

# Osmanlı'da ve İnan'da Mezhep ve Devlet

Mehmet Kasım ÖZGEN\*

Değerli fikir adamı Taha Akyol kendisinden uzun süre söz ettirecek önemli bir eser daha verdi. Bu alanda daha önce gerçekleştirilmemiş bir ilki gerçekleştirdiklerinden dolayı söze başlarken kendilerini tebrik ediyorum.

İlahiyat eğitimine başladıktan sonra zihnimde şöyle bir soru taşımaya başladım:

Acaba Türk dinî zihniyetinin, Türkiye modernleşmesinde nasıl bir etkisi olmuştur? Bu etkiyi bir başka İslam ülkesiyle kıyasladığımızda nasıl sonuçlar bulabiliriz? Taha Akyol'un bu eserini okuduktan sonra bu sorulara bazı cevaplar buldum. Okuyuculara yazarın kendi ifadelerine dayanarak eseri tanıtmak ve eserle ilgili düşüncelerimi aktarmayı istiyorum.

Bu eserden birçok anafikir çıkarılabilir, ancak asıl fikir, Türkiye modernleşme serüveninde Sünnîlik mezhebinin modernleşmeye etkilerinin olumlu, buna karşılık Şiîliğin ise İnan modernleşmesinde olumsuz etkileri olduğu şeklinde özetlenebilir. Bir de Türkiye modernleşme serüveninin destek ve takipçisi olmanın, bize Osmanlı'dan kalan bir misyon olduğunu kavramak, bunu Cumhuriyet'le sınırlamamak asıl fikre eklenebilir.

\* *Yazar*

Bu eserin önemli noktalarından biri de: Osmanlı'nın kuruluşunda, "Halk İslamı" ile birlikte hareket ettiğini, ancak devletin göçebelikten kurumsallaşmaya doğru gitmesiyle birlikte, Osmanlı'da "Halk İslamı"nın yerini nasıl "Kitabî İslam" anlayışının aldığı zevkli bir üslûpla anlatmasıdır. Bu husus, bizim modernleşme tarihimizde medrese, fıkıh (hukuk) ve ulemanın olumlu ve olumsuz rolünü anlamak bakımından da oldukça önemlidir.

Yazarın, eserin değişik yerlerinde tarihsel, toplumsal dinamiklerin ve anlamların kenara itildiğine, tepeden inmece tavırların modernleşme hareketimizi nasıl baltaladığına, gereksiz yere onu nasıl geriye götürdüğüne dair yaptığı vurgular oldukça anlamlıdır.

Tarihsel olarak İslam'ın birbirinden farklı iki büyük yorumu yapılmıştır. Bu iki farklı yorum biçimi İslam'da iki ana mezhep olan Şiîlik ve Sünnîlik olarak isimlendirilmiştir. Bu iki mezhepten biri olan Şiîlik kültüründen İnan; Sünnîlik kültüründen ise Türkiye çok büyük ölçüde etkilenmiştir. Bugünkü Türkiye ve İnan'ı tanımak, onların modernleşme serüvenini daha iyi anlayabilmek, neden başarılı ve başarısız olduklarını kavramak için bu iki mezhebin ana temalarına bakmak yeterlidir. Akyol, Şiî yorumunun bir Türk versiyonu olan ancak Şiîlikle doğrudan bağı olmayan Os-

manlı şemsiyesi altındaki Bektaşîlerin, doğmatizmden uzak, son derece hoşgörülü insanlar olduğunu, Türk kültürünün Balkanlar'da yayılmasında çok önemli rol oynadıklarını ifade eder. Yazar şöyle diyor: "Osmanlı'nın gittiği her yere İslamın Sünnî yorumuyla birlikte Alevî ve Bektaşî yorumları da gitmiş, aynı bayrak altında yürümüşlerdir." (s. 17) Yazar, bu tarihî olguların gözden kaçırılarak daha sonraları, Alevî kesime karşı oluşan soğukluğa dikkat çekerek "tarihin anlamını" bilmenin Türkiye'nin kültürel zenginliğinin temellerinin kavranması açısından önemli olduğuna işaret eder.

Yazara göre "Tarihçiliğin bugünkü aşamasında artık 'uzun dönemli' sosyolojik süreçleri ve süreçlerin iç ilişkilerini dikkate alan bir tarihçilik geçerlidir." (s. 18-19). Bizdeki tarihçilik ne yazık ki bu aşamada değildir. Akyol'a göre "bizde uzun süre tarihe çok genel normatif (değer yüklü) kavramlarla ve çizgisel (lineer) zihniyetle bakılmıştır. Osmanlı yöneticileri ve tarihçileri, sosyal bilimlerin bilinmediği bir çağda, devletle çelişen grupları "zındık, mulhid, eşirra" gibi kavramlarla suçlamış, problemin ekonomik ve sosyal değil, "itikadî" olduğunu zannetmiştir". Aynı anlayış Cumhuriyet tarihçiliğinde de devam etmiştir, bir farkla ki, "yeni resmi ideolojinin 'zındık, mulhid ve eşirra'sı "irtica"dır." (s. 19)

Olaylara "mavi kuvvetler"le "kırmızı kuvvetler" in, "ak"la "kara" nın çarpışması şeklinde yalın bir savaş oyunu gibi bakamayız. Çünkü tarih kesin, donmuş, sabitleşmiş bir "hakikat" değildir; sürekli yeni boyutları ve anlamları bulunmaktadır. Bu yüzden tarih araştırmaları, yeni bakış açıları ve yeni yorumları da ufukumuzu genişletir. (s. 21) Yakın zamana kadar tarihteki dinî hareketler "ortodoksî" ve "heterodoksî" diye iki başlık altında incelenmiştir, ancak tarihteki dinî hareketleri bu iki kavramla değerlendirmek yetersizdir ve "metadoksî" diye yeni bir kavrama ihtiyaç vardır. (s. 22) Mesela Şeyh Edebali ve Hacı Bek-

taş Veli ile Osman ve Orhan Gaziler Babai-Vefai tarikat çevresine mensuptur. Akyol, hangisi "ortodoks", hangisi "heterodoks" tur diye sorar.

Netice şudur, tarihin bir döneminde karşılıklı propagandalarla zihinlerde oluşturulmuş olan Alevî ve Sünnî kavramlarıyla tarihin bütün dönemlerini izah edemeyiz. Tarihî süreçler zihnimizdeki kategoriler kadar net, berak, ayrılmış ve düz çizgili (lineer) değildir. "Tarihçinin, hatta analitik düşünceli bir aydının görevi bu uzun dönemli ve muğlak süreçleri anlamaya çalışmaktır; 'ak-kara' kavgasına kalkışmak değil." (s. 24) Sosyolojik çatışmanın zeminini kurmak için, Alevî-Sünnî mezhep çatışmasını ön plana çıkarmak, hatta bunu tarihî çatışmalar gibi göstermek vahim bir hatadır. Tarihin anlamını yerli yerine oturtmamaktır.

### Merkez-Kenar çatışması

Bu eserin ana konularından birinin de Sünnî Osmanlı ve Şîî-Safevî İran'ından başlayarak her iki ülkenin modernleşme serüvenini kıyaslamak olduğuna işaret etmişim. Sünnî Osmanlı'dan kuruluş, yükseliş ve en son reformlar aşamasında Türkiye Cumhuriyeti ortaya çıkmıştır. Bugün temelleri Şah İsmail ile atılan Şîî-Safevî İran'ından ise ulema merkezli teokratik İran İslam Cumhuriyeti ortaya çıkmıştır. Eserde, kökenlerinden başlayarak bu iki ülkenin tarihini izlemek bugünü daha iyi anlamakta bize ışık tutar varsayımı öne çıkmaktadır. Bu varsayımdan dolayı yazar, uzun uzun Türkiye ve İran'ın siyasal-kültürel ve dinî tarihi üzerinde bilgiler verir.

Öncelikle yazar, sosyolog Şerif Mardin'in terimlerinden hareketle "merkez-kenar" arasındaki çatışmaya işaret eder. Bilindiği gibi İslam'ın iki ana yorumu olan Sünnîlik ve Şîîlik İslam'ın iki ana mezhebidir. Bu iki mezhebin de kendi içlerinde ondan fazla alt mezhepleri vardır. Ayrıca, İran Şîîliğinden tamamen farklı ancak kaynaklarında onunla ortak olan Ana-

dolu Alevîliği vardır. Anadolu Alevîliği Halk İslamı'nı temsil etmiş, Osmanlının kuruluşunda Orhan Gazi ile el ele, omuz omuza olmuştur. Anadolu'da Türkmen geleneklerinin toplumda ve devlette çok etkin olduğu dönem kuruluş dönemidir. İşte bu dönem, Sünnî İslam'la Sünnîlik dışı İslam'ın içiçe olduğu dönemdir. Aslında bu ilk dönemde devletin dinî yapısında en fazla dikkati çeken özellik bu dinî yapının fıkıh ya da kelam temelli değil, fakat gaza ruhuna da uygun ve göçebe asabiyetine daha rahat cevap verebilen ahlakî ve tasavvufî bir ağırlık temelli olmasıdır. Bu dönemde önde olan medrese ve kadı mahkemesi değil; tekke, dergâh ve zaviyedir. (s. 29) Ancak Osmanlı göçebe devletinden hızla yerleşik, kurumsallaşan devlete doğru zorlanmaktadır. Aşıkpaşazade'nin deyimiyle halk, artık "kanun ister" hale gelmiştir. Devlet artık yalın bir beylik olmanın ötesine geçmekte, hukuk yapılanmasına ve bürokrasiye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu elemanları yetiştirmek için medrese lazımdır. (s. 30)

Tabî ki ilk olarak Osmanlı medresesinin hemen Orhan Bey zamanında kurulması tesadüfî değildir. Akyol'a göre, o çağlarda hukukun en önemli kaynaklarından biri medrese idi. Medreseyle birlikte Osmanlı'nın baştan beri var olan "Sünnî" karakteri giderek daha baskın ve "merkezî" hale geliyordu. Kurumsallaşmalar yoluyla sünnî "merkez" in gücü arttıkça, Türkmen aşiretleri ve heteredoks-İslam "kenar" da kalmaya mahkum oluyordu. (s. 32)

Aslına bakmak gerekirse "Bu aynı zaman da dinî bakımdan Osmanlı'nın "heterodoksî" ile yol arkadaşlığının sona ermesi demektir. Bunun yerine kuralcı, kitabî (ortodoks) bir Müslümanlığa, yani sünnî İslamı kurumlaştırmaya yöneliyordu." (s. 33)

İşte bu noktada Akyol "Sosyolog Şerif Mardin'in terimleriyle, 'kenar' da (periferi) kalan Türkmen geleneklerine bağlı göçebe ve kısmen köylü kitlelerle, 'merkez'deki bürok-

rasi ve kentler birbirine yabancılaşmıştı! İşte bu sosyolojik ortamda Şah İsmail 'kenar'da kalmış Anadolu Türkmenlerine seslendi! Tarihin eski çağlarından beri Anadolu yarımadası ile İran platosu çarpışmıştı... Şimdi aynı jeopolitik, Türkmen-Oğuz boylarından iki hükümdarın şahsında iki ayrı devleti karşı karşıya getirmişti." diyor. (s. 34)

Bu karşı karşıya geliş etkisi asırlar boyu sürdü. Ancak unutulmamalıdır ki bu karşı karşıya geliş bir mezhebin iyi, ötekini kötü olmasından kaynaklanmıyor. Yani bu iyi mezheple kötü mezhep arasındaki bir savaş değildir. Akyol, çok güzel bir saptama yapar: "Mezhep savaşları ve baskıları, bir mezhebin 'iyi', ötekini 'kötü' olmasından değil, sosyolojik ve özellikle siyasî şartlardan kaynaklanır." (s. 37) Yine Akyol, haklı olarak şunları söylemektedir: "23 Ağustos 1514'te Çaldıran'da Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail Safevî karşılaştığında sadece askerler değil, aynı zamanda iki farklı sosyolojik yapı savaşıyordu." (s. 73)

### "Halk İslam'ından Fıkıh İslam'ına"

Osmanlı, başlangıçta hakimiyetinin meşruiyetini Oğuz Türkmen töresine ve "Halk İslam'ına" dayandırıyor. Devlet geliştikçe daha işlenmiş hakimiyet teorileri ve yine daha işlenmiş bir "ulema İslam'ına" dayanmıştır.

Osmanlı hakimiyet/meşruiyet anlayışının "ulema İslam'ına" değil de "halk İslam'ına" dayanması sürecini değiştiren medrese oldu. Medrese, bir yandan ihtiyaç duyulan hukukçuları sağlayıp, kurumlaşmayı hızlandırırken, öte yandan "Nizamî Din" (önceden her boyutu ile belirlenmiş) anlayışını yerleştirmeye çalışıyordu. Ulema 'düzen' yanlısıdır, din anlayışı da 'nizamî'dir. Halk İslamı'nın din anlayışı ise daha serbesttir. Bu fark, ulema ile savaşçı gaziler ve sufi tarikatlar arasında gelişmeler yaratmıştır. (s. 130)

Ulemanın çatıştığı sadece bu gazi suffiler

değil, aynı zamanda, devletin kurumlaşmasından ve merkezileşmesinden de zarar gören “kenar” da kalan gruplar da vardı. Tabii ki tepkiler merkeziyetçi kurumlaşmaya ve sosyo-ekonomik hayatta getirilen kurallara karşıdır. Bürokrasiyle birlikte ulema da bu tepkilerden payını almıştır. Aşiretten devletleşmeye doğru giden Osmanlının vergi koyması, hazine kurması bile eleştirilmiştir, vergi konusu olmuştur. “Fakat ne zaman ki Çandarlı Hayrettin Paşa vezir oldu, açgözlü ulemalar padişahların arkadaşı oldular. Dindarlık gösterisiyle başladılar, kurallar çıkardılar; ‘kim ki hükümdardır, hazinesi olmalıdır’ dediler.” (s. 130)

Osmanlı padişahı artık dervişlerin-gazilerin yol arkadaşı, akıncıların “eşitler arasında birinci”si, Ahilerin Türkmen beyi değildir. Anadolu Türklüğünün padişahı da değildir; Osmanlı Padişahı artık, “Padişah-ı Cihan”dır. Artık hayat tarzları da farklılaşmıştır. “Göçebenin serbest, başına buyruk hayatıyla, kentlinin kayıt ve kurallara bağlı hayatı gittikçe daha farklılaşmakta, medrese kentlerde kültürün en önemli kaynağı haline gelmektedir.” (s. 132) Buna bağlı olarak din anlayışı da farklılaşmaktadır.

Yazar, medrese-Sufî çelişkisi meselesini bütün yönleriyle görmek gerektiğini savunur. “Yozlaşma dönemine kadar sufi-tasavvufî tarikatlar toplumsal ilişkilere yumuşaklık ve insanlara bir iç aydınlığı kazandırmıştır. Medrese ve ulema ise, aşırı bürokratikleşip bağnazlaşmaya kadar hem devlete hukuk üretmede, hem toplumsal bir düzenlilik kültürü yaratmada kesinlikle olumlu rol oynamıştır.” (s. 133)

İran’da ise durum daha da farklıdır. Dinî hayat bütünüyle ulemanın denetimine geçmiştir. Ulema devletin özündedir. Hatta devletin aşiretten devletleşmesine engel olmuştur. Ulema Şiîliği İran’da millî bir inanç haline gelmiştir. Ulema, kendisi dışında kimseye siyasal meşruiyet tanımamaktadır. Sünnîlikle imametin, halifeliğin dinî değil, siyasî bir konu olarak

görmesini eleştirmekte, imamı (devlet başkanı) tamamen dinî bir konu olarak görmektedir.

“Böylece ‘imamet’ Şiîlikte bir iman konusudur, Şiîlikte imanın şartlarından biri “on iki imama” inanmaktadır. Şiîlikte “imamet” sadece ruhanî veya sadece dünyevî bir makam değil, uyulması Allah’ın emri olan “din ve dünya işleri ile ilgili olarak Peygambere niyabetle (vekaleten) umumî başkanlıktır... İmamların bütün söz ve fiilleri Müslümanlar için hüccet (delil)dir, bağlayıcıdır. Onların buyrukları Allah Teala’nın buyruklarıdır, yasakları da onun yasaklarıdır. Onlara itaat Allah’a itaattir... Şiîliğin, diğer mezheplerden en fazla ayrıldığı konu imam meselesidir.”(s. 140)

Dinî ve siyasî otorite ayrılmaz kabul edilince, tarihî bakımdan “on iki İmam”ın ve Mehdi’nin yeryüzündeki “vekil”lerinin üst düzey Şiî uleması olduğuna inanılmış, dinî ve siyasî otoritenin “müçtehit”, “ayetullah” gibi ünvanlar verilen Şiî din bilginlerinde, onların denetiminde olması yönünde bir siyasî kültür oluşmuştur.

“Sünnîlikte ise ..... siyasî iktidarı Allah ve Peygamber “tayin” etmez, ilk halifeler gibi seçimle veya geleneklere, toplumsal şartlara göre oluşur. Hatta zamanla Sünnîlikte, Şiîliktekinin tam aksine, siyasî otoritenin dinî otoriteden üstün olduğu görüşü benimsenmiş ve bu da Osmanlı’nın “devlet” anlayışına ve 19. yüzyıldaki hukukî modernleşme hareketlerine dayanarak teşkil etmiştir.” (s. 141)

### Osmanlı’da din ve hukuk

Yazar, Osmanlı’da din-devlet-hukuk ilişkilerini incelerken anahtar kavram olarak “kanunname”leri gösterir. “Padişahın siyasî otoritesine dayanarak çıkardığı ‘kanun’ların toplandığı derlemelere “kanunname” denilir. Bunlarla oluşan hukuka da “örfî hukuk”, “emr-i hakanî”, “kanun-i Osmanî”, “örf-i sultanî” gibi adlar verilmektedir.” (s. 149)

Türkiye örfî hukukun meşru kabul edilme-

si hukukî moderleşmeyi kolaylaştırırken, İran' da ulema örfî hukukun yazılı hale gelmesine bile engel olmuştur. Osmanlı'da ise örfî hukuk kanun-kanunname adıyla yazılı hale getirilmiş ve Şeyhülislam'da bunlara uymak zorunda kalmıştır. Çünkü Osmanlı'da siyasî otorite dinî otoriteden üstündür.(s. 149)

Siyasî otoritenin dinî otoriteye üstün olması anlamı padişahın dinî otoriteyi dikkate almadığı anlamına gelmez. Osmanlı Padişahlığı tam mutlakiyetçi değil, kendisini hukuk ve "küttap" (bü-rokrasi) ile sınırlamıştır. "...Osmanlı padişahı yürütme, yasama ve yargı iktidarlarını elinde topladığı için bir otokrattır ama bu gücü hukukla ve kurumlarla sınırladığı için kesinlikle bir despot değildir." (s. 155)

Akyol, on altıncı yüzyıl gibi erken bir dönemde Osmanlıdaki "Şer'î Şerif", "kanun-ı kadim" gibi kavramlara saygı ve uygunluk kaygılarını "anayasallık" kaygıları olarak nitelendirir. (s. 156) Ancak gerileme sürecinde madalyonun öteki yüzü vardır. Devlet geriledikçe, devlet kurumu olan medrese de gerilemiştir. Az kitap yazılmıştır. "Robert Mantran da "ilahiyat Türkler arasında pek modası olan bir ilim değildir." diyor, medresede metin inceleme ve fıkıhın ağır bastığını belirtiyor. Halbuki ilahiyat felsefesi (Kelam) yeni ufuklar açabilirdi; Avrupa da ilahiyattan yola çıkmıştı. Mantran memur yetiştiren Osmanlı medresesi için "bu eğitim entellektüel ve manevî yenileşmenin belirmesine fırsat bırakmaktadır" diye yazmıştır." (s. 168)

Osmanlı medresesi de eski düzenini hızla kaybetmiştir. Öyle ki Katip Çelebi, bazı aklî ilim kitaplarının "felsefiyattır deyü" ders programlarından çıkarıldığını yazar. (s. 168) Böylece "eve kapanan" daralan zihinler zamanla fıkıh konusunda bile donmuştur. "Artık kurtulmak için çırpınmakta olan devlet ulemeden değil, Avrupaî 'mekteplerde' okumuş bürokratlardan akıl alacaktı, fikir alacaktı, hukuk alacaktı. Osmanlı devletinin zaten çok köklü olan

bürokratik karakteri sayesinde yeni modernist bürokrasi hızla güçlenecek, Osmanlı modernizmine yön verecektir." (s. 169)

Peki İran'a durum nasıldı? Orada tarih bambaşka bir yöne akmıştı: Osmanlı'dakinin tam tersi, ulema güçlendi, devlet cılız kaldı...

İran uleması iki ana zümreye ayrılır. Ahbarîler ve Usulîler. Ahbarîler, nakli ilimden başkasını kabul etmezler. Bunlar, selefilere, Osmanlıdaki Kadızadelere benzerler. Oyun için güvercin uçurmayı bile günah sayacak kadar bağnazdırlar. (s. 171) İkinci zümre olan ve ayetullahları, Humeyni'yi çıkaracak olan Usulîlere gelince, onlar içtihat sahibi, dini yorumlayıp, düşünce üretenlerdir. Bunlar daima yabancı sermayeye karşı olmuş ve yabancı sermaye rekâbetinden rahatsız olan esnafın desteğini yanında bulmuştur. 1903 yılında ulema içki ithalatını da kapsadığı için gümrük indirimine karşı çıkmıştır. Korunmuş iç pazarda ticaret yapmak isteyen tüccar ve esnaf ulemayı desteklemiştir. Ulema, yabancı sermayeye karşı olduğu için 1950'lerde Coca Cola'yı da "mekruh" ilan etmiştir. (s. 174)

Akyol'a göre İran'da ulema ile kitleler arasındaki bu ittifakın Şiilik akidesiyle ilgili temelleri vardır. Bu yüzden ulema kitleleri kolayca peşine takabilmiştir. Osmanlı'da ise durum tamamen farklıdır, hatta böyle bir tek kitlesele eylem örneği görülmemiştir. Çünkü Sünnî İslam'da din bilginlerinin ruhani bir otoritesi yoktur, gördükleri saygı bilgilerine hürmetendir. Bundan başka Sünnî ulema, Osmanlı'da devlet memurudur ve devlet meşruiyetinin sözcüsü olmuştur.

Bu yüzden Akyol "28 Şubat sürecinde Türkiye'de 'İran türü şeriatçı ayaklanmalar olacağının' ilan edilmesi bilgisizliğin ve irtica paranoyasının dışı vurumundan ibarettir" der. "Türkiye'de kitlevî ayaklanmalar hiç olmamıştır, olmayacaktır; Osmanlı geleneği sayesinde!... Bu sebeple Türkiye'nin İran olabileceği korkusu bir paranoyadır. Kaldı ki iki ülkenin, mo-

dernleşme tarihi de farklıdır... Bizde bürokrasi, İran'da ulema bu tarihe yön vermiştir." (s. 174)

Şu halde, modernleşme tarihini bilmeden modernleşme dinamiklerini de görmeniz mümkün değildir. Aslında meselenin önemi şuradadır: Osmanlıdaki güçlü, köklü, uzmanlaşmış-kurumlaşmış bürokrasi zamanla Sultan'ın da üstünde bir "devlet" kavramı oluşturmuş ve "devlet" dinî otoriteden de üstün tutulmuştur. "Osmanlı'da devlet dini de içine alan, kuşatan büyük bir dairedir... Osmanlı'da her şey devlet içindir, din de devlet içindir." (s. 184)

İran'da ise böyle bir güçlü devlet, üstün siyasî otorite bilinci ve kültürü oluşmamasında, ulema ve aşiret yapısının aşılammamasının etkisi büyük olmuştur.

Taha Akyol, İran-Türkiye arasındaki farkı üç noktada toplar:

1- *Siyasî otorite*: Şîlik siyasî otoriteyi gayri-meşru görmüştür. Osmanlı'da ise Sünnîlikteki "ulûl-emre itaat" ilkesi siyasî otoriteyi üstün görmüştür. Osmanlı'da halife-padişahlar modernist reformlarla medreseyi ve ulemayı zayıflatarak kenara iterken, ulemanın ciddi bir direnci görülmemiştir. İran'da ise ulema bu tür reformlara büyük tepkiler göstermiştir. (s. 204)

2- *Ulema otoritesi*: Sünnî Osmanlı'da ulema devlet emrindedir, devlet memurudur. İran-Şîî kültüründe ise "ulemaya itaatsizlik, Allah'a itaatsizliktir." (s. 205)

3- *Halkın siyasî kültürü*: İran'da halkın mistik olarak bağlandığı ulemayı tercih etmesi siyasî kültürü belirler. Türkiye'de ise siyasî kültür, özellikle 1950'lerden sonra liberal, sosyal demokrat, muhafazakar, sosyalist siyasî kültürler olmuştur. Din-laiklik ikilemi henüz aşılmamış olmakla birlikte, dinî-siyasî kültürümüzün temelinde "ulûl-emre itaat" geleneği bulunmaktadır. (s. 206)

"Osmanlı gücü, "devlet"e, otoritenin ve hukukun kurumlaşmasına dayanmaktadır. Fakat

onyedinci yüzyıldan itibaren Avrupa'da artık toplumsal dinamiklere (ticaret ve sonra sanayi devrimine) dayanan yeni bir gelişme çağı başlayınca, bu toplumsal dinamiklerden yoksun Osmanlı geri kalma sürecine girmiştir." (s. 213)

Osmanlı geleneğindeki "gaza kültürü" verimlilik esasına dayanan modern anlamdaki ekonomik bilincin gelişmesini engelleyen faktörlerden biridir. Bu yüzden üretken bir girişimci sınıf yaratamayınca, modernleşmeyi devlet empoze etmiştir. Osmanlı (ve Cumhuriyet) modernizmi "yukarıdan aşağıya"dır. (s. 223) Bundan dolayı da moderleşme bilim zihniyeti, üretim metodu ve sosyo-ekonomik gelişme olarak değil, "yaşam biçimi" olarak anlaşılmıştır. Hukukî ve siyasî-idarî alanda başarılı kurumsallaşmalar oldu. Ancak ekonomik alanda umulan başarıyı gösteremedi. Çünkü modernleşme bir üretim ve rasyonel düşünme metodu olarak kavranmamıştı. (s. 225) Bizim modernleşme tarihimizin fazla politik-gürültülü olmasının bir sebebi, politik-öncelikli olması, din-laiklik, merkez-kenar gibi kültürel ve politik farklılıklara oturmasıdır. (s. 226) Yazarın temennisi şu: "Artık herhalde çağımızda modernleşme anlayışımızı daha genişletmemiz, toplumsal dinamikler açısından bakmamız lazımdır. O zaman, din ve mezhep sorunlarına da 'politik' (resmi ideoloji) değil, 'sosyolojik' açıdan bakmak gerekecektir." (s. 228)

## Sonuç

Taha Akyol'a göre, geçmişe baktığımızda gelecek için umutsuz olmamız için hiçbir neden yoktur. Karamsarlık gereksizdir.

Din tarih boyunca bir inanç sistemi olmaktan ziyade inananlardan oluşan bir cemaat kimliği olarak algılanmıştır. Bundan dolayı da birtakım sosyal çatışmalar çıkmıştır. "Biz" ve "ötekiler" diye kutuplaşmalara gidilmiştir. Ancak bunları aşmanın yolu da "din ya da mezhep hareketlerinin gerisindeki teolojiden çok sosyolojiyi" analiz etmekten geçer.

Öyleyse tarihteki olanlara takılıp kalmamak, özellikle dinî hareketlerin sosyolojik sebeplerini araştırmak gerekir.

Dinin mistik gücünden dolayı, sosyo-ekonomik ve siyasî taleplerin “dinî bir formla ve duygularla” ifade edilmesinin kitleler üzerinde cazip bir etki bıraktığı bilinir. Bu etki zaman zaman kötüye kullanılabilir. Ancak buna dayanarak dinin işlevini gözardı etmek hata olur, “Din ve mezheplerin çatışmacı ve birleştirici işlevlerini iyi tanımak ve hangi sosyolojik şartlarda dinî inançların ne gibi tavırlar aldıklarını bilmek günümüzü doğru anlamak için de zorunludur.” (s. 234)

Yazarın kitabında sıkça üzerinde durduğu konulardan biri de ‘toplumsal dinamikler’ meselesidir. Akyol “artık din, mezhep ve laiklik sorunlarını da ekonomik ve sosyal sorunları da toplumsal dinamikler açısından görmek ve düşünmek zorundayız.” diyerek yeni bir perspektif önermektedir. (s. 235) Akyol kitabın sonuna doğru şu soruları sorar: Artık bürokratik modernizmle yürüeyebilir miyiz? ‘Yukarıdan aşağıya’ bir modernleşme anlayışı doğru mudur? ‘Yukarıdan aşağıya’ bakarak devlet gücüyle şablonlar dayatarak din, mezhep, laiklik

sorunlarını çözebilir miyiz? “İrticaî sermaye” devlete karşı ayaklanma planının ekonomik savaş cephesi midir? Yoksa toplumsal ekonomik modernleşmenin “İslamî” kesimleri de içine aldığı gösteren olumlu bir toplumsal dinamik midir?.. (s. 237)

Tarihimiz bizi öyle bir noktaya getirmiştir ki bizim teokratik İran’dan korkmamıza gerek yoktur. Yeter ki tarihsel ve toplumsal dinamikleri ‘kenara’ doğru itmeyelim. Çağdaş Şah İsmail’leri heveslendirmeyelim. Akyol’un dediği gibi “Tarihimiz bizi bu aşamaya getirmeyi başarmıştır. Görevimiz toplumsal dinamikleri iyi yönlendirerek Türkiye’nin büyük yarımını inşa etmektir. Yarınlara doğru bakabilmek için, tarihe bir laboratuvar gibi bakabilmeliyiz.” (s. 245-46)

Türkiye’nin modernleşme serüvenine farklı bir açıdan ışık tutan eşsiz bir kitap... Türkiye’nin modernleşme tarihiyle ilgilenen herkesin okuması gereken bir kitap...

Eser zevkli bir Türkçe’yle kaleme alınmış. Bunun yanısıra hem konuların işleniş tekniğinde; hem de bu konularla ilgili zengin kaynakların kullanılmasında büyük emek harcanmış. Bu kadar zengin kaynakları, okuyucuyu detaya boğmadan verebilmek cidden övgüye değer.