TÜRKİYE'DE MEDRESELER, SEYDALIK VE MEŞRUİYET ARAYIŞLARI

(Doktora Tezi)

Deniz AŞKIN

Eskişehir, 2018

TÜRKİYE'DE MEDRESELER, SEYDALIK VE MEŞRUİYET ARAYIŞLARI

DENİZ AŞKIN

DOKTORA TEZİ

Sosyoloji Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Nadir SUĞUR

Eskişehir

Anadolu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ocak, 2018

Bu Tez Çalışması BAP Komisyonunca Kabul Edilen 1603E097 nolu proje kapsamında desteklenmiştir.

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Deniz AŞKIN'ın "Türkiye'de Medreseler, Seydalık ve Meşruiyet Arayışları" başlıklı tezi **10 Ocak 2018** tarihinde, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca **Sosyoloji** Anabilim Dalında, **Doktora** tezi olarak değerlendirilerek kabul edilmiştir.

		İmza
Üye (Tez Danışmanı)	**: Prof.Dr.Nadir SUĞUR**	
Üye	**: Doç.Dr.Fuat GÜLLÜPINAR**	
Üye	**: Doç.Dr.Mustafa ALTUNOĞLU**	
Üye	**: Doç.Dr.Bekir GÜR**	
Üye	**: Yrd.Doç.Dr.Yaşar SUVEREN**	

Prof.Dr.Emel IŞIKLAR
Anadolu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET

Türkiye'de Medreseler, Seydalık ve Meşruiyet Arayışları

Deniz AŞKIN

Sosyoloji Anabilim Dalı

Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ocak 2018

Danışman: Prof. Dr. Nadir SUĞUR

Bu çalışma, tarihsel süreç içerisinde uyguladığı farklı stratejiler ile günümüzde halen varlığını sürdüren Osmanlı klasik eğitim sisteminin devamı olan medrese eğitimini ve kendisini bu kurum üzerinden inşa eden dini bir aktör olarak 'seyda'nın sosyal ve siyasal alandaki meşruiyet arayışlarına yoğunlaşmaktadır.

Yorumsamacı paradigma, nitel araştırma ve bunların mümkün kıldığı etnografik bir çalışma ile örneklem grubunun gündelik hayatı, kurum kültürleri ile sosyal ve siyasal alanda deneyimledikleri sürece odaklanılmıştır. Bu bağlamda kullanılan kartopu örneklem tekniği ile toplamda 30 seyda ile yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak derinlemesine mülakatlar yapılmıştır.

Medrese eğitim sisteminin Cumhuriyet dönemindeki gelişmelere bağlı olarak yasal bir zeminden mahrum kalmasından sonra, süreç içerisinde müderrisi ve baş aktörü olan seyda ile bütünleştiği ve seydanın dahi bu kurumu kendisine ait özel bir eğitim kurumu olarak algıladığı gözlenmiştir. Bu durumda seydalar sosyal ve kültürel sermayelerinin kaynağı olan medreseler için modern bir araç olarak sivil toplum kuruluşu bünyesinde örgütlendikleri ve bunun üzerinden hem kendilerini hem de İslami referanslar ile donattıkları medreseleri görünür kılmaya ve meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar. Seydalar, İslami ilimlerin Arapça ile özdeşleştirildiği bu medreselerdeki eğitimi yeterli görüp resmi eğitimi *seküler ve yetersiz* görmelerine rağmen son zamanlarda modern zamanın bir gereği olarak bu eğitime dâhil oldukları görülmektedir. Ayrıca bulundukları yerlerde önemli bir temsil gücüne, prestije ve bazen de geleneksel bir otoriteye sahip olan seydalar yurt içinde kendilerine bağlı yeni medreseler açmakta, yurtdışında ise özellikle tasavvuf kanalıyla önemli ilişkiler geliştirmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Seyda, Medrese, Geleneksel Kurumlar, Batı Dışı Modernite

ABSTRACT

Madrasas, Seydas, and Their Searches for Legitimacy in Turkey

Deniz AŞKIN

Department of Sociology

Anadolu University, Graduate School of Social Sciences, January 2018

Advisor: Prof. Dr. Nadir SUĞUR

This study focused on examining how madrasa, a classical Ottoman education system sustained its existence through application of some strategies, and Seyda, being religious actor established itself in this educational system to gain legitimacy in the social and cultural contexts.

In the study, interpretivist paradigm, qualitative research and an ethnographic study which made the focus on the everyday life and culture of the institution of the sample group and their experience in the social and political area possible. Accordingly, snowball sample technique used in order to reach totally 30 seydas with whom in-depth interviews were conducted using a semi-structured interview.

It is concluded that, after losing legal basis with the developments during the Republic, madrasa education system in the process has integrated with seyda, who is the leading actor and mudarris of the institution. In this context madrasa, the source of social and cultural capital of seydas, is represented with the nongovernmental organizations they established as a modern agency. Seydas have tried to make both their position and the madrasa institution, rigged with Islamic references to them visible and legal. It was enough for seydas to be educated in the madrasa where Islamic sciences were identified with the Arabic language till very recently. However, they have included in the formal education system that they see as *secular and insufficient*, by force of modern times. Moreover, seydas who have power, prestige and sometimes traditional authority have opened new madrasas inside Turkey and established relations with other religious leaders in abroad especially with mysticism.

Keywords: Seyda, Madrasa, Traditional Institution, Non-Western Modernity

ÖNSÖZ

Şüphesiz ki bu tezin vücuda gelmesinde bir çok kişinin emeği geçmiştir. Ancak tez sürecinde ‘gel-git’lerime tahammül ederek beni sabırla dinleyen danışmanım Prof. Dr. Nadir SUĞUR’a öncelikle teşekkür etmek istiyorum. Kendisi ile çalışmanın benim için çok değerli olduğunu aktarmak istiyorum. Hocadan çok arkadaş edasıyla her gördüğünde hiç sıkılmadan ve büyük bir heyecanla “Deniz, tez nasıl gidiyor” diye soran Doç. Dr. Fuat GÜLLÜPINAR’a, çalışma boyunca gösterdiği anlayış, sunduğu rehberlik ve katkıları için özellikle teşekkür borçluyum. Eleştirileri ve yönlendirmeleri ile bu çalışmaya katkı sunarak çalışmayı “akademik bataklık”tan kurtarmamda yardımcı olan Doç. Dr. Mustafa ALTUNOĞLU’na teşekkür eder ve bu süreçte ona çok şey borçlu olduğumu belirtmek istiyorum. Doç. Dr. Bekir S. GÜR’e çalışmaya getirmiş olduğu çok değerli yapıcı eleştirileri için kendisine büyük bir şükran borçluyum. Yard. Doç Dr. Yaşar SUVEREN’e çalışmamın son halini almasındaki değerli fikirleri için çok teşekkür ediyorum. Saha çalışması sırasında yardımlarını esirgemeyen, beni bu konuda cesaretlendiren ve çalışma kapsamında bir çok kişiye ulaşmamı sağlayan Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK’e şükranlarımı sunuyorum.

Tez süresi boyunca akademik destekleri ve yönlendirmeleri ile çalışmanın başarılı bir şekilde tamamlanmasını sağlayan hocalarıma, arkadaşlarıma ve özellikle burada ismini zikretmek istediğim Doğan ÖZLÜK’e, M. Halil AŞKARA’ya, Taha ERZEN’e Aman Sado ELEMO’ya ve Celal İNCE’ye teşekkürlerimi iletiyorum.

Bu çalışmayı maddi olarak destekleyerek kısa zamanda önemli bir mesafe katetmemi sağlayan Anadolu Üniversitesi Rektörlüğü’ne ve BAP komisyonuna ayrıca teşekkürlerimi ve saygılarımı sunuyurum.

Saha çalışması sırasında değerli zamanlarını ayırarak benimle görüşme yapmayı kabul eden tüm seydalara kendilerine ilişkin özel bilgileri araştırmada kullanılmak üzere paylaştıkları için teşekkür ederim.

Son olarak bana yardımcı olmak için bazen yazdıklarımı dahi silen ve daha sonra “baba güzel oldu mu?” diye soran ve bu süreçte ihmal ettiğimi düşündüğüm oğlum Hamza’ya ve tabiki çalışma boyunca değerleri fikirleri ile çalışmaya yön veren, daha iyi bir ortamda çalışmam için çoğu durumda kendinden feragat eden eşime büyük bir şükran borçluyum.

Deniz AŞKIN

10/01/2018

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Anadolu Üniversitesi tarafından kullanılan "bilimsel intihal tespit programı"yla tarandığını ve hiçbir şekilde "intihal içermediğini" beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

Deniz AŞKIN

İÇİNDEKİLER

Sayfa

BAŞLIK SAYFASI…….……i
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI ii
ÖZET iii
ABSTRACT iv
ÖNSÖZ v
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ……vi
İÇİNDEKİLER..... vii
TABLOLAR DİZİNİ.....x
ŞEKİLLER DİZİNİ.....xi
GÖRSELLER DİZİNİ..... xii
HARİTALAR DİZİNİ……..xiii
KILSALTMALAR DİZİNİ……..…….....xiv
1. GİRİŞ..... 1
1.1. Araştırmanın Problemi..... 6
1.2. Araştırmanın Amacı 7
1.3. Araştırmanın Önemi ve Hipotezler 8
1.4. Sınırlılıklar..... 9
2. METODOLOJİ..... 11
2.1. Araştırmanın Metodu 11
2.1. Araştırmanın Evren ve Örneklemi..... 16
3. MODERNİTE PARAMETRELERİNE KAVRAMSAL VE TEORİK BİR YAKLAŞIM 18
3.1. Kavramsal Olarak Modernlik ve Modernleşme 19
3.2. Modernlikten Modernleşmeye Dönüş ve İdeolojik Perspektif..... 26
3.3. Bir İdeoloji Olarak Modernleşme Teorisi ve Bilimsel Bağlam..... 28
3.4. Din, Toplum, Modernleşme ve Sekülerleşme Kavramlarına Genel Bir Bakış 35
3.5. Batı Dışı Modernite ve Melez Yapılar..... 41

3.6. Türkiye Örneğinde Batı Dışı Modernleşme Parametreleri 53
4. SELÇUKLU'LARDAN TÜRKİYE'YE MEDRESELERİN TARİHSEL SERÜVENİ 67
4.1. İslam Toplumlarında İlk Eğitim Kurumları ve Kurumsallaşma Süreci 67
4.2. Selçuklularda İlk Medrese ve Medrese Sisteminin Kurumsallaşması 69
4.3. Osmanlı Kuruluş ve Klasik Dönemlerinde Medreselerin Kurumsallaşma Süreci 77
4.4. Medreselerde Kurumsal Eğitim Sistemin Bozulması 83
4.5. Osmanlı Medrese Eğitim Sisteminin Dışlanması ve Eğitimde Medrese-Mektep İkilemi 87
4.6. II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin İhyası ve İlgası 97
4.7. Diyanet İşleri Başkanlığı ve Tarihsel Süreçte Kurumdaki Paradigma Değişimi 104
4.8. Türkiye'de Kuran Kurslarında Tarihsel Süreç 109
4.9. Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Medreselerinde Bir Karşılaştırma 113
4.10. Günümüz Medreselerinde Yöntem ve Yönetim 119
4.11. Tarihsel Süreç İçinde Cumhuriyet Dönemi Medreselerinin Finansal Kaynakları 124
4.12. Günümüz Medrese Geleneğinde Eğitim ve Öğretim 125
4.13. Cumhuriyet Döneminde Medreseler, Dini Aktörler ve Kültür 132
4.14. Medrese Geleneği ve Modernleşmenin Bir Parametresi Olarak Sivil Toplum Kuruluşu 138
5. CUMHURİYET DÖNEMİ EĞİTİM POLİTİKASI VE SİVİL TOPLUM KURULUŞLARI 145
5.1. Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikası 145
5.2. Osmanlı'dan Türkiye'ye Sivil Toplum Tartışmaları Üzerine Kısa Bir Değerlendirme 156
6. BULGULAR VE YORUM 166
6.1. Çalışma Evrenine ve Örneklem Grubuna Genel Bir Bakış 166

6.2. Medrese, Halk ve Seyda: Aktörlerin Kurumsal Boyutları..... 186

6.3. "Korunaklı Şemsiye" ve "Kısmi Legalleşme" Bağlamında Medreselerde Kuran Kursu Statüsü 203

6.3.1. "Ya yarın hükümet değişirse" sorusu kapsamında gelişen endişeler. 216

6.3.2. "Ben bu işte yokum" diyen seydalarda güvensizlik belirtileri 220

6.4. Seydalar, STK ve Batı Dışı Modernite: Türkiye'de Dini Kanallarda Modern Araçlar..... 222

6.5. Seydalarda Modern Stratejik Bir Araç Olarak Eğitim ve Uzmanlaşma..... 234

6.6. Mollaların ve Seydaların Devlet Kadrolarına Geçişi..... 244

6.7. Yerelden Evrensele Seydalarda Ulus Ötesi Dinsel Ağlar 253

6.8. "Konargöçer Dinsel İtibar" Batı İllerinde Klasik Medrese Eğitimi ve Seydalık 262

6.9. Araçtan Amaca Arapça: Seydaların gözüyle İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri..... 273

6.10. Katılımlı Gözlem ile Seydalar ve Medreseler 287

7. SONUÇ VE TARTIŞMA 294

KAYNAKÇA……303

EKLER…….325

ÖZGEÇMİŞ…….329

TABLOLAR DİZİNİ

Sayfa

Tablo 4.1.Medaris-i İlmiye Nizamnamesi Eğitim Programı..... 99
Tablo 4.2. Darü'l Hilafeti'l-Aliye İle Kabul Eğitim Modelinde Eğitim Programı 101
Tablo 4.3.DİB Kuran Kursları Eğitim Programı (2016-2017)..... 112
Tablo 4.4. Osmanlı Medreseleri ile Güneydoğu'daki Medreseler Arasındaki Farklılıklar 116
Tablo 4.5.Günümüz Şark Medreselerinde Okutulan Dersler Ve Nitelikleri..... 127

ŞEKİLLER DİZİNİ

Sayfa

Şekil 6.1.Günümüz Medreselerindeki Hiyerarşik Yapı..... 178

GÖRSELLER DİZİNİ

Sayfa

Görsel 5. 1. Diyanet İşleri ilk Başkanı M. Rıfat Börekçi 155
Görsel 6. 1. Kuran Kursu statüsündeki medreselerin kendi aralarında aldıkları kararlar 212
Görsel 6. 2. İcazet belgesinin kimden alındığını gösteren belgenin imzalı son sayfası 249

HARİTALAR DİZİNİ

Harita 2.1. Örneklem Grubunun Dağılımını Gösteren Türkiye Haritası..... 17

KISALTMALAR DİZİNİ

AK Parti	:Adalet ve Kalkınma Partisi
DİAYDER	:Din Âlimleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği
DİB	:Diyanet İşleri Başkanlığı
DGS	:Dikey Geçiş Sınavı
DP	:Demokrat Parti
HÜDA PAR	:Hür Dava Partisi
İLEKDAV	:İlim Eğitim Kültür ve Dayanışma Vakfı
İttihad-ül Ulema	:Âlimler ve Medreseler Birliği
MEB	:Milli Eğitim Bakanlığı
MEDAV	:Medrese Âlimleri Vakfı
STK	:Sivil Toplum Kuruluşu
SODES	:Sosyal Destek Programı
TEOG	:Temel Eğitimden Ortaöğretime Geçiş Sistemi

1. GİRİŞ

İslam toplumlarında gerek yönetici sınıfının temini gerekse de dinin bir gereği olarak önem verilen eğitim ve öğretim ilk başlarda ibadet mekânı olarak kullanılan camilerin içinde daha sonra ise onların yanında kurulan küçük yapılarda devam etmiştir. Nizamiye ile kurumsal bir yapı kazanan bu eğitim Osmanlı'nın da miras aldığı bir kurum olmuştur. Medrese adı altında gelişen eğitim ve öğretim kurumu Osmanlı Devleti'nde genel olarak 19. yüzyıla kadar önemli devlet adamlarının yetiştiği bir kurum olarak önemini korumuştur. Ancak gerek medreselerin sadece dini ilimlere odaklanan müfredatı gerekse de Osmanlı Devleti'nin modernleşme ve/veya batılılaşma yönünde uyguladığı bir takım politikalar neticesinde, II. Mahmut döneminde *mekteb* adı altında modern ve seküler eğitim veren yeni bir eğitim kurumu geliştirilmiştir. II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde medreseler, bir takım ıslahat programları ile tekrardan canlandırılmaya çalışılmıştır. Ancak cumhuriyete geçiş ile birlikte gerçekleştirilen bir takım yeni uygulamalar ile medrese eğitim sistemine son verilerek mekteb ile beraber çağdaş anlamda *okul* sistemi adı altında birleştirilmiştir. Fakat tüm kurumsal yetkilerinin devlet elinde toplandığı mekteb sistemi kısa zamanda okula dönüşürken, yetkileri kurum yöneticisine ait ve halka mal olmuş medreseler Anadolu'nun farklı yerlerinde varlıklarını korumaya devam etmiştir. Okul/mekteb eğitim sisteminin seküler bir müfredata sahip olduğu yönündeki algıya dayanarak sadece dini ilimlere yönelen medrese eğitim sistemi hem halk hem de kurum liderlerince devam ettirilmesi yönünde uğraşlar verilmiştir. Bu yönüyle 1950-1960'lara kadar Konya, Karaman, Denizli Afyon, Rize ve Trabzon illerinde devam eden Osmanlı medrese eğitim sistemi, süreç içerisinde İç Anadolu'da tamamen biterken özellikle Doğu Karadeniz'de hafızlık eğitimi veren mekanlara evirilmiştir (Yüksel, 2012, s.208). Ancak Osmanlı'dan miras alınan bu eğitim kurumu diğer bölgelerde bitmesine rağmen Türkiye'nin doğu ve güneydoğusunun özellikle kırsal kesimlerinde kesintiye uğramadan devam etmiştir. Kendi aralarında merkeziyetten yoksun olan bu yapıların çoğunlukla medrese kuran kişilerce sahiplenilmekle birlikte ferdi ve özel bir eğitim kurumu bağlamında devam ettirildiği görülmektedir. Bu şekilde çoğunlukla birbirinden bağımsız faaliyet gösteren medreselere bağlı olarak özellikle merkezi konumdaki köklü ve Nakşibendi[1]-Halidi tekkesine bağlı medreseler genellikle son 10 yıl içinde olmak üzere Türkiye'nin birçok yerinde kendilerine bağlı şubeler açarak klasik medrese eğitim sistemini tekrardan ülke geneline yaymışlardır. Bu şekilde

[1] Nakşibendi tarikatı, 1318-1389 yılları arasında yaşayan Bahaeddin Nakşibend Muhammed bin Muhammed el-Buhari tarafından kurulan bir tarikattır. Nakşibendilik Anadolu'ya Ubeydullah ahrar'ın (ö. 1419) halifelerinden Molla Abdullah İlahi (ö. 1487) vasıtasıyla geçmiştir. Sünni-islam inancına bağlı olarak dünyanın bir çok yerinde müntesibi olan ve günümüzde de oldukça yaygın olarak faaliyet gösteren bir tarikattır (Cehajic, 1999, s. 377-378).

Türkiye'nin bir çok iline yayılan medrese eğitim sistemi bölgesel olmaktan çıkıp ülke genelinde faaliyet gösteren bir kuruma doğru genişlemektedir. Medreselerin halen bile Türk eğitim sisteminde karşılığı olmayan bir yapı olarak birçok ilde var olmaya çalışmasında en önemli etken bu kurumun lideri ve müderrisi olan 'seyda'dır. Arapçadaki "seyyid" kavramından türeyen seyda, halk arasında bir medresede ders veren/müderrislik yapan ve günümüzde aşınmakla beraber toplumsal olarak dini ve dünyevi alanlarda belli bir otoritesi ve itibarı olan kişi demektir. Bu anlamıyla 'seyda' günümüzde dahi özellikle kırsal alandaki gündelik hayatın birçok yerinde oldukça belirgindir. Ayrıca seyda, ders verdiği medreseyi kendisine ait özel bir eğitim kurumu gibi sahiplenerek onun devamını ve büyük medrese merkezlerinde görüldüğü üzere kendisine bağlı başka yerlerde medrese açmak için önemli uğraşlar vermektedir. Seydanın bu yöndeki aktif duruşunu onun sahip olduğu Nakşibendi-Halidi geleneğinde bulmak mümkündür. Nakşibendi-Halidi geleneğinin kurucusu Mevlana Halidi Bağdadi'nin kendi döneminin sosyal ve siyasal konjonktüründen dolayı her birine önemli misyonlar yükleyerek gönderdiği 150'den fazla halifesi toplumsal hayatta bir din adamının çok daha ötesinde "roller kümesini" (Mardin, 2015a, s.88) kendi bünyesinde toplayarak hareket etmişlerdir. Bu nedenle günümüzde kendilerini "namaz memuru" olarak niteledikleri imamdan ayıran seydaların gündelik hayatta birçok olayda öncü bir lider olarak rol almaları onların bu Halidi geleneğinden/kültüründen etkilendiklerini göstermektedir. Bununla beraber bazı seydalar medreseler üzerindeki tasavvuf etkisini tasvip etmeseler de hepsinin de ya bizzat tekke medresesinden ya da oradan icazet almış bir seydadan kendi icazetini aldığını söylemek mümkündür.

Cumhuriyete geçiş sonrasında kapatılan medreselerin, günümüzde dâhil olunan modernleşme paradigmasını, Batı dışı modernite özelliklerini yansıtacak şekilde kendi özelinde yorumlayarak yok olmak yerine kurum öncüleri olan seydalar tarafından uygulanan bir takım modern araçlar ile devam ettirildiği görülmektedir. Bunların başında seydaların yani bu kurumun öncü dini aktörlerinin resmi eğitime dâhil olmalarıdır. Uzun bir süre *seküler* ve *yetersiz* olarak niteledikleri resmi eğitimden uzak duran bu aktörlerin günümüzde lisans ve lisansüstü eğitime dahil olarak aslında halk nazarında sahip oldukları meşruiyeti resmi kurumlar nezdinde de sağlamaya çalıştıkları görülmektedir. Bu şekilde modern zamanların belli bir alanda "uzmanlaşma" dürtüsünü kendi kimliğinde inşa eden seyda, varlığını ve kurumunu meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Bununla beraber bu çalışma için önemli diğer bir parametre de, sivil toplum kuruluşunun (STK) görece geleneksel bir toplumun aktörü olan söz konusu seydalar tarafından kurulmasıdır. STK'ların her ne kadar modernleşmenin bir unsuru olarak

İslam ya da daha genel olarak din eksenli toplumlarda oluşumu imkânsız (Barry, 1999; Gellner, 1994) görülse de günümüzde seydaların bünyesinde örgütlendikleri birden fazla vakıf/dernek (MEDAV, İttihad-ül Ulema, DİAYDER) mevcut ve bunlar aracılığı ile yasal zeminden mahrum kurumları için kültürel vurguya bağlı olarak hak taleplerinde bulmaktadırlar. Bununla beraber seydalar ulus ve ulus ötesinde dinsel ağlar kurarak aslında yerelin öncü bir aktörü iken ulus ve ötesinde varlık imkanı bulabildiğini göstermektedir. Bu şekilde yerel değerlerini kaybetmeden küresel değerler ile bütünleşen (Altunoğlu, 2005, s.235) bu tür kurum ve aktörler önemli bir çalışma nesnesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu gelişmelere paralel olarak toplum nezdinde modernleşmeye bağlı olarak meydana gelen rasyonelleşme, bireyselleşme ve sekülerleşme gibi modernleşmenin temel parametrelerine karşı "İslami ilim merkezi" olarak niteledikleri medrese kurumuna ve bu kurum üzerinden kendilerini meşrulaştıran seydalara bu çalışma bağlamında detaylıca değinilmiştir. Bu yönüyle bu çalışmanın teorik arka planını oluşturan Batı dışı modernite/çoklu modernite ile seydalar ve medrese kurumu günümüz Türkiye toplumu bağlamında anlaşılmaya çalışılmıştır. Diğer bir ifade ile günümüzde ekseriyetle Kuran Kursu statüsü ile faaliyet gösteren medreseler ile Diyanet İşleri Başkanlığı'na (DİB) bağlı resmi görevli olarak çalışan seydaların toplumsal süreçte modern-geleneksel, resmi-kültürel değerler bağlamında toplum ve siyasal alan ile geliştirdikleri ilişkiler analiz edilmiştir.

Modernleşme olgusunun değişme ve farklı anlamlar kazanma sebepleri üzerinde duran ve Batı dışı/çoklu modernite kavramsallaştırmasının önde gelen savunucularından Eisenstadt (1996:18) son zamanlarda klasik anlamda batı evrimci düşüncesine olan ilginin arttığını ifade ederek bu ilginin, bakış açılarını geleneksel anlamıyla tekrardan diriltmekten çok, onu yeniden revize edilmeye çalışıldığını vurgulamaktadır. Eisenstadt, bu iddiasını, klasik anlamda batı modernleşmesinin anlamını yitirdiğini iki başlık altında temellendirmektedir. Birincisi, batı egemen düşüncesi tarafından bütün insan toplumlarının kısmen farklı özellikler gösterseler dahi kümülatif ve tek yönlü bir gelişme çizgisine dahil olacağına dair genel kabul olması. İkincisi ise, klasik evrimci bakışın kabul etmiş olduğu sürecin mekanizmalarının açık olarak belirlenememiş olmasıdır. Bu bakış açısı ile modernliğin farklı tezahürlerinin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Diğer bir ifade ile "tarihsel koşullar altında ilk defa Batı Avrupa'da ortaya çıkan modernleşmenin zamanla diğer toplumlara yayılarak çeşitli kırılmalar yaşaması ve toplumların kendi dinamikleri ile eklektik, melez, modernlikler üretmesi, çoklu modernlikler ve Batı dışı modernlik fikirlerinin gelişmesini gündeme taşımaktadır" (Kaya, 2013, s.37-38). Modernleşme sürecinde çeşitli örgütlerin yani STK'ların ortaya çıkmasını Eisenstadt (2007:20) modern toplumun karakteristik özelliği olarak görüp bu süreçte kurulan örgüt özelliklerini şu

şekilde tanımlar: a. Çok sayıda işlevselliği olan özgül kuruluşlar. b. İşgücünün işlevsel olarak özgül ve daha dayanışmacı ve kültürel olarak yönlendirilmiş kurumlar arasında bölünmesi. c. Bir yanda akrabalık ilişkilerinin öneminin azalması ve uzmanlaşan kurumların dar bir bölgede kurulması, diğer yandan çok çeşitli "uzmanlaşmış" kurumlar ve dayanışmacı olarak nitelenen belli başlı grupların zayıflaması.

"İslami ile modernlik arasında karşılıklı etkileşim başlamıştır en azıdan. İslami hareketler kültürel kodumuzu içten içe değiştirmekte ve modernleşme kodunun en önemli denklemini, yani "medeni insan eşittir batılı insan" denklemini sorgulamakta, modernlik ile batılılaşmayı birbirinden ayrıştırmaktadır" (Göle, 2011, s.55). Bu anlamı ile Alan Touraine'nin 'eylem halindeki modernlik' düşüncesinden etkilenen (Yücedağ, 2010, s.70) Göle, çoklu modernite ya da kendisinin daha genel bulduğu "batı-dışı modernlik" kavramı ile "Tek güzergâhlı kültür dışı modernlik anlatımı yerine, modernliğin çok güzergâhlı ve kültür-bağımlı yeni bir okumasını getirmek istemektedir. Hatta Batı modernliğinin kendi içindeki farklılıklarını gün ışığına çıkararak, tekçi bir modernlik anlatımını, Batı'nın merkezinden eleştirmekte, Batı modernliği diye bütünsel bir kategorinin neredeyse olamayacağını düşündürtmektedir" (Göle, 2011, s.162). Bütün Batı dışı toplumların batı tekelci anlayışı (batı küstahlığı) ile modernleşmeyeceğini, modernleşmenin dar bir anlamda batı gibi olmak olmadığını dünya medeniyetleri/devletleri üzerinden değerlendiren Huntington (2005, s.15) ise her toplumun kendine has modernleşme deneyimine sahip olduğunu, Müslümanların, Hristiyanların, Hinduların, Japonların, Rusların hatta Amerika gibi toplumların batının çizdiği yol doğrultusunda modernleştiklerini ifade etmeyi gerçeklikten kaçmak olduğunu ifade ederek özellikle soğuk savaş döneminin sona ermesi ile küresel politikaların kültürel çizgiler doğrultusunda yeniden biçimlenmeye başladığını ifade eder. Çoklu modernleşme, klasik modernleşmenin dayanmış olduğu tek boyutlu ve evrimci bakış açısını reddederek tarihsel süreçte Batı dışı toplumlarda eklektik bir bakış kazanan, eskiyi ve yeniyi bir araya getiren, bazı durumlarda da kurumsal ve ideolojik boyutlar kazanan yeni modeller geliştirmiştir (Eisenstadt, 2000, s.1-2). Bu bağlamda Batı dışı modernitenin küçük çaplı belli fikir ve değer odaklı yapısı (Ichijo, 2013) bazı durumlarda da eskiyi, modern dünyanın gerekli şartları ile birleştiren bakış açısı doğrultusunda, islami kurum ve dini aktörlerinin incelenmesi önemli verilerin elde edilmesini sağlayacaktır.

Batı dışı modernite kavramlaştırmasına ek olarak, bu çalışma bünyesinde kullanılan diğer sosyolojik kavramlara ve kurumlara değinmek yerinde olacaktır. Bunların başında medrese gelir. *Medrese*, kelime anlamı olarak içinde eğitim ve öğretimin yapıldığı yer anlamına

gelmektedir. Günümüzde kullanılan anlamını ise 10. yüzyılda Selçuklular döneminde Horasan ve Nişapur gibi kentlerde yapılan eğitim faaliyetinden almıştır.

Seyda bu çalışma için önemli bir kavramdır. Arapça'da *efendi* anlamına gelen "seyyid"likten türeyen 'seyda' kelimesi İngilizce karşılığında öğretmen, müderris/profesör ya da din öğretmeni (Chyet, 2003, s.545) olarak ifade edilmesine rağmen, gündelik hayatta kültürel ve sosyal sermayeye sahip ve gücünü dini bilgisinden alan önemli bir aktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle seyda, medresede ders vermesi itibariyle bir yönüyle müderris olmasına rağmen sosyal hayatta kazanmış olduğu sosyal, kültürel sermaye ve onun fonksiyonel yapısı müderrislik sıfatının ötesindedir.

Kuran Kursu, Kuran-ı Kerim'i yüzünden okumayı öğretmekle beraber İslam dinin gündelik hayatta pratiğe dökülmesi için gerekli ibadet ve ahlak eğitiminin verildiği bir eğitim merkezidir. Bu kuruma kayıt olmak için ilköğretimi bitirmiş ya da ilköğretim yaşını geçmiş ve okuryazar olmak gibi şartlar ile eğitim veren bir kurumdur[2].

Sivil toplum kavramı Batı Avrupa toplumlarında ortaya çıktğı anlamıyla" devletin şekillendirmediği, kendi insiyatif ve renkliliğine terk ettiği devlet dışı bir alanı ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda aktif ve örgütlü siyasal katılım ve politizasyon sürecini de ifade etmektedir" (Çaha, 2012, s. 91-92). Bu bağlamda siyasal katılım, temel hak ve özgürlükler alanının genişletilmesi, müzakere, diyalog ve toplumun demokratikleştirilmesi ile ilişkili olsa da bu çalışmada bu tür yapıların Türkiye özelinde nasıl hareket alanı bulduğu ve üyelerinin bu aygıtı nasıl modern bir araç olarak kullandıkları üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır.

Otorite, yine bu çalışma için oldukça önemli bir kavramdır. Ancak burada kullanılan otorite kavramının geleneksel bir otorite olduğunu, bu nedenle de yerel olduğunu, gücü elinde bulunduran kişinin de 'amir' değil 'efendi' olduğunu ifade etmek gerekir. Bu bağlamda kullanılan 'geleneksel otorite' kavramı, "geçmişten gelen –daima var olan- kural ve güçlerin kutsallığnı öne sürerek meşruluk tezinde bulunan ve kendisine inanılan egemenlik türü"ne (Weber, 2014, s.69) işaret etmektedir. Böylece 'geçmişten gelen'in oluşturduğu 'gelenek', 'geleneksel otorite'ye de uygun bir zemin hazırlamaktadır.

Meşruiyet, otorite'nin devamını sağlayan önemli bir kriterdir. Weber'in de geleneksel otoritenin devamı için ifade ettiği yerleşmiş gelenek ve kutsallık örüntüleri 'efendi'nin kendisini meşru bir şekilde sunmasını mümkün kılar. Bu ilişki bağlamında bu çalışmada

[2] http://www.diyanet.gov.tr/UserFiles/foyvolant/8_mulga_mevzuat/14.pdf (Erişim tarihi:15.11.2017)

meşruiyet kavramı, Weber'e (2014, s.52) atıfla geleneksel otorite ile kurmuş olduğu yerleşmiş inanca işaret etmektedir.

1.1.Araştırmanın Problemi

Bu çalışmanın temel problemi çoklu modernite/Batı dışı modernlikler bakış açısı ile tarihsel süreçte çağın gereklerine uygun olarak örgütlenen ve günümüzde de STK kurarak varlığını resmileştiren geleneksel dini aktörlerin ve eğitim kurumlarının (medreselerin) dönüşümünün nedenini/amacını ve onları kurumsallaşmaya iten saikleri anlamaya çalışmak ve Türkiye'de yürüttükleri alternatif dini eğitim sistemi (medrese sistemi) ile kurum liderlerinin meşruiyet arayışlarını tartışmaya açmaktır. Gündelik hayatta seyda olarak öne çıkan ve medrese kurumu/eğitimi ile bütünleşmiş dini aktörler şahsi bir mülkiyet olarak telakki ettikleri bu kurumları devam ettirmek ve kendi toplumsal konum ve itibarlarının meşrulaşması için bir takım faaliyetler yürütmektedirler. Kendi içinde dışarıdan görünenin aksine çok daha fazla detaya, karmaşık sosyal ve kültürel ilişkilere sahip olan bu yapı kültür, gelenek, İslam ve modernleşmenin bazı özelliklerini harmanlayarak günümüzde resmi kurumlar nezdinde önemli sayılabilecek gelişmeler elde etmişlerdir.

Yüzyıllar boyunca kültüre içkin olan din ve dini kurumlar cumhuriyet dönemindeki modernleşme serüveni ile her ne kadar resmi anlamda birtakım reformlara göre yeniden düzenlenmeye çalışsa da özellikle kırsal alanlarda geleneksel yönleri ile varlık imkânı bulabilmişlerdir. Bu kurumlardan biri olan medrese ve yetkili kişi olarak seyda bu anlamda önemli bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır. Son zamanlara kadar resmi anlamda herhangi bir karşılığı olmayan bu kurum ve aktörler yakın dönemde sergilemiş oldukları bir takım stratejiler ile gerek toplum nezdinde daha görünür olmuş gerekse de resmi yetkililerce muhatap alınan bir konum elde etmişlerdir. Kazandıkları bu meşru zemin ile beraber seydalar, kısa zamanda Türkiye'nin birçok ilinde Osmanlı klasik medrese eğitim sistemini devam ettiren medrese kurumunu açarak hareket/faaliyet alanlarını ve ağlarını genişletmişlerdir. Bu bağlamda, araştırmanın temel problemi, modernleşme süreci ile birlikte bir zamanlar devletin eğitimi ve dini tek çatı altıda toplamak için attığı adımlara rağmen bu dini kurumların nasıl, ne için ve ne ölçüde sosyal ve siyasal alanda meşruluk kazandığı, çağın şartlarına göre donandıkları sorusuna cevap bulmaktır. Bunun yanı sıra çalışmada kurum aktörlerinin Türkiye'deki resmi eğitim sistemini nasıl yorumladıkları ve devam ettirmeye çalıştıkları medrese kurumunun bundan farkını ortaya koymak da yine çalışma süresince üzerinde durulan temel problemler arasındadır. Ayrıca bu aktörlerin ulus ötesi faaliyetleri, kamu kurumlarında kendilerini nasıl tanıttıkları, ne tür sosyo-kültürel özellikler gösterdikleri, İslam ve sivil toplum kavramlarını birleştirme

gayretleri, bir sivil toplum örgütü olup olmadığı, devletin resmi kurumları ile hangi konularda irtibata geçtikleri, bazı durumlarda bölgede kanaat önderi vasfını alan bu aktörlerin modernizme eklemlenirken hangi noktalarda bu sürece direndikleri gibi sorular yine bu çalışmanın alt problemleri arasındadır.

Bu bağlamda Batı dışı modernitenin kabul ettiği şekilde Batı dışı toplumlarda modernizm dini dışlamaz, aynı şekilde din de modernizmin kendisini dışlayan yönü hariç, onu genel argümanları ile kabul eder. Hatta Türkiye gibi bazı Batı dışı toplumlarında din, modernizmi teşvik eden önemli bir kuruma dönüşür. İşte bu yönüyle, klasik modernizm mantığı gereği yok olması beklenen geleneksel dini kurum ve aktörlerin, modernizm için nasıl bir dürtüye dönüştüğü ve kendilerini/kurumlarını meşru kılma çabaları derinlemesine görüşme yapılan dini aktörlerin (seyda) ifadeleri üzerinden değerlendirilmiştir.

1.2.Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın temel amacı, özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da öne çıkan dini bir aktör olarak öne çıkan seydaların süreç içinde öne çıkma, halk arasında belli bir otorite ve itibar elde etme ve daha sonra ise bunu modern temayüller ile sosyal ve siyasal alanda meşru kılmaya çalışmaları ve onları buna iten saikleri anlamaya çalışmaktır. Seydaların medrese kurumu ile kurmuş olduğu yakın ilişki ve onların kendilerini meşrulaştırdıkları bu kurum üzerinden yeniden inşa etmeleri, onların şehir merkezlerinde kısmen ama özellikle kırsal alanda önemli bir ulema-aktör olarak öne çıkmasına imkân vermiştir. Kendi kurumlarının devamı için resmi din eğitimini eksik ve sathi olarak değerlendiren bu aktörlerin kendilerini resmi din görevlilerinden ve öğrencilerini de resmi din eğitimi alan öğrencilerden ayırma gayretleri de bu çalışma bağlamında anlaşılması amaçlanmıştır. Bununla beraber seydaların iddia ettikleri üzere Osmanlı eğitim sistemini devam ettirmenin pratikte nasıl bir karşılık bulduğu, onların resmi görevli olarak çalışmalarına karşılık halk katında nasıl bir karşılık bulduğu, ulus ve ulusötesi ilişkiler ağını nasıl kurdukları, medreseye yasal statü konusunda yürüttükleri faaliyeetler de yine bu çalışma bağlamında odaklanılan temel konular arasındadır.

Bu bağlamda çalışmanın amacı şu sorular etrafında şekillenmektedir:

- Aktörlerin (seydalar) STK bünyesinde örgütlenme nedenleri nelerdir?
- Aktörlerin resmi eğitime dâhil olma ve uzmanlaşma nedenleri nelerdir?
- Aktörler daha çok hangi konularda resmi dini eğitimi eksik görmektedirler?
- Aktörler kendilerini daha çok hangi özellikleri ile resmi din görevlilerinden ayırmaktadırlar?
- Din adamları kendilerinin devlet kadrosuna alınmalarını nasıl yorumlamaktadırlar?

- Kendilerini toplumsal ihtiyaç konusunda nasıl tanımlamaktadırlar?
- Hangi saikler ve imkânlar ile ulus/ulus ötesi ağlar kurmaktadırlar?
- Seydalar kendi medreselerin dününü, bugününü, geleceğini ve önemini nasıl yorumlamaktadır?

1.3.Araştırmanın Önemi ve Hipotezler

Bu çalışmanın önemi, klasik medrese eğitim kurumu ile bütünleşen seydaların, cumhuriyetin kuruluşundan kısa bir süre sonra yasaklanan bu kuruma tekrardan resmi bir statü kazandırabilmek, günümüzde ne tür modernleşme pratikleri gösterip sosyal ve siyasal düzene uyum sağlayarak meşruiyet arayışına girdikleri ve alternatif bir dini eğitim sunma çabalarını anlamaya çalışmaktan gelmektedir.

Bu bağlamda konuyu araştırmaya değer kılan güncel olayların başında, Diyanetin 2012 yılında aldığı kararla fahri imamlara (seyda ve molla) 1000 din görevlisi kadrosu açması gelmektedir. Bu durum bir taraftan devletin yerel dini eğitim kurumlarını (medreseleri) kısmen tanıması olarak yorumlanırken, diğer taraftan devletin bu dini liderlerin özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki prestijini ve etkinliğini fark ederek onların özellikle bölge için önemlerinin artmasına imkan verirken, resmi yetkililerin de onların saygınlıklarını/otoritelerini denetim altına almak istemesinden kaynaklandığını yapılan resmi açıklamalardan anlamak mümkündür. Seydaların kan davası, kız kaçırma, boşanma, arazi ve miras gibi davalarda bölge halkı için bağlayıcılığı olan kararlar alması onların önemini ayrıca arttırmaktadır. Bunların yanında, STK kurarak örgütlenen din adamlarının devletin resmi din eğitimine alternatif bir kurum bünyesinde faaliyet göstermeleri ya da kendi kurumlarına statü istemeleri onların hem bölge için hem de Türkiye için görünürlüklerini arttırmıştır.

Mevcut sistem içerisinde yasal zeminden mahrum olan medreseleri yaşatmak için seydaların STK kurma, küreselleşme, ileri teknolojiyi kullanma, çoğunlukla açıköğretim ilkokul, lise eğitimi ile devam ettirdikleri eğitim durumlarını yüksek öğretim kurumlarında lisans ve lisansüstü yaparak tahkim etmeleri gibi modernleşme eğilimleri göstermeleri bu grubun anlaşılmasını yine önemli kılmaktadır. Son olarak günümüzde Türkiye'nin bir çok iline yayılan bu kurum ve aktörlerin özellikle dini eğitim ve "arabulucu" gibi konularda çok fazla gündeme gelmelerine rağmen akademik anlamda bu dini liderler ve dini eğitim kurumları üzerinde sosyolojik herhangi bir çalışmanın olmaması ve bu alanda ilk olması bu çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Daha genel bir ifade ile yüzyıllardır varlığını ve etkisini devam ettiren geleneksel dini eğitim kurumlarının ve aktörlerinin, tarihsel süreçteki dönüşümleri ve modernleşme temayüllerinin daha önce herhangi bir akademik çalışmaya konu olmaması bu

çalışmaya özgün bir değer katmaktadır. Çalışma klasik anlamda tekli, evrimci ve pozitivist bir modernleşmeyi tartışmaya açması ve Batı dışı toplumların özgün değerleri ile beraber yeni bir modernleşme modelini konu edinmesi açısından da ayrıca önemlidir.

1.4.Sınırlılıklar

Bu çalışma modernleşme ve Batı dışı modernite parametreleri bağlamında incelenen tarihsel-kültürel-dini bir kurum olarak Türkiye'de devam eden klasik medrese eğitim kurumu ve bu kurum ile bütünleşen aktörü/müderrisi/seydası ile sınırlıdır. Özelde Osmanlı ve Türkiye'de STK ve eğitim politikalarına odaklanmakla beraber söz konusu medrese eğitim kurumunun İslamiyet'in doğuşu ile birlikte tarihsel-kurumsal bir analizi yapılmıştır. Bu süreçte küçük dini odaklı yapısından Nizamiye gibi kurumsal bir boyut kazanan medresenin bir eğitim kurumu olarak Osmanlı döneminde de gerek devlet gerekse de toplum nezdinde önemli fonksiyonlar icra ettiği görülmektedir. Ancak daha sonra süreç içinde sadece dini ilimlerin okutulduğu/öğretildiği bir kurum haline gelen ve II. Mahmut döneminde kurulan *mekteb* sistemi ile çoğunlukla devlet yönetiminden ziyade halk arasında varlık imkânı bulan medreselerin cumhuriyete geçiş ile beraber yasaklanmasına rağmen günümüzde de varlığını koruduğu görülmektedir. Bu süreçte kendi bünyesine bir takım kültürel unsurlar da dahil eden bu kurum ve bununla özdeşleşerek toplum içinde medresede öğrendiği ilim ile öne çıkan ve yine bu ilim ile halk arasında belli bir prestij/itibar ve otorite elde eden seydalığın tarihsel gelişimi yine bu çalışmanın sınırları dahildedir. Daha sonra özellikle son yıllarda seydaların/kurum aktörlerinin göstermiş olduğu gelişmelerde gerek modernleşme eğilimi göstererek ve araçlarını da kullanarak halk nazarında kazanmış olduğu meşru zeminin resmi makamlar nezdinde de sağlamaya çalıştıkları görülmektedir. Bu yönüyle tarihsel süreçte dini aktörlerin geleneksel kurumlarına STK ile yeni bir boyut kazandırarak kamusal alanda da bir aktör olmaya başlamaları önemlidir. Modernleşme paradigmasının genel eğilimi olarak geleneksel/eskiye ait olanı çağdışı ilan etmesi aslında bu grupların STK'laşmalarına zemin hazırlarken aynı zamanda dini aktörleri de ilmi ve fenni alanlarda söz söyleyebilecek bir yetkinliğe (uzmanlaşma) sahip olmaya zorlamıştır. Bu nedenle kurum aktörleri geleneksel ve dünyevi olanı terk eden özelliğini bırakıp çağın gereği olarak kendilerine gelebilecek sorunlara/sorulara ikna edici cevaplar verebilmek için kendilerini çağın istekleri doğrultusunda meşru kılmaya çalıştıkları görülmektedir.

Bu yönüyle bu çalışmanın sınırı güncel anlamıyla İslami bir eğitim kurumu olarak klasik medrese eğitim sistemi ve dini aktörü olan seydadır. Ancak çalışmanın girişinde bahsedildiği üzere seydalar arasında da bir takım fraksiyonların ortaya çıktığını ifade etmek gerekir. Bunlar

arasında İttihad-ül Ulema (Âlimler ve Medreseler Birliği) STK adı altında toplanan seydalar başlı başına kültürel ve tarihsel bağlantıları ile ayrı bir analizi gerektirdiği için çalışma dışında bırakılmıştır. Bununla beraber DİAYDER (Din Alimleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği) olarak özellikle siyasi olarak bir takım faaliyetlerde bulunan STK üyeleri de çalışma dışında bırakılmışlardır. Seydalar tarafından kurulan bu iki kuruluşun yanında Türkiye genelinde daha fazla seydayı kendi bünyesinde toplayan ve gerek kullandıkları meşru araçlar gerekse de daha çok medrese ve seyda kurumları üzerinden hak taleplerinde bulanarak resmi yetkililerce muhatap alınan MEDAV'ın (Medrese Âlimleri Vakfı) faaliyetleri STK kriterleri kapsamında izlenmiş ve değerlendirilmiştir. Ancak çalışma kapsamında görüşme yapılan bütün seydalar MEDAV'a üye olmamakla beraber genel olarak kendi medresesine Kuran Kursu statüsünü kazandıran diğer gruptaki seydalar ile de görüşmeler yapılmıştır. Bunlara ek olarak da kendi medreselerinde Kuran Kursu statüsünü onaylamayan ve halen halk tarafından finanse edilen bağımsız medreseler ve dernek adı altında faaliyet yürüten seydalarla da görüşülerek onların anlam dünyaları anlaşılmaya çalışılmıştır.

2. METODOLOJİ

2.1.Araştırmanın Metodu

Bu çalışma ilk olarak modernleşme, Türkiye'de ve Osmanlı'da modernleşme, Batı dışı modernlik İslam, medrese eğitim kurumun tarihsel gelişimi, sivil toplum kuruluşları ve Türkiye'deki eğitim felsefesi çerçevesinde geniş bir literatür analizi ile başlamıştır. Çalışmanın literatürü kapsamında ele alınan dini aktörlerin (seydaların) ve kendisi için resmi bir statü istenen dini eğitim kurumlarının (medreselerin) tarihsel, kültürel ve dini boyutunu ve günümüz mahiyetini içeren geniş bir literatür incelemesi yapılmıştır. Yapılan literatür analizinden sonra, söz konusu seydaların örgütlenişine neden olan sosyal ve kültürel yapının modernleşme paradigması ile kesiştiği noktaların geniş bir literatür taraması da verilmiştir.

Yüzyıllar içinde birikmiş bir geleneğin ürünü olan, bu süre içinde kendi bünyesine eğitime ek olarak kültürden ve gündelik hayattan veriler dahil eden medrese kurumu ve aktörü, derinlikli bir bilgi elde etme imkanı sağlaması açısından yorumsamacı sosyal bilimi ve nitel bir yöntemi gerekli kılmaktadır. Çalışma kapsamına giren seydaların, medrese sayıları ile eşit olması ve onların tarihsel süreçte deneyimledikleri sosyal ve kültürel değişimler ve modernizme direnme noktalarını anlamak bu çalışma kapsamında detaylandırılacak konular arasında olduğu için nitel bir yöntem kullanımı uygun görülmüştür. Tarihsel köklerini Max Weber (1864-1920) ve Wilhelm Dilthey'e (1833-1911) kadar sürebileceğimiz yorumsamacı sosyal bilim, gündelik hayattaki bireyin deneyimlediği sosyal ilişkileri ve olguları yorumlamaya odaklanır. Sosyolojideki yansımalarını daha çok Weber'in çalışmalarında bulabildiğimiz bu yöntem, günümüz sosyal bilimlerinde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Doğa bilimlerindeki belirli, kesin ve periyodik aralıklar ile devam etmeyen olguların daha iyi ve objektif olarak ele alınmasını gerekli kılan veriler, farklı bir bakışı ve yöntemi gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla insanların gündelik hayatlarını anlamlı kılan normlar başta olmak üzere, sosyal ve kültürel ilişkilerin somut bir görüntü sunmaması bu yorumlayıcı sosyal bilimi gerekli ve fonksiyonel kılmaktadır. Çünkü anlamın, pratiğe dökülene içkin olduğu bu analiz nesnesindeki olgular detaylı olarak incelenmeye muhtaçtır (Özlem ve Özkan, 2012, s.110). Ayrıca burada nitel yöntem ile bulguların genellenmesi konusunda herhangi bir girişimde bulunulmaz. Ancak yorumlayıcı sosyal bilim, kendi bulgularını tüm toplumlara uygulama isteğinden çekinirken, "her insan eylemi 'anlaşılır' kılınmalıdır" (Giddens, 2003, s.85) mantığı çerçevesinde olayların görünen kadar görünmeyen yönlerine de odaklanır. Daha çok göreceli diyebileceğimiz bir yöntem ile incelenen nesnenin ya da olgunun onunla yaşayan birey için ne anlam ifade ettiğini bulmaya çalışır. Süreç içinde hermenötik kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılmaya başlanan

yorumsamacı sosyal bilim gündelik hayattaki parçaların bütün ile olan ilişkisine odaklanarak örtük olan anlam dünyasını ortaya koymaya çalışır. Sosyoloji biliminin kurucuları arasında yer alan ve yorumsamacı bir bilim anlayışının gelişmesinde önemli katkıları olan Weber, sosyal bilimlerin bu eksikliğini fark ederek bu yöntem üzerine odaklanmıştır. Weber, kendi döneminde oldukça popüler olan bakış açılarının, sosyal gerçekliği tam anlamıyla yansıtmadıklarını ifade ederek eleştirmiştir. Bu tarz bir eleştirinin temel dayanağını ise söz konusu yöntemlerin "bireysel davranışları fiziksel yasalara bağlamaları ve davranışların arkasında yatan tarihsel ve kültürel etkenleri göz ardı etmeleridir" (Baştürk, 2011, s.23). Toplumsal araştırmalarda X olgusunu Y olgusu ile açıklayan ve bunun için bazı istatistiksel verileri kullanmayı yeterli gören, diğer bir ifadeyle, sosyal olayları sayısal değerlere ve katı kurallar ile açıklayan pozitivist bakış açısının aksine, yorumsamacı sosyal bilim, metni veya toplumsal olayları incelerken olayın içine girmeye çalışarak meydana gelen ilişkilerin nasıl işlediğini bulmaya çalışan bir bilim anlayışıdır. Ancak bunu yaparken olabildiğince konunun içine girerek ilişkileri toplumun anlam dünyasından çıkarmaya çalışır. Çünkü, Weber'e göre sosyolojinin amacı, fenomenlerin tarihsel ve nedensel bir biçimde saptanması işine yardımcı olmak, kültürel değerleri anlamak ve anlamlı kılmaktadır (Özlem, 1990, s.98-99). Bu yönüyle yorumsamacı sosyal bilim, kendi içinde inşacı bir yol izleyen, yani hazırda bulunanın inşasının tarihini de inceler. Böylece pozitivist sosyal bilim gibi toplumu daha önce belirlenmiş bazı kurallar çerçevesinde incelemekten ziyade, toplum içinde bireylerin onu ne olarak algıladıkları ile ilgilenir ve onu bilgi olarak kabul eder. Bu anlamda yorumsamacı bilginin pozitivist bilgi kadar genelleştirilememesine rağmen doğruluk ve anlam dünyalarını ölçmek açısından daha önemli olduğunu kabul etmek de mümkündür. Çünkü inceleme nesnesi, Weber'in (2011, s.274) ifade ettiği üzere, amaçsaldır ve kendi içinde bir takım hedef ve gayeler taşır. Dolayısıyla dışarıya yansımayan iç sürecin, sonuç üzerinde meydana getirdiği etki için ayrıca davranışların anlaşılması gereklidir.

Yorumsamacı sosyal bilimin odaklandığı toplumsal kesitler genel olarak, olaylar ya da teknik anlamıyla metinler, çoğunlukla dışarıdan incelendiğinde kapalı ve anlaşılması güç olan kaynaklardır. Bu süreçte bu teknik ile inceleme yürüten birey olabildiğince önyargılarından sıyrılarak söz konusu inceleme nesnesinin kendisi için değil toplum için ne ifade ettiğini anlamaya çalıştığından/çalışması gerektiğinden nesnel davranmak zorundadır. Konumuz itibari ile sosyal, kültürel ve tarihsel bir ürün olan medrese eğitim kurumunun incelenmesi bu amaçla bu gruba dahil olunarak katılımcı gözlem ve saha çalışması esasında daha önemli veriler elde edilmesini sağlamaktadır. Çünkü yorumsamacı sosyal bilimi kullanan bir araştırmacı

"konuşmaların yazıya dökülmüş biçimlerini inceler ya da davranışların video kasetlerini ilk bakışta göze çarpmayan iletimler ararlar" (Neuman, 2010, s.130). Bu yöntem ile bilgi elde edilirken anlaşılması amaçlanan anlam dünyasına öznel bilgilerin girmesi daha olasıdır ve bu yöntem buna müsaittir. Ancak Bauman'ın ifadesi ile; "sosyologlar, fizikçilerin ve biyologların örneğini ne kadar sıkı biçimde izlerlerse izlesinler ve çalışmalarının konusu üzerinde ne kadar dururlarsa dursunlar (yani senin ve benim hayat deneyimlerime tarafsız ve uzaktan bakan bir gözlemcinin yaptığı gibi "orada dışarıda" bir şey olarak baksınlar) kavramaya çalıştıkları deneyimin iç bilgisinden kopamazlar" (Bauman, 2012, s.18). Bu yönüyle sosyal bilimci nitel bir araştırmanın tanıdığı imkanları kullanırken dezavantajlarından olabildiğince kaçınmaya çalışır.

Söz konusu bu çalışma nitel araştırma yöntemlerinin bir çoğunu (etnometodoloji, fenomenoloji, örnek olay) kullanmasına rağmen temel olarak etnografik bir çalışmanın hatlarını içeren bir özelliğe sahiptir. Etnografik bir çalışmayı gerekli kılan yönü ise, Türkiye'de göreceli olarak kapalı bir toplum özelliği taşıyan bir kültüre, içeriden bir bakışı amaçlamasıdır. Tam da bu özelliği ile entografik çalışma, "insanların çıkarımlar yaptığını, yani açıkça görülen veya söylenenin ötesine, kastedilen veya ima edilene geçtiğini varsayar" (Neuman, 2012, s.545). Kültürel değerlerin süreç içinde davranış ile pratiğe dökülmesi ve bunun toplumsal bir fenomen olarak ortaya çıkmasına kadar kuşaklar arasında yerleşmiş temel karakteristik özelliklerinden dolayı, etnografik çalışma ilk olarak hedef kültürel olgu, değer ya da grubun genel anlamda içerdiği anlamı ortaya çıkararak gözlemin ötesine geçer. Bu yönüyle gündelik hayatın içinde, bireyler arasındaki ilişkiye odaklanılarak, onların artık içselleşmiş, söze dökülmeyen toplumsal normların ortaya çıkarılmasını ve bunu söz konusu kültür ile açıklamayı mümkün kılar. Etnografik çalışmanın bu tür araştırmalardaki en önemli avantajlarından biri araştırmacının hedef örneklem gruba dahil olması onların gündelik hayatlarının içindeki anlam dünyalarını anlamlandırması ve üstü örtük toplumsal değerleri ortaya çıkarmasıdır. Hedef grubun gündelik hayatına dahil olan araştırmacı bu aşamada gözlem ve katılma yoluyla onlar arasındaki ilişkileri analiz eder ve bunları anlamlandırır.

Bu bağlamda etnografik çalışmaların başlıca ama özellikle de söz konusu bu çalışma için sunduğu avantajları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- "Bu tür araştırmalar aylar boyu sürdüğü için oldukça kapsamlı veriler elde edilir. Eğitim araştırmaları için boylamsal bir perspektife sahiptirler. Sadece şimdiki problemleri açıklamazlar bunları belli bir süreç içinde ele alırlar.

- Diğer araştırma yöntemlerine oranla bu tür araştırmalarda yeni iç görülere ve hipotezlere ulaşılır.
- Doğal durumlardan elde edilen gözlemsel veriler sonucunda, güçlü teori ve hipotezler geliştirilir.
- Gözlemciler araştırmaya herhangi bir özel hipotezle başlamadığı için, herhangi bir olguyu gözden kaçırma olasılıkları son derece düşüktür" (Yazıcı, vd. 2012, s.655).

Bu bağlamda, sosyolojik çalışmalarda sıkça kullanılan etnografik çalışmanın gerekliliğin bilincinde olarak gerek resmi Kuran Kursu statüsü alan gerekse de bu statüyü almayan medrese kurumu, medrese seydaları üzerinden kurum ve aktörler incelenmiştir. Weber'in bahsettiği anlamda geleneksel bir otoriteye sahip olan söz konusu bu tür çalışma grubu örneklemleri "çok eski zamanlardan beri süregelen geleneklerin kutsallığına ve bu geleneklere göre gücü kullananların meşruluğuna olan yerleşik inanca dayalı (Weber, 2014, s.52-53) olarak toplum üzerinde belli bir otoriteye sahiptirler. Bu yönüyle etnografik bir çalışma, toplumun içinde hedef edinilen gerçekliğin gündelik hayatta nasıl oluştuğuna/oluşturulduğuna odaklanarak üstü örtülen sosyal, siyasal ve kültürel gücün, otoritenin ve gerçekliğin su yüzüne çıkmasına da imkan sağlar.

Kendi içinde anlamlı olan bütün insan davranışlarının gizli olarak taşıdıkları anlamlar ve amaçlar mevcuttur. Etnografik bir çalışma ile bu anlam gün yüzüne çıkarılarak onların nesneler ile kurmuş oldukları etkileşim açıklanmaya çalışılır. Dolayısıyla bir araştırmacı bir toplum içindeki hangi nesnenin ya da olgunun nasıl bir mantıkla örtülü olduğunu ve çevresindekiler ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu ortaya koyar ya da koymayı amaç edinir (Kirsh, 2013, s.20). Aydınlanma ile beraber gelen yeni ve kutsal kitaba dayalı olmayan bilimlerin de aslında insana ve insanlara faydalı olunabileceği kanıtlanmıştı. Ancak toplumu anlama ve toplumsal bilgiyi çözümleme sadece doğa bilimlerinde olduğu gibi sayısal verilerle ortaya konulabilecek bir veri değildir. Çünkü sosyolojinin ve sosyoloğun bir toplumda var olan yasaları (ki böyle yasalar varsa da çok azdır) incelemenin yanında toplumu anlama ve çözümleme ve sorunlara çeşitli çözüm önerileri de getirmesi daha makul bir yol olarak kabul edilir. Bu durumda ne mekanik toplumda ne de organik toplumlarda zamandan ve mekandan münezzeh, insanın dahil olduğu bir olgunun varlığı belli ölçüde anlamsız görünmektedir. Çünkü "sosyolojik bulgu için hammadde sağlayan bütün deneyimler, sosyolojik bilgiyi oluşturan hemen her şey sıradan insanların normal günlük hayatlarında yaşadıkları şeylerdir" (Bauman, 2012, s.18). Bu anlamda bilimin amacına bakıldığında "konusu olan varlıklar üzerine sağlam bilgi vermektir" (Grunberg ve Grunberg, 2011, s.9). Etnografik bir çalışma ile araştırmacı dolaylı veya katılımlı

gözlem, derinlemesine mülakat gibi yollarla sayısal olmayan ancak günlük pratiklerde daha anlamlı bilgiler üretilebilir. Bu yöntem bakış açısı ile bilgi, var olan her düşünce sisteminin kendi anlam dünyasında şekillendiği ön bilgisi ile yola çıkar. Çünkü, "bilimin işini yürütmek için katı, değişmez ve mutlak olarak bağlayıcı ilkeler barındıran bir yöntem gerektiği tarihsel bulgularla yüzleştirildiğinde önemli güçlüklerle karşılaşır" (Feyerabend, 1999, s.38). Bu anlamda sosyoloji de ya da diğer herhangi bir sosyal bilimde kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı söylenebilir. Elde ettiğimiz veriler en fazla hali hazırdaki durumun bir bilgisi olacaktır. Çünkü bilimin devrimci yapısının yanında ilerlemeci ve birikimli tarafını da göz önünde bulundurursak kabul edilen değerlerin, yargıların ya da kanunların zamanla değiştiğini veya değişebileceğini öngörmek mümkündür. Weber'in var olan pozitivist ve eleştirel teorilere karşı teorik temellerini inşa ettiği yorumlayıcı sosyal bilime göre "tarihçinin ya da kültür araştırmacısının asli görevi, insan 'anlamları'nı yorumbilgisel ya da yorumlayıcı tarzda anlamaktır" (Ringer, 2003, s.1-2). Bu sayede incelenen toplumsal olguya içeriden bir bakış ile ona yüklenen değerler ortaya çıkarılır.

Gündelik hayatın bir nesnesi olan bu kurumun ve aktörün, modernite ve geleneksellik ile bütünleşmiş yönlerinin detaylı olarak incelenmesi yukarıda ifae edilen nitel yöntemi ve etnografik bir çalışmayı gerekli ve önemli kılmaktadır. Başka bir ifade ile çalışma örnekleminin toplumun çoğu için yabancı kalması, örneklemin kendi içine kapalılığı, onların tarihsel, kültürel, sosyal ve siyasal değerlerle örüntülü gündelik hayatlarının daha iyi bir şekilde açıklanması ve yorumlanmasında nitel yöntem önemli bir araç olmuştur. Saha çalışması sırasında katılımlı bir gözlem ile incelenecek sosyal davranışların ne anlam ifade ettiği yine bu çalışmada üzerinde durulacak bir konu olması hasebiyle bu yöntem önemli bir rehber görevi görmüştür. Bu bağlamda kartopu örneklem metodu ile ulaşılan ve halk arasında 'seyda' unvanına sahip, medresede ders veren toplamda 30 kişi[3] ile derinlemesine görüşme yapılmıştır. Kartopu örnekleme, "araştırmacının bir örnek olayla başladığı, daha sonra o örnek olaydan aldığı bağlantılı ilişkilerle ilgili bilgilere dayanarak başka örnek olaylar belirlediği ve süreci tekrarladığı rastlantısal olmayan bir örneklemedir" (Neuman, 2012, s.324). Çalışmada kartopu örnekleme seçme tekniğinin kullanılmasının nedeni, söz konusu örneklem grubunun Türkiye'nin farklı illerine dağılması ve onlar arasında güçlü merkezi bir yapının olmamasına bağlı olarak iletişimlerinin zayıf olmasıdır. Her bir seyda/aktör kendi medresesinde kurumu özel bir mülkiyet/eğitim kurumu ve özel bir alan olarak telakki ettiğinden, her bir seyda "özel

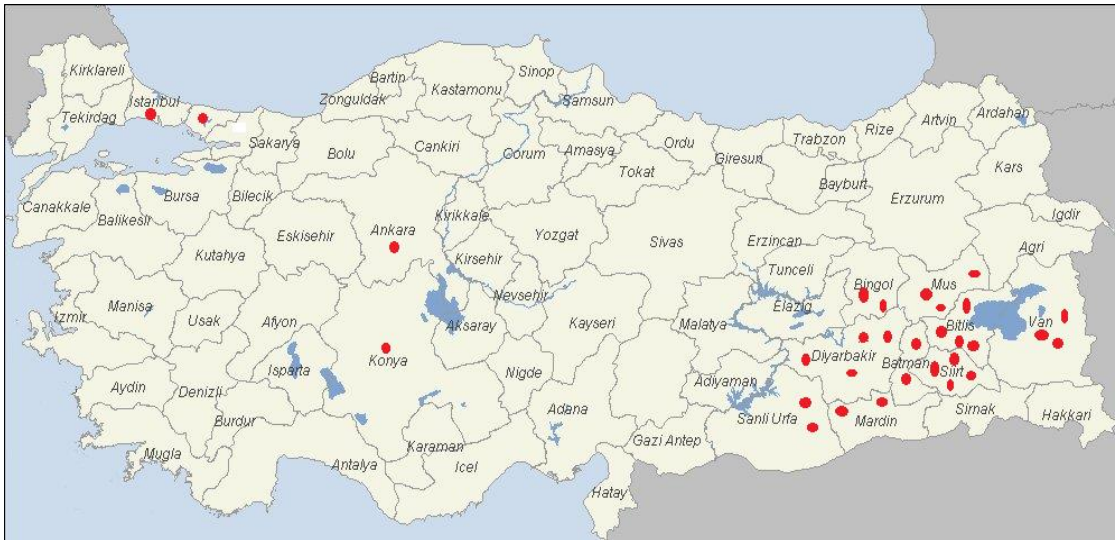
[3] Çalışma kapsamında görüşülen bu kişilerin tamamının gerçek isimleri ve kendilerine ait özel bilgileri istekleri üzerine değiştirilmiştir.

bir kişi" olarak ele alınmış ve kendi medresesi bağlamında incelenmiştir. Böylece bir seyda ile görüşmeden sonra yönlendirmeler doğrultusunda diğer seydalara ulaşılmıştır.

Derinlemesine görüşme ile mülakat yapılan kişilerin ifadelerine ek olarak kurum aktörlerinin gerek STK bünyesinde gerekse de toplumsal olaylarda medyaya verdiği demeçler gerekse de resmi yetkililerce yapılan açıklamalardan da faydalanılmıştır. Bununla beraber dini aktörlerin gerek medrese kurumu gerekse de toplumsal olaylar/sorunlar hakkında gerçekleştirdikleri ulusal ve uluslararası konferans, sempozyum ve çalıştay gibi etkinliklerin ve bunlarla ilgili meydaya yansıyan dokümanların da analizi yapılmıştır.

2.1.Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Bu araştırmanın evreni Osmanlı Devleti eğitim kurumunun devamı olan Şark medreseleri ve onlar ile bütünleşerek müderrislik yapan dini bir aktör olarak seydalardır. Çalışmanın evreni Türkiye'de Osmanlı eğitim sistemi üzere devam eden Şark kökenli medreselerdir. Çalışmanın örneklemi ise halk arasında seyda olarak bilinen ve görüşmeyi kabul eden tamamı erkek toplamda 30 kişiden oluşan medreselerin müderrisi ve dini aktörleridir. Bu tez çalışması kapsamında yapılan saha çalışmasına, kartopu örneklem metodu ile kurulan ilişkiler sonucunda 2017 yılı Mart ayında başlandı. Saha çalışmasına he ne kadar bu tarihte başlansa da örneklem grubu aktörleri ve STK'nın (MEDAV) faaliyetleri çalışma boyunca yakından takip edilmiştir. Seydalardan randevu alındıktan ve kendilerine çalışma hakkında gerekli bilgiler verildikten sonra genelde 1-3 saat arası süren görüşmeler yapıldı. İlk olarak Muş merkezde başlayan görüşmeler bölgenin, çalışmanın başlandığı süreçte zor hava şartlarından dolayı beklenilenden daha uzun zamana yayıldı. Bazı durumlarda zor hava şartlarından dolayı köylere gidilemediğinden yolların açılmasıyla seydanın merkeze gelmesi beklendiği gibi durumlar da yaşandı. Muş'taki görüşmelerden sonra Bitlis'e geçilerek görüşmelere devam edildi. Daha sonra ise, Siirt, Van, Diyarbakır'ın ardından Doğu ve Güneydoğu Anaodolu'nun birçok iline gidildi. Doğu ve güneydoğu illerindeki görüşmeler tamamlandıktan sonra yine kartopu örneklem metodu ile İstanbul, Ankara ve Konya'daki medreseler de ziyaret edilerek görüşmeler yapıldı. Bu şekilde gerek seydalara ait STK'lar üzerinden irtibat kurulan seydalara gerekse de kartopu örneklem metodu ile farklı düşüncelere sahip seydalara ulaşıldı. Bu bağlamda seydalar çoğunlukla medreselerinde ziyaret edilerek mülakatlar yapıldı. Çoğu seydanın hem kendisinin hem de öğrencilerinin görüntülemesine müsaade etmediğinden etnografik bir çalışma ile hem medrese içindeki seyda-talebe ilişkisi hem de medreselerin fiziksel durumu hakkında detaylı gözlemler yapıldı. Bu bağlamda aşağıdaki haritada saha çalışması sırasında gidilen iller gösterilmektedir.



Harita 2.1.Örneklem Grubunun Dağılımını Gösteren Türkiye Haritası

Özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki köklü ve tasavvufa bağlı medrese merkezlerinin (Tillo, Norşin, Ohin) münferit yapısı ve ona bu konumu veren kültürel sermayesine ek olarak sadece bu bölgelerde değil, Türkiye'nin birçok ilinde müstakil medreseleri de mevcuttur. Çünkü bu tür merkezi medreseler batı illerinin özellikle göçmen mahallelerinde kendilerine bağlı medreseler açmaktadırlar. Bu yüzden söz konusu bölgelerde gerekli görüşmeler yapıldıktan sonra batı illerinde de iletişime geçilen seydalar ile görüşmeler gerçekleştirildi. Doğu ve Güneydoğu'daki müstakil medreseler ise ekseriyetle miras yolu ile babadan kalan yerlerde ve günümüzde çoğunlukla kırsal alanda devam etmektedir. Kırsal kesimde herhangi bir dernek/vakıf ya da Kuran Kursu gibi hiçbir resmi statüsü olmayan medreselere de gidilmiş ve seydaları ile mülakatlar yapılmıştır. Çok bariz bir şekilde fark edilmiştir ki, hem doğu hem de batı illerinde Kuran Kursu ya da dernek/vakıf gibi yollar ile resmi bir statü kazanmamış medrese seydaları çok daha ürkek bir dil kullanmaktadırlar. Bunlar diğerlerinin aldıkları resmi zırha sahip olmadıklarından dolayı hem konuşmaya hem de söylediklerinin farklı alanlarda kullanılıp "başımız derde girmesin" düşüncesi ile sorulan sorulara oldukça çekingen cevaplar verdikleri gözlenmiştir. Dolaysıyla kendilerine bir konu hakkında fikirleri sorulduğunda, önce kendisince söyleyeceklerinin bir muhasebesini yapıp onu politik süzgeçten geçirdikten sonra ifade ediyorlardı. Dolayısıyla bu kişiler yapılan görüşmeler hem beklenilenden kısa sürdü hem de güncel olaylar ile ilgili fikirlerini açık bir şekilde beyan etmedikleri için diğerlerine kıyasla daha kısır geçti.

3. MODERNİTE PARAMETRELERİNE KAVRAMSAL VE TEORİK BİR YAKLAŞIM

İslam toplumları ile ilişkilendirilen ve İslam'ın ortaya çıkışından günümüze kadar geçen tarihsel süreçte gerek formel gerekse enformel yollardan varlığını koruyan medrese eğitim sisteminin, içinden geçmiş olduğu değişim, dönüşüm ve radikal kopuşlar hiç kuşkusuz modernleşme projesi ile yakından ilişkilidir. Ancak bu kurumun varlığını modernleşmenin içinde geleneksel bir kurum olarak sürdürdüğünü iddia etmek, onun süreç içinde kazanmış olduğu bir çok özelliği gözden kaçırmamıza neden olacaktır. Bir taraftan modernizmin bazı parametrelerini sahiplenen diğer taraftan günümüz modern Türkiye'sinde gelenekselliğin bir takım yönlerini terk etmeyerek yasal düzene entegre olan bu kurumu ve aktörünü tam anlamıyla geleneksel ya da modern olarak tanımlamak mümkün değildir. Bunun yerine modernizmin yerel bir okumasını yapan ve gelenekselliği çağın süzgecinden geçiren kuramsal bir alt yapıyı ön gören Batı dışı modernite teorik alt yapısı, Batı dışı toplumlardaki bu tür olgular için yol gösterici olmaktadır. Ancak böyle bir bakış açısı ilk olarak modernleşmenin ana hatlarını ortaya koymayı gerektirir. Dolayısıyla Batı dışı modernitenin ortaya çıkmasını zorunlu kılan modernleşme teorisinin temel parametrelerini analiz etmek, çalışmanın ilerleyen aşamalarında daha kapsamlı bir bakış açısı ile konuyu değerlendirmemizi sağlayacaktır. Bu çalışmada, bu amaçla Osmanlı Devleti'nin bir eğitim kurumu olan ve cumhuriyet döneminde ekseriyetle Kuran Kursu statüsü alan medrese kökenli dini eğitim kurumlarının, modernleşme politikalarına direnme gücü ve modernleşmenin onu dönüştürme etkisine de bakarken modernleşmenin dününü, bugününü ve bunların nasıl düşünsel bir süreçten geçtiğini ortaya koymak bu çalışmanın daha iyi anlaşılmasını mümkün kılacağı kanaatindeyiz. Modernizmin tarihsel süreçte ortaya çıkmasından onun Batı dışı toplumlar için bir projeye dönüşmesi, aslında Batı dışı modernite tezinin ortaya çıkmasında önemli bir neden olmak ile beraber, bu süreci burada analiz etmek Türkiye, Japonya, Rusya, İran gibi Batı dışı moderntienin önemli örnekleri olan toplumların bu projeye karşı reaksiyonlarını daha da anlaşılır kılacaktır. Batının modernleşmeyi sömürge haline getirdiği toplumlar için zorunlu bir süreç olarak görmesi ve göstermesi, onun kendisini de bu süreci takip eden bir "mühendis" rolüne büründürmesine zemin hazırlamıştır. Bu şekilde bilimsel veriler ile desteklenen ve özellikle pozitivizm akımının etkili olduğu modernleşme projesi uygulanmaya çalışılmıştır. Ayrıca modernleşmenin en önemli parametrelerinden biri olan sekülerleşmenin, Batı ve Batı dışı toplumlarda hangi şekilde doğrulandığını ya da yanlışlandığını bu bölüm nezdinde tartışmak çalışmanın kavramsal çerçevesini daha iyi tespit etmemizi sağlayacaktır. Bu yönüyle, daha sonraki bölümlerde tartışmaya açacağımız sömürgeleştirilemeyen Türkiye gibi toplumların modernleşme

projesinin hangi parametreleri ile uyuştuğunu ya da uyuşmadığını ve bununla beraber ortaya çıkardıkları formun temel istinat noktalarını ortaya koymak için bu çalışma böyle bir tartışmayı gerekli kılmaktadır.

3.1.Kavramsal Olarak Modernlik ve Modernleşme

Tarihsel bir dönem olarak 'modernlik', sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik alanlarda meydana getirdiği 'anlayış' ve 'anlamlandırmalarla' sosyal bilimlerde yeni bir 'toplum' ve onun farklı bir analiz modelini ortaya çıkarmıştır. Zihinsel temellerinin 16. ve 17. yüzyıllarda atılmaya başlanması, kavramsal olarak ortaya çıkışından günümüze kadar uzun bir süreyi kapsayan (Gillespie, 2008, s.19) ve kendisinden önceki dönemleri geçersiz kılan "modern" kelimesinin etimolojik kökenine bakıldığında, Hans Robert Jauss'un tarihsel çalışmasına dayanarak, bu kelimenin 'modernus' olarak Latincede 5. yüzyılda, resmen Hristiyan olan dönemi, daha önceki Pagan ve Roman geleneğinden ayırmak için kullanıldığını söylemek mümkündür (Habermas, 1987, s.3; Jameson, 2004, s.21). Bunun yanında 12. yüzyılda Büyük Charles ve 17. yüzyılın sonralarında Fransa'da "Querelle des Ancients et des Modernes" zamanında insanlar kendilerini modern olarak nitelemişlerdir. Dolayısıyla modernizmin tarihsel süreçte tekrar tekrar ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Ancak modernliğin bulunduğu dönemsel periyot içinde farklı anlam ve özellikler kazandığını da söylemek gerekir. Örneğin modernizm, daha önce genel olarak, yeniyi eskiden ayırma ve onu çağdaş olarak tanımlamada kullanılan bir niteleme iken, Fransız devrimi ile klasikçilerin 'büyü'ye atfettikleri anlamın sorgulanmaya açılmasıyla beraber modern olma fikri sadece yeniyi değil, ama aynı zamanda modern bilimin esinlendiği sonsuz ilerleyiş ve ahlaki iyileşmenin olacağı inancını da bünyesine katmıştır (Habermas, 1987, s.4).

Tarihsel süreçte insan her zaman bir değişim ve dönüşüm serüvenine dahil olmuştur. Ancak değişimin nedeni ve değişime addedilen anlam dönemlere göre farklılık göstermektedir. Modern öncesi dönemler genelde 'geleneksel' olarak tanımlanırken, değişimin ana kaynağı ise toplumlarda hakim olan dinin etkisi ile ölçülmekteydi. Ancak modern zamanların etkisi fark edildikten sonra bu genel kabul eleştirilerek değişimin bir süreç ve insan ürünü olduğu görüşü kabul edilmiştir. Böylece modern zamanlar ile birlikte, ölçüt, bireyde kendi dünyası, toplumun ise doğa üzerindeki etkisi ile ölçülme geleneği doğmuştur. (Giddens, 1991, s.3; Lynn, 1988, s.113). Post-Modern (Lyotard, 1984), Post-Endüstüriyel (Bell, 1999), Akışkan Modernite (Bauman, 2006) Geç Modernite (Giddens, 2012), Geç Kapitalist (Harvey, 1990; Jameson, 2011) gibi modernizm sonrası ya da modernizmin ileri aşamalarını tartışan dönemlerde de modern zamanlardaki değişimin başkalaştığını ve radikal boyutlar kazandığını ifade

etmektedir. Dolayısıyla "değişim" olgusu aynı kalırken ona yüklenen periyodik anlamlar ve ölçütler inceleme nesnesi yapılmıştır. Diğer bir ifade ile "Değişimin doğa ve toplum dışı etkenlerle açıklandığı geleneksel anlayışın değişmesine bağlı olarak, değişimin doğal ve toplumsal olana endekslendiği ve adına "modern" denilen süreçte toplumda gözlemlenen başkalaşma ve farklılaşmalar, hep "değişme" kavramıyla tanımlanmaya çalışılmıştır" (Solmaz, 2011, s.36). Ancak tarihsel süreç boyunca meydana gelen aydınlanmanın, eskiyi eleştiriye açan, ona olan güveni alt üst eden doğası ve Fransız devrimi gibi yeni insani değerleri öne çıkaran hareketlerin ortaya çıkması 'değişim' tanımlamasının yanına 'ilerleme'nin de eklenmesi gerektiği düşüncesini vurgulamıştır.

Fransız devrimi gibi bireysel olduğu kadar toplumsal boyutları olan merhaleyi anlamlandıran Turgot, De Condercet ve St. Simon gibi bilim adamları ya da "Paris'in Peygamberleri" (Manuel, 1965) toplumların evrimsel sürecini doğal ve kaçınılmaz olarak görmüşlerdir. Ancak bu bilim adamları değişimin doğasına ve tüm toplumları etkileyen yönüne bakıp bu olguyu toplumsal bir kurama dönüştürerek değişimin evreler halinde geliştiğini ve bu süreci etkileyenin krallar ya da imparatorluklar değil, dönemin hâkim özellikleri (üretim, yönetim, geleneksellik) ile nitelenebileceğini belirtmişlerdir. Buna bağlı olarak 1750'li yıllarda Turgot ve St. Simon tarafından "dörtlü evre" kuramı geliştirilmiştir (Solmaz, 2011, s.37) . İnsanlığın, tarihsel süreçte avcılık, toplayıcılık, tarım ve ticaret olmak üzere dört evreden geçtiğini/geçmekte olduğunu iddia eden bu kuram, evrimsel bir bakış ile ileriye dönük kategorik sınıflandırmalar yapmaktadır. Kuram, toplumların kaçınılmaz olarak bu değişimin içinde olduğunu, bundan isteseler dahi kaçamayacaklarını ifade eden bir öngörüye sahip olmakla beraber bu süreci geriden takip eden toplumların da daha ileri olan toplumları izleyeceğini ifade etmektedir. Bu kuramın başta Marx, Durkheim ve Weber gibi öncü toplum bilimcilerini olmak üzere bir çok bilim insanını toplumun gidişatını anlamlandırma konusunda kısmen de olsa etkilediğini söylemek mümkündür. Bu toplumsal değişmenin doğasını anlamlandırma çabasıyla beraber dış dünyada endüstrileşme, akılcılaşma, bürokratikleşme, dinin toplumdaki etkisinin kırılması, insan haklarını kapsayan sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik bir çok fikir ve akım hem bilimsel anlamda hem de halk nezdinde ilgi görmeye başlamıştı. Tüm bu nedenlerden dolayı daha önce mutluluk vaat eden geleneğin doğası çok köklü devrimlerle değişime maruz bırakılmıştır. Bunlardan en önemlisi Aydınlanmanın, dinin ve insan ilişkilerinin doğasına yaptığı yıkıcı etkidir. Bu gelişmede ise iki önemli unsur mevcuttur. Birincisi, bu olgunun baş aktörü olarak bireyin rolü kesinlikle göz ardı edilemez, bireyin kendi hakkı için toplumu aşan talepleri onun bu süreçteki rolünü gösterir. İkinci unsur

ise, daha önce var olan ancak mevcut siyasi havanın baskısından dolayı ön plana çıkmayan çeşitli grupların, örgütlerin devlet ile çatışmacı bir süreç ile yasallaşmasıdır (Çetin, 2007, s.67).

Kavramsal bir analiz yapmak gerekirse 'modern' kendisinin belirlediği gerçekliklere uygun olarak hareket etmeyi ifade ederken, modernlik (modernity) tarihsel süreç içinde bir olguyu, modernleşme ise bir süreci ifade etmek için kullanılmaktadır. Modernlik, modernleşme sürecine dâhil olmuş veya bu süreci tamamlamış ileri/gelişmiş ülkelerin çağın en ileri ulus devletleri olarak teknolojik, siyasal, ekonomik ve toplumsal anlamda mevcut durumun en ileri aşamasını ifade etmek için kullanılmaktadır. Modernleşme ise modernlik kavramının ihtiva ettiği özelliklerin tarihsel süreçte oluşma, yaygınlaşma ve değişen sosyal, siyasal düzene uyum sürecini belirtmektedir (Çetin, 2007, s.65).

Modernite söyleminin özgürlük ve özerklik fikirleri üzerine kurulduğunu ifade eden Wagner'de (2003, s.6-8), tarihsel süreç içerisinde bu söylemin kendi zıddı olan disiplini ortaya çıkardığını belirterek, modernizmin iki temel yüzünün olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi özgürlük söylemi (the discourse of liberation) diğeri ise disiplin söylemidir (the discorce of disciplinization). Özgürlük söylemi, modernizmin kökeninde var olan, bireylerin sosyal ve siyasal anlamda kendilerini daha özgürce yönetebilecekleri ve kendileri ile ilgili kararlar alabilecekleri bir duruma işaret eder. Ancak bu durum zıtlığını da kendi içinde meydana getirmiştir. Yani disiplinize edilmek özgürlük ile beraber ortaya çıkarak bir sınır çizmiştir. Bu anlamdaki disiplin söylemi, ilkin kurumsal olarak kendisini göstermiş ve Weber'in daha önceden haber verdiği 'rasyonelleşme' ve ulus devletin kendi rüştünü ispatlamak için uyguladığı sıkı yöntem[4] ile devam etmiştir. Daha sonra ise Frankfurt Okulu'ndan Theodor W.Adorno, Max Horkheimer ve Herbert Marcuse gibi sosyal bilimcilerin vurguladığı gibi araçsal aklın ittifakı ile toplum daha önceki liberal sloganını geride bırakmıştır.

18. yüzyılın sonlarından itibaren yapılan bu vurgu artık hiçbir şeyin eskisi gibi ol(a)mayacağının sinyallerini vermeye başlamıştı. Çünkü zaten "Modernite kendi doğasında var olan bir özellik olarak geleneksel olan ile bir karşıtlık içindedir" (Giddens, 2012, s.36). Bunun yanında aydınlanma ile gelen "yeni" daha önceki yenilerden çok daha yıkıcı ve radikal bir boyut kazanmıştır. Bu tarihlerden itibaren "modern" yani çağcıl olarak nitelenen gelişmeler, Avrupa toplumlarının gidişatına endekslenerek de anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu anlayışla "Modernliğin kültürlerüstü tektip bir gelişme eğrisi olduğu inancı ile evrensel yasaları bulmayı hedefleyen bilim anlayışı birlikte gelişmişlerdir" (Göle, 2007, s.58). Diğer bir ifade ile batının

[4] Almanaya'da, A. Hitler, İtalya'da B. Mussolini, İspanya'da F. Franco örnekleri modernizm kontrol etme dürtüsü ile geliştiğini söylemek mümkündür.

ulaştığı yer insanlığın zirvesi kabul edilmiş, diğer toplumlar ise bu süreçte ilerleyen ve Avrupa'nın bu seviyesini yakalamaya çalışanlar/bunu hedefleyenler ya da hedeflemesi gerekenler olarak görülmüştür. Bu evrimsel bakış, bir anlamda daha önce tarih sahnesinde görülmemiş bir yeniliğin ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Daha açık bir ifade ile Modern öncesi toplumların, dönemlerin hiçbirinde Batı-Doğu veya Kuzey-Güney gibi bölgelerin üstünlüğünü gösteren çeşitli kavramsallaştırmalar yapılmamıştır. Ancak modern zamanlar ile birlikte Batı gelişmişliğin, yeniliğin ve aydınlığın sorgulanmayan kapısı iken Batı dışı toplumların, coğrafik bir farklılıktan dolayı geleceklerini üzerine inşa etmeleri gereken kültürleri dahi "eski" damgası ile tarihin karanlık çukurlarına itilmiştir (Altun, 2000, s.138). Bu açıdan bile bakıldığında, sadece coğrafik bir nedenden dolayı, çağdışı olmak ile suçlanan/nitelenen toplumların bu düşünceye karşı bir reaksiyon göstermesi için uygun bir zemin hazırlanmıştır. Çünkü modernleşme, daha önce ifade edildiği gibi, evrimsel süreci kapsayan bir mantık ile gelişirken, diğer toplumların bütün tarihsel miraslarını yok saymış ve onları batı toplumlarına tabi olması gerektiğini vurgulamıştır. Fakat daha sonra daha detaylı bir şekilde analiz edeceğimiz Batı dışı modernite bu kapsamda modernitenin bu fikri akımından etkilendiği kadar, tarihsel ve kültürel mirası da sahiplenerek eklektik bir toplum modeli ortaya çıkarmıştır.

Aydınlanma, Fransız devrimi, sanayi devrimi gibi etkilerin sonucunda yaşanan sanayileşme, kitlesel göç, iletişim ve ulaşımın yaygınlaşması, eğitimin artması, cemaatlerin dağılması, insan ilişkilerini değiştirmekle beraber sadece yerele ya da akrabaya bağlılığını koparmamış "ulus" kavramının ve ulus devletin önünü de açmıştır (Gellner, 2008; Makdisi, 1996, s.25; Solmaz, 2011, s.36-40). Din olgusu artık milletleri birleştirmekte yetersiz kalmakta ve insanlar etnik özelliklere daha fazla değer vermekte ya da onları yeni baştan inşa ederek[5] "diğerlerinden" olan farklılığını vurgulamaya çalışmaktadır. Diğer bir ifade ile insanlar artık

[5] E. Gellner'in (2008) "Uluslar ve Ulusçuluk" adlı çalışmasında ulusların sanayi toplumlarının bir ürünü olduğunu ifade etmesine mevcut konjonktürel havanın ortaya çıkardığı bir durum olarak işaret eder. Var olan bir kültürün siyasal arenaya taşınması veya toplumun devlet ile buluşturulması süreci bu olgunun icat edildiğini gösterir. Bunun yanında B. Anderson'un (2009) "Hayali Cemaatler" adlı çalışması da aynı şekilde inşa edilen ortak aidiyetlerin milletleri birleştirmedeki rolünü analiz etmektedir. Ulusun siyasal olarak hayali bir nitelik kazandığını ifade ederek bunun kurgulandığının altını çizer. Bu konu bağlamında bahsedilmesi gereken diğer önemli bir çalışma, E. Hobsbawm ve T. Ranger'in (2006) "Geleneğin İcadı" adlı çalışmalarıdır. Yukarıda bahsedilen iki çalışma gibi tarihe ve onun ürettiği gerçekliğe eleştirel yaklaşan bu çalışma da, çok eskilere dayandığı düşünülen geleneklerin aslında modern zamanların muallakta bıraktığı insanı ayakta tutmak için üretildiğini ifade edilmektedir. Yazara göre 19. yüzyılda (ki bu yüzyıl modernizm dalgasının yoğun olarak yaşandığı bir döneme denk gelir) insanları bir araya getiren ulusal marş, anıtlar, bayraklar be çeşitli semboller daha fazla üretilmiştir.

"Tanrı" ve onun buyruklarına olan bağlılıklarını bırakarak yeni, evrensel ama bir o kadar da milletleri birbirinden ayıran "milliyetçi" argümanlara yönelmişlerdir.

Giddens (2012) modernizmi, kapitalizm, endüstriyalizm, gözetim ve şiddet araçları üzerindeki kontrol gücü olmak üzere dört kurumsal boyutlu bir olgu olarak analiz etmiştir. Bir üretim sistemi olan kapitalizm, özel mülkiyete sahip olan ve olmayanların emek gücü üzerine kurulmuş dolayısı ile sınıf sistemini ve temelini ortaya çıkaran ve rekabete dayalı bir sistem olma özelliğine sahiptir. Modernizmin sanayileşme boyutu, mekanik üretim ve bu süreç ile meydana gelen toplumsal örgütlenme boyutlarını oluşturmaktadır. Gözetim boyutu, Giddens bu kavram ile (kavramın M. Foucault'ya ait olduğunu belirterek) modernizmin en önemli ve etkili özelliklerinden birini ifade etmektedir. Bu boyut ile modernleşme, kendisinden önceki dönemlerden ayrılarak, bilginin üretimi üzerinde denetim kurup onu kendi lehine kullanma gücü elde eder. Modernleşmenin dördüncü ve son boyutu ise, şiddet araçlarının ulus devlet tarafından kontrol edilmesidir. Bu boyutu ile endüstriyelleşen savaş sanayisi her daim yeni bir desteğe ve denetime ihtiyaç duyar. (Emre, 2015, s.10; Giddens, 2012, s.51-5; Özer ve Baştan, 2012, s.40-41). Hall (2000, s.599) ise modernizmi, geleneksel toplum biçimiyle karşılaştırarak yaşanan değişikliklere dikkat çeker. Gelenekselliği, geçmişten gelen değerlerin muhafaza edildiği ve geçmişin kutsandığı, değişikliğin olumsuzlandığı bir dönem olarak tanımlarken, modernizmin radikal ve her daim değişimin var olduğu, bir döneme denk geldiğini belirtir. Ona göre bu değişim rüzgârı içerden gelen bir dürtü ile toplumda yer bularak bugünün yenisini yarının eskisine çevirecek bir özelliğe sahiptir. Brey ve Feenberg'e göre ise (2003, s.4-5) modernlik, toplumsal değişimin kültürel ve toplumsal boyutuna odaklanarak onun geleneksellikten modernliğe yani bireyselleşme, rasyonelleşme, dinin etkisinin kırılması, toplumsal hayatın yeni formlarla şekillenmesi gibi olgulara odaklanan kültürel epistemolojik bir yaklaşımdır. Modernizim ise 19. yüzyılda Avrupa'nın sanatı, dış gerçeklik için bir ayna görevi gören realist geleneğe (realist tradition) karşı çıkmıştır. Bu nedenle modernizm, genel olarak Avrupa'da 19. ve 20. yüzyıllarda meydana gelen sosyal dönüşümlere denk gelmektedir. Harvey'in (1990, s.23) ifade ettiği gibi modernizm 19. yüzyılda kapitalizmin baskısı altında meydana gelen zaman ve mekan krizine karşılık olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamıyla modernizim, modernitenin kendisi ile iç içe geçen, pozitivizm, rasyonelleşme, düzlemsel bir ilerleme ve evrensel gerçeğe olan inanç ve bilginin standardizasyonuna karşılık gelir. Bu bağlamda modernizm teorileri genel olarak, modern toplumun genel karakteristik özelliklerini ve onu meydana getiren özelliklere odaklanır. Modernite üzerine yoğunlaşan bu teorilere genel olarak bakmak gerekirse şu özelliklere ulaşmak mümkündür,

- Genellikle moderniteyi tarihsel bir süreç ile tanımlayıp onun modern öncesi dönemden ya da bazen de post modern dönemden olan farkını ortaya koyarlar.
- Modernitenin temel özelliklerini kurumsal kültürel ve epistemolojik başlık altında toplarlar.
- Modern topluma geçişi mümkün kılan modernitenin dinamiklerine, onun erken, yüksek, geç modernite, klasik ve düşünümlü modernlik gibi dönemlerine ayrılışını ve bu dönemler arasındaki geçişine odaklanırlar.
- Modernite teorilerinin bazıları da modernitenin düz çizgisel evrimine, moderniteyi eleştirmeye, günümüz modernitesinin alternatif bir toplum tipine ya da onun kendi dönüşümüne odaklanırlar (Brey ve Feenberg, 2003, s.5).

Modernlik düşüncesinin, döneminin varlığı kökeni ve geleceği konusunda var olan devasa literatürü kendi içinde farklı yaklaşımları da barındırmaktadır. Modernlik anlayışına farklı bir yorum getiren Trainor'a (1998, s.133-135) göre modernlik, sadece içinde bulunduğumuz zamanı ve yeniliği tanımlamak için kullanılan bir adlandırmadan ziyade kendisinden önceki (pre-modern) ve kendisinden sonraki (post-modern) zamanı da adlandıran ve onlara anlam katan bir özelliğe sahiptir. Aynı şekilde modernlik, kendisinden önceki ortaçağ zaman dilimi ile varlık ve yokluk mücadelesini kazanarak belli bir döneme hükmeden bir özelliğe de sahiptir. Ancak günümüz koşulları içinde modernlik, bir zamanlar mücadele ettiği "Ortaçağ"ın özelliğine bürünerek post modernizm ile kıyasıya bir mücadele içindedir. Diğer bir ifade ile modern öncesi bir süreçten çıkan tarih, şuan modern sonrası bir tarih dönemine girme mücadelesini "özgürlüğün modern şartları altındaki ortaçağ" ile yapmaktadır. Modern öncesi dönemde insanın doğaya, doğal bir mahkumiyeti olması, diğer bir ifade ile doğayı dönüştürebileceğinden ziyade doğanın insanı dönüştürebileceğini savunan baskın görüşler vardı. Fakat bu düşünce T. Hobbes'in (1588-1679) gölgesindeki John Locke (1632-1704) tarafından şiddetle eleştirilmiştir (Requero, 2011, s.2). Modern zamanlara geçiş ile ya da diğer bir ifade ile doğanın kendi hükümranlığını insana bırakması ile beraber "doğa" insanın çıkarlarına hizmet eden/edebilen/etmesi gereken bir nesne durumuna indirgenmiştir. Ancak burada Trainor (1998, s.133-141) tarafından iddia edilen insanın tekrardan doğa üzerinde mitler ürettiğidir. Ona göre, tam da bu noktada insan modern öncesi dönemin çevresel mitlerine post-modernist çevresel hareketler ile tekrardan dönmektedir. Bunun yanında modern öncesi dönemde var olan feodal yapılar ile yerel topluluklar kendilerini dışa karşı daha güvende ve güçlü hissetmekteydiler. Bununla beraber cemaatsel toplum yapısı insanların bütün hayatını büyük oranda saran, geleneksel kurallar ile yönetilen güçlü ağlara sahipti. Ayrıca modernliğin

bir özelliği olarak özel ve kamusal mülkiyet ayrımı olabildiğince bulanıktı. Aynı şekilde günümüz modern toplumları kurdukları çeşitli kuruluş ve organizasyonlar ile modern öncesi dönemde var olan feodal yapılanmalara[6] doğru evirilmektedirler. Dolayısıyla modernizmin en önemli özelliklerinden olan ulus devlet yapılanmalarının kesin sınırları ortadan kalkarak daha önce yok ettiği feodal yapılanmalara doğru ilerlemektedir.

Tüm bunlara dayanarak, Altun'a (2000, s.136) göre modernleşme sürecini, bütünsel bir proje olarak, bünyesinde himaye ettiği boyutları dört başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi siyaset ile ilgilidir. Bu başlık altında modernleşme projesi siyasi partiler, parlamento, oy hakkı gibi bireylerin yönetime katılımını sağlayan sürecin siyasi kanadını oluşturmaktadır. Modernleşmenin ikinci ayağı, daha önce geleneksel ve dini değerlerin yaygın olduğu bir toplumdan, kültürel modernleşme ve ulus devlet mantığına yönelme ile ilgilidir. Projenin üçüncü boyutu, ekonomik modernleşmedir. Bu boyutta modernleşme kriteri sanayileşme ile birlikte farklı iş kollarının ortaya çıkması, yönetim ve organizasyonda ihtisaslaşması, söz konusu devletin modernleşme yolunda kat ettiği yolu göstermektedir. Modernleşmenin dördüncü ve son aşaması ise geleneksel değerlerin sonunu getirdiği düşünülen okuma yazma oranın artması ve kentleşme boyutudur.

Sonuç olarak, 5. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanan 16. 17. ve 18. yüzyıllarda anlamsal olarak yeniliği çağrıştıran, 19. yüzyılda toplumsal anlamda etkisini en derine kadar hissettiren ve 20. yüzyılın sonralarında zaferini kutlarken büyük bir eleştiri dalgasına maruz kalan modernizm paradigması, 21. yüzyılın başlarında miadını doldurduğu, ya da en azından olgunluk çağını bitirip son demlerini yaşadığı yönündeki yorumlamalarla karşı karşıya kalmıştır. Bilimsel anlamda evrimsel bir süreç halinde gelişerek aydınlanma çağı ile geniş bir şekilde yayılma imkânı bulan modernleşme boyutları geleneksel değerleri geçersiz kılarak yeni, ideal bir toplum modelini ortaya çıkarmıştır. Kendisinden önceki dönemleri daha önceki hiçbir periyodik dönemin yapmadığı gibi eleştirip "geçmişine hiçbir şekilde saygısı olmayan" (Harvey, 1990, s.11) bir anlayış ile iktidarını ilan eden modernizm, çok boyutlu yapısıyla toplumları her yönüyle etkilemiştir. Diğer taraftan kavramsal olarak kendisini gelenekselin karşısına yerleştiren modernizm, sanayileşme, sekülerleşme, kentleşme, rasyonelleşme gibi özellikleri diğer toplumları da etkileyerek onların bu sürece dâhil olmasında etkili olmuştur.

[6] Avrupa birliği (AB) ve NATO gibi uluslararası organizasyonlar buna örnek verilebilir.

3.2.Modernlikten Modernleşmeye Dönüş ve İdeolojik Perspektif

İlk başlarda Batılı toplumları anlamaya, toplumsal dönüşümü açıklamaya çalışan ve kuramsal olarak toplum analizinde kullanılan modernizm, tarihsel süreç içinde farklı amaçlar için kullanılmıştır. Diğer bir ifade ile klasik toplum bilimcilerin (A. Comte, E. Durkheim, M. Weber, K. Marx) bırakmış olduğu bilimsel miras, önce bir ideolojiye ikinci dünya savaşından sonra ise Batı dışı toplumlar için uygulanması gereken bir proje haline dönüştürülmüştür. İdeolojik yönünden ziyade 'modern' olgusuna tarihsel olarak yaklaşıldığında kesin tarihinin bilinmemesiyle beraber Rönesans'tan sonra aydınlanma ile başladığına yönelik güçlü bir kanı vardır. 17. ve 18. yüzyılı kapsayan aydınlanma çağı, kilisenin yani dini otoritenin gücünün ve yetkisinin insana/topluma doğru kayması durumunu ifade etmektedir. Bu süreç, Batı'nın içinde bulunduğu "din temelli karanlık çağdan" kurtulmayı amaçlayan, bireye sadece birey olduğu için değerli olduğunu, düşünce üretebildiğini, konulan yasakların kaldırılabileceğini aşılayan yani 'aklın ve toplumun' özgürleşmesini savunan bir hareket olarak gelişmiştir. Kant'ın daha popüler tanımı ile Aydınlanma " insanın kendi suçu ile içine düşmüş olduğu ergin olmama durumundan kurtulmasıdır" (Kant, 2004, s.221). Bu yönüyle bireye 'sapere aude' (bilmeye cesaret et) sloganını rehber koşan bu özgürleştirici süreç, daha sonraları kendi antitezini de içinde barındıran bir duruma evirilmiştir (Horkheimer ve Adorno, 2010). Bu düşüncenin daha etkili bir şekilde geniş alanlara yayılarak kendisine bilimsel bir zemin hazırlayan "pozitivist" anlayış ile bütünleşmesi ileriki aşamalarda bu sürecin daha da güç kazanmasını sağlamıştır. Dolayısıyla "Siyasal gelişmenin ve değişmenin tarihsel kurumsal ve kuramsal özellikleri ile modern değerlerin örtüşmesi modernleşme sürecini ortaya çıkarır" (Çetin, 2007:65). Bu yönüyle modernite, ki daha sonra modernleşme, " Aydınlanma felsefesinin teoriden pratiğe geçmiş hali olarak görülebilir" (Aytekin, 2013, s.315). Daha sonralarda ise sanayi devriminin ortaya çıkmasıyla beraber Batı'nın ekonomik olarak güç kazanması bu düşüncenin tarihsel süreçte gösterdiği bir çıktısı, başarısı ve kanıtı olarak kabul edilmiştir.

Batı merkezli klasik evrimci bir modernleşme sürecinin kendi varlığını dışarıdaki dünya için de vazgeçilmez olarak gördüğünde "eski" ve "geleneksel" olan için tehdit barındıran bir harekete dönüşür. Diğer bir ifade ile " modernleşme sürecinin ilerlemeci, asla geriye çevrilmeyen, her toplum için zorunlu aşamaları ve yasaları ifade eden bir süreç olarak algılanması modernleşmenin bir ideolojiye dönüşümünü sağlamıştır. Bunun ötesinde Latham'a göre (2000, s.99) modernleşme, sadece Amerika'nın diğer devletlere kendi politikasını uygulama ve doğrulama yolu açan bir alan değil, ama aynı zamanda modernleşme, Amerikan bilim adamlarına dünü ve bugünü anlama yolu açan ve iddialar üzerine temellenmiş bir

ideolojidir. Diğer taraftan Batı kendi "orta çağ" gerilemesinin nedeni olarak dini görmesiyle beraber din, ötekinin, gerinin, gericiliğin, çağdışılığın diğer bir adı olarak kabulünü de doğurmuştur. Batı'nın bu süreci tamamlaması ile beraber kendisine yüklediği misyon itibari ile Batı dışı toplumlara da "pozitivist" bilim anlayışı gereği aynı çözümü sunması yani yol haritasını göstermesi sürecin sıradan tarihsel bir olgudan çıkıp bir proje ve ideolojiye dönüşmesini beraberinde getirmiştir (Çetin, 2007, s.65-66; Solmaz, 2011, s.37). Batı merkezli düşünsel tartışmaların bu şekilde mekanik bir boyut kazanması aslında Batı dışı toplumları her ne kadar belli bir süre için meşkul etmişse de, toplumlar kendi kültürel değerlerini terk etmemiş en önemlisi de batının modernite olgusunun en önemli bir göstergesi olan gördüğü din, yok olmamış aksine daha farklı boyutlar ve mekanizmalar geliştirmiştir.

Bu bağlamda Migdal'a (1998, s.207) göre modernleşme hem olgu hem de kurgu olmak üzere iki yönlüdür. Olgu yönü, toplumun modernleşme projesinin öngördüğü doğrultuda nasıl eksiksiz olarak hayata geçirilebileceğidir. Yani bu toplumların modernleşmenin bir gereği olarak nasıl örgütleneceği, sekülerleşeceği, modern bir görünüm kazanacağı gibi mimari yapıdan insanların dış görünüşlerine kadar nasıl yeni baştan dizayn edileceği ile ilgilidir. Modernleşmenin kurgu yönü ise, iktidarın kendisini amaca ulaşma noktasında sınırsız güce sahip olarak görmesidir. Bu güç, savunduğu değerlerin evrensel olduğunu iddia ederek kendisinin etkin, karşısındakinin (toplumun) edilgen olduğunu iddia eden modernleştirme, Batılılaştırma, laikleştirme gibi kavramlar geliştirir. Her ideoloji gibi modernleşme de ilk olarak kendi varlığı için bir "düşman" ve" öteki"yi inşa etmiştir. Bu bağlamda "modernleşme"nin edindiği kavramsallaşmaya uygun olarak içselleştirdiği "bugün", "çağdaş" gibi yeniyi çağrıştıran bir yaklaşım ve "eskiyi" "geleneği" "dini" dışlayan bir söylem geliştirme çabası onun üstünlük kurma boyutunu gösterir. İdeolojik bir boyut kazanmış böyle bir düşünce Batı'dan ve dışarıdan çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak, Tipps'e göre (2012, s.207, 213) modernleşme teorisinin en çok eleştirilen tarafı kuşkusuz onun etnosentrik bir bakış açısına sahip olduğu ile ilgilidir. Çünkü modernleşme teorisi 19. yüzyıldaki gelişmelerden sonra sadece Batı'yı değil fakat dış dünyayı kendi çizdiği yolda değiştirmeye çalışmıştır. Bu özelliğin halen de devam etmekte olduğu söylenebilir. Bu dayanıklılığı, onun toplumsal dönüşümü değiştirme üzerine yaptığı vurgudan kaynaklı olduğu söylenebilir. Bu durum özellikle 19. yüzyıldan bu yana modernleşme ideolojisinin Batı dışı toplumları Batılı ama özellikle de Anglo-Amerikan değerleri doğrultusunda eğitme çabasında kendisini göstermektedir. Bu yoldaki başarı ölçütü Batının sahip olduğu ve modernleşmenin en önemli iki ölçütü olan "laiklik" ve "pozitivizm"e (Kaya, 2015, s.552) gösterdikleri uyuma göre ölçülmektedir. Batı bu projeyi Batı dışı toplumlar

için daha cazibeli bir forma büründürerek bunun onlar tarafından da kabul edilmesini sağlamaktadır. Ayrıca bu tarihsel evreyi Batı dışı toplumlar için, içinde bulundukları ekonomik ve kültürel krizden çıkışın tek yolu olduğuna inandırmaktadır. Batının kendi dışındaki toplumların dikkatini çektiği bu yön, onun diğer toplumların da, kendisini izleyerek modernleşebileceklerine inandırmasının yanında, bu yola giren toplumların her birinin ileride "Batılı" bir devlet olmaya çalıştıkları bakış açısını da onlara kazandırmaya gayret ederek bunun için başka alternatif bırakmamaktadır. Diğer bir ifade ile gelişmek ve ilerlemek için Batının kendilerine çizdiği yolda gidebileceklerine inandırılmış, ancak bu hedefe ulaşmak için de Batı'nın anlam dünyasını edinmeleri gerektiği bilinci verilmektedir. Bu düşünce bir bakıma Batılı devletlerin bir zamanlar sahip oldukları sömürge ülkelerde var olmalarını da mantığa büründürme vazifesini görmüştür. Çünkü Batılı devletler kendilerini vazgeçilmez ve eleştirilemez bir yere yerleştirip değişen sosyal düzeni kendi lehlerine yorumlama gücüne sahiptir. Ya da Giddens 'in (2012, s.55) ifade ile bilgi üzerinde denetim kurma gücünü kullanarak Batı'yı doğrulayan bir bilgi üretip üstünlüklerinin devamını sağlamaktadırlar.

Modernite, modernizm ve modernleşme ile evrimsel bir çizgide ilerledikçe merkezden çevreye yayılarak nihayetinde bir proje olarak ortaya çıkan bu kuramsal düşünce, Batı'nın üstünlüğü ve insanlığın son aşamasını temsil ettiğini Batı dışı toplumların ise Batı'yı takip eden ya da etmesi gereken bir konuma yerleştiren bir düşünce formudur. Tarihsel bir dönem olarak Batı'nın içinde bulunduğu Ortaçağ'ın skolastik düşüncesinden kurtularak kendisini bu dönemi yaşamaya mecbur bıraktığını düşündüğü tanrıyı ve dini geride bırakarak her bireye, aklı kullanma gücü bahşettiğini ifade eden bu görüş, yeniliğin ve gündeliğin ruhuna girmeye çalışmıştır. Bu kurgunun bir anlamda Batı toplumları için tamamlandığını ve kazandığı ekonomik gücü bir çıktı olarak gösteren Batı, bu durumu Batı dışı toplumlar için de bir yol olarak sunmuştur. Bu anlamda bir proje olarak hayata geçen modernleşme, Batı dışı toplumların toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik açıdan modernizmin boyutlarına dahil olarak bu yolda ilerlemelerini salık vermektedir.

3.3.Bir İdeoloji Olarak Modernleşme Teorisi ve Bilimsel Bağlam

15. ve 16. yüzyılda Rönesans ve ardından Aydınlanma döneminin ortaya çıkmasını sağlayan düşünsel başkaldırılardan sonra gelişen yeni konjonktür daha fazla yeni fikirlerin ortaya çıkmasını sağlayarak eski baskın paradigmanın sonunu getirmiştir. Aydınlanma felsefesinin bu şekilde ileriye doğru yeni ufuklar açması ve modernizmin yeşermesine olanak sağlayan özelliğinin yanında Batı toplumlarının Batı dışı toplumlar ile olan ilişkilerin kolonyal bir forma dönüşmesi ile birlikte yeni güç ilişkilerinin ortaya çıkmaya başladığını görmek

mümkündür. 19. yüzyılda Batı kültürü ile ilişkilendirilen ve modernleşme kriterleri doğrultusunda daha ileriye dönük bir gidişatı temsil eden bu düşünce, zamanla Batı toplumlarının bu özelliklerini diğer toplumlara da aktarmaya, onları kendilerinin yaşadıkları tarihsel süreçten geçirme gibi oldukça 'ütopik' (Lash ve Wynne, 1992, s.2) bir hedefe doğru evirilmiştir. Bu doğrultuda Batı'nın tarihsel, kültürel ve sosyolojik farklılığına bakılmadan diğer toplumların da bu süreci yaşamaları gerektiğini ifade eden modernleşmeye teorik bir boyut kazandırılarak pratikte de bunun umulan sonucu vermesi için içerden ve dışardan çeşitli reform ve inkılaplar yapılmasını içeren bir yol haritası belirlenmiştir. Dolayısıyla, Batılı toplumlarda modernleşme doğal seyri içinde işlerken Batı dışı toplumlarda, "o ülkelerin kendi iç dinamiklerinin değil özellikle Batının bir dış etken olarak müdahaleleri, düzenlemeleri ve zorlamaları sonucunda ortaya çıkan tepeden inme/devletçe düzenlenen bir değişim sürecidir" (Çetin, 2007, s.67). Genel olarak İkinci dünya savaşından sonra sosyal bilimlerin Batının gelmiş olduğu ve kendisini 'en üst' olarak gördüğü döneme odaklanmak yerine, siyasi bir proje mantığı ile Batı dışı toplumların gelişmesine odaklanmaları onlara 'Batı' ve 'modern' adı altında gelişme çizgisi sunmaları 'modernleşme' nin kuramsal çerçevesinin oluşumunu sağlamıştır (Altun, 2000, s.137). Dolayısıyla tarihsel süreçte form, içerik ve hedef değiştiren modernleşme devletler bazında kutuplaşmaya da yol açmıştır.

Bu bağlamı ile düşünüldüğünde dahi farklı adlar altında ifade edilse de modernleşme teorisinin yeni olmadığı görülmektedir. Bu teorinin kaynağı, insanın tıpkı diğer organizmalar gibi doğumdan ölüme kadar her daim bir gelişme çizgisini takip ettiğini ifade eden E. Durkheim'dan sonra Talcott Parsons'un öncülüğünü yaptığı fonksiyonalizm teorisidir. Bu anlamda hem modernleşme hem de ona bilimsel bir zemin hazırlayan fonksiyonalizm, bir anlamda ondan türeyen (Kirby ve diğerleri, 2000, s.456) ve tek yönlü olmaktan ziyade fiziksel yönün psikolojik bir zemin tarafından desteklenmesi sonucunda oluşur. Daha genel bir ifade ile çok yönlü bir proje olan "Modernleşme fiziki ve toplumsal alanı sarıp sarmalar. Bu yönüyle projesinin amacı geçmişin aile, kabile ve din temelindeki bağlayıcı toplumsal bağlarından kurtulan insanların anlaşmaya dayalı yeni ilişkiler kurabileceği bir alan inşa etmek ve bunu sürekli genişletmeye dayanır" (Migdal, 1998, s.209). Diğer bir ifade ile modernleşme, sıkı bir şekilde ekonomi ile bağlantılı iken onun dışında kalan diğer tüm alanları da etkileyebilecek bir güce de sahiptir. Bu nedenle Batı için "üçüncü dünya" sadece ekonomik anlamda gelişmemiş bir yer değil, ama aynı zamanda cehalet, fakirlik ve batıl inançların da yuvasıdır. Başka deyişle Batı için üçüncü dünya milletleri, Weber'in ifadesi ile kapitalizmin ruhunu ve Protestan

ahlakını birleştirememiş ya da McClelland'ın ifade ettiği başarı faktörleri olan 'külterel girişimciliği', 'hırs' ve 'dürtü' yü bir araya getirememiş toplumlardır (Slattery, 2003, s.146).

Batılı olmayan toplumların gelişme sorunu ikinci dünya savaşından sonra öncelikle ABD'de iktisadi bir mesele olarak ilgi bulmuş ancak zamanla bu konu diğer sosyoloji, antropoloji, iktisat ve siyaset biliminin kapsamlarında da değerlendirilerek 1950 ve 1960' lı yıllara kadar teorik bir çerçeveye kavuşmuştur. Modernleşme kuramı olarak şekillenen bu teori Batı dışı toplumların nasıl ve hangi yolu kullanarak Batılı toplumların vardıkları noktaya gelebileceklerini mümkün kılan bir yol haritası şeklinde sunulmuştur. Bu bakış açısı ile modernleşme, Batılı olmayan toplumların ancak Batının içinden geçmiş olduğu tarihsel aşamaları geçerek bu seviyeye gelebileceklerini savunan teorik bir arka plan kazanmıştır. Dolayısıyla etnosentrik, yaşanılan tarihi hiçe sayan, büyük bir anlatı şeklinde kurgulanan (Leonard, 2006, s.460) bu bakış açısı zamanla Batı dışı toplumlarda da karşılık bularak Batı'nın örnek alınması gerektiği düşüncesi daha da önem kazanmıştır.

ABD'nin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra merkezi bir konum kazanarak Rusya ile içine girmiş olduğu soğuk savaşa karşı dünyayı komünist sistemden uzak tutarak kendi siyasi düzenine çekme kaygısı da, modernleştirme ideolojisinin gelişmesinde önemli bir yere sahiptir. ABD'nin siyasi bir kaygı ile diğer toplumları modernleşme (liberal ve demokratik söylem) dalgasına dâhil etmesi/etmek istemesi ilerleyen süreçte "normatif" ve tek örnek modelin "Batılı toplumlar[7]" olduğu yönünde bir düşüncenin oluşmasını da doğurmuştur. Bir taraftan ABD diğer taraftan Sovyetler birliğinin "gelişmekte" ya da "gelişmemiş" ülkelere yönelik öngördükleri bu politikalar onların kendilerinin sunduğu yol doğrultusunda ilerlemeleri gerektiği düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak ABD'nin bu konuda liberal ideolojiyi yayması adına SSCB'ye nazaran hiçbir maliyetten çekinmemesinin en önemli sebebi sosyalist sistemin, kendisinin temsil ettiği kapitalist, liberal, demokratik olarak adlandırılan sisteme alternatif olmasıdır[8]. Dolayısıyla İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra iki kutuplu bir güç savaşına

[7] İkinci dünya savaşından önce dünya üzerinde bilim, teknoloji ve sanat gibi her konuda merkezi bir konumu işgal eden coğrafik olarak Batılı (Avrupalı) toplumların gücü ve prestiji savaş sonrasında Amerika birleşik devletlerin eline geçmiştir. Dolayısıyla ikinci dünya savaşına kadar Avrupalı güçler ifadesi ile kastedilen Avrupa devletleri, yerini "Amerika'nın temsilindeki bir Batı kimliği" almıştır (Altun, 2000, s.125).

[8] Burada modernleşmenin aslında bir devlet olarak Rusya ile değil daha açık ifade ile tehlike unsuru olarak addedilen unsur bir devlet değil "sosyalizm ideolojisi" dir. Dolayısıyla ABD'nin SSCB ile içine girmiş olduğu dünyayı şekillendirme kaygısı bir bakıma Rusya ile içine girilebilecek herhangi bir etkileşim ile komünizm ideolojisinin yaygınlaşma kaygısıdır. Bu nedenledir ki, başta Truman doktrini çerçevesinde olmak üzere 12 Mart 1947 yılında Amerika Birleşik Devletleri başkanı Harry Truman kendi adı ile komünizm tehlikesi altındaki ülkelere (Türkiye ve Yunanistan) komünizme karşı durmaları karşılığında askeri ve mali (Türkiye'ye 100, Yunanistan'a 300 milyon dolar) konularda yardım etmiştir. Bunun karşılığında Türkiye'nin Sovyetler birliğinden esinlenerek kurduğunu düşündüğü milli şeflik (demokratik bir seçim ile), 5 yıllık "Kalkınma Planı" ve "Köy Enstitüleri"ni kaldırmasını istemiştir. Diğer taraftan Yunanistan'daki komünist dalganın yenilgiye uğraması ABD'nin Marshall planını da yürürlüğe koyması konusunda cesaretlendirmiştir. 5 Haziran 1947 tarihinde dönemin Dışişleri Bakanı George Marshall'ın kendi adı ve "hava nasıl olursa olsun birlikte hareket etmeliyiz" (whatever the weather we must move

dönüşen bu durum ABD'nin Batı toplumlarını da yanına alması ve daha etkin davranması ile kendisini en büyük güç olarak hayal ettiği düzene doğru evirilişini getirmiştir (Mallick, 2005, s.3). Tam da bu konjonktürde gelişen modernleşme bakış açısı bir bakıma ABD'nin diğer ülkeler için en iyi örnek ve gitmeleri gereken yolda onlara bir 'rehber' olma özelliğini kazandırmıştır. Bu tür bir bakış açısı sosyal, siyasal ve ekonomik söylemler altında batılılaşma/modernleşme ideolojisini görünmez kılmaktadır. Böylece daha önce ABD'nin Batıdan terk etmelerini salık verdiği sömürgecilik, şimdi farklı olarak "gelişiminin en üst ve son aşamasını temsil eden modernleşme" (Przeworski ve Limongi, 1997, s.158) kavramsallaştırması ile yeniden doğmuştur. Dolayısıyla Batı modernleşmesinin gitmediği yer ilkel, modern öncesi, üçüncü dünya gibi adlar altında tanımlanmaya başlandı. Batı'nın kendisini ve kendi ideolojisini model olarak sunması ve kendilerinin geldiği aşamanın ancak "modernleşme" anlayışı kapsamında sunduğu yol ile olabileceğini de ekleyerek alternatif düşüncelere kapıyı kapatması aslında kendisinin üzerine inşa edildiğini kabul ettiği liberal söylem ile zıt hareket etmekteydi (Altun, 2000, s.123-136). Ancak bu tür bir gerçeklik daha çok, modernleşme ideolojisinin kapsadığı ifade edilen özgürlük, sanayileşme, modernizm, sekülerizm gibi adlar altında görünür olmaktan uzak kalmıştır.

Modernleşme kavramsallaştırmasından önce de kuşkusuz 18. ve 19 yüzyıllardaki değişimi anlatmak için farklı adlandırmalar ve tanımlamalar kullanılmıştır. Ancak modernleşmenin tarihsel süreç içinde meydana gelen değişimleri kavrayıcı bir şekilde kuşatan yönü, onu diğerlerinden ayırmaktadır. Bu kavramın gelişim seyrinde ve dünya politikasına hakim olmasında daha önce ifade edildiği gibi ABD'nin[9] büyük bir payı bulunmaktadır. Ancak burada bu kavramı daha da önemli kılan onun bilim ile içine girmiş olduğu ayrılmaz yönüdür. 20. yüzyılda Avrupalı ama özellikle de Amerikan sosyal bilimciler, politik bir tavır sergileyerek ya da doğrudan siyaset ile temasa geçerek Batı dışı toplumları anlamaya (Tipps, 2012, s.200) ya da Amerikan cumhuriyetçi senatör Kenneth S. Wherry (1892-1951) gibi diğer dünya toplumlarını da kendi hayal ettikleri bir noktaya 'modernleşme' projesi ile ulaştırmaya çalıştılar

together) sloganı ile sunduğu planda, ikinci dünya savaşından sonra Avrupa devletlerinin son derece kötü durumu onları Sovyetler Birliği'nin temsil ettiği bir komünizm dalgası ile karşı karşıya getireceğini düşünerek 16 devleti kapsayan yeni bir mali yardım paketi çıkarılmıştır. Bu durum ayrıca Türkiye'nin Amerika ve dolayısıyla Batı ile içine girmiş olduğu modernleşme serüvenini göstermesi açısından önemlidir **http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/11637642.asp?yazarid=72** (Erişim tarihi:15.11.2015).

[9] İkinci dünya savaşı sonrası dönemde güç bayrağını eline alan ABD'de bilim ve siyaset iç içe geçerek normal şartlar altında amaç olarak kullanılan bilim, araç haline dönüştürülmüştür. Diğer bir ifade ile bilim ABD'nin çıkarına hizmet etmek üzere üretilmiş ya da Ford Vakfı, Rockefeller Vakfı ve Carnegie Vakfı gibi kurumların maddi desteklenerek amaçsal bir bilgi ortaya çıkarılmak istenmiştir (Altun, 2000, s.138).

(Latham, 2003, s.1). Bilim ve siyasi yönlendirmenin bu şekilde iç içeliğini gösteren en iyi örneklerinden birisi John F. Kennedy ve Lyndon B. Johnson gibi ABD başkanlarına özel danışmanlık yapan ekonomist Walt Whitman Rostow'un çalışmasıdır. Rostow'un en önemli çalışması olarak kabul edilen 'Ekonomik Gelişme Aşamaları, Komünist Olmayan Bir Manifesto' (Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto) adlı eserinde ekonomi ile kalkınma arasında doğrudan bir ilişki kurması, bunu Batı dışı toplumlara uygulama konusunda gösterdiği isteklilik, modernleşmeye bilimsel teorik bir arka vücut kazandırması ve mezkur başkanlara danışmanlık yapması kuramının önemini ortaya koymaktadır[10].

[10] Rostow (1960, S.4-16) toplumların ekonomik boyutlara bağlı olarak gelişim aşamalarını beş ayrı kategoride incelemektedir. Bunlar, geleneksel toplum aşaması (the traditional society), kalkış için hazırlık aşaması (the precondition for take-off), kalkış aşaması (the take off), olgunluğa yönelim aşaması (the drive to maturity) ve yüksek kitlesel tüketim çağıdır (the age of high mass-consumption). Rostow'un Newton'u bir dönüm noktası olarak kullandığı geleneksel toplum aşamasında, temel teknolojik gereçler çoğunlukla tarımda kullanılan ve geleneksel topluma atıfta bulanan araçlardır. Bu dönemin insanları dış doğa hakkında çok az bir bilgiye ulaşılabildiklerini kabul etseler dahi bu süreçte gelişim hiçbir zaman durmamış her daim bir gelişim ve ilerleme devam etmiştir. Çünkü ticarette, endüstride ve tarımda geliştirilen yeni araçlar daha fazla karı mümkün kılmayı amaçlayarak icat edilmiştir. Bu dönemde toplumların kendi içlerindeki ve topluluk olarak birbirleri arasındaki ticaret ilişkisi siyasi, sosyal ve merkezi kontrolün etkisi ile değişkenlik göstermektedir. Nüfus artışı ya da azalışı sadece üretim ile endeksli bir durum değil, aynı zamanda bireylerin maruz kaldığı savaş ve salgın hastalıklar da toplumların kaderini etkileyen nedenler arasındadır. İkinci aşama olan "kalkış için hazırlık aşaması", gelenekselden modern aşamaya geçişi temsil eden çeşitli özelliklerin hâkim olduğu bir dönemdir. Bunun içinde gerekli olan geleneksel dönemin özelliklerinin dışarıda bırakılması, zincirlerinin kırılması ve modern bilimin meyvelerinden faydalanması önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda Batı Avrupa'da 17. yüzyılın sonu 18. yüzyılın başı değişim ışıklarının görüldüğü bir döneme karşılık gelir. Rostow'a göre (1960:6) bu anlamda İngiltere'nin sahip olduğu coğrafya, doğal kaynaklar, ticaret imkânları, sosyal ve siyasal yapı onu, bu döneme geçenlerin ilki yapmıştır. Gelişen olaylar geleneksel toplumları şoke etmiş ve onların sonunu getirmeye başlamıştır. Buna bağlı olarak gelişen düşünce, ekonominin sadece temel amaç olmadığı, ancak ekonomik gelişme ile birlikte ulusal saygınlık, özel kazancı, genel refahı, ve çocuklar için daha iyi bir hayatı mümkün kılacak bir durum olduğunu da ifade eder. Bu dönemde girişimcilik ruhuna sahip insanlar risk alarak kendi kazançları için roller almışlardır. Diğer ülkelerinde iştahını açan yeni ekonomik ilgi alanları özellikle ulaşımda olmak üzere, iletişimde de yeni yatırım olanakları ortaya çıkarmıştır. Böylece içte ve dışta genişleyen ticaret yeni modern üretimci girişimcilerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Fakat tüm gelişmeler yine geleneksel toplumun karakteristiğini gösteren yerel politik güçler ve değerler sistemine bağlı olarak sınırlı bir gelişme ve genişleme ile ilerlemekteydi. Bazı durumlarda da gelenekselin ısrarlı duruşuna bağlı olarak gelişmeler sınırlı ekonomik amaçlar için yürütülmesi de bu dönemde karşılaşılan bir özelliktir. Tüm bunlara rağmen modern zamanlara kalkış dönemi olarak adlandırılan bu dönemin en dikkat çekici özelliği, politik anlamda yaşanan değişikliklerdir. Daha sonra ulus devlete evirilecek olan geleneksel ve bölgesel toprak sahibi mantığına karşı olarak koalisyon temelli yeni uluslar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu durum da, modern dönemlere kalkış için gerekli bir koşuldur. Üçüncü aşama, geleneksel dönemden modern döneme geçişin gövdesini oluşturan kalkış aşamasıdır. Kalkış aşaması, geleneksel toplumdan modern topluma geçiş için bir dönüm noktası oluşturur. Bu aşama Batı dışı toplumları yani geri kalmış ülkelerin durumlarını ele aldığı için daha önemli bir yere sahiptir (Alagöz, 2004, s.5). Bu dönemde, ikinci dönemde ifade edilen kültürel direnme noktaları yeni teknolojik, sosyal, kültürel ve siyasi oluşumlara yenik düşmüştür. Söz konusu gelişmelere bağlı olarak milli gelir ikiye katlanmış, yeni iş imkânları, sektörler, özel girişimciler çoğalmış ve dolayısıyla ekonomi şuana kadar görülmemiş bir kaynak kullanımı ve kullanım yöntemiyle

Bununla beraber Batı dışı toplumların gelişim sürecini sadece ekonomiye endeksleyen çalışmaların yanında ekonomi ile beraber diğer sosyal, siyasal ve kültürel faktörlerin de etkisine değinen çalışmalarda 1950'lerden itibaren yaygınlık kazanmıştır. Bunların başında Bert F. Hoselitz'in "Economic Growth and Development: Non-Economic Development" isimli makalesidir. Aslında burada Hozelitz'in çalışmasının özü yine Batı'ya endeksli ve Batı'nın sadece ekonomik değil aynı zamanda kültürel, sosyal ve siyasal anlamda da Batılı olmayan ülkelerden üstün olduğu tezi saklıdır. Çünkü Hozelitz kendi çalışmasında Batı'nın ekonomik gelişmesinin altında onu gelişmeye iten ona yol açan 'çevresel şartlar'a dikkat çekmiştir. Hatta kendi çalışmasında Japonya'nın ekonomik gelişiminden dolayı Japon ve Avrupa kültürü arasında bir ilişki kurma gayretindedir. Weber'in etkisinin açıkça görülebileceği bu düşünce tarzında Avrupa'nın sahip olduğu kültürün onun gelişiminin anahtarı olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Dolayısıyla Batılı olmayanlar mevcut şartlar altında ekonomik destek olsa dahi gelişemezler düşüncesi kabul görmektedir. Çünkü bu teze göre, Batı dışı toplumların sahip oldukları dünyayı yorumlama biçimi onların Batılı toplumlar gibi gelişmelerine müsaade etmemektedir (Altun, 2000, s.137).

---

yüzleşmiştir. Burada yine vurgulamak gerekir ki tüm bu gelişmelerin öncülüğünü Batı toplumları yapmaktaydı. Bu nedenle İngiltere'nin 1793'teki durumu sonraki yirmi yılda fark edilir derecede değişmişti, Fransa'da ve ABD'de bu değişim 1860'dan, Almanya'da 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinden sonra yaşanan gelişmeler toplumu daha önceki dönemlerden önemli ölçüde ayırmaktaydı. Olgunluğa yönelim aşmasında, modern teknolojiler artık ekonomik aktivitenin olduğu tüm yerlerde baskın hale gelmiş, milli gelir artmış ulus içinde yapılan ticaret uluslararası bir özellik kazanmıştır. Dolayısıyla "kalkış" aşamasından "olgunluk" aşamasına kadar (yaklaşık 60 yıl olarak görülebilir) teknolojik imkânlar artmış buna bağlı olarak üretimin çeşitliliği ve kalitesi de artmıştır. Bu sürecin beşinci ve son aşaması ise, yüksek kitlesel tüketimin olduğu bir çağdır. Bu çağda artık öncü sektör dayanıklı ürünlere doğru evirilerek gelişme göstermiştir. 20. yüzyılda olgunluğa erişen bu toplumlarda genel olarak iki önemli gelişme göze çarpar. Birincisi kişi başına düşen gelir artarak daha önce temel gereksinim olarak kabul edilen yemek, barınma ve giyinme gibi ihtiyaçlar aşılarak "ihtiyaç listesi" değişmiştir. Diğer ikinci bir gelişme ise, iş gücünde meydana gelen değişmedir. Bu dönemde hem kentte yaşayanların sayısı toplam nüfus içinde artmış hem de çalışmanın boyutları da değişmiştir. Diğer bir ifade ile sadece kol gücüne dayanan bir iş gücünden ziyade uzmanlık bilgisi gerektiren, vasıflı eleman grubu ve ihtiyacı da ortaya çıktı. Yukarıda ifade edilen beş aşamada W.W. Rostow geleneksel bir toplumdan modern bir topluma nasıl geçildiğini evrimsel bir süreç ve aşalar ile aktarmaktadır. Bu aşamalarda da görüldüğü üzere merkeze alınan Batı milletlerinde yaşanan teknolojik gelişim refahı, adaleti, demokrasinin olanaklarını da arttırdığı öngörülmektedir. Rostow'un çalışmasına burada geniş bir yer ayrılmasının sebebi, onun Batı ve Batı dışı toplumları karşılaştırmalı bir şekilde vermesi ve bu aşamaların her toplum için uygulanması gereken (Rostow, s.1960, s.6) hatta Rusya için bir geçiş hastalığı olarak gördüğü komünizm (Yavilioğlu, 2002, s.60) dalgasının evirilmesini ve ABD'nin kendi özelliğini değiştirmeden, tehlikeye atmadan diğer tüm dünyaya" kendi "demokratik kapitalizmini" yayması gerektiğini (Belmonte, 2003, s.108) düşünmesidir. Modernleşme ideolojisine sağlam bir dayanak hazırlayan böyle bir "bilimsel" teorinin diğer toplumları sadece bir deney tahtası ve derhal müdahale edilmesi gereken bir olgu olarak görmesi kaçınılmaz olmaktadır.

Modernleşme teorisini kavramsal olarak neyi içerdiği ile ilgili bu tür çalışmalara bakılarak anlaşılsa bile tam olarak neyi kapsadığı, üzerinde mutabık olunan bir konu değildir. Bu konuda iki önemli yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi, modernleşmeyi tek bir sosyal değişken ile açıklayan 'eleştirel değişken' (critical variable) yaklaşımdır. Bu yaklaşımda bir bakıma modernleşme ile anılan değişim süreci yine gelenekselden moderniteye geçiş başlığı altında değerlendirilir. Ancak bu akımın önde gelenlerinden biri olan Schwartz'e (1972) göre modernleşme 'rasyonelleşme' süreci olarak kabul edilirken, Levy'de (1966) modernleşme, sanayileşme ile eşdeğer tutulabilen bir süreç olarak karşılık bulur. Modernleşmenin neyi kapsadığı ile ilgili diğer bir yaklaşım ise daha kapsayıcı ve kendi içinde daha fazla dikotomiler barındırmaktadır. Bu yaklaşım modernleşmenin tek boyutluluğundan ziyade bu olgunun bireysel etkisinden uluslararası etkisine kadar geniş bir yelpazeyi inceleme kapsamına alır. Dolayısıyla bu başlık altında modernleşmenin tek bir yönünden ziyade, ekonomi, politik, kültür, bireysel, din ve sekülerleşme gibi alanlarda yaşanan dönüşüme odaklanılmaktadır (Tipps, 2012, s.203- 204).

Daha önce sosyoloji ile ilişkisine değinilen klasik düşünürlerin kuramlarının Batı'yı merkeze alması ve onu insanlığın gelinen 'son durağı' olarak ifade etmeleri kendilerinden sonra gelen ideolojik yaklaşımların da temelini oluşturmuştur. Dolayısıyla 20. yüzyılda ortaya çıkan ve diğer toplumlar üzerinde dönüştürme güç ve hakkı iddiasında bulunan, yaklaşımlar toplumları çözümlemek yerine onlar üzerinde ideolojik bir boyut kazanarak yeni toplum tipleri meydana getirmişlerdir. Bunların başında 'geleneksel – modern' , 'eski- yeni' , 'ileri-geri' ve 'gelişmemiş- az gelişmiş- gelişmiş' tanımlamalar gelmektedir (Solmaz, 2011, s.42). Bu bağlamda yapılan çalışmalarda ve kavramsallaştırmalarda Batı insanlığın örnek ve evriminin son kertesi koltuğuna oturtularak geriye kalan toplumlara "eski, geri, köhnemiş, çağdışı yakıştırmaları ile onların Batıya ulaşmaktan başka şanslarının olmadığı düşüncesi bağlamında "bilimsel" çalışmalar yapılmıştır.

Fakat süreç içerisinde uygulanan yöntemlerin yetersiz kalması ya da bunlardan cevap alınamaması Batılı siyasetçiler ve bilim adamalarını kendilerinden olmayan (Batılı olmayan) toplumlara karşı yeni bir bakış kazandırmalarını zorunlu hale getirmiştir. Bu durum bir anlamda Batı dışında bir dünyanın olduğunu onlara kabul ettiren küçük bir işarettir. Bu bağlamda ortaya atılan post modern kavramının modernleşme gibi büyük anlatıların yıkılmasından ya da eski değerini kaybetmesinden sonra ortaya çıktığı görülmektedir. Fakat burada şunu da iddia etmek mümkündür ki, post modernizmin ve büyük anlatıların birbiriyle olan derin ilişkisi kadar, post modernizm ve Batı dışı toplumların 'modernleşme tedavisi'ne cevap vermemesi de en az o

kadar yakın ve derin bir ilişkiye sahiptir. Çünkü yaşanan gelişmelere bakıldığında Batının büyük anlatılarından biri de -ki bu sosyolojinin de üzerine kurulduğu bir boyuttur- toplumların evrimleşmesi ve nihayetinde Batının temsil ettiği zirveye ulaşacağına olan derin güven duygusudur. Ancak Batı dışı toplumlarda ön görüldüğü gibi dinin yok olmak yerine daha radikal bir forma bürünmesi, yoksulluğun ve zenginliğin belirli kesimlerde yoğunlaşması ve her ne kadar bir dönem önemi kaybettirtildiyse de kültürel değerlerin tekrardan canlanması büyük anlatıların imkânsızlığını Batıya gösteren önemli işaretlerden sadece bir kaçıdır. Daha açık olarak ifade etmek gerekirse, eğer post modernizm siyasal anlamda, üst anlatıların sonu ve kültürel başkaldırıların işareti olarak görülüyor ise Batı toplumları yerine Batı dışı toplumlara ya da Batının üzerin6de kendi 'modernleşme' projesini gerçekleştirmeye çalıştığı toplumlara ve özellikle de Ortadoğu'ya bakmak daha geçerli sonuçlar verecektir.

3.4.Din, Toplum, Modernleşme ve Sekülerleşme Kavramlarına Genel Bir Bakış

Aydınlanma felsefesinin birey üzerinde tahakküm kuran dini dogmaların eleştirilebilir, değiştirilebilir ve en önemlisi de bir birey olarak insanın bu değişiklikleri yapabilme kabiliyetine sahip olduğunu ortaya çıkarması toplumsal alanın her yönünü saran sosyal, siyasal ve ekonomik değişikliklerin birbirini takip etmesini sağlamıştır. Dini otoriteyi elinde bulunduran ve kendilerini bu kurumun bir temsilcisi olarak addeden güçlerin tarihsel süreçte bu duruma verilen toplumsal/bireysel tepkilere, eleştirilere karşı cevap veremeyecek noktaya gelmeleri sürecin daha da ileri aşamalara evirilmesini sağlamıştır. Bu bağlamda 19. yüzyıla gelindiğinde artık sosyal ve kültürel hayatı tüm yönleri ile saran değişiklilere bağlı olarak dinin ve dini düşüncenin tarihsel süreçte, modernleşmenin kök salması ile tamamen ortadan kalkacağına dair olan inanç da artmıştır. Modernleşme ve sekülerleşme arasında var olan sıkı bağ da (Habermas 2008, s.17) bu düşünceye dayandırılabilir. Ancak malumdur ki dini düşüncenin, toplumsal düşüncenin önünü tıkadığı ve bu nedenle onun tamamen reddedilmesi gerektiği yönündeki düşünceler bir anda ortaya çıkan bir başkaldırı olmaktan ziyade aşamalar halinde gelişen bir süreçtir. Daha açık bir ifade ile, kiliseye ve onun otoritesine yönelik, aydınlanma ve ardından modernizm düşüncesine yeşerme ortamı sağlayan itirazlar en radikal boyutuna ulaşana kadar geçen dönüşümleri Golpayegani'ye göre (2008, s.35) üç aşamada özetlemek mümkündür. Bunlardan birinci aşama, daha çok kilisenin otoritesine olan itirazı içermekte ve ona bir alternatif aramakla beraber Hristiyan geleneği içinde yine tanrıyı, ölümsüzlüğü, ahlaki davranışın olması gerektiğini ifade eden bir düşüncedir. İkinci aşamada reformistler, deist bir düşünce ile doğayı kendilerine bir vekil olarak görüp tanrıdan gelebilecek bir vahyin mantıklı olmadığını ileri sürmüşlerdir. Üçüncü aşama da ise, din ve bunun

argümanları olan tanrı ve ölümsüzlük tüm yönü ile inkar edilmiş ve sadece "doğa"nın tapınmaya değer olduğunu iddia etmişlerdir.

'Sekuler' sözcüğünün etimolojik kökenine bakmak gerekirse, latincedeki "saeculum" kelimesinden türemiş olup 'bu çağ', 'kuşak', 'çağın ruhu'ya da daha geniş bir anlam ile bir 'yüzyılın ruhu'nu ifade eden anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür. 4. yüzyılda İncil Latinceye çevrildiğinde (Vulgate) 'saeculum' müphem bir anlama bürünmüştü. Bir taraftan dini anlamı nötr iken diğer bir taraftan bu dünyanın şeytanın gücü altında bulunduğu gibi negatif bir anlam kazanmıştı. Bugünkü anlamı ile sekülerleşme ise 1648 yılında imzalanan Vestfalya anlaşmasına[11] dayanmaktadır. Çünkü bu anlaşma ile Fransa yönetimi dini alandan sivil kontrole kaymaya başlamıştır. (Shiner, 1967, s.208-217). Bu kavram üzerine farklı bir değerlendirme de, sekülerizmin, 19. yüzyılda, günümüz anlamına yakın bir şekilde, George Jacob Holydake tarafından demokrasi, tolerans ve çoğulculuğa dayalı, her türlü kültüre ve farklılığa karşı saygılı olan bir toplumu tanımlamak için kullanıldığı yönündedir (Ravi, 2011, s.525). Fakat sekülerizmin sosyoloji ile olan ilişkisi, sosyolojinin onu olgusal bir gerçeklik olarak görüp bir analiz nesnesi yapmasıdır. Diğer bir ifade ile nasıl ki din, modern öncesi toplumlarda bir olgu olarak ele alınmışsa aynı şekilde sosyoloji, sekülerizmin mevcut ve gelecek zamandaki toplum ile olan ilişkisini ortaya koymaktadır (McKee, 1969, s.540). Bu yönüyle Sekülerizm genel anlamda dinin, bir düşünce biçimi, özel bir uygulama alanı ya da bu tür düşüncelerin bir kurumsallaşması olarak toplum üzerinde önemini kaybetmesidir (Wilson, 1966, s.xi).

Modernleşme ile din arasındaki çatışmanın nedeni, daha öncede ifade edildiği gibi, modernleşmenin dini geleneksel toplumun bir özelliği olarak olarak görüp onun zamanla yok olması gereken bir olgu olarak görmesinden kaynaklı olduğu söylenebilir. Ancak ilk başlarda modernizmin dini dışlayarak var olma mücadelesi vermesi aralarındaki korelasyonu daha açık bir şekilde göstermektedir. Çünkü aydınlanma düşünürlerinin çoğunlukla Ortaçağ'a atıfta bulunarak dinin insanı bir perde misali kapattığını ifade etmeleri biri varken diğerinin olmaması gerektiği mantığını ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda, 19. yüzyılda toplumsal bunalımın en görünür olduğu zamanlarda gelen toplum bilimcilerden olan A. Comte, E. Durkheim, H. Spencer, M. Weber, K. Marx ve S. Freud tam da bu noktaya vurgu yaparak düzenin

[11] Günümüz "Avrupalı"lık kavramının ortaya çıkmasını sağladığı iddia edilen bu anlaşma, Otuz Yıl Savaşları'ndan sonra 24 Ekim 1648 yılında kutsal Roma İmparatorluğu, Alman Prensleri, İspanya, Fransa, İsveç ve Hollanda Cumhuriyeti arasında imzalanmıştır. Devletler hukukunda önemli bir dönüm noktası olan bu anlaşmanın üç temel ilkesi şunlardır:

I. "Devletlerin bağımsızlığı ve eşitliği ilkesi kabul edilmiş
II. Siyasi bir dengeye dayanan bir devletler topluluğu oluşturulmuş

Dinsel ayrımların uluslararası yaşamdaki barışı, huzuru dostluğu bozmaması kararlaştırılmıştır" (Yücel, 2006, s.170).

evirileceğini ancak bu evrimin dini devre dışı bırakacağını ifade etmişlerdir. Klasik toplumbilimcilerden sonra, onların ortaya attığı teoriler üzerine birçok öngörü ileri sürülmüştür. Ancak yaygın olarak kabul edilen ve modernleşme kriteri olarak gösterilen sekülerleşme akımlarından iki tanesi daha önem taşımaktadır. Bunlardan birincisi Weber'in çalışmalarının ışığında giden ve 1960'lı ila 1970'li yıllarda bu akımın öncülüğünü yapan David Martin, Brian Wilson ve Peter L. Berger'in 'Rasyonalizm ve İnanç Kaybı' başlığı altında değerlendirilebilen çalışmalarıdır. Bu bakış açısı, genel olarak dinin tarihsel süreçte önemini kaybedeceğini ifade eden bir akım olarak ön plana çıkmıştır. Bu akıma göre bilim, kilise tarafından öne sürülen bilgilerin yanlış olduğu kanıtlandıkça bireylerde de bu kuruma karşı bir güvensizlik hissi oluşacak, kiliseye gitme alışkanlığı, ibadetlere katılma ve diğer dini ritüeller önemini kaybedecektir. Bu anlamda din, sekülerleşme ve modernleşme ilişkisinde ortaya çıkan ikinci fikir akımı ise Durkheim'in düşüncelerinden etkilenen 'işlevsel evrim ve amaç kaybı'dır Steve Bruce, Thomas Luchmann ve Karel Dobbelaere gibi toplumbilimcilerinin öncülüğünü yaptığı bu kuram, çalışma yaşamının gelişmesine yönelik öngörülerini temel alarak din ve modernleşme süreci arasındaki ilişkiyi belirlemişlerdir. Durkheim'in genel çalışmalarının etkisini yansıtan bu bakış açısına göre, mekanik toplumdan organik topluma geçiş ile birlikte, bireylerin çeşitli alanlarda uzmanlaşmaları ile daha önce kilisenin kontrolünde olan mekânlar onun elinden alacaktır. Dolayısıyla bu akıma göre insanın hayatının her alanına yansıyan dini hayat sanayileşme sonucu oluşan/oluşacak süreç sonucunda geçerliliğini yitirerek yerini sekülerleşmeye bırakacaktır (Küçükcan, 2005, s.110-111).

Modernliğin hem bir nedeni hem de bir sonucu olarak değerlendirilebilecek sekülerleşme de modernite tartışmalarında geniş bir alan işgal etmektedir. Ancak din, sekülerleşme ve modernleşme tartışmaları üzerinde mutabık olunan bir alan olmadığından dolayı, sosyal bilimlerde toplumların gelecekleri ile ilgili farklı öngörüler ortaya atılmıştır. Bu geniş değerlendirme yelpazesine dikkat çeken Shiner (1967, s.208-217), sekülerizasyon tartışmalarının geniş boyutlu kullanımlarını sınıflandırarak altı farklı sekülerleşme tipinin olduğunu ifade etmektedir. Birinci başlık altında 'dinin gerilemesi' (decline of religion), sekülerleşme süreci ile birlikte dini sembol, doktrin, kurum ve dini değerlerin anlamını kaybetmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu anlamda kullanılan sekülerleşme, nihayetinde dinin olmadığı bir topluma atıfta bulunmaktadır. Shiner'e göre dinin gerileme sürecini ölçmek her ne kadar zor bir konu olsa da, Hristiyan dünyasında yapılan araştırmalar sonucunda gittikçe azalan dini nikah, tanrı adına yardım, problemleri dini yoldan çözüme kavuşturma gibi faktörler ele alındığında dinin giderek etkisini kaybedeceği öngörülebilir.

Sekülerleşme başlığı altında ifade edilebilecek ikinci başlık 'bu dünya ile uyumluluk' (conformity with this world) durumudur. Bu düşünceyi savunan sekülerleşme yaklaşımı dini gruplar dahil, tüm insanların giderek dünyaya, nesneye pragmatik davranışlara yöneleceğini ifade etmektedir. Bu dünyalaşma öyle bir hal alacaktır ki dini bir grubu diğer insanlardan ayırt etmek mümkün olmayacaktır. Üçüncü tip sekülerizasyon, 'toplumun din ile olan bağının kesilmesi'dir (disengagement of society from religion). Bu aşamada toplum daha önce bağlantı halinde olduğu dinden kendisini ayıracaktır. Din ve dini hayat, kurumsal alanları etkilemeyecek şekilde bireyin iç dünyasına kapatılacaktır. Bu süreçte din, dini grupların dış dünyasına dahi yansımayacak şekilde vicdanlara kapatılacak[12] bir sürece doğru evirilecekmektedir. Dördüncü tip sekülerleşme, dini inanç ve kurumların dönüşümünü (transposition of religious beliefs and institution) konu almaktadır. Bu aşamada daha önce dini bir temele dayanan inanç, bilgi, davranış, kurum gibi alanın insanın aklının sorumluluğuna bırakılacağı öngörüsü yapılmaktadır. Beşinci tür sekülerleşme, dünyanın sekülerleşmesini kaybetmesidir (desacralization of the world). Bu düşünceye göre insan ve doğa dış dünyanın mantıklı bir izahını ve manipülasyonunu eline aldıkça dünya kendi kutsal görüntüsünü aşamalı olarak kaybedecektir. Altıncı ve son sekülerleşme türü ise kutsal toplumdan seküler topluma kayış (movement from a sacred to a secular society) başlığı altında değerlendirilebilir. Bu tür bir sekülerleşme tipinde alınan bütün kararlar mantıklı bir karara bağlanarak din ve dini düşünce dışarı itilecek ve toplumun her alanındaki değişim olumlanacaktır.

Modernleşme süreci ile birlikte bu tür değişikliklerin sekülerleşme adı altında değerlendirilmesi kuşkusuz bu iki olgunun birbirleri ile kurdukları yakın ilişkiye göndermede bulunur. Ancak sosyal bilimlerde bu değişimi kabul etmekle beraber bu durum için farklı kavramlar kullananlar da mevcuttur. Bu anlamda Yinger (1963, s.63) modernleşme süreci olarak tabir edilen süreçte dini anlamda meydana gelen değişimi 'sekülerleşme' kavramı altında incelemekten ziyade 'dini değişim' (religious change) kavramını kullanmayı daha uygun bulmaktadır. Çünkü ona göre zaman ilerledikçe din kaybolmak yerine, bir form değişikliği yaşamaktadır. Daha açık bir ifade ile insanlar dini düşünceler ile ulusal değerler arasında bir bağ kurma gayreti göstermişlerdir. Ona göre, bu durum onların 'dinsiz' seküler bir toplum olduğunu göstermez ve aynı şekilde eğer kişiler kendilerini dindar olarak tanımlamak istiyorlarsa kimseye onları 'dinsiz' olarak tanımla hakkı vermez. Ancak bu durum dinin kendi

[12] Bu aşamayı genelde Ortadoğu ülkelerinin özelde de Türkiye ve Ayetullah Humeyni öncesi İran örneğinde düşünmek daha somut verileri sunacaktır.

argümanlarından ayrılan bir biçimi ve daha çok sembolik bir anlam taşıyan bir sürece (post-Chirtian) girmesine işaret etmektedir (McKee, 1969, s.543).

Diğer taraftan bir dönem P. Berger ve G. Davide gibi toplumbilimciler sekülerleşme tartışmalarının Avrupa'nın deneyimini yansıttığını ifade ederken tarihsel süreçte bunun öngörüldüğü yolda gitmediği anlaşılmıştır. Bu nedenle sekülerleşme kuramının eleştirilmesi, yeniden gözden geçirilmesi ya da tamamen geçersizliğini savunan görüşler ortaya çıkmıştır. Çünkü modernleşme dinin sonunu getirmekten ziyade dinin farklı bir boyut kazanmasını sağlamıştır. Hatta modern olarak adlandırılan toplumlarda bile örneğin ABD'de yapılan araştırmalarda dindarlık oranının modernleşme teorisini öngördüğü doğrultuda gitmediğini aksine kendisini dindar olarak tanımlayanların oranı artmıştır (Habermas, 2008, s.18; Küçükcan, 2005, s.113). Modernleşme ideolojinin merkezi olarak kabul edilen ABD'de, öngörülenin aksine böyle bir gelişmelerin yaşanması, Batı dışı toplumlar nezdinde ortaya koyduğumuz örneklemlerin daha az önemli olduğunu göstermez. Aksine bu kurumlar kendilerini kültürel yönden dindar olarak tanımlarken, fikirsel yönden modernleştiklerini ortaya koyan birçok emare sergilemektedirler. Dolayısıyla, modernleşmenin batı toplumları ile Batı dışı toplumları nezdinde farklı boyutlar ortaya çıkarması, aslında her toplumun nev-i şahsına münhasır özellikler taşıdığını göstermektedir.

Dolayısıyla bir dönem modernizmin zorunlu olarak sekülerleşmeyi getireceği iddiasını Berger (1999, s.2-4), öz eleştirel bir bakışla ortaya koymaktadır. Berger, günümüz dünyasında "bazı yerler eskiye nazaran daha dindardır" diyerek, daha önceki öngörüleri konusunda yanıldığını ifade etmektedir. Ona göre bu durum, kökü aydınlanma çağına kadar götürülebilen 'sekülerleşme teorisini' yanlışlamaktadır. Çünkü modernizm dalgasıyla sekülerleştirilen üst kurumlar, kendisini dindar olarak tanımlayanların verilerinden anlaşılacağı üzere, halk nezdinde çok fazla bir karşılık bulmamıştır. Bu bağlamda Berger, sekülerizme direnmenin iki farklı yolu olduğundan bahsetmektedir. Birincisi ve zor olanı, toplumu devrim ile modernizmin sekülerleştirici etkisine karşı koruyarak dini değerleri herkes için zorunlu kılmaktır. Diğer kolay olanı ise yine konumuz açısından anlam kazanan modernizmin sekülerleştirici dalgasına karşı insanlarda dini bir alt kültürün oluşturulmasıdır. Bu durum modernizmin yoğun etkisi karşısında zor olsa da sağlam bir karşı duruş ile gerçekleştirilebilir. Çünkü modernizmin dini yok edeceği ya da dini kurumların sekülerleşeceği öngörüsüne zıt olarak bu kurumların *modernleştikleri ancak sekülerleşmedikleri* görülmektedir. Berger (1999, s.8) bu noktada Türkiye ve Mısır örneğini vererek zıt görülen modernizmin ve dinin nasıl iç içe geçtiğini ifade etmektedir. Tüm bu bunlara rağmen günümüz toplumlarında dinin hem kişisel hem toplumsal

hem de kurumsal bazda modern öncesi dönemlere nazaran yönlendirici etkisini kaybettiği söylenebilir; ancak bu durum bireylerin inançsız olduğu anlamına gelmemektedir. Daha açık bir ifade ile seküler bakış açısı ile kabul edilen ahlaki değerler, sosyal sorunlara çözüm bulamadığı zaman dini değerler devreye girmek için hazırda beklemektedir (Stewart ve Glynn, 1971, s.270).

Sekülerizmin tarihsel süreçte amacına ulaşıp ulaşmadığı konusunda toplumdan topluma değişiklik gösterse de Ortadoğu ülkelerinde görülen modernleştirme hareketlerinin etkisinin kaybolması ile dinin yeniden canlandığı (İslam) Batı ülkeleri ve Amerika'da ise modern söylem ile kurumların dışına itilen dinin geri döndüğü (Hristiyanlık) ve yeniden güç kazanmaya çalıştığı söylenebilir. Bu anlamda bu dönemi kavramsal olarak karşılayan ya da karşılama gayretinde olan 'post-sekülerizm' günümüz toplumsal sosyal kontekstinde gerekli bir kavramdır. İçinden geçtiğimiz bu dönemi normalde post-modern kavramı ile tanımlamayı reddeden Habermas bile modernizmin bir boyutu olan ve din ile toplum ilişkisini belirleyen post-sekülerizm kavramını kullanmaktan çekinmez (Warner vd. 2010, s.22). Habermas'a (2008, s.20) göre günümüzde din etkisini artırırken bilinçteki değişime atıfta bulunan post sekülerizm kavramı üç olguya işaret etmektedir. Bunlardan birincisi, dine dayalı olarak yürütülen küresel savaşın halkın bilincini değiştirmesi, ikincisi, dinin etkisinin ulusal ve kamusal alanda hissedilmesi, üçüncüsü ise mülteci ve işçi göçmelerin meydana getirdiği bilinç değişimidir. Ayrıca post sekülerizm kavramı kendi içinde bir çoğulculuğa ve farklılaşmaya da atıfta bulunmaktadır. Diğer bir ifade ile "Postseküler dünya, dindarı olmayan dinlerle dini olmayan dindarların, kişiye özgü ahlak anlayışlarının, kamusal hayata yansımayan bireysel inançların dünyası olarak karşımıza çıkmaktadır" (Hazır, 2012, s.150). Bununla beraber son zamanlarda post seküler kavramının yanında sekülerleşme sürecine kültürel bir boyut büründürülerek toplumların dini ve sosyal alanlarının birbirinden ayrılma biçimine odaklanan 'çoklu sekülerlikler' (multi-secularities) (Wohlrab-Sahr ve Burchardt, 2012, s.886) kavramsallaştırması da sosyolojide din ve toplum ilişkilerini açıklamak için kullanılmaktadır.

Aydınlanma felsefesinin toplum üzerindeki karanlık perdeleri kaldırma gayreti ile beraber tarihsel süreçte bireyin aklını kullanmasından mahrum bıraktığı düşünülen din, Hristiyan dünyasında bundan kurtulması gerektiği düşüncesine yönelik sempatiyi arttırmıştır. Aşamalı olarak gelişen olaylar zincirinde bireyler, toplumlar görünür bir şekilde dinden uzaklaşmışsa da günümüzde, modernizmin yanıltıcı doğasına bağlı olarak bir zamanlar öngörülen değerlerin gerçekleşmediği görülmektedir. Modernleşme projesi ile Batı dışı toplumlarda da bu sürecin gelişeceği ve dinden arındıkça çağdaş bir görünüm kazanacağına

yönelik fikirler daha güç kazansa da, Aydınlanma ve modernizmin ortaya çıktığı Avrupa toplumlarında dahi dinin etkisi her ne kadar değişik bir forma bürünse de (Yinger 1963, s.63) yok olmadığı görülmektedir. Bu nedenle tarih boyunca, aydınlanma felsefesine kadar dini değerlerin baskın olduğu bir toplum tipinden dinin giderek yok olduğu ya da yok olacağına yönelik düşünceler ve son olarak günümüzde dine ve dini düşüncelere yönelik yeni argümanlar ortaya çıkmaktadır. Aslında bu duruma yakıdan bakmak gerekirse, her ne kadar dini değerlerin yeniden canlandığı, dindarlığın yeniden yayıldığı, dolayısıyla sekülerizm düşüncesinin gerçekleşmediğine yönelik teoriler ortaya atılsa da dinin toplumsal bir görünümden ziyade bireysel bir görünüm kazandığını söylemek daha olasıdır. Dolayısıyla 'toplumlar evrimsel bir süreç halinde din olgusundan kurtulacaktır', yönündeki klasik modernist mantığındaki bir fikir, çoğunlukla 19. yüzyıl sosyal bilimcilerin öngörülerine dayanmaktadır. Diğer bir ifade ile mekanik toplumdan organik topluma ya da cemaatten cemiyete geçiş ile birlikte içinde yaşadığı toplum ile duygusal bağlarını kaybeden insan, dini inancını da bireysel olarak yaşamaya yönelmiştir. Bu nedenle din ve dini düşünce kurumsal bağlarını kaybetse de önemini yitirmemiştir.

3.5.Batı Dışı Modernite ve Melez Yapılar

Batı normatif modernleşme çizgisi üzerine yapılan inceleme ve tartışmalara bağlı olarak son yıllarda kavramların iktidarında radikal değişiklikler meydana geldi. Artık daha önceki modernizmin argümanları arasında ve katı bir şekilde Batı kültürü ile harmanlanan bağlantı noktaları eski önemini kaybetti. Böylece modernizmin kurumsal, kavramsal, ekonomik, sosyal ve kültürel modelleri farklı yollar ile ortaya çıkan dini, kültürü ve modernizmi bir arada harmanlayabilen yeni anlayışlar ortaya çıkmaya başladı. Batıya alternatif formların olması nedeni ile eksen çağı[13] (Axial age) gibi bir nitelemeye tabi tutulan bu süreç (Eisenstadt, 1986, s.1-2) farklı düşünsel, dünyevi ve dinsel oluşumları karşılaştırmakta/harmanlamakta ve önemli gelişmelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda modernleşme daha önceki ya da klasik ana akım modernleşmedeki gibi, tek, kapsayıcı ve kesin kurallar içermemekle beraber tüm dünyada farklı kültürel özellikleri barındıran çoklu bir bakışa evirilmektedir (Ferrara, 2012, s.18-19). Bu olguyu tanımlamak için kullanılan Batı dışı, çoklu, alternatif modernleşme gibi farklı kavramlar arasında kesin bir sınır çizmek mümkün değildir. Özellikle de N.Göle'nin bu

[13] İlk olarak Karl Jaspers tarafından kavramsallaştırılan bu kavram, M.Ö 800-M.Ö. 200 yılları arasındaki dönemi tanımlamak için kullanılmıştır. Jaspers'e göre bu süreçte, İsrail, Zerdüşt, Yunan Erken Hristiyanlık İran, Çin Ve Budist geleneğine ait medeniyetler ortaya çıkarak insanlık tarihinde benzeri görülmemiş bir düşünsel ilerlemeye yol açmıştır. (Eisenstadt, 1986:1).

olguya getirilen farklı kavramsal tanımlamaların ortaya çıkarabileceği muhtemel risklerden[14] dolayı kullandığı 'Batı dışı modernleşme' kavramının temel özellikleri S. Eisenstadt tarafından tercih edilen 'çoklu modernite' kavramsallaştırmasının temel özelliklerini barındırmaktadır. Bu çalışmada ise, üzerinde hemfikir olunan bir kavramsallaştırma olmamasından kaynaklı olarak teorik anlamda bir tanımlama muğlaklık olsa da pratikte görülen olgu aynı olduğundan dolayı bu iki kavramsallaştırma birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Bu çalışmada ve genel olarak da Batı dışı modernite/çoklu modernite ile Batılı modernite teorik yaklaşımları arasındaki en bariz fark onların dine ve kültüre yönelik yaklaşımlarıdır. Batılı normatif bir modernleşme programı dini, en azından ideolojik olarak, devre dışı bırakan seküler döneme atıfta bulunarak, bu olgunun tarihsel süreçte devre dışı kalacağını ve buna bağlı olarak, dinin bireyselleşmesi, dini inancın zayıflaması, gibi olguların artacağını ifade ederek sekülerleşmeyi bir ölçüt olarak almaktaydı. Bu süreç içinde dinin, daha önceki sosyal kontrol gücünün aşındığını kabul ederek (Eisenstadt, 2007, s.41) Batı dışı modernleşmede din, devre dışı kalmak yerine modernleşme ile beraber yol almakta hatta bazen din, modernleşmeyi teşvik edici önemli bir mekanizmaya dönüşebilmektedir. İslam dini örneğine bakıldığında da, modernizm İslami değerleri İslamcılık adı altında modern bir forma büründürerek yeniden inşa etmiştir (Çağan, 2015, s.50). Bu durum,

[14] Göle'nin kavramsallaştırması ile Batı dışı modernlik olgusu, modernitenin merkezden kopması ile beraber Batıda yapılan kavramsallaştırmalara yakındır. Çoğulcu modernlik, alternatif modernlikler, yerel modernlikler bu olgunun farklı türevleridir. Bu yaklaşımların hepsi de genel olarak modernitenin Batının öngörüsü doğrultusunda gelişmediği, gelişmek zorunda olmadığı vurgusu yapmaktadırlar. Ancak buna rağmen Göle'nin (2007:58-59) bu kavramı geliştirmesine ihtiyaç duymasını bu kavramsallaştırmaların şu eksik yanlarına bağlamaktadır. Ona göre, çoklu modernlikler kavramı, kültür-dışı, tek merkezli, pozitivist bakışın yerine gerçekte modernitenin kültüre de bağımlı olduğunu, mekana göre yeni yorumların yapılabileceğini vurgulamakla beraber "çoklu" bir yapıyı öngörmesine bağlı olarak farklı deneyimler arasında göreceliği ön plana çıkarmaya müsait bir yaklaşımdır. Bu nedenle daha önceki Batı merkezli modernist iktidar ilişkilerinin oluşturduğu ast-üst ilişkisi arka plana itilmektedir. Alternatif modernlik kavramı ise, Batı tarzı bir modernleşmeyi referans almakla beraber farklı yani alternatif bir modernlik vurgusu yapar. Yani var olan modernliğe yeni bir yorum, bakış ya da yerellik katma yerine bu olguyu tamamen aşma ve yeni bir model bulma peşindedir. Bununla beraber bu model, daha önceki gibi zorlayıcılığı ve dayatıcılığı da beraberinde getirebilir. Yerel modernlik kavramsallaştırması ise, Batıyı merkeze alan okumaları terk edip, yerele ve özele inme gayretine mukabil buluştuğu yereli ve tikeli ikinci plana indirme tehlikesini de taşımaktadır. Bu üç yaklaşımın eksik yanlarını ortaya koyduktan sonra Göle (2007) Batı dışı modernlik için, Batıyı merkeze almadan ancak Batıyı da ötelemeden yeni bir okuma geliştirmeyi, yerelin dahi "evrensel bir dil kazanabileceğini" vurgulamaktadır. Bu bağlamda Batı dışı Modernite kavramsallaştırması dört temel kritere dayanmaktadır. Batı-dışı modernlik ilk olarak, Batı modelinin merkezden kaydırılmasını ön görmektedir. Yani Batılı modernitenin erişilmez ve ulaşılmaz bütünlüğünü ve büyüsünü bozup onu Batılı olmayanların gözünden yeni bir okumasını yapmaktadır. Diğer bir ifade ile modernitenin sadece "bahşedici" olmadığı vurgusu yapılarak yeni üretkenliklere yeni yorumlara muhtaç ya da en azından gerekli olduğunu ortaya koyar. İkinci bir özellik olarak, Batı dışı Modernite eş-zamanlı modernlik anlayışıyla Modernite ile önce tanışanlar ve sonra tanışanlar arasında oluşturulan geleneksel ve modern imajına karşı çıkmaktadır. Yani Batının başkasını öteki ilan eden anlayışını reddederek kronolojik, dışlayıcı ve kendisi ile "çağdaş", eşzamanlı" olma hakkı tanımayan bir Modernite anlayışını kabul etmez. Üçüncü bir model ise ekstra modernlik'tir. Buna göre Batı dışı toplumlar kendi toplumsal özelliklerinin yanında Batıdan alınan özellikleri de kendi bünyesine ekleyerek gelişir. Yani burada Batı "fazlalığı" göstermektedir. Ekstra olarak aynı zamanda Batı dışı toplumlarının modernleşme sürecinde yeni bilgi ve becerilerin geliştirilmesine uygun olduğunu ve mevcut merkezi bakışın dışında yeni bir ses getirmeye aday olduğunu göstermektedir. Ekstra modernlik anlayışına örnek olarak Türk modernleşmesi verilebilir. Çünkü Türk modernleşmesi üst sınıf eliyle ülkeye uygulanmasına rağmen sadece orayla sınırlı kalmamış toplumsal alanda melez kültürlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Batı-dışı modernliğin diğer ve son özelliği ise Türkiye ve Çin gibi Batılı radikal modernleşme projeleri altında geleneksizleştirildiğidir. Yani gelenekler modernizmin ruhuna tehlikeli bir durum olduğu kabul edildiği için ya yasaklanmış ya da görmezden gelinmiştir. Bu nedenle Batılı Modernite gelenekler üzerinde dönüştürücü bir etki yapmamış onları olabildiğince ötekileştirmiştir. Tüm bunlarla beraber Batı dışı modernlik kavramının kullanımı diğer farklı yaklaşımları dışlamak anlamına da gelmeyerek kavramsallaştırmanın sınırlı doğası gereği diğer yaklaşımlarla tahkim edilmesi gerektiğini ortaya koyar (Göle, 2007, s.56-65).

dinin Batı dışı modernitenin teorik çerçevesi içinde toplumlara yaklaşırken din ile olan sıkı ilişki korunarak dinin modernite üzerinde ne kadar etkide bulunduğunu veya modernleşmenin dini uygulama ve kurumlara ne ölçüde etki ettiği konusuna önemli bir yer verir (Rosati ve Stoeckl, 2012, s.2). Çoklu modernite teorik bakışı, iç ve dış güçler arasında meydana gelen etkileşim, toplumlar arasında Müslüman-Hristiyan, Batılı-Doğulu gibi basit bir karşıtlık ilişkisinden ziyade iç içe geçişler üzerinden heterojenliği bulmaya çalışır (Masoud, 2006, s.viii). Bununla beraber çoklu modernite bakış açısı, uzun süredir tedavülde olan ve genel söylemlere karşı çıkarak çağdaş dünyayı yorumlamaya ve anlamlandırmaya yönelik farklı bakış açılarının olduğunu vurgular (Eisenstadt, 2003, s.535). Ulusallaşma dalgası gibi modernleşme süreci, Afrika ve Asya'da diğer Batı Avrupa ve Anglo- Amerikan toplumlarında çok farklı anlaşılmış ve farklı şekillerde pratiğe dökülmüştür (Kymlicka, 2000, s.12). Bu yönüyle daha önce belirlenen yol takip edilmediğinden aslında kavramların ve dolayısıyla gücün merkezine yönelik eleştiriler de artmaya başladı. Bununla beraber, kültürel ve dini yerel değerlerin önemli olgular olduğuna yönelik yeni tartışmalar başlamıştır. Dolayısıyla bu toplumsal karşı duruş, Eisenstadt'ın (2012, s.59) ifadesiyle, sekülerleşmesi beklenen kültürün açık bir başkaldırısıydı.

Küresel çapta meydana gelen gelişmeler ışığında daha sonra bir düşünce okuluna evirilecek olan, Batı dışı/çoklu modernite kavramı ilk olarak 1960'lı yıllarda Shmuel Eisenstandt tarafından formüle edilerek, teorik bağlamda araştırmalara kapı aralamış ama en önemlisi de çağdaş dünyanın farklı boyutlarını görmemizi sağlamıştır. Bununla beraber teorik ve pratikte karşılığını bulan bu açıklama, medeniyetler savaşı gibi senaryolara 'farklı medeniyetler' duruşuyla karşı çıkar. Bu bakımıyla çoklu modernite teorisinin en temel iddiası, Batı ve Batı'nın gösterdiği evrimsel yol dışında başka bir modernleşmenin olmadığı tezine karşılık, Batı modernitesinin kuramsal ve ideolojik yapısını kültürel ön kabuller ile yorumlayan ve bu bakışla kendi modernleşmesini meydana getiren farklı modernite tiplerinin mevcut olduğunu öne sürmesidir. Bu farklılaşmanın en önemli elementi daha önce vurgulandığı üzere dindir. Din böyle bir aynılaşmayı diğer bir ifade ile gösterilen yol üzere gitmeyi engelleyen en önemli argüman ya da önleyici güç olarak karşımıza çıkar. Bu farklılaşmanın pratikteki örneklerini ise Türkiye, Rusya, Nepal, Nijerya, Güney Afrika ülkelerinde açık bir şekilde görmek mümkündür (Rosati, ve Stoeckl, 2012, s.2). Diğer taraftan Berger de (1996, s.4), bu bağlamda modernleşme paradigmasının doğal bir sonucu olarak beklenildiği gibi sekülerleşmenin olmadığını ifade ederek bireyler, toplumların hem modernizmin bazı özelliklerini hem de kendi değerlerini de koruyarak 'sekülerleşme'den gelişebildiklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla sekülerizm modernleşmenin bir koşulu olmaktan çıkmakta ve daha

önceki öngörülerin yanlışlanmasını ortaya koymaktadır. Genel itibari ile Batılı-modern ve onun karşıtları olan diğerleri üzerine inşa edilen modernlik anlayışı Batı dışı toplumlarının 'çoklu modernite' bakış açısı ile modernizmin farklı toplumsal tiplere uygulanması ile ortaya çıkabilecek formları görmeyi engellemiştir. Çoklu modernite bakış açısı ile Batı dışı toplumlarda meydana gelen değişimler sadece Batı ve onlar arasındaki farklılıklar ve benzerlikler üzerine kurulmanın yanında Batı dışı toplumların da kendi içindeki farklılıklarını ortaya koyması açısından önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır (Masoud, 2006, s.vii-viii; Kömeçoğlu, 2012, s.38).

Bu yönüyle Eisenstadt'a (2006, s.444-447) göre Batı, zaten tarihsel süreçte inşa ettiği toplumsal olguları kendi dışındaki toplumlarda bulamamıştır. Çünkü her toplumun süreç içinde deneyimlediği sosyal, siyasal ve ekonomik olaylar farklılık göstermektedir. Özellikle İslam toplumlarını oryantalist bir bakış açısı ile eleştiren ve bu bakış ile onlarda bu şartlar altında sivil toplumun oluş(a)mayacağna dair kanaat getiren Batılı toplumlar, Eisenstadt' a göre onların birçok özelliklerini gözden kaçırmaktadırlar. İslam toplumlarında şeriatın herkese karşı aynı yaptırım gücüne sahip olması bu toplumlarda yönetici ve halkı aynı hizaya getirirken yönetimin şeriatı yorumlamadan sorumlu kişiler üzerinde çok fazla etkili olamaması İslam toplumlarında özellikle dini gruplar arasında çok önemli kamusal alan ve sivil toplum örnekleri ortaya çıkarmıştır. Bu yönüyle genel olarak İslam devletlerinde halife ve sultanın birbirinden ayrı olması sultanın hareket alanını sınırlandırırken onun dini ve ahlaki anlamda halife tarafından denetimini de sağlamaktaydı. İslam'ın temel prensipleri etrafında kendilerine hareket alanı bulan ulema, tarikat ve vakıf örgütlenmelerinin yönetici güçleri bazı durumlarda kararlarından dönmesine ve farklı stratejiler geliştirmelerine neden olabilmişlerdir. Kendi içinde otonom bir yapı sergileyen bu tür organizasyonlar Batılı kavramlar nezdinde herhangi bir değer teşkil etmezken tarihsel-sosyolojik bir perspektiften bakıldığında, günümüzde de laik ve ulus devlet olarak yapılanan Müslüman toplumlarda bu tür grupların yönetim üzerinde bir takım etkiler oluşturduğunu iddia etmek dahi yanlış olmayacaktır. Benzer bir şekilde, hristiyanlığın siyasi arenada konumunu belirleyen dolayısıyla ona din ve devlet ilişkisinde ayrı bir alan belirleyen geleneğin (Lewis, 2002, s.107) günümüzde dahi semptomlarını görebildiğimiz üzere Batı dışı toplumlarda tam anlamıyla yerleşmiş değildir. Bu durum Göle'nin (2012, s.12) Batı dışı toplulardа -çoğunlukla Müslüman toplumlarda- birbirinden bağımsız ve kopuk halde ilerleyen modernleşmeyi tanımlamak için kullandığı "akordsuz bir modernlik" örneğini çağrıştırmaktadır. Aynı şekilde, Eisenstadt'a (2006, s.447) göre İslam toplumlarındaki bu tür özellikler onları Güney ve Güneydoğu Asya toplumlarının geleneksel patrimonyal yapılarından

ayırmaktadır. Bu tür yapılar, modernitenin sadece toplumsal alandaki bir parametresi ile ilişkili iken konunun sınırlılığından dolayı her ne kadar diğer boyutlara değinilmese de İslam ve Doğu toplumlarında bu tür özellikler bulmak mümkündür. Pace'ye göre (2012, s.143) Eisenstandt tarafından ortaya atılan bu yöndeki çoklu modernite kavramsallaştırması, tek yönlü modernite anlayışına bir alternatif özelliği göstermekle beraber, bu klasik modernitenin ön gördüğü din ve siyaset arasındaki keskin farklılıkların önemini kaybetmesini de göstermektedir. Ona göre, bu bakış ile Batı dışı dünyaya baktığımızda, sadece seküler dalgaya karşı direnen bir toplum tipi ile değil; ama aynı zamanda sosyal değişimin dine duyduğu ihtiyacı da göstermektedir. Dolayısıyla din bir engel olmaktan ziyade gerekli değişiklikler için önemli bir argüman haline gelmektedir. Bu tür modernleşme çeşitleri, genel olarak, Türkiye, Çin, Hindistan, Güney Kore, Latin Amerika gibi ülkelerde daha erken belirmesine rağmen sahra Afrika'sında da bunun örneklerini görmek mümkündür. Çoklu modernite teorik kavramsallaştırmasının pratikteki karşılığını görmek ve içinde yaşadığımız toplumsal yapının nasıl 'özgün' bir özellik gösterdiğini anlamlı kılmak için bazı alan çalışmalarını burada göstermek teorinin pratikteki karşılığını görmemiz açısından önemlidir.

İslam dünyasının batı ile kurmuş olduğu duygusal ilişkinin tarihsel köklerini ilk olarak Mısırlı Rifa el-Tahtavi'de (1810-1873) görmek mümkündür. Tahtavi'ye göre İslam şeriatının temel değerleri ile çatışmadan Avrupa'nın bazı değerlerini almak mümkündür ve bu da gereklidir. Bir kısım İslami düşünürlerin Batı'dan gelecek her şeye kesin bir şekilde kapalı olduğu bir dönemde (Çağan, 2015, s.65) onu, Mısır'da bu yöndeki çabalarıyla İslam medeniyetini batı etkisine açan ilk kişi olarak kabul etmek mümkündür. Tahtavi'nin öncülüğünü yaptığı bu düşünce akımı zamanla İslam ülkelerinde önemli karşılıklar bulmuştur. Ayrıca İslam dünyasında bu tür gelişmelerin öncülüğünü yapan ve günümüzde dahi bu tür etkileşimlerin üst düzeylere çıkmasında ön ayak olan ve 19. yüzyıl İslamcı modernistleri "Hayreddin el-Tunusi (1810-1839), Cemaleddin el-Afgani (1838-1897), Abdurrahman el-Kevakibi (1854--1902) ve Muhammed Abduh (1849-1905)" olarak sıralamak mümkündür (Edisyon, 2009, s.37-39) Bu kişiler temelde İslami değerleri aşındırmadan onun toplumsal yaşamda meydana getirdiği sosyal ve kültürel sermayeye zarar vermeden, Avrupa'nın tarihsel süreç içinde kazanmış olduğu kazanımlardan faydalanmak gerektiğini ısrarla savunmuşlardır. Ancak bu durum zamanla sadece salt bir teknoloji ya da somut öğelerde kalmaktan ziyade değerlerin de ithal edileceğini göstermektedir. Bu bağlamda çoğunlukla 19.yüzyılda batı toplumsal değerleri ile kurulan ilişkilerin günümüzde daha kurumsal boyutlara ulaştığını müşahede etmek mümkündür.

Dinin modern temayüller ile girift bir ilişki sergilediğini 1994'te Pakistan'da kurulan ve başkanlığını Farhat Hashmi'nin yaptığı "Al-Huda International Welfare Foundation" örneğinde görmek mümkündür. Hashimi'nin önderliğindeki bu grup uluslararası arenada özelde de Pakistan temelinde kadınların, daha eğitimli, kültürlü, sosyal hayatta güçlü olmak gibi modern olarak ifade edilebilecek değerlerin yanında kadınların dini eğitimi de almalarını sağlayan, onların kendi geleneklerini muhafaza etmeleri gerektiğini de ısrarla savunmaktadır. Levitt'in (2013, s.171) bu gruba üye birisinin sözlerini aktardığı üzere "Hashmi'inin onun hayatını değiştirmesiyle beraber İslam'ın dolayısıyla kendi gelenek, inanç ve toplumsal değerlerine de saygılı olabilmenin mümkün olabileceğini" ifade etmesi aslında bir anlamda Batı dışı insanların/toplumların bir örneğini oluşturmakta ve tek bir kavram ile değil birçok kavramın bir araya getirilmesi gerektiğini göstermektedir. Pakistan'daki Mevdudi'nin önderliğindeki *Cemaut-ül İslami Partisi* de geçmişe saplanmamış geleneğin ve modernizmin aşırılıklarından arınmış bir yaklaşım ile İslam'ı günümüz şartları içinde yeniden okuma girişiminin sosyal ve politik bir yansımasıdır. Mevdudi'nin İslam'ı sadece gündelik hayattaki ibadetlere hapseden bakışı reddedip onun devlet modelinde ortaya koyduğu sosyal, ekonomik, politik öncülleri açıklayan çalışmaları kendisinin modern dünyanın gerçekleri karşısında sessiz kalmadığını ancak onunla var olmak istediğinin bir göstergesidir. Benzer bir şekilde, Sudan'daki *Neo-mehdilik* anlayışının önderi Abdurrahman El-Mehdi'nin torunu Sadık El-Mehdi, günümüz dünyasında İslam geleneğinde var olan yeniliği, tecdidi bir kenara bırakıp 'taklit' ve 'kutsallık' perdelerinin arkasına saklanmanın İslam toplumlarının geride kalmasına neden olduğunu vurgulamaktadır. O, modernleşmeyi Batılılaşma olarak görmeyerek Batı'nın bazı uygulamalarını almanın İslam toplumlarını küçümsenmeyecek bir gelişim ile yüz yüze getireceğine inanır. Bu yönüyle El-Mehdi, İslam'ın geleneğe saplanıp kalmasına ve şiddete başvurmasının çağın mantığıyla uyuşmadığını ifade ederek siyasi liberalizmi ve katılımcılığı içinde barındıran yeni bir anlayışla siyasette etkili olmaya devam etmektedir (İbrahim, 2006, s.164). Sudan'da liberal kanatta ön plana çıkan Abdullah An-Na'im de ülke şartları için İslami geleneği ve modernizmin bazı düsturlarını barıştıran bir çözüm önermiştir. Bu öneri Müslümanların seküler düzenin imkanlarından faydalanarak kendi inançlarını yaşamalarını öngörmektedir. Na'im kendi yorumunu 'tersten feshetme' (reverse abrogation) kavramsallaştırması ile açıklamaya çalışır. Ona göre günümüz insanı tarihe saplanmaktan kurtulmak için Kur'an'ı tersten okumalıdır. Bu okuyuşta Kur'an'ın temel prensipleri/ayetleri (primary verses), kuralları alınıp onun yardımcı doktrinleri/ayetleri (subsidiary verses) kabul edilir. Ona göre çağımızda bizim temel prensipleri/ayetleri kabul etmemiz gerekir ki

sekülerizmin avantajlarından faydalanmak mümkün olabilsin. O, bu anlamıyla şeriatın evrimine de atıfta bulanmaktadır (El- Affendi, 2006, s.154-155). Hindistan'da Müslümanların seküler düzen içinde yaşamalarını öğrenmeleri gerektiği yönündeki düşüncesi ile ön plana çıkan Sayyed Abul Hasan 'Ali Nadwi çağdaş Müslümanın günümüz dünyasına karşı duruşunun nasıl olması gerektiği üzerinde durur. Ona göre "günümüz İslami bir şeriat elbette en iyi yoldur. Ancak gerçekçi olmak gerekir ki, bugünkü Hindistan toplumunda bunun olması mümkün değildir. Bu nedenle Müslümanların çoğulcu bir toplum içinde yaşamasını öğrenerek bugüne odaklanmaları gerekir." Nadwi'nin 1940'larda içinde bulunduğu 'Cemaat-ul İslami' (Jamaat-el İslami) hareketi, Hindistan ve Pakistan ayrılmadan önce İslami devlet kurmaya yönelik faaliyetlerde bulunmuşsa da ayrılma sürecinden sonra Hindistan'da kalan hareketin lideri Mevdudi, daha önce kabul etmediği 'sekülerizm ve demokrasi' yi kendileri için önemli olarak görmeye başlamıştır. Dolayısıyla bu süreçte bütün dini inançlara tarafsız bir şekilde yaklaşması anlamına gelen/gelmesi gerekn sekülerizm ve demokrasi Hindu baskılara karşı oradaki Müslümanlar için sığınılacak bir liman görevi görmüştür. Nadwi'ye göre Hindistan devleti içinde düşünüldüğünde her ne kadar İslam'ın en iyi yaşam tarzı olduğu savunulsa dahi gerçekçi olarak diğer dinden olan insanlar ile beraber yaşamayı öğrenmek zorunluluğu ortadadır. Bu nedenle müslümanların diğer inançları yok sayan ya da düşman ilan eden yaklaşımları terk etmeleri gerektiğini ifade eder (Sikand, 2006, s.90-94). Sorman'ın (2003, s.223) çalışmasında Kuveyt'teki Müslüman kardeşler üyesi Nasır el Sane adlı siyasetçinin şahsını örnek göstererek söylediği üzere aslında "*İslamcılar, modernliğin simgelerini reddetmiyorlar*" hatta çoğu zaman onunla var olmak istiyorlar.

Hindistanlı dini lider Mevlana Vahiddun Han, İslami gelenekteki geleneksel eğitimi ile günümüz çağdaş bilimsel gelişmeleri harmanlayan formülü, onun çağın ışığı altında bir yol bulmaya dönük çabasının bir işaretidir. O, İslam'ın politik alanda temsiline kesinlikle karşı çıkarak, bunun hem Müslümanları böleceğini hem de gayri müslimlerle olan ulusal meselelerdeki yolu tıkayacağını ifade eder. *Risale Hareketi* olarak bilinen bu hareketin liderine göre, İslam'ı ve toplumsal gerçeği günümüz çağına göre yorumlamak zorundayız. Ona göre böyle bir bakış, müslümanları, toplumda sadece müslümanların ya da hinduların olmadığı bir anlayışa götürecektir. Müslümanların temel amacı Kur'an ve peygamberin sünneti dâhilinde yaşamaya çalışmak olmalıdır. Bu nedenle ona göre devlet temelli bir şeriat anlayışı her ne kadar geçerli ise de Müslümanların kendi inanışlarını tam anlamıyla yaşamaları için zorunlu değildir. O, bu nedenle özellikle Hindistan tarihinde dini bir devlet kurma amacıyla kurulan hareketleri bir anlamıyla hem ulaşılmaz hem de uygulanamaz olarak yorumlar. Çünkü devlet sınırları

içinde sadece Müslümanlar yaşamadığına göre bu kurallar herkesi kapsamayacaktır. Bununda ötesinde seküler bir devlet içinde şeriatın gerekli emirleri zaten gündelik hayatta Müslümanlar tarafından yaşanıldığını ifade eder. Müslümanlar bunu yaptığı sürece devlet İslami bir devlettir. Dolayısıyla o günümüz Müslümanların çoğulcu ve seküler bir toplum içinde yaşadıklarını unutmamaları konusunda ısrar eder. Ona göre Müslümanlar, kendi düşüncelerini serbestçe dile getirdikleri ve kendi dini vecibelerini ifa ettikleri sürece bu düzen ile herhangi bir çatışma içine girmemelidirler. Kendi çağdaşları karşısında bu derece radikal bir duruş sergilemesine rağmen Vahiddun Han, kendisini bir lider ve İslami bir reformist olarak görmez. Çünkü ona göre ancak eksiği olan bir düşünce reforme edilerek daha uygun hale getirilir. Bugün yapılması gereken İslami bir reform değil ictihad temelli çağa göre yeni bir yorum geliştirmektir (Omar, 2006, s.77-81). İslam dünyasında özellikle de Endonezya'da bir çok entelektüel, seküler düzenin çok-kültürlü/dinli bir anlayışın özgürlük teminatı olarak ağlamasına rağmen bu düşünce halktan yeterince karşılık bulmamıştır. Özellikle Hindistan'da azınlık grubu oluşturan Müslümanlar, seküler düzene karşı bir pozisyon almaya çalışmışlardır. Bunun önemli nedenlerin arasında, sekülerizmin 'dinsiz' (irreligious) olarak çevrilmesi ve buna bağlı olarak da halk katında da "ateistlik" (la diniyat) ile eşit tutulması yatmaktadır. Lewis'in (2002, s.116) ifade ettiği üzere bu algı, Türkiye ve İran gibi toplumların bu kavram için farklı alternatifler üretmesine neden olmuşlardır. Ancak Hindistan'da bu algıya karşı özelikle Ziya-ul Hasan Faruqi, Zakir Hassain, Abid Hussain ve Muhammed Mujeeb gibi entelektüel kişiler, aslında azınlık halde bulunan Müslümanlar için seküler düzenin bir teminat görevi alacağını ifade ederek, halkı bilinçlendirmeye çalışmışlardır. Ayrıca onlara göre İslam tarihi, ilk birkaç yıl hariç, her zaman kendi bünyesinde kısmi bir sekülerlik taşımıştır. Bunun nedeni ise oluşan yönetici kesim ile ulema ilişkisinde ulemanın stabil bir devlet sisteminin anarşik bir devletten daha iyi olduğu görüşüne sahip olmasıdır (Omar, 2006, s.82-83).

Nijerya'da dinin modernleşme sürecinde gösterdiği fonksiyonel etkiye yoğunlaşan çalışmasında Pace (2012, s.144), Afrika bölgesinde ortaya çıkan pentekostal lider rahiplerin toplumları veya kabilelerini dönüştürme biçimlerine odaklanmaktadır. Bu durumu üçüncü kuşak Hristiyanlık (Chirsianity of the third generation) olarak yorumlayan Pace, dini argümanların post-kolonyal dönemde nasıl da modernizmin argümanları ile beraber yol aldığını ve ortaya çıkan dini liderlerin bu süreçteki katalizör etkisi, modernleşmenin dini dışlayan klasik mantığından ne derece uzaklaştığını göstermektedir. Ancak burada Pace'nin çalışmasını, bizim için önemli kılan nokta, bu çalışmada da yoğunlaşılacak dini liderlerin önderlik vasıfları ile toplumu dönüştürmedeki etkileridir. Pace'ye göre, bu dini önderlerin gücü, İncil'i yorumlama

ve onun sosyal, siyasal, ahlaki gerçekliklerini kendi karizmatik güçlerini kullanıp halka ulaştırarak onları ikna etmelerinden gelmektedir. Pace'nin çalışmasında bu önderlerin, dini sadece egemen bir söylem kazanma biçimi olarak algılamadığı, aynı şekilde ekonomik anlamda bir egemenlik sağlamada da bir araca dönüşmektedir. Çoklu modernite bakış açısı ile uyumlu olarak, serbest pazar ekonomisinin dini değerler ile beraber yaşayan bu üçüncü kuşak Hristiyanlık, kolektif bilincin iki taraftan yani din ve modernizmden aynı oranda etkilenmeyi ortaya çıkarmaktadır. Böyle bir bakışla, dini liderlerin uluslararası güçlü etkisinden (yerel liderler belli durumlarda Avrupa ülkelerinden kendi inançlarından kişileri davet ederek halka sosyal sermayesini göstermekte, ya da gösterme gereği duymaktadır) bölgedeki etkinliklerine kadar onları takip eden halkın din ile modern olma beklentilerine cevap vermektedirler. Ancak burada din adamlarının dini dönüştürme, yorumlama yolu ile ritüellere kattıkları yeni değerler ya da eski gelenekleri kaldırma etkisi ile beraber dini değerleri modernizmin ya da liberal piyasa ekonomisinin istekleri doğrultusunda dönüştürdükleri göz önüne alındığında dinin ve modernizmin refleksif etkisi bariz bir şekilde görülmektedir. Paralel bir şekilde, Rusya'da Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra canlanan dini söylemlerin yükselen modernist geleneğe uyumu ya da entegrasyon çabası da postseküler ve çoklu modernite kavramsallaştırmasına karşılık pratikte işleyen yeni cevaplar verildiğini kanıtlamaktadır. Stoeckl'e göre (2012, s.97-101) Rusya ortodoksluğu tarafından 2000 yılında yayınlanan 'Rusya Ortodoks Kilisesinin Sosyal Anlayışının Temeli' (The Bases Of The Social Concept Of The Russian Orthodox Church) ve 2008 yılında yayınlanan 'Rusya Ortodoks Kilisesinin İnsan Haysiyeti Üzerindeki Temel Öğretisi' (The Russian Orthodox Church's Basic Teaching On Human Dignity) Rusya ortodoksluğunun gelişen modernist söylem içinde sekülerleşmeye karşıt bir pozisyon almaktan ziyade kamusal alanda onunla beraber var olma amacının işaretidir. Ayrıca bu iki farklı kavrayış Rusya ortodoksluğunun dini çeşitlilik düşüncesi ve sekülerizm düşüncesine yönelik yüzleşmenin ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Nepal'de Maoist Parti'nin önderliğindeki devrimden sonra sekülerizm, yaygın anlamı yerine 'dini çeşitliliğin ve dini özgürlüğün kurumsal temsili' ve sekülerizmin bir devlet politikası olarak ülkedeki diğer dini azınlıklar tarafından benimsenmesi (Letizia, s.2012, s.120) değişen sosyal düzende kavramlarında kaygan bir zeminde olduklarını göstermektedir.

Taylor (2006, s.510-513) ve Kömeçoğlu (2012, s.31) aynı şekilde Batılı anlamda ve Batı kültürü ile güçlendirilmiş bir modernite anlayışının diğer Batı dışı toplumlarda altlık-üstlük ilişkisi kurarak geleneksel toplumları kendi değerleri ile inşa etmeye meyilli olduğunu ifade ederler. Ancak buna karşın Batı toplumlarında dahi farklı formlarını görebileceğimiz

modernitenin farklı toplumsal adaptasyon modellerine ulaşmak mümkündür. Batı dışı toplumlarda modernleşme olgusunu ithal eden, ancak buna karşı da onu tüm yönleri ile değil de kültürel bir süzgeçten geçirerek toplumsal tabana yaymaya çalışan elit sınıf bu aşamada tarihsel anlamda biriktirdikleri itibarlarını (dignity) da düşünerek farklı mekanizmalar geliştirir. Taylor, bu anlamda modernizmin bir parametresi olarak milliyetçiliğin bu tür Batı dışı toplumları tarafından kullanıldığını iddia eder. Dolayısıyla, Batı dışı toplumlardaki elitler, Batılı değerlere karşı koymak için milliyetçi duygular ve argümanlar ile modernizmin yutan dalgalarına karşı direnme stratejileri belirlemişlerdir. Bu yönüyle Batı'nın fetihçi kültür anlayışına karşı diğer toplumların verdiği cevap artık bir itibar, şeref ve boyun eğmeme mücadelesine dönüşürken kendileri de onun özel formunu inşa etmektedirler. Hatta bu, çoğunlukla Batı'nın geleneksel toplumlarda modernleştirici bir aktör olarak gördüğü kişilerin eli ile yapılmaktadır. Bu süreçte malum olduğu üzere çeşitli geleneksel değerler, modernleştirici aktörün bir takım Batılı değerleri tarafından bertaraf edildikten sonra bu durum toplumun kendisine has özelliklerini de barındıran 'anayasa politikası' ile gelenekleştirilir (Ercümend, 2007, s.16-17). Bu durumun süreç içinde farklı çatışmalar meydana getirmesi, onun ne tam olarak Batı ne de tam anlamıyla o toplumun kendi değerleri ile tanımlamamasından kaynaklanmaktadır.

Ancak genel anlamda Batı dışı modernite ya da çoklu moderniteyi dahi tek bir tanıma sığdırmak, kategorileştirmek yine daha önceki klasik bir modernite tanımına çıkma tehlikesini kendi içinde saklar. Bu nedenle burada Batı dışı modernite, aslında Batı'nın özelde kendisinin deneyimlediğini düşündüğü ve genelde ise diğer Batı dışı toplumlar için bir yol haritası olarak sunduğu güzergâhın dışına çıkmasıdır. Bu yönüyle, Batı dışı modernite, şuan Batı'nın kendi içinde dahi bir takım parametreler, post seküler nitelemesi ile devam etmektedir. Örneğin, yeni dini kamusal mekânların ortaya çıkması, Batı'nın dahi tarihsel bir süreçte aştığını düşündüğü din olgusu ile tekrardan yüzleşmesi ya da yüzleşmek zorunda kalması aynı şekilde klasik modernleşme sürecini tartışmaya açmakta ve modernitenin yeni baştan yorumlanması gerektiğini göstermektedir. Batı ve Amerika üzerine odaklanan ve bizim diğer alanlardaki farklılığı ve farklı gelişmeleri görmemizi sağlayan ve dolayısıyla Batı dışı modernite kavramsallaştırmasına olan dikkatimizi celbeden bir diğer araştırma da içinde çok fazla etnik grubu barındıran Kanada'nın Quebec eyaleti üzerine olan çalışmadır. Zubrzyckı'ye göre (2012, s.215-220) tarihte daha önceleri dini yönü oldukça ağır basan Quebec eyaletinin (the priest-ridden provience), 1960'larda 'sessiz devrim' olarak tabir edilen bir hareketlenme ile kendisini kangren olduğunu iddia ettiği Katolik inancın baskısından kurtarıp radikal seküler bir hayat

anlayışına yönelmiştir. Bu sekülerlik tüm kurumları ile tahkim edilerek Katolik kilisesi de eleştiriye maruz bırakılmıştır. Ancak tarihsel süreçte geçmişten kopuşun verdiği bir özlemin yanında farklı dini inançlara ait göçmenlerin talepleri de kentin katı sekülerist inancının yumuşatılması gerektiğini salık vermiştir. Aynı anda aynı kamusal alan içinde bulunan ve birbiri ile zorunlu olarak etkileşime giren farklı dini gruplardan gelen taleplere bakıldığında kentin, diğer tüm kentler gibi, farklı renklere sahip olduğu görülmektedir. İfade edildiği gibi açık bir şekilde seküler bir toplum, kent olduğunu iddia eden mekanda, Yahudi inancına sahip kişilerin yakın mesafede bulunan Montreal YMCA spor merkezinde jimnastik hareketler yapan kadınların, Yahudi din okuluna (Yeshiva) gelen öğrencileri cezb etmemesi için bu spor salonunun camının buzlu cama çevrilmesini istemeleri, kendi çocuklarının yüzme kursuna katılan babaların yüzme salonunda bulunan diğer Müslüman kadınların hoşnutsuzluğundan dolayı orayı terk etmeleri gerektiğine yönelik istek, normalde domuz eti ile yapılan ve geleneksel Kanada yemeği olarak bilinen 'sugar shack' ın Müslüman müşterilerin ihtiyacına da cevap vermek için değiştirilmesi, ve son olarak Montreal's Jemish General Hospital'ın kafeteryasında yemek yiyen iki ambulans şoförünün, yemeklerini dışarıdan aldıkları, dolayısıyla Yahudi inancına göre helal (kosher) olmayabileceğini ifade edilerek onlardan orayı terk etmeleri gerektiği söylenmesi kamusal alanın dini inançlar ile nasıl girift bir ilişki geliştirdiğini göstermektedir.

Bu tür tartışmalar hem sosyal bilimlerde hem de politika da 'makul konumlandırma' (reasonable accommodation) kavramsallaştırması ile farklı isteklere cevap vermeye dönük bir problem-çözme modelini ortaya çıkarmıştır. Makul konumlandırma Zubrzyckı'ye göre (2012, s.217-218) genel olarak, yasal şemsiye altında temsil edilen ve belli kurallara tabi olan bireylerin ya da grupların makul ihtiyaçlarına daha iyi cevap verebilmek ve onları ayrımcılığa karşı daha iyi korumak için tabi olunan kuralların gevşetilmesini öngörmektedir. Bu konumlandırmada din, kültür, ırk, cinsiyet gibi bir çok alanda uygulanabilen ancak bir anlamda da değişiklik yapması talep edilen kurumsal yapı, bu değişime cevap verebilecek kapasiteye endekslendiği için her ne kadar sınırlı olsa da çok kültürlü, çok dinli, çok inançlı farklılıkların önemsendiğini hatırlatması, diğer ülkelerde ve özellikle Batı dışı modernite için önemli bir kriter olarak toplumların önünde durmaktadır.

Benzer bir şekilde, ABD'de evsizlere yardım için bir araya gelen çeşitli dernek savunucuları, din adamları (Müslüman, Hristiyan, Yahudi), din karşıtı ya da gönüllülerin katıldığı bir toplantının açılışı 'dindar ve dindar olmayanlar' (religious and nonreligious) şeklindeki bir konuşma ve ardından adı konulmayan bir 'tanrı'ya dua ile başlayacak kadar girift

ve karmaşık bir ilişki sergileyebilmektedir. Toplantı esnasında üyeleri tabi oldukları dini cemaat/grup ya da başka bir organizasyon ile anmak yerine daha kapsamlı kavramlar kullanmaları onların bir amaç uğruna bir araya geldikleri hissettirilmiştir (Lichterman, 2013, s.116). Burada vurgulanan nokta bu tür oldukça farklı dünya görüşlerine sahip insanları bir araya getiren modernizmin insana vaat ettiği kriterlerden ziyade modernizmin kendi çağında görmek istemediği olguların kendisidir. Bu aynı zamanda dinin bireyin iç dünyasından ya da en azından ibadet mekanlarından çıktığını etrafındaki sosyal olaylara ne kadar duyarlı bir hale geldiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, Amerika'nın önemli bir güç olarak ortaya çıkması ve Müslüman ülkelerdeki etkisinin artması ile beraber Müslüman entelektüellerin (beyin göçü) oraya göç etmesi bir anlamda onların oradaki çeşitli sosyal ve politik olgulardan etkilenerek İslam'a ve onun düşüncesine farklı bir açıdan yaklaşmalarına imkân tanımıştır. (Abu-Rabi, 2006, s.5). Dolaysıyla bir taraftan kendisini İslam'ın 'nas'ları ile tanıtan bir entelektüel aynı zamanda Batı'nın kültüründen aldığı bazı özellikleri de benimse(yebil)mekte ve onları kurtuluş reçetesine dâhil edebilmektedir. İslam dünyasının Batı'dan etkilenmesi aslında modernizm hareketinin Batıcılık içine yerleştirilmesi olarak anlaşılabilir. Ancak bununla beraber Batı ve Doğu veya Hristiyan ve İslam toplumlarında tarihsel/toplumsal dönem itibariyle kavramlara atfedilen anlamlarda değişmiştir. Örneğin, burjuvazinin ekonomik ve kültürel ihtiraslarına karşılık gelen liberalizm, İslam toplumlarında bu kavram ile özgürlük ve demokrasi mücadelesi vermek bir övünç kaynağı haline gelmiştir. Kamali'ye göre (2006, s.32-33) İslam halen Batı tarafından öteki olarak görülmeye devam ederken, Batı'nın medarı iftiharı olarak sunulan, demokrasi, rasyonelleşme akıl ve kapitalizmin de karşısında konumlandırılmaktadır. Dolayısıyla İslam bir din ve olgu olarak orada dururken diğer özelliklerin topluma uygulanması ya da kabul edilmesi imkansız olarak görülmemektedir. Bu kuramsal çalışmanın temelini teşkil eden ve günümüzde Batı sosyal bilimcilerinin Batı dışı toplumlarına yaklaşımını belirleyen ve çalışmalarını derinden etkileyen Durkehim (modern/geleneksel), Tönnies'in (gemeinschaft/gesellschaft), Weber'in (Batı/doğu) gibi düalizm temelli çalışmalara dayanmaktadır. Batılı kavram, metod ve teoriler ile Batıyı anlama yaklaşımı, günümüzde dahi süren tartışmalı Doğu-Batı ikileminin temelini oluşturmaktadır. Tüm bu farklılaşmaların ürünleri olarak ortaya çıkan çağdaş hareketler özellikle Batıda yeni dönemi post seküler olarak tanımlamayı yeğlerken, hiçbir dönemde Batı'nın makul gördüğü modernleşme seviyesine gelemeyen, genelde Batı dışı toplumlar özelde ise İslam toplumlarında süreç melez bir kültürel oluşumu öngören "Batı dışı" olarak tanımlanmaktadır.

3.6.Türkiye Örneğinde Batı Dışı Modernleşme Parametreleri

Modernleşmenin tarihsel öngörüsü bağlamında bütün toplumların kabul edeceğini varsaydığı sosyal form, Batı dışı toplumlarda farklı bir intibaın oluşmasına neden oldu. Söz konusu modernleşmeci projede bütün toplumlar aklın ve pozitif bilimin önderliğinde gelişerek Batı'nın gelmiş olduğu ve temsil ettiği zirveye ulaşacaktı. Bunun için ise en önemli araç aktif bir özne durumuna gelecek entelektüel bir gruptu. Bu söylemler çerçevesinde Batı, Batı dışı toplumlar için başka bir yol bırakmayarak onları bilginin gücü ile bu söyleme inanmaya zorladı. Bu şekilde tek yönlü ve batı merkezli bir düşüncenin yine batı direktifleri ile şekillenmesi bunun siyasi bir proje olduğunu göstermektedir. Batı dışı toplumların sosyal ve kültürel değerleri, bu şekilde göz önüne alınmadığında ve bu tür yol haritaları zihinlerde kaldığı sürece kolay bir şekilde yeni baştan tasarlanabilmektedir. Bu durum çoğu zaman, Batı'nın bu amacını doğudaki yerel güçler ile icra etme düşüncesine, aktörlerin kendilerini bir kurtarıcı olarak görmelerine yol açmaktadır. Bu aktörler artık Batılı değerlerle yüklü ve devletlerce de desteklenmiş bir şekilde kendi toplumlarında bir sıçrama meydana getirmede kendilerini vazgeçilmez olarak addederler (Göle, 2012, s.12). Artık gelenek ve görenekler, eskiden kalan ne varsa eski, yeniliğin ve bilimin ışığında şekillenen/şekillenmesi beklenen bir deneğe dönüştü. Fakat süreç Batı'nın öngördüğü gibi ilerlemedi. Batı dışı toplumlar belli bir süre için sekteye uğrayan gelenek ve en önemlisi de dini öğelerini sahiplenerek ithal ettikleri düşünceleri kültürel bir yorumun süzgecinden geçirmişlerdir. Ancak bunun yanında modernleşmenin akli, fenni, toplumsal ve bireysel özgürlüğü savunan yapısını da kendi değerlerine kattılar. Bunun da ötesinde Batı dışı toplumlar siyasi arenada Batı'nın salık verdiği değerleri de kısmen kabul ettiler. En veciz bir deyim ile Batı'dan aldıkları malzemeleri kendi mutfaklarında pişirdiler. Dolaysıyla her Batı dışı toplum Batı merkezli bilgiyi kendi dili ve kültürel sermayesini okuyarak yeniden yorumladı. Bu durum her toplumda nevi şahsına münhasır bir modernleşme deneyiminin ortaya çıkmasına neden oldu. Diğer bir ifade ile kendi hiçbir şekilde modernleşme karşıtlığı içermeyen aksine ona yaptığı referanslar ile kendisini daha iyi anlamaya çalışan Batı dışı toplumlar, her iki kanattan yani gelenek ve yeniyi temsil eden modernizmin bir arada yaşanabilirliğini ortaya koydular (Gökaçtı, 2005, s.61-67).

Modernitenin Batılı kültürden çıkması ona temel değerlerini işlemiş olması, süreç içinde diğer toplumlar ile tanışması hem modernitenin kendi temel değerlerinde hem de iletişime geçtiği Batı dışı toplumlarda değişimler meydana getirerek yeni bir form ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Batı kendi yönettiği ve tarihsel süreçte deneyimlediği modernitenin negatif yönlerini aşarak belli bir dereceye kadar gelmiş olabilir. Ancak Batı dışı toplumlarda, meydana

gelen modernleşmenin biçimleri de sadece Batı orijinli modernite düşüncesinden değil ama aynı zamanda Batı'nın somut anlamda müdahalesinden de bağımsız değildir. Genel olarak bakıldığında Batı dışı toplumlarda iki tür modernleşme formunun oluştuğu görülmektedir. Birinci tür toplumlar Batı'nın sömürgesi konumunda olup, modernleşme sürecini Batı'nın kendi eliyle nihayete erdirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla Batı kendi evinde sürdürmüş olduğu sürecin benzerini sömürgesi altındaki toplumlarda da yapmaya çalışarak bir nevi o toplumların farklılıklarını göz ardı ederek kendisinin aynısını inşa etmeye çalıştı. Hatta bazı yerlerde Batı yerelin değerlerine karşı olarak evrensel ilan ettiği ilkeleri yerleştirmek için özel gayretler sarf etmiştir (Göle, 2012, s.21). Diğer taraftan Pers ve Osmanlı imparatorluklarının mirasçıları olan İran (çoğunlukla 1979 devriminden önce) ve Türkiye gibi Batı'nın etkisinde kalan fakat Batılı toplumların kendi modernleşme sürecine müdahil olmasını önleyen böylece Batı'yı *de facto* pozisyonuna iten bir sürece girmişlerdir. Bu süreçte kendi yollarını geliştiren elit tabaka Batılı modernleşme kurumlarını kendi içlerindeki yerel kurumlar ile entegre ederek yeni bir sürece girmişlerdir (Eisenstadt, 2012, s.83-82). Ayrıca elit tabakanın, Batılı devletlerin emparyal emellerini görerek seçici bir modernleşme yoluna gitmeleri yine Türkiye ve İran'ın kendi içinde modernleşme yolunda daha dikkatli ve farklı bir yol izlemelerine neden olmuştur. Bu süreçte modernleştirici kurumların dahi toplumsal anlamda kabul edilme dereceleri birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Örneğin bu toplumlarda, Batı'nın siyaset ve askeri kurumları etkili olduğu kadar, ekonomik ve kültürel kurumları kendilerine yer bulamamışlardır. İşte bu süreç Batı dışı toplumlarda her topum için özel modernleşme örüntüleri ortaya çıkarmıştır. Buna dayanarak denilebilir ki, Batı'nın, fikir kaynağı olduğu gerçeği unutulmadan Batı dışı toplumlarının modernleşme formları üzerindeki etkisi çok fazla abartılmamalıdır. Batılı sömürgeci devletlerin kendi kontrolü altındaki devletleri dönüştürme isteği, toplumların kültürel ve dinsel değerleri göz ardı edildiği için aynı sonuçları vermemiştir. Ancak Batı'nın siyaset gibi etkin kurumları Batı dışı ve Müslüman toplumların geleneksel değerleri ile iç içe geçmiştir. Fakat bu süreçte önemli bir misyon yüklenen elit tabaka kendisini olabildiğince modernleştireceği alt kesimden ayırması gerektiği bilinciyle hareket etmiştir. Bu bağlamda Batı dışı toplumlarda modernleşme şu şartları sağlayarak ilerlemiştir. "a) Devlet modernleşme sürecinin temel aktörüdür. b) Modernleşme askeri, yönetim ve yargısal anlamda oldukça otoriterdir. c) Otoriter sekülerizm önceliklidir d) siyasal sistem az yada çok batının izlerini taşır" (Kamali, 2006, s.45-48).

Daha önce vurgulandığı üzere batıda aydınlanma düşüncesi ile doğup gelişen ve yüzlerce yıllık bir düşünsel gelişimin sonucu olan modernleşme Batılı toplumlarda aşamalı bir şekilde

pratiğe dökülmüştür. Bu süreçte modernleşme projesinin sadece bir boyutu olan laiklik (sekülerleşme) Batı dışı toplumlarda daha kısa zaman içerisinde uygulamaya konulmuş ve kısa vadede sonuç alınması beklenilmiştir. Fakat gerek Batı dışı toplumların sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik şartlarının Batı'nın kinden farklı olması gerekse de bu düşüncenin üst elit bir tabaka tarafından uygulamaya konulması farklı sonuçların ortaya çıkması ve İslam dünyasının literatüründe karşılığı olmayan/anlamsız kalan sekülerizmin (Lewis, 2002, s.116) yerleşememesine neden olmuş hatta bunun da ötesinde Türkiye örneğinde seküler ve muhafazakar siyasal gruplarda 'doğru laiklik' (Azak, 2012) tartışmalarının oluşmasına neden olmuştur. Rubin'in (2012, s.167-190) Türkiye ve İsrail'in sekülerleşme deneyimini incelediği çalışmasında, Ortadoğu'da farklı sekülerleşme örneklerini görmek mümkündür. İsrail'in kurulma aşamasındaki ve daha sonraki faaliyetlerde modern bir ulus devlette dini kendine ortak bir değer olarak alması, onun süreç içinde radikal dini söylemleri önemli derecede tasfiye etmesine uygun bir zemin hazırlamıştır. Türkiye'de ise cumhuriyet dönemi ile katı bir laiklik ve sekülerleştirme politikası ile dini temsiliyetin farklı grupların elinden alınıp devletin kontrolünde toplanma çabası devam ederken, toplumsal alanda kılık kıyafet ve şapka kanunu gibi gündelik hayatta uygulanması gereken bir takım düzenlemelerde getirilmiştir. Bu tür değişikliklerin yanında askeri kanadın süreç içinde Türkiye siyasetine dahil olmakla seküler devlet geleneğini korumaya çalışmıştır.

Batı dışı toplumların modernleşme sürecine dâhil olması ya da dâhil edilmek istenmesi bakış açısına sahip olanlar tarafından eleştirilere tabi tutulmuştur. Fakat Batının kendi içinde Batı dışı toplumlara başka alternatif sunması çok nadir olmakla birlikte üzerinde durulan konulardan biri olmuştur. Bu çalışmalardan biri olan Robert N. Bellah'ın 1958'de kaleme aldığı 'Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan' adlı makalesi Doğulu toplumların Batılı toplumlardan farklı bir toplumsal örüntüye sahip olduğunu, dolayısıyla aynı kategoride değerlendirmenin yanlışlığına değinmektedir. Bellah bu makalesinde Batı dışı toplumlarda Batı'da olduğu gibi dinin toplumun her alanından çıkarmanın gerekmediği hatta dinin modernleşmeye olan katkısını vurgulayarak Türkiye ve Japonya örneklerinde farklı bir bakış geliştirmiştir. Bu noktada "Bellah'ın sahip olduğu düşünsel çerçeve, Batı dışı toplumların gelişmesini toplumsal alanların modernleşmesine bağlamakla birlikte, bu modernleşme sürecinin kültürde yer alan geleneksel unsurların tümüyle ortadan kaldırılmasını gerektirmeyeceğini savunmuş ve hatta bu unsurlardan yararlanmanın mümkün olabileceğini iddia etmiştir" (Altun, 2000, s.172). Bu aşamada Bellah (1958, s.1-8), dinin modernizm ile içine girmiş olduğu çatışmanın anlamsızlığına vurgu yaparak bunların birbirlerinin 'anti'si

olmadığını ifade eder. Türkiye'deki modernleşme gayretlerini 3. Selim ile başlatan Bellah, toplumun her alanına nüfuz eden dini kurallara rağmen yapılan değişikler (özellikle askeri) iç ve dış başarısızlıklara cevap bulmayı amaçlamıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşme gayesi ile seküler bir toplum inşa etme gayretinin bir sonucu olarak başlayan halifeliğin kaldırılması (1924), 1928 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin dininin İslam olmadığını belirten anayasa hükmüne kadar yapılan çalışmaları Bellah, daha önce İslam ile anılan Osmanlı toplumunun artık Türklük ile anılması yolunda atılmış "Kemalizm, ulusçuluk, Türkçülük " ya da daha basit bir tabirle 'devrim adımları' olarak yorumlamaktadır. Fakat Belllah'ın burada üzerinde özenle durduğu konu, atılan bu adımlarda toplumun en ince damarlarına kök salmış dinin yerini ikmal edecek bir sistemin ya da ideolojinin yerleştirilmemesidir. Diğer bir ifade ile devrimin daha önce dinin yaptığı gibi toplumun her alanına nüfuz eden bir kriter olarak algılanmasına rağmen toplumsal alanda kendisine yeterince karşılık bulamamıştır. Bu nedenle yapılan devrimlerle yok olduğu ya da siyasal ve sosyal alandan soyutlanıp vicdanlara kilitlendiği sanılan İslam farklı adlar ve hareketlerle başta siyaset olmak üzere toplumun birçok alanında göründüğünü ifade eder. Diğer taraftan Japonya örneğinde ise Bellah, Japonya'nın 1868'de deneyimlediği Batılılaşma hareketine Türkiye'nin ancak 1920'lerde Atatürk'ün öncülüğünde ulaştığını ifade etmektedir. Japonya, Türkiye'den farklı olarak en radikal değişikliği dini bir öğe olan ilahi imparatorluk ile yapmıştır. Dolayısıyla din ve dini öğeler yeni bir tanesi ile ikmal edilerek toplumsal dönüşüm gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Bellah, modernleşen bir toplum ile modernleşmekte olan bir toplum için dini olgunun farklı olarak konumlandırılabileceğini ifade eder. Hatta modern toplumlarda dahi dinin kendisine bir yer bularak devam ettiğini ifade etmektedir.

Çoklu modernite ya da Batı dışı modernite kavramsallaştırmasının Batı dışı toplumlarda meydana gelen seküler ve dini argümanların içiçeliğini tanımlamak için kullanıldığını kabul ettiğimizde, içinde bulunduğumuz toplum itibari ile Türkiye'nin, bu duruma verilebilecek en iyi örneklerden biri olduğunu söylemek mümkündür. Gündelik hayatın birbiri içine girmiş ritüelleri, kamusal alanlarda dini ve seküler argümanları, sembolleri, evlerdeki düzenler dahi ne tam olarak modern batı kültürü yansıması ne de tam olarak dini kültürel özelliklerini yansıtmaktadır. Son yıllarda Batı dışı toplumları bu bakış açısı ile incelemenin yolunu açan Batı dışı modernite alan çalışmaları ve incelemeleri az olmak ile beraber bir nevi gündelik hayat sosyolojisi özelliğini yansıtan bazı çalışmalar da mevcuttur.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminde bir taraftan Osmanlı'dan kalan geleneksel ve İslami kurumların kaldırılması süreci/uğraşı yaşanırken diğer taraftan İslamiyet, ulus için

önemli bir harç vazifesi gördüğünden bazı noktalarda bu ruha/özelliğe sahip çıkılmıştır. Örneğin Fevzi Çakmak dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'den askerlerin dini hassasiyetlerinin az olduğunu ifade ederek bir kitap yazmasını istemiştir. Ahmet Hamdi Akseki "Askere Din Dersi" adı altında bir kitap yazarak aslında İslam ve Türklük hassasiyetlerini bir potada eritmeye çalışmıştır. Diğer bir ifade ile İslam, Türk ulusal dini kabul edilerek askerlerin devlet ve ona ait ulusal çıkarlar konusunda hiçbir tereddüde girmeden canlarını verebilmeleri dini bir vazife olarak sunmuştur. Kaya'da (2017) Türk toplumunda bu şekilde ön plana çıkan Türklük ve İslami değerler bağlamında gelişen türk modernleşmesinin Batı taklitçiliği olmadığını ve 'özel' olduğu vurgusu yapmaktadır.

Bu bakımdan, Türkiye'de Batı dışı modernite modelinin temellerini iki nokta da görmek mümkündür. Bunlardan birincisi, Demokrat Parti (DP) ile başlayan Türkiye'deki çoklu parti sisteminde İslami kesimin her bir dönemden daha fazla siyasi alanın içine dahil olmanın yollarını deneyimleyerek süreç içinde ilerlemesidir. Bu süreçte ilk etapta Millet Partisi'nin (MP) kısa vadeli siyasi deneyimi darbe sonrasında kurulan Adalet Partisi (AP) ve Necmettin Erbakan'ın Türk siyaset sahnesine dahil olması ile beraber kurmuş olduğu partiler ile hem alt kültürün hem de dini taleplerin siyaset sahnesine dahil olmasını sağlamıştır. Türkiye'de Necmettin Erbakan'ın öncüsü olduğu Milli Selamet Partisi (MSP) sadece İslami referanslara yönelmek yerine Batı'nın teknolojik ve bilimsel anlamda üstünlüğünü kabul eder bir tarzda geleneksel İslam'ı ve modernizmin öncü paradigmalarını vurgular. Bu kapsamda dile getirilen İslam medeniyetinin 'kahraman' tarihi Batılı değerler ile birleştirilir. İthal edilen teknoloji, İslami söylem içerisinde yeniden inşa edilir. Bu bağlam itibariyle eksik kalmış yönlerini modernizm baskın yönüyle ikmal etmek, değil Türkiye'de İslam ile daha iyi bir modernite modeli oluşturmanın farklı yolları aranmıştır. Zaten Refah Partisi'nin (RP) 1994 yerel seçimlerini 1995 genel seçimleri kazanması ve bu yol ile iktidara gelmesi İslami hareketin zorunlu olarak sivil – militarist – seküler Kemalist devlet mantığı ile bir iş birliğine gitmesini zorunlu kılmıştır. Aynı şekilde Türkiye'deki İslamcı siyasetin halefi olarak 3 kasım 2002'de iktidara gelen Ak Parti, Mustafa Kemal'in seküler bir zemine inşa ettiği devletin laiklik gibi temel referansları ile oynamak yerine onunla beraber uyumlu bir şekilde yaşama yollarını açmaya/bulmaya çalışmıştır (Göle, 2013, s.20-21; Yıldız, 2006, s.47-50).

Ancak daha önce ifade edildiği üzere, İslami vurguları olan siyasi partilerin anayasa mahkemesi tarafından kapatılması ile kurulan her parti, İslami hassasiyetlerini Kemalist vurgularla örten bir anlayışla ya da en azında bu ikisini bir biri ile barıştırma yoluna gitmiştir. Bu durum çoğunluğu Müslüman olan bir toplumdaki dinin ve dini taleplerin siyasete

taşınmasını sağlamıştır. Bunun yanında kendisini seküler düzenin bir bekçisi olarak gören askeri kanat 1980 darbesi sonrası ön plana çıkardığı Türk-İslam sentezi projesi ile radikal İslamcılığı önlemeye çalışma amacı gütse de bu durum İslamcı kesimin milliyetçiliği kullanarak siyasete dahil olmasını, bunun da ötesinde İslami düşüncelerini milliyetçilik ile meşrulaştırmalarını sağlamıştır. Bu iki önemli olay dizgisinin Türkiye'nin Batı dışı modernite anlayışının oluşmasında oldukça önemli bir etkileri olduğunu söylemek mümkündür. Daha sonra 2001 yılında Necmettin Erbakan çizgisinden ayrılan ve Recep Tayip Erdoğan öncülüğünde kurulan AK Parti, Türkiye'nin Batı dışı modernitenin siyasi alandaki deneyimine geçmesinde en önemli rolü oynamıştır. İlk etapta sekülerizmin temsilcisi askeri kanat ile çatışmadan daha liberal düşünceler ile siyaset yapan AK Parti, tarihsel süreçte sadece seküler tarafın kendi aşırılıklarından kurtulmasına değil, bununla birlikte dindar kesimin de kendi isteklerini seküler bir devlette kabul edilebilir seviyeye indirgemesini sağlamıştır. Böylece 1950 yılında başlayan İslamcıların seküler düzen ile çatışması süreç içinde kendi aşırılıklarından sıyrılarak günümüzde laik ve demokratik devleti dini devlete tercih eder dereceye doğru evirilmektedir. Ancak bu eviriliş sadece İslami kanatta değil benzer bir başkalaşımı Kemalist kanatta da görmek mümkündür. Çünkü bu kanat özellikle AK Parti hükümetleri ile birlikte daha önceki fevri ve İslamcı kanada yönelik evhamlarını belli bir derece aşmanın gayreti içine girmiştir. Bu nedenle post-Kemalist ya da 'pasif sekülerizm' olarak tanımlanabilecek yeni seküler grup dünün radikal olarak nitelenen İslamcı siyaseti ile uyumlu bir şekilde çalışabilmenin yollarını aramaktadır. Böylece daha önceki çekişmelerde birisi var iken diğerinin olamayacağı siyasal oyunun devre dışı bırakılarak beraber yol almaya çalışmaktadırlar. Bu bağlamda, AK Parti'nin başından itibaren askeri kanatla sürdürmüş olduğu ılımlı ilişki ve İslami kanadı laik sistem ile barıştırmasındaki başarısı, ve Kemalist yapıya yönelik kullanmış olduğu yapıcı dil Rubin'e göre (2012, s.178) şu üç sonucu meydana getirmiştir. a) Ak Parti'nin mevcut seküler yapı tarafından tasfiyesini önlemiştir. b) seküler ve dindar kesim arasındaki çatışmaya son vererek onları barıştırmıştır. c) Kemalizm ve dini birbirine zıt kutuplar olarak görmek yerine her iki kesime karşı aidiyet besleyen kişilerin tercih edebilecek bir parti haline gelmesini sağlamıştır. Bu sistem ile Türkiye daha önce öngörülmesi zor olan kutuplaşmış sistemden kurtularak seküler ve dindarın temsil edildiği bir sisteme doğru evirilmektedir. Sorman'ın (2003, s.248-249) ifade ettiği üzere, Türkiye'yi bu denli farklı bir konuma kaydıran siyasi gelişmeler, aslında Kemalist çevrenin Müslüman demokratları da kabul etmesini gerektirecek nedenleri inşa etmektedir. Zira bu şekilde, belki de söz konusu cumhuriyetin laik değerlerinin aşındırılacağı konusunda tereddütleri olan bu grup ılımlı ve

demokrat Müslüman bir parti eli ile radikal İslamcı söylemleri yine Müslümanların eli ile dışarıda bırakacaktır.

Batı medeniyetinin kendi biricikliğini ve kapsayıcı özelliği ile Doğu toplumlarını kendi çizgisine kaydırma yönünde göstermiş olduğu uğraş dünya toplumlarında birlikten çok ikilikler üretmiştir. Bunun da ötesinde farklılıkların radikalleşmesi ve Doğu'nun Batı'dan daha fazla uzaklaşma sürecini doğurmuştur. Batı dışı toplumların kendi içindeki bu stratejilerinin sonucu olarak ortaya çıkan farklı modernlik deneyimlerini Türkiye örneğini "geç moderniteler[15]" (late modernities) kapsamında değerlendiren Kaya (2006, s.156- 164; 2017), onun cumhuriyetin kuruluşundan bugüne kadar kendi içinde edindiği/deneyimlediği özelliklere odaklanmaktadır. Geç modernliklerin deneyimlediği bağlama bakıldığında onların sosyo-kültürel yönlerden Batılı toplumlardan farklı oldukları için onları kopyalama imkanı olamaz. Kendi içinde Batı'nın bütünleşme tezine bir tepki taşıyan bu modernite örneği gerilim üretme açısından da önemlidir. Türk toplumunu, cumhuriyete geçiş döneminden günümüze kadar ki geçen süre içinde düşünüldüğünde kendi içindeki zıtlıkları görmek mümkündür. Kaya'ya göre Türkiye çoğunlukla 'İslami Doğu"' ve 'Hristiyan Batı' arasında bir köprü özelliği ile herhangi bir kategoriye tam anlamıyla entegre olamamıştır. Bir taraftan doğu toplumları tarafından batılı, diğer taraftan batılı toplumlar tarafından ise Doğulu bir imaj ile var olmuştur. Ancak toplumsal gelişmelere bakıldığında Türkiye'yi her iki kategoriye de tam olarak yerleştirmek mümkün değildir. Böyle bir anlayışta "*Türk İslam'ı, laik cumhuriyete karşı isyancı olmayacaktır*" savı da haklı bir özelliğe sahiptir. Bununla beraber İslam'ın dahi farklı formlarına sahip bir ülke olarak Türkiye kendi içinde Batı'nın homojenleştirici toplum modeli ile çoğu noktada aynı özelliklere sahip değildir. Bu durum doğal olarak değişen dünya şartları içinde şekillense de Çağan'ın (2015, s.176) ifade ettiği üzere, iyi bir şekilde geleneksel ve modern eğitim almış 'birinci nesil İslamcılık', 'ikinci nesil İslamcılık'ın temsilcilerinin almış oldukları seküler eğitim onların İslamcılık akımını miras aldıklarından çok daha fazla heterojen bir boyuta taşıdıkları ayrıntısı önem arz etmektedir.

Karasipahi'ye (2009, s.2-9) göre Türkiye'de 1950'den itibaren yumuşamaya/kırılmaya başlayan Kemalist ideolojinin meydana getirdiği ılımlı hava ile yeni İslami entelektüelleler de ortaya çıkmıştır. Ancak bu entelektüeller İslami referansların yanında modernleşmeden de etkilenmiş kişiler olarak ön plana çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Batı dışı modernitenin bir örneğini görebileceğimiz bu yöndeki bir gelişme Türkiye özelinde gelenekseli ve

[15] Kaya (2006) bu tür moderniteleri, batının modernleşme sürecinden sonra meydana geldiği için "geç modernite" olarak tanımlamaktadır.

modernizmi birleştiren yeni bir formun ortaya çıkmasını sağlamıştır. 1950 sonrasında yaşanan sosyal, siyasal ve ekonomik gelişmelerin tetiklediği bu tür bir akım aslında Müslümanların iki yönünü (Doğu- Batı) göstermesi açısından önemlidir. Birincisi, İslami kesim modernizmin temel değerleri içinde erimekten kurtulmuşlardır. Bu anlamda kutsal sayılan bazı değerler muhafaza edilmiştir. Ancak ikinci özellik olarak, yeni İslami entelektüellerin teslim olmak istemedikleri modernizmden bağımsız kalamadıklarıdır. Bu bakımdan modernizm sürece dahil olmuş ve müslümanların sıklıkla referans verdikleri bir olgu haline gelmiştir. Ancak yeni entelektüel İslamcı kesimin en önemli özeliklerinden bir tanesi, daha önceki katı radikal modernist proje ile beraber Kemalist ideolojiyi de eleştirmeleridir. Kemalist ideolojiyi çoğunlukla Batılı bir bilinç inşa süreci olarak gören yeni bu öncü entellektüeller projenin Türkiye'deki kültürel değerleri dikkate almayan yönünü ciddi anlamda eleştirmektedir. Karasipahi'nin, yeni İslami entelektüeli temsilen fikirlerine başvurduğu kişiler (Ali Bulaç, Rasim Özdenören, İsmet Özel, İlhan Kutluer, Ersin Nazif Gürdoğan ve Abdurrahman Dilipak) modernizmin bir parametresi olan laikliğin, Hristiyanlık gibi İslam ile uyuşmadığını belirterek bu tür toplumlarda dinin Batı'daki gibi konumlandırılanamayacağını ifade etmektedirler. Bu kişilerin aslında eleştirdikleri modernizm bazı parametrelerine çok şey borçlu oldukları da bir gerçektir. Aynı şekilde bu kişiler, Sayarı'n (2007, s.235) vurguladığı üzere kendi önceki kuşaklarından çok daha fazla doğu-batı ilişkisi ve onun güncel sorunlar sadece yerelde değil küresel ölçekte değerlendirme eğilimine ve yeteneğine sahiptir.

Göle (2006, s.3-6) İslam toplumlarında modernizm ile kırılma noktaları olduğunu bununda ortaya iki tip Müslüman modeli ortaya çıktığını ifade eder. Bunlardan birincisi, 1979 İran devrimi ile Müslüman kesimde oluşan radikal başkaldırılar ve ütopik hayallerdir. Bu tür eylemler İran devrim hareketinden esinlendiği için modernizm ile eklemlenmeye yanaşmaya niyetli değildi. İslami yorumlar çoğunlukla militarist bir grup taraftan yapılmaktaydı. Ancak ikinci grup olarak ortaya çıkan ve çoğunlukla Müslüman entelektüel, kültürel elitler, girişimciler ve orta sınıf müslümanlardan oluşan kesimler İslami yorumları modernizm ile birleştirme ya da en azında ortada Avrupai bir paradigmanın da varlığını kabul ederek onunla yaşamayı yeğleyen kesim olmuştur. Çoğunlukla seküler bir eğitim sisteminin bir çıktısı olan bu ikinci grup Müslümanlar, kamusal alana bir bakıma ayak uydururken onu, kendi içinde dönüştürmeye de çalışmışlardır. Kamusal alanda farklı grupların beraber yaşaması taraftarı olan bu grup dolayısıyla, seküler kesim ile iletişime ve etkileşime girmeye açık Müslümanlardır. Bunun örneklerini Türkiye'de sivil toplum bölümlerinde tartışılacağı üzere Türkiye'ye sunulan ve tüm grupların/farklılıkların beraber yaşamasını mümkün kılan 'Medine Vesikası' örneğidir.

Bu örnekte ve Müslüman toplumlardaki diğer örneklerde olduğu gibi farklı grupların birlikteliğini uygun gören toplumsal zemin ile kamusal alanlar değişmiş ve seküler ile dini argümanlar aynı mekanda var olma imkanı bulabilmiştir. Ancak Müslüman toplumlarda bu tür yenilenme ve eklemlenme hareketleri olurken bu toplumlar da aynı zamanda ümmet anlayışı geriledi ve buna bağlı olarak bireysellik arttı. Bu durumu post İslamcılık (post İslamism) olarak tanımlayan Göle, bunun İslam'ın etkisinin kaybettiği anlamına gelmediğine aksine kişiliğe daha fazla tesir etmiş ve toplumsal hayatı etkileyen yeni bir süreci ortaya çıkardığını ifade etmektedir. Çünkü gerek Avrupa'da gerekse de seküler bir toplum inşaya girişmiş Batı dışı toplumlarda Müslüman bireyler gittikçe daha fazla kamusal alanın imkanlarından faydalanma uğraşı vermektedir.

Türkiye'nin çoklu modernite teorik anlayışına olabildiğince güçlü kanıtlar sunduğunu belirten Rosati (2012, s.61-70) bu kuramın Türkiye'de gündelik ve politik yaşamda meydana gelen pratikteki uygulamalarına değinmektedir. Tarihsel bir bakış ile cumhuriyetin kuruluşundan bu güne kadar Türkiye siyasi yapısında gelişen değişmeler başlı başına post seküler, dolayısıyla çoklu modernite bakış açını haklı göstermektir. Rosati'ye göre, cumhuriyet döneminden itibaren yoğun Batılılaşma dalgası, tek parti iktidarının sona ermesi ile eleştirilmeye başlanmış ve bu durum, 1980'de Turgut Özal'ın liderliğindeki liberal bakış ile siyasi alanda da karşılığını bulmuştur. Buna bağlı olarak devletin sosyal hayatta etkisi giderek azalmıştır (Suğur ve Saygı-Doğru, 2010, s.116) . Böylece Özal'ın iktidarda bulunduğu bu süre içinde ortaya çıkan farklı kimlikler ile muhafazakârlık, İslam ve demokrasinin Türk modelinde olabileceğini açık bir şekilde ortaya koymuştur (Göle, 2012, s.16-17; Kaya, 2015, s.556; Sorman, 2003, s.246). Bu şekilde Türkiye'de İslam devlet için bir tehdit[16] unsuru olmaktan çıkarılmak istenmiştir (Sayarı, 2007, s.238). Bu aynı zamanda radikal grupların siyasete dahil olduktan sonra daha makul ve ılımlı bir yol izleyerek kendi aşırılıklarından sıyrılacağı (Tezcür, 2010, s.27) savını da destekler niteliktedir. Daha sonra iktidara gelen Necmettin Erbakan ve R. Tayyip Erdoğan iktidarları Atatürk'ün temsil ettiği seküler devlet sistemine yönelik ciddi tartışmaların ortaya çıkmasının yollarını açmışlardır. Ancak Rosati'ye göre bu durum seküler bir toplum ya da devlet sisteminden dini bir devlet sistemine gidişattan ziyade dindarların kamusal alanda sekülerizmin ve Kemalizm'in argümanları ile var olması anlamına da gelmektedir. Örneğin, çoğunlukla 1990'lara kadar cumhuriyetin bağımsızlığını, birliğini ve bir anlamda da modernizmin ve sekülerizmin temsil olan Mustafa Kemal'in, devlet adamı ve askeri

[16] Türkiye'deki İslami hareketlerin düzenle daha barışık bir yol izlemesine örnek bir çalışma İsmet Özel'in yazdığı "Tehdit Değil Teklif" adlı kitabıdır.

elbiseli görüntüsü 1990'lar ile birlikte daha çok halktan biri olarak resmedilmeye doğru kaymış, Refah Partisi'nin 1998'deki cumhuriyetin kuruluş yıl döneminde Atatürk'ün başörtülü eşi Latife Hanım ile dua ettiği görselini kullanması, ilk defa dönemin Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün eşinin Dolmabahçe Sarayı'nda ağırlanan askerlere başörtüsü ile selam vermesi dindar kesimin seküler argümanları, kendi inançları doğrultusunda dönüştürme gayretinin işareti olduğunu ifade eder. Bunun yanında Hrant Dink'in öldürülmesi ve Ayasofya üzerindeki tartışmalara değinen Rosati, Türkiye'deki modernist anlayış altında bastırılan farklılıkların yeniden ortaya çıkışı, dolayısıyla sekülerizmin ve dinin birbirinden etkilenen ve birbirileri üzerindeki dönüştürücü etkisini vurgulayarak Türkiye'nin özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Tüm bunlar Ortodoks anlayışı ile Türkiye'de uygulanan modernist ve seküler sistemin yerini karmaşık ama birbirini yok etmek yerine beraber yaşamaya çalışan post seküler ve çoklu modernite anlayışlarının ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Türkiye özelinde Batı dışı modernleşmenin mekâna yansıyan bir örneği Kömeçoğlu (2012) tarafından Türkiye ve İran'daki post-seküler yapılanmaları gösteren çalışmasıdır. Bu çalışmada Türkiye ve İran'da İslam ve Batılı değerlerin beraber toplumsal yaşamı, siyasi değerleri ve sosyal ilişkileri nasıl yeni baştan dizayn ettiği tartışılmaktadır. Cumhuriyet döneminden sonra sekülerleşme politikalarının uygulandığı bir toplumsal alandan 1980 ile Türkiye siyasi hayatına katılan İslami yönü ağır basan kesim, seküler değerleri olabildiğince aşındırmışlardır. Ancak bu aşındırma temel İslami değerlere yönelmeden çok Batılı değerleri de kendi içinde barındıran bir çerçevede ilerlemektedir. Örneğin, muhafazar kesimin, Batılı anlamda daha çok seküler orta sınıftan etkilendiğini ifade ederek kadınların başörtüsü takma şekilleri, ne tam olarak geleneksel ne de seküler olarak tanımlanabilen bir form kazandığını ifade mümkündür. Diğer taraftan dindar kesimin, İngilizce eğitim veren okullara olan ilgisi, bir nevi pop müzik şeklini alan arabesk müzik tarzı, İslami tatil yerleri, tarihi dini medereslerin daha çok dindar üniversite gençleri tarafından "cafe[17]" ye çevrilmesi (medrese cafe,) seküler tabaka altındaki dini kimliğin kamusal alanlarda var olmaya çalıştıklarını göstermektedir. Buna karşın İran'da İslami devrim sonrası tüm farklı yaşamların Şii İslam perdesi altında bastırılması tarihsel süreçte çatlakların ortaya çıkmasını imkansız kılamamıştır. Normal şartlar altında başörtüsüz kamusal alana çıkması yasak olan kadınlar takmaları gereken başörtüyü şeklini olabildiğince aşındırarak otoriter sisteme direnme ve sekülerizme olan özlemi ortaya

[17] Dindar gençler tarafından daha çok geleneksel olan "kahvehane" kullanılması gerekirken ya da en azından toplumsal algı bu beklentiyi bize dikte ederken, kahvehanenin gelenekseli çağrıştırmasından dolayı söz konusu dindar gençler tarafından tercih edilmediği görülmektedir.

koydukları ifade edilmektedir. Diğer taraftan İran'da genç seküler nüfusun kamusal alanda yeni sosyal ilişkiler kurması ve sosyal medyanın buna ön ayak olması tüm farklı seslerin tekrardan kamusal alanda temsilini ve görünürlüğünü arttırmıştır (Kömeçoğlu, 2012, s.41-60) Türkiye ve İran'daki bu iki durum çoklu modernite ve post seküler bakış açısına olabildiğince zengin bir pratik alan sunmaktadır. Her iki toplumda ortaya çıkan farklı dini etnik, dilsel, inanç ya da başka farklılıklar otoriter ama aynı zamanda "büyük anlatı"lar paradigmasının değişmekte olduğuna işaret etmektedir.

Türkiye'nin kendine özgü modernlik anlayışını İslami kesimin modernizm ve Batılı değerler ile entegre olmasından sonra meydana getirdiği yeni kamusal mekan olarak cafe'leri inceleyen Kömeçoğlu (2006, s.163-170) bu konuda yine ilginç bulgulara ulaşmaktadır. Kömeçoğlu'na göre Türk toplumunda 19.yüzyılın sonlarında sonra daha önce kamusal alanın gelişmesinde ve özellikle bazı sosyal siyasal konuların eleştirilmesi tartışılmasından dolayı II. Mahmut tarafından çeşitli yasaklar konulan kahvehaneler süreç içinde kendi önemini kaybetmiştir. Önem kaybı ise tarihsel olarak da fark edildiği üzere Osmanlı'nın modernleşmeye entegre oluşuna denk gelmektedir. Günümüzde ise daha çok gecekondu mahallelerin ara sokaklarında varlığını sürdüren ve eskiden olduğu gibi politik tartışmalardan ziyade genellikle eğitimsiz ve işsizlerin zamanlarını geçirmek için uğradıkları bir yer imajına sahiptir. Ancak bunun yanında kahvehaneler gerek politik gerekse de dini aktörlerin kendi düşüncelerini yaymak için sıkça uğradıkları ve böylece alt tabakadaki insanlar ile irtibat kurdukları bir yer konumuna gelmiştir. Bu olguyu fark eden muhafazakar dindar girişimciler bir taraftan bunun alternatifini diğer taraftan daha çok eğitimli, kültürlü insanlara hitap etmek için yeni kamusal alanlar inşa etmiştir. Bunların adı kahvehaneden ziyade "cafe" olarak geçmekte ve böylece geleneksel imaj atılmak istenirken bir taraftan da Batılı değerlerin kendi içinde benimsendiğini, değişime açık olduklarını göstermektedirler. Bu bağlamda bu tür bir mekana örnek olarak İstanbul Üsküdar da kurulan 'Kız Kulesi Kültür Merkezi'dir (Kız Kulesi Cultural Center). Kaknüs yayıncılık tarafından işletilen ve üç kattan oluşan bu binanın girişinde Osmanlı eski kahvehanelerinin yanında Avrupa ve Amerikan sanatına dair örnekler bulunur. Üçüncü katın bir kısmı kitapevi, sosyoloji dersleri, seminerler, müzik ve görsel dersler için kullanılırken diğer bir kısmında ise Amerikan Lisesi için danışmanlık hizmeti verilmektedir. İkinci katta bulunan Kaknüs Cafe'de modern mobilyalar ile entegre edilmiş sedirler ve şömine bulunmaktadır. Bu mekânda canlı müzik, Batı tarzı ve halk müziği hizmeti sunulmaktadır. Buranın müdavimleri ise çoğunlukla kültürlü, eğitimli imam hatipliler, din adamları, akademisyenler ve üniversite öğrencileri olmaktadır. Bunun yanında İstanbul Kültür Merkezi'nde bulunan ve yerleşke olarak

da İstanbul üniversitesine yakın olan merkez Türkiye Yazarlar Birliği tarafından işletilmektedir. Merkezde bulunan 'Medrese Cafe' adındaki mekan, aslında bırakılmak istenilmeyen geleneksellik, kullanılmak istenilen popülerlik ve atılmak istenen kötü imaj günümüz müslümanlarının farklı stratejiler üretmesine neden olduğunu göstermektedir. Medrese Cafe'nin sahibinin ifade ettiği üzere, normal şartlar altında kahvehane ile aynı fonksiyonu gören ve bir takım hassasiyetlerinden dolayı "cafe" isminin kullanılmasını istememesine rağmen piyasanın isteklerine cevap verildiği görülmektedir. Bu tür mekânların müdavimleri de aslında klasik İslami bir kamusal alandan beklenilenin aksine kadın ve erkek aynı mekânda beraber sohbet etmekte, sigara içmekte dolayısıyla genel kabulleri kırmaktadır. Bu durumda özellikle kadınlar başörtüleri ile dışarıya karşı bir belirgin bir kimlik yansıtsa da (Göle, 2013, s.27) erkekler dışarıdan hiçbir şekilde bu kimliğini göstermemektedir.

Orridge'nin ifadesiyle (1981, s.49) Türkiye, Japonya ve Çin gibi toplumlar, Avrupa toplumlarında ortaya çıkan milliyetçiliği orada ortaya çıktığı şekliyle almaktan ziyade onu kendi kültürel kodlarının süzgecinden geçirerek ödünç almışlardır. Bu nedenle kendi toplumuna daha uygun bir model ortaya çıkarmışlardır. Böylce günümüzde bizler artık yukarıda tartışılan Batılı anlamda bir modern değil, ancak farklı formları bir araya getiren 'değişik biçimlerde modern' lik (Wagner, 2013, s.2) özellikleri sergileyen bireyler ve toplumlarız. Batı dışı toplumlardaki modernleşme aktörlerine bakıldığında dahi farklı kültürlerde farklı manivelaların varlığını görmek mümkündür. İslam toplumlarına bakıldığında her ne kadar dini gruplara rastlamak mümkün ise de, Batı'nın tam aksi bir durumda bazı dini gruplar, aktörler modernleşmenin ilerlemesinde, kök salmasında etkili olduğu ifade edilebilir (Eisenstadt, 2006, s.452).

Bu bağlam itibariyle bu çalışmada, Türkiye'nin toplumsal alanında Osmanlı siyasi yönetiminin tedrici olarak dâhil olduğu modernleşme sürecinin, tarihsel süreç içindeki temkinli ilerleyişi, daha sonra ise, cumhuriyet ile birlikte deneyimlenen radikal dönüşümlerin günümüzde meydana getirdiği melez yapılara özelde ise klasik medrese ve onun temel çıktısı, aktörü ve müderrisi olarak seydalara yoğunlaşmaktadır. Türkiye için önemli bir olgu olarak varlığını devam ettiren dinin süreç içinde farklı formlar kazanması, Müslüman entelijiyansanın seküler bir eğitimden geçmesinden kaynaklı olarak farklı grupların ortaya çıkması dini argümanların süreç içinde seküler boyutlar kazanmasına neden olmuştur. Ancak eğitimin bu seküler boyutuna Türkiye'deki tüm grupların dâhil edilme sürecinin halen tam anlamıyla başarılmış olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu konuda son yıllara kadar Türkiye'deki özellikle sosyal ve kültürel dönüşümleri daha isteksiz takip eden geleneksel toplum aktörlerine

bağlı olarak buradaki toplumsal unsurların çok fazla değişmediğine tanık olmaktayız. Buradaki geleneksel toplumun karakteristik bir özelliği olan 'geçmişten gelen -daima var olan - kural ve güçlerin kutsallığını öne sürerek meşruluk iddiasında bulunan ve kendisine inanılan egemenlik türü' yani "geleneksel otorite"yi kullanan liderlerin süreç içinde gerek dışarıdan kendisine dayatılan gerekse de bulunduğu yerel unsurlar tarafından daha fazla meşruluk kazanmak için yeni mekanizmalar geliştirir. Gücün sahibi yasal bir otoriteden ziyade kuvvetini kendi kişiliğinden almakla beraber ona sadakat duygusuyla bağlı olanların nazarında bir amir, bireysel olarak bir 'efendi'dir (Weber, 2014, s.69).

Tevhid-i Tedrisat Kanunu (3 Mart 1924) ile birlikte eğitim ve öğretimin birleştirilmesine bağlı olarak medreseler de Maarif Vekâlet'ine bağlandı. Söz konusu bu kanundan 8 gün sonra Maarif Nazırı Vasıf (Çınar) Bey tarafından yayınlanan 477 sayılı genelge ile medreseler kapatılmış ve bu kurumlardaki öğrencilerin nakilleri de bölgedeki okullara aktarılması ile ilgili yol haritası belirlenmiştir (Süt ve Çağlayan, 2012, s.202). Bu gelişmeden sonra dini eğitim vermeye doğru yönelik bir "halk okul"una dönüşen medreseler özelde Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde ama genelde de Türkiye'nin bir çok ilinde halen varlıklarını sürdükleri görülmektedir. Osmanlı'da II. Mahmut döneminde *mekteb* olarak kurumsal bir boyut kazanan ve din eğitiminin verilmediği eğitim kurumu, özellikle uzun yıllar Osmanlı modernleşme sürecinden uzak kalmış, geleneksel toplumsal değerleri barından özellikle merkezden uzak bölgeler, bu eğitime dahil olmakta oldukça isteksiz davranmıştır. Fakat süreç içinde gerek teknolojik gerekse de ulus devlet argümanlarının bölgenin en ücra köşesine yetişmesi ve onları modernleşme sürecine dâhil etmek istenmesi, bölgede yerel güçleri bu sürece dahil etmiştir ya da onları var olmak için dahil olmak zorunda bırakmıştır. Böylece daha önceleri şeyhin şimdilerde seyda olarak tabir edilen toplumsal dini aktörler geleneksel toplumda modern değerlerin öncülüğünü yapmaktadırlar. Bir taraftan zorunlu olarak dahil oldukları seküler eğitim sistemini sadece, meşru ve geçerli bir diploma ile sınırlandıran bu öncü liderler, günümüzde önemli sayılabilecek bir çok farklı özellikleri kendi değerlerine katmaktadırlar. Bu anlamıyla bu çalışmada Batı dışı modernite kavramsallaştırması, geleneksel toplumda modern değerler kazanmaya çalışan, modern toplumun önemli bir argümanı olan sivil toplum aygıtını önemli bir şekilde değerlendiren 'seyda' konumundaki toplumsal dini aktörler özelinde tartışılmıştır. Genel olarak çocukluktan itibaren dahil oldukları, medrese eğitiminde gerekli kriterleri karşılamaya çalışırken, bir taraftan da özellikle bu kurumun onlara kazandırdığı dil becerisini kullanarak, özellikle DİB bünyesinde önemli derecelere kadar gelebilmektedirler. Bir lider pozisyonunda bulundukları geleneksel toplumda, modernizmin bir çıktısı olarak

teknolojiyi kendi etraflarındaki grupları tatmin etmek için ciddi oranda kullanmaktadırlar. Bunun yanında ilkokuldan itibaren dahil oldukları açıköğretim sistemini yine çoğunlukla açıköğretim lise ile tahkim edip, genel olarak iki yıllık bir ilahiyat önlisans ve ardımdan ilitam sistemi ile bu eğitimlerini dört yıla tamamlamaktadırlar. Daha sonra ise medreseden elde edinmiş oldukları Arapça dil becerisini kullanarak yüksek lisans ve doktora eğitime doğru devam etmektedirler. Bununla beraber, yurtiçi ve yurtdışı dini ağları/bağlantıları, STK kurma mücadeleleri ve uzmanlaşma gibi faaliyetler temel olarak modernizmin deyim yerinde ise görmek istemediği geleneksel kültürel dini aktörleri tarafından yapılmakta ve Türkiye'de yeni baştan ihya olmanın ve kabul görmenin yollarını aramaktadırlar. Bu süreç her ne kadar Türkiye'deki siyasi konjonktürden bağımsız düşünülemese de, seydaların modern bir toplum içinde temsil ettikleri kurum ve kendileri için meşruiyet arayışları dikkat çekicidir.

4. SELÇUKLU'LARDAN TÜRKİYE'YE MEDRESELERİN TARİHSEL SERÜVENİ

Daha önceki bölümde tartışıldığı üzere, modernleşme sürecine giren Batı toplumlarında tedrici olarak sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik alanlar başta olmak üzere gündelik hayatın her alanında bireyin dönüşümüne vesile olan olaylar cereyan etmiştir. 19.yüzyıla gelindiğinde ise toplumsal hayatta daha radikal hareketlerin meydana geldiğini görmek mümkün olmakla beraber, meydana gelen değişimlerin siyasal iktidarlar tarafından, muhafaza edilmek ve bunları gelecek neslin zihinlerinde daha iyi bir şekilde konsolide etmek için girişimlerde bulunulduğu görülmektedir. Bunun yanında modernleşme olgusu Batı toplumları tarafından, Batı dışı toplumların üzerinde zihni/fikri anlamda egemen olmak için de sonraları özellikle eğitim vasıtasıyla daha geniş ve uzak alanlara ulaştırılmıştır. Bu nedenle, ideolojinin içkin olduğu modern okullardaki eğitimin avamın da hakkı olduğu yönünde söylemler gündeme getirilmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Avrupa toplumlarında olduğu gibi İslam toplumlarında da eğitim, siyasi mekanizmadan ayrı düşünülemez. Ancak burada ince bir nüanstan bahsetmek gerekir ki; Batı toplumlarında daha 17.yüzyıllarda başlayan halkın kurumsal bir şekilde eğitimi, İslam toplumlarında 11.yüzyıla kadar gitmektedir. Dolayısıyla modernleşme, gerek çalışma evrenimize giren medreselerin meydana getirdiği/getirttiği değişimler ve reformlar gerekse de ideolojiyi kendi bünyesinde gizleme açısından eğitim ile sıkı bir ilişki içerisindedir. Bu bölümde günümüz medreselerinin temelini oluşturan İslam toplumlarındaki eğitim sisteminin hangi aşamalardan geçtiğine, nasıl ve hangi amaçla kurumsallaştığına, devletlerin yıkılması ile nasıl yapı ve fonksiyon değişikliğine gittiğine ve Osmanlı Devleti'ndeki modernleşme faaliyetleri ile yaşamış olduğu çekişme/direnme mekanizmaları ve son olarak Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş ile beraber yasaklanmasından günümüze kadar nasıl ve ne şekilde bir değişim ve dönüşüm yaşadığı tarihsel-sosyolojik bir bakış açısı ile incelenmiştir. Bu vesileyle, çalışmanın saha uygulaması esnasında medreselerin tarihsel arka planına hakim olunarak, onun modernleşme/sekülerleşme/laiklik ile daha önce yaşamış olduğu çarpık ilişki yönündeki değerlendirmeler bu çalışma ile daha da zenginleştirilmiştir.

4.1.İslam Toplumlarında İlk Eğitim Kurumları ve Kurumsallaşma Süreci

Kurumsallaşma sürecinde her toplumun ihtiyaç duyduğu temel kurumlardan biri de eğitimdir. Gerek gelecek neslin yol haritasının belirlenmesi noktasında gerekse de mevcut siyasal düzenin devamı noktasında önemli bir işlevi olan eğitim, özellikle siyasi iktidarların dikkatini önemli oranda cezbetmiştir. Ortaya çıkan yeni bir din olarak İslam'ın da kendisine tabi olan kişileri iyi bir 'mü'min' yapmak için eğitimi işlevsel bir konuma getireceği

muhakkaktır. Ancak İslam toplumlarında ilk eğitim kurumlarının ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili kesin bir bilgiden bahsetmek mümkün değildir. Bununla beraber, İslam'ın ortaya çıkışı ile ders verme mekânı olarak kullanılan camilere bağlı olarak onların yanında küçük çaplı eğitim kurumlarının inşa edildiğini söylemek de mümkündür. Bu nedenle, 'yeni inanç sistemi' İslam'ın yayılmaya başlanmasıyla beraber kendine has bir özellikte eğitim müessesesi oluşturmuştur (Talas, 2000, s.15-17). Bu bağlamda, İslam toplumunda bir eğitim kurumu olarak medreselerin temelini oluşturan eğitim mekanları, ilk olarak Mekke döneminde Müslümanlar arasında küçük bir "ders halkası" ile başlamış, Müslümanların Medine'ye hicret etmesi ile de hızlı bir şekilde yayılmıştır. Süreç içinde İslam topraklarının genişlemesi ve buna paralel olarak Müslümanların artması, eğitimin daha kurumsal ve sistematik bir şekilde yapılma ihtiyacı da ciddiyet kazanmıştır (SDAM, 2016, s.1) İslamiyet'in ortaya çıkmaya başladığı döneme bakıldığında Araplar arasında okuma yazma oranın oldukça düşük olduğu görülmektedir. Toplamda 17 olduğu tahmin edilen bu kişilerin bazıları İslamiyet'i seçmiştir. Okuma yazma bilen ve İslamiyet'i seçen kişiler Hz. Muhammed etrafında toplanarak gelen vahiyleri kayda geçirmeye çalışmışlardır. Ancak gerek İslam'ın bu tür nitelikli kişilere olan ihtiyacı gerekse de vahyin her hangi bir tahrife uğramadan ve özellikle de İslamiyet'in "oku" emri ile Müslümanlar arasında kısa zamanda –Yahudi öğretmelerin eğitimi ile- okuma yazma bilenlerin oranı, o dönem için oldukça iyi bir rakam olan 42'ye yükselmiştir (Gül, 1997, s.1). Özellikle Hz. Muhammed döneminde eğitim ve öğretime verilen önem dini bir içerik ile kaynaştırılarak, eğitim temel İslam akideleri çerçevesinde yapılmıştır. Bunun yanında savaşa giden Araplar kendi yanlarında çocuklarını ve eşlerini de alarak gittikleri yerlerde eğitimlerinin aksamamasına ehemmiyet göstermişleridir. Hz Muhammed Mekke'den Medine'ye hicret ettikten sonra (622) ilk yaptığı işlerden biri Yesrib'te bir mescit açıp buna bitişik bir şekilde eğitim ve öğretimin yapıldığı 'suffa' ve 'zülle'yi inşa etmesidir. Ancak daha sonra bunlar da ihtiyacı karşılamaya yetmeyince var olan bazı mescitler de bu amaç doğrultusunda öğrencilere, eğitim ve öğretime vakfedilmiştir. Bu kapsamda Müslümanlar arasında kısa zamanda 9 medresenin inşa edildiği tahmin edilmektedir. Hz. peygamber ile başlayan bu yöntem dört halife dönemi ile birlikte artarak devam etmiştir. Müslümanlığın hızlı bir şekilde yayılması, kaydolan öğrencilerin artması, ibadet yeri olarak mescitlerdeki sükûnetin çocuklar tarafından bozulması ve mescitlerin temizliği ile ilgili problemler, Müslümanlar arasında eğitim ve öğretim için ayrı bir yerin tahsis edilmesi konusunda arayışlar başlamıştır. Bu tür uğraşların sonucunda bugünkü medrese geleneğinin prototipini oluşturan 'eyvan'ları ve medreselerde öğrencilerin ikamet etmesi için ayrı alanlar tahsis edilmiştir. Bu tür imkânların yanında

medreseler ile birlikte burada ders veren müderrisler için maaş ve ders alan öğrenciler için burs imkânları sağlanmıştır (Hızlı, 1987, s.273; Gül, 1997, s.1-4).

Ortaya çıkan yeni bir inanç sisteminin kendisine tabi olanları eğitmek ve günün şartları doğrultusunda donatmak maksadıyla açtığı bu tür eğitim kurumları Selçuklu ve Osmanlılardaki eğitim kurumlarının temelini oluşturmuştur. Ancak İslamiyet'in ilk yıllarında bu şekilde camilerden bağımsız ya da yarı bağımsız bir şekilde ortaya çıkan bu eğitim kurumları halefleri açısından değerlendirildiğinde tam anlamıyla medrese olarak değerlendirilemez. Bunların gerek işlev gerekse de yöntem açısından medrese olarak anılmaya başlanması Selçuklu dönemine denk gelmektedir.

4.2.Selçuklularda İlk Medrese ve Medrese Sisteminin Kurumsallaşması

Arapça'dan Türkçeye geçen bir kavram olarak medrese, eğitim ve öğretimin yapıldığı yer anlamında kullanılan 'derase' kökünden türemiştir. Günümüz anlamıyla bu kavram ilk olarak, 10.yüzyılda Selçuklular döneminde Horasan ve Nişapur gibi kentlerde kullanılmaya başlandı. Bir eğitim kurumu olarak gelişen medresenin kendi bünyesinde ona maddi destek sağlayan vakıf ve buna bağlı olarak, öğrenci ve müderrislerin yeme içme, yatma gibi ihtiyaçlarının karşılandığı bir kurum olarak gelişmiştir. Bu yatırımlara mukabil, medreseler vasıtasıyla büyük Selçuklu oradan Anadolu Selçukluları ve bu sistemi miras alan Osmanlı Devleti'nde de modernleşme alametleri görünene kadar kendi yönetici sınıfını-özellikle de ilmiye sınıfını- bu tür eğitim kurumlarından karşılamıştır. Bu bakımdan Türk-İslam devletlerinin yönetim politikalarında önemli bir yer işgal eden ve yüzyıllar boyunca kültüre işlenmiş bir kurumun günümüzde dahi halen faaliyet yürütüyor olması toplum ile örmüş olduğu güçlü bağlar sayesinde mümkün olmuştur. Günümüzde varlığını ekseriyetle Kuran Kursu statüsü ile yürüten Selçuklu dönemi medreselerinin mirası üzerine temellenen, modernizmin ağır tahribatlarına karşı kendi içinde bir takım reformlara giden medrese geleneği ve aktörlerinin siyasi-kültürel önemine ek olarak sosyolojik önemi de büyüktür. Bu bölüm ile söz konusu medrese geleneğinin tarihsel arka planına inerek çalışmanın örneklem grubunun temel isnat noktalarına ulaşmak, çalışmanın ilerleyen aşamalarının daha sağlam bir arka plana sahip olmasına imkan tanıyacaktır. Bu vesileyle Osmanlı Devleti'nin ilk etapta yönetim ve eğitim alanından aşamalı ve gayet ürkek bir şekilde dahil olduğu modernleşme olgularının daha önceki bölümler ile nasıl ve ne kadar ilişkili olduğunun tahlili yapılacaktır.

Medreselerin ortaya çıkmasından ve kısa zamanda önemli oranda çoğalmasında günümüz eğitim sisteminde devam eden amaca benzer bir şekilde var olan düşünsel yapının gelecek nesle aktarılması ve içselleştirilmesi önemli bir amaç teşkil etmiştir. Medreseler bu amaçla var olan

iktidarın devamını sağlamak ve ulusal fikri bütünlüğü sağlamayı amaçlarken tebaanın kendi inancını benimsemesi için 'diğeri[18]' inşa edilir. Daha önceleri çoğunlukla denetimsiz ve belli çevrelerde olan eğitim kurumları[19] Selçuklular döneminde, ilk olarak Alparslan (1029-1072) tarafından sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Alparslan ve daha sonra gelen diğer devlet yetkililerinin bu yönde önemli adımlar atmasının altında devletin karşı karşıya kaldığı ideolojik tehlike, bu alana odaklanmasının temel nedenini oluşturmaktadır. Daha spesifik olarak ifade etmek gerekirse Selçuklularda medresenin kurulması, yaygınlaşması ve en önemlisi de devlet desteğini elde etmesi Şiiliğin bir tehlike unsuru olarak algılanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda "*Irak, Suriye ve Mısır'da Büveyhoğulları (333-447/ 945-1055) ve Fatımiler (297-566/ 910-1171)'in yaptıkları Şiilik propagandalarına karşı Selçuklular askeri yönden Sünniliği savunmakla kalmadılar*" Alparslan ve Melikşah'ın (1055-1092) vezirliğini yapan Nizamülmülk' ün, ilk medrese örneği olan Nizamiye medreselerini kurmasını mümkün kılmışlardır. Nizamülmülk, bilimsel ve kurumsal alt yapısını hazırladığı ve mimari anlamda Budist-Türk etkisinin yoğun bir şekilde hissedildiği (Taşdemirci, 1989, s.273) bu medrese sistemini diğer illere de yaymaya başlamıştır. Nizamiye medreseleri olarak tanınan bu medreseler "Amul, Basra, Herat, Isfahan, Nişapur ve Tus" gibi merkezlerde kurulmasının nedeni bu merkezlerde Şiiliğin diğerlerine nazaran daha önemli bir tehlike unsuru olarak algılanmasıdır. Bu amaçla Sünniliğin 'eş'ariyye' kolunun yayılması amacı güdülmüştür. Bu yüzden Nizamiye medreselerinde görev yapabilmenin şartları arasında resmiyette kabul edilen tek mezhep olan Şafii-Eş'ari olma gibi kıstaslarda getirilmiştir. Bunun yanında medreselerde ders veren müderrislere maaş bağlanarak devlet kontrolünde eğitimin yapılmasını ve onların devlet tarafına çekilmesi de sağlanmıştır. (Eshenkulova, 2001, s.41; Hızlı, 1987, s.275; Gül, 1997, s.4-5; Karadaş, 2013, s.546).

Fakat burada ortaya çıkan medreselerin o dönemde Şiiliğin propagandasının yapıldığı merkez olarak Fatımiler taraftan kurulan "Dar'al ilm" ve Kahire'deki El-Ezher'den etkilenmiş olması da mümkündür. Çünkü bu iki kurum da dini öğretilerden çok, var olan Şiiliğin propagandasının yapıldığı bir yer olarak görülmekteydi. Mısır[20]'ı her yönüyle etkisi altına alan

[18] Buradaki diğer çoğunlukla Şii'leri tarif etmektedir. İslam coğrafyasında Fatımiler ile başlayan Şiilik inancı Sünni Selçuklu sultanları tarafından önemli bir tehlike olarak algılanmıştır.

[19] Bu konudaki ilk örnekler genel olarak Karahallılar dönemine kadar gitmektedir. Örneğin bu dönemde Arslan Gazi Tabgaç Han Merv'de, Gazneli Mahmud ise Nişabur'da kardeşi adına medrese yaptırmışsa da sistematik ve sürekli bir eğitim olmadığından ilk kurumsal medreseler olarak kabul edilmez (Atçeken ve Yaşar, 2012, s.130-131).

[20] Selçuklular döneminde, Fatımiler tarafından Şiiliğin merkezi haline gelen mısır düşünsel anlamda Selahaddin'i Eyyubi dönemine kadar çok da etkili olmadığı bir yer olarak kalmıştır. Selahaddin-i Eyyubi Mısır'da Sünni-Şafiiliğin yayılması için büyük mücadele etmiştir. Bu durum medreselerin önemli oranda amacına ulaştığını ve bunun da ötesinde Şiiliği mağlup ettiğini gösterir(Talas, 2000, s.117).

Fatimiler, Suriye, Irak ve İran topraklarını kutsal bir amaç uğruna fethetmeyi düşünseler de bu düşünce karşı bir kutsal hamle ile önlenmiştir. Açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, *"Selçuklular kapalı bir şekilde hak iddia eden bu siyaset önünde, Fatımi prensiplerle mücadele etmek için gayesi ve hedefi yüksek eğitim kurumları kurdular."* Buradan da anlaşılacağı üzere devletler, askeri anlamda saha da savaşmak yerine öncelikle ideolojik hale gelmiş dini, bir araç olarak kullanıp yeni zihinler fethetmeyi düşünmüşlerdir. Nizamiye medreseleri bu amaçla donatılmış ve önemli derecede Şii propaganda merkezleri haline gelen El-Ezher ve Daru'ilm'den etkilenerek ya da örnek alarak daha önceki eğitim sisteminin gerçekleştiği camilerden farklı olarak özel bir mekan tesis ettiği iddia edilebilir (Talas, 2000, s.20-28). Her ne kadar tarihsel süreç içinde Sünniliğin havas ve avam tabakasındaki temelleri tahkim edildikten sonra bu eğitim kurumlarında açık bir şekilde Şii karşıtlığı söylemleri kaldırılmışsa da, süreç içinde bu kurumlar artık egemen kültürel sermayenin üretildiği mekânlar haline gelmesi muhtemeldir.

Yukarıda ifade edilen nedenlerden dolayı Selçuklular döneminde bilimsel faaliyetlerin devletin kuruluşu ile başladığını ifade ederken bunun nedeni sadece bilime duyulan gereksinim olduğu yönünde bir açıklama muhakkak ki eksik kalacaktır. Ancak sebep her ne olursa olsun Büyük Selçuklu Devleti ve daha öncesinde Abbasî Devleti'nin (özellikle Mansur, Harun Reşid ve Me'mun dönemlerinde) eğitime bu denli önem vermesi, tarihçiler tarafından 'İslam Rönesansı' (Mez, 2014), "İslam Altın Çağı" (Gözütok, 2012) ya da 'İslam Aydınlanması' olarak tarif edilen dönemin ortaya çıkması sağlanmıştır. Üzerinde tartışmalar olsa da İslam aydınlanma dönemini genel olarak 9. ve 14-15. yüzyılları (10-12. Yüzyıllarda altın dönemlerini yaşamıştır) arasında olduğunu iddia etmek mümkündür. Bu dönemin kavramsal tanımlanmasının ötesinde başta felsefe olmak üzere birçok bilim dalında akademik tartışmalar meydana gelmiştir. Bu süreçte Abbasî döneminde kurulan Beyt-ül Hikme'de (Hikmetler Evi) Eski Yunan, Hint, İran ve Süryanice dillerinden muhtelif alanlarda çeviriler yapılmıştır. Bilimsel alandaki faaliyetleri ile ön plana çıkan Bağdat'a dünyanın farklı yerlerinden öğrenci ve bilginler gelerek buradaki eğitim imkânlarından yararlanmışlardır (Aydın, 2015, s.39). Dolayısıyla bu dönemde adı ve eserleri günümüzde halen temel eser olarak kullanılan Gazali, Farabi, İbn-i Sina, İhvan Es-Safa, Amiri, Kindi, Sicistani gibi birçok isim yetişmiş olup bilimsel anlamda yeni çığırlar açmışlardır. Ancak Batılı anlamda Rönesans gibi yeniden bir doğuş anlamına gelmeyecek bu anlayış, 'İslamın tevhid anlayışı' ile harmanlanmış ve böylece daha önce olmayan bir süreç başlamıştır (Güner, 2010, s.152-160).

Dönemin sosyal siyasal şartları düşünüldüğünde bilim artık askeri bir tehlikeden çok ideolojik olarak hızla yayılan Şiilik ile ilgili olduğu ifade edilmişti. Bununla beraber yönetici kesimin bilgiyi kendileri için bir tehlike olmaktan çıkarmasındaki amaç da bilimsel faaliyetlerin düzenlenmesinde ve yayılmasında önemli bir neden olmuştur. Bu bağlamda, Selçuklularda medreselerin kuruluş amaçlarına kapsamlı bir çerçeveden bakıldığında şu nedenleri öne sürmek mümkündür:

1. "Tevhit akidesinin ve İslam dinin bu medreselerde yetişen alimlerin gayretleriyle toplumda yerleşmesini ve şer'i ilimlerin daha güzel be programlı bir şekilde öğrenilmesini sağlamak,
2. O döneme kadar cami ve mescitlerde icara edilen eğitim faaliyetlerini devlet eliyle daha geniş ufuklara taşımak,
3. Zamanla gelişip büyüyen devletin ihtiyaç duyduğu kadrolara nitelikli eleman yetiştirmek,
4. Şii akımların karşısında Sünniliği savunup Batınilikte ilmi platformda da mücadele etmek,
5. Sünniliği halka anlatacak yeterli ve donanımlı öğreticiler yetiştirmek" (Okumuşlar, 2008:144).
6. "Bilginleri bir görev ve maaşla medreselere bağlayıp, denetim altında tutmak ve böylece devlete karşı tehlike olma ihtimalini ortadan kaldırmak" (Güven, 2014, s.42).

Selçuklulardaki eğitim sistemi Nizamiye medreseleri ile kurumsal bir yapıya kavuşturulurken bu kurumda siyasal/yönetsel yapı önemli bir belirleyici olarak kalmıştır. Buna bağlı olarak eğitimin verildiği sistematik yapı devlet yönetiminin, mezun olan bir bilim adamından ne beklediğine bağlı olarak müfredat oluşturulmuştur. Birçok değişken eğitim müfredatının meydana gelmesinde rol oynadığı düşünüldüğünde bunun büyük bir hassasiyetle hazırlanmasını gerektirir. Selçuklularda herkesin ulaşabileceği eğitimde dini ilimler ile beraber astronomi, tıp, matematik ve felsefe etrafında şekillenmiştir. Bu çeşitlilik yukarıda ifade edilen söz konusu İslam aydınlanmasını meydana getiren önemli bir etkendir. Ancak okutulan bu ilimler içinden felsefe kısa dönem içinde önemini kaybetmiş ve bunun yerine kelam dersi okutulmuştur. Bunun altında yatan temel neden ise, -daha sonra üzerine odaklanalıcağı üzere Osmanlı dönemi medreselerinde de- felsefenin, öğrencilerin üzerinde olumsuz etki yaptığı, "onları dinden çıkardığı" ve bilim adamlarının felsefi tartışmalarında çekişmelerin olduğu düşünülmesidir. Ancak felsefenin müfredattan çıkarılması eleştirel düşüncenin önünü de önemli bir oranda kesmiş ve zaten eğitim sisteminin çoğunlukla dayandığı ezbere bırakılmıştır.

Her müderris, bazı durumlarda yönetimin okutulmasını istediği derslerin yanında, kendi uzmanlık alanına uygun bir şekilde günümüz üniversite eğitimini -andırır bir tarzda- düzenlemesini yapabilirdi. Öğretmen merkezli olan ve tesiri, günümüz medreselerine kadar gelen medrese eğitim sistemi, sesli bir şekilde sınıf ortamında okutulan ders, müderris tarafından açıklığa kavuşturulur, soru ve cevaplar ile konu aydınlatılırdı (Biçer, 2015, s.273-274; Keleş, 2011, s.199; Talas, 2000, s.51). Bu durumun sonucu olarak medrese eğitim sistemi ve oradan ciddi bir şekilde etkilenen ve daha ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimiz günümüz medreselerinde öğreticinin ayrı bir mekânda oturması ile yine öğrenci üzerindeki disiplin mantığı içindeki iktidar olgusu korunmaya çalışılmıştır.

Günümüz modern ulus devletlerinde olduğu gibi eğitim programları belirlenirken daha çok mevcut hükümetin öncelikleri dikkate alınır. Bu öncelikler birçok nedenden kaynakladığı gibi en önemlisi gelecek nesillerin istenen bir birey olma hayalini taşır. Söz konusu hedef kuşak, devletin kabul ettiği ve tartışmaya dahi açmadığı değerler, sosyal ve siyasal özellikleri ile bireye aktarılır. Bu sayede bir nevi bilim ile terbiye edilen kuşak, mevcut bir tehlike arz etmekten çok kendisini düzenin devamına vakfeder. Eğitim müfredatı oluşturulurken bu tür özellikler göz önüne alındığı düşünüldüğünde bu durum daha önceki medeniyetler/devletler için daha kolay olmuş ki, etkileri günümüze kadar gelmiştir. Gerek siyasal iktidarın ömür boyu gücü elinde tutması gerekse de bilimsel ve teknolojik gelişmelerin yavaş ilerlemesi eğitim müfredatında kısa vadede radikal değişikliklerin gereksinimini ortadan kaldırmıştır. Bunun yanında Selçuklulardaki Nizamiye medreselerinde tam anlamıyla bir eğitim programından bahsetmek mümkün olmamakla beraber genel olarak dini ağırlıklı derslerin verildiği bilinmektedir. Okutulan dersler *"Kur'an, Kelam, Dil Ve Edebiyat (Arap Dili Ve Edebiyatı), Fıkıh, Hadis, Tefsir, Hikmet, Feraiz (Miras Hukuku) Felsefe, Mantık, Adap*"tır. Bunun yanında medreselerdeki ders günleri çoğunluk Salı, Perşembe ve Cuma olmak üzere haftanın üç günü yapılırdı. Selçuklularda eğitim kurumlarında öğrencilere verilen derslerin yanında halka açık dersler ve sultanın huzurunda yapılan münazaralarda olurdu. Bu durum aslında daha önceki modernleşme tartışmalarında olduğu gibi, iktidarın pekişmesine önemli bir katkı sağlar. Bu bağlamda Selçuklular döneminde medrese eğitimi de yukarıda aktarılan derslerin yanında genelde medreselerin içinde bulunduğu konuma bağlıydı. Dolayısıyla okutulan derslerin çeşitliği günümüz medreselerinde kısmen de olsa göz önünde bulundurulduğu gibi, öğrencilerin Hanefi-Şafii tabiiyetleri göz önünde bulundurularak ve ders veren müderrislerin niteliği, bundan da öte, yöreye göre kültürel değerler hesaba katılarak dağıtılmıştır. Selçuklu medreselerinde Matematik, felsefe, pozitif bilimler ve tıp gibi uzmanlık bilimleri merkez

medreselerde okutulmaktaydı. Örneğin 1243 yılında açılan Mustansiriye medresesi günümüz üniversitelerine eş değer bir biçimde kendi bünyesinde dini ilimlerin yanında, tıp, riyaziye (matematik) ve heyet öğretimi de yapmaktaydı. Bu şekilde teorik bilgilerin yanında Selçuklularda uygulamaya yönelik tıp eğitimi de Darü'ş-şifa denilen büyük hastanelerde yapılıyordu. Bununla beraber, Melikşah önce İsfahan'da sonra Bağdat'ta rasathane kurarak etkisi halen günümüze kadar devam eden Ömer Hayyam, Ebul-Muzafefer İsfızari, Meymun En Necib-El Vasiti gibi önemli isimleri rasathanede araştırma yapmak üzere görevlendirmiştir. Eğitim ve öğretimin bu şekilde gelişmesinin en büyük nedeni tabi ki devletin buna hem maddi hem de manevi anlamda destek vermesi ile yakından ilgilidir (Göktürk ve Dağ, 2014, s.461-465).

Medreselerin Selçuklular döneminde işleyiş ve içerdiği kurumsal faaliyetlere bakıldığında günümüz kampüs fikrinin ilk nüvesini oluşturduğu söylenebilir. Bir yükseköğretim kurumunun prototipi olarak görülen medrese sisteminin öğretim kadrosu, öğrenci ve kaynakları ile özerk bir yapı oluşturduğu görülmektedir. Bunun yanında "*eğitim kurumları yaptırmanın kutsal sayılması, müderrislerin bilimsel-yönetsel özerkliği, kişisel korunması, medresenin mali bağımsızlığı yanında medrese binasının her türlü güvenliğinin sağlanması, bunun bizzat devlet tarafından sağlanması da Selçuklu eğitim düzeninin en önemli noktasıdır*". Selçuklular döneminde medreselerde ders veren müderrislerin düzenli bir şekilde maaş almaları onların kendi işlerine odaklanmalarına siyasi işlere karışmamasına, halk tarafından saygı görmelerine, bunun yanında kendi ders kitabını işleyiş tarzını belirleme şansı olması eğitim kalitesi ile beraber sistemin düzenli bir şekilde devam etmesini sağlamıştır. Bu bilgilere ek olarak ifade etmek gerekir ki Nizamiye medreseleri Selçuklular da günümüz modern ulus devlet mantığının izlerini anımsatan ve devletin üst düzey bilgiyi daha iyi bir şekilde kontrol etme güdüsü bu medreseyi diğer vakıf kurumlarından ziyade tam anlamıyla bir devlet kurumu olarak denetim altına almıştır. Bu nedenle, bu kuruma yılda toplamda 600.000 dinar vakıf gelirlerinden farklı olarak devlet bütçesinden harcanırdı (Güven, 2014, s.43-44).

Medreselerde ders verme, günün şartları içinde değerlendirildiğinde dolgun ve düzenli bir maaş ile beraber kişiye kattığı saygınlık birçok eğitimcinin ulaşmak istediği bir hedefe dönüşmüştür[21]. Ancak medreselerde ders veren eğitmen sayısı tam olarak bilinmemekle beraber yönetimsel yapının bir müderris (profesör) bir de mu'id (doçent) olarak bilen yardımcıdan ve onun kendi yardımcıları olan na'iplerden (yardımcı doçent) oluştuğu görülmektedir.

[21] Bu bir bakıma günümüz medreselerinde ders veren seydaların toplumda kazandığı imaja ve prestije benzemektedir.

Müderrisin, medresenin en üst düzey yöneticisi konumunda olması onun atanması konusundaki hassasiyeti de göstermektedir. Özellikle de iktidar bilgisinin muhafaza edilmesinin büyük önem taşıdığı bu medreselerde -sultanın rızası doğrultusunda faaliyet yürütmesi gerektiği düşünülürse- bu göreve sultan fermanıyla müderris atanması gayet normaldir. Ancak bununla beraber normal şartlar altında medresedeki bütün müderrisler ve personeller ya vezir ya da sultanın seçimleri ile göreve geldiği de bilinmektedir. Müderrisin çoğunlukla niteliğine, görevde başarısına ve daha önce görev yapmış olmanın vermiş olduğu deneyimine bakılarak atanmaktaydı. Bu durum, medrese müderrislerinin çoğunlukla dışarıda başka bir yerden yetiştiğini gösterse de zaman içinde medresede eğitim gören başarılı kişi(ler) belli kıstasları sağladıktan ve gerekli sınavları verdikten sonra aynı medresede müderris olarak görev yapabilir konuma gelmiştir. Ancak bunlardan öncelikle muidlik görevini ifa etmeleri istenirdi. Medreselerde, ayrıca, görev alan bir kişi normal şartlar altında ölene kadar kendi görevinde devam ederdi (Güven, 2014, s.44; Önder, 2014, s.87-89).

Selçuklu medrese sisteminde öğrencinin gerek zengin kişilerden ya da devletten burs alması gerekse de okutuldukları yerlerde barınma imkânları elde etmeleri günün koşulları içinde önemli bir gelişmedir. Bu sayede fakir kesimin kendi çocuğunun ihtiyaç duyacağı maliyeti düşünmeden onu okula göndermesi sağlanmıştır. Bu sayede ilk olarak 6-7 yaşlarında *Küttap* olarak bilenen ve günümüz ilkokuluna denk gelen eğitim kurumundan başlayan öğrenci, eğitimini tedrici medrese sisteminden geçerek tamamlamaktaydı. Selçuklu döneminde özellikle fakir ailelerden gelen öğrencilere burs verilmesi onların eğitime dâhil olması ve daha özgün bir eğitim almalarını sağlamıştır. Ancak Nizamiye medreselerinde eğitimin bütün öğrencilere burslu ve parasız sağlaması, kişinin yaşına bakılmadan kabul edilmesi öğrenci sayısını oldukça yüksek bir rakama ulaştırmıştır. Örneğin günün koşullarında Bağdat Nizamiye medreselerinde yaklaşık olarak 6000 (Bağdat nizamnamesi) öğrenci olduğu tahmin edilmekle beraber bunların hepsine burs ve hatta fakir öğrencilere ayrı olarak para verildiği düşünüldüğünde (senelik gider, 15.000 dinar) devasa bir yönetim mekanizmasının ve dersliklerin olduğu düşünülebilir. Medreselerde ders alan bir öğrencinin Selçuklular döneminde ne zaman mezun olacağı ya da olması gerektiği yönünde kesin bir tarih olmamakla beraber ders müfredatına göre ortalama 5 yıl içinde öğrencinin mezun olacağı/olduğu düşünülmektedir (Karakök, 2012, s.211; Önder, 2014, s.89).

Büyük Selçuklu Devleti'nin dağılmasını izleyen süreç ile beraber ortaya çıkan ve Anadolu Selçukluları olarak bilinen yeni bir devletleşme ile beraber Türklerde daha önceki eğitim sistemi örnek alınmıştır. Anadolu'da kurulan bu dönemdeki medreseler genel olarak

vakıf medresesi kapsamında değerlendirilir. Bunun sebebi, söz konusu eğitim kurumlarının çeşitli hükümler çerçevesinde, devletin idari sınıfında kişiler ya da zenginler tarafından yapılması ve akabinde burada hukuki hükümlerde yer aldığı üzere, öğrencilere parasız kalma ve bazı durumlarda burs imkânı sağlarken müderrislere de maaş ödenmesi kararlaştırılmıştır. Bunun yanında Anadolu Selçukluları dönemi medreselerinde günümüzde ihtisaslaşmaya denk gelebilecek şekilde uzmanlık alanları belirlenmiştir. Bu medreseler kendi içlerinde "fıkıh, daru'l hadis ve tıp" şeklinde sınıflandırılmıştır. Örneğin, Konya İnce Minareli Medresesi Daru'l hadis alanında, Konya Sırçalı Medresesi "fıkıh" alanında uzman, Kayseri Çifte Medresesi "tıp", Kütahya ve Kırşehir medreselerinde "heyet ve nücum" alanında uzman kişiler yetiştirmeye yönelik derslere odaklanmışlardır. Buna benzer bir durum ortaçağ Avrupa'sında da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin İtalya 'daki Bologna üniversitesinde 'hukuk', Salero Üniversitesi'nde ise "tıp" uzmanlığı eğitimi verilmekteydi (Gül, 1997, s.13-14, Taşdermirci, 1989, s.275).

Kurulduğu dönemde modern ulus devlet mantığında olduğu gibi gerek devlet felsefesine gerekse de devletin ve devlet ideolojisinin daha güçlü bir şekilde yayılmasına imkan hazırlayan, bunu güçlü kılan Nizamiye medreselerinin Talas'a (2000) göre gücünü iki önemli nedenden dolayı kaybetmeye başladığını söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi Nizamülmülk' ün ölümünden sonra onun çocukları arasında devam eden idare, çocuklarının da ölümünden (12.yy'a kadar) sonra gerilemeye başlamıştır. İkincisi ise Halife Muntasır'ın, Nizamülmülk' ün yaymış olduğu ünün önüne geçmek için yaptırdığı "Mustansırıye Medresesi"dir. Bu sayede öğrenciler gerek halifeliğin merkezine gerekse bizzat halifeliğin himayesinde bir eğitim görmek için Muntasıriye medreselerini tercih ettikleri görülmektedir.

Bilimin, eğitimin ve öğretimin herkes tarafından alınabilir bir hak olması Batı'da her ne kadar 17. yüzyıla kadar dahi yerleşmese de İslam dünyasında Selçuklulardaki medrese açma sisteminin vakıf yoluyla zenginler tarafından sağlanması eğitim almayı herkes için mümkün kılmıştır. Ancak yine de dönemin sosyal ve siyasal şartları göz önüne alındığında, eğitim-öğretime başlayan herkesin Nizamiye medreselerine kadar devam etmesi imkânsızdı. Bu eğitim kurumlarına devam eden daha çok üst düzey aile çocukları ve ileriki dönemlerde devlet kademelerinde görev alacak kişilerden oluşmuştur. Selçuklularda medreselerin kuruluşu dönemin Hristiyan dünyasına benzer bir şekilde sosyo-politik bir gaye taşır. Her iki medeniyette de, yönetici kadro avamı kendi istedikleri doğrultusunda eğitmiş ve burada olduğu gibi Şii dünyasından gelebilecek herhangi bir tehlikeye karşı önlem almaya çalışmışlardır. Dolayısıyla devlet, yönetici ve idare edici kadroya ihtiyaç duyarken bunların sadece Sünni bir eğitim müfredatından geçirilerek yetiştirilmesi devlet politikası tarafından belirlenmiştir. Buna

rağmen, eğitimde her ne kadar devlet mantığı etkili olduğu iddia edilse de dönemin kültürel değerleri ve geleceğe aktarılan mirasa bakıldığında İslam dünyasında eğitim ve öğretim merkezi olarak medreselerin ortaya çıkmasından, geniş alanlara yayılmasına ve süreç içinde kurumsal olarak gelişme göstermesinde en büyük pay Büyük Selçuklu Devleti'ne aittir. Bu bağlamda Selçuklularda devletin Şii tehlikesine karşı savunma mekanizması oluşturmak için açtırdığı eğitim kurumu ve daha önceki bölümde Avrupa'daki modernleşme sürecinde devletin eğitim üzerinde kontrol kurma amaçlarının benzer yönler taşıdığını görmek mümkündür.

4.3.Osmanlı Kuruluş ve Klasik Dönemlerinde Medreselerin Kurumsallaşma Süreci

Osmanlı Devleti kurulduktan sonra gerek askeri gerekse de ilmi konularda devleti yönetecek/koruyacak kişilere olan ihtiyacını ilk etapta Anadolu Selçukluları döneminden kalan medrese kurumlarından ikmal etmiştir. Fakat süreç içinde genişleyen toprak parçası var olan ihtiyacı karşılamada yetersiz kalmıştır. Bu sebeple, Selçuklulardan kalan medrese geleneği örnek alınarak yeni bir sistem geliştirilmiştir. Bu sistem ile devletin kriterleri ve yönetici sınıftan da beklentiler göz önüne alınarak müfredat belirlenmiştir. Bu bağlamda Osmanlı tarihine bakıldığında ilk medresenin 1331'de Orhan Gazi tarafından 'İznik Orhaniyesi' adı ile İznik'te hizmete açıldığı görülmektedir. Sistem her ne kadar mevcut süreç içinde sistematik olmayıp genel ihtiyaçlara cevap verse de, Osmanlı eğitim sistemi Fatih Sultan Mehmet ile radikal bir değişiklik geçirerek kurumsal hale getirtilmiştir. Bu süreçte Osmanlı'nın taklit ettiği ve daha sonra kendi bünyesinde bir takım dönüşümlere tabi tutarak kurmuş olduğu medrese sistemleri alt-üst ilişkisi bağlamında düzenlenerek kurumsal bir yapıya kavuşturulmuştur. Buna bağlı olarak medreselerdeki müderrislerin kaliteleri ve aldıkları maaşlara bağlı olarak düzenlenen nitelik derecesi, devletin merkezi de etkili olacak şekilde yeniden yapılandırılmıştır (Hızlı, 2015, s.279; Önder, 2014, s.120-121; Öztürk, 2013, s.260; Sırım, 2013b, s.560). Osmanlı'nın kuruluş döneminde inşa edilen medreseler içinde İznik, Bursa ve Edirne'dekiler merkezi yerlerde bulunmalarından dolayı hem sınıf hem de derece bakımından diğer medreselerden daha önemli olup bu ayrıcalıklarını Semaniye medreselerinin kuruluşuna kadar sürdürmüşlerdir. Bunun yanında Fatih döneminde kurulan medreseler ile eğitim ve öğretim devlet kontrolüne alınmıştır. Bu amaçla devlet, üretilen bilgi üzerinde egemenliğini kurarak içeride ve dışarıda geliştirilen politikaların temelini inşa etmiştir. Bu tür eğitim kurumlarına örnek olacak ilk medrese, Fatih'in kendi adıyla yaptırmış olduğu Fatih Medreseleri'dir. Sistematik yapısı ve işleyişine bakıldığında bu eğitim tarzı büyük oranda Nizamiye Medreseleri'nden etkilenmiş, hatta bunu aşan bir uzmanlık ile devlet üniversitesi kurmak

isteyen Fatih Sultan Mehmet, bu sayede genişleyen devlet sınırlarını daha iyi yönetecek üst tabakanın eğitilmesini amaçlamıştır.

Fatih dönemimde düzenli bir yapıya kavuşturulan ve 19.yüzyıla kadar süren Osmanlı Devleti'nin kurumsallaşan medrese sistemi şu aşamaları kapsamaktaydı:

1. Haşiye-Tecrid, s.Ortaöğretimin en alt kademesi olarak kabul edilen bu kurumda daha çok Arapça gramer, mantık, din bilimleri, astronomi, geometri ve belagat dersleri okutulmuştur. Ayrıca bu medrese kademesinde Nasreddin Tus-i'nin (1201-1274) *Tecrid* adlı kitabı temel eser kabul edildiğinden bu medreselere *Tecrid medreseleri*'de denilmektedir. Bununla birlikte, Osmanlı medreselerinde müderrislerin almış olduğu maaşlar medresenin niteliğini ve önemini gösterdiği ve bu medreselerde ders veren müderrislerin günlüğü 20 akçe olduğu için "Yirmili medreseler" olarak da bilinmektedir.
2. Miftah, s.*Haşiye-tecrid* kademesini bitiren bir öğrenci bir üst kademe olarak *miftah* medreselerine gelir. Medrese kademesine *miftah* denilmesinin sebebi ise burada Maveraünnehir'de yetişen *Sekkaki* adlı bir müderrissin "miftah-ül ilm" adlı edebiyat kitabının temel eser olarak okutulmasıdır. Ayrıca burada eğitim veren müderrisin günlüğü 30 akçe olduğu için bunlara *otuzlu medreseler* de denilmiştir.
3. Kırklı (telvih), s.İsminden de anlaşılacağı üzere, müderrislerin günlüğü 40 akçe olduğu için *kırklı medreseler* denilmiştir. *Telvih* isminin kullanılması Sadeddin-i Teftazani'nin *telvih* adlı kitabının okutulmasından kaynaklanmaktadır (Cihan, 2007, s.21-22).
4. Hariç elli, s.Müderrislerin günlüğü 50 akçe olduğu medreselerdir (Selçuklular döneminde bu medrese büyük oranda devletin yönetici kadrosunda bulanan vezir, Anadolu beylerinin aileleri sancak beyi ve emiri tarafından yapılmıştır).
5. Dahil-i elli (müsıla-i sahn-tetimme), s.Burada yine müderrislerin günlüğü 50 akçedir. Bu medreseler genellikle Osmanlı padişahları ve onların aile fertleri tarafından yapılmıştır. *Hariç-i elli* den terfi yoluyla gelinebildiği bu medreseler içinde en meşhuru, Fatih Sultan Mehmet tarafından yapılan Tetimme medreseleridir. Buraya terfi olan birisi artık Osmanlının en yüksek eğitim kurumu olan *Sahn-ı seman'a* gitmek için kendisini hazırlardı (Uzunçarşılı, 1965,56).
6. Altmışlı medresesi, s.Fatih Sultan Mehmet'ten sonra II.Beyazıd, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinde yukarıdaki medrese sistemine ek olarak *altmışlılar* medresesi de ilave edilmiştir

7. Sahn-ı Seman, s.Bu medreseler, Fatih Sultan Mehmet tarafından kurumsallaştırılmış ve onun döneminin en üst düzey eğitim kurumu olmuştur. Bu medreselerde müderrislerin günlüğü 50 akçe ve üzeri olarak belirlenmiştir. Bu nedenle buralarda ders veren medrese sisteminde günümüzde dahi önemini kuruyan Ali Kuşçu (günlük 200 akçe), Hatipzade Muhyiddin, Müfti Ahmed Paşa gibi önemli bilim adamları ders vermişlerdir. Bu medreselerde okutulan derslere bakıldığında ise çoğunlukla dini ilimlerden (tefsir, usulü fıkıh, kelam ve Arap dili) meydana gelmiştir. Sahn-ı Seman medreselerinin önemini arttıran diğer bir özellik ise, bu kuruma öğrenci hazırlayan- bir nevi hazırlık sınıfı fonksiyonu gören- *tetimme medrseleri*'nin kurulmuş olmasıdır. Bu durum bir anlamda Osmanlı Devleti'nin yönetimsel anlamda ihtiyacını karşılamaya dönük bir faaliyet olsa da devletin doktor ve diğer soyut bilimler alanlardaki ihtiyacını karşılamada yetersiz kalmıştır. Kurumun bu şekilde eksik yanlarını gören Kanuni Sultan Süleyman, yaklaşık 70 yıl sonra o dönem için en yüksek eğitim kurumu ve Sahn-ı Seman medreseleri ile eşdeğer olan Süleymaniye medreseleri'[22]ni (Sahn-ı Süleyman) kurarak, ordunun doktor cerrah, mühendis gibi eksik kalan eğitimlerini tekmil etmiştir. Kanuni'nin eklediği bu eğitim kurumu aslında Osmanlının medrese eğitim sisteminin geçirdiği son değişimi olmuştur (Ahmed ve Filipovic, 2015, s.127-129; Sarıkaya, 1997, s.27; Uzunçarşılı, 1965, s.56-57).

Osmanlı döneminde, vakıf kültürüne bağlı eğitim ve öğretim alanında en yüksek makamı temsil eden kişinin Şeyhülislam'ın olması, eğitimin daha çok dini alanlara yoğunlaştığını göstermek ile beraber, eğitim alanında müfredatının şeyhülislamlık kurumun onayından geçtiğini de gösterir. Ders kitapları ve okumalar Arapça olmasına rağmen müderris ders anlatırken Türkçeyi kullanıyordu. Her öğrenci kendi yanında ders kitabı ve defter bulundurarak notlar alırdı. 15-20 arasındaki öğrenci sayısı ile ders yapan müderris, Selçuklu ve günümüz medreselerinde olduğu gibi merkezi bir konum işgal ederek oradaki ilmi anlamda da otoritesini korumaya çalışırdı. Öğrenciler müderrislerin etrafında halka oluşturarak otururlar ve bunlar içinde en başarılı olanlar/başarılarını kanıtlayanlar genelde hocaya yakın oturarak dersle olan ilgilerini göstermeye çalışırlardı. Medreselerde derslerin verildiği gün, saat süresi, dinlenme gibi düzenleyici kıstaslar günümüz eğitim sistemi dikkate alındığında daha hafif kalmaktadır. Bu kurumlarda dersler, kahvaltıdan sonra başlar ve öğle namazına kadar devam ederdi. Daha sonra öğrenciler öğleden sonralarını kütüphane veya camide çalışarak geçirirlerdi.

[22] Kanuni sultan Süleyman bu medreseye gelecek öğrencileri hazırlamak için Müsıla-i Süleyman adında bir hazırlık medresesi de kurmuştur.

XV.yüzyılda günde dört, XVI.yüzyıldda ise beş ders okutulduğu (4-5 saat) anlaşılmaktadır. Örneğin, icazetnamelerden Fatih devri müderrislerinden Hamiduddin B. Efdaluddin'in haftada dört gün medreseye geldiği ve her gün dört saat ders verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim hem Kanuni, Süleymaniye'de, hem de oğlu II. Selim Edirne'deki Selimiye'de günde beş ders okutulmasını öngörmüşlerdir. Osmanlı medreselerinde Salı günü hafta tatilidir. Bundan başka dini bayram ve kandillerde de ders yapılmazdı. Senelik tatiller hep ramazan ayına gelecek şekilde ayarlanır ve bu durum öğrencilere bildiklerini alanda sergilemeleri için fırsata dönüştürülürdü. Buna bağlı olarak üç aylarda (Recep, Şaban ve Ramazan) öğrenciler doğdukları veya büyüdükleri yerlere, bazen de davetli veya davetsiz köy ve kasabalara gidip hem halka bilgi birikimlerini aktarır (cerre çıkma), hem de bu hizmetlerine karşılık belli yardımlar edinirlerdi. Her günün dinlenme zamanları da genellikle öğle ve ikindi aralarıdır. Ayrıca medreselerde en önemli olan sabah dersleridir. Bu derslere dışarıdan da dinleyiciler kabul edilebilmekteydi (Cihan, 2007, s.26; Gündüz, 2015, s.45). Daha önce değinildiği gibi buna benzer bir uygulama Selçuklular döneminde de mevcuttu. Aynı şekilde bu gelenek, daha sonra görüleceği üzere günümüz medreselerinde de devam etmektedir. Bazı derslerin bu şekilde halka açılması kendi bünyesinde gizli bir takım amaçlar taşıdığı söylenebilir. Çünkü bu vesileyle eğitim kurumunun bilgiyi meşrulaştırıcı ve onun da padişahın onayından geçtiği düşünülürse, bu yöntem ile halkın belli bilgilerden haberdar olması sağlanmıştır. Bu tür bir bilgilendirme günümüz şartlarında her ne kadar medya kanalı ile yapılmaktaysa da[23], bu yöntemle bilgi paylaşımındaki 'amacın', büyük oranda değişmediğini söylemek mümkündür. Daha önceki modernleşme tartışmalarında değinildiği gibi bugünkü ulus devletin kontrol etme ve gözetleme arzusu, daha eski zamanlar için düşünüldüğünde bu tarz bir yöntemin kullanılması denetim mekanizması için önemli bir gelişmedir. Bu kapsamda günümüz modern ulus devletin işleyiş mekanizmasının bu yöntemin evirilmiş hali olduğunu düşünmekle beraber, gerek Anadolu ve Osmanlı devletlerinde gerekse de Türkiye Cumhuriyeti'nde ve bu çalışmanın örneklem grubu kapsamına giren günümüz medreselerinde bilgiyi denetleme uğraşının olduğu ve bu yolla da halkı denetleme amacının hâkim olduğunu söylemek mümkündür.

Malumdur ki medreseye başlayan her bir öğrencinin medresenin en üst aşamasına kadar bütün kademeleri geçmesi mümkün değildir. Bu nedenle medreseler sistematik bir sıra ile öğrencilerin geldiği aşama dikkate alınarak, devletin farklı kademlerine görevlendirmekteydi. Bu şekilde en üst düzey medrese sistemine ulaşmadan eğitimini bitiren kişi kadı yardımcıları

[23] Bu konuda hakkında detaylı bir bilgi için L. Althusser'in (2010) "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" eserine bakılabilir.

(naip) ya da kalemlere kâtip olarak atanabilirdi. Diğer taraftan medrese eğitimini en üst düzeyde bitiren kişiler ise *danişment* unvanını alıp ya bir müderris olarak yeni başlamasına mukabil taşrada ya da merkezde üst düzey olmayan medreselerde göreve başlardı. Bu onun kendisini kadı ya da müftü konumuna hazırlamasına olanak sağlamaktaydı. Osmanlı medreselerinde eğitim yine Selçukluların bir devamı olarak Sünni ağırlıklı ve elde edilen bilgi kapsamında mevcut iktidarın korunması ile beraber yeni kazanılan yerlere nitelikli yönetici ihtiyacını karşılamak amacıyla da yapıldığı göz önüne alınırsa, İslami ilimler müfredatta büyük bir yer kaplamaktadır. Buna bağlı olarak, özellikle İslam hukuku ve uygulamaya dönük tıp ve mimari konularında önemli kişiler de yetiştirilmiştir. Osmanlı üst düzey medrese eğitim sisteminden geçen bir kişi Farsça ve Arapça dillerine hâkim, İslam tarihi ve İslam kültürüne iyi bir şekilde vakıf olurdu. (Şahin, 1999, s.259; Taşdemirci, 1987, s.529). Boşalan ya da yeni açılan bir medresenin müderrisliğine günümüzde olduğu gibi başvurular alınırdı. Eğer başvuru kontenjanı aşar ise bu durumda başvuranlar arasında sınav yapılarak eleme gerçekleştirilirdi. Sınavda adayların muhakeme güçleri ve verilen bir konu üzerinde yazdığı cevap, o konuda uzman olan kişilerce değerlendirilirdi. Bu durum günümüz modern eğitim kurumlarını andıran özellikler taşısa da, günümüz medreselerindeki yöntem ile daha çok uyuşmaktadır. Daha sonra detaylı olarak değineceğimiz üzere günümüz medreselerinde modernleşme mekanizmasının kendisini devre dışı bırakmaya çalışan işleyişine ve merkezileşme politikalarına karşı kendi içinde bazı reformlar yaparak ayakta kalmaya çalışsa da, bu konu da geçmişe sadık kaldığı görülmektedir.

Daha önceki bölümlerde tartışıldığı üzere eğitim devlet kurumları içinde önemli bir kurum olmuştur. Devlet, bu kurum ile tam anlamıyla kendi varlığını garantiye almaya çalışmaktadır. Osmanlı'nın kuruluş dönemindeki bu durum günümüz ulus devlet mantığı içinde verilen ve tek elden yönetilen devlet okullarını anımsatır bir özelliğe sahiptir. Bu sayede bir taraftan resmi kurumlar eliyle dini alan kontrol edilirken, diğer taraftan daha sonra devletin üst kademelerine getirilecek kişilerin mevcut müfredat ile eğitimleri sağlanır. Bu nedenle Osmanlı coğrafyasının herhangi bir yerinde yetişen bir medrese mezunu okudukları kitaplar ve gördükleri derslerden dolayı benzer düşüncelere sahiptiler (Unan, 2015, s.378). Bu durum kendisini diğer dünya devletleri üzerinde de ciddi bir şekilde hissettirmiştir. Örneğin Avrupa'daki liberal devlet politikaları, Rusya ve Çin gibi sosyalist devletlerdeki eğitim sistemine benzer bir şekilde, devletin ideolojik varlığının devamı en önemli amaç olarak algılanmıştır. Hatta Çin ve Rusya gibi devletler kendi sistemlilerinin devamı için eğitime çok da fazla önem verip bu uğurda daha önceki eğitim sistemlerinde yetişmiş kişiler devlet

kurumlarından tasfiye edilmiştir. Bu devletin eğitim politikalarının hükümet politikalarına paralel olarak değiştiğini göstermektedir (Güven, 2014, s.8).

Bunların yanında, Osmanlı'da mesleki eğitimde önemli bir yer tutan ve medrese eğitiminden ayrı olan Enderun mektepleri de Osmanlı eğitim sisteminde önemli bir yer tutmaktadır. II. Murat döneminde başlatılan bu sistem, Fatih Sultan Mehmet dönemi ile beraber önemli bir oranda geliştirilmiştir. Günümüz modern eğitim sistemine benzer bir şekilde çeşitli alanlarda nitelikli insan gücü yetiştirmeyi amaçlayan Enderun mekteplerinin öğrencileri, 'acemi oğlanlar' olarak tanımlanan Anadolu'nun farklı yerlerinde gayrimüslim ailelerden alınan ve devşirilen çocuklardan oluşmaktaydı. Buradaki öğrenciler Fatih dönemine kadar imparatorluğun ihtiyaç duyduğu sanatlarda eğitilirken, Fatih dönemi ile beraber devletin üst düzey nitelikli yönetici, bürokrat ve hatta vezirliğe kadar yükselebilen kişilerin yetiştiği bir kurum haline gelmiştir. Bu okulun öğrencileri 'oda' adı verilen sınıflarda eğitim görürken aynı zamanda sarayın içindeki farklı idari ya da bürokratik görevlerde de tahsis edilmekteydi. Bu yüzden bu saray okuluna alınan öğrencilerin zorlu bir ön eleme programından geçmeleri gerekliydi. Bu elemeden geçenler belli temel eğitimlerden sonra kendi istidatlarına göre farklı alanlara ayrılarak o alanda ihtisas kazanmaları sağlanırdı. Ortalama 12-14 yıl arası süren bu eğitim sisteminde eğitim, öğrencinin öğrenciliği esnasında staj yapması gerektiğinden/zorunluluğundan dolayı gündelik hayattan ayrı olarak değerlendirilmezdi. Böylece öğrenciye, öğrenciliği boyunca teorikte öğrendiklerini pratikte öğrenme imkanına sahip olması temin edilirdi. Bu durum, sarayın, devşirme öğrencileri kendi hizmetinde kullandığı yönünde bazı eleştirilere maruz kalsa da, bu öğrencilerin inşaat, dokumacılık vb. sanatlardan birinde uzmanlaşma zorunluluğu ve daha sonra özellikle Fatih Sultan Mehmet ile beraber yetenekli olanların vezirliğe kadar yükselmeleri ve ayrıca bu okulun günümüz modern mesleki eğitim veren okullara önemli bir temel teşkil ettiği göz önüne alındığında tarihsel olarak önemli bir yer tuttuğu görülür (Ödemiş, 2014, s.67-69). Bunula beraber, Enderun mekteplerinin sistemine bakıldığında, Osmanlılarda müşterek insan bilgi ve eğitimin değerlerinin kılavuzladığı eğitim yapılanmasında, özel amaçları, örgütlenme biçimi ve işleyiş karekteristikleri noktasında öteki kurumlarla ayrışma gösteren özgün bir modeldir" (Akgündüz, 1997, s.1997). Bu yönüyle değerlendirildiğinde, Osmanlı klasik medrese eğitim sisteminin dışında kalan Enderun mektepleri, Osmanlıya has ve o topluma ait bazı karakteristik özellikleri de bünyesine katarak gerçekten de özgün bir kurum olmuştur.

Daha önce Selçuklularda görüldüğü üzere eğitim sisteminin en yüksek kademesi devletin merkezinde konuşlanması geleneği Osmanlı'da da devam etmiştir. Bu yöntemle her ne kadar

merkezi yerleşkeye bir prestij kazandırma amacı güdülmüşse de, eğitimin denetlendiği amacı da gizli de olsa güdülmüş ve bu sayede devlet ömrü uzatılmıştır. Hatta Osmanlı'daki eğitimin denetimi her ne kadar vakıf adı altında yaygınlaştırılmış ise de, bu kurumlar devlet denetiminden çıkmamışlardır. Bu yöntem ile Osmanlı Devleti, Tanzimat dönemine kadar Selçuklulardan almış olduğu eğitim alanındaki miras (vakıf, müfredat ve amaç) ile daha da sistematik hale getirdiği medrese sisteminde devlet adamlarını yetiştirmiştir. Ancak süreç içinde Osmanlı'nın askeri anlamda ağır yenilgileri almasından kaynaklı olarak eğitim alanında yenilikler ortaya çıkmaya başladı. İlk başlarda özellikle savaşlarda verilen kaybın bir sorumlusu olarak görülen askeri alandaki yetersizlik giderilmek için askeri okullar açılmıştır. Bu tür okulların açılması zamanla daha önce bozulmaya başlamış olan medrese eğitim sisteminin daha da yıpranmasına ve itibar kaybetmesine neden oldu. Bu gerileyiş sürecinin II. Meşrutiyet dönemine kadar devam ettiğini söylemek mümkündür.

4.4.Medreselerde Kurumsal Eğitim Sistemin Bozulması

Kanuni Sultan Süleyman'dan sonra Osmanlı eğitim sisteminde başlayan sorunların toplumsal alanda karşılık bulması 17.yüzyılı bulmuştur. Medreselerde müfredat ve işleyiş daha önce bahsedildiği plan ve programa uygun olarak yapılmamaktaydı. Medreselerde kalan öğrenci sistemi bozulmuş, öğrenciler devlet yönetiminden hoşnut olmadıklarında celali isyanları, suhte ayaklanmaları ve kapı kulu eylemlerine destek vermeye başlamışlardı. Müderrisler artık çoğu zaman ders vermek yerine ticaret ile uğraşmaya başlamış, medreselerin, *dünyanın boş ve geçici olduğu zihinler üreten* köhne bir yapıya dönüştüğü görülmekteydi. Müderrisler sözlerine büyük bir ehemmiyet gösteren halkı, eğitim öğretim, siyaset ve diplomatik yollar ile meşgul olmak yerine, doğrudan *cihada* gidilmesi konusunda yönlendirilerek onların bireyselliğini kırıp cemaatçi bir yapıya sevk etmiştir. Medresenin zorunlu olarak bir ıslahata ihtiyaç duyduğunu göstermek için medrese mezunu üst düzey kişilerin vermiş olduğu şu fetvalar bu kurumun (olmayan) eğitiminin toplumu getirmiş olduğu durumu açık bir şekilde göstermektedir. Buna göre;

> " top namlusu fırçasının, domuz kılından yapıldığı için kullanılmayacağına ilişkin fetva yazıldığı gibi, savaşta süngü kullanılması için de şeyhülislamdan fetva alınmıştır. Bir kadı, düzenlediği bir hüccette bir adamın ömründen yedi yılını bir başkasına vermesini onaylamış, bir başkası, yargı işlerine baktığı kentte cadı çıktığını bir ilam yararak İstanbul'a bildirmiş, bir müderris sinek pisliği bulaşan bir ip, toprağa dikilirse nane biter demiş, bir başkası köyün ya da beldenin etrafına timsah, bulunmazsa maymun derisi serilirse oraya dolu düşmez hükmü" (Sakaoğlu, 1991, s.32-33, 2003, s.27-28)

gibi konular medreselerin tarihsel süreç içinde gelmiş olduğu durumu tasvir ederken, yeni baştan inşa edilmesi gerekliliğini açık bir şekilde göstermektedir. Medreselerin tarihin getirmiş

olduğu sorulara cevap veremediği, bu nedenle zamanın dışında kaldığı doğru olsa da, daha Selçuklu döneminde kurulan Nizamiye medreselerinin iktidarın denetiminde olduğunu ve bilimin yönetim için üretildiği, bunun yanında ideolojik propaganda merkezi olduğu unutulmamalıdır. Böyle bir eğitim sisteminin zamanla kökleşmesi de tarihin bir ürünü olarak karşımıza çıkar. Akyüz (2008, s.81-82) 16. yüzyıldan itibaren medreselerdeki eğitim sisteminin bozulma nedenlerini şöyle sıralamaktadır:

1. "Siyasetin bilim anlayışını baskı altında ve dar kalıplar içinde tutması
2. Her şeyin ve bilimin temelinde 'iman esaslarının' aranması ve 'bilimin imanın temelinde olduğunun' kabul edilmesi
3. Medrese sisteminin kendi iç özelliklerinin bilimsel gelişmeyi zorlaştırıcı bir nitelik taşıması
4. Batı ile karşılaştırmalar yapılmak istenmediği ve yapılmadığı için, ülkedeki eğitim ve öğretim ve bilimin içine yuvarlanmakta olduğu durumun zamanında ve iyi anlaşılamaması
5. Duraklama ve gerileme dönemlerinde Rumeli'de yenilgiler yüzünden Türk kitlelerinin gerilere doğru göç etmesi ve böylece İstanbul ve başka kentlerde sağlıksız, düzensiz bir nüfus yoğunluğu oluşması, bu kişilerin medreselerde de barındırılması yüzünden bunların hayır kurumları haline dönüşmesi
6. Devletin çeşitli kurumlarının (maliye, ordu vs) da bozulmaya başlaması
7. Rüşvet, hatır gönül, adam sendecilik, aldırış etmemek"

Medreselerin söz konusu dönemlerde yukarıda yazılan nedenlere bağlı olarak bozulmaya başlaması, her ne kadar günün sosyo-politik tahlili yapılarak tespit edilmeye çalışılsa da o gündeki bir tarihçinin kalemiyle daha da önemlidir. Uzunçarşılı (1965, 69-70) o dönemde yaşayan Tarihçi Ali'nin kaleminden medreselerin içinde bulunduğu durumu şu şekilde aktarır. Ali'ye göre normal şartlar altında bir müderrisin haftada dört derse devam etmesi, bunun yanında kendi danişmentlerin dersleri ile meşgul olması gerekirken, bazı müderrisler ayda bir bile medreseye uğramamaktır. Uğrasa bile öğrenci bulamaz, öğrenci bulsa da onu okutacak yetkinliğe sahip değildir. Bunun sebebi, eğitim sistemindeki liyakatin bozulması, müderrisliğin para ile alınması üst düzey devlet memurların çocuklarının gerekli eğitimi almadan bu kadrolara atanması olmuştur. Tarihçi Ali, medrese sistemindeki bozulmanın ikinci sebebini ise birinci nedene bağlayarak üst düzey devlet memurlarının herhangi bir tahsil görmeden bu kadrolara atanmaları, dolayısıyla bu kadroları hak edebilecek kişilerin artık eğitime devam etmemeleridir. Üçüncü sebep Anadolu ve Rumeli halkından olan kişilerin medreselerdeki prosedürü izlemeden ilmiye sınıfına girmeleridir. Dördüncü sebep, müderrislik ve kadılık gibi görevlerin satın alınması ve beşincisi ise âlimin ve cahilin kıymetlerinin tayin edilmemesi olmuştur. Bu şekilde devam eden Osmanlı eğitim sistemi zaman içinde daha da bozulmaya uğrayarak kendi gerçeklerinden ve amaçlarından uzaklaşmıştır.

Medreselerin gerek terakki etmesinde gerekse de tedenni etmesinde okutulan derslerin önemli bir payı vardır. Dersler yoluyla gelecek kuşak iyi bir şekilde donatılır. Ancak süreç içinde eğitim sisteminin bozulması ile hem dahili hem harici ve bunlardan sonra devam edilen Sahn-ı Seman ya da Süleymaniye medreselerinde okutulan derslerde menfi yönde değişime gidilmiştir. Müfredat çoğunlukla dini ilimler üzerine odaklanmış, pozitif bilimler dışlanmış buna bağlı olarak insanların muhakeme gücünü geliştiren dersler okutulmamıştır. Medreselerde, özellikle şeyhülislamın direktifleri doğrultusunda böyle bir değişikliğe gidilmesi ile daha önce önemli gelişmeler kat edilen alanlar yerini fıkıh ve usul-i fıkıh alanlarına bırakmıştır. Bozulmaya başlayan/bozulmuş/sadece okumaya indirgenmiş ve artık ıslahata ihtiyaç duyan medreseleri Ergin (1977, s.113) şu şekilde özetlemektedir, "ezbercilik, eski kitaplara, eski müelliflere bağlılık, onların sözünden dışarı çıkmamak, onlarınkine bir şey eklememek ve yalnızca Arapça okumak, Arapçadan Türkçeye ağızdan tercüme etmek fakat bir satır Türkçe yazı yazmamak". Buna paralel olarak halktan ve dolayısıyla ülkenin, çağın problemlerinden uzaklaşan bu eğitim kurumları, kendi içine çekilmeye başlayarak iç ve dış olaylardan bağımsız olarak kendisine has problemleri ve gündemi olan medreselerdeki eğitim sisteminde, süreç içinde sadece fıkıh ve tefsir ilimlerinin verildiği/ezberletildiği bir ezber kurumuna dönüştü (Demir, 2015, s.437; Kılıç, 2001, s.212). Bunun da ötesinde örneğin vefat eden Sadrazam Ali Paşa'nın müsadere usulüne uygun bir şekilde devlete aktarılmaya karar verilen kitapları şeyhülislamın fetvasına dayanarak 'astronomi, felsefe ve tarih' alanlarındaki kitapların kütüphanelere bırakılması engellenmiştir (Güven, 2014, s.102-103).

Medrese eğitiminde bozulma sürecine giriş muhakkak ki, devletin yönetimindeki aksaklıklardan ayrı düşünülemez. Merkezi yönetimin bozulması ya da en azından zayıflaması beraberinde alt kurumların kural tanımamalarına, mevcut sisteme uygun hareket etmemelerine neden olmuştur. Nitekim bu yöndeki araştırmalar bozulmanın ilk olarak Osmanlı iktisadi hayatına bağlı olarak vakıf sisteminde meydana geldiğine işaret etmektedir. Maddi yönde gelişen bu tür sorunlar devletin üst kademesindeki kişilerin kendi istikballerini garantiye almak için eğitim sisteminin işleyişine müdahale ettiği görülmektedir (Şahin, 1999, s.256). Böylece Orhan Gazi tarafından kurulan illk Osmanlı medresesi ve onu izleyen yıllarda Fatih Sultan Mehmet'in Sahn'ı Semanları ile kurumsallaşmaya giriş ve ardından Kanuni Sultan Süleyman'ın Süleymaniye Medreseleri ile çerçevesi genişletilen medrese programının ve bunlarla sistematik, kurumsal bir düzene oturtulan Osmanlı eğitim sistemi, 17.yüzyıldan sonra devlet idaresi ile eşzamanlı olarak bozulmaya başlamıştır. Medreselerin eğitim müfredatı içinde yetişen Osmanlı Devleti'nin ilmiye sınıfı atama sırasının kendisine gelmesi için atama

defterlerine ad yazdırılmasının, 1598 yılı itibari ile bozulmaya başladığı görülmektedir. Bu tarihe kadar niteliğe, bilgiye ve birikime verilen önem artık yerini kayırma ve nepotizme bırakmıştır. Bu şekilde artık kadrolar para ile voyvodalar, Subaşıları gibi Osmanlı yönetim sisteminde tanınan gruplar yönetim kademelerine 10 bin akçe vererek, herhangi gerekli bir eğitimi almadan, kadılık görevini satın almışlardır. Bunun yanında devlet kademesinde üst düzey mevkilerde bulunan şeyhülislam, din âlimleri, vezir gibi kişiler kendi çocuklarının buluğ çağına ermesi ile (ortalama 14-15 yaş) onlara İstanbul'da üst düzey görevler verilmesi kanun haline getirilerek, zaten daha önce bozulmuş olan eğitim sisteminin diğer devlet kademelerine sıçramasına yasal bir zemin hazırlanmıştır. Bunlar içinde özellikle de Şeyhülislam'ın çocukları kısa zamanda daha önce kendini kanıtlamış müderrislerin atandığı hariç medreselerine, bunun akabinde ise yüksek öğretimin uzman kadrosunu yetiştiren dâhil medreselerine görevli olarak atanmışlardır. Aynı şekilde kazasker ve İstanbul kadılarının çocukları ise daha önce eğitim müfredatını bitiren ve gerekirse elemelerin dahi yapıldığı 25'li ve 30'lu (haşiye-i tecrid ve miftah) medreselerine mevcut ve gerekli eğitimden geçmeden atanmaya başlanmışlardır. Bu şekilde ilim ve bilim sahibi olmayan müderrislerin ortaya çıkması eğitim sisteminin işleyişini bozmuş ve kalitesini düşürmüştür. Söz konusu dönem ile birlikte artık cahil bir ulema sınıfı ortaya çıkmış, bunlar da sistemin yanlış yönetilmesine ve yönlendirilmesinde önemli rol oynamışlardır. (Sakaoğlu, 1991, s.32; Uzunçarşılı, 1965, s.48). Eğitim sistemindeki bu belirtiler göstermektedir ki, Batının içine girmiş olduğu bilimsel uyanış zamanında Osmanlı eğitim sistemi daha kötüye doğru yol almaktadır.

18. yüzyıl ile birlikte medrese eğitimi daha önce bozulmaya yüz tutan ve herhangi bir sistematik prosedüre oyulmadan yapılan atamalara karşı geliştirilen her türlü yeniliğe de karşı durmuşlardır. Artık medrese eğitim sistemi kendi içinde var olanlarla ya da müfredatta çağa ayak uydurmaktan ziyade, kendi içine kapanmaya başlayarak sosyal ve siyasal herhangi bir gaye güdülmeden kendi egemenliklerine yönelik her türlü yeniliğe karşı çıkmışlardır. Medrese eğitim sisteminde ve dolayısıyla yönetim sistemine intikal eden bu tür gelişmelere karşı Osmanlı padişahlarından düzeltme hamleleri gelse de bu konuda önemli gelişmeler kaydedilememiştir. Örneğin III. Murat medreselerdeki çarpık sistemin düzenlenmesi için Fatih Sultan Mehmet'in kendi zamanında eğitim için getirmiş olduğu tüm kanunların geçerli olduğunu ferman etmişse de bunda çok fazla başarılı olduğu söylenemez . Daha sonra III. Murat yine ard arda çıkardığı fermanlarla medreselerdeki bozuk ve usulüne uygun işlemeyen yapının onarılması gerektiği yönünde emirler vermesine rağmen aksaklık devam etmiştir. III. Selim döneminde çıkarıldığı düşünülen kanunname, medrese eğitim sisteminin kurallara uygun ve

kademeler arası geçişte uyulması gerektiğini hatırlatmaktadır. Ancak sonuç yine değişmemiştir (Atay, 1983, s.176-177). Devlet kademesinin en üst yetkilisi olarak padişahın dahi bozulan bu kurum karşısında aciz kalması aslında bu kurumun ne kadar güçlü olduğunu göstermekle beraber, padişahın onlar hakkında radikal bir karar alamadığını da göstermektedir. Dolayısıyla bu şekilde geliştirilen bir takım palyatif çözümler, sistemin daha da güç/direnç kazanmasına ve padişahların bu kuruma alternatifler üretmesine neden olmuştur. Zaten bu soyso-politik durumun sonucu olarak daha sonra tartışılacağı üzere II. Mahmud bu kurumu tamamen kaldırmak yerine onları işlevsiz kılan yeni bir eğitim sistemi olan ve *mekteb* olarak anılan Batı tarzı eğitim sistemini Osmanlı'ya getirmiştir.

4.5.Osmanlı Medrese Eğitim Sisteminin Dışlanması ve Eğitimde Medrese-Mektep İkilemi

Osmanlı modernleşme serüveninin Batılı fikirsel kaynaklar ile başladığını ifade ederken bu akımın temellerine kısaca değinmek, Osmanlı'da 18.yüzyıldan sonra gelişen/geliştirilen politikaları daha iyi analiz etmemizi sağlayacaktır. Daha önceki bölümlerde tartışıldığı üzere, kendisine önemli misyonlar yüklenen eğitim ve öğretim bir uğraş, faaliyet ve en önemlisi de kurumsal olarak bu günün neslini yarına hazırlama noktasında yaşanan gelişmeler ile tarihsel süreçte daha iyiye doğru evirilmiştir. Antik Yunan döneminde Aristo ve Platon'un eğitime yönelik önem arz eden düşünceleri o dönemde eğitimin herkese verilmek yerine "asilere özgü bir uğraş" olduğunu göstermektedir. Eğitimin bu şekilde sadece üst sınıfın tüketimine sunulması Avrupa'da Rönesans dönemine kadar sürerek eğitim alma hakkının sadece belli bir kesime verildiği görülmektedir. Ancak bu süreç ile birlikte bu hakkın diğer tüm kesimlere verilmesi, ihtiyacın getirmiş olduğu bir durum olarak gelişmiştir. Daha açık bir ifade ile bir taraftan nitelikli işçiye duyulan ihtiyaç, diğer taraftan insanların yeni çıkan teknolojiye yabancı kalması modern eğitimi gerekli kılan nedenler arasındadır. XVI. yüzyılda Martin Luther ve Jean Calvin'in önderliğinde başlayan ve içinde ulusal bilincin izlerini taşıyan yeni bir mezhep anlayışı ile eğitimin herkese ulaştırılması fikri önem kazanmıştır. Başlangıçta dini bir amaç uğruna herkesin kendi kutsal kitabını okuması gerektiğine yönelik bir düşünce ile Calvin ve taraftarları, herkese okuma-yazma eğitiminin verileceği ilkokul sistemini savunurken; Luther'in taraftarları Philip Melanchthon'un izinde ulusal düzeyde yeni bir eğitim ve öğretim sisteminin geliştirilmesi ve uygulamaya konulması için uğraş vermişlerdir. Bu tür bir istek kendi içinde ulus devlete giden yolda aynı dil, eğitim ve sonrasında benzer bir düşünsel ton, bireyleri modern bir aygıt olarak ulus devlete doğru hazırlamıştır. Dolayısıyla eğitim, bireyi sadece nitelikli bir iş piyasasına hazırlamakla kalmaz; fakat onunla beraber değerlerin

ortaklaşması amacını kendi bünyesinde saklı tutar. Bununda ötesinde Avrupalılar bu eğitimi kendi sömürgesindeki diğer halkları, İngilizlerin Kuzey Amerika'daki dine önem vermesi gibi müfredat içerikleri ile birey devşirilmiştir (Güven, 2014, s.4-5). Kurumsal ve herkes için eğitim tartışmalarının sürdüğü bir dönemde pozitivist düşünceleri ile ön plana çıkan A. Comte da, eğitimin, toplumsal birlikteliğin gözönünde tutularak onların gündelik hayatta benzer "evrensel ahlak"a uyum göstermeleri için verilmesi gerektiğini ifade etmektedir (Güven, 2014, s.5). Görüldüğü üzere, hem Selçuklu dönemindeki medreselerin kurulma gerekçesi hem de Avrupa'da eğitimin alt kesime yaygınlaştırılması, benzer ihtiyaçları gidermeye, diğerini dışlamaya ve kendi düşüncesini meşrulaştırmaya yönelik bir bütünleşme mekanizmasının işlevini görmek amacıyla gelişmiştir. Burada da açıktır ki Osmanlı ve Selçuklularda ama özellikle günümüz modern Avrupa devletlerinde tedavülde olduğu gibi, eğitim birey için değil devlet ve toplumun bekası için verilir. Dolayısıyla modernizmin liberal söylemi aslında bireyselliği körüklese de yine aynı şekilde modernizmin bir uzantısı olan ulus devlet ve eğitim ile birey kapalı bir cemaate indirgenir.

Osmanlı Devleti neden uzun bir süre Batı da gelişen olaylara karşı duyarsız kaldı? Neden teknolojik yenilikleri ithal etmedi? Onun kapılarını Batıya açma ve orada olup biteni araştırmaya zorlayan hangi süreçler yaşandı? Gibi soruların cevapları, aslında bugünün Türkiye'sindeki modernleşme politikalarını dahi etkilediğini söylemek mümkündür. 17. ve 18. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı'nın kuruluş ve yükseliş döneminde elde etmiş olduğu zaferlere odaklanan menkıbeler ve bu mirasa karşı duyulan gurur onların her açıdan doğru oldukları algısını güçlendirmişti. Allah'ın bu derece muzaffer kıldığı bir ordunun ve devletin bir gün Hristiyanlara karşı yenilgiye uğrayacağına ya da uğrayabileceğine yönelik her hangi bir iddia çok fazla dikkate alınmazdı. Çünkü Osmanlı, Batılı-Hristiyan devletlere elçi vazifesiyle gönderdiği kimseleri dahi karşı tarafın küçüklüğünü göstermek için alt düzey çavuş, müteferrika ya da kapıcubaşı gibi devlet memurlarından seçiyordu. Devlet yönetiminde ya da kurumsal alanda meydana gelen aksaklıklar, bürokratik başarısızlıklar, verimsizlikler çoğunlukla eski dönem gelenek, görenek ve kanunlarına yeteri kadar ehemmiyet gösterilmediği gibi yorumlar ile cevap bulmaktaydı. Osmanlı tarihinin kategorik bir değerlendirmesinde, duraklama dönemine denk gelen bu olaylar artık bir bakıma önemli sorunların başlangıcı olarak değerlendirilir. Savaş alanında art arda alınan başarısızlıklar (1606 Zitvatoruk ve 1718 Pasarofça antlaşması) ile beraber, Osmanlı devlet yönetimi içinde Batıdan en azından askeri yönden destek alınması gerektiği yönündeki sesler yükselmeye başladı. Özellikle Karlofça antlaşması ile Osmanlının üzerinde hakimiyetini kaybetmek zorunda kaldığı Macaristan,

Transilvanya, Podolya, Ukranya, Mora ve Azof gibi yerleri yabancı devletlere bırakmakla kalmıyor. Bu gelişme ile birlikte Osmanlı Devleti, daha önce Hristiyan devletlerden aldığı vergiyi kaybederek ve güçlenen yeni Avrupa devletleri karşısında pasif bir konuma itilmek zorunda kaldı. Osmanlı Devleti'nin Lale Devri (1718-1730) olarak tabir edilen dönemden geçtiği bir süreçte imzalanan Pasarofça antlaşması Sadrazam Nevşehirili Davat İbrahim Paşa'nın direktifleri doğrultusunda gerekli görülmüştür. Ancak Pasarofça Antlaşması ile kaybedilen topraklar artık Osmanlı'nın kendi içinde bir ıslahattan ziyade, Batıyı bu şekilde üstün kılan gelişmelerin ithali yolunda ya da ithal edilmesi yolunda ilk nüveleri ortaya çıkarmaya başlamıştır. Bu minvalde Babıali tarafından Fransa'ya gönderilmek üzere Kapucıbaşı Kara İnci seçilmişse de bu kişi Fransız büyükelçisi (Marquis de Bonnac) tarafından uygun görülmemiştir. Bunun üzerine III. Ahmed (1703-1730) Avrupa'daki ilmi, fenni ve teknik gelişmelerden haberdar olmak üzere Yirmisekizinci Çelebi Mehmed ve oğlu Said Efendi'yi Paris büyükelçisi olarak atadı (Akay-Ahmed ve Çay, 2013, s.3; Berkes, 1973, 39; Sarıkaya, 1997, s.50).

Osmanlı'nın modernleşme politikaları ilk olarak askeri eğitim alanında ortaya çıkmıştır. Bu durumun temel nedeni yukarıda ifade edildiği gibi, Osmanlı'nın son girdiği savaşlar ve antlaşmalardan kaybeden taraf olarak kalkması olmuştur. Ancak bu süreçte dönüm noktası Osmanlı-Rus Harbi (1796-1173) olmuştur. Bu savaş sonucunda Osmanlı'nın imzaladığı Küçük Kaynarca Antlaşması (1774) ile Osmanlı resmen kendisinin askeri anlamda yenilgiye uğradığını kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu bağlamda ilk olarak 1773 yılında tersane ve donanmanın daha iyi bir şekilde geliştirilmesi ve eğitilmesi maksadıyla İstanbul Kasımpaşa'da *Mühendishane-i Bahri-i Hümayun* kurulmuştur. Bu kurumun kuruluşundan yaklaşık bir sene sonra vefat eden 3. Mustafa'dan sonra bu tür faaliyetler yavaş bir şekilde devam etse de 3. Selim (1789-1807) ile Osmanlının ve günümüz Türkiye'sinde devam eden asıl modernleştirici adımları atmıştır. 3. Selim tahta geçtikten sonra, 1796 yılında *Mühendishane-i Berr-i Humayün'*u açtırarak ordunun eğitimli subay ve asker ihtiyacını karşılamayı planlamıştır. Bu okullarda aritmetik ve geometri gibi derslerin ağırlıkta olmasının yanında askeri bilgiler de verilmiştir. Dersler Fransızca olmakla beraber, teorik dersleri Osmanlı medreselerinden mezun olan ulema sınıfı verirken uygulamalı dersler çoğunluğunu Fransız hocaların oluşturduğu kişiler tarafından verilmiştir. Bu öğretmenler ile birlikte okullarda modernleşmenin ilk zihni temelleri böylece Fransız hocalar tarafından verilmiş oldu (İhsanoğlu, 1992, s.43; Şen, 2013, s.483). İlk defa modern anlamda matematik eğitimi verilmeye başlanarak aslında akli ilimlerin modernleşmesine ilk adım atılmış oldu. Bu sayede 3. Selim döneminde Batı ile ilk temas

ihtiyaçtan doğan bir mecburiyetle başlayıp eski geleneksel eğitim kurumlarının sonunu hazırlayan, onları tedavülden kaldıran bir anlayış önü alınamaz bir şekilde Osmanlı yönetici ve aydınlarının zihnine yerleşti. Burada önemli olan, Osmanlı'nın niyeti artık, yeni yerler ele geçirmek değil en azından elinde kalanı muhafazaya dönük bir politika içine girdiğini de vurgulamak gerekir. Bu gelişmelere paralel olarak, 3. Selim, Yeniçeri Ocağı'nın bozulmasına mukabil bu açığı kapatmak maksadıyla Nizamı Cedid ve bu ordunun ihtiyaçlarını karşılamak için de *İrad-ı Cedid* ordusunu kurmuştur. Ancak bu yeni askeri düzen Durukan'a (2007, s.67) göre, Batı ile kurulan teknik ve kurumsal temasların ötesinde, Osmanlı'da daha önce yenilmez, ona kutsal misyon ve vizyon yükleyen ve en doğru olarak tabir edilen Nizam-ı alem[24] (dünya düzeni) içinde yaşamayı bir övünç kaynağı olarak gören bir anlayıştan, adında da anlaşılacağı nizam-ı cedid (yeni düzen) yani yeni bir düzene olan radikal dönüşümü temsil etmektedir. Böylece daha önceki geleneksel zihni temelleri geride bırakan, yeni bir düzene kapı açan entelektüel bir bilinç ürünü olma önemini taşır. Bu bağlamda düşünüldüğünde 3. Selim döneminin Osmanlı'nın modernleşmesinde bir dönüm noktası olarak kabul edilmesi hem teorikte hem de pratikte karşılığını bulmaktadır. Diğer taraftan Berkes'e (1973, s.51) göre bu terim, ilk olarak Erdelli bir Hristiyan olan ve daha sonra Müslüman olan İbrahim Mütteferika tarafından kullanılmış olup, askeri düzenin silah, mühimmat ve taktik gibi her yönden yeni baştan bir ihya politikası öngören bir düzen kurulmasını öngörmektedir. Dolayısıyla İbrahim bunu yaparken *"geleneksel düzen anlayışı yerine çağdaş düzen kavramını ilk getiren adamdır*". 3. Selim ile kurumsal anlamda Batı ile kurulan ilişkiler, II. Mahmud tarafından daha da ileri bir seviyeye taşınmaya kararlı bir şekilde devam edilmiştir. Bu bağlamda mühendishanenin yanında bir de tıp eğitimi veren bir *tıbhane-i amire* ve *cerrahneme-i mamure* (1828) ve *cerrahhane* (1832) kuruldu. Ancak bu iki kurum daha sonra yüksek tıp eğitimi veren *Darul-Ulum-i Hikemîye-i Osmanniye Ve Mekteb-i Tıbbıye-i Adliye-i Şahane* adı altında birleştirilmiştir. Bununla beraber tıp alanındaki açığı kapatmak için okulların yanında ordunun askeri ve diğer ihtiyaçlarını karşılamayı öngören daha önceki okullara ilaveten *Mekteb-i Ulum-i Harbiye* adında bir askeri okul açtırılarak ordunun eğitilmiş subay ihtiyacı karşılanmaya çalışılmıştır. Derslerin yurtdışından ama özellikle de Fransa'da eğitilen öğretmenlerce verildiği bu okullarda her ne kadar seküler bir eğitim verilmese de dini eğitim verilmediği için seküler bir ilmiye sınıfı meydana gelmiştir. Böylece buradan mezun olanlar daha sonra sivil eğitim de meydana gelecek yeni okullarda Batılılaşmanın ve sekülerleşmenin en önemli kaynakları haline

[24] Osmanlı Devleti politikalarında etkili olan ve Osmanlı'nın tüm dünyaya yaymayı amaçladığı düzen

geldiler. Dolayısıyla bu okullar artık sadece askeri ve teknik anlamda ordunun tahkim edilmesinde etkisini göstermedi, buradan mezun olanlar daha sonra devlet dairelerindeki Batı merkezli fikirlerin yaygınlaşmasını büyük ölçüde hızlandırmışlardır (Sarıkaya, 1997, s.52-54; Ülken,1979, 26-27).

Her ne kadar geç atılan bir adım olsa da askeri eğitim alanında atılan adımlar sivil eğitimde de kendisini göstermeye başladı. Daha önceleri sadece askeri eğitimin verilmesi aslında kendi içinde gizliden fikirsel alanda Osmanlı'nın halen Batıdan daha ileride olduğu düşüncesini de barındırmaktaydı. Bu nedenle sivil eğitimde modernleştirme faaliyetlerine önem verilmemiştir. Ancak Osmanlı'nın klasik döneminden kalan medrese ve sıbyan eğitim sisteminden geçip askeri alanda ihtisaslaşmaya katılan öğrencilerin durumu hiçte beklenildiği gibi bir kaliteye sahip değildi. Kanuni Sultan Süleyman'dan sonra bozulmaya başlayan geleneksel medrese eğitim sisteminin ürünü ve daha sonra "bahriye ve berriye mühendishaneleriyle harbiye ve tıbbiye meslek mekteblerine alınan çocukların malumatı cüziyeleri yani yazı yazmaya ve doğrudan doğruya bir Türkçe kitap okumağa kudretleri olmadığından" (Ergin, 1977, s.383) bu kurumlar için yeni bir oluşumu elzem kılmıştır. Bu eksiklikten dolayı meslek okullarına alınan çocuklara ilk etapta okuma yazma öğretilmesi gerekli görülmüştür. Ancak daha sonra bu meslek okullarına geçişi daha mümkün ve kaliteli kılmak için rüştiye kademesini öngören bir eğitim öngörülmüştür. Tüm bunların medreselerdeki eğitim kalitesini arttırmakta yetersiz kalmasına rağmen, II. Mahmud ulemanın vereceği tepkiden çekindiği için doğrudan dini eğitim veren medreseleri kaldırmaya çekinmiştir. Ancak buna mukabil Osmanlı eğitim sisteminin gerek iç gerekse de dış ihtiyaçlarını görüp, dini eğitim veren medreselerin yanına laik bir eğitim sistemini ve hali hazırda devlet kademelerinde bulunup modern ve laik bir eğitimden geçip görevde yükselmek isteyenler için *mekteb-i ifraniye'yi* açtı. Bu yeni eğitim kurumu ile birlikte Osmanlı eğitim sistemi ikiye ayrıldı (Kodaman, 1991, s.3; Shaw ve Shaw, s.1982, s.77-78). Bunun sonucu olarak Osmanlı devlet yönetim kademelerinde fikir çatışmalarının tesiri ile ortaya çıkan farklı politika sesleri de baş göstermiştir. II. Mahmud'un getirmiş olduğu eğitim sistemi daha sonraki aşama olan halk ve ulemadan kendisine gelebilecek sesleri azaltmak için kurmuş olduğu *Meclis-i Umur-u Nafia* ile eğitim içindeki aksaklıkları düzeltmelerini istemiştir. Bu kurulun yeni eğitim düzenini meşru kılmak için hazırlamış olduğu lahiyası şu kesiti içermektedir, s.

> " maarif ve ilimler halka bir saadet ve nimet kaynağıdır. Her türlü zenginliğin menbaının maarif ve ilim olduğunu, düşüncesi olan herkes bilir. Mevcut olan sanayi ve zanaat hep ilim ile meydana çıktığı ve dini ilimler yalnız bizim ahiretimizi kurtaran bir hacet yolu olduğu herkesçe bilinen bir hakikattir. Diğer fenler ise insan neslinin cemiyet içinde yaşayıp ilerlemesine yol açar. Bu çok açık bir hakikattir.

Buna rağmen halkımız cahil, ilme fenne meyletmezler. Bu yüzden de para kazanmakta zorluk çekerler. Gelenek sayesinde öğrendikleri sanayi asla bir ilerleme kaydetmez" (Koçer, 1991, s.41)

II. Mahmud döneminde bu şekilde atılan adımlara bakıldığında, gerek maddi imkanlar gerekse de içte ve dışta stabil olmayan devlet politikalarından dolayı bu kurumlardan yeterli verim elde edilmemiştir. Ancak buna rağmen bu tür laik eğitim sistemi içine giren öğrencilere teşvik ve devlet desteği kısa zamanda bu okullarında öğrenci sayısını büyük oranda arttırmıştır. Bununla beraber II. Mahmud'un laik eğitim sisteminin temellerini atması onun üstü kapalı olarak medrese eğitimini kısmen de olsa devlet desteğinin, yardımının ve iyileştirici politikalarının dışına ittiğini düşünmek mümkündür. Bu durum kendi içinde Osmanlı, artık Batının sadece teknik ve askeri alanlarındaki üstünlüğü ile beraber eğitim ve öğretim müfredatının da ithal edilmesi gerektiğini kabul ettiği anlamını taşır. Açıktır ki bu süreçte, geleneksel medrese sistemi, eğitmesi gereken devlet kadrolarına etkili bir şekilde müdahale etmemiştir ya da edememiştir. Ancak II. Mahmud ile beraber bu durum ilk etapta fikirsel üstünlük daha sonra ciddi bir şekilde devlet yönetimindeki çatışmaları ortaya çıkaran toplumsal sorunlara dönüşmüştür. Bu durumun her ne kadar toplumsal yönden olumsuz sonuçları olsa da ileriye dönük bakıldığında bu tür tartışmalar daha ileri bir seviyeye taşınması muhtemel görünmektedir.

Osmanlı döneminde III. Ahmed döneminin farkındalığı ile başlayan modernleşme pratikleri II. Mahmud dönemine kadar oldukça çekimser bir boyutta ilerlemiştir. Batının örnek alınması ile kurulan her bir kurum ya da kat edilen her bir aşama içerden gelecek bir eleştiriyi, isyanı ya da dini anlamdaki saplantının reaksiyonlarını göstermeye müsait bir zemin hazırlamaktaydı. İlk olarak *Mühendishane-İ Bahri Hümayun* ile su yüzüne çıkan Batı tarzı eğitim ihtiyacı, 3. Selim ve Tanzimat öncesi, en radikal kararlarına ise II. Mahmud döneminde ulaştı. Ancak II. Mahmud döneminde Osmanlı'daki geleneksel eğitim kurumlarında eğitim görenler ile Batıda eğitim görmüş devlet adamları arasında düşünce farklılıkları ortaya çıkmaya başlamıştı. Yönetim, bu doğrultuda, gittikçe daha fazla Avrupa'nın etkisine girmeye başlasa da, bunun halka dönük yüzü çok fazla değişmemekteydi. Ancak gerçek olan şudur ki, Tanzimat öncesi Osmanlı medrese eğitim sistemi, halen Fatih ve Kanuni dönemi eğitim müfredatı ile beslenmekte herhangi bir yenilik ulema tarafından, Batı etkisi vardır endişesi ile kabul edilmemiştir. Medreselerde dersler artık Türkçe verilmeye başlansa da kalite ya da içerikten yoksun tamamen ezbere dayalı bir mantık üzerine kurulmaktaydı. Medrese müfredatı, sosyoloji, psikoloji istatistik coğrafya vb. derslerden mahrum Felsefi tartışmalar ise ortaçağ İslam düşüncesinin İbn-i Rüşd ve Gazali'nin mirasında bocalamaktaydı. Bu nedenle

Osmanlı'nın içte ve dışta barış politikasını benimserken ve ilerleyen dönemde Batının teknik ve askeri anlamda etkisini hissetmesi yönetici sınıfı ve halkı giyimde kuşamda, yemede içmede ve en önemlisi de düşüncede birbirinden ayrıştırdı. Dolayısıyla devlet nezdinde benimsenen bir yeniliğin karşılığı toplumsal alanda görmek mümkün değildi. Bu karşılık, devlet kademelerinde söz sahibi olup eski düzenin artık yeni dünyaya ayak uyduramadığına yönelik algı, eski düzen temsilcilerine de gizliden verilmekteydi. II. Mahmud' un yeniçeri ordusunu kaldırması aslında eski düzenin artık varlığını sürdüremeyeceğinin/sürdürmemesi gerektiğinin göstergesi olarak devlet tarafından atılan çok önemli bir adımdır (Berkes, 1979, s.42-46; Gökaçtı, 2005, s.78-79; Karakök, 2012; 227). Tahta geçen her yeni padişah özellikle II. Mahmud'un bu adımı ile bir derece daha fazla Batı etkisine girmekte ve kendisinin kabul ettiği yeniliği halka ulaştırmada büyük bir çaba içine girmiştir.

Tanzimat fermanı, Halife Abdülmecid döneminde 1839 yılında Gülhane Parkı'nda Mustafa Reşid Paşa tarafından halka bildirildi. Bu tarihten sonra artık Osmanlı Devleti'nde meydana gelen çoğu zaman bir birinden bağımsız modernleşme hareketleri daha sistematik, bir plan ve program çerçevesinde ileriye dönük düzenli bir harekete dönüştü. Açıkçası konumuz itibariyle baktığımızda Tanzimat fermanında eğitim ile ilgili herhangi bir ifadeye ulaşmak mümkün değildir. Bunun nedenini söz konusu dönemde vuku bulan siyasi olaylara ek olarak bir de ulemanın saldırılarına maruz kalmamak için de bu fermanda eğitimden bahsedilmediği düşünülebilir. Ancak kendi içinde bu denli Fransa'daki fikirsel hareketlerden -özellikle milliyetçilikten- etkilenmiş bir yönetim sisteminin, eğitim alanına da bir takım reformlar getireceği düşünülebilir. Nitekim 1845 yılından itibaren artık Sultan Abdülmecid dönemi eğitim reformları görülmeye başlandı. Bu bağlamda padişahın emri ile *Muvakkat Meclis-i Maarif* adında bir kurul kurularak devletin eğitim işleri düzeltilmeye çalışılmıştır. Ancak bu kurulu önemli kılan eğitim konusunda reformlar getirmesinden çok, daha öncekilerde olduğu gibi, şeyhülislama bağlı olmaması ve kendi içinde Batı kültürü ile eğitim almış, Batı değerlerini benimsemiş kişilerin de olmasıdır. Böylece eğitim tedricen medreselerin ve dolayısıyla orada eğitim almış kişilerin etkisinden uzaklaşmaya başlamıştır. Bu teşkilat daha sonra *Meclis-i Maarifi Umumi* adı ile faaliyet yürütmeye çalıştı. Ancak malumdur ki, eğitimin düzeltilmesi ve eğitimli bir toplumun oluşturulması için ilk etapta yetişmiş bir eğitici sınıfa gerek vardı. Bu nedenle okullara öğretmen yetiştirmek maksadıyla *Darü-l muallimin* kuruldu. (Kodaman, 1991:9-10, Sarıkaya, 1997, s.57-59). Reşid Paşa'nın faaliyetlerine bakıldığında zaten Tanzimat ile tebaanın dili veya dini konusunda herhangi bir ayırım yapmadan yeni bir eğitim vermek için Meclisi Maarifi Umumi'yi kurduğu görülmektedir. Yönetim bu yeni eğitim sistemi

ile, yine Batı etkisinin ciddi bir şekilde hissedildiği, bireyi ulus devlete götüren/hazırlayan, diğer bir ifade ile, onları kendi devletine sadık ve ulusal çıkarları gözeten bir eğitim sisteminden geçirerek çağdaş gelişmelere katılmak istiyordu. Bu amaçla, Rüşdiye ve sıbyan okullarının sayıları çoğaltıldı ve halkın bu eğitim sistemine dahil olması için çağrılar ve teşvikler yapıldı. Eğitim sisteminin daha planlı ve bu sistemde daha radikal kararların alınmasını kolaylaştırmak için 1857'de *Maarif-i Umumiye Nezareti* kurularak Rüşdiye ve onun üzerindeki bütün okullarda eğitim dilinin Türkçe ve eğitimin ise Müslim-gayrimüslim ayırımı gözetmeksizin karma yapılması kararlaştırıldı. 1869 yılında kabul edilen *Maarif Nizamnamesi* ile birlikte eğitim daha geniş sınırlara yayıldı. Artık eğitimde, ilkokul herkese açık ve tüm çocuklar -ilkokulda Türkçe eğitim almak kaydıyla- eğer isterlerse ilkokuldan sonra (rüşdiye) kendi dillerinde eğitim alabildikleri belirtilmiştir. Bu tartışmalar arasında, Osmanlı'da Yükseköğretim kurumu ise 1871 ve 1874 yılında iki defa açılmasına rağmen her ikisinde de ilmiye sınıfından gelen itiraz ve baskılar neticesinde kapatılmak zorunda kalınmıştır. (Demir, 2015, s.442-443; Şen, 2013, s.483). 1869 yılında yayınlanan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'ni önemli kılan birkaç neden bahsetmek mümkündür. Bu nizamnameden önce eğitim, tamamen sistem dışı farklı okulların birkaç elde toplandığı birimlerden oluşmaktaydı. Örneğin eğitim kurumunda kendi içinde düzenlemeler yapabilen Meşihat[25]a ve Bab-ı Ali'ye bağlı Mekatıb-i Umumiye Nezareti ve Meclis-i Umur-u Nafia olmak üzere iki kurum vardı. Bu nizamname ile birlikte hepsi tek elde toplanarak laik eğitimde bir birlik sağlanmıştır. Ayrıca bu gelişme ile gayrimüslimler eğitimde önemli kademler kat etmişlerdir. Bununla beraber Tanzimat dönemi bu tür gelişmeleri ile daha önce temelleri atılan ve *mekteb* olarak tabir edilen yapı, taşraya da yayılmaya başlandı (Cihan, 2007, s.55; Halis, 2005, s.139-141). Tüm bu gelişmelere rağmen yine de ifade etmek gerekir ki, "Yeni sistemde açılan mektepler, medreselere dokunulmadan devam ettirilir. Maârif sistemini modernleştirecek ilmi, kültürel değerler söz konusu değildir. Medreseler kendi kabuğuna çekilirken, yeni mektepler Batı'yı taklitten öteye geçemez. Dolayısıyla, yeni ve gerçekçi bir eğitim sistemi oluşturulamaz" (Köseoğlu, 2007, s.65). Medreseler açısından tüm bu olumsuz gelişmeler ile birlikte bu kurumlara, Osmanlı Devleti'nin ihtiyaç duyduğu yargıç, hakim, müftü kadı gibi üst düzey eleman yetiştirme görevi verilmesine rağmen, bunlar kendi kendisini tekrarlayan/yeni bir bilim üretmeyen ve mezun ettiği/yüksek öğretim verilmiş olarak kabul edilen kişilerde, aranan kriterlerin hiçbirinin bulunmadığı ilk defa 1867 yılında I. Abdülaziz'in zamanında söz konusu olmuş ve tartışmaya açılmıştır. Bunun üzerine 15 ayrı

[25] Osmanlı'da, bugünkü DİB görevini yürüten kurum.

medrese ulemasından kurulu bir heyet *Takrik-i Tedrisin Islah ve Tesviyesi* başlığı ile *meşihat* makamına sunulmuştur. Bu yönde bir eleştiriye rağmen medrese sistemindeki reformlar küçük çaplı program değişikliğinden öteye geçememiştir. (Unat, 1964, s.80r). Artık eğitim sistemindeki çift başlılık (medrese ve mekteb) merkezden taşraya yayılarak toplumsal bölünmenin nedenleri olarak oldukça sık duyacağımız bir soruna dönüşmüştür. Tüm bunlarla beraber medreselerdeki ekonomik sıkıntılarda baş göstermeye başlamıştı. Tanzimat dönemi eğitim reformlarına bakıldığında daha önceki mektep ve medrese ikilemeni su yüzüne çıkarmıştır. Ancak durum eğitim boyutunda kalmaktan öteye geçmiştir. Çünkü *Maarif-i Umumiye Nezareti* kendi bünyesindeki modern eğitim kurumlarına maliyeden yüklü miktarda kaynak aktarırken, Meşihat'ın tekelinde bulun medreseler ise bu kaynaklardan faydalanamamaktaydılar. Vakıf gelirlerine bağlanan medreselerin elindeki vakıf mallarına bazılarına Maarif Umumiye Nezareti'nce el konulması da bu kurumları çok daha savunmasız bırakmıştı (Ölmez, 2014, s. 128). Çıkarılan yeni nizamname ile medreseye her hangi yeni bir kaynağın aktarılmaması da aslında bu sistemin gitgide kendi içine kapanırken düşünsel anlamda radikalleşmesine uygun bir zemin hazırlamıştır.

Modern ile klasik medrese eğitim sistemi arasındaki çatlak bu gelişmeler ile günden güne genişlemekte ve bazen ortaya çıkan yeniliklere yönelik medrese ehlinin itirazları neticesinde çatışmaya dönüşmekteydi. Ancak yönetim II. Mahmud döneminde temelleri atılan laik ve modern eğitim sistemi ile uğraşırken, medrese sistemine müdahale etmekte ya çekinmiş ya da onun süreç içinde yok olacağını öngörerek karışmamışlardı. Fakat açık bir şekilde ifade etmek gerekir ki, medreselere dokunulmaması medreselerin modern eğitim sisteminde meydana gelen yeniliklere bakarak kendi müfredatında ya da eğitim-öğretim kadrosunda bir yeniliğe teşvik etmesinden çok onu kendi kabuğuna itmiş bu da onun kendi ülke sorunlarından uzaklaşarak ayrı bir sınıf olarak devam etmesine neden olmuştur. Ancak tüm bunlara rağmen unutulmamalıdır ki kısmen de olsa medrese sistemi halen Osmanlı ilmiye sınıfının mensuplarını yetiştirmeye devam etmektedir. Bu eğitim sistemden geçmiş ya da geçecek herkesin modernleşmeye karşıt olduğu söylemek elbette yanlış olur. Çünkü Tanzimat'ın modernleştirici politikaları içinde bu kurumun mensupları da bulunmaktaydı. Ancak her bir yenilik ulema sınıfının tepki verebilmesi için kendi içinde nedenler barındırmaktaydı. Bu nedenlerden birincisi, ulemanın yetkisi, modern okullarda yetişen kişilere verildiğinden yetkileri günden güne kısıtlanmaktaydı. Bu yetki darlığı onların alınan kararlarda söz sahibi olmalarını kısıtlamakta ve devlet yönetiminde dışlanmalarını beraberinde getirmekteydi. İkinci önemli bir neden ise, ulema daha önce ifa ettiği meslekleri yapamaz konuma gelmişti. Örneğin o dönemde

Abdülhak Molla'nın elinde olan saray doktorluğu, 1836 yılında modern eğitimden geçen sivillere bırakılmıştır. Diğer taraftan Osmanlı yönetim yapısının Fransa'dan etkilenmesi ile yargı camiasında meydana gelen değişiklikler de şer'i kurallara hüküm veren medrese mezunlarının çalışma alanları kısıtlamaktaydı. Gerek bu tür nedenler gerekse ulema sınıfının uygulamaya konan laik hukuk (mecelle) ve eğitim kurumları ile prestij ve imkanlarının kısıtlanmaya karşın, Batı karşıtlığı üzerinden yönetime karşı eleştirilere devam etmişlerdir. (Cihan, 2007, s.50; Mardin, 2015a, s.174-175).) Bu tür girişimler artık Osmanlı içindeki Batı etkisini ama özellikle de Fransız tesirini açık bir şekilde ortaya koymaktaydı. Bazı durumlarda doğrudan Fransa'dan alınan yapı ve müfredata uygun eğitim veren liseler kurulmakta ve laik eğitim yaygınlaştırılmaktaydı. Bu kurumlardan birisi de halen varlığını devam ettiren dönemin Fransız eğitim sisteminin örnek alınması ve Türkiye'de denenmesi için kurulan Galatasaray lisesidir.

19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde, laik eğitimde önemli yatırım ve kazanımların elde edildiği bir dönem olmasına rağmen dini eğitimin verildiği medreseler de herhangi bir gelişme olmamıştır. Çünkü medreseleri ıslah ve yeni döneme göre tekrardan dizayn etme girişimleri çoğunlukla isyan gibi beklenmedik sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Örneğin medreseler ile ilgili bir düzenleme yapma ihtiyacını görüp bu yönde adım atan ilk kişi olan Maarif Nazırı Kemal Efendi, devlet sınırları dışına çıkmak zorunda kalmıştır. İkinci bir girişim ise, 1867 yılında ulemaya kendi içinde medreseleri reforme etme görevi verildiyse de bu uygulama biçimden içeriğe geçememiştir. Bunun sebeplerinden en önemlisi her ne kadar devletin bu kurumlara dokunamaması yer alsa da medreselerin herhangi bir yeniliğe tabi tutulması süreç içinde onun da sonlanacağına yönelik inançtı. Medreselerin bu şekilde gözden uzaklaşması onun kendi içinde daha da radikalleşmesine neden olurken, kendisine tabi olan halkı da yönetime karşı kışkırtmıştır. Bununla beraber II. Abdülhamid'in medreseye giriş sınavlarını kaldırması ve kayıt olanların zorunlu askerlikten muaf olacağını bildirmesi üzerine medreseler tamamen niteliksiz ve eğitimden uzak olanların yerleştiği bir kuruma dönüşmüştü. II. Abdülhamid medreselerin bu çarpık ve eskimeye yüz tutmuş bilgi dağarcığından haberdardı. Bu uygulaması bazılarına göre medreseyi ayrıcalıklı kılmaya çalışmak (Unat, 1964, 80r), kimine göre ise bu kurumun kazanmış olduğu itibarı kırmaya çalışmıştır. Amaç her ne olursa olsun medreseler askere gitmek istemeyen ve niteliksiz kişiler ile dolmaya başladı. Bununla beraber devlet yönetiminin mektebi tutup, geliştirip medreselerin dışlanması ve bunun da ötesinde İstanbul Darülfünu'na (1900) bağlı bir ilahiyat fakültesinin açılması dinin de diğer meslekler gibi uzmanlaşma alanı içine çekilmesini sağlamıştır. (Mardin, 2015a, s.177-181). Fakat II.

Abdülhamid'in dini bir kişiliğe sahip olduğu göz önüne alındığında onun kendi seleflerine nazaran farklı bir metod izlediği ve bunun mümkün olduğu da anlaşılabilir. Fortna'ya (2002, s.12-13) göre, II. Abdülhamid Batılı anlayışı eğitim yolu ile geliştirilirken, dini eğitimlerin geride kaldığını ve bu ikisinin beraber gitmesi gerektiğini farkındaydı. Dolayısıyla Osmanlı tarihinde bir ilk olarak Batıdan alınan kurumsal yeniliklerin toplumsal/kültürel olarak tekrardan gözden geçirilmesi ve yeniden yorumlanması gerektiği idrak edilmişti. Bu yüzden mekteplerde teknik eğitimin yanında din eğitimi de verilmiş ve daha önce temelleri atılan ikililik önlenmeye ya da en azından minimize edilmeye çalışılmıştır. Ancak süreç tamamen modernleşmenin lehine ilerleyerek devam etmiştir. Çünkü bu okullarda temel amaç bireyi kalifiyeli bir hale getirmek için belirlenen eğitim sisteminden geçirmek üzere ihdas edilmişti. Bu nedenle II. Abdülhamid dönemi eğitim politikaları önemli ölçüde hareketlilik kazandıysa da medrese ve mektep arasındaki çatlağı daha da belirgin kılmıştı. Bu bağlamda Osmanlı yönetiminde ve eğitiminde yaşanan modernleşme serüveni ile saf dışı kalan medreselerin devre dışı kalması II. Meşrutiyet dönemine kadar devam etmiştir. Bu süreçten sonra iktidara gelen İttihat ve Terakki Cemiyeti ile medreselerin de bir öz eleştiriye giderek modernleşme yoluna gittiği görülmektedir.

4.6. II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin İhyası ve İlgası

II. Abdülhamid'in medrese ve mektep sentezi ya da bu iki kurumu beraber ihya etme girişimleri beklenen sonucu vermedi. Medreseler artık halkın gözünde de değerlerini yitirmeye başladı. Bunun en önemli nedeni devletin, yönetim ve memur kademelerindeki boşluğu/ihtiyacı modern ve laik eğitim olarak tabir edilen mekteplerden karşılamasındaki eğilimiydi. Bu nedenle halk kendi çocuklarının geleceklerini ve itibarlarını düşünerek onları artık laik devlet okullarına göndermeye başlamıştı. Bu durum medreselerin imajını ve din adamlarına olan güveni çok ciddi bir şekilde zedelerken, bu iki eğitim kurumunun öğrencileri arasında önemli bir çekişmeye de uygun bir zemin hazırlamaktaydı. Bu çekişme askeri kanatta da ciddi sorunlara neden olmaktaydı. Örneğin laik eğitim sisteminden mezun olup orduda göreve başlayan "mektebli" ile daha önceki eğitim sistemi ile asker olmuş "alaylı"lar arasında bu tür bir çekişmeden bahsetmek mümkündür (Findley, 2012, s.60). Doğu ve Batı sentezi kurmaya çalışan II. Abdülhamid döneminde dahi devlet kademesinde, özellikle devletin laik eğitim sisteminde eğitim görmüş hatta bazıları Avrupa'da eğitim alıp Osmanlı'ya dönmüş, artık eski düzene yeni entegre politikalar ile sistemin yürümeyeceğine yönelik itirazlar gelmeye başlamıştı. Modern eğitimli kesim devletin her kademesine ve kurumuna yerleşmiş ve artık daha fazla modernleşme gereksinimini dillendirmeye başlamışlardı. Buna mukabil, devletin

yönetim kademlerinden dışlanmış ve halk arasında itibarını kaybetmiş olan medrese ve müdavimlerinin de gelen eleştirilere kulak tıkama gibi bir şansları kalmamıştı. Süreç gittikçe onları dışarıda bırakmakta ve onlarda bunun farkında olarak medreselerin ıslah edilmesi konusunda adımların atılması yönünde yönetime isteklerini bildirmişlerdi.

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin başa geçmesi aslında ilk etapta bütün alanlar için önemli gelişmelerin olacağına dair umutları canlandırmıştı. Parlamenter monarşik bir sistemde Batının ithal edilen fikir hürriyetine dair hava Tanzimat döneminde baskı altına alındığını iddia eden her grup bu tarz bir hükümet değişikliği ile kendi taleplerini devlet yönetimine iletmeye çalışmakta ve kendi çözüm önerilerini düzenledikleri toplantılarla en ince ayrıntısına kadar tartışmaktaydı. Fakat gerek Osmanlı'nın iflas etmekte olan ekonomisi gerekse de kapıda olan savaşlardan dolayı bütün sorunlar ile baş edilmesi mümkün değildi. Ancak tüm bu olumsuz havaya rağmen, medreselerin ıslahına yönelik talep içeriden geldiği için, II. meşrutiyetin medreseler üzerine olan tartışmaları körüklediği söylenebilir. Medreselerin müderrislerinden, talebelerin kendi harçlıklarını çıkarmak için üç aylarda çıkmış oldukları *cer usulüne* kadar her sorun detaylı olarak ele alınmıştı. Ancak tartışmaya açılan bu konu, söz konusu dönem Osmanlı'sında revaçta olan üç ana akım tarafından farklı yorumlanmaktaydı. Bunlardan Batı taraftarı olan grup ve öncülüğünü Abdullah Cevdet ve Hamadanizade Ali Naci'nin yürüttüğü grup, bu kurumların tamamen ortadan kaldırılması gerektiğini söylemekteydi. Türkçülük adı altında birleşen gruba göre bu kurumlar kültürel olarak yaşatılmalıdır ve bunların Eğitim Bakanlığı'na bağlanması gerektiği yönünde teklifler dile getirilmiştir. Diğer taraftan İslamcılık akımı ise medreselerin tekrardan ihyasını öngörmekteydi. Bu bağlamda ulema ve yönetim arasındaki görüşmeler başlamış medreselerin nasıl ıslah edilebileceğine yönelik fikir ve tartışmalar başlatılmıştı. Medreseler açısından bakılacak olursa, bu dönemde artık medrese için yapılan eleştiriler eleştiriyi aşan ve pratiğe dökülen ıslahatların başladığı bir dönem olmuştur. Bunun için medreselerin Batılı tarzda daha önce kurulan ve geliştirilen mekteplere benzer bir şekilde düzenlenmesi düşüncesi ön plana çıkmıştır. Bu minvalde, medreselerde gerek öğrenci gerekse de müderrisler için bir program olacak, bunlar için disiplinli bir denetim mekanizması sağlanacak ve okuldan mezun olma, yıl hesabına bağlanacak ve hatta medrese binalarının nasıl olacağına yönelik yeni kurallar devreye girecekti (Uyanık ve Çam, 2013, s.250-251; Zengin, 2002, s. 90). Bu şekilde II. meşrutiyet döneminde medreselerin ıslahına yönelik ilk gelişme 1909 yılında Fatih Tabhane Medresesi'nde meydana gelmiş olup, ders vekili Halis Efendi daha önce terk edilen pozitif bilimlerinin okutulması için girişimlerde bulunduysa da herhangi bir sonuç alınamamıştır (Karakök, 2012, s.229). Daha sonra tekrardan

başlatılan girişimler neticesinde, 1910 yılında *Medaris-i İlmiye Nizamnamesi* yayımlandı. Bu bağlamda bu nizamname ile getirilen en radikal karar medreselerde artık sadece dini ilimler olmayacak, onlarla beraber pozitif (müsbet) ilimler de programlarda olacak ve medreseye girişte Türkçe yeterliliğini ölçmek için sınavlar yapılacaktı. Burada şunu görmek gerekir ki; medreseler artık kendi iç dinamikleri ve daha önce pozitif bilimleri dışlayarak oluşturdukları müfredatları ile ayakta kalamayacaklarını anlamışlardır. Bununla beraber, hem pratikte hem de teorikte çağa uymanın önemine vurgu yapılarak din alanında yetişen ve uzmanlaşan bireylerin dahi pozitif bilimlerden uzak durmaması gerektiği yönündeki bilinç güçlenmiştir. (Gökaçtı, 2005, s.113-114; İnan, 2012, s.32). Buna göre, bu dönemde yayınlanan nizamnameye göre okutulacak dersler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 4.1.Medaris-i İlmiye Nizamnamesi Eğitim Programı

Eğitim yılları	Dersler
"Birinci sene	İlm-i sarf (Emsile, Bina, Maksud, Nüzhetü't-tarf fi-ilmi's-sarf), Ta'lim-i Müte'alim, Ta'lim-i Kur'an, Tecvid, Hat, İmlâ, Muhtasar Hesab, Sarf-ı Osmanî ve Kavâid-i Farisî
İkinci sene	İlm-i Nahv (Avâmil metni, İzhar metni), Fıkıhtan Merâku'l-felâh, Ta'lim-i Kur'an, Kavâidu'l-ırâb, Şuzuru'z-zeheb, Farisîden Gülistan, Hesab, İmlâ ve Kavâid-i Osmâniye
Üçüncü sene	Nahv (Mugni'l-lebib veya Molla Cami), Şafiye, Fıkıhtan Mültekâ, Vad', Hesab, Mebâdi-i Hendese ve İnşâ.
Dördüncü sene	Nahv-i İkmâl, Şafiye, Multeka, Alaka, İsagoci, Muhtâsar Coğrafya, Hendese, İnşâ ve Cezeri.
Beşinci sene	Fenârî, Meanî (Muhtasar), İlmü'l-aruz Ve'l-kavâfî, İlm-i Ferâiz, Coğrafya-i Umûmi, Cebir ve Kitâbet
Altıncı sene	İlm-i Mantık (Şemsiyye Maal-kutub), Meâni (Muhtasar), Kaside-i Bur'e, Banet Suad, Muallekât, İlmü'l-kırae, Hikmet, Cebir, Kitâbet-i Arabiye ve Usûl-i Tercüme.
Yedinci sene	Kutb (ve Asâmdan bir miktar), Şerh-i Akâid-i Nesefi, Usûl-i Fıkıh, Şerh-i Menar ve Şerh-i veciz, Adâb-ı Münâzara, Makâmât-ı Hariri, Hikmet-i Cedide, Hey'et, Kimya ve Mevâlid.
Sekizinci sene	Şerh-i Akâid (Nısfı mea-Hayâlî), Meşârikü'l-envâr, Şerhü'l-menâr, Şerhü'l-veciz, Usûl-i Hadîs, Makâmât-ı Hariri, Usûl-i Sak, Tarih-İslâm, Kozmoğrafya (Hey'et) ve Mevâlid.
Dokuzuncu sene	Hikmet-i Sa'diye, Meşâriku'l-envâr, Tefsir-i Beyzâvi, Divân-ı Hamse, Usûl-ı Hadîs, Siyer, Tarih-i Umûmî ve Coğrafya-yı Umûmî.

Onuncu sene	Celal maa-Gelenbevî, Milel ve Nihal, Muhtasar Fasıl, Tefsîr-i Beyzâvi, Tuhfe-i İsnaa Aşer'iyye, İzhârü'l-hak, Siyer, Târih-i Umûmî ve Coğrafya-yı Umûmî.
Onuncu ve on birinci sene	Hidâye ve Sahih-i Buhârî, veyahut Sahih-i Müslim ve Tefsîr-i Beyzâvi'nin ikmâli, On birinci senede Mufassal Târih-i Osmânî ve Umûmî, Mufassal Coğrafya-yı Osmânî ve Umûmi de tedris olunur" (Düstûr'dan aktaran Ölmez, 2014, s.133).

Bu tür radikal yeniliklere rağmen Osmanlı ekonomisinin kaynak aktarmada yetersiz olması, denetim yokluğu ve en önemlisi de 1912 yılında Balkan Savaşları'nın patlak vermesi ile nizamname tatbik edilememiştir. İfade edildiği gibi, Osmanlı'nın iç ve dış politikasında içine girmiş olduğu çıkmaza bağlı olarak tatbik edilemeyen bu program, yeni tartışmalara zemin hazırlamıştır. 16 Mart 1914 yılında şeyhülislamlık makamına gelen Mustafa Hayri Efendi medreseler için gayet önemli ve sistematik bir program geliştirmiştir. Hayri Efendi, medreselerin ıslah edilmesi gerektiğine kesinlikle inanmış biri olarak, bu yöndeki düşüncesini hayata geçirmeye çalışmıştır. 1 Ekim 1914'te kabul edilen *Islah-ı Medaris Nizamnames'ini* önemli kılan bir ayrıcalık ifade etmek gerekirse, bu nizamname pilot bölge olarak eğitim programını önce İstanbul'da uygulayacak, eğer verim alınırsa, bu program geliştirilerek taşraya yayılacaktı. Yeni düzenlemeye göre medreseler *Tali kısm-i evvel, Tali kısm-ı sani* ve *Ali* olmak üzere her biri için dört yıl toplamda ise 12 yıllık bir eğitim öngörülmüştür. Medresenin *Ali* kısmının üniversiteye denk geldiği bu eğitim sisteminde bitirenler eğer isterlerse tefsir, hadis, fıkh, kelam ve tasavvuf enstitülerinden müteşekkil olan ve daha sonra *Darul-Hilafeti'l Aliye* adını alacak *Medresetü'l Mütehassısı*'nde doktora derecesinde ile uzmanlaşabileceklerdi. Ancak bu medreselere giren her kişinin bu eğitim kurumunu sonuna kadar takip edemeyeceği göz önüne alınarak *tali* kısmı bitirenlere *şehadetname*, *Ali* kısmı bitirenlere ise *icazetname* verilerek onların içtimai hayata atılmaları sağlanacaktı. Daha sonra yapılan bir değişiklikle bu tür medreselerde uzmanlaşmak isteyen kişilere bir senelik hazırlık programı kapsamında İngilizce, Fransızca, Almanca veya Rusça olmak kaydıyla birini iyi derece bilmesi şartı getirildi (Kütükoğlu, 2015, s.6-8, 2000, s.17; Unat, 1964, s.80s; Zengin, 2002, s.94-95). Medrese eğitimindeki bu düzenlemeye ek olarak vaiz , (3 yıllık) imam ve müezzin (2 yıllık) yetiştirmek amacıyla *Medresetü'l Eimme Ve'l Huteba* adıyla ancak daha sonra *Medresetü'l İrşad* adıyla birleşen yeni bir kurum kuruldu. (Gökaçtı, 2005, s.117; Parmaksızoğlu, 1966, s.19-20). Kurulan bu tür kurumlar artık daha önce kötü bir ün yapmış medrese mezunlarını halk gözünde daha itibarlı kılmaktaydı. Çünkü bu tür medreselerden mezun olanlar artık sadece müderrisin icazeti ile kendisini gerek dini gerekse pozitif ilimlerde ispatlayarak çıkmaktaydı. Bu kararlı ve sistematik programla beraber eğitim taşraya yayılmış ve önemli kademeler kat edilmiştir.

Ayrıca bu dönemde kurulan *Medresetü'l İrşad* ,1924 Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na kadar varlığını sürdürmüştür.

Tablo 4.2.Darü'l Hilafeti'l-Aliye İle Kabul Eğitim Modelinde Eğitim Programı

"Kısm-ı Ali	Tefsîr-i Şerif, Hadîs-i Şerif (usûl-i hadîs ile beraber), İlm-i Fıkıh (Tarih-i İlm-i Fıkıh ile beraber), Usûl-i Fıkıh, Hilâfiyât, İlm-i Kelam (Tarih-i İlm-i Kelâm ile beraber), Felsefe (Ruh, Ahlâk, Mâbi'dü'ltabîye, Tarih-i Felsefe, Felsefe-i İslâmiye, Edebiyât-ı Arabiyye, Hukuk ve Kavânin
Kısm-ı Tali	Kur'an-Kerîm, Tecvid Tatbikâtı ve bazı surelerin hıfzıyla beraber Tefsîr-i Şerîf. Hadîs-i Şerîf, İlm-i Fıkıh, Usûl-i Fıkıh, İlm-i Kelâm, Sarf ve Lügat, Nahv, Mantık, Belagât-ı Arabiye, Vaz', Âdâb, Mükâleme ve Tatbikât ve Kitâbet-i Arabiye, Siyer-i Nebi, Tarih-i Enbiya ve Hulefa, Tarih-i İslâm ve Edyân, Tarih-i Umûmi ve Osmânî, Felsefe, Türkçe Kıraat, İmlâ, Kavâid, Kitâbet, Edebiyât, Farisi, Umûmi ve Osmani Coğrafya, Riyâziyât, Hesâb (amelî ve nazarî), Hendese, Cebir, Müsellesât, Mihânin, Hey'et, Usûl-i Defteri, Tabiiyyât-ı Mevâlid-i Selase, Matumât-ı Ziraiye, Hikmet, Kimya, Malumât-ı Fenniye ve Ahlâkiye ve İctimâiye ve Kanuniye, Hıfzı's-sıha, İlm-i İçtima ve Terbiye, İlm-i İktisâd ve Maliye, Hitabet ve Mev'iza, Hutût, Elsine, Terbiye-i Bedeniye." (Düstûr'dan aktaran Ölmez, 2014, s.136).

Görüldüğü üzere daha önce pozitif bilimlerden soyutlanan ve halk gözünde itibarları yok olan medreselere yönelik iyileştirme programları ile birlikte günümüz eğitim programlarına eş değer ve geniş bir yelpazeye yayılan bir müfredat hazırlanmıştır. Ancak medrese alanında bu tür gelişmeler olurken *mekteb* olarak tabir edilen eğitim sisteminde de görülen devlet katkısı ve iyileştirme politikaları Osmanlı Devleti'nde, her alanda ihtisaslaşmaya doğru giden eğitimli bir grubun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda medresedeki *Kısm-i Ali'* den mezun olan bir kişi tıp alanında modern okullardan mezun bir kişiyle kendi alanına hakim olma konusunda eşit bir dereceye gelmiştir. Böylece dinde uzmanlaşma, Osmanlı'nın dâhil olmuş olduğu modernleşme politikası gereği ya da sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Medrese eğitimi de geçte olsa kendisini yeni geliştirilen müfredata adapte etti. Ancak Parmaksızoğlu'na (1966, s.22) göre medresenin kısa zamanda kendisini ve daha önceki tavrını yalanlayan radikal bir değişim ile modern anlamda eğitim vermesi, onun kendi sonunu hazırlamasına da neden oldu. Çünkü medresenin bu şekilde ifası zaten pozitif bilimler alanındaki açığı kapatmaya çalışan diğer modern okullar ile beraber modernleşen ve kendi sonunu hazırlayan Osmanlı eğitim sisteminde artık önü alınamaz bir karışıklığa ve zıtlaşmaya gitmekteydi. Bu yapı cumhuriyetin ilanından sonra da aynı şekilde devam etme olanağı bulmuşsa da kısa sürede nihayete erdirilmiştir. Ancak

bunun içinde aşamalı olarak ortamın hazırlandığı unutulmamalıdır. 16 Temmuz 1921 yılında Ankara'da toplanan *Maarif Kongresi'nde,* eğitim, bu ülkenin geride kalmasının en önemli nedeni olarak vurgulanmıştır. Bunun yanında 1 Mart 1923 yılında Mustafa Kemal Atatürk meclis konuşmasında eğitme dair şunları söyleyerek yakın zamanda gelecek radikal adımların haberini vermiştir.

> …." Efendiler! Memleket evladının ortak ve eşit olarak almaya zorunlu oldukları ilimler ve fenler vardır. Yüksek meslek ve ihtisas sahiplerinin ayrılabileceği öğretim derecelerine kadar, eğitim ve öğretimde birlik, sosyal toplumumuzun ilerlemesi ve yükselmesi görüş açısından çok önemlidir. Bu sebeple Din İşleri Bakanlığı ile Milli Eğitim Bakanlığı'nın bu konuda fikir ve çalışma birliğine gitmesi istenmeye değerdir" (İnce'den aktaran, Aydoğdu, 2009, s.183).

Osmanlı'da özellikle II. Murad döneminde ekilen Batılı bilinç, devletin son dönemlerine kadar iyice olgunlaşmıştı. Gerek *mekteb* ve medrese mezunlarının mezun olurken doğrudan birbirini yanlışlayan düşünceleri gerekse de Osmanlı'nın içine girmiş olduğu süreçten kurtulmak için öneriler sunan Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık grupları ciddi ölçüde ülkeyi kutuplaştırmaktaydı. Bu nedenle modern eğitimden sorumlu Maarif Vekâletine bağlı okullar ile *Şer'iye ve Evkaf Vekaleti'ne* bağlı olarak faaliyet gören okullar 3 Mart 1924 yılında çıkarılan Tevdih-i Tedrisat Kanunu ile maarif vekaleti kapsamında toplandı. Bu bağlamda çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 1. ve 2. Maddesi şu şekildedir:

"madde 1. Türkiye dahilindeki bütün müessesatı ilmiye ve tedrisiye maarif vekaletine merbuttur.

Madde 2. Şer'iye Evkaf Vekaleti veyahut hususi vakıflar tarafından idare olunan bilcümle medrese ve mektep maarif vekaletine devir ve raptedilmiştir" (Akbulut, 2003, s.28).

Böylece eğitim ve öğretimde çift başlılık son bulmuştur. Daha önce faaliyet halinde olan medrese kurumları ise eğer okul olmaya elverişli ise okula, eğer değilse satılmıştır (Gökaçtı, 2005, s.135). Söz konusu kanunun ile, Mustafa Kemal bu konu ile ilgili yine şunları söylemekteydi

> "Bu ulusun bireyleri ancak bir çeşit eğitim görebilir. İki türlü eğitim, bir ülkede iki türlü insan yetiştirir. Ulusumuzun, yurdumuzun eğitim kurumu tek olmalıdır. Ülkemin bütün evladı, kadın, erkek ve aynı biçiminde oradan çıkmalıdır… Eğitim öğretimde bütünleştirme yapılmadıkça, aynı düşüncede aynı inanıştan bireylerden oluşmuş bir ulus yapmaya olanak aramak saçma bir uğraş olmaz mıydı?" (Akbulut, 2003, s.28-29).

Atatürk'ün yukarıda sarf ettiği sözlerine bakıldığında modernleşmenin siyasal tezahürlerini görmek mümkündür. Artık cumhuriyete tekabül etmiş bir imparatorluk kendine

sadık ve değerlerini özümsemiş bireyler beklemektedir/beklemelidir. Bu bağlamda eğitim en önemli araç olarak kabul edilebilir. Bütün okullarda uygulanan müfredatın aynı olması, değerlerin ve algıların aynı biçimde inşa edilmesine olanak tanır. Çünkü daha önce değinildiği gibi eğitimin iki başlı yapısı çıktı olarak farklı dünyalarda yaşayan dolayısıyla çözümü birbirlerinden farklı dünyalarda arayan insan tiplerini ortaya çıkarmaktaydı. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun ilanında sonra belli bir süre, MEB'e bağlı orta öğretim seviyesi ile imam hatip okulları, üniversite seviyesinde ise ilahiyat fakülteleri açılmıştır. Fakat Mustafa Kemal Atatürk'ün konuşmalarında ifade ettiği gibi ulusal bir bilince ihtiyaç olduğundan açılan ilahiyat ve imam hatip okullarında dahi 1739 sayılı Türk Milli Eğitimi'nin amaçlarına[26] uygun birey mezun etmek en önemli amaçtır.

Tarihsel süreç içinde medreselerin, İslam tarihinde kuruluşundan, 1924 yılında kapatılmasına kadar geçen süreç içinde kalite ve prestijinde dalgalanmalar görmek mümkündür. Son dönem Osmanlı tarihinde özellikle II. Meşrutiyet döneminde medreselerin Osmanlı klasik dönemindeki prestij olmasa da kalitesine yaklaştığını görmek mümkündür. Daha önce ifade edildiği üzere medreselerin bu şekilde, halk ve hükümet nezdinde eski imajını düzelteme yönündeki çabası aslında onun kapatılması için gerekli bir neden olmuştur. Süreç içinde daha fazla görünür olan, modernleşmenin bir uzantısı olarak ulus devlet, 'teklik' mantığında birleşmek için gerekli bir adım olarak eğitimdeki iki başlılığı ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla kapatılan medreselerin yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde milli bir bilinç inşası için önemli bir adım olmuştur. Ancak devletin kontrol gücünü, o zaman için düşündüğümüzde, bütün insanlar ve kurumlar üzerinde göstermesi mümkün değildi. Tam da bu nokta da sormak gerekir ki; medreselerin akıbeti ne oldu? Bütün medreseler sisteme entegre oldu mu? Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde kalan bütün vatandaşlar modern eğitim sistemine dâhil edilebildi mi? Bu tür sorulara tam anlamıyla evet veya hayır tarzında bir cevap vermek muhakkak ki yetersiz kalacaktır. Çünkü günümüzde faaliyet gösteren medreselerin süreç içinde bir takım iniş ve çıkşlar göstermişse de halen varlıklarını devam ettirdikleri görülmektedir. Dolayısıyla bu

[26] "**Türk milli eğitiminin genel amacı**, Türk Milletinin bütün fertlerini,

1. Atatürk inkılap ve ilkelerine ve Anayasada ifadesini bulan Atatürk milliyetçiliğine bağlı; Türk Milletinin milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan; insan haklarına ve Anayasan›n başlangıcındaki temel ilkelere dayanan demokratik, laik ve sosyal bir hukuk Devleti olan Türkiye Cumhuriyetine karşı görev ve sorumluluklarını bilen ve bunları davranış haline getirmiş yurttaşlar olarak yetiştirmek;

2. Beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan; yap› c›, yarat› c› ve verimli kişiler olarak yetiştirmek;

3. ilgi, istidat ve kabiliyetlerini geliştirerek gerekli bilgi, beceri, davranışlar ve birlikte iş görme alışkanlığı kazandırmak suretiyle hayata hazırlamak ve onların, kendilerini mutlu kılacak ve toplumun mutluluğuna katkı da bulunacak bir meslek sahibi olmalarını sağlamak;". http://mevzuat.meb.gov.tr/html/temkanun_0/temelkanun_0.html (Erişim tarihi:20.11.2016).

kurumlarda eğitim her ne kadar sekteye uğramış olsa da tam olarak bittiği söylenemez. Medrese sisteminin var olduğu zamana ve politikalara karşı ayakta kaldığını kanıtlamasının ötesinde, yıllarca yok olduğu vurgulanan bu yapıların temsilcileri bugünlerde, Diyanet İşleri Başkanı ile belli konular müzakere edebilir ve kendisi için tekrardan bir iade-i itibar babında bazı olanakların husule getirilmesini isteyebilmektedir. Sonraki bölümde, Türkiye'de medrese eğitiminin genel hatlarına değindikten sonra, tam da bu bağlamda Türkiye'de medreseler, yasal zeminden mahrum olmalarna rağmen kendi sistemlerini nasıl korudukları ve son dönemde aktörlerinin (seyda) içine girmiş oldukları modernleşme parametreleri ile ilgili olacaktır. Ancak uzun yıllar bu tür yapıların yok olduğu varsayılarak üzerinde herhangi bir çalışma yapıl(a)madığı için elimizdeki kaynaklar çoğunlukla son yıllardaki çalışmalara ve saha çalışması sırasında yapılan görüşmelere dayanmaktadır.

4.7.Diyanet İşleri Başkanlığı ve Tarihsel Süreçte Kurumdaki Paradigma Değişimi

Osmanlı Devleti'nde hukuki, idari ve siyasi görevler ile donatılan şeyhülislamlıktan[27] çok, 4 Mayıs 1920'de kurulan ve sadece dini işlerden ve vakıflardan sorumlu bir kurumun devamı olarak karşımıza çıkan DİB (Gözaydın, 2016, s.15) günümüz Türkiye'sinde resmi din anlamında en üst kurum olarak faaliyet yürüten bir devlet kurumudur. DİB 3 Mart 1924 yılında "429 sayılı Şer'iye Ve Evkaf Vekâleti ile Erkan-ı Harbiye'i umumiye vekâletlerinin ilgasına dair kanun ile kurulmuştur. Söz konusu kanunla Şer'iye ve Evkaf Vekâleti kaldırılmış, bu vekâletin yürütmüş olduğu bütün görevler sözü edilen kanun ile Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilmiştir" (Aksoy, 1998, s.66). Bu bağlamda 429 sayılı Kanun'un 1. Maddesi gereği, " *Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelatı nasa dair olan ahkamın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği hükumete ait olup dini mübini İslam'ın bundan maada itikadata ve ibadata dair bütün ahkam ve mesalihinin tedviri ve müessesatı diniyenin idaresi için cumhuriyetin makarında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiştir*". Bu bağlamda Ankara Müftüsü Rıfat Börekçi de Diyanet Başkanı Reisliğine atanan ilk kişi olmuştur (Arslanpay, 1973, s.5). Bu maddeye bağlı olarak 3. madde bu kurum reisinin Reisicumhur tarafından başvekilin imzası ile atandığını, 4. maddede ise, Diyanet İşleri Reisliği'nin başvekâlete bağlı olduğu ifade edilmektedir. DİB ile ilgili devam eden düzenlemeler ile günümüz yapısına kavuştuğu vurgusu temelinde bu kurum üzerindeki tartışmaların her dönemde önem kazandığını ifade etmek mümkündür. Görev yönündeki kısıtlama ve genişleme ise mevcut hükümetin dine karşı tutumuna bağlı olarak değiştiğini de belirtmek yanlış

[27] Osmanlı Devleti'nde din işlerini yürüten birim, şeyhülislamlık makamı.

olmayacaktır. Örneğin daha önce Diyanet İşleri Reisliği'ne bağlı olan 'cami ve mescitlerin idaresi' görevi 1931-1950 yılları arasında (8 Haziran 1931 tarihinde) Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne devredilmiştir (Bozan, 2007, s.52; Tarhanlı, 1993, s.41-42, 73). Tek parti döneminde tedrici olarak sorumluluk alanı daraltılan Diyanet, Demokrat Parti (DP) ile görev ve faaliyetlerde çok önemli derecede kurumun lehine değişiklikler yapılmıştır. Bu yönüyle, Türkiye'de din ve siyaset hiçbir dönemde tam anlamıyla birbirinden bağımsız olmamıştır. Bu bakımdan, "Diyanet üzerine düşünmek, ister istemez Türkiye'de inanç, siyaset, devlet, yurttaş ve toplum ilişkisi üzerine düşünmeyi de beraberinde getiriyor. Zira Diyanet, Sünni İslam din işlerini yöneten ve bu inancın mensubu yurttaşlara hizmet veren tek yasal devlet kurumu" (Mutluer, 2014, s.3) olarak görülmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin DİB üzerinden din ve siyaset arasında kurmuş olduğu bu ilişki, Osmanlı Devleti'nin son dönem politikalarından bağımsız olduğu düşünülemez. Daha önceki bölümlerde, Osmanlı eğitim sisteminin, kurumsallaşması, *mekteb* ve medrese olarak çatallaşması ve daha sonra ise medrese, yani din eğitimi verilen kurumların tedrici olarak tasfiyesi Türkiye'deki sürecin bu formu kazanmasında önemli bir etkisi olmuştur. Osmanlı'da dini faaliyetlerin medrese eğitiminin nitelik kaybına uğraması ile daha fazla sosyal ve siyasal alandaki yetki ve makamlarından dışlanan dini temsil kurum ve şahıslarının devlet nazarındaki prestijini kırarken, onların dizayn edilmesi yönündeki düşüncelerini de şekillendirmiştir. Modern laik bir devlete bu minvalde ilerleyen kurucu elitlerin zihinleri kurulacak yeni devletin laik bir toplum temelinde; ancak bunun kültürel bir Sünni-İslam ve Türk milliyetçiliği kapsamında inşa edilmesi önem kazanmıştır. Bu yönüyle kendi içinde heteredoksiler üreten bir kurum olarak Diyanet, 1924 yılında Diyanet İşleri Reisliği[28] adı altında kurulduktan sonra, 1925 yılında da "Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun" çıkarılarak İslami faaliyetler tek çatı altında toplanmıştır (Mutluer, 2014, s.4-5).

Böylece Osmanlı'dan cumhuriyete geçiş ile birlikte dini alanda var olan çok yapılılık/kurumsallık kurulan DİB ile tek çatı altında toplanmaya çalışıldı. DİB ile kurulan bu düzen asılında Osmanlı Devleti'nde kendi faaliyetlerini yürüten Sünni İslam dışındaki heteredoksi yapılanmaları dışlamak zorunda kalmıştır. Bir taraftan modern bir ulus devlet yapılanması diğer taraftan teklik temelinde olması gereken toplumsal çeşitlilik bir nevi yok

[28] Kurulan kurumun adının o dönemde daha yaygın olan " Diyanet işleri riyaseti" yerine "Diyanet işleri reisliği" olmasının nedeni bu dönemde dildeki arapça ve farsça kelimelerinin tasfiyesine yönelik mücadeleden kaynaklanmaktadır. Bu durum kendi içinde bu kurumun dahi dolaylı olarak dönemin siyasi havasından etkilendiğini ortaya koymaktadır (Mutluer, 2014, s.6).

sayılmıştır. Diyanet'in homojenleştirici bu yapısını siyaset ve din arasındaki sıkı ilişki üzerinden değerlendiren Mutluer (2014, s.3-4), Diyanet'in din ile olan ilişkisiyle beraber onun modern bir devlet aygıtı olması hasebiyle toplumsal alandaki milli değerlerin korunmasında ve tanzim edilmesinde önemli bir rol üstlendiğini ifade etmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda kaynak olarak aldığı 'Türk' ve 'Müslüman' unsurları aslında modern, çağdaş ve laik bir devlette DİB'in kurulmasını gerekli kılmıştır. Bu yönüyle siyasi alandan bağımsız ol(a)mayan bir kurum olarak Diyanet, siyasi aktörlerinde vazgeç(e)mediği bir devlet kurumu olarak varlığını sürdürmektedir. Ancak Diyanet'in siyaset ile olan ilişkisi ya da dini anlamdaki özgürlükler mevcut hükümetin dine olan tutumuna göre farklılık göstermekte ve bu yönde bu kuruma faaliyet alanı oluşturulmaktadır. Diyanet'in bu fonksiyonu ya da bu konumu göz önüne alındığında, KONDA (2014.75-76) tarafından yapılan toplumsal araştırmaya bakıldığında halkın %77'si " Diyaneti "İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarına dair işleri yürüten bir kurum" olarak tanımlamakla birlikte araştırmaya katılanların %23'ü de, Diyanet'in "devletin dini hayatı kontrol etmek ve yönlendirmek için kurduğu siyasi bir kurum" olduğunu ifade etmektedirler. Bununla beraber, daha önce ifade edildiği gibi Sünni-İslam endeksli bir çizgide kurulan DİB, Aleviler açısından olumsuz bir görüntü vermektedir. Buna rağmen, yine söz konusu araştırmaya göre, Diyanet'in fetva ve dini anlamdaki yorumlarına güven duyanlar araştırmaya katılanların %74'ünü oluştururken, %12'si ise olumsuz görüş beyan etmektedir. Araştırma bulguları dikkate alındığında DİB'in toplumun diğer kesimlerine de hizmet vermesi gerektiği yönündeki inanç ve isteği artmakla beraber, son dönemlerde bu yöndeki faaliyetler bu tür tepkilerin neticesidir. Örneğin Diyanet işleri Başkanı Mehmet Görmez'in toplumdaki farklı dini grupları tanıdığını açıkça beyan ettiği konuşmasında şunlara değinmektedir

> "Bugün, Alevi sorunu olarak gündeme gelen konular, aslında Sünnilerle Alevilerin aralarında yaşadıkları ya da yaşamakta oldukları toplumsal bir sorun olarak tartışılan bir konu değildir. Tarih boyunca bir ve birlikte yaşamış olan ve gündelik hayatlarında herhangi bir çatışmanın yaşanmadığı toplum kesimleri, modernleşmeyle birlikte toplumun bir forma göre düzenlenmesinden kaynaklı uygulamalar sonucunda tepeden inmeci bir yaklaşımla tüm inanç gruplarını yok sayarak hareket etmesinden kaynaklı olduğu bir durum tespiti olarak ortaya konulmalıdır. Bu konuyu ele alırken bu geniş perspektifle bakarak ele alınması gerekmektedir. Yoksa bir tarafta Sünniler ve Diyanet, diğer tarafta da Alevilik olup, bunlar birbirine karşıymış gibi takdim edilerek zihinleri, toplumsal kesimleri karşı karşıya getirerek teolojik bir münakaşanın, teolojik cedelin içine sürüklemek doğru değildir… Türkiye'de Alevilikle ilgili tartıştığımız meseleler sadece Alevilerin değil, sadece Sünnilerin değil, hepimizin ortak sorunlarıdır… Maalesef entelektüel zihinlerimiz, inanç özgürlüğü açısından modern devlet

düzenlemesinde geçmişe göre neden daha kısıtlayıcı ve tekelci bir uygulamanın içine girerek inançlar üzerinde bir baskının oluşmasına neden olduğumuzu tartışmamaktadır[29]"

Bu açıklamalara bakıldığında aslında Diyanet'in dahi, modern bir olgu olarak ortaya çıkan ulus devletin mantığına karşı bir bilinçlenme içerisine girdiğini göstermektedir. Kurumsal bir özeleştiri mahiyetinde değerlendirilebilecek bu konuşma aslında sürecin post modern toplum yapısı karşısında kırılmalara uğradığını da göstermektedir. Görmez'in benzer bir değerlendirmesinde, yine DİB'in kendi kurumsal yapısına bir öz eleştiri mahiyeti taşıdığını görmek mümkündür. Görmez'e göre,

"Tarihsel koşullar gereği cumhuriyetimizin başında din devlet ilişkileri bağlamında belki zorunlu olarak uygulama alanına koyulan konular neden bir tabu haline gelerek bu kadar zaman geçmiş olmasına rağmen bu konular sağlıklı bir zihinle tartışılmamaktadır. Binlerce yıl bir ve beraber yaşamış olan sadece Alevi ve Sünni olarak değil, Nusayrisiyle, Yezidisiyle, Keldanisiyle, Süryanisiyle, Yahudisiyle, Melamisiyle ve daha nice din, mezhep ve inanç gruplarıyla bu geleneksel beraberliğimiz neden modern bir forma kavuşturulamamıştır. Neden bu topraklarda yaşadığı halde kendi inancını öğrenmek isteyen bir inanç mensubu zorunlu olarak başkaca bir ülkeye gider. Bütün bu sorunlar üzerine herkes kafa yormalı ve bu soruları çoğaltarak her birine modern hukuk açısından çözümler üretmelidir. Ancak bu çözümler üretilirken hiçbir inanç mensubu başkaca inanç mensubuyla karşı karşıya getirilmemeli ve birbirinin alternatifi olarak görülmemelidir[30]."

Bu yönüyle bakıldığında cumhuriyetin kuruluşunda mevcut siyasal düzen içinde önemli oranda kurum dışında kalan heteredoksi dini grupların sahiplenilmek istendiği anlaşılmaktadır. Ancak Diyanet'in daha önce vurgulanan Sünni Müslüman ve Türk nitelikleri ile çizilen çerçevesinden ayrılırken buna bir eleştiri getirmekte ve bu tür tekli zihni ürünlerin modern ulus devletin bir ürünü olduğu vurgulanmaktadır. Kabul edilmelidir ki, cumhuriyetin 93 yıllık tarihinden bu güne kadar yönetimi ele alan siyasi aktörlerin, Diyanet'in daha ileriye doğru evirilmesinde önemli roller üstlendiği açıktır. Günümüzde ise bu yönde daha fazla bir gelişme kazanmış olması yine siyasal arenadan bağımsız değerlendirilemeyeceği gibi dünya toplumlarının/devletlerinin içine girmiş olduğu mevcut konjonktürel süreçten de bağımsız değildir. Postmodernizm ile ilgili tartışmalarda ana hatları ile değinildiği dünya, daha küçük parçalara ayrılmakta ve her grup kendi varlık alanını tahkim etme girişimlerine, en azında kendisini mevcut egemen kültür içinde kabul ettirmeye çalışmaktadır. Bu yöndeki tartışmalar da aynı şekilde dünya gündeminden özellikle Avrupa toplumlarından bağımsız olarak değerlendirilemez.

[29] http://www.haberturk.com/ramazan/haber/763399-Diyanetten-alevilik-aciklamasi (Erişim tarihi:19. 12. 2016)
[30] http://www.haberturk.com/ramazan/haber/763399-Diyanetten-alevilik-aciklamasi (Erişim tarihi:19. 12. 2016)

Türkiye toplumunun demografik yapısındaki çeşitliliğe bakıldığında Diyanet'in güncel kimlik tartışmaları daha da anlam kazanmaktadır. 2013'te yayınlanan "Uluslararası Dini Özgürlükler Raporu[31]"nda Türkiye ile ilgili notlara bakıldığında, Türkiye'de ortalama 15-20 milyon arası Alevi nüfus olduğu vurgusu yapılmaktadır. Bununla beraber kesin ve resmi rakamlar olmamakla beraber %99'u Müslüman olarak kabul edilen Türkiye'de, 500.000 Caferi, 90.000 ermeni Ortodoks, 25.000 Katolik Hristiyan, 21.000 Musevi, 20.000 Süryani Ortodoks, 15.000 Rus Ortodoks 10. 000 Bahai, 5.000 Yezidi, 5.000 Yehova Şahidi, 7.000 Protestan 3.000 Iraklı Keldani 2.500 ise Rum Ortodoks Hristiyan olarak kendisini ifade eden farklı dini-kültürel gruplar bulunmaktadır. Rapora göre, anayasa ile laik olarak tanımlanan devlette din ve vicdan hürriyeti ve özgürlükleri anayasal hükümler ile korunmasına rağmen çeşitli sosyal ve politik nedenlerden dolayı bu özgürlük ortamı ve devlet imkânlarından dolayı eşit bir paylaşım oluş(a)mamaktadır. Aynı şekilde son zamanlardaki kimlik tartışmaları[32] bu yöndeki algıyı kırsa da, devletin resmiyette kabul ettiği tek inancın İslamiyet (Sünni) olduğu vurgusu yapılmaktadır. Böylece cumhuriyetin Osmanlı'dan aldığı dini-kültürel mirasa bağlı olarak her ne kadar yeni bir siyasal düzen inşa etse de, gelenekten kopmamıştır. Bu nedenle cumhuriyet döneminde inşa edilen Müslüman-Türk imajı ve diğerlerinin heteredoks olarak yorumlanması günümüz Türkiye'sine de sirayet etmiştir. Bu yönüyle cumhuriyet modernleşmesi/batılılaşması aslında modernizmin kendi içinde dışladığı dini kimlik sahiplenilerek gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı toplumundaki heterojen kültür yapılanması aslında devletin tam olarak teolojik bir görüntü ve politika kazanmasını önlemiştir. Bir taraftan her ne kadar şer'i hukuk sistemi uygulanmaya çalışılsa da farklı dini ve kültürel topluluklardan dolayı daha önceki Türk devlet geleneğinin bir ürünü olarak farklı toplumları devlet çatısı altında tutmak için örfi hukuka da yer verilmiştir. Dolasıyla "*Osmanlı Devleti bir İslam devletiydi, ama teokratik değildi*". Bu farklılık ve hukuka yansıyan toplumsal/kültürel çeşitlilik, cumhuriyet tarafından miras alınması da siyasi politikaların yönünü tayin etmiştir. Çünkü daha 2. Meşrutiyet ile iktidara gelen İttihat ve Terakki yanlılarının modernleşme/batılılaşma yönündeki icraatları malum olmasına rağmen cumhuriyet kurulduktan sonra bile 1928 yılı anayasa değişikliğine kadar devletin dini İslam olarak kalmıştır. Ayrıca bu sürecin bir devamı olarak ancak 1937 yılında devletin laik bir niteliği olduğu vurgusu yapılmıştır (Gözaydın, 2014, s.v; 2016, s.15-16).

[31] http://photos.state.gov/libraries/turkey/1131523/Documents/TURKEY_2013_INTERNATIONAL_RELIGIOUS_FREEDOM_REPORT_TR.pdf (Erişim tarihi:18. 12. 2016).

[32] Bu duruma örnek olarak, yakın zamanda herkese dağıtılacak çipli kimlik kartlarında din hanesinin olmaması çipte yer alan bu bilgi ise kişinin kendi isteğine bağlı olarak doldurulacağı belirtildi. Bu durum Türkiye'deki kimlik tartışmalarından bağımsız düşünülemeyeceği gibi, Mehmet Görmez 'in konuşmalarına yansıdığı şekilde Diyanetinde kendi içinde bir öz eleştiriye gittiğini görülmektedir. http://www.hurriyet.com.tr/din-hanesi-kartta-yok-40055190 (Erişim tarihi:18. 12. 2016)

Kuruluş döneminde siyasi alandan etkilenen ve sosyal hayatı bu doğrultuda tanzim etme görevi ile tavzif edilen, bu yöndeki konumu ise çoğunlukla hükümetlerin tavrı doğrultusunda gelişen, DİB, günümüzde belki de tarihsel olarak en geniş yetki ve etki alanını yakalayarak siyasi arenanın dışına çıkabilmiştir. Bu yönüyle, DİB, sadece din adamlarının yetiştirilmesinde ya da daha kaba bir tabir ile cumhuriyet döneminde kendisine verilen yetkiler dışında, toplumsal hayattaki kadın erkek ilişkilerinden, gündelik hayatın en ücra ve mahrem ilişkileri hakkında fetva ve görüş bildiren, bunun yanında farklı bakanlıklar ile ortak projeler yürüten bir devlet kurumu olarak karşımıza çıkmaktadır (Mutluer, 2014, s.5). DİB'in ülke içindeki bu faaliyet alanındaki genişlemeye ek olarak, Osmanlı Devleti'ndeki halifelik makamının bir uzantısı olarak, başta Avrupa olmak üzere dünyanın farklı yerlerindeki Müslüman ya da Müslüman Türklere din hizmeti vermeye başlayan bir Diyanet, yine faaliyet alanını genişletmeye çalışmaktadır. Bu yönüyle bir taraftan İslam dini üzerindeki yorum yetkisini, diğer taraftan Müslüman toplumlar üzerindeki öncü etkisini korumaya çalışan bir kurum olarak Diyanet, ülke olarak ise Türkiye, din olgusunda siyasi hamleler yaptığını ifade etmek mümkündür. Bu tür tartışmalara paralel olarak, Diyanet'in, Osmanlı döneminde uzun bir dönem önemli bir kurum olarak faaliyet yürüten medreseler ile içine girmiş olduğu ilişki bu kurumun toplumun dışarı itilen kesimleri ile tekrardan barışmak istediğini göstermektedir. Konumuz itibari ile odaklandığımız günümüz medreseleri daha sonra üzerinde detaylı olarak durulacağı üzere Diyanet ile resmi vakıf statüsü üzerinden görüşmekte ve geçmişteki imajını kazanma gayreti göstermektedir. Bu yöndeki faaliyetleri hükümet ve Diyanet kanadında destek görürken, toplumsal alanda önemli bir prestije sahip yerel din aktörleri de -seyda- bölgesel sorunlarda devletin görüşlerine başvurduğu kişiler arasına girmektedir.

4.8.Türkiye'de Kuran Kurslarında Tarihsel Süreç

Osmanlı döneminde medrese, cumhuriyet döneminde ise Kuran Kursu'na intikal etmiş ve günümüzde DİB'e bağlı olarak faaliyet yürüten kurumların eğitim ve öğretim müfredatı incelendiğinde bazı farklar görmek mümkündür. Türkiye genelinde özellikle İstanbul, Bursa, Konya Amasya, Diyarbakır, Batman, Siirt ve Bitlis gibi kentlerde medreselerin Kuran Kursu statüsünü alma süreci de oldukça farklılık göstermektedir. İstanbul'daki Nur-u Osmaniye Kuran Kursu, Bursa'daki İsmail ağa Kuran Kursu, Amasya'daki Hafızlık ve Kuran Kursuları' nın tarihçeleri Osmanlı dönemi medreselerine kadar gitmekte, dolayısıyla köklü bir geçmişe sahiptirler. Ancak çoğunlukla Doğu ve Güneydoğu Anadolu illerinde yoğunlaşan medreselerin oldukça geç bir dönemde Kuran kursu statüsü ile resmiyet kazandıkları gözlenmekle birlikte eğitim müfredatlarında halen farklı uygulamalara ulaşmak mümkündür. Bu nedenle bu başlık

altında Türkiye'deki Kur'an kurslarının kısa bir tarihçesine ve eğitim müfredatına değinmek, daha sonra odaklanacağımız günümüz bağımsız medreselerinin ya da Kuran Kursu statüsü ile faaliyet gösteren eğitim kurumları arasındaki farkları görmek ve karşılaştırmak açısından önem arz etmektedir.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndan sonra Diyanet İşleri Reisliği ve Maarif Vekâleti arasında görev paylaşımı yapılmıştı. Bu kapsamda yaygın din eğitimi Diyanet tarafından yapılırken bu alanlarda görev alacak kişilerin eğitilmesi ise Maarif Vekaleti tarafından yapılacaktı. Ancak toplumsal beklenti bu iki kurumunda ötesinde oluşmaya başladı. Özellikle de Osmanlı döneminde, Daru-l Kurra'lar medreselere bağlı olarak Kur'an eğitimi veriyordu. Bu kanun ile kapatılan bu kurumların da yerini dolduracak başka kurumlara ihtiyaç oluştu (Öcal, 2004, s.86) Bu kapsamda ilk olarak İstanbul'da olmak üzere imam hatip okulları ve ilahiyat fakülteleri açılmış ve eğitim verilmeye başlanmıştır. Ancak yaygın ve örgün din eğitimi alanlarındaki bu yapılanmaya rağmen, hafızlık eğitimi ile ilgili eğitimin nasıl verileceği ya da bu yöndeki hizmetin kim tarafından verileceği ile ilgili herhangi hüküm yoktu. Bunun üzerine 1925 TBMM bütçe görüşmelerinde Antalya milletvekili Rasih Efendi ve öncülüğünde bazı milletvekilleri (toplamda 50) bu konudaki isteklerini bildirmişler. Komisyon Daru-l huffaz adı altında daha önce eksik kalan Kur'an ve hafızlık eğitimi verecek bir kurum için Diyanet İşleri Reisliği'nin bütçesinden 50.000 lira ödenek ayrılmıştır (Şimşek, 2013, s.396; Ünsal, 2009, s.14). Ancak bu kararın kanuna uygun olup olmadığı yönünde itirazlara ve eleştirilere neden olurken, Diyanet'e ayrılan bütçe kapsamında Bursa, Konya ve Kastamonu'da Daru-l Huffaz kursları açılması kararlaştırılmıştı. Daha önce ifade edildiği üzere örgün eğitim Maarif Vekâleti'ne tahsis edilirken yaygın dini eğitim Diyanet'e bırakılmıştı. Fakat kurulan bu yeni kurum nihayetinde dini bir eğitim kurumu vazifesi gördüğünden maarif vekâleti, bunu Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na muhalif kabul ederek Bursa'da açılan Darü-l Huffaz'ı 25 Mayıs 1925 yılında kapatmıştır. Aynı süreç Konya'da işlemiş ve hafızlık kurumları kapatılmıştır. Bunun gerekçesi ise halkın eskiye tekrardan özlem duyacağı ve bu gibi kurumların tekrardan devlet için tehlike olabileceği yönündeki endişe olmuştur. Bunun yanında, Maarif Vekâleti, Diyanet'e eğer gerçekten hafızlık kursu açmak istiyorsa buraya alınacakların kör ve engelli vatandaşlardan seçilmesi konusunda direktiflerde bulunmuştur. 1950 yılına kadar devam eden bu yöndeki kurumsal girişimler aralıklı olarak faaliyet vermişse de tam anlamıyla kurumsal ve sistematik bir eğitimden bahsetmek mümkün değildir. Geçen süre içinde Türkiye'nin bazı yerlerinde Diyanet'in ve Maarif Vekâlet'inin uygun gördüğü koşullarda öğrenci kabulü yapan ve eğitim veren yerler olmakla beraber gayri resmi olarak faaliyet veren yerlerde olmuştu. Ayrıca 1950

sonraki süreç, din eğitimi açısından daha önemli olmuş ve gelişmeler daha hızlı sonuç almaya odaklanmıştır. Bu süreçte gayri resmi olarak faaliyet gösteren Kur'an kurslarında resmiyete kavuşturulması yönünde girişimlerde bulunulmuştur. Fakat kayıt altına alınan kurslar ile ilgili olarak 1960 yılında MEB, Kursan Kursu ve hafızlık eğitiminin varlığının aleyhine görüş bildirerek bunların kapatılmasını ve bu faaliyetlerin ilahiyat fakülteleri nezdinde verilmesine dair görüş bildirmiştir. İlerleyen süreçte, 1963 yılında DİB Merkez Araştırma Ve Geliştirme Kurulu toplanarak, Kur'an kursları ile ilgili olarak oldukça geniş kapsamlı faaliyet planı hazırlamıştır. Bu kapsamda Kur'an kursları ile ilgili olarak şu maddeler yer almıştır:

1. "Kur'an kurslarındaki dînî dersler (mev'ize) in haftada 3 saate çıkarılması,
2. Maarif Vekâletiyle yazışma yapılarak Ankara, İstanbul ve İzmir gibi mühim merkezlerde özel Kuran Kursu açılması cihetine gidilmesi,
3. Kursun bütün köylerde açılması,
4. Kur'an kurslarının iki şekilde tedrisat yapması ve hıfza çalışanların en çok üç sene, yüzünden okuyanların ise en çok bir sene devam etmesi,
5. Kursların yaz tatili yapmaması,
6. Kurslardan lise ve ortaokul talebeleriyle hafızların faydalanmalarının sağlanması,
7. Kur'an öğreticilerinin kadroya bağlanması, bunun köylere de teşmili cihetine gidilmesi,
8. Kur'an kurslarının yetişkinler için geceleri mesai yapması ve bu vazifeyi yapacak olan öğreticilere ilave ücret verilmesi,
9. Kur'an kurslarının halk eğitimi bakımından bu hizmetleri göz önünde tutularak kırtasiye, mefruşat vs. ihtiyaçlarının halk eğitimi teşkilatı tahsisatından karşılanmasının temini cihetine gidilmesi,
10. Köy Kuran Kursu öğreticileriyle köy öğretmenleri arasında iş birliğinin sağlanması,
11. Kurs mezunlarının yaşları geçkin de olsa imam-Hatip Okullarına kabul edilmelerinin temin edilmesi,
12. Birden fazla kurs olan yerlerde birinin hazırlayıcı, diğerinin de tertîl ve talimle vazifelendirilmesi,
13. Ehliyetli köy imamlarının çocuklara Kur'an-ı Kerim öğretebilmeleri için müftülüklere kurs açma müsaadesinin doğrudan doğruya verilmesi,
14. Fakir çocukların iaşe ve ibateleri için Başkanlıkça tahsisat sağlanması,
15. Köy kurslarını açma şartlarının köyün durumuna göre tadili,
16. Kadrolu kurslara tenvir ve teshin (aydınlatma ve ısıtma) ödeneğinin verilmesi"(Zengin, 2011, s.17-18).

Görüldüğü üzere başkanlığın Kuran Kursu ile ilgili geniş kapsamlı bu planı, aslında Kur'an kurslarının milli eğitimin vermiş olduğu örgün eğitimden ayrılarak daha çok halkın yararlanabileceği yaygın bir eğitime dönüştürülmesi sağlanmıştır. Buralardan mezun olanların resmiyette herhangi bir karşılığının bulunmaması da bu kursların genel olarak örgün eğitim olarak algılanmamasına ve bir bakıma "değerler eğitimi" ile tarif edilebilecek bir kategoriye koyulmasına müsait bir zemin hazırlamıştır. Kur'an kurslarının tarihsel süreçte yaşamış olduğu bu dalgalanmalara rağmen ilk olarak "1965 yılında *Kur'an Öğretim Kursları Özel Talimatı"*

daha sonra ise "633 sayılı Kanun'un 7/d fıkrasında söz edilen 'Kur'an kurslarının yönetim, eğitim ve öğretim işlerinin ilgili bakanlıkla işbirliği yaparak yürütmek' hükmü uyarınca 17.10.1971 yılında 13989 sayılı resmi gazete' de yayınlanan 'Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Yönetmenliği" (Zengin, 2011, s.19) hazırlanmış ve bu yöndeki yasal zemin temin edilmiştir. Özellikle 1965 yılındaki 633 sayılı kanunun onaylanması ile Türkiye genelinde Kur'an kurslarında ciddi oranda artış gözlenmiştir. Ancak buradaki artış çoğunlukla halkın kendi gayretleri sonucunda inşa edilen kurslar sayesinde olsa da süreç oldukça verimli geçmiş ve 1990 yılında yeni bir değişiklik ile Kur'an kurslarının faaliyetleri daha da genişletilmiştir. 1997 yılında zorunlu eğitimin 8 yıl olmasından sonra Kur'an kurslarının da yönetmeliğinde değişikliğe gitmesini bu da Kur'an kurslardaki öğrenci sayısının azalmasına neden olmuştur. (Ünsal, 2009, s.14-16).

Bu tarihsel süreç içinde Kur'an kurslarının yaşamış olduğu çeşitli uygulama zorunluluğunu da göz önüne alarak günümüzde DİB'in 2016-2017 eğitim ve öğretim yılı için uygun gördüğü eğitim müfredat şu şekildedir[33].

Tablo 4.3.DİB Kuran Kursları Eğitim Programı (2016-2017)

"Eğitim Türü	**Ders Adı**	**Ders Saat Sayısı**	**Toplam**
Hafızlık	Kur'anı Kerim Ezber	23	30
	Kur'anı Kerim Okuyuş Usulleri Ve Tatbikatı	2	
	Dini Bilgiler	2	
	Sosyal Etkinlik	2	
	Rehberlik	1	
Hafızlık Temel	Kur'anı Kerim	24	30
	Dini Bilgiler	30	
Hafızlık Hazırlık	Kur'anı Kerim Yüzünden Okuma	10	30
	Kur'anı Kerim Ezber	10	
	Kur'anı Kerim Okuyuş Usulleri Ve Tatbikatı	4	
	Dini Bilgiler	3	

[33] http://webdosyasp.diyanet.gov.tr/UserFiles/agri/UserFiles/Files/2016%202017%20E%C4%9Fitim%20%C3%96%C4%9Fretim%20Y%C4%B1l%C4%B1%20Kur_an%20Kurslar%C4%B1%20Uygulama%20Esaslar%C4%B1_da348d3c-2e98-487a-a6d9-af9deb74fc81.pdf (Erişim tarihi:18.11. 2016)

	Sosyal Etkinlik	2	
	Rehberlik	1	
Hafızlık Tekrar Ve Talim	Ezbere Okuma	12	18
	Kur'an Okuma Usulleri Ve Talimi	1	
	Konularına Göre Aşrı Şerifler	1	
	İlmihal Bilgisi	2	
	Hitabet	2	
Temel Öğretim	Kur'anı Kerim	12	18
	Dini Bilgilr	6	
Ek Öğretim	Standart	6	6
4-6 Yaş Temel Öğretim	Kur'anı Kerim	6	18
	Dini Bilgiler	12	
4-6 Yaş Ek Öğretim	Kur'anı Kerim	2	6 "
	Dini Bilgiler	4	

Bu bilgiler ışığında, Türkiye genelindeki Kur'an kurslarına bakıldığında genel olarak bu kural dâhilinde hareket edildiğini görmek mümkündür. Ancak günümüzde halen bile bağımsız bir şekilde, Kuran Kursu veya dernek/vakıf yolu bünyesinde medrese eğitimini devam ettiren ve türkiyenin birçok ilinde dağılan kurumlar mevcuttur. Fakat bu yönde resmi bir hüviyete bürünen medreselerin müfredat ve işleyiş mekanizmasında geleneksel ilişkileri devam ettirdiğini de görmekteyiz. Kurumun geleneksel bağlar ile sarmalandığını ve modern öncesi toplum özelliğinin bazı durumlarda hissedildiği göz önüne alındığında bunların da alternatif ya dayarı resmi olarak varlıklarını devam ettirmesi ve aktörlerinin günümüze uygun stratejiler kullandıklaırnı göstermektedir.

4.9.Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Medreselerinde Bir Karşılaştırma

Daha önceki bölümlerde tarihsel serüvenini tartıştığımız medrese eğitim sistemi günümüz koşullarında düşünüldüğünde, 'medrese' adı altında din dersi veren resmi bir kurumdan ziyade, var olan bir medrese geleneğinden bahset daha doğru olacaktır. Bunun yanında, son zamanlarda Türkiye geneline yayılmaya başladıysa da, bu geleneğin çoğunlukla kuran kursu statüsü ile devam etmesinden dolayı çok görünür olmadığı da açıktır. Daha çok Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde konuşlanan bu kurum yasaklı olmasına rağmen bölgedeki yardımlar ile ayakta kalmayı başarmasından dolayı halk ile özdeşleşmiş bir yapı sergilemektedir. Bu nedenle medreseler üzerine yapılan daha önceki çalışmalarda çoğunlukla söz konusu bölgeler ile

ilişkilendirilerek tanımlanmıştır. Örneğin, Çiçek (2013) ve Bala (2012) "Şark medrseleri"ni kullanrken, Şengül (2008) "doğu medreseleri" tanımlamasını kullanmaktadır. Bunun temel sebebi, gerek söz konusu kurumun sosyo-kültürel değerleri muhafaza etmesi gerekse de bu kurumların tarihsel köklerine atıfta bulunmak amacıyla böyle bir tanımlama daha uygun görülmüştür. Ayrıca bu medreseler için Kürt medreseleri adlandırılması kullanılsa da, bu tanım daha çok etnik yapıya özgüymüş gibi bir durum sergilemektedir. Bu nedenle her ne kadar medreselerde kullanılan dilin Kürtçe olması ve bu kurumun Türkiye'nin doğu ve güneydoğusunda yoğunlaşsı da bu tanımlamayı gerekli kılsa da, böyle bir niteleme bu kuruma aslında olmayan politik bir anlam katmakta ve tarihsel süreçte bu tanımlamayı temellendirecek herhangi bir açıklama da yoktur (Bala, 2012, s.71). Ancak bu çalışmada görüşülen örneklem grubu her ne kadar doğu ve güneydoğu illerinde yoğunlukta olsa da bu kurumların batı illerindeki müdavimleri ile de görüşüldüğünden 'Şark' ya da "doğu" medreseleri tanımlaması coğrafi bir nitelemeye karşılık geldiğinden dolayı eksik kalmaktadır. Buna rağmen ifade etmek gerekir ki batı illerinde görüşme yapılan medreselerin tamamı ya bölgedeki büyük medrese merkezleri tarafından açılıp devam ettirilen ya da söz konusu bölgelerden gelen bir seydanın yerleştiği yerde medrese açması ile oluşmuştur. Bu nedenle Şark ya da doğu medreseleri bu çalışmanın örneklemlerini içine alsa da batı illerindeki farklılaşmayı kapsamadığından dolayı eksik kalmaktadır. İslami bir nitelik taşıyan bu eğitim kurumlarının ilk olarak ne zaman Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerine geldiği kesin olarak bilinmemekle birlikte, güçlü bir ihtimal olarak halife Hz. Ömer döneminde bölgenin İyaz bin İanm komutasında fethedilmesinden sonra ortaya çıkmaya başladığı söylenebilir. Bunun yanında bölgede Nizam'ül Mülk tarafından Cizre'de Ravediye adıyla bir medrese kurulduğu ve bölge medreselerinde okutulan Kürtçe Sarf kitabının yazarı olan et-Teramihi'nin söz konusu kitabı M.S. 1000 yılında yazdığı yönünde bilgiler de mevcuttur (SDAM, 2016, s.6). Bunun ile ilgili diğer bir iddia ise, bölge medreselerinin bölgedeki varlıkları 10. yüzyıla kadar uzandığıdır. Selahaddin-i Eyyubi'nin isteği üzerine açıldığı iddia edilen bu kurumların eğitim dili de yine onun isteği üzerine Kürtçe olarak tayin edilmiştir[34]. Bazı medreseler Kuran Kursu ile yasal bir statü kazanarak cumhuriyet tarihinde ilk defa resmi olarak faaliyet göstermektedirler. Dolayısıyla bu çalışma kapsamına alınan medreselerin, bağımsız, kuran kursu ya da dernek/vakıf olarak faaliyet göstermeleri bu kurumların sadece nitelenmesi için kullanılmakta iken, bunların tam anlamıyla Selçuklu ve Osmanlı eğitim sisteminden etkilendiği göz önüne

[34] https://taberani.wordpress.com/2013/12/16/dogu-medreseleri/ (Erişim tarihi:27.10.2016)

alındığında bu kurumlar için her ne kadar Kuran Kursu nitelemesi kullanılsa da bu tanımlama tarihsel köklerden mahrum kalmayacaktır. Bu bağlantı noktalarına dayanarak doğrudan Kuran Kursu nitelemesi ve bunun üzerinden bir inceleme malumdur ki yetersiz kalacaktır. Ayrıca bu kurumların çoğunda her ne kadar Kuran Kursu statüsü bulunsa da, buralardaki eğitim-öğretim ve yönetimde tam anlamıyla tarihsel köklere sadık kalındığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bu kurumlar için Kuran Kursu ya da dernek/vakıf nitelemesi bir isim değişikliğinden öteye geçmemektedir. Nitekim alana inilerek ön görüşmeler yapıldığında buralardaki sorumlu müderris -seyda -devlet kadrolarından atanan Kuran Kursu memurlarını almadıklarını kendi sistemlerinin devamı için ihtiyaçlarını kendi medreselerinden mezun olan öğrencilerden karşılandığını ifade etmiştir. Bu detayla birlikte Çiçek (2009, s.28), günümüzde çoğunlukla doğu ve güneydoğu illerinde bulunan bu medreseleri Şark medreseleri olarak tanımlayarak çerçevesini şu şekilde çizmektedir. "Osmanlı Devleti'nin organizesinde ve yönlendirmesinde olmayan, hatta Osmanlı Devleti'nin üzerinde köklü bir etkisi bulunmayan ve sadece bölge halkının çabasıyla ayakta kalabilen gayri resmi medreseler"dir, ifadesini ifadesini kullanmaktadır. Çiçek'in burada Osmanlı döneminden bahsetmesine rağmen gayri resmi ifadesini kullanması dikkat çekici mahiyettedir. Çünkü II. Mahmut dönemine kadar Osmanlı eğitim sisteminin ana unsurunu oluşturan ve devletin yönetim kadrosunun mezun olduğu bu yapı, Osmanlı döneminde de Şark bölgelerinde gayri resmi, en azından resmiyette karşılığı olmayan, bir hüviyet ile varlığını sürdürmüştür. Ayrıca, Şark medreseleri Osmanlı'nın ne klasik dönemlerinin medrese izlerini, ne de vakıf usulü ile giderlerinin karşılandığı yönünde herhangi bir destek almamıştır. Bunula beraber Osmanlı medrese eğitim sisteminden mezun olanlar almış oldukları icazetnameler ile başka bir yerde çalışma imkânına sahip olmalarına rağmen, Şark medreselerinden mezun olanlara hukuki bir karşılığı olan herhangi bir belge (ruuzname) verilmemiştir (Bala, 2012, s.70). Dolayısıyla yüzyıllardan beri bu medreselerin mezkûr bölgelerde varlık bulmuş olması ve hiçbir dönemde devletten destek almamış olması, aslında cumhuriyet döneminde varlığını devam ettirmesinde önemli bir nedendir. Çünkü medrese giderlerini karşılayan vakıfların kaldırılması aslında Şark medreseleri için herhangi bir anlam ifade etmemiş ve ne halk ne de eğitim sistemi bundan etkilenmemiştir. Bu nedenle medrese sistemi süreç içinde birtakım travmalar yaşa da devam etmiştir. Bununla beraber, DİB'e bağlı Selçuklu ve Osmanlı'nın eğitim mirasını bünyesinde taşıyan bu tür kurumlar her ne kadar günümüz ihtiyaçlarına tam olarak cevap vermeseler de, Yüksel'in (2012, s.210) ifadesi ile,

> "Sıra kitapları ve bir kısım alet ilimleri ile sınırlı olsalar da, nizamiye medreselerinin günümüze gelebilen son bakiyeleri olmaları gibi asil ve asırlara dayanan tarihi bir temel dayanmaları; Avamil-i

Cürcani'den başlayarak molla Abdurrahman Cami'nin kafiye şerhine kadar uzanan sadece sarf-nahiv eğitim ve tedrisatının hiçbir Arap ülkesinde dahi bulunmayacak şekilde güçlü ve sağlam olması ilgilenmeyi ciddi anlamda hak ettirecek çok önemli bir faktördür"

Bu bağlamda Osmanlıdaki klasik-Şark medrese eğitim sisteminin işleyişine karşılaştırmalı olarak bakmak bu iki yapı arasındaki farkı ortaya koymak noktasında daha iyi bir bakış geliştirmemizi mümkün kılacaktır. Ayrıca buradaki özelliklerin hali hazırda Şark medreselerinde aynen uygulandığını söylemek de mümkündür.

Tablo 4.4. Osmanlı Medreseleri ile Güneydoğu'daki Medreseler Arasındaki Farklılıklar Tablosu

"Kategori	Osmanlı medreseleri	Doğu/güneydoğu medreseleri
Kurumsal yapı	Devlet desteklemiştir ve kurumun hukuki zemini vardır.	Devlet desteği alamamıştır ve kurumun hukuki zemini yoktur.
	Resmi vakıf sistemi işlemektedir.	Resmi vakıf sistemi yoktur
	Eğitimin tatil günleri Salı ve Cuma günleridir.	Eğitimin tatil günleri Perşembe öğleden sonra ile Cuma ikindi arası.
	Eğitim dili, Arapça ve Osmanlıca'dır.	Eğitim dili, Kürtçe ve Arapça'dır
	Öğretim süresi, 12 yıldır.	Öğretim süresi, 6-10 yıl arasıdır.
	Genellikle toplu şekilde ders verilir.	Genellikle birebir ders verilir
Eğitimci	Müderris, ruus ile resmi görev alır.	Müderris, fahri görev alır.
	İcazetin (diploma) resmi geçerliliği vardır.	İcazetin resmi geçerliliği yoktur.
Öğrenci	Öğrenime başlama yaşı, Sıbyân Mektebinden sonra 15 civarıdır.	Öğrenime başlama yaşı, 10-12 civarıdır.
Müfredat	Dinî ilimler ağırlıklıdır, bununla birlikte modern eğitim kurumlarının etkisi de vardır.	Dil ilimleri ağırlıklıdır, dinî ilimler de okutulmaktadır.
	Dinî ilimlerdeki eserlerde Hanefî mezhebi hakimdir.	Dinî ilimlerdeki eserlerde Şafii mezhebi hâkimdir.

Okutalan	Normal derslerin yanı sıra Musiki Hat (Güzel Yazı) dersleri söz konusudur.	Normal eserlerin yanı sıra Mevlida Batê, Akide-i İman, Nbihār, Nehcu'l-Enām, eẓ-Ẓuruf, et-Terkīb gibi eserler okutulmaktadır."

Kaynak:.(Bala, 2012, s.69; Işıkdoğan, 2012, s.82-83).

Şark medreselerinde zaman içinde Türkiye'nin geçirmiş olduğu ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel değişimlere paralel olarak, halktan gelen yardımların azaldığı görülmektedir. Bununla birlikte devletin özellikle bu kurum üzerine olan söylemleri medreselerin kendi geleceklerini devam ettirme ve tekrardan yenilenme (öz eleştiri) dönemine girmek yerine "günü kurtarma" girişimlerinde bulunduğu ve bunun yanında müderrislerin bu işi bir bakıma iaşelerini kazanmak maksadıyla yaptıkları görülmektedir. Bu durum medreselerin müfredatına, işleyişine ve bazı durumlarda da öğrenci elde etme maksadıyla müderrislerin kendisini ön plana çıkarmasına böylece medreseler arası yarışa neden olduğunu söylemek mümkündür. Çiçek'e göre (2009, s.168-180) aslında medreselerin kendilerini tekrardan ihya etmelerine kısmen de olsa imkan tanıyan cumhuriyet döneminde bu yönde harekete geçmemelerinin ve tarihsel süreç içinde kabuğuna çekilmesinde şu nedenler etkili olmuştur. A) "medresenin saygınlığını kullanmaması" Osmanlının son dönemlerinde geliştirilen eğitim müfredatı tekrar Tanzimat döneminde olduğu gibi dar alana sıkıştırılmış ve mezunlar pozitif bilimlerden mahrum olarak medreselerden mezun olmuşlardır. Hâlbuki sadece ilmi ve fenni alanda değil fakat sosyal ve politik anlamda Batı illerine nazaran çok daha güçlü bir etkisi ve prestiji olan medreseler kendisini zamanın şartlarına göre ıslah etmek yerine sürece teslim olmuşlardır. Söz konusu süreç modernleşmenin en radikal parametrelerini bu tür geleneksel toplumlarda sergilemişler ve sonuç olarak medrese, oluşan negatif havadan olumsuz bir şekilde etkilenmiştir. B) "medreselerin kendilerini yenileyememesi" , bu başlık altında medreselerin sadece müfredat yönünden değil, onunla beraber kendilerine mali kaynak oluşturacak, modernizme cevap üretme, kendi aralarında koordinasyon kurma, daha önce sahip oldukları bilgi, birikim ve prestiji zamana göre muhafaza eden bir politika üretememiş olmalarıdır. Tüm bu sorunlara cevap üretememelerinin arka planına bakıldığında ise, aslında Çiçek'in, bölge medreselerinin ve mensuplarının cumhuriyet sonrası muhatap kaldığı muamele burada önemli bir neden olarak görülmektedir. Cumhuriyet dönemi çoğunlukla bu kurumların üzerine sıkı bir kontrol ve cezaların getirildiği bir süreci göstermektedir. Medreselerin cumhuriyet sonrasında kendini yenileyememesinin ve ardından gerilemesinin en önemli nedeni önceki çalışmalara sadakat adı altında taklitçiliğe kaymasıdır. Bu düşünce altında taklitçilik medrese eğitim ve öğretiminde

yeniliğin önünü tıkamıştır. C) "medresenin değişime karşı direnmesi", modernizmin kısa vadede son dönem Osmanlısı'nda ve ilk dönem Türkiye'sinde meydana getirdiği değişim geleneksel kurumlar için deyim yerinde ise tam bir baş döndürücü etki meydana getirmiştir. Sosyal, siyasal, ekonomik gibi alanlarda etkin olmak üzere hayatımızın her tarafına yayılan değişim parametreleri karşısında medrese eski sistemini devam ettirmesinden başka hiçbir faaliyette bulunmamıştır. Değişim ya düzene teslim olarak algılanmış ya da modernizmin getirmiş olduğu sistemin değişikliği dini argümanlar ile kesinlikle yasaklanmıştır. Bu nedenle medrese değişime oldukça katı bir direnç gösterip zamanın gerisinde kalmıştır. C) "medreselinin kendisini ifade edememesi." Medrese eğitim sisteminin temelini oluşturan hoca ve öğrenci arasındaki mesafeli ilişki talebenin kendisini dışarıya karşı ifade etmesini köreltir. Çünkü bu eğitim sistemi modern eğitimdeki gibi bireyi, pragmatizmi ön plana çıkarmak yerine bireyin "enaniyet"ini, yani benliğini köreltme niyeti taşır. Böylece bireylerde oluşabilecek her bir böbürlenme önlenmiş olur. Bu nedenle hadd-i zatında ilim ile uğraşan medrese mensuplarının kendilerini dış dünyaya ifade etmesi beklenirken, bu konuda oldukça geri kalmış ve kendisini modern hayatta ifade edememiştir.

Bu kurumların tarihsel süreçte sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik olanak, imkan ve fonksiyonları değişse de günümüz Türkiye'sinde halen eğitimsel anlamda var olma mücadelesi verdikleri gözlenmektedir. Bu güne kadar varlıklarını devam etmekte, olanların çoğunlukla köklü bir medrese geleneğine sahip olduklarını belirtmek gerekir. Ancak Şark medreselerinin kendi içlerinde var olan hiyerarşik yapısının yanı sıra küçük yerleşim yerlerinde de merkez medreselerden görevlendirilen kişiler ya da medrese sisteminden mezun olanların açtıkları küçük medreselerden de bahsetmek mümkündür. DİB'in izni ile yürütülen bu tür medrese faaliyetleri aslında gittikçe daha yasal bir zemine oturmaya çalıştığı yöndeki gelişmeler gözlenmektedir.

Geniş kapsamlı olarak Şark medreseleri coğrafyasına bakıldığında Çiçek'e göre (2009, s.27-28) bu alan "Kuzeyde Erzurum'dan başlıyor, Güneyde Suriye'nin Halep kenti yakınlarına kadar, Batı da Şanlıurfa'dan başlıyor Kuzey Irak'a ve İran'ın Batısında Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı Urumiye kentinin havalisi olan tüm bölgelere kadar uzanıyordu" . Bu bağlamda Bala (2012:74) ise, bu coğrafyalarda güçlü bir medrese geleneğine sahip kenteleri şu şekilde ifade etmektedir, s. "Şark medreseleri, bu coğrafyanın daha çok Botan bölgesi içerisindeki Cizre, İdil, Nusaybin, Dohuk, Zaho ve Erbil; Süleymaniye, Abdaliye, Mecidiye, Musul, Halep ve bugünkü Doğu illerimizden Bahçesaray-Gürpınar(Van), Doğubeyazıt(Ağrı), Diyarbakır, Mardin, Norşin-Ohin(Bitlis) ve Tillo-Eruh(Siirt) gibi yerleşim yerlerinde kurulmuşlardır." Bu bölgeler

Şafii mezhebinden kişilerin çoğunlukta olduğu yeri kapsamakta (Atalay, 2006, s.276) ve benzer kültürel unsurların paylaşıldığı bir coğrafya konumundadır. Bu konunun daha da spesifik bilgilerine inmek gerekirse "Cizre'de, Botan beylerinin medresesi (Medresa Sor), Müks'teki Hesenê Weli Bey'in medresesi, Van'daki Şikal, Bitlis Hizan'daki Xeyda Medresesi, Beyazıt, Çolemerik, yine Van'daki Bediüzzaman Said Nursi, Bitlis, Norşin, Muş, Oxin, Silvan, Diyarbekir, Tillo, Musul ve Zaho medreseleri ünlüydü. Siirt'te Mela Xelilê Serti'nin medresesi[35]" bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu köklü medreselerin çoğu günümüzde Kuran Kursu statüsü varlığını ve faaliyetlerini sürdürmektedir.

4.10. Günümüz Medreselerinde Yöntem ve Yönetim

Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın 28 Nisan 2016 tarihinde İmam Hatipliler Derneği'nce Sinan Erdem Spor Salonunda düzenlenen "Önder İmam Hatip Gençlik Buluşması"nda yaptığı konuşmada geleneksel olarak tabir edilen ve fonksiyonunu kaybetmiş gibi bir izlenim içinde olan medreseler hakkındaki tartışmaları yeniden alevlendirecek, bu konuda çaba harcayanları da heyecanlandıracak bir konuşma yaptı. Cumhurbaşkanı, "*Açık konuşuyorum. Osmanlı'nın son dönemlerinde ülkenin en önemli bilim ve irfan kaynakları olan medreselerin yozlaşması büyük sıkıntıya yola açmıştır. Cumhuriyetle birlikte bunların kaldırılması büyük bir kayba ve boşluğa sebep olmuştur. İmam hatipler, ilahiyat fakülteleri çok önemli yer alıyorlar. Bu kurumların medrese geleneğinin bilgi birikime henüz ulaşamadı[36]."* İfadesini kullanarak, günümüz imam hatip okullarının müfredatına ve çıktılarına ince bir eleştiri getirirken, medrese geleneğinin de önemini vurgulamaktadır. Bu aşamada yok olduğu düşünülen medrese sisteminin işleyiş mekanizmasına ve bu yapıda görev alan kişilerin yüklendikleri vazifelere bakmak yerinde olacaktır. Bu konuya medreselerin varoluş nedeni ve sonucu olan seydalar ile başlamak gerekir. Günümüz medreselerindeki seydalar en üst ilmi seviyeyi ve idari bakımdan en üst makamı temsil eder. Arapçadaki "Efendi" anlamına gelen 'seyyid' kelimesinden türeyen 'seyda' gördüğü vazife üzere Osmanlı medreselerindeki müderrise karşılık gelmesine rağmen gündelik hayatta müderrislik sıfatını aşan bir takım fonksiyonları mevcuttur. Medreselerin genel işleyişinden sorumlu olan ve bununla beraber ders eğitimine aktif bir şekilde katılan seydalar, medreselerin olmazsa olmazı konumundadırlar. Şark medrese sisteminde seyda unvanına sahip kişi uzun yıllar boyunca medrese eğitimini almış ve bu yöndeki icazetleri almış kişilerden oluşur. Seyda, medreseye öğrenci alımından, onların yiyecek ve yatacak yerleri gibi her işten

[35] http://www.bitlisname.com/2015/11/18/kurt-dindarlarinin-siyasi-gucu-medreseler/ (Erişim tarihi:26.10.2016).

[36] http://www.haberler.com/erdogan-ilahiyat-fakulteleri-medreselerin-8393829-haberi/(Erişim Tarihi, s.10.08.2016).

sorumludurlar. Gerekli gördüğü durumlarda seyda, müderris veya mu'id unvanına sahip kişilerden ders verme noktasında yardım alabilir. Bölge medreselerinde özellikle Kuran Kursu statüsü ile birlikte imkanların artmasına paralel olarak her seydanın kendine özel odası mevcuttur. (Memduhoğlu, 2012, s.144). Bölge medreselerinde bu şekilde faaliyet gösteren seydaların ekseriyeti Kürt kökenli olmakla beraber içlerinde Arap olanlar da mevcuttur. Kürt kökenli seydalar genellikle Kur'an Arapçası olarak medreselerde öğretilen Arapça ile beraber çoğunlukla Türkçe ve Kürtçeye de hâkimdirler. Bununla beraber Arap kökenli seydalar ise kendi yerel Arapçaları ile beraber, medrese Arapçasını, Kürtçeyi ve Türkçeyi de kullanabilmektedirler. (Bala, 2012, s.98-99; Işıkdoğan, 2012, s.50-51; SDAM, 2016, s.6). Ancak gerek seydaların prestiji gerekse de sosyolojik etkisi için ifade edilmelidir ki, seydalar klasik bir imam ve sadece cami ritüellerini yerine getiren bir din adamı olmaktan çok daha fazlasıdır. Bulunduğu bölgede çoğu zaman, sosyal, siyasal ve ekonomik problemlerin merkezinde yer alır. Bu durum onun sadece hegemonik yapısını göstermez aynı zamanda bölgede bir fetva makamı ve meşrulaştırıcı güç olduğunu da ortaya koyar. Bu durum Turner'in İslam toplumları hakkındaki tezini de doğrulamaktadır. Turner'e (1997, s.136) göre, "Hristiyanlıkta azizler, merkezi otoritelerce bu mertebeye yükseltilmiş, Ortodoks, bireyselci ve ölü şahıslarken, İslam'da şeyhler heteredoks, kabilesel ya da cemaatsel, hayatta olan ve yöresel rıza ile kabul gören insanlardır". Ayrıca Tekin'in (2013, s.81-84) Nehri şeyhleri üzerine yaptığı çalışmada yine bölgede bu tür dini önderlerin gerek sosyal gerekse de siyasal açıdan ne kadar etkili ve halk katında karşılıklarının olduğunu görmek mümkündür.

Kuran Kursu statüsü alan Şark ve Şark kökenli medreselerde büyük kurucu seydanın yanında Osmanlı ve Selçuklu dönemi medreselerinde çalışan ve mu'id'e benzer fonksiyonu olan kişilere halk arasında seyda olarak bilinen müderrislerde bulunmaktadır. Müderrisler, medrese eğitim sistemindeki müfredatı bitirip icazet almış kişilerdir. Medreselerde daha çok seydanın ders verdiği üst seviyenin altındaki öğrencilere ders veren müderrisler, eğer herhangi bir yerde çalışmıyorsa halk tarafından ödenen aylık ortalama 500-750 TL arasında değişen bir ücret alarak kendi ailelerini geçindirirler (Işıkdoğan, 2012, s.52). Bununla beraber medreselerde başarılı öğrenciler arasından müderrise yardımcı olması için "mir" adında görevlendirilen başarılı öğrenciler de medresenin yönetiminden sorumludurlar. Bu iki kişi(ler), seydanın medresede olmaması durumunda yönetimi ele alır ve her sorunu da seydaya ulaştırmamaya gayret gösterirler (Bala, 2012, s.81). Diğer bir ifade ile seydanın medrese kurumunun çevresindeki olaylardan ve toplumdan bağımsız olmadığı/kalamadığı düşünüldüğünde, dışarıdan gelen kişilerce meşgul edilmesi muhtemeldir. Bu yüzden seyda medresede olan bazı

olayların kendisine intikal edilmeden çözülmesi için "mir" adı verilen öğrenciyi görevlendirir. Kelime olarak "komutan" ya da bir yerden "sorumlu kişi/müdebbir" anlamına gelmektedir. Mir olarak adlandırılan bu kişi rastgele seçilmez. Bunun yerine ilmi çalışmalarda kendisini kanıtlamış disiplinli bir kişidir. Bu kişi diğer öğrenciler üzerinde bir dereceye kadar yaptırım yetkisine sahiptir. Çözemediği sorunları ise seydaya ulaştırmakla görevlidir. Medreselerde genel olarak bir başkan diğeri ise yardımcı olmak kaydıyla iki mir bulunur. Bunlar, bir hafta boyunca yönetimi ele alarak bir taraftan yaşanan problemlerin üste intikalini önler, diğer taraftan bu yönde deneyim kazanır (Yahyaoğlu, 2012, s.128).

Medreseye kayıt olan ve fakka/feqi olarak tanımlanan öğrenciler günümüz eğitim sistemindeki derecelendirmeyi andıran, ancak okunan kitaplara göre derecelendirmenin yapıldığı bir sisteme tekabül etmektedir. "*Bunlardan ilkine göre; medreseye yeni başlayan ve Ḥallu'l-Meāḳid veya Sadīnī'ye kadar ki seviyede olan öğrenciye mubtedi, orta seviyedeki ve okuduğu kitaplar açısından Mollā Cāmī'ye kadar gelenlere mutavaṣṣiṭ, Mollā Cāmī'den sonraki aşamasında olanlara ise muntehī adı verilmektedir. Medreselerdeki eğitimciler tarafından yapılan ikinci bir ayırıma göre ise, Mollā Cāmī eserinden aşağı bir seviyede okuyan öğrencilere fakka/faki, Mollā Cāmī ve yukarı seviyedeki kitapları okuyanlara ise Ṭālib adı verilmektedir*." (Işıkdoğan, 2012, s.52). Medrese sistemine dâhil olmuş öğrencilerin kendi aralarındaki ilişkilerinde ise söz konusu çalışma kapsamında Işıkdoğan'ın (2012, s.53) görüştüğü seyda şunları söyleyerek öğrenciler arasındaki hiyerarşik düzeni tanımlamaktadır "Kitaplarda bir sayfa dahi daha önde olanlar, alttakilerin seydasıdır. Sizin önünüzde olanlara 'seyda' deyin, sizden daha çok okumuş, daha bilgili, daha öndedir, bu da saygıyı hak eder." Buna bakılarak öğrenciler arasındaki ilişkinin okunan kitaplara göre değiştiğini görmek mümkündür. Bu sistemin iç işleyişine bağlı bir kural olarak medreselerde ders görüp yukarıda ifade edilen sisteme göre *talip* seviyesine gelen bir öğrenci alacağı derslerin ağırlığına bağlı olarak artık medresedeki yemek-temizlik işlerinden muaf tutulur.

Medreselerdeki ders işleyiş programı, Tillo medresesi/Kuran Kursu örneğinde olduğu gibi, çoğunlukla evi medresenin yakınında bulunan seydanın 08.00-08:30 arası medreseye gelmesi ile başlar. Her öğrenci daha öncesinden ayarlandığı kendi ders alma sırasını bilerek takip eder. (Yahyaoğlu, 2012, s.130). Medresede öğrenciler, derslerini çoğunlukla alınan derse göre toplu ya da birebir alırlar. Bu konu da özellikle alet ilimleri olarak bilinen sarf, nahiv, mantık, mülahazat gibi ana dersleri iyi bir şekilde anlaşılmasını sağlayan dersler birebir verilirken; fıkıh, kelam, tefsir gibi ilimler ise toplu olarak verilebilir. Öğrencilerin birebir almış oldukları dersler aslında o derse verilen ehemmiyeti göstermeye yöneliktir. Çünkü Arapçanın

eğitim dili olduğu bu eğitim sisteminde bu uygulama ile öğrencinin Arapçayı iyi bir şekilde öğrenmesi sağlanır. Bununla beraber toplu olarak verilen dersler ise bu tür derslerin her bir öğrencinin anlayabileceği bir tarzda olduğunu gösterir. 1980'lere kadar gerek bölgenin başka bir meşguliyete fırsat vermemesi gerekse de medreseli olmanın büyük bir prestij sayıldığı dönemde, medreseye kabul edilen öğrenciler sıkı bir eleme programlarına/kriterlerine takılmaktaydılar. Ancak günümüze doğru gelindiğinde azalan rağbetten dolayı artık medreseye her başvuran öğrencinin kabul edildiğini görüyoruz. Günümüzde ilköğretimin tamamlanmasından sonra bir öğrencinin gidebileceği medrese sisteminde, öğrenciye açıköğretim lisesine kayıt yaptırma şartının getirilmesi de medreselerde kayda değer bir ayrıntıdır (Işıkdoğan, 2012, s.52-55, 70). Medresedeki bir öğrenciden bu tarz bir şeyin istenmesi aslında Osmanlı'nın son dönemlerinde devlet kurumlarına alınmayan medrese mezunlarının durumlarını anımsatmaktadır. Bir taraftan verilen medrese eğitimi açıköğretim ile en azından asgari düzeyde pozitif bilimler ile takviye edilmekte ya da bu durum medrese öğrencilerini dış dünyadan da haberdar olması gerektiği gibi bir nedenden kaynaklanmaktadır. Öğrencilerin medrese sınırları ve dışında gerçekleştirdikleri sosyal aktiviteleri de görmek mümkündür. Genellikle Perşembe akşamları kendi aralarında "beyrute" denilen sıra geceleri düzenleyerek eylenmektedir. Ancak bununla beraber hava koşullarının el verdiği durumlarda çoğunlukla ayda iki defa olmak üzere seydanın izni doğrultusunda medrese öğrencileri pikniğe gitmektedirler (Bala, 2012, s.91). Medreselerde kalan bir öğrencinin normal şartlar altında yıllık izni altı ayda 15 gün olarak belirlenmiştir. Bu durum gerekli görüldüğü durumlarda tekrardan gözden geçirilebilir. Çünkü medreselerdeki genel uygulamaya göre, bir medreseden en fazla 15 kişi aynı anda izne çıkabilir (Çelik, 2012, s.116). Tahmini rakamlara göre şuan bölge medreselerinde beş bine[37] yakın talebe ders almaktadır. Buradan mezun olanlar medreselerin faaliyet alanlarını genişletmek ve kendi medreselerini açmak için İstanbul, Bursa, Kayseri ve Konya gibi büyük kentlerde medreseler açmakta ve bu yönde faaliyetlerine devam etmektedirler.[38]

Medrese kurumunda ders almak için kayıt yaptıran kişiye de talebe (feqi) denilmektedir. Doğu ve Güneydoğudaki medreseler bağlamında Mardin örneğinde bir çalışma yürüten Işıkdoğan'ın (2012, s.47-49) bulgularına bakıldığında medreselerdeki eğitim ve öğretimin tamamen gönüllük esasına dayanarak yapıldığını görmek mümkündür. Bu konudaki tek istisna ise ilk etapta ailesinin zoruyla medreselere kayıt olan öğrencidir ki, bunlar da belli bir süreden

[37] Müfit Yüksel'e göre (2009 itibariyle) sadece Tillo'daki (Siirt-Aydınlar) iki medresede eğitim gören öğrenci sayısı 500'den fazladır.

[38] http://www.timeturk.com/tr/2009/10/01/q-w-x-medreseleri-kurt-medreseleri.html (Erişim tarihi:31.10.2016).

sonra ya ortama ayak uydurur, ya da kendisini medrese eğitimine vermediği için gönderilir/ gitmek zorunda kalır. Günümüz medreselerinde, modern okullardaki gibi bir eğitim sistemi bulunmaz. Her öğrenciye müderris veya seyda tarafından özel bir program uygulanır. Ancak verilen program belli bir gözlemden sonra tekrardan düzenlenebilir. Ayrıca medreselere başlayan bir öğrenci kapasitesine göre okuması/mütalaa etmesi gereken kitapları bitirerek bir üst aşamaya geçer (Yine burada Osmanlı medrese eğitim sisteminin tesirlerini görmek mümkündür). Bu nokta da öğrenci isterse ve seyda uygun görürse daha fazla ders okuma şansına sahiptir. Böylece medrese eğitimini daha az sürede tamamlayabilir. Medresede yatılı olarak kalan öğrencilerin, bu şekilde dışarıdan gelebilecek herhangi bir nedenden dolayı zihni dağılmayacağı düşünülür. Bu sayede, öğrenci her vakit anlamadığı dersini bilen birisine sorabilme şansı bulur. Öğrenciye verilen ders ertesi gün seydaya sunulur. Bunun mukabilinde eğer gerekirse cezalar veya mükâfatlar olabilmektedir.

Anlaşıldığı üzere Kur'an kursu statüsü alan medreseler devlete bağlı bir şekilde geleneksel eğitimlerine devam etmektedir. Ancak burada ilginç bir durum görülmektedir ki, bu medreseler devlete bağlanarak yatılı Kur'an kursu statüsü kazanmış olmasına rağmen; burada görev alanlar medresenin kendi mezun ettiği kişilerdir. Yeni gelecek olan kadrolu imamın onlara uyum sağlamaz endişesi ile ihtiyaçlar devlete bildirilmez. Bunun yerine kendi gayretleri ile bu açıklarını medreselerinden mezun olanlardan karşılamakta ya da bu yöndeki seçici ihtiyaçlarını gerekli mercilere bildirmektedirler. Medrese hala geleneksel eğitimini tamamlayan talebelerine diploma tarzında bir icazet vermektedir. Günümüz Şark ve Şark kökenli medreselerinde mezuniyet ya da icazet alma durumu ise talebeye şart koşulan derslerin hepsinin alınmasından sonra gerçekleşebilmektedir. İcazetini alan talebe eğer kabul edilirse mezun olduğu medreseden daha üst düzey dersler veren başka bir medreseye gider. Bu gidiş daha çok medrese seydasının referansı ya da doğrudan talebeyi göndermesi ile gerçekleşir. Medreselerden mezuniyet süreleri ise son yıllarda modern teknolojiler ile tartışılan bir konu olmuştur. Ancak bunun yanında medreselerde düzenli bir programın olmaması ve medrese sisteminin öğrenci kapasitesini temel alan yönü bu sürenin kişiden kişiye göre değişebildiğini de söylemek mümkündür. Dolayısıyla daha önce 15-20 yıl arasında değişen medrese eğitim süresi günümüz normal şartlar altında ortalama 5 yıla indirilmiştir (Işıkdoğan, 2012, s.81; SDAM, 2016, s.9). Medresede Kürtçe konuşulmakta bazı durumlarda Kürtçe dini sohbetler yapılmakta eğitim dili ise Kürtçe ve Arapçadır. Ancak kürtçe ve Arapçanın yerini günümüzde Türkçeye doğru bıraktığını da aktarmak mümkündür. Ayrıca çoğunlukla Konya bölgesinden olmak üzere Türkiye'nin başka yerlerinden öğrenci alan bölge medreselerine bu iki dili

bilmeyen bir öğrenci geldiğinde seyda Türkçe olarak ders verebilmektedir. Ayrıca şuana kadar Şark medreseleri üzerine yapılan çalışmalarda her ne kadar yeterince dikkat çekmese de bu medreselerde halen Latin alfabesi yerine Arap alfabesi kullanılmaktadır. Bu durum bu medreselerin tarihsel köklerinin güçlü olduğunu göstermekle beraber, kendi alternatif sistemini üretirken ya da korurken kültürel değerlerden taviz vermediğini de ortaya koymaktadır.

Medreselerin devletin eğitim politikalarına endeksli bir şekilde öğrenci kabulü yapabildiği görülmektedir. Daha önce eğitim ve öğretimin zorunlu olmadığı dönemde veliler kendi çocuklarını doğrudan medrese eğitimi için bu kurumlara bırakabilirken günümüzde sekiz yıllık zorunlu eğitimin zorunlu ve çocuğunu okula göndermeyenler hakkında cezai işlemin uygulanması (Gür ve Çelik, 2009, s.18) sonucu olarak öğrenci ancak ilköğretimden mezun olduktan sonra bu kurumun eğitimine başlayabilmektedir. Bunun diğer bir nedeni de medreselerin Kuran Kursu adı altında resmi bir kurum olarak faaliyetini sürdürmesidir. Diğer bir ifade ile medreselere kabul edilen öğrenci DİB'in belirlediği yaşa uygun olmalıdır[39].

4.11. Tarihsel Süreç İçinde Cumhuriyet Dönemi Medreselerinin Finansal Kaynakları

Medreseye gelen öğrencilerin yemek sorunu da gerek maddi gerekse de siyasi olaylardan dolayı uzun bir süre sorun olmaya devam etmiştir. Bundan kaynaklı olarak 1990'lı yıllara kadar medreselerde yemek yapılmamıştır. Bunun yerine medresenin bulunduğu yerleşim yeri, öğrencilere "ratib" veya "tayin" denilen öğlen yemeğini temin etmişlerdir. Bunun da ötesinde medreselerde yemeğin yapılmadığı dönemlerde, medreseye kayıt olmaya gelen öğrenciden önce kendisine yemek verecek bir ev (ratib evi) bulması istenmiştir. 1990'lı yıllardan sonra medreselerde yemek yapılmaya başlanması ile bu sorun çözülmüştür. Medreselerdeki temizlik sistemi ise, çoğunlukla medreseye yeni gelen talebelerin "dor" (sıra) sistemi ile yapılmakta, denetimi ise Mir tarafından yapılmakla beraber, seyda da konunun ehemmiyetine binaen buna önem gösterir (Bala, 2012, s.82; SDAM, 2016, s.6-7). Ancak bununla beraber şunu kaydetmek gerekir ki, Osmanlı döneminde Şark medreselerin vakıf sistemi gelirlerinin dışında tutulması bölgede bir ağa veya zengin birinin himayesinde bir medrese kurma geleneğini doğurmuştur. Bu gelenek ile halk da devam eden süreçte gerektiği durumlarda yardım eder Şengül (2008, s.109). Bu durumun süreç içinde yerel halkın medreseleri ve buralarda ders veren seydaları sahiplenmesine karşılık, konuşma sırasında bir aidiyet hissi ile halkın benim (benim medresem, benim seydam, benim melem/mollam vb) kelimesine sıklıkla başvurmaktadır. Fakat bazı durumlarda medresenin ihtiyaçlarını karşılayan ağa ve zengin kişilerin kendi istekleri

[39] http://www.timeturk.com/tr/2009/10/01/q-w-x-medreseleri-kurt-medreseleri.html (Erişim tarihi:31.10.2016)

doğrultusunda medreseyi kanalize etmek istemesi seyda ile çatışmaları doğurmuştur. Bu şekilde kendi varlıklarını devam ettiren medrese sisteminin aslında bölge nezdinde kendi gücünü kaybetmesi beklenirken özellikle Ak Parti hükümetleri ile yeni bir canlanmanın olduğunu ifade edilebilir. Daha önce olduğu gibi günümüzde açık bir şekilde devlet desteğinden bahsetmek mümkün olmasa da siyasi arenada oluşan olumlu hava halkın bu kurumlara sahip çıkmasını sağlamıştır. Bazı durumlarda dışarıdan gelen yardımların sıraya konulması ile devam eden medrese sistemi artık eskisinden daha planlı ve programlı bir düzene girmiş durumdadır. Çoğunlukla sabah ve akşam yemeklerinin dışarıdan bağışlanan erzaklar ile medresede öğrenciler tarafından yapılmaktadır. Bunun yanında çocuğunu medreseye gönderen velilerinde medreseye verdiği para, yine medresede düzenli bir gelirin oluşmasına katkıda bulunmaktadır.

Şark ve Şark kökenli medreselerin fiziksel yapıları da dönemin şartlarına göre değişkenlik göstermektedir. Köklü medreseler çoğunlukla camiye bitişik –ki bu o medresenin yasal dönemden kalma olduğunu gösterir- olarak yapılırken bunların az bir öğrenci grubuna hitap ettiğini de göstermektedir. Bu tür eski eğitim kurumlarının öğrencilerin beraber kaldıkları bir yer olarak tahayyül edildiğinde eksik eşyalarının olduğunu, mutfak banyo ve yatakhanelerin çok iyi durumda olmadığı gözlenmektedir. Bu tür medreselerde öğrenciler gerekli görmeleri durumunda kendi derslerine ya cami avlusunda ya da caminin içinde çalışabilirler. Bu tür eski yapılı medreselerin yanında son zamanlarda bölge genelinde devlet desteği ile yapılan medreseler çok daha komplike ve içerisinde bir öğrencinin her türlü ihtiyacını karşılayan ve onun dışarı ile irtibatını önlemek için merkezden uzak yerlerde yapılmakta olan binalar bulunmaktadır. Bu binaların içinde ders sınıfları, yatakhane ve özellikle müderris ve seydalar için özel odalar bulunmaktadır. Ancak burada bu şekilde oldukça modern binalara kavuşan medreselerin Kuran Kursu statüsü ile faaliyet yürütenler olduğunu belirtmek gerekir.

4.12. Günümüz Medrese Geleneğinde Eğitim ve Öğretim

Medreselerde eğitim, günümüz modern üniversitelerinde olduğu gibi ders merkezli olarak düzenlenmiştir. Nizamiye medreselerinden alınan bu gelenek (Arslan, 2012, s.234) ile sıralı listedeki kitabı okumayan bir sonraki aşamaya geçemez. Okuması gereken kitabı bitiren çeşitli sınavları verip sonradan gelecek kitap için hazırlık yapar[40]. Medreselerde sınıf sisteminin olmaması öğrencilerin teker teker ya seyda ya da onun yetki verdiği müderristen ders alması, aslında kuşaklar arasında denetim mekanizmasını da sağlamaktadır. Aynı şekilde alttan gelen öğrencinin de kendisinden sonra gelen bir öğrenciye ders vermesi onun eski derslerini tekrar

[40] https://taberani.wordpress.com/2013/12/16/dogu-medreseleri/ (Erişim tarihi:27.10.2016)

etmesini sağladığı gibi öğrenciler arasındaki mesafeyi de koruma işlevi görmektedir. Medrese öğrencilerinin ve müderrislerinin temel hedefi medrese geleneğini devam ettirmenin yanında, yerel halka dini konularda rehberlik görevi üstlenecek bireyler yetiştirmektir. Bu yüzden öğrenci bu sisteme dahil olmadan, normal formel eğitimi bitirerek imam olabilmesine rağmen bunu çeşitli nedenlerden dolayı istemez. Bu kurumun bölge şartları düşünüldüğünde kişiye kattığı prestij önemli bir neden olarak karşımıza çıkar. Örneğin yapılan çalışmaya göre medreseye gelen öğrencilerin %38,1'i imam olmak için bu kuruma devam ettiklerini söylemişlerdir. Bununla beraber %32,5 i de medrese eğitiminden sonra yeni bir medrese açmayı düşündüğünü söylemektedir (Bala, 2012, s.96).

Cumhuriyete geçiş ile yasal zeminden mahrum kalan medreselerin bölgede devam etmesini mümkün kılan bazı nedenler mevcuttu. Çünkü 1965 yılına kadar medrese mezunları camilerde imamlık yapabilirlerdi (Dağ, 2013, s.459). Ancak bu tarihte çıkarılan bir kanunla sadece imam hatip okulu mezunlarının imam olabilmesi ile medreseye olan rağbet önemli bir oranda düştü. Her ne kadar medrese mezunları dışarıdan resmi eğitimlerini ikmal etmeye çalışmışlarsa da bu tam olarak eski rağbeti oluşturmamıştır[41]. Ancak resmin bu şekilde görünen yüzü altında farklı bir ayrıntı daha vardır ki, bu çoğu zaman gözlerden kaçmaktadır. Devletin bu şekilde imam olmanın şartı olarak imam-hatip mezunu şartını getirmesi bu tür medreselerden mezun bir çok kişinin bu okulların ilk mezunları arasında olmasını sağlamıştır[42]. Ancak süreç içinde bu uygulama medrese aleyhine gelişme göstermiştir. İmam olmak isteyenler artık medreseye gitmek yerine doğrudan imam hatip okullarına gitmeye başladıkları için bu bağlantı zayıflamıştır. Bununla beraber günümüz medreselerinin gerek Osmanlı gerekse de cumhuriyet döneminde düzenli bir vakıf geleneğinden mahrum olmaları onların aslında kendi ihtiyaçlarını karşılamak için eğitim sistemlerini düzenlemelerine neden olmuştur. Dolayısıyla ihtiyaçtan kaynaklı olarak, medreselerde genelde Şafii fıkhı okutularak bölge ihtiyacı giderilmeye çalışılmıştır. Ancak bununla beraber az da olsa Hanefi köyler/Kürtler olduğu düşünülerek Hanefi fıkhı da bazı medreselerde okutulduğu olmuştur[43].

Doğudaki medreselerin dini ilimlere yönelmesi ve pozitif bilimlerden uzaklaşması aslında kendi içinde bazı nedenlerden de kaynaklanmaktadır. Şengül'ün (2008:119) bir medrese

[41] https://taberani.wordpress.com/2013/12/16/dogu-medreseleri/ (Erişim tarihi:27.10.2016)

[42] Bu konu, bölge insanının neden daha önce resmi devlet sistemine entegre edemediği gibi bir tartışmayı başlatabilir. Ancak dikkat edilirse, bu tarihten önce medrese mezunları yasal olmadığı halde camilerde imamlık yapabiliyorlardı. Maaşları da halk tarafından ödeniyordu. Fakat bu olay ile bu hakları elinden alınan medrese mezunları devlet okullarına gitmeye başlamışlardır.

[43] https://taberani.wordpress.com/2013/12/16/dogu-medreseleri/ (Erişim tarihi:27.10.2016)

seydasına medreselerde neden kaynak olmasına rağmen pozitif bilimleri okutulmadığını sorduğunda seydanın "*devlet o zaman bizi tam kapatır*" şeklindeki cevabı aslında bu kurumun bölgede devletin eğitim sistemine alternatif olmak yerine, sadece devlet tarafından ihmal edildiği ya da layıkıyla yapılmadığını düşündükleri dini eğitim açığını kapatmaya çalıştıklarını göstermektedir. Gencer'in (2014, s.792) Şark medrese geleneğindeki dil eğitimini karşılaştırdığı modern Batı eğitimindeki şu tespit de önemlidir:

> "Türkiye'de Fatih zamanında kadim Yunan geleneğinden mülhem, evrensel bir bilgi vizyonuyla kurulan medreselerin bıraktığı boşluk, bugün değil İslami, sosyal bilimler alanında bile hissedilmektedir. Objektif olarak bakıldığında Osmanlı medreselerinin ne öğrettiği eleştirilebilir, ancak nasıl öğrettiği eleştirilemezdi; zira medreseler, alet ilimleri denen gramer, mantık belagat sayesinde öğrettiğini oldukça sağlam öğretirdi. Batı'da bilimsel devrim, öncelikle Aristo'nun geliştirdiği tümdengelim yerine tümevarıma dayalı bir mantık ile mecaziden uzak formel bir dil geliştiren Bacon'ın metodolojik devrimiyle başladı. Bugün post modern dünyada ise tekrar Aristo metoduna dönüş başladı. Bugün diyelim Harvard üniversitesi'nde 'rhetorical turn' veya 'linguistic turn' deyimleriyle anlatılan geleneğe dönüş yönündeki metodolojik devrimin Türkiye'nin doğusunda perişan vaziyetteki medreselerde sürdürülmesi modern dünyanın yaman ironilerinden sayılsa gerektir"

İslam medeniyetinin yükselişe geçtiği dönemlerde medrese ders programları nicelik ve nitelik açısından oldukça geniş bir içeriğe sahipti. Bu süreçte okutulan dersler arasında, "Kur"an ve Kur"an ilimleri, Fıkıh, Kelâm, Akaid, Siyer, Tarih, Hadis, Tefsir, Mantık, Sarf, Nahiv, Belağat, Cedel, Feraiz, Musiki, Cebir, Tıp ve Astronomi" gibi farklı alanlardan dersler okutulmuştur. Ancak bu derslerin niceliği ve buna bağlı olarak niteliği eğitim kurumunun içerisinde bulunduğu devletin siyasi durumu ile yakından ilişkili olmuştur. Örneğin Osmanlı Devleti'nin siyasal yönden elde ettiği başarılar mukabilinde medrese müfredatına yeni ek dersler konulmuş ya da gerileme dönemine girmesi ile beraber "beşeri ve fenni" gibi dersler müfredattan kaldırılmıştır (SDAM, 2016, s.5). Batı illerinde çoğunlukla yok olmuş olan bu eğitim kurumlarının Kuran Kursu ya da vakıf/dernek statüsü ile bile olsa devam etmesi onun kendisini devlet müdahalesine karşı garantiye aldığını ya da almak istediğini göstermektedir. Türkiye'de özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde müfredat ve kurumsal olarak her ne kadar büyük bir değişim geçirmişse de, bu kurumun modernleşmeye verdiği tepkiler son zamanlarda yoğunlaşsa da, yine halk üzerinde algı yönlendirme konusunda önemli bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür.

Tablo 4.5. Günümüz Şark Medreselerinde Okutulan Dersler Ve Nitelikleri

KİTABIN İSMİ	**İÇERİĞİ**	**DİLİ**	**YAZARI**
Elifba		Arapça	

Kur'an-ı Kerim		Arapça	
Mevlûda Kurmancî	Kürtçe Mevlid	Kürtçe	Mela Huseynê Bateyî
Nubihar	Arapça Türkçe Sözlük	Kürtçe	Ahmedê Xanî
Akîdeya Îmanê	Akaid	Kürtçe	Bilinmiyor
Nehcü'l Enam	Akaid	Kürtçe	Mela Xelilê Sertî
Emsile	Sarf	Arapça	Hasan Şevki b. Osman
Bina	Sarf	Arapça	Abdulvahap ez-Zencanî
'İzzî	Sarf	Arapça	İzzeddin ez-Zencanî
Avamil-i Cürcani	Nahiv	Arapça	Abdulkahir el-Cürcanî
Züruf	Nahiv	Kürtçe	Molla Yunus el-Kuteynî
Terkîb	Nahiv	Kürtçe	Molla Yunus el-Kuteynî
Sa'dullah-i Sağir	Nahiv	Arapça	Bilinmiyor
Şerhu'l-Kıtır	Nahiv	Arapça	İbn-i Hişam
Şerhu'l-Muğnî	Nahiv	Arapça	Bilinmiyor
Sa'dini	Nahiv	Arapça	Mesut et-Teftezani
Hellu'l-Meakıd	Nahiv	Arapça	Ahmed b. Muhammed
Sa"dullah-i Kebir	Nahiv	Arapça	Sa"dullah el-Berdeî
Suyutî	Nahiv	Arapça	İmam Suyutî
Molla Camî	Nahiv	Arapça	Abdurrahman el-Cami
Kafiye-i Kübra		Arapça	Mela Xelilê Sertî

Muğni-Tullab	Mantık	Arapça	Manisalı Hacı Mahmut
Husam Kati	Mantık	Arapça	Hisamuddin el-Kati
Fenari	Mantık	Arapça	Hasan el-Fenarî
İsamu'l İstiare	İstiare	Arapça	Ebu'l-Leys es-Semerkandî
Abdu'l Ğafur	Nahiv	Arapça	Abdulğafur Larî
Şerhu's-Şemsiyye	Mantık	Arapça	Muhammed et-Tahtanî
Şerhu'l-Akaid	Akaid	Arapça	Sa'duddin et-Teftezanî
Muhtasaru'l Meani	Belagat	Arapça	Teftezanî
Cemu'l-Cevami‟	Fıkıh Usülü	Arapça	İmam Sübkî

Kaynak: (SDAM,2016, s.8-9).

Günümüz medreselerinde alınan derslere bakıldığında derslerin içerikleri bakımından çağın şartlarına cevap vermek ya da modern okullarda olduğu gibi fenni ilimler ile ilgili dersleri müfredata koymak yerine daha çok dini ilimlere odaklandığını görüyoruz. Bu müfredat, medreselerin kendisini belki de modern olarak kategorileştirdiği devlet okullarından, ayırıp kendi sahasını korumaya çalıştığının bir işaretidir. Bunun yanında derslere genel olarak bakıldığında "alet ilimleri" anlamına gelen ve Arapçanın dil bilgisi ile ilgili dersleri olan sarf ve Nahiv[44] gibi derslerin oldukça yoğunlukta olduğu görülmektedir. Bu durum, Osmanlı gerileme döneminin Arapçaya yoğunlaşan medrese müfredatını çağrıştırmaktadır. Diğer bir ifade ile medreseler günümüzde "Sadece âlet ilimleri ve eski ulemanın eserleri üzerinden bir eğitim süreci yürütülmektedir. Bazı kurumlarda çağdaş İslam düşüncesi de okutulmakla beraber, beşeri ve fenni olarak nitelenen ilimler mevcut değildir" (SDAM, 2016, s. 5-9). Bunun da ötesinde günümüz medreseleri Osmanlı'nın Tanzimat dönemi gibi medreselerin bypass edilip yerine Batı tarzı eğitimlerin konulduğu dönemdeki müfredat genişliğine de sahip değildir. Ayrıca günümüzde mevcut medreseler merkezi bir sistemden yoksun oldukları için bu program medreselerde seydanın insiyatifi ile küçük çaplı değişikliklere uğrayabilir. Ancak

[44] Medreseye başlayan kişinin ilk başlarda aldığı Arapça dilbilgisi ve gramer dersleri

yine de ifade etmek gerekir ki, bu program günümüz medreselerinde genel olarak kabul edilip okutulan derslerdir. Ayrıca belki geçmişten farklı olarak günümüz medreselerinde haftalık halka açık dersler dini sohbetler düzenlenmektedir. Bu tür halka açık derslerde yaygın olarak Said-i Nursi'nin Risale-i Nur külliyatından bölümler okunarak izahı yapılmaktadır. Bu ortamlarda dersi yapan/açıklayan kişi seydanın kendisi değil, ancak onun izin verdiği ve bilgisine güvendiği kişi yapar. Herhangi bir sorun ya da anlaşılmayan bir konu olduğunda seyda devreye girerek konuyu aydınlatır (Çelik, 2012, s.116; Yahyaoğlu, 2012, s.132). Buna benzer halka açık dersler Selçuklu ve Osmanlı Devleti zamanında da mevcuttu. Bu yöndeki dersler devlet bazında yapıldığında çeşitli bilgilerin halk tarafından bilinmesi istenmesi, günümüz medreseleri üzerinden düşündüğümüzde ise seydanın ve medresenin prestijinin ve otoritesinin korunmaya çalışıldığını göstermektedir. Kendi bölgelerinde dini bilginin denetimini sağlayan medreseler, ayrıca, bu tür dersler ile halka inmekte ve toplumsal bütünleşmeyi sağlamaktadırlar.

Hali hazırda faaliyet yürüten söz konusu Kur'an kursu statüsündeki medreseler diğer eşdeğer kurumların aksine gündelik hayat çok daha dolu ve aktiftir. Bölgedeki 20 ayrı medreseye dayanarak bu kurumlarda geçen sıradan bir gün şu şekildedir:

> "Şark medreselerinde gün, sabah namazıyla başlayıp yatsı namazıyla son bulmaktadır. Sabah namazı için uyanan öğrenciler namazı cemaatle kıldıktan sonra işrak vaktine kadar serbest bırakılmaktadır. Tasavvufi gelenekten gelen medreselerde, hem talebe hem de mürid olan kişiler, bu vakitte mürşidleri tarafından kendilerine verilen virdlerini çekmektedirler. İsteyen öğrenciler ise, bu saate kişisel bakım işlerini yapmaktadır. işrak vaktinden kahvaltı vaktine kadar ise -zihnin sükûnetine binaen- derslere yönelik ezberler yapılmaktadır. Sabah kahvaltısından sonra, talebeler bir önceki günün dersini "müzakere"; alacakları dersin ise "mütalaa"sını yapmaya başlamaktadır. Sırası gelen talebe, Seyda'nın odasına girmekte ve dersini aldıktan sonra kendisinden üst seviyede olan talebelerle dersin müzakeresini yapmaya devam etmektedir. Talebe, ders aldığı esnada sürekli iki dizi üzerine oturur vaziyette beklemekte ve Seyda'dan duyduğu her ibareden sonra "Belê ez ğulam", "Belê Seyda" ve "Belê ezbenî" gibi ifadeler kullanmaktadır. Ayrıca aldığı derse yönelik zihnini meşgul eden sorular varsa sormakta, cevabını aldıktan sonra odadan ayrılmaktadır. Öğle namazının cemaatle kılınmasından sonra, akşamdan kalan yemekler yenmekte ve "kaylule" uykusuna yatılmaktadır. Seyda, kış aylarında bu uyku saatini kaldırabilmektedir. Yaz aylarındaysa havanın çok sıcak ve bunaltıcı olmasından dolayı bu uykuya genellikle yatılmaktadır. Daha sonra ikinci dersler verilmekte ve ikindi namazı kılınmaktadır. Medrese sınırları içerisinde olan her talebe tüm namazları cemaatle kılmak zorundadır. İkindiden sonra ise yaz aylarında günler uzun olduğu için üçüncü bir ders veren medreseler de mevcuttur. İkindiden sonra üçüncü bir ders veren medreselerde bu dersten sonra; vermeyen medreselerde ise ikindi namazından sonra ezberler yapılmaya başlanmaktadır. Yürüyüş eşliğinde yapılan ve "metin" denilen bu ezberler için kimi talebeler camiyi, kimisi eğer mevcut ise medrese bahçesini, kimisi de medresenin koridorlarını kullanmaktadır. Ezberler arasında çay molaları da verilmektedir. Akşam namazının cemaatle kılınmasından sonra akşam yemeği yenilmektedir. Yemekten sonra ise kimi medreselerde metin ezberine

devam edilmektedir. Modern yöntemleri kullanmaya başlayan kimi medreselerde ise bu vakit aralığında Arapça muhadese yetisinin güçlenmesi için Arapça videolar izlenmekte veya hat/yazı çalışması yapılmaktadır. Yatsı vaktinin girmesiyle kılınan namazlardan sonra kimi talebeler derslerini tekrar etmeye ve ertesi günün dersini "mütalaa" etmeye başlamaktadır. Kimi talebeler de teheccüde kalkmak için erken yatmakta ve teheccüde kalktıktan sonra derslerini "mütalaa" edip sabah namazına kadar uyumaktadır" (SDAM, 2016, s.10)

SDAM'ın (2016, s.11-14) Şark medreselerinde yaptığı kapsamlı araştırmaya göre, sosyal etkisi bu derece fazla olan ve son yıllarda hükümet ve özellikle Diyanet İşleri eski Başkanı Mehmet Görmez'in dikkatini çekmesine rağmen hali hazırda bu tür eğitim kurumlarının karşılaştığı bir çok sorun mevcuttur. Tesbit edilen sorunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. "Medreselerin kurumsallaşma ve çatısal yapı noktasında eksikliği
2. Medreselerin sorunlarıyla ilgilenen kurumların yetersizliği
3. İcazetlerin resmi bir nitelikten yoksunluğu
4. Medreselerde eğitim alan talebe profilinin zayıf olması
5. Medreselerde ortak müfredat ve uzmanlık alanlarının olmayışı
6. Medrese eğitiminde sosyal ve fen bilimlerinin bulunmayışı
7. Yakın dönemde yazılan eserlerden habersiz olma
8. Talebelerin seviyesini ölçecek sınavların yetersiz oluşu
9. Arapça dışında başka dillerin öğrenilmemesi
10. Hitabet yeteneğinin yetersiz olması
11. Talebelerin konuşma becerilerinin gelişmemesi
12. Medrese talebelerinin toplumsal örneklik misyonunu yitirmesi
13. Sosyal aktivitelerin az olması
14. Kimi medreselerdeki talebelerin manevi donanım hususunda yetersiz olması
15. Eğitimin sadece erkeklere yönelik olması
16. Medreselilerin toplum içerisindeki etkinliklerinin yitirilmesi"

Medreselerin tarihsel süreçte bu şekilde kültüre kök salmış olması onun kısa vadede kendi geleneksel bağlarını bırakmayacağı düşündürtse de son zamanlarda göstermiş oldukları gelişmeler dikkat çekicidir. Bu medrese yetkililerinin yakın bir zamanda STK adı altında resmi bir hüvviyet kazanması, Diyanet ile iyi ilişkiler geliştirerek kendisi için yasal bir zeminin temin etmesinde ısrar etmesi ile beraber bu kurumların eğitim sisteminde de bazı faaliyetler mevcuttur. Örneğin bu kurumlarda müderris olan –seyda- açıktan ya da örgün olarak bitirdiği lisans bazende buna ek olarak yüksek lisans ve doktora yaparak kendi alanında Osmanlı'nın son dönemindeki ihtisaslaşmayı andıran bir yol izlemektedir. Medreselerde yerelden evrensele uzanma çabaları ve kısmen de olsa bunu başarmaları, teknolojik imkânlar ve sosyal medya aktif bir şekilde takip edilerek kullanmaktadırlar. Bu durum ister istemez, bir yandan geleneksel köklerin ağır etkisi altında kalan kurumda nasıl da bu yönde faaliyetler meydana gelir sorusunu

akla getirmektedir. Ancak bu çalışmayı önemli kılan da bu kurumların tam da bu özellikleridir. Bu durum Batı dışı ülkelerde sıkça görünen bir oluşum olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı dışı moderntie kapsamında incelenecek olan bu kurumları tam anlamıyla geleneksel ya da modern olarak tanımlamak mümkün değildir. Daha çok geleneğin (geçmişin) ve bugünün değerlerini birleştiren bu kurumlar yeni bir boyut kazanmışlardır. Diğer bir ifade ile daha önce tartışılan modernleşme olgusuna bakıldığında, bu kurumlar Batı'nın, diğer Batı dışı toplumlar için ön gördüğü yolda ilerlememiş, bunun yerine modernizmin bazı parametrelerini kendi süzgecinden geçirerek kullanmışlardır.

4.13. Cumhuriyet Döneminde Medreseler, Dini Aktörler ve Kültür

Medreselerin bölgedeki varlığı daha önce ifade edildiği gibi Selahaddin-i Eyyubi ya da diğer bir iddiaya göre Halife Hz Ömer ile başlamış ve kurumsallaşması 15. yüzyılı bulmuşsa da[45] günümüze kadar devam etmesi aslında bu kurumun kendi bünyesinde birçok yeni fikir ve aydınlanmaya ortam hazırladığını ifade etmek gerekir. Günümüz medreselerinin cumhuriyet sonrasında geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümün son yıllara kadar çoğunlukla pasif konumundan dolayı devlet politikalarının etkisi ile şekillendiğini belirtmek gerekir. Diğer bir ifade ile hükümetlerin bölge genelinde yürüttüğü/yürütmekte olduğu ve merkezden yerele inen politikaları ile bölge medreseleri, çoğu zaman ya resmi yetkililerden kaçmak zorunda kalmış ya da bu kurumu farklı adlar altında devam ettirmelerine neden olmuştur. Bu nedenle bölge medreseleri için Kuran Kursu statüsünün kazanılması aslında bu kurumun kontrol edildiğini gösteren bir durum olmasının yanında medreseler için de kendi ilmi faaliyetlerini daha serbest yapmalarına imkân vermiştir[46]. Buna dayanarak Bala (2012, s.75-76), cumhuriyet sonrası medreselerinin geçirmiş olduğu dönüşümü üç evreye ayırmaktadır. Birinci dönem, 1924'ten 1980'lere kadar olan yılları, yani medreselerin yasaklı bir yapı olduklarının ilanında sonra bu kurumların merkezden kırsala olan kayışını kapsamaktadır. İkinci dönem ise 1980 sonrası AK Parti'nin iktidara geldiği 2002 yılları arasını kapsar. Bu süreçte hükümetin bölgede sürdürdüğü politikalara bağlı olarak medreseler, daha önce çekilmiş oldukları kırsal kesimde de sorunlar yaşayıp ya kapanmış ya da bu yapı Batı illerine taşınmıştır. Üçüncü dönem ise AK Parti'nin iktidara geldiği 2002 yılından bugüne kadar olan süreci kapsamaktadır. Politik değişimin medrese kurumu üzerindeki etkisi tartışılmazken bu kurumun resmi bir Kuran Kursu statüsü ile faaliyete girmesi ayrı ve önemli bir tartışmayı gerektirir. Bu süreçte bölge genelinde meydana gelen ılımlı hava ve sivilleşme teşvik ve bilinçleri sayesinde bölge medreselerinin sayısında

[45] http://www.timeturk.com/tr/2009/10/01/q-w-x-medreseleri-kurt-medreseleri.html (Erişim tarihi:31.10.2016)
[46] http://www.timeturk.com/tr/2009/10/01/q-w-x-medreseleri-kurt-medreseleri.html (Erişim tarihi:31.10.2016)

önemli bir artış gözlenmiştir. Bununla beraber Diyanet'in –özellikle Mehmet görmez ile birlikte- bu konudaki meşrulaştırıcı faaliyetleri sayesinde medreselerin bölgede kaybettiği prestij ve imajını tekrardan kazanmakta olduğunu söylemek gerekir. Buna ek olarak 30.07.2016 tarihinde Ağrı'da Medrese Alimleri Vakfı'nın toplantısında konuşan Ağrı valisi Musa Işın, "Medrese alimlerinin bu bölgenin ve Türkiye'nin sigortası[47]" olduğunu ifade ederek devletin süreç içinde değişen tutumunu açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu tür gelişmeleri gerekli kılan sosyo-politik nedenlerin yanında Diyanet, medrese sistemi ile bölgede hem bölgedeki dini bilinci tekrardan canlandırmak hem de iletişimi devlet imamlarına nazaran çok daha etkili olan bu tür medrese imamları vasıtasıyla gerçekleştirmek istediği görülmektedir. Bununla beraber, devlet tarafından barış eli uzatılması olarak değerlendirilebilecek bu yöntemin yanında devletin "mele/molla" projesi ile medreselerden mezun olan kişileri din görevlisi kadrolarına alması yine devletin halk üzerinde önemli etkisi olan ve bazı durumlarda güce sahip olan mollalrın ekonomik durumlarının iyileştirilmesi onların devlet himayesine alınması da önemli bir gelişmedir[48]. Çünkü,

> "Meleler, sadece ilim öğretmez, onlar aynı zamanda anlaşmazlıkları çözümler, kan davalarını halleder, evlenme ve ölümlerinde de yanlarında bulunurdu… Meleler, tabiî ki yaptırım gerektiren konulara girmeden sorunları İslam hukukuna göre özellikle Şafi mezhebi hukukuna göre çözmüşlerdir. Çetrefilli konular önlerine geldiğinde Medresedeki diğer Melelerle istişare yapılmış, büyük hocalara danışılmış ve karar verilmiştir. Böylece, halk üzerinde hakem olmuşlardır"[49].

Bu tür kurumların süreç içinde Şark bölgeleri hariç ülkenin diğer bütün bölgelerinde kaybolması ve halen faaliyet yürütüyor olması ve bügünde Türkiye'nin bölgelerine yayılma hamleleri göstermeleri elbette tartışılma ve incelenmeye değer olmakla birlikte bunun tek bir değişken ile açıklamak da mümkün değildir. Nitekim Tillo'daki medrese seydalarına sorulan sorular yine bunu göstermektedir. Onlara göre "Nasıl bugüne kadar gelebildiklerine ve bugün de nasıl bu kadar rahat çalışabildiklerine dair her birinin yaklaşımı farklı. Mele Kartal'a göre, "bölgenin dağınık coğrafyasında devletin eli her noktaya uzanmadığı için medreseler gizlice varlığını devam ettirebiliyor." Erzurumlu Mele Selami Doğan da, "köylülerle aralarında büyük bir dayanışma olduğunu ve bu gizliliğin elbirliğiyle sürdürüldüğünü" söylüyor. Mele Giyaseddin Güler'in tezi ise diğerlerinden farklı, "Devlet, Cumhuriyet'in ilk yıllarında medreseleri 'devlet yanlısı ve karşıtı' olarak kategorilere ayırdı. Devlet karşıtı medreseleri

[47] http://www.diyadinnet.com/haberi-209523-a%C4%9Fr%C4%B1da-medrese-alimleri-vakf%C4%B1-toplant%C4%B1s%C4%B1 (Erişim tarihi:31.10.2016)

[48] https://taberani.wordpress.com/2013/12/16/dogu-medreseleri/ (Erişim tarihi:27.10.2016)

[49] https://taberani.wordpress.com/2013/12/16/dogu-medreseleri/ (Erişim tarihi:27.10.2016)

kapatırken, devletin aleyhinde faaliyeti bulunmayan medreselere göz yummakla kalmadı ayakta kalmalarını ve büyümelerini de sağladı"[50].

Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile Maarif Vekaleti'ne bağlanan ve daha sonra çıkarılan 477 sayılı genelge ile yasal zeminden mahrum kalarak taşınmaz malları kamulaştırılan medreseler uzun bir süre gündemden uzak kalmıştır. Cumhuriyet döneminde açılan imam hatip ve ilahiyat fakültelerine ilk dönemlerde önemli oranda rağbetin olmaması süreç içinde bu kurumun müdavimlerinin sayılarında düşüş ve artışlar meydana getirmiştir. Diğer taraftan yasal zeminden mahrum olmasına rağmen medreseler ve medrese tedrisatı Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde varlığını devam ettirmiştir. Bunun nedeni olarak her ne kadar devletin din adamı yetiştirmeye yönelik okullarına duyulan güvensizlik etkili olmuşsa da farklı nedenlerden de bahsetmek mümkündür. Örneğin, cumhuriyetin ilk yıllarında ulaşım ağının yetersiz olması ile denetimden uzak duran medreselerinin ayakta kalma nedenleri arasında okula erişimin kısıtlı olması, maddi olanaklar, öğretmenlerin yetersizliğinden dolayı mezkur bölgelere eğitimcinin gönderil(e)memesi, bölge insanın kültürel dini muhafazakarlığı, medrese mezunlarının itibar görmesi ve en önemlisi de cumhuriyetin yüzyıldan fazla süredir dâhil olduğu modernleşmenin düşünsel tesirlerinin bu bölgelerde karşılık bulmamış olması medreselerin varlıklarını devam ettirmesine büyük olanaklar tanımıştır. Bu açıdan bakıldığında bölge medreselerinin varlığını devam ettirmesinde sosyolojik, politik ve kültürel etkilerin yanında ihtiyacın da belirli bir rol aldığını ileri sürmek gerekir. Bununla beraber medreselerin dili canlı tutmalarına bağlı olarak sosyal-kültürel mirası geleceğe taşımasındaki rolü de unutulmamalıdır. Daha somut bir ifade ile " yerel dil ve kültürün yaşatılması ve yeni nesillere aktarılması yönünde de hayati önemi haiz hizmetlerde bulunmuştur. Sözgelimi yeni başlayan öğrencilere Kürtçe ve manzum olarak kaleme alınmış Mevlid, lügat ve Akaid kitaplarını okutarak o dille bağlarını sağlamlaştırmaktadır" (Sami, 2012, s.153).

Cumhuriyet sonrası Şark medreselerinin işleyişi bakımında Osmanlı klasik dönemi medreselerine benzese de amaç yönünden Osmanlı'nın Tanzimat dönemi medrese özelliklerine haiz olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Çünkü bugün hala var olma mücadelesi veren bu tür kurumlar her hangi bir ekonomik amaç gütmezler. Ancak bu tür eğitim kurumlarının özellikle kırsal kesimde kişiye sağladığı prestiji göz ardı etmemekle beraber, bu sistem ile bir bakıma seyda kendi sahiplendiği eğitim kurumunu elinden geldiğince yaşatma mücadelesi verir ve bunun "uhrevi" amaçlar uğruna yapıldığını ifade eder. Herhangi yazılı bir kuralın olmadığı bu kurumlarda gelenek haline gelmiş değerler, kuşaklar üzerinden gelecek nesle aktarılır. Bu

[50] http://www.timeturk.com/tr/2009/10/01/q-w-x-medreseleri-kurt-medreseleri.html (Erişim tarihi:31.10.2016)

konuda bazı durumlarda seydanın ya da müderrisin uyarıları olsa da genel anlamda öğrenciler bu kuruma girdiklerinde görmüş oldukları tablo onların da var olan bu ilişkilere katılmasını sağlar (Işıkdoğan, 2012:80). Ancak Cumhuriyet sonrası medreselerin kendi içine kapanmaları ile beraber müfredat programlarında da sadece dini ilimlere doğru daralmanın olması onların kendilerini dış dünyaya ifade etmelerini zorlaştırmıştır. Bununla beraber medreselerde öğrenilen Arapça'nın zamana bağlı olarak değişmemesi yani modern bir Arapça eğitiminden ziyade Osmanlı dönemi medrese sisteminin takibi/taklidi onların içe kapandıklarının diğer bir kanıtıdır. (Işıkdoğan, 2012, s.77). Bu durumu gösteren önemli bir örnek olarak Şark medreselerinde yetişen Bediüzzaman Said Nursi'nin kendi eserlerinde kullandığı Arapçada görmek mümkündür (Çiçek, 2009, s.170).

Çiçek'in (2009, s.133-150) çalışmasında kültürel ve sosyal yönü ağır basan medreselerin hayatın her alanına nüfus ettiğini görmek mümkündür. Ona göre, Cumhuriyet döneminde de medreselerin toplum içindeki yönetici rolü ciddi bir şekilde devam etmiştir. Medrese toplum ilişkisinin süreç içinde devletin modernleştirme politikalarına eklemleme çabaları ile birlikte azalsa da 1980'lere kadar medreseler, bölge halkının sosyal, siyasal ve hukuki sorunları için vazgeçilmezliğini korumuştur. Ona göre "*Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde toplumun enformasyon, eğitim, dini rehberlik, ahlaki örneklik ve kültürleşme alanlarındaki ihtiyaçlarını hep medrese üstlenmişti*". Bu sosyal ilişkinin günümüz baş döndürücü modernizasyonuna rağmen hala etkin bir şekilde devam ettiğini söyleyen Çiçek'e göre, İstanbul'da bulunan Erzurum-Tekmanlı Molla Hüsameddin Özer, mezkur bölgelerden göç etmiş on bine yakın kişiyi kendi etrafında toplamayı başarabilmiştir. Diğer bir ifade ile geçmişten gelen bir güvenin neticesi olarak muhtelif illerden göç eden bireyler, gerek sosyal bir ihtiyaç sonucu gerekse de dini argümanlarını geliştirme nedeniyle olsun bu kişinin etrafında toplanmak için gerekli olan güven, Tekmanlı Molla Hüsameddin Özer tarafından onlara sağlanmıştır. Paralel bir şekilde, etkisini ciddi oranda kaybetmesine rağmen doğu ve güneydoğunun özellikle kırsal kesimlerinde halen insanların gündelik konuşmalarında inandırıcılıklarını arttırmak için alimlere atıfta bulunduklarını görmek mümkündür. Söz konusu örneklem bölgelerinde 1970'li yıllara kadar (2009, s.142) medreselerin Osmanlı dönemindekine benzer bir kadılık görevini ifa ettiği de bir gerçektir. Medrese âlimleri, müderrisleri (seydaları) İslam hukukuna önemli derecede hakim kişiler olarak kendilerine gelen davaları çözebilme kabiliyetine sahip, karar veremediklerinde ise davayı başka bir alime gönderdikleri görülmektedir. Bu konu özellikle söz konusu Mardin ili olduğunda daha önem kazanmaktadır. Çünkü Mardin son yıllara kadar önemli oranda Hristiyan nüfusun yaşadığı bir yer konumundaydı. Hristiyanlar dahi Müslümanlar ile

yaşadıkları sorunları bölge âlimlerine/seydalarına getirmekte herhangi bir beis görmemişlerdir. Modernleşmeye dahil olmuş cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde için bu durum önemli bir özellik olarak, "*Osmanlı dönemi ve cumhuriyetin ilk yarım asrına kadar ki dönemin tamamında bölgenin hukuki ve sosyal problemlerinin kahir ekseriyetini medrese çözüyordu*". Cumhuriyet döneminin önemli bir bölümünde dahi medreselerin bu tür işlevlerinin sürdürmesinde her ne kadar gizli politik duruştan söz etmek mümkün olmuşsa da bu medreselerin kişiye ulaşılabilirlik, dil veya kültürel olarak devlet ile muhatap olmaktan çekinme ve yerel olması bakımından da bölge halkına daha yakın geldiğini ifade etmek gerekir. Ya da Çiçek'in ifade ettiği üzere, mahkeme heyetinin davaları kısa zamanda nihayete erdirme, hâkim tercihi, şer'i hükümlere karşı itaat ve bölge halkının istediği âlime ulaşmasının kolay olması yine bu tür kurumların sosyal etkilerini uzun süre devam ettirmelerinde önemli bir nedendir. Bunların yanında medreselerin gündelik hayatın üzerindeki önemli bir tesirini İslam akaitlerine göre helal-haram tayinleri konusunda da müşahede etmek mümkündür. Ancak bundan öte, cumhuriyet Türkiye'sinde bu kurumlarda tatil günleri resmi tatillerin aksine "*haftalık tatil Perşembe günü ikindiden başlıyor Cuma günü gün Batımına kadar devam ediyordu. Hafta sonu Cuma günü sayılıyordu. Bunun yansıması olarak Perşembe ve Cuma günlerinin bölge genelinde ayrı bir yeri vardı*". Medreselerin bölgede bulunan ağalık kurumu ile iyi ilişkiler kurmaya çalıştığı ya da şeyhlik kurumunun gücü bilindiğinden dolayı ağanın bu kurum liderleri ile ters düşmemeye özen gösterdiği bilinmektedir. Ayrıca Çiçek'e göre medreselerin tarikat ile de yakın ilişkiyi devam ettirmeye özen gösterdiği, hatta medrese müderrislerinin bu kurumu çoğu zaman tasvip etmemelerine rağmen onların yerel potansiyellerini gösterdikleri için bunu aşikâr bir şekilde dillendirmemişlerdir. Bu tür politikalar bölgede dengenin dolayısıyla düzenin yüzyıllar boyunca devamını sağlamıştır. Medresenin halen devam eden yerel toplumsal kargaşa ve çatışmalarda arabulucu rol üstelenmesi prestijini yine önemli derecede arttırmaktadır. Çünkü günümüzde her ne kadar giderek azalsa da daha 1980'lere kadar medreseler devlet kanallarını çatışmalara müdahil etmeden çözme yoluna gitmiştir. Çiçek'in ifadesiyle "*medrese bu pozitif toplumsal algısıyla kaynaklanan asayiş ve güvenlik boşluğunu büyük ölçüde dolduruyordu*". Medreselerin tarihsel süreç içinde inşa etmiş olduğu bu fonksiyonel rolü, bu kurumun olmadığı yerler ile karşılaştırıldığında, gerçekten de icra etmiş olduğu görev daha da belirgin olmaktadır. Şark bölgelerinde bir dönem her ne kadar medrese ve tarikatlar arasında bir çekişme olmuşsa da bu iki kurum süreç içinde bütünleşmiş ve Nakşibendilik, bazen de Kadirilik tarikatı medreseler vasıtasıyla bölgede yayılmıştır.[51] Ancak Nakşibendiliğin Halidi kolunun Kürtler

[51] http://www.bitlisname.com/2015/11/18/kurt-dindarlarinin-siyasi-gucu-medreseler/ (Erişim tarihi:26.10.2016).

arasında hızlı yayılmasının en önemli nedeni Halidiye kolunu kuran kişinin Mevlana Halid-i Bağdadi'nin Kürt olması önemli bir neden olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece daha önce bir çatışma halinde olan medrese tarikat ikilemi artık birbirleri için gerekli olarak görülmüşlerdir. Medrese ehli olan her bir talebenin aynı zamanda bir tarikata da bağlanması önem arz etmiştir. Bu sayede, talebe bir taraftan medreselerde eğitim alırken diğer taraftan tarikat vasıtasıyla manevi ihtiyacını karşılaması gerektiği inancı oluşmuştur. Nakşibenliğin Şark'ta bu şekilde yayılma göstermesi, medrese-tarikat arasındaki çift yönlü fonksiyonel bir etki meydana getirmiştir. Dolayısıyla bu durum medreselerde seyda makamındaki kişilerin tarikattan, tarikattaki liderlerin ise medrese kökenli olması sonucunu doğurmuştur. Bu durum zamanla Bourdieu'nun (2015, s.43) vurguladığı olarak ayrı soylu bir sınıfın doğuşuna uygun bir zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla şeyh ve medrese geleneğini beraber devam ettiren bu kurumların farklı bir kültür inşa ettiği görülmektedir. Böylece şuan bölgede bütün seydadalarda olmasa da tekke merkezlerinde öncü ve soylu bir sınıfın kendi kültürel sermayelerini çok büyük çoğunlukla aile içindeki fertlere has olmak kaydıyla gelecek kuşağa aktardıkları görülmektedir. Aynı şekilde Weberyan anlamda düşünüldüğünde farklı bir statü grubunun ortaya çıktığı görülmektedir. Weber'e (2012a, s.428) göre statü gruplarında kuşaklar boyu edindikleri kültürel sermayeye bağlı olarak "kendinden menkul" bir sınıfın ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür. Bu da bu konu bağlamında düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır.

Aynı şekilde herkesin medresede eğitim alma gibi bir şansının/fırsatının olmadığı düşünüldüğünde, medreselerdeki tarikat bağlantısı ile yerel halkın medreseleri daha çok sahiplenmesini, onun da ötesinde medreselerin de halka inmesine ve kapılarını onlara açmasını sağlamıştır[52]. Ancak bu iki farklı kurumun tek elde ve mekânda toplanmasının daha önemli bir sonucu da ortaya çıkarmıştır. Bu durumda medreselerde tarikatın baskın manevi rolü ile artık burası bir eğitim kurumu, ama aynı zamanda bir ibadet kurumu şeklini de almıştır[53]. Bununla beraber medreselerde dini eğitim ön plana çıkarılıp pozitif bilimlerin dışlanması yine bu tür bir etkileşimin sonucudur denilebilir. Bu nedenle bölge insanları çocuklarını medreseye gönderirken, Osmanlı ya da Selçuklularda olduğu gibi eğitime içkin dini anlayışı[54] almasını beklemesinin yanında ibadet usul ve esasları öğretimi değerler eğitimi ve sonuç olarak nasıl

[52] https://taberani.wordpress.com/2013/12/16/dogu-medreseleri/ (Erişim tarihi:27.10.2016)
[53] http://www.timeturk.com/tr/2009/10/01/q-w-x-medreseleri-kurt-medreseleri.html (Erişim tarihi:31.10.2016)
[54] Bilindiği üzere Büyük Selçuklu döneminde açılan Nizamiye medreselerini ortaya çıkmasına neden olan en önemli vesile, o dönemde Fatımilerin kendi eğitim kurumlarında Şiiliğin propagandasını yapmalarıydı. Bu doğrultuda kurulan medreseler de aynı şekilde bu Sünni-Şafii görüşleri doğrultusunda faaliyet yürüterek Şiiliği önlemeye çalışmıştır. Bu şekilde Osmanlı'ya kadar devam eden bu düşüncede politik duruş eğitim anlayışına işlenmiş ve eğitim temel amacı bu doğrultuda şekillenmiştir. Ancak günümüz medreseleri bu tarz bir eğitim sisteminden çok bireyin nasıl daha iyi bir dini önder olabilir amacıyla faaliyet göstermektedir.

daha iyi bir din adamı yetiştirilir hesabı göz önünde tutulmuştur. Medreseye bu tür bir beklenti ile gönderilen öğrencilerin ise herhangi bir tarikata bağlanması zorunlu olmaması ile birlikte karşıtlığı da kabul edilmemektedir (Çelik, 2012, s.106). Ancak genel olarak bakıldığında medreseye devam eden öğrenci kendi medrese hocasının tabi olduğu tarikata tabi olmaktadır.

Cumhuriyet dönemi medreseler ve sonradan gelen kuşakların cumhuriyet ile nasıl barıştıkları ve buna imkan veren bağlantı kanalının ne olduğu yönünde çok farklı nedenler etkili olmuşsa da Şengül'ün (2008, s.117) antropolojik bakış açısı ile incelemiş olduğu medrese geleneğindeki verilere bakıldığında, Şeyh Said isyanından sonra gerek isyana katılmış diye idam edilenler gerekse de sürgüne gönderilenlerin devlet ile herhangi bir şekilde yakınlaşması söz konusu olmamıştır. Bu küskünlük Demokrat Parti (DP) döneminde de birinci kuşakta devam etmişse de, ikinci kuşak (şeyhlerin çocukları) bulundukları bölgede lider konumda bulunmalarından ötürü, temsili olarak Ankara'ya gitmişlerdir. Böylece devlet, bölge halkı ve şeyhler- ki bölgede çoğunlukla medrese mezunudurlar- arasında yeni bir yakınlaşma süreci başlamıştır. Bu vesileyle devlet modernizasyonu taşraya doğru yayılma imkânı bulmuştur. Ayrıca daha önce kısaca değinildiği gibi son zamanlarda medreseler ve devlet yetkililerinin iletişime geçmeleri yeni bir süreci de başlatmıştır. Bu süreçte, devlet kendi beklentisi doğrultusunda bu kurumun mensuplarını istihdam ettirirken, onlar da kendi taleplerini yetkili mercilere birinci ağızdan iletme fırsatı vermiştir. Böylece tarihsel süreç içinde artık en güçlü bağlar kurulmakta ve devlet modernizasyonu gelenekselliğin temsilcisi kabul edilen kişilerin vasıtasıyla en ücra köşelere kadar ulaştırılmaktadır. Böylece modern ulus devlet yerel ve geleneksele dönerek onları, tam olarak modernleştiremese de yasallaştırma da ve meşrulaştırmada önemli bir araç olmuştur. Bu durum, kesinlikle karşılıklı bir etkileşim ve pragmatik değerler uğruna oldukça uygun bir şekilde yürümektedir. Ayrıca medrese müdavimlerinin son zamanlarda sivil toplum alanında görülmesi aslında değerlerin inşa sürecinde gelenekselliğin parametrelerini gösterse de, modern bir kurum içinde olmanın gereği olarak modernleşme alametlerini de bünyesinde barındırmaktadır. Böylece tam da, Batı dışı bir toplumda ortaya çıkabilecek çoklu/Batı dışı modernitenin örneğini sergilemektedirler.

4.14. Medrese Geleneği ve Modernleşmenin Bir Parametresi Olarak Sivil Toplum Kuruluşu

Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşmeye dair tutumunun bir neticesi ve gelenekselin kamusal alana çıkma yönündeki uğraşının bir çıktısı olarak son zamanlarda Türkiye'deki dini cemaatlerde (hatta aşiretlerde) olduğu gibi medrese aktörlerinin de STK kurmaya önem verdiklerini görmek mümkündür. Türkiyenin bir çok iline yayılmış olmaları, ama özellikle

doğu ve güneydoğu bölgelerinin coğrafyasını, kültürünü ve sosyal ilişkilerine yeterince vakıf olmalarıyla son zamanlarda özellikle Diyanet'in dikkatini çekmekle birlikte, dile getirdiği yapıcı eleştiriler ve medrese kurumunu Türkiye tekrardan legal kılma çabalarından dolayı resmi yetkililerce muhatap alınma yönünde bir takım gelişmeler göstermiştir. Örneğin, 20 Temmuz 2014 tarihinde MEDAV tarafından Tatvan'da (Bitlis) düzenlenen çalıştaya[55] hükümetten Başbakan Yardımcısı Emrullah İşler katılarak düşüncelerini aktarmış ve üstü örtük bir tarzda bu vakfın çalışmalarını onayladıklarını göstermişti. Aynı şekilde dönemin Kültür Ve Turizm Bakanı Mahir Ünal'ın vakıf başkanını (M. Tayyip Elçi) makamında kabul etmesi[56], bu grubun ciddiye alınmasını ve bu kurumun ön plana çıkmasını sağlamıştır. Bunun yanında devam eden bu görüşmelere ek olarak kendisinin de medrese geçmişi olan Diyanet İşleri eski Başkanı Mehmet Görmez'in bu kurumun ve kurum aktörlerinin gün yüzüne çıkmasındaki rolü tartışılmazdır. Devlet yetkililerinin bölge nezdinde hatırı sayılır bir prestij ve öneme sahip bu kişileri muhatap alması onların ayrıca kanaat önderleri adı altında bir nitelik kazanmasına da olanak sağlamıştır. Akötrlerin geleneksellikten modernliğe, yerellikten evrenselliğe doğru almış oldukları mesafeler gerçekten de modernizmin spesifik anlamda bir kurum ve kişi üzerinde farklı bir tezahürünü göstermektedir. Normal şartlar altında yok olması beklenen bu türü geleneksel kurum ve aktörlerinin ve hayat tarzlarının geleneksellliklerini kaybetmeden modernizmin bazı parametrelerini kendi kimliklerine eklemlemeleri özellikle bu çalışma için önemli bir veridir. Bölge toplumsal yapısının geleneksel yönünün en bariz bir temsilcisi olan bu tür kurumlar ve dini aktörlerin kurmuş olduğu MEDAV'ın kamuoyuna deklare ettiği hedeflerini şu şekilde özetlemek mümkündür;

1. "Bölgede yönlendirici ciddi bir kitle rolünde olan medrese mensuplarını ve alimlerini bir vahdet çatısı altında toplamak,
2. Şu ana kadar illegal bir şekilde faaliyet gösteren bu eğitim kurumunu legal bir yapıya kavuşturmaya gayret etmek,
3. Toplum nezdinde ciddi saygınlıkları olan bölge âlimlerini toplumu irşat etmeye motive etmek ve bu irşat faaliyetlerini ulaşılamayan kesimlere götürmek ve dinin değişik nedenlerle bozulan imajını düzeltmek için stratejiler geliştirmek,
4. Toplumda yayılmaya yüz gösteren ve gittikçe daha fazla yaygınlık kazanan uyuşturucu, sigara, fuhuş ve kumar gibi sâri hastalıklarla mücadele etmek,
5. Medrese müfredatını revize ederek çağın taleplerini karşılayabilecek bir program geliştirmek ve medreseleri yeniden inşa etmek,

[55] http://www.tatvanmedinemedresesi.com/main/index.php?option=com_content&view=article&id=50:tatvan-MEDAV-cozum-sureci-calisltayi-sonuc-bildirgesi&catid=12&Itemid=143 (Erişim tarihi:15.11.2016).

[56] http://medresealimleri.com/kultur-ve-turizm-bakanligina-ziyaret/ (Erişim tarihi:15.11.2016).

6. İlahiyat gibi Modern eğitim gören kurumlarla klasik yöntemlerle eğitim gören medrese arasında iletişim kurmak için gayret etmek. Zira her iki kurumun da birbirlerinde istifade edebilecekleri çok ciddi hususların olduğu kesindir.
7. Uzun Vadede toplumu yönlendirecek ilim insanında tefekkür melekesini geliştirecek stratejiler geliştirmek[57]".

Vakfın hedefleri çoğunlukla, yeni kurumsallaşmalarına bağlı olarak, kendi içlerinde bir bütünlük sağlama yönünde şekillendiği görülmektedir. Bu tür hedefler ile beraber, bu kurumun temsilcilerinin aslında İslami bir kimlik ve geleneksellikten ötürü onların engellemek istedikleri ve hassas oldukları konular da vurgulanmıştır. Bu bağlamda, bu kurum altındaki kişiler sadece modern bir kurum olan STK ile görünür olmanın ötesinde kendi faaliyetlerini meşru bir zemine taşımaya çalıştıklarını da görmek mümkündür.

Vakfın resmi sitesinde neden böyle bir oluşuma gerek duyulduğu şu şekilde ifade edilmektedir;

> "Modernitenin genelde ülkede ve özelde de bölgede etkin olması sonucunda İslamî ilimler Türkiye ölçeğinde ciddi bir kriz dönemine girdi. Modern İlahiyatlar kaliteli akademisyenler yetiştirme istidadını gösterse bile duruşlarıyla, ilmî birikimleriyle, İslamî ve ahlakî hassasiyetleriyle topluma rehberlik ve öncülük eden "alim"leri yetiştirmekten uzaktır. Dolayısıyla ülkenin baskıcı ve yasakçı zihniyetten kurtulmaya ve kendi mirası ve öz değerleriyle buluşmaya çalıştığı bu dönemde bu emektar kurumu yeniden değerlendirmek ve sahip çıkmak gerekir. Ayrıca doğu bölgelerinde her türlü olumsuzluklara rağmen hala hatırı sayılır bir çoklukta medrese mensubu kimseler vardır. Bunları bir araya getiren, resmî makamlar nezdinde haklarını savunan, icra ettikleri dinî ve içtimaî vazifelerde ve eğitim faaliyetlerinde onlara rehberlik eden ve onları bir araya getiren bir sivil yapı yoktur. Oysa ki, bölgede yaşanan gelişmeler acil bir şekilde böyle bir yapının kurulmasını zorunlu hale getirmektedir. Medrese mensupları yaşadıkları zor şartlar ve imkansızlıklar nedeniyle icra ettikleri eğitim öğretim faaliyetinde çağın avantajlarından istifade edememektedirler. Hem eğitim müfredatında hem toplumla kurulacak iletişimde hem de diğer birçok alanda bu emektar kuruma rehberlik edecek bir yapı zaruret kesp etmiştir"[58].

Bu açıklamadan da görüldüğü üzere bu tür kurumların tekrardan su yüzüne çıkmasında modernizmin bölgeye ulaşmasının önemi büyüktür. Çünkü daha önceleri bu tür geleneksel kurumlar, sosyal ve kültürel düzeni sağlayan en azından bunların dejenere olmasını engelleyen mekanizmalar olarak faaliyet yürütmelerine rağmen, modernizmin bireyselci, milliyetçi fikirsel özelliklerinin yanında medya imkânlarının onların varlıklarını tehlikeye atması, onları devlet gibi bir üst kurumda meşrulaşmaya zorladığını söylemek mümkündür.

[57] http://medresealimleri.com/hakkimizda/ (Erişim tarihi:27.10.2016)
[58] http://medresealimleri.com/hakkimizda/ (Erişim tarihi:27.10.2016)

Gelenekselliğin bir uzantısı olarak var olmaya devam eden bu kurumların neden STK gibi modern bir çatıya ihtiyaç duydukları sorusuna karşılık elçi, şu maddeleri sıralamaktadır:

1. "İnsanların çok yoğun olduğu modern zamanlarda sivil yapılanma insanların bir araya gelmelerini sağlayan yegâne yapıdır.
2. Sivil yapılanma hem kamu nezdinde hem de devlet nezdinde kişi veya grupları temsil eder ve gerektiğinde haklarını savunur.
3. Bu tür sivil yapılar sayesinde özel veya tüzel kişiler ülke içinde ve dışında kamuoyu tarafından tanınma fırsatını bulur.
4. Sivil yapılar, kişi ve kişilere değişik alanlarda faaliyet gösterebilme ve daha geniş hizmet etme imkânını sağlar.
5. Sivil yapılar başka kuruluşların da imkanlarından istifade edebilme şansını yakalar.
6. Hiçbir zaman bir insan tek başına kalkıp bir yanlışı düzeltemez, oturmuş bir gidişata dur diyemez[59]".

MEDAV, genel yapı ve algı itibari ile her ne kadar yerel bir yapı olarak görülse de küreselleşmenin gruplara getirmiş olduğu imkanlar ile artık kendi yerel damarlarını kullanarak ulusal ve uluslararası düzeyde hedeflere yönelmektedir. Bu çalışma kapsamında üzerinde duracağımız ve tartışacağımız bu tür modernleşme pratikleri onların gerçekten de tam olarak ne geleneksel ne de modern olarak tanımlamalarını önlemektedir. Bunun için bu çalışmanın kuramsal alt yapısını oluşturan Batı dışı modernite bakış açısı, aslında bu konuda birçok sorunun cevabını bulmamızda bize yardımcı olmaktadır.

Bu bağlamda 16 Kasım 2013 Cumartesi günü Siirt'teki Şehy Hüseyin Basreti Erkek Yatılı Kuran Kursu'nda Şark Medreseleri ve Âlimleri Toplantısı' adı altında 6.ncısı olarak düzenlenen toplantıda sonuç bildirgesindeki şu amaçlar, aslında yerelden evrensele uzanan ve kendi yasaklı oluşumunu sivil toplum gibi modern toplumun bir parametresi ile meşrulaştıran bu vakfın Batı dışı modernite, küreselleşme ve yerelliğin gayet açık örneklerini beraber sunduğu görülmektedir. Bu toplantı sonucunda şu vurgular/maddeler dikkat çekmektedir:

1. "Öncelikli hedefimiz medrese müderris ve âlimleri arasında hatta şartlar el verdiğinde tüm medrese mensupları arasında bir vahdet sağlamak, aralarında tesanüt ve tekafülü pekiştirmek, hocaların birbirleriyle ittifak edemeyecekleri yönündeki yanlış algıyı bertaraf etmek.
2. Dünya genelinde ve Türkiye özelinde kısmen yaralanmış olan İslam'ın imajını düzeltmek için saygın âlimlerden bir davet heyetini oluşturmak ve bölgenin ve toplumun tüm katmanlarına İslamî daveti ulaştırmak için gerekli stratejileri geliştirmek,
3. Bu meyanda var olan cemaatlerin asgari müştereklerde birlikteliklerini sağlamak

[59] http://www.haksozhaber.net/MEDAV-baskani-m-tayyip-elci-ile-medreseler-roportaji-58260h.htm (Erişim tarihi:15.11.2016)

4. Bir üst ihtisas birimini kurarak medrese mezunlarından başarılı olanları ilimde rüsuh peydah etmelerini sağlamak için kabiliyet ve ilgileri doğrultusunda ihtisas alanlarına yönlendirmek,
5. Vakıf bünyesinde, insanlardan gelen dinî sorulara sahih bir şekilde cevap verebilecek bir fetva birimini oluşturarak toplumun bu yöndeki talebini güçlü bir şekilde karşılamak,
6. İrşat, davet ve İslami bilgiyi ülke ve bölge sathında yaymak için imkanlar el verdiğinde bir radyo ve televizyon kurmak,
7. Bir İslami İlimler Üniversitesini Diyarbakır gibi merkezî bir şehirde kurmak Vakfımızın uzak ve uzun vadeli hedefleri arasındadır.
8. Çağın ihtiyaçlarını ve müderris hocaların taleplerini göz önüne alarak İslam Kültürü, Hadis Usulü, Fıkıh Usulü, İslam Tarihi, İslam Felsefesi ve Beşerî Coğrafya gibi bazı maddeleri ilave etmek suretiyle Medrese müfredatını yeniden dinamize etmek, zenginleştirmek ve canlandırmak.
9. Sadece Türkiye'de değil; tüm İslam aleminde İslami ilimlerin en büyük sorunu olan zeka düşüklüğünü önlemek ve zeki çocukları İslami ilimlere yönlendirmek için gerekli planlamaları yapmak,

   16. Medrese mezunlarının resmî bir statüye kavuşabilmeleri ve onlara üniversite denkliği verilmesi için gerekli çalışmaları başlatmak.
10. Ders verebilecek düzeyde başarılı olan medrese mezunlarının üniversitelerde ders verebilmelerini sağlamak için gerekli girişimlerde bulunmak,
11. Bölge medreselerinin mikro düzeyde ilahiyatlarla makro düzeyde de başarılı ilmî geleneği olan Hint alt kıtadaki İslamî ilimlerle uğraşan kurumlarla kültürel ve bilimsel manada entegrasyonunu sağlamak için gerekli stratejiler geliştirmek,
12. Vakıf imkanları el verdiği takdirde vakıf bünyesinde bir tercüme birimini kurarak Keşşaf Tefsiri, Şafii fıkhında Revdetu't-Talibin ve el-Mecmu', Hanefi fıkhında Bedayi'u's-Sanayi', Usul'da Razi'nin el- Mahsulu gibi İslam klasiklerini Türkçe ve Kürtçe'ye çevirmek,
13. Bu güne dek basılamamış nadide el yazma eserleri basmak, Vakfın imkanları doğrultusunda medrese mensupları için vakıf merkezinde hızlı okuma, bilgisayar, hüsnü hat ve uzun süreli yabancı dil kursları gibi kursları düzenlemek,
14. Vakfın imkanları el verdiğinde başarılı genç müderrisleri belli sürelerle el-Ezher, Camiatulkaraviyyin ve Nedvetülulema gibi, köklü bir ilim tecrübesi olan merkezlere göndermek,
15. Bölge genelinde meydana gelen kavga ve sosyal huzuru bozucu benzeri olaylarda barış gücü rolünü üstlenerek taraflar arasında arabuluculuk yapmak,
16. Bölgede yayılmaya yüz tutan uyuşturucu ve benzeri durumlara karşı kamuoyunu ve özellikle de gençliği uyarmak ve bunun için kampanyalar başlatmak,
17. Medreselilerin haklarını resmî ve sivil platformlar nezdinde savunmak
18. Medrese mensuplarının sıkıntı ve problemleri için çözüm aramak ve bu sıkıntılarını resmî makamlar nezdinde dile getirmek ve diğer sivil toplum kuruluşlarıyla işbirliği içerisinde ortak projeler geliştirmek.[60]."

[60] http://www.ibrahimhaliler.net/2016/05/07/medreselerin-yeniden-yapilanmasina-dogru/ (Erişim tarihi:27.10.2016)

MEDAV'a yüklenilen bu fonksiyonlar ile kuruluş üyeleri, aslında kendi için hem gelenekseli ve moderniteyi bir araya getiren özelikler hem küreselleşme hem de yerelliğin temel parametrelerini sunmaktadırlar. Hatta dikkat edilirse maddeler de genel olarak öncelikle bir sivil toplum örgütü olarak birleşmenin ve uzmanlaşmanın gerekliliğine ve buna bağlı olarak yapılacaklar vurgulanmaktadır. Burada aslında onların modern bir ulus devlet içinde beraber ve örgütlü olarak hareket etmenin bilincine vardıkları, ve bunun ne kadar gerekli ve fonksiyonel olduğu vurgulanmaktadır. Diğer taraftan farklı islam ülkelerindeki benzer hassasiyetlere sahip insanlar ile iletişime geçmenin önemi üzerinde durularak aslında amaçlarının kendi varlık mücadeleleri ve meşrulaşmaktan çok daha ötesi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, öğrencilerin islami ilimler eğitiminde dünyaca ünlü merkezelere gönderilmesi buralarda eğitimini sağlaması, Hint kıtasındaki Müslümanlar ile irtibata geçilmesi, farklı dillerdeki eserlerin Türkçeye ve Kürtçeye çevirilmesi yine hedefin bölge olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak fark edildiği üzere, bölgedeki fonksiyonlarını da kullanmak istediklerini ima eden maddeler de mevcuttur. Örneğin bölgesel bazda meydana gelen sorunların çözümü ve uyuşturucu madde kullanımında daha aktif olmayı hedef edinen bir STK olma özelliği ile yerelden evrensele bir yol belirlenmektedir.

MEDAV'ın yanında bölgede medrese eksenli faaliyet yürüten ve STK'ya intikal eden diğer bir kuruluş ise Alimler ve Medreseler Birliği'dir. Alimler ve Medreseler Birliği (İttihadul Ulema) merkezi Diyarbakır'da olup tüm bölgede faaliyetlerine devam etmektedir. İttihadul Ulema resmi internet sayfasında kendi kuruluş amaçlarını şu şekilde açıklamaktadır.

> "Âlimler ve Medreseler Birliği (İttihad-ul Ulema), merkezi Diyarbakır'da bulunan ve Türkiye'nin birçok ilinde İslami ilimler ve sosyal komisyonlarıyla faaliyet yürüten bir kurumdur. Özellikle bölgemizde yüzyıllardır devam eden medrese geleneğine sahip çıkmak ve ilmi kurumlarımızın daha düzenli şekilde devamlığını sağlamak amacıyla kurulan Birliğimiz**;** İslami ilimler ve ictimai konularda ifrat ve tefritten uzak, İslam kültür külliyatını öğretmek, bu ilimler ışığında talebe yetiştirip, Müslümanları aydınlatmak amacıyla kurulmuştur. Özellikle medreselerle ilgili ilmi çalışmalar yaparak faaliyetlerini yürüten İttihad-ul Ulema**,** topluma önderlik yapan, halkla iç içe olan örf ve adetlerini göz önünde bulunduran Âlim ve Âlimeler yetiştirmeyi hedefliyor[61]".

Görüldüğü üzere vakıfların amacı sadece bölge ya da Türkiye ile sınırlı değil, bunun yerine tüm dünya Müslümanlarına ulaşmayı hedef edinerek kapsamlı bir program ile geliştirilmiştir. Bu maddelere bakıldığında medrese alimlerinin, özellikle doğu ve güneydoğu bölgelerinde tarihsel süreçte kazanmış oldukları prestij ve güveni devlet kurumları nezdinde temin etmenin, onlar için öncelik taşıdığını söylemek olasıdır. Bu bağlamda, medreselerin

[61] http://www.ittihadululema.com/Detay/Sayfalar/289/biz-kimiz.aspx (Erişim tarihi:31.10.2016)

öncelikle devletin kabul ettiği bir yol olan resmi bir hüviyet kazanma ve ardından bu kanal vasıtasıyla kendi taleplerini dile getirme uğraşları önem kazanmaktadır. Dolayısıyla modern ulus devletin gelenekseli kendi bünyesine katan, geleneksel kurumları buna zorlayan özelliğinin yanında, geleneksel kurumların buna uyarken kendi kimliklerini/özelliklerini korumaya gayret etmesi, ortaya iki tarafın da özellikleri ihtiva eden kurumsal bir yapıyı çıkarmıştır. Bu bağlamda, daha önce tartışılan modernleşme başlığı ile Batılı anlamda bir modernleşme projesinin geleneksel kurumlardan ne beklediği tartışılırken, modernleşme dâhil olan Türkiye'nin içinde bu yönde farklı oluşumların meydana gelmesi Batı dışı modernite tartışmalarını önemli kılmaktadır.

5. CUMHURİYET DÖNEMİ EĞİTİM POLİTİKASI VE SİVİL TOPLUM KURULUŞLARI

5.1.Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikası

Cumhuriyet dönemi eğitim politikasının temel hedefinin ne olduğu yönündeki tartışmalar bu çalışmanın üzerinde durduğu alternatif eğitim tarzının ortaya çıkmasında oldukça önemli bir rol oynamıştır. Cumhuriyet ile birlikte medreselerin kapatılması ve hemen ardından laik eğitim sisteminin güçlendirilmesi yönünde adımların atılması halkın –özellikle de kırsal alanlardakilerin- kendi eğitim kurumlarını devam ettirmelerine bir gerekçe olarak görülmektedir. Bu nedenle bu başlık altında cumhuriyetin eğitim felsefesinin tartışılmaya açılması, sonradan üzerinde durulacak günümüz medreselerinin neden var olma stratejileri geliştirdiği yönündeki tartışmalar için büyük önem arz etmektedir. Ancak bu durum, cumhuriyetin modern eğitim felsefesini doğuran tarihsel sürecin aşamalarını gözden geçirmeyi gerektirir. Daha önceki bölümlerde tartışıldığı üzere II. Mahmut'un medreseye paralel olarak batılı tarzda laik bir eğitim vermek için açtığı mekteb'lerin kısmi bir sonucu olarak değerlendirilebilecek İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin iktidar deneyimi, cumhuriyete doğru ilerleyen tarihsel sürecin bazı değerler ile donanmasını sağlamıştır. Bu anlamı ile cumhuriyet dönemi eğitim politikasını etkileyen en önemli kadro, 2. Meşrutiyet dönemi içinde yetişen ve onların süreç içinde olgunlaşmasıdır. Bu dönemde Mustafa Kemal üzerinde entelektüel anlamda ciddi tesirler bırakan kişilerden biri olarak Ziya Gökalp, eğitim müfredatının ve sisteminin "psikolojik olmaktan çok sosyolojik bir süreç" olduğunu ifade ederek yeni bir millet inşa etme yolunda eğitimin önemini ortaya koymuştur (Kocabaş, 2008, 203). Felsefi bir düşünceyle anlaşılabilecek olan "ideal birey" bu anlamıyla yeni cumhuriyet için inşa edilecek bir nesneye dönüştürülür. Tam da bu yönüyle bireyi tarihsel süreç içinde analiz nesnesi yapan bir alan olarak eğitim felsefesi (Ülken, 2013, s.10) bir program dâhilinde yürütülen eğitim sürecinin, temel ilke, amaç ve yöntemlerine odaklanan bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak cumhuriyetin, belli Kemalist kriterleri ihlal etmeden ideal bireyi ortaya çıkarmaya çalışması hem uzun hem de radikal kararlar almayı zorunlu kılmıştır. Nitekim "Kadro Dergisi" yazarlarından olan Falih Rıfkı'nın (1933, s.16) "3. Selim, 2. Mahmut, Birinci Meclis ve 1908 inkılapçıları ile Kemalizm'i birbirinden ayıran derin bir fark olmak lazım gelir, biz bir devam değiliz, bir değişiklik' iz. Nizam-ı ceditçiler, Tanzimatçılar ve meşrutiyetçiler, yeni ordu, yeni kanun, yeni kıyafet, yeni kadro, üstünkörü bir taklit ve ulu orta bir tercüme ile ne mümkünse hepsini yaptılar. Akıllarının ermediği şey, millet yapmak idi" ifadesi ile mevcut radikal tutumu ortaya koymaktadır. Cumhuriyet dönemi eğitim politikasının temel amacı tamda bu "milleti"

inşa etme süreci olarak anlaşılabilir. Bu tür radikal bir değişikliğe rağmen, milliyetçiliğin her düşünsel akımda olduğu gibi tarihsel bir süreç içinde olgunlaştığı göz önünde bulundurulsa Falih Rıfkı'nın bahsettiği yenilikçi-batıcı-modernist Osmanlı aydınlarının atmış oldukları adımlar, onların düşüncelerine zemin hazırlamıştır. Nitekim Osmanlı Devleti'ndeki milliyetçilik söylem ve pratiğine baktığımızda 1876 yılında ilan edilen I. Meşrutiyete dayandığını söylemek mümkündür. Bu ferman ile imparatorluk tarihinde ilk kez Osmanlı Devleti'nin resmi dilinin Türkçe olduğu vurgulanırken, bürokratik kesimin Türkçe konuşması-yazması zorunluluğunun getirilmesi Türk milliyetçilik anlayışının yerleşmesi açısında önemli bir gelişmedir. Çünkü milliyetçilik anlamında bu gelişmeyi takip eden ilk uygulama 1911 yılında İttihad ve Terakki iktidarlığı ile devam etmiştir. Söz konusu bu uygulama ile imparatorlukta yaşayan tüm Türklerin birleşmesi ve diğerlerinin dışarıda tutulması için Türkçe eğitim yapma şartı getirilmiştir (Göçek, 2002, s.73). Cumhuriyet döneminin eğitim felsefesinin temel belirtileri ise ilk olarak 15 Temmuz 1921 tarihinde kurtuluş savaşının devam ettiği süreçte Ankara'da düzenlenen "Milli Türkiye'nin Milli Maarifini Kuracak Türkiye Muallime Ve Muallimler Kongresi'nde görmek mümkündür (Kaplan, 2003, s.788).

Eğitim konusuna bu kadar önem verilmesinin bazı felsefi temelleri olsa da o dönemin şartları içinde düşünüldüğünde bir takım reel unsurların da etkili olduğunu söylemek gerekir. Çünkü "cumhuriyet kurulduğunda tüm ülke nüfusunun %7 kadarı okuma (elifba) biliyor. Bu oran erkekler için %10, kadınlar için %0.4 kadar. Okuma bilenlerin yalnızca %5 kadarı yazma biliyor nüfusun %90'a yakını köylerde oturuyordu" (Adem, 2006, s.226). Ancak bu realite de millet inşa etme yolundaki "kutsal amaç" için önemli bir nedene dönüştürülmüştür. Diğer bir ifade ile ülkenin içinde kalmış olduğu bu durum bir bakıma yeni cumhuriyetin inşa sürecini ve dolayısıyla ideal felsefenin halka aktırılmasını kolaylaştırmış ya da insanların okula kaydolması zorunluluğu için temel dayanaklar oluşturmuştur. Bu gelişmeler ve olgular ışığında, 15.07.1923 yılında kurulan "Heyet-i İlmiye" eğitim alanında Osmanlı'dan alınan bir takım geleneklerin ve müfredatın değişikliği için çeşitli çalışmalar yaparak eğitimin cumhuriyet felsefesine ve politikasına uygun bir içerik kazanmasına yönelik çalışmalar yapmıştır. 14.08.1923 yılına gelindiğinde ise eğitim ile ilgili temel politikalar genel çerçevesi ile belirlenerek Cumhuriyet Halk Fırkası hükümet programına eklenmiştir. Günümüze kadar geçerliliğini yitirmemiş bu amaç ve önerilerin ilk iki maddesi şu şekildedir:

1. "milli eğitim politikası genel eğitiminde birlik ve beraberlik, meslek eğitiminde uzmanlaşma esaslarına dayanacaktır.

2. milli eğitimin eğitim görevlerinden birincisi, çocukların eğitim ve öğretimi, ikincisi halkın eğitim ve öğretimi, üçüncüsü ulusal çapta seçkin kişilerin yetiştirilmesi için gerekli araçların hazırlanması

ve sağlanmasıdır. Çocukların eğitim ve öğretimi okullar yoluyla sağlanacak ve okulların çağdaş olgunluğa erişebilmesi için, öğretmenlerin daha iyi yetiştirilmesine ve dinlenme zamanında açılacak kurslarla bilgilerini derinleştirmelerine, binaların iyileştirilmesine, ders araçlarının sağlanmasına çalışılacaktır" (Gedikoğlu, 1978:28-29).

Türk milli eğitiminin temel amaçları ise cumhuriyetin ilan edilmesinden kısa bir süre sonra dönemin Milli Eğitim Bakanı İsmail Safa'nın "Maarif-i Misakı" adı ile bir genelge yayınlaması ile başlatılabilir. Bu genelgede cumhuriyet eğitiminin şu temel misyonlara sahip olduğu belirtilmektedir:

1. "Milliyetçi, halkçı devrimci, layık cumhuriyetçi vatandaşlar yetiştirmek
2. İlköğretimi edimli olarak (fiilen) genelleştirmek, herkese okuma yazma öğretmek
3. Yeni kuşakları bütün öğrenim derecesinde genellikle bilimsel, özellikle ekonomik yaşamda etken ve başarılı kılacak bilgilerle donatmak
4. Toplum yaşamında dünya ve ahiret cezaları korkusundan doğan ahlak yerine hürriyet ve düzenin uzlaşmasına dayanan gerçek ahlak ve erdemi egemen kılmak
5. Milli eğitimimizin genel amacı, Türk ulusunu uygarlıkta en ileriye götürmek ve yeni kuşakları Türk olmak onurunun gerektirdiği aşk, irade ve güçte yetiştirmek" (Şapolyo, 1966, s.383)

Cumhuriyet dönemi eğitim politikası, bireyi baştan sona çevreleyen her alanda yetiştirme gayesi ile meydana gelmiştir. Bu bakımdan oldukça geniş bir çerçevede temel ilkeler belirleyen müfredat, devletin ve milletin siyasal bağımsızlığından ekonomik bağımsızlığına kadar önemli bir kaynak görevini görebilecek bir temele dayandırılır. Bu süreç ise temel referanslarını Mustafa Kemal'in düşüncelerinden alır (Suveren, 2014b, s.30). Bu bağlamda cumhuriyetin eğitim yoluyla yetiştirmek istediği birey, 10 Mayıs 1931 yılında Cumhuriyet Halk Fırkası'nın kongresinde dile getirilen Kemalist felsefenin dayandığı ilkeler ile açıklanmıştır. Daha sonra 1935 yılında küçük çaplı bazı değişiklikler ile 1937 yılında Teşkilat-ı Esasi'nin 2. Maddesine eklendikten sonra günümüze kadar değişmeden varlığını korumaktadır. Dönemin şartlarında hazırlanan ve cumhuriyetin temel unsurları haline getirilen bu ilkeler "cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, laiklik, devletçilik ve inkılapçılıktır". Bu ilkeleri eğitim açısından kısaca açıklamak gerekirse, Kemalist eğitimde cumhuriyetçilik, hem eğiten hem de eğitilen bireylerden Türkiye Cumhuriyeti'nin varlığının farkında olma bilinci beklenir. Cumhuriyetçilik, bir yönetim biçimi olarak Türkiye Cumhuriyeti'ne uygun görülmüş olmasından dolayı yetişen yeni kuşağın bunun bilincinde olması ve bunun içinde gerekli eğitimin onlara sağlanması niyeti saklıdır. Türk milli eğitim felsefesinin temel ilkelerinden biri olan milliyetçilikte ise, muteber Türk vatandaşından doğuştan getirdiği bir takım özellikleri ile iftihar etmesi, yek vücut olarak dışarıya karşı savunmaya geçmesi ve farklıkların terk edilerek bütünleşmesini telkin eden ilkesidir. Bu bakımdan, "Kemalist milliyetçilik, eğitimin bütün

ilkeleri beraber düşünüldüğünde bireyi milliyetçilik, tarihsel, etnik ve kültürel" dokular etrafında tekliğe iten yapısını toplumsal tabanda temellendirmeye çalışır (Parlak, 2005, s.121). Kemalist eğitimde "Halkçılık" ilkesi ile bireyin modern değerler ile yetişmesi ve donanması beklenerek onun demokratik esasları kabul etmesi sağlanır. Devletçilik ilkesi, çoğunlukla Türkiye'nin mevcut konjonktürel şartları içinde gelişen bir ilke olma özelliğine sahiptir. Laiklik, Kemalist eğitim içinde en önemli olanlarından biri olmakla beraber temel felsefenin bu ilke etrafında şekillendiğini ifade etmek de mümkündür. Cumhuriyetin kurulması ile eğitimin laik kılınması yönünde atılan adımlar neticesinde, klasik bir deyim ile sadece dinin ve siyasetin bir ayrılması değil; ondan da öte dini bilginin herhangi bir bilimsel faaliyete müdahil olması da engellenmiştir. Son ilke olarak inkılapçılık ise, gerek modernleşme gerekse de çağdaş bir görüntü kazanma yolunda gerçekleştirilen adımların eğitim yolu ile bireylerin zihnine kazınmasını ifade eder (Özodaşık, 1999, s.96-106). Tüm bunlar beraber dikkate alındığında Türk Milli Eğitimi'nin temel amacı bireyin "ulusal kimlik"inin inşa edilmesi, ulus devletin ihtiyaç duyduğu bir olgu olarak karşımıza çıkarken, bireylerin uygun görülen eğitim müfredatında eğitilmesi ile vatan-devlet ve millet kavramları birbirinin içine girer ve bunların birbirinden bağımsız düşünülemeyeceğini telkin edilir. Bu kimliği daha önceki imparatorluklarda özellikle de Osmanlı'nın bir politika olarak yürüttüğü ümmet bilincinden ve tartışmalarından farklı, alternatif bir kimlik politikası üretme yöntemi olarak okumak mümkündür (Parlak, 2005, s.121).

Bu nokta da cumhuriyet döneminin öne çıkan düşünürlerinin eğitim konusundaki düşüncelerine değinmek gerekir. Örneğin, Cumhuriyet döneminin önemli düşünürlerinden biri olan Nurettin Topçu'nun ortaya koymuş olduğu model her ne kadar onu yukarıda değinilen cumhuriyet modernleşmesine ve onun modernleşme tahayyülüne karşı çıkan ayrık bir düşünce adamı olarak öne çıkarsa da (Suveren, 2014b, s.25-26), onun düşüncesi, ulus devletin kendi gençliğini, ulusunu ve ideal, muayyen Türk'ü inşa etme yönündeki hedefi ile paralel bir özellik gösterir. Topçu, Türklüğe yakıştırdığı İslam ve onun kültür ve ahlakı ile bir Türk'e katacağı özellikleri göz önünde bulundurarak, yerel ve tarihsel kültürden kopmayan, bir anlamı ile Osmanlı'nın tedavülden çıkarmış olduğu felsefe ve eleştirel aklın cumhuriyet döneminde yeni kuşağa, İslam'ın kültürü ve ahlaki ile birlikte verilmesi gerektiğini savunur. Eğitimde bir misyon ve vizyonun önemine dikkat çeken Topçu "felsefesi olmayan milletin mektebi olmaz" ifadesi ile aslında bu yöndeki gerekliliği ortaya koyar. Daha sonra mevcut günün eğitim sistemini eleştirerek ideal olarak gördüğü yapıyı ortaya koyar. Topçu'ya göre " Milli mektebimiz ne medresedir, ne de çeşitli kozmopolit unsurların karışığı olan bugünkü mekteptir.

Müslüman Türk'ün mektebi, maarif, metafizik ve ahlak prensiplerini Kur'an'dan alarak Anadolu insanının ruh yapısına serpen ve orada besleyen, insanlığın üç bin yıllık kültür ağacının asrımızdaki yemişlerini toplayacak evrensel bir ruh ve ahlak cihazı olacaktır" (Topçu, 1970, s.9). Görüldüğü üzere Topçu'nun referans aldığı değerler İslam ve Anadolu insanının kültürü bağlamında gelişmekte ve bu da cumhuriyet döneminin referans aldığı laik ve "seçkin" eğitimden ayrılmaktadır. Bu tür düşünceleri göz önüne aldığında kendisini milliyetçi ve muhafazakar olarak niteleyen Topçu'nun, Türklüğün referanslarına göndermelerde bulunarak ortaya koymaya çalıştığı ideal yapı ve hatta Türklerin fırsatını kaçırdığını ifade ettiği "Türk-İslam Rönesans'ı" nı tekrar inşa etmek onun felsefesinin temel hedefini oluşturmaktadır (Dural, 2005, s.279,310, 311).

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerini gören ve onun çöküşe doğru ilerleyişine tanık olan İ. Hakkı Baltacıoğlu, Topçu'ya kıyasla cumhuriyetin eğitim politikasına daha yakın bir konumdadır. Baltacıoğlu, cumhuriyet döneminde eğitimi, bireyi hayatın gerekliliklerine göre hazırlayan bir kurum olarak görür. O, her ne kadar eğitimin sonucunda oluşacak tekâmülü dini ve milli bir eğitim ile ifade etse de, ortaya koymuş din anlayışı, dünyevi bireyi harekete geçirecek bir olgu olarak görür. Eğitimi topyekûn bir terakki için önemli bir araç olarak gören Baltacıoğlu, onun milli, pozitivist, pragmatist, dünyevi, yaratıcı ve girişimci yönünü vurgularken cinsiyetler arasında ortaya çıkan eğitim eşitsizliğini de eleştirerek çağdaş anlamda bir eğitimin gerekliliğini ortaya koyar (Altın, 2014, s.224-230). Baltacıoğlu'nun, Gökalp'tan etkilendiği düşünüldüğünde eğitimin bu fonksiyonuna ve amacına gönderme yapması anlaşılabilir. Fakat Baltacıoğlu'nda din biraz daha somut bir görüntü kazanır (Güllü, 2015, s.206). Böylece cumhuriyet döneminin pratikteki eğitim felsefesine daha da yaklaşır. Bu yönüyle bakıldığında dinin yeni bir tanzim sürecinden geçmesi gerektiğini ifade ederek onun bu çağa ve yukarıda ifade edilen bireye hitap eden bir içeriğe ve din adamına kavuşturulması gerektiğini savunur. Yaşamının sonuna kadar Kemalist ilkelere bağlı kalan Baltacıoğlu'nun (Obuz, 2015, s.133) ortaya koyduğu en önemli eserlerinden biri olan "Türke Doğru"da (Baltacıoğlu, 1972, s.159, 203) da ulus devletin talep ettiği, giyim kuşamdan düşünceye kadar Türklük ile bezenmiş bir Türk neslinin yetiştirilmesi gerektiğini salık verir.

Atatürk'ün temel fikirleri doğrultusunda hazırlanan eğitim müfredatındaki ilkeler tam olarak belirlendikten sonra Türk milli eğitiminin temel felsefesinin "pragmatizm" olduğunun farkına varıldı. Bu ayrıntının fark dilemesinden sonra söz konusu felsefenin önde gelenlerinden olan John Dewey, Atatürk tarafından Türkiye'ye davet edilmiştir. Dewey'den yukarda ifade edilen Türk milli eğitimin temel argümanları ve vurguları aktarıldıktan sonra kendisinden

Türkiye için bir program hazırlanması istenmiştir. Böylece günümüzde dahi Türk eğitim felsefesinin temel unsuru olan pragmatizm ilk olarak Dewey'in çalışması ile bilinçli bir şekilde eğitime dahil olmuştur. Pragmatizm felsefesinin dayandığı temel düşünce ise *"Her teorinin değeri ameli tatbikat ile ölçülür. Bir fayda temin etmeyen teorilerin değeri yoktur."* Bu bilgiler doğrultusunda bir kişinin değeri belli bir fonksiyonu ifa ettiği sürece kayda değerdir. Bu nedenle, Türk mili eğitiminin temel ilkelerinde de vurgulandığı üzere bireyi harekete geçirecek vurgular kullanır (Şapolyo, 1966, s.385-386). 1926 yılında bir ilkokul programı hazırlayan Dewey'in temel doktrinleri çerçevesinde gelişen cumhuriyet eğitimi halen dahi etkisini hissettirmektedir. Bireyci eğitimi ve okulu da bu bireyin üretimi için bir laboratuvar olarak tahayyül eden bu anlayış, teoriden çok kişiyi, pratikte sergilemiş olduğu davranışıyla değerlendirmektedir. Türkiye'nin bu yönüyle uygun bir zemin teşkil ettiğinin bilincinde olan, Dewey, ayrıca cumhuriyetin laikleşme politikalarını överken, ulus devletin toplumu dönüştürme gücüne de değinerek Türkiye'den bu konuda başarılarından dolayı övgüyle bahsetmektedir (Güneş, 2006, s.67-68). "Yeniden kurmacılık" akımına dayanan "pragmatizm" felsefesi ile ilişkili olarak okula ve eğitim programlarına belli kutsal misyonlar yüklenmiştir. Bu bağlamda eğitimin amacı "toplumu yeniden düzenlemek, toplumda gerçek demokrasiyi yerleştirmektir. Eğitim yeni bir toplumsal düzen yaratmaya girişmelidir. Toplumsal değişimden sorumlu okullardır. Bunun için davranış bilimlerinin bulgularından yararlanmalıdır" (Kocabaş, 2008, s.204). Okul vasıtasıyla devlet, kuşakların ideal görülen amaca uygun bir aşamadan geçip geçmediğini, bunun gözetimini, denetimini ve içeriğini denetleyen (Kocabaş, 2008, s.205) bir bakıma ideolojinin modern kurumsal bir boyutu haline getirilmiştir. Kendi felsefesinde deneyime oldukça büyük önem veren Dewey (1997, s.52), sosyal kuralların tarihsel süreç içinde geliştiğini ve sosyal kontrol, sosyal düzenin sağlanmasında devam etmesinde önemli bir fonksiyona sahip olduğunu vurgular. Bu bakımdan okul ya da eğitim sosyal bireyin kontrolünü sağlayan bir araç olarak anlaşılır. Dewey 'den sonra ise cumhuriyet ideolojisine uygun bir sistemin inşa edilmesi için farklı yerlerden tekrardan uzman kişiler çağrılmıştır. "Bunlar arasında, "Alfred Künhe, Omar Buyse gibi isimlerin yanı sıra E.Walter Kemerrer başkanlığındaki uzman heyeti (Amerikan Heyeti veya Kemerrer Heyeti olarak da bilinir) bulunmaktadır". Ancak bunlar da dönemin konjonktürel etkilerinden dolayı Dewey ile benzer raporlar sunmuşlardır (Güneş, 2016, s.69) ya da kendilerine belirlenen kriterler bağlamında böyle bir eğitim modeli zorunlu olarak ortaya çıkmıştır.

Nasıl bir birey umulduğu üzerinde temellenen her ulus devlet eğitimi gibi Türkiye Cumhuriyeti devletinde de eğitim felsefesi makul bireye odaklanmaktadır. Diğer bir ifade ile

eğitim yoluyla arzu edilen en önemli hedef bireylerin ulusallaştırılmasıdır, yani ulusa aitliğinin farkında ve bunun kutsallığına inan bir birey inşası amaç edinilir. Ulusallaştırma ise, "toplumun ve entelektüellerin topyekûn bir biçimde mefkure-ideal sahibi kılınması ve ulusun mefkure uygun bir şekilde terbiye edilmesidir; kitlelerin vicdani ve duygusal bir rafineleştirme sürecinden geçirilmesidir" (Açıkel, 2002, s.123). Bu maksatla birey, daha önce vurgulandığı üzere laboratuvar olarak algılanan eğitim kurumundan geçirilir.

Bu noktada cumhuriyetin kabul etmiş olduğu değerleri halka ulaştırma konusunda köy enstitüleri de önemli bir görev üstlenmişlerdir. 17 Mart 1940 yılında 3803 sayılı kanun ile yasallaşan Köy Enstitüleri, özellikle kırsal kesimde ikamet eden halkın eğitim ihtiyacını ve onları cumhuriyet bağlamında kabul edilen yeni "uygar, çağdaş" değerler ile tanıştırma gayreti ile faaliyetlere başlamıştır (Kirby ve vd, 2000, s.277, 279). Ancak Köy Enstitüleri'nin faaliyet alanı belli bir konu ile sınırlı kalmak yerine bu kurumlarda sağlık, tarım, askerlik, ev idaresi ve çocuk bakımı gibi birçok bölüme ayrılan eğitimler verildiği görülmektedir (Makal, 2005, s.60). Böylece kırsal kesimdeki halk için hem iş alanları oluşturulurken hem de onların cumhuriyetin temel değerleri ile tanışması sağlanmıştır.

Ulusun inşa sürecinde cumhuriyet devrimlerinin öngörmüş olduğu birey, aydınlanmacı ve rasyonalist akımın uygun gördüğü bir anlayış ile benzer özellikler taşımaktadır. "Ulusal hakikat söylemleri "ne sıkıştırılmış ya da bunun üzerine inşa edilmiş eğitim, pratiğe dökülen ulusallaştırma politikası bağlamında önemli bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Türkiye'de modern ulus devletin inşası iki sürece ayrılmaktır. Birinci aşamada, geleneksel bir toplumda bireyi yok eden ve onun cemaat için varlığını vurgulayan bir yapıdan, pragmatist ve aydınlanmacı felsefenin de uygun gördüğü "birey" ve "bireycilik" anlayışına geçilmiştir. Daha sonra ise, ulus devlet, cemaatten koparttığı bireyin anlam dünyasını, elinde tutmuş olduğu bürokratik ve politik araçlar ile donatır. Ulusal idealler toplum içinde bir özdeşleşme aşaması ile kendini diğer uluslardan farklı görmesi ve kendisini kutsal kılması sağlanır. Bu durum tam anlamıyla "devlet-eksenli toplumsallaşma "ya örnek olacak bir şekilde kendi içinde yeni anlamlar ve değerler kazanır. Ziya Gökalp'ın felsefesinin izlerini taşıyan ve cumhuriyet dönemi ile somut bir görüntü kazanan bu yapı, tarihsel süreç içinde iktidara gelen sağ-sol tabanlı hükümetlere göre farklı özellikler kazanarak günümüze kadar gelmiştir. Eğitim yoluyla müşahhas kılınan bu süreç, kuşakların bilinçlerini dönüştürmeyi hedeflerken, kamusal alandan devletin bürokratik yapısına kadar yeni bir imaj ve kimlik inşa politikaları da güdülmüştür. Eğitim vasıtasıyla, devletin ideolojik ve ulusallaşma projesi devletin merkeziyetçi yapısı ile güç kazanarak daha da önemli bir yaptırıcı güç haline getirilmiştir. Bu nedenle merkezde toplanan

modern, rasyonalist ve elit sınıfın daha çok muhafazakâr ve milliyetçi bir söyleme sahip olan kırsal kesimde yaşayan halk ile bazı durumlarda karşı karşıya gelmesine neden olsa da, devlet kısa zamanda bu pürüzleri aşarak elinde tuttuğu güçlü kurumsal ve merkeziyetçi yapısı ile kısa zamanda ideal bireyin inşasında sonuçlar almıştır (Açıkel, 2002, s.117-119). Kadro Dergisi yazarlarından Vedat Nedim (1933, s.14), devlet otoritesi üzerine yazdığı yazıda aslında yetiştirilmesi beklenen ideal Türk milletinin temel karakteristik özelliklerini ortaya koymaktaydı. On göre "Türk milleti devlet otoritesine inanan ve hürmet eden bir millettir". Bu bağlamda düşünüldüğünde, hükümet politikalarına yöneltilebilecek bir eleştiriyi doğrudan Türk inkılapları ile birleştiren Nedim, devletin ortaya koymuş olduğu felsefeye yapılacak bir eleştirinin cezalandırılması gerektiğini de savunur. Devletin kurtuluş yılları ve akabinde kurumsal bazda oluşum ve tahkim politikaları düşünüldüğünde, gelecek neslin her hâlükârda devlet merkezli eğitilmesi ve ona sonsuz bir sadakat duygusuna sahip olması gerektiği yönündeki telkinler önem kazanır. Bu bağlamda, daha önceki çeşitli aşamalardan geçmiş Türk Milli Eğitim sisteminin temel argümanlarının bu ideal bireyi yetiştirmeye yönelik olduğu aşikârdır.

Görüldüğü üzere ulus devlet mantığı çerçevesinde bir neden-sonuç ilişkisi içinde düşünülebilecek bu ideal birey inşası/hayali eğitime yeni misyonlar yüklemiştir. Bu yönüyle eğitim, daha önceki dönemlerde disiplin ve ceza yoluyla bireye aktarılan sosyal ve kültürel unsurların modern bir görüntü kazanmış versiyonu olarak ortaya çıkar. Amaç bakımından değişmeyen ancak teknik anlamda önemli gelişmelerin kaydedilmesi ile beraber eğitim zorla değil bir süreç ve alışkanlık haline getirilerek bireyin bu sürece dahil olması sağlandı. Birey artık kendi isteklerine ve yeteneklerine terk edilen bir kalıptan çıkarılarak kurumsal yapının içine dahil edildi (Russel, 2001, s.23-24). Bu nedenledir ki, günümüz modern ulus devletler "okullaştırma" politikalarına daha çok önem vermekte ve bu kurumdan geçişi belli bir dereceye kadar zorunlu olarak uygulamaktadırlar. Çünkü "özellikle kurumsal bazda okullar, toplumlardaki egemen sınıfların ideolojisini en etkili biçimde çocuklara aktarma ve benimsetme işlevini yerine getirmesi bağlamında önemli bir işlev üstlenmişlerdir" (Parlak, 2005, s.91). Tarihsel süreç içinde oluşan bu farkındalık ile beraber cumhuriyet dönemi eğitim politikası, Kemalist değerler etrafında son şekline kavuşturulmuştur. Bu çerçeveden bakıldığında Türk milli eğitim sisteminin amaçları 1973 tarih ve 1739 sayılı milli eğitim temel Kanunu'na göre şu ilkeler etrafında günümüzde son halini almıştır:

Türk Milli Eğitiminin genel amacı, Türk Milletinin bütün fertlerini,

1. “Atatürk inkılap ve ilkelerine ve Anayasada ifadesini bulan Atatürk milliyetçiliğine bağlı; Türk Milletinin milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan; insan haklarına ve Anayasanın başlangıcındaki temel ilkelere dayanan demokratik, laik ve sosyal bir hukuk Devleti olan Türkiye Cumhuriyetine karşı görev ve sorumluluklarını bilen ve bunları davranış haline getirmiş yurttaşlar olarak yetiştirmek;

2. Beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan; yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler olarak yetiştirmek;

3. İlgi, istidat ve kabiliyetlerini geliştirerek gerekli bilgi, beceri, davranışlar ve birlikte iş görme alışkanlığı kazandırmak suretiyle hayata hazırlamak ve onların, kendilerini mutlu kılacak ve toplumun mutluluğuna katkıda bulunacak bir meslek sahibi olmalarını sağlamak,

Böylece bir yandan Türk vatandaşlarının ve Türk toplumunun refah ve mutluluğunu artırmak; öte yandan milli birlik ve bütünlük içinde iktisadi, sosyal ve kültürel kalkınmayı desteklemek ve hızlandırmak ve nihayet Türk Milletini çağdaş uygarlığın yapıcı, yaratıcı, seçkin bir ortağı yapmaktır” (Türk, 1999, s.105-106).

Derin bir içerik çözümlemesini gerektiren bu maddelerin en belirgin argümanlarından birisi milliyetçiliktir. Kurtuluş savaşı sürecinde halkın bir arada tek bir vücut olarak var olmasını sağlayan bu paradigma, her ne kadar daha sonra farklı yorumlara maruz kalsada günümüz Türkiye’sindeki çağdaş eğitimi dahi en fazla etkileyen ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ilke ise, büyük oranda Atatürk ve İsmet İnönü’nün düşünceleri etrafında şekillenerek cumhuriyet tarihi eğitim felsefesinin ayrılmaz bir parçası olmuştur (Kaplan, 2003, s.788). Kurtuluş savaşı öncesinde ve sürecinde “vatan elden gidiyor” anlayışı temelinde inşa edilen birlik kısa bir süre sonra radikal bir değişim çerçevesinde yeni argümanlar ile ulus devlet sürecinde yeniden şekillenmiştir. Dolayısıyla, Kurtuluş Savaşı’nda tatbik edilen felsefe cumhuriyetin kuruluşundan sonra ve kurumsallaşma sürecinde çok ciddi bir şekilde eğitim felsefesini etkilemiştir. Bu nedenle cumhuriyet dönemi eğitim politikasında, bir millet ve ortak bir kimlik oluşturulurken her zaman bir endişe ve korku kültürünün inşa edildiği de görülmektedir. Bürokratik kesim, uygulamaya konulan politikanın her fırsatta dışarıya karşı bir birleşmeyi gerektirdiği ya da milliyetçi bir argümanla değerlerin inşa edildiğine tanık olmak mümkündür (Akçam, 2002, s.60). Günümüz Türk siyasetini dahi önemli bir derecede etkileyen bu anlayışın okullarda uygulanan müfredatlar vasıtasıyla nesillere aktarılması sağlanarak mevcut tekliğin dışarıdan gelebilecek tehdit ile muhafaza edildiği/edilmesi gerektiği sıklıkla vurgulanmaktadır.

Eğitim felsefesi tanımı çerçevesinde düşündüğümüzde Türkiye Cumhuriyeti’nin eğitim felsefesinin sınırlarını zorlayacak derecede bir içeriğe ve misyona sahip olduğunu ifade etmek

gerekir. Teorik ve uygulamanın içeriklerinin temel ilke ve hedefler doğrultusunda hazırlanması onu bir anlamıyla bazı durumlarda hayalî bir yapıya kavuştursa da yaklaşık olarak 100 yıla yakındır kabul edilen müfredatın önemli oranda etkili olduğunu da söylemek mümkündür. Zira eğitim felsefesi zaten bir taslaktan ibarettir, çünkü hiçbir felsefe gibi o da "kadrosunu tamamlamış ve çatısını kurmuş bir bina değildir" (Ülken, 2013, s.26). Eğitimin bu şekilde, ideal bir birey inşa etme amacının ve işlevinin yanında, mevcut düzendeki bir takım eşitsizliklerin yeniden üretiminin (Bourdieu ve Passeron, 2015, s.240) meşrulaştırması da bu kuruma ayrıca önem katmaktadır.

Yukarıda ifade edilen ve çerçevesi kesin sınırlar ile çizilen Kemalizm'in temel doktrinlerine dayanan cumhuriyet eğitim felsefesinin gelecek kuşaklara aktarılması ve meşrulaştırılmasında eğitimin çok ciddi bir rol oynadığı muhakkaktır. Türk eğitim felsefesinin temel argümanlarını taşıyan Dewey'in felsefesine teknik bir bakımdan bakmak gerekirse "eylemleri deneyimle eş tutması ve bilmeyi deneyime dayandırması bakımından expermantalizm (deneyselcilik), pragmatist düşünce çizgisinde, pratik olarak düşünce ve eylemleri gerçek yaşamdaki sonuçlarıyla ölçmesi bakımından eylemsel faydacılık, bunları araçlar olarak belirlemesi bakımından da enstrümantalizm ya da araçsalcılık olarak bilinir" (Bakır, 2012, s.14). Ancak Dewey felsefesinin dayandığı bu temel özelliklerin Türk eğitim sistemini inşa ederken, kendisine Kemalist değerleri içeren bir eğitim programı üretmesi şartı koşulduğunda çok rahat kullanıldığını söylemek mümkün değildir.

Cumhuriyet döneminde dini kimliğin dahi cumhuriyetin temel politikasına uygun olarak yeniden inşa edildiği muhakkaktır. Bu doğrultuda atılan adımlar, hem yeni ulus devletin mantığına uygun olacak hem de yetiştirilen din adamlarının bu özelliklere haiz olmasına özen gösterilmiştir.

Görsel 5. 1 Diyanet İşleri İlk Başkanı M. Rıfat Börekçi

Kaynak:https://www.google.com.tr/search?q=r%C4%B1fat+b%C3%B6rek%C3%A7i+diyanet+i%C5%9Fleri+ba%C5%9Fkan%C4%B1&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwjr0eGHzt_TAhXjYpoKHa3kCE0Q_AUICygC&biw=1600&bih=827#imgrc=9PhoAxTQNNG9-M

Bununla beraber Osmanlı Devleti'nden miras alınan İslami kimlik ve kültüre sahip bireylerin laik bir devlette dahi olsa dini eğitim talebinde bulunacağını tahmin etmek mümkündür. Nitekim yukarıda temel ilkeleri ifade edilen cumhuriyet rejimi ve eğitim sistemi laikliği vurgulamasına rağmen din eğitimini de sürdürülmüştür. Fransız laik sisteminden etkilenen cumhuriyet aydınlarının dini de devlet kontrolünde tutmak istemelerinin bir ürünü olarak ortaya çıkan bu uygulama ile ulus devlete tehlike olabilecek bir din sınıfının önüne geçilerek İslam'ın devlet yorumu oluşturulmuştur. Bir bakıma "yerelleştirme" politikasının uygulandığı bu politika ile İslam dini devlete tehlike arz edebilecek bütün yönlerinden arındırılarak ve devlet yorumu dışındakiler de illegal ilan edilerek yeni bir anlayış geliştirilmiştir (Shively, 2008, s.684-685). Bu yönüyle gerek üniversite bazında gerekse de, halka yönelik Kuran kursları açılarak (Öcal, 2004, s.89) halkın dini anlayışı sistem içerisine alınmaya çalışılmıştır. Cumhuriyet döneminde Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndan sonra farklı hükümetler döneminde kendisine belirlenen bir görev ile ilerleyen dinin kamusal alandaki

düzenlemesi 1982 anayasasında açıkça DİB'e verilmiştir. Ancak söz konusu anayasanın 136. maddesinde[62] DİB'in de "laiklik doğrultusunda bu görevini ifa etmesi gerektiği belirtilmiştir.

Burada ana hatları ile aktarılan cumhuriyet dönemi eğitim politikasının temel amaçlarına bakıldığında aslında bunun insanlık tarihinin her aşamasında gerek toplumsal gerekse de kurumsal olarak gelecek nesle aktarılan eğitimler ile paralel özellikler taşıdığını söylemek mümkündür. Daha önceki bölümde ayrıntılı olarak analiz edilen İslam'ın ortaya çıktığı ilk günlerden itibaren geliştirilen medrese eğitim sisteminin Selçuklularda kurumsallaşması ile söz konusu "ideal birey" inşası süreci daha sistemli bir yapıya kavuşmuştur. Daha sonrasında Selçuklu devletinin eğitim yönündeki kurumsal yapısını miras alan Osmanlının da eğitim politikasının temel felsefesi de makul bireyi inşa etmekti. Ancak konjonktürel olarak ortaya çıkan bir takım farklar ile beraber, ümmet anlayışının yerini mikro anlamda bir milletin aldığını ve yeni devletleşmenin ulusallaşma sürecini gerekli kıldığını söylemek gerekir. Türkiye'de cumhuriyet dönemi ile birlikte, eğitim daha önce olduğu gibi devlet için bireye ulaştırılma misyonunu korumakla beraber, bu özelliklerine ek olarak laik, çağdaş ve teklik mantığında bireylere yönelerek onlardaki bir takım etnik ve kültürel değerleri/farklılıkları önemsiz kılmıştır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde devlet, eğitim yolu ile inşa etmek istediği milliyetçi-çağdaş, laik, rasyonel birey için müfredatta bir takım değişiklikler yaparak eğitimin insanlık tarihindeki fonksiyonunu aynı şekilde ifa etmiştir. Bu nedenle eğitim sorunun en önemli problemi sistem ya da sistematik bir kurum değil, felsefi olarak nasıl bir birey yetiştirmek istediği üzerine kuruludur.

5.2.Osmanlı'dan Türkiye'ye Sivil Toplum Tartışmaları Üzerine Kısa Bir Değerlendirme

Bu çalışma doğrudan sivil toplum kuruluşları üzerine odaklanmadığından burada bu konu hakkında genel bir değerlendirme çerçevesinde, modernleşmenin bir parametresi olarak görülen sivil toplumun, genelde Müslüman toplumlarının özelde ise Türkiye'nin deneyimlediği sürece kısaca bakılması hedeflenmektedir. Sivil toplumu bu çalışma çerçevesinde önemli kılan, örneklem grubunun daha önceki sivil toplum tanımında da ifade edilen batılı anlamda bir gaye ile ortaya çıkmasıdır. Söz konusu sivil kuruluş (MEDAV) özel alan ve devlet arasında durmakta, her ne kadar aktörleri geleneksel de olsa kolektif bir şekilde bir direnç göstererek bazı hak taleplerinde (tanınma, icazete denklik, medresenin yasal statüye kavuşturulması vb)

[62] "**MADDE 136-** Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, lâiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşünüşlerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir". (Türkiye Cumhuriyeti, 182 Anayasası) http://www.anayasahukuku.org/1982-anayasasi-2/ (Erişim tarihi:02.05. 2017).

bulunulmaktadır. Buradan da fark edildiği üzere, Batı dışı toplumların karakteristik bir özelliği de bu olsa gerektir ki, modern bir aygıt olan sivil toplum –ki geleneksele karşı bir anlam içerir- geleneksel bir kurumun devamı için araçsallaştırılır. Batı dışı, özellikle de Müslüman toplumlarda meydana gelen bu yapı ile geleneksel ve modern değerler bir araya getirilerek yeni bir form inşa edilir. Türkiye örnekleminde örneklerini çoğaltabileceğimiz bu tür eklektik yapılar aslında toplumların ithal ettikleri değer, olgu, ya da kurumları kendi süzgeçlerinden geçirdiklerini gösterir.

Her ne kadar sivil toplum kavramı siyasal katılım, temel hak ve özgürlükler alanının genişletilmesi, müzakere, diyalog ve toplumun demokratikleştirilmesi ile ilişkili olsa da bu konu başlığı altında bu ilişkinin genel hatları açıklanarak, Türkiye örneğinde olduğu gibi Müslümanlığın çok yaygın olduğu toplumlarda sivil toplum tartışmalarına ve imkanına yoğunlaşılacaktır. Tosun'un (2005, s.135) belirtiği gibi "modernleşme paradigmasını merkeze aldığımızda, batıda burjuva toplumu modern sivil toplumu yaratmıştır, modern sivil toplum ise devletin ve toplumun demokratikleşmesini, demokratik değerlerin içselleştirilmeni sağlamıştır". Ancak sivil toplum söz konusu olduğunda genelde Müslüman nüfusun yoğunlukta olduğu ülkeler özelde ise Türkiye'de, bir aktiflik-pasiflik (devlet-sivil toplum kuruluşları) ilişkisi ekseninde bir değerlendirme yapma ihtiyacı duyarız. Müslüman ülkeler kendi içlerinde var olan ve tarihsel süreç içinde eksikliği hissedilen bir kurumun gerekliliğini duyarak bu açığı kapatmaya çalışmamışlardır. Fakat batılı modernleşme özelliklerinden kaynaklı olarak orta sınıf burjuvazinin ve kültürel kurumların (tarikat) kendi içlerindeki bir örgütlenmesi ve bunun çoğu zaman örtük olarak gelişen bir süreç olduğu görülmektedir.

Sivil toplumun Batı dışı toplumlarda var olup olmadığı üzerine farklı görüşler olmakla beraber bu toplumlarda sivil toplum olarak tanımlanan bir takım kuruluşların var olduğu muhakkaktır. İslam dinin baskın olduğu toplumlarda sivil toplumun imkansız olduğunu savunanların başında gelen Gellner (1994), sivil toplumun var olabilmesi için sekülerizmi bir koşut olarak öne sürmektedir. Ona göre İslam toplumlarının katı ve sekülerizmi dışlayan yapısı onun bu toplumlarda sivil toplumun yeşermesini önlemiştir. İslam geleneğindeki tevhid inancının İslam'ın hâkim olduğu toplumlarda sivil toplumun ve farklı seslerin güçlenmesini önlediğini/engellediğini ifade eden Sarıbay (1998, s.100-102) ise, bu mevcut yapının demokrasinin mantığı ile çeliştiğini vurgulamaktadır. Çünkü ona göre, İslam toplumlarında kutsal olarak kabul edilen birlik ve beraberlik farklı seslerin 'kafir' olarak tanımlanmasına ve onun toplumsal yaşamın dışına itilmesine neden olmaktadır. Bununla beraber, Sarıbay, sivil toplumu salt bir organizasyondan ibaret görmenin onun asıl maksadını gizleyeceğini ifade

ederek, sivil toplum olarak nitelenen kuruşların öncelikle ortada eleştirilebilir bir devlet geleneğinin olduğunu kabul etmeleri gerektiğini aktarır. Barry (1999, s.10-12) İslam'ı sivil toplumun varlığına imkân veren bir yapı olup olmadığı yönündeki tartışmasında, İslam'ın genel olarak ilk bakışta çoğulculuğa uygun olmadığını ifade eder. Ona göre İslam'ın uygun görmüş olduğu sosyal, siyasal ve iktisadi düzen liberal toplumun oluşmasını ümit edenler için uygun bir zemin sunmaz. Aynı şekilde devletin kutsallaştırılması ve Müslüman bireylerin ona itaat etmesinin gerekliliğinin vurgulanması dolayısıyla eleştirinin kısıtlanması bu tür toplumlarda sivil toplumun önünü tıkadığını ifade eder. Fakat Barry, bu noktada 'teorik İslam ve reel Müslüman devletler' ayrımı yaparak aslında İslam'ın pratikteki karşılığı İslam'ın asıl mantığına uygun olmadığını ifade eder. Çünkü İslam'ın temel mantığına bakıldığında Hz. Peygamber tarafından Medine'de kurulan İslam devletinin günümüz modern devletin ilk örneğini oluşturabileceğini ifade ederek, onun farklılıkları yok saymadığını hatta yerel formlar kazanabileceğini ifade ederek, bunun günümüzdeki politik kanallar tarafından gerçek mantığından uzaklaştırıldığını aktarır.

Batılı toplumlarda meydana gelen sivil toplumu ideal ve onun deneyimlediği sosyal ve kültürel süreci de zorunlu olarak gören anlayışın yanlış olduğunu, her toplumun kendine has bir takım özellikleri taşıyan ve bu nedenle de, Batılı anlamından kısmen farklı olsa da, Batı dışı toplumlarda sivil toplumun ortaya çıktığını savunanlarda mevcuttur. Bu yöndeki düşünceleri ile ön plana çıkan Blaney ve Pahsa (1993, s.5-6), Batılı kavramların karşılığını Batı dışı toplumlarda aramanın yanlış olduğunu dolayısıyla o toplumun tarihsel sürecini dikkate almanın daha doğru olacağını savunurlar. Ancak Blaney ve Pahsa, da 'minimum çerçeve' olarak tanımladıkları bir ortamın sivil toplum oluşumu ve kurumsallaşması için gerekli olarak görmektedir. Bununla beraber kapitalist bir ekonomik sistemin dahi sivil toplumun oluşması için gerekli olduğunu vurgulamaktadırlar. İslam'ın sivil toplumun oluşumuna engel teşkil etmediğini demokrasi ve modernite ile arasının açık olmadığını savunan Kukathas (1999, s.39), modern toplumların genel özelliklerini İslam dininde bulmanın mümkün olduğunu iddia eder. Ona göre, Müslüman toplumların başka dine mensup kişileri kendi bünyesinde himaye etmeleri, İslam'daki şura, istişare gibi özelliklerin onun farklı ya da muhalif oluşumlara imkan verdiğini söyler.

Müslüman toplumlardaki devlet geleneğinin oluşumunu Osmanlı Devleti örneğinde incelemek gerekirse, bunun aşamalı olarak ortaya çıktığını söylemek daha doğru olacaktır. Bu bakımdan, Çaha (1999, s.121-123) Osmanlı'daki sivil toplum ile ilgili tartışmaları üç evreye ayırıp incelemektedir. Bunlardan birincisi medrese eğitimi bölümünde üzerinde durduğumuz

devletin ekonomik ve politik olarak en refah dönemine denk gelmektedir. Çaha'ya göre, Osmanlı Devleti'nde 16. yüzyıla kadar sivil toplum önemli oranda faaliyet göstererek toplumsal terakkide önemli bir fonksiyon yüklenmiştir. Bu dönemde devletin ve devlet yetkililerinin temel amacı halka hükmetmek değil, devletin sınırlarını daha da genişletmektir. Bu nedenle, devlet eğitimin medrese ve tarikatlar eliyle daha sivil alanda meydana gelmesine müsaade etmiştir. Bu vesileyle ortaya çıkan vakıf usulü ile dini gruplar desteklenerek devletten bağımsız olarak faaliyet yürütülmüştür. Bu dönemlerde toplumsal eğitimin önemli bir aktörü olarak öne çıkan ulemanın öncülüğünde otonom yapılar ortaya çıkmıştır. Hatta ona göre, bu dönemde sarayda kendisine karşılık bulan ve ateizmi savunan 'sürrinizm' anlayışı bile varlık imkânı bulmuş ve toplumsal alanda sınırlanmaya maruz kalmamıştır (Çaha, 1999, s.122). Osmanlı Devleti'nde sivil toplum açısından ikinci evre 16. yüzyıldan sonra başlamakta ve 19. yüzyıla kadar devam etmektedir. Bu dönemde artık fetihçi politikalar terk edilerek, devlet merkeziyetçi politikalar kendi halkı üzerinde daha fazla hükmetmeye yönelmiştir. Bir korunma refleksi gösteren devlet, bu şekilde daha önce otonom olarak faaliyet gösteren dini iktisadi ve politik faaliyetleri etkisi altına alarak onların varlık alanlarını sınırlandırmıştır. Bu durumun en önemli göstergesi ise bu dönemde giderek artan padişah fermanları ve bunun toplum üzerinde getirdiği sınırlayıcı etkilerdir. Osmanlı'da sivil toplum açısında üçüncü dönem 19.yüzyıldan 1920'lere kadar devam etmiştir. Daha önceki bölümlerde Osmanlı'daki medrese tarihini tartışırken vurguladığımız gibi, 2. Meşrutiyet ile birlikte Osmanlı Devleti'nde fikirsel canlanmalar ortaya çıkmış ve bu alandaki faaliyetler artmıştır. Örneğin, 1847 yılında 'bireysel bir girişim örneği olarak 'arz-ı hal' mahiyetindeki dilekçeler, problemlerin çözülmesi için padişaha sunulmaya başlanmıştır. Bozulan geleneksel düzenin akabinde lonca düzeninde de meydana gelen sorunlara mukabil 1866 yılında 'Islah-ı Sanayi Encümeni' devlet tarafından kurularak bu alandaki aksaklık giderilmeye çalışılmıştır. Süreç, Avrupa'da meydana gelen modernleşme hamleleri ile birlikte paralel; ancak oldukça muhafazakar bir vaziyette seyretmiş ve dönemsel olarak bazı kırılmalara uğramıştır (Kalaycıoğlu, 1998, s.114-117).

Ancak toplumsal alandaki bu canlanma ulus devlete doğru yol alan ve modernleşme etkisi ile Batılı toplumlara yetişmeye çalışan Osmanlı toplumunda, merkeziyetçi politikalarda artmıştır. Özellikle II. Abdülhamit döneminde merkezileşmeye doğru giden devlet geleneği toplumsal alandaki birçok örgütlenmeyi ve yapılanmayı etki altına alarak denetim sıklaştırılmıştır. Bu nedenle II. Meşrutiyete kadar gerek seküler gerekse geleneksel toplum parametrelerine olan özlemin bir neticesi olarak ortaya çıkan dini ve kültürel organizasyonlar yeraltında varlıklarını devam ettirmeye çalışmışlardır. Süreç II. Meşrutiyetle birlikte kısa bir

süreliğine de olsa ılımlı havaya kavuşsa da İttihat ve Terakki'nin toplumu denetim altında tutma kaygısıyla yeni bir sürece girilmiştir. Bu nedenle cumhuriyete doğru giden tarihsel aralıkta Osmanlı'da sivil toplum daha çok yukarıdaki zikredildiği gibi, ister seküler isterse dini ve kültürel çevrelerde olsun illegal olarak faaliyet yürütmüştür. Diğer bir ifade ile bir taraftan sivil oluşumlar hız kazanırken, devletin bunlar üzerinde tahakküm etkisi de ciddi oranda artmıştır. Buna rağmen bu dönemde modernleşmenin tezahürleri olarak sivil unsurlar önemli oranda arttırmıştır. Bununla beraber Osmanlı Devleti'nin klasik tarımcı özelliğinden dolayı sivil toplumun önemli oranda baskı altında olduğunu öne süren Cihan ve Doğan (2005, s.9-12) bu geleneksel yapının Tanzimat ile çözülmeye başladığını ve sivil örgütlenme yönündeki tartışmaları II. Meşrutiyet ile birlikte başlatmaktadırlar. Bu durum tabiidir ki etkilenen Batı toplumları kadar aslına ve mantığına uygun bir şekilde yürümemiştir. Her fırsatta ifade edildiği ve modernleşmenin her parametresinde olduğu gibi gayet ürkek adımlar ile mesafe alınmaya çalışılmıştır. Bunun böyle bir özellik kazanması şüphesiz geçmiş zamanın bireye öğütlediği 'devlet baba' (Suveren, 2014a, s.140,141) geleneği ve sosyo-kültürel yapı önemli bir etken olmakla birlikte, Osmanlı'nın yerli burjuvazisinin –ki varlığı tartışılır (Bulaç, 2008, s.33)- kıt ve yönetime karşı olan çekinceleri de etkili olmuştur. Bu nedenle açık bir şekilde ifade etmek gerekir ki,

> "meşrutiyet hareketlerine, ilk anayasa ve meclis için yapılan mücadelelere baktığımızda, örnek alınan Batıdaki gibi aristokrasiye ya da krala karşı kendi menfaatlerinin mücadelesini veren burjuvalar, daha fazla ekonomik bağımsızlık arayan şehirler, burjuvazinin yanında yer almış halk yığınları yoktur…. Modernleşme yolunda hep yalnız olan seçkinler, ideallerinin belirli aşamalarına ulaştıkları zaman dahi, adına hareket ettikleri, mücadelesini yürüttüklerine inandıkları halkı yanlarında bulamayacaklardır. Bu nedenledir ki, bürokratik aydın geleneğinin siyasal örgütlü olarak ittihat ve terakki, 1908 Meşrutiyet'iyle iktidara geldiği zaman, devleti ele geçirmenin toplumu ele geçirmek olmadığını anlayacaktır" (Vatandaş, 2006, s.122).

Sivil toplum kavramını Türkiye bağlamında değerlendirmeye başlamadan önce sosyal hayatta gerçekten de belki, yüzyıllardan beri devam eden devlet toplum ilişkilerinin bir yansıması olarak yerleşen yaygın, ama yanlış bir algıya vurgu yapmak gerekir. Mardin, (2015b, s.9) Türkiye'de bu kavramın toplumsal alanda askeriyenin karşıtı olarak anlaşıldığını ifade etmektedir. Fakat aslında kavramın sosyo-politik evrim süreci ile kazandığı anlam, Batı toplumlarında 'şehir adabı'na işaret etmektedir. 'Şehir adabı' kendi beraberinde bir takım hak ve sorumluluklar getirirken belli bir mekânda yaşamasından dolayı bireye yüklediği bir takım bilinçlenme aşamaları ile onu kendi dinamizmi içine çeker. Ancak Türkçe'de bu kavramın askeri anlamı çağrıştırmasının nedeni dilden kaynaklanan bir özellik olsa da, tarihimizde devlet

ile bir olarak anlaşılan askeri geleneğin etkisi göz ardı edilemez. Bunun yanında "esasında Türkiye'de sivil toplum tartışmaları çoğunlukla Doğu-Batı sorunu demokrasi geleneğinin varlığı-yokluğu, ya da modernleşme sürecinin başarı-başarısızlığı tartışmaları çerçevesinde sürdürülmektedir" (Erkan, 2012b, 201). Hali hazırda Türkiye'de var olan sivil toplum olgusunun ise Batı toplumlarına benzer bir şekilde gelişmemesi tarihsel gerçekliklerimizle daha fazla görünür kılınmaktadır. Türkiye'deki devlet geleneği, bireyin üzerinde daha baskın ve görünür olmasından dolayı (Suveren, 2014a) ve bu bilinç vatandaşlık kavramını oldukça minimize ettiği için, sivil toplum imkanı Batılı anlamıyla ya da Batının öngördüğü doğrultuda oluşmamıştır (Aktay, 2015, s.318; Bulaç, 2008, s.31; Cengiz vd., 2005, s.232; Eisenstadt, 2006, s.443).

Bazı dönemlerde devlet eli ile bazı dönemlerde ise hükümete karşı muhalefetin şemsiyesi altında meydana gelen Türkiye'deki sivil oluşumun ortaya çıkış serüvenine baktığımızda, aslında Osmanlı'nın son dönemlerinde bir taraftan merkezileşmeye çalışan; ancak buna rağmen var olmaya çalışan farklı STK'larını miras aldığını görmekteyiz. 1923-1950 yılları arasında tek parti döneminde sivil oluşum sınırlı bir şekilde varlık imkanı bulabilmiştir. Ancak 1950 sonrasında birçok alanda farklı oluşumlar ortaya çıkmaya başladı ve çoğulcu toplumun özellikleri tedrici olarak kendisini hissettirmiştir. 1980'lere gelindiğinde Turgut Özal'ın liberal politikaları sayesinde her alanda ve kesimde ama özellikle İslami camiada önemli örgütlenmelerin olduğu görülmektedir. Cumhuriyet ve demokrasiyle barışık bir şekilde yol almaya özen gösteren bu İslami örgütler, devletin hukuki ve demokratik bir zemine kaymasına ve Batı ile daha fazla irtibata geçmesinde önemli bir manivela vazifesi görmüştür (Çaha, 1999, s.124-125; Sayarı, 2007, s.233-234; Türkmen, 2006, s.227-228). Özal'ın iktidara gelmesi ile beraber halkın devlet için değil, devletin halk için olduğu yönündeki ikazı Türkiye'de toplumsal alanda kendisine karşılık bulmuştur. Bu yönüyle hem seküler hem de muhafazakar kesimde farklı örgütlenmeler ortaya çıkarak birlikte yaşamaya doğru yeni bir adım atılmıştır. Bu yönde ve bu dönemde Türkiye'ye sunulan öne sürülen önemli bir öneri, 1990'lı yılların başında 'Medine vesikası'nın örneğidir. Bu bağlamda Hz. peygamber dönemindeki farklı toplumların beraber yaşamasına yönelik yeni bir öneri, o günde bir 'açık toplum[63]' örneğine doğru yol alındığını göstermektedir (Aktay, 2005, s.22; Çınar, 1998, s.227-228). Türkiye'de 1980 ile beraber STK'ların artması doğal olarak küreselleşme politikalarından ve Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'nde meydana gelen gelişmelerden bağımsız değildir. Özellikle Batı ve Latin

[63] Ayrıntılı bilgi için bkz. Popper, K. (2008). Açık Toplum Ve Düşmanları. (Çev. M. Tuncay). Ankara. Liberte Yayınları.

Amerika'da meydana gelen gelişmeler orta sınıflarda yeni bir uyanış ve yönetimde aktif olma hayalini canlandırmıştır. Bu süreçte artık ürkek bir şekilde yürütülen demokratikleşme politikaları özellikle 1996 yılında İstanbul'da düzenlenen HABİTAT II konferansı ile sivil toplumun desteklenmesini beraberinde getirmiştir. Sürecin bu noktaya kadar evirilmesinde 1980 sonrası askeri darbeden sonra 1983 yılındaki genel seçimlere kadar ezilen her kesimin zihninde bireyleri/grupları devlete karşı savunacak bir sivil toplum yapısının olmayışı üzerinde mutabık kılması ve ardından bütün siyasi partilerin de desteği ile Türkiye'de sivil toplum alanındaki söz konusu canlanmaydı. Ancak sivil toplum kavramına fonksiyonundan fazla bir gaye yüklenilerek halk tabanda nerdeyse 'sivil toplumculuk' denilebilen bir mekanizmanın oluştuğu görülmektedir. Bu bir anlamıyla Osmanlı'dan miras aldığımız merkeziyetçi devlet geleneğini köreltiyordu ya da hareket ve denetim alanını daraltıyordu (Aktay, 2015, s.309-310; 315-316; Sarıbay, 1998, s.95). İnalcık (1998, s.74-79) Türkiye'de sivil toplum yapılanmasının çoğunlukla devlete 'muhalif" bir tutum ve dini alanda yoğunluk kazanmasın tarihten bağımsız anlaşılamayacağının altını çizer. Osmanlı devlet politikasını 'hazine-iktidar-hazine' olarak tarif eden İnalcık, devletin asıl amacının kendi gelirini korumak olduğunu ifade eder. Devlet kendi tebaasını kendisine vergi verdiği için korur ve kollar; ancak bunun içinde her bir aşireti, tarikatı ve grupları küçük segmentlere ayırarak onlardan gelen gelirleri daha programlı hale getirmiştir. Bu nedenle farklı gruplar vergi konusunda çoğunlukla devlet ile karşı karşıya gelerek bir nevi devlete karşı kendisini savunma politikası üretmeye gayret etmiştir. Bu durum günümüz Türkiye'sindeki sivil toplum ve devlet mantığının şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Aynı şekilde ifade etmek gerekir ki, Osmanlı'da olduğu gibi Türkiye'de de sivil toplum, devletin kendi sahasından çıkmasının mücadelesini vermiştir. Bu yöndeki adımlar kendi içinde ülkenin daha demokratik bir zemine kavuşmasına aracılık ederken ya da etmeyi amaçlarken devlet ve sivil toplum ilişkisinin sorunlu durumunu da ortaya çıkarmıştır. Çünkü modern bir ulus devlet olarak kendi temel unsurlarını tahkim sürecinde devlet, birçok alanda önemli bir gücü elinde bulundurmaktaydı. Bu süreç ile birlikte devlet belli bir dereceye kadar arka plana çekilerek halkın kendi içinde örgütlenmesine imkan tanımıştır. Ancak Türkiye örneğinde sivil toplum kuruluşlarına bakıldığında devletin sivil toplum-devlet ilişkisine uyuşmayan bir düzlemde kaldığı ve bu konuda devletin daha fazla tanzim etme görevi ile donatıldığı görülmektedir. Özellikle 1997 yılında yürürlüğe giren 'Başbakanlık Kriz Merkezi Yönetmenliği' devletin sivil toplum üzerindeki etkisini daha da arttırmıştır (Tosun, 2001, s.233-234; 2005, s.134).

Türkiye'deki sivil toplum yapılanmasında, çeşitlenmesinde ve nicel olarak artmasında çok etkili olan nokta, "siyasal partiler ile sendikalar, dernekler, vakıflar, meslek odaları ve kooperatifler gibi sivil toplum kuruluşları arasında organik ilişkileri ve işbirliğini yasaklayan anayasa maddelerinin 1995'te kaldırılmasıdır" (Özbudun, 1999, 114). Bu gelişmeden sonra günümüz toplumunda görüldüğü üzere partilere doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantılı birçok örgütlenme meydana gelmiştir. Türkiye'deki sivil toplum kuruluşlarının yapısına bakıldığında gerçekten de bunun etkisini ciddi oranda hissetmek mümkündür. Kurulan sivil örgütlenmelerin ekseriyeti siyasal bir parti ile organik bir bağ kurarak varlığını güçlü kılar. Bu nedenle Keyman'a göre (2006, s.320-321) Türkiye'de STK adı altında faaliyete başlayan örgütlerin bazıları dönemsel olarak devlet denetimine maruz kalabilirken bazıları kendi hedef ve amaçlarını belli bir siyasal parti ile özdeşleştirebilmektedir. Ona göre, paralel bir şekilde, düşünce kuruluşu adı altında örgütleşen çeşitli STK adını taşıyan gruplar bazı durumlarda hükümet ya da devlet ideolojisini yeniden üreterek aslında tabiiyetini doğrudan ortaya koymaktadır. Bu nedenle Türkiye'de sivil toplum kendisine atfedilen özellik ve alandan itibariyle ve devletin de merkeziyetçi yapısından dolayı gelişme göstermemektedir. Böylece nicel yönden hemşeri ve hatta aşiret örgütlenmesine kadar varan sivil alandaki oluşumların nitel yönden kendilerini gerçekleştirdikleri alanlar sınırlıdır. Bu yönüyle sivil toplum geleneğini ithal ettiğimiz Fransa'da olduğu gibi Türkiye'de de farklı dönemlerde " hükümetin desteklediği ve yaygınlaşmasını gözettiği düşünceler, bireylerin özgün duygu ve heyecanlarını yansıtmaktan ziyade kitlesel çapta bir motivasyon üretmeyi hedefleyen, siyasi yüklemi ağır düşüncelerdir" (Aktay, 2005b, s.179). Bulaç (2008, s.31) bu bakımdan Türkiye'de bu şekilde "sadakatlerini topluma değil devlete ve devlet aygıtı üzerinde denetim yetkilerini- bu yetki onlara demokratik yollardan verilmemiştir- elinde tutan merkezdeki çekirdeğidir" diyerek bunları 2sivil toplum kuruluşu' (STK) yerine sivil 'sivil devlet kuruluşu' (SDK) olarak tanımlayıp onların devlete olan bağlılıklarını vurgulamaktadır. Bu özelliklerinden dolayı, sivil toplum kuruluşları Müslüman ülkelerde ve Türkiye'de daha belirgin bir şekilde hissedebileceğimiz bir bağlamda devlet ile dört farklı ilişki içine girebilirler. Bu bağlamda "ya devletle beraber olarak ona eklemlenecekler ve rant dağıtma mekanizmasından daha fazla pay alacaklar, ya devletle temas içinde ama ondan bağımsız olarak eyleyecekler, ya onun karşısında cephe alarak savaş ilan edecekler ya da onu görmezden gelerek ilişki içine girmeden yaşayacaklardır" (Tosun, 2001, s.237).

Bunun yanında Türkiye gibi İslam geleneğini taşıyan toplumlarda sivil toplum anlayışını sadece devlet-halk arasında bir aracı konumunda gören bir anlayış, sivil toplumun sosyal

dayanışma (social solidarity) gibi önemli bir boyutunu da gözden kaçırır (Kamali, 2006:43). Yukarıda da ifade edildiği üzere, hemşeri derneklerinden, cami cemaatinin kendi aralarında kurdukları STK'lara, daha çok Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde rastlayabileceğimiz aşiret ve tarikat dernekleri ve Türkiye'nin her alanına yayılan dini grupların kurdukları küçük çaplı sivil toplum kuruluşları bu yapıların sadece devlet ile birey arasındaki ilişkileri düzenlediği bir amaçtan çok, onların kendi aralarındaki sosyal dayanışmalarını da güçlü kılmayı amaçlamaktadırlar (Erkan, 2012a). Bunun da ötesinde, Türkiye'de cemaatlerin tarikatların ya da bunlardan ayrılan küçük grupların sadece kendilerine tabi olanlara değil ama aynı zamanda koordine ettikleri yardım faaliyetleri ile başka ülkelere dahi yardım götürerek müslümanlar arasında bir bağ kurma ve sosyal dayanışmayı güçlü kılma yönünde gayret ettikleri görülmektedir. Artık birey zorunlu olarak bu tür kurumlarda durmak yerine, pragmatik düşünerek, kurum/kuruluş, kendisini dışarıdaki tehlikelere karşı koruduğu, onun da isteklerini dile getirdiği ölçüde önemlidir (Doğan, 2000:8-10). Alternatiflerin kendi etrafını sardığını gören birey var olmak için varlığını feda etmek yerine, kendi amaçlarına hizmet ettiği ölçüde modern toplum içinde var olma ve karar verme yeteneğine sahiptir. İslam dünyasının Batılı değerlerle tanıştığı sancılı dönemlere bakıldığında bu durumun dahi kolayca yer bulmadığını söylemek yanlış olmaz. Çünkü Batı'nın temsil ettiği Hristiyanlık geleneği onun Müslüman toplumlara girmesini olabildiğince geciktirmiştir. Türkiye'de sivil toplum tartışmaları her ne kadar teorik düzeyde kendisinin ortaya çıkmasına neden olan toplumsal gereklilik ve hatta ona abartılı bir görev yüklenilense de yasal siyasi bir merci olarak devlet, kamusal alanda diğer Müslüman ülkelerde olduğu gibi kendisini önemli bir oranda söz ve hak sahibi görme geleneğini bırakmamıştır. Devlet denetleme yetkisine dayanarak kendisi dışındaki oluşumlar için dar bir alan ya da hiçbir alan bırakmayabilir. (Tosun, 2005, s.135) Bunlara dayanarak Türkiye'deki devlet geleneği[64] artık klasik bir söylem haline gelen ve toplumdaki devlet-toplum ilişkisini en veciz bir şekilde ifade eden Türk bürokrat Nevzat Tandoğan'ın "Memlekete komünizm gerekirse onu da biz getiririz" düşüncesinin devamı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Türkiye ve Ortadoğu toplumlarında sivil toplumun varlık ve yokluğu şüphesiz ki çok yönlü bir tartışmadır. Bu nedenle böyle bir tartışmadan ziyade etkilendiği Batılı modern sivil toplum örneğini kendi kültürü ve devlet geleneği ile nasıl bir ilişki içinde geliştirdiği yönündeki bir tartışma daha verimli bir alan olacaktır. Bu yönüyle, Türkiye ve diğer Ortadoğu toplumlarına

[64] Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz. Heper, M. (2015). Türkiye'de Devlet Geleneği. (Çev. N. Soyarık). (5. Baskı). Ankara, s.Doğu Batı Yayınları.

has önemli bir sivil toplumdan bahsetmek mümkündür (Cengiz vd. 2005, s.216). Daha açık bir ifade ile eğer amaç Batılı toplumlardaki sivil toplumun simetriğini Doğu toplumlarında bulmak değil ise, birçok önemli veriye ulaşılabilir. Bu nedenle Türkiye gibi diğer Müslüman toplumlarda İslami kesim, konjonktürel olarak Batı'yı ve Batılı değerleri toptan bir dışlamaya tabi tutamayacağının bilincinde olarak, İslam'ı daha fazla çağa uygun bir zemine kaydırmaya çalışmaktadır. Bu nedenledir ki, Mardin (1994) bu tür bir çabayı İslam'ın sivil bir görüntü kazanmasına, sivilleştirilmesine yol açtığını ifade etmektedir. Burada sözü edilen, dini kültürel bir olgu olarak gören ve 'kültürel muhafazakârcı[65]' olarak tarif edilebilecek gruplardır. Türkiye'de diğer taraftan kendi temel felsefelerinden taviz vermeden sivil toplumu bir aygıt olarak kullanan birçok İslami-cemaat, İslami-kadın ve gruplar mevcuttur. Bunlar daha çok İslam dinini Batılı değerlere indirgeme ya da onlara uygun bir zemine kaydırma niyetinden çok demokrasinin imkânlarından faydalanarak kendilerini kamusal alanda görünür kılmaya ama aynı zamanda bunu yaparken dâhil olduğu alanı da dönüştürmeye çalışmaktadırlar (Çayır, 2013, s.41; Göle, 2013, s.27; Suman, 2013, s.75; Türkmen, 2006, s.228).

Nitekim söz konusu bu çalışmanın üzerinde yoğunlaştığı dini aktörlerin medrese kurumunun özelinde STK kurmasındaki amaçları da, bunun çağın bir gereği ve aracı olarak algılanmasıdır. Bu kapsamda kurulan STK Türkiye'deki sivil toplumun mantığına uygun olarak amaçlar için devlet ile birey arasına girer ve hedefler meşru bir zeminde dile getirilir. Geleneksel bir toplumun özelliklerini yansıtan ancak örgütlenen dini aktörlerin bir nevi sivil toplumu bir 'burjuva toplumu' olarak gören Hegel'i (Sarıbay, 2005, s.29) haklı çıkaracak ve Marx'ın üst sınıfa yerleştirdiği din olgusunu doğrular niteliktedir. Bulundukları kültürde yüksek bir prestij ve manevi bir değer ile taltif edilen seydalar günümüzde aşınmaya uğrasa da içinde bulundukları toplumda kısmen de olsa yasal olmayan yönlendiriciler konumundadırlar. Bu durumda, toplumdaki öncü konumlarından dolayı örgütlenme bilincinde oldukları ve bulundukları yerlerde ehemmiyet arz eden bir şekilde, kültürel kurumların tekrardan inşasını ve ihyasını isteyebilmektedirler. Diğer taraftan bu kişilerin geleneksel bir toplum içinden çıkıp devlet ile muhatap olma noktasına gelmeleri yine onların bulundukları toplumda tarihsel olarak 'verili', ama modernleşme süreci ile 'kazanılmış' haklarını kullanmaya çalıştıklarını görmek mümkündür.

[65] Bu kavram, İslami değerleri dini bir olgu olarak görenlerden ziyade, İslam'ın kültürel bir değer olarak görüp Batı medeniyetine teslim olmayı kabul etmeyen grup ya da kişilere işaret etmektedir.

6. BULGULAR VE YORUM

6.1.Çalışma Evrenine ve Örneklem Grubuna Genel Bir Bakış

Türkiye'deki toplumsal ve siyasi alanlarda kendileri ve kurumları için meşruiyet arayışına giren seydaların bu bağlamda bir takım modern stratejileri kullandıkları/ürettikleri görülmektedir. Çalışma kapsamında görüşme yapılan tamamı erkek toplamda 30 kişi, halk arasında seyda ve kanaat önderi olarak bilinmektedir. Ancak daha sonra değinileceği üzere görüşme yapılan bu 30 kişinin tamamı imam ya da bir din görevlisi kadrosunda çalışmamaktadır. Aralarında memur, öğretim görevlisi veya yarı zamanlı esnaflık yapan kişilerin de açmış oldukları ve halen kendilerinin de bizzat eğitim verdikleri medreseleri mevcuttur. Bu kişiler kendi medreselerini açarken eğer miras yolu ile devreden bir mekânları yoksa genellikle bir apartman katında öğrencileri yatılı olarak kabul etmekte ve iş çıkışı onlara ders vermektedirler. Bununla beraber görüşme yapılan seydaların büyük bir kısmının bulunduğu medreselerde Diyanet'e bağlı olarak din görevlisi kadrosunda görev yaptığını belirtmek mümkündür. Halk arasında medrese ve seydalığın iç içe geçmiş anlamı göz önünde bulundurulduğunda medreselerin de seydaya ait 'özel bir eğitim kurumu' olduğu ve bu nedenle de medreselerin seydanın ismi ile anılması dikkat çekmektedir. Böyle bir sonucun ortaya çıkmasındaki tarihsel sürece daha sonra değinileceği üzere, medreselerin tamamen yasaklı olduğu dönemde yerel halk tarafından devam ettirildiği, ancak devam ettirilmesi için de seydaya duyulan ihtiyaç, zamanla seydanın bulunduğu medrese ile bütünleşmesini doğurmuştur. Dolayısıyla bu süreç çoğunlukla yerel halkın bu kurumu ve kurumun olmazsa olmazı olan seydayı beraber benimsemesi ile devam etmiştir.

Seydalık ve medrese kurumları her ne kadar Türkiye gündemini aleni bir şekilde meşgul etmese de özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri ile ilgili konularda DİB ve bazı durumlarda da hükümet tarafından yapılan bir takım görüşmelere dâhil oldukları görülmektedir. AK Parti'nin bu konudaki ılımlı politikası ve Diyanet İşleri eski Başkanı Mehmet Görmez'in bu kurumlar ile ilgili Türkiye'nin genelinde ama özellikle de Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yürütmüş olduğu çalışmalar ile Osmanlı dönemi klasik eğitim kurumu olan medreseleri bazı durumlarda tekrardan gündeme getirmiştir. Bu kurumun bu şekilde özellikle DİB'in dikkatini çekmesinde muhakkak ki medrese geleneğinin tarihi özelliği ile yakından ilişkilidir. 4. Bölüm'de detaylı olarak aktarıldığı üzere, ilk olarak mescitlerin içinde bir ders halkası, daha sonra *eyvan* olarak kısmen bağımsız bir hüviyet kazanan yapının Selçuklular dönemindeki Nizamiye medreseleri ile kurumsallaşması ve bunu miras alan Osmanlı Devleti'nin eğitim yapısı da günümüz Sünni İslami anlayışın beslendiği geleneği oluşturmuştur.

Bununla beraber medreselerde eğitim, her ne kadar bazı dönemlerde fenni ilimler okutulduysa da, genel olarak İslami bir kültür ile devam ettiği muhakkaktır.

Bu konunun dolaylı olarak söz konusu bölgelerin sorunu ile ilişkili olması ve hükümetin son zamanlarda stratejik olarak özellikle bölgedeki kanaat önderlerini muhatap alması bu örneklem grubunun güncelliğini koruyacağını göstermektedir. Örneğin, hükümetin bölgedeki yerel ve ulusal bir takım sorunları çözmek ve halkın devlet ile olan irtibatını güçlendirmek için, yerel halkın itibar ettiği ve daha sonra detaylı olarak ifade edileceği üzere, seydaların/dini aktörlerin/kanaat önderlerin içinde bulunduğu gruplar ile sık sık görüşmeler yaptığı görülmektedir.

Örneğin, bu konuda medayaya "Çözüm için yeni isimler" başlığı ile yansıyan haberde şu ifadelere yer verilmektedir:

> "Cumhurbaşkanlığı'nın bir süre önce başlattığı 'bölgenin kanaat önderleriyle bir araya gelme' toplantılarının ardından, sorunların çözümünde düzenli görüşmeler yapılacak 380 kişilik liste yapıldığı da kamuoyuna yansımıştı. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan da yakın zamanda bölgeden gelen 'kanaat önderleriyle' bir istişare toplantısı yapmıştı. Her il için ayrı belirlenen isimlerin bulunduğu 'yeni muhataplara', bölge sorunlarının çözümü ve devletle olan bağların kopmaması için neler yapılması gerektiği soruluyor. Daha önce Cumhurbaşkanlığı Külliyesi'nde Erdoğan'la bir araya gelen bölgenin bazı kanaat önderleri, yeni süreci Milliyet'e anlattı. Aralarında Diyarbakır, Kars, Şanlıurfa, Adıyaman'ın da bulunduğu Doğu ve Güneydoğu şehirlerinden Ankara'ya gelen isimler, barış vurgusu yaptı[66]".

Burada sürece dahil edilen kişilen çok büyük bir çoğunluğunun bölgede dini kimliği ile öne çıktığını söylemek mümkündür.

Öncelikle belirtmek gerekir ki dini kimliği ile ön plana çıkan seydaların da bölgede sıradan bir din görevlisinden çok daha önemli konumları ve fonksiyonları mevcuttur. Bununla beraber seydaların söz konusu bölgelerde sahip oldukları önemli prestijlerini Batı illerinde de ama özellikle İstanbul'un göçmen mahallerinde de kazanmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu ister halkın daha önce sahip olduğu çevresel şartların onlara sağladığı, "*kimliklerinin sürekliliğine ve çevredeki toplumsal ve nesnel eylem ortamlarının sabitliğine duydukları itimada işaret*" eden *ontolojik güven'in* (Pekasil, 2013, s.33) yeninden inşası isterse de bilinçli bir uğraşın neticesi olsun halk ve seyda arasında örtük bir anlaşma şeklinde ilerlemektedir. Ayrıca bölgede önemli medrese merkezleri olan Tillo (Siirt/Aydınlar), Norşin (Bitlis/Güroymak), Ohin (Bitlis/Mutki) gibi medreselerin batı illerinde kendilerine bağlı medreseler açarak gerek oraya göç eden tabiileri ile irtibatlarını koparmamak gerekse de yeni

[66] http://t24.com.tr/haber/yeni-cozum-sureci-basliyor-hdp-masada-yok-380-kisilik-muhatap-listesi-belirlendi,370692 (Erişim tarihi:28.09.2017).

müntesipler bulmak için bu konuyu yerellikten çıkarıp Türkiye'nin bir çok iline dağıldıkları görülmektedir. Bu süreç aynı zamanda yerel ve geleneksel değerleri modern temayüller ile ortaya koymayı gerektirdiği için 3. bölümde teorik temellerinin aktarıldığı Batı dışı modernitenin parametrelerine tekabül eden bir takım özelliklere de işaret etmektedir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinden siyasete girenlerin çoğu daha önce aktarıldığı üzere şeyh ailelerine mensup kişilerden oluşmaktadır. Bu durumda siyaset ile karşılıklı bir ilişki geliştiren ve buna bağlı olarak halefler arasında meydana gelen siyasi bölünmeler[67] veya şeyh ailelerinin çoğunlukla büyük kentlere göç etmesi bölgede dini otorite boşluğunu ortaya çıkarmıştır. Ya da bazı durumlarda asıl halifenin vefatıyla birlikte şeyh ilan edilen kişilerin[68] halktan uzak, din eğitimi (medrese) almayan, seküler, lükse düşkün ve dini vecibelerini yerine getirmeyen bir hayat tazı benimsemeleri onların halk arasında daha önceki prestijlerinin kaybolmasına neden olmuştur (Yanmış, 2017, s.248). Tam da bu noktada şeyhlerden boşalan otorite boşluğunu doldurmaya aday olarak seydaların ortaya çıktığı görülmektedir. Günümüzde dahi söz konusu bölgelerde cereyan eden ve resmi kanallar ile çözülemeyen bir takım toplumsal olaylarda seydaların devreye girdiğini söylemek mümkündür. Çalışma sırasında dikkat çeken en önemli ayrıntılardan biri parçalanmayan, siyasete girmeyen ve son dönemlere kadar devlete karşı mesafeli duran medrese geleneğine bağlı şeyh ailelerinin söz konusu bu nedenlere bağlı olarak bölgede halen etkin oldukları ancak bu güçlerini çoğu durumda seydalık mesleğini icra ederek korudukları görülmektedir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde çok sınırlı sayıda kalmakla beraber, bu kişilerin her iki kurumun (şeyhlik ve medrese) gücünü tek elde toplamış olmalarından dolayı önemli ölçüde bir saygınlığa sahip oldukları görülmektedir. Bununla beraber bölgede kendilerine rakip olacak başka şeyh ailelerinin olmaması da onların yine mevcut güçlerini korumalarına ve bölgede daha fazla söz sahibi olmalarını da mümkün kılmaktadır. Sınırlı sayıda kalan bu aileler artık birçok maddi ve manevi unsuru kendi bünyesinde toplamaktadırlar. Belli bir erdeme ve kültüre sahip olarak öne çıkan bu tür kişiler Bourdieu'nun (2015:111) ifade ettiği üzere kendilerini diğerlerinden ayrı ve farklı kılmaya çalışmaktadırlar. Bu bağlamda seydaların sahip oldukları sosyal ve kültürel sermaye onların gündelik hayatta sergiledikleri davranışların çerçevesini belirleyici bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Benzer bir şekilde, Weber'in (2012a, s.27) vurguladığı üzere, statü farklılaşmasında ileri sürdüğü "kalıtılmsal ve mesleki saygınlık" bağlamında bir sınıfın

[67] Örneğin 2015 genel seçimlerinde Ak Parti'den 2. sıra Bitlis milletvekili adayı Edip Safter Gaydalı ile HDP'den 2. Sıradan Bitlis milletvekili olan kardeşi Mahmut Celadet Gaydalı gibi.

[68] Bunların çoğunlukla medrese geleneğine sahip olmayan geleneksel şeyh ailelerine mensup olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Nakşibendiliğin Halidiye koluna mensup olanlara göre medrese eğitimi almış, dini ilimlere hâkim olma yani ulema olmak selef olmanın en önemli kriterleri arasındadır.

ortaya çıkmasına da uygun bir zemin hazırlar. Örneğin, yeri geldiğinde bir fetva makamı olan (şeyh) seyda, yeri geldiğinde imam, hatta kendi kuşağındaki bazı kişiler tarafından "Allah'ın müstesna bir kulu" ve ona tabi olmanın vermiş olduğu bir gurur kaynağı olabilmektedirler. Bu kişiler halk arasında şeyh seyda/seyda şeyh olarak anılmalarına rağmen, medrese kurumuna bağlı olarak seydalık unvanlarının daha fazla öne çıktığını söylemek mümkündür. Benzer bir vurgu Aslan'ın (2016, s.522) yaptığı çalışmada da yine seydalığın, şeyhlik vasfının önüne geçtiği vurgulandığı görülmektedir. Bunun yanında Türkiye'nin bir çok iline yayılan ve şeyhlik geleneğine bağlı olmayan ve hatta bu tür tasavvufi geleneğin medreselere zarar verdiğini ifade eden önemli sayıda seyda da mevcuttur. Bu noktada günümüzde Türkiye'nin bir çok iline dağılan dini itibar ve/veya otorite kaynağı olan seydaya kadar Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde otorite boşluğunun nasıl oluştuğunu ve doldurulduğunu aktarmak gerekir.

Bölgedeki güç unsurlarının ve onların var olma süreçlerini bir oyun sahası şeklinde tasvir etmek mümkündür. Örneğin, Osmanlı Devleti döneminde günümüz Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde özerk olarak faaliyet gösteren emirliklerin özellikle II. Mahmut'un merkezileşme politikaları ile (Bruinessen, 2015, s. 269; Gencer, 2015, s.218) yok olmaları, bölgedeki otorite boşluğunu doldurmaya aday olarak (Saraçoğlu, 2013, s.3) her aşiretten mürit veya müntesip toplama avantajı olan şeyhleri[69] ön plana çıkarmıştır. Özellikle Osmanlı'nın son ve cumhuriyetin ilk dönemlerinde merkezi iktidarın kontrol kurma noktasında birtakım sıkıntılarla karşılaşması şeyhlerin güç kazanmasına ve toplumsal bir aktör olarak ön plana çıkmalarına yol açmıştı. Şeyh ve şeyhlik makamının aşiretler üstü bir yapı sergilemesi yine bölgede ona tabiiyet noktasında bir takım sıkıntıların bertaraf edilmesine imkan tanımıştır. Bu şeyhlerin bölgesel olarak kendi mevcudiyetlerinde topladıkları güç o kadar etkilidir ki, Osmanlı'nın merkezi yönetim yolu ile atadığı yetkililerin dahi çözemediği sorunları çözme kabiliyeti, onların gücünü ve prestijini arttırmıştır (Yeğen, 1999, s.233-234). Şeyhlerin, bu emirliklerin yıkılmasındaki rolleri unutulmamakla beraber, bu süreçte topladıkları silahlar ile Osmanlı Devleti'ne isyan edebilecek kadar (Şeyh Ubeydullah isyanı) önemli bir güç haline gelmeleri ile daha sonra bastırılmaya çalışılan şeyhlerin otoriteleri, cumhuriyet ile birlikte ama özellikle Şeyh Sait[70] İsyanı ile kanunen yasaklanana kadar sürmüştür.

[69] Buna ek olarak şeyhlerin dönemin konjonktürel fırsatlarını kullanarak ve Osmanlı toprak mülkiyet sistemindeki düzenlemelere bağlı olarak değerlendirerek vakıf arazilerini kendi üzerlerine geçirmeleri onların toprak sahibi aristokrat bir sınıf olarak da öne çıkmalarına neden olmuştur (Şengül, 2015, s.328)

[70] Nakşibendi-Halidi şeyhi ve müderrisi olan Şeyh Said (1865 -1925), babası Şeyh Mahmud Fevzi'nin vefatından sonra postnişinliği üstlenmiştir. Elâzığ'a bağlı Palu'da doğmasından dolayı onun seleflerinde olduğu kendisi de "Palevi" olarak bilinmektedir.

Bu durumda ardıl olarak ortaya çıkan bu güç unsurlarının bölge bazında düşünüldüğünde halen bile birtakım geleneksel değerlere sahip olan Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde bu otorite boşluğunu kimin doldurduğu önemlidir. İşte tam da bu süreçte, daha önce var olan ancak şeyhlerin gölgesinde kalan, yerel ağa ve seydaların bir otorite kaynağı olarak ortaya çıkmaya başladığını ve onların kendi mensuplarını idare etmeye/kontrol etmeye yönelik bir takım politikalar geliştirdiklerini hatta bunlarla beraber bazı durumlarda dini kendi meşruiyeti için kullanan ağalara dahi rastlamak mümkündür. Medreseler üzerine yaptığı antropolojik çalışmasında Şengül (2008), halk tarafından finanse edilen medreseler gibi ağalar tarafından da desteklenen /korunan ve maddi yönden finanse edilen medreselerin de olduğunu aktarmaktadır. Günümüzde artık varlık imkanı bulamayan bu tür ağa medreseleri, çoğunlukla ağanın köydeki meşruiyeti ve tasdik etmesi ile varlık imkânı bulabilirdi. Örneğin saha çalışmasında, Seyda Yunus, 1970'li yıllarındaki bir hatırası ile ilgili şunları ifade etmiştir:

> Medreseden mezun olduktan sonra imamlık için bir köye gittim, çocukları da camide okutuyordum. Orada ağanın olduğunu biliyordum. Ağa haber göndermiş köye gelmiş, ama bana uğramamış diye. Bir de ben korkmuyordum, doğruyu söylüyordum. Bundan dolayı bir gün ağanın yeğeni camiye geldi dedi, ağa seni çağırıyor. Ben gitmeyince birkaç durum oldu. Ben de köyden ayrıldım (Yunus, 64 Yaşında, İlkokul Mezunu Fahri İmam).

Bu ifade köyde bazı durumlarda ağa ve seydanın çatıştığını açık bir şekilde ortaya koymak ile birlikte ağanın maddi gücünden ve halk üzerindeki otoritesinden aldığı yetki ile bulunduğu mevkide başka bir güç unsuruna müsaade etmemesi de dikkat çekicidir. Çünkü çoğunlukla seydanın kendisi için bağlayıcı olmayan aşiret ya da farklı bir mensubiyeti zamanla ağanın otoritesini tehlikeye atacağını öngörmek mümkündür.

Modernleşme ve toprak reformu ile gittikçe daralan ağalığın ve onların ellerindeki toprakların da köylülere dağıtılması (Perinçek, 2010, s.79) sürecinde de bu kurumun seydalık ile birlikte yol aldıkları görülmektedir. Ancak burada ifade etmek gerekir ki Mevlana Halid-i Bağdadi[71]'nin özellikle Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı yerler olmak üzere dünyanın birçok yerine halife göndermesi ile daha önceki büyük ve geniş çaplı şeyhlik güçlerini parçalamıştır. Ancak bununla beraber Mevlana Halid-i Bağdadi'nin ulemalığa çok büyük bir önem vererek[72] onu, şeyhlik için bir kriter olarak sunması (Şengül, 2008, s.90) bölgedeki yeni halifelerin

[71] Irak sınırları içinde kalan Süleymaniye'ye bağlı Karadağ köyünde doğan Mevlana Halidi Bağdadi 1779- 1827 yılında yaşamamıştır. Medrese tahsili için farklı yerlerde bulunmuştur. Tabiiyet noktasında bir arayış içinde olan Halidi bağdadi, Hindistan'da bulunan Abdullah Dehlevi'ye intisap etmiştir. Burada şeyhinin yanında ilmi ve tasavvufi eğitimini aldıktan sonra tekrardan Süleymaniye'ye gelerek Nakşibendilik dahilinde İslami faaliyetlere başlamıştır. Kısa süre içinde özellikle Kürtlerin yaşadığı bölgelere olmak üzere bir çok halife tayin etmiş ve daha sonra kendi adı (Halidi) ile genişleyecek tarikat ağını kurmuştur. 1827 yılında yine irşat faaliyetleri için gittiği Şam'da vefat etmiştir.

[72] Halidi Bağdadi'nin eserlerinde ulemaya büyük önem vermesi ile ilgili Ayrıntılı bilgi için bkz. "Bağdadi, M. H. (1966) İman ve Islam (Haz. H. H. Işık). İstanbul: Işık Kitapevi"

kontrolünde büyük ve güçlü medrese merkezlerini oluşturmuştur. Böylece etkisi günümüze kadar devam eden tekke ve medrese birlikteliği başlamıştır. Fakat buna rağmen günümüzde şeyhlerin tekelindeki medrese geleneği içinde yetişen ve icazet alarak kendi medresesini açan ancak şeyhlik geleneğini devam ettirmeyen seydaların sayıları azımsanmayacak derecede çoktur. Bu seydaların şeyhlik geleneğine sahip çıkmamaları onları bölgedeki yerel ağalara karşı daha güçsüz düşürmüştür. Daha ayrıntılı ifade etmek gerekirse cumhuriyet tarihi içinde bazı bölgelerde ağa medreseleri ya da ağanın kontrolünde birtakım medreselerin de varlık gösterdiğini bazı durumlarda da ağanın meşruiyetini tehdit eden seydaların (herhangi bir şeyhe tabi olmayan) köylerden sürüldüğü alan çalışması sırasında sıkça anlatılmıştır. Daha sonra detaylı olarak analiz edileceği üzere günümüzde de tekke ile beraber medrese merkezi konumunda olan yerler, özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun gündelik hayatında özellikle dindar halkın gözünde önemli bir karşılığa sahiptir. Bu nedenle kendisine tabi seydayı hem maddi hem de manevi olarak desteklemeyi başarabilmektedir. Bu da seydanın kısa zamanda kendisini halka kabul ettirmesine ve onun süreç içinde dışarıdan kendisine gelebilecek tehlikeleri kolayca bertaraf etmesine imkân tanımaktadır.

Günümüze doğru gelindiğinde özellikle toprak reformunun tamamen gerçekleşmesi ve halk nezdinden gerçekleşen bir takım modernleşme eğilimleri ile ilgili gelişmeler "ağa"lığın ya tamamen kaybolmasına ya da bazı yerlerde de sembolik olarak kalmasına neden olmuştur (Doğu ve Güneydoğu Raporu, 1999, s.11). Bu yönüyle seydaların bu geleneksel güç boşluğunu dolduran tek yetkin kişiler olarak öne çıktıklarını söylemek mümkündür. Seydaların ilmi birikimine dayanan meşruiyetleri ve kendilerini medreseler yolu ile her daim ilmi olarak geliştirmeleri günümüzde bile özellikle kırsal alandaki halkın gözünde otoritesini ve saygınlığını korumasına imkân sağlamaktadır. Ancak buna mukabil seydaların günümüzde medreselerde uyguladıkları medrese müfredatının resmi yetkililerce tanınmamasına rağmen bilinmesi[73], medreselerin Diyanet'e bağlı yetkili kişilerce ziyaret edilmesi[74] ve özellikle de seydaların STK üzerinden hükümet ile iletişime geçmeleri[75] gibi birtakım gelişmelerin etkisi ile şehir merkezlerinde de var olmaya çalıştıkları ve resmi makamlar tarafından da meşruluk kazanma gayretleri içine girdiklerini gözlemlemek mümkündür. Daha sonra ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulacağı üzere seydaların, uzmanlaşma için resmi eğitime ve muhatap alınmama kaygısıyla da STK kurmaları onların var olma ve halk üzerindeki eski geleneksel otoritelerini

[73] Bakınız Http://T24.Com.Tr/Haber/Medreselere-Universite-Denkligi,331369 (Erişim tarihi:1.11. 2017)
[74] Bakınız http://www.milliyet.com.tr/ohin-medresesi-nde-icazet-toreni-bitlis-yerelhaber-366269/ (Erişim tarihi:1.11. 2017)
[75] Bakınız http://medresealimleri.com/kultur-ve-turizm-bakanligina-ziyaret/ (Erişim tarihi:1.11. 2017)

önemli oranda kaybetseler de din konusundaki saygınlıklarını ve yetkili merci olmayı korumak için bu stratejileri geliştirdiklerini görmek mümkündür. Medrese ve müdavimlerinin bu şekilde çağa göre kendilerini gerekli olan araç (eğitim) ile donatma gayretleri yukarıda da tartışıldığı üzere II. Meşrutiyet döneminde gündeme gelmiştir. Örneğin, 4. bölümde aktarıldığı üzere, önce *Medaris-i İlmiye Nizamnamesi* ile daha sonra ise *Darü'l Hilafeti'l-Aliye* ile medreselerdeki dini eğitimin yanında seküler eğitimin de verilmesi hedeflenerek onların *mekteb* kurumundan mezun olanlara göre bilimsel anlamda geri kalmamaları düşünülmüştür. Bu da söz konusu dönem açısından düşünüldüğünde meşruluk kazanma gayretinin bir göstergesi olduğu anlaşılmaktadır.

Bu noktada, Türkiye Cumhuriyeti'nin merkeziyetçi politikaları ile en ücra köylere dahi uzanan denetimi neticesinde artık yerel güçlerinin yok olacağını düşünen seydaların görünürlük kazanma ve meşruiyetlerini devlet nezdinde de kabul ettirmek için günümüzde söz konusu stratejileri geliştiklerini iddia etmek yanlış olmayacaktır. Çünkü seydalar süreç içinde Türkiye'de ve özellikle de söz konusu bölgelerde son zamanlarda yaşanan gelişmelere bağlı olarak kısmen de olsa eski otorite, güç, itibar ve meşruiyetlerini kaybetmeye başladılar. Örneğin, dünden bugüne seydalık kurumu toplumda nasıl değişti? Sorusuna karşılık Seyda Süleyman:

> Şimdi seydalığın tarih içerisindeki yeri ile son 20 – 30 yıllardaki yeri biraz değişmiştir. Tarih boyunca bizim özellikle Kürt toplumunda seyda demek, o toplumun, köyün, mahallenin, kasabanın tek bilgi kaynağıdır. Yani dolasıyla bir entelektüeldi, bir aydındı. Toplum içerisinde toplumun yasında, sevincinde, tasasında, probleminde öncüydü. Ondan sonra herhangi bir problemin müracaat kaynağıydı. Yani başı derde düşen, zor durumda kalan, belki bazen ne bileyim hayvanı kaybolmuş, seydam işte kurdun ağzını bağla hayvanı yemesin. Siz bunu hurafe telakki edebilirsiniz. Belki fiilen hurafe olanları da vardır. Ne biliyim işte buzağı ineği emmiyor ya da inek buzağının emmesine müsaade etmiyor. İşte seyda bunun çaresiydi. Ya da kişi hanımıyla kavgalıdır, seydaya başvurur. Bu gibi her türlü problemin çözümü için başvurulan mercidir seyda. Bu açıdan seyda toplumun önderidir. Tarih boyunca hep böyle olmuştur ve gücünü hem ilminden, birikiminden, aydınlığından, entelektüelliğinden almıştır hem toplumda dini yapıyı temsil etmesi hasebiyle gücünü dinden almıştır. Saygınlığını, gücünü, bilgisinden ve dinden almıştır. Bunu özellikle altını çizmek istiyorum. Gücünü dininden ve bilgisinden alıyor. Son belki 30 senedir diyebiliriz bu iki alanda da çok büyük değişim meydana geldi. Dinde ve bilginin kaynağında çok büyük değişim meydana geldi. Dini yönden memleketimizde büyük bir dejenerasyon oldu. Gerek teknolojik gelişmelerin olması gerekse internet televizyon vs. gibi araç gereçlerin olması gerekse de okul eğitiminin yaygınlaşması ve hepsinden daha etkin olarak bölgemizdeki örgütün, ateizmin temeline dayanması ve bunun yaptığı ahlaki tahribatlar var. bununla birlikte devletin din eğitiminin önünü kapatması diğer taraftan gençliği ve çocukluğu dejenere eden bir sürü faktör seydanın ön plana çıkmasında etkili oldu. Bütün bunlar ne yaptı belki seksen sonrası ama daha ziyade doksan sonrası

> gençliği büyük bir dini ve ahlaki dejenerasyona uğrattı. Bilgi kaynağı eskiden molla[76] ve seydayla sınırlıyken artık teknoloji gelişti. İnternet okul eğitim derken seydanın mollanın bilgi kaynağı olma otoritesi de dağıldı, kayboldu. Değerini de kaybediyor. Mesela eskiden hasta olunca seydaya giden şimdi hasta olunca doktora gidiyor. Diyelim ki yani kim eskiden psikolog bilirdi, bir kişi bunalıma girdiğinde seyda okusun, üflesin bir muska yapsın, neyse geçerdi. İkincisi örgütün özellikle seydalara ve dini otoritelere karşı çok çetin bir mücadelesi oldu. Bu da onların dini otoritelerini sarstı. Bu iki durum seydanın toplum içerisinde ki o etkinliğini, o konumunu sarstı, tahtını salladı. Yani bunu kabul etmemiz lazım. Bu tamamen yitirilmiş midir değil, tamamını yitirmiş değil (Süleyman, 55 Yaşında, Doktora Öğrencisi)

Seydalığın dünden bugüne nasıl ve neden bir otoriteye, saygınlığa sahip olduğunu aktaran Seyda Süleyman'ın vurgulandığı noktalara bakıldığında bazı gelişmeleri tarihsel süreçte görmek mümkündür. Bu değişimin ise son 20-30 yıl içinde olması günümüzdeki teknolojik ve bilimsel gelişmelerden bağımsız düşünülemez. Doğu ve Güneydoğu Anadolu toplumundaki okullaşma oranın son yıllara kadar en düşük seviyelerde olduğunu görmek mümkündür. Bu dönemde medreseden aldığı Arapça dil becerisi ile Arapça kaynaklara ulaşarak dini bilgiyi kendinde toplayan bunu bir meslek haline getiren seydalar, sadece okuma yazma bilmesinden kaynaklı olarak da bir prestije sahip olduğu vurgulanmaktadır. Ancak burada önemli olan medresenin süreç içinde kazanmış olduğu kimliğe binaen oradan alınan ilmin kutsallaştırılmasıdır. Osmanlı dönemi klasik medrese eğitim sistemi geleneği üzere medreselerde dersler Arapça ağırlıklı olarak işlenir ve bu kuruma devam eden kişiden Arapçayı bilmesi beklenirdi. Arapça ise kişiye önemli bir prestij sağlamaktaydı.

20-30 yıl öncesi ve daha önceki zamanlar bağlamında düşünüldüğünde medreselerin gerek bölgenin en önemli eğitim kurumu olması gerekse de o toplumdaki geleneksel yapı seydalık kurumunun ön plana çıkmasında etkili olmuştur. Okullaşma oranın az olması ile beraber Türkçeyi konuşma oranın da azlığı ve bunun da ötesinde hizmet alımının kısıtlı olması seydaların hem otoritesini hem de saygınlığını kazanmasının ve korumasının en önemli gerekçesiydi. Fakat günümüze doğru gelindikçe teknolojinin ve bilimin yaygınlaşması, insanların haber alma imkânlarının artması Seyda Süleyman'ın ifade ettiği gibi seydaların otoritesini sarsmaya başlamıştır. Fenni, tıbbi gibi diğer alanlarda nerdeyse tamamen (y)etkisini yitiren seydaların, özellikle din alanında kendi yetkin konumlarını korumaya çalıştıkları ve bunu modern anlamda bir meslek olarak sahiplendikleri görülmektedir. Bu çalışmanın önemli bir sacayağını oluşturan seydaların kendi talebelerini imam hatip ve ilahiyat öğrencileri ile

[76] Mela/mele kelimesi Türkçe'deki molla kelimesinin karşılığıdır. Arapçada "mele" ya da "mel" (doluluk) kelimesinden türetilmiştir. Bu kavram Türkçe, Arapça ve Kürtçe din adamı anlamına gelmektedir (Yalar, 2012, s.464).

kıyaslamaya dahi karşı çıkarken kendilerinin lisans ve lisansüstü gibi daha uzmanlık kazandıran eğitime yönelmeleri veya ihtiyaç duymalarının en önemli nedenlerinden biri onların günümüzde sahip oldukları bilgiyi hem resmi hem de toplumsal düzeyde kanıtlayarak tarihsel süreçte kazanmış/sahip oldukları konumlarını korumak istemelerinden kaynaklanmaktadır.

Bu tür durumların neticesinde onların da meşruiyetlerini tekrardan kazanmak ve hatta bunu resmi makamlarca da teyit etmek için söz konusu stratejileri geliştirdikleri görülmektedir. Onların bu çabaları çalışmamız boyunca *meşruluk zemini arayışları/inşası* olarak tanımlanacaktır.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında meydana gelen otorite boşluğunu elinde tuttuğu araçlar ile sürdürme gayretinde olan yerel dini aktörlerin tarihsel süreç içinde dönemsel olarak varlıklarını farklı şekilleride sürdürdükleri görülmektedir. Ancak yukarıda da kısaca değinildiği gibi bir takım önemli değişikliklerin olduğu da açıktır. Bunlardan en önemlisi Türkiye Cumhuriyeti'nin günümüzde izlediği politika bağlamında kendisini bölgenin en ücra köşesinde dahi mevcut ve görünür kılmasıdır. Merkezi hükümetin kendisini bu şekilde kırsal ücra alanlarda da mevcut kılmasının ise bir takım seçenekleri mevcuttur. Bu bağlam itibari ile yerelde dini konularda en yetkili merci *imam* olarak karşımıza çıkmaktadır. Diyanet'e bağlı olarak görev icra eden imamların Diyanet'in sınırları dışına çıkmamakla aslında devletin merkezdeki politikalarını yerele de aktarılmasına aracılık etmektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde özellikle son yıllara kadar Doğu ve Güneydoğu'nun bazı yerlerinde ve hatta İstanbul, Ankara, Bursa, Konya, Mersin gibi yerlere göç eden bölge insanının fahri imam olarak kabul ettiği seydalar da 2012 yılında açılan imamlık kadrolarına alınması ile bu şekilde "kenarda" kalan gruplara da ulaşılmıştır. Bir diğer nokta ise 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde neredeyse bitme noktasına gelen Kürt emirliklerinden (Bruinessen, 2015, s.270) bir süre sonra şeyhlere ve daha sonra Türkiye Cumhuriyeti'nde meydana gelen güç unsurlarından olan ağalar ve genel olarak 1980 yılında kadar yine seydalar çok büyük çoğunlukla Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde yoğunluktaydı. Fakat günümüzde seydalar birçok batı illerinde de varlıklarını meşru kılmış ve bunu tahkim edecek bir takım politikalar ve stratejiler geliştirmektedirler. İstanbul, Ankara, Konya gibi illerde görüşme yapılan seydaların büyük oranda imamlık kadrosunu aldıkları ve genellikle söz konusu bölgelerden göç eden insanların oluşturduğu mahallerde medrese açıp seydalık unvanlarını kullandıklarına rastlanmıştır.

Bu noktada tarihsel süreç içerisinde yok olmak yerine özellikle son yıllarda kullandığı modern araçlar ile meşruluk arayışına giren seydaların toplumsal olarak ne ifade ettiği

önemlidir. Bu bağlamda saha çalışması sırasında seydalara sorulan "Seyda kimdir ve nasıl olunur?" Sorusuna karşılık:

> Seyda, medreselerde hocaların yanında diz çökerek Sarf, Nahiv, Belâgat, Kelam, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Tefsir, Hadis, Hadis Usûlü, Mantık, Münâzara, Vaz' İlimleri [77]okuyan ve icazet almayı hak eden kişidir. Seyda temel İslam bilimlerinin her alanında eğitim almış ve eğitim verebilecek yetkinliktedir. Günümüzde olduğu gibi okullarda birkaç kitap okuduktan sonra diploma alıp imamlık yapan kişi bu sıfatı hak etmez (İdris, 48 Yaşında, Öğretim Görevlisi).

Seyda İdris'in burada "sarf, nahiv, belâgat, kelam, fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, hadis, hadis usûlü, mantık, münâzara, vaz' ilimleri" gibi özellikle isim bildirmesi seydaların, "12 ilim imamı" olarak tanınmasından kaynaklanmaktadır. Benzer bir şekilde, "Seyda kimdir ve nasıl olunur kısaca özetler misiniz?" Sorusuna karşılık Seyda İbrahim:

> Malumdur ki Kürtler arasında bir deyim vardır "12 ilim âlimi" yani seyda, on iki ilmi bitirmiş kişidir. On iki ilim nedir? Medreseye başlarken ilk olarak Arap grameri sarf, nahiv, ondan sonra mantık ilmi bu medreselerde okutulan olmazsa olmaz kitaplardır, ilimlerdir. Mantıktan sonra, istiare ilimleri, kinaye, teşbih, mecaz diyoruz yani. Fesahat ve belagat yani resmi eğitimdeki karşılığı edebiyat, edebi sanatlar sonra akaid ve usul ilimleri bu medreselerde okutulan gerekli ilimlerdir. Bunun dışında tefsir, hadis, fıkıh derken on iki ilmi tamamlanır. Şimdi seyda denilen kişi bu ilimlerde ders verebilecek kişidir. Yani bu yönüyle, seyda imam değildir. İmam camide namaz memurudur. İmam odur. Seyda müderrislik yapabilen bu ilimlerde ders verebilen kişidir. Belki üniversitelerde o her ilimin bir uzmanı var ya, o da bu ilimlerde uzmanlaşmış kişidir (İbrahim, 61 Yaşında, Lise Mezunu, Emekli İmam).

Benzer bir vurgu ile Seyda Süleyman'a göre 'seyda',

> Belli seviyeye gelmiş belli bir ağırlığı olmuş, toplum içerisinde kabul görmüş ve ilmiyle de olgunluk gösteren kişilere seyda denir. Ayrıca bunlar fiilen medreselerde ders veren kimselerdir. Yani müderrislik yapan kişilerdir bunlar. …Şimdi icazetnameyi alan herkes seyda olmuyor. Yani 12 ilmi bitirip medreseler de icazet alan herkes seyda ismini alıyor dersek doğru bir tarif olmaz. Bunlara molla diyebilirsiniz, ya da herhangi bir cami de imamlık yapan birisine de molla diyebilirsiniz. Bu 12 ilmi bitirmiş olsun olmasın böyledir. Ancak seyda olabilmeniz için o 12 ilmi bitirmekle beraber fiilen müderrislik yapıyor olması gerekir. (Süleyman, 55 Yaşında, İlahiyat Doktora Öğrencisi)

Seydalığın ilmi bir karşılığı olduğu kadar onun fiili olarak ders vermesinin gerekliliğini vurgulayan Seyda İbrahim, yine 12 ilimden bahsetmektedir. Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde 12 ilim âlimi-imamı-seydası tarzında medrese çevresinde sıkça telaffuz edilen bir deyim vardır. Bu şekilde hitap edilen kişi medreseden icazet almış ve halkın gözünde belli bir itibara sahiptir. Fakat bu 12 ilme sahip olan yani medreseden icazetini alan herkes fiili olarak seydalık yapmadığından bazılarına "on iki ilim mollası" (on iki ilme sahip/hakim molla) denilmektedir. Bu yönüyle seydayı, "namaz memuru" olarak nitelediği resmi görevli imamdan ayıran Seyda

[77] Bu ilimler bazı medreselerde değişmekle beraber söz konusu 12 ilim genel olarak bunlardan oluşmaktadır.

İbrahim, merkezden uzak ve tamamen bağımsız bir şekilde faaliyet gösteren medresesinde ders vermektedir. Şengül (2015, s.324) ise kendi çalışmasında seydayı, onun medresede ders verme fonksiyonuna vurgu yaparak tanımlamaktadır. Ancak seydanın, Bourdieu'nun (1986, s.16) kurumsallaşmış bir kültürel sermaye örneği için tabir ettiği sermayeye sahip olarak kendisini hem sıradan halktan hem de "namaz memuru" olarak nitelendirdiği imamlardan ayırarak konumlandırması oldukça önemlidir. Bununla beraber seydanın bu şekilde, Weberyan anlamda statüsüne vurgu yapması ve kendisini yine diğer toplum üyelerinden ve meslektaşlarından ayırması onun var olma ve meşruluk kazanma gayreti bağlamında değerlendirilebilir. Çünkü seyda, Weber'inde (2012b, s.212) bu tür aktörler için vurguladığı üzere, statüsünün gereğini bir hayat tarzı olarak gündelik hayatta sunmaya gayret etmektedir.

Medreselerdeki hiyerarşik yapıyı anlamak üzere sorulan soruya karşılık:

> Bir kişinin seyda olabilmesi için onun öncelikle talim sürecine başlaması gerekir. Gerekli ilmi aldıktan sonra sıra kitapları ile devam eder. En son akide ile biter. Bu kişinin medresede talim süreci böyle devam edince eğer *seyda* o talabeyi ilime yatkın ve kabiliyetli görürse "Molla Cami" kitabından sonra o talebesine Cami kitabı altındaki öğrencileri teslim ederdi. Diğerlerine de kendisi ders verirdi. Babam medresede iken 40-50 kadar talebesi vardı. Kendi talebelerini o seyda olmaya aday ve kabiliyetli gördüğü kişiye/kişilere teslim ederdi. Bu kişilere artık "talip" denilir. Yani bunun anlamı o kişi artık seyda olmaya adaydır. Bu süreçte dediğim gibi Cami kitabı ile başlardı. Bu kişi artık "feqi" yani talebe olmaktan çıkardı. Şimdi medreselerde talebeler için kullanılan üç farklı unvan var. Birisi feqilik, biri taliplik sonrada seydalık. Feqilik süreci Suyuti[78] kitabı ile biterdi. Molla Cami[79] ile taliplik başlardı. Hatta medreselerde böyle bir gelenek vardır ki taliplik kısmına gelen bir kişi, artık medresenin bazı işlerinden muaf tutulur. Örneğin eskiden ratıp toplamaya gitmezdi. Ya da dışarıdan gelen yemek kaplarını artık yıkamazdı. Onun yerine feqiler yıkardı. Şimdi taliplik Arapça 'da zaten isteyen, arzulayan demektir. Yani artık derece derece seydalığı istiyor artık demek ki. Bu kişi artık seydalığa taliptir. Bu aynı üniversitelerdeki doçentlikten sonra profesörlüğe yükselmesi gibidir… Bir müddet talip unvanını, seydanın izni ile kullanır. Fakat seyda bunu manevi olarak herkese vermezdi. Bazen seydaya sorulur, kaç tane "talip"in var diye. Şimdi bu taliplerin arasında elbette seydanın ayırdığı ve seydalık için aday gördüğü birileri olurdu. Bazen olur, işte bir kişi her ne kadar şeklen taliplik derecesine yükselmişse de benim gözümde o biraz eksiktir. Bunun mülahazasını yaparız. Seyda eksik olduğunu düşündüğü kişiye de her şeyi teslim etmezdi, sadece bazı kitapları alan öğrencileri teslim ederdi. Diğerlerini de kabiliyetli gördüğü kişilere teslim ederdi (Hüseyin, 40 Yaşında İlahiyat Önlisans Mezunu).

Medrese eğitim sisteminde sınıf sistemi yerine kişinin okuduğu kitaba göre onun derecesi belirlenir. Daha önceki dönemlerde her ne kadar çocuk, medresede eğitim öğretim hayatına başlıyorduysa da günümüzde ilköğretiminin zorunlu olmasından dolayı ve Kuran Kursu'na

[78] Medreselerde sıra kitaplarından olup İmam Suyuti tarafından yazılan Nahiv ilmi ile ilgili bir kitaptır.
[79] Medreselerde "Suyuti" sıra kitaplarından sonra gelen ve Abdurrahman el- cami tarafından yazılan kitaptır.

dönüşen medreselerin de uyması gereken bir kural olduğu üzere öğrenci 8. sınıftan mezun olduktan sonra bu kuruma kayıt olabilmektedir. Bu şekilde medresede eğitim sistemine dâhil olan öğrenci *Elifba* ile başlayarak daha sonra Kuran-ı Kerim'i Arapça okuduktan sonra Kürtçe Mevlid, Nubihar (Arapça-Kürtçe sözlük) ile devam eder. Bundan sonra Arapça'nın sarf ve nahiv ilmini alarak medreselerde kademe kaydeden öğrenci, Suyuti kitabına geldiğinde medresenin hem kültürünü hem de sistemini almış olarak feqilik[80] derecesini bitirir ve *Molla Cami*[81] kitabı ile seyda olmaya *talip* olarak pratikte bir takım görevlere adaylığını da göstermiş olur. Yukarıda ifade edildiği üzere seyda, Molla Cami kitabından sonra devam eden öğrencileri ayırarak ve onlara *Cami* kitabının altındaki öğrencileri teslim edip onlara da seydanın kendisi ders vermektedir. Seydanın görev verdiği kişilerin, kendilerinden sonra gelen öğrencilere ders vermesi ile daha önce öğrendikleri ilmin pratiğini kazanmaları arzulanmaktadır. Yine yukarıdaki görüşmede ifade edildiği üzere *talip* olan kişiler artık medresenin bir takım işlerinden de muaf olarak bunun diğer öğrencilerin de görmesi sağlanır. Literatür bölümünde medresedeki öğrencilerin gündelik hayatına dair detaylı bilgide de aktarıldığı üzere *talip*'e yönelik bu pozitif ayrımcılık onun bundan sonra alacağı derslerin ağırlığı ile de yakından ilgilidir. Bu somut verinin yanında medresedeki *ilmi merkeziyet* bu şekilde korumaya alınır. Çünkü 4. bölümde, Işıkdoğan'ın (2012, s.53) çalışmasında, vurguladığı üzere, okuduğu ders itibari ile bir sayfa dahi önde olan öğrenciler diğerlerine göre daha önde sayılır. Ancak *Talip* olan kişilerin arasında da seydanın gözünde bir takım nitelik farklılıkları olduğu üzere seydalar görev dağılımı yaparken bunu göz önünde bulundururlar.

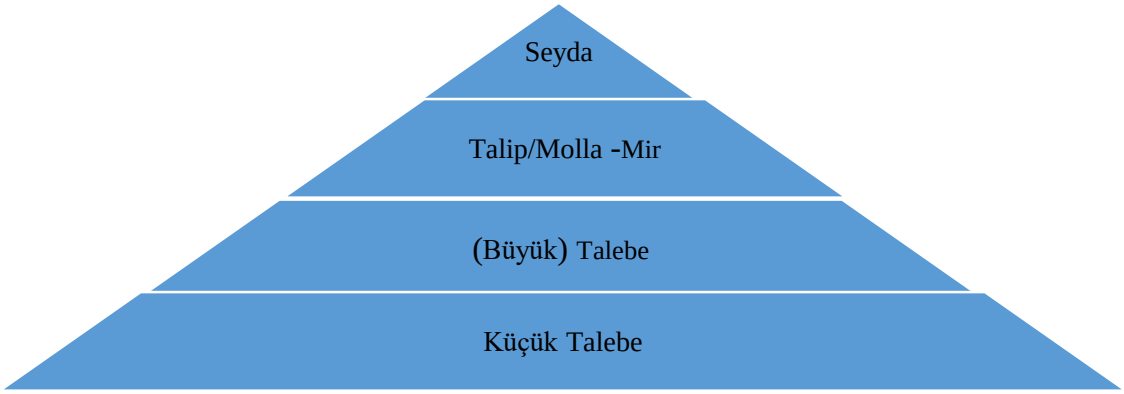
Klasik medrese sistemindeki bu gelenekler günümüzde bir takım aşınmalara uğrasa da büyük çoğunlukla devam etmektedir. Örneğin bazı medreselerde Ahmed-i Hani'nin yazdığı Nubihar sözlüğü artık okutulmaz, bunun sebebi ise öğrencilerin Kürtçeye hâkim olmaması gösterilmektedir.

Medreselerde Molla Cami kitabının altındaki kitaplardan ders alanlara *küçük talebe* denir. Molla cami kitabına geçenlere ve ondan sonraki kitaplardan ders alanlara ise (büyük) talebe/feqi denilir. Bu ayırım önemli olmakla beraber bazı medreselerde çokta uygulanmadığı görülmektedir. Ayrıca medrese geleneğinde kişi *Molla Cami* kitabından sonra molla (mele) unvanını alır. Çoğu durumda öğrenci medreseden icazet almamış, ancak Molla Cami kitabını okumuş ve medrese açıp seyda unvanını almasa dahi molla olarak halk arasında bir saygınlık

[80] Yalar'a (2012, s.468) göre feqi, medrese öğrencisi ve "bilgi sahibi ve fıkıh âlimi anlamlarına gelen" "fakih" kelimesinden türetilmiştir.

[81] Günümüz medreselerinde genel olarak okutulan kitaplara ve içerikleri hakkındaki detaylı bilgi için Tablo 4.5'teki" *Günümüz Şark Medreselerinde Okutulan Dersler Ve Nitelikleri"ne bakınız.*

elde eder. Bununla beraber medreselerde seydanın yardımcısı yani müdebbir sıfatını taşıyan mirlerde bulunmaktadır. Mirler, seydanın medresede olmadığı zamanlarda yönetimi ele alır ve çoğu sorunu seydaya ulaştırmadan çözme ve çözebilme potansiyeline/yetkisine sahip kişilerden oluşur (Bala, 2012, s.81). 4. bölümde aktarıldığı üzere komutan anlamına gelen "mir" seydanın gözünde kendisini kanıtlamış biri olarak öne çıkar (Yahyaoğlu, 2012, s.128). Ancak mirlerin çok büyük çoğunluğu Molla Cami kitabından sonraki kitapları okuyan öğrenciler olduğu için onları taliplerle aynı kategoride değerlendirmek mümkündür. Ayrıca belirtmek gerekir ki, medreselerde yaş anlam yitimine uğramaktadır. Çünkü yukarıda ifade edilen unvanlarda öğrencinin yaşı ile hiçbir ilişki kurulmazken kademeler tamamen okunan/okutulan kitap üzerinden kitap üzerinden kazanılır. Medreseerdeki bu hiyereşik ilişki *şekil 6.1*'de gösterilmektedir.



Şekil 6.1.Günümüz Medreselerindeki Hiyerarşik Yapı

Günümüzde seyda olarak ön plana çıkan din adamlarının her ne kadar şeyhlerin hüküm sürdüğü dönemlerde var olsalar dahi tarihsel süreç içinde ön plana çıkmaları çok uzun bir tarihe gitmez. Daha önceleri Kürt emirliklerinin yerel hâkimiyeti söz konusu iken, Osmanlı'nın onları merkezileşme politikaları kapsamında devre dışı bırakması, daha sonraları oluşan otorite boşluğunu dolduran şeyhliğin de cumhuriyet döneminde alınan önlemler kapsamında yasaklanması, kalanların da ya siyasete girmeleri ya da büyük kentlere göç etmesi ile boş kalan otoritenin seydalar tarafından doldurulmasına imkân tanımıştır.

Bu durumda şeyhilik gibi önemli bir dini aktör olarak öne çıkan seydanın önemi daha da artmaktadır. Arapça'da *efendi* anlamına gelen "seyyid"likten türeyen 'seyda' kelimesi İngilizce karşılığında öğretmen, profesör/müderris ya da din öğretmeni (Chyet, 2003, s.545) gibi bu aktörün sadece dini yönüne atıfta bulunulmasına rağmen pratikteki seyda kavramı, bunun çok daha ötesindedir. Bu çalışma boyunca din adamı olmaktan çok daha öte ve Türkiye şartlarında

bir din adamının görev tanımını aşan[82] bir şekilde toplumda önemli bir fonksiyona sahip olan seyda unvanın karşılığı olarak imam ifadesi kullanılmamıştır. Bunun yerine Mardin' in (2015a, s.88) yine bölgedeki dini aktörler için kullandığı "roller kümesi" ifadesini doğrulayarak, 'seyda'nın Arapça 'seyyid' yani 'efendi'[83] anlamına gelen yönü de çalışma boyunca dikkate alınmıştır. Benzer bir şekilde 'seyda' kelimesinin sadece Kürtler arasında kullanıldığını ifade eden Yalar'a göre (2012, s.4591) Arapça 'seyyid' kelimesinden türeyen bu kavram Farsçada "seyyida" (efendim, büyüğüm) olarak kullanıldıktan sonra oradan 'seyda' olarak Kürtçeye geçmiştir. Literatürde kesin bir tanımın olmamasından dolayı bu tarz yorumlara rastlamak mümkündür. Bu nedenle konu bağlamında seydalığın, seyda olanlarca nasıl tanımlandığını tespit etmek için seydalara, seyda kimdir? Sorusunu sorduğumuzda onların da kendilerini diğer din adamlarından ayırdığı görülmektedir. Örneğin, "Seyda kimdir? Sorusuna karşılık Seyda Tahir şu şekilde karşılık vermektedir.

> Eskiden halk bir ev yapardı, seydaya giderdi seyda ben ev yapıyorum gel bir bak bunun kapısı ve penceresi nasıl olmalıdır, diye sorarlardı koyunu kaybolurdu seyda kurdun ağzını bağla diyorlardı. Eskiden köyde görev yapan seydalar, savcıydı ki ne zaman bir dava çıksa onları barıştırırdı, hâkimdi doktordu. Hem vaizdi, hem imamdı her şey oydu (Tahir, 80 Yaşında, İlkokul Mezunu, Emekli İmam).

Seydanın daha önce Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde nasıl bir fonksiyon yüklendiğini ifade eden Seyda Tahir, onun toplum içindeki her türlü sorunla alakadar olan bir kişi olarak görüldüğünü aktarmaktadır. Ona göre, seyda hâkim, savcı, doktor, bekçi gibi rolleri kendisinde toplamaktaydı. Seydalığın bu tür fonksiyonlarının günümüzde olmadığını ifade etmek gerekir. Ancak bu durum seydanın daha önceleri toplum ile kurmuş olduğu ilişkiyi ve onun merkezi konumunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca bu görüşmede olduğu gibi seydanın idealize edildiği ve bazı durumlarda 'abartılı' ifadelerin kullanıldığını görmek mümkün olmak ile beraber onların gündelik hayatta üstlendikleri rolleri yansıtması açısından önemli veriler sunmaktadır. Bu nedenledir ki cumhuriyet dönemi medreselerin de dahi halen devam eden gelenek olan seydaların medreseden ayrılırken yönetici olarak arkalarında *mir* bırakmaları önemli bir veridir. Çünkü seydanın sosyolojik olarak medresede sadece ders veren bir kişi olmanın çok daha ötesinde bir fonksiyon icra ettiği yukarıdaki görüşmeden de

[82] Türk Dil Kurumu sözlüğünde "imam" kelimesinin anlamı, "Cemaate namaz kıldıran kimse" olarak ifade edilmektedir.
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.59ccd0432ec598.49967785
(Erişim tarihi:28.09.2017)

[83] "efendi" kelimesinin Türk Dil Kurumu'ndaki karşılığı, s.Buyruğu yürüyen, sözü geçen kimse. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.59d492282b9b77.23912464
(Erişim tarihi:04.10.2017)

anlaşılmaktadır. Bununla beraber Bruinessen'in (2015, s.30) bu konu hakkında ifade ettiği üzere, halk arasında bu tür âlimlerin olması sanki halkta dini anlamdaki eksikliği telafi ettiği yönünde bir anlayış da mevcuttur. Bu yönüyle seyda *halk* ile *Allah* arasında bir aracılık yaparak kendisine tabi olan kişileri koruyacak lider olarak algılanır. Bu nedenle saha çalışmasında halkın tabi oldukları seydayı "benim seydam/benim şeyhim" diyerek sahiplenmesi oldukça önemlidir. Halktaki bu şekilde dini liderini sahiplenme duygusu Şengül'ün (2008) çalışmasında doğrulanmaktadır. Ancak bu şekilde halk arasında normal bir seydaya nazaran, tekke ve medreseyi birleştiren ve çok daha fazla saygı gören kişilerin " seyda şeyh"lerın olduğu ve bu kişiler halkın gözünde bir kurtarıcı olarak algılandığı ve hatta az da olsa bazı kişilerin, onların kendi dini yetersizliklerini ikmal ettiklerini düşünmeye de yatkın olduğu saha çalışmasında yapılan gözlemlere ve görüşmelere dayanarak ifade etmek mümkündür . Benzer bir şekilde "seyda kimdir" sorusuna karşılık, Seyda Fatih:

> Seyda, medreseyi okumuş medreseyi kavramış, Arapçayı ve dini ilimleri bilen ve bir insan gelip de ondan bir fetva istediği zaman kaynağından fetvayı insanlara gösterebilen kişi demektir. Bir de bu bölgede seyda için esas şey medrese sahibi, ilmi kaynağından öğrenme ve öğretmesidir. (Fatih, 54 Yaşında, Açıköğretim Lise Mezunu, Emekli İmam)

Açıktır ki seydanın kim olması gerektiği konusunda medrese mezunu dışında net bir kriter olmadığı için seydalar kendilerinin hakim oldukları konuları seydalığın bir ön şartı olarak sunma eğiliminde oldukları görülmektedir. Örneğin Seyda Fatih'in Arapça'sının çok iyi olması ve bazı zamanlarda pratik çeviri için Diyanet'e veyahut diğer kurumlara çağırılması onu bölgede pratik Arapça'yı çok iyi bilen biri olarak öne çıkarmaktadır. Bu nedenle Seyda Fatih "Seyda kimdir?" Sorusuna karşılık "Arapçayı iyi bilen" gibi diğer seydaların öne sürmediği bir kriteri sunabilmektedir. Bunun yanında medresesi olmayan ders vermeyen kişiler 'molla' unvanını almasından dolayı seydadan ayrılır. Yani çoğu durumda medyaya da yanlış bir şekilde yansıdığı üzere seyda bir medrese sahibi iken molla'nın medresesi yoktur. Ancak bu kavramların halk arasında birtakım aşınmalara uğradığını da aktarmak gerekir. Örneğin, bir seydaya molla demek medrese ehli arasında ve kırsal bölgelerde yaygın iken, mollaya seyda demek çok daha nadirdir. Daha detaylı ifade etmek gerekirse *molla* söz konusu bölgelerde veya buradan batı illerine göç eden halk arasında medreseden mezun olmuş ancak medresesi olmayan ve imamlık yapan kişiler içinde kullanılır. Bu konuda örneğin *"zaten medrese hocası olduğumuz için seydalık bizim vasfımızın ayrılmaz bir parçasıdır*" (Ömer, 52 yaşında, ilahiyat mezunu). İfadesi seyda ve medresenin ne kadar da iç içe geçtiğini göstermektedir.

Seydalık geleneğinin bir sonraki kuşağa nasıl geçtiğini öğrenmek ve bu konuda çalışma ile ilgili ileriye dönük fikir yürütmek için sorulan soruya şu şekilde cevap verilmektedir:

> Seydanın oğlu seyda olacak diye bir şey yok. Fakat mirasın tevarüs yolu ile gelmesi güzeldir. Eğer bir nebze temel varsa ve oğulda da meyil varsa olur, yoksa öyle körü körüne geçmez. Bu şeyhlik değil ki babadan oğula geçsin. Fakat tevarüs ilimle olduğu için oğlu cahil ise asla seyda olamaz. Seyda demek üstat demektir. Toplumu anlamak gerekir. Yani sadece ders vermek değildir, ilmiyle, hareketiyle kendisini gösterecektir. Çünkü toplum olarak biz âlimi peygamber varisi olarak biliriz. O zaman bu büyük yükle onlara ihanet etmemem gerekir, onları hayal kırıklığına uğratmamam gerekir. Yani ilmiyle amel etmeye çalışır. Seyda yeri geldiğinde muhtardır, kaymakamdır, sosyologdur. Mesela bazı yerlerde muhtar yoktur. Muhtar mührü seydaya verilir. Mesela bir yerde amir yoktur, devletten bir amir gelir seydaya hoca sen burayı idare et diyorlardı, diyorlar. Buranın geneli meselelerde hocayı getirir. İster paylaş ya da nasıl istersen öyle yap diyorlar. Fakat bu seydaların sayısı artık azdır (Yasin, 53 Yaşında, İlahiyat Önlisans Mezunu).

Seydalık kurumunun bir sonraki kuşağa geçtiğini anlamaya yönelik sorulan yukarıdaki soruda seydalığın, şeyhlik gibi olmadığı ve ilim temelli bir kurum olduğu vurgulanması dikkat çekicidir. Zaten bu noktada şeyhlik ve seydalık birbirinden ayrılır. Özellikle Halid-i Bağdadi'nin meşrebinde şeyhliğin ön koşulu olarak sunulan ulemalık[84] günümüzde Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da artık medrese eğitimi görmüş ve bu işi fiilen yapıyor olması ile eşdeğer bir anlam kazanmıştır. Medresenin bu unvanı atfeden bir özelliğe sahip olması ise medresenin şeyh aileleri tarafından sahiplenilmesi sonucunu doğurmuştur. Fakat bu şekilde medreseyi sahiplenen kişiler özellikle seydalık makamını devam ettiren kişiler kendi çocuklarının da seyda olmasını kendi yolunda gitmeleri için büyük bir çaba sarf ettikleri görülmektedir. Bu durum Bourdieu'nun (2015, s.41) "'kültürel sermaye'nin aktarım mantığı" ve Weber'in (2012a, s.423) "statü" kavramlarına işaret eden bir çok özelliği barındırmaktadır. Çünkü ailenin sahip olduğu bu sermaye ve statü gelecek kuşağa da aktarılmaya çalışılmaktadır. Bu durumun örneğini çalışma kapsamında mülakat yapılan Seyda Mehmet'te ve Seyda Musa'da da görmek mümkündür. Diğer çoğu seyda ise çoğunlukla böyle bir medrese geleneğine sahip oldukları ya da bunun doğrudan bir baba, büyükbaba mesleği olmasından dolayı sürdürmektedirler. Böylece bu unvan her ne kadar ilim yolu ile tevarüs etme özelliğine sahip olsa da bir grup içerisinde devam ettiği de açıktır. Çünkü medrese açmak için olmazsa olmaz kriterin medrese mezunu olmak olduğu göz önüne alındığında bunun için herhangi bir engel kalmadığı görülecektir. Daha önceki dönemlerde seydaların İslam şeriatını bilen ender kişilerden olmaları bulundukları bölgede Arapça okuma yazma bilen sayılı kişilerden olmaları onların toplum içinde öne çıkmalarına neden olmaktaydı. Seyda Yasin'in de ifade ettiği üzere seyda yeri geldiğinde muhtar yeri geldiğinde kaymakam ve bunun da ötesinde devlet yetkililerin dahi onları muhatap

[84] Medreseye sahip olmayan şeyhlerin 'seyda' unvanları olmadığı gibi onlar çoğu durumda meskûn oldukları yerlere dışarıdan gelmiş ve şeyhliğin kan bağına dayalı olarak tevarüs ettiği bir geleneğe sahiptirler.

alarak muhtarlık mührünü onlara vermesi önemlerini daha da arttırmaktadır. Ancak sıklıkla vurgulandığı üzere bu tür seydaların sayısı azaldığı gibi seydaların da dini hayat dışındaki etkisi de azalmaktadır.

Bu çalışmada, odaklanılan söz konusu seydaların modern bir birey gibi modernleşmenin bütün parametrelerine sahip olmadıklarını ancak resmi eğitim, uzmanlaşma, sivil toplum kurma, kısmi dünyevileşme gibi bir takım özellikleri sergileyerek *meşruluık zemini* için yapılan dönüşümleri vurgulamakla beraber 3. bölümde aktarılan Batılı anlamıyla *modernite*yi anlamadıkları bununla beraber Batılı kavramların ve Batılı insanın bir model olarak ele alınmasına eleştirel yaklaştıkları da fark edilmektedir. Batı dışı toplumların modernleşme pratiklerinde sıklıkla vurgulandığı üzere Bellah'ın (1958, s.1-8) ifadesi ile bu tür toplumlarda dinin modernizm ile içine girdiği çatışmanın anlamsızlığına göndermeler bulunmaktadır. Bu doğrultuda geleneksel bir toplumda yüzyıla yakın bir otoritesi olan ve kendi meşruiyetini uyguladığı stratejiler ile ayakta tutmayı başarabilmiş yeni bir 'ulema' grubunun günümüz şartlarında var olma ve her birinin kendilerine ait özel bir eğitim kurumu olarak tasavvur ettikleri medreselerindeki dönüşümü önem arz etmektedir. Örneğin, "Neden lisans ve lisansüstü eğitime gerek duydunuz?" Sorusuna karşılık,

> Ben şimdi niye yüksek lisans, doktora yapıyorum. Bunu ne üniversiteye geçmek için ne de bununla bir yerlere gelmek için yapıyorum. Ancak bunun iki sebebi var. Bir, akademik çalışmayı görmek istedim, yaşamak istedim, klasik ile akademik çalışmayı sentezlemek istedim. Çünkü ben bunu hala savunuyorum, bunun gereğine inanıyorum. İyi ki yapmışım diyorum, yani bir medrese klasiğiyle modern akademik çalışmanın buluşma örneği olmasını istedim. İkincisi, bazı ortamlarda akademik unvan olmadığı zaman kaale alınmıyorsun (Süleyman, 55 Yaşında, İlahiyat Doktora Öğrencisi).

Lisans, yüksek lisans ve doktora diplomalarının seydalar tarafından alımı daha öncede ifade edildiği üzere herhangi bir kadro veya maddi bir beklentinin karşılanması için değil, kendilerinin daha önce kazanmış olduğu medrese icazetlerinin resmiyette karşılığının olmaması ve çağın uzmanlık gerektiren beklentisidir. Seydalar bu diplomalarını birçok yerde ön plana çıkarmaktadır. Örneğin, Seyda Süleyman özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da medrese geleneğini babasından alması hasebiyle köklü bir geçmişe ve aile olarak önemli bir saygınlığa sahiptir. Bununla beraber bölgede ve batı illerinde devam eden medrese çevresinde tanınan biri olmasına rağmen Türkiye'nin resmi makamlarında bu tanınırlığının görünürde hiçbir karşılığı yoktur. Bu nedenle Seyda Süleyman'ın doktora gibi uzmanlık kazandıran diplomasının geçerli olduğu kanallara yönelerek zaten toplumsal alanda var olan saygınlığını resmi makamlara da taşıma gayretinde olduğu görülmektedir.

Bu çalışma kapsamında odaklanılacak önemli başlıklardan biri de medreselerin Kuran Kursu statüsü alma sürecidir. Seydaların bu konuda neler düşündüğü, halen bile kendi içinde özerk bir yapıya sahip olan medreselerin Kuran Kursu statüsünü alarak hangi avantajları yakaladıkları hangi sorunlar ile karşılaştıkları ileriki bölümlerde detayları ile analiz edilecektir. Ancak çalışma boyunca medreselerin Kuran Kursu statüsünü alıp almama konusunda bir konsensüsün olmadığı açıkça görülmektedir. Bu noktada siyasi eğilimlerin bu tercihleri almada çok etkili olduğu da gözden kaçmamaktadır. Günün şartlarında özellikle hükümete güvenen ve yetkililer ile irtibat halinde olan seydalar kendi medreselerini ya birkaç yıllığına Diyanet'e kiralamış ya da medresenin yapılmasında Diyanet'ten yardım almıştır. Ancak buna mukabil mevcut politikalara ya da gelecekteki olası ihtimalleri göz önünde bulundurarak Kuran Kursu statüsü almayan ve buna direnen, bu yüzden de halen yasal bir zeminden mahrum olarak medrese faaliyetine devam eden seydalar da mevcuttur. Bu noktada örneğin özellikle MEDAV grubundan olan kişilerin medreselerini Kuran Kursu statüsü ile devam ettirmekte daha istekli davrandıkları anlaşılmaktadır. Onların bu konudaki düşünceleri sorulduğunda;

> Şimdi medrese Kuran Kursu olunca serbest oluyorsun, özgür oluyorsun, devlet sana yardım ediyor. Zaten medrese yasaktı. Yeri geldiğinde yardım alıyoruz zaten. Fakat bunun ötesinde resmi olarak kimse önümüzü tıkamıyor artık. Medrese olsaydı biri şikâyet ettiğinde başımız belaya girerdi ve kapatırlardı (Tahir, 80 Yaşında, İlkokul Mezunu, Emekli İmam).

Buna mukabil medreselerin Kuran Kursu statüsü ile devam etmesine karşı çıkan Seyda İlyas şunları aktarmaktadır:

> Maalesef medreseler Kuran Kursu adı altına sıkıştırıldı. Yani üzerine çöküldü. Bunu hak etmiyor medreseler. Kuran Kursu'nun üstündedir medreseler, Kuran Kursu'nun kabuğuna sığmayacak kadar büyük eğitim kurumlarıdır. Medreseler kendi üslubuyla kendi adabıyla medreseler olarak kalmalıdır. Bir Kuran Kursu adı altında sıkıştırılmamalıdır (İlyas, 43 Yaşında, İlahiyat Önlisans Mezunu).

Ya da daha realist bir tutum takınan Seyda Salih, "Medreselerin Kuran Kursu'na dönüşme süreci ile sizce ne amaçlanmış olabilir?" Sorusuna karşılık,

> Kuran Kursu'na dönüşme ilk başlarda biraz masumane bir tasarruf olarak görüldü. Denildi işte bu kurumun resmiyete ihtiyacı vardır. Aslında iş burada başladı. Bunlar bir Kuran Kursu değil ki burada sadece Kur'an öğretilmiyor ki. Kuran kursları yazın birkaç ayda müfredatı tüketilen bir kurum. Şimdi bu kadar kısa bir sürede müfredatı tüketilen bir kurum nasıl medrese olsun (Salih, 35 Yaşında İşletme Lisans ve İlahiyat Doktora Mezunu).

Daha önce ifade edildiği üzere Kuran Kursu'na dönüşen medreseler günümüz şartlarında her ne kendi içlerinde özerk bir yapı sergileyip medrese geleneğini ve müfredatını uygulasalar da bunun için yasal bir dayanağın olmadığı açıktır. Seyda Salih'in de yukarıda ifade ettiği üzere Kuran Kursu belli bir prosedüre sahip ve medrese gibi uzun yıllara uzanan bir eğitim sistemi

değildir. Ancak buna rağmen Kuran Kursu adı altına alınan medreselerin yarın nasıl bir politikaya maruz kalacağı ya da nasıl bir statü kazanacağı belirsizliğini korumaktadır. Zaten alan araştırması sırasında seydaların en çok endişe ettiği konunun bu olduğu görülmüştür. Öyle ki *kendi* medresesini Kuran Kursu statüsü ile devam ettiren seydaların bile bu konuda oldukça çekinceli cevaplar verdiklerini 'ya hükümet değişirse ve gelen hükümet bizi kapatırsa' şekilde soruyu kendilerine sorduklarını gözlemek mümkündür.

Alan çalışması sırasında seydaların kendi geleneksel özelliklerini tamamen bırakmayarak, bu geleneğe sırt çevirmeyerek Batı dışı modernliğin bir takım özelliklerini gösterdiklerini fark etmek mümkündür. Örneğin seydalar bir taraftan modern Türkiye'nin laik yönetimine herhangi bir eleştiri getirmekten kaçınırken bölgedeki toplumsal olaylara ya da kendilerine başvuran kişilere İslam şeraitine göre hükümler vermektedirler. Ya da günümüz medya ve teknolojinin onlara sunmuş olduğu imkânlardan faydalanırken bir taraftan geleneksel toplumun parametrelerini andıran bir takım eğilimler gösterdikleri görülmektedir. Örneğin, Seyda Mehmet'e kendini nasıl konumlandırdığı sorulduğunda:

> Ben kendimi ne modern kabul ederim ne de geleneksel. Ben kendimi gelenekten uzaklaşmayıp, geleneğin özünden kaçmadan modernitenin de imkânlarından istifade eden biri olarak görüyorum. Bir elim orda olmalı bir elim de burada (Mehmet, 35 Yaşında, İlahiyat Yüksek Lisans Öğrencisi).

Buradaki gelenek her ne kadar kültürel bir miras yolu ile aldıkları şeyhlik veya seydalık ise bir o kadar da özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde bu kurumun sahip olduğu prestij ve saygınlıktır.

Diğer taraftan seydaların STK adı altında birleşmeleri ve resmi anlamda bir takım faaliyetlerde bulunmaları onların yine modernitenin imkânlarından faydalandığını göstermektedir. Ancak medreseler ve seydalar arasında tam bir konsensüsün olmadığını da söylemek mümkündür. Örneğin bölgede MEDAV'a en büyük muhalif olan ve iktidarını paylaşmak istemeyen ya da başka bir kurum/kuruluş altında gölgede kalmak istemeyen Siirt'teki Tillo medreseleridir. Tillo mezunu Seyda Ahmet bu kurumu yakından bilen birisi olarak "Tillo neden MEDAV'a üye olmuyor?" sorusuna şu şekilde cevap vermektedir:

> Tillo bütün gözlerin üzerinde olmasından, medyadan kaçınıyor. Ya da Tillo medyaya konu olmaktan kaçınıyor. Bir de Tillo bir numaralı medrese kökeni. Medresenin kökü olduğunu herkes de kabul ediyor. Belki de bundan dolayı ben kimse ile birleşmiyorum ben kendim bir kolum diye düşünüyor (Ahmet, 30 Yaşında, Medrese Mezunu, Akademisyen).

Tillo'daki medrese geleneğinin yüzyıllar öncesine dayandığını ve bölgenin önemli bir ilim merkezi olduğunu ve hatta oradan alınan icazetnamenin söz konusu camiada oldukça geçerli olduğu vurgulanmaktadır. Bu durum medrese kurumunu bilenlerce malum olduğu

vurgusu ile beraber, bu geleneğin Tillo'daki medreselerde önemli ayrıcalıklı bir düşüncenin ortaya çıkmasına neden olduğu görülmektedir. Diğer taraftan bakıldığında zaten Tillo'nun kendisini duyurması için herhangi bir STK'ya üye olmasına da gerek yoktur. Daha açık ifade etmek gerekirse, herhangi bir toplantı ya da önerileri olduğunda bunu gerekli mercilere Tillo adı ile ulaştırabilme imkânına sahip oldukları bu medrese seydaları ile yapılan görüşmelerden anlamak mümkünüdür. Fakat bu durum diğer dağınık halde bulunan medreseler için geçerli değildir.

Çalışmasında Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da modernleşme olgusuna yoğunlaşan ve bölgedeki yerel güç odaklarını analiz eden Subaşı (2003, s.39) 'dini otorite' yerine 'dinsel itibar' kavramını kullanarak sosyolojik gerçeği temellendirmeye çalışmaktadır. Bu olgu ise "*toplumsal bağlamda din ve itibar ilişkilerinin ortaya çıkardığı kutsanmış bir imajı yansıtmaktadır*". Bu bağlamda düşünüldüğünde bu kavramın kişisel karizma örüntüleri ile desteklendiğini ve süreç içinde kazanılan bir takım fonksiyonel özelliklerin toplumsal hayata yansıtıldığı görülmektedir. Bu nedenle günümüz medreselerinin ve aktörlerinin genel özellikleri ile aktarıldığı 4. bölümde de ifade edildiği üzere buradaki dinsel itibar, kişisel beceri, karizmatik özellikler ve bu özelliklere haiz bireyin dini alanda halka vermiş olduğu güven ile birleşerek toplumsal hayatta vücut bulur. Geleneksel toplumların bir özelliği olarak karşımıza çıkan bu tür tiplemeler, Türkiye'nin doğu ve güneydoğusu özelinde daha da belirgindir. Daha önceleri emirlikler ve şeyh sonra ağa ve seyda şimdilerde ise sadece (şeyh) 'seyda'nın icra etmiş olduğu toplum içindeki fonksiyonel roller, modernleşme sürecinde kendi içerisinde ve hatta dini otoritenin şahsında dahi bir takım değişkenlikler göstererek varlık imkanı bulabilmektedir. Dini itibarı kazanan bir kişi toplum içerisinde kendisine bahşedilen bir takım karizmatik özelliklerden kaynaklı olarak bir nevi yüceltmeye tabi tutulur (Wach, 1995, s.406). Özellikle dindar halkın burada seyda olarak karşımıza çıkan lidere özel bir konum tayin etmesi etnografik olan bu çalışma için önemli veriler sunmaktadır. Nitekim seydalar ile yapılan görüşmelerde kent merkezlerinde her ne kadar 'otorite ve itibar kaybına' uğramış olsalar da kırsal kesimde onların kendilerini halen belli özelliklere haiz olarak sunmaya çalıştıkları kendileri ile yapılan görüşmelerden anlamak mümkündür. Bunlara ek olarak çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıca bölgedeki dini yapıların önemli bir olgu olması ve süreç içinde kaybolan bir gücün yerine başka birisinin gelmesi bölgenin dışarı açılması, küreselleşmeye ve modernleşmeye dâhil olmasına bağlı olarak meydana gelen gelişmeler ve sürdürülen gelenekler detaylı olarak incelenecektir.

6.2.Medrese, Halk ve Seyda: Aktörlerin Kurumsal Boyutları

Yakın döneme kadar sadece Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde sıkça rastladığımız medrese ve seydalık geleneğinin son zamanlarda Türkiye'nin bir çok iline yayılmış olmasını onun devraldığı tarikat geleneğindeki özelliklerde bulmak mümkündür. Günümüzde bu seydaların çok büyük bir çoğunluğu ve nerdeyse tekke merkezlerinin tamamı Nakşibendiliğin Halidi koluna mensuptur. Halidilik kolunun kurucusu Halid-i Bağdadi, Delhi'deki şeyhi Abdullah Dehlevi[85]'den 'tam ve mutlak yetki' aldıktan sonra memleketi Süleymaniye'ye gelerek kendisine has bir yol belirleyip faaliyetlerine başlamıştır. Şeyhine, felsefesinin 'din uğruna dünyayı istemek' olduğunu beyan eden Halid-i Bağdadi, kendi meşrebi için birtakım kriterler sıralayıp bu doğrultuda faaliyetlere başlamıştır. Örneğin, Halid-i Bağdadi kendi mücadele yönteminde talebelerine/halifelerine, müziği ve semayı yasaklayarak siyasette aktif bir şekilde var olmayı salık verdiği görülmekte, şeraite bağlılığı ve zikrin sessiz olarak yapılması ve ibadet de dahi mutedil olmaya dikkat etmelerine önem vermek gibi birtakım önerilerde bulunmaktadır. Bununla beraber Halid-i Bağdadi'nin karizmatik ve disiplinli yapısı onun stratejik olarak bazı bölgelere halife göndermesine neden olmuştur. Ayrıca Halid-i Bağdadi'nin bulunduğu dönemde Batılı devletlerin Müslüman coğrafyasında önemli misyonerlik faaliyetleri yürütmeleri ve sosyo-politik şartlar bu hareketin bölgede kısa zamanda genişlemesine ama özellikle de Kürtler arasında önemli bir prestij sağlamasına zemin hazırladı. Bu süreçte "siyasî görev üstlenmeye en istekli sufi gruplarından" (Kılıç, 2006, s.103) biri olarak Halidilik, Batılı devletlerin sömürgeci hareketlerine maruz kalan İslam coğrafyası da bu grubun önemli politik bir hareket olarak öne çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu duruşu sergilerken Osmanlı'yı Müslümanların temsilcisi konumunda görüp halifeye olan sadakatini de beyan etmiştir (Algar, 2013, s.103; Tekin, 2012, s.79). Mardin'de (2015a, s.97) Mevalana Halid'in bu süreçteki konumunu "Müslümanların seferber edilmelerine yönelik bir strateji biçiminde" ifade edilebileceğini aktarmaktadır. Bu durum özellikle batılı devletlerin bölgedeki faaliyetleri ile çok yakın bir ilişki içinde olmuştur. Ancak bu süreçte Mevlana Halid'i öne çıkaran şeyin ise onun kendisini "Batılı güçlere karşı mücadelede bir merci" olarak görmesidir. Hatta bu gelenek gönderdiği halifelerinde de oluşmuştur. Böylece o döneme kadar bölgede etkili olan Kadirilik tarikatı bu güç altında giderek zayıflamıştır. Bu yönüyle günümüzde medreseler açısından

[85] Gulam Ali olarak da bilinen Abdullah Dehlevi, 1743 yılında Hindistan-Pencap'ta doğdu. Nakşibendi tarikatının Halidiye kolunun kurucusu Mevlana Halid-i Bağdadi'nin şeyhidir. Küçüklüğünden itibaren eğitim alarak büyüyen Abdullah Dehlevi, şeyhi Can-ı Canan Mahzar (ö. 1780) yılında öldürülünce onun yerine geçti. Özellikle İslam dünyasında önemli bir üne kavuşan Dehlevi'ye, Halid-i Bağdadi de rüyasında gördüğü Hz. peygamberin emri üzerine gelip ona intisap eder. 1824 yılında Delhi'de vefat eden Dehlevi ayrıca Nakşibendiliğin Müceddidiyye-i Dehleviye kolunun kurucusu olarak kabul edilmektedir.

önemli bir merkezi güç olan tekkelerin, medreseleri yeniden güçlü kılma gayretleri Halidilik'in bu sosyo-politik geleneği bağlamında incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Her ne kadar günümüzde medreselerdeki tarikat ve tasavvuf anlayışını tasvip etmeyip bunlardan uzak durmaya çalışan önemli sayıda seyda mevcut olsa da bunların çok büyük bir bölümünün bölgedeki ve Suriye'deki yine tarikat medreselerinde eğitim aldığı da bir gerçektir. Bu gelenek bağlamında eğitim alan seydalarda da dünyayı din için isteme geleneği örtükte olsa devam ettiği saha çalışmasında açıkça görülmektedir. Giriş bölümünde görüldüğü üzere seydalar kendilerini kültürel sermayeleri ile sunmakta ve farklı stratejiler ile 'kendileri ve medrese kurumları' için yeni bir meşruluk zemini inşa etmeye çalışmaktadırlar. Örneğin Seyda Osman'a göre,

> Asıl seyda İslam âlimidir. İslam âlimleri peygamberin varisleridir. Seyda eğer İslam âlimi ise onsuz olmaz. İnsanların imanını, ahlakını ve amelini muhafaza eden seydadır. Hasen-i Basrî'nin dediği gibi "…Ulemâ olmasaydı, insanlar hayvanlar gibi olurdu". Bir de biz memleketleri mukayese ettiğimiz zaman seydaların ne kadar gerekli olduğunu anlarız. Mesela doğuyu ile batıyı mukayese edin. Ne kadar fark var. Neden çünkü oranda (Doğu) seydalar vardır diğerinde seydalar yoktur. Tek sebebi budur başka sebebi yoktur (Osman, 55 Yaşında, Resmi Okullarda Eğitim Görmemiş).

Burada da görüldüğü üzere Seyda Osman, seydaların, İslam âlimi ve peygamberlerin varisi olduğunu söylemekle kendilerini gerekli olduklarını vurgulaması önemlidir. Bununla beraber medreseler üzerindeki tasavvuf anlayışını tasdik etmeyen seydalar dahi zor dönemlerde tekkelerin yanında medrese geleneğini de devam ettirmeye çalışan merkezlere karşı olan sadakatlerini de dile getirmektedirler. Örneğin Norşin (Güroymak/Bitlis), günümüzde postnişinliği (şeyh-halife) halen tüm seydalar tarafından tasdik edilen önemli bir tekke ve medrese merkezidir.

Bu başlık altında medrese-halk ve seyda üçgeninde toplumsal hayatı ve bu üç bileşenin içiçe geçmiş durumları analiz edilecektir. Bu üç bileşende de geçmişten günümüze her ne kadar önemli bir dönüşüm olmuş olsa da bugün için özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde halen önemli bir ilişkinin pratiğe döküldüğü görülmektedir. Bu bağlamda tarihsel süreç içinde bu bileşenlerin arasındaki ilişkinin hangi boyutta olduğunu anlamak için Seyda Musap'a, "Seyda kimdir ve toplum için ne ifade eder?" Diye sorduğumuzda bu soruya karşılık:

> Bizim bölge açısından seyda portresi olumlu çağrışımları olan bir kelime ve seyda dini otoritesi ile köyde, bulunduğu bölgede, mahallede saygı duyulan, icabında birçok konuda danışılan ve özellikle insanlar arasındaki anlaşmazlıklar konusunda çoğunlukla başvurulan kişidir. Eskiden beri ben de bölgeye mensup biriyim. Böyle bir algı var idi. Ama bu zaman içerisinde aşınmaya uğramıştır. Ama yine de genel olarak seyda imajı, seydalık, dini konularda hatta onun haricinde normal hayatın akışı içerisinde insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıklarda kendisinin fikrine başvurulan ya da anlaşmazlık olmadan da insanların bazı konularda fikir edinmek için kendisine müracaat ettiği bir mercidir. Bu anlamda hem dini

> otorite hem de böyle normal dünyevi işlerde fikrinden istifade edilen aydın ve bazı fonksiyonları icra eden kişidir. Yani bizim bu Kürt bölgesindeki seydaların izlenimi böyle (Musap, 39 yaşında, Medrese mezunu, Akademisyen).

Buradan da anlaşılacağı üzere seyda sadece dini anlamda otorite sahibi bir kişi değildir. Halidilik'in geleneksel rollerine bürünmüş bir şekilde, dünyevi olaylara ve gündelik hayata sıkça müdahale eden ve bir bakıma etme hakkını elinde tutan kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bourdieu'nun (2015, s.43) da vurguladığı gibi bu tür kendini diğer toplum üyelerinden ayırma gayreti olan kişilerde, kendilerinin bu işe layık oldukları algısının yüksek olduğu görülmektedir. Bu da onların genel halk kitlesinden ayrılmasına imkân verir. Bu durumda ifade edildiği üzere seydalık aşınmaya uğrasa da özellikle kırsal alanda önemli ölçüde varlığını devam ettirmektedir. Tabi bu noktada seydanın toplumsal yaptırım gücünü elinde bulundurduğunu ve bu güçle anlaşmazlık durumunda taraflara toplumsal gücü arkasına alarak birtakım yaptırımlar uygulayabildiği de görülmektedir. Yani burada resmi otorite tarafından değil de halk tarafından tanınan bir meşruiyetin bireye tanımış olduğu otoritenin ön plana çıktığı görülür. Bir seydayı toplum için değerli kılan nedir? Seydanın yaptırım gücü var mıdır? Sorularına karşılık Seyda İbrahim:

> Seydaların bu toplumda iki yönlü değeri var. Bir, İslam hukuku, Kur'an-ı Kerim, hadis, fıkıh gibi ilimleri topluma öğretmek. İki, toplumdaki asayişi sağlamaktır. Yani toplum düzeni. Yani barışı, sükûneti sağlamak, sorunları çözmektir, bu konuda vaazdır nasihattir, ahlaktır gibi şeyleri halka verir. Bu konularda toplumu bilgilendirmek, aydınlatmak, yeri geldiğinde uyarmaktır. Toplum seydaya seni takmıyorum diyemez. Ama şartlar uygun değildir diyebilir. Şartlar olgunlaşırsa dediğinizi yaparız. Bu şekilde olur. Eğer dediğini yapmazsa nasıl bir yaptırım olur? Seydanın kendisinin yaptırım gücü yok fakat toplum onu dışlar. Zaten seydanın sözünü dinlemeyen çok değildir. Böylece seyda eksik kalan boşluğu dolduruyor. Gerçekten imam hatip hatta ilahiyat bu işe cevap olamıyor medreseler bu açığı kapatıyor (İbrahim, 61 Yaşında, Lise Mezunu, Emekli İmam).

Seydaların toplum içinde neden var olduğunu, neden öne çıktığını veya çıkarıldığını yukarıdaki ifadeden de anlamak mümkündür. Onu toplumda önemli kılan birinci nokta, halktan farklı olarak İslam hukuk ve ilmine hâkim olmasıdır. Bu yönüyle seyda, günümüz modern toplumundaki gibi kendi alanında uzman bilgisine sahip kişiliği ile toplumda ortaya çıkan bu boşluğu çalışmaktadır. İkinci fonksiyonu ise birinci görevi ile oldukça ilişkili bir şekilde, bilgisini pratiğe dökerek sosyal huzuru sağlamasıdır. Bu konuda seyda, birinci nokta da teorikte İslami anlamda toplumun ihtiyaç duyduğu bilgilere ulaşarak belli ritüellerle onu topluma aktarırken, ikinci olarak da daha önce öğrenmiş olduğu teorik bilgiyi sahaya dökme fırsatı yakalayıp öne çıkmaktadır. Yukarıdaki ifadeden anlaşılacağı üzere toplumsal yaptırım seyda tarafından değil, seydanın öncülük ettiği toplumdan gelir. Seyda kendisini hiçbir şekilde maddi

olarak bir yaptırım gücüne sahip olarak görmez. Ancak seyda katıldığı halk meclisinde kendi bilgisini de kullanarak uygun gördüğü tahsisin ya da adaletin onlar için en doğru olduğuna toplumu ikna edip, onların da seydanın sözüne karşı çıkanları uyarmasını hatta gerektiğinde toplumdan dışlanmasını sağlayarak yaptırımlarını uygular. Son olarak seydanın ilahiyat ve imam hatip mezunlarının, kendileri gibi boşluğu dolduramadıklarını ifade etmesi yine kendilerini bir anlamıyla toplum için vazgeçilmez olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Benzer bir şekilde örneğin "Bir kişi eğer seydanın kendisi için uygun gördüğü hakka veya karara razı olmazsa ne olur? sorusuna karşılık Seyda Mustafa;

> Şimdi şöyle bir şey, insan seydanın koymuş olduğu kuralı kabul etmezse cenap Allah'ın vermiş olduğu hakkı kabul etmemiş olur (Mustafa, 40 Yaşında, Lise Mezunu).

Bu ifade kesin bir hüküm bildirmek ile beraber seydanın gayri resmi de olsa kanun koyucu ve *şeriatın temsilcisi* sıfatını kendisinde topladığını göstermektedir. Bu durum Weber'in (2014, s.69) geleneksel otoriteye sahip kişilerin meşrulaşmak için öne sürdüğü kutsallık iddiasına dair benzer özellikler taşımaktadır. Bununla birlikte seyda günümüzde bile özellikle kırsal kesimde çok yaygın olarak süren 'şeriata gidelim' sözünün asıl muhatabıdır. Yani kişi seydayı davasına tayin ederken onun şeriatı temsil ettiğini içselleştirerek bunu söylemektedir. Örneğin,

> Halkımız Müslüman olduğu için eskisi kadar da olmasa yine bir mesele olduğu zaman "haydi şeriata gidelim", Bizim durumumuz nedir derler. Şeriata gidelim, seydanın yanına gidelim, seyda bizim şeriatımızdır. Bu bir toplumsal sorun olduğunda da bireysel meselelerde de böyle (Mehmet, 35 Yaşında, İlahiyat Yüksek Lisans Öğrencisi).

> Her kim ki seydanın yanına gelebilmişse o kişi sorununu çözmüştür. Seyda, Allah'ın mahkemesidir. Şeriat mahkemesidir (Hüseyin, 40 Yaşında İlahiyat Önlisans Mezunu).

Gündelik hayat içerisinde kendi mevcudiyetinde bu şekilde dini ve dünyevi gücü toplayan seydanın otoritesinde geçmişten günümüze birtakım değişimler yaşanmıştır. Bu bağlamda "Seydanın sorunlara müdahil olması dünden bugüne nasıl değişti?" sorusuna karşılık;

> Aslında seydanın vazifesi, eskiden, özellikle babamda gördüğüm şey, medreselerdeki talimden çok köyün işi gücü ile meşgul olurdu. Çok garip bir şeydir bu. Emin olun. İnsanların ineği süt vermezdi, gelir seyda neden ineğim süt vermiyor derlerdi, kitaba bak derlerdi. Doğum oluyordu seydaya geliyorlardı, oku, doğum kolay olsun derlerdi. Bakın ki kitaba bak diyorlar. Ondan sonra iki kişi arasında problem çıkarsa mutlaka seyda derhal çözerdi, onların seydaya güveni vardı. Kızını evlendirmiş üzerinden on beş gün geçmiş seydam görmeye gidelim mi diyordu. Vazifesi en ufağından en büyüğüne kadar her şey ile ilgiliydi. Hatırlıyorum, aşiretler kavga ederken babam sarığını onların arasına atardı. Bunu ortaya koyduğu zaman hiçbir şekilde mümkün değildi ki onun sarığını ezsinler, o insan o bölgede rezil rüsva olurdu. Kimse buna cesaret edemezdi. Herkes necis bir göz ile bakardı o kişiye. Niye çünkü seydanın sarığını ezmiş diyorlardı. Yani bu memlekette seyda sadece medrese ile meşgul olan kişi

değildir. Evet, bu da vardı ama özellikle toplumsal olarak meydana gelen olaylara müdahil olurdu. İnsanların arasında meydana gelen sorunları çözerdi. Aslında seyda bu toplumda bir kadı gibiydi. İslam çerçevesinde değerlendirirsek o bir kadıdır. Eğer iki kişi sorun yaşarsa ve seydaya gelirlerse seyda karar verirdi. Seyda onlara, siz cennete cehenneme inanmaz mısınız? Derdi. Onlar bunu duyduktan sonra kararı kabul ederdi. Bu tür şeyleri mülahaza ettiğimizde, Kürtlerin bu konuda önemli bir oranda seydayı kabul ettiklerini görürüz. Şimdilerde de insanlar geliyor ama azdır. Fark nedir, daha önce insanlar haklı olsalar da ya da zorbalık yolu ile kendi haklarını elde edebilecek bir konumda olsalar da, yine de ben seydaya, şeriata gideyim derlerdi. Fakat bugün öyle değil, bugün diyor ki ben sopayı oynatabildiğim kadar oynatayım. Yapamadığım zaman ise, ben seydaya gideyim diyorlar (Hüseyin, 40 Yaşında İlahiyat Önlisans Mezunu).

Tarihsel süreçte bölgenin gerek politik gerekse de coğrafik etkenlere bağlı olarak kendi kültürü içinde seydaya yüklediği görev günümüzde her ne kadar azalmışsa da halen bile normal bir imamdan çok daha ötedir. Yukarıda Seyda Hüseyin'in de ifade ettiği üzere seyda, medrese üzerinden inşa edilen bir unvan olmasına rağmen medresede belli bir dereceye kadar gelen talebesine (genellikle Molla Cami kitabına) diğer öğrencileri teslim ederek toplumsal davalara müdahil olmak için halkın içinde olur(du). Seydanın doğum, ölüm ve hatta ineğin süt vermemesi ya da kaybolan bir hayvan için kurdun ağzının bağlanması gibi konularda kendisine başvurulması (Yalar, 2012, s.467) onun çok fonksiyonlu bir idareci konumunu güçlendirmekte ve Mardin'in (2015a, s.88) bölgedeki dini aktörler için kullandığı "roller kümesini" akla getirmektedir. Bu durum ayrıca Halidilik geleneğinde ulema olması gereken şeyhe yüklenen fonksiyonu önemli derecede karşılamaktadır. Seyda, toplum ile iç içe ve halkın arasında olmak durumundadır. Bununla beraber burada seydanın toplumsal davalarda ortaya koyduğu sarık mevzusu ise bir seydanın kendi sözünün dinlendirdiğinin bir sembolüdür.

Başka versiyonlarının da anlatıldığı bazı medreselerde seyda, elindeki sarığı ya da başka bir nesneyi iki tarafın arasına koyarak onları dinlediği ve hüküm verdiği aktarılmıştı. Hükme karşı gelen taraf yukarıda ifade edildiği üzere toplumun dışlaması ile karşı karşıya kalır. Bu konuda alan araştırması sırasında halkın bahsettiği ve teyit etme imkanımız olmamakla beraber yaklaşık 10-15 yıl önce Muş'a bağlı bir köyde husule gelen bir hadiseden dolayı seydanın halkın onayını da alarak, haksız olarak gördüğü tarafı köyden çıkartabildiği olaydan da bahsedilmiştir. Ama çok büyük bir çoğunlukla seydanın uygun görmüş olduğu karar, tarafların ikna edilmesine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Yine çok büyük bir ihtimalle seydanın kararına muhalefet eden taraf, köyden çıkarılmak yerine dışlanma yaptırımı ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu durumun yaklaşık 30-40 sene öncesine kadar uygulandığını, ancak günümüzde önemli derecede aşınmaya uğradığını da söylemek gerekir. Seyda Hüseyin'in de ifade ettiği, aslında gündelik hayatta oldukça karşılaşılabilen bir durumdur. Yani taraflar kendilerince durumu önce

değerlendirip seydanın mı yoksa mahkemenin mi kendileri için daha yararlı olacağını değerlendirerek karar verirler. Bazı durumlarda kişi mahkemeden istediği kararı alamayınca seydaya başvurmakta ya da bunun tam tersini, yani seydadan istediği cevabı alamayınca mahkemeye gitmeyi tercih ettiği de görülmektedir. Bununla beraber birey, mahkemelerde almış olduğu kararın İslam şeraitine uygun olup olmadığını danışmak maksadıyla da seydaya gelebildiği de aktarılmaktadır. Özellikle kırsal kesimde oldukça yaygın olan bu durum seydanın halen bazı kesimler için şeriatı temsil ettiğini göstermektedir. Yani seyda ikinci bir teyit mercii olarak görülür. Diğer bir ifade ile seyda, resmi mahkemelerden alınan kararların şeraite uygunluğunun *onay merkezi* olarak algılandığı anlaşılmaktadır. Örneğin,

> Karı koca arasındaki münasebetlerde genelde usulen bize gelirler tabi. Şimdi toplumda kavga olursa gelirler, fakat bunlar nadirdir. Yine de kavga olur, bize gelirler; nikâh meselesi olur, bize gelirler, bir boşanma meselesi olur, bize gelirler. Bir arsa meselesi çözülemez bize gelirler, o da şöyledir yani devletin koyduğu miktar hoşuna gitmemiştir "hadi gel şeriata gidelim" demiştir, yoksa hoşuna gitse o da gelmeyecek. Yani bitmemiş ama bunlar azaldı (Hasan, 35 Yaşında, Kamu Yönetimi ve İlahiyat Önlisans Mezunu).

Bu yönüyle, özellikle kırsal kesimdeki halkın deneyimlediği bu yöntemlerin, günümüzde bu kadar imkâna ve devlet kurumlarına ulaşılabilirliğin mümkün olmasına rağmen neden hala seydayı bir karar ya da onay mercii olarak gördüğüne yönelik soruya karşılık, Seyda Mehmet,

> Çünkü biz eskiden beri milletin güvenini kazanmışız. Millet Müslüman bir millettir. Gelir nikâhını burada yapar, resmi nikâhını kabul etmez. Gelir dini nikâhını benim yanımda yapar, şer'i olarak veraset geldiği zaman da mal dağıtımını devlete göre yapmaz. Müslümandır, yani gider devlete imzalarını atarlar ama neye göre yaparlar. Gelirler bir hocaya göre taksim ederler. Yani bunlar resmiyeti takip ederler, fakat burayı asıl tutarlar diğeri formalitedir onu buraya uydururlar (Mehmet, 35 Yaşında, İlahiyat Yüksek Lisans Öğrencisi).

Bölge halkının halen bile tamamen devlet ve organlarıyla bütünleşmediğini gösteren bu uygulamaya baktığımızda aktör (seyda) kendisini dini alanın bir temsilcisi gibi sunmakta ve Osmanlı döneminde süregelen kadılık mesleğinin uygulamasını görebilmekteyiz. Diğer bir ifade ile atanmış bir memur gibi 'seyda' ya da 'şeyh seyda' vardığı sonuçta yanılma payını yok sayarak kendisinin nefsi davranmadığını ve dine göre hak tayini yaptığını vurgulamaktadır. Benzer bir şekilde Seyda Ömer,

> İşin doğrusu neden devlet kurumlarına gitmiyor, çünkü devlet kurumlarını kendilerine uzak görüyorlar. Oraya gitmek kendileri için çok zor. Yani diyor ki "acaba oraya ulaşabilir miyim?" Ulaşamaz mıyım? Acaba ben gidebilir miyim gidemez miyim? Kendilerini onlardan çok uzak hissediyor… Ama biz toplumun içerisinde olduğumuz için aramızda mesafe yok. Zaten toplumsal barışı sağlamak için halk ile yöneticiler iç içe olmalı ve onlar arasına engel olmamalı. Bu çok önemli. Şeriatta da öyle yani halkın

önünde hiç bir bekçi bulunmayacak, hâkime herkes rahatlıkla ulaşabilsin sorununu söylesin (Ömer, 52 Yaşında, İlahiyat Mezunu).

Bu noktada şu analizi yapmak mümkündür ki, Osmanlı döneminde bile merkezi yönetimden uzak kalıp yerel güçler ile kısmi olarak yönetilen Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki halkın cumhuriyete geçiş ile beraber yasaklanan medreselere ve seydalara sahip çıkmasının sıradan bir kurumun devam ettirilmesinin çok daha ötesindedir. Daha açık ifade etmek gerekirse, cumhuriyet döneminin ilk yılları düşünüldüğünde halkın dil ve ulaşım açısından devlet kurumlarına ulaşımı oldukça zordu. Bu nedenle medreseye karşı kollayıcı bir tavır sergileyen halkın bu tutumu, aslında kendileri için bir otorite ya da toplumsal güç dengesini sağlayan bir mekanizmayı muhafaza etmeye çalıştıkları yönünde bir çıkarımı gerekli kılar. Diğer bir ifade ile halkın resmî kurumlara değil de sorunların çözümü için seydaya başvurması aslında ona yüklediği misyondan kaynaklandığını gösterir. 4. bölümde aktarıldığı üzere yakın zamanlara kadar Mardin yöresinde (Çiçek, 2009) seydanın farklı dindeki (Müslüman-Hristiyan) insanlar arasındaki davalarda dahi hakemlik yaptığı görülmektedir. Bu durum, seydanın her ne kadar Sünni-İslam temelli bir geleneğe tabi olsa dahi görev icra ederken kendisini bu kimliğinden soyutlayarak *hak* temelli bir politika izlemeye çalıştığını göstermektedir. Bunda seydanın toplumsal anlamda prestiji ve güveni gibi dünyevi bir boyutu önemli olsa da seydanın gündelik hayatta edinmiş olduğu konumu açıklaması açısından oldukça önemli bir veridir. Bir nevi toplum içerisinde dini ve dünyevi gücün/otoritenin sahibi olan seyda, toplumsal bağlamda bir yönetici konumundadır. Bununla beraber daha önceleri devlet memuru olarak çalışmayan seydaların kendi iaşesi için halk ile iç içe olmak zorunda olması ve onların sorunlarına çözüm bulma gayreti halk, seyda ve medrese üçlemini tamamlamaktaydı. Bu durum günümüzde çözülmeye uğrasa da halen şehir merkezlerinde dindar kesimde kırsal kesimde ise halkın ekseriyetinde önemli bir karşılık bulmaktadır. Bu nedenle Seyda Ömer'in ifade ettiği üzere, halk başka bir aracıya gerek duymadan bu kişilerin yanına gidip kendi sorunu danışabilmekte veya onu hâkim tayin edebilmektedir. Bu durumun özellikle seydaların devlet memuru olmalarından dolayı kısmen de olsa kesintiye uğradığını ifade etmek mümkündür. Çünkü seydaların maaş almaları onların bir nevi halk ile olan irtibatını kesmesine neden olmuştur. Bu konuya vurgu yapan Seyda Hüseyin durumu şu şekilde açıklamaktadır:

> Eskiden karı-koca anlaşmadığında daha çok seydaya geliyorlardı. Yani eskiden bireysel ya da toplumsal olarak geliyorlardı. Peki, neden bu gün daha az geliyorlar? Aslında halk ve seyda arasına büyük bir boşluk girmiş artık. Eğer seyda maaşsız olursa, onun irtibatı halk ile kesilemezdi, seyda da zaten bu bağın kopmasını istemezdi; çünkü fitre ve zekât kaynağı halktı, o elden giderdi. Bunu haklı olarak yapardı. Fakat bugün maaş var diye seydalar artık halk ile olan irtibatını kesti. Artık seyda diyor ki "ben

ne yapsam da senin fitre ve zekâtın gelmez, devlet zaten maaşımı veriyor." (Hüseyin, 40 Yaşında İlahiyat Önlisans Mezunu).

Kendi çevresinde oldukça eleştirel birisi olarak bilinen Türkçe, Kürtçe ve Arapçaya oldukça hâkim Seyda Hüseyin, günümüzde daha önceleri toplumsal birçok ciddi rolleri olan seyda ve halk arasında meydana gelen iletişimsizliğin sosyo-ekonomik yönüne vurgu yapmaktadır. Kendisi, halk ve seyda arasındaki iletişimin eski değerini yitirmesinde seydaların devlet kadrolarına geçmesinin büyük bir etkisinin olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre seyda maaşlı olmadığı dönemlerde zekât veya fitre için olsa dahi halk ile irtibatlı olmak zorundaydı. 4. bölümde detaylı olarak aktarıldığı üzere, cumhuriyet döneminde medreselerin varlığını devam ettirmesindeki temel unsur olan bu ilişkinin özellikle seydaların kadroya geçmesi ile aşınmaya uğradığı vurgulanmaktadır. Bu nedenle karşılıklı bir ilişki halinde yürüyen bu sürecin günümüzde aşınmaya uğramasında rasyonelleşme, sekülerleşme, bireyselleşmesi gibi modernleşme parametrelerinin toplum içinde yerleşmesine ek olarak seydanın devlet kadrosuna geçerek halktan gelecek yardımlara muhtaç olmaması da önemli bir neden olarak görülmektedir. Örneğin seyda ve medresesi devlet tarafından maddi olarak takviye edilmediği dönemlerde seyda, mahalle veya köy halkı ile oturup medreseye kaç öğrenci alacağını kararlaştırmak zorundaydı. Örneğin,

> Eskiden talebelerin rızkı köylülerin sorumluluğundaydı. Günde bir defa "ben yardım edeceğim" diyenlerin evine giderdik. Biz medresede 15 talebeydik. Zengin olan evlere günde bir defa öğlen giderdik elimizin üstünde ekmek toplardık, yemeği alırdık. Her talebe 3-4 eve gider getirilenleri medresede toplardık. Akşam da onu yerdik zaten. Ama farklı evlerden topladığımız için farklı yemekler gelirdi. Bu yüzden birazını öğlen birazını da akşam yerdik. Daha önce seyda zaten köylüler ile anlaşırdı. İşte ben şu kadar talebe okutacağım sizin gücünüz yeter mi diye (Yunus, 64 Yaşında, İlkokul Mezunu, Fahri İmam).

4. bölümde cumhuriyet döneminde medreselerin tamamen yasaklı olduğu dönemlerde seydanın da halk tarafından verilen zekât, fitre ve kendisine aylık bir miktar para verilerek onun da kendi ailesinin geçimini sağladığı vurgulanmıştı. Bu süreçte öğrenciler ise köylünün yardımları hatta çoğu durumda her gün bir evden yemek almak şartıyla medresede okutulurdu. Öyle ki genel olarak 1990 öncesi dönemde medreseye kayıt yaptırmak isteyen bir öğrenciden öncelikle kendisinin yemeğini üstelenecek köyden bir ev (ratıb evi) bulması şartı koşulurdu. 1990'lı yıllara kadar süren bu gelenek öğrencilerin kendi yemeklerini medresede yapma imkânı elde etmeleri ile sona ermiştir (Bala, 2012, s.82; SDAM, 2016, s.6-7). Medreselerin bu şekilde ayakta kalmasının yanında Bruinessen'in (2015, s.29-30) de vurguladığı üzere, Türkiye'de medreselerin kapatılmasından sonra bölgede görece bu kurumların yaşamaları için en zor zamanlarda bile Türkiye'nin her tarafından öğrenciler bölgeye gelerek orada geleneksel dini

eğitimi almışlardır. Bu tür durumlarda seyda medreseye kaç öğrenci alacağını köylüye danışarak karar verirdi. Çünkü bu kurumda her ne kadar eğitim ve kurum seyda ekseninde devam etse de asıl belirleyici güç yerel halktı. Bu çalışma kapsamında mülakat yapılan özellikle Seyda İbrahim'in medresesi de Kuran Kursu'na dönüşmediği için devletten herhangi bir destek almamaktadır. Bu durumda Kuran Kursu statüsünü almayan ve bağımsız bir medresede eğitim veren Seyda İbrahim halen devam eden medresesini açarken bile halk ile karşılıklı bir anlaşmaya vardığını şu şekilde aktarmaktadır:

> Yani şimdi usulümüz köyde böyle, ben köylülere öyle dedim. Ekmeği siz vereceksiniz. Yemeği öğrenciler medresede kendileri yapacak (İbrahim, 61 Yaşında, Lise Mezunu, Emekli İmam).

Bu ifade, medrese ve halkın, söz konusu bağımsız medreseler olduğunda yine beraber hareket ettiklerini göstermektedir. Bugünün şartlarına baktığımız da ise medresede ders veren seydalar çok büyük ihtimalle resmi görevli ve öğrenciler de kendi aileleri tarafından finanse edilmektedirler. Bu nedenle medrese ve seydası dışarıdan yapılacak yardımlara ya da yerel halka muhtaç olmamaktadır. Bunun medrese kurumu açısından hem iyi hem de kötü sonuçları mevcuttur. Örneğin, medresenin halk ile iç içe olduğu dönemlerde halk belirleyici bir güç ve merkezi bir konumda idi. Yani halk medreseye öğrenci alınmasın diye karar verseydi, seyda onlara tek başına ekonomik yönden yeterli gelemeyeceğinden dolayı öğrenci alamazdı. Bu nedenle günümüzde medreselerin gerek devlet gerekse de işadamları tarafından desteklenmesi medreseyi yerelin bir kurumu olmaktan çıkarmıştır. Böylece medreseler yerel halktan bağımsız olarak faaliyet göstermeye başlamıştır. Bu yönüyle medrese kurumunun ve seydanın dışarıdan finanse edilmesi onun yerel halk ile irtibatını zayıflatıp dezavantaj doğururken medreselerin ve seydaların ekonomik olarak hem bağımsız hem de daha iyi bir konuma gelmesi de mevcut sürecin onlar açısından bir avantajı olarak görülebilir.

Bununla beraber seydalar devlet kadrosuna geçmedikleri dönemde halka kendilerini kabul ettirmek ve deyim yerinde ise kendisini piyasada sunabilmek için özellikle şer'i ilimlere hâkim ve hüküm verme de mahir olmalıydılar. Bu konuya vurgu yapan Seyda Hüseyin şunları aktarmaktadır:

> Babam her zaman derdi ki, "ey öğrenciler kim eksik ilim ile halkın karşısına çıkmışsa bilsin ki onların karşısına elbisesiz çıkmış gibidir. Çıplaklık her ne kadar size ayıp ve utanç ise eksik ilim de size o kadar ayıp ve utanç kaynağıdır. Bunu tamamlayın ki halk sizi böyle bilsin." Daha doğrusu bu maaş öyle yaptı ki, halkın bu isteğini ortadan kaldırdı. Seyda diyor ki, "ben ne yapsam da benim *bankamatiğim cebimdedir."* Görev yapsa da yapmasa da zaten ondan huzursuz olmuyor, "zaten maaşım cebimdedir diyor." Eskiden seydalar diyorlardı ki, eğer bende eksik bir ilim olursa köylü beni kabul etmez. Şimdilerde ise hiç ilim olmasa da halk onu kabul eder (Hüseyin, 40 Yaşında İlahiyat Önlisans Mezunu).

Halkın neden seydaları kabul ettiğini ve sorunlarını onlar üzerinden çözüme kavuşturmaya meyil ettiğini anlamak maksadıyla sorulan soruya;

> Birkaç sene önce bir mesele için yine bana gelmişlerdi. Yani beni çağırdılar, gittim orada aralarında kavga olmuştu, hatta ölüm vardı. Araya girdik birkaç kişi daha geldi. Adet olduğu üzere yemek falan yapıyorlar. Gittim konuşma yaptım, barıştırdık. Yani şu anda kardeş gibi beraber yaşıyorlar. Bunlar mahkemeye gitmezler; çünkü diyorlar ki mahkeme İslam dışıdır, yani ilahi kanun değildir. Yani İslam dışı yazılan o kanuna göre hüküm giymek istemezler. Bir de şöyle bir şey var, diyor ki Allah'ın hükmü dışında insan hüküm yaparsa kâfirdir diyor. Mahkeme kâfir ise ben gidip mesela ondan ne beklerim diyor. O zaman bende kâfir olurum diyor (Fatih, 54 Yaşında, Açıköğretim Lise Mezunu, Emekli İmam).

Yukarıdaki ifadelere ek olarak medrese geleneğinin tarihsel süreç içindeki gelişimi ve günümüzdeki var olma sürecini eleştiren seydalar da mevcuttur. Örneğin "medreselerin mevcut varlığını nasıl değerlendiriyorsunuz?" sorusuna karşılık

> Medreselerden muhalif yetişiyor dediler. Alternatif düşünceler üreten bireyler yetişiyor dediler. Ne yapalım ondan sonra medreseler daha çok tarikatların eliyle yürütüldü. Bu da devlet tarafından sağlandı. Çünkü o dönmede tarikatçılar ile bir bağ kurulmaya çalışıldı. Kendilerine mahsus bazı cemaatler neşvünema buldu. medreseler de buna entegre edilmek istendi. Aslında buradan itibaren sistematik olarak ehlileşti. Böylece toplum ile olan bağı da daha da gevşedi. Yani tarikatlara bağlı medreseler oldu. Bu medreselerde yetişen gençlerde oldu. Gidip bir köyde tarikatın tebaasını yaygınlaştırmaya çalıştı. Daha önce topluma etkisi daha fazlaydı. Ama son dönemde medreseleri tamamen kapatılmadı. Fakat buradan yetişen bazı kişiler vasıtasıyla devlet ile bir ilişki kuruldu. Bu nedir, bir nevi yok etmeye yönelikti. Zaten Kuran Kursu'na dönüşme bir nevi medreseleri diskalifiye etmeye yöneliktir (Salih, 35 Yaşında İşletme Lisans ve İlahiyat Doktora Mezunu).

Günümüz medreselerine ve medresedeki tarikat geleneğine biraz daha eleştirel yaklaşan Seyda Salih'in burada ifade ettiği en dikkat çekici nokta medreselerin şeyhlerin kontrolüne geçtiğine yönelik öne sürdüğü iddiadır. Ancak burada ifade etmek gerekir ki, şeyhlik ve medreselerin bir noktada birleşmelerinin bir takım tarihsel nedenleri mevcuttur. Bunlardan birincisi, Halidilik'in kendisine has yolu olarak şeyhlik/tasavvuf ve ulama arasında kurmuş olduğu ilişki, ikincisi ise özellikle cumhuriyet döneminde medreselerin yasaklı olmasına bağlı olarak münferit olarak faaliyet gösteren ve başka büyük bir merkezden destek alamayan medreselerin baskılara dayanamayarak yok olmak zorunda kalmasıdır. Mevlana Halid-i Bağdadi'nin şeyhlik statüsünün ön koşulu olarak ulema olmayı öne sürmesinden dolayı (Şengül, 2008, s.94) kendi dergâhlarının yanında medrese açan şeyhler, gerek şeyhlik makamlarının gerekse de medreselerin yok olmaması için önemli bir uğraş verdiler. Bu süreçte medreseler ve şeyhlik iç içe girerek ayrılmaz bir bütünlük oluşturdular. Özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde medrese ve tekkenin bu şekilde iç içe geçmesinin bunun temelinde yatan ulema tarikatı haline gelen Nakşibendi-Halidilik'in onlara, günümüzde olmasa

dahi, kısa bir zaman öncesine kadar özellikle söz konusu bölgelerin en ücra köşelerini kontrol etme mekanizmasına sahip olma gücü vermiştir (Yüksel, 2012, s.194). Günümüz medreselerinde bu durumun biraz daha farklı bir boyut kazandığı düşünülse de şuan da şeyhlik dergâhının olduğu her yerde bir medrese ve orada şeyhlik makamına bağlı olarak yetişen öğrenciler mevcuttur. Ancak burada Seyda Salih'in eleştirisinin başka bir boyutu da vardır. İfade etmek gerekir ki, kendisi bölgedeki çoğu şeyhin ve medresedeki Taği[86] geleneğinin aksine Şeyh Said'e tabiiyetinden dolayı Palevi olarak kabul edilmektedir. Ona göre Şeyh Said'e tabi medreseler cumhuriyet döneminde hareket alanı bulamayıp günümüzde çok az yerde kalmıştır.

Medreselerin süreç içerisinde halk katında güncelliğini yitirip yitirmediği de önemli bir soru olarak çalışma kapsamında araştırmaya çalışıldı. Buna yönelik soruya Seyda Süleyman şu şekilde cevap vermektedir:

> Medreselerin tarih içerisindeki gelişimi ve cumhuriyet sonrasında yaşadığı sürece baktığımızda Osmanlı'nın son dönemine kadar, hatta belki cumhuriyetin başına kadar seydalar ve medreseler tek bilgi ve irfan kaynağıydı. Şimdi cumhuriyetle birlikte 1924'te Tevhid-i Tedrisat 'tan yani medreselerin ilgasından sonra bunlar illegal bir zemine itildiler. Bunlar ne yaptı, mecbur kalıp kabuğuna çekildi, yeraltına çekildi, mesela babam ahırda okumuş, samanlıkta okumuş, birçok köy ve belde gezmiş. Sadece okumak ve okutmak için. Mesela Siirt'in bazı köylerinde okumuş, Siirt'te mağarada okumuş Ohin[87]'de okumuş. Bakın camide dahi okuyamamış. Bu şekilde jandarmanın baskısı altındayken, bununla birlikte çok büyük maddi kıtlıklar yaşamışlar. O dönemde tabi bütün bunlar bitti bitecek, can çekişir gibi bir süreçten geçerek günümüze gelmişler. Şimdi böyle bir süreçten geçen bir eğitim kurumu halen herhangi bir resmi hakka, statüye, meşruiyete sahip değil. Halen de sadece bir göz kapatma var, şu an hükümetin medreselere karşı bir müsamahası vardır sadece. Yoksa bir hak hukuk tanıma vesaire söz konusu değil. Şimdi böyle bir süreçten geçen bir eğitim kurumundan siz ne beklersiniz. Böyle bir süreçten yani ahırdan, samanlıktan, mağaradan, yeraltından, hücreden geçen ve halen illegal bir zeminde hayatta kalma mücadelesi veren bir eğitim kurumundan, bunu özellikle söylüyorum, medreseler niye öyle değil, niye böyle değil, niye geri de kaldı. Niye toparlanamadı, niye çağı yakalamadı, niye çağın gerisinde kaldı, gibi çok insafsızca eleştiriler yapılıyor (Süleyman, 55 Yaşında, İlahiyat Doktora Öğrencisi).

Medreselerin zamana ayak uydur(a)madığı yönündeki eleştirilere, eleştiri ile karşılık veren Seyda Süleyman'ın süreç içinde ele aldığı medrese olgusu bu kurumun cumhuriyet ile birlikte hangi şartlar altında varlığını sürdürmeye çalıştığını göstermektedir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndan özellikle 28 Şubat döneminde kadar sıklıkla baskılara maruz kaldığını vurgulayan Seyda, aslında medrese ile bir aidiyet ilişkisi de kurulduğunu ortaya koymaktadır. Bazı medrese merkezlerinin sadece bu kurumun devamını sağlamak için gözden uzak kırsal

[86] Mevlana Halidi Bağdadi'ye (Nakşibendi-Halidi) mensup Abdurrahman-ı Taği'nin (1831 – 1886) üstlendiği halifelik ile bölgede başlayan medrese ve tekke kolu

[87] Bitlis/Mutki'de ve Türkçe adı Koyunlu olan bir köy ve o isim ile bütünleşen medresesi

yerleri tercih ettiğini de görmek mümkündür. Örneğin burada Ohin (Koyunlu, Mutki/Bitlis) medresesinin şehir merkezinde iken gördüğü baskılardan dolayı dağlık bir köye taşınması dikkat çekmektedir. Ancak seydanın günümüzde dahi medreselerin bir statülerinin olmadığını ve günümüzdeki durumu, hükümetin sadece bir göz yumması olarak değerlendirirken onların Kuran Kursu statüsünü, medresenin statüsü olarak görmediğini ya da en azından bundan tatmin olmadıklarını göstermektedir. Seyda Süleyman'ın bu şekilde medreseyi Kuran kurslarından ayırmasında onun bu kurumun dini, tarihsel ve kültürel boyutundan bağımsız düşünülemez.

Şeyhlik ile seydalık kurumlarının oldukça farklı işleyişlere sahip olmasından kaynaklı olarak devam etmek için uyguladıkları stratejiler de farklılık göstermektedir. Şeyhliğin, medresede kazanılan seydalık geleneğinden farklılığını ve bunun bir kişinin uygun görmesi neticesinde devam ettiğini vurgulamak maksadıyla, günümüzde şeyhlik makamını medrese ile birleştiren ve eğittiği öğrencileri bir bakıma mürit olarak kabul eden Seyda (Şeyh) Mehmet'in ifadesi şu şekildedir:

> Şeyhlik[88] babadan oğula geçen bir müessese değildir. Ama aile mesleği olduğunda bakıyorsunuz ki çocuk tasavvufi bir ailede büyüdüğü zaman otomatik olarak zaten bu işe çok münasip hale geliyor. O kültüre sahip olduğu için, çekirdekten yetişme olduğu için, bakıyorsunuz babasının yerine oturuyor. Ama buralarda bizim örfi şeyh dediğimiz olanlar da vardır, onlar vazife almazlar. Fakat şeyh ve etrafındakiler o tarikatı o müesseseyi idare edecek bir rol alır. Benim şeyhliğim nerden geldi diye sorarsanız, babam kendisi bana bu hizmeti yapmam için çok ısrar etti. Bana gerçekten ısrarla "sen gel bu işi yap" diyerek hilafet verdi. "Sen bu işi yapacaksın dedi", ben yapamayacağımı ısrarla söyledim, ben ilimle uğraşmak istediğimi söyledim. Ben ilme yatkınım ona rağmen özellikle vefatına yakın "yok" dedi, "kesinlikle sen bu görevi yapacaksın" dedi. Mesela abim var şu an yaşlıdır. Kendisi babam zamanında da şeyhti, o kendi şeyhliğini hala devam ettiriyor. Velhasıl babam bu görevi bana yükledi, mecburen biz de başımız gözümüz üstüne diyerek, yapmaya çalışıyoruz (Mehmet, 35 Yaşında, İlahiyat Yüksek Lisans Öğrencisi).

Tasavvuf geleneğinde olduğu üzere şeyh, kendi halifesini seçme hürriyetine sahiptir. Şeyhlik makamında da bulunan Seyda Mehmet'e şeyhlik makamına nasıl geldiği sorulduğunda onun bu işi istemediğini ancak babası tarafından zorlandığını ifade etmesi aslında bu kurumun nasıl devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu durum Weber'in (2012a, s.427-428) statü gruplarını açıklarken kullandığı *kalıtımsal statü*'nün miras yolu ile yeniden üretimi ve sosyal-kültürel sermayenin (Bourdieu, 1986, s.16) gelecek kuşağa aktarılmasını önemli bir şekilde karşıladığı görülmektedir. Ayrıca Bourdieu'nun (2015, s.42-43) kültürel sermaye sahip soylu bir ailenin sahip olduğu sermayeyi gelecek kuşağa aktarmaya çalıştığını ve bunu miras alan kişinin mirasa uygun olarak donatıldığı, onun diğer kişilerden 'ayrı' kılındığı aslında bu

[88] Buradaki şeyhlik Halidilik'in bağlı bir şeyhlik geleneği olduğu için ilim ile hemhal olmayı gerektirir. Seyda Mehmet'in bir tekkesi ve onun yanında medresesi de mevcuttur. Bu nedenle halk arasında "seyda şeyh" olarak bilinmektedir.

konu bağlamında da oldukça anlam kazanmaktadır. Çünkü baba kendi oğlunu, 'kendi' makamına/yerine aday olabilecek bir kültür ve birikim ile yetiştirmeye gayret eder (Turner, 2000, s.18). Hatta burada görüldüğü üzere Seyda Mehmet, babası tarafından bu işi yapmaya zorlandığını dile getirmektedir. Bu durum Osmanlı son dönem veya yakın dönem tasavvuf geleneğindeki halifeliğin aile içinde kalması için bilinçli bir uğraşın verilmiş olma ihtimalini de güçlendirmektedir. Daha açık bir ifade ile Mevlana Halid-i Bağdadi'ye bakıldığında özellikle Kürtlerin yoğun yaşadığı bölgelerde olmak üzere dünyanın birçok yerine halife gönderdiği görülmektedir. Bu durum halifeliğin farklı ailelere geçmesini sağlarken bu ailelerin de bu geleneği kaybetmemek için bir takım taktikler geliştirdiklerini göstermektedir. Örneğin bölgede diğer bir şeyh geleneğini sürdüren Norşin medresesinde de seydalığın kısmen de yayılmasına ve Türkiye'nin birçok yerinde Norşin seydasına/şeyhine bağlı bir takım medreseler açılmasına rağmen 'şeyhlik' sadece tekke merkezinde devam etmektedir. Bu konuda diğer bir nokta ise, günümüzde ilim ve bilim sahibi olmanın miras yolu ile elde edilen herhangi diğer bir unvandan daha önemli hale gelmesidir. Bu nokta da şeyhlerin medrese açıp yok olmaya yüz tutan şeyhlik geleneğini bu yolla takviye etmesi de önemli bir veridir. Dikkat edilirse şeyhlik ve tasavvuf geleneğinden gelen kişilerin artık sadece şeyh diye anılmadığını, anıldığında ise örfi bir şeyh olarak anlaşılıp halkın nazarında çok fazla bir anlam ifade etmediği görülecektir. Veyahut Seyda Şeyh Mehmet'in ifade ettiği üzere, seydasız bir şeyhlik tanımlaması *örfi şeyhlik'*e tekabül ettiği için belli bir anlama karşılık gelmez. Bu nedenle özellikle Halidi şeyhleri, kendi tekkelerine bağlı olarak kurdukları medreseler ile seyda unvanını da alarak günümüz modern dünyasında kendileri için geçerli bir araç olan ilim ile *meşruluk zemini inşa* etmektedirler. Diğer bir ifade ile şeyhlik makamının uyguladığı bu var olma stratejisi ve bu makama daha güncel unvanlar dâhil etmesi onların taktiksel davrandıklarını göstermektedir.

Osmanlı döneminde 19. yüzyıl ile birlikte beylerin etkisinin kırılmasından sonra ön plana çıkan bunu da Şeyh Bedreddin isyanı ile tasdik eden otoritenin, o dönemde yegâne otorite sahibi yerel gücün şeyhlik olduğunu göstermektedir. Bunu takiben meydana gelen Şeyh Said isyanı yine Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde şeyhliğin etkisinin oldukça önemli olduğunu göstermektedir. Fakat cumhuriyet ile birlikte gerek şeyhlik unvanının yasaklanmasından gerekse de şeyhlik geleneğini devam ettiren sülalenin hem siyaset hem de farklı sekülerleşme parametreleri sergilemeleri (Yanmış, 2017, s.248) ile günden güne azaldığı görülmektedir. Buna karşın günümüzde uzmanlık bilgisin ön plana çıkması ve her bir kişinin kendisini bir alanda ihtisas sahibi olmak zorunda hissetmesiyle ilim ile kazanılan seydalık unvanın daha fazla ön plana çıktığı görülmektedir. Daha somut ifade etmek gerekirse, cumhuriyet ile birlikte süreç

içinde etkisini kaybeden şeyhliğin yerine, seydalığın ondan kalan güce ve otoriteye güçlü bir aday olarak öne çıktığı görülmektedir. Örneğin, şuanda "şeyhlik" makamındaki tüm şeyhler- en azında alanda karşılaşılanlar- *seyda* unvanına da sahiptir. Fakat seydalık kurumu, şeyhlik gibi belli bir kimsenin onayını ve halifeliğini almaya gerek duymayan ve resmiyette olmasa da bu gelenekte olduğu üzere, sadece bireyin medreseden icazet almış olması ve medresede bilfiil ders vermesinin yeterli olması bunu kolaylaştırmaktadır. Örneğin saha çalışması sırasında Van'da bir apartman dairesinde emekli bir imamın açtığı medrese bu işin önünde herhangi bir engelin olmadığını göstermekle beraber, kişinin 'kendi' medresesinde uyguladığı müfredatta serbest olması da medrese ve seyda açısından kayda değer diğer bir konudur.

En az toplum kadar, seydaların kendileri de kendilerini toplum için vazgeçilmez olarak görmektedirler. Halk arasında özellikle yaşlı-dindar kesiminin seydalar olmadan birtakım uğursuzluklara maruz kalacakları yönündeki anlayışın temelleri seydaların kendisinde de mevcuttur. Saha çalışması sırasında Suriye'de icazet aldıktan sonra İstanbul'da medrese açan Seyda Ebubekir ile yapılan mülakatta onun daha önce seydanın etimolojik kökenine vurgu yaparak toplumda büyük önem ve prestije sahip olduğunu vurgulaması dikkat çekicidir. Bu bağlamda "Seyda kimdir ve fonksiyonu nedir?" sorusuna karşılık Seyda Ebubekir:

> Seyda, üstat demektir, seydayı böyle özet olarak tanımlamamız gerekir. Aynı zamanda ilmi okuyup ilmiyle amel eden büyük bir üstat demektir. Türkiye'nin geleceği için seydaların varlığı, umumi olarak hakikaten bir farizadır. Neden? Çünkü milletin, halkın kendisiyle kalkındırılması en büyük bir zaferdir. Seydaların olmaması o geleceğin harap olmasının işaretidir. Çünkü bakıyoruz ki geçmişte peygamber (sav) bugünden bahsettiğinde bilim-ilim sahibi insanlara büyük bir önem vermiştir. Kendi zannımca inşallah bu bilim ve ilim kendisinde barındırılmakla beraber bu seydaların, halkın kendisine sahip çıkmasıyla büyük bir zafer elde edeceklerdir. Burada bilimden maksadım tabii ki ilim hem medreselerdeki hem mekteplerdeki ilimdir. Ama şimdi piyasada üç sene, dört sene beş sene okuyup da ben seydayım diyene seyda denilmez. Doğu da gördük, batı da gördük Arap ülkesinde gördük. Seyda denildiği zamanda ilmiyle amel eden ağırbaşlı ve konuştuklarının nereye varacağını hesap eden kişidir. Hakikaten seyda böyle olmalı. Konuştuğu zaman karşıdaki insana tesir etmesi, ondan bir şeyler öğrenmesi, onunla vakit geçirmesi gerekir. Seyda, önder demektir, üstat demektir, baş, hoca demektir ve seyda, bundan sonra onunla ve kendisiyle yapılacak işlerin işaretidir. Mesela talebe yetiştirmesi insanları aydınlatması insanlara öncü olması insanlara yön vermesi kendisini sadece insanlara verip veyahut geride durması değil. Kendisinin de bizzat çok amel etmesi lazım. Bununla beraber insanlarla beraber ilişkisini alakasını kesmemesi lazım. Yani seydanın en büyük menfaati benim zannıma göre insanlarla çok içli ve dışlı olmasıdır (Ebubekir, 38 Yaşında, İlahiyat Lisans Mezunu).

Seyda Ebubekir, seydalığın birkaç sene medrese okumakla elde edilemeyeceğini, bunun seydalık için yeterli olmadığını vurgulamaktadır. Ayrıca seydanın toplum içinde yapması gereken görevleri de vardır. Seydaların, kendilerini vazgeçilmez ve toplumun geleceği için çok

önemli bir konumda görmeleri yukarıda cumhuriyet dönemi medreseleri tartışmalarında aktarıldığı üzere bu kurumun zor zamanlarda var olmak için uyguladığı stratejilere de atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır. Kendisine bir takım roller yükleyerek kendi toplumsal rolünü öncelemesi seydalardaki Halidi geleneğinin bir uzantısı olduğunu da düşünmek mümkündür. Bununla beraber seydanın belki geleneksel toplumun bir uzantısı olarak lider ve karizmatik kişiliğini öne çıkarması onun eski rollerine özlem duyduğunu gösterir. Ancak yukarıdaki görüşmede dikkat çeken nokta, Seyda Ebubekir'in, seydalığın genellikle ilim yönüne vurgu yapmasıdır. Çünkü ilim bu çalışmada sıkça vurgulandığı üzere, seydaların kendilerini meşrulaştırma aracı olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca ifade edildiği üzere seyda konuştuğunda insanlar üzerinde tesir bırakması, bununla beraber sadece medresede ders veren bir kişiden öte olduğunun vurgulanması onun toplumsal rolünü vurgulamaya dönük olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum seydanın, geleneksel toplumda, din adamının etkisine ve otoritesine atıfta bulunarak halk ile irtibat halinde olması gerektiğine değinmesi, günümüzde halk nezdinde birtakım aşınmalara uğrasa da seydaların halen bu isteklere sahip olduğu görülmektedir.

Güneydoğu bölgesinde çok önemli bir medrese merkezinde seydalık yapan Seyda Hikmet, yukarıda seydaya yüklenen toplumsal role paralel olarak bölgenin Türkiye ile olan bağını kurmasında medresenin önemini ve onların manevi yönünü güçlendiren seydaları şu şekilde aktarmaktadır:

> Bu şahsiyetler için maalesef son asrımızda özellikle son asrimizin ilk çeyreğinde oluşan birtakım hadiseler neticesinde istiklal mahkemesi açılmıştır. İstiklal mahkemesinde binler darağaçlarına veya kaybolmak veya sürgün olmakla karşı karşıya kalmışlar. Bu karşı karşıya kaldıkları mevzulardan dolayı üç jenerasyon kaybolmuştur. Yani müsteşarız, seydasız mürşitsiz üç jenerasyon kayboldu. Bu devlet tarafından kaybedildi. Kalan seydalarda en iyisi ben susayım, konuşmamayım ki bana da zarar gelmesin. Tarlamda bağımda, bahçemde çalışayım, çocuklarıma bir aş sunayım da hiç olmazsa bende kaybolmamayım diye düşündü. İşte biz mutemetlerini kaybeden ve mutemetsiz bu 3 jenerasyonla geçiren bir milletiz ve bu kayıpların neticesini asrın son insanı yaşıyor. Bana sorarsanız bugün kim suçlu, kimse. Herkes tekrar asrini rücu etmekle mükelleftir. Bizde nihayetinde bu ülke de beraber yaşıyoruz bu ülkeye hayırlı insan yetiştirme gayreti içerisinde olduğumuz için niyet inşallah odur. Bu ülkenin kalkınması bu ülkenin en mükemmel ülke olması, İslam'a önder olacak ülke noktasına (gelmesi için) gayret ediyoruz. Fakat ülkemizin son asırda göstermiş olduğu ben sizi mutemedinizle değil askerimle polisimle kanunumla terbiye ederim terkip ederim anlayışını bu halkın arasına katmakla en büyük hatayı yapmıştır. Asrı acilen rücu etmemiz gerekiyor. Ne yapmamız gerekiyor? Devletimizin acilen bu seyda olarak liyakatli kişileri göreve almalıdır. Bu seydalar devlet teyidi ile devlet teşkili ile halkın arasına girip tekrar o irşat faaliyetlerini başlatması gerekiyor ki halk en mühim duygusu olan dini duygularını ön plana çıkararak o kardeşliği o muhabbeti o ülfeti geçmişte nasıl asırlar boyu yaşamışlarsa bugün de tekrarını yaşasınlar. Bu

çalışmayı acilen hep birlikte yapmamız gerekiyor. Aksi takdirde özellikle bölgemizde sıkıntıların izale olması mümkün değildir (Hikmet, 40 Yaşında, İlahiyat Önlisans Mezunu)

Bölge genelinde özellikle din adamlarının genel olarak kendilerine iktidardan yana bir konum almalarının en önemli sebeplerinden biri, Şeyh Said isyanından sonra bölgede kurulan İstiklal Mahkemeleri ve bunun sonuçları olduğunu söylemek mümkünüdür. Halkın önder olarak kabul ettiği kişilerin bu şekilde cezalandırması kalanlar üzerinde büyük bir tesir bırakmakla beraber günümüz seydaların bazılarını sessiz kalmaya itmiştir. 1925 Şeyh Said İsyanı'ndan 2002 yılında Ak Parti hükümetlerine kadar gizli bir varlık gösteren bölgedeki din adamlarının en önemli sınıfını oluşturan seydalar, Seyda Hikmet'in de ifade ettiği üzere üç kuşağın bunlardan habersiz kalmalarına neden olmuştur. 2002'den kısa bir süre sonra önemli oranda gün yüzüne çıkan seydalar ise şimdilerde olduğu gibi kendilerini halka kabul ettirme ve kaybettiği eski konumunu kazanmaya gayret etmektedirler. Bununla beraber seydaların politik yönüne vurgu yapan Seyda Hikmet bölgenin, Türkiye'nin diğer bölgelerine olan bağının güçlenmesi için seydalık kurumunun legalleşmesi ve devlet tarafından desteklenerek halkın içine gönderilmesi gerektiğini ifade etmesi, onların yine kendilerini lider pozisyonunda görmesine atıfta bulunduğu için önemli bir veridir.

Medreselerin Seyda Hikmet'in de değindiği gibi yasaklı ve zorlu bir süreçten geçmesi onların ve seydaların bir takım hassasiyetlerini kaybedip etmediğine yönelik soruya şu şekilde cevap vermektedir:

> Türkiye cumhuriyetinin kurulması ve Osmanlı'nın yıkılması, medreselere yasak gelmesi, yeni harflere geçilmesi, okulların açılması ile medreseler büyük bir darbe aldı. Cumhuriyetin ilk yıllarında gayretli seydalarımız mağaralarda, ahırlarda medreseleri devam ettirdiler. Kimileri ise bazen karakol komutanlarının göz yumması ile devam etti. Medrese eğitimi böyle sürerken medreselerde sadece gramer kaldı. Daha önce Kanuni döneminde veya Fatih döneminde olsun medreselerde hem fenni hem dini ilimler öğretiliyordu. Çünkü İslamiyet hem dindir hem dünyadır. Şuan da bazı medreselerde alet ilimleri okutuluyor. Tefsir, hadis, fıkıh çok nadir okutuluyor. Bunun üzerine 28 Şubat'ın gelmesi ile devlet özellikle bazı bilinen medreselere kilit vurdu ve bu medreseleri ilim vermekten men etti. Ak Parti hükümeti gelinceye kadar çok büyük bir çoğunluğu yok oldu. Örneğin Diyarbakır'da iki tane kalmıştı. Bunlardan dolayı medreselerdeki eğitim klasik şekli ile devam etti. Seyda da kendini yenileyemiyordu tabiri caizse kendine format atamıyordu. Ayrıca tarikatın medrese üzerinde olan etkisi ile medrese cılız kaldı (Musa, 58 Yaşında, Kamu Yönetimi Mezunu).

Medreseler, cumhuriyet döneminde de özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu 'da önemli oranda var olmaya devam etti. Bunun bir takım stratejilerin devreye sokulması ile sürdürüldüğünü görmek mümkündür. Ancak burada önemli olan Seyda Musa'nın da ifade ettiği üzere medreselerin yasaklı olarak devam etmeye çalışırken bir takım özelliklerini yitirmeleridir.

Medrese kurumu açısından düşünüldüğünde bunların en önemlisi ve günümüze yansıyanı, daha sonra detaylı olarak tartışılacağı üzere, medreselerde Arapça'nın *araç* olmaktan çıkıp *amaç* haline gelmesidir. Alet ilimleri olarak bilinen Arapça gramer ve dilbilgisi (sarf ve nahiv) ile medreseler kendilerini resmi eğitimden ayırmaya gayret etmektedirler. Bununla beraber diğer dini ilimlerde her ne kadar eğitim verilse de saha çalışması sırasında Arapçanın çok daha fazla ön plana çıkarıldığı ve imam hatip ile ilahiyatlardan mezun olan kişilerin Arapça bilgilerine bakılarak onların ilmi dereceleri ölçüldüğü görülmektedir. Bu durum yine yukarıda cumhuriyet dönemi medreseleri tartışmalarında aktarılan süreçten bağımsız değildir. Çünkü o süreçte medreselerin sıkı bir baskı altında olması seydaların kendi talebelerine Arapçayı öğreterek (araç olarak) onların diğer ilimleri kendilerinin alabileceklerini düşünmüşlerdir. Ancak daha sonra saha çalışması sırasında elde edilen veriler ile destekleneceği üzere Arapça diline olan vurgunun medreselerde geleneksel bir boyut kazandığı ve yerleştiği görülmektedir. Bununla beraber medreseler açısından 28 Şubat'ın çok önemli bir kırılma noktası olduğu ve medreselerin bu dönemde de bitmeye yüz tuttuğunu, ancak onun ardından gelen AK Parti hükümetleri ile halen içindeki medrese heyecanını tutan seydaların ılımlı havadan dolayı tekrardan kendi medreselerini açmaya çalıştıklarını görmek mümkündür. Alandan edinilen birtakım gözlemlere bağlı olarak burada bazı iddialarda bulunmak mümkündür. Örneğin 28 Şubat dönemine kadar medreseler, halk tarafında *din-i İslam'ı* koruma merkezleri olarak anlaşılmaktadır. Yani laik yönetim sistemine dayalı devletin dini dışladığı yönünde bir algı ile medreseler İslam şeriatının öğretildiği merkezlere ve *direnme alanlarına* ve hatta bir sembole dönüştüğünü ileri sürebiliriz. Bu nedenle halk tüm gücü ile seydaya destek vererek medresenin farklı şekilde de olsa ayakta kalması için uğraş vermiştir. Günümüzde özellikle seydanın öncü olarak medreseyi kapatmak yerine Kuran Kursu statüsü ile devam ettirmesi halktan gelebilecek tepkilerin de önünü kesmiştir. Veri analizi giriş bölümünde sıkça vurgulandığı üzere seyda 'en iyi bilen' olarak bu kararı vermiş ise halkın çok büyük çoğunluğu Kuran Kursu'nu yine medrese statüsünde görerek benimsediğini ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Medrese, halk ve seyda arasındaki karşılıklı ilişkinin cumhuriyet tarihinde önemli merkezi bir konum kazandığı görülmektedir. Fakat bu ilişkinin zaman içinde çözülmeye uğradığı da bir gerçektir. Bu çözülmenin genel olarak halkın modern temayüller göstererek sekülerleşme, rasyonel düşünme ve daha bireysel ilişki kurması ile alakadar iken seydanın dahi gelişen süreç içinde kendi iaşesini temin etmek için devlet kadrosuna geçmesi ve bu işi modern bir meslek alanı olarak görmesi ile de oldukça sıkı bir ilişki içindedir. Bununla beraber batı illerinde 1980'lerden sonra yok olmaya başlayan medreselerin Doğu ve Güneydoğu Anadolu

bölgelerinde neden günümüzde bile yok olmadığı konusunda öne sürülen en önemli nedenlerden birisi de, bu bölgelerin merkezden uzak olmasıdır. Çünkü bu durum, bölgedeki yerel güçlerin kendilerini devam ettirmelerine büyük olanak sağlarken halkın modernleşme temayülleri göstermesini de geciktirmiştir. Hatta 1965 yılında Devlet Bakanı Mehmet Altınsoy (1924-2007) tarafından yayınlanan genelge ile din adamı olma şartı olarak imam-hatip mezunluğunun getirilmesi (Dağ, 2012, s.459; Yüksel, 2012, s.208) dahi bölgedeki fahri imam veya bunların çok daha üstünde bir güç olan seyda-medrese geleneğini önemli derecede etkilemediği görülmektedir. Bunun temel nedeni olarak yine bölgenin merkezden uzak olması ve atanan memurların yetersiz görülmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber Halid-i Bağdadi'nin şeyh olacak kişilere ulema olma şartı getirmesi ile şeyhler, ulemalık üzerinden şeyhin karizmatik otoritesine bir kaynak devşirmesinin yanında sahip oldukları medreselerden mezun ettikleri seydalar vasıtasıyla da kendilerine gelebilecek eleştiriler için bir 'tampon bölge' oluşturdukları anlaşılmaktadır. Saha çalışması sırasında bizzat tekke merkezlerinden mezun olan seydaların şeyhine önemli bir sadakatinin olduğu anlaşılmaktadır. Halk tarafından şeyhe gelen eleştirilere de karşılık vererek eleştirilerin ona ulaşmasına engel olmaktadır. Bununla beraber tekke merkezlerine bağlı medreselerde yetişen öğrencilerin dahi diğer medreselerden farklı olarak şeyhine çok daha bağlı olduğu görülmektedir. Çünkü seyda, şeyh olmasından dolayı artık diğer seydalardan da ayrılmaktadır. Ayrıca çok büyük çoğunlukla bu sadakat, öğrencinin mezun olmasından sonra da devam etmektedir. Bu yönüyle Halidi şeyhlerin simgesel iktidarın kuruluşunu ve denetimini sağladığını iddia eden Şengül'e (2015, s.336-337) göre bölgede ilim anlayışının dönüşümü de her zaman canlı tutulmuştur. Güçlü şeyh ailelerinin bu yönü medreselerin bölgede cumhuriyet dönemindeki yasaklı süreçte kaybolmaması için de kaynak sağlamıştır. Tekke merkezleri olan ve çoğunlukla halife olan bu kişiler hem halk arasında daha önce kazanmış oldukları prestij hem de onların toplumsal gücü ile medreseler ayakta kalabilmiştir.

6.3."Korunaklı Şemsiye" ve "Kısmi Legalleşme" Bağlamında Medreselerde Kuran Kursu Statüsü

Medreselerin günümüzde önemli bir bölümünün Kuran Kursu statüsüne sahip olduğu bir kısmının dernek/vakıf adı altında faaliyet yürüttüğü bir kısmının da tamamen bağımsız bir yapı ile halen devam ettiği görülmektedir. Kuran Kursu statüsünü alan ya da almayanlar üzerine daha sonra odaklanmakla beraber medrese faaliyetini kurulan bir dernek veya vakıf bünyesinde sürdüren hatırı sayılır sayıda merkezlerin de olduğunu aktarmak gerekir. Bu tür medreselerin çok büyük çoğunlukla 2004 yılında Bakanlar Kurulu kararı ile yürürlüğe giren 25659 sayılı

yönetmeliğe[89] dayanarak öğrenci kabul edilmelerinin sağlanması ile açıldığı görülmektedir. Saha çalışması sırasında sadece dernek adı altında faaliyet gösteren bu tür medreselerin yanında Kuran Kursu olanların da bazı yerlerde dernekleştiği ancak bu derneklerin sadece resmi işlerde kullanılmak üzere kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dernek/vakıf bünyesinde faaliyet yürüten ya da Kuran Kursu statüsünü alan medreseler bu şekilde *kısmi legalleşme* ile faaliyetlerini sürdürmektedirler. Çünkü medreseler her ne kadar Kuran Kursu statüsünde devam etseler de Kuran Kursu olmamış ve halen geleneksel eğitimlerini devam ettirmektedirler. Bu yönüyle bir taraftan Kuran Kursu statüsü ile legalleşen ancak eğitimleri ile gayri resmi faaliyet yürüten medreseler *kısmi legalleşme*'nin bir örneğini göstermektedir. Bu noktada bu çalışmadaki kismi legalleşme, medrese kurumunun yasal zeminden mahrum olmasına rağmen resmi yetkililerce bu kurum ve kurum müfredatının bilinmesi durumunu tanımlamak için kullanılmıştır.

Örneğin bu konuda Diyanet İşleri eski Başkanı Mehmet Görmez, söz konusu medrese geleneği ile ilgili bakanlar kuruluna bilgi verdiğini aktararak şunları ifade etmiştir:

> "Çözülmesi gereken hususlardan bir tanesi de bölgedeki kadim medreselerimiz. Bu bölgede bir medrese geleneği var. Cizre'de, Diyarbakır'da Van'da, Bitlis'te Urfa'da tarih boyunca büyük ilim adamları yetişti. Bu gelenek zamanla zayıfladı. Kapatıldıktan sonra da daha sivil küçük küçük öbekler halinde ev ortamlarında yahut cami köşelerinde devam etti. Cumhuriyet döneminde de önemli kişiler yetişti. Tasavvuf ve medrese geleneğini birlikte yürüttüler. Devletin tüm çabalarına rağmen bu gelenek yok olmadı. Alternatiflerini kurdu, imam hatip liseleri, ilahiyat fakülteleri açıldı ama tamamen yok olmadı. Her şeye rağmen yaşayan bir gelenek. Biz medreselerin her türlü denetimin yapılabileceği bir legal yapıya kavuşmasının daha doğru olacağını düşünüyoruz. Bu örgün eğitme alternatif yeni bir müessesenin önünü açmak anlamında anlaşılmamalı ancak, zaten bir kısmı diyanetin kuran kursuna dönüşerek legal statü aldılar ve bizim denetimimizde, bu hizmeti eğitim hizmeti verenleri var. Ancak başka ne yapılabilir bunun üzerinde durulması gerekiyor. Bölgedeki büyük hocalarla insanlarla oturup konuşmak lazım[90]".

Ancak bölgedeki medreselerin bilinmesi beyanı ile beraber bu kurumların 'Kuran Kursu'na dönüşme'sini de müfredat olarak anlamamak gerektiği saha çalışmasında yapılan görüşmelerden anlamak mümkündür. Çünkü medreseler Kuran Kursu statüsü almasına rağmen halen geleneksel medrese eğitim müfredatını uygulamaktadırlar.

Ayrıca medreselerin Kuran Kursu statüsünü almaları onların geçmiş yıllarda çektikleri sıkıntılardan korunmak maksadıyla Kuran Kursu statüsünü *korunaklı şemsiye* olarak tahayyül

---

89 Dernekler mevzuatı hakkında ayrıntılı bilgi için, s.https://www.dernekler.gov.tr/media/templates/dernekler/images/folder/Dernekler-Mevzuati-14112014.pdf (Erişim tarihi: 10.10.2017).

90 http://www.milliyet.com.tr/-medreseler-legallesmeli-/siyaset/detay/2205836/default.htm (Erişim tarihi: 25.11.2017).

ettiklerini de anlamak mümkündür. Çünkü günümüzde her ne kadar yetkililerce bilinselerde son zamanlara kadar devlet kanallarınca medrese eğitimini önlemeye yönelik bir takım tedbir alınmaya çalışılmıştı. Bu nedenle medreselere Kuran Kursu statüsü alınarak geleneksel medrese eğitim müfredatı gizliden de olsa uygulanmıştı. Bu yönüyle *korunaklı şemsiye*, geleneksel medrese eğitim kurumunun içeriğine, yön(e)temine, müfredatına müdahale edilmeden kurum aktörleri olan seydalar tarafından sadece devletin denetim mekanizmalarından gelebilecek tehlikelerden korunmak maksadıyla medreselere resmi bir huvviyet kazandırılmasına işaret etmektedir. Bu durum saha çalışması sırasında elde edilen verilerle düşünüldüğünde daha fazla anlam kazanmaktadır.

Medreselerin *kısmi legalleşme* faaliyetlerine ek olarak medrese kurumunun devlet kanallarının dikkatini çekmesi ve devletin bu tür kurumları denetim altına almasının da sadece bu kurumun yasallaşması için bir sürecin başlatmasından çok daha önemli nedenleri mevcuttur. Diğer bir ifade ile medreselerin Kuran Kursu statüsünü alma süreci aslında bunun sadece medrese kurumu üzerinden ve alternatif eğitimin önüne geçilmesi olarak düşünmemek gerekir. Malumdur ki, 1924 yılında medreselerin kapatılması sadece bu kurumun alternatif olmasından kaynaklanan bir neden değil; ancak bununla beraber bu kurumdan cumhuriyet rejimine muhalif kişilerin yetiştirilmesi ya da yetiştirilme ihtimali de etkili olmuştur (Subaşı, 2014, s.84). Yukarıda "Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikası" bölümünde detaylı olarak aktarıldığı üzere cumhuriyetin inşa etmek istediği bireyin belli kriterlere sahip olması gerekirdi. Bunu eğitim alanında daha önce yapılan faaliyetleri eleştirerek aktaran Falih Rıfkı'ya göre (1933, s.16) cumhuriyet döneminde önemli olan millet inşa etmekti. Bu konuda dönemin Milli Eğitim Bakanı İsmail Safa'nın (1885-1940) yayınladığı Maarif Misakı adlı genelgede Türk Milli Eğitimi sisteminin birinci amacı "Milliyetçi, halkçı devrimci, layık cumhuriyetçi vatandaşlar yetiştirmek" (Şapolyo, 1966, s.383) olduğu açıklanmıştır. Bu tür genel hatlar çerçevesinde düşünüldüğünde medreselerin mevcut cumhuriyet tarihi içerisinde zaten yasaklı bir kurum olmasının yanında, bunların resmi eğitime alternatif olarak görülmesi önemli bir sorun olarak da öne çıkmaktadır. Fakat buna rağmen günümüzde medreselerin Kuran Kursu statüsüne alınmasının mevcut süreç içerisinde düşünüldüğünde en önemli gerekçesi bu kurumların farklı gruplar tarafından kullanılmaları ya suiistimal edilmeleri ya da edilme ihtimalleridir. Bu bağlam içerisinden düşünüldüğünde medreselerin Kuran Kursu statüsüne alınması sadece bu kurumun eğitim sistemini geleceğe aktarma hedefi değil, bunların denetim altında alınma düşüncesi de etkili olan diğer bir nedendir. Diyanet İşleri eski Başkanı Görmez'in bu konu bağlamında verdiği mülakat bu iddiayı doğrulamaktadır. Görmez'e göre, bölgedeki medrese geleneğinin

bozulması veya dini aktörlerin devre dışı kalması sonucu farklı grupların devreye girmesine uygun bir zemin hazırlamaktadır. Bu nedenle konunun siyasi veya güvenlik meselesi olarak değil, bilimsel olarak ele alınmasını vurgulamaktadır[91].

Bu süreç gerek medreselerin, yüzyıllardır bağımsız olarak verdikleri mücadelesine gerekse de Diyanet'in kendi bünyesindeki kurumları genelinden ayrı ve farklı bir şekilde denetime tabi tutması bu iki kurumun da taktiksel davrandıklarını gösterir. Çünkü medreseler kendi kültüründen taviz vermeden legalleşmek isterken, Diyanet dahi kendi bünyesindeki kurumlardan farklı olarak bu tür kurumların müfredatına, yönetimine karışmak yerine onları kontrol altına almak istemektedir. Ayrıca seydaların dahi medreseden Kuran Kursu'na geçerken tek boyutlu düşünmedikleri ve böyle bir dönüşümü birçok imkândan faydalanmak için kabul ettiklerini de aktarmak gerekir. Bu konuda örneğin:

> Biz Kuran Kursu olarak resmi olmasaydık hiçbir fayda göremezdik. Şimdi biz resmi olmasaydık, Seyda Halil burada olmazdı, diğer seyda arkadaşımız burada olamazdı. Ben burada olamazdım. Sadece seydamız burada olacaktı. O da camide görevli olacaktı. Burası Kuran Kursu ama herkes medrese olarak biliyor. Medreseler de kurucu seydanın ismi ile biliniyor (İhsan, 30 Yaşında İlahiyat Yüksek Lisans Öğrencisi).

Siirt'te bulunan bir medresede yapılan görüşme sırasında, medresede asıl büyük seydanın yanında onun medresesinden mezun ettiği üç ayrı resmi görevli seydanın da görev yaptığı görülmektedir. Ancak bu seydaların resmiyette atandıkları yerler birbirlerinden farklıdır. Fakat Kuran Kursu statüsünü alması hasebiyle seyda müftülükten öğrencilerini 'kendi medresesi'nde görevlendirmesini istemiş ve şu anda bu kişiler medresede seydalık yapmalarına rağmen Kuran Kursu bünyesinde ise bulundukları yerlerde imam ya da Kuran Kursu öğreticisi olarak görevlendirme almışlar. Bu durum karışlıklı bir ilişki çerçevesinde gelişen kısmi legalleşmenin somut bir avantajı olarak görülebilir. Çünkü bu kısmi legalleşme, hem medrese eğitimlerini hem seydaların özel bir eğitim kurumu olarak telakki ettikleri medreselerini hem de onun kendi medresesinde çalışırken maaş almasına imkân vermektedir. Kuran Kursu adı altında faaliyet gösteren medreselerin dışarıya karşı kapalı olduğunu gösteren bir ifade de, seyda medrese eğitimi almamış bir kişinin medreseye görevli olarak atanmasına karşılık:

> O kişi başka yerde oldu mu faydası olur ama o adamın burada vereceği fayda yoktur. Hatta başka yere gitmesi onun için daha iyi olur. Başka yerde göreve gitmesi için mümkün mertebe çalışırız. Yani onu da ikna ederek, gerekirse müftü beyle görüşürüz. Onlar da iyi karşılıyorlar. Zaten burayı görünce o da yanlış yere geldiğini anlıyor. (Mehmet, 35 Yaşında, İlahiyat Yüksek Lisans Öğrencisi).

[91] https://www.cnnturk.com/turkiye/Diyanetten-medrese-onerisi (Erişim tarihi. 20.09.2017)

Bu ifade medresenin müfredat bakımından Kuran Kursu'ndan farklı olduğunu gösterir mahiyettedir. Çünkü medreseler daha önce ifade edildiği gibi verdikleri eğitim ile daha derine inmekte ve yüzeysel olarak tabir ettikleri resmi din eğitiminden ne kadar da uzak olduklarını göstermektedir. Fakat burada başka bir konunun daha fazla dikkat çektiği görülmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere cumhuriyet dönemi medreselerinde aktarıldığı üzere süreç içinde medrese 'seyda' ile bütünleşmiştir. Bu nedenle her ne kadar medrese kurumsal olarak şu an DİB'e bağlı olarak faaliyet gösterse de seyda halen bile oranın tek hâkim gücüdür. Hem kendi medresesinde *kural koyucu* hem de dışarıya karşı 'koruyucu' bir duruşu vardır. Dolayısıyla resmi atamalar yolu ile gelen kişinin seydanın otoritesini tanımama ihtimali ile beraber medrese müfredatını uygulamak istememesi durumunda seyda onu kendi medresesinden gönderebilmektedir. Alan çalışmasında, medreseye bu şekilde yapılan atamaların çoğunlukla müftülük ile görüşülüp düzeltildiğine yönelik bilgiler elde edilmiştir. Bunun temel nedeni ise doğal olarak siyasetten bağımsız değildir. Ancak bununla beraber Diyanet'in dahi medreselerin işleyişinden ve seydalardan haberdar olduğu için müftülüğün bu konularda olabildiğince yardımcı olduğu seydalar tarafından sıklıkla ifade edilmektedir. Dolayısıyla süreç karşılıklı bir ilişki ve beklenti içerisinde yürümektedir.

Seydaların kendi medreselerine Kuran Kursu statüsü almasının ayrı tarihsel, sosyolojik ve siyasal boyutları da mevcuttur. Yüzyıllar boyunca bölgede münferit, birbirinden bağımsız ve hiçbir şekilde tek çatı altına alın(a)mayan medreseler artık resmi kurum vasıtasıyla tek elde toplanmaya başlandı. Bunda halkın medreselere olan teveccühünü canlı tutmak yani halkın kendi çocuğunu oraya göndermenin önünü açmak gibi önemli bir neden olmak ile beraber 28 Şubat gibi Türkiye'nin deneyimlediği bir süreç ve tabi günümüz siyasi konjonktürel havasından dolayı bu durumun onlara güven vermesi de önemli bir değişken olarak görülmektedir. Seyda Hasan'a göre;

> Medreseleri toplum ve devlet nezdinde meşrulaşmak için bunu yaptık. Yani öyle yapmasanız yapacağınız iş gayrı resmi olacak dolayısıyla devlet, halk nezdinde gayrı resmi olacak değil mi? Böyle bir sıkıntısı var. Bugün ortam rahat. Geçmiş yıllarda 28 Şubat'ın en büyük eziyetlerinden bir tanesi bütün medreselerin kapatılmasaydı, yani suçtu medrese açmak. Şu an medrese diyebiliyoruz ama o zaman bunu kamufle etmek namına Kuran Kursu olduk (Hasan, 35 Yaşında, Kamu Yönetimi ve İlahiyat Önlisans Mezunu).

Bu yönüyle refleksif bir şekilde, yani geleceği planlanmadan alınan bir kararın onların ve medreselerinin varlığını nasıl sürdüreceğini kestirememek ile beraber şu an için palyatif bir çözüm bulunduğu görülmektedir. Bu durum günümüzde Diyanet'e bağlı olarak Kuran Kursu statüsünün *korunaklı şemsiye* olarak görüldüğünü doğrulamaktadır. Bununla beraber Kuran

Kursu statüsünü alan medreselerin çok önemli bir strateji kullandıklarını da belirtmek mümkündür. Yukarıda Seyda İhsan'ın aktardığı gibi Kuran Kursu adı altında faaliyet gösteren medreselerin eleman ihtiyacını karşılamak için böyle bir kurumsal dönüşüme karar vermelerinde önemli bir etken olmuştur. Örneğin medreseden mezun olan kişi KPSS'ye girerek memur olduktan sonra bölgedeki tanıdık bürokratlar yardımı ile ya da sınav ile kişinin kendi seydasına yardıma gelerek resmi olarak çalışması sağlanmaktadır. Yukarıdaki ifadeden görüldüğü üzere, eğer kişi farklı bir camide memuriyeti kazanmışsa seydasının istediği camiye görevlendirilmesi yapılmaktadır. Dolayısıyla Kuran Kursu statüsü alınmış olsa dahi seydaların Kuran Kursu'nu kendi kontrolünde özel bir eğitim kurumu olarak görme eğilimleri de halen devam etmektedir. Hatta bu ilişkinin pratikte de karşılığını bulduğunu aktarmak mümkündür. Yani ister medrese Kuran Kursu statüsü kazanmış olsun isterse de dernek adı altında faaliyet versin saha çalışması sırasında halkın çoğunluğunun resmi isimleri dahi bilmedikleri ve bu kurumları seydasının ismi ile tarif ettikleri gözlemlenmiştir. Örneğin,

> Üç dört sene oldu, Kuran Kursu'na dönüşmemiz, ben başvurdum. Tapu benim üzerime, işletimi beş yıllık olarak Diyanet'e vermişiz. Yani biz menfaatini Diyanet'e verdiğimiz için resmi oldu. Yani bu binayı beş yıllık Diyanet'e hibe etmişiz (Said, 82 Yaşında, Emekli İmam).

Seydaların medreseleri kişisel mülk/ özel bir eğitim kurumu olarak gördüklerini daha önce aktarmıştık. Bunu bir bakıma haklı gösteren veyahut seydaların böyle bir düşünceye sahip olmasının en önemli sebebi medreselerin ve oradaki eğitimin seyda tarafından yapılması ve cumhuriyet dönemi medreseleri tartışmalarında aktarıldığı üzere *zorlu sürecin* seyda ve medreseyi bir araya getirmesidir. Seyda Said'in görüşmesinde de görüldüğü üzere Diyanet'e bağlanmadan önce bağımsız bir medrese olarak faaliyet gösteren bu medrese, Diyanet'e kiralanmış ve tapusu halen seydanın üzerindedir. Bu durum medreseler/seydalar ve Diyanet arasında karşılıklı bir anlaşmanın yapıldığını ve onların bir bakıma *kısmi legalleşmesi*'nin sonucu olarak bazı haklar kazandıkları ama bunun karşılığında Diyanet'e denetim ve "suiistimali" önlemek için bir müdahale hakkı verdiğini göstermektedir. Bununla beraber medreselerin Kuran Kursu statüsünü alması ile halkın bu kurumlara karşı tutumunun değişmediğini ifade eden Seyda Ömer bu durumu şu şekilde aktarmaktadır:

> Fark etmiyor, yani neden fark etmiyor; çünkü seyda değişmemiş, medreseler değişmemiştir. Ama diyelim ki tam tersi olsa hiç kimse oraya gitmez. Yani bir Kuran Kursu medreseye dönüşürse çok şey değişirdi. Çünkü Kuran Kursu sadece Kuran eğitimi veriyor insanlara, ama medrese bütün İslami ilimleri vermekle beraber toplumun bütün dertlerine de derman oluyor (Ömer, 52 Yaşında, İlahiyat Mezunu).

Sadece Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da değil, diğer tarikat tarzı yapılanmaların da etkisi ile belli bir müddet medrese olarak faaliyet gösteren kurumlar Kuran Kursu statüsünü alarak

hem devletten kısmen de olsa maddi destek almanın imkanını buldular hem de halkın ve resmi kurumların gözünde legal bir konum elde ettiler. Seyda Ömer'inde ifade ettiği üzere bu kurumların hem seydası yerinde durmakta hem de medrese fiziksel olarak çoğunlukla daha önce olduğu yerdedir. Bunun da ötesinde medreselerin Kuran Kursu statüsünü almaları ile medresedeki asıl yönetici ve kurucu olan seyda, her hâlükârda oranın en üst idarecisidir. Çünkü medresenin kurucusu ister emekli olsun isterse halen görevine devam ediyor olsun medresenin sahibi konumundadır. Buna dayanarak medresedeki tayin ve tertibi de kendisi düzenlemektedir. Bu nedenle de halkın bu kurumlara karşı düşünceleri büyük çoğunlukla değişmemektedir.

Türkiye'nin özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki medreselerin serencamına bakıldığına onların farklı iktidarlar döneminde farklı politikalarla karşı karşıya kalmaları onların var olabilmek için farklı stratejiler kullanmalarına neden olmuştur. Medreseler açısından 1925'ten 2000'lere kadar bazı dönemlerde ciddi kırılma dönemleri olmakla beraber 80'lerde Turgut Özal döneminde yeniden bir canlanmanın olduğu görülmektedir. Bu noktada "Osmanlı Devleti'nden Çağdaş Türkiye Toplumuna Sivil Toplum Tartışmaları" bölümünde tartışıldığı üzere Özal'ın liberal-muhafazakâr bir politika izlemesi toplumsal hayatta karşılık bulmuş ve uzun süre yer altında faaliyet yürüten gruplar sivil toplum kuruluşları ile kamusal alanda görünür olmuşlardır. Bu yönüyle Özal'ın, "temsil ettiği ve organik bir ilişki içinde olduğu dindar ve muhafazakâr kesimlerin" (Duman, 2010, s.260) bu süreçte öne çıkması için uygun bir zemin inşa ettiğini de ifade etmek mümkündür.

Medreselerin dahi deneyimlediği bu süreci Seyda Hikmet şöyle ifade etmektedir:

> Malumunuz 1925'lerden sonra …gün geçtikçe medreseler zafiyete uğradı, bu işi herkes yapamaz oldu. Sadece birkaç merkez yapma gayreti içerisinde kaldı. Kim bunlar, hem halk tarafından müsteşar kabul edilip yerinde durabilen aileler, yani sürgün yememiş, ceza yememiş aileler artık bunu ayakta tutma gayreti içerisinde oldular. Birde maddi yönden güçlü olan aileler hem halk arasında, devlet içerisinde kabul görmüş hem de aynı zamanda maddi gücü olan insanlar bunu sürdürmeye çalıştılar. Bir müddetten sonra daha doğrusu 60-70'den sonra yavaş yavaş halk yine yönelmeye başladı. Yani medrese aşkı şevki içerisinde olan herkes yönelmeye başladı. 60-70'i aştık, 80-90'a gelince birçok medresemiz yani hemen hemen her köyümüzde birkaç tane medresemiz vardı. Yani artık her caminin bir köşesinde hücre diye adlandırdığımız bir iki odalı bir müessesemiz vardı ve o köye giden hoca aynı zamanda mollaydı, seydaydı, derste veriyordu. İşte 90'dan sonraki hadiseler ve 28 Şubat artık bunu kurumsallaşma yoluna sürükledi. Yani derme çatmalarda değil yatakhanesi, ayrı yemekhanesi ayrı, kapasitesi mevcut sayısına hitap eden dershaneleri, sınıfları, müderrisleri olan yani külliyen hitap edebilen yerler ayakta kaldı. Geri kalan yerler çok büyük bir zafiyete uğradı (Hikmet, 40 Yaşında, İlahiyat Önlisans Mezunu)

Bölge genelinde halen bile canlılığını koruyan Şeyh Said isyanı neticesinde idam edilen molla, şeyh ve seydaların hatıraları ve bunların medrese geleneğine vurmuş olduğu engel süreç

içinde medreseleri yok olmak ile yüz yüze bırakmıştır. Seyda Hikmet'in ifade ettiği üzere 1925'ten sonra medreselerin gittikçe yok olması hükümetin siyasi tutumuyla yakından ilişkilidir. Fakat şu noktayı da gözden kaçırmamak gerektir ki, bölgede devlete karşı isyan etmemiş ve devlete tehlike teşkil etmeyen özellikle şeyh medreseleri varlıklarını koruyabilmişlerdir. Bu medreseler günümüzde bile faal halde olmakla beraber bazıları da daha önce merkezde iken (Ohin/Koyunlu medresesi) kırsal alana çekilmişlerdir. Bu şekilde bölgede Tillo, Norşin ve Cizre'deki gibi birkaç medrese varlıklarını koruyabilmişlerdir. Bu medreselerin maddi olarak kendilerini idame ettirecek güçte olmaları ise onların yok olmamalarının en büyük nedenleri arasındadır. Özal döneminde büyük bir yayılma imkânı bulan seydalar, Seyda Hikmet'in ifade ettiği üzere[92], hemen hemen her köyde bir medrese açtılar. 28 Şubat ise bu kurum için çok önemli bir badiredir. Özellikle Diyarbakır'da ziyaret edilen bir medrese cumhuriyet tarihi boyunca mağarada ya da gizli bir şekilde faaliyet göstermesine rağmen 28 Şubat döneminde inkıtaa uğradığı söylenmiştir. Bu yönüyle düşünüldüğünde ve Seyda Hikmet'in ifadesi dikkate alındığında medreselerin Kuran Kursu statüsüne geçirilmesi çok fazla muhakeme edilmeden alındığı anlaşılmaktadır. 28 Şubat sürecinin canlı hatıralarından dolayı kabul edildiği bu statünün onlar için tam anlamıyla korunaklı şemsiye vazifesi gördüğünü ifade etmek yanlış olmayacaktır. Ancak onların bu süreci değerlendirerek yeniden bir canlanma hamlesi gösterdikleri de görülmektedir. Diyarbakır'da 28 Şubat sürecinde kapatılan ancak günümüzde Kuran Kursu statüsünde açılan bu medrese çok daha modern ve lüks bir yapı ile faaliyet göstermektedir. Bu yönüyle düşünüldüğünde Kuran Kursu statüsü alan medreseler açısından maddi manevi birtakım avantajların kapısı açılmıştır. Örneğin, Kuran Kursu statüsü kazanmanın ne tür avantajları oldu? Sorusuna karşılık:

> Kuran Kursu'na dönüşmenin iki avantajı var: Birinci ve en önemli avantajı legalleşmektir, legal görünmektir. Asıl hedefte budur yani. Tillo'daki o Kuran Kursu bugünden değil belki 20 sene öncesinden resmi Kuran Kursu'dur. Ama ruhu hiçbir zaman Kuran Kursu olmadı. Yani bu durum bir legalleşmektir. Devletin imkânlarından istifade etmektir. Nedir devletin imkânları? Bir, hocaların maaşıdır ki en önemlisi budur. Kuran Kursu'nda imam olarak maaşını alır, Kuran Kursu hocası, müezzin ya da imam olarak 20-30 kişi maaş alıyor. Mesela Kuran Kursu olmasa bundan istifade etmek biraz daha zor olacaktır. Bir de son iki senedir, iaşede de Diyanet biraz katkı yapıyor. Tamamını karşılamıyor ama biraz katkı yapıyor (Süleyman, 55 yaşında, İlahiyat Doktora Öğrencisi).

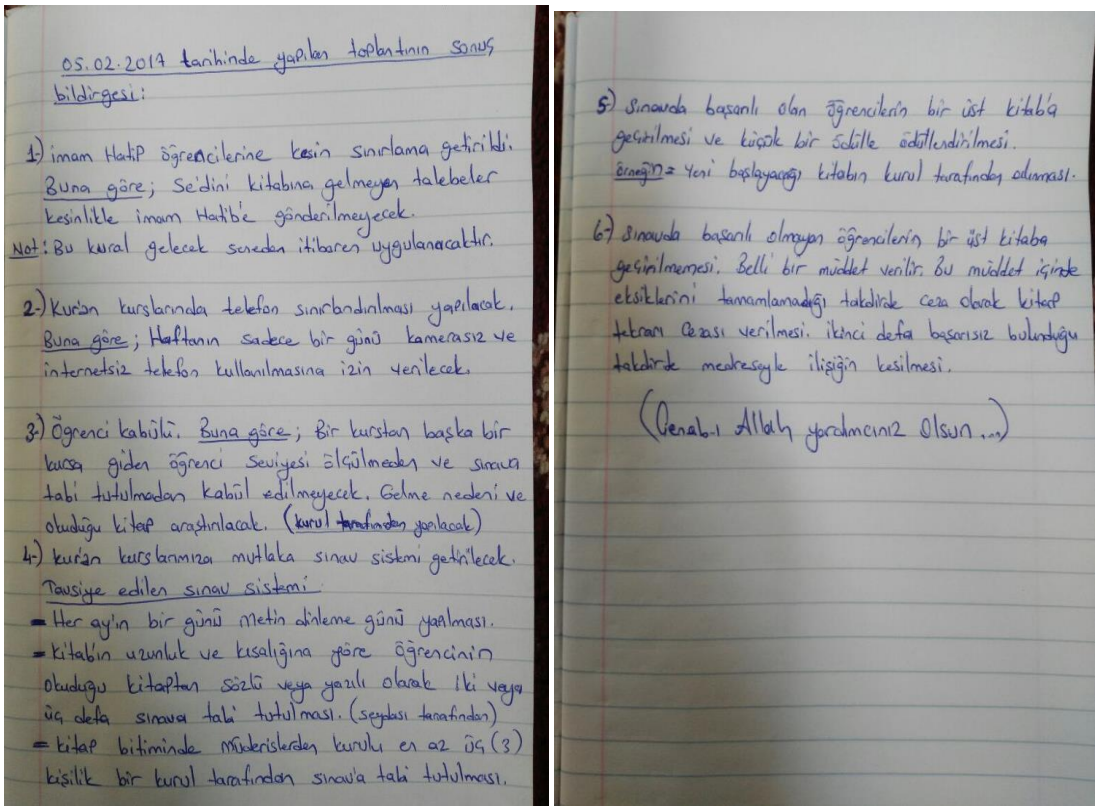
[92] Bu yöndeki yayılma çoğu durumda Tillo, Norşin Ohin gibi medrese merkezleri bünyesinde gelişmiştir. Medrese merkezleri kendi adına bir köye seyda göndererek onun hem meşruiyetini sağlamakta hem de maddi yönden desteklemektedir. Günümüzde tekrardan bu yönde bir eğilim ile medrese merkezleri farklı yerlerde kendilerine bağlı olarak medrese açtırmaktadırlar.

Medreselerin yasal olmadığı süreçte seyda, imam olarak ya da Kuran Kursu hocası olarak görev yapıp maaş alsa dahi, onun yanında medresede ders okutan müderrislerin maaşları köy ya da mahalle halkı tarafından karşılanmaktaydı. Bala (2012, s.102) Mardin yöresinde yapmış olduğu çalışmada bu tür kişilerin *muid* adı altında seydaya yardım ederek bir ailenin geçim şartları göz önüne alınarak ortalama 500-750 TL arası bir maaş adlıklarını aktarmaktadır. Bu şekilde halk tarafından finanse edilme ise neredeyse bitmektedir. Standart bir maaştan bahsetmek mümkün olmamakla beraber olası bir durumda seyda, kendisine yardımcı olacak kişinin maaşını halk ile görüşerek kararlaştırmaktaydı. Ancak bu yöntem sadece Kuran Kursu statüsü almayan medreselerde devam ettiği için, Kuran Kursu ile beraber onların da oldukça azaldığı görülmektedir. Bu yöntemin sürdüğü yerlerde halk tarafından sağlanan maaş ile kişi orada öğrencilere ders vermeye devam etmektedir. Bununla beraber eğer seyda da fahri olarak görev yapıyorsa onun da maaşı aynı şekilde halk tarafından karşılanmaktaydı. Maaşa ek olarak fitre ve zekâtlar da yine çoğunlukla seyda tarafından toplanır(dı). Bu durumda Seyda Süleyman'ın Kuran Kursu olmanın bir avantajı olarak gördüğü bu durum gerçekten de önemlidir. Yaklaşık 400 öğrencisi bulunan söz konusu bu medresede 30'a yakın müderris, resmi görevli olarak çalışmaktadır. Hepsinin de medrese kökenli olduğu bu kişiler, çoğunlukla büyük seydanın seçtiği kişilerden oluşmaktadır. Bu yönüyle bu müderrisler dışarıdan gelecek ya da gelebilecek başka bir kaynağa ihtiyaç duymadan kendi işlerine yoğunlaşabilmektedirler. Bu tür bir gelişme, her ne kadar seyda-medrese ve halk arasındaki bağları gevşetse de medrese ve seydalığın devam etmesi için önemli bir gelişmedir. Bu tür bir tarihsel sürece bakıldığında medreselerin bugünkü koşulları içinde baskına maruz kalmaması ve kendilerini tehdit eden siyasi söylemlerin olmaması onların bugün *kısmi legalleşmeyi* önemli gördüklerinin nedeni olarak anlaşılabilir.

Medreselerin Kuran Kursu'na dönüşmesi ile ilgili farklı rakamlar telaffuz edilmesine rağmen, çalışanların maaşları hariç Diyanet'in medreselerin genel olarak %10'luk bir giderinin karşılandığı seydalar tarafından ifade edilmiştir.

Medreseler Kuran Kursu statüsünü almalarına rağmen kendi aralarında bir takım toplantılar yaparak ve uygulayacakları karşılıklı kararları aldıkları görülmektedir. Bu durum medreselerin yine maddeten olsa da ruhen Kuran Kursu'ndan farklı olduğunu ve Diyanet'in korunaklı yapısından istifade ettiklerini göstermektedir. Örneğin Siirt'te Kuran Kursu'na dönüşen medreselerin kendi aralarında toplanarak medreseler ile ilgili bir takım kararlar aldıkları görülmektedir. Bu toplantı neticesinde alınan kararlar hem medreselerdeki eğitim ve öğretim ile ilgili hem de onların münferit çalışmalarına rağmen birbirlerinden haberdar olmasını

sağlamaya yöneliktir. Bu toplantı kapsamında alınan kararların bazıları görsel 6.1'te gösterilmektedir:



05.02.2017 tarihinde yapılan toplantının sonuç bildirgesi:

1) İmam Hatip öğrencilerine kesin sınırlama getirildi. Buna göre; Se'dini kitabına gelmeyen talebeler kesinlikle imam Hatib'e gönderilmeyecek.
Not: Bu kural gelecek senden itibaren uygulanacaktır.

2-) Kur'an kurslarında telefon sınırlandırılması yapılacak. Buna göre; Haftanın sadece bir günü kamerasız ve internetsiz telefon kullanılmasına izin verilecek.

3-) Öğrenci kabülü. Buna göre; Bir kurstan başka bir kursa giden öğrenci seviyesi ölçülmeden ve sınava tabi tutulmadan kabül edilmeyecek. Gelme nedeni ve okuduğu kitap araştırılacak. (kurul tarafından yapılacak)

4-) kur'an kurslarımıza mutlaka sınav sistemi getirilecek.
Tavsiye edilen sınav sistemi:
- Her ay'ın bir günü metin dinleme günü yapılması.
- kitabın uzunluk ve kısalığına göre öğrencinin okuduğu kitaptan sözlü veya yazılı olarak iki veya üç defa sınava tabi tutulması. (seydası tarafından)
- kitap bitiminde müderislerden kurulu en az üç (3) kişilik bir kurul tarafından sınav'a tabi tutulması.

5) Sınavda başarılı olan öğrencilerin bir üst kitaba geçirilmesi ve küçük bir sözlük ödüllendirilmesi.
örneğin = Yeni başlayacağı kitabın kurul tarafından olunması.

6-) Sınavda başarılı olmayan öğrencilerin bir üst kitaba geçirilmemesi. Belli bir müddet verilir. Bu müddet içinde eksiklerini tamamlamadığı takdirde ceza olarak kitap tekrarı cezası verilmesi. ikinci defa başarısız bulunduğu takdirde medreseyle ilişiğin kesilmesi.

(Cenab-ı Allah yardımcınız olsun...)

Görsel 6 1. Kuran Kursu statüsündeki medreselerin kendi aralarında aldıkları kararlar

Kuran Kursu statüsü ile beraber maddi yardımların ve *kısmi legalleşme'*nin yanında devletinde bu kurumlar üzerinde bir takım denetim hakları elde ettiği aktarılmıştı. Örneğin buna yönelik Seyda Mehmet Kuran Kursu statüsünü almasındaki nedeni ve sürecini şu şekilde aktarmaktadır:

> Kuran Kursu'na dönüşmesi şu şekilde oldu. Şunu söyleyeyim, karpuza tuttuk domatesin kabuğunu giydirdik. Yani başka bir şeyin kılıfını geçirdik. Dedik, bunu istiyorsun al sana karpuz. Ama karpuz karpuzdur. Yani bir kişinin elbisesini değiştirmekle kişi değişmez. Maalesef böyle yaptık. Sadece bunun illegal olmadığını, istedikleri zaman Kuran Kursu adı altında teftiş edebileceklerini, burada kaç kişinin olduğunu o kişilerin kimliklerinin müftülüklerde devletin yanında bilgilerinin olmasına yardımcı olduk. Böyle bir avantajla bendeki öğrenci budur, ismi budur, kimliği budur, artık müftülükler bilir kimin nerede okuduğunu. Zaten burası Kuran Kursu değil, Kuran Kursu adı altında faaliyet gösteren medresedir. Avantajı bu bir, ikinci avantajı Kuran Kursu hocaları geldiler. Kuran Kursu hocaları da medrese mezunu olmak zorundaydı. Yani ister istemez onlar gelebildi. Medrese mezunlarını getirebildik. Bunun yanında iaşe derdi artık sorun olmaktan çıkarıldı. Çünkü şu an kayıtlı öğrenci başına devlet tarafından, Diyanet tarafından iaşe gönderiliyor (Mehmet, 35 Yaşında, İlahiyat Yüksek Lisans Öğrencisi).

Saha çalışması sırasında medreselerin özellikle 28 Şubat sürecinden çok fazla etkilendikleri ve bu nedenle daha önceki kuşağın etkisi ile Kuran Kursu statüsünü almada

oldukça istekli davrandıkları dikkat çekmektedir. Devletin gerek bu tür yapıları kontrol altında tutmak istemesi gerekse de buraya devam eden öğrencilerin kontrol edilebilirliğini arttırmak için bu kurumlara ve seydalara böyle bir çözüm sunduğu düşünülebilir. Ama burada yine görülmektedir ki, medrese, seydanın kontrolünde ve onun rızası Kuran Kursu'na dönüşte belirleyici karardır. Muhtemelen seydaların Kuran Kursu statüsü alma kararlarında onların kendi medreselerinde ders verecek kişileri seçme hakkını da istedikleri bu da yukarıdaki ifadeden de anlaşılacağı üzere bu kuruma yönelik diğer Kuran kurslarından farklı bir statü kazandırmıştır. Benzer bir şekilde,

> Normalde zaten müftü bize hangi şartlarda ya da özelliklere haiz kişi istediğimizi sorar. Ama eğer kişi kalmak isterse onu medrese eğitimine alırız bunu kabul etmezse de başka bir yere göndeririz (Said, 82 Yaşında, Emekli İmam)

> Şu anki yönetim bana danışmadan buraya birsini atayamaz. Medreseyi bilmeyen birisi atanırsa önce o eğitime alınır. Bir ara gelmişti, dedim, "ihtiyaç yoktur" geri gönderdim (Musa, 58 Yaşında, Kamu Yönetimi Mezunu).

Seyda Musa'nın 'şu anki yönetim' ile kast ettiği aslında mevcut hükümet ve Diyanet yetkilileri olduğu düşünüldüğünde medreselerin bir sonraki yönetim zamanında nasıl bir konum ve statü alacağı muğlaklığını sürdürmektedir. Kuran Kursu olarak faaliyet gösteren medreselerin Diyanet'in bilgisi dâhilinde klasik medrese eğitimine devam etmesi ancak buna bağlı olarak kesin bir statü tayinin olmaması, medreselerin geleceğini öngörmeyi zorlaştırmaktadır. Bununla beraber medreselerin Kuran Kursu olmasına rağmen şahsi mülkiyet düşüncesinin hâkim olduğu yukarıdaki ifadelerden de anlaşılmaktadır. Bundan dolayıdır ki Seyda Musa "Şu anki yönetim bana danışmadan buraya birisini atayamaz" şeklinde net bir cümle kullanabilmektedir.

Medreselerin 28 Şubat döneminde yok olmaya yüz tutmasına karşın son yıllarda önemli oradan artış göstermesi dönemin siyasi yapısı ve tutumuyla oldukça ilgilidir. Bu bağlamda unutmamak gerekir ki, medreselerin Kuran Kursu statüsünü alması da bu yapıların Türkiye geneline yayılmasına ve sayılarının artmasına olanak verdiği görülmektedir. Medreselere Kuran Kursu statüsünü alınmasıyla ne tür avantajlar sağladı? Sorusuna karşılık Seyda Hikmet:

> Sadece iaşe değil yaşamsal olgusunu da sağlamalı. Yani iaşe hiç önemli değil. Ben bu müessesemi olgunlaştırabilmek için gayret ederken önüme o kadar çok güzel hizmet etme fırsatları çıktı ki şu an da hamdolsun Van'da Siverek'te Adana'da Ankara'da İstanbul'da müesseselerimiz var. Yani şu an da bu müessesemi destekleyen 8 tane daha müessese (medrese) var yani bunlardan mutluluk duyuyorum bunu son 10 sene içerisinde var olan rahatlama neticesi olarak görüyorum. …Medrese olarak bir iddiamız yok. Kuran Kursu ismi mi medrese ismi mi bizim için bir sıkıntı yok. Bizim için mühim olan en üst seviyedeki medreselerde kültür, eğitim devam etsin. Bu hangi isim altında devam ediyorsa etsin. Fakat bugün

> sorarsan bugün tekrar bu mevzuyla karşı karşıya kalırsan ne isim verirsin isimlendirir misin? O ayrı mevzu, şimdi Kuran Kursu bizi 28 Şubattan kurtardı. O kisve altında o günden bugüne kadar medrese eğitimimizi devam ettirdik ve limiti yükselterek akrediteyi de yükselterek bunu yaptık. Bugün gerek devlet nezdinde gerek halk nezdinde ilmi çalışmaların en üst düzeyine ulaşmış bulunmaktayız. (Hikmet, 40 yaşında, İlahiyat Önlisans Mezunu).

Kuran Kursu statüsünü almak ile beraber her ne kadar geleceğe dair birtakım endişelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlansa da burada asıl amacın hangi ad altında olursa olsun medresenin devamı olarak görülmektedir. Ancak burada Seyda Hikmet'in ifadesinde dikkat çeken nokta, Kuran Kursu statüsü almasına rağmen son 10 yıl içerisindeki mevcut politikalar bağlamında kendilerine bağlı yeni medreseler açtıkları anlaşılmaktadır. Bu yönüyle günümüz medreseleri Turgut Özal dönemi ile benzer birtakım fırsatlar sunduğu görülmektedir. Bu şekilde özellikle medrese merkezleri mezun ettikleri seydalara hem maddi hem de manevi destek vererek onların başka yerlerde kendilerine bağlı medrese açmalarına imkân tanımaktadırlar. Bölgede özellikle büyük medrese merkezleri kendilerine bağlı yeni medreseler açmak için bazı yerlere doğrudan seyda göndererek bazılarında da kişinin resmi görevli olarak atandığı yerde gerekli şartları sağlayarak onun medrese açması sağlanmaktadır. Bu durum onlar açısından iki noktadan önemlidir. Çünkü seydanın kendisini ve otoritesini temsil eden bir şubesini başka kent merkezlerinde açması onun için birtakım gelişmeleri beraberinde getirecektir. Burada görüldüğü üzere seyda kendisine bağlı bazı medreselerin açılmasını büyük bir gururla ifade etmektedir. Maksat ister dini ister dünyevi olsun seydanın bazı durumlarda yurtdışı olmak üzere ama özellikle Türkiye içinde dini bir ağ meydana getirdiği ve bu seydanın otorite ve prestijini arttırdığını göstermektedir. İkinci diğer önemli nokta ise seydaların bazı durumlarda kendi aralarında rekabet edercesine başka yerlerde medrese açmaları onların zahiri olarak birbirlerine karşı mücadeleye girdiklerini göstermektedir. Bu yönleri ile medreseler her ne kadar Kuran Kursu statüsünü alsalar da bunlar, Kuran Kursu'nun misyon ve vizyonundan çok daha geniş bir çerçeveye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber seydaların özellikle bazı yerlerde medrese açmaları onların maddi ve manevi birtakım kaygılar ile kendilerine intisap eden kişiler ile irtibatlarını koparmak istemediklerini göstermektedir. Ayrıca seydaların daha önce ifade edildiği üzere medreseden icazet aldıktan sonra istediği yerde istediği zaman herhangi bir kimseye danışmadan medrese açma hakkına sahiptir. Fakat medresenin devam etmesi için hem bir prestij, güven ve meşruluk hem de maddi destek gerektiği için seydalar genellikle mezun oldukları yerler ile irtibata geçip kendi bağlılıklarını ortaya koymalarından sonra medrese açmaktadırlar.

DİB bu kurumların Kuran Kursu statüsünü almaları hasebiyle yardımlarda bulunduğu da dikkate alınırsa hemen hemen her seydanın ifade ettiği *zorlu sürecin* (bkz 4. bölüm) bittiğine yönelik ifade anlam kazanmaktadır.

> 28 Şubat sürecinde bürokrasiden çok daha öte yani resmî kurumlar dediğimiz müftülük, Milli Eğitim, valilikten ziyade asker direk müdahale edebiliyordu, ediyordu da. Kanunsuz olarak geliyordu. Tillo'ya gelip botlarıyla içeri girmek isteyenler olurdu, tabi çıkaranlar da oluyordu. Galoş falan geçirenler de oluyordu. Gelip kimlik soruyorlardı medresede. Ben oradayken hatırlıyorum 2001'de baskın oluyordu. Bu süreçte mesela Tillo'da batıdan gelen çok öğrenci olurdu. İstanbul'dan İzmir'den Afyon'dan efendim Sakarya'dan öğrenciler oluyordu. Doğu kadar değil ise de hatırı sayılı sayıda batıdan gelenler vardı. Belki Marmara bölgesinden en az 20-30 öğrenci vardı. Türk, yani bunlar Kürt de değil. Haliyle Mahmut Efendi'ye bağlı olanlar da vardı. Uzun sakallı, sarıklıydılar. Tillo'da da böyleydiler 28 Şubat sürecine girildiğinde sıkı denetimler baskılar biraz artınca seyda artık arayış içeresine girdi. Nasıl yapsak medreseyi kurtarırız diye. Nitekim bazıları kapatıldı. 5-6 yıl mühürlü kaldı ve bütün eşyalar çürümüştü. Yani Tillo bundan kaçınmak için öncüydü, yani Kuran Kursu'na geçmede çığırı Tillo açtı (Ahmet, 30 Yaşında, Medrese Mezunu, Akademisyen)

Askeri yetkililerin medreseleri basıp öğrencilerin ve yetkililerin bilgilerini istemesi günümüz için normal olarak karşılanmasına rağmen, cumhuriyete geçiş ile beraber geçen yaklaşık 80 yıllık süreçte medreselerin denetimden uzak kalması ve bunların yasaklı olarak devam etmesi onların bir nevi denetim kültüründen uzaklaşmalarına ve devlet kurumları ile yüzleşmelerini engellediği görülmektedir. Bu nedenle medreselere gelen askerlerin kimlik sorması ya da onların bilgilerini istemesi o dönem için oldukça sıra dışı karşılandığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber günümüzde Tillo gibi medrese merkezlerine batıdan gelen öğrenci sayılarının oldukça azaldığı görülmektedir. Bunu Türkiye'nin sosyo-politik ve güvenlik gibi birtakım faktörler ile olan ilişkisi kadar medreselerin batıda da açılma imkânı bulmasıyla da ilgilidir. Artık medreseler, bölgeden icazet alan kendi talebelerini bilinçli olarak başta İstanbul olmak üzere Türkiye'nin birçok yerine göndermekte ve ağlarını genişletmeye çalışmaktadırlar. Ayrıca Seyda Ahmet'in ifade ettiği üzere Mahmut Efendi (İsmailağa cemaati) cemaatine bağlı kişilerin gelmesi o süreçte onların da batıda medrese açma imkânında olmadıklarını göstermektedir.

Bu nokta Kuran Kursu statüsünde faaliyet gösteren medreselerin nasıl denetlendiği sorusu akla gelmektedir. Medreseden Kuran Kursu'na dönüşen kurumlarda denetim de diğer Kuran kurslarından önemli oranda ayrılır. Bunu mümkün kılan bazı durumlarda mevcuttur. Örneğin genel olarak doğu ve güneydoğudaki müftülerin bölgeden olması ya da en azından bölge kültürünü biliyor olması medreselerin denetimini kolaylaştırmaktadır. Gerek müfredat gerek işleyiş gerekse de statü açısından Diyanet'in uygun gördüğü mevzuattan oldukça farklı olan bu

yapıların denetimi Kuran Kursu'na bağlı olarak başladığını belirten Seyda Hikmet bu konu ile ilgili şunları aktarmaktadır:

> Şimdi teftiş Kuran Kursu adı altında olma neticesidir. Fakat müftü medrese müessesesine girdiği zaman kendini o müftülük sıfatıyla tam yetkili göremiyor. Yani onu açık söyleyeyim biraz zayıf bir madde ile teftiş ediyor. Yani biliyor ki burada sadece müfredat işlenmiyor Arabi ilimler de devam ediyor ve kendisi Arabi ilimler ehli ise medrese ehli ise bu konuyu takdir ediyor. Değil ise aczini de ifade ediyor fakat bu herkes için geçerli değil, bazı yerlerde bazen sorun çıkaranlar var. …Resmi bir kurumun gereği olarak teftişe tabi tutulan medreseler, çoğunlukla müftü ya da ona vekaleten gelen kişilerin bilgileri dahilindedir. Bu nedenle deyim yerinde ise formalite icabı denetlenen bu kurumların kendi içlerindeki teftişi, asayişi ve işleyişi sağlamak için Diyanet'ten bağımsız bir şekilde toplanarak çeşitli kararlar almaktadırlar. Medrese ve bölgedeki kültürü bilmeyen yetkililerin ise bazı durumlarda onlar için sorun çıkaracak birtakım yöntemlere gittikleri her ne kadar kaçınılmaz olsa da genel olarak Diyanet'e yarı bağımlı olan bu kurumların kendi aralarındaki iletişimleri çok daha güçlüdür. Fakat bu noktada şunu gözden kaçırmamak gerektir ki resmi bir isim taşımaları onların var olmalarını ve kendi aralarında irtibat kurmalarını sağladığı gibi onların resmi olmayan diğer medreseleri de Kuran Kursu'na dönüştürme gayreti yine kendilerinin meşruluk kazanan kurumlar ile iletişime geçmek istemelerinden kaynaklanmaktadır. (Hikmet, 40 yaşında, İlahiyat Önlisans Mezunu).

> Bazen ben Kuran Kursu için defteri dolduruyorum gelen görevlilere ben yapamıyorum diyorum. Onlarda sen de doldur işte diyorlar (Musa, 58 Yaşında, Kamu Yönetimi Mezunu).

Bu yönüyle medreselerdeki denetim, Kuran kurslarından ayrılarak çoğunlukla koruma ve işleyişe müdahale edilmeden gerçekleşmektedir. Bu durum kurumsal olarak bir farklılığı ve işleyişi ortaya koysa da seydaların, medreselerini halen bile özel bir eğitim kurumu olarak telakki ettiklerini de göstermesi açısından önemlidir. Ancak devletin bu tür kurumları Diyanet aracılığı ile denetim altına alması yönündeki adımları onların bu düşüncelerini etkilemese dahi realitede bunun artık eskisi gibi olmadığı açıktır.

6.3.1. "Ya yarın hükümet değişirse" sorusu kapsamında gelişen endişeler

Saha çalışması sırasında seydalara sorulan ve onlarında cevap vermekte zorlandıkları en önemli sorulardan biri onların medreselerin Kuran Kursu statüsü ile ilgili ne düşündükleriydi. Günün şartları içinde görüşme yapılan hemen hemen bütün seydaların belirttiği üzere, durumları oldukça iyi bir şekilde devam etmektedir. Çünkü hem medrese tedrisatı devam etmekte hem de devletten maddi birtakım yardımlar alınmaktadır. Fakat Türkiye'deki siyasi gelenek düşünüldüğünde mevcut hükümetten sonra kendi durumlarının ne olacağı konusunda çok ciddi tereddütleri olduğu görülmektedir. Örneğin bu konuda Seyda Celal, "Gelecekte medreselerin konumu ne olacaktır? sorusuna karşılık şu cevabı vermektedir:

> Şu an başka bir hükümet gelse hepsini kapatır, hocaları hapseder. Yani bu tehlike hala duruyor. Şu anda sıkıntı yok. Fakat yarın bir gün ne olacak. Çünkü (medreselerin) bir statüsü yok. Yani şu anda biz

> diyoruz ya Kuran Kursu seviyesinde, hayır Kuran Kursu seviyesinde de değil. Şu an yapılan Kuran Kursu'nun kendisidir. Yani o icazet, Kuran Kursu'nun kabul etmesi gereken şeydir. Orada verilen sertifika Kuran Kursu sertifikasıdır, icazet Kuran Kursu yerine kabul edilmemektedir. O daha farklıdır. Benim kanaatim o geleneği geliştirmek isteyen seydalarımız var, ama bunun altında çok daha farklı şeyler var. Kişiselden tutun sosyal farklara perde arkasında başka şeyler var. Bence medreseyi o duruma iten başka şeyler var. Siyasi anlamda söylemiyorum. Siyaset medreselere girdi, durumlar bozuldu. Eski samimiyet, safiyet, sadelikte kalmadı. Yine de sadelik tasavvufi kesimlerde var. Bunlar en azından aşırı değiller. Diğerleri zaten siyasete arka bahçe oldu gitti. Yani birkaç medresede otuz, kırk tane, yirmi tane öğrenci var. Onlar da kendi başlarına gerçekten siyaseti içlerine katmadılar. Eski müfredatı veriyorlar. …Devlet eğer resmi bir statü verseydi, benim en büyük dayanağım Bediüzzaman'ı örnek vermek olurdu. Bediüzzaman bu ülkede tanınan bir şahsiyetti. Kendi başına medrese kurmamış. İstanbul'a gitmiş devletten istemiş, çünkü üstat biliyor. Yani bir kurumun bir yapının bir medresenin gelişmesi devlete bağlıdır. Devletin programı dışında program alamazsınız, bir iktidar gelir seni destekler o gider başkası gelir kökünü kazır, olmaz. Ama eğer devlet sana bir statü verirse imam hatip lisesi veya ilahiyat gibi kurumsallaşırsa kimse sana karışamaz. Medrese dediğin fiilen var resmiyette yok (Celal, 57 Yaşında, Medrese Mezunu, Akademisyen).

Medreseler üzerindeki muğlaklık devam ederken, seyda olarak tanımlanan Kuran Kursu müderrisleri ile ilgili bir ikilem de mevcuttur. İcra ettikleri görevin bir karşılığı yok iken uyguladıkları müfredat da, çatısı altında birleştikleri Diyanet'in Kuran kurslarına önerdiği müfredattan tamamen farklıdır. Bununla beraber Seyda Celal'in, medreselerin ve seydaların siyasi alana kaydıkları ve bunun da hem bugünün şartlarında hem de ileride onlara sıkıntı çıkaracağını vurgulaması ve siyasetin de medresenin özgünlüğüne halel getirdiğini ifade etmesi önemlidir. Benzer bir şekilde,

> Yarın hükümetler değişti, ne olacak? Mesela bizim büyüklerimiz medrese için büyük bina yapmamışlar. Niye yapmadılar, mesela bizim eski yerimiz bunun kadar (salon) bir yer ve divanın altındadır. Yani onlar nasıl olsa devlet gelir kapatır, biz başka yerden başlarız diyorlardı. Şimdi ben hala da o korkuyu, endişeyi taşıyorum. Bundan büyük yer yapma imkânım var; ama yapamıyorum Allah bizi nereye kadar götürür bilmiyoruz (Abdullah, 53 yaşında, Sosyoloji Mezunu).

Görüldüğü üzere her ne kadar Kuran Kursu statüsü alınmış olsa da bu durum bütün seydaların kaygılarından kurtulduğu anlamına gelmez. Diğer bir ifade ile *kısmi legalleşme* ile alınan statü ve Diyanet'in sunmuş olduğu *korunaklı şemsiye* geleceğe dair endişelere engel olamıyor. Bu nedenle mevcut hükümetin değişme ihtimali her zaman akılda tutulmaktadır. Yukarıdaki ifade de ilginç olan bu tedbir ile eski kuşağın taktiklerini kullanmalarıdır. Maddi imkânlar yetmesine rağmen daha büyük medreselerin yapılmaması tamamen geleceğe dönük endişelerden dolayıdır. Bununla beraber devletin günümüzde kısmi de olsa birtakım yardımlarda bulunması seydaların bazılarında birtakım tereddütlerin oluşmasına neden

olmaktadır. Örneğin Seyda Hasan devlet yardımlarını ve Kuran Kursu statüsünü uygun görmeme nedenini şu şekilde açıklamaktadır:

> Ben medreselerin hali hazırda Diyanet'e bağlanmasını isabetli görmüyorum. Geçen Diyanet'ten bir hoca gelmişti. Bana sordu, ben bu cevabı verince herhalde afalladı. Kendisi hocam dedi, nereye gitsek biraz daha para gönderin diyorlar, siz diyorsunuz göndermeyin hocam dedim bakın medreseler bin dört yüz yıldır hayırseverlerle ayakta kalıyor. Bizi Diyanet'e bağlarsanız Allah razı olsun belki bugün iktidar bizim gibi, bize yakın düşünüyor. Yarın başka bir parti iktidara geldi diyecek ki, ben size para vermiyorum. Millette elini ayağını çekmiş bizden zaten. Devletten para geliyor diye millet zaten para göndermeyecek. Biz de yaşamak için onların istedikleri adamlar olmak zorunda kalacağız. Biz hükümetin adamı olmayalım, biz hükümete yön verelim, ayar verelim, kardeşim biz daha ciddi bir konumdayız. Bizi birilerinin tekeline bağlayacaklar. Bunu çok riskli görüyorum (Hasan, 35 Yaşında, Kamu Yönetimi ve İlahiyat Önlisans Mezunu).

Genel olarak ifade etmek gerekirse, sadece Türkiye'nin doğu ve güneydoğusunda değil ama çoğunlukla bu bölgelerde olmak kaydıyla Türkiye genelinde yasaklı olmasına rağmen öğrenci okutan birtakım medreseler Diyanet'in başlattığı proje kapsamında Kuran Kursu statüsünü alarak resmiyet kazandılar. Buradaki temel amaç devlet açısından her ne kadar kontrol olsa da medreselerin geleceği konusunda birtakım sorular cevapsız kalmaktadır. Bu konuda Seyda Ali'nin, "Medreselerin Kuran Kursu statüsünü alma gayretleri ve Diyanet bu proje ile neyi amaçlamaktadır? sorusuna karşılık şu cevabı vermektedir:

> Bu zaten tutmazdı, size söyleyeyim ve bunu ben hüsnü niyetli bir çaba olarak değerlendirmiyorum. Çünkü Türkiye'de daima toplum siyasi rüzgâra göre yön alıyor. Bugün siyasi rüzgâr Mekke'ye doğru esiyorsa tamam, güzel. Ama yarın siyasi rüzgâr Moskova'ya doğru veya Roma'ya doğru estiğinde o kurslarda hiçbir şey bırakmazlar. 28 Şubat sürecinde Van'da il müftüsü medrese mezunlarını tek tek camilerden, medreselerden kopartmak için ciddi bir çaba sürdürdü. Hemen hemen hepsi de emekliye ayrıldı. Hakikaten topluma öncülük yapan toplumun itibar ettiği insanlar vardı ve medreselerde öyle yüz elli iki yüz kişilik öğrenci ordusu da yoktu. Hatta Van emniyetindeki polisler diyorlardı, biz sizi korumak istiyoruz ama müftü izin vermiyor ve onların hepsi sürüldü. Bu kayıtlarda mevcuttur. Dolayısıyla bugün mevcut hükümetin havasına kapılarak ileriyi görmeden seydaların böyle bir karar vermeleri hiç iyi olmadı. Hatta bugün bile bazı müftüler medreselere karşı tepkili oldukları için gittikleri yerlerde pürüz çıkarabiliyorlar. Yani dolayısıyla o asla doğru bir karar değil ve sonuç da vermez. Biraz ileri düşünmemekten kaynaklanıyor. Bence ileriyi düşünerek bakmak lazım. …bizim resmi statüye ihtiyacımız yok. Medrese hocalarının da bunu söylemesi lazım. Dün nasıl olduysak yine medreselerimizi idare ettirebiliriz. Tabi statü çok zorunludur. Toplum hayatında, yani bugün Türkiye kendisine güvenen bir pozisyona gelmişse, geçmişiyle barışık bir durumda kendisini hissediyorsa bence bu medreselere de bir an evvel el atması lazım. Ama Kuran kurslarına dönüştürerek değil. Belki müfredat programında öncülük etmek ve ona ufuk göstererek bir de statü vererek bunu yapabilir. Yani bence size şu statüyü veriyoruz diyebilir. Size şu kriterlerle de imtihanlar yapacağız. Bu kriterlerdeki şartları geçenler bizim nezdimizde geçerli bir icazet ve diplomaya sahip olacaklar. Bu şekilde biz bir statü veririz deseler.

> Medreseler toplumsal manada da çok önemli işlevler üstlenebilirler, bölgenin, ülkenin barışında çok ciddi rol üstlenebilirler. (Ali, 60 Yaşında, Medrese Mezunu, Akademisyen).

Şu durumda medreselerin resmi anlamda bir karşılığı olmamasına rağmen siyasi alanda bunun üzerine birtakım politikaların yürütüldüğü de görülmektedir. Bu yönüyle düşüldüğünde medreselerin varlığı biliniyor, ancak kanuna göre bir işlem uygulanmıyorsa yine birtakım soruların cevapsız kalmasına neden olmaktadır. Bu durumun siyasi birtakım niyetleri saklı kalsa da seydaların da kendi geleceklerini garantiye almak istedikleri görülmektedir. Seyda Ali'nin ifade ettiği üzere "Bugün siyasi rüzgâr Mekke'ye doğru esiyorsa tamam, güzel. Ama yarın siyasi rüzgâr Moskova'ya doğru veya Roma'ya doğru estiğinde o kurslarda hiçbir şey bırakmazlar" ifadesi Türkiye'deki siyasi gelenekten bağımsız değildir. "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Tarihsel Süreçte Kurumdaki Paradigma Değişimi" bölümünde aktarıldığı üzere DİB politikalarının hükümet politikaları bağlamında dönemsel olarak değiştiği aktarılmışı. Bu nedenle Seyda Ali'nin bu şekilde bir takım tereddütler taşıması Türkiye'deki siyasi gelenek ile bağlantılıdır. Dolayısıyla günümüzde siyasi yönetimin hoş gördüğü bir durumun yarın gelecek başka bir iktidar döneminde uygun görülmemesinin gayet muhtemel olduğunu vurgulanması seydaların geleceğe dair bir takım kaygılar taşıdığını göstermektedir.

Medreselerin Kuran Kursu statüsünü alması konusunda bütün görüşmeciler arasında bir konsensüs olmamakla beraber bu konudaki tutumları iki başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi, yaklaşık seksen yıl boyunca yasaklı ve zor şartlara rağmen medrese mücadelesi vererek onları yok olmaktan kurtaran birinci kuşak seydalar ve bu kurumun kültürel mirasını sahiplenerek okudukları açıköğretim ile kısa zaman içerisinde resmi bir görev alarak halen bu işi yapmaya çalışan kişiler olarak ikinci kuşak seydalar. Birinci kuşak seydalar devletin bugün bu kurumu kısmen de olsa tanımasını kendi mücadelelerinin bir ürünü olarak görürken yapılan yardımları oldukça yerinde ve Kuran Kursu statüsünü de çoğunlukla doğru bir karar olarak görmektedirler. Diğer taraftan birinci kuşağın aksine ikinci kuşak, devletin yardım göndermesini veya Kuran Kursu statülerinin olası ve muhtemel risklerini daha fazla hesaba katmaktadırlar. Bunu aldıkları resmi eğitim ve Türkiye'nin gündemini takip etmek ile beraber geliştiğini değerlendirmek mümkündür. Saha çalışması sırasında ikinci kuşak olarak tabir edebileceğimiz eğitimli ve gündemi takip eden seydaların sadece Türkiye'de değil dünyada özellikle İslam coğrafyasında meydana gelen gelişmeler ile yakında ilgilendikleri de dikkat çekmiştir. Bu bağlamda özellikle de Türkiye siyasi tarihini bilmeleri onların medreseler konusunda daha temkinli davranmalarına neden olmaktadır.

6.3.2. "Ben bu işte yokum" diyen seydalarda güvensizlik belirtileri

Yukarıdaki görüşmelerden de anlaşılacağı üzere Kuran Kursu statüsünü alanların dayandığı bir takım gerekçeler ve taşıdıkları bazı endişeler de mevcuttur. Fakat alan araştırmasında ne dernek ne de Kuran Kursu olan bir takım bağımsız medreselerin de devam ettiği gözlemlenmiştir. Bunları bu tür resmi kurumlar/kuruluşlar bünyesinde faaliyet göstermekten sakındıran bazı nedenlerin de olduğu görülmektedir. Her ne kadar sayıları az olsa da bu medreselerin halen bile halktan gelen birtakım yardımlar ile devam ettiği görülmektedir. Örneğin, imamlıktan emekli olduktan sonra bir şehir merkezinde kendi medresesini açan Seyda Fatih, "Neden Kuran Kursu statüsü almadınız" sorusuna karşılık şu cevabı vermektedir:

> Ben merkezi atamalar ile medreseme karışmasınlar diye Kuran Kursu olmadım. Şu anda ben hürüm yani burada müftülük dahi bana diyemiyor niye böyle yapıyorsun diye, gücü yetmiyor. Mesela geçen gün müftülüğe gittim müracaat ettim. Dedim "medresenin borçları var o kadar medreselere yardım ediyorsunuz. Bize de yardım edin" diye. Müftü bey dedi ki, "sen getir Diyanet'e bağlat. Yardım alırsın." Ama Diyanet'e bağlasan tepeden bir şey gönderir. Hatta bana dedi ki sen gel müracaat et, sana biz maaş verelim. Yok dedim, öyle yaptığım vakit Diyanet'e bağlanmış olurum. O zaman bir iki sene sonra başka bir müftü geldiyse aramızda bir anlaşmazlık olduğu zaman medreseyi elimizden alır gider (Fatih, 54 Yaşında, Açıköğretim Lise Mezunu, Emekli İmam).

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde Kuran Kursu statüsünden bağımsız bir medrese olarak faaliyet yürüten birkaç medreseden birinin sahibi olan Seyda Fatih, aslında birçok seydanın, ifadelerinden anlaşılacağı üzere, istemeyerek aldıkları ama *korunaklı şemsiye* olarak düşündükleri Kuran Kursu statüsüne karşıdır. Kuran Kursu olmadığı için kendisine karışılmadığı gibi yardım da alamayan Seyda Fatih, kendi öngörülerine dayanarak medreselerin Kuran Kursu statüsüne alınmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Böyle bir tutum yine "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Tarihsel Süreçte Kurumdaki Paradigma Değişimi" bölümünde aktarılan süreçten bağımsız değildir. Türkiye'deki bu tür dini kurumların merkezileşme politikaları bağlamında Kuran Kursu'na dönüştürülmesi veyahut fahri din görevlilerinin kadroya alınmasına da Seyda Fatih gibi bazı din adamları tarafından karşı çıkıldığı görülmektedir. Bunun en önemli sebebi medreselerin şahsileştirilmiş bir yapı veya özel bir eğitim kurumu olarak algılanması görülmektedir. Seyda medreseyi kendi özel eğitim kurumu olarak kontrolünde görmekte ve dışarıdan herhangi başka bir müdahaleye karşı onu korumaya çalışmaktadır. Benzer bir şekilde "Medrese neden Kuran Kursu statüsünü almadı" sorusuna karşılık Seyda Osman şu cevabı vermiştir:

> Bizim böyle bir tanıtmaya ihtiyacımız da gayretimiz de yoktur. Fakat diğer taraftan resmiyette bunun faydası da var götürüsü de var. Şimdi resmiyette birtakım şartlar var ve işleyişe karışıyorlar. Eğitimin resmi değil, sana karışıyor. Niçin bunu okutuyorsun, bunu okutmuyorsun diye karışıyor. Bizimki

şu an zaten Kuran Kursu gibi olmasa da hükümet bir şekilde göz yumuyor karışmıyor. Resmi bir Kuran Kursu'nda siz bunları yapamazsınız. Ondan dolayı biz böyle gayri resmi olarak daha rahatız. Resmi işlerde de sorun çıkmıyor değil, çıkıyor fakat Cenab-ı Hak yardımcı oluyor. En zor şartlarda da ciddi bir engel çıkmadı. Yani burası devam etti, beş altı senedir de buradayız. Her şartlara rağmen devam etti 28 Şubat'ta bile her sıkıntıda devam etti (Osman, 55 Yaşında, Resmi Okullarda Eğitim Görmemiş).

İç Anadolu'da bir kentte Kuran Kursu statüsü almadan klasik medrese geleneği ile bir medrese açan Seyda Osman'ın resmi bir kimlik kazanmaya karşı mesafeli olması aslında onun birtakım tereddütler yaşadığını göstermektedir. Örneğin özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde Kuran Kursu statüsü alan medreseler hem devletten birtakım yardımlar alma hakkını kazandılar hem de kendi faaliyetlerine daha rahat bir şekilde devam edebildiler. Fakat hem medrese geleneğinin doğuya nispeten daha az olduğu hem karşılaşılan resmi prosedürler noktasında daha az müsamaha gösterilebilecek bir yer olduğu ifade edilen bu kentte Seyda Osman, yaklaşık 26 senedir medreseyi devam ettirmektedir. Ayrıca 28 Şubat döneminde doğudaki birçok köklü medrese geleneğinin sekteye uğramasına rağmen bu medresenin devam etmesi de dikkat çekicidir. Medreselerin Kuran Kursu statüsü ile yok olduklarını aktaran Seyda Salih'e göre,

Şimdi medrese yani aslında benim kanaatime göre şu anda medreseler Anka kuşu gibi ismi var ancak cismi yok. Yani eski medrese geleneğinden söz edersek öyledir. Eski medrese geleneği neydi belli bir müfredatı vardı ona bağlıydı belli bir duruşu vardı ona bağlıydı. Şimdi o müfredattan kısmen koptu kalite aşırı derecede düştü medresenin bir özgünlüğü vardı hiç kimseye bağlı değildi. Ne devlete ne cemaate ne de bir tarikata bağlıydı. Onu da kaybetti yani şu anda bir amaç için faydalanılan bir kurum haline geldi. Yani Kuran Kursu'na dönüştürülmesi ile bazı grupların tekeline aldırılmasında etkili oldu (Salih, 35 yaşında işletme lisans ve ilahiyat doktora mezunu)

Medreselerin günümüzde bir değişim ve kurumsal olarak da bir dönüşüm içinde olduğu muhakkaktır. Özellikle Kuran Kursu statüsüne geçiş ile beraber daha önceleri mezun olduğu yerin onayı ile medrese açan bazı kişiler, kendi medreselerine Kuran Kursu statüsü kazandırarak deyim yerinde ise bir bağımsızlığa doğru gittiler. Artık bölgesel ve geleneksel kurallar yerine kısmi olarak devlete bağlı olan (kısmi legalleşme) bazı medreselerin eski medrese geleneğini yansıtmadığını ifade eden Seyda Salih, bu kurumların artık dünyevi bir amaç için kullanıldığını ifade etmektedir. Burada ayrıca Kuran Kursu ile bazı grupların tekeline alındığı ile kast edilen aslında bölgede büyük güç ve prestij sahibi şeyh medreseleridir.

Sonuç olarak cumhuriyet dönemindeki bir takım uygulamalar neticesinde kapatılan Osmanlı medrese eğitim sistemi, 2002 yılına kadar cumhuriyet dönemi medreseleri tartışmalarında aktarıldığı üzere, özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun kırsal kesimlerinde ayakta kalmak için çeşitli taktikler kullandı. Bu süreç içinde bazı kopukluklar ve

canlanmalar yaşansa da günümüze kadar ayakta kaldığı görülmektedir. Ancak medreseler açısından en önemli kırılma noktası olarak 28 Şubat canlılığını korumaktadır. Medreseler bu süreçte sık sık baskılara ve baskınlara karşı Kuran Kursu statüsü ile yine kendi müfredatları bağlamında eğitim faaliyetlerini sürdürmeye çalıştılar. Bu süreçte kısmi bir rahatlama ile beraber medreselerine Kuran Kursu statüsü kazdıran seydaların asıl amacının sembol haline gelmiş medreselerini *korunaklı şemsiye* ile devam ettirmekti. Bu süreçte Diyanet, bünyesine aldığı bu yerlerde resmi prosedürlere bağlı kalmış ve Kuran Kursu statüsüne geçen medreselerde Kuran Kursu müfredatının uygulanması noktasında birtakım baskılar da yapmıştır. Böylece medreselerde denetim olacağı haber alındığında hemen daha önce hazırladıkları ortamı oluşturarak görevlilerin tatmin olması sağlanırdı. Bu yönüyle medreseler *korunaklı şemsiye* olarak bir müddet Diyanet bünyesinde fiziksel olarak varlıklarını koruma imkânı bulabilmişlerdir. Ancak bu süreçte Kuran Kursu olmayan medreseler de büyük oranda kapanmak zorunda kaldı. 2002 seçimlerinden sonra gelen kısmi rahatlama ile beraber DİB veya bölgedeki yerel milletvekilleri vasıtasıyla hükümet yetkililerine ulaşan seydalar medreselerin görünürlüğünü arttırdılar. Süreç içinde hükümet ve seydalar arasındaki güven ilişkisinin gelişmesi ile seydalar daha rahat bir şekilde faaliyet yürütmeye başladıkları görülmektedir. Bu ılımlı havadan dolayı daha önce medreselerini kapatan seydalar tekrardan faaliyete başladılar. Gittikçe sayıların artması ve farklı cenahlara yönelmeye başlayan seydalar ve kendilerine bağlı medreseler, hükümet nezdinde denetim altına alınması yönünde birtakım düşüncelerin gelişmesine neden oldu. Diyanet'in Kuran Kursu olma yerine Kuran Kursu statüsü ile bu kurumları Diyanet'e bağladığı ancak onların kendi içlerinde özerk bir yapı sergileyerek *kısmi legalleşme'*lerine imkân verilmiştir. Bu süreçte Kuran kursları statüsünü kazanan medreseler 28 Şubat sürecinden farklı olarak Diyanet'in bilgisi dâhilinde kendi klasik medrese müfredatına bağlı olarak eğitim vermeye başladılar. Ancak bu statünün seydalar tarafından gelecekte muhtemel riskler için yetersiz görüldüğü yukarıdaki görüşmelerden anlaşılmaktadır. Bu yönüyle "ya hükümet değişirse" bağlamında endişeler dile getirilmektedir. Ancak saha çalışması sırasında güvensizlikten dolayı hiçbir şekilde resmiyet kazanmayan ve halen halktan gelen yardımlar ile devam eden medreselerin de varlığına rastlanmıştır. Bu yönde karar alan seydaların da kendi medreselerini özel bir eğitim kurumu olarak gördüklerinden ve dışarıdan herhangi bir müdahaleye maruz bırakmamak için bu yönde bir karar aldıkları anlaşılmaktadır.

6.4.Seydalar, STK ve Batı Dışı Modernite: Türkiye'de Dini Kanallarda Modern Araçlar

Türkiye'nin dâhil olmuş olduğu modernleşme serüveninin anlaşılması için öncelikle bu sürecin 'biricik' olarak ele alınması gerekir. Böylece deneyimlediği pratikler anlam kazanma

şansına sahip olur. Diğer bir ifade ile Türkiye'nin modernleşme sürecini Batı'yı referans alarak tanımlamak ve Batı'nın deneyimlediği süreci de 'normal' ve 'sahici' olarak görmek doğal olarak sonradan yapılacak tanımlamaların eksik kalmasına yol açacaktır. Hiçbir olayın aynı şekli ile tekrarlanmadığını göz önüne aldığımızda toplumsal dönüşümün dahi bu doğrultuda değerlendirilmesi zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. "Batı Dışı Modernite Kavramı ve Tartışmaları" bölümünde tartışıldığı üzere seküler–pozitivist ve bağlantılı değerler çizgisindeki modernleşme, Batı dışı toplumlarda bu değerlerin bir kısmının elenmesi ile devam etmiştir. Böylece her toplumun edindiği modernleşme tecrübesi ve ona kattığı anlamda biricik olmuştur. Göran Therbon da bu bağlamda modernleşme sürecine dâhil olmanın en azından dört ayrı grupta incelenebileceğini ifade eder. Birinci olarak Avrupalı devletlerin devrim ve reform yolu ile deneyimledikleri, ikincisi, Amerikalıların, yeni dünyalıların, meydana gelen birtakım uluslararası göç ve soykırım sonucu, üçüncüsü, bir ülkenin elit tabakasının dışarıdan ithal etmesi ile oluşan biçimi diğeri ise sömürgeleştirme yolu ile modernleşmen toplumlardır (akt. Aktay, 1999, s.15-17). Bu sınıflandırmanın dahi her toplum için biricik olan modernleşme serüvenini teşmil etmede yetersiz kaldığı açıktır. Her ne kadar kategorik olarak bu gruplardan üçüncüsüne dâhil edilebilen Türk modernleşmesi kendi içinde özellikle din olgusu ile kurmuş olduğu ilişki onu diğer dünya devletlerinden/toplumlarından ayırmaktadır. Bunun da ötesinde Türkiye içindeki 7 bölgede dahi modernleşme parametreleri farklılık göstermektedir. Ancak Doğu ve Güneydoğu Anadolu'ya baktığımızda bölgelerin demografik, toplumsal ve kültürel olarak diğer bölgelere olan farklılıklarından dolayı hem modernizme dâhil olma süreci hem de onu deneyimleme biçimi bu bölgeleri diğerlerinden ayırmaktadır. Bölgelerin nüfusunun önemli bir bölümünün Kürt olması ve onların Osmanlı döneminde de özerk olarak idare edilmeleri bu bölgelerin Osmanlı Devleti'nde genel olarak 18. yüzyılda başlayan modernleşme serüvenine uzak, mesafeli ya da karşı olmalarına neden olmuştur. Daha açık bir ifade ile Osmanlı Devleti bünyesinde varlığını sürdüren ve kendi içinde yerel kültüre karşın uzun bir süre modernizmin enstrümanlarını kabul etmeyen ya da kısmen kabul eden, bölgelerin hem elit hem de halk tabakası bunu kendi içerisinde bir takım savunma mekanizmaları ile gerçekleştirmiştir. Bu bakımdan özellikle cumhuriyetin ilk yıllarında merkezden gelen bir takım yeni uygulamalara mukabil göstermiş olduğu reaksiyonlar (isyanlar) bölgelerin modernleşme ile tanışmasının uzak olmadığını gösterir. Genel olarak bakıldığında söz konusu bölgelerin modernleşme ile tanışması cumhuriyet sonrasında daha hızlı bir şekilde gerçekleştiği görülmektedir. Bu yönüyle modern ulus devletin kuruluşu ve kendi tebaasını kendisine uygun bir zemine taşıma uğraşları sonucu olarak bu bölgelerdeki halkın 'Milli Eğitim' ile tanışmaları onlar içerisinde

modernizmin taşıyıcı elitlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Çiftçi, 2013, s.122-125). Hem bölgedeki sosyal yapı hem de alan araştırması sırasında yapılan gözlemler göstermektedir ki, halkın halen bile *mekteb* olarak tabir ettiği resmi eğitim kurumlarına dahil olmamalarının ve buna uzun bir süre direnmelerinin en büyük sebebi bu okulların seküler bir eğitim sistemine sahip olduğu yönündeki algıdır.

Çalışma kapsamında alandan elde edilen bilgilerde göz önüne tutularak seydaların daha önceki şeyhlerin uğradıkları akıbete maruz kalmamak için gayret ettikleri gözlenmektedir. Türkiye'de çok partili dönem ile siyasete giren şeyhlerin toplumsal olarak geleneksel itibarlarını kaybettiklerinde bu atılımları önemli bir faktör olmuştur. Fakat bununla beraber, küreselleşen dünyanın yerel halka sunmuş olduğu, eğitim, öğretim, iletişim imkânları, göçler ve bölgelerin tarımda makineleşmeye geçmesi (Kılıç, 2013, s.375) hem halk nazarında birtakım tabuların kırılmasına hem de bölgenin kendi üzerindeki geleneksel örtüyü atmasında etkili olmuştur. Bu realite göz önüne alındığında seydaların değişen dünya ve toplum düzenine paralel olarak kendi konumlarını güncellemeye çalıştıkları görülmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere Mevlâna Halidi Bağdadi'nin 'din uğruna dünyayı istemek' tarzında edinmiş olduğu misyon ile kendisine toplumda öncü bir rol biçmesi ve bu geleneğin devamı olarak günümüz seydaların dahi toplumda önemli bir figür olma yönünde uğraş gösterdikleri açıktır. Bu uğraşların en önemli sonucu ve onları resmi kurum ve yetkililerce görünür kılan parametre kendi aralarında kurmuş oldukları (MEDAV, İttihad-ül Ulema, DİAYDER[93]) STK'lardır. Bu STK'lar bünyesinde farklı siyasi görüşlere sahip olsalar da birbirlerinden bağımsız olarak birtakım faaliyetler yürüttükleri açıktır. Bu çalışma da daha görünür, daha kapsayıcı ve resmi yetkililerce muhatap alınmalarından dolayı çoğunlukla MEDAV üyeleri ile görüşmeler yapılmıştır. Böylece onların halen bile yasal bir zeminden mahrum olan medreselerin yasallaşması için uğraş vermelerinde STK kurmanın nasıl bir fonksiyonu ve faydası olduğu üzerinde durulmuştur. Türkiye'deki STK tartışmaları bölümünde değinildiği üzere, STK, modernleşmenin asli araçlarından biridir. Fakat Müslüman toplumlardaki STK'lar batılı toplumlardan farklı olarak kurulma aşmasında siyasi olarak kendilerine bir konum belirlemek zorunda hisseder. Bu yönüyle İslam toplumlarında Batılı anlamda bir sivil toplumun oluşamamasını İslam'ın merkeziyetçi yapısından kaynaklı olduğunu ifade eden Barry (1999, s.10-12) ya da sekülerleşmeyi sivil toplum için bir koşul olarak sunan Gellner'e (1994) rağmen Türkiye özelinde baktığımızda bir takım STK'ların meydana geldiği görülmektedir. Bu

[93]Din Âlimleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği, 15 Temmuz 2016 darbe teşebbüsü sonrasında çıkarılan Kanun Hükmünde Kararnameler ile faaliyetlerine son verilmiştir.

anlamda, Blaney ve Pahsa'nın da (1993, s.5-6) ifade ettikleri üzere sivil toplumun oluşması noktasında Batılı kavramların kriter olarak ele alınmaması gerekir. Ancak varlık bulmaları için gereken 'minimum çerçeve' (Blaney ve Pahsa, 1993, s.5-6) ile birtakım kuruluşların vücut bulduğu muhakkaktır. Hatta Gellner'in sekülerleşme olarak öne sürdüğü duruma karşılık burada sivil toplum görünürde geleneksel din adamları tarafından kurulması yukarıda tartışılan Batı dışı toplumlardaki modernleşmenin önemli bir göstergesidir. Bu yönüyle Türkiye gibi Batı dışı toplumlarda meydana gelen STK'ların bulunduğu konum ve yürüttükleri politika itibariyle siyasi cenahtan kendilerine muhatap bulması ya da iktidara karşı muhalefet etmeleri amaçlanır. Bu bağlamda MEDAV'ın resmi yetkililerce daha mutedil kabul edilen söylemi, onların siyasi kesimlerce muhatap alınmalarına ve yasallaşması için uğraş verdikleri medreseler için birtakım istekler dile getirmelerine imkân vermiştir.

Bu bağlamda "MEDAV gibi bir vakıf kurmak ile medreseler konusunda siyasi veya toplumsal alanda hangi tür gelişmeler yaşandı" sorusuna karşılık;

> MEDAV ile birlikte medreselerde bir farkındalık oluşturdu, bu çok önemli. Neyin farkındalığını oluşturduk? Eksiklerimizi fark etmek, nerede durduğumuzu, olmamız gereken yerin neresi olduğu, ne yapmamız gerektiğini, bu hususlarda farkındalık oluşturmak, çağın ihtiyacına göre yapmamız gerekenler, birleşim, dönüşüm ve bir ıslah hareketinin zarureti, medreselerin yeniden inşa ve ihyası gibi konularda farkındalık oluştu. Yani biz bölge medreseleri içerisinde bu fikri oluşturmaya çalıştık. Devlet düzeyine gelince siz önceden bakanlara, milletvekillerine veyahut bir bürokrata gidip medreseden bahsettiğinizde, var mı böyle bir şey, hala Türkiye'de medrese diye bir şey var mı, bunu bilmeyen yani avam için demiyorum, üst düzey böyle binlerce insan var. Yani medreseleri Türkiye'nin gündemine taşıdık. Biz bu hususta televizyon programları yaptık. Bu hususta sempozyumlar, programlar yaptırdık. Şahsen ben birçok ulusal, uluslararası toplantılara ve sempozyumlara şahsi olarak ya da MEDAV adına katılıyorum. Yani işte en üst perdeden en alt kademeye kadar medreseleri, medreselerin önemini, medreselerin vazgeçilmezliğini medreselerin toplum içerisinde yerini ve medreselerin sahiplenilmesi gerektiği hususunu aslında Türkiye gündemine soktuk. Bu çok büyük bir başarıdır. …bakın iki gün önce Kars'tan bir müderris beni aradı. Bunun gibi çok örnek var. Son bu olduğu için söyledim. MEDAV'ın üyesi değil, bizim mezunumuz değil. Gece vakti. İşte bakan buraya gelmiş, yarın bizi toplantıya davet etmiş, bazı teklifler sunacağız. Ne söyleyelim, diye soruyor. Bunun gibi çok örnek var. Yani makalelerimi gönderdim, özetlerimi gönderdim, telefonda not aldırdım. Yani böyle nerdeyse işte Kars'tan tutun Gaziantep'e kadar, Siirt'ten, Pervari'den tutun Elâzığ'a kadar bu bölgenin tümünde biz toplantılar yaptık (Süleyman, 55 Yaşında, İlahiyat Doktora Öğrencisi)

MEDAV'ın, medreselere resmi statü kazandırma ve bu anlamda henüz görünürde bir kazanım olmasa dahi medreselerin kurumsal olarak Türkiye gündemine taşınmasında çok önemli fonksiyonlar icra ettiğini söylemek mümkündür. Ancak tabi ki MEDAV'ın hareket alanının genişlemesine karşın DİAYDER ve İttihad-ül Ulema gibi kuruluşların daha pasif

kalmasına neden olan birtakım tutumlar öne çıkmaktadır. Türkiye gibi Müslüman ülkelerdeki sivil toplum kuruşlarının hareket alanlarının geniş olması ya da olmaması "Sivil Toplum Tartışmaları" bölümünde tartışıldığı üzere, çoğunlukla bu tür kuruluşların kurulma aşmasında siyasi iktidar ile nasıl bir tavır takınacağına bağlıdır.

MEDAV'ın gerek Türkiye'deki Kürtlük ve Türklük bağlamında birlik ve beraberliğe vurgu yapması, dini duygular özelinde medreseleri öne çıkarması ve Türkiye'deki birçok medreselerden karşılık bulması hükümet ama özelde de DİB ile yakın ilişkiler geliştirmesine olanak sağlamıştır. Özellikle Diyanet İşleri eski başkanı Mehmet Görmez'in bu konuyu yakından takip etmesi medreseleri muhatap almasında ve yukarıda ifade edilen nedenlerden dolayı da en mutedil olan MEDAV ile karşılıklı bir ilişki geliştirmesine imkân vermiştir. Bu süreç Pace'nin (2012, s.144) Nijerya'daki din adamlarının modernleşmeye öncü olmasına paralel bir görüntü sergilemektedir. Çünkü Nijerya'da da din adamları kendi toplumlarında modernleşme argümanlarını taşımakta ve gerek yerel gerekse de küresel ölçekte yeni parametrelerin ortaya çıkmasına öncülük etmektedirler. Böylece Batı dışı toplumlarda modernleşme pozitif bir geleneğin modernleşmeye karşıt olarak gördüğü din mekanizması üzerinden gelişmektedir. Örneğin,

> Yani şahsen ben kendimi moderniteyi ve gelenekselliği mezceden bir insan olarak görüyorum. Yani klasiğin sağlam tabanından kopmadan ama çağın ufkundan da mahrum olmadan gözünü ona kapatmadan yaşamaya çalışıyorum. Ben öğrencilerimi de öyle yetiştirmeye çalışıyorum. Yani şu an burada sürekli bir değişim yapıyoruz. Şu an farklı bir konsept oluşturduk normal bir medresede olmayan bir konseptimiz var. Bir nevi medrese öncesi eğitim ve medrese eğitimi ve medrese sonrası ihtisas (Süleyman, 55 Yaşında, İlahiyat Doktora Öğrencisi)

MEDAV'ın siyasi arenada bir karşılık bulmasının yanında medreselerin dahi kendi aralarında kısmi de olsa bir farkındalık oluşmasına imkân tanıyacak bir ortam oluşturduğu da görülmektedir. Diğer bir ifade ile çatışma temelinden çok ortaklıklar temelinde bir politika ile öne çıkması, kendini sunması onun muhatap alınmasını kolaylaştırmıştır. Bu tür bir strateji ile var olan ve muhatap alınma imkânı bulan MEDAV bu konuda önemli bir STK'dır. Bununla beraber MEDAV'ın toplantılarına katılan tüm seyda ve kanaat önderlerinin söz konusu vakfa üye olmadıkları ayrıntısını vurgulamakla beraber bu kişilerin çoğu yine yukarıda Seyda Süleymanın aktardığı, Kars'tan arayan seydanın örneğinde olduğu gibi bu vakfı ve faaliyetlerini tasdik ettikmektedirler. Bununla beraber gerek vakıf kapsamında gerekse de bölgedeki medrese seydaları olarak özellikle Türkiye'deki medreseleri gezen vakfın kurulmasında öncülük eden seydalar hem bu kurum özelinde öne çıkmakta hem de hükümet ve Diyanet tarafından muhatap alındıkları görülmektedir.

Mevcut imkânların elde edilmesi için STK kurmanın gerekli olduğunu aktaran Seyda İlyas da;

> Bugün yaşadığımız ülke hasebiyle, yaşadığımız zaman hasebiyle, imkânlar hasebiyle artık hizmetler elbette sivil toplum kuruluşlarıyla yapılıyor. Yani sivil toplum kuruluşlarıyla destek görüyor ve sivil toplum kuruluşların içinde olmadığı bir şey çok pasif kalıyor. Pasif kaldığı içinde hizmet edemiyor. Yani bunu sivil toplum kuruluşların tabi niyetleri ayrı olabilir yani kimisi yardım kimisi başka bir şey ama bu gibi vakıfların amacı eğitim ve öğretimdir. Yani özellikle dini eğitim ve öğretim medrese geleneğini devam ettirmek için kurulan sivil toplum kuruluşları muvaffak oluyor (İlyas, 43 Yaşında, İlahiyat Önlisans Mezunu).

Özelde Türkiye'de ama genelde Müslüman ülkelerde kurulan STK'ların kurulma aşamasında kendilerine mevcut hükümetin yanında veya karşısında bir pozisyon belirleme eğilimi oldukça yaygın bir tutum olduğu belirtilmişti. Örneğin, Diyanet tarafından vakfa (MEDAV) ekonomik herhangi bir yardımın yapıldığı ile ilgili bir bilgiye ulaşılmadığı ve siyasi olarak taraf belirlenmese de takınmış olduğu tutum vakfın özellikle medya tarafından konumlandırılmasına neden olmaktadır. Diğer bir ifade ile çalışma ile ilgili olarak özellikle MEDAV üyeleri kuruluş sürecinde her ne kadar tarafsız olduklarını belirtseler de onların hükümet ile kurmuş olduğu ilişki kuruluşun doğrudan medya tarafından konumlandırılmasına neden olmaktadır. Örneğin bölgede MEDAV bünyesinde bir araya gelen ve her ne kadar temel amaçları medreseye yasal bir statü kazandırma olduğu ifade edilse de var olan STK'lara katılmadıklarından dolayı doğrudan hükümet ile irtibatlı bir şekilde medyaya yansıdığı/yansıtıldığı görülmektedir. Bu konuda Milliyet gazetesinde "Din adamları siyasete girdi[94]" başlıklı haberde daha sonra MEDAV'ı kuracak grubun toplantısının doğrudan siyasi olarak konumlandırılması bu eğilimi göstermektedir.

Haberin içeriğinde STK kurma amacı ile bir araya gelen seydaların hükümet lehine ya da aleyhine herhangi bir görüş bildirmemelerine rağmen var olan STK geleneğinden dolayı bu grubun hükümet ve devlet politikalarını tasvip eden bir grup olarak yansıtılmalarına neden olmaktadır. Nitekim bu konuda İLEKDAV'ın (İlim Eğitim Kültür ve Dayanışma Vakfı, MEDAV'ın daha önce kullandığı isim) Genel Sekreter'i Nizamettin Yakışık basın açıklaması ile bu habere tepki göstermiştir. Yakışık:

> "Bu vakıf, hiçbir siyasi partinin alternatifi olmadığı gibi hiçbir cemaat ve meşrebin de ne önünde ne de arkasındadır. Bu tür haberlerin aslı yoktur. Bu haberler, vakfın, amaçlarına uygun hizmet etmemesi için kullanılan sinsi bir plandır. Vakıf üyeleri bu oyuna gelmeyecekleri gibi kendi hedeflerinden de asla ödün vermeyeceklerdir. Bütün bu gerçeklere binaen mezkür sitede vakfımız ve toplantımız hakkında

[94] http://www.milliyet.com.tr/din-adamlari-siyasete-girdi/siyaset/detay/1757719/default.htm (Erişim tarihi: 11.09.2017).

zikredilen başlık ve içeriğin, basın ilke ve ahlakına tamamen ters düştüğünü, masa başında hazırlanmış mesnetsiz ve yalan bir haber olduğunu, bölgede ifsat, ayrışma ve çatışma ortamı oluşturmayı hedeflediğini, masumane hizmet eden ilim adamlarına çok çirkin iftiralar ettiğini, tanımadığı ve hakkında bilgi sahibi olmadığı vakfımızı töhmet altında bıraktığını, tüm değerli basın mensuplarına ve kamuoyuna duyurur, bu haberi hazırlayan ve yayınlayanları tekzip eder, gerek gördüğümüz takdirde adli mercilere başvuracağız[95]."

Bu açıklamaya göre her ne kadar herhangi bir siyasi parti ile ilişkilerinin olmadığı ifade edilse de günümüzde MEDAV'a katılmayan seydalar da MEDAV'ın siyasete girdiği yönünde birtakım beyanatlarda bulunmaktadırlar. Bu durum yine Türkiye'deki sivil toplum kavramı tartışmalarından bağımsız düşünülemez.

Bu bağlamda MEDAV'ın kurulma nedenleri ve bu süreci Seyda Ömer şu şekilde aktarmaktadır:

> Bütün Türkiye'nin %70 medreseleri bizim vakfa (MEDAV) bağlıdırlar ve özellikle Ohin, Norşin ondan sonra Siirt'in medreseleri, Diyarbakır, Van ve Hakkâri de var. Ondan sonra Ağrı' da var, Muş'ta var. Bölgemizin medreselerinin çoğu bizim vakfımıza bağlı. …Özellikle Türkiye şartlarında, zamanımızın şartlarına biz bakıyoruz ki, avcıların derneği var, kendisini bir amaç etrafında gören insanların bir derneği var. Ama medrese âlimlerinin ve medreselerin böyle bir durumu yoktu. Özellikle 600 sene Osmanlı imparatorluğuna ilim açısından hizmetkârlık yapmış, Selçuklular, Abbasîler döneminde dünyaya medeniyet vermiş olan böyle bir kurum, böyle akil bir kurumun, bu şekilde kimsesiz kalması, yetim kalması bizi gerçekten çok üzüyordu. Biz bunu ilk önce 2013'te Mardin'de bir toplantı yaptık. Özellikle bölge âlimlerini çağırıp, dostlar böyle bir şey olmaz yani biz bu dünya da yaşıyoruz. Dünyanın şartlarına da uymamız lazım. Said Nursi daha Osmanlı döneminde müspet ilimlerin ve dini ilimlerin bir araya gelmesi gerektiğini söylüyordu. Eğer bunlar bir araya gelmezse ne onlar faydalı olur ne de medreseler faydalı olur. Bu durumda Zehra projesi bize bir ilham oldu. 100 yıl önceki bir hedefti niye biz bunu yapmayalım niye biz bir araya gelmeyelim, niye bu akil gruba sahip çıkmayalım diye öyle bir arkadaşlarla bir araya geldik. Şu ana kadar bölgede 15 tane genel toplantı yaptık. Üç tane yüksek istişare kurulu, iki tane çalıştay yaptık. Bizim vakfımız da özellikle Kürt sorunu ve çözüm süreci hakkında çalıştaylarımız oldu. Bir çalıştayımız da medreselerin müfredatı hakkında oldu. Ayriyeten iki sefer yüksek istişare kurulunu bir araya getirdik. Özellikle bölgede Gaziantep'ten tutun da Hakkâri ye kadar bütün şehirler de en az bir sefer iki sefer toplantılar yaptık, genel toplantılar yaptık. Bu toplantılarımıza da yaklaşık 300 bazen 400 âlim ve medrese müderrisleri katılıyorlardı (Ömer, 52 Yaşında, İlahiyat Mezunu).

Özellikle cumhuriyet döneminde her bir medresenin kendi başına varlık mücadelesini verdiği bir süreçte medreselerin aralarındaki iletişimin büyük oranda kopmuş olduğu görülmektedir. Bu süreçte bazı merkezi medreseler gerek gizli gerekse de kuruldukları merkezleri terk ederek kırsal alanlara yönelmeleri onların yok olmalarını önlemiştir.

[95] https://www.haberler.com/ilekdav-vakfi-ndan-din-adamlari-siyasete-girdi-5024987-haberi/ (Erişim tarihi:17.08.2017)

Günümüzde resmi ve geleneksel olarak konumu tasdik edilen Ohin medresesi bunlardan biridir. Ancak kırsal kesimde konuşlanmalarına rağmen burada icazet verdiği kişiler vasıtasıyla dış dünya ile irtibatını koparmayan medreseler günümüzde de yüksek bürokrasi tarafından ziyaret edildiği görülmektedir.

Bu bağlamda MEDAV'ın ortaya çıkması ve 2000'lerden sonra Türkiye genelinde yeniden açılan medreseleri tek çatı altında toplama gayreti önemli bir gelişmedir. Seyda Ömer'in ifade ettiği üzere bu gelişmenin meydana gelmesinde Said Nursi'nin yaklaşık 100 yıl önce hükümete sunduğu Medresetüzzehra projesi onlar için bir ilham kaynağı olduğu görülmektedir. Daha fazla mensup kazanmak için özellikle farklı yerlerde toplantılar yapan MEDAV yetkililerinin dini alan dışında ama özellikle de Türkiye şartlarında düşünüldüğünde, Kürt sorunu hakkında da çalıştaylar[96] düzenlemesi bu kişilerin, sadece bir din adamının çok daha ötesinde kendilerine görev tayin ettiklerini göstermektedir.

Bu da daha önce aktarıldığı üzere Mevlâna Halidi Bağdadi'nin kendisine toplumsal ve siyasi hayatta roller belirleyerek faaliyet yürütmesi ile oldukça ilgilidir. Bölgede MEDAV'ın düzenlediği toplantılara katılıp medreseyi resmi olarak bu kuruluş bünyesinde tanıtmak istemeyen seydalar ile de karşılaşılmıştır. Bunun sebebi sorulduğunda ise çoğu durumda siyasi bir takım kaygılardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Örneğin Kuran Kursu statüsünü dahi almayan ve kendi medresesinde seydalık yapan Seyda İbrahim MEDAV'a katılmama nedenini şu şekilde aktarmaktadır.

> Ben şahsen ihtiyatlı davranırım. Bu vakfı kuran arkadaşlar bizim sevdiğimiz iyi birer arkadaşlarımızdır. Fakat ben bu işe halen güvenmiyorum. Acaba sonu nereye dayanır, ne olur? Mesela bizim bir arkadaşımızın bir medresesi var. Bingöl'de birkaç öğrenci var okutuyor. …dedi ki bunlar Bizi siyasete çekiyorlar, bende bu işin içinde yokum. O yüzden bunlara pek güven olmaz. Acaba bunlar kimin eli ile kurulmuş gerçekten başı kimdir? Gerçekten nereye çekiyorlar sonuçta hepsini toplayıp bir kişinin kucağına mı götürüyorlar (İbrahim, 61 Yaşında, Lise Mezunu, Emekli İmam)

Seydalar arasındaki bu tür düşüncelere rağmen MEDAV olarak hükümet yetkilileri ile medreseler ve hatta bölgedeki sorunlar hakkında birçok görüşmeler yapılmış ve bu konudaki talepler dile getirildiği anlaşılmaktadır. Örneğin, MEDAV'ı kurmanın avantajı ne oldu soruna karşılık Seyda Ahmet şunları aktarmaktadır:

> Diyanet ya da hükümet değil ama MEDAV sayesinde, STK olarak direk siyasi kişilerle görüşülebiliyoruz. Örneğin Tillo direk siyasi kanallara geçmez. En fazla yapacağı Siirt milletvekiliydi ya

[96] Bkz. http://beyazgazete.com/haber/2014/7/16/medav-cozum-sureci-calistayi-duzenleyecek-2305918.html (Erişim tarihi:17.08.2017)

da Diyarbakır'da tanıdığı milletvekili ile bunu başbakana ya da milli eğitim komisyonuna ya da Diyanet'ten sorumlu devlet bakanına iletebilir. Bu şekilde talepler gidebilir ama aracı olduğu için bu talebi tam olarak yansıtıyor mu kendi de bir şey katıyor mu eksik bir şey mi onu bilemeyiz. Ama buradan MEDAV sayesinde yukarıdan bir temas var. Talepleri somut haline getirmiş, yazmış, altına imzasını atmış, siyasilerin önüne koyarak bir fırsat yakalamış olduk bununla (Ahmet, 30 Yaşında, Medrese Mezunu, Akademisyen).

Burada Seyda Ahmet aslında STK kurmanın ve buna dâhil olmanın veya olmamanın bir karşılaştırmasını yaparak Türkiye özelinde STK'nın mantığına uygun olarak bir görüş bildirmektedir. Böylece bölgedeki birtakım sorunlardan veya taleplerden hükümetin haberdar olması sağlanır. Ancak bu gibi STK'ların icra ettikleri diğer fonksiyonları da mevcuttur. Örneğin modernleşme kapsamında bölgenin dışa açılmasına bu şekilde din adamları ön ayak olmakta ve halkın merkez ile bütünleşmesine zemin hazırlamaktadır. Bu yönüyle STK gerçekten de bölge özelinden bakıldığında yasallaşmanın ve tanınmanın önemli bir aracı hükmünde olduğu görülmektedir. Benzer bir şekilde STK kurmak ile neyi amaçladınız? Sorusun karşılık;

Bizde, Türkiye'nin böyle evirildiği bir dönemde hem medreselerin mevcut eğitim kalitesini arttırmak hem de medreseler ve ilahiyat arasında bir köprü kurmak için STK kurduk. Çünkü bu iki kurumun birbirinden istifade edeceği çok şey var. Farklı fakültelere medreselerin, medresenin de fakülteden istifade edeceği çok şey var. Bir de toplumun gelişimi el verirse bu medreselere bir statü kazandırmak suretiyle daha iyi bir kalite kazandırmak. İlmi manada bir kalite kazandırmak, gerçi bugün mevcut haliyle de fakültelerden daha iyi bir eğitim veriyorlar. İlahiyattın çok daha iyisini yapma potansiyeli var ama medreselerde yok. Dolayısıyla bunu daha iyi hale getirmek için böyle bir şey düşündük. Hem medreselerin eğitimin kalitesini yükseltmek hem medrese mezunlarının geleceğini bir teminat altına almak suretiyle bir statü kazandırmak istedik. Ayrıca medreseyle fakülte arasında bağlantı kurmak ve yeni gelişen toplum ihtiyaçları konusunda medresenin müfredat programını zenginleştirmek (Ali, 60 Yaşında, Medrese Mezunu, Akademisyen).

STK tartışmları bölümünde vurgulandığı üzere dini aktörlerin sivil toplum alanına dâhil olmaları belli bir takım sosyolojik gerçekleri barındırmaktadır. Türkiye'de süren devlet, STK ve modernleşme ilişkisi bağlamına uygun bir örnek olarak seydaları değerlendirmek mümkündür. Yine teorik tartışmalarda aktarıldığı üzere Türkiye'de 1980 ile beraber hızlı bir şekilde artan STK sayısı bölge bazında değerlendirildiğinde de haklı bir karşılık bulmaktadır. Fakat burada önemli olan nokta bu örgütlerin kurulurken hangi bağlamdan etkilendikleridir. Diğer bir ifade ile sivil toplum ve etnik aidiyet arasında bir ilişkinin kurulması Türkiye'nin deneyimlediği sosyal ve politik olaylar ile oldukça alakadardır. 1980'lerde kurulan sivil toplum örgütlerinin kendi taleplerini gerekli mercilere iletme gayretleri bölge bazında karşılık bulmuştur. Bu dönemlerde daha çok etnik aidiyet ve kabullenme talepleri üzerine odaklanan

bölgedeki STK'lar siyasi birtakım girişimlerinin yanı sıra kendi toplumsal tepkilerini organize ettikleri gösteri yürüyüş veya protestolar ile ifade etmişlerdir (Özcan, 2013, s.427). Fakat medrese ve din adamları özelinde hak taleplerinin daha makul bir konumda dile getirilmesi seydalar tarafından kurulan MEDAV ile gerçekleştirildiği görülmektedir. Bölgede daha önce kurulan ve faaliyet gösteren bir takım STK'lar (İttihad-ül Ulema, DİAYDER) mevcut olmuşsa da bunların yetkili siyasi merciler tarafından doğrudan bir muhatap olarak kabul edilmemesi yine bu kuruluş bünyesindeki seydaların önemini arttırmaktadır.

Aynı şekilde Seyda Ebubekir neden dernek kurma ihtiyacı duyduğunu ve bunu nasıl kullandığına yönelik soruya karşılık;

> Şimdi tabii günümüzde dernek ve vakıf olmazsa olmaz haline gelmiştir. Evvela medreselerin veyahut vakıf veya dernek kurmalarının en büyük sebebi, o yerlerin çoğaltılmasının bu hizmetin devam edilmesi içindir. Normalde artık insanların kaçak yerlerde demeyelim de, mesela medrese dendiği zamanda, nedir işte bir bodrumda merdiven altı yerlerde eğitim veren bir kurum olduğu bilinçaltına yerleştirilmiş. Şimdi insanlara bizim medresemiz var veyahut biz ders veriyoruz dediğimizde, insanların sorduğu ilk soru resmi midir, resmi değildir midir? Veyahut dernek midir? Değildir, dediğin zaman insanlar çocuklarını sana göndermek isteseler dahi kaçak olduğundan dolayı göndermezler. Onun için bu dernekler ve vakıflar resmi olduğundan dolayı bu medreseler bu tür şeyler için birer teminat olmuş olur. …Biz devlet dairelerine de kendimizi tanıtma hususunda derneğimizim adıyla gitmekteyiz. Mesela biz kendi kursumuz adına halka değil de belediyeden özel bir şey istesek gittiğimiz zamanda biz falan derneğinden gelmekteyiz diyoruz. Kursumuzun şu ihtiyacı var diye gittiğimizde dernek ismini kullanıyoruz. Veyahut biz işte başka yerlere gittiğimiz zaman ya da bize telefon açıldığı zamanda veya bir şirkete gittiğimiz zamanda bizden istiyorlar soruyorlar. Siz nerden gelmektesiniz biz işte falan dernekten dediğimiz zaman imkânlar dâhilinde bu kullanmış olduğumuz isimden dolayı yardımcı oluyorlar bize (Ebubekir, 38 Yaşında, İlahiyat Lisans Mezunu).

Özellikle Seyda Ebubekir'in medresesinde olduğu gibi Türkiye genelinde bir vakfa üye olmanın yansıra onların özelde bir dernek kurmaya ihtiyaç duydukları görülmektedir. Bu durumun Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da hızla yayıldığı alan çalışmasında gözlenmiştir. Örneğin özellikle Şanlıurfa ve Siirt'teki medrese merkezlerinde medresesini kurduğu bir dernek bünyesinde devam ettiren birçok yer tespit edilmiştir. STK yolu ile yasallaşma halkın bu kuruma karşı güven duymasını beraberinde getirirken devlet kurumlarında da bu tür derneklerin meşruluğunu tanıması anlamına gelmektedir. Halk açısından düşünüldüğünde bu durum özellikle 15 Temmuz 2016 darbe girişiminden itibaren çok daha büyük bir önem kazandığı görülmektedir. Seydanın da aktardığı üzere özellikle batı illerinde halkın böyle bir kuruma davette yönelttiği ilk soru, bunun resmi olup olmadığıdır. Bu nedenle seyda gerek bulunduğu yerde kendi geleneksel prestijini arttırmak gerekse de meşruluk sıfatını kazanmak için bunun en basit yolu olan dernekleşmeye doğru gittiği görülmektedir. Bu konuda fark edilmesi gereken

diğer önemli bir nokta ise yardım talep etme mevzusudur. Medreseyi bilen halkın böyle bir şeye gerek duymamasına ve yaptığı yardım için herhangi bir makbuz istememesine karşın özellikle büyük şirketlerden ve devlet dairelerinden yardım talep edildiğinde derneğin ismi ve gerektiğinde makbuz kesimine başvurulabilmektedirler. Bu yönüyle bakıldığında bu tür kurumların STK yolu ile meşruluk çabaları batılı anlamda STK'ların kurulması ve hak talebinde bulunmasından farklılık göstermektedirler.

Bu bağlamda seydaların dahi Türkiye'deki bu sivil toplum geleneğine yönelik düşünceleri sorulduğunda onların da yine benzer düşüncelere sahip oldukları ve bunun da farkında oldukları görülmüştür. Örneğin, Türkiye'deki medreseler üzerinden STK'ları değerlendirebilir misiniz? Sorusuna karşılık;

> Genel olarak Türkiye'de STK kavramı ciddi bir sorun zaten, sivil isen kurumsallaşamazsın bir kuruluş haline gelemezsin. Sivil olarak kurumlaşırsan bu sefer sivil olamazsın. Yani bir yere dayanmak zorundasın. Son KHK'lar ile yüzlercesi kapatıldı. Birde psikolojik atmosferden etkilenerek STK'lardan uzak duranlar vardır. Mesela geçenlerde birisi bir SODES'e başvurmuş, her şey tamam demişler. Ancak nerenin üyesisin? Demiş ki, ben herhangi bir yere üye değilim. Demişler bir yere üye değilsen alamazsın. Dolaysısıyla sivil toplum örgütü kavramı kriz içerisinde. Türkiye' de sivil toplum, siyasal ve sivil alan çok temiz bir alan değil. Norveç'te ülke nüfusu 4-5 milyondur. Örgütlü insan üyesi 7 milyondur. Yani her insan aynı anda birkaç yere de üye olabiliyor. Burada ise kendi derneğine bile üye olamıyorsun. Yani şimdi sivil toplum örgütü gereklidir. Demokrasiler de sivil toplum örgütü beşinci güçtür. Yasama, yürütme, yargı, basın ve bu da beşinci güçtür. Fakat bizde bu bir güç değildir. Niye çünkü bizde bir kısmı sivil değil bir kısmı da kuruluş değildir. Bu konuda MEDAV daha sonra kuruldu. Onlar kesinlikle siyasi bir çizgilerinin olmadığını söylüyorlar. Ama yani toplantılarını takip ederseniz sanki DTK ya da DİAYDER'e alternatif olduğu anlaşılıyor. (Salih, 35 Yaşında İşletme Lisans ve İlahiyat Doktora Mezunu).

Türkiye'deki sivil toplum kavramının ve bu çalışma boyunca sıkça vurgulandığı üzere kuruluş aşamasındaki bir STK öncelikle mevcut hükümete karşı kendi tutumunu belirleyerek kendisine yol belirler. İster hükümet tarafını seçsin isterse de muhalefet ile kendi varlığını bir yere dayandıran STK'lar olsun artık bazı durumlarda bağımlı olarak hareket eder. Ancak bu tür kuruluşlar kendi kurumları için demokrasinin nimetlerinden istifade etmek için STK kurma ihtiyacı hissederler (Çayır, 2013, s.41; Göle, 2013, s.27; Suman, 2013, s.75; Türkmen, 2006, s.228). Seyda Salih'in ifade ettiği üzere demokrasilerde beşinci güç olması beklenen bu kuruluşlar ülkemizde "kuruluş ise sivil değil, sivil ise zaten kuruluş değil" mantığı çerçevesinde değerlendirilmesi de dikkat çekicidir.

Süreç içerisinde özellikle köklü medreselerde kültürel bir mirasın oluştuğu görülmekle beraber günümüzde bu geleneğin takipçisi konumundaki seydalarda bu geleneğe karşı bir

aidiyet hissi oluştuğu görülmektedir. Geçmişin ihyasını bir takip metodu kapsamında değerlendiren Seyda Ali, günün şartlarına da gönderme yaparak meydana gelen farklılığı şu şekilde vurgulamaktadır:

> İslam dünyasında aslında olaylar çok farklı… İslam dünyasında STK'ların olmaması değil, toplumun modernleşmemesi STK kurmamaları değil, aslında İslam dünyasında en büyük sorun siyasetin modernleşememesidir. Çünkü siyaset toplumun önünü açmıyor, siyaset STK'ların kurulmasına doğru dürüst ya hiç izin vermiyor ya da belli bir yere kadar izin veriyor. Türkiye'de şimdiye kadar batıyı örnek alıyorduk AK Parti iktidarına kadar niye STK'lar kurulmuyordu, hatta isterseniz Özal dönemine kadar diyelim. Özal dönemine kadar TV bile renkli değildi, siyah beyazdı dövizin alımı bile yasaktı. Yani …etkin STK'ların olması siyasetin kalitesine bağlıdır. İslam dünyasında kaliteli bir siyaset yok. Hep despotik hep diktatöryal bir anlayış olduğu için toplumların önü açılmıyor. Neticede diyelim bir dernek kurdunuz. Ama eğer bu dernek siyasetçilerin nezdinde zülfü yara dokunan noktada ise o STK'nın kafasına hemen sopayı indiriyorsa onun da fazla yapacağı bir şey yok. Kimsede o olana ilgi duymaz. Mesela batı toplumlarında biliyorsunuz Amerikan toplumlarında 250 tane düşünce enstitüsü var ve bunlar Amerikan siyasetini bir bakıma etkiliyor. Bunlar düşünce enstitüleri oluşturuyorlar ürettikleri raporlarla. Siyaset açısından en iyi dönemleri yaşayan Türkiye'de halen bile böyle bir şey yok. Çünkü İslam dünyasında siyaset toplum için yapılmıyor. …Bu aslında İslam dünyasındaki siyasetin kalitesini gösteriyor. Dolayısıyla bütün sorun İslam dünyasında STK'ların olmaması değil, kaliteli siyasetin olmaması, kalitesi siyaset olmayınca STK'lar işlevlerini görmüyor. Dolayısıyla toplumda da eğreti duruyor (Ali, 60 Yaşında, Medrese Mezunu, Akademisyen).

Seyda Ali bu düşüncesiyle aslında Türkiye'de ve genel olarak Ortadoğu-İslam toplumlarında sivil toplumun kazandığı anlamı ve konumunu özetlemektedir. Bununla beraber, "Sivil Toplum Tartışmaları" "bölümünde aktarıldığı üzere, sivil toplumun Türkiye'deki gelişimi çoğunlukla 1980 sonrasına denk gelmektedir. Bu dönemde devletin yeni kurulan sivil kuruluşlar ile yüzleşmesi, doğal olarak devlet kanallarının bu oluşumlara temkinli yaklaşmalarına neden olmuştur. Süreç içinde kısmen de olsa gelişen sivil alan kendince heterojen bir görüntü kazanmıştır. Burada dile getirildiği üzere artık herhangi bir mücadele resmi kanallar ile yapılmakta ve bunun yolu da resmi bir kimlik kazanmaktan geçmektedir. Bu nokta da bu işi yürütecek aktörlerin öne çıkması gerekir. Özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bazında düşünüldğünde bu bölgelerin sosyal ve kültürel yapısının farklı olması hasebiyle muhatap alınacak aktörlerin devlet kavramına ve onun parametrelerine uzak olmaması gerekir. En azından temel bir araç olarak Türkçeyi iyi bir şekilde kullanabilmeleri beklenir. Bu süreçte bölgede son dönemlerde öne çıkan kişiler olarak seydalar özelinde düşünmek gerekir. Seydaların kısa bir zaman öncesine kadar resmi devlet okullarına dâhil olmamaları modern aygıtları kullanmamaları ve siyasi vekilleri ile iletişim kurmamaları onların görünürlüklerini azaltmaktaydı. Ancak özellikle AK Parti hükümetleri ile gerek resmi eğitime

dâhil olmaları, STK kurmaları ve bölgede medrese aracılığı ile dini bilginin denetimini elde tutmaya çalışmaları onların önemli bir güç olarak fark edilmelerine imkân tanımıştır. Seydaların bu süreçteki meşruiyet arayışları onların resmi makamlarca bölgelerde sadece dini değil; ancak toplumsal olaylarda da muhatap alınmalarını mümkün kılmıştır. Bu bağlamda seydaların dahi lisans mezuniyeti için –farklı nedenlerden kaynaklı olsa dahi- 'milli' ve seküler olarak tarif ettikleri resmi eğitime dâhil olmaları aslında bu eğitimi meşrulaştırmakta ve onları farklı bir zemine çekmektedir. Diğer bir ifade ile daha önceleri seküler kesimin yetişme kaynağı olarak görülen okullaşmaya şimdilerde seydaların dâhil olması bu eğitim kurumun halkın gözünde de meşrulaşmasına ve onlarında modern eğitime dâhil olmasına öncülük etmektedir. Bununla beraber, Kuran Kursu olarak faaliyet veren medreselerde öğrencilerin okula gidilmesinin zorunlu koşulması bu olgunun diğer bir boyutunu göstermektedir.

Bölgede birbirinden bağımsız bir halde bulunan medreselerin kendi içlerinde bir birlik oluşturmaları bunu ileriki bir süreçte (şu anda yapıldığı üzere) Türkiye'nin birçok iline yaymaları açısından STK kurmanın çok büyük avantajları mevcut olduğu ifade edilmektedir. STK'ya üye olan ona olan tabiiyetini beyan eden medreseler artık bazı nitelikleri taşımaları ya da en azından diğer medreselerin aldığı kararları uygulamaya dönük birtakım faaliyetler yürütmektedir. Ancak tam anlamı ile kendi üyeleri üzerinde bir denetim gücünü halen bile elde edemeyen MEDAV'ın bu yönde bir çabası olduğu aşikârdır. Bununla beraber çalışmamızın temel parametrelerinden olan STK'nın, resmiyet kazanmak ve taleplerin daha resmi bir yöntemle gerekli yetkililere iletmek için kurulduğu ve bu yönüyle modernleşme sürecinin din adamları üzerinden gerçekleştiği görülmektedir. Bu durum Türkiye'nin STK geleneği içerisinde düşünüldüğünde birtakım zorunlulukları da beraberinde getirmektedir. Bunlardan birincisi hükümet ile iletişime geçme şansı elde eden ve resmi olmasa da resmi makamlarca tanınır[97] olan MEDAV, Türkiye'de bu vakfa üye olmayan seydaların, hükümete yakın olduğu eleştirisi ile karşı karşıya kalmaktadır.

6.5.Seydalarda Modern Stratejik Bir Araç Olarak Eğitim ve Uzmanlaşma

Durkheim, 1893 yılında kaleme aldığı *Toplumsal İşbölümü* (The Division of Labour in Society) adlı çalışmasında toplumların süreç içerisinde farklı dayanışma tiplerine evirildiği üzerine odaklanmaktadır. İki temel başlık altında toplanan bu dayanışma tiplerinde Durkheim, *mekanik dayanışma*'nın modern öncesi toplumların karakteristik bir özelliği olduğu vurgusunu yapar. Bu tür toplumlarda halkın geneli benzer düşünce ve inanç sistemlerine sahip olup bu

[97] http://www.yeniakit.com.tr/haber/iste-devletin-gorusecegi-cemaat-ve-tarikatlarin-listesi-215592.html (Erişim tarihi:28.07.2017). Halen dahi resmiyette İLEKDAV olarak geçen ve MEDAV olarak resmi bir statü kazanmamış MEDAV, hükümetin yayınladığı bu listede yerini almaktadır.

çerçevenin dışına çıkanlar cezalandırılır. Bireyin hemen hemen yok olduğu bu toplumlarda ayrışma ve farklılaşma da oldukça azdır. Zaten toplum yapısı da bireylerin farklılaşmasına müsaade etmeyecek derecede kapalıdır. Ancak süreç içerisinde özellikle kentsel yerleşim yerlerinde bireyler arasındaki duygusal ilişkiler genişleyerek yeni bir dayanışma türü olan *organik dayanışma*'nın ortaya çıkmasını sağlar. Organik dayanışmanın olduğu toplumlarda bireyler birbirlerine duygusal olarak değil rasyonel olarak bağlı olurlar. Her bir kişinin kendi alanında uzmanlaştığı organik toplumlarda, bireyler karşılıklı olarak birbirlerine muhtaçtır. Farklılıkların mekanik toplumdaki gibi birbirini dışlamak yerine zorunlu olarak bir dayanışmaya girdiği organik toplumlarda, toplum değil birey ön plana çıkar. Her bireyin seçmiş olduğu alanda uzmanlaşması onu bulunduğu grup içinde diğerlerinden ayırarak farklı ve özel kılar. Artan iş bölümüne bağlı olarak da insanlar arasındaki ilişki daha fazla birbirine girift bir hal alır (Giddens, 2013, s.48). Böylece daha önce mekanik dayanışmanın hakim olduğu toplumda, toplumun ortak dayanışma alanı olan inanç sisteminin yerini karşılıklı rasyonel ve pragmatik gündelik ilişkiler alır. Bu yönüyle birey genelden farklı olmadığı sürece de öne çıkma ve değerli olma şansı elde edemez. Durkheim'in bu dayanışma türlerini konumuz bağlamında düşündüğümüzde önemli bir takım teorik dayanakların ortaya çıktığı görülmektedir. "Medrese, Halk ve Seyda: Aktörlerin Kurumsal Boyutları" bölümünde incelendiği üzere, Osmanlı'dan cumhuriyete geçiş ile beraber hatta bu geçişten önce ve sonra Türkiye'nin doğu ve güneydoğusunda modernleşme süreci oldukça yavaş bir şekilde ilerlemiştir. Söz konusu bu bölgelerin merkezden uzak olması ve devletin uzak kırsal kesimdeki halka ulaşma noktasındaki imkânsızlıkları bu toplumların kendi yerel ve geleneksel kültürleri ile yaşamasına olanak sağlamıştır. Bu yönüyle toplum içerisinde farklı güç ve otorite sahiplerinin (emirlik-şeyh-ağa) ortaya çıkmasına uygun bir zemin hazırlanmıştır. Diğer bir ifade ile özellikle merkezi hükümetler tarafından tehlike arz edecek kadar büyüyen yapıların ortadan kaldırması ile farklı yapıların bu boşluğu doldurmasına zemin hazırlanmıştır. Süreç içerisinde meydana gelen emirlikler, şeyhler, ağalar ve son olarak günümüz modern toplumunda geleneksel otoritenin bir uzantısı olarak varlığını koruyan seydaların mevcudiyetlerini devam ettirmek ve meşru-modern bir aktör olmak için birtakım stratejiler geliştirdiklerini görmekteyiz. Bu çalışmanın temel parametrelerinden biri olan ve Batı dışı modernitenin önemli bir özelliği olarak kısmi modernleşme bağlamında düşünüldüğünde seydaların medrese yolu ile elde ettikleri din eğitimlerine ek olarak lisans ve ardından lisansüstü eğitime yönelmeleri bu minvalde değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda modern ve geleneksel özelliklerin nasıl beraber var olduklarını aktaran Seyda Salih:

> Modernite niye tamamen geleneklerden kopma üzerinde kurulmuş olsun ki, bu tamamen gelenekten kopmak mı, Ahmet Arif'in bir şiiri var derki,
>
> "düşün, uzay çağında bir ayağımız,
>
> Ham çarık, kıl çorapta olsa da biri
>
> Düşün olasılık, atom fiziği" bizim de bunun gibi. Bazen düşünüyorum, acaba Ortaçağ Avrupa karanlığı diyoruz ya, buna olan tepki bundan kopma gayreti mi, diye. Onun için, gelenek iyi ise kalması gerekir ve hazmetmek lazım. Modern ise mutlaka iyidir anlamına gelmez. Bugün dünyayı modernite kasıp kavuruyor, gelinen aşamada böyle. Özellikle kapitalizm üzerine şekillenen modernite birçok yıkıma neden oldu. Diğer taraftan geleneksel toplumlarda da gelişme olmuştur. Mesela Japonya böyle gelişmişti, yani mutlaka gelenekten kopmak gerekmiyor (Salih, 35 Yaşında İşletme Lisans ve İlahiyat Doktora Mezunu).

Bütün seydalar olmasa dahi ancak ikinci kuşak olarak nitelendirebileceğimiz üniversite mezunu ve seydasının yerine fiilen geçmiş fakat halen seydasının kendisine çizdiği sınırlar dahilinde hareket eden seydaların gelenek ve moderniteye yönelik duruşunu özetleyen Seyda Salih, her iki kanaldan da beslenmek gerektiğini ifade etmektedir. Diğer bir ifade ile birine olan samimiyet ve yakınlaşma diğerini topyekûn terk etmeyi gerektirmediğini ifade eden seydalar aslında geleneksel bir ruha ancak içinde bulundukları çağında gereklerini yerine getirmeye ve deyim yerinde ise nimetlerinden faydalanmaya çalışmaktadırlar.

Daha önce bulundukları toplumda hem dini hem de dünyevi (kurdun ağzını bağlama, barıştırma, miras, danışma mercii vb) konulara müdahil olma hakkını kendisinde gören seydaların, mekanik dayanışmanın hâkim olduğu bir toplumun özelliği olarak farklı davrananı, toplumsal gücü arkasına alarak cezalandırma yetkisini elinde tutardı. Bunu da halkın benzer inanç sistemine sahip olmasına ve toplumun farklı bir eğilime kapalı olmasından dolayı seydaya destek vermesi ile gerçekleştirirdi. Bu bağlamda seyda yeri geldiğinde Allah'ın hükümlerinin uygulayıcısı yeri geldiğinde din adamı, yeri geldiğinde ise toplumsal huzuru ve düzeni sağlama yönünde vazifelendirilmiş bir kişi olarak öne çıkardı. Fakat bu yapının gittikçe aşınmaya uğradığı ve halkın artık seydaları toplumsal huzur teminlerinde bir merci olarak görmekten uzaklaştığı da bir realite olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak buna rağmen özellikle kırsal kesimde dindar halk üzerinde dini otoritesini halen güçlü bir şekilde sürdüren seydaların bu alanda otoritelerini korumak ve farklı kişilere de hitap etmek için uzmanlaşmak gibi bir strateji geliştirdikleri görülmektedir. Seydaların özellikle DİB bünyesinde çalışmaya başlamalarından sonra halk ile irtibatlarında kısmi olarak bir gevşemenin olduğu yukarıda ifade edilmişti. Bunun da daha önce Seyda Hüseyin'in aktardığı üzere, seydaların halktan gelecek fitre, zekât ve diğer maddi gelire muhtaç olmamalarından kaynaklı olduğu aktarılmıştı. Ancak bununla beraber seydaların kentli halk nazarında prestijlerini koruma ama özellikle de devlet tarafından da

muhatap alınma kaygısıyla, sivil toplum aracını kullandıkları gibi, özellikle dini anlamda uzmanlaşmaya başladıkları dikkat çekici bir gelişmedir. Böylece hem halk nazarında kaybolan otoritelerine ama özellikle de resmi makamlarla irtibat için *meşruiyet arayışarına* girdikleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda günümüz modern Türkiye'sinde seydaların kendilerini, mezun oldukları lisans veya lisansüstü eğitimleri ile tanıtmaları onların daha meşru bir görüntü kazanmalarına imkân vermektedir. Örneğin, "Neden lisans eğitimine gerek duydunuz" sorusuna karşılık Seyda İlyas şunları aktarmaktadır:

> Çünkü medreselerde alınan icazetnamenin değeri ülkemizde bir yok hükmünde olduğu için, onlara resmi bir unvan kazandırmadığı için, resmiyette geçmediği için bu tür bir yola başvuruldu. Yani meşruluk kazanmak için, yani sözünün geçerli olması için bir unvanı olması gerekir. Medresedekiler kabul görmeyince buna başvuruldu. … Şimdi bu ilahiyat okuma gerekliliği de tamamen meşruluğunu kazanmak içindir (İlyas, 43 Yaşında, İlahiyat Önlisans Mezunu).

Seyda İlyas'ında doğrudan ifade ettiği üzere seydaların ya da medrese mezunlarının resmi eğitime dâhil olmalarının en önemli sebebi resmi makamlarca kabul görmek ve bir anlamda bildiklerini belgeye dökerek kendilerini meşrulaştırmaktır. Bu yönüyle onları böyle bir şeye iten hem kendilerini resmi makamlara sunmak için uygun bir zemin hazırlamak hem de özellikle kentli toplum nazarında gerek kültürel gerekse de ilimleri ile kazanmış oldukları saygınlığı ve prestiji tahkim etmektir. Alan araştırması sırasında görüşme yapılan seydaların bir kişi hariç tamamı ya halen görevde ya da emekliye ayrılmış devlet memurudur. Bu nedenle seydaların aslında kadro alma uğraşında olmadıkları açıktır. Seydaların bulundukları imamlık kadrosundan sonra lisans veya lisansüstü eğitimlerine de yönelmeleri aslında bu çalışma için önemli bir parametredir. Saha çalışması esnasında fark edildiği üzere, seydaların üniversiteye ya da başka herhangi bir kuruma girme gibi gayretleri yok. Örneğin, şu an doktora öğrencisi olan Seyda Süleyman'ın ifadesine bakıldığında onların medrese kurumu dışında veya bu kurum üzerinden başka bir mesleğe aday olmadıkları anlaşılmaktadır.

> 28 Şubat tesiri ile birkaç sene bizim medrese kapalı kaldı. O ara kendim için bir karar vermem gerekti. İlahiyatı bitirdikten sonra kendime bir rota çizmem gerekti. Bir kavşağa geldim, yani kavşak dediğim neydi ya Diyanet teşkilatında ilerleyecektim, vaizlik, müftülük kurslarına gidecektim ihtisas kursları dedikleri ya da ilahiyatta öğretim görevlisi olarak gidecektim. Üniversitedeki hocam oraya geçmem için çok ısrar etti. O zaman bir kavşaktaydım o esnada bazı istişareler yaptım büyüklerimle yani reylerine itibar ettiğim insanlarla istişarelerde bulundum. İstişareler neticesinde medreselere yönelmem gerektiği kanaati hâsıl oldu. Yani medreselerin sahipsizliğini medreselerin lüzumunu gördüm. Hem bir sivil çalışma olması hasebiyle hem bir potansiyelimiz var babamın başlattığı bir ilmi hareket var. Ayrıca babamdan kalma halkın teveccühü var, saygınlığı var. Benimde o günkü şartları düşündüğüm de bir medrese hizmeti için hemen hemen her türlü şartlarım müsaitti. İşte bugün sahip olduğum düşüncem o zaman da oluştu. Medreselerin gerekliliği medreselerin sahipsizliği ve medreselerin yeninden ihya ve

> inşaya ihtiyaç duyduğu ve kendimin de bu hususta katkı yapabileceğimi sivil bir çalışma olarak çalıştığım takdirde ümmet-i Muhammedîye'ye daha faydalı olabileceğime kanaat getirdim (Süleyman, 55 Yaşında, İlahiyat Doktora Öğrencisi)

Buna rağmen gerek günün ihtiyaçlarına cevap vermek ve bu yönde bir prestij kazanmak gerekse de çağın bir gereği olarak kendi alanlarında uzmanlaşmaları onların meşruluğunu arttırdığına yönelik bir algının olduğu ve bu nedenle onların da böyle bir yola başvurdukları görülmektedir. Bu ifadeyi doğrulayacak bir şekilde Seyda Hikmet, "Sizce bir seyda Lisans/lisansüstü eğitime devam etmeli mi?" sorusuna karşılık şu cevabı vermiştir:

> Muhakkak okumak gerekli. Arzu ederim ki, her bir medresenin müderrisi doçent, profesör olsun. Profesör doktor şu şahıs ne yapar medresede müderristir. Yani o kariyer bizim ülkemizde çok önem arz ediyorsa, olsun. Medreselerde de o kariyerler olsun ama medreseler lehine medreseler tarafına geldiğiniz zaman o kariyer biz de çok mu önemli? Hayır, fakat ülkemiz nezdinde akademik unvan çok önem arz ediyorsa o akademik kimlik bizi her yere girdiriyorsa medreselerde de bunu teşvik edeceğiz (Hikmet, 40 yaşında, İlahiyat Önlisans Mezunu).

Akademik kariyerin günümüz toplumunda çok önemli bir yer işgal ettiğini ifade eden Seyda Hikmet'in buna karşılık bu unvanın medreselerde bir karşılığının olmadığını da aktararak, bu sürecin onların özellikle kamusal ve resmi alanlarda daha kolay erişimini sağladığı için bunun gerekli olduğunu aktarmaktadır. Bu durum, seydaların toplumsal alanda bir meşruluk kazanma gayreti içinde oldukları ve erişimi kolaylaştırmak için resmi eğitimi kullandıklarını göstermektedir. Dolayısıyla gerçekten Batı dışı bir modernite örneği olabilecek bir şekilde geleneksel toplumun dini liderleri, modern dünyanın bir gereği olarak gördükleri sıfatlara yönelmektedirler. Örneğin Seyda Mehmet hem şeyh hem de seyda geleneğini kendisinde toplamasına ve kendi çevresinde oldukça önemli bir prestije ve otoriteye sahip olmasına rağmen ilahiyat ve ardından aynı bölümde yüksek lisans yapabilmektedir.

> Şu şekilde ortaokulu da içerden okudum, ondan sonra liseyi dışardan okudum. Liseden sonra iki yıllık ilahiyat ondan sonra DGS'ye girdim. Ankara Üniversitesi'nin ilahiyat bölümünü kazandım. Ankara üniversitesini de bitirdim. Şu an tasavvuf bölümünde yüksek lisans yapıyorum (Mehmet, 35 Yaşında, İlahiyat Yüksek Lisans Öğrencisi).

Madalyonun diğer yüzüne bakıldığında bulunduğu bölgenin gündelik hayatında önemli bir karşılığı olan Seyda Şeyh Mehmet'in belli bir alanda uzmanlaşmasının farklı boyutları görülmektedir. Seyda Mehmet'in günümüzde özellikle hükümetten birtakım kişiler ile görüşmeler yapması ve onlar tarafından muhatap alınırken resmi eğitim ile kazanmış olduğu yönlerini/niteliklerini öne çıkarması onun eğitimi araç olarak kullandığını göstermektedir. Seyda Mehmet'in toplum adına özellikle bölgedeki milletvekilleri ile görüşme yapmasını Halidilik tarikat geleneğinin bir yansıması olarak da değerlendirmek mümkün iken onun bu

yetkisini meşrulaştırmak için resmi eğitim ile bir alanda uzmanlaşması meşruluk alanını genişletmektedir. Böylece II. Mahmut'un medreseden farklı olarak geliştirdiği *mekteb* ve cumhuriyet dönemi ile geliştirilen *okul* sistemlerinin seküler yapıları uzun yıllar dini bir kurum olarak farklı kesimler arasında karşılık bulan medrese ve onun müdavimlerinin de dikkatini çekmiştir.

Saha çalışması sırasında bazı durumlarda seydaların da kabul ettiği durum medreselerde Arapça'ya çok fazla önemin verilmesi ve buna mukabil diğer ilimlerin unutulmasıdır. Medreseler özellikle Arapça'ya önem verdikleri ve diğer ilimlerde olan uzmanlıklarını kısmen de olsa kaybettikleri ya da bu yönüyle ilahiyat fakültelerinin önüne geçemedikleri için, önde oldukları Arapça'ya olan hâkimiyetlerini sıklıkla dile getirmektedirler. Daha sonra inceleneceği üzere seydalar, ilahiyat ve medreseler arasında herhangi bir karşılaştırmada bu yönlerini vurgulamakta ve kaynağa yani Arapça'ya erişme imkânının bilgiyi almış olmakla eşdeğer tutulduğu riskini ortaya çıkarmaktadırlar. Yani bir kişi eğer Arapça ilmine sahipse, o dilden okuma imkânı ve kabiliyeti varsa sanki bütün ilimleri almış gibi bir intiba bırakılmaya çalıştığı görülmektedir. Bu durumu örnekleyen bir ifadede Seyda Ahmet şunları aktarmaktadır:

> Fakültelerde Arapça olmadığı için hiçbir şeye erişim olmuyor. Bakın hoca şu kitabın bir bölümünü bir günde okutmak istiyor. Derse kitabın bir tercümesini getiriyor. Tercüme nereden geliyor. Doğrudan Türkçeye geçmemiş. İngilizceye çevrilmiş, İngilizceye de Arapçayı öğrenen biri çevirmiş. İngilizceden sonradan Türkçeye çevrilen metin üzerinden yani ikinci derece tercümeden ders veriyor. Şimdi bu öğrencilerde güven oluşabilir mi? O öğrencinin İslam dini ile ilgili öğrendiği bilgi ne kadar. Üçüncü kaynak oluyor çünkü. Bizde ise çok rahatlıkla Arapça öğreniliyor. …Ama ilahiyatlar kolaycılığa kaçıyor işte. Bunun yerine sağlam bir Arapça öğrenseler bunları sonrasında öğrenci ihtiyaç duyduğu anda bilgiye erişebilecek. Medrese bunu yapıyor. Medrese 5 yıl Arapça okutuyor 1-2 yıl diğer kitaplar. Ama medresenin yetiştirdiği icazet alan kimsenin fıkıh bilgisi 2 yıl sürüyor bazen de 1 yıl sürüyor. Fakat onun fıkıh bilgisi lisans öğrencisininkinden daha fazla açtı (Ahmet, 30 Yaşında, Medrese Mezunu, Akademisyen).

Arapça üzerinden ilahiyat hocalarının sahip olduğu bilgi bir taraftan yüzeysel olmakla eleştirilirken diğer taraftan bu bilginin orijinalliğine erişme imkânının onlarda üstünlük kurmanın bir yolu haline gelmiş olduğu görülmektedir. Örneğin medreselerde eğitimin günümüz şartlarında en fazla 8 yıl sürdüğü düşünüldüğünde beş yılın Arapça eğitimine ayrılması daha sonrasında ise 1-2 yılın ise fıkıh bilgisine ayrılması bu kurumlarda Arapça'nın gittikçe araç olmaktan çıkıp bir amaç haline geldiği riskini doğurmaktadır. Bununla beraber seydaların ilahiyat fakültelerindeki ilmi yüzeysel olmakla eleştrimesi aslında yine bilgi üzerinde denetim sağlama yönünde gelişen bir takım otorite mücadelesinive meşruiyet alanı açma gayretini göstermektedir. Bu yönüyle yaklaşık olarak 19. yüzyıldan itibaren bölgede

önemli bir otorite kuran şeyh ve ardından seydaların günümüzde dahi bu konumlarını ve bundan hâsıl olan otoritelerini korumak amacıyla eğitim gibi bu çağın önemli bir argümanı haline gelen aracı kullanmaya çalıştıkları mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçme sürecine giren bir toplum için önemli bir gelişmedir. Bu nedenledir ki seydalar, kendi meşruiyetleri için bir tehlike arz eden ilahiyat fakültelerindeki eğitimi oldukça eksik görmektedirler. Şengül'e göre de (2015, s. 324) şeyh ve seydaların (medrese âlimlerinin) böyle bir yol ile aslında simgesel iktidarı modern bir araç ile (resmi eğitim) kurmaya çalıştıkları ve kendilerini tekrardan meşru kılmanın yollarını aramaktadırlar. Bu gelişmeye bağlı olarak bu aktörlerin bilgi üzerindeki egemenliklerini koruyarak onun denetimini sağlamaya çalıştıklarını da iddia etmek mümkündür. Özellikle seydaların medrese mezunu olmayan ilahiyat çıkışlı kişileri ilim eğitimi alanında son derece yetersiz görmeleri onların sahip oldukları ilmi öne çıkarıp bu yolla denetimi elde tutmaya çalıştıkları göz önüne alındığında bunu iddia etmek daha yerinde olacaktır.

Saha çalışması sırasında görüşme yapılan Seyda Salih'in oldukça farklı bir bakış açısına sahip olduğu ifade edilmişti. Halidi-Palevi geleneğine bağlı olan Seyda Salih, bu geleneğinden dolayı devletin onlara karşı daha müsamahasız davrandığını iddia ederek medrese açamayınca resmi eğitime başladığını ifade etmesi dikkat çekicidir. Ancak buna rağmen medrese geleneğini sürdürme çabalarından dolayı halk arasındaki itibar ve prestijini büyük oranda koruduğu da görülmektedir. Çalıştığı kurumda 'seyda' olarak bilinen Seyda Salih'in akademik hayata atılma tercihi yapmasında ve bunu gerekli görmesinin nedeni sorulduğunda:

> İlkokulu ve ortaokulu sonra liseyi dışarıdan bitirdim. Sonra açıköğretim işletme bitirdim. Daha sonra baktık ki medresenin geleceği yok, mecburen resmi okuldan devam ettim. Çünkü (medresede) gelecek görmedim. Yani medreseyi bitirdikten sonra aslında medreseye devam etmek istedim. ÖSS sınavına girdim. Yüzde 1'lik bir dilime girmeme rağmen tercih etmedim. Babamın medresesi vardı Medresemiz biraz küçüktü onu büyütmek istedik. Medrese inşaatı devam ederken inşaatta heba oldu. Tabi ben 93'lerden bahsediyorum. Ondan sonra ben uzun bir süre dışarıda kaldım. Geldiğimde yine özlemim bir medresede devam etmekti. Fakat şartlar el vermedi. Devletin hukuku bizimle biraz husumet hukukuna dönüştü. Baktık ki medreselere devam edemiyorum. Ben ondan sonra artık yüksek lisans ve doktora yaptım. Burada da zorlanmadım. İlahiyatta yaptım doktorayı, yani Arapçayı biliyordum zaten. KPDS'de 85 aldım. En büyük engellerden biri dildi, o da vardı zaten. Tabi önceki koşulları yerine getirdikten sonra devam ettim (Salih, 35 Yaşında İşletme Lisans ve İlahiyat Doktora Mezunu).

Yüksek lisansa kadar resmi eğitim hayatına dışarıdan devam eden Seyda Salih, gerek medreseden almış olduğu eğitim gerekse de baba mesleği olan seydalığı devam ettirmek için yeterli şartları sağlamaktadır. Ancak burada üzerinde durulması gereken Seyda Salih'in neden diğer seydalar gibi bir taraftan medreseye devam ederken diğer taraftan resmi eğitimini almadığıdır. Birisini tercih etmek zorunda kalmasının en büyük nedeni ona göre, ana akım

medrese geleneği olan Tağı kolundan olmamasıdır. Şeyh Said'in temsil ettiği Nakşibendi-Halidilik'in Palevi koluna mensup olması ona göre onun medrese hayatının sonlanması için en önemli nedendir. Günümüzde tüm Türkiye'de çok büyük bir bölümünü oluşturan Tağı kolunun siyasete karşı mesafeli durduğu, Şeyh Said'in tarikat meşrebine bağlı olan Palevi'lerin ise gerek bölgede diğer büyük medreseler gerekse de devlet tarafından hareket alanlarının kısıtlandığını iddia etmektedirler. Yukarıdaki ifade de dikkat çeken diğer bir konu ise bir kişinin herhangi bir örgün eğitim almadan resmi eğitimin gereklerini yerine getirebileceğini göstermesidir.

Bununla beraber çalışma boyunca özel bir ilgi ile takip edilen MEDAV'ın dahi kendi bünyesinde birtakım komisyonlar kurduğu görülmüştür. Bu komisyonlardan olan Eğitim Komisyonu'na seçilen kişilerin hem medrese hem de akademik çalışmalar yapanlardan olması seydaların bu vakfın özellikle resmi makamlarca tasdik edilmesi için böyle bir uğraşa girdiğini göstermektedir. Medrese özelinde kurulan MEDAV'ın kendi alt komisyonları olduğunu ve seydaların kendi aralarında görev dağılımı yaptıklarını Seyda Ömer şu şekilde aktarmaktadır:

> Yüksek istişare grubu bizim bölgemizde kanat önderlerinin, ilme sahip insanların oluşturduğu bir üst kurul. Yani bizim vakfımızın bir üst kurulu. Tabi bütün seydalar üye değil belli seviyesi olan seydalar üyedir oraya. Bunlar yaklaşık olarak 50 kişiden meydana geliyor. Yüksek istişare kurulu altında bizim komisyonlarımız var. Birisi eğitim komisyonu birisi halk komisyonu birisi mesela bürokrasi komisyonu. Yani burada devletle bu medrese işlerini nasıl halledeceğiz ne yapacağımıza karar veriyor. Bunlar gereklidir, Niye olmasın ki? (Ömer, 52 Yaşında, İlahiyat Mezunu).

MEDAV'ın bölge genelinde kendisine tayin etmiş olduğu misyon ile medreselerin yasal bir statü kazanması için çeşitli çalışmalar yapmaktadır. Fakat bununla beraber medreselerdeki eğitimin ve müfredatın yanında halk ile ilgilenen bir komisyonun da olması yine bölgedeki din adamlarının kültürel olarak miras aldıkları otoritelerini devam ettirmek ya da en azından kendilerini sorumlu bir pozisyonda gördüklerinin işaretidir. Türkiye'deki *hac*ı'lığı dinsel bir itibar bağlamında inceleyen Çakmak (2015, s.155) bu unvanın dahi toplumsal alanda birçok karşılığının olduğunu ve bazılarının sadece bu unvanı elde etmek için dahi olsa hacca gittiğini aktarmaktadır. Bu durum toplumsal alanda dinin merkeziyetçi boyutunu göstermekle beraber öne çıkmak isteyen bireyler için bir araç haline getirildiğini aktarmaktadır. Toplumdaki hiyerarşik düzenin yeniden din üzerinden bir tanımlamasını yapan bu tür eğilimleri ile birey, kendisini daha özel ve daha ayrıcalıklı hissetmektedir. Bu durumda seydaların bu çalışma bağlamında sıklıkla vurgulandığı üzere yeni stratejiler ile kendileri ve kurumları için meşruiyet arayışları oldukça anlaşılır bir durumdur. Hatta seydaların özellikle kırsal kesimde örtük bir şekilde bir rekabete girmeleri onların temsil gücünü ellerinde toplama ve bunun onlara katacağı prestiji de göz önünde bulundurduklarını öne sürmek mümkündür.

Seydaların, imam hatip ve ilahiyattan mezun olan kişilere karşı bir meşruiyet yarışına girdikleri ve kendilerini daha görünür kılmak için farklı yollar ve stratejiler denedikleri daha önce ifade edilmişti. Ancak burada ilginç olan, seydaların medrese vasıtasıyla yıllara yayılan eğitimlerini alırken bunu amaç edinmeleri ve devlet kurumlarına girmek ya da daha önemlisi yüksek lisans, doktora yapmak yani uzmanlık bilgisi gerektiren alanlara kaymaları onların kendilerini ispatlama gayreti içinde olduklarını gösterir. Bu durum bir bakıma *yaşam boyu öğrenme'*nin neoliberal tartışmaları kapsamında (Güllüpınar ve Gökalp, 2014, s.69) bireye yüklenen misyon ve onun var olmak için yeni stratejiler kullanmasına zorladığı anlayışı akla getirmektedir. Bu şekilde günümüzde seydalar dahi *resmi anlamda bir kariyer* elde etmeye çalışmaktadır. Böylece halk katında geçerli olan medrese ama resmi kanallarda karşılık bulamayan bu kuruma alternatif olarak resmi eğitim diploması elde edilerek bir karşılık aranmaktadır.

Örneğin Seyda Yasin'e kişi sadece ilahiyat okursa ne olur? Sorusuna karşılık:

> Müftü olur fakat âlim olamaz. Günün şartlarına nam ve şöhret elde edilir fakat dindeki temel inceliklere vakıf olamaz. Ben hep öyle gördüm buraya vakıf olmayınca eksik oluyorlar (Yasin, 53 Yaşında, İlahiyat Önlisans Mezunu).

Bu durum onların dayandıkları medrese eğitimini meşru kılmak ve kendileri de lisans ve lisansüstü eğitim alarak her iki taraftan da önde olduklarını gösterme gayretlerinin işaretidir. Bununla beraber seydaların daha önce ifade edildiği üzere çözülmeye başlayan geleneksel toplumun içinde kendilerine daha başka meşru alanlar bulmak, günün gerekli kıldığı uzmanlığı kazanmak ve bunu resmî kurumlarda tescillemek için böyle bir yola başvurdukları görülmektedir. Örneğin, akademisyen olmasına rağmen halen de kendi çabaları ile kurmuş olduğu medresesinde ders veren Seyda Ali ile görüşme sırasında şu şekilde bir görüşme gelişmiştir.

SORU: Siz zaten sosyal hayatta önemli bir karşılığı olan bir unvana sahipsiniz. Buna rağmen neden tekrardan lisans veya lisansüstü alanda diploma alma ihtiyacı duydunuz?

> --Çünkü medresede alınan icazet tek başına özelliklede devlet nezdinde bir makes bulmuyor. Yani bir kabulü olmuyor. Onun için seydalar en azından hem onu kapatmak hem de bazıları bu akademik dünyanın birtakım yöntemleriyle tanışmak, buluşmak, bir alanda böyle akademik bir seviye kazanmak için bunu yapıyorlar.

SORU: Peki, seydalar daha çok halkı mı yoksa resmi kurumları mı dikkate alarak böyle bir eğilim gösteriyorlar?

> --Yok, toplum zaten onu o şekilde kabul etmiştir. Önemli olan resmi kurumlardır. …Mesela üniversite rektörüne olan saygı resmi bir saygıdır. O makama bağlıdır, oradan düştüğü zaman icabında onun etrafında pervane gibi dönenler selam vermezler. Halkın seydalara verdikleri saygıyı ise candan

> veriyorlar gönülden veriyorlar. İcabında onlar için ölüme giderler. Fakat kabul görsünler diye resmi zanaat nezdinde diyelim ki müftülerdir, yok validir ilimi bürokrasidir, onlar nezdinde bu diploma olursa daha sözü geçer olurlar (Ali, 60 Yaşında, Medrese Mezunu, Akademisyen).

Seyda Ali'nin yerinde tespitiyle seydalar zaten halk nazarında kültürel bir mirasa ve kabule sahiptir. Fakat bu çalışma da sık sık vurgulandığı üzere, seyda, artık klasik ve geleneksel bir halk lideri olmaktan öte sahip olduğu ilmi, resmî belgeler ile tescil etmek ve bunu yeri geldiğinde kullanmaya çalışan bir aktör olarak öne çıkmaktadır.

Bununla beraber seydaların din görevlisi olarak çalışmalarına rağmen farklı bölümleri de okudukları görülmektedir. Örneğin Seyda Hasan bir din adamı görevinde olmanıza rağmen neden kamu yönetimi bölümünü okudunuz? Sorusuna karşılık şu cevabı vermektedir:

> Kamu yönetimi istememin sebebi malumunuz yönetici olmak, topluma hâkim olmanın sanatını bir nebzede olsa öğrenmektir. Harici kitaplar da okuyorum onlarda da ihtiyaç duyuyorum (Hasan, 35 Yaşında, Kamu Yönetimi ve İlahiyat Önlisans Mezunu).

Bir din görevlisinin halk arasında zaten var olan geleneksel otoritesine, saygınlığına ek olarak kamu yönetimi bölümünü okuması yine söz konusu bölgede din adamına yüklenen ya da onun kendisine yüklediği misyonundan ayrı düşünülemez. Seyda kamu yönetimi ve ardından devam ettiği ilahiyat önlisans programları ile toplumsal alanda hem icra etmiş olduğu görevin bilimsel yönünü de hem de resmi makamlarca bu diplomasını kullanma yönünde bir takım fonksiyonel eğilimler de gösterebilmektedir.

Günümüz akademik çalışmalarında sekülerleşmeye getirilen eleştirilere bağlı olarak bu teorinin yeni versiyonlarının ve anlamlarının ön plana çıkartıldığını görmek mümkündür. Bunlardan biri olan Chaves'in (1994, s.749) çalışması söz konusu bu çalışma bağlamında değerlendirilebilir. Chaves'e göre devam eden sekülerleşmenin tartışmaları bağlamında bu olgunun gerçekleşip gerçekleşmediğinden öte dinin gündelik hayatta yok olmak yerine onun otoritesinin azaldığı gerçeği daha önemlidir. Bu tartışma bağlamında gerek Weberyan anlayışın gerekse de Durkheimcı anlayışın iddia ettiği gibi dinin toplumsal boyutlarının yeni fonksiyonel kurumlar ile ikmal edileceği yönünde tartışmaların günümüz şartlarında gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Ancak dinin bir kuruma dönüştüğü ve belli bir kesim tarafından idealize edildiği, böylece modern toplumda ayrı bir kurumsal alan olmaya doğru evirildiği de bir gerçektir. Bu yönüyle Chaves'e göre ne diğerlerinden fazla ne de eksik olarak dinsel kurum varlığını korumaya ve onun öncülleri tarafından çerçevesi genişletilmeye çalışılarak devam etmektedir. Diğer bir ifade ile diğer kurumlar içinde bir organizasyona dönüşen din, dünyevi bir boyut kazanarak var olmanın yollarını aramaktadır. Bu bağlamda sekülerleşmenin olması dinin, bir kurum olarak alanını ve etkisini genişletmesine rağmen buna direnen veya karşı çıkan

kurumlar arasındaki mücadelenin sonucu olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda bu teorik açıklamayı bu çalışmanın örneklemleri bağlamında değerlendirdiğimizde Türkiye'nin dâhil olduğu modernleşme serüveninin seküler yapısı ile dini kurumların etki alanını daralttığı muhakkaktır. Fakat bununla beraber modernleşmenin batı illerine nazaran Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerine daha geç geldiği ve daha yavaş ilerlediği açıktır. Bu kurumun öncü aktörleri olarak da öne çıkan seydaların kendi meşruiyetlerini geliştirdikleri bir takım stratejiler ile kurumsallaştırdıkları ve bunu meşru bir zemine kaydırma/taşıma çabaları dinin azalan otoritesine karşılık modern yöntemler kullanılarak mevcut şartlara karşı koyulduğunu göstermektedir. Günümüz şartları içinde daha önceki mevcut dini otoritelerden dolayı 'modern ve bireysel' bir dini anlayışın oluşmadığı (Yanmış, 2017, s.240) bu toplumlarda kentin bireye sunmuş olduğu imkanlar neticesinde dini örüntüler yavaş bir şekilde tekrardan şekillenmektedir. Kentin onunla beraber oluşan tüketim alışkanlıkları, geleneksel statüleri yıkarak yeni birtakım eğilimler göstereceği muhakkaktır. Çünkü kent hayatı bireyi daha önce olduğu gibi kolektif hayata uyumlu bir çevresel ortam sunmayarak bireyi bireyselleşmeye ve özerk davranmaya doğru sevk etmektedir (Pekasil, 2013:46). Bu durumda zaten devlet nezdinde bir meşruiyeti olmayan geleneksel dini liderler, hem halkın ihtiyaçlarına cevap vermek, onun kentli ve önder bir insanda aradığı özelliklere haiz olması birey için sadece eğitim değil ama özellikle eğitim ile modern bireye hitap etmenin resmi yetkililerce muhatap alınmanın yollarını aramaktadır. Bununla beraber eğitim ve kendisini STK ile destekleyeceği üzere seydalar resmi kanallar nezdinde meşruluk kazanma mücadelesi vermektedirler.

6.6.Mollaların ve Seydaların Devlet Kadrolarına Geçişi

Seydaların ve mollaların din görevlisi kadrolarına alımları gerçekleşmeden önce, bir kişinin bir köyde medrese açmak veyahut fahri imamlık yapmak istemesi durumunda, köy halkının o kişinin maişetini (zekât, fitre ve/veya belli bir miktar nakit para) karşılaması ve öğrencilerin de medresede kaldıkları sürede iaşelerinin halk tarafından sağlanması yönünde karşılıklı sözlü bir anlaşmaya varılırdı. Fakat saha çalışması boyunca bu tür halk merkezli medreselerin, camilerin oldukça azaldığı görülmüştür. Bunun en önemli nedenlerinden biri imam hatip mezunlarının boş kalan yerlerde görev yapmaya başlamalarıdır. Bu durum da daha önce fahri imamlık yapan mollaların ve/veya medresesi olan seydaların işsiz kalmasına neden olmuştur. Bu gelişme, seydaların veya mollaların gündelik hayatlarında kültürel ve "yerel" sosyal sermayelerine (Bourdieu,1986, s.16-17) bağlı olarak edinmiş oldukları prestij ve özellikle kırsal kesimdeki halk üzerinde kurmuş oldukları otoriteyi, herhangi sınırlayıcı bir güç olmadan kullanmalarına neden oldu. Cumhuriyet dönemi medreseleri tartışmalarında tarihsel

serüveninin aktarıldığı medreselerin deneyimledikleri zorlu süreçte seydaların miras aldıkları veya kazanmış oldukları kültürel sermayelerinden dolayı halk nazarında önemli bir prestije sahip olmaları ve bu güçlerini kullanarak Diyanet tarafından onaylanmayan birtakım faaliyetlerde bulunmaları resmî kurumların dikkatini çekmiştir. Bu konuda ilk olarak 2009'da başlayan "sivil cumalar" adındaki eylemin "sivil itaatsizlik" (Çiçek, 2015) bağlamında tartışılması; ancak en önemlisi de bu eylemin en önemli aktörü olarak öne çıkan seydaların ve mollaların kontrolden uzak olması Diyanet tarafından böyle bir adımın atılmasına neden olduğu görülmektedir. Gerek bu kişilerin resmi söyleme uygun görülmeyen davranışlarını engellemek gerekse de onların halk nazarındaki otoritelerini kontrollü ve denetimli hale getirmek ve denetlemek için bu kişilerin din görevlisi kadrolarına geçirilme yönünde birtakım adımlar atıldı. Fahri din adamlarının ya da belli bir medreseden icazet almış kişilerin imamlık kadrosuna geçirilmesi cumhuriyet döneminde daha önce iki defa (1965, 1977) uygulanmıştı. Fakat bu alımlardaki neden devletin din görevlilerine ihtiyacı olması ve bu eksikliğin sık sık dile getirilmesi olmuştur. Ancak 2012 yılında Türkiye geneli 1000 mollanın din görevlisi kadrosuna geçirilmesinin daha öncekileriden farklı olduğunu ifade etmek mümkündür. Örneğin saha çalışması sırasında mülakat yapılan seydalar özellikle kadroya alım yönteminin doğru olmadığını ve bunun bazı kişilerce suiistimal edildiğini sıkça vurguladılar. Bununla beraber özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da yaşanan *Sivil Cuma* eylemlerine bağlı olarak hükümetin dahi bu alımı daha öncekilerden farklı bir amaç için gerçekleştirdiği seydalar tarafında ifade edilmektedir. Örneğin Seyda Celal bu kişilerin kadroya geçirilmesi ile ilgili olarak şunu aktarmaktadır:

> Çok güzeldi bir şeydi. Şöyle zaten kadro gerçek medrese hocaları için değildi. Devlet şunu düşündü bunları PKK ya da Hizbullah kullanmadan onları devlete kazandırayım. Böylece bin kişiye de kadro verildi. Yani mesela benim tanıdığım seyda vardı. İlkokul yeterli oldu. Lise diploması aranmadı. Amaç oydu zaten. İcazet diplomasını getirip imam oldular. Ama devletin bir daha kadro vermesi mümkün değil. Yani şöyle bunu devlet siyasi bakış acısıyla yaptı. Bu seydaların başka yapılara gitmesini önleyeyim diye. Ama bunu yaparken bu sefer medreseler bu durumdan rahatsız oldu. Birçok yerde sahte icazetler var ama sahte derken kendisi gerçekte eğitim görmemiş ama getirdiği icazet gerçekten sağlam. Yani belge olarak sağlam ama aldığı medrese eğitimi yok (Celal, 57 Yaşında, Medrese Mezunu, Akademisyen).

Seyda Celal, bu alımın amacının özellikle bölgedeki din adamlarını denetlemek, kontrol altına almak ve onların farklı gruplar (PKK, Hizbullah) tarafından kullanılmasını sağlamak olduğunu aktarmaktadır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, 1000 kişilik kadro sadece bölge için değil, Türkiye'de herhangi bir medreseden icazet almış kişilere tanınan bir hak olması bu projenin sadece bölgede PKK ya da Hizbullah etkisi ile alınmadığını göstermektedir. Bu kadro

tahsisinin Doğu ve Güneydoğu'da yoğunlaşması ise muhakkak ki medreselerin söz konusu bölgelere yoğunlaşması, PKK ve Hizbullah'ın etkisinden de bağımsız düşünülemez. Örneğin, bu kadronun tahsisi sırasında o dönem Başbakan Yardımcılığı görevini yürüten Bekir Bozdağ'ın verdiği röportajda şunları ifade etmesi bunu açıkça göstermektedir:

> "Doğu'da mele, bizim bildiğimiz tabirle molla denilen (resmi) din eğitimi almadığı halde din bilgisi olan, toplum tarafından saygı gören isimler var. Bu kişilerden Diyanet Başkanlığı olarak istifade edebilmek için daha önce çıkardığımız kanun hükmündeki kararnamede bir düzenleme yaptık. Bu tip kişilerden, Diyanet tarafından yapılacak sınavda başarılı olmaları kaydıyla sözleşmeli imam hatip olarak yararlanmak istiyoruz. Bu bir defaya mahsus olarak kullanılacak bir düzenlemedir. 1000 kişilik bir kadro öngördük. Yaptığımız hesaplamalar 800 civarında ihtiyaç olduğu yönünde".[98]

Hedef kitlenin kültürel sermayeye bağlı olarak edinmiş oldukları halk nazarındaki saygınlık ve otoriteleri kabul edildiğinde, bunların resmi söyleme bağlanması yani denetlenmesi ile böyle bir tanımlamamanın uygun olduğu ortaya çıkmaktadır. Daha genel bir çerçeveden bakıldığında bu kişilerin kadroya alımları sürecinde kurulan ve Diyanet bünyesinde çalışan kişilerden oluşan komisyonun kadrolara aldıklarını "yeterli" almadıklarını ise "yetersiz" olarak nitelendirmeleri, yetersiz olanların da halk nazarında saygınlıklarının kaybolacağı yönünde bir algıya dayalı olduğunu iddia etmek mümkündür. Çünkü söz konusu halk katında bir saygınlığa sahip din adamlarının kadroya alımı sırasında her ne kadar başvuru kriterleri sadece ilkokul diploması ve icazet almış olmak gibi geniş bir katılımı sağlamayı mümkün kılsa da alım sırasında karar verici komisyonun bazı kriterleri göz önünde tuttukları seydalar tarafından sıklıkla dile getirilmektedir. Bunlar arasında en dikkat çekenlerden birisi Seyda Salih'in, komisyonun bölgede Şeyh Said'e yakınlığı ile bilinen (Palevi) seydalardan icazet alanların liyakat sahibi olsa dahi elendikleri yönündeki iddiasıdır. Detaylı bir tahkiki gerektirecek bu iddaya göre kadroya alınanlar genel itibari ile resmi söylemce meşru kabul edilen bir geçmişe sahip olan din adamlarından oluşmuştur. Ancak saha çalışması sırasında kadroya alınamayan ve komisyon tarafından elenen kişilerin bu tür iddiaları dikkat çekerken sınavı geçerek kadroya alınanların da bu alımı ve yöntemi takdir etmeleri onların bu süreci sonuca göre değerlendirdiklerini göstermektedir.

Bu minvalde temiz bir 'sicile' sahip din adamlarının farklı cenahlar tarafından sahiplenilmesini veyahut kullanılmasını önlemek için molla kadrosunun hayata geçirildiği bazı seydalar tarafından özellikle vurgulandığı görülmektedir. Çünkü din adamları, genelde Türkiye ama özelde Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri bazında düşünüldüğünde önemli dönüştürücü ve etkili bir aktör olarak karşımıza çıkmaktadır. "Cumhuriyet Döneminde

[98] http://www.hurriyet.com.tr/Diyanet-te-mele-donemi-19443417 (Erişim tarihi:04.08. 2017)

Medreseler, Dini Aktörler ve Kültür" bölümünde tartışıldığı üzere bir dini aktör olarak 'seyda' toplum içerisinde birçok açıdan fonksiyonel roller üstlenmekte ve yerel halka öncülük etmektedir. Bu bağlamda dini aktörlerin resmi yetkililerin dikkatini çekmesi oldukça muhtemeldir. Benzer bir şekilde Subaşı (2004, s.87) cumhuriyetin kurulması ile modernleştirici elitlerin yeni bir kimlik inşa etme sürecinde gerçekleştirmeye çalıştıkları merkezileştirme faaliyetlerine başvurduğunu ve bu süreçte "din adamlarının devletleştirilmesi" yöntemine başvurduğunu aktarmaktadır. Bu tanımlama, bu çalışma kapsamında düşünüldüğünde seydaların 2012 yılında kadroya alımı da amaç farklı olsa da (merkezileşme-kontrol-denetim) yöntem açısından bir takım benzerlikler taşıdığını söylemek mümkündür. Daha önceleri bölgede halkın tayin etmesi ile kırsal alanda herhangi bir camide daha çok bölgenin geleneksel ve kültürel değerlerini göz önünde bulundurarak görev yapan din adamları devletin onlara böyle bir imkân tanıması ile kadroya geçerek büyük oranda kendi geleneği içinde kalsa da merkezi dini söyleme dâhil olmuşlardır. Yukarıda vurgulandığı üzere medreseler açısından onların kısmi legalleşmesine yönelik zemin yine bu kurumların farklı gruplar tarafından sahiplenilmesinin önüne geçmek olduğunu Diyanet işleri eski başkanı Görmez'in bu konu bağlamında verdiği ifade bu iddiayı doğrulamaktadır. Görmez'e göre:

> "Biz bölgedeki medreselerin denetiminin yapılabildiği bir legal ortamda müfredatı, sınavları, öğreticileri, ne öğretildiği belli olan, hangi sonuçları elde ettiğimizi bize gösteren bir yapıya kavuşmasını istiyoruz. Daha doğru olacağını düşünüyoruz. Aksi takdirde bu yapıların da terör örgütü marifetince istismar edilmeye başlandığını, buradan mezun olan yahut burada birkaç şey öğrenen insanların bazılarının belediyelerce görevlendirilerek, din istismarı malzemesi olarak kullanılmalarına şahit oluyoruz. Bunun da çok açık ve şeffaf bir şekilde konuşulması, üzerinde kafa yorulması lazım. Örgün eğitime alternatif yeni bir müessesenin önünü açmak anlamında anlaşılmamalı ancak zaten bir kısmı Diyanet'in Kuran Kursu'na dönüşerek legal statü aldılar, bizim denetimimizde eğitim hizmeti verenleri var ancak başka ne yapılabilir, bunun üzerinde durulması gerekiyor."[99]

Benzer bir şekilde Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Mehmet Emin Özafşar, "Sınav münasebetiyle gördük ki örgün eğitim dışında farklı eğitim imkânlarından yararlanarak din eğitimi alanında kendini yetiştiren epey vatandaşımız var. Yurtiçinde, yurtdışında, herhangi bir eğitim kurumunda eğitim almış olabilir. Özel şahıslardan eğitim almış olabilir. Bunu belgelemesini istedik ve belgesi olanları kabul ettik"[100]. Özafşar'ın ifade ettiği resmi eğitim dışında başka yerlerden eğitim alan kişilerin zaten daha önce fark edildiği için kendilerine yönelik kadro açıldığı muhakkaktır. Ancak bu açıklamada kayda değer bir diğer ayrıntı Türkiye'de medreselerin yasaklı olmasından dolayı Doğu ve Güneydoğu bölgelerinden Suriye

[99] https://www.cnnturk.com/turkiye/Diyanetten-medrese-onerisi (Erişim tarihi. 20.09.2017)
[100] http://www.sabah.com.tr/yasam/2012/06/22/diyanet-1000-mele-atadi (Erişim tarihi:03.11.2017)

ve Irak'a giderek orada medrese eğitimi alan kişilerin örtük olarak vurgulanmasıdır. Örneğin bu çalışma kapsamında görüşme yapılan Seyda Ebubekir bunlardan biridir. Bu şekilde yurtdışına gidenlerin çoğu medreselerin büyük bir baskı altına tutulduğu 1960-1980 yılları arasını kapsamaktadır. Dolaysıyla bu imamlar günümüzde bulundukları medreselerin baş müderrisi/büyük seydası hükmündedirler. Ayrıca yukarıda ifade edildiği üzere bu kadro sadece bölge ile sınırlı bir proje de değildi. Bu kapsamda yapılan haberde şu bilgiler yer almaktadır:

> "En çok imam hatip 104 kişiyle İstanbul'a atanırken, Batman ve Van 57'şer, Diyarbakır 52, Siirt 49, Şanlıurfa 45, Şırnak 38, Mardin ve Muş'a 36 kişiyle en çok imam hatip yerleştirilen iller oldu. Trabzon 25, Rize 13, Siirt, Şanlıurfa ve Diyarbakır 12'şer, İstanbul ise 11 kişiyle en çok Kuran kursu öğreticisi yerleştirilen iller arasında yer aldı[101]".

2012 yılında molla kadrosu kapsamında kadroya başvuran seydaların ve/veya mollaların bazılarının medreseden mezun olduktan sonra kendi medresesinde eğitim verdiği (seyda) bazılarının medrese açmadığı (molla), çoğunluğunun ise medresede beli bir süre okuduktan sonra medrese eğitimini terk ettiği veyahut icazetini almadan medreseyi bırakmak zorunda kalan kişilerden oluştuğu aşağıda yer alan görüşmelerden anlamak mümkündür. Bu nedenle saha çalışması sırasında görüşme yapılan kişilerin en çok şikâyet ettikleri nokta bu kadrolara başvuranların liyakatsizliği yönündeki düşünceleri olmuştur. Bu tür iddialarda bulunan seydalara göre, medreseden ayrılmayan ve icazetini alan kişiler zaten dışarıdan devam ettikleri açıköğretim diplomaları ile din görevlisi kadrosuna yerleşmişlerdi.

Çalışma kapsamında görüşme yapılan çoğu seyda bir din görevlisi kadrosunda çalışan olmakla beraber içlerinde farklı meslek gruplarından olup da medresesinde ders verenler de vardı. Bu nedenle molla kadrosu ile kadroya alınanlar çoğunlukla gerek bilgi gerekse de resmi eğitim kriterine takılanlardan oluştuğu yönündeki algı oldukça yüksektir. Bu konuda normal şartları sağlayarak din görevlisi kadrosuna atanan Seyda Hüseyin gerçekleşen molla alımına olan tepkisini dile getirerek liyakatini şöyle vurgulamaktadır:

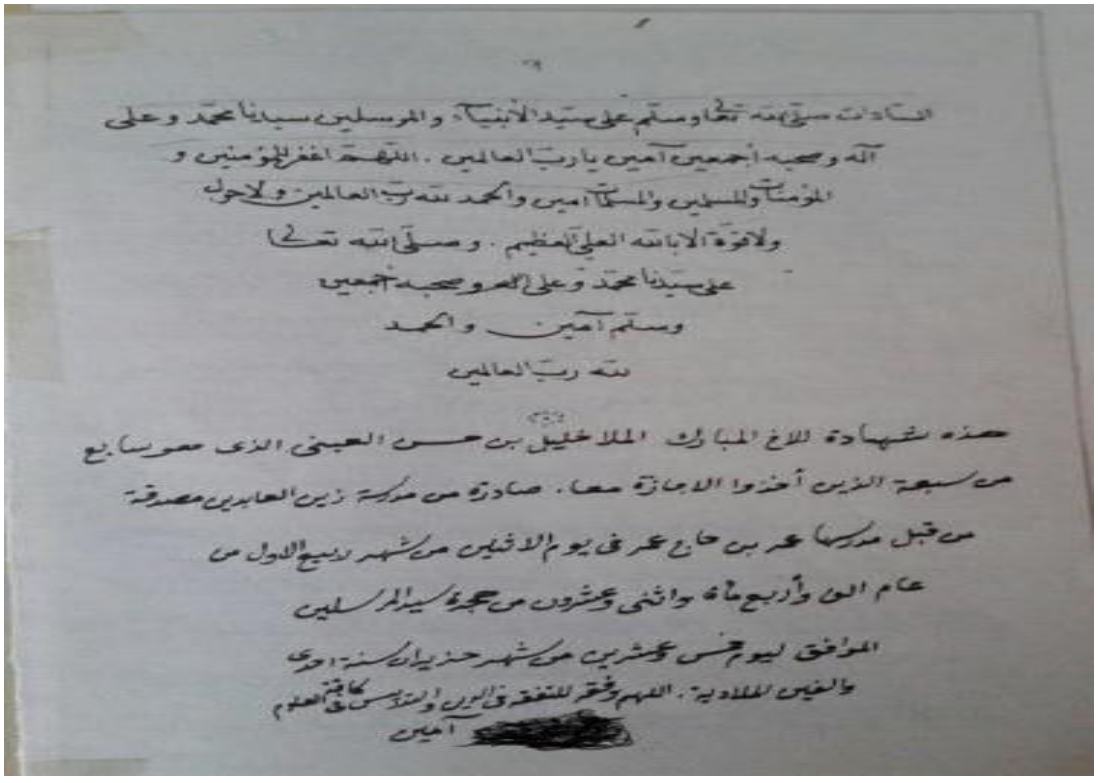
> Diyanet molla adı altında medrese mezunlarının da peşine düştü, keşke bu olmasaydı. En büyük rezalet o zaman ortaya çıkmaya başladı. Ne oldu, o zaman zaten hakkıyla icazet alanlar görevdeydi. Bazıları ben nasıl kadro sahibi olurum düşüncesi ile birilerine koşarak cebine bir şeyler koydu ve birkaç dakika içinde bir icazet sahibi oldu. Diyanet neden medreselere, din adamlarına el attı, çünkü dara düştü. Mesela geçen bizi çağırdılar yaklaşık gece yarısı bir nevi bizi tehdit ettiler orada bazı şeyleri protesto ettik. Medrese hocaları şeyhleri herkes ordaydı. Ben yarın gelemesem dedim, en büyük ceza odur dedi. Bir ilim adamını zorla bir yere götürüyorsun bu olmaz (Hüseyin, 40 Yaşında İlahiyat Önlisans Mezunu).

[101] https://www.sabah.com.tr/yasam/2012/06/22/diyanet-1000-mele-atadi (Erişim tarihi:04.08.2017)

Yukarıdaki görüşmeden anlaşılacağı üzere Diyanet'in böyle bir karar almasında her ne kadar bir takım 'iyi' veya farklı endişeler neticesinde dinsel alanın denetimi olsa da alım yönteminin birçok suiistimalin yaşanmasına neden olduğu seydalar tarafından sıkça vurgulanmıştır. Hatta bazı görüşmelerde "kişi tanıdığı bir seydaya para vererek onların kendilerine icazet vermesini sağlandı" gibi bir iddiayı dile getiren seydalar da oldu. Kendi içinde 'tartışmalı' bir iddia olsa da bu şekilde icazet alan kişilerin zaten komisyondan eleneceğini söylemek mümkündür. Örneğin bu konuda daha farklı suiistimallerin olduğunu ifade eden Seyda Mustafa şunları aktarmaktadır:

> Şimdi aslında devlet bunu biz ehli medrese için düşündü. Ama çoğu insanımız bunu kötüye kullandı. Adam, sadece Kuran-ı Kerim okumuş para verip icazet aldı. Bir milyar, iki milyar, üç, dört, beş milyara kadar verdiler. Şeklen böyle bir kâğıt yani. Ondan sonra tabi devlette bunun farkına vardı. Tabi farkına varınca dedi, demek ki yanlış yaptık, burada geri adım attılar. Yani demek istediğim, İcazetname ehil olan kişilere devlet kadro açtı ama bir kesim çıktı bunu paraya döktüler. İcazet belgesini kopyaladılar başkası da faydalanınca kalite düştü devletin iyi niyetini suiistimal ettiler (Mustafa, 40 Yaşında, Lise Mezunu).

Molla kadrosu sırasında, yukarıdaki görüşmeden anlaşılacağı üzere, bazı kişiler tarafından birtakım usulsüzlüklerin yapıldığı iddia edilmektedir. Ancak bu şekilde yapılan usulsüzlükler ya da alınan icazetlerin bir karşılığının olmadığı muhtmelen komisyon tarafından yapılan sözlü sınavda ortaya çıktığını ve bu kişilerin elendiğini ifade etmek de mümkündür.



Görsel 6. 2. İcazet belgesinin kimden alındığını gösteren belgenin imzalı son sayfası

Özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da birçok medresenin bulunmasından dolayı medreseler arasında kendi hareket alanlarını ve kendilerine bağlı medrese sayısını arttırmak için de gizli bir rekabet ortamı oluşmuş durumda. Günün şartlarının da el vermesinden dolayı medyanın haberdar olması sağlanıp gerektiğinde ve irtibat kuralabilirse siyasi ve bürokratik yetkililerde icazet törenlerine davet edilerek sosyal sermaye genişletilmeye çalışılmaktadır. Bu gizli rekabetin gün yüzüne çıktığı en önemli dönemlerden biri yine molla kadrosunun olduğu sürece denk gelmiştir. Çünkü bu süreçte ilkokul diploması ve icazet dışında başka herhangi resmi bir belge aranmamasından dolayı hayatlarında belli bir sene medrese eğitimi alan ya da dini bilgisine güvenerek tanıdığı herhangi bir seydadan icazet ricasında bulunan birçok kişi olduğu iddia edilmektedir. Bu nokta da bazı medreseler kendilerini resmi makamlarca daha tanınır kılmak için birçok kişiye icazet verdiği saha çalışması sırasında oldukça sık duyulan bir konudur. Buna bağlı olarak molla kadrosu sınrasında yeterli denetimin olmadığını vurgulayan (Kayacan, 2012, s.296) çalışmalar da bulunmaktadır.

Bu konu ile ilgili Seyda Ahmet şunları ifade etmektedir:

> Yani bazıları da ben bu kadar talebe yetiştirdim demek için, sayıyı yüksek tutmaya çalışıyorlar. Daha doğrusu zaten bir talebe 6 yılda medresede iyi bir şekilde yetiştirilir. Ama adam 3 yıl medrese okumuş 3 yıl sonunda icazet töreni düzenliyor. Gazetecileri çağırıyor. İşte ödül törenimiz var ben yetiştirdim bunları. Bu tür insanlar içlerine başka medreseden atılan birilerine "gel bedava icazet veririm" diye talebe topluyorlar. Geçenlerde molla kadrosu oldu zaten. Orada mesela bunu gördük. Çok üzüldük. Yani günlük olarak işte benim başvurabilmem için icazetnameye ihtiyacım var bir icazet verebilir misiniz? Gibisinden medreselere gidenler oldu ve veren seydalar da oldu. Şimdi birileri bunları kullanarak medreseye karşı bir şey yapabilir. Fakat asıl vurgulamak istediğim husus bunlar bütün medreseleri gölgeleyemez ama tamamına leke oluşturur. Fakat köklü medreseler olan işte Tillo Ohin, Norşin gibi medreseler modern mana da donatılmış medreselerdir ve bunlar öyle bir şey yapmadılar (Ahmet, 30 Yaşında, Medrese Mezunu, Akademisyen).

Medreseler arasında eğitim yılı bakımından bir uzlaşma olmamasından kaynaklı olarak bir seyda icazeti istediği süre içinde verme hakkına sahiptir. Her ne kadar bölgede büyük ve köklü olan medreselere tabiiyetini ilan eden seydalar/medreseler, isnat ettikleri bu medreseler tarafından bir denetime tabi tutulsalar da özellikle kırsal alanda bu işte özgürce davranan birçok seydayla karşılaşılmıştır. Bu konuda dikkatli olan ve alan araştırması sırasında gerek halk nezdinde itibarlarının düşmemesi için gerekse de siyasi alanda elde ettikleri prestiji kaybetmemek için Tillo, Ohin ve Norşin gibi büyük medreseler, kendi mezunları dışında ya da sıra kitapları bitirmeyen kişilere icazet vermekten kaçındıkları aktarılmıştır. Dolayısıyla molla kadrosu için kendilerine gelenlere de bu konuda daha disiplinli bir duruş sergilemişlerdir.

Ancak kendilerinden mezun olanlara referans oldukları da bazı seydalar tarafından birçok yerde iddia edilmiştir. Benzer bir şekilde

Devlet kadrosuna alım sürecinde adayın kimden icazet aldığının *denetlenmediğine* yönelik düşünce saha çalışmasında seydalar tarafından sıklıkla iddia edilen bir konudur. Seyda Hikmet bu konudaki eleştirilerini şu şekilde dile getirmektedir:

> Resmen mollalık mertebesine müesseselerine bir ihanetti. Mele çalışması seydaların hocaların mollaların önüne yem gibi atıldı. Evet, medreseler var, mollalar var, devletimizden, Diyanet'imizden bir talepte bulunuyorlar. Müesseselerimizin bir yerde kabul edilmesini, verilen icazetlerin kabul edilmesini istiyorlar. Bu isteklere hele bir bakalım neleri var neleri yok hazinelerine bir bakalım demediler. Bize 1000 tane kadro verdiler. Peki, kimi alacaklar işe, biliyor musunuz? Sadece icazet alanları. Doğru mu? Peki, herhangi bir icazeti müftülüğe veya müracaat etme merkezine sunan bir kardeşimiz o icazetini müftülük ya da kabul merkezi kabul ederken hangi seydamıza efendim, bu sizin talebeniz miydi diye istişare etti? … Sunulan icazetlerin ne kadar sahte olduğunu Diyanet'e sorulması gerekiyordu. Diyanet'in kabul merkezinde müesseselerimizin hoca efendilerimizin olması gerekiyordu. Kabul, evet bu benim talebemdir. İcazetini kabul ediyorum üzerine imzamı atıyorum diyerek öyle kabul edilmeliydi. Demesi gerekiyordu bu bir. İkincisi mollaları seçmesi gereken kimlerdi yine mollaların olması lazımdı. Buyurun hangi komisyonda bir molla vardı. (Hikmet, 40 Yaşında, İlahiyat Önlisans Mezunu).

Benzer bir şekilde Seyda Hasan da molla alımına karşılık tepkisini şu şekilde açıklamaktadır.

> Çok yanlış bir şey, milyonları mutlu etmek için yaptı hükümet. Bizi dinlemediler o molla kadrosu da bir faciaydı, haksızlıktı. Molla kadrosunda birilerini kayırdılar, bakın adam sınava girmiş KPSS sınavına. Adam yeterlilik sınavına girip, imam hatip okumuş, yetmemiş ilahiyat okumuş göreve alınmış, merkezde göreve başlamış. Sözleşmeli molla ise hiçbir şey yapmamış adama isim vermişler. Onu da sözleşmeli aldılar sonra sözleşmeli mollayı merkezde bıraktılar o kadar emek verip okuyan bir yere gelen hocayı da aldılar köye sürdüler. Doğru değil mi? İşte Diyanet böyle bir yer o yüzden yanlıştır yani liyakat tespiti olsaydı güzel bir şey olurdu. Ama buralar liyakatten çok güç kudretinin ulaştığı yerlerdir ne de olsa (Hasan, 35 Yaşında, Kamu Yönetimi ve İlahiyat Önlisans Mezunu).

Seyda Hasan'ın ifadesi iki noktada dikkat çekmektedir. Bu mülakatta ön plana çıkan birinci nokta, seydaların hükümet ile sık sık irtibat kurmuş olmaları ve kendi düşüncelerini onlara iletmiş olmalarıdır. Görüşmede dikkat çeken ikinci nokta ise medreseler arasında molla kadrosu ile ortaya çıkan kayırma iddiasıdır. Molla alımında bazı medreselerin referansı ile giden kişilerin büyük bir olasılıkla mülakattan geçtiği bazı ailelere mensup seydalardan/medreselerden icazet alan kişilerin ise molla kadrosuna yerleşemediği iddia edilen ve memnuniyetsizliğin dile getirildiği konular arasındadır.

Bu iddiaların ötesinde kadroya geçenlerin temel amacının ekonomik olduğu da alan araştırmasında da sık sık dile getirilmiştir. Örneğin Seyda Ali kadroya başvuranların ve böyle bir alım sürecinin başlatılmasını şu şekilde yorumlamaktadır:

> O tamamen ekonomik bir şeydi. Yani ekonomik olarak bakmak lazım. İnsanlar neticede iş aş sahibi olmak istiyorlar. Devletin ise (niyeti) farklıdır. Devlet onu yapınca da medreseleri ihya etme gibi bir projenin parçası olarak yapmadı. Devletin o konudaki amacı hedefi farklıydı ha ona katılanlarda büyük bir kısmı iş aş sahibi olmak için katıldı. Yani yoksa medresenin geçmişini geri getirmek ihya etmek medreselerden bir şey kazanmak her iki tarafında öyle bir niyeti yoktur bir kere onu bilmek lazım (Ali, 60 Yaşında, Medrese Mezunu, Akademisyen).

Bu açıklamaya dayanarak Seyda Ali'nin, herhangi bir medreseden icazet almış kişilerin imamlık kadrosuna geçmesinde kişilerin ferdi olarak medreselerin istikbalini düşünmedikleri açık olmasına rağmen resmî kurumların bunlardaki dinsel alanı denetim altına almak, kontrol etmek veya istifade etmek gibi bir düşünceye sahip olduğu yönündeki düşüncesi dikkat çekmektedir. Böyle bir düşüncenin oluşmasında ise tarihsel olarak birtakım nedenler mevcuttur. Örneğin bazı seydaların ve medrese mezunlarının (mollaların) Diyanet'in tasvip etmediği birtakım eylemlerde (sivil cuma) ve açıklamalarda bulunması ve kendi başlarına çoğunlukla kırsal kesimlerde olanlar olmak üzere ferdi davranmaları hutbeler vermesi ve halkı kendilerince yönlendirmesi en önemli ve görünür muhtemel nedenlerdir.

Tüm bunlara ek olarak Seyda Musap'a kadroya alınan kişilerin halk tarafından nasıl karşılandığı sorulduğunda;

> Tabi ki, tamamen sivil olmanın beraberinde getirdiği avantajlar var. Yani böyle, çok belirgin olmamakla birlikte halkın seydalarla olan eski iletişimini kaybetmesinde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bunun haklılık payı vardır. İnsanlar böyle, tarihte de böyle olmuştur. Şimdi devleti idare eden hükümetlerin zaman içerisindeki bazı uygulamaları onları yıpratıyor. Devlete yakın olanlarda bundan nasibini alıyor. Şimdi mollanın resmi olması da onun otoritesine bu anlamda halel getiriyor. Yani bu idarenin tabiatında var, insanlarda daha ziyade etkili olan çalışmalar sivil çalışmalardır (Musap, 39 yaşında, Medrese mezunu, Akademisyen).

Yüzyıllardır devam eden seydalık ve toplumun kendi din adamını yetiştirme geleneğinin son dönemlerde seydaların ve mollaların toplu olarak imamlık kadrosuna alınması ya da onun da ötesine seydaların medresede okurken bir taraftan da açıktan okuyarak bir din görevlisi kadrosuna geçmeleri kısmen de olsa onların halk ile olan irtibatlarını zayıflatmıştır. Ancak halk nazarında ilk başlarda bu durum çok bariz bir şekilde görülmez. Çünkü seyda yine eğitim gördüğü medreseye gelmiş ve orada görevli olarak çalışmaya devam etmektedir. Hatta özellikle Siirt bölgesinde bazı kimselerin resmi görevi olan seydaların maaş aldıklarını dahi bilmediği

görülmüştür. Bu durum seydanın halk ile olan irtibatını resmi görevinden dolayı aksatsa da kısa vadede halkın seydaya karşı güven problemini ciddi anlamda etkilememektedir.

Saha çalışması sırasında bazı durumlarda da seydanın maaş aldığını öğrenen bazı kişilerde bir kırılma noktası olduğu da farkedilmiştir. Örneğin alan araştırması sırasında köydeki bir kişinin seydanın devletten maaş almaya başlamasından dolayı artık seydanın arkasında namaz kılmadığı belirtilmiştir. Sebebi sorulduğunda ise imamlık görevini para karşılığı yerine getirilmesi olarak iddia edilmiştir.

Sonuç olarak bölgede çoğu yerde zaten daha önce fahri imam olarak çalışan kişilerin kadroya alınması bölgesel olarak en azından dini anlamda beklenen birtakım sonuçları verdiği görülmektedir. Bu konu bağlamında görüldüğü üzere çoğu seydanın "Molla kadrosu hakkında ne düşünüyorsunuz? Veya hükümet mollaları kadroya alarak neyi hedeflemiş olabilir? Sorusuna karşılık kadroya alım nedenlerinden çok, alım sürecine odaklanmaları dikkat çekmektedir. Bunun temel nedenlerinden birisi kadroya başvuranların veya alınanların İslam'ın tarihsel ve kültürel yönleri ile bütünleştirdikleri kendi kurumlarına (medreselerine) karşı bir önyargıya neden olabilecekleri yönündeki endişeleridir. Ancak sosyolojik olarak, merkezileştirme, kontrol ve denetleme gibi yorumları da mümkün kılması ile beraber toplumsal alanda var olan geleneksel dinsel otoritenin resmi söyleme entegre edilmesi de önemli bir parametre olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da din adamlarının otoriteleri resmi söyleme entegre edilmeye çalışılırken bu kişilerin farklı gruplar tarafından sahiplenilmesini önlemek de önemli bir saik olarak karşımıza çıkmaktadır.

6.7.Yerelden Evrensele Seydalarda Ulus Ötesi Dinsel Ağlar

Zamanın ve mekânın gittikçe geleneksel toplumlar için geçerliliğini yitirmeye başladığı bir süreçte, Giddens'in (2010, s.36-37) ifade ettiği üzere "artık hiç kimse modernitenin yarattığı dönüşümlerden bağımsız bir seçim yapamayacağı" vurgusu önem arz etmektedir. Bu süreçte bireylerin hem gündelik hayatı hem de onların dünyaya entegrasyon biçimleri güncel gelişmelerden etkilenir ve yeniden kurulur. Bu yönüyle gelişmiş olanlar, daha az gelişmiş olanları etkileyerek onların gelenekselliklerini etkiler ya da onların yeniden inşa edilmesine imkân verir. Bu yönüyle bireyler *yerinden-çıkarıcı mekanizmalar* (Giddens, 2010) vasıtasıyla yerele has özelliklerinden koparılır. Doğal olarak geleneksel ve yerel kültürlerde bir takım değişim ve dönüşümlerin olması için uygun araçların da olması gerekir. Bu şekilde yerel ve geleneksel olan öğreti ya da değerler modern araçlar ile yerel olmaktan çıkarılır. "Batı Dışı Modernite Kavramı ve Tartışmaları" bölümünde değinildiği üzere *yerellik* bu şekilde kendi mekânından koparılarak benimsediği modern değerler ile varlığını birleştirir. Bu bağlamda

köklerini Osmanlı dönemi eğitim sisteminde, ancak günümüzde Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki medreselerden alan geleneksel eğitim anlayışının da bu doğrultuda bir takım gelişmelerden etkilendiği görülmektedir. Bölgenin özellikle İran, Irak ve Suriye ile çevrili olması halkın ticaret, dini önderlerin yani seydaların da ilim nedeniyle bu toplumların dillerini öğrenmelerini gerekli kılmıştır. Böylece daha geniş anlamda ilmi kaynaklardan yararlanma ve kaynak üretme imkânlarını arttırmışlardır. Bunun da ötesinde Arabistan'dan Endonezya'ya kadar uzanan bölgelere giden bölgedeki medrese âlimlerinin kurdukları medreseler ile Osmanlı Devleti'nde de önemli devlet adamları yetiştirilmiştir. Bu geleneğin devamı niteliğinde olan seydaların (ulemaların) ve medreselerinin halen İslami ilimlere olan vakıfiyetleri ile bilinmesi ve bundan dolayı da halk tarafından kendilerine büyük bir saygının gösterilmesi onların toplum tarafından kabul edildiklerine işaret etmektedir (Bruinessen, 1991, s.17). Osmanlı döneminde bölgedeki Kürt şeyhlerinin ve tarikatlarının Endonezya'ya kadar etkide bulunduklarını aktaran Bruinessen (1998) Endonezya'nın takımadalarındaki İslam anlayışının oluşmasında, Irak'ın Kürt bölgesinden oraya gidenlerin etkisinin oldukça büyük olduğunu aktarmaktadır. Bu yayılmaya neden olan önemli güç ise Mevlâna Halidi Bağdadi'nin (1779-1827) tasavvufa getirmiş olduğu yeni misyon olduğu üzerinde durmaktadır. Endonezya'daki İslami anlayışının Halidi-medrese kaynaklı olduğunu gösteren bir takım işaretler günümüzde de mevcuttur (Kraus, 2007, s.312). Örneğin söz konusu coğrafya da İslam kaynağı niteliğindeki bazı kitaplar bölgedeki medreselerde yetişen kişilere aittir. Bunların en önemlisi Barzanji[102] olarak bilinen mevlittir. Muhammad Amin al-Kurdi'nin (ö.1914) Tanwîr Al-Qulûb (Kalplerin Aydınlanması) adlı kitabı da Nakşibendilik ile ilgili temel kaidelerin anlatıldığı kitaplardan birisidir. Bunun da ötesinde, İbrahim el-Kurani'nin (ö. 1690) bölgede birçok talebesinin olması medrese ve tarikat yolu ile kanalların genişlediğini göstermektedir (Bruinessen, 1998). Bu tür bir yayılmanın olmasında onların Kürtçe, Arapça bazen de Farsça'yı da bilmeleri dış dünyaya açılmaları için yeterli bir aracı teşkil eder. Yine buna bağlı olarak dil vasıtasıyla Farsça eserler veren Hindistan Müslümanlarından, Endonezya ve Arap dünyasındaki literatüre hâkim olmaları onların etkilerini ve söz konusu tesirlerini uzak bölgelere kadar götürmüştür (Subaşı, 2003, s.46). Benzer bir şekilde günümüzde seydaların dil, İslami kültür ve İslami ilmi iyi derecede bilmeleri onların kendilerine güvenerek dış dünyaya açılmalarına imkan tanımaktadır. Bununla beraber medrese açma ve seyda gönderme yolu ile dini ağların genişlemesini günümüz tekke ve medrese merkezlerinde de görmek mümkündür. Örneğin Norşin'de (Bitlis-Güroymak) yerleşik

[102] Hz. Peygamberin doğum günü, çocuğun ilk saç kesiminde, kriz dönemlerinde ve bir takım ritüellerde okunan mevlit kitabının adı.

halde bulunan ve şeyhlik geleneğini medrese ile bütünleştiren Norşin medresesi Halidi Bağdadi'nin halifelerinden biri konumunda kabul edilmekle birlikte Türkiye'nin birçok yerine medrese açmak[103] için talebeler (seyda) teşvik edilmektedir. Ayrıca Türkiye'deki ve hatta yurtdışındaki bir takım kanallar üzerinden tabiiler ile bağlantı kurulmaktadır. Günümüzde yine medrese merkezleri haline gelen "Tillo, Menzil, Uhin, Zukayd, Çoğreş ve Suriye'deki Tılmaruf" gibi yerler yine Norşin'e bağlıdır (Çelik, 2012, s.119). Bu durum onun bağlantılarının ülke dışına çıkmasında oldukça önemli bir imkân sunmaktadır. Örneğin "Norşin medresesi olarak yurt dışına çıktınız mı?" sorusuna karşılık Seyda Abdullah şu şekilde yanıt vermektedir:

> Bu kurumun vasıtasıyla beş sefer Hindistan'a gittim, beşinci, altıncı kez Pakistan'a gittim. Kırgızistan'a ve Kıbrıs'a gittim. Suriye ve Irak'a gittim. Orada güvendiğin insanlar olunca rahat oluyor. Yani tabi Nakşibendi şeyhi olduğumuzu biliyorlar. Onların bir kısmı da önceden buraya gelmişlerdi. Ben daha sonra gittim. İstanbul'da değişik toplantılarda görüştük (Abdullah, 53 Yaşında, Sosyoloji Mezunu).

Norşin medresesinde görüşme yapılan Seyda Abdullah, bu ilişki ağlarını kullanarak birçok yere gitmiş ve tarikat çevresinde tanınırlığı oldukça yüksektir. Bölgenin ve Türkiye'nin önemli bir tekke ve medrese merkezi olan bu medresenin Türkiye'deki sınır ağlarını aşan birçok müridi de bulunmaktadır. Bu yolla oraları ziyaret etmekte ve bu ilişkileri güçlü tutmaya çalışmaktadır. Herhangi bir STK ya da kuruluş vasıtasıyla gitmemesi aslında onun şeyhlik ve halifelik sıfatlarını kullanabilmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bölgedeki bir seydanın, bir tekkeye gerek duymadan bile sadece medreseler üzerinden özellikle Arap ülkelerine gidip gelmesi veya onlar ile iletişim kurması için yeterli bir zemin bulunmaktadır. Seyda Musa'nın uyguladığı bu yöntem medreselerin benzer hassasiyetleri paylaşan insanlar arasındaki iletişim kanallarını açması bakımından oldukça önemli olduğu görülmektedir. Çünkü Seyda Musa daha önce fahri imamlık ve onunla beraber kendi medresesinde öğrencilere ders verirken görünüşte sadece kendi medresesi ile alakadar olduğu izlenimi vermektedir. Fakat "Medreseler vasıtasıyla yurtdışındaki kişiler ile irtibat kuruyor musunuz?" sorusuna şu şekilde cevap vermektedir:

> Ben kişisel olarak ara sıra Arabistan'a gidiyorum. Oradaki hocalarla, müderrislerle akademisyenler ile görüşerek bizim buradaki eğitimi anlatıyorum… Bu tür yerlerde de kendimi Diyanet işleri müderrisi olarak tanıtıyorum (Musa, 58 Yaşında, Kamu Yönetimi Mezunu).

Ancak görüşme sırasında Seyda Musa'nın çok iyi bir konuşma Arapça'sına sahip olduğu için böyle bir imkânı elde ettiğini de ifade etmek mümkündür. Ayrıca burada seydanın kendisini aslında Türkiye'de olmayan bir unvan yani müderris olarak tanıtması ve Türkiye'de yine yasaklı olan medrese eğitim sistemi üzerinden sunması dikkat çekicidir. Çalışma bağlamında

[103] Bu yöntem Halidi Bağdadi'nin dünyanın birçok yerine halife göndermesi ile oldukça benzer bir metottur. Seyda talebelerinden gönderdiği kişileri ya da kişinin gittiği yerde ona maddi-manevi imkân sağlanarak medrese açması ile tasavvuf ve medrese yönünden kendisine bağlı olmasını uygun bir zemin hazırlar.

görüşme yapılan bazı seydaların yurt dışındaki göçmenler ile yakından ilgilenmesi oldukça dikkat çekici bir veri olarak karşımıza çıkmıştır. Çünkü bilindiği üzere Türkiye, yurtdışındaki vatandaşlarının dini ihtiyaçlarını karşılamak için DİB'e bağlı olarak resmi görevli imam göndermektedir. Böylece onların kendi dini hassasiyetlerine bağlı kalmaları ve bu yöndeki ihtiyaçlarını gidermeleri sağlanmaktadır (Latifoğlu, 2005, s.1-2). Ancak buna ek olarak saha çalışması sırasında görüşme yapılan seydalar arasında da yerel bağlantılar ile yurtdışındaki hemşerileri ile din üzerinden ağ kuranlara da rastlanmıştır. Örneğin, Seyda İbrahim, imamlıktan emekli olduktan sonra Muş'un ücra bir köyünde kendi müstakil medresesinde ders vermesinin yanında bölgeden Almanya'ya ve İngiltere'ye göç edenler tarafından bu ülkelere davet edilerek göç edenler ile irtibat kurulmuştur. Bu bağlamda, kendisine "Yurt dışındaki kişiler ile nasıl iletişim kurdunuz?" "Orada nasıl karşılandınız? Sorulduğunda şu şekilde cevap vermiştir:

> Bizim köy şu an 100 hanelidir, 300 civarında ise yurtdışında var. Bizim köyden gittiler. Orada çekirdek aile olmuş, parçalanmış, büyümüşler tabii. Bunların bir kısmı köyde beraber yaşadığımız kişiler. Bir kısmı da genç. O gençler beni hep davet ediyorlar. Gelin bir ayda bizde kalın, biz sizden faydalanalım diyorlar. Mesela şimdi de çok talep var ama zaman yok. Ben bir ay Almanya'ya gittim bir ayda İngiltere'ye gittim. Yani gerçekten o cemaatten toplumdan fırsat bulup da geri dönemedim. Hep öyle gece gündüz yanımızda millet vardı. Mesela ben İngiltere'de bayanlara da sohbet verdim. Kürtçe ders yaptım. Bunlar bizimkiler, yani bizim memleketten gidenler. Yazılı sorular verdiler, onların sorunları var tabi. Bu sorunların çoğu ahlaki sorunlar, gençlik sorunları. İşte daha çok gençleri nasıl yetiştirilebilirim gibi. Mesela orada cemaatler var, cemaatler de bunlara talip oluyorlar. Bana gelip hangisine gidelim ne yapalım diye danışıyorlar. Orada başka bir sorun da var, Türklerin siyasi sorunu da var. O bazı şeylerin önünü tıkamış, epey zorlukları var. Bizim topluma yönelik, bizim toplumumuzun orada ibadet edecek veya çocukları eğitecek yerleri yoktu. Ben onun için çalıştım, dedim belki bir şey ayarlarız, bir medrese açarız orada. Gerçi söz verdiler, ama benden sonra sahip çıkan da olmadı. Onların çocuklarının gidip okumak ya da ibadet etmek için bir yerlere ihtiyacı var. Böyle bir yer olmayınca bizimkiler biri Pakistan camisine biri Arap camisine biri başka bir yere gidiyor. Aynı şekilde İngiltere'de de böyle. Zaten orada parsellenmiş herkes kendi camisine gidiyor başka bir yere gitmiyor (İbrahim, 61 Yaşında, Lise Mezunu, Emekli İmam).

Seyda İbrahim'in burada aktarmış olduğu göçmen ağı ilişkisi aslında bu çalışma kapsamında ulaşamadığımız birçok seydanın da kurduğu iletişime benzerdir. Pace'nin (2012) de Batı dışı modernite örneği olarak Nijerya'daki din adamları üzerine yoğunlaştığı çalışmasında, din adamlarının dışarı açılma ile geleneksel toplumları modernleşme serüvenine dahil ettiği ve kurdukları küresel ağlar ile göçmenlerin aidiyet ilişkilerini koruduklarını seydaların iletişim kurma girşimleri ile benzerlik göstermektedir. Türkiye'den Avrupa'ya ama özellikle Almanya'ya giden göçmenlerin orada farklı bir toplumun sunmuş olduğu imkân ve şartlar bağlamın da kendi çocuklarını nasıl yetiştirecekleri konusunda yine köydeki bir seydaya

danışmaları, aslında seydaların onlar için ne ifade ettiği ile çok yakından ilişkilidir. Muş kırsalında kendisine ait bir medresesi (Kuran Kursu'na dönüşmeyen) olan Seyda İbrahim'in Almanya ve Almanya'da kendi medresesine bağlı bir medrese açmak istemesi de ayrıca önemli bir veri ve onun kendi toplumu ile bağlantısını koparmak istemesiğinin de bir göstergesidir. Bununla beraber görüldüğü üzere Almanya ve İngiltere'deki göçmenlerin sıkça sorduğu soruların genellikle çocukların yetişme tarzı ile ilişkili olması, farklı bir toplumsal çevrenin yeni kuşak üzerindeki etkisi ve ebeveynlerin başka bir ülkede dahi olsa kendi geleneksel din adamlarına başvurmaları seydalığın toplumsal bağlamı açısından oldukça önemlidir.

Açıköğretimden ilkokul, sonra ortaokul daha sonra imam hatip mezuniyeti ile başlayan ve günümüzde bağımsız bir medresesi olan Seyda Fatih, Libya'ya kadar uzanan tecrübesini şu şekilde aktarmaktadır:

> İmam hatip mezunuyum. Onu da açıktan okudum. Zamanımızda diyorlardı ki, mektebe gitmek haramdır. Ben de korkudan babamdan gizli olarak gittim. İlkokulu, ortaokulu liseyi hep dışardan okudum. Gizliden gidip sınavlara giriyordum. Babamın sonradan haberi oldu ama artık iş işten geçmişti. Ben o zamanlar Muş'ta medresedeydim. Abim imamdı, onun da medresesi vardı. Ailem okul kötüdür diye okula göndermiyordu. Cumhuriyet devrimlerinden dolayı okula karşıydılar. Fakat baktım ki, evet bugün talebeler var ve biz zekât ve fitre ile geçiniyoruz. Ama ne zamana kadar böyle olacak diye düşündüm. Birkaç öğrenci ile gidip kaydımızı gizliden yaptık. Daha sonra iki abim vardı onlarda kayıtlarını yaptılar. Babam duyunca biraz kızdı. Ben bu şekilde 80'lerde imam oldum. Köye geldim. Birazda aktiftim. Biraz da kabiliyetim vardı. Yani daha medresedeyken 1971'de Londra BBC'de ekliydim. BBC Arapça bölümüydü. Ben o zaman radyo dinliyordum. Arapça olarak bir program vardı. Normal Arapça bilmeceleri, soruları çözerdim. O zamanlar çok hırslıydım. Kalktım BBC'ye mektup gönderdim. Beni de o programda kabul ettiler. Evet, ben o zaman yani 70'lerde BBC'de kayıtlıydım. Onlarla o zaman mektuplaşıyordum. Benim adım orada okunuyordu. Benden Muhammed Fatih el-kürdi diye bahsediyorlardı. O zaman ben Arapçaya biraz düşkündüm. Arapça gazeteler okuyordum. 1980'de buraya gelince baktım. Böyle olmuyor dedim, Arapça imtihanına girip yurt dışına gideceğim dedim. İmtihana girdim İstanbul'da bir numara ile kazandım. Libya'ya tercüman olarak gittim. Dört sene Libya'da tercüman olarak çalıştım. Yani Türkiye ile Libya arasında Arapça Türkçe tercüman olarak çalıştım. Böylece kendimi zekâttan da kurtardım (Fatih, 54 Yaşında, Açıköğretim Lise Mezunu, Emekli İmam).

Genelde medrese müdavimleri arasında ama özelde de Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde resmi devlet okullarından mekteb olarak bahsedildiği görülmektedir. Burada kullanılan mektebin kökeni II. Mahmut döneminde medreselere alternatif olarak kurulan batılı tarzda seküler eğitim sistemine işaret etmektedir. Cumhuriyete geçiş ile birlikte medreseler her ne kadar yasaklı olsa da halk tarafından gizliden de olsa devam ettirilmiştir. Bu nedenle resmi devlet okullarının din dışı (seküler) eğitim yaptığı yönündeki algı ile beraber halk çocuğunu bu tür eğitim kurumlarından uzak tutmuştur. "Cumhuriyet Dönemi Medreseleri"nin anlatıldığı

bölümde (4. bölüm) tarihsel varlığını kurumak için deneyimlediği sürece değinildiği üzere yerel halkın yardımı ile medrese kurumunu devam ettiren seydalar da kendisine verilen fitre ve zekâtlar ile geçimlerini sağlıyorlardı. Bu süreçte gerek ekonomik gerekse de kişisel cesaretinden dolayı babasından gizli olarak açıköğretime yazılan Seyda Fatih, daha sonra medreseden edinmiş olduğu Arapça bilgisini geliştirerek, 1970'ler için düşünüldüğünde oldukça önemli bir başarı göstererek BBC ile iletişime geçmiş ve kendi adından söz ettirmiştir. Bunu daha sonra Libya'da tercümanlık görevi ve günümüzde de kendi medresesini açarak faaliyet göstermesi izlemektedir. Bu tür örnekler az da olsa Seyda Fatih'in göstermiş olduğu bu ilerleme yerel ve bölgesel bazda bir prestije sahip dini bir liderin dünyaya açılımı açısından oldukça önemlidir.

Medrese ve medrese hocaları adı altında birleşen seydaların kurduğu MEDAV bölgede ve Türkiye'de hem toplumsal hem de siyasi bir karşılık bulmuştur ve bulmaktadır. MEDAV ile seydalar kendilerini Türkiye'deki resmi makamlara olduğu kadar yurtdışında da kurumsal olarak sunma imkânı bulmuşlardır. MEDAV'ın dayandığı medreselerin gelişim seyri düşünüldüğünde onların 80'lere kadar dağ köylerinde gizli olarak halkın desteği ve seydaların öncülüğüyle faaliyete devam ettikleri görülmektedir. 1980'lerden 28 Şubat dönemine kadarki sürede kısmen ılımlı bir hava ile varlıklarını koruyan medreseler bu süreçte önemli oranda kaybolma tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır. 2002'den itibaren birkaç senelik bir güven duygusunun gelişmesinden sonra görünür bir şekilde artarak *kısmi legalleşmeye* giden ve bazı nedenler ile Kuran Kursu statüsü alarak günümüzde oldukça görünür olan medreseler artık Türkiye sınırlarının dışına çıkma gayretleri de göstermektedirler. Bu durum yukarıda Giddens'ın (2010) vurguladığı üzere modern dünyanın bir dayatması olduğu kadar, Batı dışı modernite teorik tartışmalarında sıkça değinildiği üzere, yerel unsurların evrensel bir takım gayeler ile yola çıkması ile de ilişkilidir. Bu yönüyle medreselerin yoğun ve yasal statüye sahip olduğu Pakistan'a gidilmesi oradaki eğitim deneyimlerinden faydalanmak istenmesi önemli bir gelişme olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Seyda Ali, "Türkiye gibi laik bir ülkeden oraya medrese âlimleri vasfı ile gittiğinizde sizi nasıl karşıladılar?" sorusuna karşılık şu cevabı vermektedir:

> İyi karşıladılar, çok garipseyen olmadı. Beğeniyle karşıladılar yani. Biz Pakistan Karaçi'ye gittik. Orada onların tabi medreseleri birer üniversite gibidir. Kurumsallaşmış, kampüs alanı içerisinde fahri programlar var, yani çok farklıdır onlar. Orada birkaç tane medrese gezdik. Biraz Arap dünyasında buna şaşırıyorlar. Özellikle Arapça ilimlerinde böyle yetkin insanları görünce şaşırıyorlar. Geçen hafta üç haftalığına başka bir ülkeye gittim. Orda bir Suriyeli hoca vardı. Dedi ki Türkiye'de hiç bir âlimin varlığına ihtimal vermiyorum. Çünkü dedi, müftüleri falan gördüm. Müftülerde fazla bilgi birikim

> görmeyince Türkiye'den İslami ilimlerden anlayan birileri olduğuna ihtimal vermiyordum, dedi. Özellikle bizim bölgeden (Doğu ve Güneydoğu) bazı insanları görünce kanaatinin değiştiğini söyledi. Bizi (MEDAV) Türkiye'de Doğu ve Güneydoğu'da medreseleri bir nevi temsil eden bir kuruluş gibi görüyorlar (Ali, 60 Yaşında, Medrese Mezunu, Akademisyen).

Çalışma süresince seydalardan müteşekkil bir vakıf olan MEDAV'ın faaliyetleri dikkatli bir şekilde izlenmiştir. Bu kurumun kendi bünyesinde bir takım faaliyetlerde bulundukları ve özellikle resmi makamlarca bazı toplantılara davet edildikleri görülmektedir. Ancak seydaların MEDAV bünyesinde yurtdışındaki medreseler ile irtibata geçerek isimlerinden söz ettirmeleri dikkat çekici bir gelişmedir. Daha açık olarak ifade etmek gerekirse, Türkiye'de resmi anlamda bir karşılığı olmayan ve geleneksel bir toplumun uzantısı olarak modern dünyada var olmaya çalışan seydaların yasaklı bir kurum üzerinden yurtdışı ile bağlantı kurmaları dini ağların, bireyi yerelden koparan boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Örneğin, "Yurtdışındaki medreselere neden gitme gereği duydunuz?" sorusuna karşılık Seyda Süleyman şu cevabı vermektedir:

> Biz Pakistan'a ve Hindistan'a medreselerin yeniden inşa ve ihyası için günümüzde ne tür modeller var o modelleri incelemek için gittik. Onlar buranın içyapısını bilmiyorlar. Biz gittiğimizde kendimizi Türkiye'den gelen bazı âlimler ve bu hususta vakıfları, dernekleri olan bir grup olarak tanıttık. Bu şekilde anlattık. Bir cemiyet adına geldiğimizi, bizim de orada sivil medreselerimizin olduğunu, böyle bir eğitim faaliyeti yaptığımızı, gelip sizlerin tecrübelerinden istifade etmek istediğimizi söyledik. Bu şekil kendimizi tanıtıp ve on gün kadar Hindistan ve Pakistan'daki medreseleri gezdik yani istifade ettik. Hatta Pakistan'dan bir tane de hoca getirdik, buradadır. 2.5 senedir burada. Bizde hadis okutuyor. Dil zaten Arapça dilde sıkıntı yok (Süleyman, 55 Yaşında, İlahiyat Doktora Öğrencisi).

Buradaki ifadeler aslında medreselerin önemli bir silkinme ve yenilenme çabası içinde olduğunu göstermektedir. Her ne kadar bundan 10 sene öncesine kadar varlığı dahi bilinmeyen bu kurumlar günümüzde Türkiye'deki ılımlı siyasi havanın da etkisi ile önemli atılımlar gerçekleştirmektedir. Ancak burada dikkat çeken nokta, medreselerin Hindistan ve Pakistan'da sivil medreseler olarak tanıtılmasıdır. Aslında bu tabir pratiğe bakıldığında kısmen doğrudur, ancak kısmen de hatalıdır. Doğrudur, çünkü Kuran Kursu statüsünü alan medreseler, müfredat olarak diğer Kuran kurslarından ayrılmaktadırlar. Yanlıştır, çünkü devlet kurumu olduklarından dolayı artık daha önceki kişiye ait medresenin mülkü, devlete intikal etmiştir. Ya da Seyda Ömer'in medresesi gibi Diyanet'e birkaç yıllığına kiralanabiliyor. Bununla beraber medreseye Pakistan'dan bir müderrisin getirilmesi yine medreseler arasındaki ilişkileri kuvvetlendireceğini ve sıklaştıracağını göstermektedir.

Özellikle bölgede köklü bir geçmişe ve geleneğe sahip medreselerin icazet törenleri de diğerlerine nazaran daha görkemli olmakta ve tasavvuf kanalları ile yurtdışından da önemli dini

liderlerin bu tür törenlere katılması sağlanmaktadır. Bunun en önemli nedenleri arasında bölgenin ilim merkezi olarak adlandırılması ve buradan mezun olmanın, her ne kadar resmiyette bir yeri olmasa da medrese geleneğinde önemli bir karşılığa sahip olmasıdır. Buna yönelik Koyunlu'da (Ohin) bulunan (Bitlis/Mutki) medresenin icazet töreni ile ilgili haber bu konuyu tasdik etmektedir:

> "Bitlis'in Mutki ilçesinde bulunan Ohin Medresesi'nde icazet töreni gerçekleştirildi. Kur'an-ı Kerim tilavetiyle başlayan tören, Medrese Alimler Vakfı (MEDAV) Genel Sekreteri Nizamettin Yakışık'ın açılış konuşması ile devam etti. Bölgenin kanaat önderlerinden ve Ohin Medrese Müderrisi Şeyh Fetullah Ayte, ecdatları tarafından kendilerine emanet edilen ilim halkasını genişleterek devam ettiklerini belirterek, "Bu gün bizim en mutlu günümüzdür. Bugün yapacağımız bu programla ilimlerini tamamlayan 63 alim, icazetini alacaktır. Rabb'im bizleri de onları da doğru yoldan ayırmasın" dedi. Programa katılan Bitlis Müftüsü Abdülkerim Akbaba ise konuşmasında, en fazla mutlu olanların medrese müderrisleri olduğunu ifade ederek, en kısa zamanda DİB yetkililerıyle burada bulunan müderris ve talebelerle bir araya geleceklerini söyledi. Akbaba, "Bugün burada icazet belgesini alacak hocalarımız alimlerimiz artık sorumluluklarını artırdılar. Çünkü ümmeti irşat etme ve aydınlatma görevi ile görevlendiler. Peygambere varis olma şerefine nail oldular. Bu ilim ve bilgilerini inşallah hilimle birleştirmeleri gerekiyor. İlmin lazımı hilimdir. Bu ilimleri hilimle birleştirdikleri zaman her şey daha güzel olacaktır" diye konuştu". "Program, misafirlere yemek ikramında bulunulmasıyla sona erdi. Törene, Lübnan başta olmak üzere bölgenin farklı yörelerindeki kanaat önderleri, alimler, şeyhler, müderrisler, il ve ilçe müftüleri, kurum amirleri, sivil toplum kuruluşları ve vatandaşlardan oluşan yaklaşık 3 bin kişi katıldı"[104].

Yukarıdaki haber kendi içinde bir icazet törenini duyurmaktan öte bu çalışmaya önemli veriler sunmaktadır. Örneğin MEDAV'ın resmi olarak katılmasına ek olarak müftünün de katılması ve bulunduğu kurum açsından hiçbir karşılığı olmayan icazetleri övmesi ve icazetnamelerin kişiye önemli sorumluklar yüklediğini ifade etmesi kayda değer bir detaydır. Bununla beraber, merkezden yaklaşık olarak 40 kilometre uzak medreseye STK'ların yanı sıra yurtdışından konukların katılması medreselerin ulus devletin sınırlarını aştığını ve küresel bir ağ oluşturduklarını göstermektedir. Ayrıca Ohin (Koyunlu) medresesinin önemli bir tekke ve medrese merkezi olması onun tarikat yolu ile yurtdışında bulunan aynı konumdaki kişiler ile bağlantı kurmasını hem kolaylaştırmaktadır hem de bu yollar ile ilişkiler kuvvetlendirilmektedir.

Tüm bunlara ek olarak çalışma sırasında her ne kadar bağlantı kurma ve görüşme imkânı olmasa da Suriye'den özellikle Şanlıurfa, Gaziantep ve Mardin bölgesine önemli oranda din adamının gelip yerleştikleri bazı seydalar tarafından ifade edilmiştir. Bu kişilerin bu bölgelere

[104] http://www.milliyet.com.tr/ohin-medresesi-nde-icazet-toreni-bitlis-yerelhaber-366269/ (Erişim tarihi:10.08.2017)

gelmesinde farklı sosyo-politik nedenler etkili olsa da bu çalışma bakımından en önemlisi Suriye kökenli din adamlarının Türkiye'den yanlarına giden ve mezun ettiği talebeleridir. Daha önce belirtildiği üzere Türkiye'deki medrese eğitiminin yasaklı olmasından dolayı günümüzün bazı seydaları başta Suriye ve Irak olmak üzere yurtdışındaki medreselere gitmişlerdir. Bunlardan biri olan Seyda Ebubekir, Suriye'deki savaştan dolayı Türkiye'ye gelen kendi hocaları ile kurmuş olduğu irtibata yönelik şunları aktarmaktadır:

> Savaş çıkmadan önce Suriye'deki hocalarım ile irtibatımız daha kuvvetliydi. Savaş çıktından sonra da irtibat kurduğumuz hocalarımız vardı. Onların bazıları Türkiye geldiler, bazıları da Mısır'a gittiler. Halen telefonla da olsa irtibatımız devam etmektedir. (Ben de) Savaş çıkmadan önce öğrencileri Suriye'ye götürmeye niyet etmiştim, ama bu savaş olduktan sonra öyle bir icraatımız kalmadı (Ebubekir, 38 Yaşında, İlahiyat Lisans Mezunu).

Bu noktada yukarıdaki ifadeyi bu çalışma için önemli kılan medreselerin yurtdışı bağlantılarının göçün yönünü tayin etmesi ve ulus devletleri aşan bir ağa sahip olmasıdır. Halen bile kendi hocası ile görüştüğünü ifade eden Seyda Ebubekir, savaştan önce Türkiye'den kendi okuduğu yere talebe göndermeye niyetlenmişken bu süreçte savaşın çıkması durumları tamamen değiştirmiştir. Diğer bir ifade ile Türkiye'den Suriye'ye öğrenciler gitmek üzere iken, oradan din adamlarının Türkiye'ye gelmesi ve burada faaliyet göstermeye çalıştıkları gözlemlenmektedir.

Bölgede dini anlamda elde ettikleri prestij ile beraber önemli bir statü kazanan din adamlarının süreç içinde yüklendikleri kültürel sermayeleri onların sınırları aşan bir aracılık rolünü kazanmalarını da sağlamıştır. Meskûn oldukları coğrafya onların Farsça, Arapça ve Türkçe dillerine hâkim olma imkânlarını arttırmakla beraber, onların bu bölgelerdeki din adamları ile yakın bir ilişki geliştirmelerine de olanak sağlamıştır. Diğer bir ifade ile Türkiye'deki Türkçe konuşan, Arabistan'da Arapça ve Hindistan'da Farsça konuşan din adamları ile kurmuş oldukları ilişki onların kültürel arasında bir etkileşime yol açtığını göstermektedir (Bruinessen, 2015, s.29). Bu çalışmanın da temel bir parametresi ve iddiası olan seydaların modern çağda var olmak için yeni stratejiler geliştirdiği onların özellikle yurtiçi ama yurtdışında da bir takım ilişkiler kurması geleneksel bir kurum için dikkat çekicidir. Seydanın her ne kadar toplum üzerindeki otoriter ve halk arasındaki (özellikle kent merkezlerinde) dünyevi itibarını kısmen de olsa kaybetse de din alanındaki merkezi yerini koruduğu görülmektedir.

Bu yönüyle seydaların özellikle dini konularda önemli bir prestije sahip olduğu aktarılırken onların yurt içinden veya yurtdışından herhangi bir yere göç edenler ile gitmesi veya onların gidenler tarafından kendi yanlarına çekilmesi de geleneksel toplumun önemli bir

parametresini göstermektedir. Daha sonra üzerinde durulacağı üzere özellikle Türkiye içinde göç eden bölge insanı ya kendisi ile beraber göç eden medrese mezunu seydaya, orada önemli bir kaynak sağlayarak onun kuracağı medrese veyahut camide yapacağı fahri imamlık yolu ile prestijini kurmasını sağlar. Çalışma bağlamında özellikle İstanbul'da bu kişilerin çok yoğunlukta olduğu görülmüştür. Hatta halk eğer kentin hengâmesinde seydayı unutma yönünde bir meyil gösterirse seyda daha önceki kültürel birikimini kullanarak öne çıkmaya çalışmaktadır. Örneğin Seyda Ebubekir ve Seyda İlyas bu konuda önemli iki örnektir. Bununla beraber seydaların yurtdışına giden kişiler ile de irtibat halinde olduğu ve Seyda İbrahim örneğinde olduğu gibi yeri geldiğinde özellikle Almanya ve İngiltere'ye davet edildiği de dikkat çekicidir.

6.8."Konargöçer Dinsel İtibar" Batı İllerinde Klasik Medrese Eğitimi ve Seydalık

> Ben buraya (İstanbul) ilk olarak geldiğimde insanların başında duran, bu mıntıka da fetva verecek veyahut bu mıntıkada kanaat önderliği yapabilecek bir tek kişi yok derecesindeydi. Hatta insanlar neredeyse mezheplerle konuşuyordu. Bu şafi, bu hanifidir diye. 13 yıldır 14 yıldır ben bu camimizde hem imamlık yapıyorum. Hem görev vaaz irşat yapıyorum hem de tedrisat yapıyoruz. Bu zaman içerisinde de şahit olmadım biz Şafii'yiz, biz Hanefi'yiz diyenleri yani mezhepçilik bir durum olmadı (İlyas, 43 Yaşında, İlahiyat Önlisans Mezunu).

Bu ifadeler 1990'lı yıllarda İstanbul'a göç eden Seyda İlyas'a ait. Seyda İlyas, çoğunlukla Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan dolayısıyla benzer bir sosyo-kültürel yapıdan gelen göçmenlerin yerleştiği bir mahalleye medreseden icazet alarak gelmiş. Bu insanların daha önce sahip oldukları kültürel değerleri canlı tutma ya da yok ise yeniden inşa etme yönünde göstermiş oldukları uğraşlar neticesinde Seyda İlyas kısa zamanda halk arasındaki kültürel sermayesine bağlı olarak önemli bir saygınlık ve itibar elde etmiştir. Çalışma sırasınca sıkça vurgulandığı üzere medreseden mezun olan ve icazet alan bir kişinin halk nazarında itibarı ve saygınlığı oldukça yüksektir. Ancak burada Seyda İlyas'ın İstanbul gibi bir metropolde, bir göçmen mahallesinde, ona göre 'göçmenlere önderlik yapacak birisinin olmaması' aslında onun ön plana çıkması için çok önemli bir fırsat olmuştur. Bir bakıma Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinden İstanbul'a gelen göçmenlerin kendi dini temsil odağını da ortaya çıkarması/inşa etmesi muhtemeldir. Bu yönüyle kültürel sermayesini verimli bir ortamda hayata geçiren ya da geçirme fırsatı bulan Seyda İlyas, göçmen halk arasında kısa zamanda önemli bir dinsel itibar kazanmıştır. Bir nevi dinsel itibar boşluğunun ona sunmuş olduğu avantaj ile öne çıkan ve halkın kendisine dini ve dünyevi konularda danıştığı bir konuma gelmesi hem mahallenin demografik yapısından hem de bu göçmenlerin bir din adamından beklentisi olan medrese

tedrisatı ve halka öncülük etme kabiliyeti ile Seyda İlyas'ın ön plana çıktığı görülmektedir. Bu yönüyle Seyda İlyas'ın Şafii olması da zaten başlı başına göçmen bölge halkı için önemli bir kriteri karşılarken, kendisinin medrese mezunu olması ona olan güvenin kemale ermesine imkân verdiği anlaşılmaktadır.

Bu çalışmanın odaklandığı klasik Osmanlı medreselerinin devamı mahiyetinde olan kurumların yanında, bu yöntem ile batı illerinde özellikle Süleyman Efendi ve İsmail Ağa cemaatine bağlı bir takım medreselerin de faaliyet gösterdiğini aktarmak gerekir. Bu medreseler çalışma kapsamı dışında kalsa da bunların konumuz Şark kökenli kökenli medreselerden ayrılan yönüne kısaca değinmek yerinde olacaktır. Bu tür medreseleri odaklandığımız çalışma kapsamındaki klasik medreselerden ayıran bir takım müfredat ve yöntem farklılıkları mevcuttur. Bunların başında Şark ve Şark kökenli medreselerde çoğunlukla Şafii mezhebi yaygın iken başka cemaatlerin denetiminde kurulan medreselerde ise Hanefi mezhebi ağırlıktadır. Ayrıca Şark medreselerinde kıraat/tecvit dersleri çok fazla önemsenmezken diğer medreselerde bu konular oldukça merkezi bir konumdadır. Şark medreselerinde kadınların eğitim alabileceği çok sınırlı sayıda medrese olmasına rağmen diğer medreselerde bu konuya daha fazla önem verildiği görülmektedir (Civelek, 2012, s.176). Şark medreselerindeki bu durum tarihsel süreç içerisinde kadınların medrese kurumunun dışında kalması gibi bir sonuçtan kaynaklandığı gibi, günümüzde ataerkil bir toplum yapısının da izlerini taşımaktadır. Görüşme yapma imkanın olmadığı bu medreselerde işleyişin çoğunlukla erkeklerdeki gibi olduğu seydalarca aktarıldı. Herhangi bir cemaat ve Şark medreseleri arasındaki diğer bir fark ise cemaat denetimindeki medreseler çok daha düzenli ve birbirinden haberdar bir şekilde çalışırken sadece Batı'daki değil Türkiye'nin birçok iline yayılan klasik Şark medreseleri eğer bir tekke merkezine bağlı değilse çoğunlukla ferdi ve münferit olma özelliğine sahiptir. Böyle bir geleneğin oluşmasında ise seydanın medresesinde başka herhangi bir kişinin egemenliğini istememesi, kendi medresesinde söz sahibi olmak istemesi, medrese geleneğinin babadan miras alınması gibi birçok neden saymak mümkündür.

Selçuklu ve Osmanlı devletlerinde resmi ve kurumsal olarak faaliyet gösteren medreselerin Tevhid-i Tedrisat kanunu ile Maarif Vekaleti'ne bağlanması, ardından çıkarılan genelge ile kapatılması ve resmi eğitime dâhil olması uzun bir sürece yayılmaktadır. Batı illerindeki medreselerin dahi bu kanundan sonra Konya, Karaman, Denizli Afyon, Rize ve Trabzon gibi illerin kırsal kesimlerinde 1950'lere kadar devam ettiği görülmektedir. 1960'lara doğru gelindiğinde Konya, Denizli, Afyon gibi illerdeki medrese eğitimi bir takım nedenlerden dolayı kaybolmuştur. Bu nedenlerin başında, merkezi otoritenin politikaları ve baskıları,

medreseyi idare eden müderrisin vefatı gelmektedir. Doğu Karadeniz'deki medreseler ise daha çok hafızlık ve kıraat ilimlerinin verildiği mekânlara evirilmiştir. Ancak süreç içine bu medreselerin dahi modernleşme ve göç sonucunda yok olduğu görülmektedir (Yüksel, 2012, s.208).

Medreseden icazetnamelerini alan kişilerin özellikle merkezi konumda olan medreseler tarafından ya da kişinin Diyanet'e bağlı olarak atanması sonucunda kendisine maddi ve manevi yardımlar tahsis edilerek bulunduğu çevrede mezun olduğu yere bağlı olarak medrese açması sağlanmaktadır. Dolayısıyla bu noktada bilinçli bir uğraşın olduğu açıktır. Örneğin Seyda Hikmet'in "Van'da, Siverek'te, Adana'da, Ankara'da İstanbul'da müesseselerimiz var" şeklinde bir ifade de bulunması, onların söz konusu bu çabalarının ürünüdür. Bu durum ayrıca Mevlâna Halidi Bağdadi'nin öncülük ettiği tarikat geleneğinin sınırları daralmış olsa dahi günümüzde devam ettiğini göstermektedir. Bu şekilde seydalar, hem göç edenler nezdinde kendi itibarlarını/otoritelerini korumakta hem de kendilerine gelen/gelecek yardımların devamını sağlamaktadır. Burada karşılıklı bir isteğin etkili olduğunu da aktarmak gerekir. Bu çalışmada bu tür bir olgu için, mekana bağlı olmayan ve daha çok o kültüre sahip insanlar tarafından göç edilen yere taşınan bir değere (itibar) işaret için *konargöçer dinsel itibar* tanımlaması kullanılmıştır. Bu durumda seyda bulunduğu göçmen mahallesinde halkın sahip olduğu gelenek ve kendisindeki kültürel sermaye ile kısa zamanda önemli itibar ve saygınlık elde eder. Bu noktada ifade etmek gerekir ki, göçmen mahallesinde dinsel itibarın sahibi her zaman bir seyda yani medrese sahibi bir kişi olmak zorunda değildir. Hatta çoğu zaman da medrese olmaz. Bu durumda 'molla' adı altında ya medreseden icazet almış ya da halkta davranışlarında ve söylemlerinde kendisine güven kazandıracağı kadar medrese eğitimi almış kişiler öne çıkmaktadır. Ancak bu kişiler seydalar tarafından bazı durumlarda olduğu gibi bir medrese merkezi tarafından atanmaktan ziyade bulundukları ortamda daha önce medreseden elde etmiş oldukları 'sermaye'leri (Bourdieu, 1986) ile öne çıkmaktadırlar.

> Medresede okunmadan seyda olamazsın. Yani El-Ezher'den gelseniz seyda olamazsınız. Seyda geldiği köyde de medrese kuran, birikimini topluma talebelerine yansıtan kişidir. Yani bir medrese geleneğinin olması lazım ve faaliyet halinde olması lazım aksi takdirde seyda olunmuyor. Mesela çok büyük âlimler vardır. Burada iken seyda idi fakat İstanbul'a gitti mele (molla) olmuş. Yani bu faaliyetin dışına çıktığında artık bu özeliği kaybedilir (Salih, 35 Yaşında İşletme Lisans ve İlahiyat Doktora Mezunu).

Yukarıdaki görüşmede aslında seydanın medrese ile bütünleşmiş yapısı ve bir toplum için ne ifade ettiği net bir şekilde aktarılmıştı. Yani seyda farklı bir toplumdan ithal edilmediği gibi sadece imam da demek değildir. Ancak alan araştırması sırasında seydanın ön plana çıkan en

önemli özelliğinin toplumun gelenek, görenek ve ona bağlı olarak örfi hukukunu iyi bilmesi gerektiği görülmüştür. Diğer bir ifade ile kişinin dini bilgisi ne kadar iyi olursa olsun o kişi hem şimdi ki Doğu ve Güneydoğu'nun kırsal bölgelerine hem de eskiden bölgedeki kır ve kent toplumundan da gelse ve imamlık yapsa da medresesi yok ise seyda unvanını alamaz.

Bu çalışmada medresesi olan kişiler, yani seydalar ile görüşme yapıldığından dolayı bu şekildeki mollalar çalışma dışında tutulmuştur. İfade etmek gerekir ki, göçmenler arasında gerek molla gerekse de seyda bünyesinde inşa edilen bu şekil bir dinsel itibar Doğu ve Güneydoğu'daki yerlerden önemli bir nüansla ayrılmaktadır. Batı illerinde inşa edilen seydalarda veya mollalarda dinsel itibar mevcut iken dini otoritenin oldukça zayıf olduğu görülmüştür. Daha açık bir ifade ile seydanın/mollanın halka karşı yaptırım gücü yok denecek kadar azdır. Fakat buna karşın halk arasında sözlerinin dinlendiği ve kendilerine karşı önemli bir saygının olduğu görülmektedir. Böylece otoritesinden kopan ancak bunu itibar ile ikame eden yeni bir dinsel motif öne çıkmaktadır. *Konargöçer dinsel itibar* ile halkın istekli olduğu böyle bir geleneğin oluşmasına bağlı olarak ya merkezi konumda olan medreseler kendilerine tabi kişilerin bulunduğu batıdaki göçmen mahallesine bir seyda göndermekte ya da halk kendi arasından Seyda İlyas'ın örneğinde olduğu gibi kültürel sermaye kriterini karşılayan birisinin öne çıkmasına uygun bir zemin hazırlamaktadır. Merkezi medreselerin bu misyonunu Tillo için dile getiren Çelik (2012, s.118);

> "Tillo mezunlarının en büyük hedefi, hasbilik ve gönüllük esasına dayanarak ilim ve irfan mektepleri olan medreseleri yaşatmak ve bu hizmeti devam ettirmektir. Bu hedef ve gaye ile Türkiye'nin dört bir yanına dağılmış olan mezunlardan birçoğu medrese açmaya muvaffak olarak ilim öğreterek talebe yetiştirme hizmetine devam etmektedir. Tillo'daki eğitim anlayışını referans alan bu medreselerin sayısı her geçen yıl artmaktadır. Birçok büyük medrese projesine Tillo merkez medresesi bizzat öncülük etmektedir".

Buradaki Türkiye'ye dağılma ve medrese açma ya da öncülük etme müstakil olarak faaliyet gösteren medreseler için çok fazla geçerli olmasa da bölgede Tillo gibi Norşin ve Ohin medreseleri yine bu şekilde öğrencisini takip etme ve ona medrese açma noktasında yardımlarda bulundukları görülmektedir. Ancak genel olarak bakıldığında günümüzde özellikle Batı illerine göç eden bölge halkının kendi seydasını/mollasını ya götürdüğü ya da orada yeni baştan inşa ettiği görülmektedir. Örneğin İstanbul'daki saha çalışması sırasında özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan göç edenlerin yoğun olarak yaşadığı mahalle camilerinde çok büyük çoğunlukla medrese kökenli seydaların/mollaların görev yaptığı gözlemlenmiştir. Bu durum bir tesadüf olmanın çok daha ötesindedir. Ya da seydanın/mollanın özel olarak söz konusu mahallede görev yapmak istemesinin bir takım nedenleri mevcuttur. Örneğin, etnik

köken, Türkçe ve Kürtçe dil becerisi, kültür ama en önemlisi de mahallede göreceği dinsel itibar bu kişileri o mahallede görev yapmaya ve orada bulunan insanların da saygınlığını kazanmanın neden olduğunu göstermektedir. Bu şekilde halk nereye giderse gitsin konargöçer dinsel itibarın oraya gittiği ya da Seyda İlyas'ın örneğinde olduğu gibi uygun bir zemin hazırlanarak inşa edilmesi sağlanmaktadır. Örneğin, Seyda İlyas Güneydoğu Anadolu bölgesinde önemli bir medreseden icazetini aldıktan sonra İstanbul'a gelmiş ve halkın itimat etmesi ile beraber ilk etapta resmi olmayan bir medrese açmasını ve daha sonra bunun büyük bir yapıya intikal etmesini şu şekilde aktarmaktadır:

> Buraya geldiğimde kanaat önderi olarak tanındım. Yani normal bir cami imamı değil, yani bir hoca değil. Burada insanlarımız, geleneklerimiz, kültürümüz ve adabımız medrese tahsilimizle ile bir kanaat önderi olduk. Çünkü teveccüh ayrıdır tabi bir de resmi kurumlarda bu durumu bilenler, etrafımızdaki kurumlar bunun farkındadır. Gittiğimizde saygı gösteriyorlar. Biz, ayrıca, buradaki medresede talebede okuttuğumuz için, başta söylediğimiz gibi, bizim burada öyle kırsal kesimlerden gelen bir halk olduğu için, burada sivil toplum kuruluşlardan fazla istifade etmiyoruz. Buraya geldik, İstanbul aklımın ucundan geçmezdi ama geldim. Elhamdülillah burada ilk başta bir dairede yaz okulu adı altında 30 çocuğu aldım. Onları eğittikten sonra bunlardan 15 tanesi El-Ezher'e gitti. Bazıları da Medine Üniversitesi 'ne gittiler. Elhamdülillah okudular, geldiler başka yerlerde görevdedirler. Ancak daha sonra orada baktık ki insanların bu tür yerlere (medreselere) ihtiyacı vardır. Birkaç tanede etrafımızda güzel insan oluştu. Hemen camimizin karşısında binanın altında mescit yaptık ve çok kısa bir zaman da yapılan yardımlar ile ayağa kalktı. Medrese 4 katlı oldu. 2 katı erkeklere bir alt katı taziye ve kadınlara üst katı da kurs yaptık. Orada sohbetler başladı. Sohbetler başlayınca insanlar daha da sevdi (İlyas, 43 Yaşında, İlahiyat Önlisans Mezunu).

Seyda İlyas İstanbul'da çoğunlukla Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan oraya göç eden bir mahallede ikamet etmekte ve İstanbul'a geldiği vakit sadece medrese mezunu olup resmi görevli olarak çalışmamaktaydı. Fakat göçmenler onun özellikle bölgenin en tanınır medreselerin birinden mezun olduğunu duyunca ona karşı güven duymuş ve o da bundan cesaret alarak bir apartman dairesinde öğrenci kabul etmiştir. Daha sonra açıktan okuduğu lise ile imamlığa atanan Seyda İlyas, kurduğu bir vakıf adı altında öğrenci almakta ve orada medrese müfredatını uygulamaktadır. Ayrıca daha önceleri El-Ezher'e ya da Medine Üniversitesi'ne gönderdiği öğrenciler geldikten sonra onların da yardımı ile dolaylı olarak kendisine bağlı birkaç medrese açmış ve halkın yardımı ile bu genişletilmiştir. Burada önemli olan nokta yukarıda ifade edildiği üzere batıda büyük şehirlere göç eden insanların kendi din adamlarını dahi inşa etmede ya da onların içindeki aktif seydaların/mollaların öne çıkmasına uygun bir zemin hazırlamasıdır. Dolayısıyla bu durum Doğu ve Güneydoğu'daki dinsel itibarın mekân ile sınırlı olmadığını ve göç ile beraber dinsel itibarın da göç ettiğini göstermektedir. *Konargöçer*

dinsel itibar olarak ifade ettiğimiz bu olguda bireylerin kendi dini geleneksel aidiyetlerini de gittikleri yerlere göçünü mümkün kıldığını göstermektedir. Ancak bundan daha da önemlisi dinsel itibara aday kişilerin bu manevi konumu kazanmak için uğraş vermeleridir. Hali hazırda çoğunlukla Doğu ve Güneydoğu bölgelerinden göç eden insanların yaşadığı İstanbul'un bir mahallesinde cami imamı olarak görev yapan Seyda İlyas, kendi medresesini açarak Doğu'daki klasik medrese müfredatını uygulamaktadır. Öğrencilerinin çok büyük çoğunluğu yine göçmen çocukları olmasına karşın çok azda olsa özellikle Karadeniz bölgesinden yine aynı mahalleye göç eden ailelerin çocuklarından oluşmaktadır. Örneğin Konya'da ziyaret edilen medresede de bulunan öğrencilerin bazılarının Doğu ve Güneydoğu illerinden, bazılarının da bölgedeki göçmen mahallelerinden geldikleri gözlemlenmiştir.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinden batı illerine göç eden bölge halkı kendi kültürü ile beraber bulamadığını orada inşa etmeye oldukça meyilli ve istekli olduğu görülmektedir. Medrese mezunu olarak İstanbul'a gelen icazetini almış olmasından dolayı halkın yardımı ile öğrenci alan ve imam olarak atandıktan sonra da aynı mahalledeki camiye gelmiş ve medrese açarak öğrenci alan Seyda İlyas'ın halk arasında kendi ifadesi ile bir kanaat önderi olarak öne çıkması kültürel bir olgunun tipik bir inşasıdır. Yine kendisinin de ifadesi ile onu tanıyanlar da daha önce olduğu gibi aynı saygıyı ve itibarı göstermektedirler. Böylece bu durum onu, kendi ifadesi ile "normal bir cami imamı"ndan ya da Seyda İbrahim'in "namaz memuru" olarak nitelediği imamdan ayırmaktadır. Ayrıca çok daha önemli bir konuya dikkat çeken Seyda İlyas, İstanbul'daki mahallenin demografik yapısını "kırsal" olarak tanımlayarak mahallede STK'dan istifade etmediğini yani bunun medresenin resmi makamlara sunumu için bir araç olarak kullanıldığını aktarması oldukça önemlidir.

Günümüzde özellikle batı illerinde medrese kavramına karşı gösterilen tepki ve duyulan önyargı Doğu ve Güneydoğu Andolu illerinden çok daha fazladır. Bu nedenle alan araştırması süresince genel olarak bu kurumların Kuran Kursu statüsünde faaliyet yürüttükleri görülmüştür. Ayrıca Doğu ve Güneydoğu Anadolu'ya nazaran halkın desteği ve yetkili kişilerin bu kurumlara karşı tutumu oldukça farklı olduğu görülmektedir. Örneğin özellikle güneydoğu illerinde devlet yetkilileri yeri geldiğinde medreseleri, medrese adı altında ziyaret etmekte veyahut o şehirden ayrılırken medreseye veda ziyaretinde bulunmakta herhangi bir beis görmezlerken batı illerinde bu durum oldukça marjinal karşılan seydalar tarafında ifade edilmektedir. Örneğin, İstanbul'da faaliyet gösteren Seyda Ebubekir, Seyda İlyas gibi bulunduğu mahallede halkın yardımı ile açtığı medresesine Kuran Kursu statüsü kazandırma ve bunun onlara kazandırdığı avantajları şu şekilde aktarmaktadır:

> Biz aslında Kuran Kursu'ndan rahatsız değiliz. Ama medrese kavramını değiştirerek Kuran Kursu diye isimlendirmekten rahatsızız. Buradaki rahatsızlığı duyuyoruz. … Neden kullanıyoruz, çünkü şimdi devlet dairesi içerisinde medrese mi veyahut Kuran Kursu mu daha meşrudur. Kuran Kursu daha meşru olduğu için bu ismi kullanıyoruz. (Bunun avantajlarına gelince) mesela medrese dediğin zamanda medrese kavramı insanların zihniyetinde böyle değişik bir anlam taşıdığından biz bunu halk nazarında Kuran Kursu denilmesini daha uygun gördük. Böylece Kuran Kursu olarak daha fazla resmiyet kazanmıştır ve insanların rağbeti medreseye nispeten daha fazla çoğalmıştır. Veyahut devlet dairelerinde Kuran Kursu olunca sahip çıkılmakta herhangi bir yardım talep edildiğinde de bugüne kadar bizi boş çevirmemişlerdir. Medrese kavramını kullansak kesinlikle yardım etmezler. Destek çıkıyorlar. Halk arasında da böyle mesela diyelim ki yaz tatili hususunda yola çıkalım, diyelim ki biz talebe okutuyoruz veyahut talebe alınca medrese dediğimiz zaman da bir önyargı oluyor. Ama Kuran Kursu dediğimiz zaman da yani o medrese deyimini kaldırdığın zaman bu önyargı kalkıyor. Sen Kuran Kursu dediğin zaman yan etkileri almıyorsun. Tam zıttı, daha da çok rağbet görülmektedir. Çünkü adam ben çocuğumu Kuran Kursu'na gönderiyorum dediği zamanda komşusu tepki vermez veyahut sen Kuran Kursu'muz var dediğin zamanda tepki almıyorsun. Ama biz çocuğumuzu medreseye gönderiyoruz dediğin zamanda ilk taşı atan senin komşundur. Ben de şahsi kanaatimde bunu tercih etmesem de Kuran Kursu olmanın bu avantajları vardır yani (Ebubekir, 38 Yaşında, İlahiyat Lisans Mezunu).

Görüldüğü üzere, batı illerinde faaliyet gösteren medreselerin Doğu ve Güneydoğu Anadolu illerine kıyasla, karşılaştıkları en büyük sıkıntı onların bulundukları ortamda genel anlamda bir medrese kültürünün olmamasıdır. Medrese kültürüne sahip göçmen mahallesinde ve benzer bir sosyo-kültür altyapıdan gelen kişilerce medrese kurulması konusunda herhangi bir sakınca yoktur. Ancak bu kurumun dışarıya açılması yani gerekli görüldüğünde denetlenmesi ya da ifade edildiği üzere yardım talep edildiğinde artık mahalleden bağımsız olarak sunulması gerektiği görülmektedir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yasaklı dönemlerde medrese adı altında faaliyet yürüten medreseler her ne kadar büyük bir çoğunlukla 28 Şubat sürecinden sonra Kuran Kursu statüsünü almışlarsa da batı illerinde böyle bir gelenek Tevhidi Tedrisat Kanunu neticesinde ekseriyetle kaybolmuştur. Bu nedenle görüşmelerden fark edildiği üzere Seyda Ebubekir, gerek devlet dairelerinde yardım başvurularında bulunurken gerek Kuran Kursu faaliyetlerine yönelik çalışmalarda gerekse de kendi konumu itibariyle İstanbul'da Kuran Kursu adı altında faaliyet yürütmenin önemli avantajları olduğunu aktarmaktadır. Konuşmasının başında her ne kadar medrese tedrisatının Kuran Kursu'na indirgenmesinin doğru olmadığını ve bundan rahatsızlık duyduğunu ifade etse de Seyda Ebubekir, bunun yaşadıkları ortamdaki olası gerek toplumsal gerekse de hukuki riskleri önlediğini aktararak Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da çoğunlukla dile getirilmeyen noktaya dikkat çekmektedir.

İstanbul'da faaliyet gösteren bir medresenin seydası olan Seyda İlyas oraya gelişinden dernek kuruluşuna kadar ki süreci şu şekilde aktarmaktadır.

> Medreseden mezun olup İstanbul'a geldiğim zaman bir dairede çocukları okuttum ve niyetim samimi olduğu için Allah Teâlâ üst mertebelere çıkmayı nasip etti. 2003'te ilk mescidi inşa ettik. Daha sonra bir cami derneği oluştu. O cami derneği tabi hizmetlere göre hareket ediyor. Tabi camimiz orada 2013' e kadar, yani 10 sene camiye talebeleri aldık, okuttuk. O dernek camiye faydalı oldu. O kursa faydalı oldu. Daha sonra camiye sığmadığımız için karar verdik. Böyle bir inşaatı yapmaya vesile oldu. Müslümanlarda destek verdi. 3700 m^2 kapalı alan modern bir medrese gördüğünüz üzere oluştu. Şimdi tabi bu büyüyünce de dernek basit kaldı. Bir vakıf kuruldu. Ben bu vakfın başındayım, başkanıyım, hizmetçisiyim. Tabi bu vakıf sadece talebeler için değil, ramazanda olsun, diğer zamanlarda olsun muhtaç insanlara özellikle yöremizdeki insanlara maddi manevi yardım da bulunuyoruz. Bursta veriyoruz, öğrenciler okutuyoruz. Bizim de inşallah bu vakıfla gayemiz daha sonra şubeler açmak ve yaymak (İlyas, 43 Yaşında, İlahiyat Önlisans Mezunu).

Göçmen bir mahalleye ilişkiler ağı yolu ile gelen ve medrese mezunu olması hasebiyle mahallede halkın yardımı ile bir mescit açan Seyda İlyas'ın daha sonra cami ve dernek bünyesinde genişleyen medresesi günümüzde oldukça önemli bir medrese merkezi olarak İstanbul'da faaliyet göstermektedir. Özellikle dernek olarak faaliyet gösterdikten sonra dışarıdan yardım almayı daha meşru bir hale getirerek bir külliye inşa eden Seyda İlyas ve mahalle halkı aslında halkın ihtiyacı ve istekleri doğrultusunda birleştikleri görülmektedir. Dernek olarak yansıtılması ve bu şekilde medresenin varlığı dolaylı olarak meşrulaştırılarak ifade edildiği üzere, kurum üzerinden burslar verilmekte ve çeşitli organizasyonlar düzenlenebilmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere göçmen bir mahallede ikamet eden Seyda İlyas, aynı mahalledeki göçmenler ile önce mescit, sonra dernek sonra da vakıf faaliyetlerini birlikte yürütmüştür. Bu yönüyle bulunduğu çevrede zaten dinsel itibarın ayağı hükümde olan Seyda İlyas, öncülük ettiği işin resmi kurumlarca kabul edilebilirliğini arttırmak için resmi bir takım kuruluşlar adı altında faaliyetlerini sürdürmekte ve yeri geldiğinde resmi kurumlardan bu adlar altında öğrencilerin iaşesi, binanın giderleri gibi konularda yardım talebinde bulunabilmektedir.

Batı illerinde kurulan medreselerin Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dakiler gibi rahat hareket edemedikleri malum olmakla birlikte halkın onları kabul etme ve dışlama yönünde de bazı durumlar yaşanabilmektedir. Örneğin bu konuda Seyda Ali;

> Yani Doğu'da, Güneydoğu'da neticede bir kültür var. Maalesef burada o kültür yok, o olay yok. İnsanlar onu bilmedikleri için, imkânlar da yeterli olmuyor. Yani zaten burada kendi öğrencilerimizle ilgileniyoruz. Eğer imkân olursa iyi bir bina yaparız. Yani mesela Bursa'da yapanlar var. Belki Doğu Güneydoğu'daki gibi toplumun bakışı o şekilde sıcak olmayabilir. Ama toplum da fazla reddetmiyor buralarda. Tabi edenler oluyor yani (Ali, 60 Yaşında, Medrese Mezunu, Akademisyen).

Kendisine ait bir medresesi olan Seyda Ali'nin vurguladığı gibi Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da medrese kültürü cumhuriyet tarihi dâhil hiç bir kesintiye uğramadı. Bu nedenle var olan veya yeni kurulanlara karşı halkın bakışı çoğunlukla olumlu yöndedir. Bu bölgelerde halk ve medrese iç içe ve yukarıda vurgulandığı üzere halk ve seyda medreseye kutsal bir misyon yüklerken, onu kendisi için bir hayır kapısı olarak görmekte ve yeri geldiğinde öğrencilerin iaşesi için maddi yardımlarda bulunabilmekte iken, batı illerinde de eğer medrese bir göçmen mahallesinde değilse Seyda Ali'nin belirttiği gibi kendi halinde mahalleye/daireye sıkışmış dışarı ile irtibatı kesilmiş bir kurum olarak devam etmektedir. Özellikle Seyda Ali'nin medresesi gibi eğer resmi bir hüviyet kazanmamışsa bu kurum Kuran Kursu ya da dernek/vakıf adı altındakilere kıyasla daha fazla kendi mahallesine/dairesine kapalı kalmak zorundadır. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, halkın bu medrese kültürünün bitmiş olduğunu ve yeniden ortaya çıkmasını siyasi atmosfer ile açıklamaya çalışmasıdır. Bu nedenle bu tür yerlerde kendi içinde bir takım sorunlar yaşanmakla beraber halktan da kopuk bir medrese geleneği devam etmektedir. Örneğin Seyda Ali'nin belirttiği üzere "kendi öğrencilerimizle ilgileniyoruz" ifadesi Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki hiçbir seydanın ifade edemeyeceği bir cümledir. Bu noktada Seyda Ömer'in seyda, "Zaten toplumsal barışı sağlamak için halk ile yöneticiler iç içe olmalı ve onlar arasına engel olmamalı. Bu çok önemli. Şeriatta da öyle yani halkın önünde hiç bir bekçi bulunmayacak, hâkime herkes rahatlıkla ulaşabilsin sorununu söylesin" diye seydanın toplum için önemini vurgulaması bunu açık bir şekilde göstermektedir. Bu durum özellikle kendisini bölgede kabul ettirmiş ve halk arasında belli bir itibarı/otoritesi olan seydalar için daha da önemlidir. Çünkü onu bulunduğu toplum içinde önemli/etkili/saygın bir konuma getiren kendi kişisel çabasının ürünü ve halkın ona olan teveccühün toplamıdır. Bu nedenle seyda halktan koptuğu anda tarihsel süreç içerisinde kazandığı itibarını ve otoritesini kaybetmek ile karşı karşıya kalır. Batı illerindeki medreselerde –eğer bir göçmen mahallesinde değilse-halkın bu kurumlara olan farklı bakışları onların çoğu durumda kendi dairelerine/binalarına/mahallelerine kapanmalarına neden olurken onların halk arasında görmek isteyip göremedikleri saygı ve hürmette değişmektedir.

> Seyda, bizim doğuda hoca olarak kullanılır, yani büyük hocadır. Evet, Doğu ile Batı arasında seydalara bakış değişiyor, tabi şahıstan şahsa da değişiyor. Eskiden seydalara hürmet vardı. Yani ilim adamlarına hürmet vardı. Zaten tarihten ümmet-i Muhammedî idare eden âlimlerdi. İdarecilik yapan mürşitlik yapan onlardır. Görevlerini yaptıkları zamanda herkes onlara değer verir. Bu görevleri yapanlara hürmet gösterilir. Mardin'de seyda, medrese veya âlim meselesi ayrı değildir. Yani oralarda (Doğu'da) bu silsile hiç kesilmemiş ondan dolayı bu anane kuşaktan kuşağa öğrenilmiştir. Bu durumu öğrenmişler. Burada ise bu anane 80'lerden itibaren kesildiğinden hiç yoktur değil, fakat Doğu kadar yoktur. Çünkü

bu bağ kesilmiştir. Ama Doğu'da bu kesilmemiştir. Devam etmiştir. Âlim devam etmiştir, medrese devam etmiştir. Ama bu memleketlerde hoca denen insanlar yok oldu, medrese yasaklandı ama Doğu'da kanunen yasaklandı, fiilen devam etti. Mesela Türkiye'nin genelinde fiilen kalktı. Buradaki âlimin ne olduğunu, medresenin ne olduğu unuttu ama bizim halkımız kendi dinine sahip çıktı. Özellikle âlimler bu işe sahip çıktı. Türkiye'nin şartları bunu gerekli kılmıştır (Osman, 55 Yaşında, Resmi Okullarda Eğitim Görmemiş).

"Burada siz kendi gündelik hayatınızda ben filanca medresede hocalık ya da seydalık yapıyorum dediğinizde halkın size verdiği tepki nasıl oluyor?" sorusuna karşılık yine Seyda Osman;

Bu konuda şaşıranlar da oluyor, ama çoğu en azından medreseyi duymuştur. Çünkü bu durum Türkiye'nin bir kısmında devam etmektedir. Bundan dolayı bir şekilde duymuşlardır. Örneğin Konya'da kaç yer halen medrese diye geçiyor. Yani bundan dolayı da medrese sistemi çok garip gelmiyor insanlara. Tabi onlar çoğu cemaatlerin medreselerini anlıyor. Fakat bunları da icmali anlıyor teferruatı bilmiyorlar (Osman, 55 Yaşında, Resmi Okullarda Eğitim Görmemiş).

Günümüzde Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinin özellikle kırsal bölgelerinden olmakla beraber Batı illerinde özellikle göçmenlerin yoğun olduğu yerlerde seydalara/molalara olan güven ve itimat büyük oranda korunmaktadır. Seyda Ebubekir'in İstanbul gibi bir metropolde söyledikleri da önemli ayrıntılar taşımaktadır. "Günümüzde halk size daha çok hangi konularda gelmekte ve bunlar neden devlet dairelerinde bu sorunlarını çözüme kavuşturmuyorlar? sorusuna karşılık;

Seydanın en çok muhatap olduğu konu karı-koca arasındaki şikâyetlerdir. İkincisi dünyevi paylaşım veraset veyahut toprak konularıdır. Bu konularda hem çok soru sorulmakta hem de kendileri bu işin altından çıkamadıklarından dolayı gelip bizi alıp götürüp sorunu çözmemizi istiyorlar. Tabi bu konuda devlete başvuranlar da vardır başvurmayanlarda. Bize başvurmayan kesim İslam'dan uzak ve İslamiyet'ten yoksun oldukları için, âlimlerden, hocalardan bilgi sahibi olmadıklarından dolayı, devlette bu işi hallediyorlar. Ama şeriatı bilen, İslam dairesi içerisinde yaşantısı olanlar bu işten haberdar ve bu hocaların gerçek işi çözdüklerinden dolayı herkesin hak hukuklarını Allah Teâlâ'nın kelamına, Kuran-ı Kerime ve hadisi şeriflere dayandırarak bu paylaşımı ve bu güzelliği yaptıklarından dolayı gelip hocalara sormaktalar. Orada bir ayrım yaptım. İslamiyet'ten yoksun dedim, yani şeriatta kitaba göre bilgileri tam olmadıklarından dolayı oralı olmuyor zaten. Cehaletinden dolayı ne yapıyorlar, o tarafa kayıyorlar yani. Şimdi aslında devlet şeriatı olsaydı o zaman şeriatı devlet kimle çözerdi? Hocalarla, mollalarla çözerdi. O zaman artık günümüzde sağda soldaki gibi hocalara ihtiyaç duyulmazdı. Neden, çünkü kendisi hâkimdir. Ne yapar hüküm verir ama günümüzde maalesef insanlar haksızlığa maruz kalıyorlar. Bugün mesela kadın ve kocası birbirinden ayrıldığı zamanda malın tahsilatını da bir hocayla yapması ayrı olur ama devlet dairelerine gittiği zamanda ayrı olur (Ebubekir, 38 Yaşında, İlahiyat Lisans Mezunu).

Seydanın ve toplumun kurmuş olduğu tarihsel, kültürel ve sosyolojik ilişkinin günümüzde de göçmenler arasında da ısrarla sürmektedir. Bu durum halkın kendi dini temsil

odağını/aktörünü inşa etmesinden veyahut ithal etmesinden ayrı düşünülemez. Daha önce ifade edildiği üzere *konargöçer dinsel itibar*'ın vücut bulması için gerekli ortamların inşa edilmesi zaten bu ilişkinin sürdürmek istenmesinin en önemli nedenlerinden birisidir. Bununla beraber seydanın/mollanın da bu geleneği sürdürmede sergilemiş oldukları stratejilerde önem arz etmektedir. Örneğin İstanbul'da bir göçmen mahallesinde oldukça aktif olan Seyda Ebubekir'e gelen sorunlar onun daha aktif biri olmasını sağlarken onun gitmiş olduğu davalarda yapıcı ve etkili olması sahip olduğu/inşa ettiği dinsel itibarını ve saygınlığını önemli oranda arttırmaktadır. Ayrıca görüldüğü üzere kendisine gelen ve gelmeyen halkı ikiye ayırıp onların dini yönünü vurgulayarak aslında sorunlar için kendisine gelmeyenlerden gizli bir şikâyet havası sezilmektedir.

Pekasil'in (2013, s.36-37) göçmenler ve bölgedeki dini otorite tiplemeleri arasında meydana gelen ilişkinin cılız bir görüntü kazandığını hatta bunun büyük çoğunlukla yok olduğunu bu nedenle halkın kendilerine "alternatif bir sembolik evren" arayışına girdiğini vurgulamasına rağmen, dini alan ve itibarın göçmenler tarafından inşa edildiğini görmek de mümkündür. Bu inşanın da çok büyük çoğunlukla birinci kuşak göçmenler tarafından meydana getirildiği ve devam ettirilmesi yönünde gerekli ortamın oluşturulduğu görülmektedir. Saha çalışması sırasında özellikle İstanbul'da yapılan gözlemelerde eğer halk büyük bir çoğunlukla benzer bir sosyo-kültürel alt yapıdan gelmişse onların kendi seydalarını/mollalarını (daha geniş anlamıyla dini liderini) inşa etmeye oldukça meyilli oldukları fark edilmiştir. Bu tür mahallelerdeki resmi imam olarak olarak seyda halkla ile aynı kültüre ve hassasiyete sahip olduğu, bu nedenle açılan medreseler, halk ve camide görev yapan seyda arasında tekrardan bir iletişim kanalı inşa edilmektedir. Fakat ifade etmek gerekir ki, burada kurulan ilişki daha önceki halk ve seyda arasındaki ilişkiden farklıdır. Göçmenler arasındaki seyda ya da mollada otorite yok denecek kadar az iken buna karşılık onun göçmen mahallesinde önemli bir itibara sahip olduğu gözlemlenmiştir. Ancak buna rağmen halkın, gerek yabancısı olduğu kentin gerekse de mekânsal olarak yaşadığı kopukluğun hasarlarını azaltmak için bulunduğu bölgedeki entegrasyonunu etkileyecek, kendi kültürüne has ya dinsel itibara davetiye çıkarmakta ya da onun mevcut mekânda kendisini inşasına uygun bir zemin hazırlaması önemlidir (Martıkaınen, 2010, s.263-264). Bu nokta Lévi-Strauss'un (2012, s.84) ifade ettiği üzere "kültürel sınırlar genetik sınırlarla aynı role sahiptir; kültürler vücutlar üzerinde ne kadar çok iz bırakırlarsa, genetik sınırlar da o denli iyi gösterirler". Dolayısıyla bu kültürel sınırlar bağlamında göçmen mahallesine Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinden göç edenlerin oluşturduğu mahalleye yine söz konusu bölgelerden medrese merkezlerince görevli seydalar gönderilmekte ya da bir

din adamından istenilen kültürel sermayeye sahip kişilerin öne çıkması için uygun bir zemin hazırlanmakladır. Ancak burada gerek inşa edilen gerekse de büyük medrese merkezleri tarafından gönderilen seydanın ya da öne çıkan mollanın dini bilgiyi temsil etmesi açısından itibarı dururken halkın bu kişilerin otoritelerini kabul etmede daha mesafeli durduğu gözlemlenmiştir. Otoriteden sıyrılan bu kurumlar bu şekli ile kent hayatı içerisinde Bourdieucu anlamda sahip olduğu kültürel sermayesi ile kendi itibarını inşa etmek ve sürdürmek için ilim yolu ile kendisini yenileme ve vazgeçilmezlik gibi stratejiler uygulamaktadır. *Konargöçer dinsel itibar* olarak kendisinin yeşermesi için uygun zeminin olduğu yere giden bu itibar, gerek göçmen halk gerekse de seyda/molla tarafından karşılıklı bir isteklilik ile sürmektedir. Bununla beraber yukarıda ifade edildiği üzere dini statü tiplemelerinin çok büyük oranda yaşlı kesim ve göçü bizzat deneyimlemiş kişiler tarafından kabul gördüğü gözlemlenmiştir. Yeni kuşak kent kültürü argümanları ile büyüdüğünden/bütünleştiğinden bu tür kişilerin yapılan gözlemlerde eğer dini statü temsilcisini tanıyorsa kültürel olarak saygı gösterdiği gözlemlenmiştir. Bunun da erkeklere nazaran kadınlarda daha fazla olduğunu yapılan gözlemler sonucunda ifade etmek mümkündür.

6.9.Araçtan Amaca Arapça: Seydaların gözüyle İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri

Yukarıda (5. bölüm) tartışıldığı üzere Osmanlı'da özellikle Tanzimat ile birlikte yoğun bir şekilde sürdürülen toplumsal hayattaki modernleşme ve yenilenme çabaları neticesinde eski kurumların da bu sistem içerisinde varlığı tartışma konusu olmuştur. Ancak Osmanlı'nın son 200 yılına bakıldığında genel olarak medreselerin varlığı tartışma konusu yapılmaktan öte onu görmezden gelme ve zamanla yok olacağı yönünde bir politika izlenmesi dikkat çekmektedir. Süreç içinde medreselerin çıktılarının atıl bırakılmasına rağmen yok olmadığı, bazı dönemlerde iltimasa teslim olmasına rağmen özellikle II. Meşrutiyet ile birlikte yeni bir canlanma ve yenilenme ile gündeme geldiği görülmektedir. Medreseler üzerindeki böyle bir çabanın da medrese geleneğine olan güveni ve intisabı tekrardan güçlendirmiştir (Akyüz, 2008, s.285-286). Bu kapsamda yenilenme politikalarının denendiği, buna yönelik bir takım pilot uygulamaların başlatıldığı medreseler, mektepler ile birlikte varlığını devam ettirirken cumhuriyete geçiş ile birlikte yasaklanmış ve çıktıları yine resmi olarak atıl bırakılmaya yönelik adımlar atılmıştır. Fakat görüldüğü üzere günümüzde bile halen varlığını farklı yollar ile devam ettiren bu geleneğin en azından kısa vadede tükenmeyeceğini öngörmek mümkündür. Bu yönüyle II. Mahmut'un mekteb sistemini getirmesi ile modernleşme politikaları kapsamında yok olması beklenen medrese, modernleşmeye en uzun süre direnen kurumlardan biri olarak

bugün bile karşımıza çıkmaktadır (İnan, 2012, s.32). Cumhuriyetten sonra yaşanan modernleşme serüveni ile birlikte medreselerin yasaklanması ile kalan boşluğu doldurmak üzere kurulan ilahiyat fakülteleri de aşağıda görüleceği üzere halen bile seydalar arasında tartışmalıdır. Örneğin,

> Medreseyi medrese yapan birincisi ilimdir, ikincisi edeptir, üçüncüsü tasavvuftur. Devlet okullarında bu şöyle şahsileştirilmiş. Diyelim ki ilim vardır, ama edepten yoksundur, edep varsa tasavvuftan yoksundur. Medreselerin ana kaynağı medreselerde talebeler ve öğrenciler istenilen bu üç şeyi öğrenirler. Tasavvuf ilim ve edeptir bu üç şeyden bir tanesi eksik olsa o öğrenci olarak kabul edilmez. İmam hatip veya ilahiyat fakültelerinin din eğitimi hakkındaki fikrim ise tabii medreselerde alındığı eğitim gibi değildir. Onlardaki müfredat kuranı kerim ve elifbadan ibaredir. Bir de kuran-ı kerimi anlaşılabilir duruma getirecek bir takım Arapça kitapları öğretilmektedir. Bence öğrendikleri Arapçanın hadis-i şerif, fıkıh, usul, tefsir, kelam, münazara ilimlerini kavrayacak kadar ilimleri yoktur (Ebubekir, 38 Yaşında, İlahiyat Lisans Mezunu).

Halkın ve seydanın mekteb olarak tabir ettiği resmi din eğitimi veren kurumlara olan güvensizlikleri de yapılan görüşmelerde açıkça görülmektedir. Diğer bir ifade ile halkın ve seydanın bilincinde halen II. Mahmut döneminde kurulan ve sadece fenni ilimlerin okutulduğu mekteb ve sadece dini ilimlerin okutulduğu medrese kurumu farklılığı günümüzde canlılığını korumaktadır. "Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikası" bölümünde tartışıldığı üzere günümüz okul sisteminin dahi seküler ve pozitivist değerler üzerine kurulduğu düşünüldüğünde onun genel olarak mekteb sistemine daha yatkın olduğu sonucu ortaya çıkar. Bu nedenle genel olarak *mekteb* eğitim sistemi felsefesine sahip olan *okul* ile beraber, alternatif olarak, medreseler diğer eğitim kurumlarına karşı benzer bir *sekülerlik* algısı ile devam etmiştir. Bu durum medreselerin günümüze kadar devam etmesinin en önemli nedenleri arasındadır. Daha açık bir ifade ile resmi okulda din eğitimin verilmediği yönündeki algı, medreselerin dini eğitim merkezi olarak devam etmesine neden olmuştur. Bu nokta da medreseler sembolik bir mekân ya da bazı yönlerden aşınmaya uğrasa dahi olsa varlığı halk ve seydalar tarafından muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Örneğin "Sizce medreselerde pozitif bilimler de ders verilmeli midir?" "Verilse ne olur?" sorularına karşılık:

> Medrese her türlü dersin okutulacağı bir müessese değildir. Nasıl ki bir tıp okulunda siz ilahiyat okutabilir misiniz? Okutamazsınız psikoloji bölümünde psikoloji okutuyorsunuz. Medreselerde ise İslami ilimler okutulmalıdır. Ancak asrın gereklerinden de geri kalmayacaksınız. Yoksa medreseden mühendis olsun, doktor çıksın gibi bir şey olmaz. Mevcut bir doktora programı da bir alanın küçük bir alanda yapılır. Medreseler de ise 12 ilmin hemen hepsinde uzmanlaşılıyor. Fakat asrın gereklerinden geri kalmayacaktır. Yine de medreselerde bazı bilimlerden haberdar olacak. Örneğin zamanın kültürünü, dilini öğrenecektir. Kendini her insana karşı ifade edebilecektir (Osman, 55 Yaşında, Resmi Okullarda Eğitim Görmemiş).

> Bu gibi derslerin medreselerde olmasının pek faydası olacağını düşünemiyorum. Hangi imam vardır ki bu ilimler ile talebeleri göğüsleyebilmiştir. Seydanın verdiği ilimler mahduttur ve bellidir. Bu ilimlerde matematik ile ilgili olan bölümler vardır. Örneğin feraiz matematikle alakalıdır. Fakat diğer ilimler pek fazla yok. Verilse ne olur peki, aslında normal bir okul durumuna geçer. Medrese adı ile değil de mektep adı ile bir yer değişimi gerçekleşir ki farklı şeyler ortaya çıkar (Hüseyin, 40 Yaşında İlahiyat Önlisans Mezunu).

Seyda Hüseyin'in burada aktardığı durumun aslında tarihsel bir araka planı mevcuttur. Daha önceki bölümlerde tartışıldığı üzere 16. yüzyıldan itibaren bozulmaya başlayan medrese eğitim sisteminin süreç içinde pozitif bilimleri dışlayarak sadece dini ilimlere odaklanan müfredatı, modernleşme eğilimi ile birleşince II. Mahmut döneminde mekteb adı altında yeni bir eğitim sisteminin doğmasına neden oldu. Batılı tarzda bir eğitim sistemi ile öğrenci yetiştiren bu okullarda da din eğitimi verilmediğinden dolayı, süreç içinde bir görev paylaşımı gerçekleşmiştir. Mekteb tamamen pozitif bilimlere odaklanırken medreselerde ise tamamen dini ilimler öğretilmiştir. Bazı durumlarda rakip kurumlar haline gelen bu iki eğitim sisteminin günümüze aktardığı bu anlayış, aslında bu geleneğin bir üründür. Dolayısıyla günümüzde dahi medrese kurum aktörlerinin okul sistemine karşı *sekülerlik* algısı bu kurumun devam etmesine önemli bir saik olmaktadır. Seyda Hüseyin'in ifade ettiği üzere "pozitif bilimleri ders verirse mekteb olur" ifadesi aslında bunu açık bir şekilde göstermektedir. Seyda'nın feraiz ilmini medreselerde olması gerektiğini ifade etmesinin sebebi de aynı şekilde hem kültürün hem de bir geleneğin dışa yansımasıdır. Daha önce ifade edildiği üzere, seydaların toplumdaki fonksiyonlarının içinde toprak bölüşümüne hakemlik etmekte vardır. Feraiz ilmine sahip olmayan kişi taraflar arasında herhangi bir tahsisi gerçekleştiremeyeceğinden bu ilmin hem seydanın sosyal hayattaki konumunu hem de ilimlere yönelik pragmatist tutumunu göstermektedir. Ancak bununla beraber yukarıda görüldüğü üzere medreselerdeki seydaların devletin din eğitimini de tasvip etmedikleri anlaşılmaktadır. Hatta bazı durumlarda imam hatip ve ilahiyat ile medrese öğrencileri kıyas dahi etmedikleri görülmektedir. Örneğin, Medrese ile imam hatip mezunu arasındaki farklardan bahseder misiniz? Sorusuna karşılık:

> İnanın medreseden mezun olan öğrenci ile devlet okullarından mezun olan birisinin arasındaki fark, siyahın beyaza olan farkı gibidir. İnanın o kadar fark var. Öyle bir şey sordunuz ki, sabah ve akşam farkı gibi, kış ve yaz gibi arada fark ne ise medrese ve imam hatiplerin arasındaki fark da odur. Seyda bir yere gittiğinde, örneğin ben gittiğimde halk söylüyordu. "Bu medrese mezunudur, bu imam hatip mezunudur" diye. Onlara imam hatip mezunu geldiğinde yetersiz gözüyle bakarlardı. Sadece "okul okumuş işte" diyorlardı. "Arkasında kıldığımız namaz oluyor mu, olmuyor mu?" Acaba diye soruyorlar, şüphe ediyorlar. Halk onlara hep bu gözle bakıyor. Bu şu anda da böyledir. Fakat bugün çaresiz kaldıkları için kabul etmek zorunda kalıyorlar. Medrese ile imam hatip arasında büyük bir fark var yani. Size derin anlamlar içeren bir kelime söyleyeyim. Medreselerde iki kapı vardır biri giriş biri çıkış vallahi bu kapıdan

girip bu kapıdan çıkan kişi inanın toplumda çok farklıdırlar. Kim ne derse desin bu halen de barizdir. Bunu yüzeysel olarak da söylemiyorum. Medrese, bambaşka terbiye ondan sonra ilim ve irfan verir. Toplum içinde de bellidir (Hüseyin, 40 Yaşında İlahiyat Önlisans Mezunu).

Seyda Hüseyin, mensup olduğu medrese kurumunu oldukça idealize ettiği ve medreseden mezun olanların resmi devlet kurumlarından mezun olan din görevlileri ile kıyas dahi edilemeyecek derecede iyi olduğunu aktarmaktadır. Gerçekten de halk arsında da halen medrese mezunu olmayan ama genel olarak da bölgeden olmayan imamlara karşı islami ilimler noktasında -özellikle yaşlı-dindar kesim arasında- bir güvensizliğin olduğu saha çalışması sırasında oldukça belirgin bir şekilde fark edilmektedir. Namazının ya da abdestinin olup olmadığı ile ilgili sorular imam yerine seydaya sorulduğu ifade edilirken, bazı durumlarda da Hanefi mezhebine göre abdest alan imamlar halk tarafından uyarılabilmektedir. Örneğin saha çalışması sırasında bu konudaki deneyimleri sorulan Aydınlı bir imam, köylü halk tarafından sıklıkla uyarıldığını aktarmıştır. Ancak burada ilginç olan bir nokta imamın, halkın kendisine olan bu güvensizliğin arkasında seydanın durduğunu düşünmesidir. Ona göre seyda kendisinin herhangi bir konuda söz söylemesini önlediği gibi onun halk arasında meşruiyet sağlamasını da engellemektedir. Çünkü imamın hem medrese eğitimi almaması hem de bazı durumlarda seydaya itirazda bulunması onun seyda ile karşı karşıya gelmesine neden olduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir baskılamayı bütün seydalara genellemek yanlış olmakla beraber, imamın medreseden mezun olmaması onun halkın beklentisini karşılamayacağı yönünde bir düşünceye ve dini bilgisinin eksik olduğuna yönelik algıyı güçlendirdiğini ifade etmek mümkündür. Örneğin bu konuda Seyda Said'e imam hatipten mezun olanların daha çok hangi konuda eksik oldukları sorulduğunda;

İmam hatiplilerin, ilahiyatçıların tek avantajı Türkçe bilmeleridir. Bazı talebelerimiz İmam Hatip'ten yanımıza geliyorlar, Arapçalarına bakıyoruz, bu kişi imam hatibi bitirse nasıl olacak, görevini nasıl yapacak diyoruz. Bunlar Arapça kitap okursa kitabın ilmine hâkim olamaz. Arapçaları çok zayıf. Fakat medrese ehli, bilinen veya bilinmeyen Arapça kitapları okuyabilir ve halka yorumlayabilir. Tabi ilahiyat okuyanların ve daha üstündeki işte yüksek lisans veya doktora yapanların eksiklikleri vardır. Fakat imam Hatip'ten çok daha iyidirler. Çünkü ilmin kollarında uzmanlaşıyorlar (Said, 82 Yaşında, Emekli İmam)

Seyda Said, medresenin yasaklı olduğu dönemde farklı yollar deneyerek bu kurumu devam ettirmeye çalışan seydalardan biridir. Sadece açıköğretimden edinmiş olduğu diplomaya sahip olduğu için imamlık kadrosu almış ancak Türkçe'ye hâkim değildir. Bu nedenle ifadesinde de görüldüğü üzere resmi okullara giden öğrencilerdeki Türkçeyi bir avantaj olarak görmekte ve onun dışında o kurumların ilmi eksikliklerini vurgulamaktadır. Fakat burada seydanın da Arapça'yı bir kriter olarak alması, medresenin diğer resmi devlet kurumlarında

kalitenin kriterini göstermektedir. Bu yönüyle Arapçanın medrese eğitiminde ilme ulaşma aracı olmaktan çıkarılıp bir amaç haline getirildiği görülmektedir. Bu nedenle eleştiriler çok büyük çoğunlukla Arapça eksikliği etrafında dönmekte ve kendi eğitimlerinin vermiş olduğu Arapça yeteneği vurgulanmaktadır. Osmanlı eğitim sisteminin bir devamı olarak eğitimdeki Arapça vurgusu günümüz bu kesiminde dini aktörlerin bir kriteri olarak sunulması tarihsel bir çıktı olarak görülebilir. Bu şekilde Arapça eksikliklerinden dolayı eleştirilen imam hatip mezunlarının medrese geleneğinin olduğu yerlere (Kuran kurslarına) merkezi atama ile gelmesi de oldukça muhtemeldir. Bu durumda "Medrese eğitimi almamış bir kişinin köye imam olarak atanması durumunda ne olur?" sorusuna karşılık;

> Bizim köye değil de, komşu köye gelen imam hatip mezunu biri oldu. Çok yetersizdi, gelip medreseye yeni baştan başladı. Sarf ve nahiv'den başladı. Şimdi tekrar civar köylere gelenler oldu. Bu sefer gelip dediler biz yetersiziz gelip medresede okuyacağız. Zaten bunlar topluma hakemlik edemiyorlar. Sadece namaz görevlisidir bunlar (İbrahim, 61 Yaşında, Lise Mezunu, Emekli İmam).

Fakat bu algının sadece imam hatip liseleri için değil, ilahiyat fakültelerinden mezun olan kişiler içinde geçerli olduğu görülmektedir. Örneğin, "İlahiyat ve medrese talebeleri arasında ilmi açıdan fark var mıdır? Varsa nedir?"

> Dünya kadar fark var, mukayese dahi edilmez. İlahiyat mezununun en az bir iki yıl medrese tahsili görmesi lazım. Şuanda bile en iyi üniversiteden mezun bir ilahiyat öğrencisi bizim buradaki en kötü talebe kadardır. Arapça bilmiyor mesela. İslami bilimlerin kaynağı da budur zaten. Oralarda yani ilahiyatta bu Kur'an ve hadisi anlayacak kadar Arapça öğrenemiyorlar. Fakat din sosyolojisinde din felsefesinde daha iyidirler dünyayı daha iyi anlıyorlar takip ediyorlar. Fakat dillerin manevi bir gücü vardır işte, ilahiyatçılarda bu yok (Halil, 33 Yaşında, Lise Mezunu).

Burada yine görüldüğü üzere Arapça'ya verilen önem dile getirilmekte ve ilahiyat mezunları Arapçaya hâkim olmamalarından dolayı eleştirilmektedir. Benzer bir şekilde, "Medrese ve imam hatip öğrencisini karşılaştırdığınız da hangi farkları görüyorsunuz?" Sorusuna karşılık;

> İmam hatip zaten çok eksiktir. İlahiyatta ise yeni Arapçayı çözmeye çalışıyor ancak tam çözemiyor. Yani kurandan, hadisten, ahkâm, hüküm çıkaracak bir seviyeye gelmez. Öyle bir seviyeye gelmiş kabiliyeti yoktur. Şimdi mesela kuranda sünnette dayanağımız olduğu için ahkâmı, helali, haramı, farzı, vacibi her şeyi oradan öğreniyoruz. Bir insanın Arapça kabiliyeti olacak ki oradan çıkarsın. Yani onun için yanlışa da giriyorlar. (Fatih, 54 Yaşında, Açıköğretim Lise Mezunu, Emekli İmam).
>
> Şimdi medrese talebesi imam hatip talebesi ile mukayese edilmez. Üniversite talebesi ile de mukayese edilmez. Nasıl mukayese edilmez? Şimdi ilahiyat okuyan, bitiren kişi eğer bunun yanında medrese okumamışsa medreseye gelirse baştan başlamak zorumdadır. Bu ne ifade ediyor. Yani kalite yoktur. Yani bu kişi sıfırdan başlayacaktır. Bir şeyler olsa dahi iyi değildir. Belki kültürel olarak bir takım şeyler almıştır, fakat kültür, ilim değildir. Bu da ilahiyatçıların suçu değil, hocaların da suçu değil. Çünkü orada ilahiyatçı inşa eden insanlar bu şartları sağlıyorlar. Bu hocalarda müfredattan geçiyorlar yeni bir

şey icat edemezler. Yani ne hocaların ne de öğrencilerin suçudur, düzenin suçudur. Şartlar budur, yani iyi hoca yetişmesini istemiyorlar (Osman, 55 Yaşında, Resmi Okullarda Eğitim Görmemiş).

Yukarıdaki ifadede de görüldüğü üzere Seyda Osman, medrese talebelerini ilahiyat öğrencilerinden daha kaliteli görmektedir. İlahiyat öğrencilerinin ya da daha alt düzeyde imam hatip öğrencilerinin kendilerine sunulan şartlar içerisinde eğitildiğini ve bunu sistemin bir sorunu olarak görmektedir. Yukarıdaki görüşmede dikkat çeken nokta, ilahiyat öğrencilerinin okumuş oldukları yıl ve ortam itibari ile bir kültüre sahip olduklarını ve bunun da kişiye bir ilim kazandırmadığını belirtilerek medreseye gelecek bir ilahiyatçının dahi medrese müfredatına sıfırdan başlaması gerektiğini belirtmesidir. Burada birkaç noktaya değinmek gerekir. Örneğin, bilindiği üzere resmi eğitim sisteminde bir takım şartlara bağlı olarak kişi sınıf derecesini yükselterek eğitimine devam eder. Bu durum da, ekseriyetle yaşla orantılı olarak ilerler. Fakat medreselerde bir sonraki kademeye geçme, sınıf değil kitap üzerinden değerlendirilir. Daha önce ifade edilen sıra kitaplarını[105] okuyan kişiler hocası tarafından sözlü bir imtihana tabi tutulduktan sonra ya da hocası onun okumuş olduğu ilmine yetkin olduğunu düşünürse onun bir sonraki kitaba geçmesine müsaade edebilir. Yani burada önemli olan kitaptır. Böylece resmi okullarda yaş ile de orantılı bir şekilde devam ederken medreselerdeki uygulama da kişinin okuduğu kitap onun hiyerarşideki yerini ve bilgi derecesini tayin eder. Örnek vermek gerekirse yukarıda Seyda Osman'ın ifade ettiği üzere ilahiyat mezunu dahi medreseye gelse sıfırdan başlamak zorundadır. Çünkü medrese eğitim sistemi içerisinde yaş, ilmi açıdan belirleyici bir faktör değildir. Bu konuda Şanlıurfa'daki medreseler özelinde bir çalışma yapan Arslan'ın (2017, s.110) ifade ettiği üzere, medreselerdeki sınıf sistemi kişinin okuduğu kitaba göre belirlenmektedir. Bu nedenle eğitim ve bazen de öğretim sistemi okunulan veya okutulan kitap üzerinden değerlendirilir. Buna bağlı olarak medreselerde öğrencinin derecesini öğrenmek maksadıyla sorulan soru "Kaçıncı sınıftasın?" değil, "Hangi kitaptasın" gibi temel ölçüt olan kitap sorulur. Veyahut medreselerde belli bir dereceye gelmiş ve seydasına yardım etmek için kendi okuduğu kitabının altındakilere eğitim veren bir kişiye (talib) "Hangi kitabı okutuyorsun?" denildiğinde vereceği cevaba bağlı olarak kişinin derecesi belirlenir. Bu soruyu soracak kişinin medrese kültürünü bilmesi gerekir ki, aldığı cevaba göre karşısındaki kişiye bir derece tayin edebilsin. İşte tam da bu bağlamda ilahiyat veya imam hatip sisteminden geçen bir öğrenci medresede okutulan kitapların müfredatta olmamasına bağlı olarak onlara hâkim olamaz. Bu sıra kitaplarını bitirmeyen kişilere de icazetname verilmediğinden seydalar dahi bu

[105] Medreselerde okutulan sıra kitapları için bakınız, "Tablo 4.5. Günümüz Şark Medreselerinde Okutulan Dersler Ve Nitelikleri"

bağlamda muhakeme ederek başka kurumlardan gelen öğrencilerin dini bilgilerin eksik olduğunu düşünmeleri muhtemeldir. Bu iddiayı aşağıdaki görüşme doğrular niteliktedir. Medrese ve ilahiyattaki eğitimi karşılaştırdığınızda hangi farkları görüyorsunuz? Sorusuna karşılık;

> Şimdi bakın size medreseler ile ilahiyat fakülteleri ile ilgili örnek vereyim. Suriye'de savaş çıktıktan sonra medreseye birçok müracaat yapıldı. Bize dediler ki gelelim bizde ders verelim. Kendisi Arap, baştan sona kadar Arapça okumuş, yani Arap okullarda okumuş ve üniversite mezunu ve yüksek lisans yapmıştır. Tamam, buyurun gelin diyorum. Yüksek derece de değil, orta dereceden ders kitabı okuttuğumuz kitabı koyuyorum önüne, okuyamıyor. Bak mesela şu an bizim bulaşıkçıyı çağırayım istersen sana, bizim bulaşıkçı da Suriyelidir. Üniversite mezunudur ve şu an burada yüksek lisans yapıyor. Bu kitapları okutamayınca, ne iş olsa yaparım dedi. Biz de istihdam ettik. 2 senedir burada bulaşıkçılık yapıyor. Ben bundan rahatsız oluyorum. Böyle bir insanın bu şekilde de olsa istihdam edilmesi beni rencide ediyor. Şu an bende okuyan öğrencilerim var. 6-7 sene okuyan öğrenci var. Hodri meydan diyebilirim. Yani bin öğrenci varsa ilahiyatta meydan okuyabiliyorum. Böyle bir süreçten, böyle bir dar bir boğazdan geçmelerine rağmen medreseler hala bunlarla fazlasıyla yarışabiliyor (Süleyman, 55 Yaşında, İlahiyat Doktora Öğrencisi).

Görüşme yapılan neredeyse bütün seydalar gibi ilahiyat programlarının oldukça eksik olduğunu ifade eden Seyda Süleyman'ın dikkat çektiği başka bir nokta daha var. Suriye'deki iç savaştan önce, özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki köklü medreseler Suriye'deki ve Irak'taki medrese hocaları ile ciddi ilişkiler kurmuşlardı. Bu bağlantı neticesinde birbirlerine öğrenci gönderip alma durumları oldukça yaygındı. Özellikle Türkiye'den Suriye'ye birçok öğrencinin gönderildiği başka seydalar (Seyda İlyas, Seyda Süleyman) tarafından ifade edilmişti. Ancak Suriye'den bu medreseye gelen kişi lisans eğitimine kadar Arapça eğitim almasına ve Arapça'nın onun ana dili olmasına rağmen medrese kitaplarını okuyamaması/anlayamaması kitabın ve dilinin ağır olmasının yanında medreselerde güncel, gündelik hayat Arapça'sının kullanılmadığını da göstermektedir. Bu örneği verirken ilahiyattaki öğrencilerin Arapça bilgisinin azlığını ve hatta yokluğunu vurgulayan Seyda Süleyman, aslında birçok seyda gibi medrese eğitiminin Arapça ilmine sıkıştırıldığı eleştirilisine muhatap kalabilmektedir. Diğer bir değişle, Arapça konusundaki bilgileri onların kendilerini resmi din eğitimi veren kurumlardan ayırmalarına imkân vermektedir. Böylece aslında ilim için bir araç olarak okutulan Arapçanın günümüz medreselerinde bir amaca dönüştüğünü göstermektedir.

Din adamı yetiştirme merkezli eğitim veren imam hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerin de gerçekten de Arapça dili ve klasik İslami metinleri incelemekte oldukça yetersiz kaldıkları düşünülse de onların felsefi, sosyal ve kültürel konularda daha donanımlı oldukları vurgusu öne

çıkmaktadır. Fakat buna karşın medreseler de ise tam tersi bir geleneğin devam ettiğini aktarmak gerekir (Güven, 2012, s.290). Medreselerde her ne kadar seydaların dahi özeleştiri yaparak dile getirdikleri Arapçaya olan odaklanma, bu kurumun süreç içindeki hedefini tayin ettiği görülmektedir. Medreseler eğer bu gelenek üzere devam ederse resmi okullardaki Arapça derslerinin eksikliğine bağlı olarak bir Arapça eğitim ve öğretim merkezlerine evirileceğini öngörmek mümkündür. Bu evirilmede her ne kadar cumhuriyet dönemi medreselerinde tartışıldığı üzere deneyimledikleri *zorlu sürecin* etkisi önemli olsa da günümüzde bir takım algıların yerleştiği de görülmektedir. Örneğin, saha çalışması sırasında Arapça'nın dini ilimler ile özdeşleştirildiği açıkça anlaşılmaktadır. Yani bir kişinin Arapça diline ve gramerine hâkim olması onun sanki bütün İslami ilimleri de bu Arapça bilgisi ile saklı tuttuğuna yönelik bir algı mevcuttur. Bu durum kendi içinde bir takım riskleri barındırmaktadır. Örneğin Arpa'nın (2012, s.447) söz konusu medrese seydaları ile yaptığı görüşmelerde, medreselerin öğrencilere araç ilimlerinden olan sarf, nahiv ve belagat ilimlerini iyi derecede vererek onların diğer ilimleri kendilerinin alması için yeterli olduğu kanaatinin hâkim olduğunu ortaya koymaktadır. Bundan dolayı tefsir ve hadis gibi ilimlere medreselerde çok önemli bir vurgu olmamakta ve bu ilimler öğrencilerin kendi özel uğraşlarına bırakılmaktadır. Ancak bazı seydaların da aktardığı üzere medreselerde öğretilen Arapça'nın doğrudan Kur'an'ı anlamak için yeterli olmadığı da görülmektedir. Seydalar arasında bu konuya farklı yaklaşımların olmasıyla beraber Arpa'nın (2012, s.448) ifade ettiği üzere, eğer her Arapça bilen kişi Kur'an'ı anlama ve yorumlama yetisine sahip olsaydı, Arap dünyasında lisans ve lisansüstü eğitimlerine gerek kalmamalıydı.

Medreselerdeki eğitimin Arapça ilmine yoğunlaşmasının bir takım sosyal ve siyasal nedenleri mevcut olsa da görüşme yapılan bazı seydalar da bu konunun farkında ve yaptıkları işe karşı eleştirel davrandıkları dikkat çekmektedir. Örneğin, medrese ve ilahiyat eğitimleri arasındaki farklılıklara dair Seyda Hasan;

> Şimdi bizde de eksiklik var, onlarda da eksiklik var. Bir ara ilahiyatçı bir arkadaş gelmişti. Onlara da söylemiştim, medreselerin ve ilahiyatların artık izdivaç etmesi lazım. Daha sağlıklı olur tabi. Medreseler şu an filolog yetiştiriyor. Sadece dil bilimcidirler, kesinlikle gramer üretiyorlar, onun haricinde hiçbir şey yok. Ama biz eğer ilahiyatlarla birlikte bir münasebet kurabilirsek, farklı görüşleri mesela, bazen oryantalist görüşleri sunuyorum öğrencilerime. Malumunuz hadisi inkâr eden bir zümre zuhur etti. Mesela onlarla görüşürüz, bu noktada bize pek bir şey katacaklarını düşünmüyoruz; ama gerçekten ciddi bir program eşliğinde olursa onların bize verecekleri bizimde onlara verecek çok şeyimiz var. Bir kere onların bakış açısı daha iyi, yani şöyle bir bakış açısı itikat noktasında demiyorum, amel noktasında değil ama dünyayı bizden daha iyi okuyorlar. Biz daha kapılıyız onlardan. Gelişen akımları onlar bizden daha iyi biliyorlar. İslam'a olan fikri saldırıları bizden daha erken tanıyorlar. Bu fikirler bize

gelmiyor dolayısıyla biz daha kapalı kalıyoruz. Sadece teknoloji yetmiyor yani (Hasan, 35 Yaşında, Kamu Yönetimi ve İlahiyat Önlisans Mezunu).

Kendi medresesini dâhil bölge medreselerini eleştirel bir bakış ile değerlendiren Seyda Hasan, medreselerin artık çoğunlukla Arapça gramer yapısına yoğunlaştıklarını ve diğer yönlerden eksik kaldıklarını ifade etmektedir. Bu durum seydaların eleştirel bir bakış geliştirmeleri için önemli olsa da medreseye devam eden talebelerin büyük bir çoğunluğunun önceliğinin Arapça öğrenmek ve dolaysıyla imam hatip, ilahiyat sınavlarını kolaylık ile geçmelerine imkân tanıdığı için medreseler tercih nedeni olmaktadır. Böyle bir şeyin göz ardı edilmesi yani Arapça öğretiminde bir program değişikliğine gidilmesi medreseye gelen öğrenci sayısını da ciddi oranda azaltacağını öngörmek mümkündür. Çünkü öğrenciler en kısa zamanda bir din görevlisi kadrosu edinmek için gerekli Arapça dil bilgisini alarak kadroya geçmek istemektedirler. Saha çalışması sırasında oldukça bariz hissedilen bu durum seydalar tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin, "Sizce öğrencilerinin medreseye geliş amaçları nedir?" sorusuna karşılık:

> Günümüzde eski medrese geleneği biraz zayıflıyor. Daha çok hangi özelliklerini kaybediyor derseniz, şimdi eskiden medreselerde okuyanlar için mesele ilim okumaktı, medreseyi okumaktı, medreseyi bitirmekti. Fakat şimdi okuyanlar birinci derecede ben nasıl bir meslek sahibi olurum, diye düşünüyor. Yani medreseyi Arapça için araç olarak kullanıyor bu bir zafiyettir. Şimdi medrese araç olmuş eğer devlet medreselere bir imkân tanırsa medreselerdeki icazeti de bir diploma statüsüne getirirse o zaman medreseler daha kaliteli olur. Zaten medreselere talepte çok (İbrahim, 61 Yaşında, Lise Mezunu, Emekli İmam).
>
> Eskiden medresede bir ihlas vardı, bir samimiyet vardı. Kişi Allah rızası için okuyordu. Şimdi medreseye gelen talebeler oluyor, efendim bir an önce kadroya geçmek istiyor. Bir an evvel medreseden çıkmak istiyor, bir an evvel bir iş, bir eş sahibi olmak istiyor (İlyas, 43 Yaşında, İlahiyat Önlisans Mezunu).
>
> Kimi öğrenci gelir, çat pat ilahiyatı kazanmak için ben de okuyor. Ben de mecbur yardımcı oluyorum. Kimisi de hakikaten hem Arapçayı hem de edebiyatı bilir ve sonradan gider müftü olur, ya da başka üst düzey bir makama gelir. Bu mıntıkada çok talebelerim var. Kimisi vaiz, kimisi müftüdür. Kimisi müderristir (Fatih, 54 Yaşında, Açıköğretim Lise Mezunu, Emekli İmam).
>
> Eskiden çok daha iyiydi eskiden teknoloji yoktu. Eskiden biz okuyorken hayatta görev alacağımızı düşünmezdik. Sadece Allah rızası için okuyorduk. Şimdilerde çocuk sınava giriyor, ona iyi bir okul gelmiyor, anne baba ben bu çocuğu ne yapayım diyor ve en iyisi bunu medreseye verelim diyorlar. Ama onlar arasında iyi olanlar da var yani bazı çocuklar hiçbir şey yapamıyor onları geri gönderiyoruz. Ya da bazıları TEOG'ta (Temel Eğitimden Ortaöğretime Geçiş Sistemi) kötü puan almasına rağmen burada kafası Arapçaya basıyor. Ben zaten burada onlara verdiğim dersi tekrarlattırıyorum (Halil, 33 Yaşında, Lise Mezunu).

Bu durum günümüz medrese öğrencilerinin dahi medreseyi bir araç olarak kullandıklarını doğrulamaktadır. Bu nedenle medreselerdeki Arapça'ya olan vurgunun eksiltilmesi aslında medreseye olan rağbeti de ciddi oranda azaltacağını ve seydaların da bunun farkında olduklarını ifade etmek mümkündür. Seydaların bilgisi dahilinde olan bu durum onların da Arapça'ya daha fazla önem vererek kendilerini Arapça ile resmi okullardaki din eğitiminden ayırmalarına imkân vermektedir.

Medreselerdeki bu şekilde eğitim ve öğretim yönü ile resmi devlet okullarındaki eğitime yönelik eleştirilerin yanında tasavvufi konuda yapılan eleştiriler de mevcuttur. İlahiyat ve medrese öğrencilerini kıyaslama ile ilgili soruya Seyda Mehmet kendisindeki tasavvuf geleneğinin de etkisi ile şu ayırımı yapmaktadır:

> Medresenin bir kere kendine has bir edep kültürü var. Edep kültürü mesela. Öğrencinin hocanın karşısında duruşu hocayla konuşması, hitap etmesi, kendini hocadan bir parça aile gibi hissetmesi önemlidir. Hiçbir ilahiyat öğrencisi hocası ile kendisini bir aile gibi hissetmez. Mezun olduktan sonra gider. Öyle bir şey yoktur medreselerde. Medrese öğrencisi kendisini ailenin bir parçası gibi görür. Seydasını babasının yerinde görür. Çok önemli bir şeydir bu. İlahiyat öğrencilerinde bu şeyi bulamazsın. Çünkü medreselerde gerçekten hoca öğrenciyi, hem öğrenci olarak görür hem de ona babası gibi muamele eder. Zaten terbiye kısmı ayrı bir şey. Bu sadece manevi bir şey. Terbiye kısmı, kalkması oturması zaten malumunuz bir eğitim vardır. Bir öğretim yanı vardır, bir ilim yanı vardır, bir de terbiye yanı vardır. Medrese öğrencisine baktığınız zaman kalkması, oturması, duruşu, bakışı her şeyinde o tasavvufi dediğimiz durum var. Etrafınızda medrese ve ilahiyattan mezun olan öğrencilere bırakırsanız, buraya bir salona bırak böyle karıştır, bana söyle hangisi ben sana derim şu şu medrese öğrencisidir. Bakışı, farklı duruşu farklıdır. O edebi görmüştür. Bu şu anlama gelmesin, medrese hocası seydasının yanında konuşmaz. Bu böyle değildir o mücadeleyi yapar. Münazara ayrı mücadele ayrı bir şey münazarayı yaptığı zaman da yine terbiye kuralları içinde yapar. … Medreselere hem ilmin indirdiği edep, hem de tasavvuftan gelen bir edep sirayet etmiş ve o artık kültürel seviyeye gelmiş ve artık oranın kültürü olmuştur. Nasıl ki insanın kültürü olur medreselerde hem ilmin verdiği hem de tarikatın, tasavvufun verdiği bir edep oluşuyor. Yani tasavvuftan gelen edeple o kalıpla ilim verilmiştir (Mehmet, 35 Yaşında, İlahiyat Yüksek Lisans Öğrencisi).

Medreselerde öğrencinin seydası ile gerçekten de modern eğitimde karşılaşamayacağımız bir ilişkisi vardır. Bu bir bakıma medreselerde taassup gibi bir takım sonuçları doğurma riskini yükseltse de bunun ifade edildiği üzere bir kültüre evirildiği kesinlikle doğrudur. Talebe ve seydanın icazet verdiği bir alt kademedeki seydalar, kendi seydalarının söylediği her şeyi 'öyledir efendim' ifadesi ile tasdik etmeleri oldukça dikkat çekicidir. Zaten bu nedenledir ki saha çalışması sırasında odak görüp görüşmesinde mülakat tek taraflı geçmiş ve diğer seydalar sadece büyük seydalarının söylediğini tasdik etmekle yetindiler. Bu nedenle ikinci odak grup görüşmesi, gruba büyük seyda dâhil edilmeden aynı derecedeki kişiler ile gerçekleştirilmiş ve

ancak orada tartışma ortamı sağlanabilmiştir. Ayrıca görüşmede ifade edildiği üzere, kişi medreseden mezun olup icazetini aldıktan sonra kendi seydasından bir onay almadan da gidip başka yerlerde kendi medresesini açabilir. Fakat alan araştırması sırasında kendi seydası ile irtibatını kesen veya onun onayını almadan kendi medresesini açan herhangi bir seydaya rastlanmamıştır. Günümüzde medreselerdeki tasavvuf geleneğinden kopan kişilerin ise kuşak farkından kaynaklandığı görülmektedir. Yani medresenin ilk seydası tasavvuf-medrese geleneğini birlikte devam ettiren bir medreseden icazet almasına rağmen bu geleneği kendi öğrencilerine yeteri kadar aktarmayabilir. Bu nedenle onun öğrencileri doğrudan tasavvuf ile muhatap olmadıklarından çoğunlukla üçüncü kuşak bu tür seydalarda tasavvuf vurgusu bitmektedir. Hatta eğer kişinin icazetini aldığı seyda vefat etmişse tasavvuf kaynağı ile değil icazetini aldığı medreseyi devam ettiren kişi ile irtibat kurulur ve bu kişinin artık halef gibi bir itibar gördüğü anlaşılmaktadır. Medrese öğrencisini ve ilahiyat öğrencesini kıyaslama sorusu üzerine verilen bu cevapta, Seyda Mehmet'in tasavvuf geleneğine bağlı ve halef olmasından kaynaklı olarak bu geleneğe de sıkça vurgu yapması dikkat çekmektedir. Daha açık bir ifade ile medrese geleneğinde ilahiyatçıların, ilmi yönden eksik görülme algısının oldukça yaygın olduğuna yukarıda değinilmişti. Ancak burada görüldüğü üzere onların farklı eksikliklerine de vurgu yapılması Seyda Mehmet'in tasavvufi geleneğinden bağımsız düşünülemez. Benzer bir şekilde Seyda Musap da;

> Medreselerde işin eğitim kısmı biraz daha bariz hissediliyor, yani hoca öğrenci arasındaki diyalog daha yakındır ve kişilik eğitimi biraz daha belirgindir. Modern eğitimde ise mesela biz öğrenciyi kontrol etmekte zorlanıyoruz. Bir eğitim kurumunda ders dinlenmemekte, ders esnasında öğrenci telefonla uğraşıyor. Medresede bu hayal edilemez, daha ciddiye alınır. Disipline etme imkânı okulda zor ama medresede bu daha rahat sağlanabiliyor. Ama bununda özel sebepleri var; çünkü orada tamamen özgür seçime dayalı bir işleyiş var. Yani siz öğrenciyi seçiyorsunuz, öğrenci de sizi seçiyor. İmtizaç edemediğiniz öğrenciyle yollarınızı ayırıyorsunuz. Bir de tabi kemiyet var. Şu an benim olduğum medrese de 24 civarında öğrenci var. 24 öğrenciyle başa çıkmak kolay. Burada ise yüzlerce öğrenci var. Bazen bir sınıfta elli öğrenci oluyor. Yani tabi böyle kapıyı ardına kadar açarsanız ondan sonra istemediğiniz öğrencileri de kabul etmek zorunda kalırsınız. Bu yönden bariz bir fark görüyorum. Ama buradaki (üniversite) avantajlar biraz daha hayatın içinden. Yani kendisini ifade etmesi, insanlarla iletişimi medreseye göre bu yönlerden daha öndedir (Musap, 39 yaşında, Medrese mezunu, Akademisyen).

Seyda Musap'ın hem bir medresesi ve o medresesinde yaklaşık 24 öğrencisi var hem de öğretim görevlisi olarak üniversitede derslere girmektedir. Bu nedenle her iki kurumun artı ve eksilerini görebilmektedir. Gerçekten de medreselerde öğrenci ve öğretmen ilişkisinden çok daha fazla samimiyete dayalı bir ilişki gelişmektedir. Kuşkusuz buradaki ilişki seyda merkezli ve öğrenci seydaya saygıda kusur etmemeye gayret eder. Aksi takdirde Seyda Musap'ın da

ifade ettiği üzere, ikisinin imtizaç etmediği durumlarda seyda öğrenciyi medreseden çıkarabilmektedir. Birçok yerde ifade edildiği üzere medreselerin özel bir eğitim kurumu tarzında anlaşıldığı ve kurucu seydanın (veya halefin) o kurum üzerinde her türlü tasarruf hakkına sahip olduğunu bu örnek dahi doğrulamaktadır. Burada seçici olan seyda kendi istediği profillerde öğrenci almakta özgürdür. Bununla beraber eleştirdiği ilahiyat fakültelerinin yine de daha modern imkânlara sahip olduğunun altını çizmektedir.

Yukarıdaki eleştirilere ilaveten medreselerin cumhuriyet ile birlikte yasaklanması ve yasaklı bir kurum olarak varlığını devam ettirmesi onun halk ile bir aidiyet ilişkisi kurmasını sağlamıştır. Dolayısıyla bu durum medreselerin ilahiyata nazaran gündelik hayatta daha fazla görünür olmasını sağladığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle medreseleri ilahiyat ile kıyaslayan Seyda Abdullah'a göre;

> Şimdi şöyle medrese toplumun içindendir. İlahiyat biraz toplumun dışındadır. Yani şöyle bazen eski medrese hocaları derlerdi, Türkçe bilmezlerdi bu nedenle gidip bir Türk köyünde imamlık yapamazlardı veya bir Türk toplumunda sesini çıkaramazlardı. Ama o kişi kendi topumda bir liderdi. Mesela bugün mele (molla) ya da seyda, muhtarla beraber köy hizmetlerine gider, kaymakamlığa gider. Yani köye yaptığı hizmet muhtardan daha fazladır. Medreseden gelmiş ve köyün, toplumun içindedir. Yani halk-talebe-hoca iç içedir. Bu nedenle medrese mezunu halkın durumunu, sorunlarını, kültürünü bilir. Ama bir ilahiyatçı sadece bir eğitim götürebilir, halkla iç içe değil. …ilim seviyesi zaten mukayese edilemez. Yani bir eğitimini bitirmiş bir ilahiyatçı medreseye gelirse ben onu en alt kitaplardan başlatırım. Öylede olmuştur. Burada medrese tasavvufla beraber götürüldüğü için diz üstünde oturarak eğitim görülüyor. Diz üstünde eğitim görmesi, kapasitesi, ahlakı, edebi, hocayla olan irtibatını güçlendiriyor. Mesela ilahiyatta şöyle bir şey var. İlahiyatta yani bir öğretmen öğrenci ilişkisi var bir âlim-fakih ilişkisi gibi bir manevi şey yoktur (Abdullah, 53 yaşında, Sosyoloji mezunu).

Medresenin halk tarafından sahiplenilmesi ve seydaların halk arasında olması halk, medrese ve seyda ilişkisini kuvvetlendirmektedir. Ancak şunu görmek mümkündür ki, seyda, medrese ve halk arasındaki ilişki ve güven daha önceki dönemlerde çok daha güçlüydü. Medreselerin halk tarafından sahiplenildiği ve öğrencilerin iaşelerinin halk tarafından karşılandığı dönem ile günümüzde mecbur olmadıkça ya da çağırılmadıkça dışarı çıkmayan ve halk ile maddi irtibatını kısmen de olsa yitirerek maaşlı bir devlet memuru konumuna gelen bazı medrese seydasının günümüzde halktan görmüş olduğu karşılık aynı değildir. Daha öncelerde ve günümüzde de Kuran Kursu olan veya olmayan medreseler de kısmen de olsa süren bir gelenek üzere seyda, seyda adayları ile halkın cenaze, taziye ve düğünlerine katılarak onların duygularına ortak olmaktadır. Nitekim saha çalışması sırasında bu durumun bağımsız bir medresesi olan Seyda İbrahim'de halen devam ettiği görülmüştür. Hatta Seyda İbrahim, seyda adayı (talib) öğrencilerini alıp mülakat için belirlenen yere gelmesi bu geleneğin bu tür

bağımsız medreselerde halen de sürdüğünü göstermektedir. Fakat günümüzde bu geleneğin Kuran Kursu statüsü alan medreselerde kısmen de olsa azaldığını da aktarmak gerekir. Buna rağmen özellikle Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde medrese öğrencilerine, mezunlarına resmi devlet okullarından mezun olanlar ile karşılaştırılmayacak derecede daha fazla saygı gösterilmektedir. Ayrıca Seyda Abdullah'ın ilahiyat öğrencilerinde eleştirdiği edep-ahlak ve öğrenci-öğretmen ilişkisi çoğu durumda onların eğitim-öğretim yöntemlerinin medrese geleneği ile karşılaştırdıklarından ve kendi geleneklerini orada da görmek istemelerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle seydaların Türkiye toplumu için gerekli olduğunu ifade eden Seyda Ali, bunun toplum için neden gerekli ve resmi devlet kurumlarında yetişen din adamlarının/uzmanlarının neden bu konuda eksik kalacağını şekilde ifade etmektedir:

> Çünkü ne imam hatip mezunlarında ne de ilahiyat mezunlarında bu donanım asla yoktur. Ben ilahiyat hocasıyım ilahiyatta lisans, yüksek lisans, doktora öğrencilerine ders veriyorum. Öğrencilerimiz de bu seviye asla buna yeterli değil. Çünkü bakınız bir kere Türkiye'de 1923'en itibaren İslami ilimler zihniyeti çöktü. İslami her bir ilmin bir zihniyeti bir losyonu vardır. Bu toplumda İslami ilimler zihniyeti çökmüştür. Bu toplumda sadece böyle derme çatma bir takım birazı Almanya'dan, birazı Fransa'dan birazı İngiltere'den birazı belki Mısır'dan böyle bin bir türlü mozaik gibi bir takım kırıntılarla bir bilgi zihniyeti oluşturulmak isteniyor. Bugün Türkiye'de alanın bir insanı olarak söylüyorum, orta ölçekte de bir sorunu çözecek üç tane ilahiyatçı göremezsiniz. İbadeti demiyorum, ibadet öğrenilir ama mesela nikâhla ilgili mesela ne bileyim ticaretle ilgili yani böyle orta ölçekteki orta ağırlıktaki bir sorunu çözecek fıkıhçıları kastediyorum (Ali, 60 Yaşında, Medrese Mezunu, Akademisyen).

Bu durum içinde bulunan kuruma bir eleştiri mahiyetinde olmakla beraber medreselerin yetiştirdiği seydaların toplumsal boyutunu da vurgulamaktadır. Çünkü seyda, gündelik hayatın her alanında ve her zaman ulaşılabilir bir durumdaydı. Ya da böyle olmak zorundaydı.

Medrese seydaları üzerinden tartışılan medrese müfredatı veya kurumsal kalitesi doğal olarak resmi devlet okullarındaki din eğitiminin eksikliklerinin ve eğitim yönteminin menfi olarak eleştirilmesine imkân vermektedir. Fakat görüldüğü üzere seydaların resmi din eğitimi veren imam hatip ve ilahiyat fakültelerine karşı getirdikleri eleştiriler, çoğunlukla onların eğitim içeriği ve öğrenci-öğretmen ilişkisi çerçevesinde gelişmektedir. Öğrenci-öğretmen ilişkisi bir yöntem farklılığı olmakla beraber medreselerde 'seyda' merkezli bir eğitimin olduğu görülmektedir. Dolayısıyla seyda, istediği zaman öğrenciyi gönderme ve kabul etme hakkını kendinde saklı tuttuğu için öğrencilerin kurumun yöneticisine karşı kendisine çizilen sınırlar içerisinde kalması sağlanmaktadır. Ayrıca öğrenci medresede yatılı olarak kaldığı için süreç içerisinde sosyal kontrol yolu ile kendisinde bir takım eğilimlerin oluştuğu ve onun hâkim kültür ile bütünleştiği görülmekte, böylece seydaların sıklıkla ifade ettiği üzere edep, terbiye ve ilim istenilen düzeye doğru gelişmektedir. Bu yönde bir randıman vermeyen kişiler ise zaten

medreseden çıkarılmaktadır. Buna karşın resmi devlet okullarında din eğitimi diğer seküler eğitim ile aynı olduğundan dolayı öğrenci merkezli ve öğretmenin de kendisine çizilen sınırlar dahilinde kalmasından dolayı (Gür, 2014, s.6), seydanın sahip olduğu haklara sahip değildir. Bu yönüyle öğrenci hem daha özgür hem de keyfi davranabilmektedir. Bu tür bir yöntem farklılığına ek olarak medreselerde verilen derslerin içerikleri bir ilahiyat çalışması kapsamında değerlendirilmesi gerektiği bu çalışmanın da sosyolojik bir çalışma olması hasebiyle okutulan kitapların içeriklerine değinilmemiştir. Ancak bu konuda çoğunlukla ilahiyatçılar tarafından yapılan çalışmalarda medreselerde eğitim içeriğine de bir takım eleştirilerin getirildiği görülmektedir. Örneğin, medreselerde hadis ilminin öğretilmesindeki eksikliklere değinen Dinçoğlu'na (2012, s.593) göre medreselerdeki bu gelenek kitapların toptan değerlendirme riskini doğurmaktadır. Daha açık bir ifade ile medreselerde Buhari ve Muslim başta olmak üzere daha sonra Kutub-i Sitte ve Kutub-i Tisa hadis kitaplarındaki hadisler tartışmasız kabul edilirken, seydalar diğer kitaplara karşı oldukça eleştirel yaklaşmaktadır. Bununla beraber Eser'in (2012, s.722) vurguladığı üzere medreselerde siyer, peygamberler tarihi, İslam tarihi gibi kitapların bazı medreselerde az bazılarında ise hiç okutulmaması ve bunların öğrencinin kendisinin alacağı ilimler listesine dâhil edilmesi yine onlar açısından bir takım eksikleri barındırmaktadır. Müfredatın tarihsel süreç içerisinde yerleşen yönlerine bağlı olarak bu medreselerin zorlu şartlarda sadece Arapça öğretilmesi ile öğrencinin gerekli olan diğer ilimleri alabileceği geleneğine dayanmaktadır. Ayrıca Medrese eğitiminin Arapça ve buna bağlı bir takım ilimlere odaklanması, Arapça'yı araç olmaktan çıkarıp amaç haline gelmesine bu da onların, günümüz Türkiye'sinde önemli bir alan olan Kur'an eğitim ve uygulamalarına uzak kalmalarına neden olmaktadır. Nitekim medrese mezunlarının Diyanet bünyesinde görev almak için girdikleri sınavlarda özellikle Arap dili olmak üzere tefsir ve fıkıh gibi konularında başarılarını gösterirken Kur'an kıraati konusunda beklenen başarıyı gösteremedikleri görülmektedir. Bunun nedenleri arasında, medreselerin geleneksel eğitim metodundan vazgeçmemesi, yöntem, müderris ve altyapı gibi konuların bu eğitime imkân vermemesi olduğunu da ifade etmek gerekir (Dağ, 2012, s.462). Dolayısıyla medreselerdeki eğitimin ilahiyat eğitimi ile kıyas dahi edilmediği görüşmelerde aslında bu kurumun da dışarıdan bakıldığında bir takım sorunları mevcuttur. Bu durum özellikle müfredatta daha da su yüzüne çıkmaktadır. Örneğin günümüz Şark ya da Şark kökenli medreselerde "Kuran tarihi, tefsir tarihi, Ulumu'l Kuran/tefsir usulü" gibi dini ilimlerin temellendirilmesi için okutulması gereken derslerin olmadığı görülmektedir. Bu durum medreselerin bir takım özelliklerden ve ilimlerden uzak kalmasına neden olmaktadır. Bununla beraber söz konusu bu medreselerde okutulan tefsir

derslerinin dahi metin çözümlemesi çerçevesinde işlendiği ancak bununda bireye güncel kitapları yorumlama ve onları takip etmekten alıkoyduğu gibi Kur'an'ı hayata aktarma ve onun gündelik hayat içinde anlama yeteneği gerektiği anlamda vermediği hatta bu tarz bir eğitiminin bireyi bunlardan uzak tuttuğu anlaşılmaktadır. Fakat buna karşın Diyanet işlerine bağlı olarak faaliyet gösteren ihtisas eğitim merkezlerinde bu konuda oldukça daha ileri bir yöntem kullandığını görmek mümkündür (Güven, 2012, s.289-291).

Bu eleştirilere ek olarak saha çalışması sırasında yapılan gözlemlere dayanarak medreselerde yapılan eğitimde sistematik bir programın olmadığı buna karşılık uzmanlaşmaya dayalı veya bunu hedefleyen bir eğilimden de mahrum oldukları anlaşılmaktadır. Bu yönüyle medreselerde mezun edilen kişilerin bütün İslami ilimlere hâkim konuma getirilme gayreti taşınırken aslında onların tek bir alana yoğunlaşıp o alanda ilerlemesi önlenmektedir. Bu eleştiriye rağmen, görüşmelerden de anlaşılacağı üzere seydalar Arapça öğrenmeye yaptıkları vurgular ile aslında onlarda Arapça öğrenen bir kişinin gerekli bütün İslami ilimleri kendisinin alabileceği bir konuma erişeceği düşüncesi hâkim olduğu görülmektedir.

6.10. Katılımlı Gözlem ile Seydalar ve Medreseler

Bu çalışmanın nitel bir yöntem ile gerçekleştirilmesi sahanın ve sahadaki aktörlerin daha da değer kazanmasını sağlamıştır. Çünkü nitel bir çalışma çalışma verilerini ve sonucunu genellemeden kaçınırken örneklem grubunun gündelik hayatını anlamlamdırma biçimlerine büyük bir önem verir. Bu nedenle saha çalışlması boyunca seydalar ile görüşmeler yapılırken onların kendilerine tahsis ettikleri mekan, kendilerini sunumları, ders verdikleri alan ve öğrenci ile olan ilişkileri titizlikle gözlemlendi. Bu vesiyle görüşmelere yansıyanın dışında onlarn gündelik hayatları ile ilgili çalışma için önemli sayılacak bir çok veriye ulaşıldı. Görüşmeler esnasında dikkat çeken en önemli noktalardan biri seydalar ile mülakat yapılan mekândır. Klasik medreselerde, çoğunlukla seydanın oturduğu bir yer minderi ve önüne koyduğu bir rahlesi mevcut iken saha çalışması sırasında bu tür klasik örneklerin yanında daha çağdaş görünümlü seyda makamları/minderleri olan medreselere de rastlanmıştır. Görüşme yapılan seydaların çoğunluğun gerek evinde gerekse de ders verdiği medresesinde 'minder' olarak tabir edilen kendisine tahsis edilen böyle bir yeri mevcuttur. Bu bazı durumlarda odanın başında bir minder olabilirken bazı durumlarda koltuk ya da daha modern bir oturma alanı olabilmektedir.

Öğrenciler teker teker ya da aynı dersi alacak üç öğrenciye kadar, seydanın söz konusu bu makamının olduğu odaya gelerek derslerini alırlar. Seyda merkezli bir yöntemin hâkim olduğu medreselerde öğrencilerin, çoğunlukla daha sonra alacağı dersine çalışmış olarak seydasının yanına geldiği ve bu nedenle seydasının yanında dersi tekrardan alarak konunun

pekişmesi amaçlandığı görülmektedir. Bu durum sadece basit anlamı ile bir çalışkan öğrenci profili çizmekten öte medreselerde böyle bir geleneğin olduğu dikkat çekmektedir. Ayrıca bu yöntem öğrencilerin kendi aralarında gizli bir rekabet ile kitapları önce bitirme ve seydasının kendisini takdir etmesini de içinde barındırdığı anlaşılmaktadır. Bu süreçte öğrenci seydasının yanında dizlerini bükerek oturmakta ve olabildiğinde ders konusunun dışına çıkmadan kısa zamanda seydasının yanından ayrılmaktadır.

Öğrenciler arasındaki ders çalışma ve aldıkları dersleri ezber ya da tekrar metotları ise klasik geleneğe uygunluğu dikkat çekmektedir. Örneğin öğrenciler, ellerinde kitaplar ile medresenin koridorunda ya da büyük salonlarında gezerek derslerini çalışıyorlar. Bu şekilde hem odaklanmanın daha iyi olacağı hem de dersin kolay bir şekilde bitirileceği yönünde bir anlayış hâkimdir. Yukarıda "Günümüz Medrese Geleneğinde Eğitim ve Öğretim" bölümünde medresedeki öğrencilerin gündelik hayatları ile bilgiler detaylı olarak aktarıldığı üzere bu durum onlar için oldukça önemlidir. Ayrıca tekke merkezlerindeki medreselerde diğer medreselerden farklı olarak seydanın vermiş olduğu virdler, mürid olmanın bir göstergesi olarak talebeler tarafından önemle takip edildiği görülmektedir (SDAM, 2016, s.10).

Öğrenciler, kendi seydaları kapıdan içeri girdiğinde ayağa kalkmakta ve seydaları oturmadan ve daha sonrada onlara 'oturun' demeden kimsenin oturmaması saygı açısından önem verilen bir diğer konudur. Çünkü bu geleneğe muhalif bir davranış, saygısızlık olarak yorumlandığı görülmektedir. Hatta Siirt'te bir medresede yaşça büyük bir seyda içeri girdiğinde herkesin normalde giydiği terlik yerine bir talebe ona özel bir terlik getirerek elleri önde bağlı bir şekilde beklediği ve seyda terliği giyip geçtikten sonra talebenin hareket etmesi de seyda-talebe ilişkisi açısından önemlidir. Aynı şekilde seyda çıkmak için kalktığında talebe bekler ve seydasının terliğini çıkarıp dışarı çıkmasını bekleyerek ona özel bir yere bırakması yine seyda merkezli bu medreselerde kayda değer bir ayrıntı olarak dikkat çekmiştir.

Seyda cenazeye, taziyeye veya düğüne katıldığında ya da toplumsal bir meseleyi çözmeye gittiğinde kendi talebelerinden ön plana çıkan yani *talip* mertebesine gelmiş öğrencilerini yanına alır ve onlara alanı tanıtırken onların bu tür meselelerde daha sonra deneyim kazanmalarına imkân tanımaktadır. Bir nevi staj gibi görülen bu süreçte talip, kendi seydasını izleyerek onun bu tür ortamlarda nasıl davrandığını, halka nasıl yaklaştığını ve sorunları nasıl çözdüğünü gözlemleyerek onu örnek alır. Bu konuda bir örnek vermek gerekirse, talebeleri ile mülakat yapmaya gelen Seyda İbrahim'de bu durumu görmek mümkündür. Ancak unutmamak gerekir ki Seyda İbrahim'in kendi medresesi mevcut ve O, yaptığı iş karşılığında herhangi bir ücret almıyor. Köylü halk ile anlaşarak onların medresedeki öğrencilerin iaşelerini sağlamaları

kararlaştırılmış. Bu nedenle Seyda İbrahim'in hesap vereceği tek yer halktır. Ancak kendisi de halkın sorunlarını çözerek, düğün, cenaze ziyaretlerinde de *ağrılığını* ortaya koyarak halkın kendisinden beklentisini karşılar.

Medrese seydaları arasında reformist ve radikal gelenek takipçileri taraftarlarını görmek demümkündür. Özellikle MEDAV bünyesinde bir araya gelen ya da onun faaliyetlerini, siyasi duruşunu destekleyen seydalar, medreselerin işleyişini (öğrenim süresi, tatil günleri vb.) ve müfredatını mevcut zamana göre dizayn etmeye hem daha hazır ve hem de daha istekli oldukları görülmektedir. Ancak diğer taraftan herhangi bir şekilde resmi bir dönüşüm göstermeyen, Kuran Kursu statüsü almayan ya da kendisini Tillo gibi –Kuran Kursu statüsü almasına rağmen- bağımsız hisseden medreseler, siyaset ile samimi ilişkiler geliştirmekten çekinen ve medrese geleneğini aldıkları gibi yani radikal değişikliklere hatta bazen hiçbir değişikliğe uğratmadan gelecek nesle aktarmaya gayret eden medreseler de mevcuttur. Saha çalışması sırasında bu tür medrese seydaları ile yapılan mülakatlarda seydaların, Türkiye'deki siyasi gelenekten dolayı politikaya uzak durmaya gayret gösterdiklerini anlamak mümkündür. Çünkü görüşme yapılan seydaların hemen hemen tamamı mevcut hükümetten sonra gelecek hükümetin kim olacağı ve medreselere nasıl davranacaklarını bilmediklerinden dolayı medreseleri siyasi bahis konusu yapmaktan çekindikleri anlaşılmaktadır. Tillo, yüzyıllardır bölgede medrese merkezi olarak bilinmesinden dolayı ve bu geleneği kesintiye uğratmadan devam ettirmesinden kaynaklı olarak diğer medreseler arasında hem önemli bir konuma ve prestije hem de geleneğin ona verdiği kültürel sermayeye sahiptir. Bu yönüyle herhangi bir dernek ya da vakıf bünyesine girmekten ise kendi oluşumlarını meydana getirmeyi daha mantıklı bulmaktadır. Saha çalışmasında her ne kadar bu durum Tillo'daki seydalar tarafından doğrudan ifade edilmese de birçok seyda onların başka bir oluşumun bünyesine girmeyi uygun görmedikleri ifade edildi. Ayrıca Tillo her ne kadar yukarıda ifade edildiği üzere siyaset ile kendi arasında mesafe koymaya çalışsa da kurumsal veya resmi aksaklıklarda çok kolay bir şekilde Diyanet işlerinde üst düzey yetkililere ya da bölgedeki milletvekillerine ulaşabilmesi dikkat çekmektedir.

Çalışma boyunca din adamlarında Batı dışı modernitenin önemli bir parametresi olarak kabul edilen STK'nın kurulması vurgulanmakla beraber, seydalar arasında STK bünyesinde bir konsensüsün olmadığı da açık bir şekilde görülmektedir. Daha açık bir ifade ile medreselerin yasal bir statü kazanması için bir araya gelen seydalarda medresenin özel mülkiyet/eğitim merkezi olduğu düşüncesi halen çok bariz bir şekilde gözlenebilmektedir. Yani seyda her ne kadar MEDAV toplantısında bir takım kurallar alınsa dahi kendi medresesinin üzerinde başka bir güç tanımaz. Örneğin, MEDAV toplantısında kararlaştırılan, medresede okuma süresi ve

bazı kitapların müfredata eklenmesi veya çıkarılması yönündeki kararları uygulayan çok az sayıda medreseye rastlanmıştır. Dolayısıyla seydalar için her ne kadar MEDAV adı altında birleşmiş olsalar dahi bu durum onların MEDAV kurulundan çıkabilecek her karara uyum sağlayacağı anlamına gelmemektedir. Bu durum aktörlerin her ne kadar sivil toplum aygıtı gibi modern bir araç kullansalar da onlardaki geleneksel aidiyetlerin devam ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla seydalar bir vakıf adı altında bir araya gelmiş olsalar dahi sadece medresenin yasal bir statü kazanması için mücadele verdiklerini göstermektedir. Bu durumda şöyle bir iddia da bulunmak mümkündür. 'Medrese' kurumuna yasal bir statü verilse dahi bütün medreseleri tek bir programa ve uygulamaya getirmek oldukça sıkıntılı bir süreç olacaktır. Bununla beraber saha çalışması sırasında MEDAV'a sempati besleyen ya da üye olanlar arasında Nakşibendi-Halidi-Tağı geleneği dışında seydaya rastlanmamıştır. Ancak bu da tüm Halidi Tağı'lerin MEDAV'a üye olduğu anlamına gelmez. Çünkü bazı seydalar kendi medreseleri üzerindeki tasavvuf geleneğini tasvip etmeyerek bundan sıyrılmaya çalışmakta bazıları da Tillo'daki bazı öncü seydalar gibi Tağı olmasına rağmen herhangi bir kuruluş bünyesine girmeyi doğru bulmamaktadır. Ayrıca bu katılımlarda bir takım ideolojik bölünmelerin neden olduğu da görülmektedir. Çünkü Şeyh Said'e (Palevi) bağlı olanların resmi kurumlar ile iletişimsizliği hissedilirken onların mevcut AK Parti hükümetinden bağımsız olarak devlet ile kısıtlı bir ilişkiye sahip oldukları da fark edilmektedir. Ancak burada Palevi seydaların, devletin onlara karşı bir duruşu ve önyargısı olduğunu ifade etmeleri onların bir güven tazelemesini istediklerini de göstermektedir. Bununla beraber seydalar arasında da bir takım ideolojik bölünmelerin de olduğu çok bariz bir şekilde fark edilmektedir. Görüşme yapılan seydalara, daha önce görüşme yapılmış seydalardan örnek verildiğin de eğer onun siyasi duruşunu tasvip etmiyorsa ya konuşmamayı tercih etmekte ya da onun siyasi duruşunun yanlış olduğu ile ilgili bir takım yorumlar yapması dikkat çekmiştir. Ancak eğer bunlar aynı siyasi çizgilerde ise o seydanın hakkaniyetinden ve liyakatinden söz edilmesi onlar arasında önemli bir bölünmenin olduğunu göstermektedir. Zaten seydaların diğer seydalar tarafından daha önce kurulan STK'lardan haberdar oldukları anlaşılmaktadır. Bu durumun ise çok büyük çoğunlukla *sivil cumalar* ile görünür kılındığı dikkat çekmektedir. Yani seydalar arasında buna destek veren ve vermeyenler olarak bölünmenin olduğu anlaşılmaktadır. Diğer tarafta zaten İttihad-ul Ulema olarak Hüda Par ile yakın ilişki geliştiren seydalar ise bölgede kendilerini açık bir şekilde bu siyasi duruşları ile sunmaktan çekinmedikleri gözlemlenmiştir.

Medreselerde medresenin, özel bir eğitim kurumu olduğu düşüncesi çevresinde süren bir gelenek ve yukarıda bahsedilen siyasi farklılıklardan bu kurum için bir tek çatının kurulması

oldukça zor görülmektedir. Ya da büyük medreseler arasındaki iktidar mücadelesi onları böyle kapsamlı bir birliktelikten uzak tutmaktadır. Hata mevcut koşullarda böyle bir oluşum neredeyse imkânsız görünmektedir. Özellikle tarihsel süreç içinde medrese geleneğini muhafaza etmiş ve kültürel bir miras olarak bunu devam ettirirken kurulacak böyle kapsamlı bir organizasyona kendisini yetkin ve öncü görmek seydalar arasında yine böyle bir birlikteliğin oluşmasını engellemektedir. Hatta bu tür bir hakkı kendisinde gören kişiler kendilerinin başını çekmediği hiçbir oluşumu da tasvip etmemektedirler. Çünkü birçok medrese merkezi, günümüzde hükümetin medreselere karşı ılımlı politikasını kendi çabasının bir ürünü olarak görmekte ve yine yukarıda bahsedilen hakkı kendisinde bulmak için bu nedeni öne sürmektedir. Fakat malumdur ki, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da medrese merkezleri bir değil ve her bir kuşak kendi iktidarını kendi hocasından miras almış ve her yeni kuşak ile birbirlerinden uzaklaştıklarından kendilerini diğerinin çatısı ya da emri altında görmekten rahatsız oldukları anlaşılmaktadır. Bu nedenle aktif olarak çalışan ister İttihad-ül Ulema isterse MEDAV üyelerinin farklı kuruluşlar altında birleşenlerde amaç, her ne kadar kısmen de olsa beraber hareket etseler de, medrese kurumuna yasal bir statü kazandırrmak ve daha sonra ise kendi medresesinde kendi yöntemiyle devam etmektir. Dolayısıyla farz-ı muhal medreselere yasal bir statü kazandırıldıktan sonra mevcut münferit durumu devam ederse ve üstten (resmi) bir müdahale olmazsa seydaların şuan bünyesinde medrese için faaliyet gösterdiği STK'lar uzun ömürlü olmayacaktır. Ancak saha çalışmasında İttihad-ül Ulema grubunun kendilerini temsil ettikleri siyasi oluşuma bağlı olarak birlikte hareket etme durumlarının diğer seyda medreselerine nazaran daha fazla öne çıktığını söylemek mümkündür.

Medreseye başlayan öğrenci iyi bir Arapça eğitimi aldıktan sonra bunu açıköğretim imam hatip ya da isterlerse ilahiyat ile taçlandırarak sosyal hayata atılmaktadırlar. Çünkü normal şartlar altında resmi okullarda verilen dersler ile bu kişiler kendi rakiplerini geçemeyeceklerini düşündüklerinden böyle bir takviyeye ihtiyaç duymaktadırlar. Ancak yukarıda görüşmelerden ışığında tartışıldığı üzere, medreselerin kendi müfredatlarında Arapç'aya çok fazla önem vermeleri ile karşılıklı bir ilişki içindedir. Medreselerin bu yöndeki Arapça eğitimi ile icazetini alan özellikle ilahiyat alanında birçok öğretim görevlisinin olduğu dikkat çekmektedir. Bununla beraber medrese eğitimi alan çoğu din görevlilerinin de Arapça üzerinden dil tazminatı aldıkları da dikkat çekicidir.

Saha çalışması sırasında gidilen medreseler de genellikle şöyle bir eğilimin olduğu fark edilmiştir. Eğer medrese, uzun bir tarihsel geçmişe sahip ve bulunduğu yerde önemli bir kesime hitap ediyorsa ekseriyetle kendileri için şehir merkezlerinden uzak merkezi bir medrese inşa

eder. Buraya her türlü ihtiyaç çoğunlukla ihtiyacı görmek için görevlendirilen kişi tarafından mekâna getirtilmektedir. Ya da bu tür medreseler eğer zaten şehirden uzak ise şehir merkezine taşınma ihtiyacı hissetmezler. Bunun yerine şehir merkezlerinde kendilerine bağlı küçük medreseler açmaktadırlar. Örneğin, Tillo, Ohin, Norşin gibi yerler bu tür medreselere örnek verilebilir. Kırsal kesim dışında şehir merkezinde yer alanlar ise genellikle kentin kalabalığından ve öğrencilerde dikkat dağınıklığına sebebiyet verecek koşullardan uzaklaşmak için böyle bir uygulamaya gittikleri anlaşılmaktadır.

Saha çalışması sırasında büyük tekke ve medrese merkezlerine gidildiğinde doğrudan büyük seyda ile görüşmenin mümkün olmadığı görülmüştür. Özellikle Norşin ve Tillo'da görüşme yapılacak kişiye ulaşılana kadar üç kişiye gidilmiş ve onların görüşme yapmalarının doğru olmadıklarını bildirmeleri üzerine beni bir üst kişi yönlendirdiler. Bu yüzden bu tür büyük medreselerde Weberyan anlamda statünün devreye girdiğini belirtmek mümkündür. Tabi bu süreçte bazı unsurların önemli olduğu görülmektedir. Örneğin özellikle tasavvuf geleneğini sürdüren "şeyh seyda"lar günün her saatinde ziyaret edildiğinden dolayı sadece sınırlı misafirleri ağırlayabilmektedir. Böylece medreseye gelen bütün misafirleri karşılamak için Türkçesi ve diksiyonu oldukça iyi seydalar vazifelendirilmektedir. Bu seyda kimin büyük seyda ile görüşmesinin uygun ya da değer olduğuna karar vererek gerektiğinde misafirleri büyük seydaya takdim eder. Örneğin bu tür önemli bir medresede mülakat için beklenilen üç saat süre zarfında yaklaşık olarak beş ayrı grubun gelip büyük-kurucu seydayı görmek istediklerini bildirmişlerdir. Çoğunlukla grup olarak ziyaret edilmek istenen büyük seydanın huzuruna bu beş grup içinde sadece bir grubun çıkması oldukça önemlidir. Diğer ziyaretçilere ise seydanın şuan yorgun veya meşgul olduğu ve daha sonra uğrayabilecekleri söylenmiştir.

Medreselerin şu an içinde bulunduğumuz günlerde önemli bir süreçten geçtiği görülmekedir. Adeta bir kabuk değiştirme dönemi olarak niteleyebileceğimiz bu dönemde, yeni kuşak seydalar varisi oldukları seydalardan çok daha farklı bir şekilde kendisini dünyaya açmakta ve müspet anlamda onun nimetlerinden faydalanmaya çalışmaktadır. Özellikle genel kültür anlamında çok ciddi farklılıklarını görebileceğimiz bu kuşak, kendilerinin sınırlı bir dünyada olmadıklarını kanıtlarcasına dış dünyaya açılmaktadır. Bu durum onların hem kıyafetlerine hem de konuşma tarzlarına yansımaktadır. Böylece ikinci kuşak seydalar, entelektüel, özellikle dini ilimlere oldukça hâkim ve yaptığı işi modern anlamda uzmanlık gerektiren bir meslek olarak kabul eden bir kişilik sergilemeye çalışmaktadırlar. Ayrıca birinci kuşak seydalar genellikle uzun sakal bırakmışken ikinci kuşak seydalardan bunun daha nadir olduğu dikkat çekmiştir. Bununla beraber modern hayatın getirmiş olduğu uzmanlaşma

çerçevesinde kendisinin din adamlığını vurgulayan bu seydalar meşruluklarını sağlamak için resmi eğitimden de istifade etmektedirler. Böylece yerel ve bölgesel meşruiyetleri medrese tedrisatları üzerinden gerçekleşirken resmi eğitimleri yolu ile bürokrasi ve siyaset alanlarında da *meşruiyet arayışlarına* girdikleri gözlemlenebilmektedir.

Medreselerde şu an eğitim gören talebeler Kürtçe'ye çok fazla hâkim olmadıklarından ya da bölge dışından Kürtçe bilmeyen öğrencilerin bu kuruma dâhil olmasından dolayı Kürtçe eğitimin medreselerde süreç için de yerini Türkçe'ye bırakacağını söylemek mümkündür. Şuan da bile seydalar ders verirken Türkçe ve Kürtçe dillerini birlikte kullanmakta ve bu da daha öncesinden hiç kullanılmadığı göz önüne alınırsa bunun süreç içinde yerini Türkçe'ye bırakacağını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Bu durumu bütün seydalar ve öğrenciler üzerinde genellemek yanlış olsa da genel olarak hem ikinci kuşak seydaların hem de öğrencilerin kendilerini Türkçe daha iyi ifade ettiklerini söylemek mümkündür.

Saha çalışması sırasında medreselerin ve seydalığın gelecek kuşağa kalıp kalmayacağına yönelik genellikle iyimser bir tutum hakimdir. Ancak köklü medresesi olanların bu geleneğin çok kolay bir şekilde geleceğe kalacağını söylerken, müstakil bir medresesi olan ve bu kurumu bağımsız olarak sürdürmeye çalışanlar medreseye ya da icazetnamelerine yasal bir statü kazandırılmadan bu işin çok uzun süre devam edemeyeceğini belirtmeleri dikkat çekmektedir.

Medreselerin ekseriyetle kurucu seydanın adı ile Kuran Kursu statüsü aldığı yine saha çalışması sırasında dikkat çeken bir noktadır. Bu durum günümüzde resmi bir hüviyeti olmasına rağmen medreselerin halen seydaya ait özel bir eğitim kurumu geleneği ile devam ettiğini desteklemektedir. Bu durumun dernek/vakıf bünyesinde faaliyet gösteren medreselerde de yaygın olduğu görülmektedir. Bunun temel nedenlerinden biri halkın kurucu olarak bildiği bu kişinin ya da varisinin, tabiilerini kaybetmek istememesi olarak anlaşılabilir.

7. SONUÇ VE TARTIŞMA

Mevlana Halidi Bağdadi'nin şeyhi Abdullah Dehlevi'den (1745-1824) "tam ve mutlak yetki" alarak memleketi Süleymaniye'ye gelmesi ile beraber kendi yol haritasında "dünyayı din uğruna istemek" olarak tarif ettiği yöntem günümüz seydaların gerek toplum içinde sahip oldukları konumları gerekse de onların resmi makamlarca muhatap alınmak için uyguladıkları meşruiyet arayışları hakkında ipuçları vermektedir. Bununla beraber Mevlana Halid'in şeyh olmak için ulema olmayı bir şart olarak koşması günümüz Türkiye'sindeki medrese geleneğindeki kültürü oluşturmuştur. Çalışma kapsamında görüşme yapılan seydaların bazıları her ne kadar medreseler üzerindeki tasavvuf geleneğini uygun görmese de bu seydaların çok büyük çoğunluğunun da Nakşibendi-Halidi tekkelerine bağlı medreselerde veya bu çizgide yetişen seydaların medreselerinden mezun oldukları görülmektedir. Ancak bu gelenek bazı durumlarda kuşak farkından bazı durumlarda da medresenin tekke merkezlerinden uzak olmasından dolayı medreselerindeki tasavvuf geleneğini etkileyebilmektedir. Fakat bütün seydaların Halidilik geleneği üzere ulema olmak için medrese eğitiminden geçtikleri ve geçmek zorunda olduklarını aktarmak gerekir. Seydaların ilk etapta tekke merkezi konumunda olan medreselerden icazet alarak başka yerlere gitmesi veyahut doğrudan şeyhi tarafından gönderilmesi seydalar ve şeyhler arasına mesafenin ve daha önceki dönem için düşünüldüğünde iletişimsizliğin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu şekilde aslında şeyh tarafından medrese açmak için belli bir yere gönderilen seydaların icazet verdikleri talebeleri üzerinde tekke ve tasavvuf etkisi azalmıştır. Bu doğrultuda günümüzde bazı seydaların medreseler üzerinde tasavvuf geleneğini tasvip etmediklerini hatta bazen karşı oldukları görülmektedir. Bu şekilde tekkenin etkisinden çıkan bazı seydalar halkın desteği ile kendi medreselerini kurarak bölgede medreselerin temsil ettiği ilim merkezi sıfatıyla önemli bir prestij elde etmişlerdir. Böylece zamanla halk arasında önemli bir otorite/prestij elde eden seyda ve halk arasında kendi meşruiyetini inşa ettiği/sürdürdüğü medresesi önemli bir kurum olarak halk ile bütünleşmiştir. Bu süreçte Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinin merkezden uzak olması ve modernleşmeye karşı birtakım reaksiyonlar göstererek kısıtlı olarak bu sürece dahil olması din adamlarının hem bir lider olarak öne çıkmasına hem de halk arasında "seydalık" kurumunun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Seydanın, davalarda ya da ferdi meselelerde İslami kaynağa hâkim olarak verdiği kararları *kutsal ve aşılmasını cehennem ile irtibatlandırması* onun toplum içinde otoritesini ve yaptırım gücünü de perçinlemiştir. Ancak günümüzde söz konusu bölgelerin dışarı açılması, halk katında meydana gelen sekülerleşme, bireyselleşme ve rasyonelleşme parametreleri ile medrese, seyda ve halk arasındaki ilişkinin özellikle şehir

merkezlerinde önemli oranda kırılmaya uğradığını aktarmak gerekir. Bu yüzden seydanın daha önce dünyevi konularda dahi sahip olduğu otoriteden ve prestijden ziyade dini konulardaki hâkim konumunu korumaya çalıştığı dikkat çekmektedir.

Medreselerin cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen bir takım uygulamlar neticesinde yasal zeminden mahrum kalmasına rağmen gelen hükümetlere bağlı olarak bazı dönemlerde toplum içinde daha görünür olduklarını söylemek mümkündür. Örneğin Turgut Özal döneminde medreselerin önemli bir gelişme göstermelerine rağmen 28 Şubat (1997) sürecinde de ciddi bir kırılmaya uğradıkları aktarılmıştı. 28 Şubat'taki bu gelişme medreselerin günümüz meşruiyet arayışları üzerinde de ciddi etkileri mevcuttur. Yaklaşık 80 yıl boyunca yasal bir zeminden mahrum olarak varlıklarını koruyan bazı medreseler bu süreçte Kuran Kursu statüsünü alarak devam etmeyi tercih ederken birçoğunun gerek böyle bir teklifi ret etmesi/uygun görmemesi gerekse de baskılar sonucu kapanmıştır. Bu süreçte köklü medrese merkezlerinin çoğunlukla Kuran Kursu statüsünü aldığı müstakil ve ferdi medreselerin ise kapandıkları dikkat çekmektedir. Ancak Kuran Kursu statüsünü almayı kabul eden medreselerin dahi Kuran Kursu olmak veya Kuran Kursu olmanın gerekli kıldığı müfredatı uygulamadıkları onlarla yapılan mülakatlarca ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla resmi hükümetin kendilerine müsamaha tanımadığı bu medreselerin Kuran Kursu statüsünü, kendi medreseleri için *korunaklı şemsiye* olarak algıladıklarını göstermektedir. Medreselerin yaklaşık olarak 2008 yılına kadar sadece baskın veya denetimlerde görüntü değiştirdikleri ve bunu resmi yetkililere sunmaları onların devam etmelerine imkân tanımıştır. Hatta Seyda Ahmet'in "denetimlerin olacağı gün bizler iyi giyinir, tıraş olur ve normal bir Kuran Kursu öğrencisi profili kazanırken, seydalarımız da o denetim gününe has takım elbise giyer ve kravat takarlardı" yönündeki ifadesi bu kurumun nasıl devam ettiğine yönelik soruya cevap vermektedir. Bu şekilde Kuran Kursu statüsünün kendisine tanıdığı korunaklı şemsiye ile devam eden medreseler 2002 yılında AK Parti'nin iktidara gelmesi ve süreç içinde güven kazanması ile aslında Kuran Kursu statülerine rağmen Kuran Kursu olmadıklarını açık bir şekilde gösterdiler. Bu süreçte Türkiye'nin birçok ilinde medreseler açıldı ve medreseler için yeni bir sürecin başlatıldığı görülmektedir. Ali Bardakoğlu'nun DİB yaptığı dönemde (2003-2010) kısmen ama Mehmet Görmez'in başkanlığa geçmesi ile beraber medreseler daha görünür oldu. Bu kurum ile beraber seydaların da özellikle STK kurmaları ve resmi eğitime dâhil olmaları ile görünür olmaya başladıkları dikkat çekmektedir. Seydaların özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki geleneksel otoriteleri ve sahip oldukları prestij onların hükümet tarafından da fark edilmelerini sağlamıştır. Bu şekilde resmiyette bir karşılığı olmamasına rağmen gerek Diyanet gerekse de hükümet

tarafından medrese müfredatı ile devam eden medreseler *kısmi legalleşme* yolunda önemli bir adım atmışlardır. Bu bağlamda halen bile resmiyette bir karşılığı olmayan medreseler, seydalar ve icazetnameleri resmi yetkililerce bilinmekte ve bazı durumlarda yetkililer medreselerin icazet törenlerine katılıp bu kurumun önemine vurgu yapmaktadır. Kendi içinde bir takım çelişkileri barındırsa da bu şekilde bir kurum olarak medreseler ve dini aktör olarak seydaların zaten Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki özellikle dindar halk nazarındaki meşruiyetlerini resmi makamlara da taşımaya çalıştıklarını ifade etmek mümkündür.

Müslüman toplumlardaki sivil toplum geleneğinin tartışıldığı bölümde değindiğimiz üzere Türkiye özelinde STK'nın anlamı, fonksiyonu ve yöntemi Batılı toplumlarınkinden farklıdır. Ancak her ne kadar Türkiye'deki bu gelenek Batılı anlamda bir STK mantığına denk gelmese de, kişilerin bu vasıta ile kendi taleplerini yetkili mercilere ilettikleri ve bazı konularda muhatap alındıkları açıktır. Zaten Batı dışı toplumların bir özelliği olan bu çeşit bir yöntem ile farklı ve bazen de marjinal gruplar sistem içerisine dahil olabilmektedir. Bu çalışma bağlamında da her ne kadar klasik modernleşme paradigmasında karşıt kutuplar olarak konumlandırılan din ve modernleşme, günümüzde farklı bir boyutta işlemekte olduğu üzerine odaklanılmıştır. Gellner'in (1994) sivil toplum için öne sürdüğü sekülerleşme mantığına aykırı olarak 'seyda' olarak tabir edilen dini aktörlerin günümüzde Doğu ve Güneydoğu Anadolu merkezli kurdukları STK'lar ile hem söz konusu bölgeleri dışarıya açmakta hem resmi söylemin uzak kırsal alanlara yayılmasına imkân tanımakta hem de kendi toplumunda kısmi modernleşmenin öncülüğünü yapmaları dikkat çekicidir. Bu nedenle bu çalışmada da sıkça vurgulandığı üzere Batı dışı toplumları batılı kavramlar ile açıklamak araştırma konusuna taraflı yaklaşılma tehlikesini doğurduğu gibi toplum nezdinde anlam kazanan yerel verilerin de gözden kaçmasına yol açacaktır. "Seydalar, STK ve Batı Dışı Modernite: Türkiye'de Dini Kanallarda Modern Araçlar" bölümünde aktarıldığı üzere tüm seydaların STK gibi bir strateji kullanarak var ve muhatap alınmaya çalıştıklarını ifade etmek mümkün değildir. Ancak bu durumun özellikle 15 Temmuz 2016'de yaşanan darbe girişimi ile oldukça ilgili olduğunu da aktarmak gerekir. Saha çalışmasında, bu tarihten sonra daha önce cami derneği gibi çoğu durumda pasif olan derneklerden kaydını silen kişilere de rastlanmış olunması kişilerdeki görünür olma tedirginliğini göstermektedir.

Çalışma kapsamında seydaların dini konularda kendi hakim konumlarını sürdürme gayretleri ve bunun zaten halk tarafından kabul edilene ek olarak resmi yetkililerce de meşruiyet kazanmak için lisans ve lisansüstü eğitime dahil olmaları önemli bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle seydalar her ne kadar farklı lisans bölümlerinden mezun olsalar da

onların asıl iddiası dini konularda yoğunlaşmaktadır. Bu yüzden resmi din eğitimine ciddi eleştiriler yönelterek onların medrese kurumunun yerini alamayacağı vurgusu yapılmaktadır. Durkheim'ın mekanik ve organik dayanışma tiplemelerine atıf yapılarak analiz edilen seydaların bu toplumsal konumları daha iyi anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda daha önceleri toplumun her konuda danışma mercii olduğu ifade edilen seyda, yeri geldiğinde doktor, hâkim, savcı veya din adamı olabilmekteydi. Fakat süreç içinde modernleşme kurumlarının güç kazanmasına bağlı olarak seydanın kendi meşruiyetini sağlamak için kullandığı medrese kurumu ve onun ile kazandığı âlim/ulema sıfatı haricinde toplumdaki diğer konumlarını çoğunlukla kaybettiği görülmektedir. Bu yüzden seyda, medrese kurumunu yukarıda tartışıldığı üzere en zor şartlarda yaşatmak için mücadele etmiştir. Böylece bazı durumlarda 'mağara'da bazı durumlarda da 'ahır'da yasaklı olarak devam eden medreseler halk nazarında seyda ile bütünleşmiştir. Örneğin, Seyda Süleyman'ın bu zor şartlara örnek olarak babasını göstermesi, Seyda Musa'nın yine bu konuya örnek olarak seydalara atıfta bulunması bunlardan sadece iki örnektir. Günümüzde seydaların medrese ile kazandığı meşruluğun halk ile beraber resmi yetkililerce de tanınmak için eğitim gibi bir strateji ile meşruluk zemini inşa etmeye çalıştıkları görülmektedir. Seydaların bu şekilde çoğunlukla ilahiyat alanında olmak üzere farklı alanlarda lisans eğitimine dâhil olmaları onların asıl uğraşları olan dini alanda muhatap alınma kaygılarına dayanmaktadır. Zaten görüşmeler süresince hiçbir seydanın dini konular dışında başka bir alanda merci makamı olduğu vurgulanmamış ama özellikle söz konusu Doğu ve Güneydoğu Anadolu olduğunda onların kendilerini önemli bir *kanaat önderi* olarak sundukları ve resmi yetkililerce kendilerini görünür kılmak için resmi eğitime de dâhil oldukları anlaşılmaktadır. Böylece eğitim ve eğitimde uzmanlaşmanın herhangi bir iş kaygısı ile değil, resmi makamlarca tanınmak ve muhatap alınmak için stratejik bir araç olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Çalışmada 2012 yılında seyda ve mollaların kadroya alımları da ele alınmıştır. Seydaların bölgede halk tarafından önemli bir karşılılık gördüğünün fark edilmesi ile beraber yönetmelikte bir takım değişiklikler yapılarak resmi devlet okullarında lise yerine ilkokula kadar eğitim almış kişiler için 1000 kişilik bir kadro açıldı. Hükümet nezdinde bu tür adımların atılmasında gerek seydaların toplum içinde sahip oldukları saygınlık ve geleneksel otoriteleri etkili olduğu düşünülürken, bu kişilerin farklı güçler tarafından kullanılmasını önlemek amacıyla da böyle bir kararın alındığı görülmektedir. Seydaların ve/veya mollaların kadroya geçmesi ile resmi söyleme dâhil olmaları ile beraber denetimleri büyük oranda sağlandı. Bu süreçte yaşanan sorunlara rağmen, seydaların resmi söyleme dâhil olması onların halk ile olan ilişkilerini de

ciddi oranda etkilediğini aktarmak gerekir. Bu konuda Seyda Hüseyin'in ifadesi önemlidir. Ona göre, daha önce halktan zekât ve fitre toplayarak ya da camide/medresede görev yapmasından dolayı halkın kendisine maddi yardımda bulduğunu, bu nedenle halk ile iç içe olmak zorunda iken, seydanın kadro alması ile beraber artık bu tür yardıma ihtiyacının olmaması onların halktan kopmasına neden olmuştur. Ayrıca seydaların/mollaların kadroya alımına başka bir pencereden bakıldığında hem bölgedeki dini söylemin radikalliğinden arındırıldığını hem de dinsel itibara ve/veya otoriteye sahip kişilerin merkeze entegre edilerek onların denetim altına alındığını ifade etmek mümkündür.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinin İran, Irak ve Suriye gibi farklı devletler ile çevrili olması bu bölgelerde öne çıkan özellikle dini aktörlerin oralardaki kültürler ile iletişimini ve etkileşimini mümkün kılmıştır. Bu durum seydaların dini ilmi elde etmek amacıyla Arapça ve Farsça (Türkçe ve Kürtçe'ye ek olarak) dillerini öğrenmelerini ve dini kanallar üzerinden komşu devletlerdeki din adamları ile iletişime geçmeleri sonucunu doğmuştur. Böylece günümüzde özellikle tekke merkezlerine sahip medreselerin tarikat kanalını kullanarak farklı ülkedeki halifeler ile bağlantıya geçmesine olanak tanımıştır. Bununla beraber kurulan STK ile seydaların farklı ülkelerdeki medrese merkezlerini ziyaret ettikleri görülmektedir. Bu tür kurumsal yapılar üzerinden yurtdışındaki iletişimin sağlanmasına rağmen Seyda Fatih gibi bazı seydaların medreseden edinmiş oldukları kültürel sermayelerine bağlı olarak farklı ülkelerde çalıştıkları görülmektedir. Ayrıca söz konusu bölgelerden yurt dışına göç eden bölge insanın bazı durumlarda, Seyda İbrahim'de olduğu gibi, kendi seydasını gittiği ülkeye davet ederek sosyal, kültürel ve dini konularda ona danışması onların öncü rolünü göstermesinin yanında seydaları, bölgeyi dışarı açan önemli bir aktör olarak da karşımıza çıkmaktadır. Ancak aktörlerin ulus devlet sınırlarını aşan bu bağlantıları onların geleneksel değerlerinden taviz vermesi sonucunu doğurmuyor. Aksine Seyda Süleyman'ın medresesinde görüldüğü üzere bir takım eklektik formlar oluşmaktadır. Batı dışı modernitenin önemli bir özelliği olarak öne çıkan bu aktörler kendi geleneksel değerlerini ve kültürlerini terk etmeden modernleşme sürecine girerler. Pace'nin (2012) çalışmasında Nijerya'daki din adamlarının modernleşme parametreleri de dini önderlerin kendi toplumlarını farkında olmadan da olsa dışa açmaları ve modernitenin özellikleri ile tanıştırmaları bu çalışma için önemli bir örnek olarak görülebilir. Böylece seküler bir süreç ile yok olması beklenen dini olgular modernleşme için önemli bir güce dönüşmektedir (Çağan, 2015, s.50). Bu durumu modernleşme yoluna girmiş Türkiye ve Nijerya örneklerinin yanında Rusya, Nepal, Güney Afrika gibi dinsel kültürü ağır basan ancak dışardaki dünyaya da kapalı kalmayan toplumlarda da görmek mümkündür (Rosati, ve Stoeckl,

2012, s.2). Bu anlamda modernitenin zorunlu olarak dini dışlamadığı aksine bazı durumlarda dini argümanları canlandırdığı ve onun varlığı için birtakım nedenler öne sürdüğü görülmektedir (Chaves, 1994, s.753). Bu şekilde yeni bir formun ortaya çıktığı toplumlarda toplumdaki farklı argümanların ve olguların ortaya çıkması Batı dışılığın önemli bir özelliğini oluşturmaktadır (Kömeçoğlu, 2012, s.38).

Veri analizi giriş bölümünde seydaların tarihsel süreç içinde nasıl geleneksel bir otoriteye ve prestije sahip olarak öne çıktığı analiz edildi. Burada dikkat çeken önemli argümanlardan birisi seydaların günün şartları içinde kendilerini meşrulaştırmak için birtakım stratejiler kullanmalarıdır. Seydaların kendilerini halk nazarında meşrulaştırdığı medreseler vasıtasıyla önemli bir prestije sahip oldukları bunun özellikle kırsal kesimde belli bir otoriteye dönüştüğü vurgulanmakla beraber onların resmi yetkililerce muhatap alınmaları için STK kurmaları ve resmi eğitime dâhil olmaları onların güncel kalmalarına imkân tanımıştır. Bu yönüyle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da şeyhlerin merkezlere ya da daha büyük kentlere göç etmesiyle beraber onlardan boşalan yerlerini önemli bir aday olarak seydaların doldurduğu görülmektedir. Diğer bir ifade ile örfi şeyhlerin kendi toplumlarından uzaklaşarak ve şeyh çocuklarının da gerek eğitim sürecinden geçerek gerekse de büyük kent hayatında kendi geleneksel gündelik hayatını unutması veya önemsiz kılması söz konusu coğrafyada seydaların önemini arttırmıştır. Burada önemli bazı durumlar da göze çarpmaktadır. Örneğin *seydalık* klasik anlamda şeyhlikte olduğu gibi babadan oğula geçmez ve daha çok liyakat üzere seyda tarafından gelecek kuşağa aktarılır. Bu durum onun modern çağda dâhi yer bulmasına zemin hazırlamaktadır. Bununla beraber seydalığın, şeyhlikte olduğu gibi, halifelik alma gibi bir durumu da gerektirmediği için çok hızlı genişlemesine ve göç ile beraber Türkiye'nin diğer bölgelerine de yayılmasına imkân tanımıştır. Gerek göç sürecinde göçmen grubuyla veya yakın bir süreçte göç etsin gerekse de daha sonra göçmen mahallesine gitsin seydaların artık kendi otoritelerinden ziyade medreseden elde etmiş olduğu sermayeye bağlı olarak bir *itibar* kazandığı görülmektedir. Ancak burada önemli olan bu kişilerin göçmen halk içinde nasıl öne çıktıklarıdır. Seyda İlyas'ın görüşmesinden hatırlanacağı üzere bulunduğu mahallede bir kanaat önderinin ya da genel anlamda bir liderin olmaması onun kısa zamanda önemli bir itibara sahip olmasına uygun bir zemin sunmuştur. Ancak bu şekilde halk arasında kültürel sermayesi ile öne çıkan seydalar ve mollaların yanında Doğu ve Güneydoğu'daki önemli medrese merkezlerinin özel olarak görevlendirdiği kişiler de göçmen mahallesine gidip oralarda medrese açtıkları saha çalışması sırasında dikkat çeken yine önemli bir ayrıntıdır. Bunun temel nedenlerinden biri olarak seydaların göçmenler arasında kendi itibarlarını devam etmesini sağlamak ve eğer varsa ekonomik kaynağı devam ettirmenin

neden olduğu anlaşılmaktadır. Güneydoğu'da önemli bir medrese merkezinin seydası olan Seyda Hikmet'in "Van'da, Siverek'te, Adana'da, Ankara'da, İstanbul'da müesseselerimiz var" yönündeki beyanatı bu durumu doğrulamaktadır. Ancak çalışma için önem arz eden bölüm *konargöçer dinsel itibar* kavramı çerçevesinde halkın özellikle seydaya ama eğer o yoksa mollanın kendi itibarını inşa etmek için sunmuş olduğu uygun zemin ile bu itibara aday kişinin ortaya çıkmasıdır. Bu şekilde genel anlamda zaten Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da var olan seydalık veya mollalık geleneği batı illerindeki göçmen mahallelerinde de devam ettirilmektedir.

Medreselerin eğitim ve öğretim açısından genel olarak klasik Osmanlı eğitim sistemi özelliklerini sürdürdüğünü ifade etmek mümkündür. Ancak bilindiği üzere Osmanlı'nın medrese eğitim sistemi süreç içinde bozulmaya uğramış ve II. Mahmut'un *mekteb* sistemini getirmesi ile halk arasında varlığını sürdüren medreseler bazı dönemlerde iltimasa teslim olmuş ve eski kalitesini de kaybetmiştir. Burada önemli olan nokta medreselerin, devlet erkânınca muhatap alınmamasına ve mezunlarının resmi olarak görevlendirilmemesine rağmen devam etmesidir. Medreseler bu şekilde bazen mekteb ile karşılıklı bir rekabet bazen de kendisine münhasır bir takım özellikler ile Cumhuriyet'e kadar devam etmiştir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun ardından medrese ve mektebler *okul* sistemi adı altında modern bir form ile birleştirilmiştir. Ancak buna rağmen medreselerin yok olmadığı Türkiye'nin birçok ilinde yasaklı olarak varlığını devam ettirdiği aktarılmıştı. Süreç içinde batı illerindeki medreselerin, müderrislerin vefatı ile yok olmasına rağmen Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da gerek resmi eğitimin geç gelmesi, halen bile *mekteb* olarak tabir edilen okul sistemine karşı duruş, gerekse de halkın medreseyi kültürel olarak benimsemesi ve öğrencilerin iaşesini karşılamalarında istekli olmaları bu kurumun devam etmesi için gerekli uygun zemini hazırlamıştır. Görüşmelerde seydaların okul sistemini *mekteb* ve onun da seküler eğitimine vurgu yaparken medreselerdeki dini müfredatın yoğunluğuna vurgu yapmaları dikkat çekmektedir. Ancak medreselerin dahi günümüzde bazı özelliklerini süreç içinde kaybettiği görülmektedir. Bu durumun en görünür yönü ise medreselerde İslami ilimlerin Arapça ile özdeşleştirilmiştir. Bu nedenle günümüzde medreselerdeki müfredat çoğunlukla Arapçanın dil bilgisi ve grameri (sarf ve nahif ilimleri) etrafından dönmektedir. Hatta Seyda Hasan'ın ifadesi ile medreselerde Arapça üzerine vurgudan dolayı kendilerinin filolog yetiştirdiğini ifade etmesi medresenin güncel durumu için dikkat çekicidir. Medreselerde Arapça üzerine olan bu vurgu medreseye başlayacak öğrencilerin algılarını da ciddi oranda etkilemektedir. Öğrencilerin çoğunlukla medreseyi Arapça öğrenme merkezi olarak algıladıkları bu nedenle zaten sayısal ilimlere

gidebilen giderken TEOG'dan iyi bir puan alamayan öğrenciler medreseye gelerek arapça dil eğitimi almaktadır. Öğrencinin gerekli Arapça dil eğitimini aldıktan sonra açıköğretimden bitirdiği imam hatip lisesi ile kısa zamanda din görevlisi kadrosunda memur olması medreselerde Arapçanın *araçtan amaca* dönüştürüldüğünü göstermektedir. Böyle pragmatik bir tutumu bütün öğrenci ve medreselere genellemek yanlış olmak ile beraber günümüzde medreselerin genel olarak Arapça öğrenme ve öğretme merkezlerine doğru evirildiğini müşahede etmek mümkündür.

Medreselerin Kuran Kursu statüsünü sonucunda Osmanlı döneminden beri devam eden birtakım özellikleri sürdürmelerini zorlaştırmıştır. Bunların başında talebelerin artık daha önce yaptıkları gibi alanlara inip staj (cer usulü) yapamamasıdır. Böylece kendi gayretiyle bunu yapmaya çalışan kırsal kesimdeki birkaç medresede de bunun kısa zamanda biteceğini öngörmek mümkündür. Çünkü resmi bir imamı olan bir köye medrese adı altında staja izin verilmez izin verilse dahi halkın öğrenciye ücret vermesi oldukça zor görünmektedir. Bu da medreseden mezun olan öğrencileri, imam hatip mezunu olarak imam olanlar ile pratikte aynı seviyeye hatta imam hatip öğrencilerinin staj yaptıkları dikkate alınırsa daha da geride bıraktığını ifade etmek mümkündür.

Medreselerde görev yapanların çoğu görev yaptığı medrese mezunu olmakla beraber bazı durumlarda diğer medrese mezunları da gerektiği durumlarda seyda tarafında kabul edilebilir. Eğer dışarıdan bir kişi yani medrese geçmişi olmayan bir görevli Kuran Kursu statüsündeki medreseye atanırsa bu durum gerekli yetkililerle görüşülerek resmi görevli kişinin başka bir yere görevlendirilmesi ile çözüme kavuşturulur. Ancak böyle bir durum oldukça nadir gerçekleşmektedir. Çünkü özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki bu tür Kuran kursları yetkililerce bilinir ve atama yapılmadan önce seyda ile durum müzakere edilir. Ancak bu şekilde devam eden medreselerin gelecek hükümetler döneminde de bu şekilde devam edip etmeyeceği tartışmalıdır. Medreselerin yaklaşık 10 yıldır kısmen de olsa görmüş olduğu bu kabul, resmi bir statü almadığı takdirde, herhangi bir hükümet değişikliği ile tekrardan yeraltına inerek faaliyet göstereceklerini öngörmek mümkündür. Yaklaşık bir asır boyunca yasaklı olarak devam eden ama son 10 yılda hükümet politikaları ile daha görünür olan medreselerin görünür ve bilinir olduğu ilk ve tek dönem yine bu dönemdir.

"Türk modernleşme projesinin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesindeki tatbikatı ilginçtir. Bölgenin çalkantılı tarihi 'din', 'modernlik' ve 'etnik huzursuzluklar' evreninde her vesileyle yeniden oluşmaktadır" (Subaşı, 2003, s.32). Bölge modernleşmesinin bu yapısı onun dışarıdan gelen müdahalelere karşı kendisini korumaya aldığını göstermektedir. Bu nedenle

bölgede cumhuriyet sonrası meydana gelen isyanları, bölgenin geleneksel yapısına karşı oluşturulmaya çalışılan güce bir tepki olması hasebiyle 'otantik' olarak nitelemek mümkündür. Zaten özellikle Şeyh Sait isyanında (1925) bölgedeki yerel "aydınların, din adamlarının ve feodallerin" birlikte hareket etmeleri onların bir bütün olarak geleneksel yapılarını korumaya çalıştıklarını gösterir (Çiftçi, 2013, s.127). Fakat süreç içinde modernizmin sınırlı argümanlarla da olsa bölgeye geldiği görülmektedir. Ancak bu modernizmin bir takım özellikleri de mevcuttur. Osmanlı'nın genel olarak 18. yüzyıl ile başlatılan ve tedrici olarak devam eden hatta bazı durumlarda kırılmaya uğrayan modernleşme serüveni her zaman bir süreç olarak devam etmiştir. Geçen süre içinde de halkın aşamalı olarak bu olgudan haberdar olmasını sağlamıştır. Fakat Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki modernleşme çok büyük oranda cumhuriyet sonrası ve kısa bir zamana denk gelir. Bölge geneline bakıldığında ve yukarıda ifade edilen tepkiler göz önüne alındığında buradaki halkın ani bir şekilde modernleşme paradigmasına dâhil olduğu görülmektedir. Özellikle bu toplumlarda daha önce gelen aktörlerin modernleşmeye karşı tutumları onlardan sonra gelen yeni toplumsal bir aktör olarak seydanın işini oldukça zorlaştırmaktadır. Çünkü seyda bir bakıma geleneksel bir toplumun özelliği olarak lider konumda iken, dâhil olduğu merkezi söylem ve bunu bölgeye getirmesi aslında kendi varlığını da tartışılır hale getirmektedir. Bunun nüvelerini seydaların konuşmalarında dahi görmek mümkündür. Daha önceleri kendilerine verilen toplumsal imajın bozulduğundan şikâyet eden seydalar, aslında şimdilerde kendilerinin de öncülüğünü yaptığı bir olgunun içerisindedirler.

KAYNAKÇA

Abu-Rabi, İ. M. (2006). Editor's Introduction, *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. (Ed. İ. M. Abu-Rabi). Malden: Blackwell Publishing, ss. 1-21

Açıkel, F. (2002). Devletin Manevi Şahsiyeti Ve Ulusun Pedagojisi. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* (Cilt: 4). İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 117-139

Adem, M. (2006). Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikaları (1923-2006). *Atatürk Döneminden Günümüze Cumhuriyetin Eğitim Felsefesi Ve Uygulamaları Sempozyumu.* Gazi Üniversitesi. Ankara, ss.225-244.

Ahmed, S. ve Filipovic, N. (2015). Sultanın Müfredatı: Kanuni Sultan Süleyman'ın 1565 (973) Tarihli Fermanı'nda Buyurduğu Osmanlı Medreseleri Programı, *Osmanlı Eğitim Mirası: Klasik Ve Modern Dönem Üzerine Makaleler,* (Der. M. Gündüz) . (Çev. Y. Doğan). Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 122-163.

Akay-Ahmed, A. ve Çay, E. (2013). XVIII. Yüzyılda Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin Fransa'ya Bakışında Kültürlerarası Değerlendirme, *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, History of Turkish Or Turkic*. 8 (10), ss. 1-16.

Akbulut, U. (2003). Tanzimat'tan Cumhuriyete Eğitim. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Forumu.

Akçam, T. (2002). Türk Ulusal Kimliği Üzerine Bazı Tezler. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* (Cilt: 4). İstanbul: İletişim Yayınları, ss.51-52.

Akgündüz, H. (1997). Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş. İstanbul: Ulusal Yayınları.

Aksoy, M. (1998). Şeyhülislamlıktan Bugüne: Şeyhülislamlıktan Diyanet İşleri Başkanlığına Geçiş. Köln: Önel Yayınevi.

Aktay, Y. (1999). Türk Dininin Sosyolojik İmkânı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktay, Y. (2005a). Sivil Toplum Ve Sıkıntıları: Oryantalizm, Şiddet, Vesaire. *Sivil Toplum: Farklı Bakışlar*. (Ed. L. Sunar). İstanbul: Kaknüs Yayınları, ss. 9-28.

Aktay, Y. (2005b). Amerika'da Sivil Toplum Ve Dinin Temelleri. *Sivil Toplum Ve Demokrasi*. (Ed. L. Sunar).İstanbul: Kaknüs Yayınları, ss.177-212.

Aktay, Y. (2015). Postmodern Kavşakta Din Ve Sivil Toplum. İstanbul: Tezkire Yayıncılık.

Akyüz, Y. (2008). Türk Eğitim Tarihi. Ankara: Pegem Yayıncılık.

Alagöz, M. (2004). Sürdürülebilir Kalkınma Paradigması. *S.Ü. İİBF Sosyal Ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi,* (8). 1-23.

Algar, H. (2013). Nakşibendilik. (Çev. C. Köksal, E. Cebecioğlu, İ. Taşpınar, K. Kahraman, N. Mehdiyev, N. Koltaş, Z. Özbek). İstanbul: İnsan Yayınları.

Althusser, L. (2010) İdeoloji Ve Devletin İdeolojik Aygıtları. (Çev. A. Türmertekin). (4. Baskı). İstanbul: İthaki Yayınları.

Altın, H. (2014). II. Meşrutiyetten Cumhuriyete İsmail Hakkı Baltacıoğlu Ve Onun Eğitim Ve Eğitimci Kavramları İle İlgili Düşünceleri. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 33(55), 19-51.

Altun, F. (2000). Modernleşme Kuramı Ve Gelişme Sorunu, *Divan*, (1). 123-186

Altunoğlu, M. (2005). Küresel Ve Yerel Arasındaki Geçişlilik Ve Melez Kimlikler. *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi,* (21), 221-245.

Anderson, B. (2009). Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri Ve Yayılması. (Çev. İ. Savaşır) İstanbul: Metis Yayınları.

Arpa, A. (2012). Şark Medrese Eğitiminde Kur'an Birikimi. *Medrese Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu.* (Yayına Hazırlayan: F. Gedikli). Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Cilt 2,ss. 441-452

Arslan, A. (2017). Günümüz Medreselerinde Fıkıh Eğitimi -Şanlıurfa Örneği-. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi.* (6)1, 103-120

Arslan, G. (2012). Doğu Medreselerinde Temel Tefsir Referansı Olarak Kadı Beydavi'nin Mesajcı Yorum Açısından Kritiği (Bakara Suresi Örneği). *Medreseler Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu*. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, 2. Cilt, ss.231-258.

Arslanpay, N. (1973). (1924-1973) Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluşu, Çalışması Ve Birimlerinin Tanıtılması. Ankara: Ayyıldız Matbaası.

Aslan, R. (2016). Müderrislerin Toplumsal Yaşamdaki Rolü: Muş İli Örneği. *ÜNİDAP Uluslararası Bölgesel Kalkınma Konferansı*. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi. Cilt:1, ss. 521-533.

Atalay, T. (2006). Şafii Geleneğin Yaygın Olduğu Yörelerde İlköğretimde Din Öğretiminin Bazı Zorlukları. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, (8). 273-192

Atay, H. (1983). Osmanlıda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları-İcazetnameler Islahat Hareketleri. İstanbul: Dergah Yayınları.

Atçeken, Z. ve Yaşar. B. (2012). Selçuklu Müesseseleri Ve Medeniyet Tarihi. Konya: Hiperlink.http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=e011xww&an=703026&lang=tr&site=eds-live&authtype=uid

Aydın, E. (2015). İslamiyet Ve Bilim: İslam'ın Gerçeği II. (10. Baskı). İstanbul: Literatür Yayınları.

Aydoğdu, H. (2009). Tevhid-i Tedrisat Kanunu Ve Eğitimdeki Gelişmeler, Milli Eğitim, Ss.372-384. http://uvt.ulakbim.gov.tr/uvt/index.php?cwid=9&vtadi=tsos&c=ebsco&ano=99221_7f5df8a4fefc61df0a3745d2b5abbc23&?

Aytekin, A. (2013). Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik Ve Bürokratik Kodları, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. (30). 313-329.

Azak, U. (2012). Secularists as The Savior of Islam: Rearticulation of Secularism and Freedom of Conscience in Turkey (1950), *Secular State and Religious Society: Two Forces in Play in Turkey.* (Ed: B. Turam). New York: Palgrave Macmillan, ss. 59-78.

Bağdadi, M. H. (1966). İman ve İslam (Haz. H. H. Işık).İstanbul: Işık Kitapevi

Bakır, K. (2012). Demokratik Eğitim: John Dewey'in Eğitim Felsefesi Üzerine. Ankara: Pegam Akademi.

Bala, S. (2012). Bir Eğitim Kurumu Olarak Şark Medreseleri (Mardin Yöresi Örneği). Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.

Baltacıoğlu, İ. H. (1972).Türk'e Doğru. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Barry, N. (1999). Sivil Toplum, Din Ve İslam. İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi. (Ed. Ö. Demir). (Çev. M. Erdoğan). Ankara: Liberte Yayınları, ss. 1-20.

Baştürk, E. (2011). Pozitizime Eleştirel Bir Yaklaşım: Max Weber Ve Anlayıcı-Yorumlayıcı Sosyal Teori. Sübjektif (4). 17-25. https://www.academia.edu/1522124/poz%c4%b0t%c4%b0v%c4%b0zme_ele%c5%9et%c4%b0rel_b%c4%b0r_yakla%c5%9eım_max_weber_ve_anlayıcı yorumlayıcı_sosyal_teor%c4%b0

Bauman, Z. (2006). Liquid Modernity. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (2012). Sosyolojik Düşünmek. (Çev: A. Yılmaz).İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bell, D. (1999). The Coming of Post-Industrial Society: A Venture İn Social Forecasting. New York: Basic Books

Bellah, R. N. (1958). Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan. *American Jounal of Sociology*, 64(1). 1-8.

Belmonte, L. (2003). Selling Capitalism: Modernization and U.S. Overseas Propaganda 1945-1959, *Modernization, Development, And The Global Cold War*. (Ed: D.C. Engerman, N. Gilman, M.H. Haefele, M. E. Latham) Amherst And London: University Of Massachusetts Press, ss 107-128.

Berger, L. B. (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview, The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World, (Ed: P. Berger). Washington: Ethics and Public Policy Center, ss. 1-18.

Berkes, N. (1973). Türkiye'de Çağdaşlaşma. Ankara: Bilgi Basımevi.

Biçer, B. (2015). Lecturers of Medreses Of Nizâmiye İn The Period Of Establishment. *Tarih Okulu Dergisi*, 2013 (XVI), . DOI: 10.14225/Joh330.

Blaney, D. L. ve Pasha, M. K. (1993) 'Civil Society and Democracy in The Third World: Ambiguities and Historical Possibilities', *Studies İn Comparative International Development*, 28 (1), ss.3-24.

Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. Handbook of Theory and Research for The Sociology of Education. (Ed. J. Richardson). Westport, CT: Greenwood, ss. 241–58

Bourdieu, P. (2015). Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi. (Çev. D. Fırat Şannan ve G. Günce Berkkurt). Ankara: Heretik Yayınları.

Bourdieu, P. ve Passeron, J. C. (2015). Yeniden Üretim: Eğitim Sistemine İlişkin Bir Teorinin İlkeleri. (Çev. A. Sümer, L. Ünsaldı ve Ö. Akkaya). Ankara: Heretik Yayınları.

Bozan, İ. (2007). Devlet İle Toplum Arasında, Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum Diyanet İşleri Başkanlığı. İstanbul: Tesev Yayınları.

Brey, P. ve Feenberg, A. (2003). Theorizing Technology and Modernity. Modernity and Technology. (Ed:T. Misa). Mit Press, ss. 333-71

Bruinessen, M. V. (1991). Religion in Kurdistan. *Kurdish Times*, 4(1-2), 5-27.

Bruinessen, M. V. (1998). Kurdish `Ulama and Their Indonesian Disciples. *Les Annales De L'autre İslam* (5), 83-106.

Bruinessen, M. V. (2015). Kürdistan Üzerine Yazılar. (Çev. N. Kıraç, B. Peker, L. Keskiner, H. Turansal, S. Somuncuoğlu, L. Kafadar). (9. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bruinessen, M. V. (2015). Ağa, Şeyh, Devlet. (Çev. B. Yalkut). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bulaç, A. (2008). Osmanlıda Yukarıdan Emredilen Modernleşme Projesi Sivil Hayatı Daraltan Ana Faktördür. "*Sivil" Toplum Kavramı Tartışmaları.* İstanbul: Kaknüs Yayınları, ss. 19-42.

Çaha, Ö. (2012). Aşkın Devletten Sivil Topluma. Ankara: Orion Yayınları.

Cehajic, D. (1999). Nakşibendi Tarikatının Bosna-Hersek Ve Genel Olarak Yugoslavya'daki Sosyo-Politik Durumları. (Çev. H. İ. Şimşek). *Dini Araştırmalar*, 2(5), 377-385.

Cengiz, K., Küçükkural, Ö., Tol, U.U., Akşit, B. (2005). Türkiye Ve Ortadoğu'da Sivil Toplum Tartışmaları. Sivil Toplum Ve Demokrasi. (Ed. L. Sunar). İstanbul: Kaknüs Yayınları, ss.213-263.

Chaves, M. (1994). Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*, 72(3). 749-774.

Chyet, M. L. (2003). Kurdish-English Dictionary- Ferhenga Kurmanci-Ingilizi. New Haven : Yale University Press.

Cihan, A. (2007). Osmanlı'da Eğitim. İstanbul: Hiperlink, 2007. *Ebook Collection (Ebscohost)*, Ebsco*host* (Accessed November 2, 2016).

Cihan, A. ve Doğan, İ. (2005). Osmanlı Toplumsal Yapısı Ve Sivil Toplum. İstanbul: 3F Yayınları.

Civelek, Y. (2012). Klasik Bir Kurumun Modern Bir Dünyada Var Olabilirliği. *Medrese Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu* (Yayına Hazırlayan: F. Gedikli). Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Cilt 1. Ss.167-184.

Çağan, K. (2015). Münevverden Entelektüele: Modernleşme, İslamcılık Ve Yerlilik. İstanbul: Tezkire Yayıncılık.

Çaha, Ö. (1999). İslam Ve Sivil Toplum. İslam. *Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi.* (Ed: Ö. Demir). (Çev. İ. Dalmış) Ankara: Liberte Yayınları, ss.115-126.

Çakmak, F. (2015). Dinsel Bir İtibar Göstergesi Olarak "Hacı"Lık. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.

Çayır, K. (2013). İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu. *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması*. (Ed. N. Göle). İstanbul: Metis Yayınları, ss. 41-67.

Çelik, İ. (2012). Geleneği Olan Medreseler Ve Tarihi Kökleri (Tillo Ve Norşin Örnekleri). *Medrese Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu* (Yayına Hazırlayan: F. Gedikli). Muş: Muş Alparslan Üniversitesi. Cilt 2. Ss.105-125.

Çetin, H. (2007). Modernleşme Krizi: İdeoloji Ve Ütopya Arasında Türkiye. Ankara: Orion Yayınları.

Çınar, M. (1998). Çok Hukuklu Toplum: Kamusal Alana Veda Mı? Otantik Kimlik Politikası Mı? . *Küreselleşme Sivil Toplum Ve İslam,* (Ed. E. F. Keyman Ve A. Y. Sarıbay) Ankara Vadi Yayınları, ss. 226-253.

Çiçek, H. (2009). Şark Medreselerinin Serencamı. İstanbul: Beyan Yayınları.

Çiçek, N. (2015). Türkiye'de "Sivil İtaatsizlik" Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme: Sivil Cumalar Örneği. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

Çiftçi, Y. (2013). Self Oryantalizm Ve Türkiye'de Kürtler. Ankara: Orient Yayınları.

Dağ, M. (2012). Günümüz Medreselerinde Kur'an Eğitim Öğretimi-Güneydoğu Örneği-. *Medreseler Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu*, 2. Cilt. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, ss.453-470.

Demir, Ş. (2015). XIX. Yüzyıl Osmanlı Eğitim Sisteminde Yaşanan Değişim, Tarihin Peşinde: *Uluslararası Tarih Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi,* (13), ss. 435-447.

Dewey, J. (1997). Experience and Education. New York: Touchstone.

Dinçoğlu, M. (2012). Doğu Medreselerinde Okutulan Hadis Kitapları Ve Dersleri (Muş Yöresi). *Medrese Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu* (Yayına Hazırlayan: F. Gedikli). Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Cilt 2, ss. 579-593.

Doğan, İ. (2000). Sivil Toplum: Ondan Bizde De Var. İstanbul: Sistem Yayıncılık.

Doğu ve Güneydoğu Raporu (1999). Http://File.Setav.Org/Files/Pdf/Chp-Kurt-Raporu.Pdf

Duman, m. Z. (2010). Türkiye'de liberal-muhafazakâr siyaset ve Turgut özal. Ankara: kadim yayınları.

Dural, B. (2005). Başkaldırı Ve Uyum: Türk Muhafazakârlığı Ve Nurettin Topçu. İstanbul: Bir Harf Yayınları.

Durukan, K. (2007). Ideology And Historiography: State, Society And Intellectuals in Modern Turkey, Yayınlanmamış. Doktora Tezi. Madison. University of Wisconsin-Madison.https://books.google.com.tr/books?id=jsd2cewli_ıc&pg=pa67&dq=nizam%c4%b1+cedid&hl=tr&sa=x&ved=0ahukewib--yto-bpahwkfywkhxsqdzu4chdoaqgamaa#v=onepage&q=nizam%c4%b1%20cedid%20&f=false

Edisyon. (2009). Ortadoğu'da Modernleşme: İslam Ve Sekülerizm. (Çev. G. Bayır). İstanbul: İlimyurdu Yayınları.

Eisenstadt, S. N. (1986). Origins and Diversity of Axial Age Civilizations. Albany: State University Of New York Press. Retrieved From Https://Ebookcentral.Proquest.Com/Lib/Anadolu/Detail.Action?Docıd=3408177

Eisenstadt, S. N. (2003). Comparative Civilizations And Multiple Modernities. Leiden: BRILL. Retrieved From Https://Ebookcentral.Proquest.Com/Lib/Anadolu/Detail.Action?Docıd=253608

Eisenstadt, S. N. (2006). The Public Sphere İn Muslim Societies. Islam İn Public: Turkey, Iran, And Europe. (Ed: N. Göle ve L. Ammann). İstanbul: İstanbul Bilgi Press, Ss. 443-460.

Eisenstadt, S.N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus.* 129 (1). 1-29.

Eisenstadt, S.N. (2012). Modernleşme: Başkaldırı Ve Değişim. (Çev. U. Coşkun). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Eisenstadt, S.N. (1996). Toplumsal Gelişme Ve Değişme. (Çev. B. Örs). İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi. (14). 15-26

El-Affendi, A. (2006). Hassan Turabi and The Limits of Modern İslamic Reformism, *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. (Ed İ. M. Abu-Rabi). Malden:Blackwell Publishing, ss. 145- 160.

Emre, Y, (2015) "Anthony Giddens Ve Uluslararası İlişkiler: Yapılanma, Modernite Ve Küreselleşme", *Uluslararası İlişkiler*, 11 (44), 5-23.

Ergin, O. (1977). Türkiye Maarif Tarihi. (1.2. Cilt) İstanbul: Eser Matbaası

Erkan, E (2012a). Dernekleşme Ve Din: Gaziantep Örneği. Yayınlanmamış. Doktora Tezi. Kayseri. Erciyes Üniversitesi.

Erkan, E. (2012b). Müslüman Toplumlarda Sivil Toplum İmkânı. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* 12 (2), 195-206.

Eser, M. (2012). Doğu Medreselerinde İslam Tarihi Ve Siyer Eğitimi. *Medrese Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu* (Yayına Hazırlayan: F. Gedikli). Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Cilt 2, ss.709-725.

Eshenkulova, E. (2001). Timurlular Devri Medrese Eğitimi Ve Ulüm El-Eva'il (Matematik, Astronomi Ve Tıp). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

Ferrara, A. (2012). From Multiple Modernities to Multiple Democracies. Multiple Modernities and Postsecular Societies. (Ed: M. Rosati ve K. Stoeckl,). Surrey, (UK): Ashgate Publishing, ss. 17- 40.

Feyerabend, P. (1999). Yönteme Karşı. (Çev. E. Başer). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Findley, C. V. (2012). Bureaucratic Reform in The Ottoman Empire. Princeton University Press. Retrieved From Http://Www.Ebrary.Com

Fortna, B. (2002). İmperial Classroom. New York: Oxford University Press.

Gedikoğlu, Ş. (1978). Kemalist Eğitim İlkeleri, Uygulamalar. İstanbul: Çağdaş Yayınları.

Gellner, E. (1994). Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals. London: Penguin press.

Gellner, E. (1998). Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği. *Türkiye'de Modernleşme Ve Ulusal Kimlik*. (Ed. S. Bozdoğan Ve R. Kasaba). İstanbul. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss.188-200.

Gellner, E. (2008). Uluslar Ve Ulusçuluk. (Çev. B.E. Behar). İstanbul: Hil Yayınları

Gencer, B. (2014). İslam'da Modernleşme (1839-1939). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Gencer, F. (2015). 19. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin Dersim'de Merkezî Otoriteyi Kurma Çabaları. *Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 55(1). 217-242

Giddens, A. (1991). Modernity and Self-Identity: Self and Society in The Late Modern Age. Stanford: Stanford University Press.

Giddens, A. (2003). Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi. (Çev. Ü. Tatlıcan ve B. Balkız). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Giddens, A. (2010). Modernite Ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik Ve Toplum. İstanbul: Say Yayınları.

Giddens, A. (2012). The Consequence of Modernity. Malden. Polity Press.

Giddens, A. (2013). Sosyoloji. (Çev. C. Güzel). İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Gillespie, M. A. (2008). The Theological Origin of Modernity. Chicago. The University of Chicago Press.

Golpayegani, A. R. (2008). Roots and Sings of Secularism. (Çev. T. Ziaian). Global Center for Islamic Culture & Thought.

Göçek, F. M. (2002). Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu. Modern Türkiyede Siyasi Düşünce: Milliyetçilik (Cilt: 4). İstanbul: İletişim Yayınları. Ss. 63-80.

Gökaçtı, M.A. (2005). Türkiye'de Din Eğitimi Ve İmam Hatipler. İstanbul: İletişim Yayınları.

Göktürk, T. Ve Dağ. (2014). Nizamiye Medreselerinin Eğitim-Öğretimdeki Rolü. *The Journal Of Academic Social Science Studies.* (27). 457-469. Http://Www.Jasstudies.Com/Makaleler/1762237988_28 %20Dr.%20T%C3%Bcrker%20G%C3%96KT%C3%9CRK.Pdf

Göle, N. (2006). Islamic Visibilities and Public Sphere. *Islam İn Public: Turkey, Iran and Europe.* (Ed. N. Göle ve L. Ammann). İstanbul: İstanbul Bilgi University Press, ss. 3-43.

Göle, N. (2007). Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme Ve Batıcılık,* 3.Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, ss.56-68.

Göle, N. (2011). Melez Desenler: İslam Ve Modernlik Üzerine. (4. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları

Göle, N. (2012). Mühendisler Ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere. (5. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, N. (2013). Modernist Kamusal Alan Ve İslami Ahlak. *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması*. (Ed. N. Göle). İstanbul: Metis Yayınları, ss.19-40.

Gözaydın, İ. (2014). Diyanet İşleri Başkanlığına Yeni Bir Bakış. *Sosyo-Ekonomik Politikalar Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı: Kamuoyunun Diyanet'e Bakışı, Tartışmalar Ve Öneriler*. . (Ed. S. Özçelik). İstanbul: Mart Matbaacılık, ss. iii-V. http://www.hyd.org.tr/attachments/article/64/hyd%20diyanet%20projesi-kıtap.pdf

Gözaydın, İ. (2016). Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi. İstanbul: İletişim Yayınları.

Gözütok, Ş. (2012). İslam'ın Altın Çağında İlim. İstanbul: Nesil Yayıncılık.

Grunberg, T. ve Grunberg, D. (2011). Bilim Felsefesi. (Ed. İ. Taşdelen). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Gül, A. (1997). Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim Ve Bunlar Arasında Daru'l Hadislerin Yeri. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Güllü, İ. (2015). Durkheimci Bir Sosyolog: İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Din Ve Toplum Görüşleri. *EKEV Akademi Dergisi,* 19(62). 205-228.

Güllüpınar F. ve Gökalp E. (2014). Neoliberal Zamanın Ruhu, Yaşam Boyu Öğrenme ve İstihdam İlişkileri: :*Yaşam Boyu Öğrenme Politikaları'nın Eleştirel Bir Analizi. Mülkiye Dergisi,* 38(2), 67-92.

Gündüz, M. (2015). Osmanlı Eğitim Mirası: Klasik Ve Modern Dönem Üzerine Makaleler. (Der. M. Gündüz). Ankara: Doğu Batı Yayınları. Ss.21-118.

Güner, S. (2010). Bir Metafor Ve/Ya Gerçeklik Olarak "İslam Rönesansı". Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (13). 150-163.

Güneş, H. N. (2016). Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikalarının Liberal-Muhafazakâr Yüzü. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (5), 59-80

Gür, B. S. (2014). Deskiling of Teachers: The Case of Turkey. *Educational Sciences: Theory & Practice*, 14(3), 1-18

Gür, B.S. ve Çelik, Z. (2009). Türkiye'de Millî Eğitim Sistemi: Yapısal Sorunlar Ve Öneriler, (Seta rapor).

Güven, İ. (2014). Türk Eğitim Tarihi. (4. Baskı). Ankara: Pegam Akademi.

Güven, Ş. (2012). Şark Medreseleri Ve Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezlerinde Okutulan Tefsir Derslerinin Mukayesesi. *Medrese Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu* (Yayına Hazırlayan: F. Gedikli). Muş: Muş Alparslan Üniversitesi. Cilt 2, ss. 281-291.

Habermas, J. (2008) "Secularism's Crisis of Faith: Notes On Post-Secular Society". *New Perspectives Quarterly*. 25. 1,7-29.

Habermas, J. (1987). Modernity: An Incomplete Project. *The Anti-Aesthetic: Essays On Postmodern Culture* (Ed: H. Foster). Washington. Bay Press, ss. 3-15

Halis, İ (2005). Tanzimat Dönemi Eğitim Sistemi. Konya: Serhat Kitabevi.

Hall, S. (2000). The Question of Cultural Identity, Modernity. *An İntroduction to Modern Societies*, (Ed: S. Hall, D. Held, D. Hubert, ve K. Thompson). Massachusett: Blacwell Publisers, ss. 596-632.

Harvey, D. (1990) The Condition of Postmodernity. An Enquiry İnto The Origins of Cultural Change, Oxford: Blackwell.

Hazır, M. (2012). Postsekülerliğin Gelişi: 21. Yüzyılda Sekülerliğin Sosyolojisini Yapmak, *Akademik İncelemeler Dergisi, 7 (2). 141-154.*

Heper, M. (2015). Türkiye'de Devlet Geleneği. (Çev. N. Soyarık). (5. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

HIZLI, M. (1987). Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1), . Retrieved From Http://Dergipark.Gov.Tr/Uluifd/İssue/13506/163396

Hobsbawm. E. J., ve T. Ranger (2006). Geleneğin İcadı. (Çev: M.M. Şahin). İstanbul: Agora Yayınları.

Horkheimer, M. ve Adorno T. W. (2010) Aydınlanmanın Diyalektiği, (Çev. N. Ülner ve E. Ö. Karadoğan). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Huntington, S. P. (2005). Medeniyetler Çatışması Ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması. (4.Baskı) (Çev: Turhan, M. Ve Soydemir, Y. Z. C.). İstanbul: Okyanus Yayınları.

Ichijo, A. (2013). Nationalism and Multiple Modernities: Europe and Beyond. Basingstoke: Palfrave Macmillan

Işıkdoğan, D. (2012). Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Mardin Örneği. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 53 (2). 43-83.

İbrahim, H. A. (2006). An Overview of Al-Sadıq Al-Mahdi's İslamic Discourse, The *Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought.* (Ed. İ. M. Abu-Rabi). Malden: Blackwell Publishing, ss.161-174.

İhsanoğlu, E. (1992). Ottomans and European Science. *Boston Studies in The Philosophy of Science: Science and Empires (Ed:P. Petitjean, C. Jami, ve A. M. Moulin)* (136). Ss. 37-48 Https://Books.Google.Com.Tr/Books?İd=8lbvcaaaqbaj&Pg=PA43&Dq=M%C3%Bchendishane+İ+Berri+H%C3%Bcmayun&Hl=Tr&Sa=X&Ved=0ahukewji1d3anenpahwbeywkhcetddgq6aeıszaı#V=Onepage&Q=M%C3%Bchendishane%20i%20berri%20h%C3%Bcmayun&F=False

İnalcık, H. (1998). Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum Ve Tarikatlar. *Küreselleşme Sivil Toplum Ve İslam.* (Ed. E. F. Keyman Ve A. Y. Sarıbay). Ankara Vadi Yayınları, ss. 74-87.

İnan, A. (2012). Modernleşme Sürecindeki Medreseler Epistemolojisindeki Dönüşüm İcazetlere Yansıması: İki Ana Örnek. *Medrese Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu* (Yayına Hazırlayan: F. Gedikli). Muş: Muş Alparslan Üniversitesi. Cilt 2, ss. 17-65

Jameson, F. (2004). Biricik Modernite Şimdinin Ontolojisi Üzerine Bir İnceleme.(Çev. Sami Oğuz).Ankara: Epos Yayınları.

Jameson, F. (2011). Postmodernizm Ya Da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı (Çev: Nuri Plimer). İstanbul: Nirengi Yayıncılık.

Kalaycıoğlu, E. (1998). Sivil Toplum Ve Neopatrimonyal Siyaset. . Küreselleşme Sivil Toplum Ve İslam, (Ed: E. F. Keyman Ve A. Y. Sarıbay) Ankara Vadi Yayınları, ss.111-135.

Kamali, M. (2006). Multiple Modernities, Civil Society and Islam. The Case of Iran and Turkey. Liverpol: Liverpol University Press.

Kant, I. (2004). From an Answer to The Question: What is Enlightenment? *Reading in Epistemology: From Aquinas, Bacon, Galileo, Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant*. (Ed. V. G. Potter). New York: Frodham University Press.

Kaplan, İ. (2003). Milli Eğitim İdeolojisi. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik. Cilt: 4. İstanbul: İletişim Yayınları.

Karadaş, C. (2013). Nizamiye Medreseleri Ve Gazali. *Medreseler Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu*. (1. Cilt). Muş: Muş Alparslan Üniversitesi. Ss. 545-555.

Karakök, T. (2012). Yükseköğretim Kurumu Olarak Osmanlı'da Medreseler: Bir Değerlendirme..Doi Number:10.14686/201321988. *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* (Uluslararası Hakemli Dergi - Internatıonal Refereed Journal), 2 (2), 208-234. Retrieved From Http://Dergipark.Gov.Tr/Buefad/İssue/3813/51122

Karasipahi, S. (2009). Muslim in Modern Turkey: Kemalism, Modernism and The Revolt of the Islamıc Intellectuals. London: I.B. Tauris.

Kaya, İ. (2006). "Geç Modernlikler" Çerçevesinde Türk Modernlik Deneyimi. Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı. (Ed. M. Zencirkıran). Ankara: Nova Yayıncılık, ss. 153-174.

Kaya, İ. (2017). Sosyal Teori ve Geç Modernlikler: Türk Deneyimi. Ankara: İmge Yayınları.

Kaya, M. (2013) "Modernleşme Sürecinde Aşiretlerin Dönüşümü: Şanlıurfa Aile Ve Aşiret Dernekleri. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Konya. Selçuk Üniversitesi.

Kaya, M. (2015). Batı Dışı Modernleşme Örneği Olarak Türkiye Modernleşmesi: Süreklilikler, Kopuşlar Ve Çatallanmalar, *International Periodical for the Languages, Literature And History Of Turkish Studies,* 10 (2). 545-564.

Kayacan, M. (2012). Cumhuriyet Dönemi Medreselerinde Okutulan Tefsir Dersleri Üzerine Bir Form Ve İçerik Değerlendirilmesi. *Medrese Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu* (Yayına Hazırlayan: F. Gedikli). Muş: Muş Alparslan Üniversitesi. Cilt 2, ss.293-306.

Keleş, B. (2011). Selçuklu Medreseleri İle Memluk Medreselerine Genel Bir Bakış, *Türk Dünyası Araştırmaları*. 96 (190). 195-207.

Keyman, F. (2006). Avrupa'da Ve Türkiye'de Sivil Toplum. Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı. (Ed. M. Zencirkıran). Ankara: Nova Yayıncılık. Ss.311-323.

Kılıç, A. (2013). Kürdistan'da Halidilik. *Kimlik, Kültür Ve Değişim Sürecinde Osmanlı'dan Günümüze Kürtler Uluslararası Sempozyumu.* Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, ss. 366-379.

Kılıç, R. (2001). Osmanlı Devleti'nde Medreseler, *Türk Kültürü*. (456). 205-216.

Kılıç, R. (2006). Osmanlı Devleti'nde Yönetim-Nakşbendi İlişkisine Farklı Bir Bakış: Hâlidî Sürgünleri. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7(17). 103-119.

Kirby, M. Kidd, W., Koubel, F., Barter, J., Hope, T., Kirton, A., Madry, N., Manning, P., Trigs, K., (2000). Sociology In Perspective. (AQA Edition). Oxford: Heinemann.

Kirby, M. Kidd, W., Koubel, F., Barter, J., Hope, T., Kirton, A., Madry, N., Manning, P., Trigs, K., (2000). Sociology In Perspective. (AQA Edition). Oxford: Heinemann.

Kirsh, D. (2013). The Role of Philosophy İn The Human Sciences. The Need for İnterpretation: Contemporary Conceptions of the Philosopher's Task. (Ed: S. Mitchell ve M. Rosen). London: Bloomsbury Academic Collections, ss. 11-32

Kocabaş, A. (2008). "Türk Eğitim Sisteminin Felsefi Temelleri, Dewey, Mustafa Necati, Ve İsmail Hakkı Tonguç", Toplum Ve Demokrasi, 2 (3). S. 203-212.

Kocabaş, A. 2008, "Türk Eğitim Sisteminin Felsefi Temelleri, Dewey, Mustafa Necati Ve İsmail Hakkı Tonguç", Toplum Ve Demokrasi, 2 (3). S. 203-212.

Koçer, H.A., (1991) Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu Ve Gelişimi, İstanbul. MEB Yayınları.

Kodaman, B. (1991). Abudlhamid Devri Eğitim Sistemi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

KONDA. (2014). Diyanet İşleri Başkanlığı Araştırması: Algılar, Memnuniyet, Beklentiler. *Sosyo-Ekonomik Politikalar Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı: Kamuoyunun Diyanet'e Bakışı, Tartışmalar Ve Öneriler*. . (Ed. S. Özçelik). İstanbul: Mart Matbaacılık, ss.75-139. Http://Www.Hyd.Org.Tr/Attachments/Article/64/Hyd%20Diyanet%20Projesi-KITAP.Pdf

Kömeçoğlu, U. (2006). New Sociabilities: İslamic Cafes in İstanbul. Islam in Public: Turkey, Iran and Europe. (Ed. N. Göle and L. Ammann). İstanbul: İstanbul Bilgi University Press, ss. 163-189.

Kömeçoğlu, U. (2012). Küreselleşme Ve Batı Despotizmi. İstanbul: Ufuk Yayınları.

Köseoğlu, A. (2007). Medrese Eğitiminde Modern Eğitime Geçitte Halka Yöneliş. Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi.

Kraus, w. (2007). Hâlidiyye Tarikatının Endonezya'ya Girişi Hakkında Bazı Notlar. (çev. A. Memiş). *Tasavvuf: İlmî Ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8(18), 311-319.

Kukathas, C. (1999). İslam, Demokrasi Ve Sivil Toplum. *İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi*. (Ed: Ö. Demir). (Çev: İ. Dalmış) Ankara: Liberte Yayınları, ss. 21-44.

Küçükcan, T. (2005). Modernleşme Ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme Ve İslam Dünyası. *İslam Araştırmaları Dergisi*, (13), ss. 109-128

Kütükoğlu, M. (2015). Darül Hilafetil Aliyye Medresesi Ve Kuruluşu Arifesinde İstanbul Medreseleri. *İslam Tetkikleri Dergisi*, 7 (0), . Retrieved From Http://Dergipark.Gov.Tr/İuislamtd/İssue/1197/14059.

Kymlicka, W. (2000). Modernity and National İdentity, Ethnic Challenges to The Modern Nation State. (Ed: S. Ben-Ami, Y. Peled ve A. Spektorowski). London: Macmillan Press. Ss. 11-42.

Lash, S. ve Wynne, B. (1992). Introduction, Risk Society: A Toward New Society. (Trans: M. Ritter). London: Sage Publications.

Latham M. E., (2000). Modernization as Ideology. American Social Science and "Nation Building" İn The Kennedy Era. Chapel Hill, NC. The University of North Carolina Press.

Latham, E., M. (2003). Modernization, International History and The Cold War World, *Modernization, Development, And The Global Cold War*. (Ed: D.C. Engerman, N. Gilman, M.H. Haefele, M. E. Latham)Amherst And London: University Of Massachusetts Press, ss.1-22.

Latifoğlu, F. (2015). Yurt Dışında Görev Yapan Din Görevlilerinin Problemleri: Almanya Örneği. *PESA International Journal of Social Studies*, 1(2). 1-15

Letizia, C. (2012). A State Goddess İn The New Secular Nepal: Reflection On the Kumari Case at The Supreme Court, Multiple Modernities and Postsecular Societies. (Ed: M. Rosati ve K. Stoeckl,). Surrey, (UK): Ashgate Publishing, ss. 115-142.

Lévi-Strauss, C. (2012). Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji.(Çev: A. Terzi) İstanbul: Metis Yayınları.

Levitt, P. (2013). Religion On the Move: Mapping Global Cultural Production and Consuption, De-Centering Anda Re-Centering (Ed: C. Bender, W. Cadge, P. Levitt, ve D. Smilde). New York: Oxford University Press, ss. 159-176.

Lewis, B. (2002). What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response. London: Phoenix.

Lichterman, P. (2013). Studying Public Religion: Beyond The Beliefs-Driven Actor, De-Centering Anda Re-Centering (Ed: C. Bender, W. Cadge, P. Levitt, ve D. Smilde). New York: Oxford University Press, ss.115- 136.

Lynn, W., M. (1998). Gertude Stein and Richard Wright: The Poetics and Politics of Modernism. Missisipi: University Press of Mississippi.

Lyotard, J., F. (1984). The Postmodern Condition: A Report On Knowledge: Manchester: Manchester University Press.

Makal, M. (2005). Köy Enstitüleri Ve Ötesi. Ankara: Piramit Yayıncılık

Makdisi, U. (1996). Reconsructing The Nation-State: The Modernity of Sectarianism İn Lebanon, Middle East Research and Information Project. (200). 23-30.

Mallick, O., B. (2005). Development Theory, Rostow's Five Stage Model of Development. Eliott and Smiith.

Manuel, F., E. (1965). The Prophets of Paris: Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Fourier, And Comte. New York. Harper Tocrhbooks.

Mardin, Ş. (1994). Islam in Mass Society: Harmony Versus Polarization *Politics in the Third Turkish Republic,* (Ed. M. Heper ve A. Evin). Oxford: Westview Press, ss. 161-168.

Mardin, Ş. (2015a). Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din Ve Toplumsal Değişim. (Çev. M. Çulhaoğlu). (18. Baskı) İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2015b). Sivil Toplum. Türkiye'de Toplum Ve Siyaset. (Der: M. Türköne Ve T. Önder) (21. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 9-20.

Martıkaınen, T. (2010). Din, Göçmenler Ve Entegrasyon, (Çev. N. Özmen). M.Ü. İlahiyat Fakültesi.

Masoud, K. (2006). Multiple Modernities, Civil Society and Islam. The Case of Iran and Turkey. Liverpool: Liverpool Universities Press.

Mckee, J. B. (1969). Introduction to Sociology. USA. Holt, Rinehart and Winston.

Memduhoğlu, A. (2012). Geçmişten Günümüze Tillo Medreseleri. *Medreseler Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu*. (2. Cilt). Muş: Muş Alparslan Üniversitesi. Ss.135-149.

Mez, A. (2014). Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti (İslam'ın Rönesansı) (Çev. S. Şaban). İstanbul: İnsan Yayınları.

Migdal. J.S. (1998). Olgu Ve Kurgunun Buluşma Zemini. *Türkiye'de Modernleşme Ve Ulusal Kimlik*. (Ed. S. Bozdoğan Ve R. Kasaba). İstanbul. Tarih Vakfı Yurt Yayınları. Ss.207-216.

Mutluer, N. (2014). Yapısal, Sosyal Ve Ekonomi Politik Yönleri İle Diyanet İşleri Başkanlığı. *Sosyo-Ekonomik Politikalar Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı: Kamuoyunun Diyanet'e Bakışı, Tartışmalar Ve Öneriler.* (Ed. S. Özçelik). İstanbul: Mart Matbaacılık, ss.3-72. http://www.hyd.org.tr/attachments/article/64/hyd%20diyanet%20projesi-kıtap.pdf

Nedim, V. (1933). Devletin Yapıcılık Ve İdarecilik Kudretine İnanmak Gerektir, Kadro. (Cilt: 2). (KADRO-1933, Cilt:2, Tıpkıbasım, Yay. Haz. C. Alper. Ankara: *Ankara İktisadi Ve Ticari İlimler Akademisi.* Yayın No: 130, 1979). (15). 13-19.

Neuman, L. (2012). Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nicel Ve Nitel Yaklaşımlar. Cilt. 2. (Çev.S. Özge). Ankara: Yayınodası.

Neuman, L. W. (2010). Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel Ve Nicel Yaklaşımlar (1.Cilt). (Çev: S. Özge). İstanbul: Yayın Odası Yayınları.

Obuz, Ö. (2015). İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Düşünce Dünyası. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Eskişehir. Anadolu Üniversitesi.

Okumuşlar, M (2008). Ehl-i Sünnetin Kurumsallaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi. *Marife.* (1). 137-148.

Omar, İ. A. (2006). Islamic Thought in Contemporary India: The Impact of Mawlana Wahiddudin Khan's Al-Risale Movement, The *Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. (Ed: İ. M. Abu-Rabi). Malden: Blackwell Publishing, ss. 75-87.

Orridge. A. W. (1981). Varieties of Nationalism, The Nation State: The Formation of Modern Politics. (Ed: L. Tivey). Oxford: Martin Robertson. Ss. 39-58.

Öcal, M. (2004). Türkiye'de Kuran Eğitim Ve Öğretiminde Görülen Gelişmeler Ve Bir İcazetname Örneği. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. 13 (2). 81-140.

Ödemiş, İ. S. (2014). Enderun Mektebi Ve Demokratik Eğitim Modeli Perspektifinden Mesleki Eğitim: Teorik Bir Çözümleme. Eğitim Ve Öğretim Araştırmaları Dergisi. 3 (3). 65-75.

Ölmez, A. (2014). II. Meşrutiyet Devrinde Osmanlı Medreselerinde Reform Çabaları Ve Merkezileşme, Vakıflar Dergisi. (41), ss. 127-140. Http://Uvt.Ulakbim.Gov.Tr/Uvt/İndex.Php?Cwid=9&Vtadi=TSOS&C=Ebsco&Ano=174706_9543c4f89cb7086004757ecb4362886f&?

Önder, M. (2014). Türk Eğitim Tarihi. (3. Baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.

Özbudun, E. (1999). Türkiye'de Sivil Toplum Ve Demokratik Konsolidasyon. İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi. (Ed. Ö. Demir). (Çev. İ. Dalmış) Ankara: Liberte Yayınları. Ss. 112-121.

Özcan, D. (2013). Etnisite Ve Sivil Toplum İlişkisinde Etnik Bir Grup Olarak Kürtler 'in Sivil Toplumculuk Deneyimleri. *Kimlik, Kültür Ve Değişim Sürecinde Osmanlı'dan Günümüze Kürtler Uluslararası Sempozyumu.* Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, ss.415-430.

Özer, B., ve Baştan, S. (2012). Modernite Ve Postmodernite Süreçlerinde Kamu Yönetimi, Siyasa Yapım Sürecinin İletişimsel Motifleri Ve Demokratikleşme Üzerine Kuramsal Bir Tartışma. Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi, 4 (1). 39-52

Özlem, D. (1990). Max Weber'de Bilim Ve Sosyoloji. İstanbul: Ara Yayınları.

Özlem, D., Özkan, K.(2012). *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Hiperlink.

Özodaşık, M. (1999). Cumhuriyet Dönemi Yeni Bir Nesil Yetiştirme Çalışmaları 1923-1950. Konya: Çizgi Kitabevi.

Öztürk, M. (2013). Klasik Ve Modern Dönem Osmanlı Medrese Geleneğinde Tefsir Tedrisatı. *Medreseler Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu*. 2. Cilt. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, ss.259-280.

Pace, E. (2012). Big Man of the Big God: Nigeria as A Laboratory for Multiple Modernities. *Multiple Modernities and Postsecular Societies.* (Ed: M. Rosati ve K. Stoeckl,). Surrey, (UK): Ashgate Publishing, ss.143-162.

Parlak, İ. (2005). Kemalist İdeolojide Eğitim: Erken Cumhuriyet Dönemi Tarih Ve Yurt Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bir İnceleme. Ankara: Turhan Kitabevi.

Parmaksızoğlu, İ. (1966). Türkiye'de Din Eğitimi. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Pekasil, T. (2013). Dini Statü Tiplerinde Farklılaşma: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla Ve Seyyidler. *Tarih Kültür Ve Sanat Araştırmaları Dergisi*. 2(4), 24-54.

Perinçek, D. (2010). Toprak Ağalığı Ve Kürt Sorunu. (5. Basım). İstanbul: Kaynak Yayınları.

Popper, K. (2008). Açık Toplum Ve Düşmanları. (Çev. M. Tuncay). Ankara. Liberte Yayınları.

Przworski, A. ve Limongi, F. (1997). Modernization Theories and Facts, World Politics. 49 (2). 155-183.

Ravi, S., S. (2011). A Comprehensive Study of Education. New Delhi. PHI Learning.

Requero, Q. (2011). Why Did Locke Believe That Absolute Monarchy Was İnconsistent with Civil Society? Http://Www.Scribd.Com/Doc/61674119/Why-Did-Locke-Believe-That-Absolute-Monarchy-Was-Inconsistent-With-Civil-Society#Scribd

Rıfkı, F. (1933). Bizim Köy. *Kadro*. Cilt: 2. (KADRO-1933, Cilt:2, Tıpkıbasım, Yay. Haz. C. Alper. Ankara: Ankara İktisadi Ve Ticari İlimler Akademisi Yayın No: 130, 1979) (18). 15-17.

Ringer, F. (2003). Weber'in Metodolojisi: Kültür Ve Toplum Bilimlerinin Birleşimi. (Çev: M. Küçük). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Rosati, M. (2012). The Turkish Laboratory: Local Modernity and The Postsecular in Turkey, Multiple Modernities and Postsecular Societies. (Ed: M. Rosati ve K. Stoeckl,). Surrey, (UK): Ashgate Publishing, ss. 61-78.

Rosati, M. ve Stoeckl, K. (2012). Introduction, *Multiple Modernities and Postsecular Societies*. (Ed: M. Rosati ve K. Stoeckl,). Surrey, (UK): Ashgate Publishing, ss. 1-16.

Rostow. W.W., (1960). The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto. Cambridge, Cambridge University Press.

Rubin, A. (2012). Religious Actors in A Democratic Civil Society: Turkey and Israel Compared, Secular State and Religious Society: Two Forces İn Play İn Turkey. (Ed: B. Turam). New York: Palgrave Macmillan, ss. 167-194

Russel, B. (2002).Eğitim Üzerine. (Çev. N. Bezel). İstanbul: Say Yayınları.

Sakaoğlu, N. (1991). Osmanlı Eğitim Tarihi. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sakaoğlu, N. (2003). Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi. İstanbul: İstabul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Sami, İ. (2012). Doğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim –Çokreşi Örneği-. *Medreseler Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu*. (2. Cilt). Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, ss.151-160.

Saraçoğlu, M. (2013). İran Arşivlerine Göre Şeyh Ubeydullah İsyanı. *Sosyal Bilimler Dergisi.* 3(5), 1-35.

Sarıbay, A. Y. (1998). Türkiye'de Demokrasi Ve Sivil Toplum. *Küreselleşme Sivil Toplum Ve İslam*, (Ed: E. F. Keyman Ve A. Y. Sarıbay). Ankara Vadi Yayınları, ss. 88-110.

Sarıbay, A. Y. (2005). Sivil Toplum 'Da Ahlak: Üniversitas Mı, Societas Mı? *Sivil Toplum: Farklı Bakışlar.* (Ed. L. Sunar)İstanbul: Kaknüs Yayınları, ss. 29- 37.

Sarıkaya, Y. (1997). Medreseler Ve Modernleşme. İstanbul: İz Yayıncılık.

Sayarı, S. (2007). Türkiye'de İslam Ve Uluslararası İlişkiler, Ortadoğu'da Kültürel Geçişler. (Ed. Ş. Mardin). (Çev. B. Koçak). Ankara: Doğu Batı Yayınları. Ss. 233-243.

Sayarı, S. (2007). Türkiye'de İslam Ve Uluslararası İlişkiler. *Ortadoğu'da Kültürel Geçişler*. (Ed. Ş. Mardin). (Çev. B. Koçak). Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 233-243.

Shaw. S., E. K. Shaw (1983). Osmanlı İmparatorluğu Ve Modern Türkiye. (Çev. M. Harmancı). 2. Cilt. İstanbul: E Yayınları.

Shinner, L. (1967). The Concept of Secularization in Emprical Research, *Journal for The Scientific Study Of Religion,* 6 (2), Ss.207-220.

Shively, K. (2008). Taming Islam: Studying Religion İn Secular Turkey.*Antropological Quartely*. 81(3). 683-711.

Sırım, V. (2013b). Selçuklular Ve Osmanlılar Döneminde Medreselerin Mali Kaynakları. *Medreseler Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu*. (1. Cilt). Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, ss. 558-572.

Sikand, Y. (2006). Sayyed Abul Hasan ‘Ali Nadwi And Contemporary İslamic Thought İn İndia, *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. (Ed. İ. M. Abu-Rabi). Malden: Blackwell Publishing, ss. 88-104.

Slattery, M. (2003). Key Ideas in Sociology. Cheltenham. Nelson Thornes.

Solmaz, B. (2011). Modernlik Ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, Ss. 35-58.

Sorman, G. (2003). Rifaa'nın Çocukları. (Çev. P. Tacar). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Stewart, E. W., Glynn, J. A. (1971). Introduction to Sociology. New York. Mcgraw-Hill Book Company.

Stoeckl, K. (2012). European Integration and Russian Orthodoxy: Two Multiple Modernities Perspectives. *Multiple Modernities and Postsecular Societies*. (Ed: M. Rosati ve K. Stoeckl,). Surrey, (UK): Ashgate Publishing, ss. 97-114.

Strateji Düşünce Ve Analiz Merkezi (SDAM). (2016). Türkiye'de Medreseler Ve Din Eğitimi. Http://Www.Stratejidusunce.Org/Detay/Haber/1005/Turkiyede-Medreseler-Ve-Din-Egitimi.Aspx

Subaşı, N. (2003). Öteki Türkiye'de Din Ve Modernleşme. Ankara: Vadi Yayınları.

Subaşı, N. (2004). Gündelik Hayat Ve Dinsellik. İstanbul: İz Yayıncılık

Suğur, N. ve Saygı Doğru, E. (2010). Koruma Altındaki Çocukların Aile ve Devlet Algısı Üzerine Bir Araştırma. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi,* 65(1), 115-135.

Suman, D. (2013). Feminizm, İslam Ve Kamusal Alan. *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması*. (Ed. N. Göle). İstanbul: Metis Yayınları, ss 68-92.

Suveren, Y. (2014a). Türkiye'de Sağ-Muhafazakâr Siyasetçilerin Devleti Algılama Yordamları Üzerine Bir Değerlendirme. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 14(4), 139-151.

Suveren, Y. (2014b). Cumhuriyetçi Radikal Modernizme Karşı Anti-Modernist Bir Entelektüel Olarak Nurettin Topçu. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9(2), 23-44.

Şahin, H. (1999). Osmanlı Devleti'nde Eğitim Ve Bilgi Üretim Sisteminin İşlevlerini Yitirmesinin Sebepleri Üzerine. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. (22). 253-264. Http://Www.Turkiyatjournal.Com/Makaleler/1886752297_22..Pdf

Şapolyo, E. B. (1966). Atatürk Ve Maarif Misakı-Pragmatizm-. *Türk Kültürü*. (40). 383-394.

Şen, A. (2013). Osmanlı'dan Günümüze Eğitimde Modernleşme Çabaları. *Ekev Academic Review*, *17*(57), 477-492.

Şengül, S. (2008). Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı Ve Cumhuriyet Modernleşmesi İle Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Şengül, S. (2015). Halidi-Nakşibendilik Ve Medreselere İlim Anlayışının Dönüşümü. *Kıyam Ve Kıtal: Osmanlıdan Cumhuriyete Devletin İnşası Ve Kolektif Şiddet.* (Haz. Ü. Kurt ve G. Çeğin). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, ss. 321-360

Şimşek, E. (2013).Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi Ve Öğretimine Dönüş Süreci (1946-1960). *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi. (49). 391-414.*

Talas M.A. (2000). Nizamiye Medreseleri Ve İslam'da Eğitim-Öğretim (Çev. S. Cihan). Samsun: Etüt Yayınları

Tarhanlı, İ. B. (1993).Müslüman Toplum, "Laik" Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı. İstanbul: Afa Yayıncılık.

Taşdemirci, E. (1987). Osmanlı İmparatorluğu'nda Medreseler. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 1 (3), 519-532. Retrieved From Http://Dergipark.Gov.Tr/Erusosbilder/İssue/23736/252768

Taşdermirci, E. (1989). Medreselerin Doğuş Kaynakları Ve İlk Zamanları, *E. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi,* (2), 269-278.

Taylor, C. (2006). Religion and Modern Identity Struggles. *Islam İn Public: Turkey, Iran and Europe.* (Ed. N. Göle and L. Ammann). İstanbul: İstanbul Bilgi University Press, ss. 481-524.

Tekin, F. (2012). Sosyo-Politik Figürler Olarak Nehri Medresesi Örneği. *Medrese Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu* (Yayına Hazırlayan: F. Gedikli). Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Cilt 2, ss.77-89

Tezcür, G. M. (2010). Muslim Reformers in Iran and Turkey: The Paradox of Moderation. Austin: University of Texas Press.

Tipps, D.C. (2012). Theory and The Comparative Study of Societies: A Critical Perspective, Comparative Studies İn Society and History, 15 (2), ss. 199-226.

Topçu, N. (1970). Türkiye'nin Maarif Davası. İstanbul: Hareket Yayınları.

Tosun, G. (2001). Türkiye'de Devlet-Sivil Toplum İlişkisi Bağlamında Demokrasinin Pekişmesindeki Engellere İlişkin Kuramsal Ve Pratik Bir Yaklaşım, *Ege Akademik Bakış*, (1)1. 224-243.

Tosun-Erdoğan, G. (2005). Türkiye'de Devlet-Sivil Toplum İlişkisi Ve Demokrasinin Pekişmesinin Önündeki Engeller. *Sivil Toplum Ve Demokrasi.* (Ed: L. Sunar)İstanbul: Kaknüs Yayınları, ss.123-143.

Traninor, B. (1998). The Origin and End of Modernity. Journal of Applied Philosophy. 15 (2). Ss 133-144.

Turner, B. S. (1997). Max Weber Ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım. (2. Baskı). (Çev. Y. Aktay). Ankara: Vadi Yayınları.

Turner, B. S. (2000). Statü.(Çev. K. İnal). Ankara: Doruk Yayınları.

Türk, E. (1999). Milli Eğitim Bakanlığında Yapısal Değişmeler Ve Türk Eğitim Sistemi. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Türkmen, B. (2006). Muslim Youth and Islamic NGO's. Islam in Public: Turkey, Iran, And Europe. (Ed: N. Göle ve L. Ammann). İstanbul: İstanbul Bilgi Press, ss.227-255.

Unan, F. (2015). Bir Alımın Hayat Hikâyesi Ve Klasik Osmanlı Eğitim Sistemi Üzerine. *Osmanlı Tarihi Araştırma Ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM*, 8 (08), . DOI: 10.1501/OTAM_0000000134

Unat, F. R. (1964). Türkiye'de Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Uyanık, E. Ve Çam, İ. D. (2013). II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerde Islahat Tartışmaları. *Medreseler Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu*. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi. 1. Cilt, ss. 247-260.

Uzunçarşılı, İ.H. (1965). Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ülken, H. Z. (1979). Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul: Ülken Yayınları.

Ülken, H. Z. (2013). Eğitim Felsefesi. Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

Ünsal, A. (2009). Yaz Kuran Kurslarında Din Eğitimi Ve Öğretimi (Denizli Örneği). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.

Vatandaş, C. (2006). Kapsam Ve Yöntem Açısından Türk Modernleşmesi. *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı.* (Ed. M. Zencirkıran). Ankara: Nova Yayıncılık, ss.105-140.

Wach, J. (1995). Din Sosyolojisi. (Çev. Günay). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Wagner, P. (2003). Sociology Of Modernity: Liberty And Discipline. New York, Routledge.

Wagner, P. (2013). Modernliğin Yeni Sosyolojisi: Deyim ve Yorum Olarak Modernlik. (Çev. İ. Kaya). Ankara: Pegem Yayıncılık.

Warner, M., Van Antwerpen, J. ve Calhoun, C. (2010). *Varieties of Secularism İn A Secular Age*, Harvard University Press, USA.

Weber, M. (1996). Sosyoloji Yazıları. (Çev. T. Parla). İstanbul: İletişim Yayınları.

Weber, M. (2011). Max Weber: Collected Methodological Writings (Ed: H.H. Bruun Ve S. S. Whimster). (Çev: H. H. Bruun). New York: Routledge.

Weber, M. (2012a). Ekonomi Ve Toplum. Cilt: 1. (Çev. L. Boyacı). İstanbul: Yarın Yayınları.

Weber, M. (2012b). Ekonomi Ve Toplum. Cilt: 2. (Çev. L. Boyacı). İstanbul: Yarın Yayınları.

Weber, M. (2014). Bürokrasi Ve Otorite. (Çev. H.B. Akın). Ankara: Adres Yayınları.

Wilson, B., R.(1966). Religion in Secular Society: A Sociological Comment. London: Watts and Co. Ltd.

Wohlrab-Sahr, M., ve Burchardt, M. (2012). Multiple Secularities: Toward A Cultural Sociology of Secular Modernities, *Comparative Sociology. 10, 875-909.*

Yahyaoğlu, A. (2012). Tillo Medresesinde Sosyal Hayat. *Medreseler Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu.* Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, 2. Cilt, ss.127-134.

Yalar, M. (2012).Seyda, Mela Ve Feqilerin Bölgenin Dini Kültürel Hayatındaki Yeri. *Medrese Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu* (Yayına Hazırlayan: F. Gedikli). Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Cilt: 1, ss.459-470

Yanmış, M. (2017). Yakın Dönemde Kürtler: Kimlik, Din, Gelenek. İstanbul: Grifon Kitap.

Yavilioğlu, C. (2002). Geri Kalmışlık Olgusu Ve Economistic Kalkınma Teorileri: Eleştirel Bir Yaklaşım. *C.Ü. Iktisadi Ve Idari Bilimler Dergisi*. 3 (2). 49-69.

Yazıcı, H., Reisoğlu, S., Altun F. (2012). Etnografik Araştırmacının Değerleri İle Araştırma Yöntem Ve Sonuçları Arasındaki İlişki. *Batman University Jounal of Life Science*, 1(1). 649-657.

Yeğen, M. (1999). Devlet Söyleminde Kürt Sorunu. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldız, A. (2006). Transformation of İslamic Thought İn Turkey Since The 1950s. *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. (Ed İ. M. Abu-Rabi). Malden: Blackwell Publishing, ss.39-54.

Yinger, M. J. (1963). Sociology Looks at Religion, New York: The Macmillan Company.

Yücedağ, İ. (2010). Nilüfer Göle'de Batı-Dışı Modernliği Anlamak. *E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. (3). 69-82.

Yücel, B. (2006). Westphalia Antlaşmasından Nice Antlaşmasına: Egemenlik Kavramının Tarihsel Seyri Ve Bir Prototip Olarak Avrupa Birliği. *AÜEHFD.* 10 (1-2). 165-202.

Yüksel, M. (2012). Medresetu'z Zehra Projesini Bugünden Okumak: Bölge/Kürt Medreselerini Din Eğitimi Merkezli Olarak Islah Ve Geliştirme İmkânı Ve Bunun Toplumsal Barışa Katkısı. *Medreseler Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu*. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, 2. Cilt, ss.189-221.

Zengin, Z. S. (2002). II. Meşrutiyette Medreseler Ve Din Eğitimi. Ankara: Akçağ Yayınları.

Zengin, Z. S. (2011). Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'an Kurslarının Kurulması Ve Gelişimi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 11 (2), 1-24.

Zubrzycki, G. (2012). Negotiating Pluralism in Quebec: Identity, Religion and Secularism in The Debate Over "Reasonable Accommodation". *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion* (Ed: C. Bender, W. Cadge, P. Levitt, ve D. Smilde). New York: Oxford University Press, ss. 215-237.

Elektronik Kaynaklar

http://beyazgazete.com/haber/2014/7/16/medav-cozum-sureci-calistayi-duzenleyecek-2305918.html
http://medresealimleri.com/hakkimizda/
http://medresealimleri.com/kultur-ve-turizm-bakanligina-ziyaret/
http://mevzuat.meb.gov.tr/html/temkanun_0/temelkanun_0.html
http://photos.state.gov/libraries/turkey/1131523/Documents/TURKEY_2013_INTERNATIONAL_RELIGIOUS_FREEDOM_REPORT_TR.pdf
http://t24.com.tr/haber/medreselere-universite-denkligi,331369
http://t24.com.tr/haber/yeni-cozum-sureci-basliyor-hdp-masada-yok-380-kisilik-muhatap-listesi-belirlendi,370692
http://webdosyasp.diyanet.gov.tr/UserFiles/agri/UserFiles/Files/2016%202017%20E%C4%9Fitim%20%C3%96%C4%9Fretim%20Y%C4%B1l%C4%B1%20Kur_an%20Kurslar%C4%B1%20Uygulama%20Esaslar%C4%B1_da348d3c-2e98-487a-a6d9-af9deb74fc81.pdf
http://www.anayasahukuku.org/1982-anayasasi-2/
http://www.bitlisname.com/2015/11/18/kurt-dindarlarinin-siyasi-gucu-medreseler/
http://www.diyadinnet.com/haberi-209523-a%C4%9Fr%C4%B1da-medrese-alimleri-vakf%C4%B1-toplant%C4%B1s%C4%B1
http://www.diyanet.gov.tr/UserFiles/foyvolant/8_mulga_mevzuat/14.pdf
http://www.haberler.com/erdogan-ilahiyat-fakulteleri-medreselerin-8393829-haberi/
http://www.haberturk.com/ramazan/haber/763399-Diyanetten-alevilik-aciklamasi
http://www.haksozhaber.net/MEDAV-baskani-m-tayyip-elci-ile-medreseler-roportaji-58260h.htm
http://www.hurriyet.com.tr/din-hanesi-kartta-yok-40055190
http://www.hurriyet.com.tr/Diyanet-te-mele-donemi-19443417
http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/11637642.asp?yazarid=72
http://www.ibrahimhaliler.net/2016/05/07/medreselerin-yeniden-yapilanmasina-dogru/
http://www.ittihadululema.com/Detay/Sayfalar/289/biz-kimiz.aspx
http://www.milliyet.com.tr/din-adamlari-siyasete-girdi/siyaset/detay/1757719/default.htm
http://www.milliyet.com.tr/-medreseler-legallesmeli-/siyaset/detay/2205836/default.htm
http://www.milliyet.com.tr/ohin-medresesi-nde-icazet-toreni-bitlis-yerelhaber-366269/
http://www.milliyet.com.tr/Yazdir.aspx?aType=HaberDetayPrint&ArticleID=2351868
http://www.sabah.com.tr/yasam/2012/06/22/diyanet-1000-mele-atadi
http://www.tatvanmedinemedresesi.com/main/index.php?option=com_content&view=article&id=50:tatvan MEDAV-cozum-sureci-calisltayi-sonuc-bildirgesi&catid=12&Itemid=143
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.59d492282b9b77.23912464
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.59ccd0432ec598.49967785
http://www.timeturk.com/tr/2009/10/01/q-w-x-medreseleri-kurt-medreseleri.html
http://www.yeniakit.com.tr/haber/iste-devletin-gorusecegi-cemaat-ve-tarikatlarin-listesi-215592.html
https://taberani.wordpress.com/2013/12/16/dogu-medreseleri/
https://tr.foursquare.com/v/suffe-Kuran Kursu/54fc0c3f498ed2b26103ca3e?openPhotoId=54fc0df3498ee1a925181447
https://www.cnnturk.com/turkiye/Diyanetten-medrese-onerisi

https://www.dernekler.gov.tr/media/templates/dernekler/images/folder/Dernekler-Mevzuati-14112014.pdf
https://www.google.com.tr/search?q=r%C4%B1fat+b%C3%B6rek%C3%A7i+diyanet+i%C5%9Fleri+ba%C5%9Fkan%C4%B1&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwjr0eGHzt_TAhXjYpoKHa3kCE0Q_AUICygC&biw=1600&bih=827#imgrc=9PhoAxTQNNG9-M
https://www.haberler.com/ilekdav-vakfi-ndan-din-adamlari-siyasete-girdi-5024987-haberi/

EKLER

Ek 1. Seyda Görüşme Formu

Seyda Görüşme Formu

1. Günümüz Türkiye şartlarında medreseyi nerede ve hangi aşamada görüyorsunuz?
   a. Sizce medrese bu modern çağda nasıl konumlandırılır?
   b. Medreseler tam olarak ne zaman kuran kursu adı altında faaliyete başladı, bu geçiş döneminden biraz bahsedebilir misiniz?
   c. Medreselerin devletten herhangi bir destek almadığı dönemlerde ayakta kalmayı nasıl başardınız? O dönemde geleceğe dair umudunuzu nasıl korudunuz? Bu dönemdeki sosyal ekonomik desteğiniz çoğunlukla nereden gelmekteydi?
   d. Neden kuran kursları adı altında faaliyet yapma ihtiyacı duydunuz?
   e. Kuran kurslarına dönüşmenin avantajları ve dezavantajlarından bahsedebilir misiniz?
2. Türkiye'de medreselerin geleceğini nasıl görüyorsunuz? Neden?
3. Türkiye'de seydalığın geleceğini nasıl görüyorsunuz? Neden?
4. Seydalığın bir sonraki kuşağa geçişi nasıl oluyor biraz bahseder misiniz?
   a. Bu yöntem sizce doğru mudur ya da nasıl olursa daha iyi olur?
   b. Sizce seyda olacak bir kişi hangi özelliklere sahip olmalıdır?
5. Vakıf veya dernek kurma fikri nasıl oluştu?
   a. Neden böyle bir şeye ihtiyaç duydunuz?
   b. Devlet dairelerinde bir problemi/sorunu çözmek için gittiğinizde kendinizi nasıl tanıtıyorsunuz? (seyda, imam, medrese hocası, dernek/üyesi vb.) Hangi sıklıkla derneğin/vakfın adını kullanıyorsunuz?
   c. STK'nın avantajları ve dezavantajlarından biraz bahsedebilir misiniz?
   d. STK kurmak modern toplumların bir özelliği ve aygıtı olarak kabul ediliyor? Bu konuda ne düşünüyorsunuz?
   e. STK olmasaydı "bu gelişme" olmazdı ya da biz bunu başaramazdık. Dediğiniz bir durum var mı? Örnek verebilir misiniz?
6. Halkın kendi arasında yaşadığı, miras (toprak bölüşümü vb.), boşanma, kan davası, barıştırma sorunlarında nasıl rol alıyorsunuz?
   a. Kim sizi davet ediyor? Özellikle sizi davet etmelerinin nedenleri sizce ne olabilir?

b. Sizce bu tür sorunlar ile size gelen kişiler neden devlet kurumlarını kullanmıyorlar da size başvurma ihtiyacı duyuyorlar?
c. Bu durum daha önce nasıldı şimdilerde nasıl dönüştü? Halkın bu konuda size karşı bir güven kaybı yaşadığını düşünüyor musunuz?
d. Düğün ve cenaze gibi halk ile iç içe olduğunuz durumlarda sizce bunun nasıl bir önemi oluyor?

7. Diyanet tarafından bir kurs hocası kursa atanırsa ne olur?
8. Ne zamandan sonra Kuran Kursu olarak hizmet vermeye başladınız? Bunun prosedüründen biraz bahsedebilir misiniz?
9. Bir taraftan devlet eliyle imam hatip liseleri ve ilahiyat fakülteleri varken-medreselere yine de ihtiyaç var mıdır?
    a. Devletin denetiminde verilen din eğitimi hakkında ne düşünüyorsunuz?
    b. Kendi talebenizi devlet okulundaki bir öğrenci ile karşılaştırdığınızda ne tür farklılıklar görüyorsunuz?
    c. Medreseyi devlet okullarından ayıran temel özellik nedir?
    d. İmam hatip ve ilahiyat fakülteleri hangi açıdan eksiktir neden? Onların din eğitimi hakkında ne düşünüyorsunuz?
    e. Medreselerde eğitim gören bir talebe devlet okullarına da kayıt yaptırmalı mıdır? Evet yada hayır ise neden?
    f. Devlet okullarında eğitim görüp imam olmuş biri ile medrese de eğitim alarak imamlık yapan arasında sizce ne tür farklılıklar var?
    g. Sizce devletin vermiş olduğu bu eğitim olmalı mı ya da olmamalı mı? Neden?
    h. Devletin din adamı yetiştirme müfredatı hakkında ne düşünüyorsunuz?
    i. Sizce gerçek bir din adamı hangi özelliklere sahip olmalıdır?
    j. Medrese hocaları ya da seydalar son zamanlarda yüksek lisans doktora yapmaya başladılar sizce bu gerekli mi? Neden ve nasıl olmalıdır?, aldığınız icazetnameler nasıl olmalıdır?
    k. Devlet okullarından alınan diploma gerekli mi evet ve hayır ise neden?
    l. Son olarak seydalar, medrese talebeleri ya da medrese hocaları son zamanlarda ilahiyat (AÖF) okumaya başladılar? Sizce bu gerekli midir? Evet ya da hayır ise neden? Medresede eğitim gören sadece ilahiyat mı okumalı?
10. Sizce medresenin gelmesi gereken yer neresidir?
    a. Türkiye'de tekrardan bir medrese dönemi olmalı mıdır?

b. Medreseler kendilerini çağa göre yenileyebildi mi evet-hayır ise neden?
c. Medreselere nasıl bir statü verilmelidir? Nereye bağlı olmalı ve bunun önemi nedir?
d. Seydaların toplumdaki fonksiyonu önce nasıldı şimdi nasıl, ne ve kim değişti?

11. Seydalık, medrese kurumu ya da eğitimi bu toplum için hangi açılardan önemlidir?
    a. Devlet eğitimi, medresenin yerini tutabilir mi, evet ya da hayır ise nasıl ve neden?
    b. Medreselerin olmadığı batı illeri ile bu kurumların olduğu doğu illerini karşılaştırdığınız da hangi farklılıklar var?
    c. Devletin son zamanlarda medrese tarzı eğitiminizi benimsediğini gösteren adımlar sizce anlam ifade ediyor?
    d. Medreseler batı illerinde kapandığı halde doğuda halen devam etmektedir. Sizce medresenin devamını mümkün kılan nedenler nelerdir?
    e. Batı illerinde medrese açma gibi bir düşünceniz var mı? Olursa bu süreçte sizce hangi avantajlarınız ve dezavantajlarınız olur?
    f. Sizce medreseyi seydayı ya da bu tür eğitim kurumlarını doğu için önemli kılan nedir? Gerekli mi, neden?
    g. Bunlar olmasaydı doğu ne kaybederdi ya da var olduğu için ne kazandı?
    h. Sizce seydalık kurumu bu toplum için ne ifade ediyor? neden ve nasıl olmalıdır?
    i. Medreselerin üzerlerine düşen görevi yaptığına inanıyor musunuz?
    j. Sizce seydalar neden kendi aralarında ayrıldılar? Daha çok konularda birbirinizle anlaşamıyorsunuz?
12. Seydaların devlet kadrolarına imam olarak alınması hakkında ne düşünüyorsunuz?
    a. Sizce bu proje ile tam olarak ne amaçlandı? Bir denetim mi, tanıma mı?
    b. Bildiğiniz üzere hükümet ve DİB MEDAV'ı doğu ile ilgili konularda muhatap alıyor? Fikirlerinize danışıyor? Bu güveni onlara nasıl verdiğinizi düşünüyorsunuz?
13. Halk daha çok hangi konularda size danışmaya geliyor? Hangi konularda sizi hakem gösteriyor?
    a. Halk size danışmaya geldiği ya da dini konularda merak ettiği şeyleri neden doğrudan dini kaynaklardan kendisi öğrenmediğini düşünüyorsunuz? Sizi burada gerekli nedir?
14. Daha çok hangi nedenlerden dolayı devlet kurumları ile görüşüyorsunuz?
    a. Sizi oraya götüren neden nedir?
    b. Sizin devlet kurumlarına gitmeniz ne zamandan beri sıklaştı?
    c. Sizce sizin devlet ya da hükümet ya da yerel yönetimlerdekiler ile tanışmanızı mümkün kılan nedenler nelerdir? Önceki dönemleri ve günümüzü kıyaslayabilir misiniz?

d. Daha önce nasıl karşılanıyordunuz? Şimdi nasıl karşılanıyorsunuz? Oradaki memur ya da amirin sizinle ilgilenmesinden biraz bahseder misiniz?

15. Siz bir seyda olarak, köyde ve kentte ikamet eden seydaları kıyasladığınızda hangisi neden daha önemlidir?
    a. Köy ve kentteki medreseleri kıyaslayabilir misiniz? Hangisi hangi açılardan önemlidir?
    b. Medrese köyden kente taşınırken hangi özellikler kazanabilir ya da hangi hassasiyetlerini yitirir/yitirebilir?
    c. Köydeki mi kentteki seyda mı daha fazla saygı/itibar/değer görür? Sizce bunun nedeni nedir? Bir örnek verebilir misiniz?
16. Yurt dışından bazı kişiler ile irtibatınız var mı evet ise, nasıl irtibat kurdunuz? Sizin davetinizi ya da sizin onları ziyaret etmenizi nasıl karşıladılar?
    a. Onların size verdiği tepki nasıl oldu? Hangi konuları sizinle tartıştılar?
    b. Yurtdışına öğrenci gönderiyor musunuz?
        - Evet ise bu irtibatı nasıl kurdunuz, nereye ve neden oraya gönderiyorsunuz?
        - Hayır ise sizce olmalı mı neden ve nasıl olması hakkında ne düşünüyorsunuz?
17. Sizce seydanın asıl amacı, gayesi ve görevi ne olmalıdır? Bu önceden nasıldı şimdi nasıl? Seydaların bu toplumda din eğitimi vermenin dışında sizce nasıl bir fonksiyonu var? Seyda olmalı mı? Sizce onun varlığını toplum için gerekli kılan nedenler nelerdir?
18. Medreseler sadece din eğitimi verilmekle eleştiriliyor mu? Fenni ilimleri okutmayı da düşünüyor musunuz?
    a. Sizce medreselerde fenni ilimler olursa nasıl olur? Avantajlarından ve dezavantajlarından bahsedebilir misiniz?
    b. Sizce medrese kendisini çağa göre yenileyebildi mi? Nasıl?
    c. Varsa son dönemlerde benimsediğiniz bir yöntemden bahsedebilir misiniz?
19. Kendinizi modern mi ya da geleneksel olarak tanımlıyorsunuz? Hangi açılardan neden?