

HAZİRAN'12

Din ve TOPLUM

4 Aylık İlmî Dergi

Cilt/Vol: 3 • Sayı/No: 3

ISSN 1307-5314



🌿 Din ve Doğhuluk Meselesi Üzerine

🌿 Türkiye'de Devlet'in İslam Algısı

🌿 Ankara Okulu Algısı

🌿 Dini Çoğulculuk
Yeni Bir Din Algısı Mı?

🌿 Türkiye'de Laik Yönelimli
İslâm Algıları



Din ve TOPLUM

4 Aylık İlmî Dergi • HAZİRAN'12

SAYI:09

Din ve TOPLUM

4 Aylık İlmî Dergi • HAZİRAN'12

Diyanet-Sen Adına Sahibi:

Mehmet BAYRAKTUTAR

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Cebrail YAKIŞIR

Genel Yayın Koordinatörü

Recep EKMEKÇİ

Yayına Hazırlayan

Revasiye KARAARSLAN AYTEN

Yayın İdare Merkezi

GMK Bulvarı, Şehit Daniş Tunalıgil Sk.
No: 3/10-11-12 Ankara

Tel: 0312 230 46 86

Faks: 0312 232 13 99

Büro Cell: 0533 657 70 21 - 22

www.diyamet-sen.org.tr

Yayın Periyodu: Yılda 3 sayı yayımlanır.

Yayın Türü: Yerel Süreli / Ücretsiz Dağıtılır.
01 Haziran 2012

Grafik-Tasarım

Hangar Marka İletişim Reklam Hizmetleri Yayıncılık Ltd. Şti.
Konur 2 Sk. No.57/4 Kızılay-Ankara

Tel: 0312 425 07 34

www.hangarreklam.com

Baskı

Öncü Basımevi Basım Yayımlar Tanıtım Ltd. Şti.

Kazım Karabekir Cad. Ali Kabakçı İşhanı

No: 85/2 İskitler-Ankara

Tel: 0312 384 31 20

www.oncubasimevi.com



Din ve Toplum, Diyanet-Sen'in
ilmî, bilimsel, akademik ve sosyal hayata katkısıdır.

EDİTÖR

Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar (Yeditepe Üniversitesi)

YAYIN KURULU

Doç. Dr. Kazım Arıcan (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Zülfikar Güngör (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı)

Doç. Dr. İbrahim Paçacı (İslâm Hukuku, Din İşleri Yüksek Kurul Üyesi)

Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi)

Doç. Dr. Müfit Selim Saruhan (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi)

Doç. Dr. İhsan Tokar (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi)

Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, Din İşleri Yüksek Kurul Üyesi)

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Yasin Aktay

(Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü)

Doç. Dr. Ömer Mahir Alper

(İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi)

Doç. Dr. Halil Altuntaş

(Tefsir, Din İşleri Yüksek Kurul Üyesi)

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Canatan

(Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe)

Doç. Dr. İbrahim Coşkun

(Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm)

Prof. Dr. İbrahim Çalışkan

(Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku)

Yrd. Doç. Dr. Süleyman Dönmez

(Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi)

Prof. Dr. Ali Durusoy

(Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık)

Yrd. Doç. Dr. İsmail Erdoğan

(Firat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi)

Prof. Dr. Osman Eğri

(Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi)

Doç. Dr. Mehmet Nuri Güler

(Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku)

Prof. Dr. Mehmet Katar

(Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi)

Prof. Dr. Mustafa Kara

(Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf)

Prof. Dr. M. Fatih Kesler

(Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir)

Doç. Dr. Hüseyin Karaman

(K. T. Ü. Rize İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi)

Doç. Dr. Üzeyir Ok

(Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Psikolojisi)

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Sıdika Oktay

(Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi)

Prof. Dr. Mevlüt Özler

(Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm)

Prof. Dr. Kazım Sarıkavak

(Gazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe)

Prof. Dr. Ali Seyyar

(Sakarya Üniversitesi, İ. İ. B. F.)

Prof. Dr. Mehmet Şeker

(Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi)

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Vural

(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet Yaman

(Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku)

Prof. Dr. Hicabi Kırilangıç

(Ankara Üniversitesi, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi)

Prof. Dr. Ejder Okumuş

(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

YAYIN İLKELERİ

A. YAYINLANACAK ÇALIŞMALAR

İslam dini, tarihi, coğrafyası, bilimi, sanatı, estetiği alanlarında yapılan orijinal araştırma-inceleme yazıları; İslam'ın temel dini, ilmi, sosyal ve kültürel meseleleriyle ilgili, İslam'ı gerçek kimliğiyle tanıtmayı hedefleyen önceden hiçbir yerde yayımlanmamış ilmi makalelerin çevirileri.

Türkiye'de ve dünyada oluşan gündemleri takip eden, bunları irdeleyen önerilerde bulunan ve günümüz insanının ve toplumlarının sorunlarına çözüm yolları arayan yazılar, klasik ve modern dönem ilim adamlarının çalışmalarıyla tanıtan yazılar, Türkiye'de veya yurtdışında yayınlanmış her çeşit kitap hakkında ilmi tanıtım ve tenkit yazıları, sempozyum, panel ve konferans gibi ilmi faaliyetlerin tanıtım, tahlil ve tenkid ile ilgili yazılar, ilmi muhtevalı röportajlar.

B. MAKALELERİN YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Yayın için kabul edilen yazıların her türlü yayın hakkı dergiye aittir. Yazıların daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış ve yayın için bir başka yere verilmemiş olması gerekmektedir. Yazıların ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Arapça, İngilizce, Fransızca, Almanca gibi dillerdeki özgün yazılar da Türkçe'siyle birlikte veya orijinal dilinde yayınlanır.
3. Yazılar 3 nüsha olarak, 1. 5 satır aralıklı Times New Roman veya Arial fontları ile 12 punto, kağıtların tek yüzüne üst 4, sol 3, 5, alt 3. sağ 2, 5 cm boşluklu en az 5. 000 en fazla 8. 000 kelime olacak şekilde düzenlenmelidir. Daha uzun makalelerin bölünerek yayınlanması hususu dergi yönetiminin takdirindedir. Yazıların bir nüshasını elektronik ortamda da gönderilmesi gerekmektedir.

4. Makaleye eklenen ilave bir sayfada makalenin/yazının başlığı, yazarın adı ve akademik unvanı, yazışma adresi, telefon numarası ve e-posta adresi belirtilmelidir. Dergiye ilk defa yazı gönderen yazarlar kısa hal tercümelerini de eklerler.

5. Ön sayfada makalenin İngilizce başlığı, toplam 400 kelimeyi aşmayan Türkçe ve İngilizce özetleriyle iki dilde anahtar kelimeler de bulunmalıdır.

6. Makalede kullanılan kaynakların künyeleri dipnotlarda ilk geçtikleri yerlerde-örneklerdeki gibi-tam olarak verilmeli, sonraki geçişlerinde atıf ile yetinilmeli, makale sonuna bibliyografya eklenmemelidir. Eser adı ve kısaltma yazımlarında İslam'ı ilimler için TDV İslam Ansiklopedisinin (DİA) ve TDK İmla Kılavuzunun yazım ve referans kuralları esas alınmalıdır.

7. Makale gönderim adresi: dinvetoplum@gmail. com

8. Makalelere telif ücreti ödenir.

YAYIN HAKKI

1976 Copyright Act'e göre, yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların her türlü yayın hakkı dergiye yayınlayan kuruma aittir.

Bu dergide yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden yayıncı ve editörler sorumlu tutulamaz. Din ve Toplum Dergisinde yayınlanan yazılar bilimsel amaçlarla (kaynak göstermek kaydıyla) özetleme ve alıntı yapılabilir.) Dergide yayınlanan yazı, şekil ve resimlerden yazarları ilan ve reklamlardan firmaları sorumludur.

İÇİNDEKİLER

DİNİ TASAVVUR VE
TAHAYYÜL
DİN VE DİNLER

06

Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar

12

DİN VE DOĞRULUK
MESELESİ ÜZERİNE

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

KÜLTÜRELLİK VE
SİYASALLIK BAĞLAMINDA
İSLAM ALGILARI

18

Prof. Dr. Yasin AKTAY

28

TÜRKİYE'DE "DEVLET"İN
İSLAM ALGISI

Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ





ANKARA OKULU ALGISI

Doç. Dr. Mustafa TEKİN

36

46

DİNİ ÇOĞULCULUK YENİ BİR DİN ALGISI MI TAKDİM ETMEKTEDİR?

Doç. Dr. M. Kazım ARICAN



MODERN İNSANIN ANLAM ARAYIŞI VE POST/MODERN KUTSALLIKLAR

Doç. Dr. Mustafa ARSLAN

60

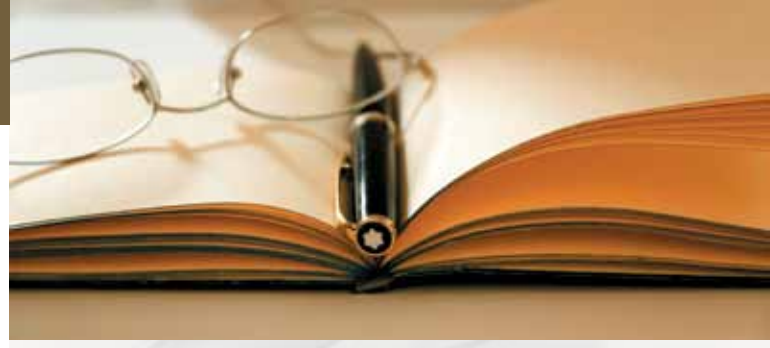
70

TÜRKİYE'DE LAİK YÖNELİMLİ "İSLAM" ALGILARI

Doç. Dr. İhsan TOKER



İSLAM ALGISI



Batı'da başlayıp bütün yerküreye yayılarak ve her şeyi kendine göre şekillendirerek egemenliği altına alan Modernizmin insanlığı bunalıma sürükleyen bir uyuşturucu olduğu açıktır. İnsanlık bundan ancak İslam ile kurtulabilir. Tabii somut delillerden neyin kast edildiğini tam olarak anlamak zor olsada, diyebiliriz ki somut delil İslam'ın, iman, hukuk, ahlak esaslarıyla kendisidir; bunun için modern hayat içinden hakiki hayat arayan Doğu'da ve Batı'da bir çok kimsenin İslam'ı seçimindeki artıştır. ABD ve AB ülkeleri başta olmak üzere günde dikkate değer oranda modern seküler hayatın içindeki insanlar İslam'a yönelmektedirler. Hatta bir açıdan Batı'da İslam'a ve değerlerine yapılan asılsız saldırılar bile bunun bir göstergesidir. Bu gibi saldırıları yapanların zihninin arkasında bir gün gelecek İslam içimize göçecek korkusu vardır.

Herkes meseleye "Geleceğimizde er veya geç İslam yatar" diyen Goethe gibi bakamıyor. Hatta son günlerde uydurulan İslam korkusu (islamofobi) kavramı da bunun göstergelerinden birisidir. Batı insanı İslam'dan gerçekten korktuğu için bu kavram var değil; batılı stratejistler ve siyasiler kendi haklarını "İslam ile korkutmak" için bu kavramı üretmişlerdir.

Tabii burada İslam'ın insanlığa sunduğu iman- ahlak ve benzeri hakikatlerini saymaya gerek yoktur. Ancak bizim Müslümanlar olarak gerçek Müslüman ve Mümin olmaktan uzak bir şekilde sadece "Müslüman geçinmemiz" en büyük tehlikedir; hem kendi adımıza, hem de başkaları adına. İslam'ın Modernizm'e karşıt olan delilleri veya öğretileri karşısında, bizler somut deliller olmazsak modernizme dur deme imkanımız olamaz.

Bugün Doğu'da ve Batı'da dünyanın yoğunluklu ve sürekli gündemlerinden en önemlisi İslam'dır. İslam'ın sürekli güncel oluşu, çoğu zaman onun "terör" ile ni-

Herkes meseleye
"Geleceğimizde er veya
geç İslam yatar" diyen
Goethe gibi bakamıyor.
Hatta son günlerde
uydurulan İslam korkusu
(islamofobi) kavramı da
bunun göstergelerinden
birisidir.

telenmesi gibi olumsuzluklardan oluşmakta ise de, insanlık er veya geç bu olumsuzlukların İslam'a karşı kurulan "kurgular" olduğunu anlayacaktır.

Sözü daha fazla uzatmadan, bu bağlamda söylenebilecek en güzel söz, birçok İslam büyüğüne atfedilen: "İnandığınız gibi yaşamazsanız, yaşadığınız gibi inanırsınız" anlamındaki sözdür; zira bu söz bize sadece Müslümanların değil bütün insanlığın bugün yaşadığı hayatın %100'ünü anlatmasa bile en az %50'sini anlatıyor. Bunun için bu güzel sözün ifade ettiği anlamı görmezden gelen bir Müslüman'ın, diğer insanlardan bir farkı kalmaz. Genelde bugün Müslüman dünyanın ve kişilerin çoğunluklu hali budur; bu durumda Müslümanların İslami yaşantı olarak aynı seviyede olabilme ihtimali zayıftır. Örneklik için inandığımız gibi yaşamalıyız. Canlı ve etkin öğretme, örnekliktir.

Mehmet BAYRAKTUTAR
DİYANET-SEN GENEL BAŞKANI

DİNİ TASAVVUR VE TAHAYYÜL

DİN VE DİNLER

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR

Yeditepe Üniversitesi Öğretim Üyesi

İnsan ussunun iki önemli gücünden birisi, akletmedir; öbürüsü, hayal etmedir. Akletme dışsal algıya dayanır. Algılar zihnimizde kavramlarla tasavvurlara sebep olur. Hayal etme, ya algıların aşırı zihinsel soyutlamalarıyla veya algıya dayanmadan ussal fantazileriyle olur, bu da, tahayyülleri oluşturur. Başka bir biçimde tasavvuru, varolanın algısıyla ve anlaşılmasıyla var olanın zihinde oluşan izdüşümü olarak tanımlayabiliriz. Tahayyülü ise, varolanın veya varolduğu sanılanın zihindeki temsili olarak görebiliriz. Tasavvur ve tahayyül hakkındaki bu kısa açıklamalardan sonra esas konumuza dönerek din ve dini tasavvur ve din ve dini tahayyül konusuna geçebiliriz.

Din tasavvuru veya din tahayyülü, mevcut olan bir din üzerinden ve mevcut olmayan fakat sırf ussa göre bir din tasarlamak ve tahayyül etmek demektir. Bunun insanlık tarihinde pek fazla örneği yoktur. Kendilerine deist diyen veya denilen bazı filozof veya bilginlerin dinidir ki, bunun en iyi örneğini D. Hume'un "Doğal Din" dediği şey teşkil edebilir. A. Comte'un "Pozitif Amentüsü" de buna bir örnek olarak sayılabilir. Hatta masonluk gibi bazı gizemli ve sipirutalist toplulukların "Maneviyatçılığı" da buna

başka bir örnek teşkiledebilir. Bu anlamıyla anlattığımız din tasavvuru veya tahayyülü, kurucusu ve ilahı insan olan bir dindir. Bu bir topluluk dini olarak tasarlanabilir ve tahayyül edilebilir veya kişisel bir din olarak da tasavvur edilebilir ve tahayyül edilebilir. Kur'an-ı Kerimde'ki "Nefsinizi rabb edinmeyiniz." şeklindeki uyarılar, bu gerçeğe vurgu yapmaktadır. İnandığını veya sağlam imana sahip olduğunu sanan insanlar bile bir nedenle nefislerini rabb edinme tehlikesine düşebilirler. Hakkıyla bir dine inanan insanlar bu tür bir din tasavvuru veya tahayyülünde bulunamazlar ve bulunmazlar.

Dini tasavvur ve tahayyüle gelince; bu ikisini birçok nedenden dolayı ayrı tutmak ve görmek gerekir diye düşünüyoruz. Dini tasavvur, bir dinin ussal ve mantıksal algısı ve anlamlandırılmasıdır. Her dindeki kelam akımları başta olmak üzere bugün "Din ilimleri" denen şeyin bir çoğu bu din tasavvurlarıdır veya bunun yapımını hazırlayan şeylerdir. Genelde, dinlerin anlaşılacak ve yaşanmak için indirildiğini düşündüğümüzde, bunun kaçınılmaz bir uğraşı olduğunu söyleyebiliriz.

Dini tahayyül, bir dinin sadece ussun hayal gücüyle tahayyül edilmesidir şeklinde çok



kısa olarak tanımlanabilir. Bu bir din için, bize göre en azından İslam için, gerekli olmayan anlama biçimidir. Dini tahayyül, eğer tamamen akli tasavvurdan kopuk olursa, yukarıda anlattığımız din tahayyülüne dönüşebilir ve böylece de din içinde bir din olur. Genelde her dinde veya dini gelenekte var olan tasavvufi, mistik ve batini hareketler, din tahayyülüne örneklerdir.

Dolayısıyla, din yaratmak ve oluşturmak olan din tasavvuru ve tahayyülünü bir kenara bırakırsak, dini tasavvurun ve dini tahayyülün, insanlığın ta tarihin başından beri dini anlamının ve anlatmanın farklı iki yolu olduğunu söyleyebiliriz. Elbette zaman ve zeminde göre çağlar boyu bu iki yolun her birisi bir çok açıdan gelişmelere ve alt türlerinin oluşmasına sahne olmuşlar ise de, onların arkasındaki ussun yukarıda işaret ettiğimiz iki gücü tabiatı itibarıyla değişmemiştir. Bundan sonra da, insan insan olmaya devam ettiği müddetçe değişmeyeceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Yukarıda biraz önce verdiğimiz örneklerin de gösterdiği gibi dinlerde geçmişte görülen ve muhtemelen gelecekte de görülecek her türden fırkalar, mezhepler ve meşrepler.

Allah, insanlığın başlamasıyla başlangıçtan bugüne ve yarına tek bir din göndermiştir. Bu da, Kur'an-ı Kerim'de de anlatıldığı gibi, ed-Din, Hakk Din, Halis Din veya İslam'dır. İnsanlar dini tasavvurları ve tahayyülleriyle nasıl sahip oldukları dini kendi içinde çoğaltmışlarsa, Allah'ın tek dini İslamı da, Yahudilik, Hristiyanlık, Zerdüştlük, Sabiilik, Hinduizm, Budizm vb. çoğaltmışlardır. Her hangi bir dini kendi içinde veya işaret

etmeye çalıştığımız "Tek Kadim" dini yani İslam'ı mezhepler ve meşrepler şeklinde çoğaltan insandır. Bu da, sıklıkla sorulan "İslam bir, Kur'an bir, Peygamber bir; niye bu kadar çok mezhep ve meşrep var?" şeklindeki soruya bir cevap olabilir sanırım. Ne tezattır ki, dinlerin çok değil tek olmasını da isteyen yine insandır.

Dini tahayyül, sınırlı ve sorumlu bir şekilde belirli sınırları aşmaz ise, dini düşüncede bir zenginlik olarak görülebilir. Çıkabilecek bazı mahzurları da makul karşılanabilir. Ancak, din tahayyülü gibi, bir dinin ilkelerine bağlı kalmadan, sadece insanın hayal gücüne bağlı olarak din tahayyülüne gidilirse, dini tahayyül din tahayyülüne dönüşür. Bu tehlikeli durum genelde her dinin batini ve mistik yorumlarında ve anlama biçimlerinde ortaya çıkar ve çıkmıştır. Ancak bu, batini ve mistik yorumlarla da sınırlı görülmemelidir. Bunlar adı ne olursa olsun gelenekçi, gelenekselci, reformcu ve modernist akımlarda da görülebilir. Bizde de tasavvuf akımlarında buna örnekler bulmak mümkün olduğu kadar diğer modernist ve gelenekselci akımlarında da bulmak mümkündür. Diğer dinlerden örnekler vermeyi bir kenara bırakarak, bizden örnekler vererek, adına ne dersiniz deyin, bu tür tasavvurların ve tahayyüllerin ne denli tehlikeli boyutlara ulaşabildiğini görebilirsiniz.

Bazı Müslüman yazarlar gibi meşhur sufi İbnü'l-Arabi, kendi gibi meşhur Fusûsu'l Hikem adlı eserinin girişinde diyor ki: Ben bu eseri, rüyamda Peygamberi gördüm; bana söylediklerini ne bir harf eksilterek, ne de ekleyerek yazdım. Bu ne demek olur? Fusûs, adeta bir hadis koleksiyonu oluyor. Oradaki bir fikre söz gelimi yapılacak bir itiraz, Hz. Peygamber'e itiraz etmiş olacaktır. Böylece İbnü'l-Arabi kendisini Hz. Peygamber ile yarıştırmaktadır. Aynı eserinde o, namazda veya zikirde Allah'a kulun yakın olmanın

zevki, insanın kadınla kurduğu cinsel ilişkide duyulan ilişki gibidir der. O, niçin böyle bir benzetmede bulunuyor? Çünkü bilindiği gibi, Peygamberimiz'e izafe edilen bir hadiste " Allah bu dünyada bana üç şeyi sevdirmiştir: Birisi, iki gözümün nuru namaz, ikincisi, kadın ve üçüncüsü, güzel koku." Denmiştir. Yukarıda söylediği şey, bu hadislerle yarışmaktadır. Bu yarışlarda bir din edeb ve adabı yok gibidir. Aynı İbnü'l-Arabî, bir Yaratan Hakk'tan, bir de Yaratılmış Hakk'tan söz eder; sonra Hakk'ın rahmetinden bahseder. Bu rahmetin ne kadar önemli olduğunu göstermek için el-Futuhât'ta şöyle der: Allah varlıkların formu olan sâbit a'yan mertebesinde, yani ilminde, insanların tasavvur ettiği Allah'ı da birer sâbit a'yan olarak var eder; sonra onları insanlara ilahlar olarak yaratır diyor. Böyle düşünebilen birisi için, inançlar ve imanlar arasında bir fark olup olmadığı sorusu bir kenara, her türlü sapık, sapkın inançların kaynağı Allah'ın rahmeti olmamış olmuyor mu? Bu nasıl bir İslam tasavvuru veya tahayyülü olur? Allah'ın Kur'anı yerine, İbnü'l Arabî'nin Fusûs'unu Kur'an olarak görmüş olan S.H. Nasr gibi birisi, bakınız ne diyebiliyor: Teslis (Üçleme) ve Haç, Allah'ın Hristiyanlara özel bir tecellisidir. Oysa Allah, Kur'an-ı Kerim'de Allah üçtür diyenler kafir olmuştur diyor. Bu nasıl bir İslam tasavvuru ve tahayyülü oluyor?

İslam'ın ilk döneminde ortaya çıkan müşebbihe ve mücessime gibi, Hanbeliler Kur'an-ı Kerim'de geçen "Allah'ın eli", "Allah'ın yüzü" gibi ifadelerden hareketle, mahiyetini bilmesek de Allah'ın eli ayağı vardır diyorlar. İstiva analatan ifadelerden, yerde ve gökte Allah'a mekan da izafe ederler. Yerleri ve gökleri kuşatan Allah, nasıl olur da yerler ve göklerle kuşatılabilir? Putperestlikten biraz daha gelişmiş görünen bu zihniyetin İslam anlayışı ne olabilir!

Bir de İslam modernizminin zirve isimlerinden birisi olan Fazlur Rahman'a bakalım. İslam modernizminden neticede ona göre anlaşılması gereken İslam'daki hukuki ve sosyal hayata ilişkin kuralların, emirleri ve yasakların çağdaş Batı normlarına uydurmak ve uyarlamaktan başka bir şey değildir. Bunun yapılabilmesi için de bir kısım temel kavramlarla oynamak gerekir. Fazlur Rahman'ın öne çıkardığı kendisi için önemli kavramlardan birisi, örneğin hadistir. Ona göre Hz. Peygamber'in en fazla on yedi kadar sahih hadisi varmış. Ancak diyor ki, bugün hadis olarak var olan ve bilinen sözler, aslında İslam tarihinin ilk üç asrında yaşamış Müslümanlara aittir. Onlar Peygamber'e daha yakın olmuş olduklarından, onların sözlerini hadismiş gibi kullanabiliriz. Fazlur Rahman bununla neyi halletmiş oluyor? Sahih hadis ve uydurma hadis demenin ve hadisleri o şekillerde ayırımının bir manası kalıyor mu? Hadisi, Peygamber sözü olarak tanımlamanın bir manası kalıyor mu? Bir Peygamber düşünün ki yirmi üç yıllık peygamberlik yapmış olsun ve İslam'ı anlatmış olsun da, İslam adına her yılda bir söz bile söylememiş olsun. Buhari, Sahih'inde tekrarlarıyla birlikte yaklaşık 7.000 hadis nakletmiştir. Bu şu an-

Allah, insanlığın
başlamasıyla
başlangıçtan bugüne
ve yarına tek bir din
göndermiştir. Bu da,
Kur'an-ı Kerim'de de de
anlatıldığı gibi, ed-Din,
Hakk Din, Halis Din veya
İslam'dır.



lama gelir: Buhari, Hz. Peygamberin günde din adına tek bir söz söylemiş olduğunu ölçü almıştır.

Sanırım bu örnekler geçmişte ve bugün bazı Müslümanların dini tasavvurları ve tahayyülleri hakkında genel bir fikir verebilir. Bizim bu yaklaşımlara olan eleştirel yaklaşımımızdan, İslam durduğu yerde kalsın, hiçbir yoruma, tasavvura ve tahayyüle konu olmasın anlamı asla çıkarılmamalıdır. Biz eleştirilerimizle o tür tasavvurlarda ve tahayyüllerde bulunanların Müslüman olmadıklarını da söylemek istemiyoruz. Söylemek istediğimiz tek şey, eğer Kur'an'ın ve Hz. Peygamberi'nin İslam'ı bize anlatmada bir mantığı ve aklılığı varsa, bunu anlamadan yapılacak dini tasavvurlarının ve tahayyüllerinin, İslam'ın ruhuna uzak düşebileceğini söylemektir.

O halde burada önem kazanan soru, Kur'an-ı Kerim'in mantığı ve aklılığı nedir ve bu nasıl bilinebilir sorusu olur. Aslında çok zor gibi görünen bu sorunun cevabı aksine çok basittir. Bu basitliği, şöyle özetleyebiliriz: Kur'an-ı Kerim, anlamca Rabbca, fakat insan dilinde Arapçadır. Anlaşılması için insana gönderildiği için insanın doğal mantık düzenine ve aklına uygun ve makuldur. Yani demek istiyoruz ki, bozulmamış, yani selim ve salim akılla yapılan bir dini tasavvur ve tahayyül, İslama karşı veya İslam içinde din olmadan uzak olarak makul tasavvur ve tahayyül olabilir. Tabi burada, bizim sağlıklı

bir dini tasavvuru veya tahayyülde bulunmamızı sağlayacak, yukarıda söylediğimiz şeyler kadar içimizdeki doğal dindir, yani "fitrat". Bu çok önemlidir. Zaten özellikle din tasavvurunda veya tahayyülünde bulunanlar, kendilerini Allah veya Peygamber ile yarıştırmaya yerine düşündüklerini söylemeden ve yazıya dökmeden önce içlerine ve vicdanlarına sorup düşünseler her açıdan saçma düşünceler ortaya atmazlar ve atamazlar. Sağlıklı olmayan dini tahayyüller ve tasavvurları dine aykırı olmazlar aynı şekilde akla ve mantığa da aykırı olurlar.

Gerçekten fitrat çok önemlidir, Peygamberimiz bunu bilinen şu hadisleriyle bize vurgulamıştır. "Her doğan fitrat üzere doğar. Anne ve babası Yahudiye çocuk yahudi; Hristiyanısa, hristiyan; mecusiye, mecusi olur." Bu nedemektir? Bozulmadan korunan fitrat, bize sadece din konusunda değil, her konuda doğru düşünme ve davranma ilkelerini ve zeminini sağlar. Oysa bugüne kadar genelde müslüman bilginle fitratın epistemolojik anlamı ve işlevi üzerinde durmamışlardır. Hatta fitrat merkeze alınarak yeni bir bilgi kuramı oluşturmak gerekir. Çünkü bugün müslümanların, uçuk kaçık dinde reforma ve moderleşmeye değil, tabi bir o kadar da gelenekselcilerin üfürükçülüğüne değil Geçmişte ihmal edilmiş fitrat gibi üzerinde fazla durulmamış kavramları gündeme getirerek ve üzerlerinde çalışarak zihin yenilenmesine ve tecdidine ihtiyacı vardır.

Dolayısıyla sağlam ve açık-seçik bir bilgi ve varlık kuramı oluşturmadan, sadece geçmiş-

**İslam'ı anlamak ve
anladığımız ölçüde
dini tasavvurlarda
ve tahayyüllerde
bulunabilmek için, akla
sevgi ve övgü yaptık.**

teki şu veya bu İslam anlayışlarını temel ve esas alarak doğru ve iyi bir dini tasavvur veya tahayyül geliştirmeliyiz. Önce zihin yenilenmesini ve tecdidini gerçekleştirmeliyiz. Şunu hiç unutmayalım ki, özellikle İslam'a göre din ve iman işi evvel emirde akıl ve mantık işidir. Aksini söyleyen, kalben müslüman olmuş olsa da aklen müslüman olmamış demektir. Evet biraz büyük konuştuk, ama bu gerçektir. Bizim her şeyden önce kalben müslüman olmuşlara değil aklen müslüman olmuşlara evveliyetle ihtiyacımız vardır. Bu her açıdan böyledir. Bilindiği gibi kalp kelimesinin anlamları hep dönme, değişme ve döneklikle ilgilidir. Akılın anlamları ise, köstek, bağ ve sabitlikle ilgilidir. Her nekad bu açıdan bazıları akli yetersiz gibi görerek haikata bir engel gibi görürlerse de, bu doğru değildir. Akıl engel değil ratsgele sağa sola, öne arkaya dönmeye dönekliğe köstekdir. Akıl İslam'da sabitliği ifade eder. Tekrar ediyoruz ama, dini, yani İslami tasavvurlar ve tahayyüller mutlaka fıtrat ve akıl üzerinden yapılmalıdır.

Kur'an-ı Kerim'in Arapça olması ve insan için anlaşılır nitelikte olması, Allah'ın Kur'an'ın mantığını ve aklın örgüsünün, insanın mantığına ve aklına aktarılabilir olmasını gösterir. Gerçekde de öyledir. Kur'an-ı Kerime, ne gizemcil ve sırcı yaklaşımla yaklaşılmalı, ne de çöl insanının kuru mantığıyla yaklaşılmalıdır. Bunun orta yolu zaden akıldır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi aklılık esas alınarak farklı dini tasavvurlar geliştirilebilir. Elbette bugün buna dünden daha çok ihtiyaç olduğunu düşünüyoruz.

İslam'ı anlamak ve anladığımız ölçüde dini tasavvurlarda ve tahayyüllerde bulunabilmek için, akla sevgi ve övgü yaptık. Bu tür vurgular ne kadar yapılsa da azdır. Bu, asla E. Renan'dan D. Hume'e kadar Aydınlanma hareketinde bulunan bazı batılları aklım di-

nimdir ve din aklın gelişmesidir diyen kaba rasyonalizm ile karıştırılmamalıdır. Burada bizim kast ettiğimiz, yukarıda da işaret ettiğimiz salim ve selim akıldır. Başka bir ifadeyle, insanın (Hz. Adem'in) yaratılışının anlatıldığı Bakara Suresi'nin 30 ile 38 ayetlerinde anlatılan akıldır. Yani Allah'a teslim olmuş akıldır. Yine yukarıda sözünü ettiğimiz fıtrat da aynı bağlam içerisinde ele alınarak incelenmelidir. Dolayısıyla müslüman ve mü'min olmuş bir akıldan bahsediyoruz.

Burada doğal olarak hemen aklımıza müslümanların akli müslüman olmuş akıl değil midir şeklinde bir soru gelebilir ve gelmelidir de. Evet her zaman değildir. Ağzyyla ve kalbiyle müslüman olmuş müslümanın akli, müslüman olmayabilir. Eğer böyle olmuş olsaydı, geçmişte Kerbala olaylarından tutunuz da bugüne müslümanların İslam'la asla bağdaştırılması mümkün olan olayları işlemesi ve işleniyor olmasının bir açıklaması yapılabilir mi? Bu açıdan bakıldığında üze-



rinde durulması gereken birçok ayet vardır. Bunlardan birisi, aklını kullanmayanları üzerine pislik yağdırıldığını anlatan ayettir.



DİN VE DOĞRULUK MESELESİ ÜZERİNE

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Din ve doğruluk ilişkisi günümüzde farklı açılardan irdelenmeye muhtaç görünmektedir. Öncelikle her bir dinin belli bir doğruluk iddiasıyla ortaya çıktığını ve bu yüzden de kendisini doğru din olarak takdim ettiği bir bakıma kavramsal bir zorunluluk gibi durmaktadır. Çünkü hiçbir görüş ileri sürmeyen veya herhangi bir doğruluk iddiasında bulunmayan bir din düşünemeyeceği gibi, savunduğu inançlar açısından diğer dinlerle farklılaşmayan bir din tasavvur etmek de zordur. Bir dinin savunduğu inançların temellendirilip, temellendirilemeyecekleri sorusu bir yana, bu inançların o dine inanan insanlar tarafından doğru kabul edildikleri veya edilmeleri gerektiği bilinen bir husustur. Aksi halde kişinin doğruluğuna inanmadığı bir dine mensubiyetinin bilişsel bir nedeninden veya bağından söz etmek mümkün olmayacaktır. Bu noktada fideist bir yaklaşımın da bunun bir istisnası olamayacağını belirtmek gerekir. Çünkü akıl ve iman konusunda köklü bir ayrımı öngören ve böylece dinî inançların aklî bir temellendirmeye konu olmayacağını savunan bir fideistin de sonuçta böyle bir iddiayı imanının tabiatına ilişkin bir doğruluk iddiası olarak ileri sürdüğünü yeterince açıktır. O halde dinî inanç-

lara doğruluk açısından bakıldığında, bu inançların doğruluklarının rasyonel düzlemde gösterilip gösterilemeyecekleri sorusunun ötesinde doğruluklarının fideist bir düzlemde de olsa öngörülmelerinin kaçınılmaz olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda bir fideistin iman konusunda önerdiği yaklaşımın da belli bir doğruluk iddiasıyla ortaya çıktığı gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim Batı düşüncesinde fideizmin en ünlü savunucularından Kierkegaard imanının rasyonel düzlemde objektif bir doğruluğa sahip olmadığını söylemekle birlikte iman için gerekli olan doğruluğun sübjektif ya da öznenin içsel katılımıyla elde edilebileceğini öne sürmesi¹ esasen imanının doğruluk sorusundan ayrı düşünülemediğine farklı bir açıdan tanıklık etmektedir.

Öyleyse, bir dinin doğruluk iddialarında bulunması ile bu iddiaların doğruluklarının objektif, yani rasyonel açıdan kanıtlanıp kanıtlanamayacağı ya da savunulup savunulmayacakları sorusunu birbirinden ayırmak gerekir. Bunlardan ilki her din tarafından bir şekilde öngörülen bir husus iken ikincisi her dinin ideal düzlemde elde etmeyi amaçladığı veya amaçlaması gereken bir epistemik ideal olmakla birlikte gerçekte her zaman öngörmediği veya öngörmek zorunda olmadığı bir yaklaşım gibi görünmektedir. Böylece bazı dinlerin geleneksel yaklaşımlarında akılla izah edilemeyen bir takım unsurların varlığı onları inançlarının doğruluğunun ispatı noktasında fideist bir tutuma sevk etmiş olsa da bu durum onların söz konusu inançlarının doğru olduklarına dair kanaatlerini etkilememiştir. Öyleyse doğruluğun veya doğruluk iddiasının geleneksel bir din anlayışının özsel bir niteliği veya bileşeni olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Esasen böyle olması son derece doğaldır. Aynı şekilde bir dinin kendisini doğru din, inançlarını doğru inanç olarak takdim ederken kendisiyle/ inançlarıyla

la bağdaşmayan bir dini veya inançları doğru olarak kabul etmemesi de doğaldır. Böylece 'dışlayıcı' bir tutumun bir şeyin doğruluğuna inanmanın doğasında yer alan bir şey olduğu söylenmelidir. Ward'ın da belirttiği gibi, 'bütün doğruluk iddiaları zorunlu dışlayıcı'dır. Çünkü, bir önermeye inanmak ile o önermenin doğru olduğunu düşünmek birbirine mantıksal olarak eşdeğerdir. Bir başka ifadeyle, bir önermesinin doğru olduğuna inanmak gerçekliğin o önerme tarafından ifade edilen biçimde olduğuna inanmaktır. Bir önermenin ise ancak gerçekliğe uygun olduğu süreçte doğru olabileceği dikkate alındığında, bir önermenin doğruluğunu tasdik etmek aynı şekilde o önermeyle doğruluk açısından bağdaşmayan diğer önermeleri yanlış olduğunu tasdik etmek sonucuna götürür. Bu durumda bir şeyi doğrulayan bir önermenin beraberinde başka bazı şeyleri yanlışlamaması düşünülemez; ya değilse böyle bir önermenin bir şeyi tasdik ettiği de söylenemez².

Geleneksel din anlayışı tarafından öngörülen böyle bir realist doğruluk anlayışının günümüzde zaman zaman farklı açılardan eleştirilere konu edildiği ve böylece çürütülmeye çalışıldığı söylenebilir. Bunun belki de en temel nedenlerinden biri modern dönemlerde ve özellikle Batı düşüncesinde dine yö-

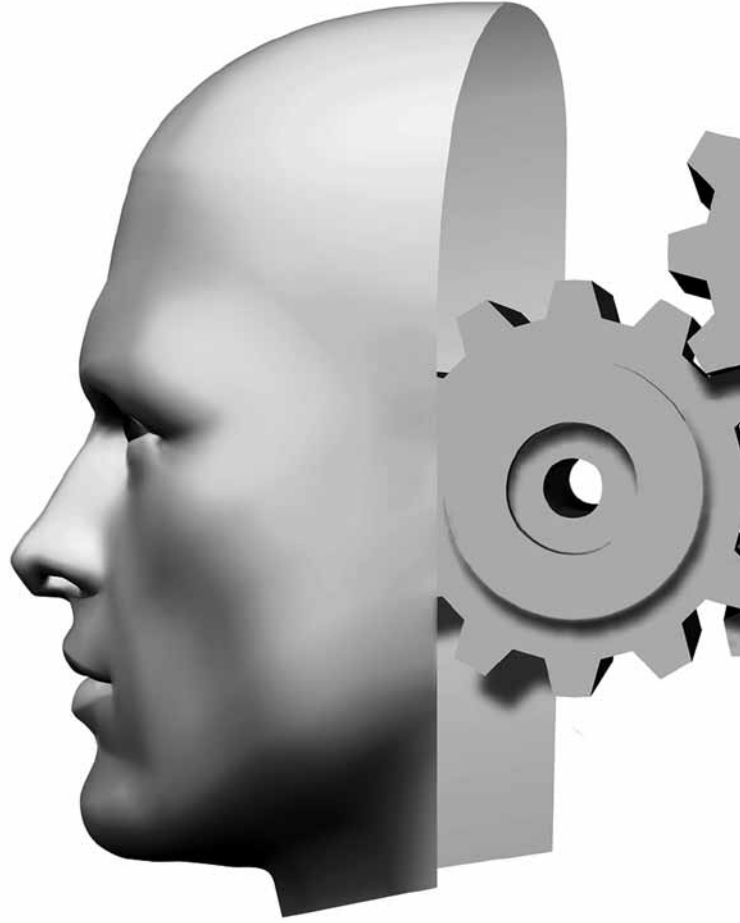
İslâm'dan başka inanç sistemlerini 'din' olarak adlandırmaktan geri durmayan Kur'an'ın bunu yaparken onların doğruluk iddialarını tasdik etmek bir yana, onları delillendirmeci bir yolla reddettiği açıktır.

nelik eleştirel yaklaşım ile bu süreçte gelişen ve çoğunlukla seküler bir bakış açısını benimseyen 'dinî araştırmalar' mantığıdır. Kimi Aydınlanma düşünürlerinin ateist veya agnostik eğilimlerinin öneyak olduğu ve pozitivist bir felsefî ajandayla genel anlamda dine karşı daha da belirginleşen olumsuz tutum ne yazık ki dinlerin ve dinî inançların doğruluk iddialarını deyim yerindeyse kategorik olarak reddetme yoluna gitmiştir.

Bir bakıma bu süreci müteakiben dine araştırmalara ilişkin yeni bir yaklaşım ortaya konulmuş ve bu 'bilimsel din araştırması' şeklinde tasavvur edilmiştir. Buna göre araştırmaya konu edilen bir din, doğruluğu veya yanlışlığı sorusu gündeme getirilmeksizin araştırılabilir. Böyle bir bakış açısının taraftarları dinin veya dinlerin doğruluk sorusunun bu şekilde askıya alınarak araştırmaya konu edilmesinin dinin veya çeşitli dinî fenomenlerin daha iyi bir şekilde anlaşılmasına imkân tanıyacağını ileri sürmüşlerdir. Böylece dinlerin doğruluk iddialarını dikkate almamayı esas alan böyle bir yaklaşımın kendisine tayin ettiği görev dinin doğruluğunu değil, din hakkındaki doğruluğu ortaya koymak olmuştur. Bunun ise anlamı şudur: Bir din ancak fenomenal nitelikleri, yani tezahürleri itibarıyla bilimsel bir araştırmaya konu olabilir; dolayısıyla böyle bir araştırmanın amacı dindar bireylerin ya da toplumların yaşamlarında ortaya çıkan biçimiyle inançlarını, umutlarını, arzularını, çeşitli ibadet ya da ritüellerini en doğru şekilde tasvir etmek olacaktır. Başka bir deyişle, bu yaklaşıma göre, bir dinin veya inancın doğruluğu ona inanların işi olup, 'bilimsel din araştırmacısı'na düşen ise böyle bir doğruluk tartışmasını içerecek normatif bir tutum sergilemek değil, deskriptif bir yaklaşım ortaya koymaktır. 'Dinin doğruluğunu değil, din hakkındaki doğruluğu araştır' şeklinde sloganlaştırılan bu yaklaşım bir çok din

araştırmacısının sorgulamaksızın kabul ettiği bir dogma haline gelmiştir.³

Oysa, Wiebe'nin işaret ettiği gibi, bir şeyin doğru olup olmadığını dikkate almak bilimsel bir araştırmanın kendisinden vazgeçemeyeceği bir şeydir. Dolayısıyla doğruluk sorusunu dikkate almayan ve kendisini dinin sadece fenomenal boyutlarıyla sınırlayan bir araştırmanın o dine ilişkin tatmin edici bir 'bilimsel' açıklama getirmesi beklenemez. Çünkü böyle bir açıklama ancak dinî tezahürlerin deskriptif açıdan ortaya konulmasının ötesinde geçerek elde edilebilecek bir şeydir. Kaldı ki



değerlendirmelerden bağımsız salt bir deskriptif entelektüel faaliyetin olup olamayacağı sorusu bir yana, bizzat böyle bir tasvirin söz konusu dinin veya inancın doğruluğu veya yanlışlığı sorusunu dikkate almaksızın eksik kalacağı da kolaylıkla düşünülebilir. Öyle ki bir önermenin doğru olup olmadığı dikkate alınmadığında, bir insanın böyle bir önermeye inandığını söylemek bilgisel (ya da 'bilimsel') anlamda eksik bir tasvir olacaktır. O halde, bir dine ilişkin doğru veya tatmin edici bir açıklama o dinin hakikatini ve yine gerçekliğe ilişkin doğruluk iddiasını da içer-

mek durumundadır. Bu nedenle bir din hakkındaki araştırmada o 'dinin doğruluğu' ile o 'din hakkındaki doğruluk' birbirinden ayrılmayacağı gibi, böyle bir ayrım o dine ilişkin doğru veya yeterli bir açıklama getirmeye de engel teşkil edecektir. Sonuçta bir dinin veya inancın doğruluğu sorusu dikkate alınmaksızın o konuda gerçek bir bilimsel faaliyetten söz etmek pek olanaklı görünmemektedir.⁴

Günümüzde din ve doğruluk meselesine ilişkin bir başka olumsuz yaklaşımın temelinde ise çoğulcu ve göreceli yaklaşımlar bulunmaktadır. Dünyada birden fazla din olduğu ve bu farklı dinlere mensup olan insanların da birbirlerinden farklı ve hatta çelişkili inançlara sahip olduğu, ancak bu dinî farklılıklara rağmen insanların birbirlerine saygılı davranmaları gerektiğinde herhangi bir kuşku bulunmamalıdır. Ancak dinlere ve dindarlara ilişkin bu de facto çokluğu veya çeşitliliği dinlerin doğruluk iddiaları arasında nihai bir farklılık görmeyen ve böylece bütün dinleri aynı kefeye koyup, bir bakıma önemsizleştiren bir çoğulcu bir görecelilikten ayırmak gerekir. Hiç kuşkusuz başka dinlere veya inançlara mensup insanlara saygı duymak gerekir, fakat pratik bir değeri olan böyle bir tutumu bir dinin veya inancın doğruluğu şeklindeki teorik (bilişsel veya bilgisel) sorundan ayırmak gerekir. Başka bir din veya inanca sahip birine saygı duymak için kişinin ne kendi inancın doğruluğundan vazgeçmesi ya da şüphe etmesi ne de inancını paranteze alması gereklidir. Kişinin başkasının inancını doğru bulmadığı halde ona saygı duymasında herhangi bir çelişki yoktur. Ancak böyle bir pratik durumdan farklı olarak, bir kimse- nin bütün dinleri veya inançları teorik düzlemde aynı kefeye koyarak dine ilişkin bütün teorik soruları ve buna bağlı olarak doğruluk sorusunu askıya alması epistemolojik ve ahlâkî bir gerekçeden yoksun görünmektedir.





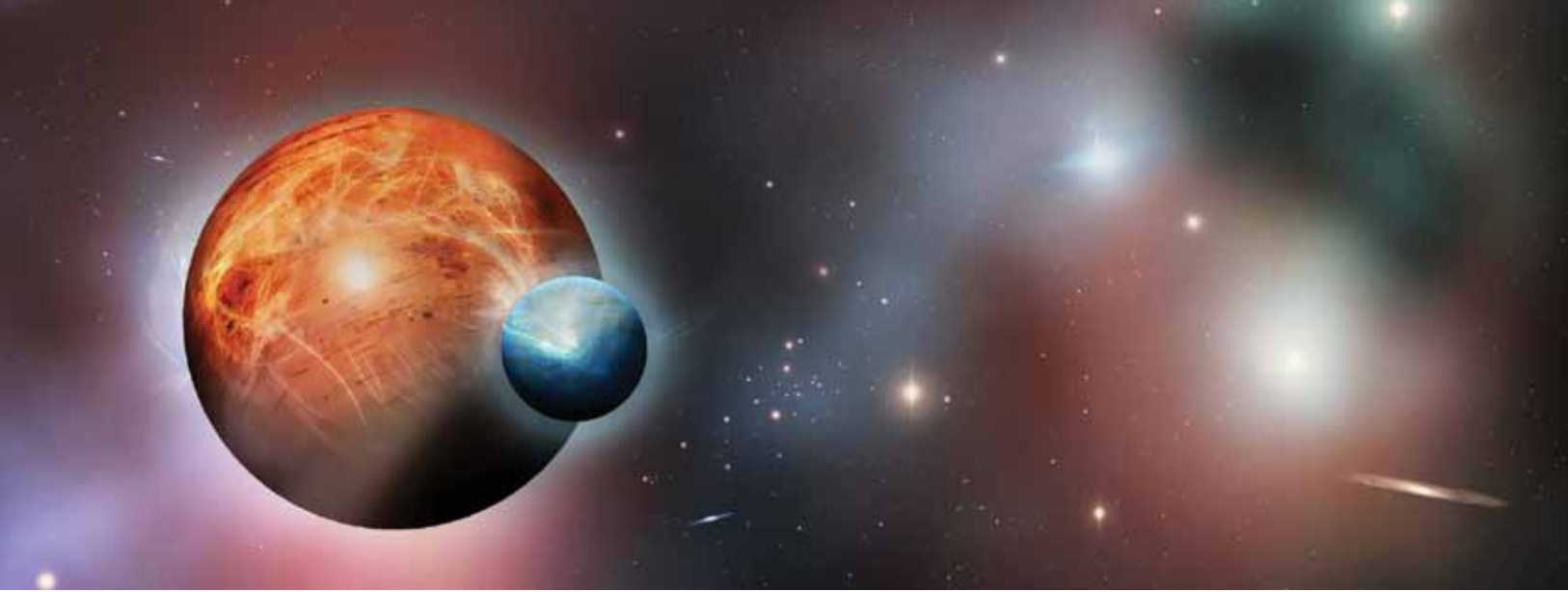
Din alanı da bilgiye/ bilimsel araştırmaya konu olan diğer bütün alanlar gibi ancak doğruluk ve yanlışlık sorusu dikkate alınarak ele alınmalıdır. Aksi takdirde bir dinin bilişsel (doğruluk) değerinden söz etmek mümkün olmayacaktır ki bu durum dinin içeriğini boşaltmakla eşdeğer bir faaliyet olacaktır.

Öyleyse, bütün bilgisel/ bilimsel faaliyetlerde hayati bir öneme sahip olan doğruluk sorusunun din alanında çoğunlukla hiçbir kanıtlamaya/ gerekçelendirmeye ihtiyaç duyulmaksızın askıya alınması veya göz ardı edilmesi elbette epistemolojik ve ahlâkî bir sorumlulukla bağdaşmaz. Popüler bir söylemle 'insanların farklı farklı şeylere inandığı' veya 'herkesin inancının kendisine göre doğru olduğu' tabii ki teslim edilmesi gereken bir gerçektir. Ancak böyle bir olgusal durum bütün inançların doğru olduğu, inanç konusunda nesnel anlamda doğru ve yanlış ayrımının yapılamayacağı veya deyim yerindeyse inanç noktasında 'ne olsa gider' şeklinde bir sonuç doğurmamalıdır. Tam tersine herkes kendi inancının doğru olduğuna inanma hakkına sahip olduğu gibi, söz konusu inancının do-

ğuluğunun realist bir biçimde sadece kendisi için değil, başkasının da ikna edebilecek rasyonel bir değere sahip olduğunu gösterme hakkına ve hatta sorumluluğuna da sahip olmalıdır/olabilmelidir. Böyle bir entelektüel/ bilişsel faaliyet diğer alanlarda olduğu gibi, din alanında bilgisel/ bilimsel bir gelişime imkân tanıyacaktır.

Diğer yandan izafiyetçi yaklaşımların kendi kendilerine referansla tutarsız oldukları da gözden kaçırılmamalıdır. Şöyle ki: Doğruluğun kişiden kişiye, toplumdan topluma, zamandan zamana veya dinden dine değiştiği iddiasının bir şey ifade edebilmesi, yani bilişsel bir değere ya da kısaca doğru olabilmesi için kendini olumsuzlaması gerekir. Yani böyle bir iddianın aynı şekilde kişiden kişiye, toplumdan topluma, zamandan zamana veya dinden dine değişmemesi gerekir. Bu da iddia edilen doğruluk anlayışının kendi kendisini çürütmesi anlamına gelir.

Din ve doğruluk ilişkisine dair bu mülâhazaların İslâm dini tarafından da öngörül- düğü bilinen bir husustur. Her şeyden önce İslâm'ın doğruluğunu veya hak din oluşunu



sadece kendisine inananlarla sınırlamadığı ve bu noktada evrensel, yani akıl sahibi herkese hitap eden bir doğruluk iddiasına sahip olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla İslâm'ı doğru kılan Müslümanların ona inanması değil, Müslümanların ona inanmasının nedeni onun bizzatı doğruluğu olmak durumundadır. Müslümanların İslâm'ın hakikatiyle olan ilişkisinin her zaman böyle bir epistemik ideale uygun düşüp düşmediği ayrı bir tartışma konusu olabilir, ancak bu durum 'İslâm doğru olduğu için kabul edilmelidir' şeklindeki bir yargıyı değiştirmez. Hakikatin değişmezliğini öngören İslâm insanların hakikatle ilişkisinin değişebileceği, yani ona inanıp inanmamanın kişilerin bilgilerine ve özgür iradelerine bağlı olarak değişebileceğine dikkat çekmektedir. Kendi doğruluk iddiasına en sıkı bir şekilde sahip çıkan ve bu konuda insanları çeşitli delillerle (ayetlerle) akletmeye çağıran Kur'an'ın diğer inanç mensuplarına gerekli özgürlüğü verdiği ve hatta ilâh edindiklerine karşı kötü sözler sarf etmeyi yasakladığı (En'am, 108) bilinmektedir.

İslâm'dan başka inanç sistemlerini 'din' olarak adlandırmaktan geri durmayan Kur'an'ın bunu yaparken onların doğruluk iddialarını tasdik etmek bir yana, onları delillendirmeci bir yolla reddettiği açıktır. Olgusal

bir düzlemde insanların farklı dinler/ inançlar edinebileceğini öngören Kur'an, olması gereken düzlemde (Allah'ın indinde) İslâm'ın yegâne (doğru) din olduğunu açıkça ifade etmekte (Âl-i İmrân, 19) ve ondan başka bir din arayışına girmenin kabul görmeyeceğini dile getirmektedir (Âl-i İmrân, 85). Dolayısıyla, İslâm yatay düzlemde farklı dinlerin varlığını kabul edilmekle birlikte dikey (yani, olması gereken anlamında) düzlemde din ile İslâm arasında birebir bir örtüşümü öngörmektedir. Böylece, Kur'an'a göre, din teriminin gerçek referansı ancak İslâm olabilir⁵.

- 1 Søren Kierkegaard, "Truth is Subjectivity", (İng. çev. D. F. Stevenson), *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. M. Peterson vd., New York: Oxford University Press, 1996), s. 80-84.
- 2 Keith Ward, "Truth and the Diversity of Religions", *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, ed. P. L. Quinn & K. Meeker, (New York: Oxford University Press, 2000), s. 110.
- 3 Bkz. Donal Wiebe, *Religion and Truth: Towards an Alternative*
- 4 *Age*, s. 3-4.
- 5 Bunun İslâm kavramının hem geniş (yani Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar Allah'tan gelen vahyin ortak mesajı) hem de dar (yani en son Kur'an vahyinde ifadesini bulduğu şekliye) anlamı için geçerli olduğunu hatırlamakta yarar var.

KÜLTÜRELLİK VE SİYASALLIK BAĞLAMINDA İSLAM ALGILARI

Prof. Dr. Yasin AKTAY

Stratejik Düşünce Enstitüsü Başkanı

Konu“algı” olunca öncelikle belirtilmesi gereken şey algı dediğimiz şeyin sınırının olmadığıdır. Kim neyi algılıyor, nasıl algılıyor? “Çağdaş algı” ne demektir? Biraz belki buradan başlamak gerekiyor.

Çağdaş algı dediğimiz şey sonuçta “birilerinin algısı”dır. “Bu algı ne kadar paylaşılan bir algıdır? Bu algılar gerçekten ne kadar örtüşüyor?” Bu hiçbir zaman aşılamayacak bir problematik. Siz ne yaparsanız yapın, en mükemmelini ortaya koymaya çalışsanız da, birileri çabalarınızı veya varlığını sizin istediğinizden çok başka türlü algılayabilir. Onun için, örneğin, oryantalistlerin İslam algıları konusunda bizim genellikle çok fazla duygusal olduğumuzu düşünüyoruz. Oryantalistlerin genellikle bir İslam algısı vardır ve bu algıya vakıf olduğumuzda, bu algıyla ilgili yansımaları görüp duyduğumuzda sinirleniyoruz, öfkeleniyoruz, hamasi duygularımız harekete geçiyor ve lanet okumaya başlıyoruz. “Vay hainler, İslam’ı nasıl da çarpıtıyorlar” diye bu algıdaki kasıtlı ve haince ve sinsice niyetleri tartışmasız varsayarak buna karşılık hasmane duygularımızı coşturuyoruz”

Halbuki kasıtlı bir çarpıtmadan önce de bir algı vardır. Bu dünyada bir şekilde var iseniz, sesiniz varsa, bir şekilde eylem yapıyorsanız, ses getiriyorsanız birileri sizi bir şekilde algılar. Bu algılar kuşkusuz tamamen sizden bağımsız değildir, ama tamamen size bağlı da değildir. Başkalarının sizinle veya size bensesttikleri başka birileriyle ilgili tecrübeleri, geçmiş deneyimleri ve bu deneyimlerden türettikleri tipolojiler sizin hakkınızdaki algıyı belirler. Bu temel bir insani durumdur herşeyden önce. Sizin hakkınızdaki ilk algılara siz hakim değilsiniz. Ancak bu algıyı yönetmek diye bir sanat vardır; adına “algı yönetimi” denilen bir sanat.

İnsanlar İslam’ı nasıl algılıyorlar? Bizim anlattığımız gibi mi algılıyorlar? Yoksa kendi istedikleri gibi mi algılıyorlar? Ve hangi insanlardan bahsediyoruz burada? Mesela kötü niyetli, hain ve sinsi insanlardan mı, yoksa iyi insanlar oldukları halde bizi istemediğimiz şekilde algılayanlar mı? Hedefimiz kim olacak? Öyle ya, bu dünyada iyi insanlar kadar kötü insanlar da var, bunu unutmamalıyız. İktidar hevesine kapılmış, iktidardan başka bir şeyi düşünmeyen, insanları aldatan, cinayetler işleyen, iktidar için, mal için mülk için yapmayacağı şey olmayan insanlar da var. Şimdi o insanların İslam algılarını, nasıl algılayacaklarını niye dert edelim? O in-

sanlar ki, İslam’ı nasıl algıladıklarından ziyade İslam’ın belli algılarından nasıl kâr edeceklerini hesaplayarak, mesela, zaman zaman insanları İslam’dan korkutuyorlar. Biz ise onların kasıtlı olarak, bir kâr ve kazanç aracı olarak sarıldıkları korkularını gerçek korkular varsayarak onlara diyoruz ki: “Korkacak bir şey yok. İslam çok güzel bir din. Size hic dokunmaz. Size hiç bir şey yapmaz.” Halbuki sıradan insanları bir iktidar için korkutan, kıskırtan o insanların doğru İslam algısının şu olması gayet normal olmalı: “Evet İslam sizin için tehdittir. İslam sizin hayatınızı mahvedecek. İslam biraz güçlendiği zaman, Müslümanlar biraz güçlendiği zaman siz kaçacak delik aramak zorunda kalacaksınız.” Evet böyle demek lazım. Her insanın neyi nasıl algılayacağı konusunu dert etmek iyidir. Ama bu konudaki farklılığı da mutlaka kendi Müslüman onurumuza yakışacak şekilde değerlendirmemiz gerekiyor: Her insanın İslam’ı sevmesini, ondan hoşlanmasını bekleyemeyiz.

Çağdaş algı dediğimiz şey sonuçta “birilerinin algısı”dır. “Bu algı ne kadar paylaşılan bir algıdır?”

Bazı insanlar İslam’dan hoşlanacak, bazıları İslam’ı gördükleri zaman: “Bu çok tehlikeli bir din. Hakikaten bu dinin muntesipleri biraz güçlenip palazlandığı zaman bizim şimdiye kadar götürdüğümüz bu sömürü ve paylaşım düzeni eskisi gibi devam etmeyecek, edemeyecek” diye düşünmeleri lazım.

İslam’ın bazı insanların kalbine bu korkuyu yerleştirmesi kadar doğal bir şey yok. Çünkü İslam’ın Hz. Adem’den bu yana Peygamber Efendimize kadar vahyedildiği bütün dönemlerde İslam’ın oynadığı, gördüğü misyon hep bu olmuştur.

Bazı zayıf insanların, gerçekten ezilmiş insanların da nasıl algılayacaklarına emin ola-



mayabiliriz. Ezilmiş insanlar bazen ezilmişliği çok fazla içselleştirmiş olabilir. Kendileri üzerinde iktidar kuranların ideolojisini paylaşıyor olabilirler. O ideolojiyi tüketiyor olabilirler. O ideolojinin birer pasif tüketicisi haline gelmiş olabilirler ve sizi onların gözlükleriyle görebilirler, yani aslında çıkarları çok fazla o yönde olmadığı halde...

İslam'ın her zamanki misyonlarından bir tanesi alt sınıfları üst sınıflara taşımaktır. Aslında tarihsel ve sosyolojik olarak kaydedilmesi gereken bir misyonu varsa İslam'ın, Hz. Yusuf'un kıssasında da, Firavunun, Hz. Musa'nın ve daha birçok kıssada en iyi şekilde temsil ediliyor. Orata, alt sınıfların iktida-

ra gelişini görüyoruz. Bu, biraz da sınıfların deveranı, sınıfların tedavülü dediğimiz bir süreç şeklinde cereyan ediyor. Çünkü genellikle haksız yere belli bir iktidarı elinde tutan insanlar var. Haklı veya haksız aslında onun değerlendirmesini de belki de yapmamak lazım... Ama bir şekilde muktedir olan insanlar bir süre sonra oldukça statükocu, kurulu bir düzeni devam ettirmek isterler. Onun ideolojisini geliştirir veya varolan ideolojisini yeniden üretir ve o ideolojiyle mutlu bir şekilde yaşamaya devam ederler. Bu arada bütün haksızlıklar bütün sınıf ilişkileri, tabakalaşma örüntüleri hep o ideolojinin perdesi, şemsiyesi veya gölgesi altında meşrulaştırılır. Toplum içerisinde bir motivasyon, bir uyarıcı gelir

ve bu rahatı bozar. Bu da biraz gerekli ama daha ziyade tarihin tabiatında olan bir şeydir.

Algıdan açmışken sözü, şunu da söyleyelim: Bugün yaşadığımız Türkiye’de veya dünyada, İslam’ın birbirinden farklı bir sürü algısı var. Kimin neyi nasıl algıladığının açık-net bir hesabı yok. Görece dinden uzak yaşayan bir çok insanın, benim de muhatap olduklarım arasından pek çok insanın mesele şöyle beklentileri oluyor: “İslam çok fazla sıradan insanların dini gibi, tabiri caizse biraz alt sınıfların dini gibi. Şöyle, üst sınıfların da özenebileceği bir versiyonu üretilse ya”.

Bu benim bizzat Türkiye’de çok ciddi bir akademisyenin, tabi dindar olmayan birinin, ağzından duyduğum bir şey. Adam gerçekten dindar olmak istiyor; veya dindarlığa dair kendine özgü bir algısı var ama mevcut olanlar arasında kendi dindarlık beklentilerini karşılayacak bir arz göremiyor. Böyle-

ce tabiri caizse dinle bir pazarlığa girişiyor. Bir bakıma özlediği şeyin aslında biraz elit bir şey olduğunu anlıyoruz oradan, adamı da tanıdığım için anladığım şey onun çok elit bir İslam talebi olduğu, özel bir İslam talebi yani, çok özel üretilmiş, kendine özel yani, herkesle öyle çok fazla paylaşılmayan bir şey. Doğrusu bu tür bir İslam talebine karşılık vermeyi kendine görev bilen bazı İslami anlayışlar da yok değil. Elit veya havas bir İslam söylemi üretip muhataplarını bulanlar arasındaki algı beklentilerine bakıldığında tuhaf bir durumla da karşılaşılabilir.

Bu örneklerin şundan çok fazla bir farkı olmayabiliyor: Hz. Peygamber’in dialog

kurduğu Mekke’li müşriklerin, Hz. Salih’in, Hz. Hud’un ve diğer peygamberlerin mesele, dialog kurduğu kendi toplumunun elit tabakalarının, “sana tabi oluruz olmasına da sana inananlar toplumun en alt tabakası insanlar, köleler, çoluk çocuk v.s Onları biraz etraftan uzaklaştırırsan geliriz senin yanına” diyorlar. Peygamber efendimizin Mekke eşrafiyla olan diyalogunun ortasındayken durumun farkında olmasa da araya giren Ümmü Mektum hikayesi ölçüyü net bir biçimde ortaya koyuyor. Cenab-ı Allah indirmiş ayetini hemen: “Abese vetevella...” biliyorsunuz.

Farklı İslam algıları problematiğinden giderken siyasal İslam ve kültürel İslam ayırımlarının da önemli bir gündemi var. Sonuçta İslam ve kültürel İslam ayırımları da bir yerde algı sorunları olarak ortaya çıkıyor...

Bir dönem Siyasal İslam’a karşı Kültürel İslam’ı kayıran, onu üstün ve daha değerli tutan bir ayırıma sıkça başvuruluyordu. Bununla İslam’ın siyasallaşmasına karşı veya İslam’ın siyasal ifade biçimlerine karşı bir antipati telkin ediliyordu. Yani İslam aslında siyasal boyutta olmaması gereken, daha kültürel bir düzeyde daha güzel daha otantik bir dindir. Kültürel dendiğinde de estetiği, mimarisi, camileri ile, yani baktığınız zaman medeniyeti gördüğünüz veya hatırladığınız, yüksek kültür algısı yaşadığınız şeylere işaret edilir. Daha da olmazsa bazıları için pratik boyutuna gidiyorlar. Kocakarı imanını dediğimiz bir şey var, köylerde yaşanan İslam’ın daha otantik olduğunu vurgular. Kocakarı için bir anlayış sınırı olmasından dolayı tolere edilmek durumunda olan bir din anlayışı bütün herkes için nasıl bir ölçü haline gelebiliyor? Kocakarı İslam’ı ancak kocakarıda otantik olarak durabilir. Oysa bir entelektüelin, bir okumuş yazmışın kocakarı gibi inanmasının neresi otantik olabilir? Okumuş yazmışın kocakarı gibi düşünmesi veya inanması sadece cehalet gibi durabilir, ama bu cehaletin siyasal



İslam'a karşı çıkmak adına garip bir yüceltilmesi sözkonusu olabiliyor.

Doğrusu, Siyasal İslam, belli ki birilerini rahatsız ediyor. O yüzden onun önüne kültürel İslam'ın estetiği çıkarılmaya çalışılıyor. Doğrudan, İslam'a karşı bir muhalefet açıkça dile getirilmiyor ama İslam'ın başka bir versiyonu olsa da inansak ve yaşasak diye başlayan bir arayış, zaten böyle bir versiyon var diye bitiyor. Kültürel İslam modeli biraz da İslam'ın siyasal taleblerini bir tür sapkınlık olarak işlemek üzere geliştiriliyor. Yani siyasal İslam aslında İslam'ın özü değil; sonradan, yani 20. yy'da belli modern hareketlerin veya siyasal gelişmelerin sonucunda yapay olarak gelişti yoksa özünde İslam bir kültürdür ve ancak o haliyle otantiktir, gerisinin din ile ilgisi yoktur demeye getirilir.

Doğrusu bu tarz karşı(t)laştırmalar yapanların ne kültürden haberleri olduğunu söyleyebiliriz ne de siyasaldan. En azından ya siyasal İslam'ın ya da kültürel İslam'ın mahiyetini bilmiyorlar veya ikisini de bilmiyorlar, ki daha akla yakın, gerçek ihtimal bu. Çünkü birisini bilseler ötekini de bilme ihtimalleri olur. Birini bilmeyen ötekini de bilmiyor çünkü. Birini

bilip, diğerini bilmemek diye bir şey söz konusu olamaz.

Çünkü aslında siyasal olmayan bir İslam yok. Aynı zamanda kültürel olmayan bir İslam da yok. İkisinin de anlamını bildiğimiz zaman, bu çıkarıma hemen varmamız gerekiyor. Çünkü kültür, insanın en doğal tezahürü, doğada yaşarken

bıraktığı izdir. Kültür insanın varoluşunun ve hayat pratiğinin en basit haliyle

bile ürettiği anlam düzeyidir. Dolayısıyla bir anlam düzeyinden, pratik hayattan yoksun bir İslam zaten düşünülemez. İslam dediğimiz vahiyle inmiştir ama hayatla buluşması öyle gökten zembille inen ve orada asılı kalan bir şey değil. İslam dediğimiz, pratik içerisinde, hayat içerisinde insanın yaptığı bir şeydir; Allah'ın yaptığı bir şey değil. İnsan İslam olur; Allah İslam olmaz. Dolayısıyla insanın eylemidir İslam. İnsansa eylemi yaptığı andan itibaren beşeri bir alandadır zaten, ilahi bir alanda değil. Bu açıdan baktığımızda ilahi-beşeri alan ayrımı yapmam gerekmiyor ama; İslam eylemi, İslam'ın pratiğini ortaya koyacak olan kişinin yani bizzat insanın kendisinin eylemidir.

Esasen tarih boyunca kültürel bir senteze dönüşmeyen, kültürel bir fenomene dönüşmeyen bir İslam yok. Metindeki, yani Kur'an-ı Kerim'deki bir İslam dünyanın hiçbir yerinde yok. Peygamber Efendimiz zamanında bu pratik, mucedsem haliyle bize gösterildi. Bir timsal olarak, bir numune-i hasene bir üsvet-i hasene olarak bize gosterildi. Ondan sonra tarihin hiçbir döneminde Kur'an'daki gibi en mükemmel haliyle metindeki bir İslam yok. "İslam'da şu var şu yok" dediğimiz zaman birazcık kültüre de gitmek zorundayız. Tarih boyunca hangi İslam pratiği sergilenmiş, kimin İslam pratiğiyle ne ortaya çıkmış, bunu mutlaka dikkate almamız gerekiyor.



Tabi ki işin normatif kısmında metne müracaat edilecektir. Kitaba, sünnete müracaat edilecektir ama bu sünnete, Kitaba müracaatların hiç birisi mutlak referans değildir. Buradaki ayırıma dikkat edelim lütfen: Kitabın kendisinin mutlak olduğuna inanmak lazım fakat Kitabın kendisine yapılan hiçbir müracaat mutlak değildir. Sünnetin kendisi, Peygamber'in tefsir ettiği bir örnek olabilir, mutlak olabilir, mutlaklıktır. Ama o mutlak örneğe belli bir dönemde belli bir olay karşısında belli bir yorum muvacehesinde yapılan müracaat beşeri bir yorum, beşeri bir çabayla yapılan bir müracattır. Tüm bu müracatlar kültürel aslında.

Peki tüm bu kültürel olan şeyler siyasallıktan uzak mıdır? Tabi ki değildir. Tam da siyasalın gerçek anlamı üzerinde düşündüğümüz zaman, İslam'ın özünün siyasal olduğunu anlıyoruz. Neden? Çünkü İslam her şeyden

öte dünyadaki bir meseleyle ilgileniyor. Bu ilgilenim esnasında iki temel şey yapar:

1. Dünyadaki bir çatışma düzeyiyle ilgileniyor. Kula kulluk yok diyor. Sadece Allah'a kulluk var diyor. Bunu yaparken bir cemaat, bir topluluk oluşturuyor. O oluşturduğu topluluk, tamamen kendi prensiplerine göre, kendi değerlerine göre oluşmuş bir topluluktur. Yani bunu en temel düzeyde örneğin bireysel bir dini dua düzeyinde bile dile getiriyor. Örneğin Fatiha suresini hepimiz her gün defalarca okuyoruz. Fatiha suresindeki duada mesela "Allah'ım ben sana ibadet ederim" demiyoruz da "Allah'ım biz sana ibadet ederiz" diyoruz. Bu "biz" kavramı siyasal bağlanışın, siyasal konumlanışın özüdür. "Biz" diyorsunuz, "bizi doğru yola erdir". Bir doğru yol var demek ki. Bu yol bir hayat yoludur. Bu her şeyi kapsayan bir yol. "Bizi doğru yola erdirtir" bu "biz" neyi kap-



siyor acaba? Biz “Türkler” mi, biz “Kürtler” mi, biz “Araplar” mı, biz “işçiler” mi, biz “kadınlar” mı biz “erkekler” mi? Hangi kimlik kategorisidir orada b”biz”i ifade eden şey?

Birisi diyebilir ki orada Müslüman’dır bizi ifade eden şey. Ben basit anlamıyla Müslümanın kast edilmediğini düşünüyorum. Çünkü oradaki kimlik kategorisi tamamen eyleme odaklıdır. Yani Müslüman milliyetçiliğinin bile önüne geçen bir tanım var orda. Yani taştan olsun Müslüman olsun gibi bir şey yok. Aksine orada tanımlanan bir eylem var, o eylem de şu: kendilerine nimet vermiş olduklarının yolunda olmak. Ve “dalalet ve gaflete sapmamış olanların yolu”nda olmak. Yani bizi birilerinden de ayır, şunlardan etme bizi diyor. Yani “biz” dediğimiz gibi bir de “onlar” diyoruz. “Biz” kendilerine nimet verilmiş olanların yoluna giden bizler; bir de “onlar”dan ayrı. Kim “onlar”? Tabii ki “gaflet ve delalet düşenler”. Bu gaflet ve delalet düşenler kimlerdir diye soracak olursanız. Bazı müfessirler Yahudiler, Hristiyanlar demişlerdir ama pekala Müslümanlar da olabilir. Dolayısıyla orada eylem ve değer odaklı bir kimlik tanımlaması söz konusu. Bu kimlik tanımlaması etrafında oluşan bir siyasallık düzeyi söz konusudur.

2. Bu, bahsettiğimiz şey en temel düzeydir. Bu siyasallığı takındığımız andan itibaren artık dünyada bir şeyin mücadelesini vermek,

yanında olmak, bir şeye karşı olmak falan... Siyasetin özü budur zaten. Siyaset dediğimiz ne ki zaten? Siyaset dediğimiz, parlamento da milletvekili olmak, parti mücadelelerine girmekten ibaret bir profesyonel iş değil. Yeri gelir o tür şeyleri de kapsayabilir. Ama bir boyutu tamamen toplumu, toplumsallığı “biz ve onlar” şeklinde algılamak.

Bu noktada bir şeyi daha eklemeliyiz. O da bu anlamıyla siyasallığın bütün hayatı kapsayan boyutunu işaret eden bir şey. Bunu yapmayan hiç kimse de yok. Yani sadece Müslümanlar yapmıyor bunu. Bunu herkes yapıyor aslında. Bütün ideolojiler, bütün etnisiteler, bütün herkes kendisini bir “biz” kategorisi içine sokarak dünyada toplumsallaşıyor. Toplumsallaşma doğrudan siyasallaşmadır dolayısıyla. Toplumsallaşmanın kendisi hiçbir zaman siyasallaşmayı dışlamayan bir şeydir. Ama bu siyasallık düzeyi birilerinde biraz ağırdır; birilerinde hafiftir; birilerinde yumuşaktır denilebilir. Ama sonuçta o siyasallık düzeyi insanlarda hiçbir zaman eksik olmayan bir düzeydir. Dolayısıyla bir düzey bu, ama ikinci bir düzey de dünyayı değiştirmeye çalışmak; etrafınızı değiştirmeye çalışmak. Bu da belki husn-kubuh meselesinden tutun da dünyaya her türlü beşeri müdahaleye kadar uzanan bir şey. Yani etrafınızdaki iyilikleri arttırmak, kötülükleri defetmek, kötülük olarak gördüğünüz her şeye karşı bir

tavır ve tutum içerisinde olmak, ona karşı mücadele etmek ama onun dışında iyilikleri de yaymaya çalışmak.

İyilik ve kötülük dediğimiz şeyin sınırı yok. Dünyadaki her şey ya iyidir ya kötüdür. Veyahut da zararsız da diyebilirsiniz. Ama bir iyilik ve kötülük dengesi içerisinde dünyayı kurulu haliyle bırakmamak yani üstüne ölü toprağı serilmiş dünyayı verili haliyle kabullenmemek bir Müslüman'ın en önemli vasıflarından bir tanesidir. Yani "geldik, gidiyoruz dünyaya", öyle bir Müslüman hayatı yok. Veyahut da "bu dünyayı değiştiremeyiz, böyle gelmiş böyle gider."

Bu yaklaşımı benimsemiş bazı Müslüman filozoflar da olabilir. Müslüman filozoflar derken Kaderiye veya Cebriye düşüncelerinin değişik versiyonlarını taşıyan filozoflardan bahsetmiş oluyoruz. Bu tarz düşüncelere veya tutumlara neden karşıyız? Çünkü bunlar siyasallığı öldüren şeylerdir. "Dünyayı nasıl olsa değiştiremeyiz" deyip baştan itibaren belirlenmiş bir kadere teslim oluyorsunuz. Dünyayı değiştiremiyorsanız kendi halinde bırakıyorsunuz; o zaman şeytan hakim olur dünyaya, siz öyle bakar kalırsınız.

Şimdi siyasallığı bu anlamda yorumladığınız zaman bazı insanlardaki hiçbir siyasal duruşu ve iddiası olmayan İslam hevesini nasıl yorumlamak gerekiyor? Öyle bir İslam da yok. Doğrusu öyle bir İslam varsa bu İslam

başka bir siyasal projenin bir parçası olarak kurgulanmaya çok teşnedir. Başka bir projenin parçası olması vasfıyla ise yine siyasal olmaktan kurtulamıyor demektir. Dolayısıyla siyasallıktan kurtuluş yok.

Siyasallaşma aslında konuşmak anlamına geliyor. Siyasallaşmak savaşmamak demektir. Siyasallaşmak dünyanın daha iyi bir hale getirilebilmesi için başka insanlarla muzakere etmektir bir bakıma. "Biz" ve "onlar" diyerek bir ayırımı dayanıyoruz ama kendimizce yanlışları değiştirmeye çalışıyoruz. Ama bunun siyasallık düzeyinde yapılmasını gözetiyoruz. Yani savaşarak değil. Eğer savaşacak hal oluşmuşsa siyaset bitmiştir. Siyaset bittiği zaman savaş başlar. Onun için siyasallaşmak aslında militarize olmakla karıştırılır. Oysa siyasal olmak tam da Başka insanları var sayıyorsunuz. İslam başka insanları yok sayan, reddeden bir din veya tutumun adı değildir. Aksine bu dünyada Müslümanlardan başka insanlar da yaşıyor. Onlarla beraber bir dünyayı kurmanın kabulüdür aslında İslam'ın siyasallaşması. Yoksa İslam'ın siyasallaşması, dünyanın tamamen İslam'ın denetiminde ve kontrolünde olması demek değildir. Siyasallaşma dünyada eğer başka insanlar, farklı insanlar varsa, ki dünyada farklılıkların hiç bir zaman yok olmayacağı varsayımı İslam'ın ontolojik bir kabulüdür, o zaman bu insanlarla bir arada yaşamının hukuku ve tartışması da her zaman açık olacak demektir.

Dünyadaki mukabil gelişmeleri ve tarihi gözönünde bulundurduğumuzda bu, çok muthiş bir bilinç ve tecrübe düzeyidir aslında; diğer hiçbir ideolojide ve dinde olmayan bir şeydir. Diğer dinlerin hepsi kendi ütopyalarında, kendi kıyametlerinde, kendi eskatolojilerinde mutlaka eninde sonunda kendilerinden başka hiç kimsenin var kalmadığı bir dünya tasarlarlar. Milenyarizm dediğimiz şey, örneğin, Hristiyanların dışındaki herkesin yok olduğu bir dünyaya denk gelir. Veya Yahudi iseniz geriye kalan herkesin Yahudilere hizmet ettiği bir dünyadır eskatolojik ta-

Dünyadaki mukabil
gelişmeleri ve
tarihi gözönünde
bulundurduğumuzda
bu, çok muthiş bir bilinç
ve tecrübe düzeyidir
aslında; diğer hiçbir
ideolojide ve dinde
olmayan bir şeydir.

Sonuçta Müslümanlar tabi ki hak bildikleri şeyi başkalarına anlatmak gibi bir yükümlülüğe de sahiptirler.

hayyülünüz. Marksist iseniz sınıflar çatışması oluyor ve dünyayı öyle bir hale getiriyoruz ki, ne din kalıyor ne başka bir etnisite kalıyor. Herkes işçi sınıfının belirlediği bir ütopya, bir dünya haline geliyor. Bu bağlamda bir tek Müslümanların ütopyası kendi dünyasında başkalarına da kalıcı bir yer tahsis eder, ki o da ütopya değil, fiili pratiğidir ve geçmişte kültürel olarak binlerce örneği yaşanmış, canlandırılmıştır. Halen de o tür örneklerin ortasında yaşamaktayız. Müslümanların yanısıra Hristiyanlar, Yahudiler, başka dinden olan insanlar mabetleriyle, ibadetleriyle hatta kültürleriyle ve hukuklarıyla özgür biçimde hatta ve hatta şehrin merkezinde beraber...

Son zamanlarda Avrupa'nın şehirlerinde Müslümanlara bir cami yeri lütfediliyor, ama en iyi ihtimalle ancak şehrin kenarında. Oysa Müslüman şehirlerinde dinlerin neredeyse eşit biraradalığı sözkonusu. Bunu mükemmel örneklerinden biri Bosna Hersek'te, mesela, Avrupa'nın ortasında bir yerde, Başçarşı'da Kilise, Havra ve Cami, hepsi birbirine ellişer-yüzer metre mesafede, hepsi çarşının merkezinde yer alır. Doğrusu bu sadece Saraybosna'ya özgü de değildir. Bu bir İslam medeniyeti örneğidir, pratiğidir. Tamamen bu anlayıştan kaynaklanıyor.

Dolayısıyla İslam'ın siyasallaşmasından bahsedildiği zaman bir tek İslam'ın gelecek dünya tasavvuru ile bugünkü dünya tasavvuru arasında çok fazla bir fark yok. Ve Kur'an-ı Kerim bize öyle bir tasvir yapar ki, başka insanlarla olan ilişkilerimizi, Hristiyanlarla, Yahudilerle olan ilişkilerimizi bir hukuka bağlıyor ve şunu varsayıyor: Kıyamete kadar Hristiyan var olacak bu dünyada. Bu ön kabulde yaklaşıyorsunuz yani, eninde so-

nunda bütün Hristiyanları, bütün Yahudileri Müslümanlaştıracamız diye bir tutkusu yok Müslümanların. Eninde sonunda bütün herkes Müslüman olacak diye bir tutkusu yok. Buna dair bir arzusu olabilir ama bu bir tutku hele ısrar değil.

Sonuçta Müslümanlar tabi ki hak bildikleri şeyi başkalarına anlatmak gibi bir yükümlülüğe de sahiptirler. Ama başkalarına ne bir baskı yapmak ne de zorlamaya tabi tutmak veya hayatlarını zindan etmek gibi bir yola tevessül etmezler bunun için.

Siyasallığa tekrar dönerek mevzumuzu tamamlayalım. Siyasallık, bu dünyada nedense ürkütücü bir şey gibi geliyor. Sebebi biraz şu, siyasal paylaşım düzeyini birileri tekellerine almak istedikleri için, birilerini dışlamanın bir yolu olarak siyasalın bütün gücünü ve avantajlarını kullanırken bazı insanları siyasal alandan dışlamanın bir yolunu bulmuş oluyorlar. Oysa siyaset o kadar kötü bir şeyse sizin orda ne işiniz var gibi bir soruyla çökecek bir konumu vardır argümanlarının. Diyorlar ki, siyaset kötüdür Allah ise bu kötü işlerin konusu olan şeylerle uğraşmaz, zira Allah daha ulvi bir varlık, yüce, kutsal bir varlık; siyaset gibi sufli bir şeyle ilgilenmez, bu kurnaz akli kabul etmeye yanaşırsanız devamı şöyle gelir " siz de bu sufli şeylerle uğraşmayın. İyi de bunu söyleyenler tam da siyasetin göbeğinden bunu söylüyorlar. Bu nasıl bir çelişkidir? O zaman siz niye uğraşıyorsunuz? Bu kadar kötü bir şeyse, iğrenç bir şeyse siyaset siz niye uğraşıyorsunuz?

Bu söylemi dillendirenler için de, pejoratif anlamıyla "siyasal İslam" söyleminin kendisi zaten son derece siyasal bir söylemdir. Yani İslam'ın bu dünyayla ilgili projelerini, iradesini dışlamaya çalışan bir iradedir ama bunu yapan insanların siyaseti kötü görüyor olması çok tuhaf bir şey. Öyle ya, soru çok basit ama bir o kadar da açıklayıcı: "çok kötü bir şeyse siz neden yapıyorsunuz?"

Diğer yandan, yine bu algı meselesine tekrar dönmek gerekirse... Algı konusunda,



elbette ki biz algıları yönetmek gibi bir sanatı da dert etmek zorundayız. Sonuçta iyi insanların İslam'ı iyi görmelerini hedeflememiz lazım. Kötü insanların da İslam'ı kötü görmelerinden çok komplekse kapılmamalıyız. Galiba içine düştüğümüz handikaplardan bir tanesi bu.

İslam'dan korkması gerekenler korksun. İslam'da bir özgürlük bulacağını hisseden mazlum, mağdur, ezilmekte olanlar, tabi ki İslam'da özgürlük ve adalet fırsatı olduğunu da bilsinler. Algının yönetimini en azından Müslümanların bu doğrultuda yapmaları gibi bir yükümlülükleri var. Gerisinin algısını kendi halinde bırakmaktan başka yapacak bir şey yok.

Sonuçta Müslümanlar tabi ki hak bildikleri şeyi başkalarına anlatmak gibi bir yükümlülüğe de sahiptirler. Ama başkalarına ne bir baskı yapmak ne de zorlamaya tabi tutmak veya hayatlarını zindan etmek gibi bir yola tevessül etmezler bunun için.

1 Bu yazı Bilim, Kasım 2010 tarihinde Samsun 19 Mayıs Üniversitesi'nde düzenlenen *Uluslararası Sanat ve Ahlak Bağlamında Çağdaş İslam Algıları Sempozyumunda* irticalen yapılmış bir konuşmaya dayanıyor. Bu konuşmanın çözümlemesi bu sayı için gözden geçirilerek hazırlanmıştır.

TÜRKİYE'DE "DEVLET"İN İSLAM ALGISI *

THE STATE'S PERCEPTION OF ISLAM IN TURKEY

Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Türkiye'de yeni bir siyasal sistem olarak Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren devlet, ulus devlet mantığı ekseninde kendini İslam'ı tanımlama yetkisini elinde bulunduran bir güç olarak konumlandırdı ve buna bağlı olarak yeni bir İslam anlayışı oluşturmaya yöneldi. Bu yönelişle devlet toplumu bir yandan arzuladığı İslam doğrultusunda dönüştürme politikası güderken, bir yandan da sosyal hayatta yaşanan mevcut dindarlığı köylülükle

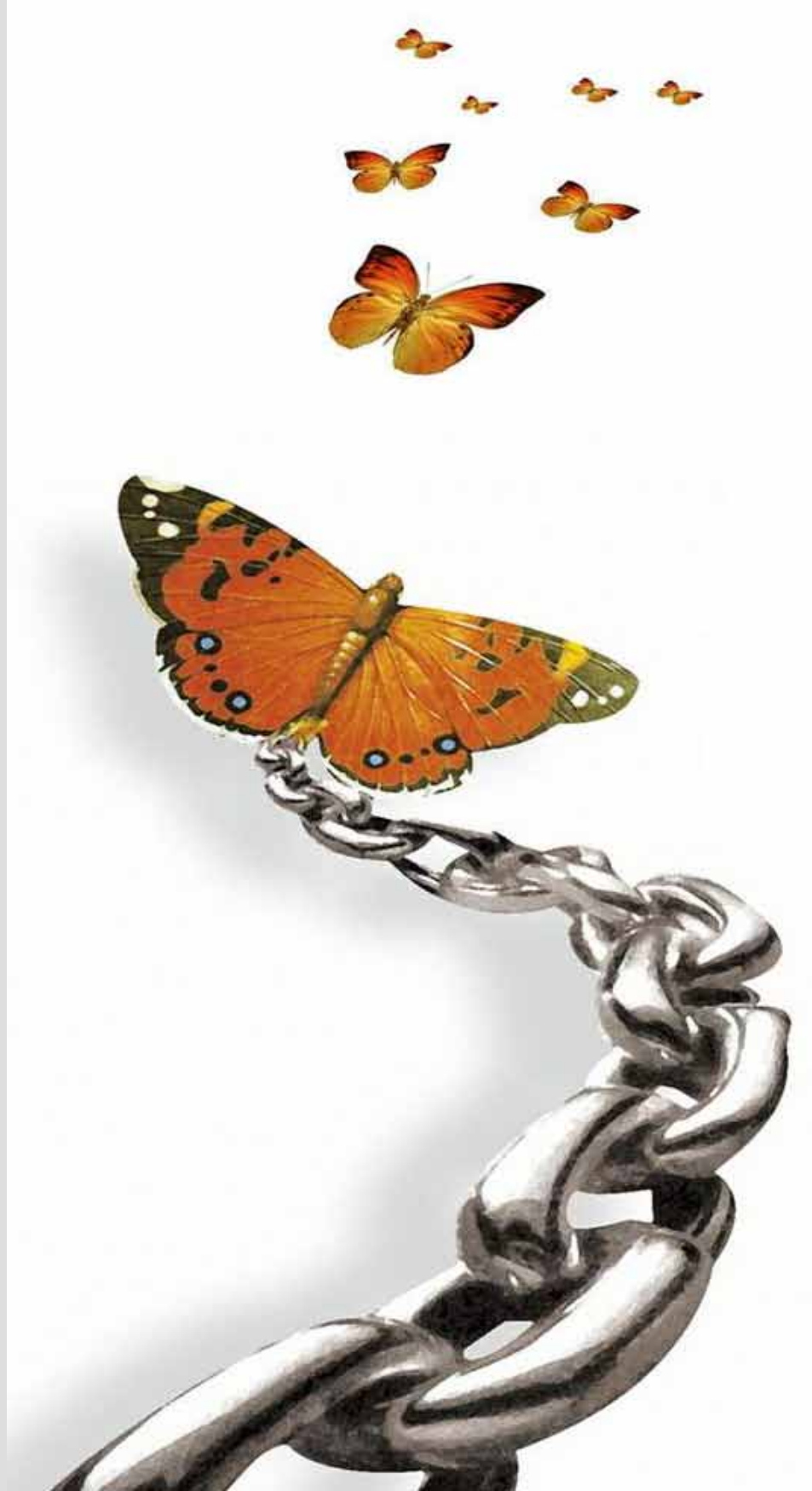
bir tutarak halka karşı bir bakıma "dindarlık köylülüktür ve dindarlar köylüdürler" yargısıyla hareket etti. Gerilememizin baş müsebbibi olarak görülen eski İslam algısı ve yaşayışı yerine bina edilmek istenen yeni İslam algısıyla ve tabii ki yeni ortaya çıkan şartların da etkisiyle dini, başta Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere resmen çeşitli dinî kurumlar oluşturmak suretiyle devlet eliyle tanımlama ve yaşatma yoluna başvuruldu.

Yani bir tür “devlet dini” inşa edilmeye çalışıldı. Bu durumda laik sıfatıyla devlet, dini kamusal alana kendi eliyle taşımış oldu ve bu noktada Osmanlı Devleti’nden de yararlandı. Ancak devlet, bu yeni İslam algısı ve düzenlemesinde, kendi istediği kamusal alanlarda (“devlet alanı”) da İslam’ın bazı tezahürlerine yönetimden yönetime, dönemden döneme dozaj ve alanı değişse de yasaklama ve sınırlamalar getirdi. Günümüzde Türkiye’de kamusal alanda din hakkındaki tartışmaların bu hususla doğrudan ilgisi olduğu açıktır. Halkın büyük çoğunluğunun temsil ettiği mevcut dindarlık ise bazen mutlak anlamda “dindarlık köylülüktür” anlayışıyla karıştı ve devletin veya devlet elitlerinin bu çerçevede izlediği politikanın da etkisiyle 1950-60’lara kadar Türkiye’nin büyük çoğunluğunun köylü ve eğitimsiz kalmasına yol açıldı. İşte bu çalışma, Türkiye’de bugün hala yaşadığımız devlet-halk ikilemi, askerî müdahaleler, din ve düşünce özgürlüğü, köylülük, köyden kente hızlı göç, kentte şehirlilik-köylülük ikilemi gibi birçok sorunun arkaplanında devletin İslam anlayışı ve düzenlemelerinin yattığı varsayımıyla modern Türkiye’de laik devletin İslam algısını ele almaktadır.

Anahtar sözcükler: Türkiye, İslam, devlet, devlet dini, dindarlık

Abstract

Since the establishment of the Republic as a new political system



in Turkey, the state has located itself as a power possessing the authority to define Islam in the axes of logic of nation-state and consequently headed to establish a new Islamic understanding. While, with this orientation, the Turkish state has pursued the political policy to convert the society towards Islam it desired on the one hand, it behaved with the opinion "religiosity is a peasantry and pious are peasants" against the people by means of identifying the current religiosity experienced in the social life with peasantry on the other hand. Religion has been defined in care of the state in the framework of the new Islamic perception wanted to be built instead of the old Islamic perceptions and life styles, and under the influence of the new requirements emerged, and in this context, the various religious institutions especially the Presidency of Religious Affairs (PRA) were founded officially. Namely a kind of "state religion" was tried to be built. In this case, the state with its secular character took religion into public life with his own hand and also at this point took advantage of the Ottoman Empire. But in this new Islamic perceptions and editing, the state has brought prohibition and restrictions in Islam's some manifestations in the public places (the "state space") itself has wanted, although their dosages and areas have changed from management to management, from one time period to another time period. Today, it is clear that the debate on religion in the public sphere in Turkey is directly related to this matter. Also the current religiosity by represented by most of the people has sometimes been mixed the understanding of "religiosity is peasantry" in absolute terms, and to 1950-60 also on the influence of the policies the state or state elites followed in this context, that Turkey's majority was kept the peasant

and the uneducated was caused. That study considers the secular state's perception of Islam in the modern Turkey in the basis of the presumably that the understanding and the arrangements the state have about Islam and Islamic religiosity lie in the background of many problems such as the state-people dichotomy, the military interventions, the freedom of religion and thought, the peasantry, the rapid rural-urban migration, the urbanite-peasant dichotomy that we are still experiencing today.

Key words: Turkey, Islam, state, state religion, religiosity.





Türkiye’de modern cumhuriyetin kuruluşu, yönetim biçiminin değişimi; yönetim biçiminin değişimi ise devletin din politikasının değişimi demektir. Devletin değişen din politikası da, laiklik politikası ekseninde dini yeniden düzenleme, biçimlendirme, daha doğru bir ifadeyle yeniden tanımlama ve bu ta-

Habermas’a göre (1974: 49) “’kamusal alan’ her şeyden önce iş içinde kamu oyununa başvuran bir şeyin biçimlendiği sosyal hayatımızın bir alanıdır.

nımlama doğrultusunda dizayn etme olarak gerçekliğe yansıdı veya yansıtılmak istendi.

Denilebilir ki, Türkiye’de yeni bir siyasal sistem olarak Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren devlet, ulus devlet mantığı ekseninde kendini İslam’ı tanımlama yetkisini elinde bulunduran bir güç olarak konumlandırdı ve buna bağlı olarak yeni bir İslam anlayışı oluşturmaya yöneldi. Bu yönelişle devlet toplumu bir yandan arzuladığı İslam doğrultusunda dönüştürme politikası güderken, bir yandan da sosyal hayatta yaşanan mevcut dindarlığı köylülükle bir tutarak halka karşı bir bakıma “dindarlık köylülüktür ve dindarlar köylüdürler” yargısıyla hareket etti. Gerilememizin baş müsebbibi olarak görülen eski İslam algısı ve yaşayışı yerine bina edilmek istenen yeni İslam algısıyla ve tabii ki yeni ortaya çıkan şartların da etkisiyle dini, başta Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere resmen çeşitli dinî kurumlar oluşturmak suretiyle devlet eliyle tanımlama ve yaşatma yoluna başvuruldu. Yani bir tür “devlet dini” inşa edilmeye çalışıldı. Bu durumda laik sıfatıyla devlet, dini kamusal alana kendi eliyle taşımış oldu ve bu noktada Osmanlı Devleti’nden de yararlandı. Ancak devlet, bu yeni İslam algısı ve düzenlemesinde, kendi istediği kamusal alanlarda (“devlet alanı”) da İslam’ın bazı tezahürlerine yönetimden yönetime, dönemden döneme dozaj ve alanı değişse de yasaklama ve sınırlamalar getirdi. Günümüzde Türkiye’de kamusal alanda din hakkındaki tartışmaların bu hususla doğrudan ilgisi olduğu açıktır. Halkın büyük çoğunluğunun temsil ettiği mevcut dindarlık ise bazen mutlak anlamda “dindarlık köylülüktür” anlayışıyla karıştı ve devletin veya devlet elitlerinin bu çerçevede izlediği politikanın da etkisiyle 1950-60’lara kadar Türkiye’nin büyük çoğunluğunun köylü ve eğitimsiz kalmasına yol açıldı. İşte bu çalışma, Türkiye’de bugün hala yaşadığımız

devlet-halk ikilemi, askerî müdahaleler, din ve düşünce özgürlüğü, köylülük, köyden kente hızlı göç, kentte şehirlik-köylülük ikilemi, “başörtüsünün şu biçimi Anadolu insanının başörtüsü, ama falan biçimi türban” şeklindeki değerlendirmelerle başörtüsü sorununa yaklaşılmaması gibi birçok sorunun arka planında devletin İslam anlayışı ve düzenlemelerinin yattığı varsayımıyla modern Türkiye’de laik devletin İslam algısını ele almaktadır.

Çalışmada anlamacı yaklaşımla konuyu ele almaya ve birkaç önemli hususu öne çıkararak konunun anlaşılmasına katkıda bulunmaya gayret edilmektedir. Bu hususlar, Diyanet İşleri Başkanlığı ve diğer resmî-dinî uygulamalar, din istismarı politikası, irtica söylemi ve kamusal alanda dinin yeri olarak tespit edilebilir.

Kamusal Alanda Din Sorunu

Türkiye’de kamusal alanda din tartışmaları dahi devletin din algısının boyutlarını kavramak için yeterlidir. Türkiye’de kamusal alanda din sorunu, hep canlı bir tartışma konusu olmuştur. Devlet seçkinleri, devlet alanı olarak tarifini yaptıkları veya anladıkları kamusal alanda, dinin görünür olmasına karşı çıkmışlardır. Bunun belki de en önemli nedenlerinden biri, dinin laik devlette güç kazanması ihtimaline dayanan bir korkunun varlığıdır. Bu korkunun etkisiyle Türkiye’de kamusal alan, daha çok politik, ideolojik ve de duygusal anlamda ve de laisizm temelinde tartışılmaktadır. Tabii ki bütün bunların gerisinde yatan unsur, aslında kamusal alanla ilgili yapılan yanlışlık, yani, kamusal alanın devlet alanı olarak tanımlanmasıdır.

Kamusal alan, ilk bakışta herkese açık bir yerdir; bu durumda kamu özeline, yani kişiye özeline zıddıdır. Kamusal alan sivil ve sosyal

bir alan olup bu alanda bütün vatandaşlar özgürce bulunabilir, konuşabilir ve iletişim kurabilirler. Esasen kamusal alan, özel alanın dışındaki bütün toplumu içerir. Kamusal alan modern Batı toplumlarında toplumu, sosyal alanı temsil etmektedir (Habermas, 1991).

Habermas’a göre (1974: 49) “kamusal alan’ her şeyden önce iş içinde kamu oyuna başvuran bir şeyin biçimlendiği sosyal hayatımızın bir alanıdır. Oraya giriş bütün vatandaşlara garanti edilir. Bir kamusal alan payı, içinde özel bireylerin kamu bünyesi oluşturmak için biraraya geldikleri her konuşmada meydana gelir Habermas bir yerde (1998: 360-61) kamusal alanı “bilgi ve bakış açılarını nakletme ağı” (network for communicating information and points of view) olarak tanımlar.

Türkiye’de Cumhuriyet’le birlikte ortaya çıkan yeni rejimde devlet seçkinleri, özellikle de belli zamanlarda, 27 Mayıs 1960 darbesi sonrası, 1971 muhtırası sonrası, 1980 darbesi sonrası ve 28 Şubat 1997 postmodern darbesi sonrası süreçlerde daha da yoğun ve sert biçimlerde kamusal alanda din konusunu gündeme getirmiş ve kamusal alanda dinin sınırlandırılması konusunda politikalar geliştirmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Türkiye’de kamusal alanda dinin yasaklanmasının çeşitli örnekleri burada zikre değerlidir: Örneğin din dili, sakal, başörtüsü, ibadet yerleri (mescid, cami vs.) dindarlık ifadesi olan çeşitli fiiller vs. kamusal alan olarak belirlenene devlet alanlarında yasaklanmış veya yasaklamaya çalışılmıştır.

Bu yasaklar arasında elbette en dikkati çeken 28 Şubat sürecinde daha katı bir uygulama alanı bulan başörtüsü yasağıdır. Üniversitelerde başörtüsü yasaklanmıştır. Milletvekili başörtülü olarak meclise giremez. Ayrıca askeri alanlara başörtülü ve sakallı insanlar asla giremezler. Eşi başörtülü diye Cumhur-

başkanı ve Başbakana karşı çeşitli siyasal tavırlar geliştirilmiştir.

DİB ve Diğer Resmî Dinsel Uygulamalar

Çok ilginçtir, bir tarafta bunlar olurken, yani kamusal alanda dinin çeşitli ifade biçimleri yasaklanırken, bir taraftan da devlet adına Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam-Hatip Liseleri, İlahiyat fakülteleri, din kültürü dersleri vs. kurumsal olarak tesis edilmekte ve vatandaşlara devlet eliyle din hizmetleri verilmektedir.

İrtica ve Din İstismarı

Türkiye’de devletin ya da devlet adına hareket eden devlet elitlerinin İslam algısını anlamının önemli yollarından biri de, onların irtica söylemleri ile din istismarı politikalarına bakmaktır. Türkiye’de modern devletin din ve dinsel sorunlarla, bilhassa vatandaşlardan gelen dinsel taleplerle baş etmenin en önemli yollarından birinin irtica söylemi ve din istismarı politikası olduğu söylenebilir. Uzun zamandır, hatta Cumhuriyet’in kuruluş sürecinde temel yapıtaşlarından olan Tanzimat’tan itibaren devlet elitlerinin toplumun çeşitli kesimlerine, özellikle de muhalif olarak gördüğü tabakalara karşı sıklıkla başvurduğu gericilik söylemi, modern siyasal düzen döneminde dindarlara karşı kullanılan bir söylem olmuştur. Bununla da bağlantılı olarak en önemli hususlardan biri ise din istismarı politikasıdır. Neredeyse CHP ile özdeşleşen din istismarı politikası parti kapatmalarda, dinsel konuşma ve faaliyet yapan kişi ve gruplara karşı mücadelede bir

yol olarak hep başvurulan ve dinsel talepte bulunanlara karşı izlenen bir politika olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Modern laik Türkiye devleti sonuçta bir din algısıyla hareket etti ve yukarıda boyutları ortaya konmaya çalışılan bu algıya dayalı olarak bir din politikası güttü. Bu din politikası hiç şüphesiz devlet mühendisliği ve toplum mühendisliği mantığıyla icra edildi ve toplum dayatılmaya çalışıldı. Bu dayatmanın dozajı belli müdahalelerle de oldukça abartılı bir hale getirildi, insanların gündelik hayatlarına kadar müdahaleler yapıldı. Ancak bu noktada bir değişimin olduğunu da görmek gerek. Bu resmi din algısı ve ona dayalı din politikasında önce 12 Eylül askeri darbesinden sonra ve sonra da 28 Şubat’tan sonra bir değişimin başladığını ve günümüzde devletin din anlayışında geçmişten farklı olduğu söylenebilecek yeni algı ve uygulamaların ipuçlarının ortaya çıktığını görmek mümkündür.

*Bu makale, Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları Uluslararası Sempozyumu’nda (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-Canik Belediyesi, 26-28 Kasım 2010, Samsun) sunulan bildirinin yeniden düzenlenmiş halidir

Seçilmiş Kaynaklar

- Berger, Peter L. (1996/97). "Secularism in Retreat." *National Interest*. 46, pp. 3-12.
- Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy*. Garden City: Doubleday.
- Brugger, Winfried & Karayanni, Michael (2007). *Religion in the public sphere: a comparative analysis of German, Israeli, American and International Law*. Heidelberg: Springer.
- Cox, H. (1966). *The Secular City*. New York: The Macmillan Company.
- Çaha, Ömer (2005). "The Ideological Transformation of the Public Sphere: The Case of Turkey". *Alternatives, Turkish Journal of International Relations*. 4/1-2. (Spring and Summer), pp. 1-30.
- Foret, François & Philp Schlesinger (2007). "Religion and the European Public Sphere". in *The European Union and the Public Sphere içinde* (edited by J. E. Fossum & P. Schlesinger). London: Routledge, pp. 187-205.
- Fraser, Nancy (1990). "Rethinking the Public Sphere". *Social Text*. 25/26, pp. 56-80.
- Habermas, Jürgen (1974). "The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)". Trans. Sara Lennox & Frank Lennox. *New German Critique*, No. 3. (Autumn), pp. 49-55.
- Habermas, Jürgen (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Trans. T. Burger. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1998). *Between Facts and Norms*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (2006). "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy*, 14/1, pp. 1-25.
- Habermas, Jürgen (2010). "A PostSecular World Society?" (Interview by Wolin Richard). <http://blogs.ssrc.org/tif/2010/02/03/a-postsecular-world-society/>
- Küçükcan, Talip (2007). "Kamusal Alanda Din- Siyaset- Toplum İlişkileri". *Köprü*. Sayı: 99.
- Okumuş, Ejder (2010). "The Debates on Religion in the Public Sphere – the Case of Turkey". *Religion, Identity, and Place*, 72 nd Annual Meeting, Association for the Sociology of Religion. 12-16 Ağustos 2010. Atlanta, ABD.
- Okumuş, Ejder (2008). "Turkey-Religiosity and the PRA". *The Muslim World*. 98 (2-3), pp. 345-362.
- Okumuş, Ejder (2005). "Secularization and Religion". *Euro Agenda*. 4/7, pp. 335-356.
- Okumuş, Ejder (2006). *Toplumsal Değişim ve Din*. second ed. İstanbul: İnsan.
- Webster, D. E. (1977). "Secularization." P. 268 in *Dictionary of Sociology*, edited by H. P. Fairchild. Totowa, New Jersey: Littlefield, Adams Totowa,
- Wilson, B. (1989). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- <http://www.bugun.com.tr/haber-detay/100623-gul-ve-erdogan-sorusturmasinda-karar-haberi.aspx.27.04.2010>

ANKARA OKULU ALGISI

Doç. Dr. Mustafa TEKİN
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Sosyolojisi A.B.D. Başkanı

Sosyal değişme, insan soru(n)larının merkezinde yer alan önemli bir tartışma konusudur. Hele daha hızlı değişimlerin yaşandığı, modern zamanlar söz konusu olunca, sosyal değişme daha çok önem kazanmaktadır. Sosyal değişme, insanı kuşatan bir çok şeyi sorunsallaştırıp yeniden ele almaya zorlayan; dün, bugün ve gelecek arasındaki denklemin tekrar kurulmasını sürekli gündeme getiren bir olgudur. Tarih boyunca sosyal değişmeler her zaman rutin ve belirli bir çizgi üzerinde olmamıştır. Bazen kırılmalar ve altüst oluşlar biçiminde de gerçekleşmiştir.

Sosyal değişmenin bir tartışma konusu olarak ajandamıza taşıdığı ve sorunsallaştırdığı konulardan birisi de, din ile ilişkisidir. Dinler bir şekilde toplumla buluştuktan sonra, bir kültürün içinde ete kemiğe bürünerek hayatıyet bulur. Sonraki zaman diliminde veya sürekli sosyal değişimler sürecinde dinin kendisini yeniden ifade etmesi, iç dinamikleriyle değişime tekabül etmesi, direkt olarak onun güncelliği ve zamana yetebilmesiyle ilintilidir. Hiç şüphesiz uzun zaman diliminde bu manevra, aynı zamanda dinin farklı kültürler, toplumlar ve evrensellik iddiaları bağlamında da çok büyük önem taşır. Dinin bir kültür

ve toplum içinde kendini ifadesi ve ortaya çıkan formlar, belli oranlarda tarihsellik ve konjonktürellik de taşırlar. (Bu ifadenin tarihselcilikle bir ilintisi yoktur. Kastedilen dini yorumlarken ortaya çıkan kültürel ve toplumsal realite ve eklentilerdir) Süreç içerisinde bu tarihsellik ve konjonktürellikle güncellenip yeni duruma uygun biçimde dini yaşam ele alınmazsa, kemikleşip tortulaşan tarihsellik ve konjonktürellik artık yeni döneme taşınmaz bir ağırlık yapar ve din de bu tortuların içinde önemli bir yer işgal ettiği olgunun adı haline gelir. İşte din ile sosyal değişme ilişkisini tarih boyunca bir de bu bağlamda okumak; süreç içerisindeki akım, ekol, mezhep ve düşünceleri bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Tarih boyunca varolan akım, ekol ve mezhepler, hiç şüphesiz özelde İslam'ın birebir temsilcisi değildirler. Bunlar, ortaya çıkan soru(n)lara verilmiş cevaplardır. Bu akımlar, ekoller ve mezhepler sürekliliği ve kapsayıcılığı, cevaplarının güncelliği ve ihatasıyla birbir ilintilidir. Hatta ömrü de buna bağlıdır. Dolayısıyla onları kendi konjonktürleri ve tarihleri içinde okumak, sağlıklı bir anlama için gerek şarttır. Biz bu makalede, Türkiye'de ortaya çıkmış ve ciddi etkileri olmuş olan



Ankara Okulu'nu (ekolü) ele alacağız. Bu bağlamda Ankara Okulu'nun niteliği kadar nasıl algılandığı da makalenin iki temel problemi olarak ana hatlarıyla tartışılmaya çalışılacaktır.

Ankara Okulu:

Ankara Okulu, temeli itibarıyla Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi çevresinde gelişen bir düşünce ve anlayışı temsil etmektedir. Ankara Üniversitesi'nde görev yapan ve bilhassa Temel İslam Bilimleri'nde çalışan bir grup akademisyenin özellikle İslam'ın günümüzde sağlıklı bir şekilde ve güncel olarak nasıl anlaşılacağına dair gelişen soruya ürettikleri cevaptır. Bu akademisyenlerin ilk grubu Ömer Özsoy (Tefsir), Mehmet Hayri Kırbaçoğlu (Hadis), Mehmet Görmez (Hadis), Mehmet Paçacı (Tefsir), Bünyamin Erul (Hadis), M. Emin Özafşar (Hadis) gibi isimlerden oluşmaktadır. Fakat bu akademisyenlerin hocaları olan M. Said Hatipoğlu, Hüseyin Atay gibi isimlerden de bahsetmeliyiz. Öte yandan Ankara Okulu'nun toparlayıcısı ve sürükleyicisi olmak bakımında Ankara Okulu Yayınlarının başında olan Lütfi

Sever'i de buraya eklemek gerekir. Bu akademisyenler farklı dergilerde yoğun bir şekilde çalışmalarını yapmaya başlamışlardır. Özellikle 1980'den sonraki süreçte bu akademisyenler asistan iken, İslami Araştırmalar dergisi başta olmak üzere farklı dergilerde görünür oldular. Süreç içerisinde 1998'den itibaren "İslamiyat" dergisi, belki böyle bir ekolleşmenin periyodik bağlamda kurumsallaşmasını ifade edebilir. Daha sonraki süreçte, yukarıdakilere ek olarak bazı isimler bu okulun çerçevesi içinde sayılabilecek görüşlerini İslamiyat ve diğer dergilerde sunarlar. Dolayısıyla Ankara Okulu, artık Ankara'nın dışına doğru taşarak bir düşünce ve yaklaşımın adı haline gelir. Bu nüve etrafında gelişen düşünce, anlayış ve yaklaşımlar, hem telif hem de tercüme çalışmalarla "Ankara Okulu Yayınları"ndan çıkan kitaplarla kendilerini gösterirler. Burada şu noktayı ifade etmekte fayda vardır; İslamiyat dergisinde yazı yazan ve çeviriler yayımlayanları ve Ankara Okulu yayınlarından çıkan tüm kitapları bu ekolün fikirlerinin taşıyıcısı ve temsilcisi gibi görmek yanlıştır. Fakat genel olarak Ankara Okulu yayınlarının ve İslamiyat dergisinin belirli bir anlayış ve çizgi üzerinde hareket ettiğini de

görmek gerekmektedir. Özellikle ekolün Ankara dışına taşmasının bir sonucu olarak, “yerel”likten kurtulduğunu ve yaygınlık kazandığını görmekteyiz. Dolayısıyla buradaki Ankara ifadesi bir müddet sonra, bu düşünce ve anlayışı teyit eden bir anlam ve çerçeve kazanmıştır. Şu husus da belirtmek gerekir ki, Ankara Okulu, kendi içerisinde homojen bir grup değildir.

Fakat kabaca son on yıl içerisinde Ankara Okulu’nun ilk grubu fikinsel olarak da yönelim olarak da farklı itizaller içerisinde olmuşlardır. Ankara Okulu’nun hangi çerçevede algılandığına daha sonra değineceğiz. Bu itizallerin düşünsel farklılaşmalar ve sosyolojik bazı etkenlerden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Meselâ, Mehmet Paçacı, önce tarihselliği savunurken, daha sonra bundan vazgeçmiştir. Ömer Özsoy ise, genel olarak tarihselci düşüncesini devam ettirmektedir. Halen Frankfurt’ta olan Özsoy, Türkiye ve ekol’le çok yakın sıcak ilişkilerden uzak gibi görünmektedir. Mehmet Görmez, M. Emin Özafşar ve Bünyamin Erul bu okulun daha ziyade geleneksel kanadını temsil ederler. Aslında her üç akademisyen de özellikle 2000 yılı sonrası değişen konjonktürde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın farklı birimlerinde getirildikleri görevlerle bürokrasinin içinde yer almışlardır. Mehmet Görmez Diyanet İşleri Başkanı, M. Emin Özafşar başkan yardımcısı, Bünyamin Erul ise Din İşleri Yüksek Kurulu’nda aktif olarak çalışmaktadır. Bürokratik bir mekanizma olarak Diyanet İşleri’ndeki görevlerin, fikir, söylem ve düşüncede daha geleneksel bir damarı besleyeceği şüphesizdir. Belki Ankara Okulu’nun düşünsel çerçevesinin merkezinde olan iki isimden bahsedilebilir. Bunlar; Hayri Kırbaçoğlu ve İlhami Güler’dir.

Peki Ankara Okulu’nun düşünsel çerçevesi ve beslenme kaynakları nelerdir? Ankara Okulu’nun temel amacı; statükolaşmış, zamana yetmeyen bir İslam anlayışının çözündürülerek, güncellenmiş, çağın diliyle ifade

edilmiş ve zamanın ihtiyaçlarını karşılayacak bir İslam anlayışının oluşturulması şeklinde ifade edilebilir. Akademisyenler, kendi aralarında bu bağlamda önemli araştırmalara imza attılar. M. Said Hatipoğlu’nun ve Hüseyin Atay’ın teşvikleri bu araştırmalarda önemli rol oynamıştır. Nitekim, Hayri Kırbaçoğlu’nun “Sünnet”i daha güncel ve günümüzün ihtiyaçları bağlamında yorumlayan kitabını, Mehmet Görmez, M. Emin Özafşar ve Bünyamin Erul’un benzer çalışmaları takip etti. İlhami Güler’in “Allah’ın Ahlakiliği Sorunu” isimli kitabı ise, klasik Ehl-i Sünnet anlayışını sorgulayan bir çerçeve çizmekteydi.

Bu anlamda geleneksel İslam algılayışı çerçevesinde itizali bir duruşa yakın gibi görünen Ankara Okulu’na ilk başta Fazlurrahman’ın etkisinden bahsetmek gerekir. Aslında itizali konumuyla paradoksal olarak klasik Mu’tazile kaynaklarından referansları itibarıyla beslenmiyor görünen Ankara Okulu, içinde bulunduğu konjonktüre göre itizali sayılabilecek bir isimden, Fazlurrahman’dan ciddi olarak beslenmiştir. Fazlurrahman’ın genel anlamda İslam’ın reformcu ve yenilikçi kanadını temsil ettiği düşünce ve yargısının hala devam ettiğini düşündüğümüzde, durum daha iyi anlaşılacaktır. Daha sonraki süreçte bu beslenme kaynakları çeşitlenmiştir. Daha gelenekselci kanat, İslam tarihinin günümüze yakın isimleri başta olmak üzere İslam düşüncesinin klasik birikimine vurgular yapmaktadır. Aslında Türkiye’de süreç içerisinde klasik düşünsel birikimlerle buluşmanın kazandığı önem, Ankara Okulu içerisinde de yansımalarını bulmuştur. Bununla birlikte Ankara Okulu’nun daha sonraki beslenme kaynaklarında Hasan Hanefi, M. Âbid El-Câbiri, Nasr Hamid Ebu Zeyd, Muhammed Arkoun gibi müslüman ve batılı birçok felsefeci, teolog ve sosyologların etkisini görmek mümkündür. Şunu özellikle belirtmeliyiz ki, Ankara Okulu, çağdaş sosyal bilimlerin birikimiyle ciddi temaslar kurmuş ve bunları İslam düşüncesi tartışmalarına dahil edebilmiştir.

Ankara Okulu'nun deskriptif bir kısa tanımından sonra, onun nasıl algılandığına geçebiliriz. Hiç şüphesiz bu algılaşın akadem-ya içi ve dışı farklı yansımaları varsa da, biz bu farklılıkları öne çıkaran bir yaklaşımdan ziyade genel sıfatsal algılamalar üzerinde durmak istiyoruz. Bu algılamaları aşağıdaki başlıklar üzerinden kısaca analiz etmeye çalışacağız.

1- Tarihselcilik:

"Ankara Okulu" ile ilgili öncelikle ortaya çıkan imaj ve algılama, onların tarihselci bir düşünceyi temsil ettikleri yönündedir. Batı'da kutsal metin okumalarına kadar genişletilen tarihselcilik (ya da Popper'in bakışıyla tarihsicilik), Türkiye'de çok genel olarak Kur'an-ı Kerim'in bazı hükümlerinin tarihsel olduğunu ifade etmek biçiminde tanımsallaştırıldı ve Ankara Okulu'nun genetik özelliği olarak tasvir edildi. Bir dönem ciddi bir tartışma konusu olan tarihselcilikle ilgili yapılan tartışma ve itirazlar daha yoğun oldu. Ankara Okulu bununla ilgili olarak araştırmalar yayımladı. "Kur'an'ın bazı hükümlerinin bugün geçerli olmayacağı" şeklinde düşünce dünyasında somutlaşan bu imaja, geleneksel yaklaşım eleştirilerde bulundu; fakat bu imaj Ankara Okulu üzerinde hep kaldı.

Doğrusu Ankara Okulu içerisinde Ömer Özsoy ve Mehmet Paçacı'nın –ki her ikisinin de uzmanlık alanı tefsirdir- çalışmaları ve yayınları, bu imajı besleyen bir öge olagelmıştır. Ancak hemen belirtilmelidir ki, Ankara Okulu, kendi içerisinde yeknesak ve homojen bir grup değildir; dolayısıyla ona nispet edilen herkesin ve tüm çalışmaların tarihselciliği savunduğunu söyleyemeyiz. Zaten Mehmet Paçacı, bu fikrinden daha sonra dönecektir. Diğer yandan, Ankara Okulu içerisindeki tarihselcilik tartışmalarının tamamıyla yukarıda belirtilen kalıp tanımsallaştırmaların veri olarak kabul edilerek yapılması da söz konusu değildir. Bir başka deyişle, "tarihselcilik" baş-

lığı altında tartışılan konuların, gerçekten yukarıda tarihselciğin kalıp yargısına girmeyen birçok boyutları ele alınmıştır.

Nitekim yapılan birçok çalışmalara baktığımız zaman, İslam'ın teşekkül ve kurumsallaşma dönemlerindeki algı ve değişimlere referansla Kur'an-ı Kerim'in modern dünyada nasıl anlaşılması ve Müslümanların değişim süreçlerine nasıl cevap üretmeleri gerektiği gibi sorunlar üzerinde yoğunlaştıklarını görmekteyiz. Ankara Okulu araştırmaları, bu bağlamda dini metinleri "Mekasid" ve "değişim" çerçevesinde bir değerlendirme tabi tutmuşlar; bu yönde iyi bir denklem tutturduğunu düşündükleri Hz. Ömer'i (RA), uygulamaları itibarıyla prototipleştirmişlerdir. Tabii olarak bu bakış açısı, bir boyutuyla tarihselciliği gündeme getirmektedir. Fakat





Ankara Okulu hakkında oluşan bu imaj, onların benzer tüm yaklaşımlarının da “tarihselcilik” etiketi altında absorbe edilmesini ko-

laylaştırmıştır. Öte yandan Okulun, Batı’daki tarihsellik tartışmalarını Türkiye’ye taşımış oldukları da bir gerçektir.

Ankara Okulu’nun mevcut dini anlayışa yönelik eleştirel tavrı, onların “vasat”ın dışında olduğuna dair bazı çevrelerin algılarını güçlendirmiştir.

Burada Ankara Okulu’nun önemli bir çabasının konuyla bağlantısına değinmek gerekmektedir. Aslında Ankara Okulu, gelekselleşmiş, statükocu ve bunların beslediği bir İşlam anlayışına karşı, İşlam’ın hayatlaşması için diriltici refleksleri harekete geçirmek üzere çabalar içerisine girmiştir. Bu çerçeve- de gelenek ve tarihsel uygulamalar Ankara Okulu’nun eleştirilerinin odağında olmuştur. Okulun, İşlam’a dair birçok mevcut uygula-

maların tarihsellik ve konjonktürelilik taşıdığı şeklindeki temel tezi ve araştırmalarda ortaya çıkan vurgu, onların “tarihselci” imajlarını besleyen genel bir kabul oluşturmuştur denebilir.

2- Reformculuk:

“Reform” kavramı, Türkiye’de cereyan eden dini muhtevalı tartışmalarda sürekli negatif olma özelliğini sürdürmektedir. İster “reform” kavramının kelime anlamına uygun olarak olsun, isterse kavramın toplumda kazandığı olumsuz imaj olsun, bu durum böyledir. Ankara Okulu’nun gerek rivayetleri değerlendirişi, gerek dini metinleri yorum-

layışı, tarihi okuyuşu vb. tüm yaklaşımları, onun mevcut din anlayışı ve algılayışından farklılaştığı için reformcu şeklinde tanımlanmasına sebep olmuştur.

Ankara Okulu, bilhassa hadis alanındaki çalışmalarla Hz. Peygamber’den (SAV) gelen rivayetleri yeniden değerlendirmiş ve elemeye tabi tutmuştur. Özellikle İslam’ın modern zamanlarda yumuşak karnı olan bir çok konuda sistematik bir rivayet ve içerik analizi yapmaya çalışmıştır. Meselâ, Hidayet şefkatli Tuksal’ın Kadın karşıtı Söylemin İslam geleceğindeki İzdüşümü” isimli kitabı böyledir. Hiç şüphesiz hadis alanındaki çalışmalar, aynı zamanda günümüzü bir yeniden okuma çabasıdır. Bu bağlamda, Hayri Kırbaçoğlu,





Bünyamin Erul ve M. Emin Özafşar'ın çalışmaları da bu yeniden ele alınışın örnekleridir. Tekrar hatırlatalım ki, bu çalışmalar ve isimlerin hepsi aynı homojen çizgide değildir.

İslam düşüncesinin genel anlamda bugünün koşulları içerisinde yeniden üretilmesi ve günümüzün soru(n)larına tekabüliyeti bağlamında değerlendirilebilecek dini metinleri yeniden yorumlama çabaları ve çalışmaları da bu çerçevede zikredilmelidir. Özellikle Fazlurrahman'ın yaklaşım ve yorumlarının Ankara Okulu üzerindeki ciddi etkileri, Okulun reformculuk noktasındaki imaj ve etiketini kuvvetlendiren bir öge olarak değerlendirilmektedir. Meselâ, en yakın bir örnek olarak 22 Nisan 2012 tarihli Milli Gazete'deki köşesinde Şevket Eygi, Türkiye'nin fazlurrahmanlaşması ile Ehl-i Sünnet olma arasındaki kalın çizgiye vurgu yapmaktadır ki, "fazlurrahmanlaşmak" bir reforma denk getiril-

mektedir. Fazlurrahman'ın bütün kitapları Ankara Okulu tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Fazlurrahman, batı ile yoğun teması olan kitaplarında bir entelektüel olarak mevcut din algılayışına itirazlarda bulunmakta, yeni anlama önerileri sunmaya çalışmaktadır.

Hiç şüphesiz Ankara Okulu'nun yegane beslenme kaynağı Fazlurrahman değildir. Daha sonraki süreçte özellikle Hasan Hanefi, M. Âbid El-Câbiri, Nasr Hamid Ebu Zeyd, Muhammed Arkoun gibi müslüman ve ayrıca batılı sosyal bilimcilerin düşüncelerinden farklı oranlarda etkilenilmiştir ki, bu düşünceler Ankara Okulu üzerinden kamuoyunda tartışılmaya başlanmıştır. Gerek Ankara Okulu'nun yayınları, gerekse bu okulun etkileri ile yukarıda isimleri tartışılan kişilerin katkıları, Ankara Okulu'nun gerek akademya içi gerekse akademya dışı çevrelerde reformcu imajının giderek daha fazla gündemde kalmasına sebep olmuştur. Ayrıca Batı felsefesi ve günümüzde sosyal bilim tartışmaları, ekol-

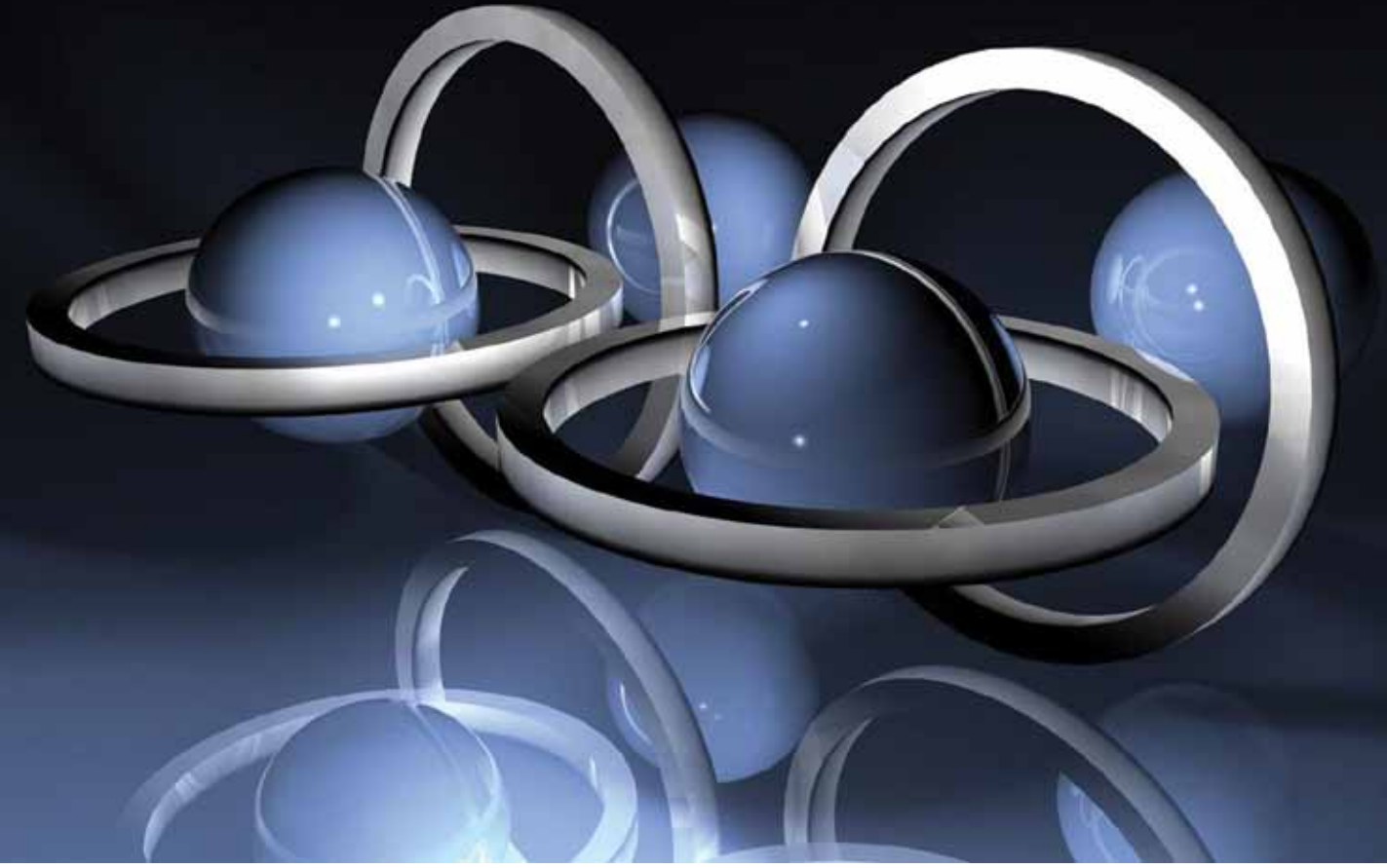


leri ve kavramlarının, Ankara Okulu'nun bazı isimlerince dini muhtevalı tartışmalara dahil edilmesi, bu imajı daha da pekiştirmektedir. Hegel ve Marx'ın tarih felsefesi ve diyalektik, yapısalcılık, Wittgenstein ve Saussure'cü yaklaşımlar, Foucault'nun tezleri bu bağlamda zikredilebilir. Özellikle geleneksel dini anlayışın kuvvetli olduğu gruplarda bu durum, ortodoksiden bir sapma ya da ayrılma biçiminde de algılanmaktadır.

3- Heterodoksi:

Türkiye'de birçok konuda olduğu gibi, dini muhtevalı tartışmaların bir yandan devlet ve siyasetin kuvvetlendirdiği ve sınırlarını çizdiği ortodoksiden beslendiği; diğer yandan bir toplumsal praxis olarak bu ortodoksiyi beslediği söylenebilir. Bu karşılıklı besleme, toplumsal, kültürel, siyasal, dini vb. boyutlarıyla bir ortodoksi sınırları çizmektedir. Belli bir tarihsellik, konjonktürellikten de beslenen ve ideolojik tanımlamalara da sahip bu ortodoksi, praxisin sınırlarını da otoriter biçimde çizmiştir.

Ankara Okulu'nun mevcut dini anlayışa yönelik eleştirel tavrı, onların "vasat"ın dışında olduğuna dair bazı çevrelerin algılarını güçlendirmiştir. Özelde bu eleştirelliğin Türkiye'de konumu ve meşruiyeti garantilenmiş "Ehl-i Sünnet"e doğru yöneltilmesi, bu algılayışı daha da güçlendiren bir öge olabilmıştır. "Ehl-i Sünnet" in kalıplarına ve yerleşik unsurlarına yönelik bu eleştiriler tarihteki Ehl-i Sünnet-Mu'tezile dualitesinin yeniden işletilerek Ankara Okulu'nun itizalini gündeme getirebilecek deliller olarak görüle-



cektir. Aslında kimi zaman iktidara yaslanan statükocu eğilimlerin sınırları içine de giren bu eleştiriler, Ehl-i Sünnet etiketinin kuvvetli meşruiyet gücü ve kültürel arkaplanı karşısında marjinal görülmüşlerdir.

Aslında “Ehl-i Sünnet”i sadece itikadi bir mezhep olarak görmemek gerekir. Çok uzun bir zaman dilimi boyunca toplumun sosyal, kültürel, siyasal vb. anlam kodlarının ve reflekslerinin de bu paralelde oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda toplumda varolan gelenekselci birçok refleksler de, taşıdıkları tarihsellik ve konjonktürelliklerle birlikte Ehl-i Sünnet’in içerisine absorbe olabilmişlerdir. Ankara Okulu içerisinde bu bağlamda geliştirilen söylem ve eleştiriler bulunmaktadır. Nitekim İlhami Güler ve Hayri Kırbaçoğlu’nu bu çerçevede iki önemli isim olarak zikredebiliriz. İlhami Güler’in “Allah’ın Ahlakiliği Sorunu” ismini taşıyan kitabının alt başlığı

“Ehl-i Sünnet’in Allah Tasavvuruna Ahlâki Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım” şeklinde verilmektedir. Kitap, geleneksel Ehl-i Sünnet anlayışına bir eleştiri niteliğindedir ve önerileri Mu’tezili düşünceye yakındır. Burada Güler’in bu eleştirel tavrı başlattığı yer, Türkiye’de meydana gelen sosyal ve siyasal olaylardır. Dolayısıyla pure/soyut bir kelami Ehl-i Sünnet eleştirisinden ziyade, sosyal ve siyasal problemlerin arka planında işleyen zihniyet ve inanç dünyası ele alınmaktadır.¹ İlhami Güler’in daha sonraki çalışmalarına da baktığımız zaman, yönelim ve eleştirilerini farklı dozlarda devam ettiren eserler olduğunu görürüz; Özgürlük Teolojisi, Politik Teoloji Yazıları, Direniş Teolojisi bunlar arasında sayılabilir. Hayri Kırbaçoğlu da, “Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii’nin Rolü” kitabı başta olmak üzere bir çok çalışmalarında İslam’ın gelenekselci ve statükocu anlaşılma biçimlerine eleştiriler getirmiştir.

Hem Hayri Kırbaşoğlu, hem de İlhami Güler'in, İslam'ın sosyal, siyasal, kültürel vb. tüm boyutlarına vurgu yapan inceleme, araştırma ve söylemleriyle Ankara Okulu içerisinde daha itizali bir duruşu temsil ettikleri (bu, kurumsallaşmış anlamıyla Mu'tezile değildir) söylenebilir. Her ikisinin de siyasetle ilgileri, hem onların söylem alanlarının yaygınlığını besleyen, hem de söylemlerin bu alandan beslendiği bir durumu gündeme getirmektedir.

Sonuç Yerine:

"Algı" ve "hakikat", meselenin birbirinden farklı iki bağımsız kategorisi midir yoksa birbirini besleyen süreçler midir? Bu, cevaplandırılması gereken önemli bir sorudur kannatımızca. Fakat bu sorunun çoklu bir cevabını verebilmek, daha sağlıklı bir yaklaşım açısından önem taşımaktadır. Bu makalede, çok genel hatlarıyla ve rafine bir şekilde Ankara Okulu'nun algılanış biçimini vermeye çalıştık. Ayrıca bu algılayış biçiminin hangi bakış açısı, yönelim ve toplumsallıktan beslendiğine de değinme gayreti içinde olduk.

Makaledeki "tarihsellik", reformculuk" ve "heteredoksi" bu algılama biçimlerinin üst etiketini ifade etmektedir. Bu algılama biçimi, son kertede Ankara okulu deyince, oradan bakiye kalan bir tortu ve imajı imlemektedir. Fakat bu algının ya da imajın "hakikat"i ifade etmesi bahs-i diğerdir. Dolayısıyla her ne kadar satıraralarındaki imlemelerle değinilmiş ve yönseme yapılmış

olsa da, bu imajların ve algıların gerçekliği ayrıca tartışılmaya; sosyolojik ve felsefi arka planlarıyla analiz edilmeye muhtaçtır. Burada Ankara Okulu bağlamında dile getirilen algıların hakikatle geçişliliklerinin bulunduğu; ancak Okulla ilgili kategorik "yer edindirme"lerin bir takım sorunlarla malul olduğunu belirtmeliyiz.

1 İlhami Güler'in bu benzeri çalışmalarının bu bağlamdaki kritiği için bkz. Mustafa Tekin, "'Ehl-i Sünnet'in Çağdaş Eleştirilerinin Toplumsal Arkaplanı", EKEV Akademi dergisi, S. 33, Erzurum, 2007.

DİNİ ÇOĞULCULUK YENİ BİR DİN ALGISI MI TAKDİM ETMEKTEDİR?

Doç. Dr. M. Kazım ARICAN
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri
Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

Çoğulculuk denildiğinde, birçok çoğulculuk çeşidinden, örneğin siyasi, kültürel, sosyal ve dinî gibi farklı çoğulculuk türlerinden söz edilebilmektedir. Bunlar arasından dinî çoğulculuk ise daha ziyade 'kutsal'la ilişkili olarak kendi inanç ve uygulamalarını temsil eden pek çok dinî geleneğin varlığına vurgu yapmaktadır.¹ Özellikle çağdaş din felsefesinde dinî çeşitlilik konusundaki en yaygın ve tartışmalı yaklaşımların başında 'dinî çoğulculuk' gelmektedir. Ancak dinî çoğulculuğu, 'dinî çokluk' ya da 'dinî çeşitlilik' kavramlarıyla karıştırmamak gereklidir. 'Dinî çokluk' veya 'dinî çeşitlilik' dinî inançların mevcut farklılığını ifade ederken, dinî çoğulculuk söz konusu farklılığı açıklamaya ve değerlendirmeye çalışan bir yaklaşımdır.²

Günümüz felsefî ve teolojik tartışmalarında dinî çoğulculuk, dinî çeşitlilik tartışmalarında dinî dışlayıcılık/tekelcilik ve dinî kapsayıcılık tutumlarından daha fazla ön plana çıkmış ve popüler olmuş bir anlayıştır. Üstelik bu üç tutum içinde dinî çoğulculuğun, farklı inançların ve dinlerin bir arada yaşadığı ya da yaşamak zorunda olduğu küresel dünyada en makul, en mutedil, hatta İslam düşüncesi açısından da en uygun anlayış olduğu algısı takdim edilmeye çalışılmaktadır.

Bu çerçevede dinî çoğulculuk, özellikle küreselleşme sürecinde ön plana çıkan bir din anlayışı olarak gözükmektedir. Bu bağlamda dinî çoğulculuk, bütün dinleri, bilhas- sa yaşayan büyük dinleri, Tanrı'ya eşit seviye-

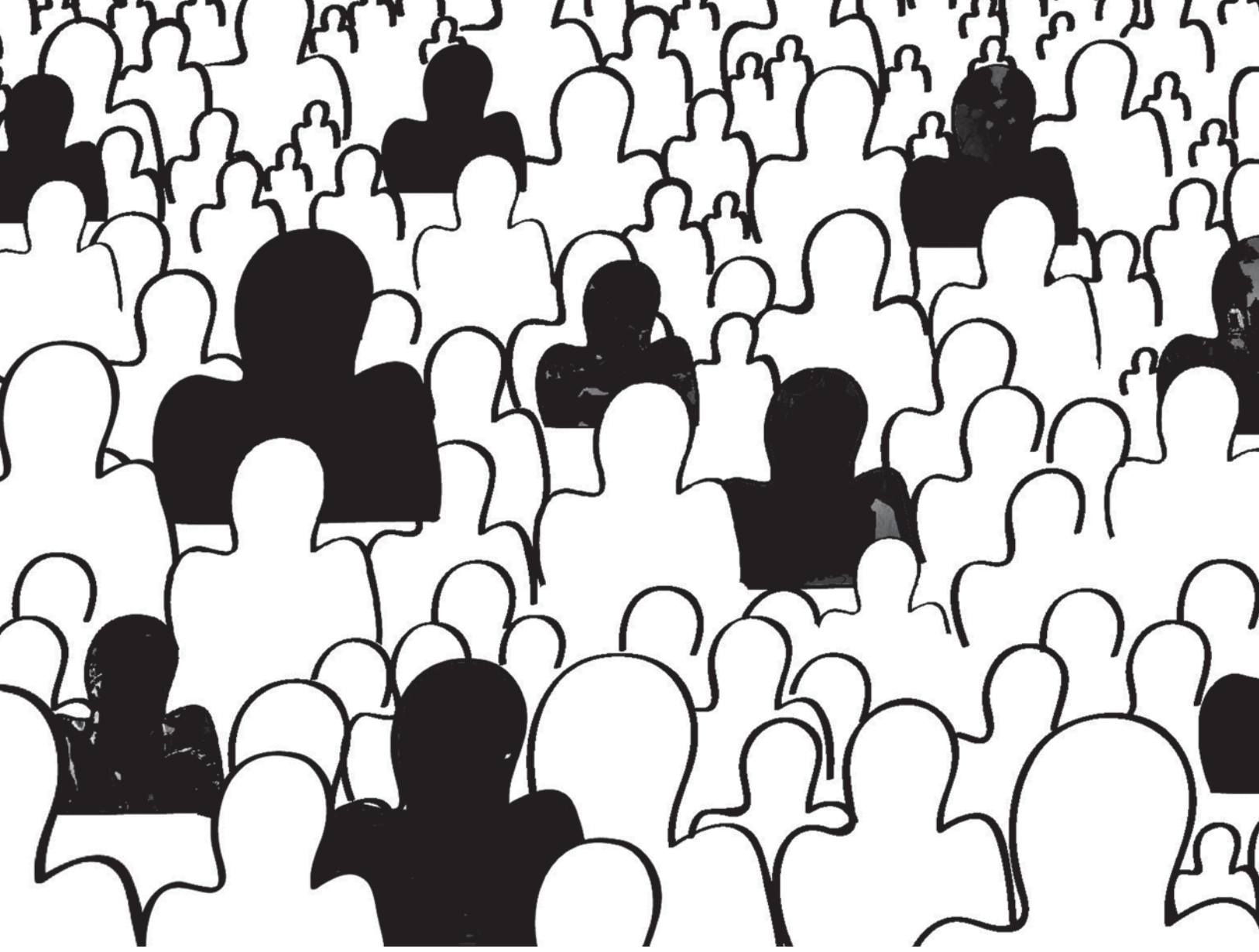


de ulaştıran yollar olarak kabul eden modelin adı olup, hakikat değeri açısından aralarında ayırım yapmayı reddetmektedir. Demek oluyor ki böylesi bir anlayıştaki bir dinî çoğulcu açısından Tanrı'ya ulaştıran pek çok dinî yol bulunmaktadır.

şu halde, dinî çoğulculuk, günümüzün hâkim anlayışları olan çok költürlölük, görecelilik ve postmodernizm gibi olgularıyla uyum içinde olup, çeşitli teistik dinlerin hakikat iddiasında bulunmalarına karşı çıkarak, özellikle İslam gibi dinlerin hak din, üstün din, son din ve kurtarıcı din gibi hakikat iddialarını, birlikte ve bir arada yaşamaya engel sorunlar olarak görmekte ve bu sorunu, din-

lerin hakikat iddiasından vazgeçerek, bunların tamamının kurutuluş için eşit seviyede yollar olduğu anlayışı ve 'demokrasi' aracılığıyla çözebileceğini iddia etmektedir.

Dinî eşitlilik içindeki her üç tutum, kendi içinde bazı kusurlar taşımakla birlikte, felsefi ve teolojik açıdan en fazla handikap/engel taşıyan, özellikle İslam inancı perspektifinden en çok inanç problemi ortaya çıkaran anlayış dinî çoğulculuktur. Söz geliş dinlerin hakikat iddiasının bu tutum ile izafileştirilmesi ve kişilerin mensup olduğu dine tüm benliğiyle bağlılığının ortadan kalkması, dikkat çeken sorunlu inanç algılarındanadır. Böyle bir anlayış, İslam inancı açısından Müslöman



bireylerin kendi inancına karşı lakayt bir tutum takınması yanında, İslam'ın tebliğ gibi önemli bir ödevinden vazgeçme tarzındaki bazı problemlere kapı açmaktadır.

Hâsılı dinlerin doğruluk iddialarını üst basamaklı ya da aşkın bir potada yorumlamaya çalışan dinî çoğulculuk, dinlerin çokluğunun aynı gerçekliğin ve doğruluğun bir boyutu olduğunu ileri sürerek onu bir değere dönüştürmeye çalışan yaklaşımdır. Böylece dinî çoğulculuk, dinlerin birbirlerinden farklı ve hatta çelişkili doğruluk değerlerini bir üst doğru etrafında toplama çabası olduğundan dolayı, dinlerin doğruluk iddialarını izafileştirmektedir.³

Dini Çoğulculuk Nedir?

Dinî çoğulculuk, özellikle küreselleşme sürecinde ön plana çıkan din anlayışı olarak görülmektedir. Bu bağlamda dinî çoğulculuk, bütün dinleri, bilhassa yaşayan büyük dinleri, Tanrı'ya eşit seviyede ulaştırıcı yollar olarak kabul eden modelin adı olup hakikat değeri açısından aralarında ayrım yapmayı reddetmektedir. Dinî çoğulcu açısından Tanrı'ya ulaştırıcı pek çok dinî yol bulunmaktadır.

Dinî çoğulculuk ve kültürel çoğulculuk arasında önemli bir farklılık olduğuna işaret edilmelidir. Çeşitli dinlerin kendilerini serbestçe ifade edebilmelerine imkân tanımaya 'kültürel çoğulculuk' denilirken, dinler ara-



sında hakikat değeri açısından fark görmeyen, her dinin hakikat iddiasını eşit seviyede ve eş zamanlı olarak doğru kabul eden anlayışa da 'metafizik çoğulculuk' denilmektedir. Bu bağlamda birincisinin doğru olması, ikincisinin de mantiken doğru olmasını gerektirmeyecektir.⁴

Bu bağlamda dinî çoğulculuğu kısaca ifade etmek gerekirse, bütün dinlerin ya da büyük dinlerin inançlarının aynı gerçekliğe delalet ettiğini ve böylece her birinin insanları eşit ölçüde kurtuluşa götürebileceğini ileri sürerek dinî inançlar arasındaki farklılıkların aşılabileceğini ileri süren bir yakla-

şımdır.⁵ Buna göre her dinî gelenek, kendi taraftarlarını kurtuluşa ulaştırma noktasında eşit geçerliliğe sahip olmaktadır.⁶ Yani hiçbir dinin birbirine üstünlüğünden bahsedilemez. Kurtarıcılık açısından tüm dinler eşit düzeyde kabul edilmektedir.

Dinî çoğulculuğu çağdaş din felsefesinin bir sorunu olarak ele alan filozofların önde gelenlerinden biri olarak John Hick'in, bu anlayışı küresel bir din kuramı ve akımı olarak geliştirilmeye çalıştığı ifade edilebilir.⁷

Hick'in Dinî Çoğulculuk Modeli

Dinî çoğulculuk modelinin ve bilhassa John Hick'in dinî pluralizm hipotezinin

oluşturulmasında en büyük katkıyı sağlayan W.C. Smith, bu hususta din, tarih ve kültür ilişkisine dikkat çekmektedir. Smith, bir dinin tarihinde olan ve gözlemlenebilen bütün verileri, söz konusu toplumun dinî hayatının tarihi, ibadethaneleri, kutsal kitapları, kelamî sistemleri, ibadet biçimleri, hukuk ve sosyal müesseseleri, ahlak kodları ve mitlerini; kısacası nesilden nesile taşınabilecek ve tarihinin konusuna giren her şeyi, birikimsel ya da büyüyen gelenek (cumulative tradition) olarak nitelendirilmektedir.⁸

Smith, dinî hayatla ilgili olguları 'iman' olarak adlandırmaktadır. Hick, dinî çoğulculuk hususunda kendisini etkileyen Smith'in 'iman' kavramına yüklediği anlama katılmakla birlikte kendi tarihsel araştırmalarına dayanarak 'iman' sözcüğünün, geleneksel Hind dinleri ailesinden ziyade sadece semitik çevrede kullanılmasından dolayı, ideal bir kavram olmadığını belirtmektedir. Bu bağlamda o, Smith'in manevi statüye işaret eden 'iman' terimini, bir kişinin 'Nihai Tanrısal Gerçeklikle' kurduğu ilişki olarak tanımlamaktadır.⁹

Bundan dolayı Gerçeklik'in farklı şekillerde algılanması ona göre olağan bir durumdur. Aynı kültürel ve tarihsel alt yapıya sahip insanlar dahi, psikolojik yapı, zihni yetenek ve estetik hassasiyet bakımından tamamen farklı olabilmektedir.¹⁰ Böylece Hick'e göre tarihsel olarak Nihai Gerçek, farklı dinî tecrübe akımlarında Yahve, Brahma, Vişnu, Şiva, Allah, Göksel Baba, Dharma, Tao ve Nirvana olarak somutlaşmıştır. Dolayısıyla dünyanın çeşitli ve değişik dinî gelenekleri gerçeğe mukabele etmek için farklı kanaat ve tecrübeler çerçevesinde, mitler ve semboller vasıtasıyla değişik teoloji, felsefe, kutsal tören, sanat formu, ahlak ve yaşam tarzları geliştirmişlerdir.¹¹





Yukarıdaki ifadelerle anlatılmak istenen şey; insanoğlunun söz konusu farklı psikolojik ve zihni yapısı, değişik dinî anlayışların ve tecrübelerin oluşmasına imkân vermektedir.¹² Söz gelişi Tevrat'ın Yahve'si, Yahudi tarihinin bir parçasıdır ve Yahudi halkıyla belli bir ilişki içerisindedir. Bir manada her dinin ulûhiyet anlayışı kendi tarihiyle bütünleşerek, o toplumun geçmiş dinî hayatı ile ilgili tarihi birikimin ayrılmaz bir parçası olmuştur.¹³ Dolayısıyla insanlar, büyük oranda sahip olduğu kültür tarafından şekillendirilmektedir.¹⁴

Hick, Smith'in 'birikimsel gelenek' ve 'iman' arasında var olduğunu belirttiği ilişki sorusuna verilebilecek en iyi cevabın çoğulcu bakış açısı olduğunu savunmaktadır. Çünkü ona göre 'kurtuluş ve özgürleşmenin' bütün geleneklerde oluşabileceğini kabul ediyorsak, niçin insanın 'Nihai Gerçeklik'le olan ilişkisinde de çoğulculuğun olması gerektiği söz konusu edilmesin? Bu anlamda Hick'e göre çoğulculuk, insan varoluşunun benmerkezcilikten gerçeklik merkezine olan manevi dönüşüm sürecidir ki, bu dönüşüm farklı şekillerde tüm önemli dinî gelenekler içinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla kurtuluş ve özgürleşmenin tek bir biçimi olmayıp çoğulcu birçok şekilleri bulunmaktadır.¹⁵

Hick, 'Diyalogdan Sonraki Adım' adlı makalesinde, bu adımı, kendi inançlarının gerçekten tek ve yegâne doğru inanç olduğu tarzındaki anlayıştan, yani onun imasıyla dinî tekelci ya da dışlayıcı tutumdan dinlerin çoğulluğu veya çeşitliliğine dayanan bir anlamda dinî çoğulculuğa geçiş olarak ifade etmektedir. Bu, ona göre farklı dinlerin yeni bir çeşit küresel din oluşturmak için birleşerek tek bir inanç meydana getirmesi değildir. Çünkü onun anlayışına göre insan olmamızın bir sonucu olarak dünya ölçeğinde oluşan büyük kültürler ve dinlerin oluşturduğu

çeşitlilik, ortadan kaldırılması gereken bir şey değil, kutlanması ve anlaşılması gereken bir durumdur.¹⁶

Bazı yorumculara göre dinî çoğulculuk ile dinî farklılık arasında bir ayırım yapmak gereklidir. Farklılık, farklı geleneklerin yan yana bir arada bulunmasını ifade etmektedir. Bununla birlikte farklılık, aynı toplum içinde soyutlamacılıkla ya da görmezden gelmeyle veya korkuyla örtüşebilmektedir. Farklı geleneklere mensup bireyler, birbirlerine karşı kayıtsız kalabilir ya da birbirinden kopuk olabilirler. Oysa çoğulculuk, kayıtsız kalmanın antitezidir. Bu nedenle bu tutum, bir kişiden bir başka inanca/imana sahip bir komşusunu bilmeye, onunla yaklaştırmaya ve ilişkiler inşa etmeye girişmesini istemektedir. Dolayısıyla farklılıktan çoğulculuğa yönelmek, Tanrı'nın, ait olunan dinî toplulukların sınırlarının da ötesinde bilinebileceğini ve sadece normatif teolojik iddiaların sınırlandırılmayacağını keşfetmeyi de desteklemektedir.¹⁷

Benzer şekilde şayet dinî farklılıktan dinî çoğulculuğa doğru giden bir hareket, Tanrı'nın tek bir gelenek tarafından tekelleştirilen bir eşya ya da obje olmadığı düşün-

Bazı yorumculara göre dinî çoğulculuk ile dinî farklılık arasında bir ayırım yapmak gereklidir. Farklılık, farklı geleneklerin yan yana bir arada bulunmasını ifade etmektedir.

cesine hâkim olursa veya Tanrı'nın, bir başka ifadeyle mutlak varlığın tüm beşeri tanımlama ve tasvirin de ötesinde olduğuna inanır-

sa, bu durumda mevcut model için yani dinî çoğulculuk için Hinduizm geleneği, zengin bir kaynaktır.¹⁸

Dini Çoğulculuk Modelinin Eleştirisi

Dinî çoğulculuk tartışmaları, son dönem modern batı teolojisinin ve din felsefesi çabalarının bir ürünü ve bilhassa Hristiyan teolojisinin bir problemi olarak ortaya çıkmış gözükmektedir. Onun ortaya çıkış sebepleri arasında, çoğulculuk olgusunun Hristiyan imanının hakikatiyle ilgili teologların güven kaybına bir işaret olabilir.¹⁹ Bu anlamda dinî çoğulculuk, 'fenomenolojik olarak, dinler tarihinin, geleneklerin ve bunların her birindeki farklılıkların çeşitliliğini gösterdiğine; felsefi olarak ise, geleneklerin farklı ve birbirleriyle rekabet eden iddialarıyla birlikte, bunlar arasındaki ilişkiyle ilgili belirli bir teoriye işaret eder'.²⁰

Son zamanlarda dinî çoğulculuk günlük hayatın o kadar içine girmiştir ki bilhassa siyasi açıdan, hiç kimse farklı dinlere mensup kimselerin dinî inançlarını hesaba katarak onları karşısına almak istememektedir. Söz gelişi Avrupa ve Amerika toplumları gibi çok kültürlü toplumlarda, bir dini diğer dinlere karşı savunmak önemsiz, hatta gereksiz bir durum olarak görülmektedir. Bu bağlamda günümüzde yaygın bir kanaat olarak dinî çoğulculuğu reddetmek sanki bir toleranssızlık/hoşgörüsüzlük olarak algılanmaktadır. Bilhassa liberal siyasi görüşte olanlara göre çok kültürlü bir toplumda dinlerin gerçeklik iddialarında bulunmalarını istemeyerek, tüm dinlere aynı ve eşit bir şekilde davranılması gerekmektedir.²¹ Bir başka açıdan Hick'in dinler arasındaki hakikat iddialarıyla ilgili olarak toleranslı bir agnostisizmi önerdiği dile getirilmektedir.²²

Kısacası çoğulcu modele yöneltilen en keskin ve sürekli tekrar edilen eleştirilerden



biri, çoğulcu modelin son tahlilde akıllıca kamufle edilmiş sömürgeci bir batılı dayatma olduğu iddiasıdır.²³

Bu noktada önemle vurgulanmalıdır ki Hick, çoğulcu hipotezinde her ne kadar İslam sufi geleneğinin önde gelen simalarından Mevlana Celaleddin Rumî'nin 'Lambalar farklıdır, fakat ışık aynıdır' sözünden hareket ediyorsa da,²⁴ onun ortaya koyduğu çoğulcu anlayışla İslam düşünce geleneğine mensup gelenekselci ekolün çoğulcu tutumu birbirinden bütünü farklıdır. Söz gelişi Rene Guenon, Frithjof Schuon ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi geleneksel ekolün temsilcilerine göre, 'Mutlak Hakikat' tektir ve değişmezdir. Ancak O, kendini farklı zamanlarda ve farklı kültürlerde farklı formlarda ifade etmektedir.²⁵ Buradan hareketle geleneksel ekolün dinleri sadece birer form olarak kabul ettiği de ileri sürülemez. Çünkü onlar, formların ötesinde bir ilahi özün varlığından söz etmektedirler. Bu nedenle söz konusu ekol, dinlerin birliğinin zahirde değil, batında aranması gerektiğini ve tüm ilahi dinlerin bir bütün olarak kabul edilmesini düşünür.²⁶

Öyleyse Hick'in çoğulcu hipotezi ile geleneksel ekolün çoğulcu modeli arasında mühim bir farklılık söz konusu olmaktadır. Hick, farklılığın kaynağını, insan faktöründen hareketle insani tecrübede bulup, çoğulculuğa tümevarımsal bir yöntemle ulaşırken; geleneksel ekol, felsefi olmaktan ziyade dinî olan çoğulculuğun kaynağına 'Mutlak Hakikat' koymakta ve mevcut tüm farklılığı da Mutlak Hakikatin kendisini farklı formlarda ifşa etmesi olarak kabul etmektedir.²⁷

Bir başka açıdan da, Hick'in 'Nihai Gerçeklik'le ilgili çoğulcu modeli, konu üzerinde yazılar kaleme alan bazı yorumcular tarafından 'politeizm'/çoktanrıcılık olarak nitelendirilmektedir. Bu anlamda o, Batı felsefesinde politeizmi en iyi savunan kişi olarak kabul edilmektedir.²⁸

Hick'e göre bütün isimler ve sıfatlar Nihai Gerçeklik'in farklı tezahürleridir. Kant'ın ifa-



desiyle numenal gerçeğin fenomenal tezahürleridir. Bu çerçevede oluşan tüm Tanrı tasavvurları ve bu bağlamdaki dinlerin her biri doğru kabul edildiği için, bunlardan herhangi birine inanan ya da mensup olanlar da kurtuluşa kavuşacaktır. Dolayısıyla Hick için mevcut değişik dinler, ilahî numen'in (bilinemez Tanrı'nın) farklı bir yönünü temsil etmektedir. Bu açıdan dinler arasında da hakikat değeri açısından bir ayırım yapmak doğru olmayacaktır.²⁹

Nihai olarak, Hick'in kullandığı kurtuluş/ özgürlük kavramı yanında konuya dair hemen hemen tüm algılar, dindarların büyük bir çoğunluğu tarafından kabul edilmesi mümkün olmayan anlayışlardır.³⁰

Değerlendirme

Hick, dinin merkezine teolojik doğruları değil, dinin birey ve toplum hayatında yol açtığı ahlakî dönüşümleri esas almaktadır. Yani o, dinin teolojik doğrularından ziyade, varoluşsal ya da hayatı dönüştüren yönüyle ilgilenecektir. Ona göre, önerme formundaki bunca dinî doğruya rağmen, Tanrı'nın aşkın gerçeği, bilinemez olarak kalmaya devam etmektedir. Böylece dinî çoğulculuğu, felsefi açıdan temellendirmeye çalışan Hick'in hipotezinin merkezinde, 'din' değil 'Tanrı' bulunmaktadır. Tanrı bilinemez olarak kaldığından, dinler arasında karar verme konusunda, dinin insan ve toplum hayatında ortaya çıkardığı ahlakî dönüşümlere bakmak dışında bir ölçüt de kalmamaktadır. Bazı açılardan kabul edilebilir gözükse de söz konusu anlayışın ciddi manada şu dinî ve felsefî problemleri ihtiva ettiği göz ardı edilmemelidir.³¹

1. Dinde, özel bir bilgi kaynağı olarak vahye yer verilmemektedir. Çünkü vahiy, dinde özel bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmediği zaman, dinin teolojik doğrularının belirleyici bir öneminin kalmayacağı aşîkârdır. Şayet

dinin temelinde, Tanrı'nın özel bir yöntemle, önerme formunda, lâfzî olarak bildirdiği hakikatlerden oluşan 'vahyi' bulunursa, dinin merkezini, yol açtığı 'ahlâkî dönüşüm' değil, 'dinî doğrular' oluşturacaktır. Bu durumda ise Tanrı, dine/vahye rağmen bilinemez olarak kalmayacaktır. Dolayısıyla dinlerin varoluş nedenlerinin başında Tanrı hakkındaki 'bilinmezliği'n sona erdirilmesi gelmektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki, Hick'in dinî çoğulculuk bağlamında savunduğu din, İslam da dâhil 'özel vahiy' merkezli dinlerden 'mahiyet itibariyle' oldukça farklı gözükmemektedir. Nitekim Hick'in ileri sürdüğü üzere Tanrı, şayet dinlere rağmen hâlâ 'bilinemez' olarak kalıyorsa, bu durumda Tanrı'nın bizatihi kendisinin var olduğuna nasıl hükmedilebildiği ya da hakkında nasıl konuşulabildiği soruları cevapsız kalacaktır.³²

2. Dinî çoğulculuk, dinî ahlaka indirgemektedir. Dinin ahlâkî hedeflerinin olduğu doğru olmakla birlikte dinî ahlâka indirgemek, teistik dinler açısından mümkün değildir. Zira Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi teistik bir din, sadece ahlâkî değil aynı zamanda gerçekliğin nihaî tabiatı hakkında da metafizik iddialarda bulunmaktadır. Ahlak, ancak doğruluğunu sınamak gayesiyle dinin söz konusu metafizik hakikatlerine müracaat edebilmektedir.

3. Hick'in savunduğu çoğulcu anlayış ahlâkî iyi'yi metafizik gerçek'ten kopuk düşünmektedir. Bu ise felsefî anlamda tutarlı bir yaklaşım değildir. Birey veya toplum hayatında ahlâkî dönüşümü gerçekleştirmek dinlerin öncelikli hedefi olmakla birlikte, bu ahlâkî dönüşümün hakikat üzerine temellen-dirilmesi gerektiği de göz ardı edilmemelidir.³³

4. Hick'in geliştirdiği dinî çoğulculuk hipotezi, farklı dinleri 'hakikat' değeri karşısında



eşit seviyede doğru görmek, temel mantık ilkelerine de aykırı görünmektedir. Söz gelişi Hz. İsa ya Tanrı'dır ya da değildir; Hz. İsa'nın hem Tanrı olduğunu hem de olmadığını aynı anda savunabilmek, mantiken kabul edilebilir gözükmemektedir.

Özet olarak vurgulamak gerekirse, küreselleşme sürecinde geçerli bir din anlayışı olarak takdim edilen dinî çoğulculuk, söz konusu tüm temel mantık hatasını yapan dinle, bu hataları yapmayan dinler arasında herhangi bir ayırım yapılmaması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu nedenle İslam dini gibi 'önerme formunda lâfzen bildirilen özel vahiy' merkezli bir din için uygun gözüken din anlayışı, 'dinî çoğulculuk' modeli değil, 'dinde çoğulculuk' tutumu olabileceği için, bu iki tavır birbirine karıştırılmamalıdır.³⁴

Ayrıca dinî çoğulculuk, Hristiyanlık da dâhil, dinlerin hepsinin mükemmel olmadığını, zira bunların hepsinin de mükemmel olmayan insan kültürleri içerisinde şekillendiğini ve hiç birisinin mutlak gerçeğe sahip olduğuna dair bir iddiada bulunulamayacağını ileri sürmesi de hem Hristiyan tekelcilerce ya da dışlayıcılarca hem de kapsayıcılarca kabul edilemez. Eğer İsa Mesih tanrıysa ve yeni bir din kurduysa, o zaman bu din (Hristiyanlık), Tanrı tarafından kurulan tek ve mükemmel dindir; dolayısıyla diğer hepsinden üstün olmalıdır.³⁵ Nitekim Hick, kendisiyle yapılan bir mülakatta şöyle demektedir: 'Bir Hristiyan olarak Hristiyanlığın kendisinin tek hakikat olmadığı şuuru ile yaşamının zor olduğunu kabul ediyorum'.³⁶

Bu bağlamda dini çoğulculuğun ortaya çıkardığı durum; bu bakış açısının, dinin ha-



kikat iddiasını tahrip ettiği ve buharlaştırdığıdır. Başta Hristiyanlık olmak üzere her dinî gelenek bağlılarına kişiyi kurtuluşa ya da İslam dininde olduğu üzere hidayete iletecek olan bir hakikat öğretisi sunmakta ve bunun mutlaklığını ve mükemmelliğini vurgulamaktadır. Çoğulcu teorinin bir şekline göre ise, dinlerin hakikat içerdiği kabul edilmekle birlikte, her bir dinin hakikat iddiasının kendi içinde doğru olduğu, fakat hiçbirinin bir başına hakikatin tam ve mükemmel ifadesi olmadığını savunulmaktadır. Bu modelin söz konusu yaklaşımı bununla yalnızca kişinin kendi dininin nihai hakikat iddiasıyla ilgili düşüncesini reddetmekle kalmamakta, diğer taraftan başka dinlerin hakikat iddiasını da tahrip etmektedir. Bir başka ifadeyle çoğulcu, yalnızca Hristiyanlığın hakikat ve kurtuluş iddiasının son/nihai gerçek olmadığını ifade etmekle kalmamakta, diğer dinlerin her birinin benzer iddialarını da reddetmektedir. Çoğulcuların bu yaklaşımı, Hristiyanlık, İslam, Yahudilik ve benzeri dinlerin temel iddiası olan 'hakikatin mükemmel ifadesi' olma realitesiyle çatışmakta ve mutlak hakikat konusunda dindar kişiyi bir belirsizlik ve bilmezlik (agnostisizme) itmektedir.³⁷

Sonuç

Her ne kadar dini çoğulcular, dinler arasında fark gözetmeyi felsefi ve teolojik açıdan doğru bulmasalar da, özellikle İslam inancı açısından böyle bir iddia, İslam dininin saflığına, biricikliğine ve yegâneliğine gölge düşürmektedir. Zira İslam dini, adı İslam olan dini geleneğin diyalektik olarak güncellenip gelişerek kemale ve mükemmelliğe ulaştığı son ve nihai dinin adı olduğunu iddia etmektedir. Buna ilaveten, diğer sanal ve sözde inançlar yanında ana dini gelenekten sapma gösteren inanç ve dinlerden üstün olduğunu; bu bağlamda da yegâne kurtarıcı din

Nihai olarak, Hick'in kullandığı kurtuluş/ özgürlük kavramı yanında konuya dair hemen hemen tüm algılar, dindarların büyük bir çoğunluğu tarafından kabul edilmesi mümkün olmayan anlayışlardır.

olduğunu ileri sürmektedir. İslam dini, aynı zamanda Hz. Muhammed'in (sav) de son peygamber olduğunu belirterek biricikliğine ve yegâneliğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda bakıldığında İslam dini açısından tüm dinlerin ya da inançların hem teolojik hem de ahlaki açıdan eşit olduğunu ileri sürmek, ciddi bir inanç problemi ya da krizi doğurmaktadır. Belki de böyle bir iddiayı İslam dinine veya inancına meydan okuma olarak da değerlendirmek mümkündür. Çünkü dini çoğulculuk modelinin tezleri, İslam dininin hem ontolojisine hem epistemolojisine hem de teolojisine ciddi bir felsefi vuruş yapmaktadır. Söz konusu anlayışı benimseyen bir Müslüman'ın eş zamanlı olarak kendi inancının hak olduğunu, özgünlüğünü, üstünlüğünü, biricikliğini, kurtarıcılığını ve yegâneliğini savunması beklenemez. Zira bir Müslüman, hangi gerekçe ile dini çoğulculuk modeli ile kendi inancını uzlaştıracaktır?

Öte yandan dini çoğulculuk anlayışı, İslam inancı açısından Hz. Muhammed'in (sav) ahlakiliği, Kur'an ayetlerinin doğruluğu ve geçerliliği hususlarını tartışma konusu yapacaktır. Bu da samimi bir Müslüman'ın asla kabul etmeyeceği bir durumdur.

Yine, 'hiçbir dinin mutlak hakikati temsil etmediği ve her dinin kendi mensubuna

göre hak ve gerçek olduğu' tarzında anlaşılabilir bir dinî çoğulculuk, ortaya koyduğu rölâivist/göreceli tutum nedeniyle, bir Müslüman'ın 'mevcut dinler arasında yalnızca İslam'ın mutlak, hak ve kurtarıcı olduğu' anlamındaki bir dinî mutlaklığı savunmasına imkân vermemektedir. Bilindiği üzere dinde iman ve akide esastır. Bu bağlamda dinî çoğulculuk tutumu bir Müslüman'a kendi dinin son, hak, doğru ve üstün din olduğu söylemine imkân tanımamaktadır. Dolayısıyla bu anlayış, mümin bir kimseye, sadece kendi inancının kurtarıcı olduğu iddiasından vazgeçmesini salık vermektedir ki İslam inancı açısından böyle bir tutum tehlikeli bir tutumdur.

Şu halde, dinî çoğulculuk yerine, hak olsun batıl olsun herhangi bir dine inananların veya hiçbir dine inanmayanların 'bir arada, temel hak ve özgürlüklerinden yararlanarak' kültürel çoğulculuk anlamında birlikte ve bir arada, farklılıklarına hak tanımak ve tahammül etmek kaydıyla yaşayabileceklerini savunmak mümkündür. Yani, dinlerin çokluğunu bir vakıa olarak kabul etmek doğal bir insani erdemdir. Bunun için dinî çoğulculuk modeline ihtiyaç bulunmamaktadır. Kısacası, farklı inanç mensuplarının hak ve hukuklarına müsamaha göstermek ve hoşgörü dairesi içerisinde inançlarını, kültür ve geleneklerini yaşamalarına imkân tanınmasını belirtmek, bu günkü anlamıyla kültürel çoğulculuk olarak adlandırılmaktadır. Savunulması gereken bize göre bu olsa gerektir.

- 1 Ruhattin Yazıcı, 'John Hick'in Dinî Çoğulculuğunun Arka Planı', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Derleyen ve Çeviren: Ruhattin Yazıcı, Hüsnü Aydeniz, İz Yay. İst. 2006, içinde, s. 27.
- 2 M. Sait Reçber, 'Dinî Çeşitlilik', *Din ve Ahlak Felsefesi*, Ed. Recep Kılıç, Ankuzem Yay. Ankara 2006, içinde, s. 159.
- 3 M. Sait Reçber, 'Religious Pluralism in Christian and

Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr, (Adnan Aslan, Curzon Press, 1998)', (Kitap Değerlendirmesi), *İslamiyat III*, sayı 4, 2000, s. 231.

- 4 Recep Kılıç, 'Küreselleşme ve Din Üzerine', *Dinî Anlamak Üzerine*, Ötügen Neşriyat, İst. 2004, s. 62; Recep Kılıç, 'Dinî Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?', *Dinî Araştırmalar Dergisi*, sayı:19, 2004, s. 14.
- 5 Reçber, 'Dinî Çeşitlilik', s. 159.
- 6 Mahmut Aydın, 'Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası', *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Derleyen: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 87.
- 7 Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk*, Ayışığı Kitapları, İst. 2000, s. 18; Yazıcı, 'Giriş', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Derleyen ve Çeviren: Ruhattin Yazıcı, Hüsnü Aydeniz, İz Yay. İst. 2006, içinde, s. 11; Yazıcı, 'John Hick'in Dinî Çoğulculuğunun Arka Planı', s. 28.
- 8 Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Foreword by John Hick, Fortress Press, Minneapolis 1991, s. 139, 140, 141.
- 9 Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 30.
- 10 William Chittick, *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 74.
- 11 Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 104; John Hick, 'Religious Pluralism and Rationality of Religious Belief', *Faith and Philosophy*, Vol. 10, No. 2, 1993, s. 246, 248.
- 12 Mustafa Eren, *Felsefî Bir Problem Olarak John Hick'in Dinî Pluralizme Bakışı*, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans





- Tezi, İzmir 2001, 43.
- 13 Hanifi Özcan, *Maturidi'de Dinî Çoğulculuk*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 16.
- 14 John Hick, *İnançların Gökkuşağı Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 43.
- 15 Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 34.
- 16 John Hick, 'Diyalogdan Sonraki Adım', çev. Mahmut Aydın, *Tek Dünya, Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*, (Ed. Mahmut Aydın, Süleyman Turan), Ufuk Kitapları, İst. 2007, s. 303, 304.
- 17 Anantanand Rambachan, 'Hinduizm ve Diğer Dinlerle Karşılaşma', çev. Mustafa Alıcı, *Tek Dünya, Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*, (Ed.) Mahmut Aydın, Süleyman Turan, Ufuk Kitap, İst. 2007, s.130.
- 18 Rambachan, 'Hinduizm ve Diğer Dinlerle Karşılaşma', s. 131.
- 19 Mevlüt Albayrak, 'Çoğulculuğa Yönelik Serüven', *tabular rasa-felsefe&teoloji*, Eylül-Aralık 2003, Yıl:3, Sayı:9, s. 18.
- 20 Hick, 'Religious Pluralism', s. 331; Özcan, *Maturidi'de Dinî Çoğulculuk*, s. 11; Yazoğlu, 'Giriş', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, s. 11.
- 21 Köylü, 'Dinsel Dışlayıcılık (Ekslusivizm)', *İslam ve Öteki Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu*, (Ed.) Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İst. 2001, içinde, s. 30.
- 22 Sumner B. Twiss, 'Dinî Çoğulculuk Felsefesi: John Hick ve Onu Eleştirenlerle İlgili Eleştirel Bir Değerlendirme', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Derleyen ve Çeviren: Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yay. İst. 2006, içinde, s. 143.
- 23 Paul F. Knitter, 'Çoğulcu Model Batı Kaynaklı Bir Dayatma mı? Beş Kesimin Sesiyle Yanıt', *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Derleyen: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 173.
- 24 John Hick, *Interpretation of Religion Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1991, s. 233.
- 25 Bkz. Aslan, 'Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi', s. 153, 157.
- 26 Frithjof Schoun, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992, s. 31, 32.
- 27 Eren, *Felsefi Bir Problem Olarak John Hick'in Dinî Pluralizme Bakışı*, s. 68.
- 28 Bkz. George I. Mavrodes, 'Polytheism', *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, (Ed.) Philip L. Quinn&Keven Meeker, Oxford University Press, New York, Oxford 2000, s. 139, 160.
- 29 Kılıç, 'Küreselleşme ve Din Üzerine', s. 63; Kılıç, 'Dinî Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?', s. 14; Gavin D'Costa, 'Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı', *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Derleyen: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 199; Ruhattin Yazoğlu, 'John Hick'de Farklı Dinlerin Çatışan Hakikat İddialarının Dinî Çoğulculuk Hipotezi İle İlişkisi', *Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 5, Sayı 34, Haziran 2005 Erzurum, s. 162, 163.
- 30 Yazoğlu, 'Giriş', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, s. 17; Keith E. Johnson, 'Karşılaştırmalı Dinler: Bütün Yollar Aynı Hedefe Götürürler mi?', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Derleyen ve Çeviren: Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yay. İst. 2006, içinde, s. 81-84.
- 31 Kılıç, 'Küreselleşme ve Din Üzerine', s. 62, 63; Kılıç, 'Dinî Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?', s. 14, 15.
- 32 Kılıç, 'Küreselleşme ve Din Üzerine', s. 63, 64; Kılıç, 'Dinî Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?', s. 15.
- 33 Kılıç, 'Küreselleşme ve Din Üzerine', s. 64; Kılıç, 'Dinî Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?', s. 16.
- 34 Kılıç, 'Küreselleşme ve Din Üzerine', s. 65; Kılıç, 'Dinî Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?', s. 16, 17.
- 35 Şinasi Gündüz, *Küreselleşme ve Din*, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 93, krş. John Hick, 'The Latest Vatican Statement on Christianity and Other Religions', New Black, 79: 934, 1998, s. 541, 542.
- 36 Adnan Aslan, 'Dinler ve Mutlak Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat', *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı 1, 1997, s. 178.
- 37 Gündüz, *Küreselleşme ve Din*, s. 93, 94; krş. Hick, 'The Latest Vatican Statement on Christianity and Other Religions', s. 543.

MODERN İNSANIN ANLAM ARAYIŞI VE POST/MODERN KUTSALLIKLAR

Doç. Dr. Mustafa ARSLAN,
İnönü Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Modern İnsanın Krizi ve Anlam Arayışı

Din insanlık tarihinin her döneminde ve bütün toplumlarda mevcut olan evrensel bir hakikattir. İnsanlık tarihinin her döneminde din canlılığını korumuş, toplumlar ve medeniyetler için varoluşsal bir işlev görmüştür. Bunda dinin, bu dünyaya niçin ve nereden geldiği ve nereye gideceği gibi insanın temel varoluşsal sorularına köklü cevaplar vermesinin, hayatını anlamlandıracak bir yapı oluşturmalarının önemi büyüktür. Premodern bütün toplumlarda şöyle ya da böyle kutsal hayatın hep merkezinde olmuş, toplumlar ve medeniyetler kutsalı merkeze alarak kendi sosyal ve siyasal sistemlerini oluşturmuşlardır. Burada gündelik hayatla dini hayat arasında ya da dini olanla dünyevi olan arasında çok keskin farklar söz konusu değildir.

Ancak ilk defa insanın bu evrensel gidişatından farklı olarak batıda yeni bir durum ortaya çıktığını görüyoruz. Modern aydınlan-

ma düşüncesinin en parlak zekâlarından olan Max Weber dünya tarihinde "ilk defa batıda görülen" bu durumu "sekülerizasyon, rasyonalizasyon / aklileşme, entelektüalizasyon" kavramlarıyla adlandırır ve "dünyanın büyü-şünün bozulması (disenchantment)" olarak niteler. Weber, özellikle rasyonalizasyon, entelektüalizasyon kavramlarını, dini düşüncede aklileşme, ayinsel ve mi(s)tik-büyüsel öğelerin giderek azalmasının bir göstergesi olarak ele alır. Bu çözümlemenin konumuzu ilgilendiren yönlerine odaklanacak olursak, bütün bu kavramlar Weber'e göre modern zamanların kaderini belirler. Çünkü ona göre bu kavramlar ilk kez sistemli biçimde bir araya gelerek bir medeniyetin (aydınlanmacı, pozitivist batı medeniyetinin) ayrılmaz parçasını oluşturmuşlardır.

Tabi burada hemen akıllara şu soru gelebilir. Acaba dünya tarihinde rasyonel, seküler / dünyevi örneklerle hiç mi rastlanmamıştır?



Buna cevabımız evet olacaktır. Premodern insanlık tarihinde her toplumda kutsalın yanında profan yani seküler, dünyevi olan da mevcuttu, ayrıca bu toplumlarda akılcı örneklerle de rastlayabiliriz. Ancak tarihin hiçbir döneminde modern dönemde olduğu gibi sosyal ve siyasal yapının tamamen rasyonalizasyon ve sekülerizasyon temelinde kurulduğu ve kutsalın tabir caizse “paranteze alındığı” bir dönem olmamıştır. Bu anlamda aydınlanmacı gelenek ya da modern kapitalizm dünya tarihinde bir “ilk örnek”tir. Bunun sonucu ise insanlık için hiç iyi olmamıştır. Gelişen nokta insanlık geleneğinden bir kopuşu ifade etmektedir. Max Weber bu kırılmanın olumsuz sonuçlarına, kötü bedeller ödeme ihtimaline işaret etmiştir. O kendi zamanı ve özellikle de gelecek için oldukça karamsar bir tablo çizmiş ve bunu bin dokuz yüzlü yılların başında yapabilmıştır.¹ Ona göre modernliğin oluşturduğu bürokratik rasyonel gelenek tam bir “demir kafes”tir. Gelecek için ise ümitli olmaya değecek bir şey yoktur. “Bizi bekleyen bir kutup gecesinin buzlu karanlığı ve zorluklarıdır” ve “Gelecekteki yaz mevsiminin açacak çiçekleri yok” sözleri onun modern toplumlarla ilgili karamsarlığını çok güzel yansıtır (Weber, 1976; Weber, 1996). Bu karamsar tablo şüphesiz insanlığın geleneğinden kopma ve kuru akılcı bir dünya kurma nedeniyledir.

Tarihe ve Kutsala Dönüş: Fakat Hangisine?

Görüldüğü gibi modern aydınlanmacı düşünce, aslında insanoğlunun genel gidişatına aykırı bir geleneği temsil etmekte olup bu anlamda bir “sapma”yı ifade eder. Yukarıda Weber örneğinde, yine Nietzsche’de ve ellili yıllardan sonra da postmodern akımlarda görülen bu genel gidişattan rahatsızlık duygusu günümüzde kendisini daha belirgin halde göstermektedir. Hatta buna bir “kriz” nitelendirmesini bile yapabiliriz. Evet, Batı şu anda bir kriz ile karşı karşıyadır. Yalnız bu krizi bir ekonomik kriz gibi gelip geçici ya da görünürde bir kriz olarak görmek yanıltıcıdır. Kriz daha derinlerdedir ve bir anlam krizi niteliği göstermektedir.

Peter Berger’e göre, sekülerleşme sürecindeki aşırı rasyonelleşme ile sosyo-dini süreçler açısından modern insan için yeni bir “durum” ortaya çıkmıştır. Sadece devlet ve ekonomi gibi büyük kurumlar için değil, günlük hayatın geliştiği güzel alışkanlıkları için dahi bir “anlamsızlık” sorunu baş göstermiştir. Gelişen noktada modernliğin tatminkâr “teodiseler” ortaya çıkaramadığı görülmektedir. Modernliğin hoşnutsuzlukları olarak isimlendirdiği bu duruma Berger, aşırı rasyonelleşmeyi; modern teknolojinin sadece maddi varlığa dönük ve duygusallıktan uzak olan, bu sebeple de bireyin kendisi ve başka-



ları ile olan ilişkilerinin büyük bir kısmını anlamsızlaştıran mekanikleşmeyi; bireyin sosyal hayatını etkileyen ve bu sebeple daha geniş işlevlere sahip olan kurumsal bürokratikleşmeyi eklemektedir (Berger, 1993).

Batıda oluşan bu anlam krizi, modernizmin dayandığı temellere güvensizliği doğurmuştur. Bu güvensizlik, modernleşmenin getirdiği, "hızlı değişim süreci, aşırı rasyonelleşme ve bireyselleşme" süreciyle birlikte bir arayışı da beraberinde getirmiştir. Bunlara fizikteki Heisenberg'in belirsizlik ilkesi, Einstein fiziği, rölativite teorisi ve onu takiben gelişen Kuantum fiziği gibi yeni gelişmelerin, modernitenin üzerine oturduğu Newtoncu fizik anlayışını/uzay tasarısını alt üst etme durumlarını eklemek gerekir. Dolayısıyla modernlik "sadece" çözülemeyen ve üst üste gelen "anlam sorunları yüzünden değil", "dayandığı temel bilimsel kuram ve anlatılar açısından" da bir alt üst oluş yaşamıştır. Geline bu noktada İslam ve diğer dini gelenekler açısından büyük sorunlar oluşturan modernizmin, kendi içinde birçok sorunla yüz yüze geldiğini görmekteyiz. Bu anlamda gerçekten de "çok ilginç" bir toplumsal durumla karşı karşıya kaldığımızı söyleyebiliriz. Modernlik günümüzde çatıştığı "gelenek/ler" tarafından değil, bizzat kendi içerisinden çok sert eleştirilere maruz kalmaktadır. Günümüzde modernizmin o çok ünlü "rasyonel aklı" eleştirilerek "Akla veda" ya da "Yönteme hayır" adıyla eserler kaleme alın-





makta, pozitivizm ve objektizm/nesnecilik köklü eleştirilere tabi tutulmakta, bilgi sosyolojisinin son verileri ışığında modernizmin altındaki epistemik temel yerle bir olmakta, ulus devlet ciddi yaralar almakta ve almaya devam etmektedir. Durum modernlik açısından o kadar ciddi ve kriz ötesi bir hal almıştır ki sosyal bilimlerde “tarihin sonu, öznenin ölümü, evrenselciliğin ölümü” gibi daha çok bir “endizm” içeren nitelendirmeler çokça kendisini göstermektedir.

Bu gelinen noktanın özellikle “din ve maneviyat açısından” önemli sonuçları olmuştur. Modernliğin anlam krizi ve dünyadaki bu hızlı değişim süreci, dinde de yeni durumlar ortaya çıkarmıştır. Ünlü din sosyologu Daniel Bell, yetmişli yıllarda yazdığı “Kutsalın dönüşü” adlı ünlü makalesinde aşırı rasyonelleşme, bireyselleşme, sonsuz özgürlük hissi gibi modern gelişmelerden sonra, “kutsalın dönüşü denen bir şey yaşayacak mıyız? Yeni dini tarzlar ortaya çıkacak mı?” diye sorar ve akabinde bu soruyu “evet” diye cevaplandırır. Din sosyologları, dini ve ruhsal yönelimin görüldüğü özellikle altmışlı yıllardan sonraki dönemi “büyük uyanış”, “oryantal dini uyanış”, “yeni dinsel bilinçlilik”, “dinin yeniden kuruluşu” “büyük çağdaş dinsel kriz” olarak adlandırmaktadırlar. Bu değerlendirmelere göre, altmışlı yıllardan bu yana gelişmiş toplumlarda dini ve ruhsal temalar doğulu dinler, geleneksel dini öğretiler, mistik ve paranormal inançlar, yeni pagan dini akım-



lar tarzında çok boyutlu biçimde görünmeye başlamıştır (Bkz. Arslan, 2011).

Günümüzde din alanında ortaya çıkan bu (post)modern yeni durum, hem genel anlamda dini ve kutsal olana ilgide bir artış olarak, hem de mistik, ezoterik kültlere, Yeni Çağ akımı gibi yeni dinseliliklere ve kitlesel paranormal eğilimlere yönelişte ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle ileri seküler toplumlarda kutsala dönüşte çok şaşırtıcı bir dönüşümle karşıya karşıyayız. Bu değişim ve dönüşümün iki koldan vuku bulduğunu görmekteyiz. Birincisi İslam, Hristiyanlık, Budizm gibi geleneksel kurumsal dinlere; ikinci olarak ise kurumsal olmayan, mistik ve esoterik dinsel ya da yarı-dinsel eğilimlere ilgide çok büyük bir artışın olduğu sosyolojik olarak çok açıktır.

1) İlk olguya bakacak olursak günümüzde büyük dinlere ilgide artışın olduğu çok açıktır. İslam, Hristiyanlık, Yahudilik, Budizm gibi dinler etkisini eskisine oranla gittikçe artırmaktadır. Ancak Hristiyanlığın reforme olan ve özsel hususiyetini de bu nedenle kaybeden niteliği ona, batıdaki anlam arayışına temel bir cevap olma imkânı vermemektedir. Yahudilik de bir ırka dayalı niteliği ile zaten kendi dışındaki kitlelere kapalı bir din özelliği göstermektedir. Gelişmiş toplumlarda günümüzde özellikle yaygınlaşmaya başlayan Budizm ve Hinduizm gibi mistik ve esoterik nitelikleri baskın olan dinlere dikkat etmek gerekir. Bu dinler kendilerinde hâkim olan

bu nitelikler sebebiyle aşırı rasyonaliteden sıkılan ve anlam arayışında olan modern insan için uygun bir ortam oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu dinlerin Batıda çokça ilgi gördüğünü belirtmek gerekir.

Ancak bu dinlere bütüncül olarak yaklaşılmamakta, parçacı olarak içinden bir takım örneğin mistik, ruhsal ya da esoterik özellikleri alınarak adeta tüketilmektedir. Burada bu dinlerin de buna müsait olduğunu belirtmek gerekir. İslam'a gelirse, günümüzde İslam'ın modern dünyanın anlam arayışına en güzel cevap olduğu gün geçtikçe daha bir ortaya çıkmaktadır. Hem reforma olmayan asli özelliklerini üzerinde taşıması hem de tahrif olmamış evrensel mesajlara sahip olması İslam'ı modern insanın anlam arayışında vazgeçilmez kılmaktadır. Ancak günümüzde kitlelerin İslama yönelik giderek artan etkisi ve İslam'ın, başta çıkar çevreleri olmak üzere emperyalist siyasalara olan özsel muhalefeti onun önüne farklı engellerin çıkarılmasının temel nedenlerinden sayılabilir. Bugün İslam, modern gelişmiş toplumlarda ve medyada bir anlam arayışı öznesi olarak değil bir "güvenlik sorunu"



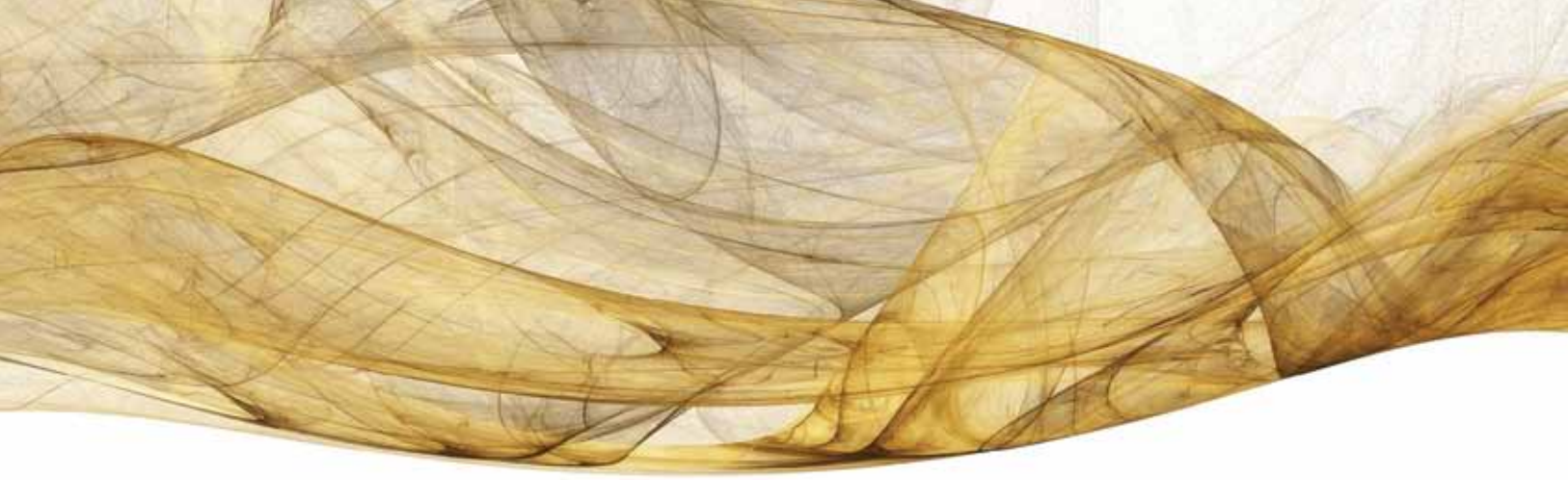


olarak gösterilmeye çalışılmakta; din ve maneviyat ya da bir kurtuluş unsuru olarak değil bir risk unsuru olarak ele alınmaktadır. Başka bir deyişle esenlik dini olan İslam bir güvenlik konsepti içinde ve risk odağı şeklinde kitlelere sunulmaya çalışılmaktadır. Burada temel amacın kitlelerle İslam'ın önüne engeller koymak olduğu çok açıktır ve bu gün bir küresel politika olarak sürdürülmeye çalışılan İslamaphobia siyasetinin arkasında bu gerçeğin yattığını bilmek gerekir. Bu siyaset ortaçağ kilisesinin argümanlarında gelişen ve ilginçtir aydınlanma felsefesinin akılcı bilimi vasıtası ile de sürdürülmeye çalışılan "İslam kılıçla yayılmıştır ve bir savaş dinidir, onun insanı özgürleştirilmesi mümkün değildir

Gelinen noktada artık eskisinden daha fazla mistik ve esoterik eğilimlerle karşılaşacağımız anlaşıyor.

vb." söylemlerinde açıkça devam ettirilmektedir.

2) Modern seküler toplumlarda kutsala dönüşte ikinci belirtilmesi gereken olgu, Batıdaki derin kriz ve anlam arayışına paralel olarak gelişen "mistik ve esoterik dinsel ya da yarı-dinsel nitelikteki" yeni dinsel eğilimlerdir. Günümüz modern toplumlarında kutsala dönüş sadece İslam, Hristiyanlık, Budizm gibi büyük dinlere değil, aynı zamanda büyüsel eğilimlere, mistik ve ruhsal öğretilere, yeni dinsel tarzlara ilgide de bir artış şeklinde de olmuştur. Bu yönelim, mistik, ezoterik kültürlere, Yeni Çağ akımı gibi yeni dinselliklere ve kitlesel paranormal eğilimlere yönelişte ortaya çıkmaktadır. Örneğin bu gün Amerika'da binlerce yeni ruhsal ve dinsel eğilimlerin olduğunu, bu nedenle Amerika'ya "yeni dinler süpermarketi" isminin verildiğini bilmekteyiz. Hatta bu yönelişlerin başta marjinal gibi görünse de küreselleşme faktörü ve hızla gelişen ve yaygınlaşan iletişim araçları vasıtası ile yaygınlaşmaya başladığı görülecektir. Dinin bu tarz yeniden kuruluşu olabildiğince bağdaşımıcı, senkretik ve esnektir. Bazen ana dinin içinde bir fraksiyon olarak, bazen de bağımsız bir yapı hatta geniş bir hareket olarak ortaya çıkabilmektedirler. Özellik olarak geleneksel dinlerin öğeleri yanında modern öncesi pagan kültürlerden, doğulu mistik dinlerden, metafizik ya da Hermetik felsefelerden, büyük dinlerin mistik ya da büyüsel eğilimlerinden (sufilik ya da Kabalizm)ve



hatta modern bilimden bünyesine unsurlar katabilmektedirler.

Burada değinilmesi gereken konu bu eğilimlerin mistik ve esoterik özelliklerine rağmen modern bir dil kullanmaları ve çağdaşlık iddialarıdır. Ayrıca çağdaş insanın anlam krizine ve hakikat arayışına bir cevap olma amacı taşımaktadırlar. Modern bilim ve geleneksel dinler tarafından şüphe ile karşılanmasına rağmen mistik ve büyüsel eğilimler, günümüzde basın ve kitle iletişim araçlarında ve gündelik yaşantıda gittikçe artan bir ilgiye sahip görünmektedir. Günümüzde hemen her gazete ve dergide artık, bir burç, fal ve astroloji sayfası ile karşılaşmaktayız. Parapsişik ve kehanetsel konular dergi kapaklarında ve gazetelerin üst sütunlarında, haber ve tartışma programlarının baş konuları arasında yerlerini almaktadır. Önceleri bu tip konular, şarlatanlık olarak gazetelerin iç sayfalarında ve haber programlarında polisiye olay olarak

verilirken, günümüzde manşetlerde ve çok genişçe işlenmektedir. Kehanetsel konular, kutsal kitabın şifreleri, bir takım türedi dini/ ruhçu gruplar, kıyamet senaryoları benzeri konular önemli medya programlarında saatlerce yer alabilmekte; eskiden hurafe olarak küçümsenen bu inanç ve pratikler, çok ciddi memleket meselesi gibi tartışılmakta, bunların küçümsenmeyecek bir izlenme oranına da sahip oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca, edebiyat (örneğin Harry Potter vb.), sanat, sağlık (bitkisel ve alternatif tıbbı ilgi), TV ve sinema ürünleri (örneğin The Exorcist, Matrix gibi ünlü filmler; Sırlar dünyası, Kalp gözü, Sır kapısı, Sihirli annem, Gizli dosyalar gibi televizyon dizi ve programları) arasında mistik ve büyüsel temaların sıkça kullanılmaya çalışıldığına, hatta bunların bazı dinsel temalarla birleştirilerek verildiğine, yine sihirbazlık gösterilerinin büyük şovlar halinde sunulduğuna şahit olmaktayız. Popüler kültürle gelen ve hemen her şeyi iletişim araçlarıyla tüketime yöneltten enformatik mantık, bu tarz inanışları insanların ilgi alanına sokabilmektedir. Buna paralel olarak doğu mistisizmini ve reenkarnasyon temasını işleyen ruhçu derneklerin ve yayınevlerinin sayısında bir artış gözlemlendiği gibi, terapi amaçlı yoga ve meditasyon merkezleri de yaygınlaşmaktadır. Ancak en önemlisi postmodernizmin modernizmi eleştirirken kullandığı, onun insanı maddenin esiri yaptığı ve bunun ruhçu eğilimleri artırdığı savıdır. Daha çok akılcı pa-

Görüldüğü gibi günümüz (post)modern toplumlarındaki bu kutsala dönüş olgusunun çok kompleks ve çok yönlü olduğunu belirtmek gerekir.



radigmayı ve kuralcılığı eleştiren postmodern epistemoloji, özellikle küresel ilişkiler ağı ile birlikte paranormal ve parapsişik eğilimleri tırmandırmaktadır. Buna postmodernizmin ezoterik eski geleneklere yeniden ilgi duymasını da eklemek gerekir. Ayrıca sanayi sonrası yeni toplum kuramlarının varlığı, “kaygı” ve “risk” endişelerinin, belirsizliklerin artması yeni arayışlara olan eğilimi artırmaktadır.

Gelinen noktada artık eskisinden daha fazla mistik ve esoterik eğilimlerle karşılaşacağımız anlaşıyor. Nitekim bunu her geçen gün daha da fazla hissedebiliyoruz. Türkiye’de de yukarıda verilen örneklerin yanında Yeniçağcı ruhsal dernek ve grupların çoğaldığını görmekteyiz. Mistik ve mesiyani eğilimler, “modernliğin akılcı paradigmasının aldığı yaradan”, “geleneksel dinlerin de modernliğin yıkıcı eleştirileri nedeniyle henüz eski güçlerine kavuşamadıklarından” ötürü ortada rahatça cirit atabilmekte, küresel kitle iletişim araçları ile de yaygınlıklarını artırmaktalar. İleriki dönemde yeni neslin bu tarz örneklerle çokça karşılaşacağını söylemek kehanet sayılmaz. Burada “ilginç ama önemli” olan nokta şudur: Günümüzde artık Batıdan materyalist ideolojiler, pozitivist içerikli bilimsel eğilimler değil, tersine aşırı mistik, irrasyonel, paranormal temaları içeren eğilimlerin ithal edileceği ya da ediliyor olduğuna dikkat etmek gereklidir. Batıda modernliğin epistemik temelini zayıflaması ile sert ideolojilerin

ve sosyal hareketlerin yerini yumuşak, bireyin özgürlüğüne, paranormal içeriklere ve kimlik sorunlarına dönük eğilimlerin (Feminizm, Greenpeace, Yeniçağcılık) aldığı görülmektedir.

Görüldüğü gibi günümüz (post)modern toplumlarındaki bu kutsala dönüş olgusunun çok kompleks ve çok yönlü olduğunu belirtmek gerekir. Ancak şu bir gerçek ki aydınlanmacı rasyonalist gelenek büyük yara almıştır ve günümüz (post)modern insanı aşırı rasyonelleşmeden bıkmış olup maneviyat açlığı çekmektedir. Bu amaçla da büyük dinlerden küçük ve yeni ya da yarı-dinselliklere kadar büyük bir arayış içindedir. Bu arayış içinde ortaya çıkan yeni dinselliklerin, modern-seküler yaşama temelde bir alternatif değil, ondaki manevi eksikliği giderici işlev gördüğü çok açıktır. Yeniçağcı dinsellikler bir taraftan ruhçu bir niteliğe sahipken; diğer taraftan İslam, Hristiyanlık gibi geleneksel büyük dinlere mesafeli, bireysel zafiyetlere olabildiğince açık, zaman zaman bilimsel ve teknolojik dili kullanan, ürünlerinin yaygın biçimde sergilendiği bir pazara ve pazar mantığına sahip olan, medyayı oldukça iyi kullanan bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle bu eğilimlerde “kutsalla seküler olanı içerisinde barındıran” nitelikleri görmekteyiz. Özellikle kapitalizmin temel dayanağı olan tüketim kültürü ile bu ruhsal eğilimlerin çok kolay iç içe girdiklerini, çağımızın Küresel

iletişim ve tüketim araçlarına çok iyi adapte olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu hareketler, ruhsal tatmin yanında yeni bir tüketim mantığı, kutsalı metalaştıran bir mekanizma ile karşımıza çıkmaktalar. Bu anlamda yeni ruhsallıkların batının Kartezyen felsefesi ve tüketim iç mantığı ile arasının pek kötü olmadığını, dolayısıyla da bu hareketlerin modern aydınlanmacı felsefeye alternatif olma/ üretme iddialarının da imkânsız olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz.

Kaynakça:

- Arslan, M. (2011) Paranormalizm ve Din, Bilsam Yayınları Malatya
- Bell, D. (2006) "Kutsalın dönüşü". Laik ama Kutsal. (Çev. A. Köse). Etkileşim Yayınları. İstanbul.
- Berger, P. (1993) Dinin Sosyal Gerçekliği. (Çev. A. Coşkun). İnsan Yayınları. İstanbul.
- Berger, P. (2001) "Reflections on the Sociology of Religion Today". Sociology of Religion. 62 (4): 443-455.
- Davies, P. (1995) Tanrı ve Yeni Fizik. (Çev. M. Temelli). İm Yayınları. İstanbul.
- Glock, C. Y. ve Bellah. R. (1976) The New Religious Consciousness. Berkeley: University of California Press.
- Robbins, T. ve Anthony, D. (1979) "The Sociology of Contemporary Religious Movements". Annual Review of Sociology. 5: 75-89.
- Weber, Max, (1976) The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, New York: Charles Scribner's Son.
- Weber, M. (1996) Sosyoloji Yazıları. (Ed. H.H. Gerth ve C.W. Mills; Çev. T. Parla). İletişim Yayınları. İstanbul.

1 Bu nedenle olsa gerek postmodern teorisyenler "modern" bir sosyal bilimci olmasına rağmen Weber'i hala çalışma konusu yapmaktadır. Zaten bizim de Weber'in görüşlerine başvurmamız aynı saiklerle yani onun içeriden birisi olarak modernliğe karşı yönelttiğidir.





Laiklikten Yeni Bir İslam Çıkartmak

TÜRKİYE’DE LAİK YÖNELİMLİ “İSLAM” ALGILARI

Doç.Dr. İhsan Toker

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Türkiye’de İslam denilince –bu başka ülkeler ya da toplumlar için de geçerlidir- sanki tek yapı taşı bir dinin orada varlığını sürdürdüğü zannedilir. Ya da en azından konuşanların ezici çoğunluğu standart bir şeylerin peşindedir. Oysa olaya daha akademik bakıldığında zaman bırakın dünyada, tek bir ülkede, tek bir kasabada ve hatta tek bir etnik vs. toplulukta dahi çarpıcı bir fenomenolojik çeşitliliğin mevcudiyetini görmek gerekmektedir.

Bu bütün diğer düşünceler ve kültürel verimler için olduğu gibi dinler, daha doğrusu dini düşünce ve yönelimler için de geçerlilik taşıyan bir husustur. Çünkü söz konusu olan “vahye dayalı” bir din olsa bile, neticede toplumsal ve kültürel olarak yürürlükte olan, insani algılar olmaktadır.

Nitekim Türkiye’de de İslam denilince böyle bir yanılsama bakış açılarını kuşatıyor görülmektedir. Yazılan hemen her kitap,

makale ya da başka türden verimler, İslam'a ilişkin monolitik ve standart çerçeveler varsayarak bu işi yerine getirmektedir. Oysa Türkiye'de topluma ve kültürel alanlara bakıldığında bu varsayımı daha baştan geçersiz kılan verilerle adım başı karşılaşılması mümkündür.

Burada da Türkiye'deki İslam ile ilgili bir denemede bulunmaktadır. Dolayısıyla bu denemede sözü edilen varsayım yanlışlıklarına düşülmeden, yani standart ve tek yapıtaşlı bir İslam amaçlanmadan, belli bir yönelimin ya da çizginin Türkiye'deki belli tecellileri üzerindeki gözlemlerden hareketle bir kesitin aydınlanması amaçlanmaktadır. Bu yönelim de laikliği İslam üzerinden yeniden üretmek¹ olarak betimlenebilecek bir çerçeveyi temsil etmektedir. Aslında bu çerçeve de kesitsel görünmekle birlikte kendi içinde farklı alt kültürleri barındıran bir kesittir. Örneğin cemaatler ve tarikatlar üzerinden de böyle yönelimlerin Türkiye'de ortaya çıktığını gözlemlemek mümkündür. Ancak burada yazının Türkiye'deki ilahiyatçı akademik çevreye ait olan fenomenolojik boyutlarla sınırlılığı söz konusudur. Asıl konuya geçmeden önce Türkiye'deki İslam gerçeği –burada gerçeklikleri olarak anlaşılması gerekmektedir- ile ilgili bir takım değerlendirmelerin yapılması uygun olacaktır.

Türkiye'de İslam'ın (Toplumsal) Öyküsü

İslam tanımı itibarıyla vahye dayalı, ilahi bir dindir. Ancak yukarıda da belirttiğim üzere vahy ve kültür etkileşmesi kaçınılmaz olduğu için tüm dünyada olduğu gibi burada da kültürün "İslam" üzerindeki şekillendirici etkilerinin göz önünde bulundurulması bir

zorunluluktur.

Bu itibarla yazının konusu bakımından her şeyden önce laiklik sürecinin varlığı önemli ve belirleyici bir durum arz etmektedir. Bilindiği üzere laiklik, modern Türkiye'de başta siyaset olmak üzere toplumsal ve kültürel yaşamın neredeyse tümünü etkileyen bir durumu temsil etmektedir. Burada Osmanlı İmparatorluğu'nun geç dönemlerindeki Batı yanlısı ve modernist düşünce hareketlerinin sağladığı bir arkaplanın katkıları söz konusudur. Bu şekilde kurulan yeni ulus-devlet çerçevesinde laiklik kurumsal hale gelmiştir. Ancak bu süreçte İslam gibi, modernlik ve sekülerlik konularında karmaşık bir toplumsal potansiyelin olmasının da etkisiyle din ile ilişkilerde farklı deneyimler ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan Türkiye'de laikliğin konumu yeknesak bir görüntüden çok, çoklu aktörlerin ve kültürel-toplumsal etmenlerin söz konusu olduğu bir durumu yansıtır görünmektedir. Laikliği esas alan Kemalist rejimin karşı karşıya kaldığı başatme güçlükleri ve yetersizlikler, zaman zaman bu konuda yeni ve farklı bir takım deneyimlerin de ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İşte ilahiyatçı bir söylem içerisindeki laiklik savunuculuğu, bu deneyimlerin özgül bir örneğini oluşturmaktadır.

Öte yandan Türkiye'nin baştan beri yaşadığı çelişkiler, İlahiyat alanının sonraki dönemde oluşup şekillenmesinde de zemin hazırlamış görünmektedir. Yeni rejim, dinsel alanla ilgili olarak baştan beri bir ikilem yaşamıştır.² Nitekim Körner'e göre de, Kemalist din politikası kendi içerisinde bir gerilimi taşımaktadır. Bu, dinin etkisinin sınırlandırılması ve onun modern hale getirilmesidir. Körner, modernleşmenin yeni bir etki tipi anlamına gelebileceğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla hiyerarşik ayrıcalıklara değil de, ikna edicilik ve insanların kişisel bağlılıklarına dayanan bir din, modern bir devlette önemli roller oynayabilir. Bu bakımdan da İlahiyat fakültelerinin kurulmaları, dine yeni bir bilimsel, toplumsal ve siyasal vaziyet kazandırılması olarak görülmek durumundadır.³ Türkiye'de çağdaş uygarlık düzeyine erişmek olarak belirlenen Cumhuriyetçi strateji, bu noktada dinsel politikalara da yön vermiş bulunmaktadır. Nitekim Cumhuriyet'in erken yıllarından itibaren, "İslam'ın ilerlemeye uyumlu bir sürümünün ortaya konulması" çabası içerisinde olunmuş ve bu sürdürülmüştür.⁴

Bu noktadan bakıldığında ilahiyat, Türkiye'nin yeni rejimindeki laiklik ilkesi ile miras aldığı dinsel kültürün kesiştiği bir toplumsal alanı simgelemektedir. Dolayısıyla İslam ve laiklik arasındaki ilişkiyi konu alan bir çabada, ilahiyat alanının sahip bulunduğu yeniden üretici özelliğin seçilmesinin, belli sonuçlar verebilecek bir imkânı getirecek görünmektedir

Ankara Üniversitesi'nde bir İlahiyat Fakültesi açılması⁵ yönündeki kanun tasarısının kabul edildiği Meclis'te şu hedefleri dile getiriliyordu: Yeni fakültenin medrese ruhuyla çalışmayacağı; irticai hareketlere karşı faaliyette bulunacağı; ve bu kurumun hurafeye karşı savaşıacağı. Öyle ki: "Hurafeciler, bir



meşale olacak bu kurumun önünden tıpkı "yarasalar gibi" kaçışacaklardır.⁶ Ayrıca Ankara'daki yeni fakülte, İstanbul'daki kapatılan eski selefiyle karşılaştırılabilir farklılıklar taşımaktadır: Eskiden dinsel bir merkez olan İstanbul'da değildir, yeni bir şehirde, yani Cumhuriyet'in başkenti Ankara'da bulunacaktır. Medreselere de benzememektedir; üniversitenin bir parçası olup, Milli Eğitim Bakanlığı'nın kontrolü altında bulunmaktadır.⁷ Bu haliyle İlahiyatların bir anlamda Cumhuriyet'in laiklik ilkesini tamamlayan bir işlevsel aracı temsil etmeleri söz konusudur.⁸ Seçkinleri bu konuda rahatlatan bir durum, Türkiye'de dinin genel toplumsal konumuyla ilgilidir. Türkiye'de Cumhuriyet döneminde dinsel aktörlerin bağımsız bir şekilde etkili rollere sahip bulunmadıkları bilinen bir husustur. Din bilginleri ve uzmanlar ve diğer unsurlar, devletten bağımsız bir şekilde etkinlik imkanı elde edememişlerdir. Aslında bu, geçmişten devralınan bir durumu ifade etmektedir. Zürcher, Mustafa Kemal'in, din



kurumunun tepesindeki kişilerin, başbakanlığa bağlı bir başkanlık altında bir konuma düşürülmeleriyle manevra alanını kaybetmeleri anlamına gelen reformlarının dinsel unsurların neredeyse hiçbir muhalefetiyle karşılaşmadan yapılmış olduğuna dikkat çekmektedir. Zürcher, bu durumun Osmanlı İmparatorluğu'nda din kurumunun zaten bürokratik hale getirilip, kontrol altına alınmış olduğunu gösterdiğini belirtmektedir.⁹

Bundan dolayı İlahiyatçıların laikliğe ve modern Türk siyasal kurumlarına daha olumsuz bakmaları ve bunları daha çok içselleştirmiş görünmelerinin ardında yatan bir etkenin, devletin kurumları üzerindeki kontrolü, kendilerinin de memurlar olmaları olduğu söylenebilir. Gerçekten de İlahiyat Fakülteleri'ndeki durumun genel itibarıyla devletin doğrudan kontrolünün söz konusu olmadığı sivil örgütlenmeler, dernekler, tarikatlar ve diğer türden akımlarla karşılaştırılamayacak ölçüde bir asimetri oluşturduğu görülmektedir.¹⁰

Bu bakımdan "Türk İlahiyat Fakülteleri açık bir şekilde aydınlanmış İslam, bilimsel diyalog ve Batı tarzı teoloji doğrultusunda bir yönelim içindedir; onlar üniversite içine gömülü durumdadırlar; bundan dolayı da dinsel bir otorite ya da özel kurumlardan çok, Eğitim Bakanlığı altında işlerlik göstermektedirler. Bu yönüyle de İslam dünyasında benzersiz yapıları ifade etmektedirler. Bu da yapısal olarak büyümek üzere iyi yansıtılmış bir İslam için en çok ümit vaad eden zeminlerden birini oluşturmaktadır."¹¹

Dolayısıyla da Türkiye'de ilahiyat, nötr bir alanı temsil etmemektedir. Çünkü bir yandan sadık olunmak durumundaki dinsel ve metinsel çerçeveler, tarihsel ve toplumsal koşullardan çıkarılan sorumluluklar ve toplumsal değişim hedefine koşut kesişme halleri, ilahiyat alanını kendi haline bırakmaktadır. Bu konulardaki –Habermasgil bir ifadeyle- bilgi-oluşturucu istemler, işbirliği kadar rekabet ve gerilime yol açan karmaşık etkiler oluşturmaktadırlar. Anlama, açıklama ya da iktidar ilişkileri üzerinde durma çabaları, konuyu karmaşık ve farklı çıkarılara açık hale getirmektedir. Bu noktada da ilahiyatın bir meslek olarak Türkiye'de içerisinde bulunduğu koşullar, ilahiyatçıların konumları, üretmekte oldukları bilgiyle bağlantıları ve diğer toplumsal kesitlerle ilişkileri gündeme gelmekte ve ilahiyatlar ya da ilahiyatçılarla ilgili bir öz-düşünümelliğe olan ihtiyaç söz konusu olmaktadır.¹²

Ayrıca ilahiyat, bir bakıma "belli siyasi süreçlerin ve kararların bir sonucu"dur. Bu bakımdan o, siyasetin günöbirlik istemleri karşısında edilgen bir konumda bulunmaktadır ve siyasal gücün bir aracı olmak durumundadır. Nitekim bundan dolayıdır ki ilahiyat tarihsel olarak egemen siyasal ve ekonomik yapıların "ideolojik bir aygıtı"nı temsil etmiştir. Bu

özellikten ötürü, Türkiye’de ilahiyat alanı, aynı zamanda meşruluk boyutunda çeşitli tartışmaların varlığını sürdürdüğü bir alan olagelmıştır.¹³ İşte zaman içerisinde gelişim kaydeden yeni bir İslam inşasının bu çerçevelerde gözlemlenmesi, betimlenmesi ve değerlendirilmesinin büyük bir önem taşıdığını düşünüyorum.

Yeni Bir Laikliğin İcadı: (İslami)Laiklik

Yukarıdaki sebeplere dayanıyor olsa gerektir ki, yakın zamanlara kadar sayısal olarak orantılı olmasa da Türkiye’deki ilahiyat söylemini büyük ölçüde karakterize eden şey, bu ilahiyat alanına layık bulunan din anlayışı olmuştur. Bu da bilindiği üzere laik düzen ile sadece barışçıl ilişkilerle yetinmeyip, bizatihi laikliğin içselleştirildiği bir teolojik alanın hem sebebi hem de sonucu olarak görülmek durumundadır. Laiklik, varlığını dinsel olan karşısındaki farklılaşma ya da itirazlardan almak durumunda olan özel toplumsal varoluş biçimlerinin genel adı olarak düşünüldüğünde, onun belli bir dinin öncüllerinden hareket edilerek yeniden formüle edilmesinde dikkat çeken yönler bulunuyor olmalıdır. Burada soru şudur: Toplumsal olarak dinden bağımsız ya da en azından dini göz önünde bulundurmeyen bir hareket tarzı ya da yaşam biçimi, nasıl oluyor da karşısındaki dinin gizil

Ayrıca “Kur’an İslamı”nın, sosyal bilim anlamında bir ideal tipten çok, felsefi ve dinsel anlamda bir özün ifadesi için kullanıldığı görülmektedir.

nitelikleri etrafında yeniden düşünülür hale gelebilmektedir?

Aslında Avrupa’da da laikliğin gelişimi sürecinde mevcut kurumsal dine ve bu şekildeki dinsel yapılara itirazın bulunduğu bir gerçektir. Buna koşut olarak Batıda doğal ve akılcı bir din tasavvurunun geliştiği görülmektedir. Ancak oradaki durum itibarıyla, laiklik din-den temel almak ya da dinsel bir amaçtan yola çıkılarak ortaya konmak yerine, daha genel ve daha karmaşık bir çerçevede olduğu görülen bir süreçtir. Ayrıca orada laiklik baştan sona, şu veya bu kutsal kitabın ilkelere hareketle formüle edilmemiştir. Daha da önemlisi, başlardaki iyimser beklentilerin aksine bugün laikliğin ve sekülerleşmenin, evrensel bir olgu olmak yerine, Avrupa’ya özgü bir süreç olarak tartışılması bile söz konusudur.¹⁴

Burada sorun, bu istisnailik tartışmalarının güncellik kazanıp, gelişmesine karşılık,¹⁵ laikliğin evrenselci ve özcü yaklaşımlar paralelinde İslam üzerinden yeniden üretilmesi konusundaki büyük arzusunun niteliği ve boyutlarına ilişkin bir anlama gereksiniminin bulunmasıdır. Buradaki deneyimler itibarıyla laiklik, dinsel bir motif, hatta gereksinim olarak sunulmaktadır. Başka bir deyişle bu laiklik, insanların toplumsal bir ortam içerisinde ortaya koydukları uğraşının bir sonucu olmaktan çok, adeta Tanrı tarafından bağışlanmış bir lütfu temsil ediyor görünmektedir. Bu o kadar güçlü bir temadır ki, Müslümanların laikliği bir türlü beceremediklerini, kendilerine mal edemediklerini söyleyenlerin bile, Kur’an’ın, bu ilkeyi mümkün kılacak kavramsal düzenlemeleri nasıl ortaya koymuş olduğu noktasında kesin bir dile başvurmadan çekinmedikleri görülmektedir.

Bu bakımdan laikliğin İslami olarak yeniden üretilmesi yolundaki çabalar, gerçekten

karakteristik bir durum arz etmektedirler. Çünkü görüldüğü kadarıyla, Hristiyanlıktaki reform çabalarıyla karşılaştırılabilir bir şekilde, İslam'ın içinden dönüşüm girişimleri söz konusu olmamıştır. El-Azmeh'nin, İslam'ın tarihi olarak değişik biçimlere uyum göstermiş olması şeklinde betimlediği durum, kabul edilebilir bir çerçeve oluşturmaktaysa da bu, onun yapısal bir şekilde laik bir din olduğunu kanıtlamak için yeterli bir argüman oluşturamamaktadır. Zaten böyle olsaydı, buradaki aktörlerin değişik stratejiler geliştirmelerine, farklı farklı teolojik spekülasyonlara girmelerine de gerek kalmazdı.

Bu noktada akla gelen bir durum da, gerek laikliğin, gerekse ona karşılık gelmek durumundaki dinin, özsel çabalara meydan okuyan esneklik ve çeşitliliğidir. Buna karşılık ilahiyatçıların laiklik inşalarının, aslında dini laik bir yapı şeklinde sunma gayreti çerçevesinde bir özelleştirici yönelmeyi ifade ettiği söylenebilir. Bundan dolayı, onların bir "gerçek İslam"ın¹⁶ peşinde olmaları şaşırtıcı sayılmamalıdır. Bu konuda bir ölçüt arayışı, doğal olarak, "Kur'an İslam'ı" ya da "Kur'an'daki İslam" şeklinde formüle edilen bir çerçeve ortaya çıkartabilmektedir.

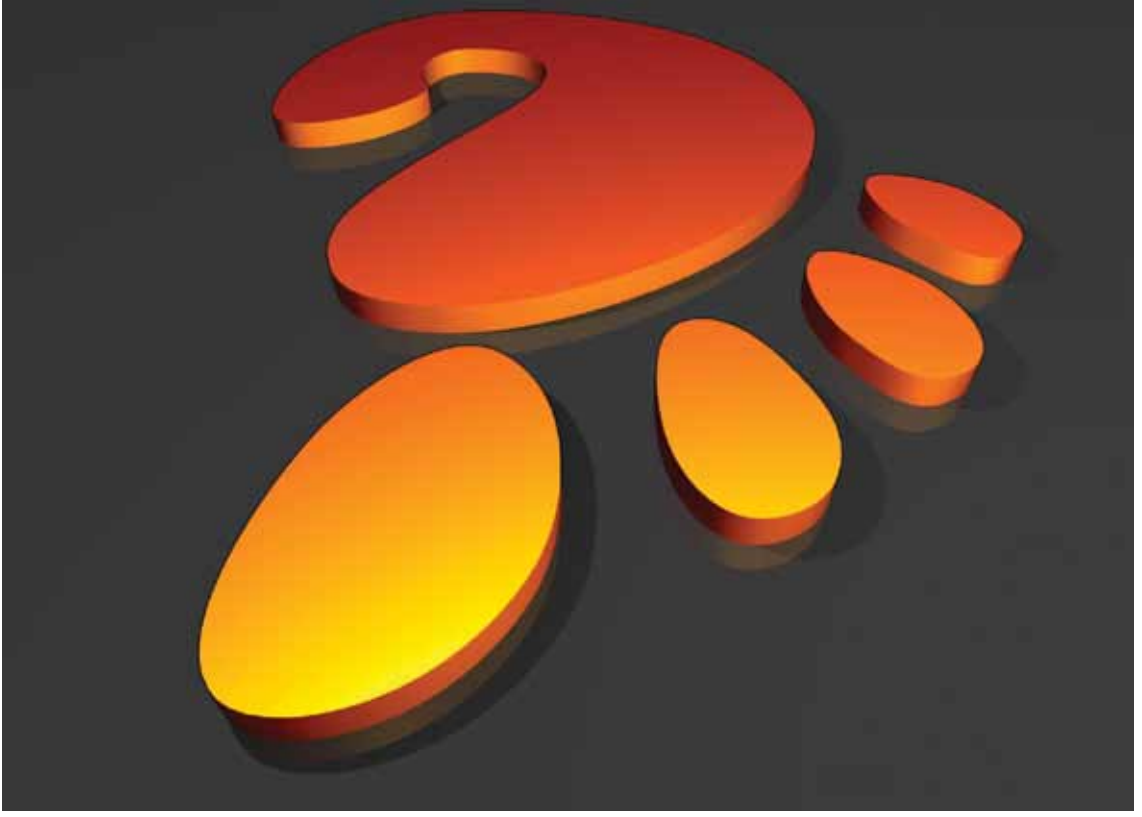
Ayrıca "Kur'an İslamı"nın, sosyal bilim anlamında bir ideal tipten çok, felsefi ve dinsel anlamda bir özün ifadesi için kullanıldığı görülmektedir. Böyle olunca, tarihsel ve mekansal olarak farklı İslamların varlığı karşısında, bu şekilde belirlenen bir "öz"ün karşısında sahte/aldatıcı İslamların saptanması bir misyon olarak ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlar, dinin, yani İslam'ın inşasını gerektiren boyutları dile getirmektedir. Din, kendi kutsal metni çerçevesinde yeniden kurulurken, eş zamanlı olarak geleneksel dinsel kabuller ya da yaklaşımlar, tarihsel yönelimler ya da "siyasal İslam" türleri, olumsuz ve

Hristiyanlıktaki
reform çabalarıyla
karşılaştırılabilir bir
şekilde, İslam'ın içinden
dönüşüm girişimleri söz
konusu olmamıştır.

patolojik dinsel unsurlar olarak reddedilmek durumunda kalmaktadırlar.

Dinin sözde "patolojik olmayan" bu yeniden inşası, ilginç bir şekilde Avrupa'da dine ilişkin olarak, laikliğin kurumlaşmasına zemin hazırlayan tahayyüllerle koşutluk taşımaktadır: Doğal, evrensel, akılcı, özsel, bireysel bir din. Laikliğin yeniden formüle edilmesi, bu tür özellikler etrafında yeniden inşa olunan bir İslam'a dayalı olarak mümkün hale getirilmektedir. İslam'a ilişkin gelenek-merkezli tahayyüller, ya da ne kadar modern olursa olsunlar, İslami siyasi aktivist örnekler, bu tür bir inşayı imkansız kılacağı ya da zorlaştıracığı için, patolojik olarak görülüp elenmek istenmektedirler. Bundan dolayı görünen odur ki, gerek gelenek, gerekse "siyasal İslam" tasavvurları karşısındaki oldukça sert, kararlı ve öfkeli tutumun da kökeninde böyle bir riskin varlığı yatmaktadır.

Dolayısıyla din laikleştirilmekte ve eşzamanlı olarak laiklik de dinselleştirilmiş olmaktadır. Dinin metafizik ya da dikey boyutunun terk edilerek, yerine vahiy kavramı başta olmak üzere bütün dinsel kavramların "insanileştirici" bir biçimde yeniden formüle edilmeleri ya da anlamlandırılmaları; dinin toplumsal [siyasal] yönünün reddedilerek, bireysel bir sınırlılıkla yeniden ele alınması; hümanizm, aydınlanma ve diğer çağdaş Batılı değer ve akımların, dinin bu yeniden formü-



lasyonunda referans değer haline getirilmesi, İslam'ın laikleştirilmesinin ana başlıklarına dair örnekler oluşturmaktadır.

Bunun karşısında Türkiye örneğinde Cumhuriyet'in dayandığı ilke, kurum ve hatta kişiliklerin dinsel bir dil ile sunulur hale getirilmeleri, laikliğin de dinselleşmesi gibi paradoksal ve ironik bir duruma yol açmaktadır. Halkın egemenliğinin Kur'an'ın bir emri olduğu yolundaki akıl yürütme tarzı, laikliğin gereklerinin Kur'an'dan çıkartılabileceği yolundaki düşünce biçimi ya da örneğin hümanizmin gerçek dini temsil ettiği yolundaki söylem, laikliğin dinselleştirilmesi konusunda çok sayıda örnekten sadece bir kaçını oluşturmaktadır. Ancak burada en çarpıcı olanı, Atatürk'ün kendisi üzerinden yürütülen dinselleştirme olmaktadır. Dinden, İslam'dan, gelenekten bağımsız bir şekilde çağdaş Batı uygarlığından hareketle kurulan laikliğin temsilcisi konumundaki Atatürk; Allah'ın Kur'an'da istediği işleri yerine getiren ya da Muhammed'in buyruklarını tamamlayan veya peygamber Muhammed ile bir şekilde ikiz hale getirilen, Tanrı tarafından lutfedilen, "manevi bir derecesi olan" bir figüre

dönüşmektedir. Aslında bu durum, tarihsel kişiliklerin değişik bireyler ve kesimlerce nasıl farklı şekillerde inşa işlemlerine konu oldukları noktasında son derece dikkat çekici bir örnek oluşturduğu gibi, Türkiye'deki kültürel deneyimlerin ayrışkanlık ve çeşitliliğin de bir göstergesidir.

Bu özel inşa çabasının sonuçları arasında resmi ve standart bir İslam arayışı bulunmaktadır. Bunun da arkasında, söz konusu ilahiyatçı aktörlerin ulus-devlet anlayışına sadık kalıp, onu yeni koşullarda gözden geçirme noktasındaki isteksizliklerinin mevcudiyeti yer alıyor görünmektedir. Hatta onların bir kısmı, herşeyi atomlaştıran, parçalayan bir postmodern dalganın varlığını kabul ettiğini ortaya koyan satırlarında bile, bunu göz önünde bulundurmamak bir yana, bu duruma karşı savaşıma yönündeki tutumlarını ortaya koymayı sürdürüyor görünmektedirler. Bu da onları çok büyük bir paradoksun içerisine çekmektedir. Olup bitenlerin; her şeyin minimize olması, "mega" gerçekliklerin (din, ülke, millet vs.) ortadan kalkması, çok-hakikatli, görecelikli ortamların öne geçmesi, küreselleşme, uluslararası (transnational)

Bunun karşısında Türkiye örneğinde Cumhuriyet'in dayandığı ilke, kurum ve hatta kişiliklerin dinsel bir dil ile sunulur hale getirilmeleri, laikliğin de dinselleşmesi gibi paradoksal ve ironik bir duruma yol açmaktadır.

durum, etnik hareketlenme, bireyleşme türünden tezahürlerle somutlaşmasına karşılık, bu aktörler zaman dışı ve akılcı bir hakikat arayışı içerisine girmekte ve bunu da modern Aydınlanma misyonunu, bu arada laikliği üstlenen ulus-devletle özdeşleşerek yapmaya çalışmaktadırlar. Oysa Bauberot'nun Fransa örneğinde belirttiği üzere¹⁷, ulus-devlet bir zamanlar laikliğin taşıyıcısı olmakla birlikte, bugün artık laiklik ulusal çerçeveleri aşan yapılanmalar tarafından üstlenilmiş görünmektedir. Bu zamansal uyumsuzluğun ardında, bunun fark edilmesini güçleştiren bir ortamın bulunabileceği akıldan uzak tutulmamalıdır.

Bu itibarla bu inşa çabasının, bir boşlukta değil, bir güç ilişkileri ağında ortaya çıkmış bir deneyim kümesi olarak görülmek durumunda olduğunu söyleyebiliriz. Burada modernleşme, yenileşme ve batılılaşma projelerine yönelmiş ve toplumun salaha kavuşması amacını ölküleştirilmiş bir ulus-devlete iman ve onun gücüne tabi olan bir entelektüel kesimin uzlaştırma ve bütünleştirme çabaları açık bir şekilde karşımızda durmaktadır. Buna karşılık aynı kesim, bu sefer yüzünü topluma dönerek, uyrukluğunu bu defa aynı ulus devlet adına halktan talep etmektedir. Bu da ortaya çıkan didaktik laiklik ve didaktik İslam görüntüsünün temel etkenlerinden

birini temsil ediyor görünmektedir. Buradaki haliyle de bilgi, Foucaultgil anlamda bir defa daha, somut toplumsal koşullarda ve güç ilişkisi çerçevesinde üretilen bir konumu ifade etmek durumundadır.

Dolayısıyla bu noktada ciddi sorunların ortaya çıkması söz konusudur. Bu türden ilahiyatçıların sahip olduğu resmi, akademik zihinsel güç, onların dinsel konumlarının ötesine geçtiğinde bir meşruiyet bunalımı baş göstermektedir. Çünkü bu simaların dinsel düşünce ve kimlikleriyle, halkın içinde toplumsallaştığı kültürel kodlar arasında kendisini gösteren bir süreksizlik ve kopuş durumu, onlar aleyhine işliyor görünmektedir. Bu bakımdan toplumsal ya da kültürel olarak asli kodların işlerlik taşıdığı bir geleneğin, entelektüalist ve aydınlanmacı akılcılığa galebe çalabileceği yönündeki bir yaklaşım tarzı, burada kendisine çeşitli örnekler bulabilmektedir.

Bu ise zaman zaman ilahiyat alanı ile ilgili olarak dile getirilen öz-düşünümsellik gerekliliğini¹⁸ bir defa daha anmış olmak anlamına gelmektedir. Bu bakış açısından, Türkiye'de ilahiyatçıların, düşünümsellik noktasında ciddi eksiklikleri bulunmaktadır. Toplumsal koşullar çerçevesinde ilahiyatın, Cumhuriyet'in kuruluşundan bağımsız olarak ele alınamayacağı açıktır. Bu bakımdan laik bir siyaset anlayışının etkisi altında şekillenen bu alan, özgürleştirici bir teolojiden çok, "işlevsel/ araçsal rollere tabi kılınan bir ilahiyatçılık"ı temsil ediyor görünmektedir.¹⁹ Bu noktadan hareketle Türkiye'de ilahiyatın içerisinde bulunduğu etki alanları, bir statü olarak ilahiyatçılığın toplumsal kesimlerle ilişkisi ve bu alanda üretilen bilgilerin ilahiyatçılarla ve onların toplumsal ilişkileriyle bağlantısı²⁰, üzerinde düşünülüp tartışılması gereken önemli konu başlıklarını oluşturmaktadır. Ayrıca,

Türkiye’de ilahiyat alanının, teolojik ve felsefi katkılarda bulunmak şöyle dursun, antropolojik düzeyde bile dinsel konu ve sorunlara hitap etmekteki yetersizliğinin, başkalarından önce ilahiyatçılar tarafından özel olarak değerlendirilmesi gereği bulunmaktadır.

Peter Berger’in yaşamış olduğu özel bir deneyim, bu düşünümsellik gereği için – uzaklardan da olsa- somut bir örnek oluşturmaktadır. Berger, desekülerizasyon ile ilgili kitaptaki yazısında²¹ fundamentalizm olgusunun neden Batılı bazı kesimlerin ilgisi- ni çektiğini sorgulamakta ve bunun bir proje haline getirilmesinin sebepleri konusunda şöyle bir yargıya vardığını aktarmaktadır: Bu olgu, tuhaf ya da garip bir olgu olarak görüldüğü için fundamentalizm projesi gerçekleştirilmiştir. Oysa Berger’a göre tam da bu noktada bir sorgulama gerektiren bir durumla karşı karşıya gelinmektedir. Kimdir tuhaf olan? Fundamentalistler mi, yoksa Amerikan üniversitelerindeki hocalar mı? Nadir olan ve açıklanması zorluk oluşturan hangisidir? Ve Berger, gerek tarihe, gerekse günümüzdeki toplumlara bakıldığında, nadir olanın fundamentalizm olgusu değil, ona dair bilginin kendisi olduğunu söylemektedir. Ayrıca ona göre anlaşılması güç olan olgu İranlı mollalar değil, Amerikan üniversite profesörleridir. Bu kitapta da benzer bir durum ortaya çıkmaktadır. Bir takım ilahiyat hocaları, verdikleri konferanslarda, katıldıkları sempozyumlar-

da, yazdıkları kitap ve makalelerde, yaptıkları radyo ve televizyon konuşmalarında, kısaca kendi yaşam deneyimlerinde sürekli İslam’a ilişkin bilgiler üretmekte; irtica, gelenek, siyasal İslam, türban gibi konularda çeşitli formüller ortaya koymaktadırlar. Bergergil bir bakış açısıyla bakıldığında benzer soruların burada da sorulabileceği açıktır: Sorunlu ve açıklanması güç görünen geleneksel ya da “İslamcı” kesimler midir, yoksa kendileri midir?



Belki bir son söz olarak şunu eklemek gerekmektedir ki, topluma bilim adına –burada teoloji ile izdivaç halinde çeşitli disiplinler sözü konusu oluyor- üretimler yapıp, bunları tavsiye etmek, günümüz itibarıyla nesnelci bir rahatlık içerisinde sorgulanamaz olma özelliğini yitirmiş görünmektedir. Dolayısıyla bilim namına da konuşulsa, bunların nihayetinde özel bir takım kurgular oldukları hususunun göz önünde tutulması, şu asimetrik dünyada güç ilişkileri konusunda yeni pozisyonlar

ve dengelerin de ortaya çıkmasına katkı da bulunabilmektedir. İslam konusundaki düşünsel üretimlerin bu noktada bir muafiyete sahip olması düşünülemez. Toplumsal dünyayı anlamaya çalışanların da anlaşılabilir yönündeki ihtiyaç giderek daha fazla hissedilir hale gelmiş bulunmaktadır.

- 1 Bu yazı, bundan sonraki kısım itibarıyla, genel olarak tarımdan gerçekleştirilmiş ve Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik (Ankara: EskiYeni, 2009) adıyla yayınlanmış olan çalışmanın verilerine dayanmaktadır.
- 2 Yeni rejimin yaşadığı ikilemler ve dinin bir zevaid olarak görülmesi hususunda bkz. Bkz. M. Koştaş, 'Türkiye'de Laikliğin Gelişimi (1920'den Günümüze Kadar)', Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Özel Sayı (1999), s.191.
- 3 F. Körner, Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam, Würzburg: Ergon Verlag, 2005, s.54.
- 4 Y. Aktay, 'İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu', Tezkire, 31-32 (Mart-Haziran 2003), s.49.
- 5 Türkiye'de İlahiyat fakültelerinin gelişimi sürecinin başlangıcı, katılımcı bir siyasal yaşama geçiş sürecinde başta halk İslamı olmak üzere bir takım kitlesel isteklerin öne çıktığı 1940'lara dayanmaktadır. Bu istekler, CHP'nin bile laiklik konusundaki yorumlarını yeniden gözden geçirmesini ve din eğitimi alanında adımlar atmasını sağlayacak ölçüde bir baskı oluşturmuştur. Bkz. M. Koştaş, 'Türkiye'de Laikliğin Gelişimi', s.192-193.
- 6 G. Jaschke, Yeni Türkiye'de İslâmlık, çev. Hayrullah Örs, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972, s. 78. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin tarihiyle ilgili geniş bir döküm için bkz. Münir Koştaş, 'Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü Bugünü)', Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Özel Sayı (1999), ss. 141-184.
- 7 B. Lewis, The Emergence of Modern Turkey, London, N. York, Toronto: Oxford University Press, 1962, s.413.
- 8 N. Subaşı, ' "İlahiyat" Nedir?', Tezkire, 31-32 (Mart-Haziran 2003), s.65.



- 9 Bkz. E.J Zürcher, 'Institution Building in the Kemalist Republic: The Role of the People's Party', Touraj Atabaki, Eric J. Zürcher, Men of Order. Authoritarian Modernization Under Atatürk and Reza Shah, New York: I. B. Tauris, 2003, s.102; B. Lewis, The Emergence of Modern Turkey, s.403. Ayrıca Osmanlı döneminden gelen din sınıfına karşı olumsuz tutum hakkında bkz. B. Lewis, 396.
- 10 M. S. Aydın, 'Türk Tecrübesi Işığında Barış ve "Din Problemi"', Dünya, İslamiyet ve Demokrasi Toplantısı, Konrad Adenauer Vakfı, 1998'den Mehmet Gündem, Prof. Dr. Mehmet S. Aydın ile İçerik Kritik Bakış. Din- Felsefe-Laiklik, İstanbul: İyadam yayıncılık, 1999, s.187. Özellikle İslamcı olarak nitelenen akımların bu kurumlarda temsilinden büyük çoğunluk itibarıyla söz edilemez. Nitekim Mehmet Aydın da, 'İslamcılık'ın Türk ilahiyat çevresinde hiçbir zaman popüler olmadığını belirtmektedir.
- 11 F. Körner, a.g.e., s.57.
- 12 Y. Aktay, 'İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu', s.46-47.
- 13 N.Subaşı, ' "İlahiyat" Nedir?', s.65.
- 14 Din ve devlet ayrımı, bu anlamda tarihin belli bir kesitiyle sınırlı olarak görünmektedir. Tarihi bir gerçek olarak bu ayrım, daha çok Avrupa'ya özgüdür. Burada laikleşme, bir Protestan değeri Aydınlanma olmak üzere iki koldan gerçekleşmiştir. Ulaşılan sonuç, uzun ve acılı bir sürecin ardından Katolik Kilisesi'ne dayatılmıştır. Bkz. Jan-Erik Lane & Hamadi Redissi, Religion and Politics. Islam and Muslim Civilization, Burlington, VT: Ashgate Pub. Comp., 2009, s.146 vd.
- 15 Örneğin bkz. P. Berger, 'The Desecularization of the World: A Global Overview' Peter L. BERGER, (ed), The Desecularization of the World, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1999, ss.1-18.
- 16 Bu konuda eleştirel bir değerlendirme için bkz. Ali Bardakoğlu, 'İlahiyatçıların Din Söylemi', İslamiyat, 4:4 (Ekim-Aralık 2001), s.66 vd.
- 17 Jean Bauberot, Laiklik. Tutku ile Akıl Arasında, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2009.
- 18 Bu konuda bkz.Y. Aktay, Türk Dininin Sosyolojik İmkânı, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1999, s.219 vd.; Y. Aktay, "İlahiyat Sosyolojisi", s.45-64; N. Subaşı, 'İlahiyat Nedir?', s.65-74.
- 19 N. Subaşı, 'İlahiyat Nedir?', s.70.
- 20 Y. Aktay, "İlahiyat Sosyolojisi", s.47.
- 21 P. Berger, 'The Desecularization of the World'.



Din ve TOPLUM

DİYANET-SEN'in ilmî, bilimsel, akademik ve sosyal hayata katkısıdır.