaların yapılmasında bir sakınca yoktur hatta Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kendisine, Hz. Hasan ve Hüseyin torunlarına Ayet el-Kürsî, Muavizeteyn, İhlas vb. ayetleri ve bazı duaları okuduğunu ve onlara üflediğini biliyoruz. (...) Muska tehlikeli.

Ayet, hadis ve duaların yazılı bir nesne haline getirilerek taşınmasını veya bir mekânda bulundurulmasını tasvip etmeyen medreseliler, bunun yerine *rukye* yapılabileceğini, yani şifa veya korunma amacıyla Kur’an’dan ayetlerin, ilâhî isim ve sıfatların ya da bir duanın okunup-üflenebileceğini (Çelebi, 2008: 219) ileri sürerler. Mir Mustafa, şeyhinin uygulamasını “Muska yazmaz, sadece nazar ayeti... 41 Yasin okunuyor ya suya şifa niyetine, alır onun üstüne dua okur, insanların üstüne üflemez” şeklinde aktarmıştır.

Harun da kendi köylerinde büyük bir medreseleri bulunan şeyhlerin muska yazıcılığı yapmadıklarını ama su ve çeşitli yiyeceklere okuyarak kendilerini ziyaret edenlere *teberrük* olarak verdiklerini, “muskayı çok duymadım ama okurlar şekere okurlar *teberék* derler, şekerdir, sudur, kuruyemiş hepsine *teberék* derler. Çok duyulmamış muska yazdıkları” şeklinde dile getirmiştir. Dolayısıyla tarikattan ziyade medreseyi ön planda tutan şeyhler, muska yazmaz sadece rukye denilen uygulamayı yaparlar. Şeyh Nasrullah, “Yok, kesinlikle (muska) ne yapmışsınız ne biliyoruz. Fakat hadis-i şeriflerde var. Diyor, şu dua makbuldür, o duayı suya bir şeye okuyup öyle bir şey olur, şu dua şu ayet. Mesele Hadis-i Şerif diyor ki ‘Fatıha-ı Şerif her hastalığa devadır’” sözleriyle, muska yapmadıklarını, ama suya okuduklarını ifade etmiştir. Seyda Şakir de muskaya inanmadığını ama rukye yaptığını şöyle aktarmıştır:

Ben bunların hiçbirisine de inanmıyorum, ne muska, ne türbeler... (isteyen) çok da oluyor. (...) Ben kesinlikle bunları yapmıyorum, ha bazen yaptığım şu var. Çok ısrar edince özellikle bu çocuklar için, ben Fatıha süresini yazıyorum ve Resulullah (a.s.) böyle yapmış, suda eritiyorum ve diyorum ona su olarak verin. (...) Yani kesinlikle bu muska meselesi İslam’da böyle bir şey yoktur, İslam’da rukye var, rukye nedir? Resulullah (s.a.v.) birisi ona geldiği zaman, bir şey söylüyorsa Resulullah (s.a.v.) okuyordu... Resulullah bunu okumuş, rukye var İslam’da, rukye yani bir suyun üstüne bir ayet, bir hadis bir dua okumak, bu var. Yalnız yazmak bağlamak bu kesinlikle yoktur. Okuyup üfleme, üstüne su dökmek, su içmek bu var. Resulullah (s.a.v.) bunları yapmış, yalnız yazarak ona takarak öyle şeyler kesinlikle yoktur.

İslam öncesi dönemde de Araplar ve Yahudiler arasında var olduğu ileri sürülen rukyenin meşruluğuna dair farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Hz. Muhammed’in rukye yaptığına veya müsaade ettiğine dair aktarımlar yanında, inanç bakımından sakıncalı görerek reddettiğine dair aktarımlar, böyle bir duruma yol açmıştır. Rukyenin yapılabileceği yönünde görüş beyan eden âlimler, Peygamber’den rukyeye dair yapılan aktarımlar arasında çelişkili gibi görünen durumun; aktarımların bir kısmının içinde şirk unsuru bulunan rukyeyi, bir kısmının ise tevhid ve tevekkül inancına aykırı düşmeyen dualarla yapılan rukyeyi konu edinmesinden kaynaklandığını ileri sürerler (Çelebi, 2008: 220-221). Rukyenin meşru olan ve olmayanının bulunduğunu söyleyen Seyda Seyfeddin Hoca, “Kur’an’ın okunmasında, duaların yapılmasında bir sakınca yoktur. Hatta Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kendisine, Hz. Hasan ve Hüseyin torunlarına Ayet el-Kürsi, Muavizeteyn, İhlas vb. ayetleri ve bazı duaları okuduğunu ve onlara üflediğini biliyoruz” şeklinde, ayet ve duaların okunup üflenebileceğinin meşruiyetini Peygamber uygulamasını örnek göstererek savunmuştur. Seyda Münir, “Peygamber efendimizin yaptığı gibi okunabilir” şeklinde, Peygamber’i referans göstererek rukyenin yapılabileceğini savunmuştur. Benzer şekilde Seyda Arif de “Meşru rukye yapılır, Allah Resulü’nün yaptığı rukye yapılır. Bu Resul-i Ekrem’in tedavi metodundan bir tanesiydi”

şeklindeki sözleriyle rukyenin Peygamber'in tedavi yöntemlerinden birisi olduğunu buna dayalı olarak da yapılabileceğini ileri sürmüştür. Seyda Cahit ise “sadece ayet-i kerimelerin şifa olarak okunmasında bir sakınca görmüyorum” diyerek ayet okunarak yapılan rukyenin meşru olduğunu savunmuştur. Mir Mustafa da, “Kur'an'da diyor 'onda insanlar için şifa vardır' diyor” şeklinde Kur'an ayetlerinin rukyeyle hastalıkların tedavisinde kullanılabileceğini ileri sürmüş ve kendi şeyhinin de yanına getirilen ruhsal hastalara bu şekilde bir uygulama yaptığını ifade etmiştir.

Medreseliler açısından muskaya göre daha az tartışmalı bir uygulama olan rukyenin, çeşitli bedensel veya ruhsal hastalıklar açısından etkili olduğu kabul ediliyor. Seyda Münir, “Tam bir itikad üzere yapılırsa fayda verir. Sakıncası yoktur mesela Vahhabî gibilerin inancı olmadığından onlara fayda vermez” diyerek etkili olacağına yönelik bir inançla yapılması durumunda rukyenin etki edebileceğini ileri sürmüştür. Ayrıca görüldüğü gibi, rukyeyi kabul etmeyenler, “Vahhabî” olarak nitelendiriliyor. Zira aynı şekilde Seyda Alaaddin de Vahhabilerin rukye vb. uygulamaları kabul etmediklerini belirtmiştir. Seyda Alaaddin, “Ben babamın yanına deli olarak gelip sağlam olanları gördüm. Babamın evine geliyordu deliler 1-2 gün yanında kalıyordu teberrek oluyordu. Babam muska yapmıyordu, okuyordu” şeklindeki sözleriyle rukyenin ruhsal hastalıklardaki etkisini savunmuştur. Bununla birlikte Seyda Alaaddin'in babasının medrese okumayıp ilmî yönü olmadığını ifade etmesi gibi, ruhsal hastalıkların iyileştirilmesine yönelik uygulama biçimleri, daha çok ilmî yönü olmayan şeyhler aracılığıyla yapılır. Harun kendi köylerinde, medresesi olan şeyhler olduğu halde, “Benim amcamın oğlu var, hafif özürlü. ...'a götürüyorlardı, zincire bilmem neye bağlıyorlardı. O tarafta yaygındır. Bizim köyde şeyhler olmasına rağmen bizim köyde öyle bir şey yok” şeklindeki sözleriyle bunu desteklemiştir. Seyda Şehmus da aşağıdaki sözleriyle, akla aykırı gibi görünse de rukye vb. uygulamaların hastalıkların tedavisinde etkili olabileceğini, şifacılıkla ilgili bu tür uygulamaların akla göre değerlendirilmemesi gerektiğini şu sözlerle savunmuştur:

Şahsen ben de inanırım. Niye inanırız? Şimdi şöyle bir şey var; her şeyi aklın gördüğüne, insanın kabiliyetine hasretmek kesinlikle doğru değildir. Çünkü insan aklının keşfetmediği milyonlarca şeyler var. Kâinata bile daha yeni yeni gezegenleri keşfediyorlar. Yani kalkıp da aklımızın varmadığı, aklımızın kabul etmediği bir şey yoktur demek bence apaçık bir yanlışlıktır. Cehennemi görmüş müyüz, aklımızla cehennemi, cinleri, melekleri nasıl kavrayacağız. (...) [Rukyenin etkisine dair] bize nakledilen nice olaylar var. Bunları bir masalmış gibi, olmamış gibi bir tarafa atamayız. Bunları inkâr etmek makul değildir, akla aykırıdır.

Muskada olduğu gibi rukyenin de psikolojik etkisinin olduğu ileri sürülür. Seyda Mesut bu yönde bir görüş belirtmiş, Seyda Seyfeddin Hoca ise rukyenin psikiyatrik bir yönü

olmakla birlikte, etkisinin sadece psikolojik açıdan değerlendirilmesinin manevi yönünü ihmal etmeye neden olacağını şu sözlerle savunmuştur.

Bu duadır, yani dua dediğimiz zaman bu psikiyatri de olur, onun ötesi de olur, yani bu dua ve benzerlerine sadece psikiyatri demek doğru değildir ama psikiyatrinin yaptığı görevi de yapar. Çünkü “bu eşittir psikiyatri” dediğiniz zaman bunun manevi boyutunu göz ardı etmiş oluruz, dolayısıyla biz ona o şekilde demiyoruz, manevi boyutu da vardır, psikolojikmen rahatlatıcı yönleri de vardır, bunlar yeterlidir yani.

Katılımcılar, rukyenin çeşitli bedensel veya ruhsal rahatsızlıkların tedavisinde, en azından psikolojik olarak etkili olduğunu ifade etseler de muska ve rukye gibi uygulamalara tıbbın işlevini yükledikleri söylenemez. Zira daha önce aktarıldığı gibi Mele Yusuf, çok ağlayan torunu için kendisinden muska yapmasını talep eden arkadaşına doktora gitmesini tavsiye etmiştir. Seyda Arif “Allah Resulü demiş ki ‘tedavi olunuz’ diye talimat vermiş, her hastalığın ilacı var hocam, tabii ilaç bulunur mu bulunmaz o ayrı bir şey. Allah resulü öyle diyor, ‘her hastalığın ilacı vardır ölüm ve ihtiyarlık hariç’” şeklindeki sözleriyle, rukyenin tıbbı alternatif olarak görülmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Seyda Seyfeddin Hoca da “Tıbbın çaresiz kaldığı yerlerde bunlara başvurmalıyız, başvurabiliriz” diyerek önce sağlık kurumlarında tedavi imkânlarının aranması gerektiğini ifade etmiştir.

Kutsalın insan sağlığına tesirini sağlamaya dönük bir talep olarak görülebilecek rukye edimini, kutsal güçle daha yakın bir ilişki içinde olduklarına inanılan şeyhler aracılığıyla gerçekleştirmeye yönelik halk arasında bir eğilim söz konusudur. Öyle ki bazı şeyhler duaları, şifaları, yani nazara ve belirli hastalıklara yönelik rukyeleri sayesinde meşhur olabilirler (Zubaida, 1994: 163). Nitekim bölgede de belirli hastalıklara karşı rukyesiyle ünlenmiş olan şeyhler vardır. Bununla birlikte şeyhlerin şifacılığına inanan halkın, sağlık sisteminin gelişmesi ile birlikte bir şifacı olarak şeyhlere olan ihtiyacı artık azalmıştır. Bu da şeyhlerin bu tür olağanüstü güçlerine dayanan dinî etkilerinin de zayıflamasını beraberinde getirmiştir.

1.3. Nazar

Daha önce ifade edildiği gibi, bir şeye kıskançlıkla bakmak neticesinde bakılan şeyde oluşan zarar (Gürkan, 2006: 443) olarak ifade edilebilecek nazardan korunmaya karşı mele ve şeyhlere başvurarak muska yaptırıldığı gibi, nazarın gerçekleştiğine inanıldığı durumlarda da rukye yaptırılarak nazarın etkisi bertaraf edilmeye çalışılır. Nazarın gerçekliğine dair tartışmalar konunun sınırlarını aşmakla birlikte, genelde

İslami ilimler literatüründe, ayet³¹ ve hadislerden referansla, varlığı ve etkisinin dinsel açıdan kabul edildiği görülür. Bu bağlamda nazar inancının kendisinden ziyade, nazardan korunma ve kurtulmaya yönelik uygulamalar halk inanışı bağlamında değerlendirilebilir.

Nazar, kıskançlık duygusuyla yakından ilişkilendirilmiş olup (Kırca, 1986: 42), hasetle bir şeye bakmaktan kaynaklandığı düşünülür. Bununla birlikte herhangi bir canlı yahut objeye yönelik hayranlık, hoşlanma ve beğeni ifade eden sözler de etkisi açısından nazar kapsamında görülmüştür (Gürkan, 2006: 443). Bu nedenle halk arasında, beğeni ve hayranlık ifadelerinden önce veya sonra “Allah nazardan saklasın” anlamında “maşallah” veya “barekallah (Allah mübarek etsin)” ifadelerinin kullanılması beklenir. Bunun yanında nazarın etkisine dair inanç ve nazardan çekinilmesi nedeniyle, nazara karşı korunmaya veya nazarın etkisini yok etmeye yönelik bir takım mekanizmalar geliştirilmiştir. Az önce ifade edildiği gibi, rukye ve muska gibi uygulamaların bazıları mele veya şeyh aracılığıyla yapılırken, halkın kendi kendine yaptığı; kurşun dökmek, tütsü yapmak, mavi boncuk, nal, boynuz ve çeşitli hayvanların kafatası gibi nazarlık objeleri de bulunmaktadır (Gökbel, 1996: 178-183).

Katılımcılar nazarın varlığını kesin bir şekilde kabul etmekle birlikte, nazardan korunmak ve etkisini ortadan kaldırmaya yönelik uygulamalardan rukye ve kısmen muska dışındaki uygulamaları meşru görmemişlerdir. Örneğin Seyda Münir, “Muavezeteyn surelerinin de delalet ettiği üzere nazardan korunulması gerekir” şeklinde, nazarın korunulması gereken varlığını kabul ettiğini söylemiştir. Seyda Muaz ise “Nazar ayetleri hakkında olumlu düşünüyorum. Nazar manevi bir şey o yüzden bunun manevi şeylerle giderilmesi gerekiyor” şeklinde, nazarın etkisinin ayetlerle giderilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Seyda Cahit, “Nal, nazar boncuğu gibi şeylere inanmıyorum. Sadece ayet-i kerimenin koruyucu etkisinin olduğuna inanıyorum” sözleriyle nazara karşı ayetlerin koruyucu özelliğini dile getirirken, nal ve nazar boncuğu gibi nazara karşı etkili olduğuna inanılan objeleri meşru görmediğini ifade etmiştir. Seyda Arif de “Nazara karşı dualar var, ayetler var, onlar okunur. Nal, kafatası onlar doğru bir şey değildir” şeklinde, nazara karşı kullanılan objelerin dinî açıdan meşru olmadıklarını, bunun yerine dua ve ayet okunabileceğini söylemiştir. Mele Ferzende de aynı şekilde, “Onlar hurafedir, bidattir. Nazar vardır, nazar haktır. Resulullah diyor ‘el aynu hakkun [Nazar gerçektir]’, ama o tür şeylerin İslam diniyle bir

³¹ Nazarın gerçekliğine dair Kalem Suresi’nin 51-52. ayetleri ile Yusuf Suresi’nin 67. ayetine referansta bulunulur.

alakası yoktur” sözleriyle nazarın varlığına inandığını, fakat nazara karşı halk arasında yaygın bir kullanımı olan nal, mavi boncuk, hayvan kafatası gibi objelerin hurafe olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte, şehirde yaşayan ve şehir kültürünü benimsemiş melelerin hurafe şeklinde değerlendirdikleri bu tür uygulamalara karşı kırsal alandaki melelerin tutumları, aynı şekilde tamamen reddetmeye ve İslam dışı görmeye yönelik değildir. Örneğin Seyda Şeyh Ahmet, “Yani bu demek değildir ki adam diyor ‘o asılan şey kafatası, nal şeyi beni koruyor’ demek değildir” şeklindeki ifadesiyle nazara karşı koruyanın Allah olduğunu, ama bu şekildeki uygulamaların da bir araç olduğunu savunmuştur. Seyda Şehmus da nal, kafatası vb. uygulamaları şu şekilde bilimsel argümanlarla temellendirmeye çalışmıştır:

Bir de kafatasından bahsettin, ben biraz araştırdım, onun hikmetini şöyle derler: Son zamanlarda bilimsel olarak da kıskanç kişinin gözündeki zararlı tesirlerin baktığı şeye ulaştığı tespit edilmiş bir şeydir. Kıskanç kişi bir şeye baktığı zaman bir de *barakallah* veya kendisine dua etmediği zaman onun gözünden zararlı şeyler manen ayrılır ve temas eder böylece ona zarar verir, bu var olan bir şeydir. Adam diyor ki oraya göze çarpan bir şey takacaksın ki adam baktığı zaman gözü oraya gider o zararlı tesir o hedefe vurur, oradan boşa gittiği zaman diğerine vurmaz. O korur demek değil. Kalkan kullanırsın gelen mermi, darbe ona vursun başka yere etki etmesin. Değil ki o kendisi koruyor. Bu da öyle bir şeydir.

Mele Maşuk da “Nazar, çoğu zaman kişilerin farkına varamadıkları enerjilerini bir şekilde karşı tarafa yansıtmaları olayıdır” şeklinde nazarın bilimsel açıklamasını yapma yoluna gitmiştir. Bununla birlikte Batı bilim literatüründe “psikokinezi” ile ifade edilen ve parapsikolojik bir olay olarak ele alınıp incelenen nazar konusuna bilimsel açıdan bir açıklama getirebilmek mümkün değildir. Bu nedenle pozitif bilim ve taraftarlarınca nazar pek kabul görmemektedir (Kırca, 1986: 39, 42).

1.4. Türbe

Türkiye’de türbe çalışmaları genelde “ziyaret fenomeni” kapsamında ele alınmıştır. Bununla birlikte ziyaret fenomeni sadece türbe ziyaretlerini değil, aynı zamanda türlü amaçlar ve dileklerle ve belli usullerle kutsal bilinen çeşitli yerleri ya da objeleri ziyareti ve onlara saygı etrafında oluşmuş zengin bir kültürü de ifade etmekte (Günay, 2003: 7) olup, burada sadece medreselilerin türbe ziyaretlerine yönelik yaklaşımları ele alınacaktır.

Evliyaya ait basit veya abidevi mezarların üzerine yapılan binayı ifade etmek için kullanılmakta olan türbenin ve diğer ziyaret yerlerinin, türlü dilek ve amaçlar ve belli usullerle ziyaretlere konu olmak şeklinde ziyaret fenomenine dönüşerek bir çekim merkezi haline gelmesi, orada bulunduğu yahut tezahür ettiğine inanılan olağanüstü

kutsal güçten kaynaklanmaktadır. Nitekim halk buraları böyle gördüğü için, rağbet etmekte ve ziyaret yerlerinin olağanüstü kutsal güçlerle donanmış oldukları konusunda, kendi çevrelerini ikna etmeye ve inandırmaya yarayan ve böylece oraların kutsallaşıp, meşrulaşmasını sağlayan mekanizmalar olarak efsane, menkıbe ve kerametlere başvurmaktadır (Günay, 2003: 7, 9, 14). Bu çerçevede şeyh, âlim ve halk tarafından sevilen bazı dinî şahsiyetlere, hayatlarında olduğu kadar öldükten sonra da halk arasında dinî bir ehemmiyetin verildiği, ölmüş olanlara “veli” denilerek kabirlerinde çeşitli ritüellerin yapıldığı görülebilmektedir. Halk arasında evliya inancı olarak ortaya çıkan bu inanış tarzı, dilek-adak inanış ve uygulamaları ile de birleşerek, halk katında “türbe ziyareti” diye adlandırılabilir popüler dindarlık biçiminin oluşmasına sebep olmuştur (Arslan, 2004: 65-66).

Halk tarafından veli olduğuna inanılan kişilerin, hayattayken olduğu gibi öldükten sonra da keramet gösterdiklerine inanılır (Günay 2003: 15). Türbenin ait olduğu veliye atfedilen kerametler nedeniyle, türbe ziyareti vasıtasıyla çeşitli sıkıntıların giderileceğine veya dileklerin gerçekleşeceğine inanılır. Hatta farklı sıkıntı ya da dilekler için farklı evliya türbeleri vardır (Arslan, 2004: 119). Zubaida’nın da ifade ettiği gibi (1994: 163) tek tek türbeler, kısır kadınlara veya belirli ruhsal veya bedensel hastalıklara şifa sağlamak ya da diğer çeşitli dileklerin gerçekleşmesine yönelik, özel hizmetlerle tanınırlar. Türbe ziyaretinin sebepleri arasında, şifa arayışı ilk sırayı almakta, bunu öteki dilekler izlemektedir. Bununla birlikte belli bir dileğe bağlı olmaksızın sadece “teberrüken” yani saygı sebebiyle (Günay, 2003: 18), hatta tamamen kültürel-turistik amaçla da türbe ziyareti yapılabilmektedir (Arslan, 2004: 315). Nitekim Anadolu’da türbe ziyaretleri, bazen bir araya gelme, piknik yapma, eğlenme mekânı olarak da işlev görebilmektedir (Arslan, 2015: 102). Veya ziyaretçiler, maddi ve manevi isteklerini dile getirmelerine imkân veren türbeleri, aynı zamanda kendilerini huzura kavuşturduğuna inandıkları için ziyaret edebilmektedirler (Çapcıoğlu, 2016: 284). Diğer bir ifadeyle ziyaretçiler, türbe ziyaretiyle, yoksunluk ve güçsüzlük nedeniyle elde edemedikleri çeşitli maddi isteklerini dile getirirken manevi bir doyum da elde edebilmektedirler.

Türbe ziyaretinin daha çok yaşlı, belli bir eğitim ve kültür düzeyinden yoksun, toplumun orta ve alt tabakaları ve düşük gelir düzeyine mensup, kamusal hayata büyük ölçüde kapalı kadınlara özgü bir toplumsal olgu (Günay, 2003: 22) olduğu yaygın bir değerlendirme biçimidir. Ancak, değişim süreciyle birlikte bu tipolojinin daha esnek bir hale gelerek, diğer toplumsal kategorileri kuşatma eğilimi gösterdiği söylenebilir (Çelik,

2004: 239). Dolayısıyla her çeşit toplumsal tabakadan, kültür, eğitim, servet ve yaş düzeyinden kişilere, türbe ziyaretçileri arasında rastlamak mümkün olabilmektedir (Günay, 2003: 23). Nitekim Arslan (2004: 315-316, 319), eğitim seviyesinin yükselmesine orantılı olarak türbe ziyaretlerinin de arttığı sonucuna ulaşmıştır. Bunun sebebinin de türbenin kendisine atfedildiği kişinin tarihî, dinî ve millî öneminden dolayı, türbesinin eğitilmiş kişiler tarafından gezi-ziyareti şeklinde ziyaret edilmesinden kaynaklandığına; ayrıca toplumdaki tasavvuf kültürünün etkisi nedeniyle eğitilmiş kişilerin de dinî amaçla türbeleri ziyaret etmesine işaret etmiştir. Dolayısıyla türbe ziyaretlerinde sadece dilek dilemek değil, farklı niteliğe sahip amaç ve hedefler söz konusu olduğunu; her sosyal tabakadan ve eğitim seviyesinden insanın farklı amaçlarla türbe ziyareti yaptığını ve kendi algılayış ve ihtiyacına göre farklı duygu ve düşüncelerle bu mekânlardan faydalandığını ifade etmiştir. Buna göre eğitim ve gelir seviyesi düşük kişiler ve kadınlar tarafından yapılan türbe ziyaretlerinin daha çok çeşitli dilekler amacıyla; eğitilmiş ve gelir seviyesi yüksek olanların türbe ziyaretlerinin ise daha çok tarihsel-kültürel gezi ziyareti şeklinde gerçekleştiği ileri sürülebilir.

Türbe ziyaretlerinin bir dönem azalmasında, bununla birlikte türbelerin sadece dilek-adak amacıyla değil tarihsel-turistik gezi amacıyla ziyaret edilmesinin de etkisiyle daha sonra artmasında, sosyokültürel ve ekonomik değişimlerin etkili olduğu söylenebilir. Tekke ve zaviyelerin yanı sıra türbelerin de bir ara kapatılması ve resmî-kitabî din anlayışınca “bidat” olarak görülen ziyaret fenomenine karşı olumsuz bakış açısı ve eleştiriler, çağdaş eğitimin ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, rasyonalist-pozitivist zihniyete dayalı dünya görüşü, modern bilimsel ve teknolojik buluşlar sayesinde hastalıkların tedavisi veya hastalıklardan korunma ile ilgili çağdaş anlayışların ve tekniklerin ortaya çıkması, dolayısıyla da sağlık sisteminin gelişmesi, halkın kültür ve refah seviyesinin yükselmesi şeklinde kendini gösteren sosyokültürel ve ekonomik değişimler, diğer bir ifadeyle modernleşme ve sekülerleşme, ziyaret fenomeni üzerinde etkisini çeşitli şekillerde göstermiştir. Bunun sonucunda sadece üst sosyal tabakalarda değil, alt sosyokültürel çevrelerde de ziyaret fenomeni ile ilgili bir tür ilgisizlik ya da çekingenlik hali ortaya çıkmıştır (Günay, 2003: 20-21). Bununla birlikte, gündelik hayatın modern seküler bir kültüre dönüşümünü gösteren gelişmelere rağmen, türbelere olan ilginin aynı ölçüde zayıfladığını söyleyebilmek mümkün değildir (Çelik, 2004: 234). Modernleşme, sekülerleşme ve kültür şokunun, sosyoekonomik yetersizlikler, yoksunluk ve çaresizlik psikolojisi ile birleşmesi, kırsal alanların yanı sıra şehir merkezlerinde de genel olarak dinî yaşayış ve kültüre ve bu çerçevede türbe ve

ziyaret dindarlığına duyulan ilginin tepkisel biçimde ve dikkat çekici şekilde artmasına yol açmıştır (Günay, 2003: 21). Bunun yanında kitle iletişim araçlarının, ziyarete ilişkin uygulamaları kamuoyunun önüne taşınması da ziyaretçilerde, resmî-kitabî din anlayışının ziyaret fenomenine yönelttiği olumsuz eleştirilerden kaynaklanan sakınma ve çekinme tutumlarının ortadan kalkmasına yardımcı olmuştur (Çelik, 2004: 235).

Türkiye'nin diğer yerlerindeki türbeler veli, pir, abdal, baba, dede, seyit, gazi, şehit, vs. kişiler adınayken (Günay, 2003: 7) doğudaki türbeler genelde şeyh türbeleridir. Bu türbeler, tarihî bir şahsiyete ait olabildikleri gibi, yakın zamanda vefat etmiş olan yerel bir şeyhe de ait olabilir. Türbeler, Anadolu'nun diğer yerlerinde olduğu gibi, başka amaçlarla da ziyaret edilmekle birlikte, genelde bir takım hastalıklara şifa bulmak veya çeşitli dileklerin gerçekleşmesi için ziyaret edilir. Medreselilerin türbe ziyaretlerine ilişkin görüşleri de bu açıdan değerlendirilecektir.

Genel olarak ifade edilecek olursa katılımcılar, şifanın veya dileğin türbenin kendisinden değil de türbedeki Allah dostu olan veliyi aracı kılarak Allah'tan umulması durumunda, türbe ziyaretlerinin herhangi bir mahzur teşkil etmediğini ifade etmişlerdir. Hatta ibret alınması için ziyaretin gerekli oluşunu söyleyenler de olmuştur. Örneğin Seyda Münir, “Peygamberimizin de dediği gibi ‘kabrimi ziyaret edene şefaati vacip olur’ bu ifade ediyor ki kabir ziyaretinde ve ölümü hatırlamakta fayda vardır” demiştir. Seyda Mesut, “Resul-i Ekrem’in hadis-i şeriflerinde ‘ben sizi daha önce mezarları ziyaret etmenizi yasaklamıştım, gidin ziyaret edin ibret alın, ölümlerden ibret alın ki günah işlemeyin.’ Yani insan oraya gittikten sonra daha çok kıyameti hatırlar. Resul-i Ekrem’in icazet verdiği bir şeydir” şeklindeki ifadesiyle türbelerin ölümü hatırlamak amacıyla ziyaret edilebileceğini ifade etmiştir. Mele Maşuk ise “Türbeler ancak ibret alma, muhasebe ve sevdiklerini hatırlama niyetiyle yapılabilir. Türbeler aracılığıyla dünyevi ve uhrevi bir çıkar saikiyle yapılması asla doğru değildir” sözleriyle, türbe ziyaretinin ancak ibret almak niyetiyle yapılabileceğini, dilek dilemek şeklinde başka bir amaçla yapılmasının doğru olmadığını dile getirmiştir. Seyda Muaz da “Hiçbir sıkıntı yok, ama türbelerden medet umulmaması gerektiğinin insanlara anlatılması gerekiyor. Çünkü bilmeyen insanlar türbelerden medet umabiliyor” şeklindeki sözleriyle türbenin kendisinden medet umulmasının rastlanılan bir durum olduğunu ileri sürmüştür. Seyda Cahit, “Bilinçli yapılmasında yani şirk oluşturacak söylem ve davranışlardan kaçınmak şartıyla bir sakınca yoktur” diyerek türbenin kendisinden medet umulması haricinde, türbelerin ziyaret edilebileceğini ifade etmiştir. Aynı şekilde Seyda Şakir de ölümü hatırlamak ve türbenin kendisine ait olduğu veliye dua etmek

amacıyla yapılabileceğini, fakat türbenin kendisinden medet ummanın şirk olduğunu, ama bu tür davranışların bölgede yaygın olduğunu şöyle savunmuştur:

Türbeye gidip, Resulullah (s.a.v.) türbeye gitmiş, eğer ki türbeye gitse, işte türbede ölümü hatırlamak ona dua etmek bu İslam’a uygun bir şeydir. Ama gidip de türbenin sahibinden bir şeyi beklemek bir şeyi istemek, kesinlikle eğer inanarak bunu yapıyorsa bu şirktir, Allah’a şirk koşuyor. (...) Eğer ondan medet umuyorsa, o beni affedecek, o bana fayda verecek bu kesinlikle şirktir, haramdır, öyle bir şey olmaz yani. Ama maalesef oluyor, bizim bölgemizde oluyor böyle şeyler.

Türbenin kendisinden medet ummak, çaput-bez bağlamak, kurban kesmek, türbede namaz kılmak, türbenin örtülerini vücuduna sürmek vb. uygulamalar medreselilerin hepsi tarafından meşru görülmemekle birlikte; türbe sahibi velinin Allah’ın sevdiği kulu ve dostu olması hasebiyle insanların dileklerinin gerçekleşmesi için Allah’la aralarında aracı olabileceğini ifade etmişlerdir. Fakat bu durumda da faydayı verenin türbenin kendisi değil, Allah olduğu, türbenin sadece duanın kabul edilmesini sağlayabileceğini ifade etmişlerdir. Seyda Alaaddin türbe ziyaretlerinin evliyayı Allah’la aralarında vesile kılmak için yapıldığını, Allah’ın da sevdiği, kendisine yakın kulları vasıta kıldıkları için türbe ziyareti aracılığıyla dilekte bulunanın dileğini kabul edebileceğini şöyle savunmuştur:

Kitaplarda geçiyor, Allah’a yakın olan zatların vücudunu toprak yemiyor. Sen o büyük zata gidiyorsun, diyorsun ki “Ya Rabbi bunun hürmetine”, onun hürmeti Allah katında çoktur yoksa o verir demek değil. Mesela bazı dünyevi meselelerde insanlar bazı insanları aracı yaparak işini yapıyor, bu da buna benzerdir. Allah’a yakın olan kullardır onlar, insan onları Allah’la arasında vasıta kılar, biz çok günahkârız, Allah’tan çok uzağız... mesela herkes senin önünde bir değil, biri gelir sen onun işini hemen hallediyorsun, birisi gelir sen onun işini yapmıyorsun erteliyorsun. Allah’a yakın kullar tabii, eğer isterse Allah da onların istediğini verir, onları kırmaz. Şimdi o zatın yanına gidiyorsun, mesela Peygamber efendimiz (a.s.), bizim örneğimiz Efendimiz (a.s.), onu Allah’a vesile yapıyorsun, gene veren Allah olan Allah ama Efendimiz (a.s.)’in aracılığıyla yapıyorsun, onun hürmetine bana nasip et diyorsun.

Türbelerin Allah ile insanlar arasındaki aracılık rollerini, gündelik hayatta insanların nüfuz sahibi başka insanları aracı kılarak işlerini halletmelerine benzetme metaforu, özellikle tarikat yönü ağır basan medreseliler arasında yaygındır. Aynı metaforu Mir Mustafa şu şekilde kullanmıştır:

Şeyh bir vasıta. Yani diyorum ki “Allah’ım bu senin salih kulundur onun duasıyla benim duamı kabul et.” Nasıl ki bir yere birisinin selamıyla gittiğinde seninle ilgileniliyorsa burada da aynı durum söz konusu. (...) Biz günahkâr olduğumuzdan direkt Allah’a müracaat ettiğimizde belki Allah kabul etmez, ama biz bunları vesile kılarırsak, Allah’ın dostudur ya, Allah’ın, dostunu kırmama ihtimali var, ona binaen kabul olması daha yüksektir. Allah, dostunu kırmaz. Allah dostu nasıl anlaşılır? Bir insan gerçekten şeriata uygun hareket ediyorsa bu adam gerçekten Allah dostudur, keramet göstermesi hiç önemli değil, şeriata, fıkha uyuyorsa en büyük Allah dostu odur.

Buna göre, insanlar günahkâr olduğu için onların duasının kabul edilmeme ihtimali vardır. Bu nedenle Allah dostları olan velileri vesile kılmak, duanın kabul edilmesini

sağlar, çünkü “Allah dostlarını kırmaz.” Aracılık metaforu benzer ifadelerle Şeyh Nasrullah tarafından şu şekilde kullanılmıştır:

Tabii ki büyük zatların da himmeti var, Allah’ın salih kullarından, sevgili kullarından istifade de edilir. Şimdi bir adamın bir dostu olursa onu vasıta kılsa muhakkak kırmaz onlar da Allah’ın dostlarıdır. (...) bu kadar Allah’ı seveni muhakkak Allah da onu sever duasını da kabul eder onu vasıta kılana da faydası olur inşallah. Büyük zatların illa faydaları olur. (...) Büyük zatlar, Resulullah Efendimiz en büyük vesiledir. En büyük vesile Resulullah’tır ama sadece ona mahsus değildir. Onun vasıtasıyla ümmetindeki büyük âlimler, salih zatlardan inşallah istifade edilir.

Türbenin aracılığı, insanlar arası gündelik ilişkiye benzeterek açıklamaya çalışan Seyda İrfan, aşağıda alıntılanacak olan ifadeleriyle, doğrudan türbe sahibinden dilekte bulunmanın yanlış olduğunu, dolayısıyla türbe ziyaretlerinde bir takım yanlış uygulamalar bulunduğunu söylemekte, fakat Allah’ın sevdiği kulu ve dostu olan türbe sahibi zatın hürmetinin aracı kılınarak dua edilebileceğini ileri sürmüştür:

Orda bir sürü yanlış şeyler de var. Orası da bir gerçektir. Gelip namaz kılıyor, orası bir namazgâh değildir, orama mescitte kılınır, türbenin olduğu yerde namaz kılınmaz. Ordan bir şeyler koparmak, bir şey bağlamak, elini kaldırır “ya zat bana şunu yap” der, bunlar yanlıştır. Zatin onu yapacak bir gücü yoktur. İnsan ne der: “ ya rab, bu sevdiğin kulun hürmetine”, biz “Kur’an hürmetine” demiyor muyuz? “Ramazan hürmetine” demiyor muyuz? “Bu senin dostundur, onun hürmetine benim işimi rast getir”, bu normal bir şeydir. Bunun karşılığı normal hayatta da vardır. Teşbihte hata olmaz derler, kaymakamlıkta işin olsa sıradan biri olsan görüşemezsin, ama kaymakamın bir dostu olsa onu aracı yapsan kaymakam seni reddetmez, seni kabul eder, bu normal bir şeydir, bütün bunlar bizim için bir örnektir. Belli bir makama gelmiş Allah’ın dostlarının niye bir hürmeti olmasın. Bununla beraber yanlış olan hareketler de var, saydığım şeyler gibi. Ya Şeyh Abdulkadir!, ya Gavs!, bunlar yapmıyor, böyle deyip onun yapacağını inanmak büyük bir günahdır hatta şirke kadar gider. Fakat insan “Ya Rab! bu zatın hürmetine” diyebilir.

Seyda Felemez de duaların bazı yerlerde daha makbul olduğunu, türbelerin de Allah’ın rahmetinin yağdığı yerler olmasından dolayı, Allah dostunu aracı kılmaya yönelik olarak türbede yapılan duaların daha makbul olabileceğini şu sözlerle savunmuştur:

Şimdi türbelerin ziyareti eğer, şeriatın şeyine çıkmasa zararı yoktur, şimdi mesela o türbenin sahibi mesela salih bir zat, evliya zannediyorsun, belki Allah’ın dostu zannediyorsun, şimdi eğer ondan bir şey istersen, zaten o küfürdür herkes onu biliyor. Mesela ona dese, “hastamı sen şifa et”, “rızkımı sen ver”, “belayı başımızdan sen defet” öyle dese zaten o direk küfre gidiyor. Ama eğer dese mesela, “bu zat Allah’ın dostudur”, mesela Allah’ın evliyaların şeylerinde mesela genellikle rahmet yağıyor, hadis var yani. Mesela genellikle Allah’ın dostlarının üzerine yağmur gibi rahmet yağıyor, işte bu da öyle bir yerdir o rahmet bana da naip olsun. Bir de bazı yerlerde dua diğer yerlerden daha makbul olur. Mesela insan bir meyhane içinde dua etse bir de bir mescitte dua etse aynı mıdır? O da yer, o da yer mesela, ama dese bu da bir evliyanın makamıdır, belki Allah benim duamı buradan daha iyi kabul eder, o niyetle olursa hiçbir zararı yoktur, bir zararı var mı? Yine Allah’tan istiyor, ondan istemiyor, bu niyetle yapıyoruz yani.

Katılımcılar, türbelere giderek dua etmenin ve çeşitli dileklerde bulunmanın, türbenin kendisinden medet ummak anlamına gelmediğini, türbedeki veliyi Allah’la kendi aralarında vasıta kılmaya yönelik olduğunu, dolayısıyla bu durumun herhangi bir

mahzur teşkil etmediğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte türbe ziyaretinde bulunan kadınlar, genelde türbe sahibi zatın adını zikrederek dilekte bulunurlar. Fakat bu ifadeleri kullansalar da yine de aslında türbeden değil, Allah’tan istediklerini savunurlar.

Seyda Mesut bu durumu aşağıdaki örnek olay üzerinden şöyle anlatmıştır:

Ha dilek, o dileği de sana söyleyeyim, bizim bu aşağı mahallede Seyda-ı Mele ... vardı, böyle şeylere çok karşıydı, çok ihtiyar bir âlimdi, iyi bir âlimdi. Bizim bir ziyaret yeri vardır ...’dan ... yoluna doğru 40 km, diyor “ben bir gün gittim oraya bir Fatiha okuyayım dedim, mezarlığa bir Yasin-i Şerif okuyup geçeyim” dedim, diyor “üstünde bir kubbe vardı ben de böyle karanlık bir köşeye çekilmişim Yasin okuyorum tüm ordakilerin ruhları için”. Diyor “baktım kapıdan bir bayan girdi içeri, kapıdan girdiği gibi “Yaa Şeyh Ali ... bana bir oğlan ver” dedi, diyor “tabii ki beni görmüyor”, diyor “ben de bir kızdım bağırdım Şeyh Ali ... bilmem neyine ne yapsın, Şeyh Ali sana oğlan mı verecek?” Diyor “bayan da görmediği için kimse olmadığını zannediyordu”, onun da benim gibi sakalı vardı böyle, diyor “bir baktı ben orda oturuyorum, insandır.” Diyor “bana baktı üç kere ‘Sofi! Sofi! Sofi!’” dedi, “öyle kızarak ama çok da korkmuş”, “ben bilmiyor muyum Şeyh Ali ... bana oğlan vermez, yani Ya Şeyh Ali ... Allah yanında bana duacı ol Cenab-ı Hak bana oğlan versin gayem budur, bilmiyor muyum Şeyh Ali ... bana oğlan vermez.” Diyor “ben yerimde donakaldım, artık hiçbir kadına hayatta karışmayacam” dedim.

Tarikat yönü baskın olan medreseliler, türbelerin dileklerin gerçekleşmesindeki aracı rollerini kabul etmenin yanında, bunu kabul etmeyenleri de eleştirirler. “Vahhabiler bunu kabul etmiyor” diyen Seyda Alaaddin, “Bazen hemen dümdüz gidiyor, diyor bu ‘Ya Şeyh!’ dedi kâfir oldu, böyle dedikodu oluyor, ‘Ya Resulullah’ dedi kâfir oldu. Bunlar yanlış, biz niye hemen herkesi kâfir yapalım yani” şeklindeki sözleriyle, türbeleri aracı kılanların tekfir edilmesini kınamıştır. Ataları olan şeyhlerin türbelerini medreselerinin öğrencileriyle birlikte her yıl ziyaret ettiklerini aktaran Şeyh Nasrullah da “Teveşül [vesile-aracı kılma] günümüzde önemli şeylerdir. Gerçi şimdiki yanlış fikirliler onu kabul etmiyorlar” şeklindeki ifadeleriyle evliyaların aracı rollerini kabul etmeyenleri eleştirmiştir.

Tarikat yönü ön planda olan medreseliler, velileri vesile kılmaya yönelik türbelerde yapılan duaların ve dileklerin daha makbul olduğunu savundukları gibi, türbelerin şifacı özelliğine inandıklarını da belirtmişlerdir. Örneğin türbelerin ruhsal hastalıkların tedavisinde etkili olabileceğini ileri süren Mir Mustafa, “Bir tane bayan gelmişti onun içine cin girmişti, ben gördüm yani belliydi. Kadın mübareğin [şeyhin] merkadına [türbe-mezar] giremiyordu, bırakmıyorlardı girsin, kendini yerden yere vuruyordu, ben gördüm şahidim. Eğer merkada girseydi ben biliyorum ki o cin çıkacaktı” ifadelerini kullanmıştır. Çeşitli bedensel hastalıkların tedavisinde de etkili olduğunu, “Mesela kanser, felç olup gelip bir tas çorba içmiş Allah-u Teâlâ şifaya kavuşturmuş. Allah-u Teâlâ dostunun hatırına veriyor” şeklinde savunmuştur. Bu iddiasını desteklemek için de şeyhe dair kerametler aktarmıştır. Bu bağlamda, “Bir

Kadiri sofisi gelmişti eskiden, adam diyor ‘ben gittim mübarek [müteveffa şeyh] kalkmıştı orda oturuyordu, kim gelmişse onun başını okşuyordu.’ Daha nice nice meseleler anlatılır, hepsi doğrudur yani. Seyittirler zaten, bi de Peygamber çocuklarıdır” demiştir. Seyda Alaaddin de “Mesela Seyyid Şeyh ... vardı, göz hastalıklarına iyi geliyordu. Gidiyorlardı onun yanında kalıyorlardı, bir hayvan kesip onun zürriyetinden gelen çocuklara veriyorlardı, gözleri iyileşiyordu” şeklindeki sözleriyle, türbelerin hastalıkların tedavisindeki etkisini savunmuştur. Bu ifadelerden ayrıca, belirli hastalıklar için yine belirli türbelere gidildiği anlaşılıyor.

Medreseler türbe ziyaretlerine karşı tamamen retçi bir tutum takınmamakla birlikte, türbe ziyaretleri çerçevesinde şekillenen çaput bağlama, kurban kesme, mum yakma, türbeye para atma vb. uygulama biçimlerinin oluşmasını da önlemişlerdir. Nitekim Harun kendi köylerindeki şeyh ailesinin ilmî yönünün baskın olması nedeniyle, türbe ziyaretlerinin dilek dileme amacından ziyade, dinsel bir amaçla gerçekleştiğini, “İstediğin zaman ziyaret edebilirsin, ama dileğin gerçekleşmesi için ziyaret edilmez. Gidersin bir Fatıha ya da bir Yasin okursun” şeklinde ifade etmiştir. Bu anlayışın oluşmasında, medrese kültürünün varlığının etkisi olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, ilk bakışta ulema sınıfının bölgedeki temsilcileri olarak değerlendirilebilecek medreselilerin, genelde kitabî-resmî din anlayışınca bidat olarak değerlendirilen türbe ziyaretlerine karşı olması beklenebilir. Bununla birlikte medreselilerin genelde var olduğu farz edilen medrese-tekke geriliminden uzak oldukları gibi tarikat formasyonunu da haiz olmaları, onları halk inanışları karşısında daha esnek kılmaktadır.

Saha çalışma sırasında türbenin bir “itibar aktarımı” aracı olarak da kullanıldığı örneklere rastlanmıştır. Daha önce ifade edildiği gibi, bazı durumlarda medreselilerin ve şeyhlerin güncel itibarları, önceki kuşaklardan tevarüs edilen itibar sayesinde sağlanabilmektedir. Bu çerçevede özellikle ilmi yönü bulunmayan ve karizmaya sahip olmayan şeyh soyundan olan kişiler atalarına anıt mezarlar yaptırarak ve kerametlerine dair rivayetler aktararak onların itibarını kendilerine intikal ettirmektedirler. Örneğin ataları için gösterişli devasa türbeler yaptıran ve duvarlarına atalarının kutsal kişiliklerini ve kerametlerini ortaya koymaya yönelik bilgi levhaları astıran örnekler denk gelmiştir. Türbenin bakımı, gözetimi gibi hizmetleri de genelde o velinin soyundan gelen kişiler tarafından yapılır. Bu kişiler gelen ziyaretçilere ataları olan veli ve türbesi hakkında bilgilendirmede bulunurlar. Bazen de türbeye nasıl hayır bağışında bulunulacağı hakkında da yol gösterirler.

2. TOPLUMSAL CİNSİYET ve AİLE

Genel olarak bireyler arası ilişkileri değiştiren ve kendi toplumsal sınıflandırmasını dayatan modernleşmeyle birlikte kadının toplumsal konumunda da geleneksel döneme göre bir değişimin yaşanması kaçınılmazdır. Bu başlık altında da geleneksel bir kurumun temsilcileri konumunda olan medreselilerin kadın ve toplumsal cinsiyete yönelik algılarının, yaşanan bu değişim doğrultusunda geleneksel tutumdan ne derece farklılaştığı değerlendirilecektir. Medreselilerin kadın ve toplumsal cinsiyete dair fikirlerinin değişiminde modernleşmenin etkisinin olup olmadığı, medreselilerin nikâh, evlilik, kadına miras payı ve çok eşlilik gibi konulara dair görüşleri üzerinden ele alınacaktır.

Dinler, toplumsal cinsiyetle ilgili şekillenmelerin bir kaynağı olup (Toker, 2005: 41), İslam dini de erkek-kadın, daha özelde de karı-koca arasındaki ilişkileri düzenlemeye dair bir çerçeve sunar. Fakat din ve kadın ilişkisinde dinî faktörden ne kastedildiği, söz konusu ilişkinin mahiyeti bakımından önemli değişiklikler gösterebilir. Bu açıdan dinî metinler ile dinî kurum ve dinî olarak aktarılagelen gelenekler arasında bir ayırım yapmak gereklidir. İslam dini örneğinde, hadislerin, ayetlere göre daha kısıtlayıcı, hatta kadın karşıtı unsurları barındırdığı, dolayısıyla Kur'an ayetleri ile hadislerin kadın konusunda çelişkili yorumlara yol açabilecek derecedeki farklılıkları göz önünde bulundurulduğunda, dinî metinlerin arasında da bir ayırımın gerekli olduğu anlaşılır. Aynı şekilde, genel olarak din adamı sınıfının yorumlarının da, kutsal metinlere göre daha daraltıcı durumda olduğu varsayılabilir (Toker, 2005: 40-41). Bu doğrultuda, dinin yorumlanmasında ve halkın dinselliğinin şekillenmesinde bölgede temel otorite olan medreselilerin kadın ve toplumsal cinsiyet rollerine dair görüşlerinin, dinsel metinlerin yorumuna dayalı mı yoksa gelenek doğrultusunda mı şekillendiğinin belirlenmesi gerekir.

2.1. Evlilik

2.1.2. Nikâh

Yapılan görüşmelerde, medreselilerin toplumsal cinsiyetle ilgili algılarını tespit etmeye yönelik olarak, resmî veya dinî nikâhların tek başlarına yeterli ve geçerli olup olmadığına dair sorular yöneltilmiştir. Türkiye’de halk arasında “imam nikâhı” olarak da bilinen dinî nikâh konusu, yapısal faktörlerle ilgili birtakım arka plana sahiptir. İslam dinine ilişkin bir takım prensipler, Müslüman toplumlarda evlilik müessesesinin tarih boyunca kontrol altında tutulmasında ve bu alanın düzenlenmesinde önemli bir rol

oynamıştır. Günümüzdeki dinî-resmî nikâh ayırımına rağmen Osmanlı'da böyle bir ayırım bulunmadığı gibi din adamları tarafından kıyılan nikâh, resmiyetten uzak ve kontrol dışı değildi. Bununla birlikte Cumhuriyet Türkiye'sinde, evliliğin dinî ve geleneksel tanziminin yerini, sosyal hayatı düzenleme tekeline üstlenen seküler devlet yapısı paralelinde, medeni nikâh işlemleri almış ve evliliğin hukuken tanınması için bu resmî nikâh zorunlu hale getirilmiştir. Buna rağmen nikâhlar, geleneksel uygulamaya uyulmak suretiyle din adamları tarafından kıyılmaya devam edilmektedir. Halkın evliliklerin dinî nikâh yoluyla gerçekleştirilmesi konusundaki hassasiyeti, bu nikâhın, laik kurumlarca üstlenilen resmî nikâhtan ayrı bir şekilde varlığını sürdürmesini sağlamıştır (Toker, 2005: 263-265).

Halk arasındaki, resmî nikâhın tek başına yeterli olmadığı, dinî nikâhın da kıyılması gerektiği şeklindeki dinî-resmî nikâh ayırımına rağmen, genel olarak medreseliler, nikâh şartlarına uygun olarak kıyılan her türlü nikâhın geçerli olduğunu söylemişlerdir. Diğer bir ifadeyle onlar açısından, nikâhın kim tarafından kıyıldığı değil, nasıl kıyıldığı önemlidir. Dolayısıyla dinî şartları, daha doğrusu mezhep kriterlerini karşılayan bir resmî nikâh akdinin evliliğin gerçekleşmesi açısından yeterli olduğunu, ayrıca bir din adamı tarafından dinî nikâhın kıyılmasına gerek olmadığını ifade etmişlerdir. Örneğin Seyda Mesut, şahitler huzurunda ve icab-kabule dikkat ederek resmî memur tarafından kıyılan nikâhın yeterli olduğunu söyleyerek “bir de hocanın yanına gitmeye lüzum yoktur” demiştir. Mele Maşuk, “Nikâhın dinlisi dinsizi olmaz. Şartları taşıyan her nikâh geçerlidir” demiştir. Seyda Felemez de “resmî nikâh da eğer nikâhın şartlarını yerine getirirse resmî nikâh da dinî nikâh olur yani” demiştir. Nikâhın şartlarından kasıt da dinî şartlardır. Bu şartlar da Şafii mezhebine göre; veli izni, şahitler ve icab-kabuldur.³² Mesela Seyda Muaz, “Doğu'da yaşayan insanların tamamı Şafii, resmî nikâhta babanın izni alınmadığı için yerine gelmez” şeklindeki ifadesiyle, veli izni olmadan kıyıldığı için resmî nikâhın dinen geçerli olmadığını ileri sürmüştür. Bazı katılımcılar da Hanefilerde veli şartı aranmamasına dayanarak, veli izni olmasa bile diğer şartları karşılayan nikâh akdinin geçerli olduğunu dile getirmişlerdir. Mele Yusuf bu haliyle kıyılan bir resmî nikâhın geçerli olduğunu, ayrıca bir dinî nikâha gerek kalmayacağını şöyle açıklamıştır:

Nikâh nikâhtır, dinlisi dinsizi yoktur, fakat İslam'ın koyduğu yani bu mezheplerin herhangi birisine uyuyorsa olabilir. Mesela Hanefi mezhebi bu konuda geniştir, kadın orda, erkek orda, erkeğe diyor “sen bunu eş olarak kabul ediyor musun?” “Ettim” diyor, kadın da “ben onu koca olarak kabul ettim” diyor, şahitler de varsa Hanefi mezhebinde oluyor. Tabii Şafii mezhebi biraz daha şey, dedim veli gibi şeyler var, şahitlerin adil

³² Yani erkek ve kadının birbirlerini eş olarak kabul ettiklerine dair irade beyanı.

olması lazım, tabii bu sırada adil şahit bulmak biraz zor. Şartlar yerine geldikten sonra ille hocanın kılması farz değil, dinî de resmî de birdir. Nikâhı kim yapar? Kızın babası kızını evlendireceği kişinin elini tutar, der ki “şu kızımı sana nikâhladım.” E şimdi millet bunu söylemesini bilmediği için hocaya gidiyor, hoca söylüyor. Tabii biraz millet hocaları da alıştırmışlar, eskiden maaş falan da yoktu veya olsa da düşüktü, biraz da para veriyorlar ya, hocanın da hoşuna gidiyor, o da beşerdir yani, ihtiyacı da olunca 3-5 kuruş veriyorlar. Yoksa illa hocanın yanında olacak diye bir kaide yoktur

Bu ifadelere göre, “icab-kabul” ve “şahitler” şartını yerine getiren resmî nikâh geçerli olup ayrıca dinî nikâh kıymaya gerek yoktur. Dinî nikâhın da bir din adamı huzurunda kıyılmasına gerek yoktur. Fakat insanlar, nikâh prosedürünü bilmediklerinden imama gidip nikâh kıydırırlar. İmamlar da kıydıkları nikâhtan gelir elde ettikleri için dinî nikâha gerek olmadığı veya dinî nikâhın imam tarafından kıyılmasının şart olmadığı konusunda sessiz kalıyorlar.

Seyda Şakir, “Bana göre eğer resmî nikâh, şartları uygunsa dinî nikâhın yerine de geçiyor. Nikâh nedir? Nikâh, veli olacak, izin verecek, şahit olacak birisi de o nikâhı kıyacak. Belediye başkanı evlendirse dinî nikâhın yerine de geçer” şeklindeki sözlerle, kızın velisinin izniyle ve şahitler huzurunda nikâh memuru tarafından kıyılan nikâhın yeterli olduğunu söylemiştir. Seyda İbrahim de “Yani şartlar yerine gelirse [resmî nikâh] yeterlidir. Mesela bizim Şafii mezhebi için söylüyorum, ne lazım? Siga lazım³³ iki tane erkek şahit lazım, kızın velisinin rızasının olması lazım. Yani bunlar varsa o nikâh tamamdır” şeklinde, şartların yerine geldiği resmî nikâhın yeterli olacağını ifade etmiştir. Bu nedenle, dinî nikâhtaki şekil ve usul, resmî nikâhta da gözetilirse halkın dinî nikâha yüklediği anlam karşılanmış olacak, böylece resmî-dinî nikâh şeklindeki çift başlılık ortadan kalkacaktır. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca resmî- dinî nikâh konusunda şunları söylemiştir:

Resmî nikâh-dinî nikâh şeklinde bir ayrım bence Cumhuriyet’le birlikte ortaya çıkan bir ayrımdır. Nikâh ya var ya yok. Yani onun şekli şartları yerine getirilirse nikâh vardır, şekli şartları yerine getirilmemişse nikâh yoktur. Dinî-resmî fark etmez benim düşünceme göre, şartları yerine getirilse resmî de dinî de fark etmez. Nikâhı kayıt altına almak lazım, ama imam bunun unsuru değildir, belediye o yetkiyi bir imama verse imam bunun unsuru olur, müftüye verse müftü, memura verse memur bunun unsuru olur. Toplumda sanki dinî nikâhla resmî nikâh çok ayrı şeylermiş gibi bir algı var, resmî nikâh yetersiz görülür. Resmî nikâh kesinlikle gerekli çünkü hakkı zayi olmuyor. Yani o usul şartlarının yerine getirilmesi lazımdır, nikâhı kıyan veya o yasayı çıkaran bunu düşünmeli. Yani, bu adam dinî nikâhı kıymadı ben de usul şartlarını yerine getirmedim ne olacak, yerine getireyim siga ve şahitler resmiyette yerine getirilmesi lazım ki insanlar resmî nikâh kıymaya teşvik edilmiş olsun.

Resmî nikâhın dinî nikâha gerek kalmayacak şekilde kıyılmasında dikkat edilecek hususlardan birinin de icab ve kabulün “kabul ediyorum” şeklinde geniş zaman kipiyle

³³ Yani icab ve kabulün geçmiş zaman kipiyle ifade edilmesi gerekir.

değil de “kabul ettim” şeklinde geçmiş zaman kipiyle yapılması gerektiği ileri sürülmüştür. Seyda Felemez bu hassasiyeti, “‘Ediyorum’la sahîh olmaz, Hanefî’de de sahîh olmaz. Çünkü mazi sigası [geçmiş zaman kipi] lazımdır, ‘ettim, kabul ettim’ demesi lazımdır. ‘Kabul ediyorum’ bir sözdür yani, belki ediyor belki etmiyor kesin değildir yani. Ama ‘ettim’ derse bu kesindir yani, ‘kabul ettim gitti’ ha” şeklinde ifade etmiştir. Bununla birlikte icab ve kabulün geçmiş zaman kipiyle yapılmasının şart olmadığını ifade edenler de olmuştur.

Türkiye’de, seküler bakış açısına sahip birçok kişi de dâhil olmak üzere, insanlar -genelde resmî nikâhtan önce- resmî nikâhla birlikte dinî nikâh da kıyma gereği duyarlar. Türkiye’nin doğu bölgesi için de aynı durum geçerli olup, hatta evlilikler sadece dinî nikâhla olabilmekte, resmî nikâh yılları alan bir zaman dilimi sonrasında kıyılabilir. Son zamanlarda resmî nikâh geçmişe göre daha erken kıyılmakla birlikte yine de evlilik akdi dinî nikâhla gerçekleşmektedir. Harun aşağıdaki ifadeleriyle bu durumu şöyle ortaya koymuştur:

Bazen çocuğu olur hâlâ resmî nikâh yoktur. Gerçi yeni sistemde öyle değildir. İmam nikâhı olduktan sonra resmî nikâha da döküyorlar. Ama eskiden öyle değildi. Sadece imam nikâhı vardı, belki 10 yıl boyunca resmî olmazdı. Benim arkadaşlarım vardı ilkokula yazılacaktı kimliği yoktu, resmî evlilik yok diye. Bizde [resmî nikâh dinî nikâhın yerini] tutmaz, illa dinî nikâh olacak. Önce dinî nikâh kıyılır düğün yapılır, sonra resmî nikâh kıyılır, düğünden bir hafta önce de resmî nikâh yapan var. 1 yıl, 3 yıl sonra da yapan var. Artık nasıl karar vermişlerse. Ama resmî nikâhın dinî nikâh kadar önemi yok bizde. Nişanlılık döneminde bile dinî nikâhı yapan var. Nişanlandığı gün dinî nikâhını yapar.

Dolayısıyla halk ile medreselilerin dinî nikâha yaklaşımları farklıdır. Medreseliler genelde şartları yerine getirilen her nikâhın aynı şekilde geçerli olduğunu söyleyerek resmî-dinî nikâh ayrımı yapmasa da halkın görüşü aynı yönde değildir. Halk, şartları yerine getirilmiş olsa bile resmî nikâhı evlilik için yeterli görmez, resmî nikâhtan tatmin olmaz, dinî nikâhın düğünden önce kıyılmasını şart görür. Bunun, resmî nikâhla yapılan evliliklerin aile hayatı için yeterli bir meşruiyet sağlamadığı düşüncesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Harun bu çekinceyi, “Resmî nikâh sadece resmî işlemlerde iş görür, önemli olan dinî nikâhtır. Dinî nikâh olmasa bizim âdetlere göre affedersin birlikte yatmaları günahdır” şeklinde dile getirmiştir. Bu bağlamda, geleneksel tutum, dinî nikâhın tek başına yeterli olduğu veya dinî nikâh olmadan sadece resmî nikâhın evlilik açısından meşru olmadığı yönünde şekillenirken, medreselilerin görüşünün halka göre modern tutuma daha yakın olduğu söylenebilir.

Medreseliler açısından, dinî nikâh evlilik akdi için geçerli ve yeterlidir. Seyda Münir, “dinin nikâh şartlarında resmî nikâh diye bişey yok, kıyılabilir” diyerek resmî

nikâh olmadan dinî nikâh kıyılabilceğini ifade etmiş, Seyda Cahit de “Herhangi bir sakınca görmüyorum, [resmî nikâh olmadan dinî nikâh] kıyılır. Kıyılan dinî nikâh da yeterlidir” şeklinde aynı düşünceyi dile getirmiştir. Bununla birlikte, genel olarak medreseliler, dinî nikâh resmî bir işlemle kayıt altına alınmadığı için kadının haklarının korunması açısından resmî nikâhın da yapılması gerektiğini savunmuşlardır. Örneğin Seyda Münir, “Bu zamanda insanların haline göre resmî nikâh da gereklidir” demiştir. Seyda Muaz da “Devlet resmî olarak algılsa [dinî nikâh] yeterlidir. Ama ne yazık ki resmî olarak geçerli olmadığı için yeterli olmuyor. Çünkü ayrılık durumunda kadına herhangi bir hak verilmiyor. O yüzden ya resmî olarak anılması gerekir ya da resmî nikâhın da olması gerekir” şeklindeki sözleriyle, kadının haklarının korunması için dinî nikâhın resmî olarak kabul edilmesi ya da dinî nikâhla birlikte resmî nikâhın da kıyılması gerektiğini savunmuştur. Buna göre, medreseliler resmî nikâhı şekil ve usul açısından yeterli görmeseler de kadının mağdur edilmemesi açısından resmî nikâhın olması gerektiğini savunurlar. Mele Maşuk bununla ilgili olarak, “her evliliğin mutlak surette bir bağlayıcılığa bağlanması elzemdir. Bunun için de önceden resmî nikâhın yapılması tavsiye edilmeli” demiştir. Şeyh Nasrullah ise, evlilik akdi için dinî nikâhın yeterli olmakla birlikte kadının haklarının korunması açısından resmî nikâhın gerekliliğini şöyle dile getirmiştir:

Valla ikisi de olursa daha güzel olur. Fakat dinî nikâh zaten kâfidir, bir sıkıntı, sakınca olmaz. Ama takviye için, ihtiyat dinimizde çok önemlidir, dinimiz ihtiyata çok önem veriyor, yani öyle şey olsun ki sıkıntı olmaması için ne gerekiyorsa yapmak lazım. Nikâh için değil, nikâh olmuştur tamamdır, fakat onun hakkını korumak için bunu yapmak da lazımdır. Dinimiz ihtiyatı emrediyor kadının hakkının korunması da öyle bir şeyi yapmayı gerektiriyorsa illa, yapmak lazımdır. Nikâh olarak değil, nikâh oluyor tamamdır, başka konularda lazım geliyor, vacip oluyor, o hakkı korumak için.

Resmî nikâhla, boşanma durumunda kadının haklarının korunması amaçlanmaktadır. Çünkü dinî nikâhla yapılan evliliklerde, boşanma durumunda kadına sadece nikâh akdi sırasında mehir olarak belirlenen altın verilir, bazen bu bile verilmeyerek kadın mağdur edilir. Dinî nikâhın şart, resmî nikâhın ise şart olmadığını söyleyen Seyda Şakir bu nedenle, kadının mağdur edilmemesi için resmî nikâhın gerekli olduğunu, fakat boşanma durumunda kadının hakkını dine göre değil de medeni hukuka göre alma isteğinin de erkeğin mağdur olmasına yol açtığını şu sözlerle dile getirmiştir:

Dinî nikâh şarttır, resmî nikâh, tabii ben buna da karşıyım, bizim bazı Müslümanlarımız “resmî niye... [olsun]?” Çünkü yarın boşanabilir onun hakkının korunması için, mağdur olmaması için. Ama bazı kadınlar da erkekleri mağdur ediyor, şeriaten onun bazı hakları olmadığı halde, hani kanun vermiş ya, kanun da İslam’a göre değildir, kanunen ondan alıyor. E şimdi kadın! Senin hakkın değildir ki. Bizim Müslümanlar bunu yapıyorlar ama bu uygun değildir, bu İslam’a göre değil ki. İslam ona bir hak vermiş, boşanırsa zaten sadakını [mehir] ona verecek, evleninceye kadar ona yer verecek, nafakasını verecek, İslam da bunu veriyor. Ama o gidiyor, güya kanun erkekle kadını eşit tutmuş ya, kadın

gidiyor mahkemeye veriyor daha fazla para alıyor, zulüm yapıyor. Orda da bir sıkıntı var yani. Onun için dinî nikâh zaten farzdır, resmî nikâh da, ben illehi resmî nikâh da olsun demiyorum, bazıları diyor illa olsun, ha olsa da bir şey olmaz. Ama yarın şey olursa o kadın İslam'a göre hakkını aramak zorundadır, ille bu medenî kanuna göre hakkını arayacak olsa zalim olur.

Buna göre, resmî nikâhla kadının hakları güvence altına alınmakla birlikte, dinî nikâhla evlenen kadınlar, boşanma durumunda fıkha göre değil de daha kazançlı olduğunu düşündükleri medenî hukuka göre hak talebinde bulunabilmekteler. Bu yolla çocukların velayetini, erkeğin mal varlığının yarısını, nafaka ve tazminat alabilmektedirler. Bu da erkeklerin mağdur edilmesine yol açan bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu durum, akraba evliliklerine, evliliklerin dinî nikâhla yapılmasına ve evli çiftlerin uyum sağladığı anlaşılan veya çocuk sahibi olana kadar resmî nikâhın ertelenmesine yol açmaktadır.

Kadınların haklarının güvenceye alınıp boşanma durumunda mağdur olmalarını önlemek için resmî nikâh bir çözüm şekli olarak görülmekle birlikte, dinî nikâha göre yapılan evliliklerin mahkeme aracılığıyla bitirilmesi durumunda da kadın açısından bir mağduriyet ortamı oluşabilmektedir. Zira böyle bir durumda, kadın medenî hukuka göre boşanmış olsa bile, erkek onu talakla boşamadığı takdirde, toplumdaki hâkim algıya bağlı olarak dinen boşanmış olarak görülmemekte, dolayısıyla yeni bir evlilik yapamamaktadır. Bu nedenle resmî nikâh, kadının ekonomik haklarını güvenceye alsa da evliliğin dinî nikâhla yapılmış olması dolayısıyla “aksak evlilik” olarak tabir edilen başka bir mağduriyet durumu ortaya çıkabilmektedir. Çünkü halk arasındaki geçerli dinî-kültürel algılamalara göre dinî nikâhın sona erdirilmesi, erkeğin bu konudaki iradesine bağlıdır. Ayrıca dinî nikâh erkek tarafından, kadının çocuklar üzerindeki velayet hakkından, mal paylaşımındaki ve tazminat-nafaka haklarından vazgeçmesi yönünde bir baskı unsuru olarak kullanılabilir (Toker, 2005: 266). Bu tür bir mağduriyet, Harun tarafından şu örnek olay üzerinden aktarılmıştır:

Mesela bizim köylerden aşağı köylere bir kız verildi, kızın şimdi daha imam nikâhı var ama baba evinde, resmî nikâhı bitirmiş herhalde, ayrılmış resmî olarak, ama imam nikâhını atmamış diye kız evlenemiyor. Eşiyle anlaşmazlık oldu, resmî olarak boşandı ama kayınbabasığil imam nikâhıyla boşamıyor. Şeyhlere de danıştılar, şeyhler de ortayı bulamadı. Yani sert aileler var bu konuda. O kız 4-5 yıldır öyle. (...) Bilmiyorum artık, cahillik mi diyeyim... çocuk diyor ben boşamıyorum, kız da dinî açıdan boşanmak istiyor. Çocuk da evlenmemiş. Kız şimdi bizim köyde ne o evlendi ne o. Kız bizim köyde erkek kendi köyünde, arayı bulmaya çalışanlar oldu olmadı. İmam nikâhıyla bağlı olduğu için onun karısıdır daha.

Buna göre halk algısında, resmî nikâh sadece resmî işler için gereklidir, önemli olan dinî nikâhtır. Bu yüzden resmî olarak boşanan bir kadın, talakla boşanmadığı için evli

kabul edilir ve başkasıyla evlenemez. Yani resmî nikâh kıyılsa da uygulamada dinî nikâh geçerli olup, bu düşünce insanların davranışlarını belirliyor.

2.1.2. Evlilikte Veli İzni: Görücü Usulü Evlilikten Aşk Evliliğine Geçiş

Evlilik türleriyle ilgili yapılan sınıflandırmalarda, evlenecek kişilerin iradesi ve rızasının alınması anlamında genelde *görücü usulü evlilik* ile *aşk evliliği* ayrımı yapılır. Evlilikte ortaya çıkan dönüşümleri inceleyen antropologlar, tarihçiler ve sosyologların çalışmalarında, görücü usulü evlilikten aşk evliliğine geçiş, klasik bir tema haline gelmiştir. Bu çalışmalara göre bu geçiş, gelenekten modernliğe doğru bir dönüşümü işaret eder. Ayrıca Türkiye'deki evlilikler üzerine yapılan çalışmalarda, modernleşme ile kentlilik arasında kurulan zorunlu ilişki nedeniyle, kentlerde evlilik ilişkilerinin temelini romantik aşk oluştururken, kırsaldaki evliliklerin temelini ise görücü usulü olduğu düşünülür. Başka bir deyişle araştırmacılar arasında, bir modernleşme göstergesi olarak romantik aşkın, kentleşme ve bireyciliğin yükselmesiyle ilişkili olduğu varsayımı yaygındır. Bu bağlamda, modernliğin kentsel olduğunu ve bireycilik ile laikliğin yükselmesinin Batılılaşmanın bir karakteristiği olduğunu varsayan araştırmacılar, görücü usulü evliliği gelenek, pasiflik ve aşk yokluğuyla özdeşleştirirler.³⁴ Kırsal bölgelerdeki evliliklerde de aşkın rol oynadığını gösteren etnografik kanıtlara rağmen, evlilik araştırmalarının genelinde kırsal kesimdeki insanların kendi mahrem ve duygusal hayatlarının faili oldukları gerçeği göz ardı edilmiştir (Hart, 2011: 67, 74-75). Çünkü aşağıda ele alınacağı gibi, kız kaç(ır)ma olaylarının yanı sıra, son dönemlerde artan bir şekilde evlilikte kızların rızasının da göz önünde bulundurulması ve telefon ile internet sayesinde çiftlerin evlilik öncesi flört etme imkânlarının artması, kırsalda evliliğin tamamen ailelerin isteği doğrultusunda şekillendiğini söylemeyi zorlaştırmaktadır.

Modernleşmenin toplumsal hayatı şekillendirmeye başlamasına kadar, aşirete dayalı sosyal yapının da etkisiyle, bölgedeki evliliklerin genel olarak görücü usulüyle yapıldığı söylenebilir. Modernliğin en önemli boyutlarından birisi olan bireyselliğe ve kişilerin kendi yaşam tarzlarını kendi tercihleri doğrultusunda şekillendirmesine aykırı görünen bu evlilik türü, velinin isteği veya onayı doğrultusunda yapıldığı için, teorik olarak Şafii fıkıh ekolüne daha uygun düşmektedir. Medreseliler de kızın evlenebilmesi için, Şafii mezhebi uyarınca veli izninin şart olduğunu savunurlar. Fakat modernleşmeyle birlikte bölgede artış gösteren, aşk evliliği şeklinde kızların kendi

³⁴ Cumhuriyet öncesi dönemde Batıcıların çağdaşlaşma programına göre; çok eşliliğin yasaklanması ve erkeğin tek bir sözle karısını boşamasının yasaklanması gibi, görücü usulü evlilik de yasaklanacak, erkekler gördüğü, seçtiği ve beğendiği kızlarla evlilik yapabilecekti. Bkz. Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, s. 60-62.

tercihleri doğrultusunda yaptıkları evlilik, çoğu zaman medreselilerin kitabî bilgisiyle uygulama arasında çelişkili bir durumun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bununla birlikte bu tespit, modernleşmenin kendini göstermesinden önce yapılan evliliklerde kızlara hiçbir söz hakkı tanınmadığı veya aşk evliliklerinin yapılmadığı şeklinde oryantalistik bir değerlendirme olarak anlaşılmaması gerekir. Zira genelde farz edildiğinin aksine, geleneksel ve kırsal toplumlar kadın-erkek ilişkilerinde her zaman kapalı toplum tipini sergileyebiliyor. Hatta göçebe veya kırsal yaşam tarzının kadın-erkek ilişkilerinde bazen daha esnek bir ortamın oluşmasına imkân tanıdığı da söylenebilir. Bölgede de modernleşmeden önce de aşk evliliklerinin gerçekleşmiş olabileceğini söylemek mümkündür. Fakat bu evlilikler sonuçta yine ailelerin onayı doğrultusunda gerçekleştiği için genelde fıkha uyumsuzluk göstermiyordu. Kadın-erkek ilişkilerinde köklü bir değişime yol açan modernleşme ise kentleşme ve özellikle internet ile telefon sayesinde yeni bir sosyal durum yaratarak ailelerin rıza göstermedikleri veya onaylamak zorunda kaldıkları, dolayısıyla çoğu zaman fıkha aykırılık gösteren evlilik tercihlerine neden olmuştur.

Daha önce ifade edildiği üzere medreseliler dinî nikâhta veli izni olması gerektiğini belirttikleri gibi, bu şekilde kısılan resmî nikâhların dinî nikâh yerine de geçeceğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte pratikte, kız kaç(ır)ma örneğinde olduğu gibi, farklı durumlar ortaya çıkabilmektedir. Bu gibi durumlarda medreseliler veli izni şartının olmadığı Hanefî mezhebine göre nikâh kıyarlar. Medreseliler veli izninin gerekliliğini, kızın duygusal davranıp ileriki hayatında mutsuz olabileceği, oysa velinin, kızı için en iyi olana daha iyi karar verebilecek bir tecrübeye sahip olduğu gerekçesiyle açıklarlar. Bu nedenle bu konuda Şafii'nin görüşünün daha isabetli olduğu ileri sürülür. Örneğin Seyda Ferit, “Şafii, kızın kandırılmış olabileceği, mağdur edilebileceğini göz önünde bulundurarak babanın rızasını, onayını şart koşmuştur, ihtiyatlı davranmıştır. Kız duygusal davranır sonra pişman olur diye velisinin rızasını şart koşmuştur, çünkü yine sonunda veli ona sahip çıkacak” demiştir. Seyda Şakir de, “Çünkü baba o konuda kızının hakkını hakikaten daha fazla savunuyor, daha iyi biliyor, daha yetiştiriyor, kız duygusal davranıyor yani, o anda o şeyle, o sevgiyle şey yapıyor” demiştir.

Katılımcılar ayrıca dinî nikâhın, ailelerin haberi olmadan gizli bir şekilde yapılarak istismar edilmemesi için de veli izninin gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bağlamda Seyda Muaz “Kesinlikle [veli izni] gereklidir. Çünkü üniversite öğrencileri okul bitene kadar kendi aralarında evleniyorlar ve iki tarafın da ailelerinin haberi olmuyor. Sonra ayrılıyorlar. Bu kötü sonuçlara yol açıyor” şeklinde bir gerekçeyle, dinî

nikâhın istismar edilmemesi için veli izninin gerekliliğini ifade etmiştir. Seyda Şakir de benzer şekilde, gizli dinî nikâhların önüne geçmek için veli izninin şart olduğunu şöyle savunmuştur:

Bana göre de Şafii bu konuda daha uygun davranmış, niye? Çünkü babasının izni olmasa çok şeyler oluyor. Biliyorsun bu üniversitelerde, okullarda çok oluyor. Yahu bu olaylar bizim yanımıza geliyor. Diyor “hocam ben bu kızı seviyorum ama babam duymasın kızın da babası duymasın gel bizim nikâhımızı kıy.” Yahu böyle olur mu? Yahu baba bu kızı bu hale getirmiş, sen nasıl babasından gidip izin almadan... Ama Hanefi diyor ki eğer kız kabul ediyorsa..., ama yine de şahit şarttır, şahitsiz olmaz. Bazıları da şahitsiz yapıyorlar. Tabii bu konu çok sıkıntılı olaylardır ve özellikle bu üniversitelerde çok oluyor, okullarda, liselerde de çok oluyor.

Medreseliler, nikâhta veli izninin şart olduğunu savunsalar da bu şartın veliye kızının evliliği üzerinde sınırsız bir tasarruf yetkisi tanımak anlamına gelmediğini; bu yetkinin velinin kızı için uygun gördüğü eş adayının kıza denk olması durumunda geçerli olduğunu ifade etmişlerdir. Bununla ilgili olarak Seyda Felemez şunları söylemiştir:

Şeriatta şey var, küfüvvet [denklik] var. (...) Mesela kadınla erkeğin denk olması lazımdır. (...) mesela Ehl-i Beyt’ten ise veya mesela babası ecdadı hepsi âlimlerden gelmiş ise sıradan birisi ona denk gelmez ha. (...) Şimdi küfüvvet şart olduğu için, eğer kız kabul ederse mesela bu benim kefüvüm [dengim] değil ama ben kabul ederim derse o zaman olur. Ama eğer kız kabul etmese, ona denk olmasa babası onu ona zorla veremez ha. (...) Yani eğer kız bir daha evlenmemişse, yani bakire ise karşı taraf da denk ise kıza sormadan nikâh edebilir, fakat yine de sorması ondan izin alması sünnettir yani. Ama eğer kız bir defa evlenmişse mesela bakire değilse, (...) ne babası ne dedesi zorla onu evlendiremez yani, rızasını almadan yapamaz yani.

Yani erkek eğer kızın dengiyse, velisi, kızın rızasını almadan da onu evlendirebilir, ama erkek kızın dengi değilse kızın rızasını almadan onu evlendiremez. Seyda Şakir de “kız birisini seviyor, babası diyor illehi seni vermem, ha bu da yanlıştır. Seviyorsa uygunsa, denkse...” şeklindeki ifadelerle, evlilikte kızın isteklerinin göz önünde bulundurulması gerektiğini söylemiştir. Seyda Ferit de aşağıdaki sözleriyle, velinin kıza denk bir eş adayı yoksa ve kız da kendisine denk birisiyle evlenmek isteyip de velisinin izin vermemesi durumunda, hâkim kararıyla velinin azledilip hâkimin velayetiyle evlendirilebileceğini ifade etmiştir:

Şafii’de *adl* vardır. Adl nedir, mesela kız diyor ki “beni bu adama ver.” Babası eğer alternatifi varsa ve dese ki “seni ona vermem başkasına verecem” o da uygun ise o zaman baba isteği tercih edilir, çünkü baba daha tecrübelidir. Ama babanın alternatifi yoksa, sadece “ben vermiyorum” dese hâkim onu velayetten azleder hâkim kendisi o kızı ona verir. Yani illa ki bir velinin kızı vermesi lazımdır. Babası, yoksa kardeşi, yoksa amcası, dedesi. Kızın istediği ile babanın tercih ettiği küfv [denk] ise o zaman babanın söylediği daha makbuldür. Velisi babası ise, kız velisine izin vermeden de babası onu verebilir, ama ona denk, layık birine vermesi lazım. Diyelim gitmiş yaşlı birisine vermiş, kızdan izin istemeden onu veremez. Bizim Şafii mezhebinde velisiz nikâh olmaz yani illa ki velisi yapacak. Kızın babası eğer denk ise kıza sormadan da verse nikâh geçerlidir. Ama kız kendi başına kendi kendine nikâhı kabul edemez, yani kendisini evlendiremez.

Buna göre baba, kızını rızası dışında birisiyle evlendirebilir. Eğer babanın vereceği erkek kızına denk ise kızının onayını almadan onu evlendirebilir. Ama kızın evlenmek istediği birisi var, veli de denk bir alternatif adayı olmadığı halde kızının istediği kişiyle evlenmesine izin vermiyorsa o zaman veli velayetten azledilerek kız, hâkim tarafından evlendirilebilir. Kızın istediği ile babanın istediği erkeğin denk olması durumunda ise baba daha tecrübeli olduğu için babanın tercihi geçerlidir.

Medreselilerin bu kitabı bilgilerine rağmen uygulamada durum farklıdır. Telefon ve internet gibi kitle iletişim araçlarının köylere kadar yaygınlaşması nedeniyle, erkek ve kızlar bu araçlar sayesinde görüşüp evlilik kararı alabilmekte, veliler de bu karara uymak durumunda kalabilmektedirler. Bu gerçek Seyda Mesut tarafından şu örnek üzerinden dile getirilmiştir:

Bir gün tanıdığım birisi bana telefon açtı, “gel benim kızımın nikâhını kıy” dedi, “damat kimdir?” dedim, “bir Ankaralı” dedi, “nasıl görüşmüşler?” dedim, “dedi valla internet üzerinden görmüşler birbirlerini, adamlar annesi gelmiş, annesi demiş ‘kızımızı verelim’, ben demişim ‘kızımı Ankaralı, tanımadığım bir Türk’e vermem.’ Annesi demiş ‘kızım baban ben vermem demiş’, ‘anne git babama söyle valla istese de gidecem istemese de gidecem, kendini yormasın’, ben de dedim ‘vallahi ben kendimi yormam kızım, işte ben de seni verdim.’” Yani şimdiki evlenme böyledir.

Köylerinde büyük bir şeyh ailesine ait köklü bir medrese bulunan Harun da “Telefon-internet üzerinden görüşenler olduğu gibi bire bir görüşenler de var” diyerek köy ortamında gençlerin flört edebildiklerini söylemiştir. Kadın-erkek ilişkilerinde yaşanan değişim, modern yaşam tarzının kabul görmesi ve medrese kültürünün etkisinin kaybolmasına bağlanır (Çiçek, 2009: 150). Mele Maşuk’un “Cinselliğe ve istismara kapı aralamamak kaydıyla elbette telefon ve internet görüşmeleri yapılabilir” şeklindeki ifadesine rağmen katılımcılar çoğunlukla, evlilik öncesinde erkek ve kızların telefon ve internet aracılığıyla görüşmelerine olumlu bakmadıklarını ifade etmişlerdir. Birbirlerini tanımak amacıyla 1-2 defa yüz yüze görmeleri dinî sınırlar çerçevesinde mümkün olmakla birlikte, düzenli olarak görüşmeleri gibi telefon ve internet aracılığıyla görüşmelerinin de “haram” olduğunu savunmuşlardır. Bunun gerekçesini, Seyda İbrahim şu şekilde açıklamıştır:

Efendim internetten görüşmesin, gelsinler meşru bir ortamda, velilerin de bulunduğu bir ortamda görsünler birbirlerini. Diğer farklı yerlere çekiyor olayı. Yani internet ortamı telefon ortamı olayı farklı... Bakın bugün evli kadınlar bile, çok affedersiniz zina yapmaya başladı, neden bu kadar yaygınlaştı? Bu telefonlardan dolayı yaygınlaştı. Erkekler hakeza öyle.

Bireyler Batılı pratikleri benimsedikçe, yeni ekonomik fırsatların teşviki, otorite yapılarının çökmesi ve engellerin kalkmasıyla birlikte hısımlık ağları karşısında özgürlük ve bağımsızlık kazanırlar ve böylesi bir bireycilik ortamında romantik aşk da

filizlenir (Hart, 2011: 91). Kızların eğitim seviyelerinin yükselmesi, ulaşım ve iletişim imkânlarının gelişmesi ve bölgenin küresel modern kültürle tanışması sayesinde kapalı toplum yapısından uzaklaşması, aşiret yapısının büyük oranda çözülmesi, dolayısıyla da geleneksel otoritelerin itibar kaybına uğraması, kızların evlilikleri kendi tercihleri doğrultusunda yapmasını, velilerin de kızların istekleri karşısında daha hoşgörülü olmalarını sağlamıştır. Yani modern kültürün bölgede yaygınlaşması, düğünlerin yapılaş şeklinde olduğu gibi veli izni konusunda da evliliklerde fıkha uygun hareket etmeye yönelik toplumdaki hassasiyetin büyük ölçüde çözülmesine yol açtı. Başka bir ifadeyle telefon, internet ve sosyal medya, evlilik konusunda fikhın işlevinin sınırlı hale gelmesine yol açmıştır. Dolayısıyla Şafii mezhebinde veli izni şartı varken sosyal medyada gençlerin tanışıp görüşmeleri bu şartı işlevsiz kılıyor. Seyda İbrahim'in bu yöndeki ifadeleri şöyledir:

İmam Şafii mezhebinde kızın rızası aranmıyor, yani icabında babası evlendirebilir ilk evliliğini yapıyorsa. Yani ictihad bu noktada. Ama halk zaten öyle bir, genel olarak söylüyorum... zaten o [veli izni] kalmadı da, efendim şu anda köye bile gidiyorsunuz artık kızların cebinde cep telefonu var, köyün en ulaşılmaz köyün kızının fotoğrafları 1.5 milyar erkek tarafından görülüyor yani, bu dönemde yaşıyoruz, artık zorla kimse kimseyi evlendirebilecek gibi düşünmüyorum ben. (...) Fıkıh kalmadı bu işte, yani toplum bu işin fikhını, hakkını-hukukunu aramıyor

Ayrıca, evliliklerdeki veli izni şartına rağmen, bölgede kız kaç(ır)ma olaylarının yaygın olması da pratikte bu kitabı bilgiye karşıt çözümlerin üretilmesine yol açmıştır. Nitekim böyle durumlarda, kızın velisinin rızası sağlanmazsa daha büyük sıkıntıların önüne geçebilmek, yani maslahat gayesiyle yine de nikâh kıyılır. Böyle durumlarda veli izninin şart koşulmadığı Hanefi mezhebine göre nikâh kıyılır. Seyda Ferit, “Kaçtığı zaman ya babayı ikna edip onun iznini alırız ya da Hanefi mezhebi üzre nikâhları kıydırılır, çünkü Hanefi mezhebinde veli şart değildir” şeklindeki sözleriyle, kaç(ır)ma durumlarındaki çözüm yöntemlerini ortaya koymuştur. Seyda Felemez, Şafii’de veli rızası şartı olmasına rağmen kız kaç(ır)ma vakalarında Hanefi’ye göre nikâh kıyılmasını şöyle gerekçelendirmiştir:

Valla şimdi şöyle bir şey yapıyorlar Hanefi mezhebini taklit ediyorlar. Şimdi mesela diyorlar kızı götürdü [“olmuş-bitmiş artık” anlamında vurgulayarak], şimdi biz nikâh yapmasak belki daha günah olur, zina olur bilmem ne olur, ee tabii velisi de yola gelmez kabul etmez bir türlü, o zaman mecbur, eğer kız buluş çağına gelmişse, Hanefi mezhebi taklit edilir, kızın izniyle evlendiriyorlar yani. Bu şekilde yapıyorlar yani.

Kızın kaçması-kaçırılması durumlarında arabulucular devreye girer ve kız tarafının evliliğe rıza göstermesi sağlanmaya çalışılır. Bazen erkek tarafı yüksek meblağda bir

diyet³⁵ ödeyerek kızın velisi ikna edilip nikâh kıyılır. Fakat bazı durumlarda kız tarafı hiçbir şekilde razı olmaz. Bu durumda nikâh, Hanefî mezhebine göre kıyılır. Fakat kız tarafının razı olmaması, olayın husumete dönüşmesine de yol açabilir. Bu durumda şeyhler devreye girerek taraflar arasında sulh yapmaya çalışırlar. Seyda Muaz, kız kaçma-kaçırma vakalarının çözüm şeklini veya sonuçlarını “Genelde şeyhler arayı bulmaya çalışırlar. Ya da araya iki aileden birinin öldürülmesi ile kan girer veya kız geri alınana kadar husumet devam eder” şeklinde ifade etmiştir. Seyda Sacid, kaç(ır)ma durumlarında imamların Hanefî mezhebine göre nikâhı kıydığını, şeyhlerin ise olayın husumete dönüşmesi durumunda araya girdiklerini ve fıkha göre bir çözümden ziyade örfe göre sulh yaptıklarını şöyle aktarmıştır:

Şafî mezhebinde veli şartı var. Ama kız kaçırmış Hanefî mezhebinde veli şartı yok, ille bir şeyhin yanına gitmesine gerek yok, bir köy imamına denk geliyor, diyor “bizim nikâhımızı kıyacaksın”, adam nikâhı kıydırıyor. Bu şeyhle değil. Şeyh ne zaman devreye girer, onu söylüyüm. Bu olay patlak verdi, nikâh kıymak için şeyh devreye girmez, yani kimse kızı kaçırp şeyhin yanına getirmez, kızı kaçıran normal bir melenin yanına götürür (gülüyor). Olay ne zaman patlak verir. Bu artık hanımıdır işte şudur budur, e bu olay patlak verdi, iki aşiret birbirine girecek, işte o zaman şeyh devreye girebilir. Yine çok şer’i boyutta değil ha, yine dünyevi boyutta, nasıl dünyevi boyutta, der ki örneğin “sen 30 milyar ver buraya”...

Kız kaç(ır)ma olaylarında, zorunluluk nedeniyle, Hanefî mezhebine göre nikâh kıydıklarını söyleyen Seyda Şakir, “Ama ben ve bütün İslam âlimleri bu kaçırmaya karşıdır. Bu kaçırma aslında uygun bir şey değildir” diyerek doğru görmedikleri bir durum karşısında dine göre bir çözüm üretmek durumunda kalabildiklerini ifade etmiştir. Seyda Cahit, “Bölgemizde bu durumda Hanefî mezhebi hükümleri devreye giriyor maalesef. Sadece velinin izni alınarak yapılacak nikâhlarda bu sefer kaçırılma/kaçma olaylarında azalma olacağını düşünüyorum. Tabii bu işin dinî yönü. Resmî olarak tanınan haklar da özellikle kaçma olaylarını artırdığı kanaatindeyim” şeklindeki sözleriyle Hanefî mezhebine göre veli izni dışında nikâh kıyılabilmesi ve medenin hukukça tanınan hakların kaçma olaylarını artırdığını savunmuştur.

Katılımcılar, kız kaçma-kaçırma vakalarını doğru bulmadıkları halde, farklı sıkıntıların ortaya çıkmasını önlemek niyetiyle, yani zaruret nedeniyle dinî nikâh kıydıklarını ifade etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle, tasvip etmeseler de kaçan çiftlerin nikâhını kıyarlar. Bunun dışında, bazı şeyhler ve meleler orkestra ile düğün yapıldığı takdirde dinî nikâhı kıymaktan kaçınabiliyorlar. Örneğin Harun köylerindeki şeyhlerin, dinî nikâh kıydırmak için kendilerine müracaat edenlere, haram kabul ettikleri orkestra

³⁵ Medreseliler, sulh amaçlı olması nedeniyle bu tür durumlarda ödenen diyeti normal karşılarken, başlık parasını genelde “haram” şeklinde değerlendirmişlerdir. Bazıları ise bunun bir gelenek olduğunu, ayrıca Hanbelî mezhebine göre caiz olduğunu, dolayısıyla başlık parasını olağan gördüklerini ifade etmişlerdir.

getirip getirmeyeceklerini sorduklarını, orkestra getirmeyeceklerini belirtmeleri durumunda nikâh kıydıklarını, bu nedenle köylü gençlerin orkestrayla düğün yapabilmek için, dinî nikâhlarını başka köylerde kıydıklarını ifade etmiştir. Fakat orkestrayla düğün yapıldığı zaman bile, şeyhlerin etkisi nedeniyle kadın ve erkeklerin karışık bir şekilde düğün oyunları sergilemediklerini aktarmıştır.

2.2. Kadın-Erkek Eşitliği ve Kadına Mirastan Pay Vermek

Sosyolojik ve antropolojik açıdan geleneksel dönem, kadın-erkek cinsiyetleri arasında eşitsizlikle tanımlanırken modern dönem, kadınların erkeklerle eşitlik taleplerinin daha organize bir şekilde gündeme geldiği ve eşitsizliğin birçok alanda büyük oranda ortadan kalktığı veya azaldığı dönem olarak tasvir edilir. Modernliğin boyutları olarak Sanayi Devrimi ve eğitim, kadınların toplumsal alanda görünür hale gelmelerinde etkili olduğu gibi, modernleşmeyle birlikte meydana gelen değişimler, toplumsal cinsiyet durumuyla ilgili eşitlik fikrinin modern toplumlarda yayılmasını sağlamıştır. Böylece etkisi giderek artan eşitlik fikri, uzun vadede kadınların sosyal mevkilerinde de değişime yol açmıştır. Modernlik öncesinde erkekler ve kadınlara farklı roller ve haklar yüklenirken modernleşme hareketleri, cinsiyet ayrımını zayıflatıcı bir etki yapmıştır (Toker, 2005: 52-53).

Eşitlik fikri Müslüman toplumlarda da ana hatlarıyla modernleşme süreciyle birlikte ortaya çıkmış ve modernist akımların düşüncelerinin önemli bir boyutunu bu konu oluşturmuştur. Eşitlik fikri, Müslüman toplumlarda, özellikle kadınlarla ilgili çerçevede kendine önemli bir ifade alanı bulmuştur (Toker, 2005: 228). Geleneksel olarak oryantalistlerin vurguladığı kadının İslam'daki konumu, medyada, eleştirilere hedef oluşturacak şekilde yansıtılmaktadır (Ahmed, 1995: 293). Daha çok hadisler³⁶ olmak üzere İslam'ın dinsel metinlerinin ve Müslüman toplumların tarihsel uygulamalarının kadını erkeğe göre ikincil konumda gösteren mahiyetleri, Batılı araştırmacıların ve İslam dünyasındaki modernist hareketlerin bu argümanlardan hareketle İslam'ın kadının eşitsiz konumunu besleyici bir karaktere sahip olduğu iddialarını ileri sürmelerine katkıda bulunmuştur. Buna karşılık, bu tezleri çürütmeye yönelik genel olarak Müslümanlar, İslam'ın kadına verdiği değeri, İslam öncesi döneme

³⁶ Kadının erkek karşısındaki eşitsiz ve edilgen konumunun oluşmasında hadis kültürünün etkisine dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, 2000, Ankara: Kitabiyat. Tuksal, genel olarak bu çalışmada, kadın karşıtı tavrın oluşmasında İslam'ın doğduğu coğrafyanın ataerkil kültürünün İslam'ın dinsel metinlerinin din diline yansımalarının bir sonucu olduğu kadar, daha çok ataerkil geleneğin kadın anlayışının hadis kılıfına bürünerek kendisine sorgulanamaz bir kutsiyet koruması elde etme çabasının bir ürünü olduğunu savunur.

ve diğ er inanç ve kùltür topluluklarına kıyasla ortaya koymaya çalışmıştır. Bu doğrultuda, İslam'ın kadınlara karşı düşünsel düzeydeki tavrı, tarihteki dinsel sistemlerin içinde en aydınlanmış olanı (Ahmed, 1995: 293) olarak ortaya konulur. Modernist Müslüman düşünürler de kadının eşitsizliğine dair referans olarak ileri sürülen dinsel metinleri tarihsel bir okumaya tabi tutarak ve savunmacı bir refleksle, öz olarak İslam'ın eşitsizliğin kaynağı olmadığını, fakat İslam'ın tarihsel yorum ve uygulama biçimlerinin bu iddialara mahal verecek nitelikte olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Kùltürel olarak kadının ikincil bir konumda görüldüğü, aşiret sisteminin hâkim olduğu, geleneksel tavırların modern görünümleyle bile kendini devam ettirecek kadar dirence sahip olabildiği bir ortamda faaliyet gösteren medreselilerin eşitlik konusundaki bakış açıları, genel olarak kadının erkekle eşit olduğunu ortaya koymaya çalışmaktan uzaktır. Bunun yerine, Müslümanların genel tepkisiyle uyumlu bir şekilde, İslam'ın kadına verdiği değeri vurgulamış, erkekle kadının eşit değil farklı olduklarını, bunun da kadının değersiz ve ikincil bir konumda görüldüğü anlamına gelmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Örneğin Seyda Abdullah, Nisa Suresi 34. ayetindeki “kavvam” ifadesinden hareketle kadınların erkeklerle eşit olmadığını, fakat yaratılış olarak farklı olduklarını ve “kadınlar” anlamına gelen Kur'an'daki Nisa suresinin varlığının İslam'ın kadına verdiği değerin bir göstergesi olduğunu şu sözlerle ileri sürmüştür:

Kadın-erkek elbette eşit değildir, kesinlikle değildir. “Er-ricalu kavvamuna ale'n nisa'i” diyor, Kur'an-ı Kerim diyor bununla ilgili. Fitri olarak da erkekler farklıdır, kadınlar farklıdır yani, bir değildir elbette ki yani. Ama mesela yani kadının ayrı bir değeri vardır erkeğin ayrı bir değeri vardır. Mesela “Nisa” suresi vardır Kur'an-ı Kerim'de ama erkek suresi yoktur, kadına değer verilmiştir, özel bir yer tahsis edilmiştir

Seyda Arif de kadınla erkeğin eşit değil farklı olduğunu, bu farklılıklarıyla kadının değerli olduğunu ve kadını erkekle eşit kılmaya çalışmanın olumsuz sonuçlar doğuracağını, eşitliğin zaten mümkün de olamayacağını şöyle savunmuştur:

Eşit değildir, farklı yaratılmıştır. Şimdi bir şeyin asıl değeri onun ölçüsünde ise, mesela gül dikenindeyse güzeldir, gülü dikeninden koparırsan nereye koyarsan çürüyüp gidecek yani. Kadının değeri Allah ona hangi ölçüleri biçmişse, hangi roller vermiş ona, o roller içerisinde olursa o değer korunur. O rollerden çıkarırsa, adam kadını kadınlık rolünden çıkarıp erkek rolüne büründürürse, idareci konumuna getirirse o zaman yani Allah Resulü'nün tabiriyle onu yapan bir toplum iflah olmaz. Kadının idareci rolü yok. Erkekler kadınlar üzerinde yöneticidir. Burada bir yoruma açık bırakmamış Allah. Açıkça söylemiş. Mesela Kur'an-ı Kerim'de “erkekler kadınlar konusunda idarecidirler onları yöneticidirler” diyor Allah, açıkça söylemiş. Ondan sonra şahitlik konusunda, “1 erkek 2 kadın diyor, kadının her konuda şahitliği geçerli değildir” diyor Allah, geçerli olduğu alanlar da 2 kadın 1 erkeğin değerindedir, miras konusunda da erkeğe 2, kadına 1 vermiş yani. Bunların hepsi kadın için bir eziklik değildir, bir küçük düşürme de değildir, bir farklılaştırma da değildir. Kadının değeri bu şekilde olursa değer kazanır. Yani değeri bu şekildedir. Bu değer dışına çıkarırsan o zaman sen, hani dediğim gibi gülü dikeninden koparırsanız bir anlam ifade etmez yani. Kadın erkek eşitliğini iddia edenler kesinlikle onlar asla bu eşitliği yapamazlar, yapamazlar.

Seyda Arif ayrıca eşitsizliğe bir dayanak olarak ileri sürülen, kadının boşanma hakkından mahrum olduğu iddiasıyla ilgili olarak da şunları söylemiştir:

İşte o zaman ne oluyor, bugünkü ahlaksızlık çıkıyor piyasaya. Aslında bir şeyi göz ardı ediyoruz, şer’i hukukta “ben nasıl olsa nikâhı kıymışım kadına istediğimi yaparım serbestim”, öyle bir yetki yok erkeğe, öyle bir yetki vermemiş erkeğe Allah. Adalet şart koşmuş, kadının haklarını korumakla mükelleftir. Kadının haklarını hukuklarını korumazsa, tabii şeri sistem hâkim olursa o erkekten hesap sorar. Kadın gider şikâyet edebilir kocasını. “Benim kocam bana şunu şunu yapıyor bana hakaret ediyor, baskı yapıyor”, meşru olmayan şeyler yaparsa kadı ya o erkeği düzeltecek ya da kadı boşayabilir bazı şartlarda, bazı durumlarda yani. Yani erkek nihai yetki sahibidir ne yaparsam yaparım öyle bir şey yok yani.

Buna göre, boşanma konusunda kadının erkekle aynı hakka sahip olması durumunda, aile kurumunun zarar göreceği ve ahlaksızlıkların ortaya çıkacağı ileri sürülmüştür. Fakat kadın, hak bakımından erkekle eşit olmasa da bunun, erkeğe kadın üzerinde sınırsız bir özgürlük tanıdığı anlamına gelmeyeceği, İslam hukukunun kadının haklarını koruması ve kadına eziyet etmemesi konusunda erkeği kontrol ettiği ifade edilmiştir.

Seyda Seyfeddin Hoca da benzer şekilde kadının erkekle eşit olmadığını, yaratılışının farklı olduğunu, bunun da kadının ikincil konumda görüldüğü anlamına geleceğini, kadının erkekle eşit olduğunu ileri sürenlerin de kadına pozitif ayrımcılık yaparak aslında eşitsizliği kabul etmiş olduklarını şu sözlerle ifade etmiştir:

Allah-u Teâlâ onları hılkaten [yaratılış olarak] eşit olarak yaratmamıştır, yaratılışları bir değildir, eşit değildir, sorumlulukları da eşit değildir, sorumlulukları da kesinlikle eşit değildir. Kadının sorumlulukları farklı erkeğinki farklıdır. Dolayısıyla kadın-erkek eşitliği yani mutlak eşitliği iddia etmek bu iki varlığı bilmemekten kaynaklanan, doğru okumamaktan kaynaklanan bir şeydir yani. Eşittir diyenler bile ne yapıyor? Kadına pozitif ayrımcılık tanıyor. Pozitif ayrımcılık tanıdığın an mesele bitiyor, yani eşit olmaktan uzaklaşıyor. Dolayısıyla kadın erkek eşittir denilemez, bu onların varlığına aykırıdır, terstir. Ama kadın bir insandır, bir varlıktır, bir şahsiyettir, bir değerdir, şeref sahibi mükerrer bir varlıktır. Kadın-erkek eşit değildir dediğimiz zaman kadın ikinci sınıf insandır anlamına da gelmemelidir, bu değildir yani.

İslam’da kadın erkek eşitsizliği veya kadının ikincil konumuyla ilgili en çok işlenen konulardan biri, kadına erkeğin yarısı kadar mirastan pay verilmesidir. Katılımcılar, kadına erkeğin yarısı kadar pay verilmesinin eşitsizlik olmadığını, çünkü kadının hem babasının hem de kocasının mirasından pay alabildiğini, ayrıca evliyken geçiminin kocası tarafından sağlandığını, dul kalması durumunda da geçiminin kardeşi tarafından sağlandığını, dolayısıyla fıkhnın miras paylaşımının adil olduğunu ifade etmişlerdir. Bunu Seyda Abdullah, “Mesela desen ki mirasta eşitlik yok, değil. Çünkü kadın hem koca tarafından alıyor hem diğer taraftan alıyor bir şekilde” şeklinde dile getirmiştir. Şeyh Nasrullah da, “Şimdi bizim fıkhnın öyle şey ediyor, kadın babasından alıyor, kocasından da alıyor. Kocasının eğer çocuğu varsa 1/8 alıyor, çocuğu yoksa 1/4 alıyor. Bir de eğer kocası ölürse eğer fakirse kardeşi ona bakmağa mecburdur” şeklinde ifade

etmiştir. Seyda Şeyh Abdulhakim ise “şeriatla kadın iki hak alıyor, herkes öyle bilmiyor, bir babasından alır bir de kocasından alır, iki hak (gülüyor)” şeklinde, genelde bilinenin aksine, kadınların hem babalarına hem de kocalarına mirasçı olmaları nedeniyle, mağdur edilmediğini savunmuştur.

Medreseliler kadının mirasta hakkı olduğunu ve bu hakkın erkeğin yarısı kadar olmasının bir eşitsizlik teşkil etmediğini ifade etmişlerdir. Fakat uygulamada bu pay oranının da genelde verilmediğini müşahade etmek mümkündür. Bu durumla ilgili olarak Seyda Cahit, “% 98 oranında verilmez” diyerek kadınlara çoğunlukla miras verilmediğini ileri sürmüştür. Seyda Muaz da “Kürt toplumunda pek kız tarafına hak verilmez. Fakat bu uygulama İslam’a aykırıdır. Düzeltilmesi ve vaazlarda dile getirilmesi gerekir” demiştir. Seyda Felemez ise “Valla bu memlekette kadınların hemen hemen hakkı yoktur. Bazı yerlerde var, ama hemen hemen yoktur yani, işte eskiden beri böyle oldu” şeklindeki sözleriyle kadına genelde miras verilmediğini dile getirmiştir.

Kadına mirastan pay verilmediği gibi, bu uygulama geleneksel bir hale geldiği için, kadınlar da “ayıp” kabul ederek mirastan pay iste(ye)mez. Mele Maşuk’un, “Fakat öyle bir gelenek oluşmuş, kadın çoğu zaman kendi hakkından erkek kardeşleri lehine feragat eder” şeklindeki sözleri bu durumu ortaya koymaktadır. Seyda Felemez de aşağıdaki sözleriyle, kadının miras almamasının gelenekselliğini ortaya koymuştur:

Mesela kadın biliyor ki babasının mirasında hakkı olduğunu biliyor, ama ne diyor, diyor ki “eğer ben kardeşimden hakkımı alırsam kocamın kardeşi de ondan alır” (gülüyor), yani âdet olmuş, bir de ayıp sayılıyor babanın malını almak. Bir de genellikle helal de ediliyor, mesela ben şimdi kız kardeşime desem “gelin hakkınızı alın”, “ayıptır nasıl alıyoruz” derler (gülüyor).

Dolayısıyla kadına miras verilmemesi geleneksel bir durum haline geldiği için, kadınlar mirastan pay talep etmeyi ayıp karşılarlar. Böyle bir talepte bulunmaları toplumca da ayıp görülür ve kınanır, hatta mirastan pay isteyen kadınlar aileleri tarafından dışlanabiliyor. Mesela Seyda Şeyh Abdulhakim’in “Kadınların haklarını ihlaldır, kadınlara zulmedilir doğrudur, hakları verilmiyor. Eğer bir kadın miras davası ederse ailesine, bütün akrabaları toplanır, onu kınar, ayıplar, ondan sonra aileden de kovarlar, herkes kötü gözle o kadına bakmaya başlar” şeklindeki sözleri, bu durumu ortaya koymaktadır.

Kadının mirastan mahrum bırakılması ve mirastan pay isteyen kadınların kınanıp yakınları tarafından dışlanmasının temelinde, ataerkil kültür ve aşiret yapısına dayalı toplumsal sistemin olduğunu söylemek mümkündür. Tillion’a göre kadınların mirastan

pay alması, aşiret üzerinde dağıtıcı, yıkıcı bir etkiye sahiptir. Tillion, kadınlara mirastan pay verilmesi hususundaki Kur'an'ın kesin emrine rağmen, Mağrip'te kadınların mirastan mahrum bırakılmalarının temelinde, aşiret yapısını koruma isteği olduğunu ileri sürer. Diğer bir ifadeyle, kızlara erkeğin yarısı kadar mirastan pay öngören din kurallarına riayet, aşiret yapısı üzerinde yıkıcı bir etkiye sahip olduğundan, aşireti korumak için Kur'an yasalarının ihlal edilerek mirastan pay verilmediğini ifade etmiştir. Ona göre aşiret yapısının temelinde, atanın soyuna yabancı birisinin aile mülküne ait toprak parçası üzerinde hak iddia edememesi yatar. Bu toprağı olduğu gibi korumak için yabancılara satışını yasaklamak gerektiği gibi hiçbir yabancının yasal olarak mirasçı olmasına imkân vermeyecek bir miras sisteminin geliştirilmesi de gereklidir. Baba tarafından kuzenlerin evliliklerinin de bu doğrultuda atalardan kalan toprağın yabancılara eline geçmesini engellemeye yönelik bir önlem olduğunu ileri sürer. Eğer bir kız, baba soyundan kuzeni olmayan bir yabancı ile evlenirse kendi çocukları baba soyuna yabancı düşecek; dolayısıyla Kur'an'ın emirlerine uygun olarak kız çocuk, babasından gelen mirasın yarısına sahip olacak olursa, mülkün bir bölümünü kendi çocuklarına, yani yabancılara devredecektir. Mağripliler, bu tehlikeyi önlemeye yönelik olarak, Kur'an buyruğunu çiğneyerek bütün kız çocuklarını mirastan yoksun bırakmak ve baba soyundan akrabalarla evlendirmek şeklinde bir koruma sistemi geliştirdiler (Tillion, 2006: 54-55). Bölgedeki yoğun akraba evliliklerinin olmasa da kadının mirastan yoksun bırakılmasının temelinde de baba soyuna ait mülkün korunmasına yönelik bir önlem düşüncesi olduğu, Seyda Şeyh Abdulhakim'in aşağıdaki ifadelerinden hareketle ileri sürülebilir:

Diyorlar “ee babasının malını alıp kocasına, elin oğluna götürüyor”, aynen öyle. Asabiyet yani, diyor “nasıl babanın mirasını, sermayesini alıp da”, koca tarafı gariptir ya, koca tarafı başka bir soyadı taşıyor, diyor “babasının mirasını bölüp parçalayıp da başkasına elin oğluna götürüyor, utanmaz, arsız”, kadına öyle ayıplayınca onlar da utanıyorlar.

Seyda Ferit'in aşağıdaki sözlerinden de kadının mirastan mahrum bırakılmasının kökeninde, atalardan devredilen mülkü koruma düşüncesi olduğunu söylemek mümkündür:

Bizim memleketin geleneğinde kız başka eve gittiğinde onlara ait olur. Erkek bu evde kalır, bu evde ne varsa onundur. Belki de bu kültür Kürtler arasında İslamiyet'ten önce olmuş olabilir. İlla bir kültüre, geleneğe dayanır değil mi böyle şeyler. Kızın, kendi payını babasından falan alması hoş görülüyordu.

Özellikle miras olarak kalan mal toprak ise bu konuda daha da korumacı davranılır ve kız kardeş mirastan pay istemekte ısrarcı olması durumunda ona toprak değil de para, altın, ev gibi atalardan kalmayan bir şey verilir. Bu durum, atalardan kalan malın farklı

bir aileye geçmesini engellemek, yani atalara saygı ve onların mirasını koruma isteğiyle yakından ilişkilidir.

Gelenekle bütünleşmiş bir yapıda olmak üzere din, bölgede birçok alanda toplumsal ilişkileri ve kişisel davranışları şekillendirse de kadına bakış açısı, dolayısıyla da toplumsal cinsiyet rolleri üzerinde geleneğin daha baskın bir belirleyici güce sahip olduğu söylenebilir. Kadınlara miras verilmemesiyle ilgili olarak Seyda Şeyh Abdulhakim'in, "Gelenektir bu, din değildir, âdet etmişler" ve Seyda Felemez'in, "örf, âdet şeriatın önüne geçmiştir" şeklindeki ifadeleri de kadına miras verilmesi noktasında geleneğin dine göre daha belirleyici olduğunu ortaya koymaya yöneliktir. Kitabî İslam'ın temsilcileri olarak değerlendirilebilecek ve bu özellikleri hasebiyle bu geleneğe karşı koymaları beklenebilecek medreseliler de her ne kadar kadına mirastan pay verilmesi hususunda topluma telkinlerde bulunduklarını ileri sürseler de sonuçta onlar da bu geleneğin bir parçasıdır. Hatta kimi durumlarda temsilcisi de olup kendileri de kadına mirastan pay verme konusunda fıkhıtan ziyade gelenek doğrultusunda bir tavır geliştirebiliyorlar. Şeyh Nasrullah'ın aşağıdaki ifadelerinde bu tavrı seçebilmek mümkündür:

Şimdi öyle diyorlar belki, kadın kendi kocasının yanındadır, zaten onun ihtiyacı odur. Fakat tabii fıkhen, dinen onun hakkı var. (...) Bir de eğer kocası ölürse eğer fakirse kardeşi ona bakmağa mecburdur. Kardeşi hem ona baksın hem de mal versin bu yanlış olur ama vermemek de daha büyük yanlış olur. Ancak bazı yerlerde diyor ki, "benim babamın ailesinde medreselere hizmet ediyorlar, ben kendi mülkümü oraya hibe ediyorum, medrese oluncaya kadar orda hayrım devam eder" diyenler de vardır. Bizim halalarımız vardı, bizdeki şeylerde öyle der, ölümümüzden bir gün önce malımızın tümü medreseye olsun, kendi hissemizde hayrımız devam etsin. Verip razı edenler de var. Mesela daire alıyor razı ediyor, para veriyor razı ediyor. Ama tam hakkı verilme razı olmasa hakkı bakidir.

Dolayısıyla bölge halkının dinseliliğinin şekillenmesinde önemli bir role sahip olan medreseliler, kadın ve toplumsal cinsiyet konusunda genel olarak gelenekçi bir bakış açısına sahiptirler. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca'nın aşağıdaki sözlerinden hareketle, medreselilerin kadın konusunda geleneksel kodlar dışına pek çıkamadıklarını ve kendilerinin de bu kodlar çerçevesinde hareket ettiklerini söylemek mümkündür:

Toplumun değer yargısı neyse medrese odur. Şeriatın kadına tanıdığı hakları toplum tanımadı. Yani bizim toplumumuz, beş bin yıllık bir geçmişi olduğu söyleniyor, kadını öteki gören, kadını baskı altına alan, erkek egemenli zihniyetli olan beş bin yıllık bir gelenekten söz ediliyor. (...) Hani İslamiyet'in kadına bakışı farklı olsa da toplumda kadın öteki olarak görülmüş, kadın şeriatın kendisine tanıdığı hakları kullanamamış hem mirasta hem de diğer alanlarda. Miras, İslamiyet eksik-fazla, eşit veya değil kadına mirastan bir pay vermiştir ama toplum ona vermemiştir, esirgemiştir. Yani toplumda kadın öteki olarak görülmüş, medreseliler de görmüş, hakkını gasp etmiştir, tarikat mensupları hakkını gasp etmiştir, toplumdan çok belirgin bir farkı yok.

Son zamanlara kadar kadınlar, erkek kardeşlerinden, ölen babalarının mirasından pay istemeye utanıp çekinirlerdi ki zaten talepleri de karşılık bulmazdı. Ama bu durum yavaş yavaş değişmekte, bazı kadınlar haklarını şeriata göre bazı kadınlar ise medeni hukuka göre istemeye başlamıştır. Böyle bir durumda erkek, medeni hukuk yerine fıkha göre kız kardeşine mirastan pay vermek durumunda kalabilmektedir. Ya da ne medeni hukuka göre ne de şeriata göre pay vermeye yanaşmamakta, kız kardeşine para, altın veya ev vererek hem atalarının topraklarının bir yabancının eline geçmesini engellemiş olmakta hem de kardeşini hoşnut (veya daha fazla pay almaması için razı) etmiş olmaktadır. Seyda Ferit bununla ilgili olarak şunları söylemiştir:

Bizim köy baraj altında kaldı, bazı kadınlar haklarını aldılar, çünkü mahkemede de ellerinde fırsat vardı. [Erkekler] şariata razı oldu, [çünkü kadın] mahkemede yarı yarıya alır. Bazı kadınlar mahkemeye göre de alanlar oldu. “Mahkemeye göre benim hakkım neyse ben onu alırım” diyen oldu. Fakat illaki ben hakkımı istiyorum demeyenler, sesini çıkarmayanlar onlara da verilmedi, bazısına da devede kulak miktarınca verildi, gönlü hoş olsun diye birkaç altın verildi.

Geçmişte kadınlar, şeriata göre bile, mirastaki haklarını istemeye çekinirken günümüzde şer’i haklarla da yetinmeyip, medeni hukuka göre yarı yarıya pay alabilmek için mahkemeye başvurmaları söz konusu olabilmektedir. Bu durum Seyda Seyfeddin Hoca tarafından sekülerleşmenin bir göstergesi olarak yorumlanmıştır:

Seküler hayat aldı başını gitti yani, artık insanlar çok fazla sekülerleştiler, manevi şeyler, Müslümanım diyor ama hayatını İslam’a göre mi yaşıyor ona bakmak lazım. Mesela işte miras hukukunda, bir kadın bakıyorsun artık şer’i taksimata razı değildir, bu nedir? Seküler hayatın her taraftan bizi kuşatmasının bir örneğidir, yani paraya bakıyor “ben şu kadar alacam, İslam’a göre alırsam bunun yarısını alacam”, kocası çocukları baskı uyguluyor ve dolayısıyla şeri hükümler hoşumuza gitmiyor yani, bizi tatmin etmiyor.

Sonuç olarak, geçmiş dönemlere göre, günümüzde kadınların mirastan pay talep etmelerinin daha çok rastlanılabilen bir durum haline geldiği söylenebilir. Aşiret yapısının çözülmeye başlamasıyla kadının bireyselliğinin önünün açılması, kent(li)leşme, kadınların eğitim durumunun yükselmesi, akraba dışı, görücü usulüne dayanmayan evlilikler, bunu mümkün kılan faktörlerden bir kısmı olarak sayılabilir.

2.3. Kadının Dövülmesi

İslam’da kadınların dezavantajlı konumuna dair en çok öne sürülen örneklerden biri de kadınların dövülebilmesi hususundaki ayettir³⁷ (Toker, 2005: 142). Her ne kadar etimolojik ve semantik çözümlemelerle, ayette geçen dövmeyi ifade eden “darebe” fiilinin “dövmek” anlamına gelmediği yönünde çeşitli argümanlar geliştirilmeye çalışılsa da bu çabaların, ayetteki ifadenin dövmek dışında başka bir anlama sahip

³⁷ Nisa Suresi, 34. ayet.

olduğu konusunda pek de tatmin edici olabildiği söylenemez. Kelimeyi gerçek anlamıyla yorumlayan Müslümanların geneline göre ifade “dövme” anlamına gelmekle birlikte, bunun aile kurumunun korunmasına yönelik olarak yapılabilecek en son seçenektir. Hz. Muhammed’in kadına karşı hiçbir zaman şiddet göstermediğinden hareketle de İslam’ın aslında kadının dövülmesini tasvip etmediği ileri sürülür. Ayrıca klasik dönem ile modern dönemin âlim ve düşünürlerinin kadının dövülmesine yönelik yaklaşımları da farklıdır. Klasik dönemde, ayetin kadının dövülmesi anlamına geldiği yönünde genel bir eğilim varken, modern dönemde, oryantalist yaklaşımların da etkisiyle, kavramın muhtemel farklı anlamları ön plana çıkartılarak ayetin kadının dövülmesini öngörmediği ispatlanmaya çalışılmıştır.

Medreselilerin kadının darp edilmesine yönelik yaklaşımlarının, Seyda Cahit’in “Kadının darb edilmesi konusunda katı kurallıyım. Kadın asla dövülmez” ve Seyda Münir’in “darb ise yanlış bir tutumdur” şeklindeki ifadelerinde olduğu gibi bazı genç medreselilerin farklı yaklaşımlarına rağmen, genelde geleneksel yorumla benzer olduğu görülmektedir. Medreseliler ayetin kadının dövülmesi anlamını ifade ettiğini kabul etmekle birlikte, bunun aile kurumunun korunması için izlenecek en son aşama olduğunu ifade etmişler, en son aşamaya gelinmesi durumunda da dövmenin kadının onurunu zedelemeyecek bir şekilde yapılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Örneğin Seyda Muaz, “Darba gelince, darb işin son aşamasıdır. Kürt toplumu genelde sondan başlar. İlk şeyleri pek kale almaz. Ama İslam’ın izin verdiği ölçüde darb olmalıdır. Darbın hafif olması ve yüze olmaması gerekir. Hayvanca olan darbları İslam’a bağlamamak gerekir” demiştir. Seyda Arif de aşağıdaki ifadeleriyle, Allah’ın darba müsaade etmekle birlikte kadının dövülmesini emretmediğini, kadının düzelmesi ve ahlaksızlığın önlenmesi için son aşama olarak darba başvurulabileceğini ileri sürmüştür:

Şimdi ben şunu söyleyeyim değerli hocam, aynı şekilde bu tür şeyler hepsi Batı’nın ahlaksızlığı, bizim içinde neşvünema görmüş. “Yaratan bilmez mi?” bu ayeti iyi anlamak lazım. Elbette o bilir, bilir en iyisini Allah bilir, “Allah bilir siz bilemezsiniz”. Allah kadını nasıl yaratmış nasıl düzelir, nasıl yapılır Allah bilir. Allah “darb” söylemiştir ama nasıl bir “darb” vurucu kırıcı olmayacak, kadının onuruna şahsiyetine zarar vermeyecek bir şekilde, darb aşamasına gelmişse, o aşamaya gelmişse. Ha o darp mı iyidir yoksa bugün kadınlar, mesela kadınlar bugünkü ahlaksızlığın. Kadın mesela akşama kadar başka erkeklerle beraber geliyor bunda bir sıkıntı görülüyor. Veyahut nasıl erkeğin kadın arkadaşı varsa kadının da erkek arkadaşı var şu anda. E bu mu iyidir yoksa darb olsa mı iyidir? Darb Allah var demiştir, hadiste de vardır. Ha, Allah emretmemiştir, illa vurun demiyor, vurabilirsiniz eğer çare oysa o da yapılır. Aşamadan sonra tabii. Bizim Kürtler gibi darb değil ha. Eskiden Kürtler çok dövüyordu kadınları, bu değil yani, bu zulümdür.

Seyda Seyfeddin Hoca ise ayette geçen kadınların dövülmesini ifade eden kavrama dövme dışında farklı anlamlar yüklenmeye çalışılmasına rağmen, kavramın dövme

anlamına geldiğini, fakat bunun erkeğin bir hakkı olarak anlaşılmaması gerektiğini, aile kurumunun korunması için başvurulabilecek en son yöntem olabileceğini şu sözlerle dile getirmiştir:

Allah-u Teâlâ orda “darb”ı açık bir şekilde ifade ediyor yani “nüşuz”, yani ailenin bitimi, felaketin başlangıcı çocuklar için, eşler için buna bir çare olarak bizi yaratan “darb”ı da öngörmüştür. Dolayısıyla bu “darb”ı farklı manalara getirmek, yorumlamak, işte darb değildir uzaklaştırmaktır veya ne bileyim zorlama birçok yorum vardır, meallere baktığımız zaman bunu görüyoruz, doğru değildir. Allah u Teâlâ “fadribuhunne” demişse Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatıyla buna örneklik göstermiştir ki, Hz. Peygamber hiçbir zaman hiçbir kadını dövmemiştir, aile arasında da bir takım sorunlara da neden olmuştur, hatta dışarıdan olan insanlar Hz. Peygamberin eşlerini boşayacağından endişe etmişlerdir ve buna rağmen Hz. Peygamber hiçbir zaman kadını dövmemiştir. Burada biz ne diyecez o zaman, yani son çare olarak eğer sorun darb ile hallolunacaksa, “fadribuhunne” o da yapılır yani. Sadece burada darb geçti diye hanımına zulmeden insanlar biliyoruz, kadına vurmayı, kadını dövmeyi bir hak olarak görenleri biliyoruz. Biz onlara Hz. Peygamber’in örnekliğini gösteriyoruz, yani Hz. Peygamber’i örnek al, her konuda örnek aldığın gibi bu noktada da örnek al, ama dövmen gerekiyorsa sen bilirsin, Allah-u Teâlâ bu yolu açmıştır diyoruz.

2.4. Çok Eşlilik

İslam’ın kadına yaklaşımı açısından sorunlu kabul edilen ve daha çok modern dönemde gündeme gelen diğer bir tartışmalı alan da çok eşlilik konusudur. Kur’an’da erkeklerin birden fazla kadınla evlenmeleri ile ilgili ayet, Batılı kesimler kadar, geleneksel İslami kaynaklar ve Batı etkilerinin sonucunda Müslüman dünyanın hem erkek hem de kadın kesimleri tarafından da tartışmalı olarak algılanan ve eleştirilerle karşılaşan bir düzenlemeyi getirmektedir. Genelde geleneksel kesimlerde bu düzenleme, Allah’ın bir emri düzeyinde değerlendirilebilirken modern kesimlerde ise kadınlara karşı dinî ayrımcılığın bir örneği olarak sunulmaktadır. Bu durum karşısında modernizm yanlısı Müslüman çevreler de konunun kadın bakımından olumsuz çağrışımlar uyandıran sonuçlarından, ayete ilişkin çeşitli yorum biçimleriyle uzak kalmaya çalışmaktadırlar (Toker, 2005: 274).

Medreselilerin çok eşlilik konusundaki tutumlarının genel olarak geleneksel ile modern yaklaşım arasında şekillendiği görülmektedir. Buna göre çok eşliliği kabul etmekte, fakat çok eşliliğe dair ayetin bir “emir” değil, belirli şartlar ve kriterlere bağlı olarak bir “ruhsat” ifade ettiğini düşünmektedirler. Seyda Seyfeddin Hoca, “Teaddüd-ü zevcât [çokeşlilik] İslam’da önü açık bir ruhsattır, Allah’ın önünü açtığı bir husustur, dolayısıyla teaddüd-ü zevcât olmaz, caiz değildir [demek], çok yanlış bir şeydir” şeklinde medreselilerin genel tutumunu dile getirmiştir. Seyda Abdullah, “Çok eşlilik, tavsiye edilmez kesinlikle, İslam’da da yoktur İslam’da. Şöyle vardır ama, vardır ama cevaz vardır, ruhsat vardır ama, “olsun” demiyor yani. Bunun şartları var, kriterleri var.

Yani böyle keyfi yapamazsın, ruhsat olursa...” şeklindeki ifadesiyle, çok eşliliğin tavsiye edilmediğini, fakat zorunlu belirli şartlara bağlı olarak izin verildiğini savunmuştur. Seyda Muaz, “Çok eşlilik Allah’ın helal kıldığı bir şeydir yasaklamak bizim ne haddimize. Ama maddi durum buna el veriyorsa yapılabilir” şeklindeki sözleriyle maddi durumu iyi olanların çok eşlilik yapabileceklerini ifade etmiştir. Seyda Arif ise esas olanın çok eşlilik olduğunu, fakat eşler arasında adalet gözetilememesi durumunda tek eşliliğin yapılması gerektiğini şöyle savunmuştur:

Valla Cenab-ı Allah izin şöyle vermiş bakın. Şöyle bir ayet var baktığın zaman, ayetin tam tabiri nasıldı. “hoşunuza giden hanımlarla evlenin, 2, 3 ve 4 eğer korktuysanız 1 tane” diyor. Demek asıl olan teaddüttür. Ben şer’ın bakışını diyorum, Kur’an öyle diyor bize, Kur’an’a baktığımız zaman asıl olan budur. Siz eğer adaleti gösteremiyorsanız, hukuka riayet edemiyorsanız, şartlar müsait değilse o zaman bir tane.

Medreseliler genel olarak esas olanın tek eşlilik olduğunu, çok eşliliğin belirli şartlar dâhilinde yapılmasına izin verildiğini belirtmekle birlikte, Seyda Arif bir bakıma aksini savunarak, esas olanın çok eşlilik olduğunu, fakat şartlar izin vermediğinde tek eşlilik olması gerektiğini savunmuştur. Bu düşüncesi doğrultusunda çok eşliliğe yönelik eleştirileri, çok eşliliğin önünü tıkayarak gayrimeşru ilişkileri yaygınlaştırabileceği, böylece ahlaki çöküntüye yol açabileceği şeklinde şöyle değerlendirmiştir:

Maalesef ülkemizde bugün bu ahlaki çöküntülerin hepsi Batı’nın mahsulüdür, Batı’nın ürünüdür, bizde neşvünema görmüş. Onlardan bize gelmiş biz de çok değer vermiş ve iman etmişiz. Adam taaddüdü [çok eşliliği] kabul etmiyor. Ama fuhuş yapmayı, kaç kadınla oturup kalkmayı, bunda sıkıntı görmüyor. Kız arkadaşı diyor, işte ne diyor, bayan arkadaşı diyor bilmem ne arkadaşı diyor. Bunu kabul ediyor ama Allah’ın meşru kıldığı taaddüdü kabul etmiyor.

Seyda Seyfeddin Hoca da aşağıdaki sözleriyle çok eşliliğe yönelik eleştirileri reddetmiştir:

Yani Müslümanlara saldıranlar gerçekten ahlaklı mıdırlar, ağır olacak ama gerçekten namuslu mudurlar? Yani taaddüd-ü zevcâta karşı çıkanlar evlilik dışı yaşantıya hiçbir problem olarak görmeyenlerdir çoğunlukla, yani metres hayatını, evlilik dışı yaşantıyı, zinayı, fuhşiyatı ses çıkartmayanlardır. Ama bir Müslüman iffetini korumak için taaddüdü zevcata müracaat ediyorsa buna bir şey diyemeyiz veyahut da başka sebeplerden dolayı taaddüdü zevcata gidiyorsa çocuk vb. şeylerden dolayı, buna kimse bir şey diyemez.

Seyda Seyfeddin Hoca, çok eşliliğe yönelik eleştirilerin iyi niyetle yapılmadığını ifade edip reddetmekle birlikte, çok eşliliğin dinin bir emri gibi sunulmaması gerektiğini de şu sözlerle savunmuştur:

(...) Ama taaddüd-ü zevcâtı vazgeçilmez bir sünnet olarak görmek, yani imanın bir gereği olarak görmek... Yani maalesef bazı aşırı kişiler veya gruplar bu şekilde kendini lanse ediyor veya tespit etmeye çalışıyor veya imanın güçlülüğünü taaddüd-ü zevcât ile göstermeye çalışıyor bu yanlıştır. Taaddüd-ü zevcât bir ruhsattır, Allah-u Teâla şartlarını da göstermiştir ondan sonra bunun adaletle kaim olduğunu ve adaletin de gerçekleşmesinin zor olduğunu beyan buyuruyor. Ama toplumda bunun önü açılmalıdır, teşvik edilmeli demiyorum ama önü açılmalı, bir ruhsat olarak ortaya konulmalıdır. (...)

Ama bugünün şartlarında, bugün herkes yapmalı mıdır? Elbette ki geçmişte de kimse “ille taaddüd-ü zevcât yapmayan dini eksiktir” kimse böyle bir şey demedi. Ama bir Müslüman toplumda bunun önü açılmalıdır.

Dolayısıyla medreseliler genel olarak, çok eşliliğin dinin bir emri değil, belli koşullarda verilen bir izin olduğunu savunmakta, diğer bir ifadeyle esas olanın tek eşlilik olduğunu ifade etmektedirler. Fakat Mele Maşuk’un, “Tek eşlilik ideal olmakla beraber çoğu zaman var olan realiteyi ortadan kaldırmaz. Hele hele bunu yasaklamakla sadece bir takım gerçekleri minder altı edersiniz” şeklinde ifade ettiği üzere, çok eşliliğin önündeki yasal engellerin kaldırılması gerektiğini savunanların da olduğu görülmüştür.

2.5. Kız Çocuklarının Okutulması

Türkiye genelinde kızların okullaşma oranları yaklaşık 2000’li yıllara kadar oldukça düşükken bu yıllar itibariyle gittikçe arttığı söylenebilir. Türkiye’nin doğusunda ise, erkek ve kızların okullaşma oranı diğer bölgelere göre daha düşüktür. Kızların oranı, hem bölgedeki erkeklere hem de diğer bölgelerdeki kızların okullaşma oranına göre daha da düşüktür. Örneğin TÜİK verilerine göre, 2016-2017 öğretim yılında ortaöğretim seviyesindeki kızların okullaşma oranının en yüksek olduğu iller Rize’de %100, Isparta’da %98.2, Artvin’de %97.7 şeklindeyken; en düşük olduğu iller ise %46,7 ile Muş, %50,9 ile Ağrı ve %53,2 ile Bitlis’tir. Diğer bazı Doğu illerinde bu oran; Mardin’de % 63.4, Diyarbakır’da %65.9, Bingöl’de %71.9, Van’da %57.8 ve Siirt’te %59.7 şeklindedir.³⁸ Tabii bu oranlar, ilköğretim seviyesinde daha yüksektir. Örneğin kızların Türkiye genelinde en düşük okullaşma oranına sahip olduğu iller olan Muş’ta ortaokula gidenlerin oranı %89.8, Bitlis’te %94.4 ve Ağrı’da ise %93’tür. İlkokul seviyesinde de oranlar bu rakamlara yakındır. Ayrıca ilk ve ortaokul seviyesinde kız ve erkeklerin Doğu illerindeki okullaşma oranları birbirine yakınken, orta öğretim düzeyinde kızların okullaşma oranı ile erkeklerin oranı arasındaki mesafe açılmaktadır. Diğer taraftan, kızların okullaşma oranlarının Türkiye genelinde yükselmekte olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, kızların bölgedeki okullaşma oranının geriye gidildikçe düştüğü tahmin edilebilir.

Görüldüğü üzere medrese kültürünün canlılığını sürdürdüğü yerlerde, genel okullaşma oranı Türkiye’nin diğer yerlerine göre daha düşük bir oran gösterdiği gibi kızların okullaşma oranı daha da düşmektedir. Medrese kültürünün bunda ne kadar etkili olduğu, diğer bir ifadeyle halkın kızlarını okula gönderip göndermemesinde tabii olduğu şeyh veya melelerin söylemlerinin ne derecede etkili olduğunu, çalışma kapsamı

³⁸ <http://www.tuik.gov.tr/HbPrint.do?id=24645>

dâhilinde tespit edebilmek mümkün değildir. Bununla birlikte medreselilerin kızların okula gönderilmesine yönelik görüşleri üzerinden bir varsayımda bulunulabilir.

Medreseliler genel olarak, kızların eğitim alması gerektiğini ifade etmişlerdir. Örneğin Seyda Cahit, “Kız çocukları da kesinlikle lise ve üstü eğitimi görmeli” demiştir. Fakat daha ayrıntılı görüş belirttiklerinde medreselilerin çoğu, kızların da okula gönderilmesi gerektiğine inandığını ifade etmekle birlikte, kızların eğitimi için dinî açıdan uygun koşulların sağlanması durumunda kızların okuyabileceğini ifade etmişlerdir. Örneğin Mele Ferzende, “ben okumaktan yanayım, gidebilir, gitsinler okusunlar, ama yine de İslami şeyden taviz vermemek şartıyla” demiştir. Kızların hangi şartlarda okuyabileceği ile ilgili olarak da Seyda Münir, “Karma bir eğitim sistemi olduğu için ilim öğrenmeye karşı olmayıp lise ve üniversiteye karşıyım” demiştir. Seyda Muaz ise kızların okutulması ile ilgili, “İslami geleneklere uygun ise neden olmasın. Ama erkeklerle iç içe veya saçları açık, mini etek ve pantolon ile asla okutulmasına izin verilmemeli” şeklinde görüş belirtmiştir. Dolayısıyla medreseliler, kızların öğretmenlerinin de bayan olması gerektiğini savunanlar da olabilmekle birlikte, genel olarak tesettürlü ve kız-erkek ayrı eğitim olduğu takdirde kızların okumasına olumlu yaklaşmaktadır. Bu tavrı Mele Maşuk şöyle özetlemiştir:

Erkek çocuklarının okutulması ile ilgili ne düşünüyorsam kız çocukları için de onu düşünüyorum. Ama sırf okuma ve dünyevi bir beklenti için çocukların okutulmasına ve onların kayıp gitmelerine asla gönlüm razı değil. Şu anki okumaların birçoğu maalesef bu şekilde. Kızlar tıpkı erkekler gibi her türlü eğitim faaliyetine katılmalı ama onun için gerekli ortam ve şartlar oluşturulması kaydıyla. Öncelikle ve acilen karma eğitime son verilmeli. Her iki cinse hemcinsleri öğretmenler ve onların fitratlarına uygun müfredatlar oluşturulmalıdır.

Dolayısıyla medreseliler, temelde kızların eğitimini olumlu karşılamakla birlikte, karma eğitim ve başörtüsü yasağı durumunda kızların eğitime mesafeli yaklaşmakta veya karşı çıkmaktalar. Zira bazı medreseliler ilkokul veya ortaokuldan sonra kızlarını okula göndermediklerini ifade etmişlerdir. Örneğin Seyda Mesut kızlarını ortaokula kadar okuttuğunu ama karma eğitimden dolayı liseye göndermediğini, “erkekle karma eğitimden dolayı ben okutturmadım, ayrı ayrı olduktan sonra, şimdi İHL ayrıdır, mesela bir kız torunumu İHL’ne gönderiyorum. O zaman karmaydı İHL de karmaydı, üniversiteye de göndersek yine karma yine... velhasıl karmalığından göndermedim” şeklinde dile getirmiştir. Seyda Şakir aşağıdaki açıklamasında, resmî ideolojinin eğitim anlayışı nedeniyle kızlarını ilkokuldan sonra okula göndermediğini, fakat açık öğretimle eğitimlerine devam ettiklerini ifade etmiştir:

Kızların okuması şarttır, ilim nasıl erkeklerin üzerine farzsa, kadınların üzerine de farzdır. Ama bunun şartları vardır. Bak benim yedi tane kızım var ben kızlarımı özellikle 5-6

tanisini ilkokuldan sonra göndermedim niye göndermedim? Değil ki onların okumasına karşıyım, sisteme karşıyım, sistem diyor ki “sen kızlarının başını açarak göndereceksin, yani dini şeysinden soyutlatarak göndereceksin” ondan dolayı göndermedim. Ama son olarak benim bir kızım İlahiyatı kazandı, İlahiyat bize en yakın olan şeydir, şu anda ... İlahiyat'ta okuyor. Ben kızlarımı da hafızlığa gönderdim, birkaç tanesi hafızdır, Kur'an kurslarına gönderiyorum ondan sonra dışarıdan da okusunlar, yani ben hiçbir zaman kızın okumasına karşı değilimdir. Sistemin getirdiği zorluklara, dine karşı yapılan şeylere... (...) Biz kızların eğitimine karşı değiliz, biz sistemin getirdiği zararlara karşıyız. başlarının açılmasına karşıyım. Bak mesela benim kızlarım hepsi de şu anda dışarıdan İlahiyata gidiyorlar. Onun için biz sisteme karşıyız kızların okumasına karşı değiliz, hatta taraftarız ve okuması da gerekiyor. Ama tabii bunlara ortam hazırlamamız gerekiyor.

Seyda İbrahim ise, annelerin çocukların eğitimi ve kişiliği üzerindeki etkileri nedeniyle eğitilmeleri ve her açıdan donanımlı olmaları gerektiğini savunmakla birlikte eğitimin üniversiteden ibaret olmadığını, dolayısıyla İslami açıdan uygun koşullar sağlanmadıkça tepki koyup erkeklerin bile aslında okula gitmemeleri gerektiğini şu şekilde ileri sürmüştür:

Kesinlikle kızların eğitilmesi lazımdır. (...) Kadınların bence erkeklerden de daha donanımlı olmaları gerekiyor. Yani eğer İslami... yani şöyle... Bizim ailemiz beni bağlamaz çünkü benim ailemin hepsi benim gibi düşünmüyor. Ama kendi şahsi düşüncemi söylüyorum, İslami kurallara uygun bir sistem kurulmadıkça ailelerin bu noktada tepki koyup göndermemeleri gerekiyor. Yani ilim üniversite demek değildir benim gözümde. Kesinlikle gitsin, ama bugün karma eğitim var, bana sorsanız belki erkeğin de gitmemesi gerekiyor. Yani kadına haram olduğu kadar erkeğe de haramdır.

Bu aktarıma göre, şeyh ailelerinde postnişin şeyhler veya medresenin başındaki kişi ile ailenin diğer fertleri, kızların eğitimi ile ilgili aynı düşünceye sahip değildirler. Mesela bazı şeyh ailelerinde postnişin şeyh, kızlarını okula göndermeyebilirken diğer akrabaları gönderebiliyor. Örneğin şeyh ailesinden olmakla birlikte postnişin olmayan Seyda Şeyh Abdulhakim “ilim her kadın ve erkek Müslümana farzdır” diyerek, erkek çocukları gibi kız çocuklarını da okuttuğunu belirtmiştir. Şeyh ailelerinin bazıları, kız çocuklarını sadece ilkokula veya okuma yazma öğrenebilecek kadar okula gönderiyor. Dolayısıyla şeyh ailelerinde kızların okutulması hususunda olumsuz bir yaklaşımdan bahsedilebilir. Hatta enformel bazı görüşmelerde kimi şeyh ve melelerin, kızlarını okula göndermemesi yönünde halka telkinde bulundukları da ifade edilmiştir. Örneğin Harun kendi köylerindeki şeyhlerin kızlarını okutmadıkları gibi, köylülere de kızlarını okutmamaları konusunda telkinde bulunduklarını, “Başta diyorlardı kızlarınızı okutmayın, kendileri de okuma yazma bilecek kadar okutuyorlar. Mesela diyelim şeyhin kızı 3. sınıf en fazla 4. sınıfa kadar okur” şeklinde dile getirmiştir. Bununla birlikte şeyhlerin bu söyleminin artık köylülerde karşılık bulmadığını, genel olarak köydeki bütün kızların okula gönderildiğini belirtmiştir. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca ise, şeyhlerin kızlarını okutup okutmamasında geleneksel çizgilerinin belirleyici

olduğunu, tarikat ve medreseyle uğraşan şeyhler kızlarını okutmazken böyle bir uğraş içinde olmayan ve siyasete girmiş olan şeyhlerin ise okutabildiğini aktarmıştır.

Bölgede okullaşmanın uzun süre Türkiye ortalamasının çok altında olmasının sebeplerinden birisinin de halkın devlet algısı olduğu söylenebilir. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca bu durumu “Kemalist sistemin ürünü olan okullar uzun süre bölgede çok hoş karşılanmadı. Cumhuriyet dönemiyle birlikte okula gitmeye biraz soğuk yaklaşıldı yani okuyan herkes medreseye gitti okumayanlar cahil kaldı bizde, bizim ailede. Bizim ailede kız çocukları okula gönderilmezdi, ilk gönderen benim” şeklindeki sözleriyle dile getirmiştir. Dolayısıyla bölge halkı, özellikle de medrese ve şeyhlik kökeni olan aileler, ulus-devletin merkezileştirme, laiklik ve milliyetçi politikalarının etkisini daha derin hissetmiş olmaları nedeniyle çocuklarını okula göndermemiştir. Özellikle DP dönemi itibariyle bu ailelerde okula karşı tepki azalmış olsa da kızların okutulması yönündeki tutum aynı şekilde devam etmiştir. Hâlâ kızlarını okula göndermeyen ya da en fazla ilkokula veya okuma yazma öğrenecek kadar gönderen aileler vardır.

Medreseliler temelde kızların eğitimi gerekli görmelerine rağmen, karma eğitim nedeniyle ilkokuldan sonra okumalarına karşı olduklarından bölgedeki okullaşma oranının düşüklüğünün tamamen medreselilerin bu bakış açısından veya şeyhler ile bazı melelerin halka kızlarını okula göndermemeleri yönündeki telkinlerinden kaynaklandığı söylenemez. Kızların okullaşma oranının düşüklüğünün geleneksel kadın algısıyla daha yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Şeriatın kadına tanıdığı hakkı toplumun tanımadığını söyleyen Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca’nın “Mesela eğitim hakkı, kız çocuklarının okutulmaması, yani bu haramsa erkeklere de haramdır, vacibse kadınlara da vacibtir eğitim almak değil mi? Ama kadın eğitim alma hakkını alamamış” şeklindeki sözleri, bu kapsamda değerlendirilebilir. Fakat daha önce değinildiği gibi, 2000’li yıllar itibariyle kızların eğitimi konusunda bölgedeki bakış açısının değişmeye başladığı söylenebilir. Bazı medreselilerin de bu değişim doğrultusunda kızlarını yükseköğretime kadar okuttukları görülmüştür. Örneğin iki kızı doktor ve iki kızı da öğretmen olan Seyda Felemez, “şimdi kızları da okutuyorlar memur da oluyorlar, öğretmen de oluyorlar, yani eskisi gibi değildir yani, eskiden hiç kabul etmezlerdi, ama şimdi okuyorlar” şeklinde kızların okutulması hususundaki tutumun değiştiğini ifade etmiştir. Mele Ferzende’nin de “Birlikte okumak (karma eğitim) güzel bir şey değil de, ama kızlar da okumasalar cahil kalıyorlar perişan oluyorlar, cehalet kötü bir şeydir. Kızlar erkekler ayrı olsa daha iyidir tabii, ama kızı eve

hapsetmek, olmaz o. Bu asır onu kaldırmaz yani” şeklindeki sözlerinden, bazı medreseliler açısından, kızların eğitimi konusunda modernliğin dayatmaları doğrultusunda bir tavır geliştirmenin söz konusu olduğu söylenebilir.

2.6. Kadınların Çalışması

Medreselilerin, kadınların çalışmasıyla ilgili yaklaşımı, kızların eğitimi konusundaki genel düşünceleri doğrultusundadır. Yani genel olarak kadının çalışmasına karşı olmamakla birlikte, belirli koşullara bağlı olarak çalışmasının mümkün olabileceğini ifade etmişlerdir. Örneğin kadının sadece belirli iş alanlarında veya erkeklerden ayrı bir şekilde çalışabileceğini ileri sürmüşlerdir. Seyda Cahit, “Günümüz şartlarında uygun değil. Ancak şartlar İslami yönden düzelirse kadınlar da çalışabilir” diyerek şartların kadının çalışması açısından uygun olmadığını savunmuştur. Mele Maşuk da “Bir zorunluluk ifade ediyorsa kadın çalışabilir” diyerek kadınların zorunlu kalması durumunda çalışabileceğini savunmuştur. Aynı şekilde Seyda Şakir de aslında kadının çalışmaması, ev hanımlığı yapması gerektiğini, fakat çalışması gerekiyorsa da belirli şartlarda çalışabileceğini şu sözlerle savunmuştur:

Valla işte diyoruz ya devlette kadınların çalışması yine de şey gibi, bu karma meselesinden dolayı. Kadın çalışabilir, illahi çalışmaz diye İslami bir kaide yok. Deseler ki kadın evde annelik yapsa çocuklarına baksa, durumu uygunsa evde kalsın. Ama durumu müsait değilse, fakirse ve uygun ortam varsa çalışabilir, İslami bir ortam. Ama bakın ortam var mı? Biraz son zamanlarda işte başörtülü olabilir ama eskilerden hiç yoktu, özellikle de bunu yapıyorlar, yoksa İslam’a göre kadın çalışabilir. Meşru bir ortamda, müsaitse, kadın kadınla çalışsa, yani yeri müsaitse çalışabilir, İslam buna karşı değildir. Biz hiçbir zaman buna karşı değiliz yani.

Seyda İbrahim de “Çalışma ortamı biraz daha farklıdır, yani iaa boyutu var. Mesela kadın, memurdur, çalışsın, ama mümkünse karma olmasın. Tesettüre uygun bir şekilde çalışabiliyorsa çalışsın insanlar” şeklindeki sözleriyle zorunluluk teşkil eden durumlarda kadının çalışabileceğini fakat bunun için tesettürlü çalışabilmesinin önünde bir engel olmaması ve erkeklerle aynı ortamda çalışmaması gerektiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla medreseliler açısından, esas olan kadının çalışmamasıdır. Çalışmasının zorunlu olduğu durumlarda da ancak erkeklerden ayrı ve tesettürlü bir şekilde çalışma olanağı varsa çalışabileceğini belirtmişlerdir.

Bunun yanında kadınların sadece belirli alanlarda çalışmasının daha uygun olduğunu da ifade etmişlerdir. Örneğin Seyda Muaz, “Kadın doğum, Kur’an kursu öğreticileri ve kadınları ilgilendiren daha nice mesleklerde onlar çalışmalı” şeklinde, kadınlarla ilgili alanlarda sadece kadınların çalışması gerektiğini savunmuştur. Kadınların yönetici olmalarına İslam’ın olumsuz yaklaştığını ileri süren Şeyh Nasrullah

da “Eğer sade onlara mahsus iş olsa. Eğer öğretmen olsa sade kadınlara ders veriyorsa, ebe olursa tabii olur” sözleriyle, kadınların yine kadınla ilgili alanlarda çalışabileceğini savunmuştur. Seyda Arif de erkeklerin kadın hastalıkları uzmanı olmasına karşı olduğunu, bu alanda sadece kadınların istihdam edilmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Mele Yusuf ise şu sözleriyle, erkeğin de yapabileceği iş alanlarında değil de kadınla ilgili alanlarda kadınların çalışabileceğini savunmuştur:

Bir kız çocuğu doktor da olmalı, öğretmen de olmalı, yani bir bayanın çalışabileceği bütün alanlarda olmalıdır, ihtiyaç duyulan bütün alanlarda olmalıdır. Fakat diyelim ki inşaat mühendisi, kadın da olsa karşı değiliz, ama erkek bunu yapabilir, çok da gerekli bir şey değildir. Ama doktor, kadın doktor yoksa kim bakacak, mesela kadınlara ait hemşire olmalı, bir öğretmen olacak ki kız çocuklarına ders versin.

Sonuç olarak medreseliler, ilkesel olarak kadının çalışmasına karşı olmamakla birlikte, pratikteki çalışma koşulları göz önünde bulundurulduğunda, ileri sürdükleri şartlardan hareketle, kadının çalışmasına genel olarak olumlu yaklaşıkları söylenemez.

3. KILIK KIYAFET

Modernleşme ile giyim-kuşam veya bedensel görünüm arasında genellikle bir bağ kurulur. Bu doğrultuda belirli giyim stilleri ve beden görüntüsünün düzenlenme tarzı, modernlik ve geleneksellik ile ilişkilendirilir. Belirli bedensel dış görünüş şekilleri ve davranış tarzları, modernitenin ortaya çıkışıyla önem kazanmıştır. Modern çağ öncesine ait kültürlerde dış görünüş büyük ölçüde geleneksel kriterlere göre standartlaşmıştır. Modern çağın gelenek-ötesi ortamlarında ise, ne dış görünüş ne de davranışlar önceden belirlenmiş bir biçimde düzenlenebilir. Dış görünüş, kişisel kimlikten ziyade toplumsal kimliğin işaretidir. Toplumsal kimlikle ilişkili olan giyim; toplumsal cinsiyet, sınıfsal konum ve mesleki statünün bir göstergesi olmayı sürdürmektedir (Giddens, 2010b: 133-134). Bireylerin giyim kuşam tarzları, onların hisleri, inançları ve grup kimlikleri hakkında ipuçları verir. Kıyafetinden takılarına, saç şeklinden giyim tarzına kadar birçok şey; bireylerin yaşı, kültürel özellikleri, ahlaki değerleri, siyasi görüşü, sosyal sınıfı ve etnik kimliğine ilişkin bir veri kaynağı olarak değerlendirilebilir (Newman, 2013: 79). Mesela Osmanlı’da da giyimine izin verilen elbiselerden, hatta renginden; tebaanın rütbe, köken ve etnik kimliği açıkça anlaşılabilirdi. Din adamları da sarık ve giysileriyle rahatlıkla ayırt edilebilirdi (Kandiyoti, 2010: 126).

Cumhuriyet’in modernleşme ideali doğrultusunda medreseler kapatıldığı gibi, medreseliliği temsil eden giysi ve başlıklar da yasaklanmış, yerine çağdaşlığı simgeleyen yeni başlıklar ve giyim tarzları getirilmiştir. Bazı kıyafetler ise

yasaklanmamakla birlikte gericilikle özdeşleştirilir olmuş, bazı kıyafetler de Şapka Kanunu gibi yasal bir düzenlemeye tabi tutulmasa da çağdaşlığın bir ifadesi ve gereği olarak görülmüştür. Diğer taraftan giyim kuşam tarzı, yeni rejime uyum derecesinin bir işareti olarak da değerlendirilmekteydi. Şapka ve kravat sadece bir moda unsuru olarak kalmadı; etnik kimlik ve dinî farklılıkları ortadan kaldıran bir nitelik kazanmanın yanı sıra devlete sadakatin bir göstergesi, bir laiklik üniforması haline geldi. Bunlar rejime bağlılığın bir işareti olarak giyilmekteydi; aykırı bıyık, sakal ve başlık türleri ise tam tersine devlete muhalif duruşun bir simgesi olarak kabul edilirdi (Kandiyoti, 2010: 126). Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde bölgede de bazı şeyh ve seydalar geleneksel başlıklarını çıkartmayı, dinî olarak meşru görmedikleri rejimi kabullenmek olarak addedip reddetmişlerdir.

Medrese ve tarikat ehli için başın açık olması, edebe aykırı kabul edilmesinden ve itibar kaybına yol açmasından dolayı fes, takke ve sarıkla ilgi yasaklardan sonra bile birçok şeyh ve seyda-mele takke takmaya veya sarık sarmaya devam etmiştir. Yasaklar nedeniyle bunun mümkün olmadığı durumda da başın açık olmaması için kasket takılmıştır. Bazıları, jandarma gözetiminden uzak olan yerlerde takke ve sarık kullanırken şehir merkezlerine gittiklerinde bunları çıkarabiliyor veya yerine kasket takabiliyordu (Kara, 2000: 66).

Katılımcılar da özellikle askeri müdahaleler döneminde kılık kıyafet yönünden sıkıntı yaşadıklarını ve bir takım baskılara maruz kaldıklarını ifade etmişlerdir. Şeyh Nasrullah bu durumu, “İnanın ben ...’e gittiğimde bir polis vardı 4-5 sefer külahımı aldı şeyimden. Seni alacam nezarete, hakaret etmek için, o haldeydik, korkuyorduk yani” şeklinde ifade etmiştir. Bazı seydalar, bu dönemlerde medrese talebelerini dışarıya çıkartırken herhangi bir baskıya maruz kalmamaları için, takkelerini çıkarttırdıklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca sinema filmleri ve medya aracılığıyla inşa edilen “hoca” imajı ve sarık ile takkenin çağrışımları nedeniyle, medrese talebeleri de şehir merkezlerine takke ile çıkmaya çekinir veya utanırlardı. Örneğin talebelik yılları 28 Şubat sürecine denk gelen Seyda Sacid, “Biz şu an, örneğin ben kendim, eskiden ...’e gittiğimde takkeli olduğumda bir utanma duygusu bana geliyordu, kendi adıma söyleyeyim, sanki bütün insanlar bana bakıyor, sanki insanlar beni de bu şekilde gördüğü için hor görüyor. Biz onun için o talebelik döneminde ...’e gittiğimizde özellikle kepi çıkarıyorduk” ifadelerini kullanmıştır.

Zamanın siyasi koşulları, medreselilerin kıyafetleriyle ilgili yaklaşımlarını etkiliyor. Örneğin 28 Şubat koşullarında medresede talebe olanlar, kıyafetlerini

yadırgardı veya sergilemeye korkardı. Dönemin şartlarında, dinsel sembolleri taşımak ve sergilemek riskli görüldüğü için medreseliler bu tür sembolleri sergilemeye çekiniyorlardı. Ama katılımcılar, AK Parti dönemiyle birlikte medreseliler kıyafetlerini çekinmeden, yadırgamadan giyebilir hale geldiklerini ileri sürmüşlerdir. Şeyh Nasrullah yaşanan değişimi, “Ama şimdi Cumhurbaşkanı’nın yanına bu sarıkla gittim” şeklinde dile getirmiştir. Mir Mustafa, “Eskiden [baskı] vardı, mesela takkesiz dolaşırdık dışarıda. Bu konuda özgürlükler de arttı. Devlet dairelerine bile hiç sıkıntı duymadan takkeyle gidebiliyoruz” diyerek medreselilerin kılık kıyafetlerini daha rahat sergileyebilir hale geldiklerini ifade etmiştir. Bazı seyda ve meleler de önceleri Ankara veya İstanbul gibi büyükşehirlerle gittiklerinde takkelerini çıkartırken şimdi çıkartmadan bu gibi yerlere rahatlıkla gidebildiklerini dile getirmişlerdir. Örneğin Mele Yusuf, “Bazen eskiden İstanbul gibi batı illerine gittiğim zaman külahımı çıkarırdım, son senelerde ondan da vazgeçtim, ya boşver kim ne derse desin, önemsemiyorum artık” demiştir. Seyda Sacid ise artık yadırgamadan ve çekinmeden her ortama takkeli bir şekilde girebildiğini şöyle aktarmıştır:

Şu an ise ne ortam olursa olsun gururlu bir şekilde kepli gidiyoruz. Vele ki o ortam belki bizim oturmamıza müsait olmayan bir ortamdır. Diyelim ki lüks bir yerdir, o lüks açık saçık bayanlar da gelebiliyor, günah ortamı değil ha, böyle bir lüks ortamdır, lokantadır veya bir oturma çay içme yeridir, biz yine arkadaşlarla gidiyoruz, hiç böyle bir eziklik değil, gururla var ya.

Dolayısıyla medreselilerin kendi kıyafetlerini benimsemesi, zamanın şartlarıyla yakından ilişkili bir durumdur. Ayrıca medreseye yüklenen anlam ve medresenin meşruiyet kazanması da medreselilerin kılık kıyafet konusunda daha rahat davranmalarını sağlıyor. Medreseliliğin ilk yıllarında talebeler medrese kıyafetine uyum sağlamada zorlanır, yadırgar, dışarıda sergilemeye utanır. Medreseli kıyafeti ileriki yıllarda benimsenir. Örneğin bazı seydalar, talebelerin kendilerini toplum içinde yadırgamamaları veya talebelerin kusurlu davranışlarının medreseye nispet edilmemesi için takkelerini çıkartarak onları çarşıya yolladıklarını söylemişlerdir.

Medrese talebeleri, seydalar ve melelerin kıyafetleri arasında belirgin bir farklılık yoktur. Dolayısıyla geleneksel veya modern eğilimlere sahip olup olmadıklarını, kıyafet tarzı üzerinden tespit etmek mümkün değildir. Medreselerin, talebelerinden talep ettikleri kıyafet tarzı genel olarak benzer olmakla birlikte, öğrenciler arasında farklılıklara da rastlanabilir. Kıyafet rengi konusunda da genelde bir yönlendirme olmamakla birlikte, bazı medreselerde talebelerin kıyafetlerinin ağırlıklı olarak lacivert ve siyah olduğu görülmüştür. Takke olarak da lacivert veya siyah takke kullanımı ağırlıktadır.

Medreseler, talebelerin, kumaş pantolon ve uzun kollu gömlek giyip takke takmalarını isterler. Fakat bazı medreselerde, başlama seviyesindeki öğrencilerden kot veya keten pantolon giyenlere de rastlanılmıştır. Seyda Mehmet ise kendi medreselerinde şalvarın zorunlu olduğunu ifade etmiştir. Seyda Şehmus da “Talebelerde kılık kıyafet zorunluluğu vardır. Çünkü dinen uygun olmayan kılık kıyafetler vardır” şeklinde, öğrencilere kıyafet serbestliği olmadığını söylemiştir. Mele Yusuf, “Kot pantolon, kısa kol gömlek giymeyin diyoruz, külahlarınız olsun diyoruz” şeklinde, medreselerindeki öğrenci kıyafeti konusundaki yaklaşımlarını ortaya koymuştur. Seyda Şakir, “Kot pantolon hemen hemen yasaktır, takke mecburidir, kısa kol yasaktır. Belirli bir kıyafet getirmişiz. Biz diyoruz ki böyle olgun, uygun, ilme, medreseye, camiye uygun bir elbise olsun” sözleriyle, öğrenci kıyafeti konusundaki yaklaşımlarını dile getirmiştir. Dolayısıyla talebelere, ilmin bir göstergesi olarak belli bir kıyafet tarzı şart koşuluyor. Medreseliler, müfredat ve tedrisat gibi çeşitli konularda farklı düşüncelere sahip olsalar da kılık kıyafet konusunda genelde aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Buna göre, medreselilerin kılık kıyafetinin, ilmin ayırt edici bir kimlik göstergesi olarak toplumdan farklı olması gerekir. Seyda Abdulhamid, takkenin talebeliğin simgesi olduğunu söylerken Seyda İbrahim de ilimle uğraşmaları nedeniyle talebelerin kıyafetinin toplumdan farklı olması gerektiğini şöyle ifade etmiştir:

Kısa kol giyemiyorlar bizde. Ben bu noktada bir ilim adamının, bir medrese talebesinin kılık ve kıyafetinin toplumdan farklı olması gerektiğini düşünüyorum. Çünkü bu kadar yozlaştığımız bir dönemde, en azından bu noktada düzgün durması gerektiğini düşünüyorum. İslami bir kıyafete sahip olsunlar istiyorum, yani dar elbise istemiyorum onlardan, bol elbise istiyorum, ama pantolon olur ama şalvar olur, kısa kol istemiyoruz, takke taktırıyoruz öğrencilerimize.

İlim talebesi olmanın bir işareti olan takke, aynı zamanda bir tarikat veya medrese geleneğine aidiyetin bir sembolü olarak da sergilenabilmektedir. Örneğin Mir Mustafa şeyhlerinin, medrese talebesi ve mürid oldukları halk tarafından anlaşılabilmesi için takke takmalarını istediğini şöyle aktarmıştır:

Şu anda mübarek [şeyh] “takın” der, “buranın talebesi olduğunuz belli olsun, ilim talebesi olduğunuz anlaşılsın, insanlar sizi görsün desin ki, bak ilim talebeleri aramızda dolaşıyor.” Mübarek sofilere de diyor “takın” falan diye. Niye? İşte desinler, “bak bu falan yerin mürididir, aramızda dolaşıyor”, halk memnun olsun.

Seyda Şehmus medreseliliğin kılık kıyafetle temsiliyetini ve bu sayede itibar elde edilmesini şu şekilde ifade etmiştir:

Bilinen bir kurumu veya mesleği temsil ediyorsan, nasıl hâkim görevinde olduğunda belli bir kılık kıyafeti varsa, doktorun bir kılık kıyafeti var, bu mesleğin de bu kurumun da bu taifenin bir kılık kıyafeti vardır. Ki bilinsin, tanınsın ki ona değer verilsin. Ha veren verir, vermeyen vermez, fakat mesleğimiz budur, biz buyuz. Bu taifeye mensubuz, görevimiz şudur.

Dolayısıyla kılık kıyafetin şekli ve rengi, bir kimlik göstergesi olarak medrese ve tarikat mensupları tarafından sergilenmektedir. Örneğin Seyda Şeyh Abdulkhakim, yeşil rengin seyitliğin, siyah rengin şerifliğin, beyaz rengin de âlimliğin bir sembolü olduğunu; kendi ailesinin de seyit olması yönüyle yeşil sarık bağladıklarını, kendisinin de köydeyken hem yeşil hem de beyaz sarık bağladığını, fakat şehirde yeşil takke taktığını ifade etmiştir. Seyda Felemez, bir kimlik ifadesi olarak kıyafet ve rengi ile ilgili şunları söylemiştir:

Şimdi aslında beyaz sarıklar eskiden beri âlimlerin alametidir. Hatta seyitler, Ehl-i Beyt mesela yeşil sarıklar takıyorlar, ta eski zamanlardan onların şiarıdır, alametidir, hatta Abbasiler mesela siyah şeyler takıyorlar. Bu bir âdettir, yani eskiden beri bir âdettir. İşte âlimlerin zeyn, libası herkesten farklı olması lazımdır. Hatta bir cahil bir âlimin kılıfına girerse haramdır yani, şeran haramdır yani. Kendisi âlim değildir niye onun kıyafetine giriyorsun yani. Şimdi bir erkek kadın kıyafetine girerse caiz midir? Herkesin bir kıyafeti vardır.

Medrese talebeleri kot pantolon ve kısa kollu elbise giyemedikleri ve takke takmak zorunda oldukları gibi seyda ve meleler de bu tarz elbiseler giyemez ve başı açık dolaşamazlar. Bu tür elbiseleri giymenin ve takke takmamanın *mürûet* kaybına, yani itibar kaybına ve şahsiyet zedelenmesine yol açacağı, buna bağlı olarak da Şafii fikhına göre şahitliklerinin kabul edilmeyeceği için giyemediklerini ifade ederler. Seyda Şeyh Abdulkhakim bununla ilgili olarak, “Şafii’de mekruhtur o, kısa kol giymek, başı açık gezmek bunlar mekruhtur, şahadetleri kabul olmuyor. Şafii mezhebinde, başı açık gezen birinin şahadeti reddedilir.” diyerek, başı açık olmanın ve kısa kollu elbisenin mürûet kaybına yol açacağını, dolayısıyla bu durumda şahitlik yapamayacaklarını ifade etmiştir. Mele Maşallah, “Takke takmamak mürûet kaybına yol açar, şahsiyeti düşürür. Başı açık bir mele halk tarafından saygı görmez” sözleriyle, takke takmamanın itibar kaybına yol açtığını söylemiştir. Seyda Felemez ise mürûet nedeniyle kısa kollu elbise giymediğini şöyle dile getirmiştir:

İnsanın bir mürûeti vardır, kişilik şahsiyet yani, şimdi mesela ben böyle yaparsam benim mürûetim nerde kalır yani. Ama bir gencin yapması farklıdır yani. Şimdi mesela meclise bakıyorsun, o vekiller hepsi ceketle şey ediyorlar yani, böyle kısa kolla şey olmuyorlar. Niye, mürûeti için. Bu mürûet meselesidir yani.

Seyda Mesut da kısa kollu elbise giymemesinin ve takke takma zorunluluğunu nedenini şöyle açıklamıştır:

Mesela ben kendim dışarı kolsuz, başı açık çıksam şahadetimden düşerim, yani ben artık şahitlik yapamam. Çünkü ben böyle çıksam dışarı herkes diyecek “bak bababak Mele ...’e bak [gülecekler] Mele ...’in kollarına bak, başına bak [gülecekler]”, o zaman benim şahsi gururum kırılır. Şer’an diyor, gururu kırılmış bir kişinin şahitliği kabul olunmaz. Mürûet kaybı, işte odur. Mürûet gider yani içindeki gurur kırılır, mürûet kırılır, mürûet kırıldıktan sonra şahitlikten düşer. Mesela sen yapsan şahitlikten düşmezsin, çünkü kimse demez sana “bak bak Ayhan hocaya bak, başı açıktır, kolu açıktır” hiç kimse gururuna

dokunmaz. Hatta şeriat diyor suvki bir insan, yani çarşı ehli insan, öyle olabilir, çünkü hiç kimse ona bak bak falankes öyledir demez.

Bu ifadelere göre, şehirli insanların başını kapatması ve uzun kollu elbise giymesi şart değildir. Yani onların mürûeti kaybolmaz ve şahitlikleri kabul edilir. Seyda Felemez de aşağıdaki ifadelerinde, şehirli insanların başlarının kapalı olmasının zorunlu olmadığını, ama köylerde erkeklerin de başının kapalı olması gerektiğini; kendi köylerinde de eskiden bütün erkeklerin başı kapalıyken günümüzde başı kapatmanın ayıplanır hale geldiğini dile getirerek kılık kıyafet hususunda yaşanan değişimi ortaya koymuştur:

(...) mesela diyelim takke, işte bizim kitaplarımız diyor ki eğer bir erkek şehirli olmasa, yani köylü olursa mesela, önce öyleydi, başı açık gezerse onun mürûeti gider yani mürûet kalmıyor, hatta şehadetı kabul olmuyor. Ama çarşı ehli mesela onlara müsaade var, ona yani ayıp olmaz yani. Ben hatırlıyorum bizim köy belki yüz haneden fazla vardı, tek bir erkeği başı açık görmüyorduk yani, hatta bülüğ çağına gelen çocuklar da aynen böyleydi. Ama şimdi mesela (gülüyor) başı kapatmak ayıptır yani (gülüyor) herkes öyle oldu yani.

Geleneksel dönemde, günümüzden farklı olarak bölge erkeklerinin başlarının genelde kapalı olduğu söylenebilir.³⁹ Yanı sıra medreselilerin de kılık kıyafetinde belirli ölçüde bir değişimden söz edilebilir. Mele Ferzende “bu son genç imam arkadaşlar hep açıldılar” sözleriyle, genç imamların takke takmadığını söylemiştir. Seyda Arif de “Mesela eskiden şalvardı giyim, genelde sarık vardı seydalarda, sarık takıyordu, takke de takanlar vardı genelde sarıktı, şalvardı, hatta Diyarbakır, Mardin, Urfa o bölgelerde fıstandı mesela. Genelde medreselerde takkesiz talebe yoktu” şeklinde, medreselilerin kılık kıyafet yönünden değişimine işaret etmiştir. Şeyh Abdulğani ise “Şaşık [sarık] var, eskiden uzun giyerlerdi ben şu an uzun giymiyorum. Bizim Şeyh ... uzun giyer, ben normal ceket giyerim, bazen takım elbise giyerim, belki benden kaynaklanan bir yeniliktir, normalde benim konumumdaki [mürşid] bütün büyüklerimiz uzun ceket, uzun sakal” şeklinde, kendi kıyafetinin aile büyüklerinin geleneksel kıyafetinden farklı olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla genel olarak sarıktan takkeye, mintan veya şalvardan pantolon, gömlek ve ceket yönünde bir değişimin olduğu söylenebilir.⁴⁰

Katılımcılar, takke takmalarını ve kısa kol elbise ile kumaş türü dışında başka türde pantolon giymemelerinin ilmin bir gereği olduğunu, saygınlıklarının korunması ve şahitliklerinin geçerli olabilmesi için böyle giyinmek zorunda olduklarını dile getirmişlerdir. Bununla birlikte toplumsal baskının da medreselilerin giyim tarzı üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu, hem gözlemlerden hem de bazı

³⁹ Bkz. Ek-5. Bu fotoğraftaki çocuklar da dâhil olmak üzere köyün bütün erkeklerinin başlarının sarık, takke veya kasket ile kapalı olduğu görülmektedir.

⁴⁰ Kılık kıyafette yaşanan değişim için bkz. Ek-5. Bu fotoğraftaki Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş kuşağı olan Şeyh’in başında sarık varken, oğlunun başında takke, torunlarının da başları ya kasketli ya da tamamen açıktır.

katılımcıların ifadelerinden hareketle söylenebilir. Örneğin Seyda Cahit kısa kol veya kot pantolon giymesi durumunda halkın gözünde itibarsızlaşacağından bu tarz elbiseler giymediğini, “Halk arasında, kısa kol veya kot pantolon giymenin ilim ehlini itibarsızlaştırdığı yönünde kuvvetli bir intiba olduğu için giymem” şeklinde dile getirmiştir. Mele Yusuf, halkın baskısını hissettikleri için takkesiz dolaşmadıklarını, nitekim İstanbul’a takkesiz gittiğinde kendisini tanıyanlar tarafından alaya alındığını ve küçümsendiğini aktarmıştır. Mele Ferzende, imamların, kılık kıyafetine dikkat etmesi gerektiğini, çünkü toplumun tepki gösterdiğini, kendisinin de takke takmaması durumunda “yahu be melledir, bu yaştan sonra başını açmış” şeklinde kınanacağını söylemiştir. Seyda Ferit de halkın başı açık meleye olan tepkisinin genelde “Bu soytarıdır der. İtibarsız olur” şeklinde olduğunu ileri sürmüştür. Seyda Seyfeddin Hoca da aşağıdaki ifadeleriyle takkesiz dolaşmamalarının fikhî bilgiye riayet etme kaygısından ziyade toplumsal baskı nedeniyle olduğunu dile getirmiştir:

Yani şimdi biz takke takarken de tabii Şafii fikhına göre amel ediyoruz, evet Şafii fikhındaki başı açık gezmek mekruhtur. Bundan daha ziyade toplumun baskısı vardı işin doğrusu, bizim toplumda bir fakinin, bir mollanın başı açık gezmesi veya kısa kol giymesi çok yadırganacak bir şeydi. Aslında bu şekilde giyinmemiz, tarzımızın böyle olması daha ziyade bir mahalle baskısıydı yani. Yani dinî vecibe, dinî gereklilikten ziyade böyleydi.

Buna göre, medreselilerin sarık sarma veya takke takmalarında Şafii mezhebinin, başı açık gezmenin mekruh olduğu görüşü de etkili olmakla birlikte, asıl sebep toplumsal baskıdır. Çünkü toplumda medreselilerin başı açık ve kısa kollu olması yadırganacak bir durumdur. Hatta halkın kendisi başı açık olsa da ve modern tarz kıyafetler giyse de din adamlarının geleneksel özelliklerini korumalarını ve kıyafetlerinin geleneksel tarzda olmasını istiyor. Örneğin sarıklı, şalvarlı veya mintanlı bir seyda-mele veya şeyh; pantolonlu, başı açık, hatta takkeli başka birisinden daha itibarlıdır. Medreseliler de takke, kumaş pantolon ve uzun kol giyinmenin dinî bir yönü bulunmadığı halde, toplumun bakış açısı nedeniyle böyle giyindiklerini ifade ediyorlar. Zira Seyda Seyfeddin Hoca, dinî metinlerde takke ve sarığın farziyetine veya sünnet oluşuna dair bir delil bulunmadığını ve bütün dinî geleneklerde erkeklerin başlarını örtmesi uygulamasının bulunduğunu, dolayısıyla medreselilerin kılık kıyafet konusundaki tutumlarının dinsel metinlerden ziyade bir geleneğe dayandığını ifade etmiştir. Ona göre, sarık ve cübbe giyinmenin dinî bir yönü olmayıp, bu konuda yapılan bazı uygulamaları dinin bir gereği olarak sunmak yanlış olduğu gibi, bu tür kıyafetleri eleştirip tamamen dışlamak da doğru değildir. Mele Maşuk da “Tamamen örfi ve yöresel gerekliliklerdir. Dinî hiçbir anlam yüklemek doğru değildir. Ama isteyen bunları rahatça giyebilmelidir” şeklinde benzer bir yorumda bulunmuştur. Seyda Muaz

ise sarığın sünnet, takkenin ise geleneksel-kültürel bir uygulama olduğunu ileri sürmüştür. Seyda Şeyh Abdulhakim, “Yani fistan giymek o zamanın onların giyimidir, o sünnet değil, peygamberden önce de vardı bu. Fakat sarığı yedi kere dolamak, kuyruk bırakmak, işte Peygamber’in sünnetidir o. Başlarına eşarp gibi giymek, o yörenin Kureyşlilerin adabıdır, gelenektir, o sünnet değil” sözleriyle, mintan gibi uzun erkek giysisinin Arapların geleneksel elbisesi olup sünnet olmadığı gibi, sarığın da aynı şekilde Arap geleneksel kültürünün bir parçası olup sarığın kendisinden ziyade sarılış tarzının sünnet olduğunu savunmuştur.

Medreselilerin kılık kıyafetinin şekillenmesinde halkın bakış açısının etkisi, medreselilerin tanınmadıkları yerlerde sarık veya takke takma konusundaki davranışlarının değişiklik gösterebilmesinden de anlaşılabilir. Yani medreseliler kendi bölgelerinde en azından takke takmaya özen gösterirken, farklı yerlere gittiklerinde sarıklıysa takke takabiliyor veya takkeliyse takkesini çıkarabiliyor ama tanındığı bölgede yine takkesini takıyor veya sarığını sarıyor. Örneğin Seyda Muaz, sarıksız-takkesiz dolaşıp dolaşmadığı sorusuna, “Mekândan mekâna değişiyor. Memleketimde takkesiz dolaşamam, abes karşılanır. Takkesiz hocaya pek hürmet edilmez” cevabını vermiştir. Seyda Şeyh Abdulhakim de Ankara gibi yerlerde takke taktığını ama köye gittiğinde yeşil veya beyaz renk sarık sardığını ifade etmiştir. Medreselilerin başlarının açık olmaması gerektiği yönündeki toplumsal baskı nedeniyle, akademik yönü olan medreseliler de tanındıkları yerlerde takke takma gereği duyuyorlar. Örneğin Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca, “Mesela ben köye gidince takke takıyorum hâlâ, ... Köprüsü’nü geçtikten sonra ben takıyorum. Yani toplumsal baskı toplumsal bakış açısıyla alakalı bir şey. Yani mesela köyde sarığıyla dolaşan mele, şehre gelince sarığını kaldırıyor, Ankara’ya gidince fesini de kaldırıyor” sözleriyle, kıyafet tarzlarının toplumsal bakış açısı doğrultusunda şekillendiğini ifade etmiştir. Seyda Seyfeddin Hoca, akademiden önce gündelik hayatındaki bütün ortamlarda takkeli dolaştığını, fakat akademik hayatla birlikte kıyafet tarzının değiştiğini, “işin doğrusu akademiye gittikten sonra bir değişime uğradık, itiraf ediyorum” şeklinde dile getirmiştir. Ama memleketine veya medrese seydalarının yanına gittiğinde yine de takke taktığını ifade etmiştir.

Medreselilerin kıyafet tarzının mekân ve ortam doğrultusunda değişmesi, bir tutarsızlık olarak görülme ihtimalini taşımakta, dolayısıyla benliğin bölünmüşlüğüne bir işareti olarak değerlendirilebilir. Çünkü sabit ve uygun belirli davranış biçimlerini farklı etkileşim ortamlarında sürdürebilmek, genellikle bireysel-kimliğin iç bütünlüğünü korumanın bir aracıdır. Bununla birlikte davranış tarzları, ortam çeşitliliğinden güçlü bir

biçimde etkilenir. Zira bireyin kamusal alanlarda diğerleriyle etkileşime hazır olması yetmez, aynı zamanda farklı ortamlar ve yerlerde uygun davranışları sergileyebilmesi gerekir. Dolayısıyla bireyler, hem dış görünüşlerini hem davranışlarını, belirli ölçüde, ilgili ortamın algısal taleplerine göre ayarlarlar (Giddens, 2010b: 133). Memleketinde veya görev yaptığı yerde mürûeti kırılabacağı kaygısıyla takke takmak zorunluluğu hisseden Seyda Mesut'un Ankara gibi yerlere gittiğinde alaycı-yadırgayıcı bakışlara hedef olmamak için takkesini çıkarması davranışı da bu çerçevede değerlendirilebilir. Ona göre böyle yerlerde takke takmak mürûet kaybına yol açar.

Kılık kıyafet yönünden medreseliler, başlık olarak en azından takke takarak başını örter ve bu konuda çok hassas davranırken, sakal konusunda ortak bir görüşe sahip oldukları söylenemez. Örneğin örneklem kapsamındaki illerden birinde bulunan, meclelerin bir araya gelerek ders yaptıkları derneğe yapılan ziyarette, yaşlı seydalarda sakallı oranının daha fazla olmakla birlikte, meclelerin çoğunun sinekkaydı traşlı oldukları; buna karşın hepsinin takkeli olduğu, yaşlı seydaların bir kısmının ise sarıklı olduğu gözlemlenmiştir. Seyda Arif, sakalın mecler arasında yaygın olmadığını, daha çok seydaların sakal bıraktığını ifade etmiştir. Seyda Mehmet, talebelerin sakal bırakması şart değilken seydalara sakal bırakmalarını tavsiye ettiklerini söylemiştir. Şeyh Abdulgani de talebelerin ve tarikat müritlerinin sakal bırakmalarının zorunlu olmadığını, isteğe bağlı olduğunu, fakat mürşidin sakal bırakmasının zorunlu olduğunu, “Halife olan bir insanın sakalı olmalıdır. Bir mürşit yani tasavvufta icazet alan birisinin mutlaka sakalı olması gerekiyor” sözleriyle ifade etmiştir.

4. EĞİTİM

4.1. Okul

Daha önce farklı bağlamlarda, önceleri devletin benimsenmemiş olması ve medresenin toplumsal itibar sağlama noktasındaki konumunu koruyor olmasının, halkın medreseyi okula tercih etmesinde etkili olduğuna değinilmişti. Fakat medreseye yönelik baskılar, modernleşme, okulun toplumsal statü ve itibar edinmenin bir aracı olarak keşfedilmesi, medreselerin resmî statüden yoksun, mezunlarının da istihdam olanağının olmaması gibi nedenlerle, bu eğilimin 1960 yıllar itibarıyla tersine dönmeye başladığı, 1980’li yıllarla birlikte de ivme kazandığı, dolayısıyla da okulun medreseye tercih edilmeye başlandığı ifade edilmişti.

Karma ve laik anlayışa dayalı eğitim konusunda bir takım eleştiriler yöneltse de şeyhler dışında genel olarak medreselilerin, okula karşı olumsuz bir yaklaşıma sahip

oldukları söylenemez. Medrese öğrencileri, genelde ortaokuldan sonra medreseye girmekte ve liseyi Açık İHL’nde okumaktadırlar. Hatta medrese seydaları, öğrencilerini İHL’ne yönlendirmektedirler. Örneğin Seyda Mehmet bazı medreselerin okul okuyanları talebe olarak kabule etmedikleri halde kendi medreselerinde okula gitmeyenlerin kabul edilmediğini ifade etmiştir. Günümüzde medreselilerin tamamına yakını çocuğunu yükseköğretim seviyesine kadar okula göndermekte, hatta medresenin önündeki bir takım engeller nedeniyle, çocuklarının eğitimi konusunda modern eğitim veren okulları medreselere tercih ettiklerini de ifade etmek mümkündür. Öyle ki medreselilerin, bölgedeki okullaşmanın artmasında etkili oldukları bile söylenebilir. Halk arasındaki itibarlı konumları ve toplumsal etkileri sayesinde halka çocuklarını okula göndermeleri yönündeki tavsiyeleriyle bunu sağlayabiliyorlardı. Mele Ferzende’nin, “Mesela diyelim ki adamın çocuğu okula gitmiyordu öğretmen geliyor diyordu ki, hocam sen camide söyle ki çocukları okula göndersinler. Bazı çocuklar okula gitmiyor mesela, o konuda bile yardımcı oluyorduk” sözleri, melelerin köydeki okullaşmadaki etkilerini ortaya koymaktadır.

Bu örnek ve aşağıdaki Seyda Şakir örneği üzerinden ifade edilecek olursa, köy ortamında geleneğin bir temsilcisi olarak imam ile çağdaşlığın bir temsilcisi olarak öğretmen figürleri arasında genelde bir rekabetten bahsedilse de melelerin öğretmenlerle ilişkilerinin iyi olduğu, öğretmenlere yardımcı olduğu, öğretmenlerin de en rahat diyalog kurabildiği kişilerin imamlar olduğu söylenebilir. Seyda Şakir, bazı köylülerin ve imamların öğretmenlere olduğu kadar öğretmenle diyalog kuran imamlara da olumsuz bir bakış açısına sahip olabilmekle birlikte kendisinin öğretmenlerle ilişkisini şöyle aktarmıştır:

Ben gittiğim köyde mutlaka öğretmenle bir bağlantı kuruyordum. İsterse dindar olsun isterse namaz kılmıyın, öyle bir muhabbetim oluyordu, merhaba ediyorduk. Ben ona diyordum, “Bak, ikimiz meslektaşız sen bir yerde ders veriyorsun ben başka konuda ders veriyorum.” Bazı imamlar, “yav bu öğretmenler hepsi dinsizdirler, öğretmenlere yaklaşmayın”, hatta mesela cemaat de öyle bakıyordu, mesela bazı imamlar eğer öğretmenle oturup kalkıyorsa, affedersin bizim bu imam da soytarıdır, imam da öğretmen gibi soytarı gibi bir şey. (...) Yani onlarla bağlantı kurmak iyi bir şeydir. Çünkü öğretmen okumuş kişidir, bana en yakın olan öğretmendir.

Dolayısıyla Türk modernleşmesi deneyiminde, köyde öğretmen ve mele genellikle birbiriyle çatışan aktörler olarak tasvir edilse de Doğu’da genelde öğretmen ile mele bir diyalog halindedir. Öğretmen, köy ortamında kendisine en yakın olarak imamı görüp onunla temas kurarken mele de öğretmenle iletişim kurup köy ortamında ona yardımcı olmaktadır. Geçmişte köylünün “Öğretmen dinsizdir onunla diyalog kuran imam da soytarıdır” şeklindeki yaklaşım biçimiyle, bazı kırsal kesimlerde öğretmen algısı

olumsuz olduğu için öğretmenle diyalogu olan mele de itibar kaybına uğrardı. Diğer bir ifadeyle, öğretmen dinsiz olup köylünün örf ve âdetlerini değiştirmek, onları İslam'dan ve Kürtlükten uzaklaştırmak için devlet tarafından gönderilmiş bir ajan olarak görülebilmekteydi. O yüzden onunla iletişim kuran melede de olumsuz gözle bakılırdı. Bununla birlikte günümüzde bu algının büyük oranda kırıldığını söylemek mümkündür.

Genel olarak medreselilerin olmasa da şeyhlerin, özellikle geçmiş dönemlerde, okula gitme konusunda olumsuz bir tavra sahip oldukları aktarılır. Şeyhlerin okul karşıtı tepkilerinin şekillenmesinde ulus-devlet politikaları doğrultusundaki laik ve milliyetçi uygulamaların belirleyici olduğunu Şeyh Abdulğani şöyle savunmuştur:

Cumhuriyet'ten sonra, malum, hem din hem ırk üzerinde büyük bir baskı, asimilasyon hareketi vardı. Mesela o dönemde milleti dinden uzaklaştırmak için medreselerle uğraşılar, camilerle uğraşılar. Halk olarak da onları asimile edebilmek için okullar açtılar, bu bölgede yaygın okul açtılar, tabii o dönemde büyükler şöyle dediler, yani bizim ailenin büyükleri bile dediler, “Çocuğunuzu okula göndermeyiniz, medreseye gönderin, yoksa çocuğunuz *filla* olur yani Hristiyan olur, kâfir olur” diye hep bunu söylerlerdi. Tabii, dinî kaygılarla, çünkü o zaman, malum, o meşhur Cumhuriyet döneminde bir okul açılmıştı, işte bu köy enstitüleri. Onlar sadece ahlak bozucu vesaire, din, felsefe... yani milleti bir şekilde dinden uzaklaştırmak için bir gayretti yani. Tabii o zaman bölge, hemen hemen diyebilirim Doğu ve Güneydoğu tümü dindarların elindeydi. Yani çoğu meşayihler, ulemalar ve bir kısım da ağalar bölgede etkindiler. Devlet o dönemde şey yapamıyordu... bir türlü halkın üzerinde bir nüfuzu yoktu yani. Yani o dönemde bir nevi özerkliği, kendi içinde bölge özerkliği. Onun eğitim alanı, eğitim yönü medreseydi.

Buna göre, laikliğin bölgedeki yansıma biçimleri nedeniyle devlet okulları, halkın dinden uzaklaşmasını sağlamaya yönelik ideolojik aygıtlar olarak görüldüğü için, başta şeyh aileleri ve onlara bağlı olanlar olmak üzere halkın çoğu, dinsiz olacakları kaygısıyla çocuklarını ilkokul dâhil resmî eğitim kurumlarına göndermemiş, bunun yerine medreseyi tercih etmişlerdir (Yüksel, 1993: 105, 166). Seyda Ferit de laiklik uygulamaları nedeniyle, devlet okuluna gidenlerin dinsiz olacakları endişesiyle şeyhlerin ve medreselilerin halka çocuklarını okula göndermemeleri yönünde tembihlerde bulunduklarını şu şekilde aktarmıştır:

Şeyhler, bizim eski din anlayışı yani, mesela medrese talebeleri medrese eğitimi, medreseyle uğraşanlar veyahut dini millete talim eden kişiler, bu sistem değişti mi yani, diyelim ki Cumhuriyet zamanında yani okullar açıldı, mesela baş açığı falan veyahut okulda okutulan müfredat falan dinle alakalı değildi. Bilinçli olarak yani. O zaman kim bu okullarla uğraşırsa, bu okullara giderse sanki nasıl ki devlet laik olmuş, o zaman diyorlardı ki devlet dinsizdir, yani devlet dine karşıdır, sanki o da öyle bir fert olur yani. Mesela Avrupa'da Avrupa'nın kanunları, hayat şekilleri değişiktir yani değil mi? Mesela millet Avrupa'ya giderse sen de oralı olursun. Sen de onlar gibi oluyorsun. Yani çocuklarınızı okullara gönderirseniz dininiz elden gider, çocuk da gider, toplum da değişir falan şu bu. Öyle şeyler söylüyorlardı yani. Hatta çoğu insan şeyhlere danışmışlar, demişler ki “oğlunu gönderme.” Fakat eğer biraz bu âlimleri yani okumuş insanları, tabii bu gibi okullarda dinî eğitim yoktur, din tedrisatı yoktur şudur budur, zaten onlar da öyleydi yani, bunlar oralara giderlerse dinlerinden uzaklaşırlar falan diye millete söylüyorlardı.

Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca da bölgede, özellikle medrese ve tarikat geleneğine sahip aileler tarafından okulun benimsenmemesi nedeniyle, eğitim kurumu olarak medresenin okula tercih edildiğini şöyle ifade etmiştir:

Bu bölgede, özellikle medrese kökenli ailelerde, yani bazılarında, okullara karşı bir soğukluk var, yani tabiri caizse sindiremediler. Dolayısıyla Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren yasak olmasına rağmen bazı insanlar tercihen medrese okudu okula gitmedi ben de onlardan biriyim. Yani ben medrese okudum, medrese bittikten sonra dışarıdan okulu bitirdim. Yani Harf Devrimi'yle birlikte Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun çıkmasıyla birlikte tabiri caizse bütün bilgiler sıfırlandı. Bu genel olarak ahalide şöyle bir sorun ortaya çıkmasına neden oldu. Yepyeni bir hayat, yepyeni bir eğitim sistemiyle karşı karşıya kalındı. Tabii bunu ilk etapta hiç kimse hazmetmedi. Başka sorunlarla bir araya gelince de o hazzın süresi biraz daha uzun sürdü. Yani Kemalist sistemin ürünü olan okullar uzun süre bölgede çok hoş karşılanmadı.

Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde okula karşı çıkan şeyhlerin, özellikle DP dönemiyle birlikte devletle barışmaları ve bazı şeyh ailelerinin de siyasete girmesiyle birlikte, çocuklarını okula ilk gönderenlerin de yine şeyh aileleri olduğu söylenebilir. Bu durum, şeyhlere yönelik birtakım eleştirilere yol açtı. Yani ilk önceleri, halka çocuklarını okula göndermemelerini söyleyen şeyhlerin daha sonra kendilerinin göndermiş olması, halkın bilinçlenmesini istemedikleri için böyle bir söylem geliştirdikleri yönünde eleştirilere neden oldu. Örneğin Muhammet Hoca, “Şeyh ... benim seydama ‘oğlunu okuldan al, yoksa dinsiz olacak’ demiş. Ama kendisi oğlunu okuttu, Almanya’da master-doktora yaptı” demiştir. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca da “bazı şeyhlerin medreseleri varken fakir fukaranın çocukları medresede okurken, onlar kendi çocuklarını okula gönderdiler” demiştir. Seyda Şeyh Abdulkhakim, “Yani bunlar [okul karşıtlığı] hep o şeyhlerin, âlimlerin zihniyetiydi. Şimdi onların torunları en yüksek düzeydedirler, halk da bunu görüyor, ‘e siz bize böyle diyordunuz siz de böyle yaptınız. Niye zamanında doğru söylemediniz, yoksa yanlışsa niye zamanında yanlış demediniz?’” şeklindeki sözleriyle, şeyhlerin çocuklarının okuyup resmî statüler edindiğini gören halkın, şeyhlere karşı olumsuz tavır geliştirdiğini ifade etmiştir.

Şeyhlerin ve bazı meclislerin, halkın çocuklarını okula göndermesine karşı çıkarken kendi çocuklarını okula göndermelerinin, ayrıcalıklı konumlarını korumak için halkın bilinçlenmesini engellemeye yönelik bir çaba olduğu, gerek yapılandırılmış görüşmelerde gerekse enformel görüşmelerde sık dile getirilen bir temadır. Bununla birlikte, yukarıda ifade edildiği gibi, bir dönem sonra şeyhler çocuklarını okula gönderince halk da göndermeye başlamıştır. Bu durumu Şeyh Abdulgani, “ilk okula gönderenler de gene şeyh aileleri oldu. Bu Menderes’ten sonra, Menderes’ten... 70’lerden sonra” şeklinde ifade etmiştir. Yani şeyhler ilk dönemlerde okula karşı olmakla birlikte DP döneminden sonra çocuklarını okula ilk gönderenler de yine şeyhler

olmuştur. Dolayısıyla tepki aslında okula değil, jakoben laik uygulamalaraydı. Diğer taraftan okullaşmanın şeyh ailelerinden başlamış olduğu dikkate alındığında, bölgenin modernleşmesinde şeyhlerin öncü bir rol oynadıkları sonucu çıkarılabilir. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca, siyasete giren, DP ile birlikte devletle barışan ve varlıklı şeyh ailelerinin okulla tanışmalarının daha erken olduğunu ileri sürmüştür.

Şeyhlerin okula karşı çıkmaları, bazı durumlarda, halkın bilinçlenmesinin engellenmesine yönelik bir çaba olarak algılansa da Seyda Şeyh Abdulhakim'in aşağıdaki anlatımı üzerinden, şeyhlerin ve medreselilerin ilk dönemlerdeki okula karşı bakış açılarının her zaman pragmatist niyetlerle şekillenmediği, bazen din anlayışı doğrultusunda şekillendiği, dolayısıyla bir inanca dayandığı da söylenebilir:

Dedem de anlatıyordu diyordu ilk harf değişiminde bizi ...'a çağırdılar, dediler yeni bir kaymakam gelmiş harf eğitimi verecek diyor 5-6 harf bize öğrettiler, öğleden sonra hep âlimler 12 âlim, o zamanın yörenin en büyük âlimleri, diyor, dediler vay bunlar bizi kâfir edecekler, diyor, ondan sonra biz kaçtık. Kaymakam demiş ki bu harfleri öğrenin kâğıt gelecek imza edeceksiniz, bu kadar, müftü yapamaz. Dedik, bizi kâfir yapacaklar kaçtık her birimiz bir tarafa dağıldık.

Buna göre ilk dönemlerde, medreseliler ve şeyhler arasında, yeni harfleri öğrenmenin ve okula gitmenin kendilerini dinsizleştireceği endişesi hâkimdi. Bu durum, şeyhlerin ve medreselilerin okul karşıtı tutumlarının, halkın okula gidip bilinçlenmesini istemedikleri yönündeki pragmatist bir tavırdan ziyade, bir inanca dayandığını gösterir. Hatta enformel görüşmelerde, bazı medreselilerin İHL'ne giden veya çocuğunu gönderen imamın arkasında namaz bile kılınamayacağına inandığı aktarılmıştır.

Şeyh ailelerinde Cumhuriyet'in ilk kuşağı ile sonraki kuşakları arasında okula karşı farklı tutumların olduğu söylenebilir. Geçiş dönemini yaşayan ve laiklik ile milliyetçi politikaların etkisini daha derinden deneyimleyen ilk kuşak, bu nedenle okula karşıt bir tavır geliştirirken Tek Parti sonrası kuşakların, aynı tecrübeyi yaşamadıklarından okula karşı daha ılımlı bir tavır sergilediklerini Seyda Ferit'in de aşağıdaki ifadelerinden hareketle söyleyebilmek mümkündür.

(...) tabii kendileri de çocuklarını şeye [okula] gönderdiler yani. Dese ki, niçin onlar millete sanki sade millet göndermesin biz gönderelim [Biz okula gönderelim ama halk göndermesin] diye değil yani. Mesela bir ailede bir şeyh diyordu ki, benim oğlum gitmesin, onun oğlunun çocuğu olurdu çocuğunu gönderirdi. Mesela diyelim ki Şeyh ... belki kendisine kalsaydı, çocuğunu hiç okula göndermeyebilirdi yani. Fakat [Şeyhin oğlu] ... [oğlu] ...'ı kalktı Avrupa'ya gönderdi yani.

Seyda Mesut ise aşağıdaki ifadeleriyle, şeyhlerin okula karşı oldukları veya halkın bilinçlenmesini engellemek için çocuklarını okula göndermemelerini söylerken kendilerinin çocuklarını okula gönderdikleri yönündeki söylemlerin, halkın şeyhlerden uzaklaşmasını sağlamaya yönelik bir propaganda olduğunu şu sözlerle savunmuştur:

Evet, o da [şeyhlerin okula karşı oldukları, ama kendilerinin çocuklarını gönderdiği] deniliyor, yalnız hiç kimse kimsenin dediğini yapmıyor. Aslında biz çocuklarımızı okutmuyorduk, şeyhlerin çocukları da okuyorlardı, o da bir bahanedir, soğutmak için bir bahanedir, halkı şeyhlerden uzaklaştırmak için bir bahane gibi bir şeydi. Belki birisi söylemiştir, ama herkese mal edilemez.

Özetle, ulus-devlet projesi doğrultusundaki milliyetçi-laik uygulamalar, şeyhlerin okula karşı çıkmasına neden olmuştur. Bununla birlikte şeyhlerin okula karşı olmalarının, kendi seçkin konumlarını koruyabilmeye yönelik olduğu şeklinde bir algıya yol açmıştır. Bu algıya göre şeyhler, ayrıcalıklı konumlarını kaybedecekleri endişesiyle, halkın bilinçlenmesini engelleyebilmek için çocukların okula gönderilmesine karşı çıkmışlardır. Yani bu iddialara göre, şeyhler okula karşı çıkıp medreseyi ve tarikatı ön plana çıkararak Kürtlerin bilinçlenmesini engellemek istiyorlar. Bu iddianın, şeyhler kendi çocuklarını okula gönderirken halkın göndermemesi yönünde tavsiyelerde bulunması durumunda doğruluk payı olabilir. Diğer taraftan özellikle Marksist Kürt milliyetçileri bu iddiayı ortaya atarak, halkın medrese ve tarikat ile bağıını koparmayı, böylece kendi düşüncelerini benimsemesine açık hale getirmeyi düşünmüş olabilirler. Çünkü Marksist Kürt milliyetçileri, dinin, Kürt ulusal bilincinin oluşmasının önünde bir engel olduğunu farz etmişlerdir. Bunun önüne geçmek için de şeyhlere yoğun bir eleştiri yöneltilmiştir. Çünkü Kürtlerin dinselliğinin merkezinde şeyh önemli bir yer tutar.

Okulun dinden uzaklaştırıcı etkisinin olduğuna duyulan inanç, okula karşı tutumun şekillenmesinde etkili olmuş, bu inanç sadece şeyhlerle ve Cumhuriyet'in ilk dönemiyle sınırlı olmayıp sonraki dönemlerde de bazı halk kesimleri arasında varlığını korumuştur. Özellikle 1940-1954 yılları arasında faaliyet gösteren köy enstitülerinin eğitim politikası ve bu okullardan yetişen öğretmenlerin ideolojik yönelimleri ve dinle ilişkileri bu algıyı beslemiştir. Daha önce aktarıldığı üzere Şeyh Abdulgani, bu okulların amacının halkı dinden uzaklaştırmak olduğunu savunmuştur. Seyda Arif de “Dinsiz olacak diyordu, hatta o zamanlar bizim köyde 2 kişi okumuştur her ikisi de komünist olmuştu, halk öyle diyordu” şeklinde, köy enstitülerinde okuyanların ideolojik yönelimleri nedeniyle halkta, okuyanların dinsiz olacakları yönünde bir algının oluştuğunu ileri sürmüştür. Seyda İbrahim ise, “70’li yıllarda derlerdi ki ‘çocuklarınızı okula göndermeyin’, neden? ‘Öğretmenlerin ekserisi komünisttir’ derlerdi, hatırlarsınız değil mi? ‘Sizin çocuğunuz da komünist olur göndermeyin.’ Halkın genel kanaatiydi bu, genelde öğretmenler komünist oluyordu, geliyorlardı komünist davayı öğrencilerine anlatıyorlardı” şeklinde, bu okullardan yetişen öğretmenler nedeniyle, halk arasında okula gidenlerin komünist olacağı yönünde bir düşüncenin hâkim olduğunu ifade etmiştir.

Sonuç olarak, okullarda uygulanan müfredat ve eğitim politikaları, halkın okula mesafeli yaklaşmasına neden olmuş, fakat İHL'lerin açılması, halkın bu yöndeki endişelerinin ortadan kalkarak okulla tanışmalarını sağlamıştır.

4.2. Üniversite

Medrese kültürünün canlılığını muhafaza ettiği Türkiye'nin doğusunda, her ile bir üniversitenin kurulduğu 2007 yılına kadar sadece Diyarbakır⁴¹ ve Van⁴² illerinde üniversite bulunmaktaydı.⁴³ Üniversitenin, kurulduğu illerde ekonomik, sosyal ve kültürel bir takım etkileri söz konusu olup gelenekselliğin daha korunaklı bir şekilde devam ettiği bölgede de bu tür etkiler göstermesi beklenebilir. Katılımcıların üniversite ile ilgili görüşlerini genel olarak betimlemek için, kendi illerine kurulmuş olan üniversite ile ilgili ne düşündükleri, üniversitenin kurulmasıyla birlikte ne tür değişimler gözlemledikleriyle ilgili sorular yöneltilmiştir.

Görüşülen medreseliler, bölgede kurulan üniversitelerin bölge gençlerinin üniversiteye gitme imkânlarını arttırdığı, bilinçlenmeye katkıda bulunduğu vb. olumlu yönlerine de değinmekle birlikte, genel olarak sosyokültürel etkileri üzerinden, geleneksel toplumsal doku üzerinde olumsuz etkilere sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Bunların başında da üniversitenin gelmesiyle birlikte toplumda yaygınlaşan ahlaki yozlaşmanın geldiğini ileri sürmüşlerdir. Örneğin Mele Maşuk “Faydalarının yanında zararları da söz konusudur. Faydaları saymakla bitmez, ama zararlarının başında, kuruldukları yerlerdeki ahlaki yozlaşmaya ciddi ivme kazandırmaları söz konusudur” demiştir. Seyda Münir de “Üniversitenin kurulmasıyla az bir faydanın yanında birçok zararı oldu. Faydası sadece gençlerin üniversite okumaları için uzak şehirlere gitmelerine gerek kalmadı. Zararı ise gençliğin ahlaki bozulmaya doğru gidiyor, genç kızlar İslami tesettüre hiçbir şekilde uymuyorlar” diyerek, üniversitenin olumlu ve olumsuz yönlerine işaret etmişlerdir. Seyda Felemez de aynı şekilde üniversitelerin bulundukları şehirlere olumlu katkıları olmakla birlikte, olumsuz yönleri de olduğu “Valla iyisi de var kötüsü de var (gülüyor). İyisi odur ki insan mesela bilen bilmeyen bir değildir zaten, insan okursa bilgili olur, cahillikten kurtulur, ama pislikleri de vardır mesela (gülüyor)” şeklinde dile getirmiştir.

⁴¹ Diyarbakır'daki Dicle Üniversitesi'nin kuruluş yılı 1974'tür.

⁴² Van'daki Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nin kuruluş yılı 1982'dir.

⁴³ Erzurum (1957), Malatya (1975) ve Elazığ'da (1975) da görece erken tarihlerde üniversite kurulmuş olmakla birlikte, buralarda medrese kültürü olmadığı ya da çok zayıf olduğu için, bu iller zikredilmemiştir.

Katılımcılar, kadın-erkek ilişkilerindeki değişimi, tesettürden uzaklaşarak açık kızların bölgede artmasını ve ahlaki yozlaşmayı, üniversitenin olumsuz yönleriyle ilgili olarak ön plana çıkarmışlardır. Bu bağlamda Seyda Muaz, “Şu an bir toplumun ahlakını bozmak istiyorsanız o toplumu üniversite ile imtihan etmek yeterlidir. Üniversite toplumda ahlak denen bir şey bırakmıyor” şeklindeki sözleriyle, üniversitenin ahlaki yapı üzerinde olumsuz etkileri olduğunu savunmuştur. Seyda Felemez ise, üniversitenin gelmesiyle birlikte bölge kızlarının giyim kuşamının değiştiğini şöyle ifade etmiştir:

Mesela bu öğrenciler ...’a gelmeden önce ...’ta açık saçık azdı, ama şimdi her yerde yayıldı mesela, yani kötü tarafı da odur. Çünkü her yerden gelir, İzmir’den Edirne’den Türkiye sahillerinden gelir. Bizim şeylerimizi de bozuyorlar yani (gülüyor), bizim kızlarımız da onlara uyuyorlar, onlar gibi yani diyor ki medeniyet budur yani. Kötü tarafı budur yani. Ama iyi tarafı, insan cahillikten kurtulursa tabii iyi bir şeydir.

Bu ifadelerle göre üniversitenin, kadınların kılık kıyafet anlayışının değişmesinde etkisi olmuştur. Şeyh Nasrullah da aşağıdaki ifadelerle, üniversitenin hem kılık kıyafet üzerinde etkisi olduğunu, hem de çeşitli ideolojilerin ve dinî fikir akımlarının üniversite aracılığıyla şehre taşındığını savunmuştur:

Üniversitenin kurulması gençlerin şey olması için güzel, fakat epey bazı ahlaksızlıklar beraberinde getirdi aslında. Çünkü ... hep ulemalar yeri, güzel hizmetler yapan insanlar yeri. Ordaki millet pek şeye yatkın değildi, şimdiki sosyetik şeylere bile uzaktı, onların gelmesiyle epey... Zararı da oldu, giyim-kuşam da değişti ayrı fikirlerde oraya gelen hocalar oldu. Aslında hocalardan çok yanlış fikirli hocalar da oldu, hatta öyle diyorlar öyle hocalar var yanında okuyan çocukların fikirlerine epey ters, hatta Marksist Leninist fikir sahibi epey gençler de epey var öyle diyorlar. Vahhabi fikirli olanlar da oldu.

Üniversiteler, çeşitli düşünsel ve politik ideolojilerin üretim üsleri olabildiği gibi, üniversiteden önce geleneksel bir yaşam tarzına sahip olan gençlerin de bu ideolojilerin etkisine girmelerine veya çeşitli ideolojik eğilimler doğrultusunda politize olmalarına neden olabilmektedir. Diğer taraftan bilimsel bilginin ve eleştirel rasyonel düşüncenin merkezleri olarak üniversitelere giden bölge gençleri, eleştirel rasyonel paradigmayı benimseyerek medrese kültüründen, dolayısıyla da birçok geleneksel unsurdan kendini soyutlamakta, buna bağlı olarak da geleneksel otorite biçimleriyle olan ilişkisi büyük oranda çözülmektedir. Örneğin Harun, üniversitenin, kendisi gibi köylerindeki birçok gencin politize olmasına neden olduğunu, köylerinde yaklaşık olarak her evden üniversite okuyan en az bir kişinin bulunduğunu; bu üniversitelilerin şeyhlere olan yaklaşım biçimleri ve gösterdikleri itibarın ailelerinden farklılık gösterdiğini, gençlerin, daha çok şeyhlerin iradesi doğrultusunda şekillenen ailelerinin politik tercihlerini de değiştirmeye başladığını ifade etmiştir. Ayrıca köyden üniversite okuyan kişi sayısının artmasıyla birlikte medreseye giden çocuk sayısının da azaldığını, “Eskiden, yani 2000-2005 yılları gibi, köyden medreseye giden belki 30’dan fazla öğrenci vardı. Bütün sıra

kitaplarını yanlarında bitiren var köyden. Ama üniversite eğitiminin köyde yaygınlaşmasıyla bir kopukluk oluştu. Şimdi yazın köyden giden talebe yoktur, bazen de 2-3 kişidir” şeklinde ifade ederek, medresenin rağbet kaybedip zayıflamasında üniversitenin etkisini ortaya koymuştur.

Üniversitenin çeşitli olumsuz etkilere sahip olabildiğini ifade etmekle birlikte, görüşülen medreselilerin çoğunluğunun kendi çocuklarını üniversiteye yönlendirdiği görülmüştür. Kendi dönemlerinde medresenin toplumdaki üstün itibarlı konumu ve okul okuma imkânının kısıtlılığı nedeniyle aileleri tarafından medreseye gönderilen katılımcılar, medreseliliğin itibar kaybına uğraması, medrese mezunlarının istihdam olanağının olmaması ve okulun yaygınlaşıp statü ve itibar kazanmanın bir aracı olarak medresenin yerini almasıyla birlikte çocuklarını yükseköğretime yönlendirmişlerdir. Bu nedenle, bazıları kendi çocuklarına medrese eğitimi de vermekle birlikte, bir gelecek tasarımı olarak üniversiteyi medreseye tercih etmişlerdir. Hatta bazılarının kız çocuklarını da üniversiteye gönderdiği görülmüştür. Medrese-tarikat faaliyeti olan şeyh aileleri ise kız çocuklarını üniversiteye göndermemekle birlikte, ailenin medrese geleneğinin devamı açısından erkek çocuklarını medreseye yönlendirmekte, fakat bazıları da üniversite okuyabilmektedir.

4.3. İlahiyat

Medreselerin kapanmasını öngören Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun 4. Maddesi, yüksek din uzmanları yetiştirilmesi amacına yönelik olarak Darülfünun’a bağlı bir İlahiyat Fakültesi, ayrıca imam-hatiplik gibi din hizmetlerinin ifasını sağlayacak memurların yetişmesi için İmam Hatip Okullarının açılmasını da öngörüyordu. Ancak açılmış olan İmam Hatip Mektepleri 1932’de lağvedildiği gibi, okullardan din dersleriyle Arap ve Fars dillerinin çıkarılması, Harf İnkılabı, din görevliliğinin devlet memurluğu sınıfından çıkarılması, okuyanların istihdam alanlarının olmaması ve öğrenci sayısının düşmesi gibi çeşitli nedenlerle İlahiyat Fakültesi de 1932 yılında öğrenimini durdurmuş, 1933 yılında ise tamamen kapanmıştır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin 1949 yılında açılmasına kadar Türkiye’de yüksek din öğretimi kurumu olmamıştır. Müteakip yıllarda Yüksek İslam Enstitüleri açılmış, 1982 yılında da Yüksek İslam Enstitüleri İlahiyat fakültelerine dönüştürülmüştür (Cebeci, 1999: 228,231; Öcal, 1986: 113-114, 117-120; 1998: 242-243).

Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren, din eğitimi veren resmî eğitim kurumlarının yokluğunda, yasaklara rağmen varlığını sürdürmeye çalışan medreseler,

Türkiye'nin doğusunda olduğu gibi diğer bölgelerde de din hizmetlerinin karşılanmasında önemli bir rol oynamıştır. Hatta İlahiyat Fakülteleri, Yüksek İslam Enstitüleri ve İmam Hatip Okullarının kurulup yaygınlaştığı dönemlerde bile, doğuda medreseliler bu kurumlardan beklenen hizmetleri sunmuşlardır. Öyle ki günümüzde bile halk, medreselilere ilahiyatçılardan daha fazla itibar göstermekte ve dinî meselelerde onlara başvurmaktadır.

Halkın, medreselilere, İHL'lilerden olduğu kadar ilahiyatçılardan da daha fazla itibar göstermesi, araştırmacının dikkatini çekmiş, bu nedenle medreselilerin İlahiyat ile ilgili görüşlerini tespitiye yönelik onlara bir takım sorular yöneltilmiştir. Bu görüşmelerden elde edilen verilerin kategorizasyonu sonucunda, medreselilerin ilahiyat(çı)larla ilgili görüşlerinin temel olarak iki ekseninde olduğu söylenebilir. Birinci görüş, İlahiyatlar ile medreselerin eğitim kalitesini ve medreseliler ile ilahiyatçıların davranış biçimlerini karşılaştırmalı bir şekilde ele alarak medresenin İlahiyata üstünlüğünü ortaya koymaya yöneliktir. İkinci görüş ise, birbirlerine üstünlüklerini ortaya koymaya çalışmaktan ziyade, medreseler ile İlahiyatların farklı kulvar ve yapılar da kurumlar olduğunu, farklı ihtiyaçları karşılayan iki kurumun da gerekli olduğunu, ikisinin de olumlu ve eksik yönleri olduğunu, bu nedenle İlahiyat ile medreselerin etkileşim halinde olması gerektiğini savunmuştur.

Medreselerin İlahiyatlara üstünlüğünü savunan katılımcılara göre, bu üstünlüğün ve medreselilerin halk katındaki itibarlarının ilahiyatçılara göre daha yüksek olmasının nedeni, medreselerin eğitim kalitesinin daha iyi olması ve ilahiyatçıların iyi Arapça bilmemesidir. Örneğin Seyda Münir medresenin İlahiyata üstünlüğünü, “Medreselerde eğitim çok daha iyi olduğu için İlahiyatlardan çok daha iyidir ve İlahiyatların da gelip medreselerden ders almaları onlar için çok faydalı olacaktır” şeklinde savunmuştur. Mele Maşuk da “Maalesef İHL'ler ve İlahiyat Fakülteleri medreselerin yerini alabilecek bir kıvama gelememi. Özellikle Arapçanın öğrenilmesi ve temel İslami eserlere ulaşılması noktasında ciddi bir farkın olduğu söylenebilir. Özellikle Arapça ve temel İslami kaynaklarda çok yetersizler” sözleriyle, İHL ve İlahiyatın yetersizliğini dile getirmiştir. Seyda Yusuf ise medreselilerin daha iyi Arapça bildiklerinden dolayı, halkın onları ilmî açıdan daha üstün görüp daha fazla itibar ettiğini ileri sürmüştür. Seyda Mesut da İlahiyat eleştirisini, “Arapça ilmi bakımından azdır, sadece sınıf geçmektir amaç” şeklinde ifade ederek medreselilerin aynı zamanda açıktan İHL ve İlahiyat ön lisans okumalarından dolayı medreselerin İlahiyatlardan daha üstün olduklarını savunmuştur. Şeyh Nasrullah, “Normal bir İlahiyattan mezun olanları biliyorsun mezun

olup gelen, bizim burada *Şerhu'l Muğni* okuyan talebelerle eşdeğerdedirler” diyerek İlahiyat mezunlarının, ilmî açıdan, orta seviyedeki bir medrese öğrencisi düzeyinde olduklarını ileri sürmüştür. Seyda Şeyh Abdulhakim de “Medreseden icazet alan bir hoca ve İlahiyatı bitiren bir hoca, siz Arapça bir metni koysanız hangisi daha doğru okur, medrese hocası daha doğru okur, metni eksiksiz okur. Gramer bakımından, ibare bakımından, yoruma geldiği vakit, yorumu da aynı, eksiksiz yorum getirir” şeklinde, medreselilerin ilahiyatçılardan daha iyi Arapça bildiklerini ifade etmiştir. Muhammet Hoca, medreselilerin İlahiyattan üstünlük iddialarının nedenini şu şekilde açıklamıştır:

Şimdi hakikaten eskiden medreseliler kendi dünyalarında, kendi pencerelerinden meseleye baktıkları zaman okudukları birkaç kitap, şimdi belki daha fazla, tüm ilimlerin ondan ibaret olduğunu, dolayısıyla dinî mevzularda en etkin ve yetkili kişilerin kendileri olduğunu iddia ediyorlardı. Bununla kalmayıp kendi dışında kalanları, ilahiyatçıları bazen tekfir edercesine tahkir ettikleri, küçümsedikleri, onların dinin hakikatini öğrenmediklerini, bilmediklerini beyan ettiklerini biliyoruz. Fakat bence, ekonomik koşullar özellikle onları bu, sınav tuzağı biz diyelim, açık İmam Hatipten tutun, İlahiyata giriş, açık öğretim sınavları vs. onları bir şekliyle ilahiyatçılarla haşır neşir etti, onların okuduğu kitapların ne olduğunu ve bu sınavlar vesilesiyle, örneğin Diyanet’in yeterlilik sınavları vs. kendi eksikliklerini görme fırsatını elde ettiler bu şekilde. Ve onların o üstten bakış açılarının da kırılmasına sebep oldu, yani aslında biz her şeyi bilmiyormuşuz, bizim dışarıdan baktığımız gibi değilmiş. Medreselilerin bunu görmesini sağladı fakat...

Bu aktarıma göre medreseliler; İHL, İlahiyat ve Diyanet sınavlarıyla karşılaşmadan önce, kendi sınırlı evrenlerinde şekillenen bilinç durumları nedeniyle, ilmin kendilerinin okuduğu birkaç kitaptan ibaret olduğu, ilahiyatçıların ilimden bihaber oldukları şeklinde bir algıya sahiplerdi. Fakat İlahiyat ve Diyanet’in yeterlilik sınavlarıyla yüzleşmeleri kendilerini eleştirmelerine ve İlahiyata olan üstünlük iddialarının kırılmasına yol açtı. İlahiyatların kuruluş amacının İslami ilimleri geliştirmek yerine, toplumun din öğretimine duyduğu şiddetli ihtiyacın yol açabileceği sosyal patlamanın önüne geçmek olduğunu belirten Halit Hoca ise İlahiyattaki branşlaşma ve ihtisaslaşma nedeniyle, bir İlahiyat akademisyeni yaklaşık 25 yıllık bir eğitimle sadece bir alanda ders verebilecek donanıma sahip olabilirken, medreselilerin 6-7 yıllık bir eğitimle, akademik anlamda sistematik bir bilgi olmasa da, bütün İslami ilimlerde yeterlilik sahibi olabildiğini, bu yönüyle medreselerin İlahiyatlardan daha başarılı olduğunu savunmuştur. Seyda Şakir de “Yani şu andaki İlahiyattan mezun olan bir kişi medrese mezunundan özellikle din konusunda fazla değildir” şeklinde benzer bir görüşte bulunmuştur.

Medreselerin İlahiyatlara üstünlüğü ve medreselilerin ilahiyatçılardan daha fazla itibar görmesi hususunda geliştirilen bir argüman da, ilahiyatçıların sergiledikleri tavır ve davranış biçimleridir. Buna göre, İlahiyatların salt bilgiye dayalı eğitim sistemi nedeniyle ilahiyatçılar, tasavvufi terbiyeden, edep ve irfandan yoksun bir şekilde yetişiyorlar. Bununla ilgili olarak Seyda Münir “edep, ahlak, saygı medrese

talebelerinde İmam Hatip ve ilahiyatçılardan daha fazla” demiştir. Seyda Mehmet de İlahiyatların akademik yönden daha iyi olabilmekle birlikte edep yönünden eksikliklerini, “Medreseden çıkan bir öğrenci irfan sahibiyken, belki bir ilahiyatçı kadar konuşmıyor, bir ilahiyatçı kadar tez hazırlayamıyor ama İlahiyattan da çıkan insanlar bu işi ne kadar kendisine görev hissettirebiliyor. Bugün bakıyorsun bir ilahiyatçının edebi ne kadar yeterli, o da sorgulanır” şeklinde ileri sürmüştür. Mele Maşallah ise medresenin ilim yanında irfan, takva ve tasavvufi terbiye de vermesi yönüyle İlahiyattan üstün olduğunu şu sözlerle savunmuştur:

Şimdi sadece ilim değil irfan da lazım, irfan. İmam Şafii’nin bir sözü vardır; ilim ve takva bir arada olacak. İlim, irfandan, takvadan, tasavvuftan, ahlaktan, maneviyattan mücerret bir şekilde verildiği zaman bir faydası yok ki. İşte medresenin ruhunda böyle bir şey var. Yani ahlak var maneviyat var, tasavvuf var, menfi manadaki tasavvufu söylemiyorum yani her şey biraz yozlaşmış, ben İslam’daki tasavvufu söylüyorum, ahlak var, takva var, maneviyat var, zühd var, kanaat var bütün bunlar... yani bir talebe medreseden mezun olurken adeta, bunlardan hiç söz edilmese de bol bol onun ruhuna işliyor ta gelene kadar. Bir talebe mezun olduğunda, hem ilim hem irfan hem takva sahibi olarak adeta fırında pişmiş gibi çıkıyor. Ama bugünkü seküler düzende bu İlahiyat mesela şey ııı.. yani şey bu laik müfredatla bu kadar pişmiyor o kanaatteyim yani.

Seyda Muaz, ilahiyatçıların toplumdan kopuk olmaları ve ahlaki özelliklerinden dolayı halkın medreselilere ilahiyatçılardan daha fazla itibar gösterdiğini şöyle savunmuştur:

Ahlaki olarak İlahiyat ve medrese öğrencileri kıyaslanamaz. Medreseliler çok ahlaklı olmalarına karşı İlahiyat öğrencileri çok ahlaksızca yetişiyorlar. Medrese öğrencileri halkla iç içe yaşıyor. İlahiyat öğrencileri haktan kopuk. İlahiyat öğrencileri kafalarına buyruk, saygı denen bir şey yok. Ama medrese bunların tam tersi başına buyruk davranamaz ve hocalara karşı asla saygısızlık yapamaz.

Şeyh Nasrullah da medreselerde hem talim hem de terbiyenin olduğunu, İlahiyatlarda ise medreselerde verilen terbiye olmadığı için, profesör olsa da bir cahil gibi konuştuğunu ileri sürerek medresenin üstünlüğünü şöyle ortaya koymuştur:

Görüyoruz bazı profesörlerimiz çıkıyorlar konuşuyorlar. Profesördür ama bakıyoruz cahilden daha aşağı konuşuyor. Cahil onun gibi konuşmuyor. Çünkü terbiye görmemiş. Sade talimle olmaz bu iş. Talim, terbiye birlikte olması şarttır. Şimdi sadece talim var, terbiye hiç yok. İşte bu medrese terbiye için şarttır. Ya okullarda İslami bir terbiye, yahut medreselerle akademisyenler arasında bir irtibat kurup bir araya gelip hizmet yapmak lazımdır.

Seyda Şakir, “Geçenlerde buradaki İlahiyata gittim, vallahi baktım İlahiyat okuyan kız bile ordaki gençlerle oturmuş beraber sigara içiyorlar yahu. Yani görüyoruz, ya en iyi şeylerimiz İlahiyattadır, ben bakıyorum, İlahiyata giden kızlar hangi haldedir ya” şeklindeki sözleriyle, İlahiyat öğrencisi kızların davranış biçimlerine eleştiri yöneltmiştir. Seyda Abdussamed de kız öğrencilerle olan ilişki biçimleri ve kılık kıyafetleri nedeniyle İlahiyat hocalarını şöyle eleştirmiştir:

Hangi şer’ bir İlahiyat hocasının öğrencileriyle beraber yemeğe gitmesini veya şunu yapmasına fetva vermiş ki? Geçen gün lokantadaydık, bir tane hoca geldi, kız

öğrencileriyle beraber oturdular yemek yediler, sohbet ettiler, güldüler. İlahiyat hocası..., buna hangi şer' fetva veriyor, hangi mezhep fetva verir ki? Nazar haramdır bitti yani, bunun bişeyi yok, kızın da erkeğe bakması da... bugün biraz da kendimizi de biraz ıslah yapalım da. Bugün İlahiyat üniversitesi, üniversitelerde sakal bırakma yasağı var mı? Niçin İlahiyat hocaları sakal bırakmıyor. Hangi şer' üniversitede kız öğrencilerle aynı kapı kapalı olarak mahrem şekilde kalmaya müsaade ediyor, odada oturup kızla sohbet etmeye hangi şer' fetva veriyor.

Katılımcılar genel olarak medresenin İlahiyata üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmış, İlahiyatların medreselerin yerini dolduramadığını savunmuşlardır. Seyda Şeyh Abdulhakim ise farklı bir görüş belirterek İlahiyatların varlığı nedeniyle artık medreselere gerek kalmadığını, “Ben artık medreseye ihtiyaç kalmadığını düşünenlerdenim, İlahiyat daha da geliştirilirse daha da iyidir. E medreseler de (Arapça) bilmiyor, İlahiyatlar dinî ilimlerde kendini geliştirirse, resmîdir disiplinli bir eğitim, belgelidir, arkasında devlet var, köyde şehirde yetki kullanabilir, sözü geçebilir” şeklinde ifade etmiştir.

Aslında üstünlük iddiası tek taraflı olmayıp ilahiyatçıların da kendilerini medreselilerden üstün gördüğü söylenebilir. Bu üstünlük iddiası da genelde medreselilerin Arapça dışında bir şey bilmedikleri, Kur'an kıraatlarının bile düzgün olmadığı ve dünyadan kopuk bir şekilde yaşadıkları şeklinde ortaya konulur. Muhammet Hoca, “Buna bir de İlahiyat penceresinden bakalım: Bunlar birkaç Arapça gramer kitabı biliyorlar, Kur'an okumasını bilmiyorlar, ezan okumasını iyi bilmiyorlar, diğer ilimleri iyi bilmiyorlar gibi İlahiyat bakış açısı da vardı” şeklindeki sözlerle ilahiyatçıların medrese algısını aktarmıştır. Seyda Ferit, ilahiyatçıların, medrese eğitimini tamamlamadan medreseden ayrılan fakat toplumda medreseli yönüyle bilinen kişilerden hareketle medreselilerin Arapçadan başka bir şey bilmedikleri şeklinde eleştiride bulunduklarını, oysa İHL ve İlahiyatta okutulan bütün derslerin medresede de okutulduğunu, medresede görülmeyip de İlahiyatta görülen farklı bir şey olmadığını ileri sürmüştür. Halit Hoca, medrese ve İlahiyatın karşılıklı olarak, kendilerini birbirlerine karşı üstün görüp dışladıklarını, “Bugün birçok İlahiyat hocası, ‘medrese’ derken cahildir, yobazdır, bir şey anlamaz gözüyle bakıyor. Birçok medrese hocası da İlahiyat hocalarına aynı gözle bakıyor, ‘bunlar bir şey anlamıyor’” şeklinde ifade etmiştir. Seyda Abdussamed medreseliler ile ilahiyatçıların birbirlerine üstünlük iddialarını ve önyargılarını şöyle ortaya koymuştur:

(...) ben İlahiyat mezunuyum yüksek lisans yapmışım, yani, fakat yani ben, hani medreselere karşı, şimdi İlahiyatta şöyle bir durum var, medrese hocalarının iyi bir Arapça bilmelerinden dolayı, bir...ııı nasıl söyleyeyim, yani böyle bir ııı, hani ııı kırıgı... yani bir ııı muhatap olurken karşı taraf profesör bile olsa, karşısındaki medrese hocasının da kendisinden daha iyi Arapça bildiğini biliyor, o var. Şimdi bizim medrese hocamız da

karşısındaki bir doçent ya da bir profesörün kendi dalında kendisinden daha çok bilgili olduğunu da biliyor, anlatabiliyor muyum? Yani böyle bir şey var.

Bu ifadelere göre ilahiyatçılar, medreselilerin Arapçada kendilerinden daha iyi olduklarını bildikleri için medreseliler karşısında komplekse giriyorlar. Bir ilahiyatçı ise sadece ihtisas yaptığı alanda bir medreseliden daha iyidir. Fakat onun unvanı ve ihtisas yaptığı alanlarda medreselilerden daha iyi olması da medreselilerin ilahiyatçılara karşı eksiklik hissetmesine neden oluyor. Bu durumda da ilahiyatçıların Arapça bilmediği ve Ehl-i Sünnet'e muhalif düşüncelere sahip oldukları ve ahlaki yönden medreselere göre kötü durumda oldukları tezlerini işliyorlar.

Medreseliler, genel olarak İlahiyat eğitime ve ilahiyatçılara eleştiriler yöneltirken, medyatik görünürlüğe sahip ilahiyatçı tipolojisi üzerinden bu eleştiriler yoğunluk kazanır. Mesela Seyda Abdussamed, “Bugün ne verebilmişler ona baksınlar yani, kusura bakmasınlar. Bugün İlahiyatlar, Allah rahmet eylesin, bir Yaşar Nuri Öztürk çıkarttı yani, Zekeriya Beyaz çıkarttı”, sözleriyle İlahiyat akademisi içinde de tartışma konusu olabilen medyatik ilahiyatçı profilleri üzerinden İlahiyatları eleştirmiştir. Bunun yanında, modernist ve tarihselci görüşlere sahip olup gelenek ve hadis eleştirisi yapan, mezhep konusunda geniş bir bakış açısına sahip olan ilahiyatçılar, medreselilerin Ehl-i Sünnet konusundaki hassasiyetlerine bağlı olarak “Vahhabi”, “Mutezili” ve “Şii” gibi nitelemelerle tanımlanır. Örneğin Seyda Felemez ilahiyatçıları değerlendirirken “Bir de fikirleri de mesela değişiktir. Mesela genellikle Vahhabi fikrine, hepsi o tarafa gittiler mesela. Şimdi ilahiyatçıların mesela belki %70-80'i Vahhabiliği tercih ediyorlar hemen hemen. İbn Teymiyyeyi, Vahhabiliği tercih ediyorlar. Ama medresenin çok farkları vardır” demiştir. Şeyh Nasrullah, “İlahiyat hocasının sıkıntılı olursa öğrencinin de zihniyeti hastalıklı olur. İ..., B... gibi Vahhabi zihniyetli bir sürü hoca var. S..., Ş... iyidir” diyerek, hadis ve geleneksel yorum konusunda eleştirel tutumlara sahip olup İslam'ın yorumunda Kur'an'ı esas aldığını ileri süren ilahiyatçıları Vahhabi olarak ifade ederken, hadis merkezli bir yorum anlayışına sahip olan ilahiyatçıları takdir etmektedir. Seyda Arif de, geleneksel yorum biçimlerine karşıt bir şekilde akıl ve bilimi merkeze alarak dinî metinleri yorumlayan ilahiyatçıların “yeni bir din modeli” getirdiklerini, bu tür hocaların aslında modernist, Şii ve Mutezili olduklarını ileri sürmüştür. Zahit de ilahiyatçıların her şeyi akılla açıklamaya çalıştıklarını, bu şekilde hadise eleştirel yaklaşım akılcı yorum yapan ilahiyatçıların şeyhlerin itibarının kırılmasına ve halk üzerindeki etkilerini yitirmelerine neden olduklarını şu sözlerle savunmuştur:

Şeyhlerin itibarının yok olmasında ilahiyatçıların da büyük bir payı vardır. İlahiyatçılar her şeyi akılcılaştırıyorlar. Şeyh bir şey söylüyor, ilahiyatçı diyor ki bu benim mantığıma uygun değildir. Aynı zaman da ilahiyatçılar *Kütüb-i Sitte*'deki birçok hadis bile uydurma olduğunu söylüyorlar [şeyhlerin hadisleri çok kullandığını ima ederek]. Ayrıca bizim halk şeyhin onun içindekini bildiğini, onun günahlarının farkında olduğunu düşünerek şeyhin yanına [günahkâr bir şekilde] gitmeye çekinirdi. O yüzden de yaptıklarına davranışlarına dikkat ederdi. Ama ilahiyatçılar her şeyi akılcılaştırdıkları için, bunun mümkün olmayacağını, yani şeyhin insanın içindekini bilemeyeceğini söyleyerek halkın kendi davranışlarına çekidüzen vermesinin önüne geçmişlerdir.

İlahiyatçıların klasik İslami bilgi birikiminin dışında yeni bir yorumda bulunmaları veya geçmiş dönemlerdeki âlimlerin görüşlerini eleştirmeleri ve farklı görüşler ortaya koymaları da medreselilerin eleştirilerine maruz kalmalarına yol açmaktadır. Örneğin Seyda Abdussamed, binlerce kişinin katıldığı medreselerinin icazet töreninde, “biz de adamız onlar da adam” diyerek selefin söylediklerinin alternatifini söyleme hakkını kendilerinde gören ilahiyatçıları-akademisyenleri eleştirmiştir. Seyda Abdullah, yeni bir yorumlamada bulunan ilahiyatçıların inançlarında sorun olduğunu ve felsefeyle uğraştıkları için, yeterli bir bilgiye sahip olmadıkları halde böyle bir girişimde bulunabildiklerini şöyle dile getirmiştir:

İlahiyatçıların maalesef, İlahiyat eğitimi veren hocalarımızın daha çok yani biraz daha akideyle sorunları olduğu için sanki, ben onu gördüm. Felsefeyle uğraşanlar, şöyle uğraşanlar biraz..., yani yeterli bilgiye sahip olmadıkları halde bazılarının bir ictihad davasında bulunuyorlar. (...) Şimdi şu aşılamıyor, yani “siz İlahiyat mezunusunuz siz artık kendinize güvenin” bu aşılama yapılıyor, “siz artık serbestsiniz”, aynı bu yol çiziliyor, o kötü bir şey aslında, o tehlikeli. Yani ehil olan olmayan herkes konuşuyor, öyle bir sıkıntı var, ben onu gördüm.

Görüşülen medreselilerden, İlahiyat ve medresenin iki farklı yapıdaki kurum olmaları hasebiyle kıyaslanmaması gerektiğini savunanlara göre, İlahiyat ve medrese diyalog ve etkileşim içerisinde olmalıdır. Çünkü iki kurumun da birbirlerine karşı üstün oldukları yönleri olup, karşılıklı olarak medresenin ve İlahiyatın birbirine sağlayacağı katkılar vardır. Hatta medresenin üstünlüğünü ortaya koymaya çalışan birçok medreseli de iki kurumun diyalog kurması gerektiğini dile getirmiştir. Zira onlara göre, ilahiyatçılar medreseliler kadar Arapça bilmeyip ilmî yeterlilikleri medrese seviyesinde olmasa da medreseliler dış dünyadan soyutlanmış bir şekilde eğitim gördükleri için, pratikte ilahiyatçılar daha üstün özelliklere sahiptir. Mele Maşuk, “Tabii ki İlahiyat Fakültelerinin de artıları söz konusudur” derken Seyda Felemez de “belki İlahiyatlar pratik şeyleri bizden daha fazladır, pratik ilimler var ya yani. Ama öyle derine gidersen... orda...(gülüyor)” diyerek ilahiyatçıların medreseliler kadar ilmi olmasa da pratik alanda ilahiyatçıların daha iyi olduklarını dile getirmiştir. Seyda İbrahim ise İHL ve İlahiyatın yetersiz olmakla ve yanlış düşüncelere kaynaklık edebilmekle birlikte,

medreseye üstün oldukları alanlar olduğunu, bu nedenle iki kurumun diyalog halinde olması gerektiğini şu sözlerle dile getirmiştir:

[İHL ve İlahiyat] Çok yetersizler, çok yetersiz olmakla birlikte, yanlış düşünceler de çok çıkıyor, ama mümkünse mutlaka okunsun, yani yeterli değil ama lazım. Hele hele şu bizim, bizim medreselerimiz çok kapalı, biliyorsunuz ufuk çok dar, dışarı gözlemlenemiyor, sanki İHL'ler ve İlahiyatların bu noktada biraz daha iyi bir duruşları var. Hususen onlar Arapçada zayıf kalsalar bile, tefsir ve hadise daha vakıf olduklarını görüyorum medreselerden. Bu yüzden oralara gitmenin bir ufuk katacağını düşünüyorum, çünkü oralarda bulunduğum için biliyorum. Ya bunların iki bir çatı altında toplanması ya da birbirleriyle organizeli hareket edecekleri bir ortamın kurulması gerekiyor.

Seyda Abdussamed, farklı olduklarından dolayı, iki kurumun kıyaslanamayacağını ve İlahiyatla ilişki kurmak istediklerini şu şekilde ifade etmiştir:

Medreseler olarak tabii biz İlahiyat fakülteleriyle bir şekilde kaynaşmayı istiyoruz. Nasıl yapılabilir, bu ziyaretler çoğaltılarak. İşte o önyargılar nasıl kırılabilir, ziyaretle. Yani üniversite hocaları bizi ziyarete gelsinler. Bir hoca gelir bize bir şey anlatır, biz gideriz, gerekirse bir medrese hocası, önce bir ziyaretlerle başlasa da, yani hocalar bir gelseler, gezseler bizi tanısalarsa, fikrimiz ne zikrimiz ne, bizim halimizi de bir görsünler yani.

Seyda Abdullah, medreselilerin konuşmaya ve yeni bir fikir ortaya koymaya çekindikleri alanlarda ilahiyatçıların daha rahat fikir beyan etmelerini eleştirmekte, fakat olumlu yönleri de olduğunu, bu nedenle medrese ve İlahiyatın birleştirilmesi isteğini, “mutlaka yani onların da medreselilerden farklı olarak çok iyi eğitimleri var, güzel eğitimleri var. Keşke ikisi birleştirilmiş olsa hani” sözleriyle dile getirmiştir. Şeyh Abdulgani, farklı kurumlar olarak medresenin ve İlahiyatın gerekliliğini ve birbirine alternatif veya rakip olarak düşünülemeyeceğini, İlahiyatın din görevlisi, medresenin ise âlim yetiştirdiğini, iki kurumun irtibat halinde olması gerektiğini, İlahiyat öğrencilerinin medresede yatılı kalmasıyla bunun sağlanabileceğini şu sözleriyle ifade etmiştir:

Şimdi şu var İlahiyatı inkâr etmeyiz, İHL'ni de inkâr etmeyiz, medreseyi de inkâr etmeyiz, hepsi de dinî bir kurumdur yani. Fakat İHL'nde İHL'ni bitiren birisi dindar birisi olarak yetişiyor, dindar oluyor şahıs, namaz kılmasa bile, yani fikri, akaidi dindir. Yani İlahiyatta da bizim söylediğimiz istediğimiz alanda din adamı olmuyor. Mesela diyelim onun eline bu kitapları getir, bu kitapları açıp okuyup da mana edemez. Şimdi medresesiz de olmaz, İlahiyatsız da olmaz, yani İlahiyat bir nevi iyi imam yetiştirir, namaz kıldırır, veya iyi bir müftü veya vaiz yetiştirir ama iyi bir din adamı yetiştiremez İlahiyat. Medrese din adamı yetiştirebilir, çünkü 6-7 sene sadece bütün zamanını o dinî kaynaklardan. Âlim yetiştirir yani. Ama bir İlahiyat âlim yetiştiremez, yani yetiştiremez derken hiç yetiştiremez değil de, dışarıdan şahıs destek alırsa kendi gayretiyle. Biz diyoruz bunların hepsi din kurumlarıdır hepsi birbirine destek olması gerekir. Yani biri diğerinden istiğna olamaz. Şimdi, İlahiyat olmasın sadece medrese olsun, Türkiye'de bir eksiklik olur, İHL olmasa Türkiye'de bir eksiklik olur, medrese olmasa bir eksiklik olur. Birbirlerini tamamlıyor, herkesin bir vazifesi var yani. Şimdi desek şu şunu istiğna ediyor, öyle bir durum yok yani. Kimse kimseyi istiğna etmiyor, biri diğerini zengin kılmıyor, hepsi de ayrı ayrı ihtiyaç duyulan şeylerdir yani. ...'te bir medrese faaliyete geçti, ben onun sahibinden şöyle bir ricada bulundum; dedim “bir katını sadece İlahiyat talebelerine ihtisas et, iki tane iyi hoca bırak onların başına, pansiyon olarak kullansınlar fakat medrese ilimlerinden istifade etsinler.” Eskiden beri benim kafamda böyle bir proje var.

Muhammet Hoca da İlahiyat ve medresenin birbirine üstünlük iddia edip ötekileştirmek yerine birbirlerinden faydalanmaları gerektiğini, bunun özellikle İlahiyat öğrencileri açısından başarılı sonuçlar vereceğini şu ifadelerle savunmuştur:

İkisinin birbirini ötekileştirmek ya da küçümsemekten çok birbirinden istifade etmelidir. Mesela İlahiyatların Arapça konusunda eksiklikleri var değil mi? Örneğin İlahiyat öğrencisi akşamleyin medresede kaldığı zaman 4 yıl sonra hem İlahiyatta elde ettiği usulî bilgiler, bir de medreseden elde ettiği iyi bir Arapça o noktada verimli bir sonuç elde etmeye vesile olur. Birbirlerini dışlamaktan çok istifade etseler...

Seyda Arif, medrese ve İlahiyatın diyalog kurmasının gerekliliğini, “İlahiyat bir değerimizdir onu diyorum, medreseler de değerimizdir, medreselerin de eksiklikleri var, yanlışları var, kusurları çok var, onların da var. Yani birbirimize muhtacız, bir yerde birleşmemiz lazım, birbirimizi tamamlamamız lazımdır” şeklinde ifade etmiştir. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca ise “Medrese ile İlahiyatın etkileşim içerisinde olmasının gerekli olduğunu düşünüyorum. Yani mutlaka İlahiyatın birikiminden medreseler, medreselerin birikiminden İlahiyatlar destek görmeli. Yani medresenin, İlahiyattan destek alarak müfredatının güncellenmesi lazım. İlahiyat fakültelerinin bulunduğu illerde, İlahiyatla medrese arasında koordinasyon sağlanması lazım” şeklinde iki kurumun etkileşim içinde olmasının gerekliliğini dile getirmiştir. Halit Hoca, iki kurum arasında diyalog kurulabilmesi için ilahiyatçılara iş düştüğünü, fakat medreseleri küçümsedikleri için böyle bir girişimde bulunulamadığını şöyle ileri sürmüştür:

Kanaatimce bu iki yapının, iki kurumun birbirini anlamaları lazım ve birbirlerinden nasıl istifade ederiz, etmeliyiz bunun kanallarının açılması lazım. Bu konuda da en çok vazife ilahiyatçılara düşüyor, İlahiyat hocalarına. Ama ne yazık ki İlahiyat hocaları da bu konuda fazla bir şeye yanaşmıyorlar. Çünkü kendilerini çok şey görüyorlar, yani kendilerini çok önde görüyorlar, yani “bu medrese dediğiniz nedir?” [diyorlar].

Medrese kökenli bir akademisyen olan ve medresede yatılı kalan ilahiyatçı öğrencilere revize edilmiş bir medrese programı uygulayan Seyda Seyfeddin Hoca, medrese ve İlahiyatın farklılıklarını ve iki kurumun etkileşim halinde olmalarının gerekliliğini şu sözlerle ifade etmiştir:

İlahiyatla medreseyi karşılaştırsak, bir gömleğin iki yakasına benzetebiliriz, İlahiyatlarda sistem vardır, sistemli bir bilgi vardır, düzenli bir bilgi vardır, yani bir disiplin vardır. Medresede o sistem o düzen maalesef yoktur. Öte taraftan medreselerde ilmin bir manevi boyutu vardır, yaşama boyutu vardır. Mesela medresede namazlar cemaatle kılınır, cemaatle namaz kılmama diye bir şey söz konusu değilken bir İlahiyat öğrencisi pekâlâ namaz kılmayabiliyor veya İslami ahlaktan çok uzak olarak İlahiyatı okuyabiliyor, devam edebiliyor. Medreselerde de o yaşantı, maneviyat var ama İlahiyatta o maneviyat o yaşantı yoktur veya azdır. Dolayısıyla iki yakanın bir araya gelmesi gerekiyor, iki yakayı bir araya getirmek mecburiyetindeyiz. Yani biz böyle bir durumun, bunu yakalamanın peşindeyiz, iki yakayı bir araya getirmek, medrese ve İlahiyatı cem’ etmek. Bunun için uğraş veriyoruz, medreselerin kurtuluşunun da burada olduğunu görüyoruz yani. Yani biz İlahiyat hocalarına veya İlahiyata “tamamen boştur, hiçbir şeye yaramaz, İslam’a zarardır” gözüyle bakmıyoruz. Sistemli bilginin kaynağıdır, merkezi

olarak görüyoruz ama eksikliklerinin de çok fazla olduğunu biliyoruz ki medreseye bakışımız da bu şekildedir. Kısaca böyle diyebilirim.

Bu aktarıma göre, medresede maneviyat İlahiyatta ise sistematik eğitim vardır, dolayısıyla birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğu için iki kurumun bir araya gelmesi lazım. Medreselilerin İlahiyata bakışı da yanlıştır; İlahiyatların eleştirilebilir ve eksik yönleri olmakla birlikte sistematik bir bilgiye sahiptirler ve medreselerin kurutulmuşu da İlahiyatlar aracılığıyla mümkün olabilir. Bundan hareketle, akademik bilgiyle tanışan medreselilerin İlahiyata bakış açısının değiştiği söylenebilir.

5. KİTLE İLETİŞİM ARAÇLARI

Modernite ile ilgili sosyolojik çalışmalarda, dinin yerine hayatın her alanını şekillendirme iddiasındaki modernliğin kurucu özellikleri veya görünüşleri olarak akılcılık ve bilimcilik, kentleşme, bürokratikleşme, ulus-devlet, eşit katılım hakkı, özneleşme ve endüstriyalizm öne çıkmaktadır. Fakat modernite kitle iletişim araçlarından bağımsız olarak ele alınamaz. Modern kurumların gelişmesi ve yayılması, doğrudan bu iletişim biçimlerinin mümkün kıldığı deneyimdeki artışla bağlantılıdır (Giddens, 2010b: 40). Diğer taraftan, Avrupa’da ulaşım ağı ile kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ve modern eğitim kurumlarının gelişmesi süreci; kapitalizmin yayılması, kentlerin büyümesi ve sanayi toplumunun doğuşu gibi öncüllerle bağlantılıydı (Mardin, 2011a: 51).

Modernliğin modern toplumlardan geleneksel olanlara doğru transferi şeklinde en basit haliyle ifade edilebilecek olan modernleşme de kitle iletişim araçları kanalıyla gerçekleşmektedir. Öyle ki modernleşen toplumlar, modernitenin ortaya çıkmasını sağlayan kurucu tarihsel sosyo-politik, kültürel ve ekonomik dinamiklerden yoksun olsalar da kitle iletişim araçları vasıtasıyla gündelik hayatlarında modernliği tanımakta ve deneyimleyebilmektedirler. Zira modern kitle iletişim araçlarından herhangi birinin, modern güçlerden hiçbirinin henüz ulaşamadığı yerlerde boy göstermesi olasıdır. Örneğin toplumları modernleştirici güçlerin pek azının etkisini gösterdiği üçüncü dünya ülkelerine, kitle iletişim araçları daha önce ve çok daha kolay bir biçimde girebilmiştir. İletişim araçları kanalıyla, modern dünyaya ait bilgi stoku her yana yayılmaktadır. Bu bilgilerin içinde, gelişmiş endüstri toplumlarının karakterine ait haberler bulunup modernleştirici güçlerle direkt temas çok sınırlı olsa bile, bu tür bir haberleşme olayı gerçekleşmektedir. Modernizasyonun birincil taşıyıcılarının çok az ulaşabildiği ülkelere bile, kitle iletişim araçları, transistörlü radyolar ve filmler aracılığıyla modern dünyadan

haberler iletilmektedir (Berger vd., 2000: 121,155-156). Birey, kişisel olarak asla temas kuramayacağı ortamlara medya aracılığıyla ulaşabilir. Aynı zamanda, daha önceden birbirinden ayrı olan ortamlar arasındaki sınırları aşma imkânı elde eder (Giddens, 2010b: 114). Fakat sınırları ortadan kaldırarak geniş bir mekân ve özgürlük hissi veren modern iletişim araçları (Berger vd., 2000: 89), diğer taraftan ana vatanlarının gerçekliklerine sadık kaldıkları yolunda bir yanılsama yaratarak, göçmenlerin köklerinden koparılmışlık duygusunu güçlendirebilir (Azmeş, 2003: 13). Örneğin telefon insanların birbirleriyle iletişim kurmalarını kolay kılmayı simgelese de, diğer taraftan her evin şehre ve dünyaya doğrudan bağlantısı olduğundan sosyal dağılmayı da temsil etmektedir (Delaney, 2012: 10).

Kitle iletişim araçları, bölge özelinde aynı zamanda Kürt milliyetçiliğinin yükselişini de etkilemiştir. Dinin en önemli kültürel bağ ve değer kaynağı olduğu dönemde din, etnik ve dinsel farklılıkları örtme fonksiyonunu oldukça başarılı bir şekilde icra edebilmiştir. Birtakım ideolojik rakipler ve yeni değer kaynakları dine karşıt veya alternatif olarak belirince, arka planda yatan ayrılıklar, uçurumlar, farklılıklar tekrar ön plana çıkmıştır. Bu yeni inançların belki de en önemlisi milliyetçiliktir. Yeni haberleşme araçlarının, bireyleri, kendi kişilikleri hakkında daha bilinçli olmaya zorlaması ve gözlerini kendi grup hüviyetlerine çevirmesi, milliyetçiliğin kaynaklarından birini teşkil etmektedir (Mardin, 2009: 351-2). Bu bağlamda Kürtçe müzik kasetleri ve Kürtçe dergi-gazete yayıncılığından sonra Kürtçe TV-Radyo yayını ve Kürtçe internet siteleri kültürel Kürt milliyetçiliğini beslediği gibi, Marksist ideoloji eksenli yayınlar da ayrılıkçı siyasal Kürt milliyetçiliğinin yayılımını arttırmıştır. Kitle iletişim araçlarının bölgede milliyetçi duyguların yayılmasındaki etkisini Seyda Şeyh Abdulhakim şöyle ifade etmiştir:

O zaman ulaşım yoktu, bilgi akışı, medya, TV, internet kimse bilinçli değildi, kimse kimseye ulaşamıyordu, bilgisi yoktu. Şimdi herkesin çocuğu Avrupa'da da var, Asya'da da var Türkiye'de de var. Dedik ya dünya Google'a girmiş Google da senin cebine girmiş. Adam her televizyona ulaşıyor, her medya, gazeteye ulaşıyor, her dergiye ulaşıyor, dünyada olup bitenler çok rahat... haa demek böyle bir şey de var. Bu medrese ile ilgili mesele değildir [yani bazı medreselilerin Kürt milliyetçiliğini benimsemeleri nedeniyle değildir]. Medreseyle hiçbir ilgisi yoktur. Dünyanın akışı dünyanın gelişmesi, herkesin evine herkesin kulağına, köyde 1300 kanal çıkıyor, ben ...'da 11 kanal ancak seyrediyorum. Öyle kanallar konuşuyorlar ben 60 yaşına geldim ilk defa duyuyorum.

Dinler açısından olumsuz sonuçlar doğurabilen ve yeni dindarlık formlarının oluşmasına neden olan kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, diğer taraftan sosyal, kültürel ve siyasal alanlarda olduğu gibi din alanında da yeni açılımlar ve değişimlere zemin hazırlamıştır. Kitle iletişim araçlarının ve medyanın sağladığı yeni imkânlardan

yararlanmak isteyen dinler, bu tür araçları kullanarak, bir taraftan dinî bilgi ve mesajlarını kendi taraftarlarına daha etkin bir şekilde ulaştırmaya, diğer yandan da evrensel mesajlarını diğer insanlara iletmeye başladı (Küçükcan, 2005: 211-213).

Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte, devletin okul gibi eğitimsel ve Diyanet gibi dinsel ideolojik aygıtlarla toplumu dönüştürme gücü azalmıştır (Taslaman, 2011: 189-209). Diğer taraftan, devletin ideolojik aygıtları aracılığıyla daha önceden mele ve şeyhlerin etkisinden kısmen sıyrılmış olan yeni kuşak, yine kitle iletişim araçlarının taşıdığı küresel kültürün bölgede yaygınlık kazanmasıyla birlikte şeyh ve melelerin etkisinden tamamen uzaklaşmıştır. Bölgenin dinseliliğinin şekillenmesinde tarikat-medrese kültürünün belirleyici olması nedeniyle, bu durum bir yandan seküler kültürün yaygınlık kazanmasını beraberinde getirirken bir yandan da ilk dönemlerde din üzerinden şekillenen milliyetçi tepkilerin Marksist sekülerist bir dille ifade edilmesini sağlamıştır. Bunu müteakiben, hem şeyh-melelerin geleneksel din anlayışına hem de Marksist seküler milliyetçiliğe tepki olarak, radikal İslami hareketler ortaya çıkmaya başlamıştır.

5.1. Bilgisayar ve İnternet

Günümüzde hayat bilgisayara endeksli bir hale gelmiştir. İnternet ise, ihtiva ettiği sınırsız bilgi birikimi yanında bir iletişim ve eğlence aracı olarak işlev görmesi nedeniyle, kendisi olmadan bilgisayar işlevsiz kalır. Bilgisayar ve internet, akıllı telefonlar aracılığıyla bireylerin ceplerine girerek gündelik hayatın bir parçası haline gelmiştir. Dolayısıyla, modernliğin belirleyici unsurları göz önünde bulundurulduğunda genel olarak gelenekçi bir düşünceye daha yakın olan medreselilerin, modern bir araç olduğu kadar modern yaşam tarzının aktarıcısı da olabilen bilgisayar ve internet hakkındaki görüşlerinin değerlendirilmesi gerekir.

Daha önce ifade edildiği üzere, ders verme yöntemleri geleneksel şekildeki bireysel aktarım usulüne dayanan medreseliler, bilgisayar ve interneti genel olarak bir eğitim aracı olarak kullanmazlar. Bununla birlikte ders mütalaasında ve araştırmalarında internetten faydalandıklarını söylerler. Seydaların bilgisayar ve internetten bireysel olarak faydalanırken eğitim aracı olarak kullanmamalarının nedeni, aslında bu yöndeki formasyon eksikliğidir. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca bu durumu; “Yaygın değildir ama yavaş yavaş bazı medreselerde özellikle bir tane bilgisayar bulunur. Çok istifade edilmez, çünkü hoca çok iyi kullanmasını bilmez onu, talebe ondan daha iyi bilir. Daha iyi bilmediğiniz bir cihazı siz kullanamazsınız. Ama o da zamanla olacak” şeklinde

ifade etmiştir. Seyda Arif, “Bilgisayar bilmiyorum fazla” diyerek Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca’nın ileri sürdüğü görüşü desteklemiştir. Mele Yusuf, Mele Ferzende ve Seyda Mesut da evlerinde bilgisayar ve internet bulunduğu halde kullanmadıklarını söylemişlerdir. Mele Maşuk da “Medreselerde son dönemlerde teknolojiden yararlanmada yavaş yavaş bir artış söz konusu. Ama nitelik pek de o kadar parlak değil” şeklindeki sözleriyle, medreselerin teknolojiyi kullanma eğilimine girdiklerini ifade etmiştir. Nitekim bazı seydalar, medreselerinde bilgisayar bulunduğunu ve internet altyapısını kurduklarını ifade etmişlerdir. Bununla birlikte bilgisayar, talebelerin kullanımına açık değildir. Örneğin “Teknolojiye karşı değilim, hayırda kullananlara bir şey demem” diyen Mele Yusuf, medreselerinde bilgisayar ve internet bağlantısı bulunduğunu, fakat talebelere serbest olmadığını söylemiştir. Seyda Ferit de benzer şekilde bilgisayarın sadece kendileri ve kontrollü bir şekilde ihtiyacı olan belirli talebeler tarafından kullanıldığını ifade etmiştir. Seyda İbrahim, internetin talebelere serbest olmamasının nedenini, “Bazı mahzurları var, bazı sıkıntıları var, onların önüne geçememek endişesinden mütevellit” şeklinde açıklamıştır. Yıllarca İLİTAM öğrencilerine interaktif ders verdiğini söyleyen Seyda Seyfeddin Hoca da öğrenciler tarafından farklı amaçlarla kullanılacağı endişesiyle, internet kullanımını serbest kılmadıklarını ifade etmiştir.

Bazı seydalar da bilgisayar ve internetten bir eğitim aracı olarak faydalandıklarını söylemişlerdir. Mele Yusuf, medreselerinde bazı hocaların Arapça eğitiminde bilgisayar ve projeksiyon cihazını kullandıklarını, Seyda Mehmet de Skype üzerinden talebelerine ders verdiğini ve akıllı tahta kullandıklarını ifade etmiştir. “Efendim takdir edersiniz ki insanların bazı şeyleri zihinde tutabilmenin yolları değişiyor, yani seyretmek de ayrı bir boyuttur” diyen Seyda İbrahim de ders araç-gereci olarak projeksiyon cihazını kullandıklarını söylemiştir. İnternet üzerinden ders verdiğini ve derslerinin video kaydını yaptırarak talebelerinin kullanımına sunduğunu söyleyen Şeyh Abdulgani, “Teknolojiye o konuda açığız yani” demiştir. Seyda Şeyh Abdulhakim ise, “eskiden okuma yazması olmayan ümmi denirdi, şimdi interneti kullanmayan Google’a girmeyen, ümmi odur” şeklindeki sözleriyle interneti kullanmanın gerekliliğini, günümüzde okuma yazma bilmeyenin değil interneti kullanmayanın ümmi olduğunu söyleyerek ifade etmiştir.

Mesajlarını küresel ölçekte yayma çabasında olan din ve inançlar, internetin sunduğu fırsatları değerlendirerek yeni atılımlar gerçekleştirmektedir. Artık sanal ortamlarda görsel ve işitsel dinî yayınlar yapılmakta, sanal ibadethaneler açılmakta,

sanal fetvalar veya günah çıkarma imkânları sunulmakta, milyonlarca insanın erişimine imkân tanıyacak şekilde dinlerin kutsal metinleri sanal ortama aktarılmaktadır. Yani sanat, siyaset, ekonomi, finans, sağlık, spor, eğitim ve eğlence gibi birçok alanda olduğu gibi din ve dinî yayıncılık alanında da kapsamlı yenilikler ve fırsatlar getirmiş olan internet, dinle ilgili konularda milyonlarca insan tarafından bilgiye erişim ve ulaşım aracı olarak kullanılmaktadır (Küçükcan, 2005: 213-214). Zira bilgisayar ve internet, medrese eğitiminde sistematik bir şekilde bir eğitim aracı olarak kullanılmasa da medreselilerin özellikle fikhî meseleleri araştırmada çeşitli bilgisayar programlarından ve internetten faydalandıklarına daha önce değinilmişti. Seyda Şehmus, “İhtiyaç olduğunda müracaat ederiz, *Mektebetü’s Şamile* veya Google’a araştırmamızda ihtiyaç olduğunda başvururuz” demiştir. Seyda Mesut da “Gerek görülürse kullanıyoruz, bazen lügatlere bakıyoruz veya diğer kitaplardaki meselelere, giriyoruz ihtiyaçlarımızı temin ediyoruz” diyerek *Mektebetü’s Şamile* isimli kitap programını kullandığını ifade etmiştir. Bu program akıllı telefona sahip bütün medreselilerin telefonlarında vardır. Şeyh Nasrullah, “Zaten internette bir ibare bir hüküm yazdın mı her şey önüne geliyor, her mezhepten, çok rahat tabii, telefonlarımızda var çok aktif olarak kullanıyoruz biz onu fikhî meselelerde” şeklindeki sözleriyle, fikhî meselelerde internetten ve bilgisayar programlarından faydalandıklarını söylemiştir. Seyda Abdussamed, “Ama biz bilgisayarı çok kullanıyoruz, mesela *Mektebetü’s Şamile* diye bir program var, mesela onsuz artık yapamıyoruz, mesela mütalaa vs. yine de bilgisayarı aktif olarak kullanıyoruz” diyerek ders mütalaalarında bilgisayardan faydalandıklarını ifade etmiştir. Seyda İbrahim de “Hangi hocanın elinde artık akıllı telefon yok? Yani benim cebime girdikten sonra medrese girmiş ne olur girmemiş ne olur. Ben Kur’an-ı Kerim’i bu telefondan okuyorum. *Şamile*’yi biliyorsunuz, bunun içerisinde yüklü şu an, yani neden kullanmayalım” sözleriyle bilgisayar ve internetin ceplere girmiş olduğunu, dolayısıyla medreseye girmesinin de bir mahzuru olmayacağını ve akıllı telefonlardan nasıl yararlandıklarını aktarmıştır.

Katılımcılar, genelde internetin birçok fayda sağladığını söyleyip kullanımına karşı olmasalar da özellikle gençler ve aile kurumu açısından bir takım riskler taşıdığını ifade etmişlerdir. Örneğin Seyda Cahit, “İnternetteki sosyal paylaşım siteleri ve kötü amaçlı siteler aile hayatını olumsuz etkilemektedir. Bunun yanında hemen her bilgiye anında ulaşıldığı için de oldukça faydalı” şeklindeki sözleriyle, internetin bilgiye hızlı ulaşmayı sağlaması yönünden faydalı olmakla birlikte aile kurumuna zarar verdiğini söylemiştir. Seyda Muaz da “İnternetin sınırlı ve kısıtlı sayfalar halinde kullanılmasına

izin verilmesi gerekiyor. Yoksa çok sıkıntılara yol açabilir. Faydası ise istediğin şeyi istediğin vakit bulabiliyorsun. Fetvalar, görüşler, mezhepler...” şeklindeki ifadeleriyle internetin her türlü bilgiye hızlı ve kolay ulaşım imkânı sağlamakla birlikte, çeşitli sıkıntılara yol açtığını, bu nedenle kullanımının sınırlandırılması gerektiğini ileri sürmüştür. Bilgisayar ve internetin günümüzde zaruri hale geldiğini söyleyen Mele Ferzende, bununla birlikte bu tür araçların meşru ölçüler çerçevesinde kullanılması gerektiğini, çünkü boşanmaların en büyük sebebinin internet olduğunu savunmuştur. Mele Maşuk da “Gençler ve aileler için günümüzde bunların faydalarından çok zararları söz konusu diyebiliriz. Zira her türlü haram ve helal bu ortamlarda arz-ı endam etmektedir. Ahlaki yozlaşmaya ciddi bir katkısı söz konusu. Dünyevileşmeye muazzam bir davetiye söz konusu” şeklindeki sözleriyle, internetin gençler ve aile üzerindeki olumsuz etkisinin sağladığı faydadan daha fazla olduğunu ve sekülerleştirici bir etkiye sahip olduğunu ileri sürmüştür. Seyda Abdullah ise, telefon ve internetin talebelerin zihnini meşgul ederek medreselerden eskisi gibi donanımlı âlimlerin yetişmesine engel olduğunu ileri sürmüştür. Şeyh Abdulgani, “İnternet, bu kirli bilgi, bu son zamanlarda gençler arasında epey yaygınlaşmış, bu bir sıkıntı, bu bir felakettir yani” sözleriyle, internetin gençler açısından taşıdığı risklere değinmiştir.

Gelenekte kitaba dayalı klasik bilgi sabit olup büyük oranda artış göstermeden ve değişmeden üstattan öğrenciye şifahi nakil ile aktarılırdı. Modern dönemde ise bilgisayar ve internet aracılığıyla bilginin dijitalleşmesi, bilgi anlayışının ve bilgili olmanın ölçüsünün değişmesine neden olduğu gibi, sürekli artan ve değişen bilgiye daha hızlı bir şekilde ulaşmayı kolaylaştırmıştır. Seyda Şeyh Abdulhakim, “Benim bilgim de tazelendi. Allah şahittir ben 3 senedir interneti kullanıyorum, 50 senedir medrese, bu 3 sene o 50 seneyi geçiyor, benim ilmimde bilgimde. Medresede bir şey yoktu ki. İlim yok ki, bilgi yok medreselerde, o klasik medreselerde” şeklinde internetin bilgisinin yenilenmesini sağladığını ve bilgi evrenini genişlettiğini ifade etmiştir.

Özetle medreselilerin çoğunun akıllı telefonu ve dizüstü bilgisayarı mevcut olup internete bağlanarak aktif bir şekilde bu araçları kullandıklarını ve yararlandıklarını söylemişlerdir. Ama medrese tedrisatında bilgisayar ve teknolojik ders araç-gereçleri genelde kullanılmıyor. Bunda bir geleneği sürdürmek kaygısı olduğu gibi, özellikle yaşlı olanları için, teknolojik araç-gereçleri kullanma konusundaki bilgi eksikliğinin de etkisi vardır.

5.2. Televizyon

Modernleşme tecrübesinin Türkiye'nin diğer bölgelerine göre daha geç olduğu yaygın bir şekilde kabul edilen Doğu bölgesinin modernleşmesinde en büyük rolü kitle iletişim araçlarının oynadığı söylenebilir. Merkezin uzağında olan ve ulus-devlet politikalarına etnik-kültürel ve geleneksel-dinsel yapısına sığınarak direnmeye çalışan bölgenin; 1960'lı yıllar itibarıyla ulaşım imkânlarının artması, okulun yaygınlaşması, daha sonra da elektrik ile radyo ve TV'nin yaygınlaşması, bölgenin modernleşmesini sağlamıştır. Çünkü bölgenin geleneksel dokusunu şekillendiren dinamikler, aşiret yapısı ve medrese-tarikat kültürü olup modern eğitim ve medya, geleneksel aşiret değerlerinden tümüyle farklı olan yeni bir zihniyeti yaymakta; devlet okullarında eğitim görmüş gençler, ağanın olduğu kadar şeyhin de otoritesini sorgulamaya başlamaktadır (Subaşı, 2014: 389-390).

Modernizmin ve Batılılaşmanın 1960'lara kadar çok az etkilediği dönemlerde bölgede; elektriğin olmadığı, genelde taş duvarlı, toprak damlı evlerin bulunduğu, tarım ve hayvancılığın eski usullerle yapıldığı, geleneksel kıyafetin süregeldiği, insanların geleneksel kültür atmosferinde olduğu, modernizmin hemen hemen hiçbir boyutunun pek bilinmediği geleneksel bir yaşam tarzı söz konusuydu. Büyük kentlerle ilişkiler, sürgün ve askerlik dönemlerinden ibaretti (Yüksel, 1993: 170-171). 1980'ler ise Türkiye ölçeğinde iletişim, ulaşım ve eğitim olanaklarının önceki dönemlerle kıyaslanmayacak derecede hızlı bir şekilde arttığı ve yaygınlaştığı bir dönem olarak belirir. Televizyonun büyük bir hızla ülkenin en ücra köşelerine kadar yayılması, dış dünyanın dağ başındaki köye kadar bilindik hale gelmesi, buna bağlı olarak toplumsal hareketliliğin ve daha kaliteli yaşam beklentisinin artması; insanların duygusal, zihinsel ve bilişsel süreçleri üzerinde çapraşık etkiler yarattı (Atay, 2012: 77-8). Dolayısıyla bölgenin modernleşmesinde en büyük rolü, Batılı yaşam tarzını görsel olarak evlere taşıyan televizyonun oynadığı, büyük ölçüde kabul edilebilir.

Televizyon bölgeye ilk geldiği dönemlerde, genelde şeyhler ve mecler ona yönelik olumsuz bir bakış açısına sahiptiler ve evlerde bulundurulmaması gerektiğini söylerlerdi. Örneğin Seyda Şakir, "Ben hatırlıyorum bizim medreselerimizde bir zamanlar gazete almak haramdı, TV almak haramdı, yasaktı" şeklinde, medreselilerin bir zamanlar TV'ye olan yaklaşımlarını ortaya koymuştur. Seyda Ferit de "Valla bazıları karşı çıkıyorlardı, bazıları hâlâ 'televizyon seyretmiyorum' diyor. 'Bunlar icat olmuş şeylerdir inancımızı bozarlar, inancımı muhafaza etmek için'" şeklindeki sözleriyle, bazı medreselilerin inancı bozacağı endişesiyle hâlâ TV seyretmediğini ileri

sürmüştür. Nitekim görüşülen medreselilerin çoğu evlerinde TV olduğunu belirtmekle birlikte Seyda Muaz ve Seyda Abdussamed evlerinde TV bulunmadığını ifade etmişlerdir.

90'lı yıllara kadar, TV'nin ilk yaygınlaşmaya başladığı dönemlerde sadece şeyh ve melelerin değil halkın da TV'ye mesafeli bir yaklaşımı söz konusudur. Seyda Şakir bu durumu, "Ben 1994'te TV aldım. Halk çok kötü bakıyordu, 'bak bak' falan filan, 'bak bu adam TV aldı' falan. Benim imam arkadaşlarım bana öyle diyorlardı yav" diyerek ortaya koymuştur. Ayrıca köyde ilk radyo alan kişinin de kendisi olduğunu, fakat bazı köylülerin radyodan dolayı kendisini kınadıklarını ifade etmiştir. Aslında halk, kendi evinde TV bulundursa bile, melenin evinde bulundurmasını yadırgamıştır.

Medyanın, genelde Müslüman toplumun çekirdeğinde bulunan ailenin istikrarını bozma tehlikesi taşıdığı kabul edilir. Medyanın büyük payının olduğu boşanma, anne-babaya meydan okuma, yaşlı insanların ihmal edilmesi vb. konular aileyi zayıflatmaktadır (Ahmed, 1995: 294). Evlerinde TV bulundursun bulundurmasın medreseliler de TV'nin, özellikle de çocuklar ve aile üzerindeki olumsuz yanlarını ön plana çıkarırlar. Hatta TV'nin şeytana benzetilmesi metaforu oldukça yaygındır. Örneğin Seyda Münir, "TV toplumun ahlakını bozmakta tam bir şeytani görev yapıyor" diyerek, TV'nin evlerde bulundurulmasının çok sakıncalı olduğunu ifade etmiştir. Seyda Şeyh Ahmet ise TV'nin zararının çok olduğunu söylemiş ve "Çocuk TV'ye bağlı kalıyor, bıraksan bir çocuk 12 saat çizgi film seyrediyor, o filimler çok zararlıdır, hatta bi seminerde bize gösterdiler bilinçaltı başka mesajlar veriyor" şeklinde çocuklar üzerindeki etkisini ortaya koymuştur. Şeyh Abdulğani de şeytani işlev gördüğünü ileri sürdüğü TV'nin zararlarını şöyle ortaya koymuştur:

Hulasa bir evde televizyon varsa şeytanın yeri vardır. Ancak maalesef meleklerin yeri yoktur. Her ne kadar son yıllarda İslami kanalların sayısı artmışsa da kişi bir evde nefsiyle baş başa kaldığı zaman nefsi onu muharip olan kanallara sevk eder. Hele ahir zamanda yaşadığımız müfsitler arasında nefsi emmareyi zabt-u rabt altına almak o kadar da kolay değildir. Bütün günahların alenen işlendiği günümüzde televizyon karşısında nefs-i emareyi zapt etmek mümkün değildir. Son yıllarda dışarıdan gelen tüm kötülüklerin İslam toplumuna dâhil edilmesi TV aracılığıyla olmuştur. Bugünün Müslümanlarının genç ve çocukları İspanya'nın futbolcularını Amerika'nın da aktörlerini taklit edip hayranlık duymaktadırlar. Kâfirler bu araçlarla Müslümanların kalbinde yer edindiler. Yanlış kültür ve geleneklerini Müslümanlar arasında yaydılar. Bu şekilde Müslümanların ruhlarını istila edip kolayca kendilerine benzettiler.

Bu ifadelere göre, İslam toplumlarındaki bütün sorunların kaynağında TV vardır. Kötülükler TV aracılığıyla Müslüman toplumlara sirayet eder ve ahlaki yozlaşmaya yol açar. Ayrıca her ne kadar günümüzde dinî yayın yapan kanallar çoğalmış olsa da, TV

insanların nefislerine hâkim olamamalarına ve diğer zararlı yayınları izlemesine yol açar.

Evlerinde TV bulunan medreseliler, TV'nin meşruluğunun kullanım amacına göre farklılık gösterdiğini ifade ederler. Fakat onlar da TV'nin çocuklar ve gençlerin ahlaki gelişimi ile aile yapısı üzerinde olumsuz sonuçlar doğurduğunu kabul ederler. Bununla birlikte, eşlerinin ve çocuklarının baskısı, ayrıca haberleri izleyip dünyadan haberdar olabilmek gibi nedenlerle TV almak zorunda kaldıklarını ifade etmişlerdir. Mesela TV'nin ilk çıktığı zamanlarda “şeytan” olarak nitelendirildiğini söyleyen Seyda Mesut, “TV kendisi bir parça naylonla kablodur, ama içindeki pis programları seyretme, iyi programlar vardır” şeklindeki sözleriyle TV'nin zararlı oluşunun kullanım şekline, yani izlenen yayınlara göre değiştiğini ifade etmiştir. Mele Ferzende de TV'nin artık zaruri bir ihtiyaç olduğunu, kendisinin de haberleri takip etmek amacıyla TV seyrettiğini ifade etmiştir. Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca ise aşağıdaki ifadeleriyle, önceleri şeytan olduğu gerekçesiyle TV'ye karşı olan medreselilerin, günümüzde teknolojiye ayak diremenin zorlaşması nedeniyle sosyal medyayı etkin bir şekilde kullanmaya başladıklarını dile getirmiştir:

Mesela büyük bir hocayı tanıyorum “TV şeytandır” derdi, medresesi vardır, ama şu anda hem derslerini hem de hutbelerini Facebook'tan yayınlıyor aynı mele. Yani kimse teknolojiye ayak direyemez, hayata girecek. Eskiden olduğu gibi ciddi bir refleks yok, eskiden vardı. Mesela mele, köye TV'nin girişini yasaklardı, belki haklı sebepleri de vardır o başka bir konu ama şu anda öyle bir şey yok. Yani teknolojinin bireyselleşmesi söz konusu olunca onu engellemenin bir yolu da yok.

Buna göre, ilk çıktığı dönemlerde TV'nin şeytan olduğunu düşünen medreselilerin TV'nin her eve girmesiyle birlikte ona karşı tutumları değişmiş ve kendileri de almak zorunda kalmışlardır. TV'nin kendisini, şeytan ve haram olduğunu düşünen medreselilere bile bir ihtiyaç olarak dayatmasını Seyda Ferit bir örnek olay üzerinden şöyle dile getirmiştir:

Mesela bizim bir hocamız vardı. Dedi “ben hep evinize televizyon koymayın diye vaaz ediyordum, en son baktım benim çocuklarım beni sıkıştırdılar, “Niye bizim televizyonumuz yoktur?” diye, “çocuklar başkasının evine gidiyorlar gelmiyorlar gece yarısına kadar, başkasının evinden çıkmıyorlar hiç olmasa televizyon al ki çocuklar gitmesin.” Hakikaten baktım çocuklarla baş edemiyorum gittim ben de televizyon aldım.” Cemaatten birisi dedi ki “valla hocam sen bu aralar televizyondan hiç bahsetmiyorsun”(gülüyor) dedi “yahu ben de televizyon almışım nasıl bahsedeyim yani.”

Dolayısıyla medrese eğitim sistemi konusunda modernleşmeye ayak direyebilen medreselilerin, hayatın diğer alanlarında moderniteye karşı aynı derecede başarılı bir direnç gösterebildiklerini söylemek zordur. Örneğin uzun süre evine TV almamak

hususunda direndiğini söyleyen Mele Yusuf, ailesinin baskıları nedeniyle TV almak zorunda kaldığını şöyle dile getirmiştir:

TV şeytan değil ama TV'nin içinde şeytani programlar vardır. Ben şahsen emekli oluncaya kadar almamıştım. TV almanın nedeni, buraya geldiğim ilk gün benim küçük çocuk kayboldu, daha okula gitmeyen bir çocuk. Telefon da yok o esnada, velhasıl sonunda polisler buldu eve getirdiler. Bu sefer hanımın dırdırı başladı, “TV olsaydı bu çocuk çıkmazdı” diye. Bir de doğrusu bakıyorum, benim çocuklar, ekmeğin sarıldığı gazeteden sporcuların, artistlerin isimlerini öğreniyorlar, düşündüm almamak çok bir şey değiştirmiyorum. Dedim önemli olan çocuk dinini anlasın, iyiyi kötüyü anlasın, kötüye bulaşmasın önemli olan budur. Bu kadar direndim almadım, ama bu asırda fazla direnmenin fazla bir faydası olduğunu sanmıyorum diye aldım, belki iyi etmedim ama böyle düşündüm.

Evlerinde TV bulunduğunu ve artık zaruri bir ihtiyaç haline geldiğini söyleyen katılımcılar, buna rağmen TV'nin özellikle çocuklar ve aile hayatı üzerinde olumsuz sonuçlara yol açtığını ve sekülerleştirici bir etkiye sahip olduğunu savunmuşlardır. Evinde TV bulunduğunu söyleyen Seyda Cahit, TV dizilerinin aile hayatını olumsuz etkilediğini ileri sürmüştür. “Televizyonlar hep hocaları üçkâğıtçı olarak gösterip dalga geçiriyorlar” diyen Seyda Muaz ise TV'nin olumsuz hoca imajı oluşturduğunu savunmuştur. Seyda Şehmus da “insanın zamanını çalar, ister istemez hoş olmayan reklamlar olur” şeklinde, TV'nin zararlarını dile getirmiştir. Şeyh olan babasının evinde TV yokken kendi evinde olduğunu söyleyen Seyda Şeyh Ahmet ise TV'nin sekülerleştirici etkisinin olduğunu, “bizim evimizde TV olmasaydı gece namazı da kılardık teheccüd namazı da kılacaktık, sabah namazında güneşe kadar da uyanık olacaktık” şeklinde savunmuş ve “keşke bizde TV olmasaydı” demiştir. Şeyh Abdulğani de “TV zaten onu dinden çok uzaklaştırmış, medreseyle bağı olsa bile o TV onun için tahribat olarak yeterlidir” şeklindeki sözleriyle, TV'nin medrese ve tarikatla bağı olan bireyler üzerinde dahi sekülerleştirici bir etkiye yol açtığını ileri sürmüştür.

Daha önce çeşitli bağlamlarda, bölgede din ve geleneksel kültürün bütünleşmiş bir durumda bulunduğu ifade edilmişti. Fakat dinselliğin geleneksel sosyal yapıyla olan bu bağı ve dinselliğin geleneksel formda şekillenmiş olması, medyanın yol açtığı tahribatın daha şiddetli olmasına yol açmıştır. Çünkü içinde bulunduğumuz medya çağında, dinsel bir kültür ne kadar gelenekçiye, üstündeki baskılar da o oranda büyük olmaktadır. Budist, Hindu, Müslüman ya da Hristiyan olsun, bütün geleneksel dinler, insanları Tanrı gibi yüce değerlere saygı, tefekkür ve tasavvuf yönünde teşvik etmektedir. Medyanın topyekûn saldırısı ise bunun tam aksine; gürültü patırtıya, maddeciliğe, tüketimciliğe ve saçmalığa müstehcen bir çağrı niteliğindedir. Baştan çıkarıcı reklâmlar, parıltılı yıldızlar ve renk cümbüşü, oturma odasına sel gibi doluşmakta, dindarlık ve yalınlık gibi düşünceleri boğmaktadır. Fakat modern dünyada

özellikle Müslümanlar, Batı medyasının karşı konulmaz gücünü ve her yere yayılmış etkisini değerlendirmekte ve tavır geliştirmekte başarısız kalmışlardır. Batılı medyanın dünya genelindeki hâkim gücü ve İslam karşıtı tutumu yüzünden Müslümanlar, kendilerini temsil ve kendi yaşamlarının gerçeği olarak gördükleri ve bildikleri şeyleri ifade etme imkânını kaybetmiş gözükmektedirler (Ahmed, 1995: 276, 292-293).

Batılı medyanın olumsuz Müslüman imajıyla İslam’a ve mensuplarına saldırmasını ve medyanın gücünü dikkate alan bazı medreseliler, Müslümanların kendilerine yönelik dezenformasyona karşı bir tavır geliştirebilmek için bu saldırılardan haberdar olmaları gerektiğini, bu çerçevede medyayı iyi takip etmeleri hatta kendi medyalarının olması gerektiğini belirtmişlerdir. Seyda Şakir bunu, “Bugün Müslümanların da medyası olması lazım. Bugün dünyadan haberi olmayan, düşmanlarını tanımayan bir Müslüman nasıl kendini muhafaza edecek. Müslümanların her şeyden haberi olması lazım. Mesela bir Müslüman günlük bir gazete okuması lazım. En az bir TV dinlemesi lazım” şeklinde ifade etmiştir. Evlerinde TV olduğunu ve olması gerektiğini söyleyen Seyda Mehmet bunun gerekçesini, “dünyayı da iyi okumak lazım” şeklinde ifade etmiştir. Seyda İbrahim de evlerde TV’nin olmasının ve izlenmesinin gerekliliğini şöyle açıklamıştır:

TV, telefon bıçak gibidir, isterseniz ekmek doğrarsınız isterseniz insan öldürürsünüz, bilgisayar da öyle isterseniz hayırda kullanırsınız isterseniz şerde kullanırsınız. Yani bugün maalesef adamın evinde TV yok, adamın medresesinde işte telefon yok, öyle kabul edelim. Ve Müslüman, Müslüman kardeşi kırıyor 46 tane devlette savaş var bunların 44 tanesi İslam ülkesi, bundan bihaber oluyorlar. Yani bu mu hayırlı olur. Çeçenistan diyorsunuz, Çeçenistan’ın ne olduğunu bilmiyor, Arakan diyorsunuz, Arakanı hayatında ilk kez duymuş oluyor, bu mu olması gereken şey üstad? TV’niz evinizde olsun izleyeceğiniz makul, müspet programlar var. Yani isterseniz çok hayırlı programlar var.

Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, özellikle de TV, şeyh ve melelerin toplumsal etkisini zayıflatmıştır. Çünkü 1980’lerden 1990’lara dönüm sürecinde, Türkiye’de bir İslami siyasal hareketlilik sergilenmekle birlikte, sahneye hâkim olan ana görüntü, artık toplumun camiden çok ekrana rağbet ettiği gerçeğidir (Atay, 2012: 80). “Kimse kendi kendisi gidip camiden hocadan bir şey almak istemiyor, hatta cumaya gelenler dahi hutbe okunduktan sonra camiye giriyorlar. Tek kalmış internetten yahut televizyondan aldıkları ne varsa o var. Orda ne görüyorlarsa, ne görüyorlar ne biliyorlar” şeklindeki Şeyh Nasrullah’ın ifadeleri, günümüzde bölgede de halkın camiye yöneliminin azaldığını, dinî bilgi edinme aracı olarak kitle iletişim araçlarına ise ilgisinin arttığını ortaya koymaktadır.

Özel televizyonların hayatımıza dâhil olmasıyla ilahi mesajı, TV aracılığıyla insanlara ulaştırarak toplumun İslamileşmesini sağlamak amacıyla olan İslami medya

da ortaya çıktı (Atay, 2012: 80). Bu tür dinî yayın yapan kanallar, TV'ye tepkisel yaklaşan kesimlerin TV'yle tanışmasını sağlamıştır. Fakat bu kanalların birçoğu, reklam ve reyting baskıları karşısında yayın politikalarında değişikliğe gitmiş ve zamanla ortaya çıkış misyonlarından büyük ölçüde uzaklaşmışlardır. Diğer taraftan TV'nin hem modern yaşam tarzını empoze ederek hem de yeni bilgilenme kanalları açarak, halkın mele ve şeyhin etkisinden sıyrılmasına yol açtığı söylenebilir. Mele ve şeyhlerin bu tür araçlardan yoksun olmaları ve dinî yayın yapan radyo ve TV kanallarını dinî bilgiye bireysel ulaşma imkânı sunması, kişilerin şeyh ve melelere bağ(ım)lılığını azaltarak bu tür geleneksel dinî otoritelerin halk üzerindeki etkilerinin kırılmasına sebep olmuştur.

Katılımcılar, dinin kitle iletişim araçları kanalıyla yayılmasını olumlu karşılamakla birlikte, medyada daha çok tartışma şeklinde cereyan eden din konulu yayınların, insanların bilgilenmesini sağlamaktan daha çok, halkın inancına zarar verdiğini savunmuşlardır. Seyda Arif, “Çok zararlı hocam bu tür şeyler. TV’de dini anlatmak en güzel şeydir. Çok faydalı olur, ama doğrusu anlatılırsa faydalı olur” diyerek TV’nin dinî bilginin iletiminde bir araç olarak kullanılabileceğini, fakat TV yayınlarında daha çok tartışmalı konuların gündeme getirilmesinin, halk inancına sahip insanların kafasını karıştırmaktan başka bir işe yaramadığını ileri sürmüştür. Benzer şekilde Seyda Seyfeddin Hoca da TV’deki dinî tartışmaların sekülerize edici olduğunu ve halkın inancını sarstığını şöyle ileri sürmüştür:

Türkiye’deki TV’deki dinî tartışmalar milletin kafasını bulandırmaktan başka hiçbir şeye yaramıyor, milletteki inanışları, sabiteleri yok etmek üzere kurgulanmıştır, milletin kafasını bulandırmak. Bunun arkasındaki amaç da radikalizmi törpülemek, dinin de tamamen diğer sistemler gibi beşerî bir yönünün olduğunu, yani ilahi olmadığını, mutlak gerçekler olmadığını tespit etmek için verilen uğraşlardır. Yani İslam’a hizmet için değil, Müslümanlara hizmet için değil, tam tersi bir şey.

Sonuç olarak modern eğitim alıp modern teknolojik araç-gereçleri kullanan, medyayı takip eden medreselilerin, yani TV, İnternet ve bilgisayar kullananların daha çok yeniliğe, modernliğe açık olması söz konusudur. TV, bilgisayar ve internet kullanan medreseliler, yeniliklere daha açık oldukları gibi daha eleştirel düşünebiliyorlar. Fikirlerini daha etraflıca ortaya koyuyor ve birçok konuda daha esnek bir düşünce yapısına sahipler. Meseleleri değerlendirirken “helal-haram”, “olmalı-olmamalı” şeklinde dar çerçevede düşünmüyorlar. Dolayısıyla bu tür araçların kullanımının zihniyet dönüşümüne yol açtığı söylenebilir. Özellikle genç medreseliler sayesinde bu tür araçların kullanımı arttıkça medresede de değişimin artması beklenebilir. Zira bilgisayar, internet ve akıllı telefon ile tanışan geleneksel davranış desenlerine sahip bireylerin düşünce kodlarının değişmesi kaçınılmazdır. Çünkü çağdaş iletişim

araçlarının etkisi sonucu, bireyin bilinci kentleşir ve ufku genişler. Eğitim ve kitle iletişim araçlarıyla birey, günlük yaşamının çevrelediği dünyanın dışındaki âlemden haberdar olmaya başlar. Birey, kırsal alanda olsa bile, birçok yönden kitle iletişimin bilgi ve haber bombardımanı altında olduğu için zihni genişler. Modernizasyon da bireyin sosyal ufkunun genişlemesini zorunlu kılar (Berger vd., 2000: 80-81, 89, 150).

6. EKONOMİ

Batı’da modernitenin ortaya çıkmasını sağlayan belki de en önemli etmen, Sanayi Devrimi ve buna bağlı olarak üretim biçimleri ve ilişkilerinde yaşanan değişimdir. Modernitenin kurucu sacayaklarından birini teşkil eden kapitalist ekonomik sistem, geleneksel dönemde var olmayan yeni ekonomik olgu ve sorunları beraberinde getirdi. Müslüman toplumların modernleşme istekleri, birçok açıdan Batı’ya bağımlılıkları ve böylece küresel ekonomik sisteme dâhil olmaları, Müslümanların da bu tür sorunlarla karşı karşıya kalmasını sağladı. İslam toplumlarının, Batı’nın kendi tarihsel ve içsel dinamikleri sonucu ortaya çıkan küresel kapitalist sistemle yüzleşmesi, gelenekte olmayan ve dolayısıyla da klasik fıkıh müktesebatı çerçevesinde çözümü hayli zor olan ekonomik meselelerle karşı karşıya kalmalarına yol açtı. Bu durum, modern dönemde Müslümanların gündelik hayatlarında, ekonomik konularda fikhin direktifiyle, devletlerin benimsemiş olduğu ekonomik sistemin pratikteki gerçekliklerinin dayatmaları arasında kalmanın gerilimini yaşamalarına sebep oldu.

Müslüman toplumlar kapitalist ekonomik sisteme bir alternatif üretmekten ziyade, bu gerilimi aşmaya yönelik fikhî arayışlar içinde olmuş, fakat bu arayışlar da çoğu zaman, modern ekonomik sistemin belirleyici olduğu, teliften öteye gidememiştir. Dolayısıyla da günümüz fıkıhçılarının modern çağın Müslümanlarının ekonomik sorunlarına buldukları çözümler, aralarında genel bir konsensüs oluşturacak nitelikte olmadığı gibi, Müslüman bireylerin vicdanlarını da rahatlatacak düzeyde olamamıştır.

Katılımcılar, modern finans konularına yabancı olmalarının da etkisiyle, ekonomik meselelere helal-haram şeklinde genel boyutlarıyla veya çoğunlukla çağdaş fıkıhçıların verdikleri fetvalar çerçevesinde yaklaşmışlardır. Mele Maşuk, “Medreselilerin günümüzdeki karmaşık ekonomiyi anladıklarını ve bunu dert edinerek dinî boyutunu araştırdıklarını sanmıyorum. Çoğunlukla kendilerine yansıyan boyutuyla ve Kur’an’daki kimi genel emir-yasaklar boyutuyla yaklaşırlar olaya. Yani ‘faiz haramdır, faiz almak ve vermek haramdır’ şeklindedir” diyerek medreselilerin ekonomik meselelere genel yaklaşımını ortaya koymuştur. Seyda Şeyh Abdulmecid

Hoca ise medreselilerin modern ekonomi konusundaki bilgilerinin sınırlı olduğunu ve bu ekonomik sistemden tamamen korunmanın imkânsız olduğunu şöyle ifade etmiştir:

Bu ülkenin benimsediği bir ekonomik sistem vardır, bankacılık ve faiz de bu ekonomik sistemin bir parçasıdır, ticaret mekanizması içine giren herkes bir şekilde buna bulaşır. Bu sadece medreselilerin çözebileceği bir sorun değildir ki. Sadece görüş belirtirler ama bunun hayat bulma şansı yoktur. Yani sigorta, banka işlemleri, bu konularda her medreselinin mutlaka bir görüşü vardır ama öyle nihayete ermiş tekâmüle varmış bir görüş ortaya çıkmadı. Biliyorsunuz sigortacılıkla ilgili uluslararası konferanslar yapıldı bir neticeye varılamadı, İslam âlimleri görüş birliğine varmadı. Yani sigortacılık, kredi kartı taksitli alışveriş, İslam âlimlerinin sorunudur sadece medreselilerin değil, çünkü medreselilerin zaten o konuda kıt bilgiye sahiptir. (...) Mesela ben de uzun süre kredi kartı kullanmadım ama şu anda kullanıyorum. Bir sistem vardır biz o sistemin bir parçasıyız kendimizi ne kadar koruyabiliriz. En fazla yapacağımız şey, faize bulaşmayız ama bankaya bulaşırız. En fazla yapacağımız şey faizli alışveriş yapmayız ama taksitli alışveriş yaparız, bankaya paramızı faize yatırmayız ama yatırırız. Ne kadar fark eder o başka sorun ama yatırıyoruz, maaşımız bankadan alıyoruz.

Buna göre devletin benimsemiş olduğu ekonomik sistem nedeniyle, ekonomi ile ilgili fikhî sorunların sadece fikhî yorumlarla çözümü mümkün değildir. Dolayısıyla medreseliler ve diğer İslam âlimleri bu noktada görüş belirtseler de bu görüşlerin pratikte karşılık bulma imkânı yoktur. Yani, faiz ve diğer bankacılık sorunları sadece medreselilerin veya fıkıhçıların çözüme kavuşturmasının mümkün olmadığı bir sistem sorunudur. Şeyh ve melelerin halkı faiz ve tefecilik hakkında aydınlattığı halde bu işlemlerin toplumda yaygın olduğunu söyleyen Seyda Şakir, “Ama millet tabii bir otorite olmadığı için, aslında bu da sistemden gelen bir şeydir, sistem bununla ilgilenmiyor, sistem bunu önlemiyor ondan dolayı bana göre oluyor” şeklindeki sözleriyle, bu sorunların ekonomik sistemden kaynaklandığını dolayısıyla medreselilerin bunların önüne geçmelerinin imkânsız olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca medreseliler bankacılık sisteminin dışında durmanın ve buna direnmenin mümkün olmadığı düşüncesiyle, içsel huzura sahip olmayan bir şekilde, faize bulaşmamaya özen göstererek bankacılık sistemine mecburen dâhil olduklarını söylüyor ve hüküm belirtmekten genelde kaçınıyorlar. Örneğin Seyda Abdulhamid, enflasyon farkı, ev-araba kredisi, promosyon vb. konularda kendisine soru sorulduğunda, “bize geldikleri zaman bilmiyoruz diyoruz, gidin daha iyi hocalar, kurumlar var” şeklinde cevap verdiğini söylemiştir. Günümüz ekonomik sorunlarının çözümünün klasik fıkıh kitaplarında bulunabileceğini savunan Seyda Sacid, enflasyon ve kredi konusunda kendisine yöneltilen soruya; “bilmiyorum, o tehlikeli bir konudur, bu banka işlerinde ben çok çekingenim” şeklinde cevap vermiştir.

6.1. Kredi Kullanımı

Modern ekonomik olguların fıkıhla telif edilmeye çalışıldığı alanlardan biri ev ve araba kredisidir. Ev ve arabayı ihtiyaç kategorisinde değerlendirerek katılım bankaları aracılığıyla kullanılan ev ve araba kredilerinin meşru olduğunu savunan, yanı sıra normal bankalar aracılığıyla ev-araba kredisini kullanılabileceğini ileri süren ilahiyatçılar olmuştur. Katılımcılardan da bu görüşlere uyararak ev veya araba kredisini kullanılabileceğini savunanlar olmuştur. Mele Maşuk, “Ev veya araba elbette banka aracılığıyla alınabilir” şeklindeki sözleriyle bu yönde görüş belirtmiştir. Mele Yusuf, “Ev veya araba kredisine ben fetva verecek konumda değilim, ama büyük âlimler fetva vermişlerdir katılım bankaları için, ama bu faizli bankalar için ne böyle bir fetva işittim ne de ben böyle bir fetva verebilirim” şeklinde, verilmiş olan fetvalardan hareketle katılım bankaları aracılığıyla ev-araba alınabileceğini söylemiştir.

Bazı medreselilerin katılım bankaları aracılığıyla ev-araba alınabileceğini savunmasına rağmen, çoğu, bunun meşru olmadığını ileri sürmüşlerdir. Ev veya araba almak için kredi kullanımıyla ilgili Seyda Münir, “Hiçbir şekilde kredi meşru kılınamaz”; Seyda Muaz, “Kredi alınmaması gerekir sonuçta kredi de faizin diğer adıdır”; Seyda Cahit, “Bila şek [kesinlikle] haramdır. Hiç bir durum için faizle kredi kullanmak mubah olamaz. Faizsiz kredilerde şüphe vardır. Kanaatim, dolaylı yünden faiz alındığı yönündedir” ifadelerini kullanmışlardır. Bazı ilahiyatçıların, ihtiyaç olduğu gerekçesiyle kredi ile ev almaya fetva verdiğini söyleyen Seyda Şakir, ihtiyacın kredi kullanımı için yeterli bir gerekçe olmadığını ifade ederek ev almak için kredi kullanmak hususunda kendisinden fetva isteyenlere fetva vermediğini dile getirmiştir. Aynı şekilde Seyda İbrahim de ihtiyacın krediye meşruiyet sağlayamayacağını, fakat geçmişte kredi kullanmayanların günümüzde faiz oranlarının düşmesi nedeniyle kullanır olduklarını, hatta birçok medrese hocasının bile krediyle ev veya araba aldığını ileri sürmüştür. Ekonomi ile ilgili modern sorunların çözümünün klasik fıkıh kitaplarında bulunabileceğini savunan Şeyh Abdulğani, finans kurumlarının kredilerinin fıkha uymadığını şöyle izah etmiştir:

Ya finans kurumları fıkıhın tam şeyine oturtmuyor yani, temeline de oturtmuyor. Mesela fıkıhta dört mezhebe göre; fıkıh diyor, bir malı aldığın zaman nakledeceksin, o malı göreceksin, nakıl ettikten, kendinin olduktan sonra satışını yapabilirsin. Mesela şu anda banka malı görmeden, nakletmeden ne yapıyor, sana naklettiriyor. Yani nakille, kabd ile yani almakla şey olabiliyor o, malı olabiliyor ki satışı olabilsin. Yani bunlar illahi bir yerden bir şey bırakıyor. Yani klasik fıkıh derken, fıkıh bütün bu meseleleri gündeme getirmiş yani. İyi bir âlim bütün bu meseleleri fıkıhtan bulabiliyor

Buna göre finans kurumları, ev veya arabayı alıp sahiplenmeden doğrudan kredi sağladığı için bu kurumların da kredisi fıkha uygun değildir. Seyda Şehmus kredinin fıkıh açısından meşruiyet şartını, “Banka gidip o şeyi alacak, diyecek ben aldım benim oldu, sana da bu kadara veriyorum, aylık bu kadar farkını verirsin. Şimdi bu bir alışveriştir” şeklinde dile getirmiştir.

6.2. Enflasyon Oranında Fark

Modern dönem ekonomik koşullarının Müslümanlar arasında yarattığı tartışmalardan biri de anaparadan ayrı olarak enflasyon oranında bir farkın alınmasının faiz olup olmadığıdır. Borçla alışveriş durumunda, alacaklının parasını almadan paranın değerinin düşmesi durumunda, arada oluşan değer farkının durumuyla ilgili olarak mezheplerin genel görüşü, satış akdi esnasındaki bedel üzerinden borçlunun alacaklıya ödeme yapması şeklindedir. Yani para değer kaybetse de satış veya borç akdi hangi miktar üzerinden yapılmışsa ödeme onun üzerinden yapılır. Fakat Hanefi mezhebinden İmam Ebu Yusuf, Ebu Hanife’den farklı olarak, paranın değerindeki düşüşün dikkate alınması gerektiğini savunmuştur. Enflasyon oranında farkın alınabileceğine dair fetva da İmam Ebu Yusuf’un bu görüşüne dayandırılmaktadır (Bakkal, 1995: 62; Döndüren, 1987: 62-63).

Enflasyon farkının faiz olmadığını beyan eden medreseliler de bu yönde yapılan içtihatlardan hareket ederler. Mele Maşuk, “Enflasyon oranını aşmayan farkların alınmasını faiz olarak görmüyorum” derken Mele Ferzende de “zaten Diyanet’in fetvası da bugün böyledir ve yerinde bir fetvadır yani” demiştir. Seyda Felemez, Şafii mezhebine göre enflasyon farkının alınamayacağını ama Hanefi mezhebinin görüşüne göre bunun mümkün olduğunu şöyle ifade etmiştir:

Zaten Şafii’de hiç öyle bir şey yoktur. Şimdi mesela ben sana bin lira borç verdim 10 sene sonra o borcu ödersen gene bin liradan fazla bir kuruş alamıyorum. Ama Hanefi mezhebinde hatta diyor ki Ebu Yusuf, Ebu Yusuf fetvasına göre, günün şartlarına göre alabilir diyor. Öyle diyorlar yani.

İbadetle ilgili konularda mezhep hususunda oldukça tutucu bir tavra sahip olan medreseliler, diğer konularda bireyin faydasına daha uygun olan başka mezhep görüşlerine başvurabiliyorlar. Enflasyon konusunda böyle bir anlayışa sahip olan Mele Yusuf, aşağıdaki örnek üzerinden Hanefi mezhebinin daha uygun olduğunu, yani enflasyon farkının dikkate alınabileceğini söylemiştir:

Enflasyon oranı bildiğim kadarıyla, çok araştırmadım bunu, Hanefi mezhebinde, ben senden borç aldım, bir şey satın aldım borcumu zamanında ödemedim, seneler geçti üzerinden değeri kalmamış, mesela senden 10 liraya aldığım malı sen şimdi 20 liraya alamazsın, e sana haksızlık oldu. İşte bazı âlimler altın değerine göre, o zaman ne kadar

altın yapardı, böyle diyenler vardır. Hanefi mezhebinde enflasyon oranında hesaplanabilir, buna fetva verenler olmuş, çünkü o da mağdur oluyor. Mesela bir ara birisi yanıma geldi, dedi “50 keçi sattım şu kadar paraya sattım” o zamanlar enflasyon çok yüksek oranlardaydı, “şimdi aradan bu kadar sene geçti, adam diyor senin paranı vereceğim, eğer o parayı alırsam ancak 1 keçi alabilirim”, dedim yok bu böyle olmaz, bu bir şekilde hesaplanmalı senin de mağdur olmaman sağlanmalıdır. (...) Fakat üç kağıtçılık yap milletin malını al git sarfet sonra o paranın değeri üç kuruşa inecek, sonra benim şu kadar borcum var ben şu kadar verecem, bu da İslam’ın hoş göreceği bir şey değil. İslam hiç kimseyi mağdur etmez.

Seyda Arif, “Şimdi aslında enflasyon oranında, ona büyük bir âlim seydamız kendisi de söyledi ‘o faiz sayılmaz, ona faiz demek de doğru değildir. Anaparanın değerinin korunmasıdır. Bunun ölçüsünü de en iyi tespit eden enflasyon sistemidir, yani onun değerini korumak faiz değildir’ diyor” şeklindeki sözleriyle, enflasyon farkının, anaparanın korunmasına yönelik bir önlem olup faiz olmadığını ileri sürmüştür.

Katılımcılar genel olarak enflasyon farkı konusunda, ilahiyatçıların ve Diyanet’in fetvalarından hareket ederek alınabileceğini söylemişlerdir. Seyda İbrahim ise, “İmam Müslim’in biliyorsunuz bu noktada fetvaları var, enflasyon farkı oranında değer kaybı... Faiz olmadığı noktasında görüşleri var. Fakat ben bu noktada her bilinenin de anlatılması gerektiği düşüncesinde değilim” diyerek enflasyon oranında farkın faiz olmadığı yönünde klasik fıkıhtan deliller bulunabilmekle birlikte, faizin haram olduğuna inanan bir topluma bunun anlatılmasının hassasiyet kaybına yol açabileceği için doğru bulmadığını ifade etmiştir. Şeyh Abdulğani ise “İşte bunlar yenilik şeyleridir, bunlar eski fıkıhta kabul edilmiyor” diyerek enflasyon farkının klasik fıkıhta kabul edilmediğini, enflasyon farkı ile ilgili görüşlerin modernlik doğrultusunda ortaya atılan görüşler olduğunu ifade etmiştir. Seyda Şakir de “Maalesef bizim bazı ilahiyatçılar buna fetva verdiler, mesela ben şahsen fetva vermiyorum. Ama bizim bazı ilahiyatçılar, mesela Hayrettin Karaman, enflasyon farkı var diyor, hatta faizle fakir birisi ev alabiliyor, kesinlikle ben buna karşıyım, kesinlikle bunu kabul etmiyorum” diyerek ilahiyatçıların enflasyon konusundaki görüşüne karşı çıktığını ifade etmiştir.

6.3. Banka ve Kredi Kartı

Genel olarak katılımcıların, modern ekonomik sistemin beraberinde getirdiği bütün konularda olduğu gibi banka ve kredi kartı konusunda da yeterli ve kapsamlı görüşler ortaya koyamadıkları söylenebilir. Tabii bunda, medreselilerin ekonomik sistem hakkında yeterli bilgiye sahip olmamalarının etkisi olduğu kadar, bir şekilde banka ve kredi kartını kullanmak durumunda kalmalarının kendilerinde yarattığı gerilimin önemli bir payının olduğu söylenebilir. Zira günümüzün ticaret ve diğer

ekonomik koşulları, bankacılık sistemini kullanmayı zorunlu kılmaktadır. Medreseliler de en azından maaş işlemleri veya para transferi yapmak için bankayı kullanmak zorunda kalıyorlar. Bankacılığa karşı gerçek tutumları ile pratik koşulların onları zorlamasından kaynaklanan gerilim, medreselilerin ifadelerinden anlaşılabilir. Seyda Şakir'in şu sözleri, kendisinin yaşadığı gerilimi ortaya koymaktadır:

Vallahi ben gidip maaşımı bankadan alıyorum, vallahi kalbim rahat değildir. Çünkü Resulullah (s.a.v.)'in böyle bir hadisi var, diyor ki; böyle bir zaman gelecek hemen hemen her insan faiz yiyecek, yemeyenlerin de tozu onlara dokunacak. Şu anda tozu bizlere dokunuyor, çünkü biz gidip maaşımızı o faizli bankalardan alıyoruz. Bankada bırakmıyorum tabii ki ama keşke gitmesem ama başka çaremiz yok yani.

Mele Ferzende'nin aşağıdaki ifadelerinde de koşulların zorlaması sonucu bankayla işlem yapmak zorunda kalması ile inanç samimiyeti arasında sıkışıp kalmanın gerilimi sezilebilmektedir:

Valla şimdi bilmiyorum, o da şüpheli bir konudur, ama insan kendini zor durumda hissediyorsa belki şey yapabilir, mesela dese ki malı şeysi gider... aslında oraya gitmemesi lazım, ama zor durumda kaldığı zaman gidilebilir de, insanlar eğer dürüstse gerçekten Allah'tan korkuyorlarsa bu tür şeylere uğramaması lazım yani.

Banka ile ilgili olarak Seyda Cahit, “Faiz üzerinden ticaret yapan kurumlardır. Maaş ve devletin mecbur kıldığı işlemler dışında bankayla hiç bir işlem yapmam”; Seyda Muaz da, “Banka genelde faiz ile yürüdüğü için olumsuz görüşteyim. Fakat Ehven-i Şer bakımından İslami bankalar tercih edilip para yatırılabilir” şeklindeki ifadeleriyle bankaya aslında karşı olduklarını söylemişlerdir. Mele Maşuk ise “Bankalar, günümüz şartlarında bir realite. Bugün itibarıyla bankaya uğramayan yok gibidir. Bankaların yaptıkları işlemlerin birçoğu faiz kapsamındadır ama bazı uygulamaları bunun dışındadır. Çoğunlukla insanlar buralara mecbur ediliyor. Özellikle maaş çekme ve borç bulma gibi” şeklindeki sözleriyle, bankanın günümüzün bir gerçeği olduğu gerekçesiyle herhangi bir normatif değerlendirme yapmamıştır.

İslam hukuku açısından karmaşık ve meşruiyetine dair çağdaş İslam hukukçularının, hakkında görüş birliğine varamadıkları diğer bir ekonomik mesele de kredi kartıdır. Nakit kredi çekme dışında, mal ve hizmet alımında kredi kartı kullanımı İslam hukukçuları arasında tartışma konusudur. Kredi kartı sisteminin, birçok yönden klasik fıkıh kitaplarında anlatılan akitlere benzer yönleri olmakla birlikte, yeni bir sistem olması (Yılmaz, 2001: 100), her türlü meselenin çözümünün klasik fıkıh külliyatıyla mümkün olduğuna inanan medreseliler açısından da hayli zor bir duruma neden oluyor. Birçoğu, borcunun zamanında ödenmesi durumunda, kredi kartı kullanmakta herhangi bir sakınca olmayacağını ifade etmişlerdir. Örneğin aşağıdaki ifadeleriyle Seyda Şakir, kart borcunun zamanında ödenerek faize düşürülmemesi

durumunda kullanılabileceğini, fakat yine de şüpheli bulduğu için kendisinin kullanmadığını söylemiştir:

Kredi kartı, mesela benim şimdiye kadar kredi kartım yoktur. Çünkü Resulullah (s.a.v.) diyor ki helal bellidir, haram da bellidir ama arasında da şüpheli bazı şeyler var, sen ne kadar şüphelilerden uzak durursan o kadar dinini muhafaza edersin. Şimdi kredi kartı eğer sen zamanında parasını verirsen yani faize girmese bir zararı yoktur, ama eğer zamanında vermesen faize giriyorsa o zaman harama giriyor ve ondan dolayı da ben şahsen kredi kartı almıyorum.

6.4. Şeyh ve Melelerin Gelir Kaynağı Olarak Zekât ve Fitre

Yasaklanmış ve herhangi bir düzenli finans kaynağından yoksun olan medreseler, halkın destekleriyle ayakta kaldığı gibi, resmî istihdam olanağı bulunmayan medreselilerin de temel geçim kaynağı, yine halkın verdiği zekât ve fitre olmuştur. Bölge halkı, zekât ve fitrelerini şeyh veya meleye vererek hem dinî bir yükümlülüğü yerine getiriyordu hem de köyde dinî tedrisat yapan, köy halkını dinî ve dünyevi birçok alanda bilgilendiren birisini istihdam etmiş oluyordu. Meleler genelde, tarım ürünlerinin zekâtının belli bir oranı karşılığında imamlık yapmak üzere köylülerle anlaşılırdı. Dolayısıyla bölgede Muş Ovası, Diyarbakır'ın ova kısmı, Batman çevresi ve Mardin'in ova kısmı gibi verimi bol olan yörelerde görev yapan melelerin geçimi genelde iyi olurken dağlık kesimlerde görev yapanların gelirleri daha kısıtlıydı (Çiçek, 2009: 123-124). Bu nedenle meleler zekât ve fitre geliri fazla olan köylerde imamlık yapmak istiyorlardı. Muhammet Hoca'ya göre bunun yolu da şeyhlerden geçiyordu. Genelde her köyün bağlı olduğu bir şeyh olup melenin o köyde imamlık yapabilmesi, şeyhin referansına bağlıydı. Köylülerin bağlı olduğu şeyhe tabi olmayan veya onunla anlaşamayan melenin o köyde imamlık yapması zorlaşırdı.

Medreselilerin resmî istihdam olanağının bulunmadığı dönemlerde yaygın olan, melelelerin zekât ve fitre alma uygulaması, melelerin resmî kadro aldığı veya şeyh ailelerinin zenginleştiği dönemlerde de devam etti. Fakat görüşülen medreseliler, zekât ve fitre almadıklarını, resmî maaşlı imamların almasını da uygun bulmadıklarını ifade etmişlerdir. Örneğin Seyda Cahit, “resmî görevli olduğumdan beri kabul etmiyorum” derken Mele Maşuk, kendisine zekât ve fitre vermek isteyenlerin olduğunu, fakat kendisinden daha muhtaç insanlar bulunduğu gerekçesiyle dinen uygun bulmadığı için bu teklifleri reddederek almadığını söylemiştir. Mele Yusuf da eskiden maaşlar düşük olduğu için normalde imama zekât düşebileceğini, kendisine zekât verilmek istendiğinde, kendisinden daha muhtaç insanlar olduğunu gerekçe göstererek almadığını ifade etmiştir. Diğer bir ifadeyle ona göre, melelerin zekât alıp almaması, fahrî veya kadrolu olmasına bağlı olmayıp maaşlı da olsa maddi imkânlarla bağlıdır. Seyda Mesut

da “Eğer maaşlı birisi nüfusu kalabalıksa, iâşesini temin edemezse alabilir. Ne ben aldım ne kimseye tavsiye ediyorum, ev iâşesini temin ettikten sonra maaşlı birisine gitmez” şeklindeki sözlerle, benzer bir görüşü dile getirmiştir.

Katılımcılar, zekât-fitre almadıklarını beyan etseler de maaşlı olmasına rağmen almaya devam eden birçok melenin olduğunu da ifade etmişlerdir. Seyda Ferit, “Bizim müftümüz vardı bir sefer toplantı yaptı dedi ki ‘bazı hocalar hem kadroludur hem de zekât yiyor vallah haramdır.’ Bak kimse de çıkmadı, belki o zaman o melelerin yarısı da yiyorlardı” şeklinde bu durumu ifade etmiştir. Seyda Ferit ayrıca, önceleri köylerindeki zekâtın yarısının şeyh ailesine verildiğini, şeyh ailesinin de talebe okuttukları gerekçesiyle zekât aldığını, fakat şeyh ailesinin zenginleştiğini müşahade eden köylülerin bu durumu kınamaya başlamaları üzerine zekât almaktan vazgeçtiklerini söylemiştir. Mele Yusuf da bazı melelerin maaşlı ve maddi imkânları iyi olmasına rağmen zekât aldıklarını şöyle ifade etmiştir:

Mesela ben kendim gördüm, şahit oldum, hoca hâlâ yaşıyor yaşı en az benden 15-20 sene büyüktür, çoktan emeklidir, 4 dairesi olduğunu biliyorum 2 katlı 2 evi var. Emeklilikten sonra bir köye gitti imam oldu ve o köyden aldığı zekât benim bir yıllık maaşımdan daha çoktu. Hatta bir yerde laf açıldı, dedim “böylelerine zekât gitmez, o zekâtı verenin de zekâtı boynunda kalır onun için haramdır” dedim. Meğer orda onun bir köylüsü varmış, samimiyetimiz var ama onun köylüsü olduğunu bilmiyorum, dedi “herhalde sen bizim hocayı söylüyorsun”, “kalsın isim söylemeye gerek yok” dedim “ama durum bu” dedim. Dedi “valla eğer benim boynumda kaldıysa benim evim yıkıldı, ben ona 100 teneke zekât verdim.” Bir kişi 100 teneke zekât veriyor. Dedim “zekâtın verileceği 8 sınıf var, eğer hoca bu sınıflardan birisine giriyorsa alabilir, girmiyorsa alamaz.” “Dedi valla ben de ilmihâlde okumuştum o sınıfları.” “Peki, okumana rağmen niçin verdin o zaman.” Dedi, “ben dedim hoca benden daha iyi bilir.” “Gitmese almaz” diye bakıyor. (...) Fakat diyor “vermesem hoca darılacak, vermesem hocanın gönlü kalacak onun için veriyorum”, hocanın gönlü kalmasın diye. Tabii cahildir demiyor “yahu benim zekâtım boynumda kalır”, hoca darılırsa darılsın, Allah darılmasın. Gidiyor, gitmiyor çok bilmiyor doğrusu, diyor ben veriyorum madem o alıyorsa günah onun boynuna. Var öyle maalesef. Sorumluluğun büyüğü melede, meleye zekât gitmiyorsa mele diyecek ben zekâta müstahak değilim, ben almıyorum diyecek.

Buna göre köylüler, melelerin maaşlı olmadığı zamanlardaki alışkanlıklarını devam ettirerek zekâtlarını imamlara vermeye devam etmektedirler. Bunu da, vermemeleri durumunda melenin gücenebileceği ve kendisine zekât gitmiyorsa zaten almayacağı düşüncesiyle yapıyorlar. Seyda Ferit de “Yani millet de diyor ‘illa hocaya vererek’ ama hoca da demiyor ki ‘bana gitmiyor’” şeklindeki sözleriyle, halkın zekâtın meleye verilmesi gerektiği yönündeki inancına rağmen, melelerin de kendilerine zekât düşmeyeceğini söylemediklerini ifade etmiştir. Dolayısıyla bazı meleler, kendilerine ilmihâl ve çeşitli fıkıh konularında müracaat eden halka, klasik fıkıh kitaplarından cevap vermekle birlikte, kendileriyle ilgili, özellikle mali konularda, okudukları veya okuttukları ilmihâl ve fikhın dışında davranışta bulunabilmektedirler.

Halkın, maaşlı olsalar bile melelere zekât vermelerinin bir başka nedeni, zekâtı melenin bir hakkı olarak görmesi ve zekâtını meleğe vermemesi durumunda üzerinden dinî yükümlülüğün kalkmış olmayacağı yönündeki inancıdır. Seyda Ferit bu yaklaşımı şöyle ifade etmiştir:

Ben fitre almıyordum şahsıma, geliyorlardı diyorlardı ki illa fitreyi al, diyordum ki yahu ben almıyorum öğrencilere verirsiniz verin yani, öğrencilere vermiyorsanız götürün çevrenizdeki fakirlere verin. Diyorlardı ki valla hocam biz fitremizi hocalara vermeye alışmışız, başkasına versek sanki vermemiş gibi oluruz. (gülüyor) Yerini bulmamış gibi olur öyle diyorlardı yani.

Zekatın melenin hakkı olduğu ve ancak ona vermekle yükümlülüğün kalkacağı yönündeki köylülerin inancını Hıdır Hoca da aşağıdaki örnekle şöyle aktarmıştır:

Bir kere köylünün birisi bana getirip zekât vermek istedi. Ben kabul etmedim, ihtiyaç sahibi olmadığım için bana zekât düşmediğini söyledim kendisine. Buna rağmen ısrar etti, ben yine de kabul etmeyince bana gönül koydu ve gitti civardaki başka bir köyün imamına verdi. Verdiği imam da sürüleri ve onlarca dönüm tarlası olan biriydi.

Seyda Şeyh Abdülmecid Hoca, melelerin fahrî imam olduğu dönemlerin devam eden bir âdeti olarak, kadrolu olsa da zekâtın yarısının melenin hakkı olarak görüldüğünü şöyle dile getirmiştir:

Eskiden kadrolu olduğu halde zekât almak çok yaygındı. Ben Mardin, Batman, Silvan, Diyarbakır bölgelerinde medrese okudum, orada sanki zekât köy imamının belirlenmiş hakkıdır şeklinde bir yaklaşım vardı. Kadrolu olduğu halde bu böyleydi, hatta zekâtın yarısı imamın hakkıydı. Mesela kişi mahsulatını alınca imamın gözetiminde ölçerdi, hem kadrolu hem kadrosuz, yani sanki imamın hakkıydı. Bazı insanlar dediler ki bu böyle olmaz. Bazı imamlar da kadroyla kendi geçimini sağladıktan sonra bu benim hakkım değildir diyerekten bu süreci biraz bitirdiler. Ama hâlâ bazı bölgelerde vardır.

Buna göre, zekâtın melenin hakkı olarak görülmesi yönündeki inanç, bazı melelerin zekât almayı reddetmeleri ve bunun gerekçesini halka anlatmaları sayesinde değişime uğramıştır. Bunun yanında, kadrolu imamlığın yaygınlaşması ve modernleşmenin beraberinde getirdiği seküler bakış açısı, kadrolu olmayan melelere bile verilen zekât konusunda halkın geniş bir kesiminin tutumunun değişmesine yol açtı. Melelerin zekât almaları veya toplamaları onlar açısından bir eleştiri konusu olmaya başlamıştır (Çiçek, 2009: 125). Dolayısıyla zekât çoğu zaman melenin hakkı olarak görülse de bazen melenin itibar kaybına yol açan bir faktör de olabilmıştır. Melelerin, zekât toplama konusunda fıkra konusu olabilecek düzeyde trajikomik bir hal alan bazı davranış biçimleri de onların itibarlarının kırılmasına neden olmuştur. Örneğin enformel görüşmelerde, melenin zekât talebinden kaçınmak için harmanı geceleyin kaldıran köylülerden bahsedilmiştir. Seyda Şeyh Abdülmecid Hoca da “Bizzat şahit olduğum olay vardır. Bir köyde okuyordum, zekât kaçırılmasın diye seydamız fakileri de görevlendirdi sen falan bédere [harman yeri] git sen falan bédere git diye, bizzat şahit oldum” şeklinde, seydasının zekât toplama konusundaki sıkı takibini dile getirmiştir.

Dolayısıyla, her ne kadar zekât ve fitrenin meleğe verilmesi yönünde halk arasında yaygın bir kanaat varsa da, melelerin zekât konusundaki tutumları onların itibarını etkilemektedir. Bu çerçevede zekât hususunda âdeti bir vergi tahsildarı gibi hırslı davranmayan melelerin itibarı daha fazla olmaktadır. Mele Yusuf bu durumu, “Millet bilmiyor değil, almadığın zaman milletin hoşuna gidiyor bence” şeklinde ifade etmiştir.

7. SİYASET

Siyasi alandaki modernleşme, genelde toplumun merkezî, yasal, idari ve siyasi araçlarının iktidarının yoğunlaştırılmasıyla, dolayısıyla da potansiyel iktidarın toplumun geniş kesimlerine sürekli olarak nüfuz etmesiyle karakterize edilmiştir (Eisenstadt, 2007: 15). Nitekim modernleşen toplumlarda modernizasyonun politik taşıyıcıları, ekonomik taşıyıcılardan daha önemli rol oynamıştır. Bilincin ekonomik kurumlardan çok politik kurumlar tarafından biçimlendirilmiş olduğu bu tür toplumlarda modernleşme kavramı, teknolojik üretimden ziyade bürokratik bilinç yapılarının etkisi altında kalarak şekillenmiştir (Berger vd., 2000: 146). Hatta kapitalist sistemin belli başlı merkezlerinin dışında, modernleşmenin çok daha güdümlü ve otoriter yöntemlerle gerçekleştiğini söylemek mümkündür (Touraine, 2012: 259).

Toplumların modernliğe doğru yolculukları bir dizi evreden geçmektedir. Nitekim modern siyasi sistemlerin gelişmesiyle ilgili farklı evrelerdeki siyasi alan ele alındığında, modern dönemde geleneksel dönemden tamamen farklı sorunların siyasi olarak önemli hâle geldiği ve siyasi örgütlenmelerin farklı türlerinin ortaya çıktığı görülür. Modernleşmenin bu kaçınılmaz evresinde, oy hakkı sorunu ve yeni siyasi cemaatin tanımlanması merkezî öneme sahiptir (Eisenstadt, 2007: 17-18). Osmanlı bakiyesi topraklar üzerinde modernleşme ideali doğrultusunda seküler ve milliyetçi esaslara dayalı bir ulus-devlet olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti’yle birlikte de siyasal sistem tamamen değişmiştir. Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren tek partili bir siyasi sistem söz konusu iken 1946’da DP’nin kurulması ve seçimlere girmesiyle birlikte çok partili hayata geçilmiştir. Laik ve milliyetçi uygulamaları nedeniyle ulus-devletin, çok partili siyasal sisteme geçilene kadar, geniş halk kesimleri tarafından tamamen benimsendiği söylenemez. Farklı etnik kimliklerin bir arada olmasını mümkün kılan hilafeti kaldıran, medrese ve tekkeleri yasaklayan, Harf İnkılabı’nı yapan yeni siyasal sisteme tepkilerin daha çok dinsel çıkış noktalarına ve formlarına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bölge halkının yeni sisteme olan muhalefeti, bazen, şeyhler ve medreseliler etrafında örgütlü bir hale gelmiştir.

Çok partili siyasal sisteme geçiş, çevrenin isteklerinin dikkate alınmasını sağladı. Bu durum, 1950 yılında iktidara gelen DP'nin, bölge halkının devletten uzaklaşmasına neden olan jakoben laik uygulamaların bazısını kaldırmasını veya yumuşatmasını sağladı. Bunun yanında, siyasi partiler, bölge halkı üzerinde büyük bir etkiye sahip olan şeyh ailelerini siyasete çekmek istemiştir. Şeyh aileleri ise genelde daha liberal bir politik anlayışa sahip olan DP'den siyasete girmeyi tercih etmişlerdir. Şeyhlerin bölgedeki nüfuz ve itibarının farkında olan partiler, daha sonraki dönemlerde de bazı şeyh ailesi mensuplarını milletvekili veya belediye başkanlığına aday göstermişlerdir. İlerleyen dönemlerde farklı siyasi çizgideki partilerden siyasete giren şeyh ailesi mensupları olmakla birlikte, hâkim temayül DP çizgisindeki partilerden siyasete girmek yönünde olmuştur.

Şeyhlerin siyasete girmesi, bir bakıma bölgenin devletle barışmasını sağladı. Ayrıca, onların siyasete girerek bölgenin modernleşmesinde öncü rol oynadıkları da söylenebilir. Çünkü şeyh aileleri siyasete girince kentlileşip çocuklarını okula göndermeye başlamış ve bu yönden bölge halkına örneklik teşkil etmişlerdir. Şeyhler, siyasi nüfuzlarını kullanarak kendi bölgelerinin elektrikle daha erken tanışmasını ve ulaşım ile iletişim imkânlarının gelişmesini sağlamıştır. Örneğin Harun, kendi köylerindeki şeyhlerin siyasi etkinlikleri sayesinde, civar köylere göre köylerine daha erken elektrik geldiğini ve asfalt yol yapıldığını dolayısıyla il ve ilçe merkeziyle köyün bağlantısının daha iyi olduğunu, betonarme yapılaşmanın da daha erken olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla laik ve milliyetçi politikalarıyla, bölge halkının dinsel-kültürel unsurlara sığınarak gelenekselliğini korumasına neden olan siyaset, çok partili siyasal sisteme geçişle birlikte bölgenin modernleşmesinde büyük bir rol oynamıştır.

7.1. Siyasete Girmek ve Siyaset Yapmak

Katılımcılar, genel olarak, şeyhlerin veya seydaların siyasete girmesine karşı olduklarını belirtmişlerdir. Örneğin Seyda Alaaddin, bağlı olduğu şeyhin, siyasete girmemeleri yönünde kendilerine tavsiyelerde bulunduğunu söylemiştir. Siyasetten uzak durmak gerektiğinin sebebini ise Mele Maşuk, “şu anki siyaset ifsad edici özelliği çok baskın” şeklinde ifade etmiştir. Seyda Şeyh Ahmet, “Herkes kendi yolu neyse o yolu takip etmesi lazımdır, herkes kendi görevini yapması lazımdır. Mesela bir müderris müderrislik yapması lazım, başka bir şey yapmaması lazım.” diyerek medreselilerin ve şeyhlerin sadece kendi işleriyle uğraşip siyasete girmemeleri gerektiğini ifade etmiştir. Seyda Şeyh Abdulhakim, medreselerin sadece tedrisatla uğraşip siyasetten uzak durmaları gerektiğini söylemiştir. Şeyh Abdulgani de “Siyaset haram da değildir,

siyaset lazımdır, yalnız şimdi şöyle bir şey, ben burada örneğin ne yapıyorum, burada talebe okutuyorum, burada dinî alanda bir katkım oluyor. Şimdi ben siyasete müdahale edersem yanlış olur. Yani siyasete girersem yanlış olur” diyerek siyasete girmenin dinî olarak bir sakıncası olmadığını, fakat dinî anlamda toplumsal işlevleri olanların siyasete girmesinin doğru olmadığını ifade etmiştir. Şeyh Nasrullah ise, ulemanın siyasette yer almasının bir sakıncası olmadığını hatta gerekli olduğunu, ama reel politikanın durumu nedeniyle ulemanın siyasetten uzak durması gerektiğini şöyle savunmuştur:

Valla asıl hakiki siyaset adalet ve azamettir. Asıl hocaların, ulemanın yeridir. Ama Türkiye’deki siyaset başka bir şey olmuş şimdiye kadar, politikadır. Ama hakiki siyaset, yani ulemalar olsa hiçbir konuda sıkıntı olmaz. Çünkü Allah’tan daha çok korkarlar hem de neyin nasıl yapılması gerektiğini bizim ecdadımızın tarihine bakarak daha güzel yaparlar, ama... yani hakiki siyaset ulemalarındır aslında. Ama şimdi olmaz. Gerçi bizim burada bir ara abim adaydı Refah Partisi’nden, liste başıydı ...’ten. Refah Partisi Türkiye’de en fazla oyu ...’te aldı %25 aldı. O zaman rahmetli Erbakan barajı aşamadılar. 87’de. Hatta onun için ta ...’e geldi tebrik etmeye. Rahmetli Erbakan geldi bize misafir oldu burada. Bizim köyün 450 oyu vardı, 1 tane muhalif gitmişti, özellikle tebrik etmeye geldi. Vardı yani o zaman, çok da güzel oy aldı, tabii abim vefat etti, ondan sonra da siyasete girip... Siyaseti sevmiyoruz, dedin ya politikadır, hakikat yoktur, şimdi çok yanlış şeyler vardır.

Şeyhlerin müritleri ve seydaların etki sahibi olduğu çevreler içinde her türlü siyasi görüşe sahip olanlar olduğu için, şeyh ve seydaların siyasete girmesiyle tarafsızlıklarını kaybedecekleri, dolayısıyla halkın üzerindeki dinsel etkilerinin ortadan kalkacağı inancı da siyasetten uzak durmaları gerektiği hususunda ileri sürülen diğer bir nedendir. Seyda Muaz bunu, “Normalde [siyasette yer] almalıdırlar, ama Kürt toplumunda böyle bir şey şeyhlere ve melelere zarar veriyor ve insanlar onlardan kopmaya başlıyorlar. Yer almamaları onlar açısından daha iyi olur” şeklinde ifade etmiştir. Seyda Mesut da hangi partiden olursa olsun şeyhlerin ve seydaların siyasete girmesinin tarafsızlığını kaybederek itibar kaybına yol açacağını şu sözlerle savunmuştur:

Hangi partiden olursa olsun siyasete girdikten sonra halkın gözünden çıkıyor. Çünkü şeyhler ve âlimler vakıf malıdırlar, vakıf malında herkes müşterektir. Şimdi ben Selametçi olsam sen AK Partisin, öbürü HDP’cidir, ben Selamet’i [Millî Görüş Partileri] savunsam sen benden rahatsız olmuyor musun? Öbürü rahatsız olmuyor mu? Haliyle benim kadir kıymetim kalmadı, ne kadar âlim olsam da artık o ilmim geçerli değildir.

Bu ifadelerle göre siyasete girmek, medreselilerin ilmî kişiliğiyle bağdaştırılmamakta, şeyhleri ve seydaları taraf kılarak toplumsal etkilerinin yok olmasına neden olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle siyasi olarak bağımsız kalmaları gerekir. Kendisine yapılan belediye başkanlığı adaylığı teklifini, “Aday olacağım yerde milletin çoğunluğu beni seviyordu, dedim aday olacam girecem menfaat işi olacak, milletin gözünden düşeceğiz. Ben istedim ki insanlara dinî açıdan daha fazla faydam dokunsun, o açıdan düşündüm, taşındım olmamaya karar verdim” diyerek kabul etmediğini ifade eden Mele

Yusuf da siyasete girmenin kendisini taraf kılacağını, dolayısıyla bireyler üzerinde dinsel etkide bulunma imkânını ortadan kaldıracığını şöyle dile getirmiştir:

Ben diyorum ki bir partide görüldüğüm zaman, benim partim ne kadar iyi olursa olsun, öbür taraftaki insan artık bana o parti gözüyle bakacak, beni dinlemez artık, benim sözüm artık ona tesir etmez, tesir etmeyeceği için ben diyorum böyle müstakil kalayım. Ben konuştuğum zaman beni partili bilmesinler, partiye bağım olmadan faydam daha çok olur diye. Çünkü her kesim var, her çeşit var, dindarı da var, dinden pek hoşlanmayan da var, dini anlamadığı halde dindarlara karşı alerjisi olan, genellikle bir partiye karşı alerjileri oluyor. Dolayısıyla kanaatim, partilerden uzak kalmayı kendime daha uygun gördüm.

Seyda Şeyh Ahmet aşağıdaki ifadeleriyle, şeyhlerin ticaret veya siyasetle ilgilenmelerinin itibarlarının kaybolmasına yol açtığını savunmuştur:

Bazı şeyhlerin siyaset veya ticaretle uğraşması, [itibar kaybında] etkisi olmuştur. Şu anda da halk siyasetten, ticaretten uzak olana daha çok itibar ediyor. Ne kadar büyük bir aile de olsa dedeleri, dedelerinin dedeleri şeyh olsa da şu anda siyasete veya ticarete atılmışsa... tamam belki bir saygınlığı vardır, babalarının, dedelerinin hatırı için böyle bir saygınlığı var, ama o kadar değil. Ama ticaretten uzak olan, siyasetten uzak olan belli bir âlim de varsa ona itibar ettikleri kadar diğerlerin itibar etmezler.

Dolayısıyla yukarıdaki aktarımdan da anlaşılacağı üzere, siyasi ve ticari faaliyetler içinde bulunan şeyhler itibar kaybına uğrayıp halk üzerinde etkilerini yitirirken siyasi ve ticari faaliyetle uğraşmayıp daha çok dinsel faaliyetlerde bulunan, her hangi bir siyasi partinin propagandasını yapmayan şeyhler, gençler de dâhil her türlü siyasi görüşe sahip olanlar katındaki itibarlarını koruyabilmektedir. Nitekim Harun, kendi köylerindeki siyasi faaliyetlerde bulunan şeyhten rahatsız olduğunu, ama siyasete karışmayan, siyasi beyanlarda bulunmayan şeyhin kardeşine ise büyük bir saygı duyduğunu ifade etmiştir.

Cumhuriyet'in geçiş kuşağı ve birinci kuşak şeyhleri, siyaseti meşru kabul etmedikleri ve laik sistemde siyasete girmenin halk katındaki itibarlarını zedeleyeceği endişesiyle genellikle siyasete girmedikleri gibi, çocuklarının da girmesini istemiyorlardı. Şeyh Abdulgani, kendi aile büyüklerinin 1970'li yılların sonlarına kadar siyasete girilmemesi yönünde bir tutuma sahip olduklarını, fakat daha sonra Cumhuriyet'in ilk kuşak şeyhlerinin ölümüyle birlikte aileden siyasete girenler olduğunu söylemiştir. Bu durum, yani Cumhuriyet'in ilk kuşak şeyhlerinin siyasete karşıyken, sonraki kuşakların aynı şekilde siyasete karşı olumsuz bir tutuma sahip olmadıkları yaygın bir bilgidir. Hatta bazı şeyhlerin, siyasi kulis faaliyetleri için köyleri ziyaret eden oğullarından sonra köye gidip, genelde müritleri olan köylülerden, aday olmuş olan kendi oğullarına oy vermemelerini istediklerini ileri süren katılımcılar olmuştur. Bu konuda Seyda Mesut şu örneği vermiştir:

Mesela, Şeyh ... oğlu ... ilk adaylığını koyduğu zaman, o etrafa haber saldı, eğer beni seviyorsanız ...'e oy vermeyin Meclis'e gitmesin. İki sefer Millî Görüş'ten oldu bir sefer de [ANAP], kesinlikle istemiyordu Şeyh ..., bir girdik mi biteriz diyordu, artık biz İslamiyet'i kime anlatacaz, "senin oğlun Atatürk'ün izinde gidiyor" [diyecekler]. Şeyh

... bırakmadı birinci sefer, Şeyh ... vefat edince ikinci seçimde ... tekrar adaylığını koydu sonra meclise girdi. Şeyh ... gibi bir zat bırakmıyordu çocukları siyasete bulaşsınlar. Zaten şeyh ...'dan sonra da kırılma dönemine girdi ta şimdiye kadar.

Benzer bir bilgi Seyda Felemez tarafından, başka bir şeyh ve oğlu için de dile getirilmiştir. Dolayısıyla Cumhuriyet'in ilk dönemlerindeki yoğun ve baskıcı laiklik ve milliyetçilik politikalarına şahit olan şeyhler, siyasete muhalif bir duruş sergilerken aynı şartları yaşamamış olan çocukları siyasete girmeyi kabul etmiştir veya istemiştir. Diğer taraftan modernleşmenin bölgede yaygınlaşmasıyla birlikte şeyhlerin itibar ve nüfuz kaybı yaşamalarının, şeyh ailesinin dinsel alandaki itibarını siyasi alana aktarmasına, yani hâlihazırdaki dinsel itibarı aracılığıyla siyasi itibar kazanma isteğine yol açmış olabileceği söylenebilir. Fakat ailesinin dinsel itibarı sayesinde siyasi kazanımlar elde eden şeyhler, ailenin itibar kaybına yol açtıkları gibi, bunun sonucunda siyasi cazibe ve güçlerini de kaybetmişlerdir. Diğer bir ifadeyle bölge halkı önceleri, siyasete giren şeyh ailesine oy verirken veya vermesi gerektiğini düşünürken günümüzde böyle bir düşüncenin varlığından söz edilemez.

Tarafsızlıklarını kaybedecekleri için şeyhlerin ve seydaların siyasete girmemesi gerektiğini savunan katılımcılar, aynı düşünceyle şeyhlerin ve medreselilerin siyasi görüşlerini açıklamalarını veya müritlerine, takipçilerine, cemaatlerine ve öğrencilerine hangi siyasi partiye oy vermeleri gerektiği yönünde telkinde bulunmaktan da kaçınmaları gerektiğini savunmuşlardır. Seyda Abdulhamid aşağıdaki ifadelerinde, özel ortamlarda siyaset konuştuklarını ve kendi siyasi görüşlerini savunduklarını fakat medresede ve halk içinde konuşmadıklarını, çünkü medreselerine her siyasi anlayışa sahip kişilerin geldiğini, siyasi mitinglere de medreseliliğini simgeleyen takkesini çıkartarak gittiğini dile getirmiştir:

Medreseler bu eğitimini, bu sistemini devam ettirmesi için, tavsiyem budur, siyasetten uzak dursunlar, siyasetle içli dışlı olmasınlar, herhangi bir sağ veya sol görüşü savunmasınlar kişisel fikri A parti veya B parti olabilir bunu hiçbir zaman dışarıya yansıtmaması lazım. Arkadaş çevresinde konuşabilir, dost, aile çevresinde konuşabilir, "bu daha iyidir" diyebilir. Ama hiçbir zaman medreseye, medrese içine, öğrencilerine asla yansıtmaması lazım. Halka da yansıtmaması lazım, halka yansıttığı zaman, bizim için hayırlı olan neyse, dinimize, diyanetimize, geleceğimize ahretimize, vicdani olarak bakan, yani emarelerle, işaretlerle konuşabilir, direkt konuşma hakkı yoktur. Bunu yaparsa kendisi zarar görür, öğrencileri zarar görür, medrese zarar görür, bundan uzak durması lazım. Seçim zamanı geliyorlar, A parti de geliyor B parti, C Parti de geliyor. Ama baktığın zaman o partiler tümü her yere gitmezler. Hepsinin gelmesi aslında hoşumuza gidiyor. Gelmemeleri çok daha iyidir ama hepsinin gelmesi çok daha güzel bir şeydir. Neticede yolunu biliyor ki geliyor, bir tane A parti gelmese ben derim ki demek ki bu beni karşısında gördüğü için gelmiyor. Oy kullanıyoruz, arkadaş, dost, aile ortamında olduğumuz zaman bir partiyi de savunabiliriz, mesela "falan partinin yanlışları vardır" diyebiliriz, sohbet ortamlarında konuşuruz. Ama bunu dışarıda toplum içerisinde, medrese içinde asla konuşmayız, konuşmamız gerekir, bundan şiddetle uzak durmamız lazım. Benim bir tane öğrencim "A parti iyidir, ben A partiye oy verecem" derse ben onu

bu medreseden çıkarırım asla onu barındırmam. Miting olursa, belki arkadaşla takkemizi alır cebimize koyarız gideriz, ama öğrencileri asla göndermem.

Yukardaki ifadelerde görüldüğü gibi, katılımcılar genel olarak oy verdiklerini, fakat camide ve medresede siyasi içerikli konuşmalar yapmaktan uzak durduklarını, tarafsızlıklarını ve halk üzerindeki etkilerini kaybetmemek için hiç kimseye siyasi bir telkinde bulunmadıklarını dile getirmişlerdir. Bununla birlikte, “din açısından hangisi faydalıysa o partiye oy verin” şeklinde doğrudan olmasa da dolaylı olarak bir parti işaret ettikleri söylenebilir. Örneğin Seyda Şakir, “Bir ölçüsü var, senin inancına senin dinine en yakın parti hangisi ise onun desteklemen... Benim şeyim odur yani, onu desteklemek lazım. Niye? Benim inancım ile dinimle alay eden, mücadele eden bir partiye nasıl destek vereceğim” diyerek parti tercihinde dinî faktörün belirleyici olması gerektiğini savunmuştur. Seyda Alaaddin bu konuda şunları söylemiştir:

Şimdi bizim burda medresede bize çocuklarını teslim eden ailelerin farklı farklı... [siyasi görüşleri var]. Ama biz çocuklara sohbetlerimizde nasihat ediyoruz “siz ailelerinize bakmayacaksınız elinizden geliyorsa onlara Allah’ın yolunu gösterirsiniz size uydu mu uydu uymasa dua edersiniz. Ama o bir siyaseti tercih ediyor siz mecbur değilsiniz. Allah’ın yolu ne ise onun arkasında olacaksınız.” Çocuklara anlatıyoruz öyle. Şimdi tam bir yeri şey yapsak diğerleri bize gelmezler, çocuğunu bize bırakmazlar [belli bir partiyi açıkça desteklese, farklı partiyi destekleyenler çocuklarını bize vermezler]. Ama biz diyoruz, “dinimize, medreselerimize, tekkemize münasip olan, müsaade eden Allah muvaffak kılsın”, dua ediyoruz, bunu diyoruz yani.

Mele Yusuf da, siyasetin haram olduğu yönünde bir inancının olmadığını, oy kullandığını, fakat öğrencilere veya etrafındakilere yönlendirmede bulunmadığını, bunu da partilerin hatalarına ortak olmamak ve tarafsız kalarak daha faydalı olabileceğini düşündüğü için yaptığını şöyle ifade etmiştir:

Biz siyasetin haram olduğunu düşünmüyoruz, İslam’ın kendisi siyasettir zaten. Siyaset, yönetmek demektir zaten, yönetimsiz olmaz ki. Ama yönetim İslam dışı bir şey olunca o ayrı bir konu, fakat biz siyasete veya oy kullanmaya karşı değiliz böyle bir düşünceye katılmıyoruz. Biz kullanmaktan yanayız, ama kimseye baskı da yapmıyoruz, öğrencilere bir tavsiyede, yönlendirmede bulunmuyoruz, şu partiye verin demeyiz. Çevreme de karışmıyorum çünkü partilerde genelde yanlışlar oluyor, ne kadar iyi olsa da yanlış olabiliyor sonra sen onun şeyine giriyorsun. Ben diyorum ben hocayım, kendi oyumu gizli kullanıyorum vicdanıma göre. Ben kendim hiçbir partinin yanında görünmek istemem, bazıları söylüyor seyda gelin diye, ben yoo diyorum ben hiçbir partiye gitmem. Ha kendi oyumu gider vicdanım nereye el verdiyse oraya kullanırım. (...) Fakat kimseye şu partiye vermeyin, şu partiye verin böyle yapmak istemiyoruz, çünkü benim kanaatimce hocaların müstakil olması daha çok yararlı olabilir.

Seyda Şakir ise, camide bir partiyi işaret eden siyasi konuşmalar yapılmaması gerektiğini, ama bir medreselinin siyasi görüşünü açıkça ifade edebileceğini, savunabileceğini, hatta destek isteyebileceğini şu sözlerle savunmuştur:

Mesela bugün bir imam çıkıp minberde partinin adını söylemek veya belirli partiyi desteklemek uygun değildir. Evinde, sokakta, oy zamanında mutlaka şeysi var yani. Kendi kanaatini bildirebilir, ne var yani, destek de isteyebilir. (...) Ha ben hiçbir zaman

isim vermiyorum, bana göre de öyle değildir. Bana göre bir imam isim vermeyecek, bir imam özellikle camide ve minberde hiçbir partinin ismini vermeyecek. Çünkü imam şeydir, herkes onun arkasına geliyor, sen isim verdikten sonra şey oluyor, olmaz yani.

Genel olarak medreseliler, özellikle de şeyhler, siyasete girmelerinin veya siyasi görüşlerini açıklamalarının kendilerini taraf kılarak farklı siyasi görüşlere ve tercihlere sahip takipçileri arasında itibar kaybına ve dolayısıyla kendilerinden uzaklaşmalarına yol açacağı endişesiyle, siyasetten uzak olduklarını beyan etme gereği duyarlar. Bununla birlikte Seyda İbrahim, “Mesela eskiden medreseler biz siyasete karışmayız diyorlardı, şimdi karışıyorlar. Yani hatta gerekse milletvekillerini kendileri tayin etmek istiyorlar” sözleriyle, daha önce siyasete karışmadıklarını söyleyen medreselerin günümüzde siyasette belirleyici olmak istediklerini ileri sürmüştür. Seyda Şakir de, bazı şeyhlerin siyasetle ilgilenmelerine ve birtakım kazanımlar elde etmek yönünde siyaseti araçsal bir şekilde kullanmalarına rağmen siyasetten uzak olduklarını söylemelerinin stratejik bir niyet dâhilinde olduğunu şöyle ifade etmiştir:

(...) Bazıları ise İslamiyet’te siyaset yoktur diyorlar, niye? Çünkü diyor ben desem ben falan partiyi destekliyorum, filan partinin adamları artık benim yanıma gelmezler, öyle düşünenler var. (...) Biz siyasetten uzağız diyenler yine bir siyaset yapıyorlardı, işte biz siyasete girsek biz desek falan partiyiz falan partinin şeysi bize gelmez. Ben bir şeyhi biliyorum, şimdi ismini vermek istemiyorum. Yanında birisi dedi ki ‘şeyhim kurban bazı âlimler meleler çıkmışlar siyasete karışıyorlar.’ Dedi ‘nahnu baiduuuuuna mines siyase [biz siyasetten çooooook çok uzağız]’ öyle uzattı. Hâlbuki o diyen var ya... bu da bir siyasettir, siyasetin içindedir. Niye? Diyor mesela ben desem ben Refahçıyım, CHP’li benim yanıma gelmez, ben ANAP’lıyım işte Refahçı benim yanıma gelmez.

Katılımcıların geneli, siyasete girmemek ve uzak durmak gerektiği yönünde görüş belirtmekle birlikte, özellikle toplumsal yönü ön plana çıkan ve medrese müfredatı, tedrisatı, eğitim teknolojileri vb. konularda modern eğilimlere sahip bazıları da siyasette yer alınabileceğini savunmuşlardır. Örneğin Seyda Mehmet, Hz. Peygamber’in bazı uygulamalarını örnek vererek İslam’ın siyasi yönü olan bir din olduğunu, fakat Müslümanları yönetim mekanizmasının dışında tutmak için İslam’da siyaset olmadığı görüşünün ileri sürüldüğünü şu sözlerle ifade etmiştir:

Seydaların siyasette yer almaları gayet doğal, çünkü bu din siyaset dinidir, çünkü Peygamber Efendimiz (a.s.) Medine’ye geldiği zaman ilk işi anayasa düzenlemiş, yani bir siyaset kurumu düzenlemiş aslında, 56 kimi yerde 62 maddelik Medine Vesikası hazırlamış, aslında onun tamamı siyasettir. Yani siyasete karşı da değiliz, niye? Çünkü bu hadis bizim bölgede özellikle işlendi. “En iyi Müslüman kişi kimdir? Birkaç koyunu olup dağda otlatan kişidir” bu hadis o kadar işlendi ki artık bizim bölge hepsi dağa çıktı, artık eşkıya oldular. (...) Biz hep dedik ki “Müslüman siyasete giremez”, bu yanlış bir anlayış, çünkü Müslüman siyasete girmese o zaman Erbakan’ın deyimiyle Yahudi Müslümanı yönetecek. Şu anda da Müslümanların, şeyhlerin siyasete girmesi gayet doğal bir şeydir, ama şu şekilde doğaldır, zaten şeyhlerimiz şu anda siyaseti bilmiyor. Hatta büyük bir âlime demişler “Kenan Evren darbe yaptı”, demiş “Kenan Evren kimdir?”, yani böyle de olmamak lazım.

Aynı şekilde Seyda Şakir de dindar insanların iktidara gelmemesi için İslam’da siyasetin olmadığı görüşünün ortaya atıldığını, ama Müslümanların siyasi gelişmeleri takip etmeleri gerektiği gibi siyaset de yapmaları gerektiğini şöyle savunmuştur:

Ben hatırlıyorum o zamanlarda rahmetli Erbakan siyasete giriyor, diğerleri hücum ediyor, bu İslam’ı savunuyor, o zaman anladık, haa demek ki Müslümanların bu tür şeylerden haberi olması lazım, bizim düşmanımız kim. Bak mesela sana bir örnek vereceğim CHP zihniyetli bir zihniyet Müslümanlara dediler ki, hatta çoğu imamımız, şeyhimiz de buna inandılar, “İslam’da siyaset yoktur” diye. Niye? Çünkü bunu, İslam’da siyaset olmasın, biz siyasetten uzağız, siyaset ayrı bir şeydir, İslam ayrı bir şeydir, kim bunu kafamıza soktu? CHP zihniyeti. Niye? Müslümanlar siyaset meydanından çekilsinler, biz girelim. Hâlbuki bütün peygamberler siyaset yapmışlar, siyaset yapmayan peygamber yoktur. Siyaset nedir? İlk önce onu anlayalım. Siyaset idare şeklidir, Hz. Resulullah (s.a.v.) insanları idare etmiş, bu *Medine Vesikası*’nı kim çıkardı? Resulullah çıkardı, o bir siyasetti, yani “Medine’de başka insanlar da yaşıyorlar, Yahudiler, farklı inançtan insanlar, hepimiz bir arada yaşayabiliriz” dedi bu bir siyasetti. Siyaset buyusa Müslümanların bu işin içinde olması lazım. Ha, ama eğer siyaset yalansa, rüşvette, dolandırıcılıksa bu İslam’da yoktur doğrudur. Bizim çoğu imamımız, şeyhimiz de, yok siyaset, biz siyasete karışmıyoruz [diyorlar]. (...) Yani ben bunu anlatmaya çalışıyorum; Müslüman, imam, müderris kim olursa her şeyden haberdar olması lazım, olmasa o zaman kâfir Amerika-İsrail bizim her şeyimizi alırlar ki öyle yaptılar da. Biz sahneden çekildik, siyasetten çekildik, bugün onlar sahnededirler, her şeyi onlar yapıyorlar,

Seyda Şakir’in şu ifadelerine göre, kişisel kazanımlar elde etmek için ve dini siyasete alet ederek değil, dinin önünü açmak ve dindarlara birtakım kazanımlar elde etmek için siyaset yapılmalıdır. Ayrıca onun aşağıdaki ifadelerine göre, din ve dindarlar açısından faydalı bir parti bulunması durumunda oy vermekten kaçınmak doğru değildir:

Ama hiçbir zaman dini siyasete alet etmemek lazım, yani sadece bir yere girmek için dini kullanmamak lazım. Bu doğrudur. Ama siyaseti din için kullanmak iyidir. Ben dinimi yaşamak için Müslümanların dinini yaşatmak için siyaseti kullanacağım, parlamentoyu kullanacağım, oyu kullanacağım. Yani bir Müslüman ben oy kullanmam dese, o bana göre... ha şartlara göre olabilir. Mesela diyelim şartlar değişebilir. Ama eğer o Müslüman bakıyorsa 2 parti var birisi daha uygundur onun akidesine, onun inancına, onun inancını destekliyorsa, diğeri tam tersidir, eee diyor ben oy vermeyeceğim sen oy vermesen o senin din düşmanın gelip iktidara gelecek.

Daha önce ifade edildiği gibi, çok partili siyasal sisteme geçilmesiyle birlikte DP’nin daha liberal ve demokratik politikalarla Tek Parti Dönemi’ndeki laiklik baskısını ortadan kaldırarak dinselliğin kamusal alanda temsiline imkân tanınması, Türkiye genelindeki dindar-muhafazakâr çevrenin siyasal tercihinde DP’ye yönelmesini sağlamıştır. Bunun yanında oya dayalı rekabetçi siyaset ortamı, çevrenin siyasi iktidarın şekillenmesindeki gücünü ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle, bölgede büyük bir itibar ve nüfuz alanına sahip olan şeyh ve ağalar siyasete çekilmiştir. Şeyhler, dine ve dindarlara daha geniş bir özgürlük sunma iddiasındaki DP’yi tercih ederek siyasete girmiş veya desteklemiştir. DP’nin kapatılması sonrasında da şeyhler, bu siyasi geleneğin devamı niteliğindeki AP, ANAP ve DYP’den siyasete girmeyi tercih etmişlerdir. Şeyhlerin genelde merkez sağ partilerden siyasete girmesinde, Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde

yaşadıklarına dair hafıza etkili olmuştur. Dine yönelik yaklaşımı nedeniyle CHP ve sol partiler tercih edilmezken, dönem dönem liberal-demokratik havalara rağmen, resmî ideolojinin din ve etnik farklılığa yönelik tutumunun periyodik askeri müdahalelerle hatırlatılması, daha dinî bir siyaset izleyen Millî Görüş partileri ve Kürt milliyetçiliği orijinli partilerden uzak durmalarına neden olmuştur. Seyda Şakir ise şeyhlerin daha çok merkez sağ partilerinden siyasete girmelerini, “Bazıları da o siyaseti sadece dünya menfaatleri için kullanıyorlar, onlarınki öyle. Bana göre iktidarın şeysinden faydalanmaktır, ben öyle görüyorum. Yani o siyasete girenler kendi menfaatleri için giriyorlardı” şeklinde değerlendirmiştir.

Özellikle 2000’li yıllar itibariyle, çoğu AK Parti’den siyasete girmeyi tercih etmekle birlikte, CHP veya Kürt milliyetçisi partilerden siyasete giren şeyh ailesi mensupları da olmuştur. Seyda Mehmet bu durumu; “O siyaseti de bu dine kurban etmek lazım, dini siyasete kurban etmemek lazım. Yani eğer bugün bir şeyh CHP’den aday oluyorsa ben siyaset yapıyorum, dini yüceltiyorum demesin. Bugün bakıyorsun şeyhler var bizim bölgede, bir gün AK Parti’dedir bir gün CHP’dedir” şeklindeki sözleriyle, sol partilerden siyasete giren veya sürekli parti değiştiren şeyhlerin tutumunu dinin siyasete alet edilmesi olarak değerlendirmiştir.

Şeyhlerin siyasete çekilmesinde, bölgedeki itibar ve nüfuzlarının etkili olduğu ileri sürülmüştü. Bununla birlikte, şeyhlerin bölgenin geleneksel özelliklerinin sürdürüldüğü dönemlerdeki itibar ve nüfuzlarını koruyabildikleri söylenemez. Modernleşmeyle birlikte şeyh ve ağa gibi geleneksel elitin yerine yeni bir elit kesimin doğması ve siyasete giren şeyh ailelerinin itibar kaybına uğraması, şeyhlerin siyasi etkinliklerini yitirmelerine neden olmuştur. Dolayısıyla şeyh ve seydalar dinsel itibarlarını nispeten koruyabilseler de artık siyasi yönlendiricilik ve belirleyiciliğe sahip oldukları söylenemez. Diğer bir ifadeyle dinsel alanda itibarlarını koruyan tarikat ve medrese mensupları, siyasi alanda aynı oranda itibara ve etkiye sahip değildir. Yani dinî anlamda sözleri dinlenmekle birlikte, onların siyasi tercih konusunda yönlendirmelerine riayet edilmemekte, hatta bu tarz girişimler özellikle genç kesimlerde, tepkilere neden olmaktadır. Öyle ki bu siyasal tepki, dinî alanda da etkili olup şeyhlerin gençler üzerindeki dinsel etkilerini yitirmelerine neden olabilmektedir.

Politikacılar, bölgedeki tarikat ve medreselerin halk üzerinde siyasi etkiye sahip olduklarını varsaysalar da Seyda İbrahim, tarikat ve medreselerin böyle bir siyasi güce sahip olmadıklarını şöyle dile getirmiştir:

Bir siyasi veya bürokratin düşüncesinde şu var: Bu medreseler istemese, 5 bin tane 10 bin tane oya sahipler diye düşünüyorlar, 100 bin tane oya sahipler, yani yere ve yurda göre, çok etkili olduklarını düşünüyorlar. Ben öyle olmadığı düşüncesindeyim. Yani bizim böyle halkı etkileyebilecek arkamızda bir kitle yok. Halkın bizi sevmesi ayrı bir şey, bir program yapıyorsunuz, Kadir Gecesi programı, oraya 3 bin 5 bin 10 bin insan toplanıyor, bu ayrı bir şey, sizin bu insanlara şunu yapın dediğinizde size verecekleri cevap çok farklı olabiliyor. Mesela bir HDP'liye AK Parti'ye oy ver ya da bir AK Partiliye HDP'ye oy ver dediğinizde bunun halk tarafında ciddi bir karşılık bulacağına ben inanmıyorum. Fakat devlet erkânı böyle görüyor, sebebini bilmiyorum.

2000'li yıllar sonrasında, bazı bölgelerde milletvekilliği veya belediye seçimlerinde şeyh ailelerinden farklı bir partiden aday varken, bölge halkının tercihi Kürt milliyetçiliği yapan partilerden yana olabilmektedir. Bu durum, şeyhlerin bütünüyle itibar kaybına uğradıklarının bir göstergesi olarak görülemeyeceği gibi, halkın ayrılıkçı Kürt milliyetçiliğini benimsediği şeklinde de okunamaz. Tarikat ve medrese kültürünün şekillendirdiği dinselliğe rağmen, son yıllarda seküler ayrılıkçı Kürt milliyetçisi partilerin halk katındaki rağbetinin artmasını ve halkın bu partilerin ideolojisini benimsemediği halde oy vermesinin nedenini Mele Maşallah şöyle yorumlamıştır:

Toplumsal büyük kısmı hâlâ elhamdülillah dinine bağlı. Yani şu da bir gerçektir bakın şu şekilde bilinmelidir; her ne kadar Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde siyaset olarak daha fazla... mesela HDP, oy olarak milletvekili sayısı olarak daha fazla çıkarıyorlarsa da, o tarafa oy vermiş toplum fertleri hapsi aynı ideolojiyi benimsemiyor. Veriyor işte, bilmiyorum, orasını ben de çözemedim, korkudan mı veriyor, bir kısmı belki korkudandır. Veya bir kısmı... hani bir ırkçılık farklı bir ırkçılığı doğuruyor, tepkisel şeyler vardır, sürekli ırkçılıktan bahsediliyorsa, işte Türkçülük öne çıkıyorsa diğeri de diyor ki ben de Kürtçülük yapacam.

Bu ifadelerle göre, bölge halkının etnik temelde siyaset yapan partilere oy vermesi, onların ideolojisini benimsediği şeklinde okunamaz. Halkın bu tür tercihlerinde, güvenliklerine yönelik endişe ve korku faktörünün yanı sıra bölgedeki güvenlik politikalarının uygulanma biçimi ile ulusçu söylemlerin, tepkisel biçimde karşıt milliyetçilikler doğurmasının etkisi söz konusudur.

7.2. Laiklik

Batı toplumlarının modernleşmesinde laiklik öncü bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle siyasetle dinin ayrılması modernleşmenin bir koşulu (Touraine, 2012: 259) olarak kabul edilir. Yani modernite, din ile devletin birbirinden ayrılmasını, diğer bir ifadeyle radikal bir laikleşmeyi gerektirir (Amin, 2006: 10, 26, 95). Buna göre Kilise ve devletin ayrılması, ekonominin dinî normlardan özerkleşmesi, kanunlara ve halk eğitimine laiklik ilkesinin hakim olması, kilisenin toplumsal yaşamın odak noktası olma özelliğini kaybetmesi, Batılı toplumların modernize olması yolunda önemli göstergeler (Berger vd., 2000: 94-95) olarak kabul edilegelmiştir. Laiklik, modernliğin başlarında

Hristiyan Batı toplumunun siyasi sorunlarına bir çözüm biçimi olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen, Charles Taylor gibi bazı modernleşme kuramcıları, laikliğin Hristiyan olmayan modernleşmiş bütün toplumlara da uygulanabileceğini ileri sürerler (Asad, 2007b: 11-12). Batılı toplumların laikleşerek modernleşmeleri nedeniyle, modernleşmeyi Batılılaşmayla bir gören Müslüman toplumların Batıcı kadroları da laikliği modernleşmenin bir gereği olarak algılamışlardır.

16. yüzyılda, evrensel tarihte bir kopuş şeklinde Avrupa’da belirmeye başlayan modernite, insanın bireysel ve kolektif olarak kendi tarihinden sorumlu olduğunu empoze eder. Bundan hareketle de modernite, dinin siyasetten ayrılması anlamında laikliği gerekli kılar. 18. yüzyıl Aydınlanma filozofları tarafından formüle edilip, Fransız Devrimi’yle de yaşama geçirilen modernite, bir tür modernite-demokrasi-laiklik bütünlüğüdür (Amin, 2006: 95-96). Bu durum, modernitenin meydan okumasıyla karşı karşıya kalan, tarihe, topluma ve bireyin davranışlarına müdahale ederek şekillendirme iddiasına sahip bir inancın mensupları olan Müslümanlar açısından, modernleşme isteğiyle bu iddiaya aykırı kabul edilen laiklik ve demokrasi arasında sıkışıp kalmış bir bilinç karmaşasına yol açmıştır.

Modernleşme projesini gerçekleştirme çabası içerisinde olan Cumhuriyet’in laiklik politikaları, modernleşmenin başka bir unsuru olan devletin iktidar gücünün bölgeye nüfuzunu geciktirmiştir. Seyda Arif, halkın dinî hassasiyetleri nedeniyle, hilafeti kaldıran, Harf Devrimi’ni gerçekleştiren ve ezanı Türkçeleştiren devletin bölgede meşru görülmediğini ifade etmiştir. “Laikliğe aykırı hareket ediyorsunuz” diye çeşitli baskılara maruz kaldıklarını ve faaliyetlerinin engellendiğini söyleyen Mele Maşallah’a göre ise Kürt sorununun temelinde ve gençlerin sekülerleşip Marksist Kürt milliyetçiliğini benimseyerek PKK’nın halk arasında taban bulmasında laik eğitim etkili olmuştur. Seyda Şeyh Abdulhakim de bölgedeki sorunların kaynağında Allah’ın kanunlarının yerine beşerî kanunlarının ikame edilmesi olduğunu şu sözlerle ileri sürmüştür:

Ayet diyor “eğer dünya kanunlarını kullansalar aralarına kıyamete kadar düşmanlık koyarız” diyor, şimdi bütün ülkeler dünya kanunlarını kullanıyor, hangisi Allah kanunlarını kullanıyor. Onun için hepimiz birbirimize düşman olduk. Sen diyorsun “sen yoksun” ben de diyorum “sen yoksun”, ondan sonra birbirimizi inkâr edeceğiz birbirimizi vuracağız, dünya kanunu böyledir.

Katılımcılar genel olarak siyasi konularda konuşmak hususunda çekimser davranmış, görüş belirtenlerin de çoğu laikliği İslam’a aykırı değerlendirmiştir. Laikliğin İslam’a karşı bir din olduğunu ileri süren Seyda Arif aşağıdaki ifadeleriyle İslam’ın, kendisinin *cahiliye* olarak kabul ettiği laikliği kaldırma iddiasında olduğunu savunmuştur:

İslam laikliği kaldırmak için gelmiştir. Yani İslam, cahiliyeyi kaldırmak için gelmiş, laiklik de cahiliyedir. Yönetim biçimi dünyada iki çeşit var biri, İslami, Kur'an ve Sünnet'e göre olan yönetim biçimleridir, bir de Kur'an ve Sünnet dışındaki bütün yönetim biçimleridir. Bu da cahiliyenin bir metodudur, cahiliyedir bu. Yani cahiliye bir dönemin adı değildir. Cahiliye bir sistemin adıdır, o sistem bugün de yapılsa cahiliyedir. Kur'an'da Allah bunu diyor, "kim İslam'dan başka din seçerse", Allah'ın nizamı dışında, ismi cismi ne olursa olsun... Allah diyor ki "İslam'ın nizamı dışında hangi nizam olursa olsun, ismi ne olursa olsun, Allah asla ondan kabul etmeyecek, ahrette de maazallah helak olanlardan olacak." Başka bir ayeti kerimede cenabı Allah emrediyor, "Asla hayır, Rabbine yemin olsun ki Habibim onlar kendi aralarında cereyan eden konularda, gündelik ne problemleri varsa, ne olursa olsun siyasi olur, hukuki olur, yani ne olursa olsun senin hükmünle hükmetmedikçe onlar iman etmiş olmaz" diyor. Kur'an'a iman etmiş bir Müslüman, hadislere, peygambere iman etmiş bir Müslüman benim kitabım benim resulüm benim sünnetim ne diyorsa baktığı zaman hangi yolu gösteriyorsa peşinden gitmesi lazım. Yani siyasi olarak da bunun peşinden gitmesi lazım, her açıdan bunu baz alması lazım. Biz Müslümanız, her şeyimizi Allah ve Resulü'nün hükmüne göre yapmak zorundayız, ha bizi aşan bir şey varsa Allah bizi affetsin bizi aşan bir şey varsa... Yani Allah'ın nizamı dışında bir nizam kabul etmeyecek, tanımayacak ama onun gücü dışındaysa zaten yapacak bir şey yok.

Bu ifadelerle göre, laiklik tamamen İslam'a aykırı olup "Müslümanım" diyen birisinin laikliği benimsemesi mümkün değildir. Laik bir düzende yaşayan Müslümanların da laikliği kaldırıp Allah'ın hükmünü tesis etmek için çabalaması; bu mümkün olmadığı durumlarda ise laik sistemin dayattığı uygulamaları kerhen yapması gerekir.

Seyda Seyfeddin Hoca, laikliğin bütün dinlere eşit mesafede yaklaşma şeklinde sunulmasına rağmen, aslında dinsizlik olduğu yönündeki görüşünü şu sözlerle dile getirmiştir:

Laiklik tamamen dinsizliktir. Yani laiklik dinlerin özgürlüğü anlamında her ne kadar bu şekilde lanse edilse de bu değildir. Yani laiklik öyle çok masum bir sistem değildir, dini kabul etmeyen bir sistemdir. Yani dinlerin rahatça yaşamasını, bir arada yaşamasını sağlıyor ama sadece o değildir. Devletin tamamen dinsiz olması demektir. Dinlere eşit mesafede bakıyor diyor ama sadece bu değildir. Dolayısıyla laikliğe olumlu bakmıyoruz.

Laiklikle ilgili değerlendirmede bulunan katılımcıların laikliği İslam'a karşıt bir inanç biçimi olarak gördükleri anlaşılmakla birlikte, Seyda Abdullah, dinle devlet işlerinin birbirinden ayrılması anlamında "gerçek" laikliğin İslam'da bulunduğunu, fakat günümüzde laikliğin farklı anlaşıldığını savunmuştur:

Laiklik aslında İslam'da var. Ama gerçek laiklik olursa eyvallah, yani din ve siyasetin ayrılması farklı olması elbette ki bu var. yok diye bir şey yoktur. Ama tabii günümüzdeki laiklik farklı bir şekilde anlaşıyor. Ama aslında İslam'da var, İslam'ın da şeyi odur; din işleri farklı din adamının yapması lazım, diğerini farklı birinin yapması lazım.⁴⁴

⁴⁴ Katılımcının laiklikle ilgili böyle bir değerlendirme yapmasının; her ne kadar araştırmacı ile katılımcı arasında güven ilişkisinin tesis edilmesi amacıyla laiklikle ilgili soru görüşmenin sonunda sorulmasına rağmen, güven sorunu yaşamasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Zira siyasi konularla ilgili sorular sorulmaya başlanınca görüşmeyi bitirmek istemiş, ayrıca görüşme boyunca şeyh olan babası birkaç sefer aramış ve sakıncalı bir beyanat vermemesi konusunda uyarmıştır.

Sonuç olarak, modern dönemde, özellikle dinin kamusal alandaki kurucu ve belirleyici rolünün elinden alındığı Müslüman ülkelerde, hem Batıcı siyasetçiler ve aydınlar hem de reformist-modernist düşünürler tarafından İslam ve laiklik arasında bazı telifçi yaklaşımlar veya laikliğin dinsel referanslarını keşfetme arayışları söz konusudur. Bununla birlikte, genel olarak medreselilerin, laiklik ile İslam arasında kesin sınırlar çizdikleri ve laikliği din karşıtı, dolayısıyla İslam’a aykırı bir eksenle değerlendirdikleri görülmektedir.

7.3. Demokrasi

Genellikle modern durumun demokrasiyle nitelendiği savunulur (Wagner, 1996: 13) ve buna bağlı olarak modern toplumların da demokratik toplumlar olduğu (Eisenstadt, 2007: 15) kabul edilir. İktidardaki insanların başarmaya çalıştığı bir proje olan modernite, çoğu zaman birbiriyle çatışan meşruiyetçilik, ahlaki özerklik, demokrasi, insan hakları ve yurttaş eşitliği ilkelerini kurumsallaştırmayı amaçlar (Asad, 2007b: 25). Akılla özgürleşmeyi birleştiren modernite, kendisi de modern olan demokrasinin yolunu açar (Amin, 2006: 10).

Modernite ile demokrasi arasında kurulun organik bağ nedeniyle, İslam ve modernite ile ilgili yapılan tartışmalarda üzerinde en fazla durulan konulardan biri de İslam’ın demokrasiyle uzlaşıp uzlaşamayacağıdır. Sık sık totaliter bir din olarak tasvir edilmiş olan İslam’ın (Gibb, 2006: 83) demokrasiyle uyuşmadığı iddia edilir. Bu görüşü savunanlar, Müslüman toplumların özleri gereği modernleşmenin, sekülerizmin ve liberal demokrasinin yeşermesine imkân vermeyecek toplumlar olduğunu iddia etmişlerdir (Akşit vd., 2012: 332-333). Sekülerizm ve demokrasi arasında kurulan nedensel ilişki, yani demokrasinin olabilmesi için sekülerizmin şart kabul edilmesi (Keane, 2009: 55, 59) nedeniyle, doğası gereği sekülerizme elverişli olmayan İslam’ın doğal olarak demokrasiyle de uyuşmayacağı varsayılır. Bununla birlikte Müslüman ülkelerin sekülerist yönetici elitlerinin, halklarının en temel demokratik haklarını bile ihmal etmeleri ve demokratik seçimlerle iktidara ulaşmalarını askeri müdahalelerle engellemeleri (Esposito, 2009; Gannuş, 2009), Müslüman ülkeler örneğinde, sekülerizm ile demokrasi arasında zorunlu bir bağ olmadığını göstermektedir.

Genelde en gelişmiş yönetim tarzı olarak idealize edilen demokrasinin temel niteliği olan temsil düşüncesi, birçok sorunun kaynağı olabilmektedir. Zira bir temsil, temsil ettiği şeyin aynısı olamaz (Wagner, 1996: 138). Bu nedenle liberal demokrasilerdeki siyasi temsil ideolojisi, Müslümanların Müslüman olarak temsil

edilmelerini, imkânsız kılmasa bile, zorlaştırmaktadır (Asad, 2007b: 208). Demokraside, insanların, yasalarını kendilerinin yapıp tarihlerinden sorumlu olmaları nedeniyle, insanların yönetimiyle ilgili yasaların ancak Allah tarafından konulabileceğini savunan siyasal İslamcıların demokrasiyi reddettikleri ifade edilir (Amin, 2006: 41, 69). Fakat Müslüman ülkelerdeki yönetim mekanizmasından dışlanan geniş halk kesimlerinin, demokrasiyi yönetime gelmenin bir yolu ve dinî taleplerinin önünü açan bir fırsat olarak keşfetmeleri, demokrasiyi benimsemelerini hatta *gerçek demokrasi* savunuculuğu yapmalarını sağlamıştır. Öyle ki İslam'daki *Şûra* kavramının demokrasiyle aynı olduğuna dair tezler üretilerek, demokrasiye dinî metinlerden referanslar bulunmaya çalışılmıştır.

Demokrasi konusunda görüş belirten katılımcılar, demokrasinin İslam ile uyuşabilen olumlu yanları olup beşerî siyasi ideolojiler içerisinde İslam'a en yakın sistem olmakla birlikte, genel olarak İslam'la bağdaşmayacağını dile getirmişlerdir. Mesela Seyda Münir, "Kesinlikle demokrasi küfür hukuku olup İslam ise Allah'ın koymuş olduğu hükümdür. Birbirleriyle bağdaşamaz" derken Seyda İbrahim de "İslam'la uyuşan bir tarafını görmüyorum ben" demiştir. Seyda Şakir, demokrasinin bütün yönleri kötü olmamakla birlikte, İslam'la uyuşmadığını söylemiştir. Seyda Muaz ise bir ideoloji olarak demokrasinin İslam karşıtı bir din olduğunu, dolayısıyla İslam'la bağdaştığına inanmadığını ifade etmiştir. "Demokrasi demeyelim, biz İslam, şeriatçıyız yani, biz şeriatçıyız, Allah'ın kanunu dışında diğer kanunlara itibar etmeyiz yani öyle yani" diyerek demokrasiyi şeriat karşısında değerlendiren Şeyh Abdulğani, bununla birlikte demokratik sistemde siyasete girilmesini veya devlet memuru olunmasını, tekfir edilmesi gereken, dine aykırı bir eylem olarak görmediklerini söylemiştir.

Katılımcılara göre, çoğunluğun yönetimini esas alan ve yaşam tarzlarının özgürlüğünü savunan demokrasi İslam ile bağdaşmaz. Mele Yusuf, "Mesela bir insan İslam'da içki içebilir mi? Ama demokraside serbesttir, sen ona bir şey yapamazsın değil mi?", sözleriyle demokrasinin İslam'a aykırılığını dile getirmiştir. Seyda Arif, demokraside özgürlük olarak değerlendirilen bazı davranış biçimlerinin İslam'da yasak olduğunu ve cezalandırıldığını, dolayısıyla çoğunluğu esas alan ve yaşam tarzlarına müdahale etmeyen bir demokrasinin İslam'a aykırı olduğunu şöyle dile getirmiştir:

Demokrasinin tanımı nasıl yapılıyor, çoğunlukçu idare sistemi değil midir? Çoğunluk idare sistemidir, bugün bu köy karar verdi, "namazı kaldıracaz" mesela, veyahut karar verdi "biz artık faizi koyacaz" mesela. Bu nasıl bir şey olur. Oylama yaptı bu köy herkes dedi, "biz çıplak dolaşmayı kabul ediyoruz" desin. [demokrasiye göre] Karşılamıyorsunuz, ama İslam had koymuş, Kur'an had koymuş, bunu yapanlara had koymuş, kadına tesettürü emretmiş, içki içenlere 40 değnek had uygulamış Allah, zina

edenlere evliyse recimdir, bekârsa 100 değnektir mesela, had koymuş. Nasıl bağdaşır o zaman, yani demokrasiyle İslam nasıl bağdaşır. Mümkün değildir.

Seyda Seyfeddin Hoca da, çoğunluğun verdiği bir kararın İslam’a aykırı olabileceğini dolayısıyla İslam’la uyuşabilen yönleri olmakla birlikte, demokrasiyle İslam’ın temelde bağdaşmayacaklarını şu sözlerle ifade etmiştir:

Demokraside İslam tamamen ters olan şeyler vardır. Mesela örnek verirsek, çoğunluğun hâkimiyeti değil midir demokrasi? Çoğunluk dedi ki “zina serbest olsun” değil mi? Zina normal bir şeydir günümüzde de öyle, çoğunluk mesela içkinin yasak olmasını istemiyor, İslam buna cevaz veriyor mu? Herkes zinanın serbest olmasını istiyor diye zinayı serbest bırakır mı İslam? Yok. Dolayısıyla İslam’la demokrasinin çatıştığı taban tabana zıt olduğu hususlar vardır, uyuştugu şeyler de vardır yani.

Katılımcılar ayrıca, demokrasi savunucusu bazı Batılı devletlerin, demokrasi götürmek iddiasıyla Müslüman ülkelere yaptıkları müdahale ve işgallere de gönderme yaparak demokrasiyi eleştirmektedirler. Seyda Muaz bu tür müdahalelere işaret ederek; “Demokrasiye inanmıyorum. Müslümanlara ölümden başka bir şey getirmedir” şeklinde demokrasiye tepkisini dile getirmiştir. Seyda Arif de demokrasi adına İslam ülkelerine yapılan müdahalelerin, demokrasinin sadece Batılı insanlar için geçerli olduğunu, dolayısıyla demokrasinin gerçekte var olmayan, emperyalistlerin kendi emelleri doğrultusunda kullandıkları bir ütopyadan ibaret olduğunu gösterdiğini şöyle ifade etmiştir:

Demokrasiyle İslam nasıl bağdaşır? Mümkün değildir. Kandırıyoruz birbirimizi. Zaten demokrasi dünyada yok, bak ben o inançtayım değerli hocam. Dünyanın hiçbir yerinde demokrasi yok. Var mı sizce? Adamlar kendi değerleri için böyle bir ad koymuşlar. Eğer gerçekten demokrasi varsa... Mısır bir örnektir. 60 yıldır İsrail Müslümanları öldürüyor. İsrail’in arkasında kim var demokratlar yok mu? Hepsi demokrasidir diyor, bir gün İsrail’in zulmünü eleştirmişler mi? Irak’ı Afganistan’ı demokrasiyi getirmek için vurdu, 3 milyon insanı katletti, milyonlarca insanı tehcir etti, yetim bıraktı, demokrasi getiriyor (!). onun için demokrasi yok hocam, dünyada yok, hiçbir yerde yok. Ben öyle görüyorum, Anka Kuşu diye bir kuş var, ismi var ama cismi yok. Bu da öyle bir şeydir. İsmi sadece var, kendileri için var.

Müslüman ülkelerde demokratik seçimlerle iktidara gelen İslamcıların askeri darbelere maruz kalmaları da demokrasinin eleştiri konusu olmasına yol açmıştır. Seyda Şakir bu yöndeki eleştirisini, “Muhammed Mursi Mısır’da %52 ile demokrasi dediğiniz sistemle iktidara geldi, siz o demokrasiyi kabul etmediniz. Ben böyle bir demokrasiyi tanımıyorum, böyle bir demokrasi yok. Olur mu böyle bir demokrasi yav? Madem seçim diyorsunuz adam seçimle geliyor onu kabul etmiyorsunuz” sözleriyle dile getirmiştir.

Katılımcılara göre, İslam gerçek manada uygulansa diğer sistemlere de demokrasiye de gerek kalmaz. İslam demokrasinin ilerisinde bir yönetim anlayışına sahip olup insanların huzur ve saadetini sağlayabilir. Onlara göre demokrasinin

vadettiği hak, adalet ve eşitlik değerleri zaten İslam'da da vardır. Ama İslami bir yönetimin olmadığı durumlarda da demokrasi başka yönetim biçimlerine tercih edilir. Mele Maşallah, “Demokrasi bizim kültürümüze girmiş yabancı bir şeydir. Eğer bundan maksat adalet, eşitlik ise zaten bunların hepsi İslam'da var. Dolayısıyla başka bir şey aramaya gerek yok, gelin Kur'an hâkim olsun, İslam'a dönelim bütün bunların hepsi olur” diyerek bölgedeki sosyo-politik sorunların çözümünü demokrasiyle değil, İslam'la mümkün olduğunu savunmuştur. Seyda Şakir de “Demokrasi eğer insan haklarıysa, eğer hak-hukuksa İslam'da vardır” demiştir. Demokrasiyi, “Beşerî açıdan kötünün en iyisi” şeklinde değerlendiren Mele Maşuk ise “İslam ile demokrasiyi bağdaştırmaya gerek yok. İslam'ı gerçek anlamda yaşanır kılsak demokrasinin vadettiği hedeflerin büyük bir kısmına zaten ulaşılır. Böylece demokrasinin zararlı yanları bertaraf edilmiş olur. Örneğin haklı olsun haksız olsun %51'in %49'a hâkimiyeti engellenmiş olur” şeklindeki sözlerle İslam'ın gerçek anlamda yaşanması durumunda demokrasiye gerek kalmayacağını savunmuştur. Mele Yusuf, İslam'a inandığı için demokrasiyi benimsemediğini, İslami bir yönetim biçimini arzu ettiğini, ama bunun mümkün olmayıp bir beşerî sistem yönetiminin kaçınılmaz olması durumunda, her halükârda diktatörlükten daha iyi olan demokrasinin tercih edilebileceğini; çünkü demokrasiyle en azından daha fazla din özgürlüğünü benimseyen ve yaşantısına karışmayacak olanı seçme olanağı bulunduğunu şöyle ifade etmiştir:

Demokrasi diye bir şey çıkarmışlar, demokrasinin seçim kısmını biz de benimsiyoruz, seçimin karşısında değilim, demokrasiyi benimsediğimden değil. Ben İslam'a inanıyorum. İslam'a aykırı olan şeyi de vardır olmayan da vardır. Mesela bu seçim aykırı değildir, İslam'da da seçim olabilir. Ama seçimle olsun diyorlarsa yine diktatörlükten daha iyidir demokrasi. Bir diktatör olacağına başımızda, seçimle olsun, yasalarla olsun herkes onun sonucuna katlanacak yani. Benim elimde olsa ben derim İslam şeriatıyla yönetilsin, İslam şeriatına inanıyorum ve İslam şeriatının en uygulanabilecek, bütün insanlar için her zaman en doğru ve faydalı olan yasalardır şeriat yasaları. Ama millet bunu kabul etmiyorsa zorla millete kabul ettirecek... Bari seçim olsun. (...) Elimden gelse değiştiririm, ama elimden gelmediği için, demokrasinin içinden birisi gelsin artık hangisi en azından benim inancıma karışmıyor, hangisi özgürlüklerden yanadır, birisi gelecek. Ha gelen yönetim demokrasi de olsa, ikisi de demokrasi, bari bu benim inancıma karışmıyor, hepiniz serbestsiniz diyor. Birisi Müslüman için her şey yasak, ama pislik için serbest diyor, ama diğeri herkes serbesttir diyor, bu ondan daha iyidir değil mi, o manada biz şey ediyoruz. Yoksa ben, meclis kanun yapsın ama Kur'an ve Sünnet çerçevesinde yapsın. Ve bu Kur'an ve Sünnet çerçevesinde yapılan yasaların da en doğru ve en faydalı yasalar olacağına inanıyorum.

Medreseliler, büyük ihtimalle demokratik ortamın olduğu dönemlerde medreseler bir rahatlama yaşadığı için demokrasiyi takdir etmişlerdir. Diğer taraftan, İslam'a bir alternatif olarak görülemeyeceği yönündeki düşüncelerinde, itikadi kaygıların etkili olduğu söylenebilir. Seyda Seyfeddin Hoca, bazı yönlerden İslam'la uyuşan bazı yönlerden de İslam'a aykırı olan demokrasinin beşerî sistemler içinde İslam'a en yakın

ideoloji olmakla birlikte İslam’a alternatif olarak görülemeyeceğini şu ifadelerle dile getirmiştir:

Bunlar tamamen beşerî sistemlerdir yani, bu beşerî sistemler arasında, mesela kraliyet beşerî sistemdir, sosyalizm beşerî sistemdir, komünizm beşerî sistemdir, demokrasi beşerî sistemdir, dolayısıyla bu beşerî sistemlerin arasında en iyisi demokrasidir diyoruz. Beşerî sistemlerin arasında demokrasi en iyi sistemdir diyoruz. Bunu diğer beşerî sistemlerle karşılaştırdığımızda bunu söylüyoruz. Ama demokrasi-İslam yan yana gelince, yani demokrasi İslam mıdır? Veya İslam’a uygun mudur? Veya İslam’a alternatif midir? veya İslam’a eşit midir? O tartışmalara gelince, ben şahsen İslam’ın, yani İslam’ı sadece inanç boyutuyla değerlendirmiyoruz. Biz İslam’ı aynı zamanda bir yaşam boyutu, yani insanlara dünyevi bir yaşam tarzı da getirdiğini, yani dünyalık bir sistem de olduğunu, olarak kabul ediyoruz. Ve İslam’ın demokrasiden öte bir şey olduğunu kabul ediyoruz. Dolayısıyla İslam nizamı, gerçek manada uygulandığında demokrasiye de bizi muhtaç etmeyecek şekilde dünyada yaşamamızı sağlayan ya da dünyada huzur bulmamızı sağlayan bir sistem olarak görüyoruz. Demokrasinin bazı şeyleri İslam’a aykırıdır, bazı şeyleri İslam’la paralellik arz ediyor. Yani demokrasi eşittir İslam değildir. Demokraside İslam’a tamamen ters olan şeyler vardır. Dolayısıyla İslam’la demokrasinin çatıştığı taban tabana zıt olduğu hususlar vardır, uyduğu şeyler de vardır yani. Dolayısıyla biz İslam’a alternatif olarak demokrasiyi göremeyiz hiçbir zaman bir Müslüman olarak. En yakın olarak görebiliriz, diğer beşerî sistemler arasına en yakın olabilir.

Seyda Abdullah, İslam’da demokrasi olduğunu, demokraside İslam’a uygun şeyler bulunduğunu, fakat bunun İslam ile demokrasinin aynı olduğu anlamına gelmeyeceğini ifade etmiştir. Seyda Arif ise İslam’da demokrasi değil şûra bulunduğunu, şûranın da demokrasiden farklı olduğunu ifade etmiş ve demokrasinin Batı’nın ahlaksızlığı ve sömürgeciliği olduğunu ileri sürmüştür. Seyda Seyfeddin Hoca da “İslam’daki şûra çok farklıdır, yani şûra *Ehl-i Hal ve’l Akd*’in şûrasıdır, işin ehlinin, Allah’tan korkanların istişaresidir. Hem milletin hukukuna hem Allah’ın hukukuna riayet edenlerin istişaresidir” şeklinde şûranın demokrasiden farklı olduğunu ortaya koymuştur.

Özetle katılımcılar, modern dönemde Müslümanlar arasında sıklıkla gündeme gelen İslam’ı demokrasi ile uzlaştırma düşüncesini paylaşmamaktadır. Onlara göre demokrasinin birçok ilke ve değeri zaten İslam’a mündemiç olduğu için İslam’ın özgün kurumlarından biri olan şûra, demokrasiyle aynı anlama gelecek şekilde yorumlanamaz. Diğer taraftan medreseliler, laikliği dine karşıt bir şekilde değerlendirmiş, demokrasinin de İslam’ın yönetim anlayışına aykırı olduğunu ifade etmişlerdir. Bununla birlikte şeyhlerin ve medreselilerin siyasete girmesine veya kamusal alanda siyaset yapmasına genel olarak karşı olmakla birlikte, dinin, dolayısıyla medreselerin önünü açacak bir siyasi anlayışın iktidara gelmesine dönük bir niyetle seçimlerde oy kullandıkları, özel ortamlarda da belirli bir partiyi destekleyebildikleri görülmektedir.

SONUÇ

Bu araştırmada, genelde geleneksellikle daha fazla ilişkilendirilen Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin modernleşme serüveni, medrese kültürünün azalan oranda da olsa hayatiyetini sürdürdüğü belli başlı havzalar örnekleminde tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede, modernleşmenin medrese kurumunu ve medresenin toplumla ilişkilerini ifade eden medrese kültürünü ne derece etkilediği, medrese kültürünün modernleşmeye direnç gösterme noktasında ne oranda etkili olduğu, gelenekselliğin şekillenmesinde ve korunmasında medrese kültürünün rolü tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bölge dinselliğinin şekillenmesinde temel otorite olan şeyh, seyda ve mele gibi geleneksel itibar göstergelerinin toplumsal konumunun modernleşmeden hangi yönlerden ve ne derecede etkilendiği; halkın bu tür geleneksel dinî otoritelerle olan ilişkilerinin nasıl ve ne kadar etkilendiği ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır. Son olarak, geleneksel bir kurumun temsilcisi konumundaki medreselilerin modernlik algıları belli başlı göstergeler üzerinden açığa çıkartılmaya çalışılmıştır.

Cumhuriyetin kuruluşunun ardından, modernleşme ülküsü doğrultusunda geri kalmışlığın sorumlusu kabul edilen geleneğin bir uzantısı olarak medreseler kapatılmıştır. Ancak boşluklarını dolduracak başka bir kurum ikame edilmediği için, medreseliler uzunca bir süre ülkenin din hizmetlerinin karşılanmasını sağlamıştır. Ayrıca medreseler birçok yerde gizli bir şekilde faaliyetlerini sürdürerek geleneksel din eğitimi vermeye devam etmiştir. Fakat giderek artan baskı ortamında daha fazla ayakta kalamamış, bir süre sonra faaliyetlerine son vermek durumunda kalmışlardır. Yönetim merkezinin uzağında olan, dolayısıyla idari mekanizmanın fazla nüfuz edemediği Türkiye'nin doğusundaki medreseler, hem seydaların özverisi hem de bölge halkının destekleri sayesinde günümüze kadar varlığını koruyabilmiştir.

Yasaklanmış olan medreseler bölgedeki faaliyetlerini gizli bir şekilde yürütmek durumunda kalmışlardır. Bu durum, içlerine kapanarak hem müfredat hem de eğitim yöntemi açısından kendilerini günün koşulları doğrultusunda güncelleme imkânından mahrum kalmalarına neden oldu. Bunun sonucunda da modernleşmenin meydan okumalarına karşı tavır geliştirememişlerdir. Bir yandan devletin diğer yandan modernleşmenin baskısı, zaten gelenekçi olan medreselerin daha fazla geleneğe sarılmasına neden oldu. Çünkü insanlar risk dönemlerinde bir güvenlik mekanizması olarak geleneğe yöneldikleri gibi daha gelenekselci bir dinî düşünce geliştirirler. Türkiye'de laikliğin tehdit edici uygulamaları, bölgedeki tarikat-medrese yapısının, din ve medrese eğitimini, geleneksel şekliyle devam ettirmesinde etkili oldu. Medreselilerin

geçmişı idealize etmeleri ve bütün zamanlar için yeterli bir ölçüt olduğunu düşünmeleri de, din ve eğitim anlayışı yönünden geleneksel yaklaşımda ısrar etmelerine yol açmıştır. Geleneksel evrende şekillenen klasik medrese müfredatını tahsil etmeleri sayesinde itibarlı bir konum edinen medreselilerin, hem klasik medrese müfredatının hem de dinî bilgi birikiminin günümüz için geçerli ve yeterli olduğunu savunması olağandır. Çünkü anlam ve itibarı klasik müfredata hâkimiyeti çerçevesinde belirlenen medreseliler açısından, medrese eğitim sisteminde bir kısım yeniliği ikame etmek, bir risktir.

Medreselilerin yüzlerce yıl önce şekillenen klasik medrese müfredatının aynen devam ettirilmesi yönündeki tutumları, modern ders araç gereçlerine yaklaşımları, bilinç durumlarının hâlâ geleneksel düzeyini koruduğunu gösterir. Ezberci ve nâkile dayalı eğitim anlayışı, eleştirel düşüncenin gelişmesini engelleyerek yeni bilgi üretiminin önünü tıkamıştır. Dolayısıyla medreselilerin, eleştirel zihin yapısının şekillendirdiği modern bilincin oluşması için gerekli aşamayı henüz kat edebildikleri söylenemez.

Medrese ve tarikat yapısı, modern bir ulus-devlet olarak kurulan Cumhuriyet'in ideolojik ve idari aygıtlarının bölgeye nüfuzunu geciktirmiştir. Bu nedenle tarikat ve medreseler uzunca bir süre, devlet kurumlarından uzak duran bölge halkının eğitim, yargı ve hatta sağlık gibi hizmetlerinin karşılanmasında büyük bir rol oynamışlardır. Devletin idari nüfuzunun bölgenin her alanına yayılması ve ideolojik aygıtlarının halk tarafından kabul görmeye başlaması ise medrese kültürünün zayıflamasına, dolayısıyla şeyh ve mele statülerinin itibar kaybına yol açarak toplumsal etkilerinin sınırlı hale gelmesine neden olmuştur. Ayrıca şeyh ailelerinin siyasete girmesi, kentleşme, okullaşmanın artması, televizyon ve daha sonra da internetin evlere girmesi, medrese-tarikat kültürünün etkisinin zayıflamasına ve bu yapıyla ilgili statü kategorilerinin itibar kaybına neden olmuştur. Zira sekülerleşmeyi içeren kültürel modernleşme süreci, gelenekleri ve bu geleneklerin taşıyıcılarıyla temsilcilerini zayıflatmıştır. Dolayısıyla modernleşme ile birlikte medrese ve tarikatın bölge dinselliğinin şekillenmesindeki rolü, tamamen ortadan kalkmamakla birlikte, büyük ölçüde azalmıştır. Başka bir ifadeyle, bölgede dinî hayatın inşası ve canlılığını korumasında merkezî role sahip olan medresenin 1960'lı yıllarla birlikte etkinliği azalmaya, dolayısıyla sahip olduğu birtakım toplumsal işlevleri kaybolmaya başlamıştır. Bunda en büyük etken, yasak, baskı ve modernleşme tasallutuna karşı bir savunma refleksi olarak uzun süredir kendi içine kapanan ve böylece günün ihtiyaçları doğrultusunda kendini güncelleme imkânını yitiren medresenin, yüzlerce yıl öncesine ait bir bilişsel evren çerçevesinde şekillenen din bilgisi müktesebatıyla modernlikle tanışan bölge halkına hitap etmekte yetersiz

kalmasıdır. Yani medreselilerin, modernleşen bir topluma dini, geleneksel din bilgisi ile sunmaya çalışması, medrese kültürünün toplumsal yansımalarının zayıflamasına yol açmıştır.

Din ve geleneğin bölge özelindeki bütünleşmiş yapısı göz önünde bulundurulduğunda, geleneksel yapı da büyük bir sarsıntı geçirmiştir. Bölgenin temel sosyal düzenini oluşturan aşiret yapısı, modernleşmenin bireyciliği karşısında zayıflamıştır. Din ve geleneğin iç içe geçmiş yapısı nedeniyle, bu alanların birinde meydana gelen bir tahribat, diğer alanda da etkisini göstermektedir. Bu nedenle bölge örneğinde gelenekten kopuş sekülerleşmenin de önünü açmaktadır. Yaklaşık 1980'li yıllara kadar hemen her köyde bulunan medreseler, sekülerleşmenin yayılımını geciktiren geleneksel dokunun korunmasını da sağlıyorlardı. Fakat medreseler köylerden şehir merkezlerine kayınca şehirde sosyal hayattan kopuk bir şekilde faaliyet göstermiş, toplumsal bir karşılığı olmamıştır. Diğer taraftan köylülerin bilincini ve davranış formunu etkileyen medreselerin köylerden çekilmesiyle birlikte köylünün geleneğe bağlılığı ve din anlayışı da değişmeye başlamıştır. Medreselerin köylerden çekilmesiyle birlikte modernleşme daha rahat bir şekilde köylere girmeye başlamış, böylece kılık kıyafet, siyasi tutum, aile yapısı vb. yönlerden değişim başlamıştır. Bölgedeki modernleşme serüveninin aşiret, tarikat ve medreseden beslenen geleneksel halk kültürünü yıpratması, geleneksel itibar göstergelerinin otorite kaybına neden olmuştur.

Şeyh ve mele gibi geleneksel itibar göstergeleri, bölgenin geleneksel yapısı çerçevesinde varlık ve anlam kazandığından, modernleşmeyle birlikte genel olarak geleneksel yapıda çözülmenin başlamasıyla, medreselilerin itibarında da bir kırılma yaşanmaya başlamıştır. Araştırmanın bulgularına göre, şeyhler ve seydalar toplumsal etkinlikleri azalsa da hâlâ itibar sahibidirler. Şeyh ve melelerin gördüğü itibarın dinsel kaynakları olsa da bu itibar, aynı zamanda aşiret yapısının gerektirdiği sosyal ortamın da bir sonucudur. Şeyh ve mele, daha önce gördükleri işlevlerini büyük oranda kaybetmiş, politik ve toplumsal nüfuzları kırılmış olsa da dinî alandaki itibarlarını ve nüfuzlarını halen korumaktadırlar. Fakat siyasete girmeleri veya belli bir politik görüşün propagandasını yapmaları, başta gençler üzerinde olmak üzere, dinsel alandaki etkilerinin de ortadan kalkmasına yol açmaktadır.

Şeyhlerin itibar kaybı ve toplumsal etkilerinin sınırlanmasındaki başka bir etken de, genelde cemaatler, İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri ile bölgeye ulaşan kitabi din bilgisidir. Bunun yanında kitap basımının artması ile kitaba ulaşmanın

kolaylaşması, bilginin artması ve bilgiye ulaşma kanallarının çoğalması, din bilgisine internet aracılığıyla herkes tarafından ulaşılabilir olması da geleneksel dinî otoritelerin itibarının azalmasına ve sosyal etkilerinin zayıflamasına yol açmıştır. Bölgedeki bazı seydaların şeyhlere, bazı İslamcı grupların da tarikatlara yönelttikleri eleştiriler, medrese kültürünün idamesinde önemli rolü bulunan şeyhlerin itibar kaybına uğramasında etkili olmuştur. Özetle medreselilerin, halk katında sahip oldukları itibara rağmen, araçsal aklın birey davranışlarında belirleyici olmaya başlaması nedeniyle etkinliklerini kaybettikleri söylenebilir. Bu durumda, toplumsal karşılığı olmayan bir itibardan bahsetmek mümkündür. Yani halkın çoğu açısından şeyh ve mele, hâlâ saygı duyulması gereken bir konumu ifade etmekle birlikte, davranış düzeyinde bu itibarın yansımalarını görebilmek giderek zorlaşmaktadır.

Modernliğin boyutlarının bölgede yayılması ve halk tarafından deneyimlenmeye başlaması, halkın medreseye olan bağı ve ilgisinin de zayıflamasına yol açmıştır. Bu çerçevede daha önce toplumda itibar sahibi bir konum elde etmek için medrese eğitimi tercih edilirken, araçsal aklın bireylerin bilincinde yer etmesi sonucu, statü edinme aracı olarak okul ön plana çıkmaya başlamıştır. Buna göre medresenin toplumsal yaşamı şekillendirme gücünün kaybolması oranında modernleşmenin yayılımı hızlanırken, diğer taraftan modernleşmenin bireylerin davranış ve tercihlerini belirlemeye başlaması oranında da bölge halkının medreseyle olan bağı zayıflamıştır.

Medrese ve tarikatlar, aşiret yapısı ile birlikte modernleşmenin bölgedeki yayılımını geciktirerek geleneğin koruyucusu işlevi de görmüşlerdir. Nitekim tarikat-medrese kültürünün varlığını koruduğu yörelerde gündelik hayat daha geleneksel formda sürdürülmüş; bu kültürün zayıflaması sonucunda ise edebiyat, müzik, aile, evlilik, düğün, giyim kuşam, isim kültürü, kadın erkek ilişkileri vb. birçok alandaki geleneksel unsurlar ve uygulamalar kaybolmaya başlamıştır. Medrese-tarikat kültürü, bölgenin geleneksel yapısının korunmasında işlev görmüş olmakla birlikte, diğer taraftan bölgenin dinsel yapısının çözülmesi de bu kültürün toplumsal etkisinin aşınmasına neden olmuştur. Dolayısıyla medrese kültürü, modernleşme ve gelenek arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur. Medrese kültürü bölgede modernleşmeye karşı set vazifesi görerek toplumun geleneksel yapısının korunmasını sağlamış, fakat özellikle 1980'li yıllar sonrasında modernleşmenin önlenemez bir şekilde bölgede yayılması da medrese ve tarikat kültürünün zayıflamasına neden olmuştur. Bu doğrultuda geleneksel bir bilişsel zeminde şekillenen bu yapıların, bambaşka bir bilişsel evrenin ürünü olan modern toplumda fonksiyonelliğini koruması zorlaşmaktadır. Çünkü

modernlikle birlikte oluşan yeni yaşam tarzları, bireyleri geleneksel toplumsal düzen türlerinden söküp çıkarmıştır. Modernliğin yeni imajları; geleneksel toplumun sembolleri, değer yargıları ve inançları ile kaçınılmaz olarak çatışır. Dolayısıyla, geleneksel dönemde şekillenen ve geleneksel ortamda davranışların şekillenmesinde güçlü bir etkiye sahip olan dinî kurum ve otoriteler, geleneğin mantığına aykırı bir şekilde işleyen ve gelenekleri ortadan kaldıran ya da yok sayan bir bilişsel ve sosyal evrende yeni bir davranış modeli ortaya koymakta zorlanmaktadır.

Medrese kültürü, modernleşmenin toplumsal yapı üzerindeki tahrip edici etkilerini azaltan bir işlev görerek hayatın geleneksel dokusunun korunmasında etkili olmuştur. Medrese, kendi kurumsal içyapısını modernleşme doğrultusunda yeniden şekillendirmekten uzak durmakla, kendini geliştirme imkânını kaybetmiştir. Bununla birlikte, medresenin modernleşmeye direnmesi, varlığını muhafaza etmesinde de büyük bir rol oynamıştır. Zira geleneksel ve dinî kurumlar moderniteye direnebildikleri oranda varlıklarını sürdürebilirler. Ayrıca medresenin geleneksel özelliklerini sürdürmesi ve şeyh-mele gibi medreseli kategorilerinin geleneksel davranış kodlarını sergilemeleri de onları itibarlı kılmış ve toplumsal alanda etki sahibi olmalarını sağlamıştır. Yani onların geleneksel din eğitimi görmeleri, halkla aynı dili konuşmaları, laik devletin memuru olmayıp halkın yardımlarıyla ayakta durmaları, kılık kıyafetlerinin geleneksel olması itibar sahibi olmalarında etkilidir. Dolayısıyla medreselerin resmi statü talepleri olmakla birlikte, bu talebin gerçekleşmesi durumunda geleneksel yapılarından uzaklaşmaları, bunun sonucunda toplumsal etkilerinin daha da daralması da muhtemeldir. Bu yüzden, medrese müfredatının ve eğitim sisteminin bir revizyona ihtiyaç duyduğu mutlak bir gerçek olmakla birlikte, bunun medresenin geleneksel yapısının tahrip edilmeden yapılması gerekir.

Modernleşmenin bölge dinseliliği üzerindeki tahripkâr etkisinin diğer bölgelere nispetle daha az olmasında, medrese-tarikat kültürü en büyük işlevi görmüş olmakla birlikte, halk İslamı'nın bölgede geniş bir temsil alanına sahip olmasının da etkisi vardır. Modernleşmenin çoğu kez popüler düzeydeki dinî yaşam tarzlarını gerileteceği beklense de en azından bölge örneğinde bu beklentinin çok da gerçekleştiği söylenemez. Aynı şekilde Cumhuriyet'in laiklik uygulamalarından da İslam'ın halk boyutundaki temsilleri kurumsal ve kitabi İslam'a göre daha az etkilenmiştir. Kitabi İslam'ın temsilcileri konumunda olan medreseliler de İslam'ın halk arasındaki temsil biçimlerinin kitabilik yönünde dönüştürülmesinde çoğu kez yetersiz kalmışlardır. Bunun nedenleri arasında, medreselilerin kendilerinin de bir parçası oldukları geleneğin

dışına çıkamamaları, halkın yardımları ile maiyetlerini sağlamaları nedeniyle halkın beklentilerine ve taleplerine karşılık vermek zorunda kalmaları ve halk İslamı çerçevesindeki uygulamaların melenin asli vazifesi olarak görülmesi veya yetkin bir melenin halk inançlarında mahir olan mele olarak kabul edilmesi sayılabilir. Bunun yanında medreselilerin halk inanışlarına karşı retçi veya küçümseyici tutum takınmayarak halk dinini ciddiye almaları, halk nezdinde itibar sahibi olmalarını sağlamıştır. Toplumun, halk inanışları çerçevesindeki davranışları da salt din anlayışı veya geleneksellik-modernlik dikotomisiyle açıklanamaz. Yani bir güvenlik ve yargı mekanizması olarak şeyhe ve melele başvuran insanların, şifa bulmak amacıyla da türbe ve ziyaret yerlerine gitmesinde, şeyhe veya melele giderek muska yaptırmak istemesinde veya okutup üfletmesinde, adli, güvenlik ve sağlık sistemindeki sıkıntılarını da önemli bir etkisi vardır. Nitekim sağlık sistemi geliştikçe, yani halkın sağlık kuruluşlarından hizmet alma imkânı arttıkça şifacılık uygulamalarına yönelik halk inanışlarında da bir gerileme olmuştur. Bu durum, doğal olarak şifacı rolleri sayesinde itibar edinen dinsel otoritelerin itibar kaybını beraberinde getirmiştir. Başka bir ifadeyle, şeyhlerin şifacılığına inanan halkın, sağlık sisteminin gelişmesi ile birlikte artık bir şifacı olarak şeyhlere olan ihtiyacı azalmıştır. Bu da şeyhlerin bu tür olağanüstü güçlerine dayanan dinî etkilerinin de zayıflamasını beraberinde getirmiştir.

Medresenin bölgedeki yaygın varlığına rağmen, kitabî İslam'la zor bağdaşan inanç biçimlerinin yaygınlığı, günümüze kadar eğitim faaliyetlerini sürdürmüş olsalar ve halkın dinsel ile hukukî sorunlarının çözümünde temel merci olsalar da medreselerin halkın din anlayışının şekillenmesinde baskın bir rol oynayamadıklarını gösterir. Dinî metinlerde ortaya konmuş ve medreseliler tarafından tahsil edilen dinsel öğretiler ve ayinler, kültürlü bir seçkinler topluluğuyla sınırlı kalmakta, onların izleyen halk kitleleri ise, genelde kuşaktan kuşağa aktarılan gelenekler ve inanışlar temeli üstünde yaşamaktadır. Dolayısıyla dinî hayat, medresenin varlığına rağmen daha çok geleneksel görünümlele şekillenmektedir. Medrese kültürü, halkın dinen yasaklanan birçok şeyden uzak durmasını sağlama yönüyle halkın dinselliğini etkilemiş, fakat dindarlık anlayışlarını kitabi din çerçevesinde şekillendirmekte başarılı olamamıştır.

Bölgede din ile geleneğin bütünleşmiş yapısına ve dinin geleneksel halk kültürünü birçok alanda şekillendirmesine rağmen, toplumsal cinsiyet rolleri ve kadın konusu gibi bazı alanlarda gelenek dine göre daha baskın bir belirleyiciliğe sahip olabilmektedir. Öyle ki çoğu zaman medreselilerin bile toplumsal cinsiyet ve kadın konusundaki yaklaşımları geleneksel kodlar çerçevesinde şekillendiği görülmektedir.

Medreselerin, yasağa rağmen bölgedeki varlıklarını günümüze kadar sürdürebilmiş olmaları, bunun devletin müsamahası sayesinde olduğu şeklinde bir kanaatin oluşmasına yol açmıştır. Buna göre devlet, bölgeye nüfuz edemediği için, medreselilerin halk arasındaki itibarı ve icra ettiği toplumsal işlevler nedeniyle medreselerin varlığına göz yummak durumunda kalmıştır. Yani medreseler, bölge halkıyla irtibat kurmanın bir aracı olarak görülmüş ve nüfuzlarından siyasi amaçla faydalanılmak istenmiştir. Bölgenin toplumsal yapısında önemli bir konuma sahip olan tarikat ve medreselerden, Kürt milliyetçiliğinin engellenmesine, özellikle PKK'nın etki alanının önlenmesine yönelik beklentiler söz konusudur. Medrese ve tarikat kültürünün canlı olduğu yerlerde PKK'nın fazla karşılık bulmadığı söylenebilir. Nitekim PKK olaylarının medrese kurumu ve kültürünün zayıflamaya başladığı dönemde artmaya başladığı da müşahade edilebilir. Fakat diğer taraftan özellikle resmî kadrosu olmayan meleler sayesinde Kürt milliyetçiliğinin, dahası PKK'nın meşruiyet zemini bulduğu da sıklıkla dile getirilen bir konudur. Ayrıca medreselilerden, bölgedeki toplumsal sorunların çözümünde inisiyatif alma yönünde beklentiler olmakla birlikte, baskılar nedeniyle pasifize olan medreseler bu beklentileri karşılamaktan uzaktırlar. Son dönemlerde medreseler bir rahatlama yaşasalar bile, geçmişteki baskılardan dolayı bir paranoya içinde olup hâlâ o baskıyı hissetmeleri, toplumsal olaylarda ve halkın bilinçlenmesinde inisiyatif almalarını engellemektedir. Ayrıca medreseliler, ulus-devletin homojenleştirici laik-seküler uygulamalarının yol açtığı bir soruna, varlık alanı tanınmayan ve resmî bir statüye sahip olmayan medrese kurumu tarafından çözüm bulunması beklentisinin haksız olduğunu dile getirmişlerdir. Yine onların, çoğu zaman, devletin bu yöndeki örtük veya açık niyetiyle halkın kendilerinden beklentileri arasından sıkışıp kalmanın gerilimini hissettikleri anlaşılmaktadır. Çünkü varlıklarını sürdürebilme kaygısıyla Kürt Sorunu'nda sessiz kalmaları, onların Kürtlerin hak taleplerine duyarsız kaldıkları şeklinde bir algıya yol açmıştır. Dolayısıyla medreselilerin, devletin politik niyetleri doğrultusunda bir söylem ve faaliyette bulunması, onların dinsel alandaki etkilerini yıpratarak sekülerleşmeye, dolayısıyla da ayrılıkçı milliyetçiliğin daha fazla kabarmasına neden olabilir. Zira şeyh ve mollaların toplumsal birlik ve beraberlik yönünde yaptıkları konuşmalar, özellikle politize olmuş olan gençler tarafından, onların ajan olarak damgalanmalarına yol açabilmektedir.

Medreseliler, medrese müfredatı ve eğitim sistemi konusunda gelenekçi tutumlara sahipken kendi gündelik hayatlarının birçok alanında modernitenin baskısına maruz kalabilmektedirler. Bu durumda düşünce ve inanç olarak geleneksel bir bilinç

yapısına sahip olsalar da modernliğin çeşitli boyutlarını deneyimlemek zorunda kalabilmektedirler. Dolayısıyla medrese eğitim sistemi, din yorumu ve fıkıh bilgisi gibi konularda modernleşmeye ayak direyebilen medreselilerin, hayatın diğer alanlarında moderniteye karşı aynı derecede başarılı bir direnç gösterebildiklerini söylemek zordur. Çünkü çoğu modern ortam bireyi, her biri kendine özgü uygun davranış biçimleri gerektirebilen farklı durumlarla karşı karşıya bırakır. Bu nedenle onlar, aile gibi özel alanlarda din ve geleneğe uyumlu davranışlar sergileyebilirken, siyaset, ekonomi, eğitim, medya vb. alanlarda modernlik doğrultusunda davranmak zorunda kalabilmektedirler. Örneğin bazı katılımcılar dinî kaygılarla medrese eğitimi aldıklarını söylerken, kızlar da dâhil kendi çocuklarını yükseköğretim okullarına göndermişlerdir. Aynı şekilde daha önce köylülerin TV almasına karşıyken daha sonra evlerine TV almak durumunda kalan medreselilerin durumu; demokrasiye inanmadığını söylediği halde seçimlerde oy kullanan medreselilerin durumu, modernliğin kendisini geleneksel bilinç yapısına sahip medreselilere dayatması çerçevesinde değerlendirilebilir. Dolayısıyla modernliğin politik ve ekonomik gücü, geleneksel yapı ve düşünce biçimleri üzerinde bir baskı yaratarak, inanılan ve teoride olanın aksine davranış formları üretebilir. Bu bağlamda eğitim sistemi, müfredat, fıkhi bilgi ve din yorumu konusunda çoğunlukla geleneksel bir tutuma sahip olduğu halde, gündelik hayatlarında modernleşmeyi tecrübe etmek hatta bazen arzulamak zorunda kalan geleneksel statü kategorilerinin bir süre sonra zihniyet dönüşümü yaşamaları beklenebilir. Zira bilgisayar, internet ve akıllı telefon ile tanışan geleneksel davranış desenlerine sahip bireylerin düşünce kodlarının değişmesi kaçınılmazdır.

Modernleşme hayatın birçok alanında kendini göstermiş ve bazı alanlarda modernleşme süreci tamamlandığı halde medrese, etrafında giderek daralan bu modernleşme çemberinin ortasında geleneksel haliyle varlığını sürdürmekte, medreseli statü grupları da kendilerini bir kapsül içine almış gibi geleneksel eğilimlerini sürdürmektedir. Bununla birlikte medreseliler, medrese dışı gündelik sosyal hayatlarında modernitenin çeşitli boyutlarını deneyimlemek zorunda kalmaktadırlar. Modernleşmeleri yönünde, kimi zaman aile bireylerinin olduğu kadar, kendi sınıflandırma ve statü hiyerarşisini dayatan modernitenin baskısına maruz kalmaktadırlar. Ayrıca günümüzde medreselilerin okula gitme oranları artmış, kitle iletişim araçlarını kullanmaya başlamışlar, devlet organları, bürokratlar, Diyanet ve İlahiyat fakülteleri ile ilişkileri artmıştır. Bu da ister istemez kendileriyle ilgili bir bilinç dönüşümüne yol açmaktadır.

KAYNAKÇA

- AĞIRAKÇA, Ahmet (2013). “Medreselerin Islahı Çerçevesinde Tekliflerimiz”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: MŞÜ Yay., C.1, s. 297-304.
- AHMED, Akbar S. (1995). *Postmodernizm ve İslam*. (Çev. O. Ç. Deniztekin). İstanbul: Cep Kitapları.
- AKDEMİR, M. Halit (2016). *Siirt İlinde Medrese Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım*, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKPINAR, Cemil (2000), “İcazet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 21, s. 393-400.
- AKŞİT, Bahattin, vd., (2012). *Türkiye’de Dindarlık*, İstanbul: İletişim.
- AKTAR, Cengiz (1993). *Türkiye’nin Batılılaştırılması*, İstanbul: Ayrıntı.
- AKTAY, Yasin (2004). “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşüm”, *Bilimname*, C.6, S. 3, s. 131-151.
- AL-AZMEH, Aziz (2003). *İslamlar ve Moderniteler*, (Çev. E. Gen), İstanbul: İletişim
- ALTUN, Fahrettin (2011). *Modernleşme Kuramı*, İstanbul: Küre.
- AMİN, Samir (2006). *Modernite, Demokrasi ve Din* (Çev. F. Başkaya, U. Günsür, G. Öztürk). Ankara: Özgür Üniversite.
- ARENDT, Hannah (2014). *Geçmişle Gelecek Arasında*, (Çev. B. S. Eşner, O. E. Kara), İstanbul: İletişim.
- ARKOUN, Mohammed (1999). *İslam Üzerine Düşünceler*, (Çev. Hakan Yücel), İstanbul: Metis.
- ARMAĞAN, Mustafa (2013). *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul: Timaş.
- ARSLAN, Mustafa (2004). *Türk Popüler Dindarlığı*, İstanbul: Dem.
- ARSLAN, Mustafa (2015). “Kutsal ve Seküler Arasında: Hıdırellez ve Türbe Kültürleri Çevresinde Gelişen Eğlence Kültürü”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, C.5, S. 10, s. 91-104.
- ASAD, Talal (2007a). “Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası”, *Din Sosyolojisi*, (Der. Y. Aktay, M. E. Köktaş), Ankara: Vadi. 296-327.
- ASAD, Talal (2007b). *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, (Çev. F.B. Aydar). İstanbul: Metis.
- ASAD, Talal (2015). *Dinin Soykütükleri*, (Çev. A. A. Tekin), İstanbul: Metis.
- AŞKIN, Deniz (2018). *Türkiye’de Medreseler, Seydalık ve Meşruiyet Arayışları*, Doktora Tezi, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ATAY, Tayfun (2009). “Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk ‘Gelenekçi’ Muhafazakarlığı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık*, İstanbul: İletişim. s. 154-178.
- ATAY, Tayfun (2011). *Batı’da Bir Nakşi Cemaati: Şeyh Nazım Kırbrisi Örneği*, İstanbul: Berfin.
- ATAY, Tayfun (2012). *Din Hayattan Çıkar*, İstanbul: İletişim.
- AYSOY, Mehmet (2003). *Geleneksel Sonrası Toplum Üzerine*, Ankara: Açı Kitaplar
- AYTE, Fethullah (2013). “Medreseler”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: MŞÜ Yay., C.1, s. 61-64.

- BAHADIR, Murat (2016). “Antikçağ’dan Günümüze Boş Zaman Üzerine Bir Değerlendirme”, *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.1, S.2, s. 103-116.
- BAKKAL, Ali (1995). “İslam Hukukunda Para ve Fâiz Telâkkîsi Zâviyesinden Enflasyon Farkını Ödenmesi Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, s. 45-80.
- BALA, Sabahattin (2012). *Bir Eğitim Kurumu Olarak Şark Medreseleri: Mardin Yöresi Örneği*, Yüksek Lisans Üniversitesi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BALA, Sabahattin (2013). “Şark Medreselerinin Öğretim Yöntem ve Teknikleri ve Pedagojik Değerlendirmeleri”, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler*, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yay., C. 1, s. 461-479.
- BAUMAN, Zygmunt (2011). *Bireyselleşmiş Toplum*, (Çev. Y. Alogan), İstanbul: Ayrıntı.
- BAUMAN, Zygmunt (2012), *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, (Çev. K. Atakay). İstanbul: Metis.
- BAYRAM, Kayhan (2014). *Klasik Medreselerin Kurumsal Yapısı (Tillo Medresesi Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BENEDICT, Ruth (2015). *Kültür Örüntüleri*, (Çev. M. Topal), İstanbul: İletişim.
- BERGER Peter L. (2002). “Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, 121-174. *Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları I* (Der. ve Çev. A. Çiftçi), Ankara: Ankara Okulu.
- BERGER, Peter L. (2009). “Gerileyen Sekülerizm”, *Ortadoğuda Modernleşme*, (Çev. G. Bayır). İstanbul: Mana. s. 73-98.
- BERGER, Peter L., BERGER, Brigitte, KELLNER, Hansfried (2000). *Modernleşme ve Bilinç*, (Çev. C. Cerit), İstanbul: Pınar.
- BERMAN, Marshall (2011), *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, (Çev. Ü. Altuğ, B. Peker), İstanbul: İletişim.
- BEŞİKÇİ, İsmail (2013). *Devlet ve Kürtler: Dil, Kimlik, Millet, Milliyetçilik*, İstanbul: İBV.
- BEŞİKÇİ, İsmail (2014a), *Doğu Anadolu’nun Düzeni*. İstanbul: İBV.
- BEŞİKÇİ, İsmail (2014b), *Kürt Toplumu Üzerine*, İstanbul: İBV
- BİLGİN, Vecdi (2003). *Fakih ve Toplum: Osmanlı’da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İstanbul: İz.
- BOZARSLAN, M. Emin (2002). *Doğu’nun Sorunları*, İstanbul: Avesta.
- BOZARSLAN, Mehmet E. (1964). *İslamîyet Açısından Şeyhlik ve Ağalık*, Toplum Yay.
- BOZKURT, Seçil (2014). *Cumhuriyet Döneminde Muş ve Diyarbakır’da Mele Kurumu ve Evrimi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BRUINESSEN, Martin Van (2010), *Ağa, Şeyh ve Devlet*, (Çev. B. Yalkut), İstanbul: İletişim.
- BRUINESSEN, Martin Van (2011), *Kürtlük, Türklük, Alevilik*, (Çev. H. Yurdakul), İstanbul: İletişim.

- BRUINESSEN, Matin Van (2013). *Kürdistan Üzerine Yazılar*. (Çev. N. Kırış, B. Peker, L. Keskiner, H. Turansal, S. Somuncuoğlu, L. Kafadar), İstanbul: İletişim.
- BUTİ, M.Said Ramazan (2007). *Babam Molla Ramazan el-Buti Hayatı Düşünceleri Mücadelesi*, (Çev. A. Timurtaş), İstanbul: Kent.
- CAHOONE, Lawrence E. (2001), *Modernliğin Çıkması* (Çev. A. Demirhan, E. Catalbaş). İstanbul: İnsan.
- CASANOVA, José (2014). *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, (Çev. M. M. Şahin), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- CEBECİ, Suat (1999). “Cumhuriyet Döneminde Yüksek Din Öğretimi”, AÜİFD, C. 39, S. 2, s. 227-235.
- CHAMBERLAIN, Michael (2014). *Ortaçağda Bilgi ve Sosyal Pratik*, (Çev. B. Kaya), İstanbul: Klasik.
- ÇAPCIOĞLU, İhsan. (2016). "Ziyaret Fenomeni Bağlamında Hacı Bayram-ı Veli Türbesi ve Tesirleri", *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı I*, (Ed. A. C. Haksever). Ankara. s. 277-295.
- ÇELEBİ, İlyas (2006). “Muska”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 31, s. 267-269.
- ÇELEBİ, İlyas (2008). “Rukye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 35, s. 219-222.
- ÇELİK, Celalettin (2004). “Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik: Ziyaret Fenomeni Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.4, S.1, s. 213-239.
- ÇELİK, Emran (2013a). “Medreseler İle İlahiyat Fakültelerinde Fıkıh İlminin Eğitim ve Öğretimi” Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler, Uluslararası Sempozyum, 1.C., Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yay., s. 733-747.
- ÇELİK, İmran (2013b). “Geleneği Olan Medreseler Ve Tarihi Kökenleri (Tillo Ve Norşin Örnekleri)” *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu*, C.2, S. 105-126. Muş: MŞÜ Yay.
- ÇİÇEK, M. Halil (2009). *Şark Medreselerinin Serencamı*. İstanbul: Beyan.
- DELANEY, Carol (2012), *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*, (Çev. S. Somuncuoğlu, A. Bora), İstanbul: İletişim.
- DEMİRCİ, Kürşat (2006). “Muska”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 31, s. 265-267.
- DÖNDÜREN, Hamdi (1987). “İslam’da Para-Kredi Faiz ve Enflasyon İlişkileri”, *İslami Araştırmalar*, 1987, C: 1, S. 3, s. 56-70.
- DÖNMEZ, İbrahim Kafi (2007). “Örf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 34, s. 87-93.
- EFE, Adem, ÇELİK, Ercan (2013). “Din Eğitimi Alanında Hizmet Veren Müesseselerle, Medreselerin Eğitim-Öğretim Açısından Mukayesesi (Muş Örneği)”, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler*, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yay., C.2, s. 45-55.
- EISENSTADT, S. N. (2007). *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*, (Çev. U. Coşkun), Ankara: Doğu Batı.
- ELÇİ, M. Sadık (2013). “Medrese ve Modern Eğitim Kurumları Arasında Bir Mukayese (Cumhuriyet Dönemi Şark Medreseleri Örneği)”. *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler*, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yay., C.2, s. 85-97.
- EMRE, Gıyasettin (2006). *Medreseden Meclise Meclisten Yassıada’ya*, İstanbul: Kent

- ERCÜMENT, Ayhan (2012). *Cumhuriyet Türkiye'si'nin Kuruluş sürecinde Ulus-Devlet – Din İlişkileri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü.
- EROĞLU, M.Şerif (2004). *Bütün Yönleriyle Arapkendi*, İstanbul: Kent Işıkları.
- ESPOSİTO, John L. (2009). “21. Yüzyılda İslam ve Sekülerizm”, *Ortadoğuda Modernleşme*, (Çev. G. Bayır). İstanbul: Mana, s. 7-27.
- FILMER, Paul (2012). “Yüksek/Kitle”, (Çev. M. A. Kirman, T. Baycar). *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, (Ed. Chris Jenks), (Çev. Ed. İ. Çapcıoğlu), Ankara: Birleşik, s. 469-491.
- GANNUŞI, Raşid (2009). “Arap Mağribi'nde Sekülerizm”, *Ortadoğuda Modernleşme*, (Çev. G. Bayır). İstanbul: Mana, 179-224.
- GEERTZ, Clifford (2007). *Yerel Bilgi*, (Çev. K. Emiroğlu), Ankara: Dost
- GEERTZ, Clifford (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*, (Çev. H. Gür). Ankara: Dost.
- GEERTZ, Clifford (2011). *Gerçeğin Ardından: Bir Antropologun Gözünden İki İslam Ülkesinin Son Kırk Yılı*, (U. Türkmen), Ankara: Dipnot.
- GEERTZ, Clifford (2012). *İki Kültürde İslam: Fas ve Endonezya'da Dinî Değişim*, (Çev. M. M. Şahin). İstanbul: Küre.
- GELLNER, Ernest (1981). *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GELLNER, Ernest (1998). “İslamîyet Üzerine Bir Sarkaç Teorisi”, Ünver Günay, *Din Sosyolojisi İçinde*, (Çev. Ü. Günay). 580-591.
- GELLNER, Ernest (2008). *Uluslar Ulusçuluk*, (Çev. B. Ersanlı, G. G. Özdoğan), İstanbul: Hil.
- GELLNER, Ernest (2012). *Müslüman Toplum*. (Çev. M. Günay), İstanbul: Kabalcı.
- GIBB, H.A.R. (2006). *İslam'da Modern Eğilimler*, (Çev. M.K. Atalar), Ankara: Çağlar.
- GIDDENS, Anthony (2010a). *Modernliğin Sonuçları*. (Çev. E. Kuşdil), İstanbul: Ayrintı.
- GIDDENS, Anthony (2010b). *Modernite ve Bireysel Kimlik*, (Çev. Ü. Tatlıcan), İstanbul: Say.
- GÖKBEL, Ahmet (1996). “Anadolu'da Yaşayan Halk İnanışlarından Çaput Bağlama ve Nazar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1., s.173-186.
- GÜNAY, Ünver (1998). *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan.
- GÜNAY, Ünver (2003). “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dinî Ziyaret Yerleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.1, S. 15. s. 5-36.
- GÜNAYDIN, Mehmet (2013). “Of Medreselerinin Fonksiyonelliği ve Kanaat Önderi Olarak Reisü'l Kurra Mehmet Rüştü Aşıkkutlu (1901-1980)”, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler*, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yay., C.1, s. 245-266.
- GÜRKAN, Salime Leyla (2006). “Nazar”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 32, s. 443-444.
- HAMİDİ, M. Sadık (2013). “Doğu Ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti Ve Ders Müfredatının Islahı”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: MŞÜ Yay., C.1, s. 313-328.
- HART, Kimberly (2011). *Modernliği Dokumak: Bir Batı Anadolu Köyünde Hayat Aşk Emek* (Çev. Elçin Gen). İstanbul: Koç Üniversitesi Yay.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2004). “Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler”, (Çev. H. Aydınalp) *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.26, S.1, s. 45-58.
- HOBBSAWM, Eric (2006). “Giriş: Gelenekleri İcat Etmek”, *Gelenğin İcadı*, (Der. E. Hobbsawm, T. Ranger). (Çev. M. M. Şahin). İstanbul: Agora Kitaplığı. s. 1-18.
- KANDİYOTİ, Deniz (2010). “Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, (Ed. S. Bozdoğan, R. Kasaba). (Çev. N. Elhüseyni), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. s. 115-134.
- KARA, İsmail (2000). *Kutuz Hoca’nın Hatıraları*. İstanbul: Dergah.
- KAYA, Abdusamet (2017). *Medrese Kökenli İmamlar İle İlahiyat Fakültesi Mezunu İmamların Din Anlayışlarının Karşılaştırmalı Analizi: Diyarbakır Örneği*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KEANE, John (2009). “Sekülerizmin Sınırları”. *Ortadoğuda Modernleşme*, (Çev. G. Bayır). İstanbul: Mana. s. 55-72.
- KIRCA, Celal (1986), “Din ve Bilim Açısından Nazar”, *Diyanet Dergisi*, C. 22, S. 1, s. 38-47.
- KÖSE, Ali, AYTEN, Ali (2009). “Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 9, S. 3. s. 45-70.
- KÖŞELİ, Yusuf (2013). “Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı ve Sinemasında Medrese/Molla İmajı, *Medrese Gelenegi ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: MŞÜ Yay., C.2, s. 355-384.
- KUREŞİ, İ. Hüseyin (1991). “İslam Toplumunda Ulemanın Konumu”, *Modern Çağda Ulema*, (Der. E. Bagader), (Çev. O. Bayraktar), İstanbul: İz. s. 1-28.
- KÜÇÜKCAN, Talip (2005). “Dinî Yayıncılıkta internet (Sanal Dinî iletişim Açısından Yeni Alanlar ve Yeni Stratejiler)”, *II. Uluslararası Dinî Yayınlar Kongresi*, Ankara: DİB Yay. s. 211-220.
- KÜMBETOĞLU, Belkıs (2008). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, İstanbul: Bağlam.
- LEFEBVRE, Henri (2013). *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, (Çev. I. Gürbüz), İstanbul: Metis.
- LINDISFARNE, Nancy (2002). *Elhamdulillah Laikiz*. (Çev. S. Somuncuoğlu). İstanbul: İletişim.
- MAKDİSİ, George (2004). *Ortaçağda Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, (Çev. A.H. Çavuşoğlu, H.T. Başoğlu), İstanbul: Gelenek.
- MARDİN, Şerif (2001). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim.
- MARDİN, Şerif (2007). *Türkiye’de Din ve Siyaset*, (Der. M. Türköne, T. Önder), İstanbul: İletişim.
- MARDİN, Şerif (2009). *Türk Modernleşmesi*, (Der. M. Türköne, T. Önder), İstanbul: İletişim.
- MARDİN, Şerif (2010). *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, (Der. M. Türköne, T. Önder), İstanbul: İletişim.
- MARDİN, Şerif (2011a). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, (Çev. M. Çulhaoğlu), İstanbul: İletişim.

- MARDİN, Şerif (2011b). *Türkiye, İslam ve Sekülerizm* (Çev. E. Gen, M. Bozluolcay), İstanbul: İletişim.
- MARSHALL, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. O. Akınhay, D. Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat.
- MASIONIS, John J. (2012). “Kültür”, (Çev. T. Poyraz Tacoğlu), *Sosyoloji*, (Çev. Ed. V. Akan), Ankara: Nobel. s. 57-85.
- MAYRING, Philipp (2011). *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, (Çev. A. Gümüş, M.S. Durgun). Ankara: Bilgesu.
- MEMDUHOĞLU, Adnan (2013). “Geçmişten Günümüze Tillo Medreseleri” *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu*, C.2, S. 135-150. Muş: MŞÜ Yay.
- MERRIAM, Sharan B. (2013). *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama için Bir Rehber*, (Çev. Ed. S. Turan, Ankara: Nobel.
- NESBİTT, Eleanor (2012). “Etnograf Olarak Din Öğreticisi”, (Çev. İ. Toker). *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler*, (Der. Peter B. Clarke). (Çev. Ed. İ. Çapcıoğlu). Ankara: İmge, s. 555-587.
- NEWMAN, David M. (2013). *Sosyoloji: Günlük Yaşamın Mimarisini Keşfetmek*, (Çev. A. Arslan). Ankara: Nobel.
- NIKITINE, Basil (2010). *Kürtler*, (Çev. E. Karahan, H. Akkuş, N. Uğurlu), İstanbul: Örgün.
- OKUMUŞ, Ejder (2012). “Boş Zamanlar ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (Ed. N. Akyüz, İ. Çapcıoğlu). Ankara: Grafiker, s. 667-723.
- OLSON, Robert (1992). *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı*, (Çev. B.Peker, N. Kırac), Ankara: Öz-Ge.
- ÖCAL, Mustafa (1986). “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 111-124.
- ÖCAL, Mustafa (1998). “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S.7, s. 241-268.
- ÖZDALGA, Elisabeth (1989). “Din Din Midir Yoksa Başka Bir Şey Midir? Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi”. *İslami Araştırmalar* C. 3, S. 2, s. 29-39.
- ÖZER, Ahmet (1998). *Modernleşme ve Güneydoğu*, Ankara: İmge.
- ÖZTOPRAK, Siraceddin (2003). *Sadrettin Öztoprak: Şark Medreselerinde Bir Ömür*, İstanbul: Beyan.
- PALABIYIK, M. Hanefi, KARA, Kübranur, KARADAĞ, Şeyma (2013). “Medrese Eğitiminin Oluşturduğu Resulullah Algısı” *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: MŞÜ Yay., C.2, s. 471-508.
- RANGER, Terence (2006). “Sömürge Dönemi Afrika’sında Geleneğin İcadı”, *Geleneğin İcadı*, (Der. E. Hobsbavm, T. Ranger). (Çev. M. M. Şahin). İstanbul: Agora Kitaplığı, s. 245-304.
- RİİS, Ole Preben (2012). “Din Sosyolojisinde Metot”, (Çev. A. Onay). *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*, (Der. Peter B. Clarke). (Çev. Ed. İ. Çapcıoğlu). Ankara: İmge, s. 365-388.

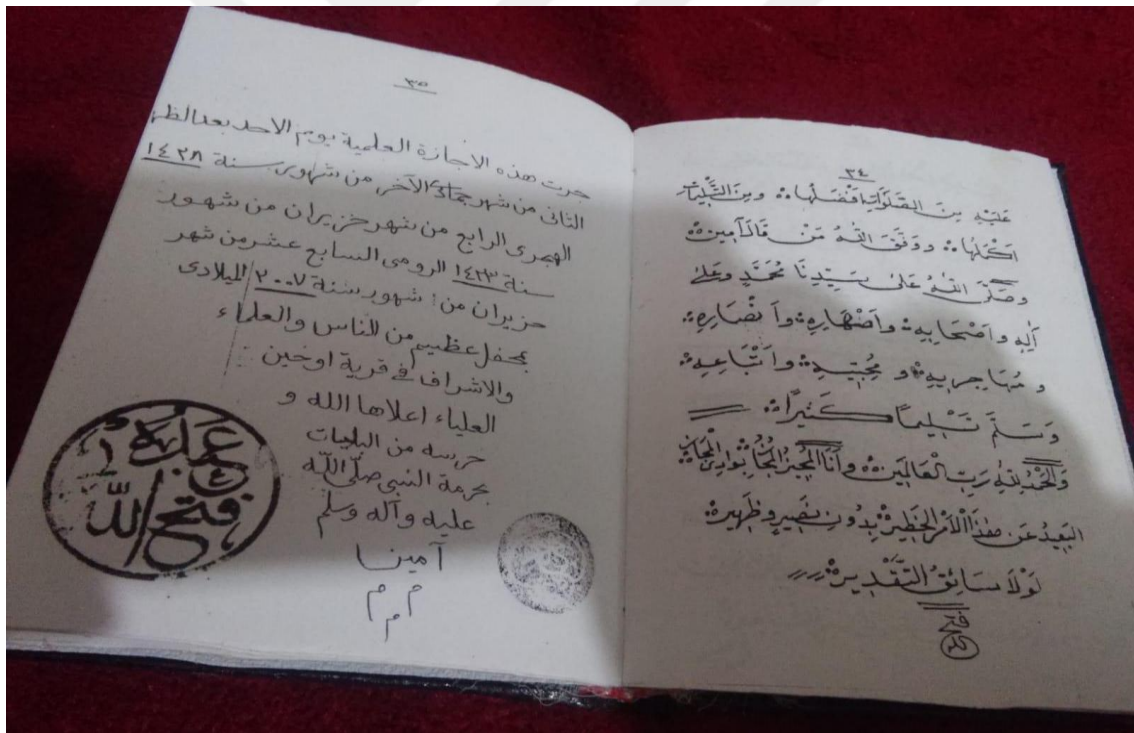
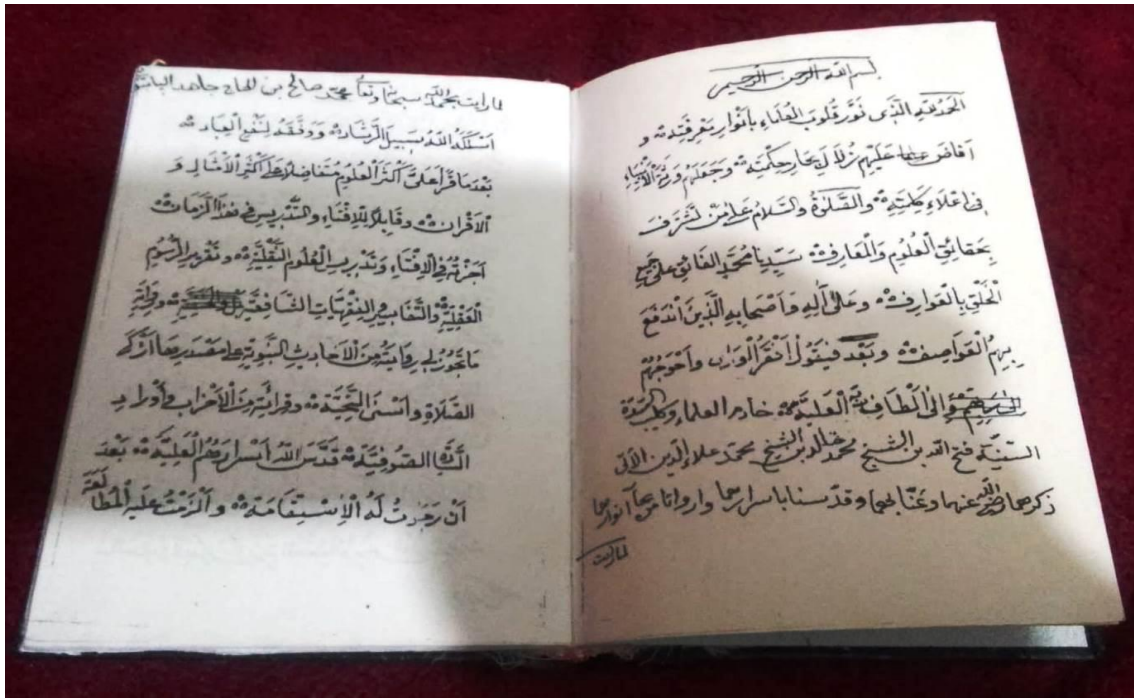
- ROBINSON, Francis (2005). “Bilgi, Bilgi İletimi ve Müslüman Toplamların Oluşumu”, *Cambridge Resimli İslam Dünyası Tarihi*, (Ed. Francis Robinson), (Çev. Zülal Kılıç), İstanbul: Kitap Yayınevi, s. 274-324.
- SAEED, Abdullah (2011). *İslami Düşünce*, (Çev. C. Kadiroğlu), Ankara: Sitare Yay.
- SAFA, Peyami (2011). *Türk İnkılabına Bakışlar*, İstanbul: Ötüken.
- SAMİ, İsmetullah (2013). “Doğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim: Çokreşî Örneği”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: MŞÜ Yay., C. 2, s. 151-160.
- SARIKAYA, Yaşar (1997). *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul: İz
- SHAYEGAN, Daryush (2014a). *Melez Bilinç*, (Çev. H. Bayrı), İstanbul: Metis.
- SHAYEGAN, Daryush (2014b). *Yaralı Bilinç*, (Çev. H. Bayrı), İstanbul: Metis.
- SHİLS, Edward (2003). “Gelenek”, *Modernliğin Gölgesinde: Gelenek, Doğu Batı Dergisi*, S.25. s. 101-131.
- SPİCKARD, James V. (2012). “Etnografi ve Din: Alanda ve Sınıfta Keşifler”, (Çev. İ. Toker). *Din Sosyolojisi*, (Der. Peter B. Clarke), (Çev. Ed. İ. Çapcıoğlu), Ankara: İmge, s. 589-623.
- SUBAŞI, Necdet (2003a). “Kültürel Mirasın Çeşitliliği ve Seçicilik Sorunu”, *Modernliğin Gölgesinde: Gelenek, Doğu Batı Dergisi*, S.25. s. 135-144.
- SUBAŞI, Necdet (2003b). *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme*, Ankara: Vadi
- SUBAŞI, Necdet (2004). *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul: İz.
- SUBAŞI, Necdet (2005). *Ara Dönem Din Politikaları*, İstanbul: Küre
- SUBAŞI, Necdet (2014). *Din Sosyolojisi*, İstanbul: DEM.
- ŞENGÜL, Serdar (2008). *Bilgi Toplum, İktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesiyle Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri*, Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TASLAMAN, Caner (2011). *Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam*, İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- TAYLOR, Charles (2006). *Modern Toplumsal Tahayyüller*, (Çev. H. Koyukan), İstanbul: Metis.
- TAYLOR, Charles (2011). *Modernliğin Sıkıntıları*, (Çev. U. Canbilen), İstanbul: Ayrıntı.
- THOMAS, H., WALSH, D. F. (2012). “Modernlik/Postmodernlik”, (Çev. Ş. Kızılabdullah, Y. Kızılabdullah), *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, (Ed. Chris Jenks), (Çev. Ed. İ. Çapcıoğlu), Ankara: Birleşik, s. 492-527.
- TİLLİON, Germaine (2006). *Haremler ve Kuzenler*, (Çev. Ş. Tekeli, N. Sirman), İstanbul: Metis.
- TİMURTAŞ, Abdulhadi (2008). *Botan Müderrislerinin Piri Molla Muhammed Zıvıngi*, İstanbul: Kent.
- TOKER, İhsan (2005). *Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TONKİSS, Fran (2012). “Devamlılık/Değişim”, (Çev. E. Koca), *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, (Ed. Chris Jenks), (Çev. Ed. İ. Çapcıoğlu), Ankara: Birleşik, 60-78.
- TOPRAK, Maruf (2013). “Günümüz Medreseleri”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: MŞÜ Yay., C.1, s. 71-74.

- TOURAINÉ, Alain (2012). *Modernliğin Eleştirisi*. (Çev. H. U. Tanrıöver). İstanbul: YKY.
- TUCKER, F. William (1992), “Giriş”, *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Sait İsyanı*, Robert Olson, (Çev. B. Paker, N. Kırac), Ankara: Öz-Ge. 11-16.
- TUİK, <http://www.tuik.gov.tr/HbPrint.do?id=24645>
- TUKSAL, Hidayet Şefkatli (2000). *Kadın Karşı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Kitabiyat.
- TURNER, Bryan S. (1997). *Max Weber ve İslam*, (Çev. Y. Aktay), Ankara: Vadi
- UYGUN, Azize (2012). “Yazılı Büyü Olarak Muska: Kenzü’l-Havâs Örneği”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.2, S.29. s. 211-236.
- VURAL, Mehmet (2003). “Gelenek ve Dinlerin Aşkın Birliği”, *Modernliğin Gölgesinde: Gelenek, Doğu Batı* S.25. s. 161-175.
- WAGNER, Peter (1996). *Modernliğin Sosyolojisi*, (Çev. M. Küçük), İstanbul: Sarmal.
- WILLIAMS, Raymond (2016). *Anahtar Sözcükler*, (Çev. S. Kılıç), İstanbul: İletişim.
- WUTHNOW, R.J. (2002). “Din Sosyolojisi”, *Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları I*, (Der. ve Çev. A. Çiftçi), Ankara: Ankara Okulu. 59-119.
- YAKIŞIK, Nizamettin (2013). “Medreselerin Toplum Üzerindeki Tesiri, Ümmet için Faydaları ve Medreselerde Yetişen Alimlerin Özellikleri”, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler*, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yay., C.1, s. 345-360.
- YALAR, Mehmet (2013). “Seyda, Mele ve Feqilerin Bölgenin Dinî ve Kültürel Hayatındaki Yeri”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: MŞÜ Yay., C.1, s. 459-470.
- YAVUZ, Hakan (2005). *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Millî Görüş ve AK Parti*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- YEĞEN, Mesut (2011). *Devlet Söyleminde Kürtler*, İstanbul: İletişim
- YEL, Ali Murat (2005). “İslam’da Büyük ve Küçük Gelenekler Ya Da İslam Din Antropolojisinde Yüksek Kültür ve Halk Kültürü”, *Din, Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, (Der. ve Çev. Ali Coşkun), İstanbul: İz, s.131-180.
- YILDIRIM, Ali, ŞİMŞEK, Hasan (2008). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin.
- YILMAZ, Ahmet (2001). “İslam Hukukuna Göre Kredi Kartı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, C. 8, S. 2, s. 59-106.
- YÜKSEL, Müfid (1993). *Kürdistan’da Değişim Süreci*, Ankara: Sor.
- YÜKSEL, Müfid (2013). “Medresetü’z Zehra Projesini Bugünden Okumak: Bölge Kürt Medreselerini Din Eğitimi Merkezli Olarak Islah Ve Geliştirme İmkânı ve Bunun Toplumsal Barışa Katkısı”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: MŞÜ Yay., C.2, s. 189-214.
- ZUBAİDA, Sami (1994), *İslam, Halk ve Devlet*, (Çev. S. Oğuz), İstanbul: İletişim.

Katılımcı Bilgileri

	Takma İsim	Örneklem
1	Seyda Şeyh Abdulmecid Hoca	Muş
2	Seyda Cahit	Bitlis
3	Halit Hoca	Mardin
4	Hamid Hoca	Muş-Bitlis
5	Seyda İbrahim	Siirt
6	Seyda Şeyh Ahmet	Siirt
7	Seyda Mehmet	Batman
8	Mele Maşuk	Bitlis
9	Muhammet Hoca	Muş
10	Seyda Mesut	Bitlis
11	Seyda Alaaddin	Batman
12	Mele Ferzende	Muş
13	Mele Maşallah	Muş
14	Seyda Şakir	Batman
15	Mele Yusuf	Batman
16	Seyda Ferit	Muş
17	Seyda Abdussamed	Siirt
18	Seyda Abdulhamid	Batman
19	Seyda Felemez	Muş
20	Seyda Sacid	Siirt
21	Seyda Şeyh Abdulhakim	Muş
22	Harun	Bitlis
23	Şeyh Abdulğani	Bitlis
24	Şeyh Nasrullah	Bitlis
25	Seyda Muaz	Bitlis
26	Seyda Münir	Bitlis
27	Mir Mustafa	Siirt
28	Seyda Seyfeddin Hoca	Malatya
29	Seyda Arif	Bingöl
30	Seyda Abdullah	Elazığ
31	Mele Haşim	Muş
32	Mele Muiniddin	Muş
33	Masum	Siirt
34	Mele Zeyneddin	Muş
35	Hıdır Hoca	Muş
36	Mele Hüsameddin	Muş
37	Zahit	Siirt
38	Seyda Şehmus	Siirt

EKLER



Ek-1: 35 sayfadān oluŖan bir icazet metninin ilk ve son sayfaları. 1.sayfada âlimlerin peygamberlerin varisi olduğu belirtilmekte ve icazeti veren kiŖinin künyesi yer almaktadır. 2. sayfada icazet alan kiŖinin künyesi yer almaktadır. Bu sayfadan itibaren icazet alan kiŖinin ahlaki özelliklerinden ve ilmî yeterliliğinden bahsedilmekte, kendisine bu icazet ile ifta (fetva verme) ve tedris (ders verme) yetkisi verildiği belirtilmektedir. İcazet alan kiŖinin nakli ilimleri öğretmeye, akli ilimleri anlatmaya, tefsir kitaplarını ve Şafii fikhını açıklamaya, hadis nakletmeye ehil olduğu bildirilmektedir. Son sayfaya kadar icazet alan kiŖiye dua edilmekte, öğütler verilmekte ve icazet silsilesi aktarılmaktadır. Son sayfada ise icazetin verildiği tarih, icazeti veren seydanın ve o medrese geleneğinin kendisine dayandığı kiŖinin mührü yer almaktadır. Ayrıca icazetin bir Ŗölen ile halkın, eŖrafın ve ulemanın huzurunda verildiği belirtilmektedir.



Ek-2: Şeyh Divanı. Şeyh ailesinin ziyaretçileri ile misafirlerini ağırladıkları ve şeriata getirilen meselelerin görüşüldüğü yer.



Ek-3: Geşt (piknik) yapan medrese talebeleri ve müderrisleri, uçtaş oyunu oynuyorlar.

ÖZET

Ercüment, Ayhan, Din, Gelenek ve Modernleşme Bağlamında Medrese Kültürü ve Toplum, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. İhsan Toker, VI+421 s.

Bu araştırmada Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde varlığını muhafaza eden geleneksel dini eğitim kurumları olarak medrese ve medreseli statülerin modernleşme karşısındaki durumlarının ele alınması hedeflenmiştir. Araştırma, nitel yöntem paradigmasına dayalı olarak etnografik bir durum çalışması olarak desenlenmiştir. Bu çerçevede araştırmanın verileri, yarı-yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler ve katılımcı gözlemlerden elde edilmiştir.

Çalışmada modernleşmenin, bölgenin toplumsal yapısına işleyerek bir kültür halini alan geleneksel bir kurum olan medrese üzerindeki etkilerinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. İlk olarak bölge medreselerinin eğitim yapısı ve medreselilerin bu eğitim sistemini anlamlandırma ve yorumlama biçimleri ele alınmıştır. İkinci olarak yasağa rağmen varlığını sürdüren medreselerin, varlıklarını sürdürmelerini sağlayan koşullar ve faktörler ele alınmıştır. Daha sonra kültürel bir varlık olarak medresenin toplumsal yansımaları betimlenmiştir. Buna bağlı olarak da medresenin toplumsal fonksiyonlarının azalmasına yol açan faktörler analiz edilmiştir. Araştırmanın diğer bir amacı da medreseli statü grupları olarak şeyh, seyda ve melenin modernliğin çeşitli boyutlarını algılama ve yorumlama biçimlerini ele almak olmuştur. Bu kapsamda onların klasik fıkıh müktesebatlarıyla modernliğin boyutlarını nasıl deneyimledikleri ve yorumladıklarının tespiti amaçlanmıştır.

Araştırma verilerinin analizi sonucunda toplumsal yapının ve gündelik yaşamın modernleşmesine rağmen medreselerin geleneksel özelliklerini korudukları görülmüştür. Medreselilerin bu geleneksel dokunun korunması konusunda ısrarcı oldukları anlaşılmıştır. Medrese kültürünün ulus-devletin merkezileştirici programının bölgeye nüfuz etmesini ve modernleşmenin sekülerleştirici etkisini geciktirdiği, böylece bölgenin geleneksel yapısının korunmasında etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Geleneksel bir bilinç yapısına sahip olan medreselilerin gündelik hayatta modernleşmenin baskısına maruz kaldıkları anlaşılmıştır. Fakat bu baskı bir gerilim düzeyinde ortaya çıkmamaktadır. Medreselilerin, güçlü fıkhi bilgileriyle modernleşmenin sıradan bireyler üzerinde gerilime yol açan boyutlarını aşabildikleri görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Medrese, Din, Gelenek, Modernleşme, Şeyh, Seyda, Mele.

ABSTRACT

Ercüment, Ayhan, The Culture of Madrasa and Society in The Context of Religion, Tradition and Modernity, Ph. D. Thesis, Advisor: Prof. Dr. İhsan Toker, VI+421 p.

This study aims to discuss the position of madrasahs, which still exist in Eastern and Southeastern Anatolian Regions of Turkey as traditional education institutions, and madrasah authorities before modernisation. The research was designed as an ethnographic case study based on the paradigm of the qualitative method. In this context, the data of the research were obtained by semi-structured in-depth interviews and participatory observations.

In this study, it is aimed to reveal the effects of modernization on the madrasa the traditional institution which has become a culture by penetrating into the social structure of the region. First, the educational structure of the regional madrasas and the ways madrasah authorities give meaning to or interpret this education system were discussed. Secondly, the conditions and factors that ensured the existence of the madrasas existing despite the ban were discussed. Later, the social reflections of the madrasa as a cultural entity were described. Accordingly, the factors that led to the decrease of the social functions of the madrasa were analyzed. Another aim of the study was to examine the forms of perception and interpretation of various aspects of modernity by sheikh, seyda and mollah as madrasa status groups. In this respect it was aimed to determine how they experienced and interpreted the dimensions of modernity with their classical jurisprudence acqui.

As a result of the analysis of the research data, it was observed that madrasah maintained their traditional characteristics despite the modernization of social structure and daily life. It is understood that the madrasa insists on the preservation of this traditional texture. It has been concluded that the madrasa culture sets back the centralizing effect of the nation state and the secularizing impact of modernization and thus has been influential on preserving the traditional structure of the region.

It is understood that the madrasas which exhibit a traditional consciousness structure, are subject to the pressure of modernization in daily life. However, this does not occur at any voltage level. It is seen that the dimensions of tension on ordinary individuals caused by modernization can be overcome through madrasa islamic law knowledge.

Key Words: Madrasah, Religion, Tradition, Modernization, Sheikh, Seyda, Mollah