

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

42459

TÜRK AYDINININ DİN ANLAYIŞI

-1980 SONRASI ÖRNEĞİ-

DOKTORA TEZİ

42459

Danışman
Yrd.Doç.Dr. Bünyamin SOLMAZ

Hazırlayan
Necdet SUBAŞI

KONYA-1995

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANİZASYON MERKEZİ

ÖNSÖZ

Din'in sosyal bir olgu olarak ele alınması, günümüzde sadece bilim adamlarının değil, aydınların da ilgisini çekmeye devam etmektedir. Çünkü din, artık dünyanın pekçok yerinde olduğu gibi ülkemizde de varlığı yeniden *farkedilen*, hatta *hatırlanan* bir olgu olarak gündemdeki yerini almaktadır. Dinin, modern zamanların yenilikçi düşüncelerine kapılanmaksızın tanımlanması, birçok açıdan ihtiyatlı bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır.

Tarihsel İslâm'ın temelli bir şekilde kök saldıği ülkemiz toplumunda, dinin artık pekçok araştırmacının ilgi alanına girmeyi başarmış olduğu görünmektedir. Açıkça gözlemlenebileceği gibi, toplumsal alanda din ve dînî tutumlardan kaynaklanan *kıpırdanmaların* sosyolojik bir tasvirinin yapılması, artık sosyal bilimcilerin de önemli amaçları arasında yer almaktadır.

Biz bu çalışmamızda; yeni bir *blok* oluşturmaktansa, bir *belirleyicilik* önceliğine sahip olan Türk aydınlarının, her zamankinden daha yoğun olmak üzere toplumsal alandaki gücünü iazeleyerek artıran *din* karşısında hangi tutum ve düşünce örgütlenmeleri içinde yer aldığını göstermeye çalıştık. Zira Türk aydını, 80'li yıllarda, tarihsel temellerini geriletmeksizin, yeni ve özgün arayışlar içinde *din* konusunu ele almaya başlamıştır. Çalışmamız, bu süreç içerisinde bir *kavrayış* ve *davranış* biçimi olarak öne çıkan *din* olgusunun aydınlar üzerindeki yerini anlamaya yöneliktir.

Türk Aydınının Din Anlayışı adını verdiğimiz bu çalışma, kuşkusuz pekçok kişinin bilimsel ve moral desteklerinden güç alarak tamamlanabilmiştir. Bu cümleden olarak çalışmanın bütün safhalarında, danışmanlığımı üstlenerek yakın ilgi ve destekleriyle yol gösteren sayın Yrd. Doç. Dr. *Bünyamin SOLMAZ*'a teşekkür ediyorum. Öte yandan çalışmamızın sınırlarını belirlemede ve metodolojik engellerini aşmada ilgisini gördüğüm sayın Prof. Dr. *Mehmet AYDIN*'a da teşekkür borçluyum. Nihayet plan üzerinde yoğunlaşmamı sağlayarak değerli eleştirileriyle çalışmanın son şeklini almasında yoğun desteğini gördüğüm sayın Prof. Dr. *Ünver GÜNAY*'a da müteşekkirim.

Çalışmanın yararlı olmasını diliyorum.

Konya 1995

Necdet SUBAŞI

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	II
KISALTMALAR	IV
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM: TÜRK AYDINININ OLUŞUM SÜRECİ.....	19
1.1. AYDIN KRİTERLERİ.....	19
1.1.1. Tanımlamalar	19
1.1.2. “Aydın”ın Tarihi	23
1.1.3. Aydın Tipolojisi	26
1.1.4. Fonksiyonel Açidan Aydın	29
1.2. ULEMADAN AYDINA SOSYOLOJİK SÜREÇ	33
1.2.1. Aydın Rollerinin Tarihselliği	33
1.2.2. Ulema ve Aydın Rollerinin Dönüşümü	35
1.3. TÜRK AYDININI OLUŞTURAN ÖGELER.....	46
1.4. AYDIN-TOPLUM İLİŞKİLERİ	53
II. BÖLÜM: TÜRK AYDINININ DİN ANLAYIŞI.....	58
2.1. AYDIN-DİN İLİŞKİLERİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ	58
VE TÜRK AYDINI.....	58
2.1.1. Batı’da Aydın-Din İlişkileri	58
2.1.2. Türkiye’de Aydın-Din İlişkileri	62
2.2. TÜRK AYDINININ DİN ANLAYIŞININ TEMELLERİ	69
2.3. TÜRK AYDINININ DİN KONUSUNDAKİ EĞİLİMLERİ.....	97
2.3.1. “Sağcı Aydın” ve Din Anlayışı	103
2.3.2. “Solcu Aydın” ve Din Anlayışı	107
2.3.3. “İslâmcı Aydın” ve Din Anlayışı	112
2.4. TOPLUMUN DİN ANLAYIŞI AÇISINDAN TÜRK AYDINI.....	120
III. BÖLÜM: TÜRK AYDINININ DİN KONUSUNDAKİ REFLEKS	
NOKTALARI	130
3.1. DİN VE ALANI	151
3.2. İNANÇ VE DÜŞÜNCE HÜRRİYETİ.....	173
3.3. LAİKLİK	187
3.4. DİNDE REFORM	202
3.5. İLERİCİLİK VE GERİCİLİK	218
SONUÇ	227
RESUME	233
BİBLİYOGRAFYA.....	234

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
ATAÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜDTCFY	: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları
AÜEFY	: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
AÜSBFY	: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları
AÜY	: Ankara Üniversitesi Yayınları
b.	: Baskı
BKMKY	: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
CDTA	: Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DEÜY	: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları
EÜY	: Erciyes Üniversitesi Yayınları
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
GÜİİBFY	: Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Yayınları
HTABVY	: Hollanda Türk Akademisyenleri Birliği Vakfı Yayınları
HVY	: Hürriyet Vakfı Yayınları
İFVY	: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İÜEFY	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
İÜİFY	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
KBY	: Kültür Bakanlığı Yayınları
Krş.	: Karşılaştırınız
KTBY	: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
MEBY	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
MEGSBY	: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları
M.Ö.	: Milattan önce
MÜİFY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
nakl.	: Nakleden
ODTÜY	: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayınları
s.	: Sayfa
SBA	: Sosyal Bilimler Ansiklopedisi
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TCTA	: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi
TDVY	: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
TTKY	: Türk Tarih Kurumu Yayınları
t.y.	: Tarih yok
v.b.	: Ve benzeri
y.	: Yaklaşık
Yay.	: Yayınları
y.y.	: Yüzyıl

GİRİŞ

Türk aydınının din anlayışını 1980 sonrası örneğinden hareketle incelemeyi amaçlayan bu çalışma, toplumsal evrenimizdeki konumlarını yeniden geliştirme ve pekiştirme yönünde güç kazandığı gözlenen *din* ile, toplumsal yapının yöneliş ve tutum alışlarında belirleyici ve aktif bir role sahip olan *aydınlar* arasındaki ilişkilerden hareket etmektedir.

Esasen din sosyolojisi de, toplumsal olarak oluşturulmuş evreni anlamlandıran “din” faktörünün analizini yapmayı hedeflemektedir¹. Din sosyolojisi, bu bağlamda dinin kaynağı ya da dindarın durumuyla ilgilenmekten çok din olayını, bu olayın toplumla olan ilişkilerini ve bağlantı noktalarını ele almaktadır². Böylece dinin toplumsal alana yansıyan görüntülerinin ele alınmasıyla da, toplumun kolektif dini hayatı ve karşılıklı ilişkileri ile dini grupların sosyolojik anlamları tespit edilmektedir³.

Dinin sosyal fonksiyonu ve toplum üzerindeki etkilerinin yanı sıra toplumsal şartlar ve olayların dini olaylar üzerindeki etki ve tepkilerini de ortaya çıkarmak durumunda olan *din sosyolojisi*⁴, bu tezahürlerin ardında yatan gücü ve bağlılıkları da meydana çıkarmaktadır. Bu bağlamda toplumda belirginleşen din anlayışlarının temelinde yatan pek çok faktörle birlikte, aydınların rolleri de din sosyoloğunun dikkatini çekmek durumundadır. Çünkü din ve toplum arasındaki karşılıklı etkileşimin⁵ bir diğer örneği de dinle aydınlar arasında gerçekleşmektedir.

Bu bakımdan İslâm inanç ve gelenekleriyle şekillenmiş olan bir toplumda, özel din sosyolojileri çerçevesinde bir İslâm sosyolojisi oluşturmak ne denli önemliyse⁶ aydınların din anlayışını yine din sosyolojisinin perspektifleri açısından tespit etmek de aynı şekilde önemli olmaktadır. Böylece bir yandan aydın çeşitliliği içindeki dine yaklaşım tarzlarında ortaya çıkan anlayış farklılıkları, öte yandan da bu farklılıkların temelinde yatan düşünce yapıları belirlenmiş olacaktır.

Bilimsel özerkliğini genişletmek konusunda ciddi problemlerle karşı karşıya bulunan din sosyolojisi, ilgi alanlarını kısıtlayarak daraltan paradigmalardan kurtulmak zorundadır. Çünkü dini davranış çok yönlü bir fenomendir⁷. Aydınların din konusundaki yaklaşımlarına da, din sosyolojisinin inceleme alanları içinde bir yer açmak gerekmektedir.

¹ Peter Berger, T. Luckmann. “Din Sosyolojisi ve Bilgi Sosyolojisi”, Çev. Hüsamettin Arslan, *İlim ve Sanat*, Sayı: 22 (Kasım- Aralık 1988), s. 58

² Fügen Berkay, “Türk Toplumunu Açısından İslâmiyet”, *Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 19-22, İstanbul 1964-1966, s. 204

³ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, EÜY, Kayseri 1993, s. 34. Ayrıca bkz. J. Freund, “Max Weber’in Din Sosyolojisi”, Çev. Ünver Günay, *EÜİFD*, Sayı: 3, Kayseri 1986, s. 323

⁴ Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 27

⁵ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, EÜY, Kayseri 1990, s. 9

⁶ Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 30

⁷ Günter Kehr, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1992, s. 9

dir. Zaten din ve toplum arasındaki etkileşimi araştıran bir disiplin olarak tanımlanışı⁸, din sosyolojisinin, kendine özgü söylem ve pratiklerle toplumun din anlayışında fonksiyonel roller üstlenen aydınları incelemesini gerekli kalmaktadır.

Türk aydınının, toplumsal alanda merkezi bir role sahip olan din karşısındaki durum ve tutumlarının incelendiği bu çalışmamız, böylelikle toplumla ilişki düzlemlerini geliştiren aydınları, din anlayışları temelinde kendisine konu edinmektedir. Din, artık değişik formlarda cereyan eden konjonktürel canlanmalar karşısında kendi varlığını ortaya koymaya yönelmektedir. Çünkü akılcı bilginin fethettiği alanlar, insan aklının hiçbir zaman için kavrayamayacağı bir alanın büyüklüğü karşısında sınırlı kalmaya devam etmektedir⁹. Öte yandan dini, toplumla yalnızca bir fonksiyon ilişkisi içinde ele alan ve pozitivist varsayımlara bağlı kalarak açıklayan sosyologlar¹⁰ kadar, onu her şeyden önce sosyal ve kültürel güç ve kuvvetlerin ürünü olarak açıklamaya eğilim gösteren sosyologların¹¹ yaklaşımlarının da yetersizliği açıkça ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu nedenle artık dini, kendi içinde mantıki ve rasyonel tutarlılığı olan, ancak insan gerçekliğinin sonsuz çeşitliliğini anlamada yetersiz kalan teorik kategorilere sokmaya çalışmadan, olduğu gibi anlamaya çalışmak gerekmektedir¹².

Bu yaklaşımı destekleyecek şekilde, Batı'da bir tek din sosyolojisinin teşekkül etmediği, her sosyoloğun bakış açısına göre, tekli bir yapı görüntüsü taşımayan din sosyolojilerinin ortaya çıktığı görülmektedir¹³.

Günümüzde din, bir değerler alanı olmaktan çok, bir sosyal olay olarak incelenmeye değer bulunmaktadır. Hem insan ve toplum gerçekliği hem de dinin bizzat kendisi, sosyolojik açıdan açıklanmaya tabi kılınmaktadır. Ne var ki bu tür bir yaklaşım içinde din, hem saf dışı bırakılmakta hem de otoritesini kaybedecek şekilde kendisi açıklanmaya tabi kılınarak indirgenmektedir¹⁴. Sosyolojiyi bir tür felsefe olarak görme eğilimindeki bu yaklaşımlar¹⁵, çoğu kereler dini açıklarken kullandıkları argümanlarını, Batılı olmayaan toplumların sosyal realitelerine uyguladıklarında bu ölçülerinin yetersiz olduğu ortaya çıkmaktadır¹⁶. Gerçekten de klasik sosyolojik görüşleri belirleyen ana eğilim, dini, hayatın bütünselliği içinde, holistik açıdan tanımlama yönündedir. Bu açıdan bakıldığında

⁸ Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnandı, AÜİFY, Ankara 1987, s. 56

⁹ Elisabeth Özdalga, "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndergeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", *İslâmi Araştırmalar*, C. III., Sayı: 2 (Nisan 1989), s. 35

¹⁰ J. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 37

¹¹ J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 8

¹² E. Özdalga, "Din Din midir?", s. 35

¹³ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 3. b., İletişim Yay., İstanbul 1986, s. 33. Ayrıca bkz. Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, 2. b., Bilgi Yay., İstanbul 1989, s. 377

¹⁴ Nuray Mert, "Laik Cumhuriyetin Resmi Bilimi: Sosyoloji", *Dergâh*, Sayı: 35 (Ocak 1993), s. 17

¹⁵ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kırıtlı, 2. b., TTKY, Ankara 1984, s. 230-231

¹⁶ İlyas Ba-Yunus, Ferid Ahmed, *İslâm Sosyolojisi Bir Giriş Denemesi*, Çev. Rıdvan Kaya, Bir Yay., İstanbul 1986, s. 32; Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İÜEFY, İstanbul 1981, s. 21-23

din, en genel tanımı ile geleneksel toplumun desteklediği düşünce çerçevesi olup, geleneksel toplum kurumları yok olduğunda da otoritesini kaybedecektir¹⁷. Bu yaklaşımın somut bir örneğini, dine *karşı* bir nitelik kazanmış gibi görünen endüstri olayında gözlemlemek mümkündür. Nitekim sosyolojinin etkili bir bilim dalı olması ve Batı düşüncesine endüstri olayının güçlü bir şekilde nüfuz etmesi, ilk dönem sosyologlarının çıkış noktasını belirleyen ve A. Comte tarafından formüle edilen, dinin ortadan kalkacağı iddiasının hızla kabul görmesini sağlamıştır¹⁸.

Oysa bugün *endüstri veteknoloji* öğeleriyle müslüman toplumların sosyo-ekonomik, politik ve kültürel yapılarını dönüştüren modernleşme süreci, geleneksel yapının, değerler sisteminin, kavramların ve davranışların korunmasında belirli direnç türlerinin doğmasını sağlamıştır¹⁹. Çünkü modern endüstriyel değişim sürecinde köklerinden sökülüp koparılma tehlikesi yaşayan toplum, anlamlarını yitirmiş olan eskilerinkinin yerine koymak üzere yeni sembollere ihtiyaç duymakta, hatta toplum herhangi bir toplu dini ritüel olmaksızın yaşayamamaktadır²⁰. Artık dinin insan hayatından çekilmesinin söz konusu olmadığı; aksine bütünüyle geri geldiğinin gözlemlendiği²¹ bir ortamda, din sosyoloğunu ilgilendiren asıl problem, dinin kalıp kalmayacağı değil, dinin genel hayat üzerindeki etkilerinin hangi hal ve şartlarda azalacağı veya çoğalacağı²² olmaktadır.

Böylece din sosyoloğu dinin toplumsal alandaki rolünü incelerken bu bağlamda oluşan zihniyet yapılarının öncüleri ve sahipleri durumundaki aydınları da incelemesine konu edinecektir. Ürettikleri düşüncelerini dile getiren çabalarıyla geçmişte olduğu gibi bugün de, toplumun ortaklaşa yaşadığı temel sorunlara sahip çıkan aydınlar²³, kendilerine yüklenen ya da toplumun onlara atfettiği değerleri omuzlayıp öncülüğe yönelmektedirler²⁴. Belirgin ve açıklık kazanmış dünya görüşüne sahip kişiler olarak aydınlar, her tarihsel dönemde benzer fonksiyonları üstlenen kişiler tarafından temsil edilmişse de²⁵, bunların bağımsız bir sınıf oluşturmada hemen her zaman için başarılı olabildiklerini söylemek mümkün değildir²⁶. Ancak yine de aydınlar, rollerini zayıflatmaya yönelik

17 Nuray Mert, "Laiklik Tartışmaları ve Siyasal İslâm", *Cogito*, Sayı: 1 (Yaz 1994), s. 89

18 B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları*, s. 15

19 Ali Yaşar Sarıbay, "Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve İslâm", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 29/30 (Bahar/Yaz 1985), s. 45

20 Betty R. Scharf, "Endüstriyel Toplumlarda Din", Çev. Bünyamin Solmaz, *SÜİFD*, Sayı: 3, Konya 1990, s. 442

21 Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, 3. b., Beyan Yay., İstanbul 1992, s. 277

22 Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, 8. b., Ötüken Yay., İstanbul 1992, s. 176

23 Edgar Morin, *Avrupa'yı Düşünmek*, Çev. Şirin Tekeli, Afa Yay., İstanbul 1988, s. 126

24 Ömer Demir, "Postmodern Aydının Krizi", *Dergâh*, Sayı: 36 (Şubat 1993), s. 3

25 Alparslan Açıkgöç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 33

26 Cemil Meriç, "Batı'da ve Bizde Aydının Serüveni", *CDTA*, İletişim Yay., İstanbul 1983, C. I., s. 132. Ayrıca aydınların entellektüel özelliklerinden bağımsız olarak farklı sosyal yapılara bağlı olabileceği görüşü için de bkz. Ali Şeriatî, *Aydın*, Çev. İbrahim Ağacan, 2. b., Dünya Yay., İstanbul 1992, s. 10

meslekleşme, disiplinleşme ve teknokrasi baskısına rağmen direnç göstermekte²⁷, hatta tasfiye edilme çabalarına rağmen fonksiyonlarında bir azalma görülmemektedir²⁸.

Sosyolojik açıdan ele alındığında aydın olgusu, bir yönüyle bilgi sosyolojisinin, diğer yönüyle de aydın sosyolojisinin konusu olmaktadır. Bilginin sosyal formlarının, bireylerin bu bilgiyi edinme süreçlerinin ve nihayet bilginin kurumsal örgütlenmesinin toplumsal dağılımının analizini yapmaya çalışan *bilgi sosyolojisi*²⁹, aydını fonksiyonel açıdan inceleyen aydın sosyolojisi arasında bir yakınlığın varlığından rahatlıkla söz edebiliriz. Hatta aydın sosyolojisi, bir bakıma daha kapsamlı olan bilgi sosyolojisinin sınırları içinde gelişmektedir. Bilgi, nasıl kafamızın içinde olup biten zihin ve mantık yoğunluğundan ibaret sayılmayıp toplum katları arasındaki bağlantı ve ilişkileri ile ele alınıyorsa, aydın da aynı şekilde sosyal ortamın şartları ve ilişkileri ile ele alınmaktadır³⁰. Bilgi sosyolojisi, *çevrenin*, düşünce tarzı ve değer anlayışı ile kişiyi etki altına almasını konu edinirken, aydın sosyolojisi ise tersine, belli bir fikrin ve değer anlayışının kişi (aydın) tarafından, başkalarını, muhtemel hareket ve davranışlarında etkilemek üzere çevreye yansıtılması üzerinde durmaktadır. Böylece ilkinde çevreden kişiye, diğerinde ise kişiden çevreye uzanan bir *etkileme olayı* söz konusudur. Öte yandan düşünce kalıpları ve değer anlayışları, bilgi sosyolojisine göre soyut bir boşlukta oluşmayıp, toplumun altlı-üstlü kesimleri ile ilgi ve ilişkileri içinde belirlenmekte ve oradan da soyut kalıplar halinde muhakeme ve mantık dünyamıza aktarılmaktadır. Aydın sosyolojisi ise aydın ve çevre ilişkisini, çıkış noktası ile aydından alıp oradan toplum yapısına, çevrenin zevk ve tercihlerine yönelen bir etkileme biçiminde görerek değerlendirmektedir³¹.

Çevreyi etkileme ve yönlendirme konusunda kendisine sorumluluklar *yükleyen* aydınlar, ülkemiz merkez alındığında “din” konusunda da belli bir tavır geliştirmenin gerekliliğine ihtiyaç duymaya başlamışlardır. Tanzimat’la birlikte Türk toplumunda fiili olarak ortaya çıkmaya başlayan aydınlar, mirasçısı olarak yer aldıkları *ulemadan* farklı olarak, dinle ilişkilerinde genellikle karşıt ya da mesafeli bir tavır korumaya dikkat etmişlerdir. 80’li yıllarda dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi ülkemizde de açıkça farkedilen dinsel davranış ve taleplerdeki yoğunlaşmayla birlikte aydınlar, din karşısındaki geleneksel bakış açılarını ya pekiştirme, ya yeniden gözden geçirme ya da bütünüyle yenileme tarzında farkedilebilen tutum değişikliklerine yönelmişlerdir.

Araştırmamızın *evreni* olarak seçtiğimiz dönemin 1980 sonrasını kapsamaması, bu dönemde hem din olayının güçlenmesi hem de aydın rollerinin toplumsal alana ulaşmada gösterdiği çabanın dikkatle değer bir ivme kazanışından dolayıdır.

Aslında 1980 sonrası örneğine sistematik bir başlangıç oluşturmak için 12 Eylül 1980 tarihi, ülkemizdeki sosyal yapılarda görülen değişimleri olduğu kadar, din-aydın

²⁷ E. Morin, *Avrupa*, s. 199

²⁸ E. Morin, *a.g.e.*, s. 125

²⁹ P. Berger, T. Luckmann, “Din Sosyolojisi”, s. 57-58

³⁰ Sabri Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler*. Mayaş Yay., Ankara 1983, s. 63

³¹ S. Ülgener, *a.g.e.*, s. 67

ilişkilerinin canlanma sürecini başlatması açısından da en elverişli bir hareket noktası olmaktadır. Dünyadaki gelişen konjonktüre paralel olacak bir şekilde, ülkemizdeki restorasyon çabalarının, iktidara taşınmasının imkânlarını sunması açısından bu tarih, toplumda ciddi bir şekilde tepkiyle karşılaşmayan ve Kemalizm'in özgün haline dönüşü bir siyaset haline getiren bir başlangıçtır³². Geçekten de 12 Eylül 1980 tarihi, Türk siyasi tarihinin yakın dönemleri dikkate alındığında bir dönüm noktası olmaktadır. Yaşanan *kardeş kavgası* ve *iktisadi-sosyal krizle* temellendirilen bu tarih, meşruiyetini uçurumun eşliğinden dönüş temasıyla sağlamaya çalışmıştır. Öte yandan Atatürkçülük ideolojisi de, 12 Eylül 1980 öncesinde yer alan problemlerin çözüme kavuşturulması doğrultusunda aktif bir şekilde gündeme getirilerek, bir toplumsal çerçeve içinde sürece katılmıştır. Yönetimin, önündeki acil problemleri bertaraf etmesiyle birlikte, yeni dönemin temelleri (anayasal çerçevenin reel sınırları etrafında) atılmaya başlamıştır. Ancak bu çerçevenin çizimini, restorasyonun hayata yönelik bir şekilde ayrıntılandırılması izleyecektir³³. Ne var ki bu *müdahale* ile birlikte, toplumun siyasetten arındırılma sürecine itildiğinden de söz etmek mümkündür. Yine bu süreç içinde devletin, toplumun her alanını kontrol altına aldığı, hatta bu kontrolden bütün siyasal akım ve yapıların da etkilendiği açıkça görülmüştür³⁴.

Kemalizm/Atatürkçülük, ideolojik bir form olarak 12 Eylül'le birlikte, daha yoğun bir şekilde mutlak bir resmiyet kazanmaya başlamıştır³⁵. 80'li yıllarda iki strateji, iki iktidar olma biçimi, iki farklı söylem (resmi ve sivil) adeta çakıştırılmıştır³⁶. Bu durumda ancak yerleşik siyaset kültürünün kalıplarını aşmayı başaranlar³⁷, 80'li yıllara damgasını vuran *söz patlamasının*³⁸ belli başlı aktörleri olmuşlardır. Bu dönem, bir yandan devlet otoritesinin kendisini en somut bir şekilde hissettirdiği dönem olarak dikkat çekmiş, öte yandan da yine bu dönem, kültürel çoğullaşmayı ve o güne kadar bütünsel ideolojiler içinde sıkışmış kültürel kimliklerin serbest kalmasını sağlamıştır. Nihayet önceleri yalnızca siyasi tasarılar içinde var olabilen, bu tasarıların diline tabi olan kültürel talepler, kendilerini ancak 80'li yıllarda ifade etme imkânına kavuşmuşlardır³⁹. Aydınların bağımsızlık arayışı içindeki kişiliklerinin kimlik kazanması da bu süreç içinde gerçekleşmeye başlamıştır. Aydınlar, toplumsal yapı içindeki rollerini, somut hayat biçimleri ve özgül toplumsal pratiklerle ilişkisi olmayan, kendisini yeniden üretemeyen

³² Murat Belge, *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, Birikim Yay., İstanbul 1989, s. 59

³³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak, 1980'lerin Kültürel İklimi*, Metis Yay., İstanbul 1992, s. 16-23, 109-117

³⁴ Ali Yaşar Sarıbay, "Türk Siyasal Kültürünün Yeni Bir Sembolü Sivil Toplum", *Birikim*, Sayı: 38/39 (Haziran-Temmuz 1992), s. 112

³⁵ Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Çev. Füsun Üstel, Sabir Yücesoy, İletişim Yay., İstanbul 1989, s. 8. Ayrıca bkz. İlder Turan, "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür", *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, Sarmal Yay., İstanbul 1993, s. 64

³⁶ N. Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, s. 8

³⁷ Murat Belge, *Türkiye Dünyanın Neresinde?*, 2. b., Birikim Yay., İstanbul 1992, s. 95

³⁸ N. Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, s. 16

³⁹ N. Gürbilek, *a.g.e.*, s. 109

bir politikanın alışılmış dilini⁴⁰ aşmayı başararak, hatta kendi tarihlerini, *sıkıştırılıp-yoğunlaştırılmış olarak yeniden yaşamak*⁴¹ suretiyle kazanmışlardır.

Kısaca belirtmek gerekirse 80'li yıllarla birlikte ortaya çıkan değişimlerden olmak üzere, gözlemlenebilir düzeyde politik söylemle birlikte toplumsal aktörlerin devletle kendi aralarındaki ilişkilerin niteliği ve bunun mediasyonu değişmiştir. Son olarak görülen bir değişim de toplumla devlet arasındaki değişmelerin ne şekilde siyasi partiler tarafından ifade edildiği, şekillendirildiği sorusunun gittikçe önem kazanmasıdır⁴². 80'li yıllarda, kültürel düzeyde gözden kaçırılmaması gereken bir diğer olgu da *taşranın dil-lenmesi*⁴³ olayıdır. Gelişim dinamikleri ne kadar farklı olursa olsun, herkesin kendi söylemlerini üretmeleri, kamuoyunda kendi adlarıyla var olmaları, kendi popüler dillerini aramaları bu yıllarda daha çok mümkün olabilmiştir. Böylece 80'li yıllar, dışlanmış, bastırılmış, modern kültürel kodların dışına itilmiş, yokluk ve eksiklik olarak tanımlanmış taşranın yeni bir özgürlük talebiyle ortaya çıkmasını sağlamıştır. Toplumun modern olabilmek için *dışarıda* bırakmak zorunda kaldığı “taşra”, giderek modern kültürün imkanlarını kullanma baskısı altında bastırmak zorunda olduğu kültürel açlığını, kendi simgesel dilini piyasada dolaşıma sokmayla birlikte giderme fırsatını kazanmıştır⁴⁴.

80'li yıllar ülkemiz açısından *solun* manipülasyonunu da gündeme getirmiştir. Aydın olmayı Marksist ya da sol eğilimli olmakla bir sayan modern versiyonun evrimi dikkate alındığında, değişimin sonuçları daha da dikkat çekici olmaktadır. 12 Eylül 1980'le birlikte örgütsel olarak dağılıp, politik olarak da yenilen Türk solu, sonuçta ideolojik anlamda da bir cazibe merkezi olmaktan çıkmıştır. Buna, dünyadaki sosyalist deneyimlerin *iflası* ve buna bağlı olarak da sosyalizmin derin *prestij kaybı* eklendiğinde, bu durum, yeniden kimlik tanımlaması süreci olarak sosyalizme, farklı bir bakış açısı geliştirme yollarını açmış, böylelikle de yeni bir üslup arayışı ve yerellik sorununu gündeme getirmeye başlamıştır⁴⁵.

80'li yılların bir diğer önemli yanı da, dünya çapında din-devlet ilişkilerinin gündeme gelmesini meşrulaştıran ve kendisini dinî motivasyonlu bir devrim olarak sunan *İran devriminin*, İslâm'ı dünyaya siyasal rejim olarak sunan⁴⁶ görüntüsüyle ilişkilidir. Devrim olgusunu daha çok sosyalist çevrelerin tekelinde gören genel yaklaşımlar içindeki aydınlar⁴⁷, İslâm'ın genel ve siyasi kültürü oluşturduğu yerlerde dikkate değer etkiler

⁴⁰ Tanıl Bora, “Sol Politik Dili Üzerine Düşünceler”, *Birikim*, Sayı: 44 (Aralık 1992), s. 25

⁴¹ Murat Belge'ye ait olan bu görüş için bkz. Sefa Kaplan, *Tarih Tereddütten İbarettir*, Endülüs Yay., İstanbul 1990, s. 259

⁴² Nilüfer Göle, “80 Sonrası Politik Kültür”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 21 (Kış 1992), s. 49

⁴³ Bu kavram için bkz. N. Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, s. 98-108, 109-117

⁴⁴ N. Gürbilek, *a.g.e.*, s. 111-112

⁴⁵ Levent Cinemre, Ruşen Çakır, *Sol Kemalizme Bakıyor*, Metis Yay., İstanbul 1991, s. 8

⁴⁶ Ahmet Yaşar Ocak, “Günümüz Türkiye'sinde İslâmî Düşüncenin Bir Tahlil Denemesi ve Tarih Perspektivi”, *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Sempozyumu -Bursa 16-17 Haziran 1990-*, EVY, İstanbul 1990, s. 147; Sabri Sayarı, “İslâm, Laiklik ve Demokrasi”, *İslâm ve Demokrasi*, Tuses Yay., İstanbul 1994, s. 135

⁴⁷ M. Belge, *Türkiye*, s. 45

meydana getiren dini yönelişlere sahip olan hareketler⁴⁸ karşısında, halihazır tezlerini yeniden gözden geçirmeye başlamışlardır. Aslında dünya ölçeğinde geliştiği görülen dine yönelişte artış olayını, tek başına İran devriminin etkilerine bağlamak son derece yanıltıcı olabilir. Ancak yine de, daha ileri düzeydeki genellemeler ya da teorik çözümlemeler için bunu bir başlangıç noktası olarak kabul eden yaklaşımlardan da söz etmek mümkündür⁴⁹.

Ele aldığımız dönemde, ideolojik yapılanmaların tıkandığı ölçüde gelişen İslâmcılık akımının kökenleri, sosyolojik açıdan tartışılmıştır. Hatta İslâmcı yönelişlerin, bir İslâmizasyon politikasının ürünü olup olmadığı yönündeki tartışmalar da, son tahlilde dinin ideolojik sürece dönüşümü içindeki yansımalarından hareket edilerek yapılmıştır⁵⁰. Öte yandan bu yaklaşım İslâm'ın, bölgemizde varlığını sürdüren Marksist eğilimlere olduğu kadar, radikalleşen İslâmi ideolojik yoğunlaşmaya karşı da bir set ve politika aracı olarak öne çıkarıldığını iddia etmek eğilimindedir⁵¹. Aslında yönetimi üstlenenlerin modern Türkiye'nin laik temelerine dikkat etme konusunda kararlı oldukları bilinmektedir. Bununla birlikte aynı zamanda yöneticiler, son yıllarda Türkiye'de kökleşmiş olan yeni gelişmeleri tamamıyla göz ardı edemeyeceklerinin de farkındaydılar. Pragmatik nedenler o kadar çoğalmış olmalıdır ki, neredeyse, başlangıçta laikliğe aykırı sayılıp reddedilen pek çok gelişme, artık günlük hayatın olağan özellikleri haline gelmeye başlamıştır⁵². Oysa ki *geçiş rejimi* yöneticilerinin, halk tabakalarındaki konsensüsü azamileştirmek ve kimilerinin siyasetin temeli olarak görmekle birlikte kutsallıktan da yoksun buldukları Cumhuriyet'i onların nezdinde de meşrulaştırmak kaygısıyla, Kemalizm'in restarasyon döneminde bile dine gittikçe barizleşen bir şekilde atıfta bulunmalarına şaşmamak gerekir. Böylece hem laikliğin güçlendirilmesine, hem de İslâmi değerlerin kamu kesimindeki nüfuzunun artmasına tanık olunmaktadır. Bu ise, İslâm'ın Türkiye'de *yeni* bir olgu gibi doğuşundan söz edilmesini sağlamaktadır⁵³. Nihayet bu olay, 80'leri dönüştürme yılları yaparken, *irtica* olarak değil, "devlet-toplum ve Batı" üçlü ilişkisi içinde yeni bir boyut olarak anlaşılmaya elverişli bir tarzda da gelişmektedir⁵⁴.

Bir başka açıdan ise bu gelişme, 12 Eylül 1980'le birlikte bütün muhalif kimliklerin yasaklanması ve ağır bir *tehdit* karşısında bırakılmasına bağlı olarak, özellikle genç kuşak içindeki *muhalif* olma ihtiyacını duyanların, İslâmcılığa yöneltildiği iddiasını doğur-

⁴⁸ Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, Rey Yay., Kayseri 1992, s. 9

⁴⁹ Gencay Şaylan, *İslâmiyet ve Siyaset*, V Yay., Ankara 1987, s. 19

⁵⁰ Örneğin bkz. İstar B. Tarhanlı, "Laik Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 1 (Kış 1993), s. 109-110

⁵¹ Bkz. Ufuk Güldemir, *Çevik Kuvvetin Gölgesinde Türkiye 1980-1984*, Tekin Yay., İstanbul 1986, s. 75-97; Ali Bulaç, *Bir Aydın Sapması -Sağ ve Sol Akımlar-*, 3. b., Beyan Yay., İstanbul 1993, s. 147

⁵² Şerif Mardin, "Modern Türkiye'de Din ve Siyaset", Çev. Mustafa Erdoğan, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 127

⁵³ Nur Vergin, "İslâm Kenti Yeniden Muhasara Ederken", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29 (Güz 1992), s. 74; S. Sayarı, "Laiklik ve Demokrasi", s. 143

⁵⁴ Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, Çev. Eli Levi, İletişim Yay., İstanbul 1986, s. 15

muştur⁵⁵. Bu iddiaya göre yönetim, belli bir dindarlığı koruyan bazı kurumsal tedbirler aracılığıyla olduğu kadar, radikal siyasi akımları dışlayan politik tedbirleriyle de dine bir yer açılmasını sağlamıştır⁵⁶.

Araştırmamızın evreni olarak belirlediğimiz 1980 sonrası dönemde aydın-din ilişkilerini incelerken, kuşkusuz dinin kazandığı yeni rollerden ve nüfuz alanlarından da söz etmemiz gerekmektedir. Toplumun önemli bir *kurumu* olarak din, aydınların ilgisini çekmekteki başarısını, gücüne olduğu kadar toplumu motive ederken kullandığı dile de borçludur.

Bugün Türkiye'de siyasal, ekonomik, kültürel sistemlerde ve özellikle bu sistemlerin etkileşiminde yeni yönelimlerle oluşan yapı değişikliklerinden rahatlıkla söz edebiliriz⁵⁷. Doğulu bir toplum olmaktan çıkmış olmakla birlikte, henüz tam anlamıyla Batılı bir toplum olmayı da gerçekleştirememiş olan Türk toplumu, tek başına Doğulu veya Batılı öğelerine indirgenerek açıklanamamaktadır⁵⁸. Din de bu bağlamda, yeni bir kimlik kazandırma biçimi olarak gündeme gelmektedir. Bir yandan rakip ideolojik formasyona sahip "din", öte yandan da toplumun kendini sürekli olarak içinde bulduğu bir evren anlamında "din", değişik ama belirleyici bir tarzda kendisinden sıklıkla söz ettiren bir *güç* haline gelmektedir. Ayrıca yeni muhafazakâr ideolojilerin tamamlayıcı ve meşrulaştırıcı bir öğesi olarak da din, politik alana nüfuz etmekte, toplumsal ve tarihsel özelliklerine bağlı olarak kendisini toplumsal hayatın Aydınlatma'dan beri geri itildiği alanlarına yerleştirmeye çalışmaktadır⁵⁹.

Dinin sona ereceğine ilişkin görüşler, A.Comte'dan beri pekiştirmeye çalışılırken, bugün dini ilgiden çoğu kereler yoksun gibi görünen bazı insanlarda bile bir bütün olarak dini bir niteliğe sahip olan eğilimler dikkat çekmektedir⁶⁰. Dinin, tarihi materyalizmin ileri sürdüğü görüşün aksine, belli bir toplumsal yapı ve ekonomik değerle kayıtlı olmadığı da bilinmektedir⁶¹. Bu yaklaşımın temel tezi, kapitalist ilişkilerin gelişmesinin dinsel inanç ve kimliği zayıflatacağı şeklindedir. Oysa ki modern kapitalist toplumların ekonomik yapılanması, bireyleri, gündelik hayatın kaygılarını daha fazla ciddiye alma konusunda zorlayıcı özellikler taşımaktadır. Gerçekten de dinin gücünün zayıflayacağı beklentilerinin aksine özellikle İslâmiyet'in bugüne kadar, kapitalist dönüşümün laikleştirici etkisinin yoğunluğuna karşı büyük ölçüde dirençli olduğu görülmüştür.

⁵⁵ Bu yaklaşım için bkz. Murat Belge, *12 Yıl Sonra 12 Eylül*, 2. b., Birikim Yay., İstanbul 1992, s. 316-317; M. Belge, *Gelecek*, s. 209

⁵⁶ M. Belge, *12 Yıl Sonra*, s. 316

⁵⁷ Mübeccel Kıray, *Toplumbilim Yazıları*, GÜİBIFY, Ankara 1982, s. 68

⁵⁸ Murat Belge, "Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma", CDTA, İletişim Yay., İstanbul 1983, C. I., s. 263

⁵⁹ Ahmet Çiğdem, "Din Toplum ve Kamusalılık", *Birikim*, Sayı: 51 (Temmuz 1993), s. 80

⁶⁰ Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985, s. 1; Alan Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1994, s. 340

⁶¹ J. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 37

Aslında, insanın, genel olarak dinsel özdeşleşme ihtiyacı üretecek sorulara sürekli olarak muhatap olduğu bilinmektedir. Dini ihtiyaçların bu özdeşleşme gereksinimine bağlı olarak kültürden arındırılması mümkün değildir. Çünkü dine karşıt pozisyonda tutulmaya çalışılan “akıl”, insanın yalnızca kendisiyle yaşayabileceği bir imkan sunamamaktadır⁶². Geleneksel kurumların ve değerlerin kırılması, modernleşme sürecinde psikolojik çözülmeye ve anomiye yol açmakta; bunların sonucu olarak da yeni kimlikler ve bağlılıklara ihtiyaç duyulduğu görülmektedir⁶³. Ancak bu şekilde ortaya çıktığı gözlenen *dine yöneliş* olayının, tarihi temellerinden ne derece bağımsız olarak geliştiğini de ayrıca ele almak mümkündür⁶⁴.

Aslında kendi varlıklarının anlamına ilişkin problemlere daha derin cevap arayanlar; *ulusçuluk* ve *çağdaşlık* gibi çoğu zaman dinin yerine geçen ve yeni bir anlamlandırma sistemi üretmeye aday görünen yönelişlerden ayrı olarak, bir zamanlar İslâmiyet'in cevabını hazır bulundurduğu yerlerde karşılaştıkları sorularla oluşan *boşluğu* bir şekilde aşma çabası içine girmişlerdir. Türkiye'de, İslâmiyet'e özgü inanç ve geleneklerin yeniden ağırlık kazanmasının, genç ve yaşlı bir çok insan için neden belirleyici bir rol oynadığının gerekçesini biraz da burada aramak gerekmektedir⁶⁵. Ne var ki burada gözlemlenen *dine dönüş* olayı, olmayan bir şeyin keşfedilmesini değil, var olan bir şeyin yeniden hatırlanmasını kavramsallaştırmaktadır⁶⁶.

Aslında temel görünüşleri ve Türkiye'nin dini dinamiğine girmiş olan ilgili kurumsal yapıları hatırlamak için bile, bu ülkenin dini tarihinin anlaşılması gerekmektedir⁶⁷. Gerçekten de çağdaş Türkiye'nin yenilikçi ve ulusal harekete dayalı eğilimleri, geleneksel İslâm toplumunun mukavemetini aşmak için bir toplumsal farklılaşma modeli üretmiştir⁶⁸. Bu çerçevede ortaya çıkan İslâmi canlanma hareketleri, sadece nostaljik geçmişe dönüşün bir aracı değil, aynı zamanda şimdiki zamanın ve geleceğin problemleriyle ilgilenmenin de aygıtı olmaktadır⁶⁹. Artık bu canlanış bir anlamda, modernlik yanlısı elitlerin uygarlığı Batılılaşmayla eşdeğer sayan eğilimlerine karşı, bu denkleme *mevdan okumanın* bir ifadesi olmaktadır⁷⁰. Nihayet kitlesel iletişimin etkisine bağlı olarak Türkiye'nin çok

⁶² Leszek Kolakowski, “İnsan Yalnız Akılla Yaşamaz”. Çev. Şahin Alpay, *NPQ Türkiye*, C. I., Sayı: 1 (Yaz 1991), s. 21

⁶³ Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası*, Alan Yay., İstanbul 1985, s. 39

⁶⁴ Krş. N. Göle, “80 Sonrası”, s. 51

⁶⁵ Gustave Edmund Von Grunebaum, *İslâmiyet*, Çev. Esat Nermi Erendor, Bilgi Yay., İstanbul 1993, C. II., s. 128

⁶⁶ Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, Metis Yay., İstanbul 1990, s. 278

⁶⁷ Şerif Mardin, “Modern Türkiye'de Din”, Çev. Hasan Ünal, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 85

⁶⁸ Muzaffer Sencer, “Din ve Toplum”, *CDTA*, İletişim Yay., İstanbul (t. y.), C. II., s. 564; R. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 14

⁶⁹ Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, Çev. Yavuz Alogan, Cep Kitapları, İstanbul 1993, s. 7

⁷⁰ Nilüfer Göle, “Otoriter Laiklik ve İslâmi Katılım”, *İslâm ve Demokrasi*, Tuses Yay., İstanbul 1994, s. 127

daha geniş bir kesimi, çevrelerini değiştirme ve kendilerini yeni rollere sevk etme konusunda çaba sarfetmektedir⁷¹.

Bu çerçevede din, toplumsal bağları anlamlandıran bir ifadeler ve faaliyetler bütünü olarak dikkat çekmektedir⁷². Ne var ki, Türkiye söz konusu olduğunda, ortaya çıkan dini yoğunluk, bir yönüyle de sünnilüğün yeniden anlamlandırılmasını yansıtmaktadır. Sünnilüğün, özellikle siyasal düşünce çerçevesi içindeki yeniden anlamlandırılışı; statükonun büyüsunü ortadan kaldırmak, Orta Çağ yazarlarının olumsuz anlamdaki realizmlerini reddetmek, tarihsel tenkitçilik ve geçmişin katılımcı ve toplumcu unsurlarını korumak şeklindeki öğeleri içinde barındırmaktadır⁷³. Ancak bu noktada Türkiye'de dinin yeniden söz alırken kullandığı dilin, paradoksal bir şekilde modern bir biçime sahip olduğu görülmektedir⁷⁴.

Öte yandan bu modern İslâmi canlanış, 80'li yıllarda Türkiye içinde olduğu kadar, hatta ondan daha da fazla olacak şekilde Batı'da bilimsel ve politik çizgide pek çok çalışmanın yapılmasına zemin hazırlamıştır⁷⁵. Ne var ki bu canlılık övgü ve ideolojik ayrımlar üzerine kurulu tekrar mahiyetindeki çalışmalarda görülen *patlamayı* da beraberinde getirmiştir⁷⁶. Sonuçta ya teorisyenlik adına genel problemler üzerine genel sözler söylemek ve tavır almak, ya da kavramsal değeri düşük ampirik çalışmalar yapmak yaygın ilgi görmeye başlamıştır⁷⁷.

Din alanındaki toplumsal yoğunlaşmaya bağlı olarak aydınların ilgi alanlarının da değiştiğinden söz etmek mümkündür. Ancak bu ilginin temel özelliği, artık dini eleştirmek ve reddetmekle sınırlı değildir. Aydınlar *tanıma* ve *tarif etme* konusunda kendi sosyal çevrelerine bu bağlamda ürettikleri söylemlerin aktarımını sağlamaktadırlar. Çünkü artık ortalama bir dindarın karikatürize edilebilecek özelliklere (örneğin başı takkeli, ayağı takunya, eli tespihli, şişman, çember sakallı) sahip olmadığı, bizzat aydınlar tarafından da farkedilmeye başlanmıştır. Öte yandan dünyadaki değişimlere paralel olarak Türkiye'nin değişen siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel konjonktürü, müslüman halkı olduğu kadar aydınları da, içinde yaşadıkları evrenin gerçeklerine her geçen gün daha da yoğun bir şekilde eğilmeye zorlamaktadır⁷⁸.

⁷¹ Şerif Mardin, "Türkiye'de Din ve Laiklik". Çev. Fahri Unan, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 79

⁷² Metin Heper, "Türkiye'de İslâm, Siyasal Sistem ve Toplum: Orta Doğu'daki Ülkelerle Bir Karşılaştırma". Çev. Mehmet Ulucan, *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, Beta Yay., İstanbul 1986, s. 379

⁷³ Hamid İnayet, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, Çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yay., İstanbul 1988, s. 39-40

⁷⁴ A. Çiğdem, "Din", s. 81

⁷⁵ Krş. N. Mert, "Siyasal İslâm", s. 87

⁷⁶ Bkz. Muhammed Arkoun, "İslâmi Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı". Çev. Emre Öktem, *Cogito*. Sayı: 1 (Yaz 1994), s. 50

⁷⁷ N. Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 7

⁷⁸ Ahmet Yaşar Ocak, "Çağdaş Türk Aydını ve Yakın Tarih Perspektivi İçinde Türkiye'de İslâm Gerçeği". *Kutlu Doğum Haftası 12-17 Ekim 1989*, TDVY, Ankara 1990, s. 83-84

Dinin aydınlar seviyesinde incelenmeye ve kavranılmaya *değer* bulunuşu, onların bu konuda kesinlikli doğrulara ulaşmayı başardıkları anlamına gelmemektedir. Burada söz konusu olan, siyasal seferberliklerin sembolik sistemini vermeye devam eden İslâm'ın⁷⁹ bir şekilde tanımlanması ve modernleşme sürecine bağlı olarak dine karşı takınılacak olası tavırların rasyonelleştirilmesini sağlamaktadır. Çünkü artık, hayali her zaman toplumun şuurunda gezinen ideal geçmişe sığınmak; böylece hem geçmişin köklerini, hem geleceğin özlemlerini, hem sürekliliği, hem dönüşümü, kimliği ve arınmayı teyit eden dini inanç ve tutumlar yaygın şehirleşme ve okur yazarlıktaki artışın da desteğiyle toplumun halk kültürü haline gelmeye başlamıştır⁸⁰. Hatta, kamusal alanda ortaya çıkan *ideolojik* İslâmcılığın da toplumdaki dine yönelişe dayandığı düşünülebilir. Gerçekten de geleneksel değerlerden yola çıkarak modernleşmenin doğurduğu çalkantılar karşısında din, ideolojik bir formda yeniden ortaya konularak biçimlendirilmekte, böylece de hem saf dinin hem de ideolojik dinin kesişme alanlarının azaldığı dikkat çekmektedir⁸¹.

Dine yönelişte görülen artış, İslâmcı aydınların da dinden hareketle görüşlerini sistematik bir şekilde sunmalarını kolaylaştırarak meşrulaştırmıştır. XIX. yüzyılın başlarından itibaren toplumumuzda gözlemlenen *epistemik bunalım*⁸² bağlı olarak, aydının fonksiyonelleşmesi çoğu kereler objektif bir din gerçeği yerine, kişilere göre değişen subjektif din anlayışlarının doğmasına zemin hazırlamıştır. Bir *algı dönüşümü*ne bağlı olarak doğan bu anlayış, aslında pragmatik-işlevci yaklaşımın bir uzantısı olmaktadır⁸³. Modernliğin içsel ve yapısal olarak üretilemediği toplumların pratiğinde mevcut bulunan *zayıf tarihsellik*⁸⁴, algı, anlama ve adlandırma biçimlerinde köklü sarsıntıların doğmasına yol açmaktadır.

1980 sonrası örneğinden hareketle Türk aydınının din anlayışını incelerken, bir yönüyle de yoğunlaşan dini canlanmayı dikkate alarak, bu bağlamda aydınlarda ortaya çıkan farklı bakış açılarını karşılaştırmış olacağız. Böylece hem aydınlarımızın taşıdıkları sınıf orijinleri içindeki yönelişlerinin din konusundan bağımsız olmadığı görülecek, hem de siyasal katılımların anlam ve düzeyleri hakkında din konu edildiğinde aydınların rolleri ortaya çıkacaktır. Bu bir başka açıdan da toplumsal bütünleşmelerin anlam ve düzeylerini belirlememize yardımcı olacaktır⁸⁵. Farklılaşan ve hatta yeniden şekillenen bir boyuta

⁷⁹ B. Lewis, *Siyasal Dil*, s. 14

⁸⁰ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 11

⁸¹ A. Y. Sarıbay, *Modernleşme*, s. 30

⁸² Kavram için bkz. Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yay., İstanbul 1992, s. x

⁸³ Ahmet Davutoğlu, "Türk Entellektüel Geleneğindeki Baskıcı Temayüllerin Kökenleri", *İlim ve Sanat*, Sayı: 13 (Mayıs-Haziran 1987), s. 21. *Algı değişimi* için de bkz. H. Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. 130

⁸⁴ *Zayıf tarihsellik* kavramı için bkz. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yay., İstanbul 1991, s. 13

⁸⁵ Krş. Louis Bodin, *Aydınlar*, Çev. Mehmet Dünder, Ayko Yay., Ankara 1984, s. 39

sahip görünen aydın ilgilerinin, 80'li yıllarda şematik olarak Batıcı ve gelenekçi ikileminden kurtulup kurtulmadığı da⁸⁶ böylece tespit edilmiş olacaktır.

Ancak bu incelemenin amacına ulaşabilmesi için de belli birtakım varsayımlardan hareket etmek gerekmektedir. Çünkü varsayımlar, bilimsel bir araştırmanın gerçek hareket noktalarını vermek üzere seçilmektedir. Aslında varsayım, araştırmanın her evresinde elde edilecek bilginin niteliği ve bu bilginin nasıl düzenleneceğini gösteren bir kılavuzdur. Böylelikle de tüm araştırma varsayım üzerinde kurulmuş olmaktadır⁸⁷. Biz de bu nedenle araştırmamıza yönelirken temel bir takım varsayımlardan hareket ettik.

Sadece *tasvir*le yetinilen çalışmalar, olayların dökümünü yapmak ve ayırıcı özelliklerini tesbit etmek üzere tasarlanan durum belirleyici nitelikte olduklarından dolayı varsayımlara gerek göstermezler⁸⁸. Ne var ki çalışmamız tek başına deskriptif bilgiler sunmamakta, açıklayıcı ve çıkarımcı bilgilere ulaşma imkanlarını araştırmaktadır. Bu nedenle, amaçlarımızı gerçekleştirmek için, çalışmamıza varsayımla başlamak durumundayız. Çünkü bu bize, varılan sonuçların gerçekliğinin kontrol edilmesinde bir tür sınama imkanı verecektir.

Çalışmamızın temel varsayımı, geleneksel anlamda, din karşısındaki pozisyonunu daha çok Aydınlanmacı bakış açılarına göre oluşturmuş aydınların, bu tarzlarındaki dikkate değer değişme ve gelişmenin 80'li yıllarla birlikte farklılaştığıdır. Aydın-din ilişkilerinin zıtlık üzerine kurulu gibi görünen doğası, biçim değiştirmeye başlamış, din, artık üzerinde düşünülen, tartışılan ve böylelikle de karşısında vaziyet alınan bir olgu olarak görülmeye başlanmıştır. Bu değişikliğin konjonktürel yanları olduğu kadar, ülkemizdeki tarihsel İslâm'ın kültürel yapılanma içindeki temellendici ve kimlik kazandırıcı etkileri de belirleyici olmaktadır. Toplumsal yapıdaki zihniyet değişikliklerinin oluşumu, belli ölçülerde aydınlar tarafından sağlanmakta, toplum dine ilişkin bilgilerini yalnızca ilgili kurumlardan değil, entellektüel düzlemdeki yönelişlerden de kazanmaktadır. Dinle toplum arasındaki karşılıklı ilişkilerin, aydınlarla din arasında da gerçekleştiği görülmektedir. Aydınlarımızın din konusundaki kaynakları "dinî" belge ve eserlere dayanmaktan çok, büyük ölçüde Batılı oryantalistlere ya da İslâm dünyasında son yüzyılda ortaya çıkan birtakım dini akımların ürettiği bakış açılarına dayanmaktadır. Aydınların, ülkenin dini dokusunu oluşturan İslâmiyet konusundaki bilgi eksiklikleri, onların toplumsal olguları anlama ve yorumlama imkanlarının zayıf argümanlara dayanmasına yol açmaktadır. Dinler arasında ayırım yapmaksızın, diğer dinler için kullanılan yaklaşımları İslâmiyet için de geçerli sayan⁸⁹ oryantalist bakış açısı, din gibi tarafsız bakış açısını zorunlu kılan bir olguyu yeterince ve açık bir şekilde gözlemlemeyi zorlaştırmaktadır⁹⁰. Böylece kendi

⁸⁶ Bkz. Michael E. Meeker, "Türkiye Cumhuriyetinin Yeni Müslüman Aydınları", Çev. Yusuf Kaplan, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 1 (Kış 1993), s. 168

⁸⁷ Muzafer Sencer, *Toplumbilimlerinde Yöntem*, 3. b., Beta Yay., İstanbul 1989, s. 35

⁸⁸ M. Sencer, *a.g.e.*, s. 35

⁸⁹ A. K. Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 277

⁹⁰ Bkz. Bryan S. Turner, *Marks ve Oryantalizmin Sonu*, Çev. H. Çağatay Keskinok, Kaynak Yay., Ankara 1984, s. 134

toplumunu tanımayan ve sadece kitabi genellemelerden yararlananlar sosyal gerçekliğin dışına düşme tehlikesiyle karşı karşıyadırlar⁹¹. Öte yandan aydınlarımızın 80'li yıllar sonrasında ortaya koydukları düşünceleri, din bağlamında ele alındığında, Türkiye'nin dini tarihinden bağımsız olarak oluşmadığı da görülmektedir. Hatta toplumsal yapıda meydana gelen dini yapılanmalar dikkat çekici bir şekilde aydınların ilgisini çekmektedir. Ancak bu ilgi, dine bağlanma ya da dindarlaşma yönünde değil, dinin sosyolojik anlamdaki rolünün varlığı karşısında aktif bir bakış açısı geliştirme ya da din olgusunu olduğu gibi kabul etme yönünde gelişmektedir.

Türk aydınının din anlayışını tespit ederken hareket ettiğimiz varsayımlarımızın, belli bir metodolojik yol izlenerek *sınanması* gereği açıktır. Ancak, sosyolojik açıdan metot konusunda tekil bir yönelişin olmadığını, aksine pek çok metodun varlığından söz etmemizin pekala mümkün olduğunu belirtmeliyiz.

Din sosyolojisinin geliştirdiği metotlara bağlı olarak gerçekleştireceğimiz bu çalışmamızda üç ayrı metodolojik yol⁹² takip edilecektir. Bu metotlar aracılığıyla da varsayımlarımızın bir örneklem çerçevesinde sınanması sağlanacaktır. Türk aydınının din anlayışını realitelerden hareketle incelerken, *vasıflama (description)* metodundan yararlandık. Çünkü sosyal karakterli bir olayın öncelikle gözlenmesi gerekmektedir. Bu ise inceleme konusu olan nesnenin doğru bir portresini çizecek şekilde gözlenmesini gerektirmektedir⁹³. Biz de bu şekilde, öncelikle Türk aydınının tarihsel süreç içindeki konumunu inceledikten sonra çalışmamızın evrenini oluşturan 1980 sonrası örneği içindeki aydınlarımızın örneklemimizden hareketle "din anlayışları"nı gözlemeye çalıştık. Örneklemimizde yer alan ve tipolojik açıdan temsil yeteneğine sahip olan aydınlarımızın din anlayışlarını sistematik bir şekilde görebilmek amacıyla, *refleks noktaları* başlığı altında, düşünce ve anlayış biçimlerini *vasıflamaya* çalıştık. Bunun için sadece aydınlarımıza ait yazılı belgeler, metinler, değerlendirmeler ve tutumlardan değil, aynı zamanda kendileriyle ilgili olarak ortaya konan görüş ve düşüncelerden de yararlandık. Basite indirgeyici ve olaylar hakkındaki bilgilerimizi kısıtlayıcı bir metottan⁹⁴ sakınarak, Türk aydınının hangi düşünce yapılarından etkilendiğini, yönelişlerinin ana çizgilerinin neler olduğunu, öncelikle vasıflayıcı bir metotla göstermeye çalıştık.

Ancak tek başına vasıflama yönteminin bilimsel bir gerçeğe ulaşmada yeterli olmadığı bilinmektedir. Bununla birlikte amaca uygun bir metodolojiye bağlı olarak, vasıflanan olguların *karşılaştırılarak* açıklamalara gidilmesi ve hatta, olaylar arasında sebep-sonuç bağları kurularak belirleyici sonuçlara ulaşılması gerekmektedir⁹⁵.

⁹¹ Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1987, s. 21; Gilles Kepel, *Tanrının İntikamı*, Çev. Selma Kırmızı, İletişim Yay., İstanbul s. 9

⁹² Ayrıntılı bilgi için bkz. Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 33-52

⁹³ Ü. Günay, *a.g.e.*, s. 34. Ayrıca bkz. Maurice Duverger, *Metodoloji Açısından Sosyal Bilimlere Giriş*, Çev. Ünsal Oksay, 4. b., Bilgi Yay., İstanbul 1990, s. 94-95; M. Sencer, *Yöntem*, s. 63-64

⁹⁴ Bu tür yaklaşımların doğurabileceği problemler için bkz. G. Kepel, *Tanrının İntikamı*, s. 9

⁹⁵ Krş. Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 42-43

Aslında belgelere dayalı gözlemlerle elde edilen bilgilerin incelenmesi amaçlandığında, varsayımlar sadece vasıflayıcı metotlara gerek duymaktadırlar. Oysa biz bu çalışmamızla “ne” ve “nasıl” sorusuna olduğu kadar “niçin” sorusuna da cevap aramak durumundayız. Çünkü bir din sosyoloğunun asıl görevi, içinde değişik anlamların bulunduğu kişiler arası yapıları tasvir etmek ve anlamakla sınırlı değildir. Din gibi hassas bir konuda aydınlarımızın anlayış farklılıklarını karşılaştırmalı olarak ele almak, yalnız Türkiye’de değil, dünya çapında meydana gelen değişiklikler bağlamındaki entellektüel yönelişleri 80’li yıllar düzleminde tartışarak *anlamak* ve *açıklamak* da gerekmektedir. *Sağcı*, *solcu* ve *İslâmcı* ana kalıplarıyla din anlayışlarının ortaya çıktığı aydınlarımız, birbirleriyle karşılaştırıldıklarında, kendilerine özgü entellektüel yönleriyle belirginleşmektedirler. Ancak bu karşılaştırmayı yaparken, merkeze her hangi bir kalıp yargıyı (sağcılık, solculuk ya da İslâmcılık) yerleştirmenin doğurabileceği problemlere de dikkat edilmelidir. Çünkü karşılaştırmamızın bir unsurunu, ötekinin kuralı gibi ele aldığımızda, onun özgün biçimleniş hakkında yüzeysel bir eksiklik ya da benzerlik bulmamız hiç de zor değildir. Hatta bu, *biri* ile *öteki* arasındaki ilişkilerin diyalektiğini göz ardı ederek iki bütünü birbirinden koparma tehlikesini de taşımaktadır⁹⁶. Problem, ancak her bir olayın özel niteliklerini bu olayın bulunduğu bütüne gidilerek tayin ve tespit etmek, hatta onu, kendi içinden çıktığı tüm ve bütünden bağımsız olarak ele almamak suretiyle⁹⁷ aşılabilir. Biz de karşılaştırmamızı, öncelikle Türk aydın stereotipleri olarak dikkat çeken sağcı, solcu ve İslâmcı aydınların din anlayışlarını, kendi entellektüel evrenlerine dayalı olarak ele alıp, bir konum tespitine ulaştıktan sonra sürdürmeyi amaçlamaktayız.

Çalışmamızda uyguladığımız metotlardan bir diğeri de, sosyal bilimler alanında yapılan çalışmaların kaçınılmaz bir şekilde ulaşmayı amaçladıkları *açıklama* metodudur. Çünkü vasıflayıcı sosyolojiye bağlı olarak yapılacak karşılaştırmalar bir açıklamayla sonuçlandırılmak zorundadır⁹⁸. Bundan dolayı araştırmacı bilgiyi sadece toplamayı değil, aynı zamanda o bilgiyi değerlendirmeyi de gaye edinmek durumundadır.

Ancak bilginin değerlendirilişi doğal olarak *objektiflik* problemini gündeme getirmektedir. Bu nedenle subjektifliğin tehlikelerine düşmemek için bir din sosyoloğunun, öncelikle konu hakkındaki yaklaşım ve tutumlarını ortaya koyarak, inceleme alanı ile kendisi arasındaki sınırı açıkça çizmeye çalışmalıdır. Gerçekte bir çok durumda hem gözlemci hem de aktör olabilen bir din sosyoloğunun tarafsız ve kesin bir bakış açısı geliştirebilmesi için, bu iki rolü net bir şekilde dengelemesi gerekmektedir⁹⁹. Çünkü araştırmacının örneğin din anlayışı ve din karşısındaki tutumu olguları anlamasını ve değerlendirmesini olumsuz yönde etkileyebilir. Bu nedenle subjektif eğilimin zararlı so-

⁹⁶ Olivier Roy, *Siyasal İslâmın İflası*, Çev. Cüneyt Akalın, Metis Yay., İstanbul 1994, s. 24

⁹⁷ Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 43

⁹⁸ Ü. Günay, *a.g.e.*, s. 44

⁹⁹ Ekber S. Ahmed, *İslâmın Keşfi -İslâm Toplumu ve Tarihi-*, Çev. Lütfullah Karaman. İz Yay., İstanbul 1994, s. 39; N. Göle, “80 Sonrası”, s. 51

nuçlarını azaltmak için takip edilebilecek metot, öncelikle araştırmacının bu konudaki tavrının ne olduğunu açıklığa kavuşturmasıdır¹⁰⁰.

Biz de bu amaçla, aydınlarımızın din anlayışlarını gerek tasvir ve gerekse karşılaştırma yoluyla tespit etmeye çalışırken, incelediğimiz alana kendi ön yargılarımızı katmamaya çalıştık. Çünkü bilim adamının rolü, incelediği konu ile arasına bir masafe koyabilmesini, kullandığı kavramlarda tutarlı olmasını ve ele aldığı problemi duygu-salıktan uzak bir şekilde araştırmasını gerektirmektedir¹⁰¹. Ancak bu tür çalışmalarda araştırmacının kendi yaklaşımlarını dikkate almaması da mümkün değildir. Zaten önemli olan da, araştırma nesnesinin saptırılmadan, subjektif bir yargıyla kuşatılmadan olduğu gibi açıklanmasıdır. Nitekim biz de 1980 sonrası örneğinden hareketle Türk aydınının din anlayışını incelemeyi amaçlarken, din sosyolojisinin metotlarından yararlanarak, kendi kişisel yargı ve tutumlarımız yerine objektifliği temel kriter olarak kabul edip, bu yolla aydınların kendi evrenleri içinde din bağlamındaki tutumlarını anlamaya çalışacağız.

Bu ölçüler içinde kurulan çalışmamız, *açıklamasını bir örnekleme* dayandırarak sunmayı hedeflemektedir. En genel anlamıyla bir bütünün, kendi içinden seçilmiş bir parçasıyla temsil edilmesi şeklinde tanımlayabileceğimiz *örnekleme*¹⁰², temsil yeteneği taşıyan ve yeterli sayıda örnek tiplere dayanan bir *teknik* olarak kullanılmaktadır. Bilindiği gibi sosyal yapıdaki herhangi bir sonucu etkileyen değişkenlerin tespit edilebilmesi için söz konusu reel yapının tamamını inceleyebilmek mümkün değildir. Bu çerçevede, Türk aydınlarının bütününe incelemenin zorluğu hatta imkansızlığı, incelenecek grubu temsil edebilecek özelliklere sahip bir örneklemin seçilmesini gerektirmektedir.

Bu nedenle, ülkemizdeki aydın-din ilişkilerinin ve anlayış çeşitliliklerinin, ancak bir örnekleme aracılığıyla yansıtılabileceğinden hareketle, biz de çalışmamızı bir örnekleme üzerine kurduk. Ancak bunun için öncelikle Türk aydınlarının kendi entellektüel evrenlerinin toplumsal alanda taşıdıkları genel stereotiplerin tespiti gerekliydi¹⁰³. Bilindiği gibi stereotipler bireyleri birtakım türlere, tiplere bölmeyi ifade eden zihinsel yargılar olup, genellikle realitelerden hareket edilerek kurulmaktadır. Zihindeki düşünceleri basitleştirerek sadeleştiren birtakım zihinsel eylemler ve basma kalıp düşünceler olarak stereotipler, fiili gerçekliği yansıtmaktadırlar. Türk aydını da toplumsal yapı katmanlarında olduğu gibi sözlü kültüre bağlı bir şekilde “sağcı”, “solcu” ve “İslâmcı” tipolojisine bölünmüş durumdadır. Hayatın her anında Kemalizm'in vazgeçilmezliğinin vurgulandığı 80'li yıllarda bu kalıplar¹⁰⁴, Atatürkçülük merkez ideolojisi çerçevesinde ortaya çıkan

¹⁰⁰ Montgomery W. Watt, *Müslüman Aydın*, Çev. Hanifi Özcan, DEÜY, İzmir 1989, s. 4. Ayrıca bkz. Toker Dereli, *Aydınlar, Sendika Hareketi ve Endüstriyel İlişkiler Sistemi*, İÜİFY, İstanbul 1974, s. 4; Şerif Mardin, “Türkiye’de Kimlik Meselesi ve İslâm”, *Dergâh*, Sayı: 8 (Ekim 1990), s. 13; Ali Buluç, *İslâm Dünyasında Toplumsal Değişme*, 3. b., Beyan Yay., İstanbul 1993, s. 9; N. Mert, “Sosyoloji”, s. 18

¹⁰¹ Şerif Mardin, “Giriş”, *Sosyoloji Yazıları*, HVY, İstanbul 1986, s. XIV

¹⁰² Krş. M. Sencer, *Yöntem*, s. 356-357

¹⁰³ *Stereotip kavramı ve Türk stereotipleri için bkz. Mahmut Tezcan, Türklerle İlgili Stereotipler ve Türk Değerleri*, AÜEFY, Ankara 1974

¹⁰⁴ M. Belge, *12 Yıl Sonra*, s. 309

farklı yönelişlerin siyasi öğelerini göstermesi açısından olduğu kadar, “din” konulu sosyal yönelişleri sembolik olarak yansıtmaları açısından da belirleyici bir görüntüye sahiptirler. Giderek bir davranış durumuna gelen bu kalıp yargılar, nihayet din anlayışlarının sistematik bir şekilde ayrıştığı bölünmeyi de görmemizi kolaylaştırmaktadır.

Örneklelimiz için seçtiğimiz aydınlar *Cemil Meriç*, *Şerif Mardin*, *Erol Güngör*, *Murat Belge*, *İsmet Özel* ve *Ali Bulaç*'tan oluşmaktadır. Taşıdıkları entellektüel özellik ve farklılıklarıyla zaman zaman temel noktalarda bile aralarında ciddi uzaklıklar taşısalar da, bu aydınlarımız, tipolojik açıdan kendi gruplarını temsil yeteneğine sahip görünmektedirler. Bu bağlamda *Cemil Meriç* ve *Erol Güngör*, “sağcı aydın” kategorisinde yer almaktadır. “İdeolojik bir belirsizlik” imajı vermesine rağmen *Cemil Meriç*'in sağ eğilimlere uygun yönelimleri, diğer kategorilere göre daha baskın çıkmaktadır. Yine farklı tutumlar içinde yer aldıkları görülse de *Şerif Mardin* ve *Murat Belge*'nin “solcu aydın” kategorisinde yer almaları kendi gerçekliklerine uygun düşmektedir. Ancak yine de *Ş. Mardin*, tıpkı *C. Meriç* gibi, Türk toplumsal yapılarını entellektüel açıdan yansıtan belli bir kategorinin sınırlarına sıkıştırılamayacağını gösteren düşünce ve tutumlarıyla, çoğu zaman orijinal öğelerle yüklü bir imaj taşımakta ve bu da onun aydın özelliklerini pekiştirmektedir. Aralarındaki birtakım nüanslara rağmen *Ali Bulaç* ve *İsmet Özel* de “İslâmcı aydın” grubu içinde yer almaktadırlar. Örneklelimizde, entellektüel sınıf özelliklerine bağlı olarak yer alan aydınlarımız, toplumsal hayatta bilim adamı, ideolog, gazeteci ve yazar gibi meslek çeşitliliği içindeki rolleri de taşımaktadırlar. Ancak çalışmamız aydınları, mesleki ilgilerine göre değil, entellektüel rolleri bağlamında konu edinmektedir.

Örneklelimiz için seçilen aydınlarımızın 80'li yıllarla birlikte öne çıkan özellikleri, onların toplumsal alandaki rollerini pekiştirirken, sadece genel okur kitlesini değil, kendi ideolojik ortamının sınırlarını zorlama çabası içindeki kültürel korelasyona öncülük etmeyi başarmalarıyla da dikkat çekmektedir. Böylece 80'li yıllarda, gerek okur kitlesi, gerekse entellektüel bakış açılarına açık toplum kesitleri içinde yoğun bir tercihler alanının üretilmesini sağlamışlardır. Hatta aydınların 80'li yıllar öncesinde ürettikleri düşünce ürünleri yeni bir okuma biçimine bağlı olarak yorumlansa bile, hala ilgi ve yoğunluğunu sürdürmeye devam etmektedir. Bu düzlemde sağcı, solcu ve İslâmcı aydınlarla onların düşünceleri arasında karşılıklı bir ilişki/iletişimden ve bu şekilde ortaya çıkan bir entellektüel dolaşımdan söz etmek pekala mümkündür.

Araştırmamızda aydınlarımızın din anlayışlarını incelerken, düşüncelerine ulaşmak için öncelikli olarak yazılı metinlerine müracaat edilmiştir. Çünkü yapacağımız açıklamanın tutarlı olabilmesi için metne ulaşmamız zorunlu olmaktadır. Aslında yazılı metin de tıpkı söz gibi, kültürün bir aracı olmaktadır¹⁰⁵. Nitekim aydınlar da kalıcı ve net bir ifadeyi sunma konusunda sözden çok yazıyı kullanma eğilimi taşımaktadırlar. Biz de aydınlarımızın genel dünya görüşleri içindeki din anlayışlarını, yazılarından yola çıkarak anlamaya ve açıklamaya çalıştık.

¹⁰⁵ L. Bodin, *Aydınlar*, s. 38

Bu aşamada doğabilecek en önemli problem, bizim metni okuma biçimimizle ilişkilendirilebilir. Objektiflikle de yakın ilgisi bulunan okuma biçimimizin doğurabileceği temel problem, incelediğimiz metnin doğasının kendi bakış açımız içinde yitirilme tehlikesi taşımasıdır. Bu nedenle şu soruların doğurabileceği problemlere dikkat edilmelidir: Eserin anlamı, yazarının kastettiği anlamla mı sınırlıdır, yoksa okurun eserden çıkardığı anlamla mı? Bir metindeki anlamın sınırları belirlenip özgüleştirebilir mi? Ayrıca bir metni anlama imkanlarımızın, bizim kendi konumumuzla da bir ilgisi var mıdır?

Bu nedenle bir metnin içeriğini ele alıp yorumlarken, kişisel tercihlerimizden dolayı meydana gelebilecek sapmalara meydan vermemek için bir objektiflik sağlamanın gerekliliği tartışılmaz¹⁰⁶. Nihayet bu şekilde, metne ulaşılmasını sağlayan karmaşık süreçten bağımsız olarak bir metni bizzat kendi doğası içinde anlamak imkansız olmaktan çıkmaktadır.

Bir metni okumanın genel olarak iki yöneme bağlı olarak gerçekleştirilebileceği söylenebilir¹⁰⁷: Bunlardan birincisi metni, içindeki dil öğelerinin ilişkilerine bağlı olarak okumak olup, metin içi doğrultuda gerçekleşmektedir. Diğeri ise, metin dışı doğrultulu olup, eserin, içinde olduğu toplumsal ve tarihsel bağlamı, ayrıca okurun geçmişini, şimdiki durumunu ve bütün bir yaşantı birikimini kapsamaktadır. Bu nedenle metni okumayı hedeflerken metnin kendi bağlamından yola çıkmanın yerinde bir yöntem olduğunu belirtmek gerekmektedir. Biz de bu yöneme uygun olarak, Türk aydınının din anlayışını refleks noktaları çerçevesinde tespit etmeden önce, aydınların kişisel ve toplumsal bağlamları hakkında bir bilgi vermenin gerektiğini düşündük. Bu nedenle Türk aydınının din anlayışına ilişkin materyalleri oluşturan metinleri, anlamlarını kısıtlayıcı ve sınırlandırıcı olmaksızın, kültürel ve ideolojik kullanımların subjektifliğine düşmeksizin okumaya ve bu şekilde de açıklamaya çalıştık. Nihayet bu okuma ile, aydınların metinleri arasında görülen denklik, benzerlik ya da çatışma ifade eden görüşlerin, bir açıklama modeline destek sunacak şekilde belirginleştirilerek ayrıştırılmaları mümkün olabilecektir. Böylece gerçek anlatımların çözümleme içinde yitilmesi ve yalnızca alternatif içerikler içinde örneğin, sosyal ve politik yapıda ne ifade ettikleri değil, oldukları gibi kabul edilmeleri önem kazanacaktır¹⁰⁸.

Çalışmamızda, birbirini tamamlayacak şekilde uyguladığımız *anlayış* ve *açıklama* yöntemlerinin yardımıyla, aydınlarımızın din anlayışlarını somutlaştıran metinleri incelemiş, seçilen *örnekleme tipleri* aracılığıyla da Türk aydınının din anlayışı hakkında genellemelere gidilmiştir.

Üç ana bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde Türk aydınının oluşum süreci, gerek Batı'da ve gerekse ülkemizdeki tarihsel ve sosyal süreçlerin ışığında ele

¹⁰⁶ M. Duverger, *Sosyal Bilimler*, s. 126; B. S. Turner, *Oryantalizmin Sonu*, s. 107

¹⁰⁷ Krş. Akşit Göktürk, *Okuma Uğraşı*, 3. b., İnkılap Kitabevi, İstanbul 1988, s. 134. Ayrıca bkz. M. Duverger, *Sosyal Bilimler*, s. 96-108; Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 44-51

¹⁰⁸ E. Özdalga, "Din Din midir?", s. 37. Ayrıca, belirtilerin fizyolojisi ile metnin işaret ettiği anlam ve stratejik iz arasındaki ilişkiye örnek için bkz. Hüsamettin Çetinkaya, "Birikim Nereye Gidiyor?", *Edebiyat ve Eleştiri*, Sayı: 3/4 (Eylül 1992), s. 4; A. Göktürk, *Okuma*, s. 128

alınacaktır. Bu bölümde ana hatlarıyla incelemeye çalıştığımız aydın kriterlerinin yanı sıra, ulema sonrasında toplumumuzda ortaya çıkan rollerin tarihsel temellerini ve belirleyici öğelerini de çalışmamıza konu edindik. Ayrıca aydının tarihsel olarak fonksiyonlarını inceleyebilmek için de onun toplumla ilgili ilişkilerini inceleme gereği duyduk.

İkinci bölümde Türk aydınının din anlayışını aydın-din ilişkilerini merkez alarak belirlemeye çalıştık. Bu belirlemede, aydınların Batı'daki örnekleriyle karşılaştırma imkanı taşıyan özellikleri ortaya konulmuştur. Kuşkusuz böyle bir çalışmada aydınların din anlayışlarının temelleri ve bu temellerden beslenen ana eğilimlerinin de dikkate alınması gerekirdi. Biz bu amaçla, Türk aydınının din konusundaki eğilimlerini “sağcı”, “solcu” ve “İslâmcı” aydın kategorileri içinde incelemeye çalıştık. Aydınlarla toplum arasında, din anlayışı açısından ortaya çıkan benzerlik ve farklılıklar, hatta karşılıklı etkileme ve belirleme güçleri de bu bölümde incelenmiştir.

Üçüncü bölümde ise önceki bölümlerde kurduğumuz tipoloji ve belirlediğimiz yaklaşımların bir örneklem aracılığıyla somutlaştırılması sağlanmıştır. Türk aydınının din konusundaki refleks noktaları başlığı altında, örneklemimiz için seçtiğimiz altı aydından hareketle din konusunun yoğun bir şekilde gündeme getirilmeye çalışıldığı konularda bir karşılaştırma yapmayı denedik. Esasen aydınlarımızın din konusundaki anlayışlarının kavranması ve açıklanması için bu örnekleme kaçınılmaz bir şekilde başvurmak gerekiyordu. Bunun için de öncelikle seçtiğimiz altı aydının (*C. Meriç, Ş. Mardin, E. Güngör, M. Belge, İ. Özel, A. Buluç*) zihniyet dünyaları, dağıldıkları toplumsal alanlar ve entellektüel duyarlılıkları biyografik bilgiler eşliğinde incelenmiştir. Ardından, aydınların, başta din ve alanı olmak üzere, inanç ve düşünce hürriyeti, laiklik, dinde reform, ilericilik ve gericilik konularındaki düşünceleri, din sosyolojisinin yöntemlerinden yararlanılarak ortaya konmuştur. Böylece varsayımlarımızın test edilmesi sağlanmıştır.

Çalışmamızın verileri, din sosyolojisine ilişkin genel ve metodolojik çalışmaların ışığı altında değerlendirilmiş, ulaşılan belli başlı genellemelere ise sonuç bölümünde yer verilmiştir.

I. BÖLÜM

TÜRK AYDINININ OLUŞUM SÜRECİ

1.1. AYDIN KRİTERLERİ

1.1.1. Tanımlamalar

Aydın kavramı, tarihsel arkaplanına dayalı içeriğinden dolayı tanımlanma düzlemindeki tartışmalı niteliğinden kurtulamamaktadır. Öte yandan aydın kavramının bir kültürden diğerine geniş ölçüde farklılık göstermesi de, universal olarak kabul edilebilecek bir tanım yapılabilmesini güçleştirmektedir¹.

“Aydın” kavramını tanımlamaya çalışan çeşitli sosyal bilimciler, uyguladıkları yöntem ve bağlandıkları bakış açısına göre, değişik noktalardan yola çıkmışlardır. Örneğin, “aydın” belirli bir *eğitilmişlik* kriterine göre mi tanımlanacaktır, yoksa toplumda oynadığı *role* göre mi? Toplumun *ideolojik olarak yeniden üretimine* yaptığı katkıya göre mi, yoksa bu yeniden üretimi değiştirici yöndeki etkilerine göre mi? Ayrıca “aydınlar”ı bir sınıf olarak tanımlamanın geçerli olup olmadığı da halen tartışılan bir konu olmaya devam etmektedir².

Aydın kavramı, entellektüel, münevver gibi kavramlarla aynı formasyona çoğu kere sahip olmamasına rağmen, bazı nüanslar dışında, bunların birbirlerinin yerine kullanıldığına da rastlanmaktadır. Biz burada bu kavramların taşıdıkları yoğunluklara temas ederek, ortak bir çerçevede konuyu sistematize edebilmenin mümkün yollarını araştıracağız.

“Aydınlar” konusunda yapacağımız bir önermenin, herşeyden önce, tercüme engelini aşması gerekmektedir. Gerek “aydın” gerekse onun geleneksel kullanımı olan “münevver” sözcükleri, kültürümüzün dışında yapılan bir kavramlaştırmayı geriden takip eden tercümelerdir. Çoğu zaman, bu tercüme işi kendi düşünce tarihimizin geleneksel *pratikliği* çerçevesinde yapıldığından dolayı, ortaya çıkan durum bizi daha baştan bir karmaşıklığa itmektedir. Örneğin, Batılı toplumların tarihi içinde ortaya çıkan *intellectuel*, *intellectuals*, *intelligentsia*, *literati* ve *les clercs* gibi kavramların beraberinde getirdiği ayrıntılı bir inceleme sorumluluğu, bu uzantıları tek bir terime (aydınlar) indirgemek suretiyle ortadan kaldırılmıştır. Böylece “aydınlar” konusunda araştırma yapmak, sonuç çıkarmak ve genel öneriler üretmek için yollar açılmıştır. Oysa, bu kavramlar arasındaki farklar önemlidir. Çünkü bu farklar, kullanımları zaten çapraşık olan bir konunun ilk düğümlerini³ çözmemize yardımcı olacaktır.

Batılı bir kavram olan “entellektüel” in karşılığında Türkçede kullanılan “aydın” ve “münevver” kavramları ön kabule dayalı bir değer yargısının uzantılarıdır. Bu kavramlar

¹ T. Dereli, *Aydınlar*, s. 1-2

² Murat Belge, “Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar”, *CDTA*, İletişim Yay., İstanbul 1983, C. I., s. 122. Ayrıca bkz. Carle C. Zimmerman, “Aydınların Ortaya Çıkışı”, Çev. Nezahet Arkun, *Sosyoloji Konferansları (1963-1964 Ders Yılı)*, İÜİFY, 4. Kitab, İstanbul 1964, s. 2-4

³ Şerif Mardin, “‘Aydınlar’ Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi”, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 255-256

nurlandırılmış ya da *aydınlandırılmış* insan tipi ile birlikte bir “nur” ve “aydınlık” kaynağının da mevcudiyetini bir ön kabul olarak zihinlere yerleştirmektedir. Aslında bu terminolojik karışıklığı etimolojik bir kökle de olsa sürdürmemek için münevver ve aydın gibi ön yargılı kavramlar yerine bir geleneği çağrıştıran entellektüel kavramının kullanımı tercih edilmelidir. İntelijansiya Batı kültür tarihinde belli bir geleneğin sonucunda oluşmuştur. Bizde, ulema geleneğinin misyonunu yerine getirememesi nedeniyle ortaya çıkan yeni kesim, kötü bir taklidi de olsa bu geleneğin uzantısıdır. Dolayısıyla bu yeni geleneğin kendi toplumuna yönelik bir misyon vurgulayan kavramlar yerine, kendi aslına paralel yabancı bir kavramla anılması daha uygun olacaktır⁴. İlginçtir ki, “entellektüeller”in İngilizcedeki kullanımında nükseden bir huzursuzluk, analiz edildiğinde altta yatan problemlerden ikisini ele vermektedir: İlkinde terime, bir kendini beğenmişlik vurgusu olduğu, çünkü sadece entellektüellerin zeki olduğunu ima ettiği gerekçesiyle itiraz edilir. İkinci itiraz ise, onun aslında günlük gailelerle araya bir mesafe koymanın ya da onlardan kendini çekmenin bir yolu, beceriksizliğin bir tür rasyonalizasyonu olduğu şeklindedir⁵. Birinci itiraza *Gramsci*’yle (1891-1937) birlikte⁶ şu şekilde cevap verilebilir: Bütün insanlar entellektüeldir. Fakat bütün insanlar toplumda entellektüel işlevi görmezler. İnsana özgü tüm toplumsal ve üretici faaliyetlerin zekayı gerektirdiği, dolayısıyla da sorunun istisnai bir düzeyde ve istisnai bir düzenlilikte zeka kullanılmasını gerektiren faaliyet türlerini tanımlamakta yattığı vurgulanmaya değer bir noktadır. Fakat bu, *Gramsci*’nin farketmediği gibi, bizi “entellektüeller”in normal kullanımının bir hayli dışına itecektir. “Entellektüel” ve “entellijans” kavramlarına dayalı olarak, bu grupların üstün bir yetenek sahibi olduklarını, hele bu yeteneğin yüksek öğrenim ile kazanılmış olacağını düşünmek de bizi yanlış sonuçlara götürecektir⁷.

Aydın kelimesine karşılık olarak Osmanlıcada kullanılan “münevver” kavramı içerik açısından yoğun bir anlama sahip olup bize, Fransızca *philosophie de la lumière* (Aydınlanma felsefesi) ifadesindeki ışık, nur anlamına gelen *la lumière* kelimesinden aktarılmıştır. Bu kelimenin Almanca karşılığı “Aufklärung”, İngilizce karşılığı “Enlightenment”tir. Bilindiği gibi XVIII. yüzyıl felsefesine Aydınlanma felsefesi (la philosophie de la lumière) adı verilmekte ve bu felsefenin geliştiği döneme de Aydınlanma dönemi denmektedir⁸.

Arapça ve Osmanlıcada kullanılan münevver kelimesi artık yerini Batı’daki anlamı olan “entellektüele” bağlı olacak şekilde aydın kavramına bırakmıştır. Entellektüel, somut olayların üstüne yükselip soyut kademede düşünebilen, toplumun temel yapısı, meseleleri ve değerleriyle meşgul olup başlıca sosyal, ekonomik ve politik gelişmeleri eleştirebilen,

⁴ A. Davutoğlu, “Baskıcı Temayüller”, s. 16. Benzer bir yaklaşım için bkz. Murat Belge, *Tarihten Güncelliğe*, 2. b., Alan Yay., İstanbul 1986, s. 84. *Belge* bu yaklaşımda aydınları, rollerini kullanımlarından yola çıkarak *misyoner* olarak görmektedir.

⁵ Raymond Williams, *Kültür*, Çev. Ertuğrul Başer, İletişim Yay., İstanbul, s. 236

⁶ A. *Gramsci*’den nakl. R. Williams, *Kültür*, s. 236

⁷ S. Ülgener, *Aydınlar*, s. 66

⁸ Bekir Karlığa, “Bir Dramın Anatomisi: Türk Aydını (Dünü-Bugünü)”, *Yedi İklim*, Sayı: 34 (Ocak 1993), s. 11

genellikle kabul edilmiş görüşleri, izah tarzlarını, varsayımları tahlil ve tenkit edebilme, bunlara birşeyler katabilme veya hiç olmazsa bu görüşleri, izah tarzlarını veya faraziyeleri yorumlayabilme gücüne sahip kimsedir⁹. Entellektüel sözcüğünü kullandığımızda daha ziyade bir bireyi kastederiz; onu belirli bir kişi için kullanırız. Örneğin “*filan entellektüel kişidir*” deriz. Intelligentsia derken ise, bizim daha ziyade ya aydın ya da entellektüel sözcüklerini alarak çoğul şekliyle kullandığımız zaman kastettiğimiz şeyi, yani bir çokluğu, bir grubu, toplumun çoğunluğundan ayrılan bir kategoriye gösteririz. Demek ki aydın, aydınlar veya “intelligentsia” bir kollektiviteyi kapsayan kavramlardır¹⁰. Yakından incelendiğinde tanımın, ilk olarak, oldukça genel bir kültürel üreticiler toplamından türetilmiş, yanıltıcı bir nitelik belirlemesinin, ikinci olarak da, belli bir kültürel oluşum tipinden genel bir toplumsal kategoriye atlayan yanıltıcı bir genişletmenin ürünü olduğu ortaya çıkar. Çünkü tipik durumda, bir toplumsal düzen ve onun ana sınıflarıyla önemli, ama muğlak ilişkileri olan belirli türdeki yazar, filozof ve toplumsal düşünürleri bir eksende toplayan “entellektüeller” kategorisi gerçekte, kültür üreticilerinin toplumsal örgütlenmesinin yegane temsilcisi olarak alınamayacak son derece özgül bir tarihsel oluşumdur. Kategori bu haliyle bir yanda, gayet bariz bir şekilde genel kültüre katkıda bulunan, fakat tam olarak “entellektüeller” diye de tanımlanamayacak birçok sanatçı, icracı ve kültür üreticisi türünü dışarıda bırakır. Öte yandan da doğrudan politik, ekonomik, dinsel ve sosyal kurumlarda görev yapan devlet memurları, mali uzmanlar, din adamları, avukatlar, doktorlar ve bu açıdan, açıkça gerek söz konusu kurumların dolaysız pratiklerinde, gerekse genel toplumsal ve kültürel düzenin üretim ve yeniden üretiminde yer alan pek çok entellektüel türünü dışarıda bırakır. Böylece de farklı öğretim kademelerinde yer alan öğretmenlerin nereye sokulacağını, alternatif üretim ve yeniden üretim versiyonları arasında sallantıya terkeder¹¹.

Sosyoloji literatürüne klişe olarak giren “intellectuelle” deyimini, *Ekim Devrimi* (1917) öncesi Rusya’da kullanılan “intelligentsia” tabirini de hatırlatmaktadır. “Intelligentsia” o haliyle Batı dünyasında, muhalefet tarafına ağırlık vermek üzere entellektüel topluluğuna alem olarak kalmıştır. Rus ihtilali ile birlikte parti iktidarı önünde herhangi bir muhalefet söz konusu olamayacağı için “intelligentsia” karşı kuvvet olmaktan çıkarılıp yönetim çarkları arasında öğütölmüş, bir *hizmetliler kadrosu* haline getirilmiştir¹². Oysa entellektüelin ayırdedici niteliği, onun siyasal iktidardan ve siyasal yapıyı besleyen durumlardan bağımsız olmakla kalmayıp muhalif ve eleştirel bir tavır içinde olmasıdır. Bundan dolayıdır ki, Batı’da entellektüelin siyasal iktidarla ilişkilerinin olumlu olduğu söylenemez. Çünkü bağımsız bir entellektüelin, hem devlet memuru olmasına hem de bağımsızlığını korumasına imkan yoktur¹³.

⁹ T. Dereli, *Aydınlar*, s. 31. Ayrıca bkz. A. Şeriatî, *Aydın*, s. 9-10

¹⁰ Niyazi Berkes, “Batı Düşününde ve Türkiye Tarihinde Aydınlanma Kavramı”, *Felsefe ve Toplum-bilim Yazıları*, Adam Yay., İstanbul 1985, s. 248

¹¹ R. Williams, *Kültür*, s. 235. Ayrıca bkz. Tom B. Bottomore, *Seçkinler ve Toplum*, Çev. Erol Mutlu, Gündoğan Yay., Ankara 1990, s. 74

¹² S. Ülgener, *Aydınlar*, s. 65; Ş. Mardin, “Bir İzah Denemesi”, s. 256

¹³ Edward Said, *Haberlerin Ağında İslâm*, Çev. Alev Alatlı, Pınar Yay., İstanbul 1984, s. 58

Günümüzde aydın kavramıyla ifadelendirilen entellektüellik, aşktan çok bilginin gizemli yolunu¹⁴ anlatan bir içeriğe sahiptir. Bilindiği gibi aydının doğuşunda Batı'da kilisenin veya devlet bürokrasisinin dışında bir organizasyonun varlığı etkili olmuştur. Matbaanın ve okur yazar kitlesinin gitgide yaygınlaşmasıyla birlikte yazarlığın gelir getirdiği bir dönemde ortaya çıkan aydınlar, ticari hayatın gelişimiyle birlikte daha da güçlenme imkanı bulabilmişlerdir¹⁵. Fikir ürünleri ve temsil ettikleri değer anlayışları ile toplumu etkilemede öncü fonksiyonuna sahip kişilerin *dağınık ve gevşek gruplanması*¹⁶ şeklinde çerçevesini çizebileceğimiz aydınlar; konuşma ve ifadelerinde, toplumun diğer üyelerinden çok daha sık olarak, toplum, tabiat ve evren üzerine genel, kapsamlı ve soyut biçimde semboller kullananların toplamından¹⁷ oluşmaktadır. Aydın, tanımı gereği, *kişi* olma aşamasını gerçekleştirmiş bir bireydir. Dolayısıyla sürü içinde yer almaz. Donanımı gereği de seçkindir. Kitleler seçkine iki türlü tepki gösterebilir: Seçkin, toplumda geçerli değerler dizgesinin kriterlerine vurulduğunda "başarılı" ise, gıpta, hayranlık, imrenme tepkisi uyandırmaktadır. Eğer başarısının, aynı değerler dizgesi içerisinde bir anlamı, yeri yoksa, psikolojik ve sosyal bakımdan doğal olan tepkiyi alır, yani horlanır, aşağılanır, alay konusu olur. Aydın, belletilen yolda düşünmeyen, kendi hedefini kendisi belirleyen, üstelik yine tanımı gereği geçerli kurallara eleştiri yönelten birisidir. Düşünmeyen, eleştirmeyen, tek tip, uyumlu, sessiz bireylerden oluşan bir toplumdan yana olan yapılanmaların aydından hoşlanmaması gayet doğaldır.

Hükümleri düşünce ve ilme dayanan aydını¹⁸ işinin veya düşüncesinin mahiyetine göre tanımlayamayız. Çünkü çağdaş toplumda elin karışmadığı kafa işi, kafanın düzenlemediği bedenî çalışma yok gibidir. Entellektüel niteliklere sahip olan herkesin aynı zamanda da aydın fonksiyonuna sahip olması gerekmemektedir. Tarih sahnesine çıkan her sosyal sınıf, kendisiyle beraber bir veya birçok entellektüel tabaka doğurur. Aydın, kucağında yaşadığı çevrenin organik bir parçasıdır, ona tutarlılık kazandırır. Yalnız ekonomik değil sosyal ve siyasi şuur da vermektedir. Kapitalist işletme, sanayi teknisyenini, kültür adamını, hukukçusunu üretir. Kısacası her toplumun, daha doğrusu her sosyal sınıfın aydını kendine göredir¹⁹. Ancak aydınlar arasında asıl birleştirici ortak çizgi, entellektüel vasıfları ile, genellikle eleştiri ve muhalefet biçiminde yazı ve söz sahibi olmayı statülerinin vazgeçilmez misyonu saymalarıdır²⁰. Akıl ve mantık hakimiyetinin bir tarafa çektiği kafa yapısı, belli bir yazı ve ifade üslubu ile kendini dışa (muhatap aldığı kütleye) duyurduğu andan itibaren, entellektüel görünmenin şartlarını bir araya getirmiş sayılmaktadır. Diğer yandan, aydını halk gözünde sevimsizleştiren faktörü de burada

¹⁴ Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, Çev. Enes Harman, Ufuk Uyan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1980, s. 55

¹⁵ Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 2. b., Ötüken Yay., İstanbul 1983, s. 204

¹⁶ S. Ülgener, *Aydınlar*, s. 67; C. C. Zimmerman, "Aydınlar", s. 2

¹⁷ Edward Shils, "Intellectuals", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan Yay., 1968, C. VII., s. 399

¹⁸ C. Meriç, "Aydının Serüveni", s. 131

¹⁹ A. Gramsci'den nakl. C. Meriç, a.g.m., s. 131; T. B. Bottomore, *Seçkinler*, s. 74

²⁰ S. Ülgener, *Aydınlar*, s. 68

aramak gerekir. Akıl ve mantık tarafına aşırı güvenin, ölçüsüz bir ifade tonu ve üslubu ile kendini sık sık ve bıktırıcıya açığa vuruşu, entellektüeli “akıllı”dan bir adım ötede “ukala”ya kaydırmaya yetmektedir²¹.

Ancak bugün entellektüel (aydın) sıfatının gelişigüzel bir şekilde, dikkate değer bir zeka gücüne sahip olmayan kişiler için de kullanıldığını belirtmeliyiz. Son yıllarda ülkemizde yaygınlaşan bir değerlendirme biçimi olarak ortaya çıkan *entel* deyiimi entellektüel kelimesinin kısaltılmışı sayılmamalıdır. Entellektüel kelimesinden türetilen bu kelimiyi, “aydın” yerine kullanmak, kavramımızın değerini düşürmektedir²². Düşünce üretimi ve kültür birikimi ile değil de; takınma tavırlarla, özentilerle entellektüellik taslayanlara *entel* diyoruz. Kılık kıyafette özenle seçilmiş bir özensizlik veya özentisi bir dış görünüm, özellikle iletişim kopukluğunu amaçlayan anlamsız bir jargonla konuşup yazma, etrafını aşağılama, saygısızlığı doğal hakkı olarak görme, *marjinallik* sevdası, bunların belli başlı özellikleri olarak göze çarpmaktadır. *F. Akatlı*’nın deyiimiyle kaç yaşında olurlarsa olsunlar, *adolescent* (yeni yetmelik) psikolojisini yaşamaktadırlar²³.

Ancak bu durumu genelleştirerek aydınlar hakkında olumsuz yargılarda bulunmak mümkün olduğu gibi, belli bir toplumsal meşruiyete sahip olan *sahte aydın* tipolojisinden destek alarak kendisini kabul ettirmek te pekâlâ mümkün olabilmektedir. Hatta Türkiye’de yaşayan çok kimse kendisine empoze edilmiş olan, kendisini şartlamış olan bilgileri esas saydığı için aydın olarak kabul edilmektedir²⁴. Öte yandan entellektüel kelimesi esrarlı bir şekilde yüceltilen bir şeyin imasını da içine aldığından dolayı gösteriş amacıyla kullanılmasındaki değeri de hızla artmaktadır²⁵.

1.1.2. “Aydın”ın Tarihi

Rönesansla birlikte Batı dünyasında ortaya çıkan yeni şartlar, bilginin laikleşmesi sürecini başlatmıştır. Başka bir deyişle kilise kurumunun dışında ve çoğu zaman kilise bilgisine aykırı bilgi üreten yeni insanlar, modern anlamda “aydınlar”ın ilk örnekleri olarak belirmeye başlamıştır²⁶. Üniversitelerin gelişmesi hümanist öğretimin yaygınlaşmasıyla birleşerek, ruhban kastı olmayan, üyeleri değişik toplumsal ortamlardan gelen ve bir ölçüde feodal toplumun egemen sınıflarından ve egemen öğretilerinden bağıni koparmış bir aydın sınıfının oluşumuna imkan sağlamıştır. Böylece bu kategori Aydınlanma düşünürlerini üretmiş, özellikle de Fransa’da aydınlar *ancien régime*’in egemen sınıfıyla Kilisesi’ne karşı çıkarak, kendilerini toplumun eleştirmenleri olarak kabul ettirmişlerdir²⁷. Sanki bir anlamda “Papa”ların yöneticilerin desteğini kazanmaya yönelik çabaları, otoritelerini de onlarla paylaşmalarına ve papalığın saygınlığının zedelenmesine yol açmıştır. XV. yüzyıldan itibaren kilisenin yaymaya çalıştığı tutucu ideoloji ile laik

²¹ S. Ülgener, *a.g.e.*, s. 65

²² Hüsrev Hatemi, *Türk Aydını -Dünü Bugünü-*, İşaret Yay., İstanbul 1991, s. 7

²³ S. Kaplan, *Tarih*, s. 156

²⁴ İsmet Özel, *Sorulunca Söylenen*, Der. Kazım Sağlam, Çıdam Yay., İstanbul 1989, s. 96

²⁵ M. Lings, *Modern Hurafeler*, s. 41

²⁶ M. Belge, “Aydınlar”, s. 122

²⁷ T. B. Bottomore, *Seçkinler*, s. 76

aydınların ürettiği “çağdaş ve bilimsel” bilgi arasında bir mücadele göze çarpmaktadır. Bu mücadele, daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkacak “aydınlar”ın formasyonunu belirleyici olacaktır²⁸.

Aydınların tarihi Batı merkezli bir açıdan incelendiğinde özellikle *Literati*'nin²⁹ önemi ortaya çıkacaktır. Çünkü *Literati*, çok daha eskilere giden, fakat kendi dönemi-mizde teknik anlam kazanmış bir kavramdır. Denilebilir ki, geleneksel kültürlerdeki “aydın”lar bugün kendi toplumumuzda “aydın” olarak tanımladığımız kişilerden çok daha ayrı işlevler görmüşlerdir. “Geleneksel” topluluklarda hayatlarını “bilme”ye veren kişiler, edindikleri bilgileri “entellektüel”lerden çok farklı bir şekilde kullanırlar. Bu kişilerin, bilgiyi muhafaza ve topluma “iyi”yi gösterme yolunda yükledikleri sorumluluklar *les clerics* tabirinde vurgulanmıştır³⁰. Yazılı kaynakları kontrol eden *literatus*, içinde yaşadığı toplumun kültürünün özünü devam ettirme işini üstüne almıştır. Gerçekte, bu kültür yavaş yavaş değişir, fakat bu değişme onun ihtiyarı dışındaki gelişmeler dolayısıyla oluşur. Çoğu zaman bu kültürde köklü değişiklikler ancak *literati*'lerin koruduğu kozmolojik-dinî modeldeki değişikliklerle birlikte şekillenir³¹.

Yeni ülkelere yerleşen Avrupalılar çok geçmeden yerel dilleri öğrenerek, yabancı kültürleri incelediler ve bulgularını Avrupa’da yayınlamaya başladılar. Neredeyse XVII. yüzyılın bilim-kurgusu sayabileceğimiz bu tür eserler büyük bir merakla okunurken; bilgilerin de *İslâmiyet* gibi başka kültürlerle bu kitapların etkisi altında, yeni bir biçimde bakmaya başladılar³². Burada bizim için önemli olan, Avrupa’ya giren bu türden yeni bilgiler değil, bu bilgilerin yarattığı yeni değerler, bakış açıları ve bunun sonucunda ortaya çıkan yeni sorulardır³³.

“Entellektüel” sözcüğünün ilk kullanımı zamanımıza oldukça yakındır. *Clemenceau* (1841-1929), *Dreyfus*³⁴ yanlısı yazarların “saygıdeğer” niteliklerini anlatmak için onları topluma *les intellectuels* olarak takdim etmiştir. “Sağcı” ve Dreyfus aleyhtarı basın ise, aynı kimseleri *kütüphane ve laboratuvarların kendini beğenmiş sakinleri* olarak nite-

²⁸ M. Belge, “Aydınlar”, s. 123; C. C. Zimmerman, “Aydınlar”, s. 6

²⁹ *Literati* için bkz. T. B. Bottomore, *Seçkinler*, s. 74-75

³⁰ Ş. Mardin, “Bir İzah Denemesi”, s. 256-257

³¹ Ş. Mardin, a.g.m., s. 258. Orta Çağ entellektüellerinin konumu için bkz. Jacques le-Goff, *Ortaçağda Entellektüeller*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994

³² *İslâmiyet*’e ilişkin bilgilerin Batı’ya intikali için bkz. F. Gabrieli, “İlmî ve Edebî Tesirlerin Batı Avrupa’ya İntikali”, Çev. İlhan Kutluer, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Hikmet Yay., İstanbul 1989, C. IV., s. 423-461. Ayrıca bkz. Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, Çev. Jale Parla, HVY, İstanbul 1991, s. 81; J. le-Goff, *Entellektüeller*, s. 142-151

³³ N. Hampson, *Aydınlanma*, s. 23. Ayrıca bkz. Necdet Subaşı, “Oryantalist Söylem’in Sosyolojisi”, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 6 (Bahar 1994), s. 107

³⁴ Fransa tarihine *L’Affaire* adıyla geçen *Dryfus Davası*, Üçüncü Cumhuriyet’in ve çağdaş Fransa’nın tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Bu dava çerçevesinde gelişen çalkantıların keskinleştirdiği siyasal ve toplumsal güçler dağılımı, 1905’te kilise ve devlet işlerinin ayrılması gibi sarsıcı önlemlerin alınmasına, Fransa’yı, sağdaki milliyetçiler ile soldaki antimilitaristler arasında 1914’e, hatta daha sonrasına değin etkisi altında tutacak bir bölünmenin doğmasına yol açmıştır. *Dreyfus* olayına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. *AnaBritannica*, *Genel Kültür Ansiklopedisi*, Ana Yay., İstanbul 1986-1987, C. VII., s. 485

lemişlerdir. *Intellectual* tabirindeki vurgu, bu kapsama girenlerin grup niteliğini *entendement* (bilme)'na bağlayarak tanımlamasıdır. Daha sonra, *Karl Mannheim* (1893-1947), böyle bir vurguya paralel olarak "entellektüel"lerin özelliklerini, sürdürdükleri hayatın "düşünce"ye dayanan boyutlarına bağlayacaktır³⁵.

Entelijensiyanın doldurduğu değişik kariyerler (üniversite, yazarlar, bilim adamları, uzmanlar) böylece kamu hayatına yalnız söz, kitap ve kavga metinleriyle değil, bunların yanı sıra esas olarak gazete yoluyla da müdahale etmeye başlayan *aydınların fidanlığı* haline gelecektir. Örneğin *E. Zola*'nın (1840-1902) "*J'accuse*" (*Suçluyorum*) adlı makalesi, Fransız aydınlarının kendilerini kurumlaştırma süreci içinde bir katalizör etkisi yapar ve *Dreyfus* olayının o zamana kadar bir yargı problemi olarak görülen yönlerini bir vicdan sorununa dönüştürerek aydınların iki düşman cepheye ayrılmalarına yol açar. Aydınlanmacıların evrenselci misyonuna sahip çıkanlar *solcu aydınlar* cephesinde, ulus-devletin toprak, ölümler, gelenek, devlet çıkarı, ordunun şerefi gibi kutsal değerlerini savunan ve sahiplenilenler de *sağcı aydınlar* cephesinde toplanırlar³⁶. Sofistler, rahipler ve filozofların sürdürdüğü bilgi tekeline sahip olma durumu, entellektüellerin varlığıyla da soy ağacını oluşturmuştur³⁷.

Entellektüelin rol kazanımıyla birlikte, filozof sözcüğü, XIX. yüzyılda, felsefeyle uğraşan kişinin artık üniversitede hoca olması, dünyadan el etek çekmiş olarak yaşamaya başlaması, konuları derinliğine bilen kişi kimliğini kazanması nedeniyle anlam değiştirmiştir. Ancak XVIII. yüzyıl "filozof"larının başlattıkları *militanlık* görevi de sürmekte ve giderek güçlenmektedir. Bu görevi yüklenenler kendilerini iki amaçtan birine adanma konusunda kararsızlığa düşer, zaman zaman birini, zaman zaman da diğerini yeğlerler: Halka yol gösterme ve/veya halka hizmet etme. Bu amaçlardan biri yazarların, filozofların, şairlerin kendi kendilerini halkı aydınlatan, ona yol gösteren egemen bilinçler olarak sunmalarına yol açarken, diğeri de kendilerini, her türlü erdemin kaynağı olarak kabul edilen *modern egemenin* hizmetine adanmaları anlamına gelir. Örneğin Rus popülistleri, halka giderek bir yandan onun doğuştan sahip olduğu erdemlerden beslenmek, öte yandan da ona entelijensiyanın bilgilerini götürmek istemişlerdir³⁸.

Avrupa aydınlarının ilk bağımsız kuşağını oluşturan aydınlanmacı düşünürler, gerek coğrafi gerekse sosyolojik anlamda köklerinden oldukça kopuk bir kültürel ortam oluşturmaktadırlar. Onları mesleklerine (yazar, öğretmen, avukat, siyaset adamı, manastır yöneticisi) indirgemek mümkün değildir. Kendi konularından ve sanatlarından yola çıkarak, ama zaman zaman da onları çok aşarak, kendilerini insanları ilgilendiren temel ya

³⁵ *K. Mannheim*'ın bu görüşleri için bkz. Ş. Mardin, "Bir İzah Denemesi", s. 256

³⁶ E. Morin, *Avrupa*, s. 123-124

³⁷ Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, Ötüken Yay., İstanbul 1978, s. 339-356. Ayrıca bkz. T. B. Bottomore, *Seçkinler*, s. 74

³⁸ E. Morin, *Avrupa*, s. 122-123. Hatta devrimci aydınlar da iktidarı ele geçirdikten sonra yıktıkları, beğenmedikleri yerli otokratik Rus rejiminin yaptığı gibi kendi Batılı ve yabancı ideolojilerini Rus halkına zorla, diğer bir deyişle, kendilerini *çağdaş aydınlanma havarisi* diye takdim ederek kabul ettirmeye çalışmışlardır. Bkz. Arnold Toynbee, Daisaku Ikeda, *Yaşamı Seçin -Diyalog-*, Çev. Umut Arık, AÜY, Ankara 1992, s. 87

da genel bütün ahlâki, toplumsal, siyasal sorunları ele almaya yetkili görür ve kurumlaştırır; giderek sorunları ortaya atan ve çözen kişi kimliğini kazanırlar. Aslında ikili bir görev üstlenmişlerdir. Bir yandan efsaneleri ve boş inançları yıkan eleştirel bir etkinlikte bulunurken, öte yandan da çağdaş toplumların ideolojilerini ve efsanelerini geliştirmektedirler. Aydınlanma Çağı'nın düşünürleri, aklın kendisini *efsaneleştirmiş* ve *tanrılaştırmışlardır*. Daha sonra Aydınlanma Çağı'nın yetersizliklerini *akıllıca* eleştiren romantikler insanın doğayla organik bir ilişki içinde bulunduğu efsanesini doğurdular ve ulusal efsaneleri geliştirdiler, ya da geliştirilmeleri gereğini savundular. Böylece aydınların hiç durmadan eski efsaneleri çürütüp yerlerine yenilerini yarattıkları bir süreç işlemeye başlamıştır³⁹. Aslında Batı'nın kendi geliştirdiği düşüncelerden yeterince yararlandığı ve kendini oluşturan temeller hakkında şaşmaz bir bilince sahip olduğunu belirtmek de bir hayli güçtür. Batı, yaşadığı iki dünya savaşı sonucunda kendi geçerliliğinden kuşku duyduktan sonra, kültürel temelleri hakkında, geliştirdiği bilgi yolunun niteliği üzerine kapsamlı düşüncelere ancak varabilmiştir⁴⁰.

1.1.3. Aydın Tipolojisi

Burada aydınlar için genel-geçer bir tipolojiden bahsederken amacımız yerel anlamdaki tiplerini tespit etmek değildir. Türk toplumunda ortaya çıkan aydın tiplerini, ancak kendi süreci içinde inceleyerek tespit edebiliriz. Zaten aydın kavramı da sosyolojik anlamda, olguya daha geniş bir açıdan bakıldığında sadece din bağlamında değil siyaset, iktidar, kamusal alan v.s. gibi alanlarda da farklı tipolojiler üretmektedir. Öte yandan aydın kavramı, semantik açıdan taşıdığı problemlerin de bir sonucu olarak *kalıp yargıların* doğmasını sağlamaktadır.

Entellektüel teriminden ayrı olarak aydın veya "intelligentsia" dediğimiz zaman sadece bireyleri değil, o bireylerin okumuşluğu özelliğinden öteye geçen, daha geniş özelliklerle toplumun çoğunluğundan ayrılan (bu çoğunlukta birçok okumuşlar, yani eğitim görmüş kimseler de bulunabilir) kişiler grubunu anlamaktayız. Sadece dil sözcüğü olarak değil, semantik olarak da aydın ve intelijsenya terimlerinde bireyci değil, toplumcu bir ton vardır. Gerçekten de Avrupa'da yayılan bu kategori, okumuşun yani kafası işleyen kişiler grubunun, toplumda kendine özgü bir işi, bir yeri hatta bir misyonu olduğu anlamını taşımaktadır⁴¹.

Karl Mannheim da⁴², grup dağınıklığına karşı birleştirici çizgiyi aydınların eğitiminde bulmaktadır. Ona göre, iş ve misyonu "çağın eğilimlerinin mümkün olduğu kadar dolu ve toplu sentezi"ni vermekten ibaret olan aydın, esasında homojen bir sınıf niteliğinden yoksun, fakat toplumun ortak eğitim mirasına katılmak ve başkaları ile beraber ondan pay almak suretiyle yine de bir "müşterek"te birleşmiş sayılmaktadır. Ortak

³⁹ E. Morin, *Avrupa*, s. 122. Aslında Marx da sisteminin yapı unsurları arasında aydının fonksiyonunu küçümsemiştir. Ona göre aydın, sınıflı toplumun kanatlarından birine tutunmaktan ötede bir rol sahibi değildir; hele bir hareket ve değişim merkezi hiç değildir. Bkz. S. Ülgener, *Aydınlar*, s. 64

⁴⁰ İsmet Özel, "Tanzimat'ın Getirdiği Aydın", *TCTA*, İletişim Yay., İstanbul (t.y.), C. I., s. 66

⁴¹ N. Berkes, *Aydınlanma Kavramı*, s. 248-249; T. B. Bottomore, *Seçkinler*, s. 75

⁴² Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, 1952, s. 138'den nakl. S. Ülgener, *Aydınlar*, s. 66

eğitim, *Mannheim*'a göre, aydınlar arasında aile, statü, meslek ve servet farklarını yumuşatarak hepsini bir çizgide hizalamış olmaktadır. Ancak bu ortaklık, entellektüel temele dayanmalıdır.

Entellektüel bilgiyle kurulan ilişkiyi nitelemekte dört kriter mevcuttur. Bunlar, metinlerden oluşan bir külliyyatın tanımlanması; bir değerler sistemi çerçevesinde toplumsal alanı birleştirerek anlam yaratan, dünyayı açıklayıcı bir evrensel ilkenin konumlanması; dağınık bir araç ve akılcı bir açıklama ilkesi olarak dil; ve nihayet, bir "öteki"nin (ruhbanaya göre laik, eğitilmişe göre okuma yazma bilmeyen ya da felsefeciye göre kamuoyu) belirlenmesi. Bu ayrışma kurumlaşmış (bir diploma, bir bünyeye aidiyet ya da bir mesleğin yerine getirilmesi yoluyla) ya da bir değer olarak yaşanmış olabilir⁴³.

Karl Mannheim, toplumsal çatışmaya, bireysel düşünce biçimlerinin ve gerçeğe ilişkin kişisel ölçütlerdeki çeşitliliğin neden olduğunu öne sürmekte; bu farklılıkların, Marksist düşünürlerin vurguladığı ekonomik eşitsizlik ve sınıf bilincinden daha belirleyici olduğunu tartışmaktadır. *Mannheim*'ın katkısı, aydın problemlerini bir kültür sosyolojisi çerçevesinde işlemiş olmasıdır⁴⁴.

Aydın konusundaki tezleriyle tanınan *Gramsci*'ye göre ise⁴⁵ aydınlar, bilincinde olsunlar ya da olmasınlar bir sınıfın sözcülüğünü yapmaktadırlar. *Gramsci*'nin terminolojisiyle *geleneksel aydınlar*, sanayinin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan ve geçimlerini sanat, bilim ya da kültürel işlerle sağlayan, klasik kültürün aydınlarıdır. Bunlar, kendi hayatlarıyla egemen sınıf arasındaki yakın bağın bilincinde değildirler. Buna karşılık, hangi meslekten oldukları önem taşımayan *organik aydınlar* ise, bağlı bulundukları sınıfın çıkar ve özlemlerini bilinçli biçimde dile getirirler. Böylece *Gramsci*'ye göre yeni bir tarihsel bloğun oluşturulmasını organik aydınlar üstlenmiş olacaktır. Biz de burada *Gramsci*'de olduğu gibi bölgesel durumlara dayanarak genel ilkeleri gözlem düzeyinde tanımlamak yerine, genel tarihsel ve toplumsal ilkeleri kullanarak, *modern aydınlar* tanımına yol açan özgül faaliyet ve ilişkileri gerçek bir yoruma tabi tutmak mümkündür. Hatta *G. Mosca* da, (1858-1941) bu *özgül* yapıya dikkat çekerek bağımsız bir küme oluşturmada aydınların fonksiyonlarına işaret etmektedir⁴⁶.

Fonksiyonları söylemleri korumak veya üretmek olan *söylem cemaatları*⁴⁷, aydınların oluşturduğu grup niteliklerini taşımaktadır. *Watt*'ın da vurguladığı gibi⁴⁸ aydınlar bu niteliklerini üç ayrı tipolojinin sınırları içinde gerçekleştirirler. Bunlar sırasıyla *vasıta olan aydın*, *sistemleştiren aydın* ve *sezgici aydın* tipinden oluşmaktadır. *Vasıta olan aydın*, çevremizi inceleyen ve dolayısıyla çevre üzerindeki kontrolümüzü arttıran pozitif bilim

⁴³ O. Roy, *İflas*, s. 125

⁴⁴ L. Bodin, *Aydınlar*, s. 15

⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Antonio Gramsci, *Aydınlar ve Toplum*, Çev. V. Günyol, F. Edgü, B. Onaran, Alan Yay., İstanbul 1985; F. Bon, M. Burnier, *Les Nouveaux Intellectuels*, Paris 1971, Seuil Yay., s. 14-19

⁴⁶ Gaetano Mosca, *The Ruling Class*, McGraw-Hill Yay., New York 1939, s. 474'den nakl. T. B. Bottomore, *Seçkinler*, s. 77

⁴⁷ M. Foucault, *Söylemin Düzeni*, s. 43

⁴⁸ W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 2

adamıdır. *Sistemleştiren aydın* ise filozofu, ilahiyatçıyı ve hatta belli olaylarda zımnen var olan genel kuralları bulup çıkaran tarihçileri kapsamaktadır. Sonuncu olarak *sezgici aydın* ise, toplumda kabul edilmiş değerlerle ve bu değerlerin realitedeki esaslarıyla ilgilenen aydın olarak tanımlanmaktadır. Birbirinden farklı olan bu üç aydın tipinin yalın ve saf halde bulunmalarına ise nadiren rastlanmaktadır.

Aydın konusunda mevcut bir diğer tipolojik ayrım da *T. Molnar*'a aittir. *Molnar*'ın⁴⁹ değindiği üç aydın tipi, *marksist, ilerici ve gerici* tipolojilerinden oluşmaktadır. Onun yorumuna göre bir aydın öğretisi olarak *muhafazakarlık*, solun zaferine tepki olarak doğar ve eski düzenin yeniden kurulmasına kendini adar. Muhafazakar aydınlar, çoğu defa dönemlerinin manevi yapısıyla donanmış olarak kendilerini egemen sola karşı koyan bir azınlık grubu oluştururlar. Çoğunlukla yurtseverlik ve dinî değerler, devlet veya millet kavramıyla aynileşerek, sol aydınlar gibi karşıt burjuva ve karşıt materyalist olurlar. Bu yüzden de saldırılara maruz kalırlar.

Modern bilimlerin bilgisine dayalı teoriler, kendilerini benimseyenlere bir dünya görüşü armağan ettiği ölçüde, geleneksel düşünce biçimleriyle modern bilgiye dayalı düşünceleri uzlaştırmamanın da bir aracı haline gelirler. Gayet açıktır ki, bu olgu, modern bilginin, nasıl bir statü göstergesi olarak işlediğinin de göstergesidir⁵⁰. Bu nedenledir ki, Avrupa aydınının modernliğin bir habercisi olarak var olan statüsünü tanımadan, diğer aydınları tanıyabilmek mümkün olmayacaktır. Ne var ki, *çevre aydını* (peripheral intellectual) şeklinde kavramsallaştırılan aydınların pek çoğu, entellektüel duyarlılıklarını ve zihinsel kalıplarını kendi fiili gerçeklikleriyle, toplumsal konumlarıyla yüzleştirmek yerine imrendikleri uygarlığın sorunlarını sorun edindiği kadar, o kültüre ait çözümleri de yegane çözüm olarak kabul edip, bir anlamda kendi yerel gerçekliklerine uzak düşmektedirler. Bu bağlamda ne kendi gerçeğine ne de özlemini duyduğu evrene kendini kabul ettiremeyen *çevre aydını*, ulema sonrasında ülkemiz tarihinde oluşan aydın tipolojisini besleyen ana damar özelliğini korumaktadır. Bu aydın tipi, insanlara aşkın değer ve idealleri ulaştırmanın misyonunu reddederek, ürettiği bilgi, sahip olduğu beceri ve tecrübelerle dünyayı yeniden kurmak ve onu iyileştirmek için öncülüğe yönelen aydındır⁵¹.

Aydın tiplerini ele alırken karşımıza çıkan problemlerden birini de *dini aydın* kavramı oluşturmaktadır. Din ve aydın arasında kurulabilecek olumlu bir ilişkinin ürünü olarak ortaya çıkacak olan *dini aydın* tipi, bugün yeterince somutlaşmış bir terkip oluşturmamakta, fakat kavram yerleşmeye başlamaktadır. Bazı kişiler "felsefe" ile veya ekonomik görüşlerle aydın olma kriterlerini birbirine karıştırarak, istemediklerine aydın olmanın yolunu kapatmaktadırlar⁵². Bu çerçevede dindar olmayı entellektüel kişilik için engel olarak gören aydınların değerlendirmeleri kadar, aydın olmayı din dışılıkla bir tutan dinsel

⁴⁹ Thomas Molnar, *The Decline of Intellectual* (1961)'dan nakl. Orhan Türkdoğan, "Türkiye'de Aydın Muhalefeti: Yeni Sol ve Yeni Sağın Oluşumu", *Türkiye Günlüğü*, Sayı:16 (Güz 1991), s. 21

⁵⁰ Hüsamettin Arslan, "Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım", *İlim ve Sanat*, Sayı: 18 (Mart-Nisan 1988), s. 11

⁵¹ Ö. Demir, "Postmodern Aydın", s. 3; C. C. Zimmerman, "Aydınlar", s. 13

⁵² H. Hatemi, *Aydın*, s. 9

tutumuna sahip kişilerin değerlendirmeleri de aslında bilgi eksikliğine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Oysa ki dini düşünce de, din dışı düşünce de ilkesel olarak *aydınlığı* istemek durumundadır. Çünkü aydın olmanın düşünceyle ilişkisi vardır fakat sabit tutumlarla ilişkisi yoktur.

Ne var ki, bilgi birikiminden yoksun, ya da böyle bir birikimi oluşturmuş olmakla birlikte, onu kültürel bir düzeye çıkaramamış kişilerin, yüzeysel gösterilerden örülü maskelerin yardımıyla birer aydın kişiliğiyle ortaya çıktıklarına, bu düzmeciliği perdelemeyi de başardıklarına oldukça sık rastlanmıştır ve rastlanmaktadır⁵³. Bu tür aydınlar yüzünden ortaya çıkabilen değerlendirme hataları hemen her epistemik yapıyı etkilemiştir. O halde ortak bir kullanıma elverişli olacak şekilde aydın olmanın ya da sayılabilmenin ne gibi şartlara bağlı olması gerektiğini tartışmamız gerekmektedir.

Aslında aydın olmak için önce *insan* olmak gerekmektedir. Çünkü insan, mukaddesi olan bir varlıktır. İnsan *hırlaşmaz, konuşur. Maruz kalmaz, seçer*. Aydın bu bağlamda kendi kafasıyla düşünen, kendi gönlüyle hisseden kişidir. Onu aydın yapan, uyanık bir şuur, “tetikte” bir dikkat ve hakikatin bütününe kucaklamaya çalışan bir tecessüs olmalıdır⁵⁴.

Aydınlar için asıl problemin “düşüncenin organik birliğini kurmak ve kültür sağlamlığı yaratmak” olduğunu belirten *Gramsci* de⁵⁵, bunun gerçekleşmesi için aydınlarla sıradan insanlar arasında, kuramla politika arasında birlik sağlamanın gerektiğini belirtmektedir.

Yüksek öğrenim yapmış meslek sahiplerinin hepsi aydın sayılamayacağı gibi, akademik kariyere mensup herkes de, aydın değildir⁵⁶. Aydın olabilmek için, bilim ve edebiyat alanında gerekli bir unsur olan zekâdan (intelligence) ayrı ve ötede (belki de ona ek olarak) belirli bir olayın veya durumun ön planda dikkati çeken pratik yönlerinden ayrılabilme, rutin faaliyetleri aşip meselenin soyut yönlerini de düşünebilme, bir mesleğin ya da işin pratik anlamda ifasını aşan daha geniş değerlere kendini verebilme gücünün varlığı gerekmektedir⁵⁷.

1.1.4. Fonksiyonel Açıdan Aydın

Toplumun gerçek ve eleştirel değerlerini temsil eden üretici, yorumlayıcı ve ona biçim veren bir uygulayıcı olarak⁵⁸ aydının, bu görevlerini yerine getirirken sahip olduğu fonksiyonel durumunun dikkate alınması gerekmektedir. Modern toplumun bir ürünü

⁵³ Ahmet Cemal, “Bir Yol Ayrımında Türk Aydını”, *Yazko Edebiyat*, Sayı: 16 (Şubat 1982), s. 82

⁵⁴ Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, Ötüken Yay., İstanbul 1980, s. 453

⁵⁵ A. Gramsci, *Aydınlar*, s. 15

⁵⁶ *Robert Merton*’a göre, bilim adamı bir ders kitabının içeriğini aşip birtakım yorumlama ve uygulamalara geçemiyorsa, sadece o ders kitabının içeriğini talebelerine naklediyorsa entellektüel değildir. Gerçekte kendisi için başkaları tarafından hazırlanmış metni okuyan radyo spikeri ne kadar entellektüelse, böyle bir bilim adamı da o kadar entellektüeldir. *Social Theory and Social Structure*. The Free Press of Glencoe, 1957, s. 209-210’dan nakl. T. Dereli, *Aydınlar*, s. 22

⁵⁷ T. Dereli, *a.g.e.*, s. 20

⁵⁸ Raymond Aron, *The Optimum of The Intellectuals*, s. 210’dan nakl. O. Türkdoğan, “Aydın Muhalefeti”, s. 22; T. B. Bottomore, *Seçkinler*, s. 76

olarak ortaya çıkan aydınların diğer insanlardan ayrılan yönü tamamen yerine getirdikleri fonksiyonlarıyla sınırlıdır. Çünkü bütün insanlar aydının gördüğü işi görmezler⁵⁹.

Entellektüel faaliyetin göze çarpan en açık fonksiyonu, entellektüel eserlerin oluşturulmasıdır. Bu eserler toplumda birikmiş entellektüel geleneklerden ve eserlerden oluşan bir “stok”a ilave olunurlar. *Shils*, söz konusu stok için *yüksek kültür* kavramını kullanmaktadır⁶⁰.

Öte yandan aydın tabakasının en belirgin fonksiyonlarından birisi de, söz konusu tabakanın, *Weber* ve *Mannheim*'in da vurguladığı biçimde, serbestçe hareket edebilmesi veya sosyal bakımdan bağımsız bir yapı oluşturabilmesidir⁶¹. Dolayısıyla aydın olmak, dünya görüşünde resmi görüşten bir dereceye kadar bağımsız olmak demektir. Aydına saygınlık kazandıran da onun bu bağımsız formasyonu sayılmalıdır. Gerçek ve sorumlu aydının görevi, kendisine sunulanları tartışmadan, sorgulamadan olduğu gibi kabul etmek değil; aksine kendisini, gerçekliğin bilgisine götürecek yolların çeşitli olacağını düşünmek, alternatifler arasında sağlıklı karşılaştırmalar yapmaktır. Aydın, kendini, statükoda ifadesini bulan resmi görüş ve ideolojilerin toplumsal kesimler katında kabul edilmesini sağlayan bir aracı rolünde görürse, kendini misyonerlikten kurtaramaz. Çünkü dogmatik düşünce biçimi yalnızca dini düşüncelere özgü değildir⁶².

Aydın, çağdaş dünyada yeni bir etkinlik kazanmıştır. Bu etkinlik bağlamında, çağdaş aydının bir diğer fonksiyonel özelliği, fikir aleminin tam ortasında bulunması dolayısıyla alt tabakalara nisbetle daha ısrarlı bir şekilde *anlamli bütün* aramaya çalışmış olmasıdır. Bu arama çabası aydını çağdaş dünyanın en mutsuz ve rahatsız kişilerinden biri haline getirmiş ve aynı zamanda yeni toplum modellerini teklif etmekte kendisine bir öncülük sağlamıştır. Böylece aydın, bir ideoloji imalatçısı olmuştur⁶³. Bütün toplum yapısını ve işleyişini kapsamına alan ve belli bir insan doğası anlayışına dayalı olarak belli bir siyasetle pratik bir eylem programını içeren düşünce ve inanç sistemi olarak ideoloji, aydının fonksiyonlarının önemli sonuçlarından biri olmaktadır.

Aydının diğer fonksiyonları arasında kültür değişimine öncülük etmek; değişeni daha popüler ve yaygın hale getirmek; yeni bir zevkin ve üslubun öncülüğünü sürdürmek; halkın politik, sosyal tercihlerini etkilemek sayılabilir⁶⁴. *Mannheim*, bu bağlamda, aydınların, özellikle toplumlarındaki farklı çıkar kümelerine ilişkin görece eksiksiz ve objektif bir görüş edinme ve daha genel toplumsal çıkarları üste çıkaracak şekilde

⁵⁹ A. Gramsci, *Aydınlar*, s. 25

⁶⁰ E. Shils, “Intellectuals”, s. 410

⁶¹ M. Erkal, *Sosyoloji*, s. 183

⁶² A. Bulaç, *Aydın Sapması*, s. 40

⁶³ Şerif Mardin, *İdeoloji*, 2. b., Turhan Kitabevi, Ankara 1982, s. 133. Ayrıca bkz. Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Yay., İstanbul 1977, s. 240

⁶⁴ S. Ülgener, *Aydınlar*, s. 66. E. Shils de benzer bir sıralama yapmaktadır. *Shils*'e göre aydın fonksiyonları, yüksek kültürü yaratmak ve yaymak, millî ve milletlerüstü modeller kurmak, ortak kültürler geliştirmek, sosyal gelişmeleri etkilemek ve son olarak da politik roller oynamaktan ibarettir. Bkz. E. Shils, “Intellectuals”, s. 410

bağımsız hareket etme kabiliyetinde olduklarına dikkat çekmektedir⁶⁵.

İnsan zihninin geniş işleyiş biçimini harekete geçirerek sembolleştiren bir düşünür olarak aydın⁶⁶, bir başka açıdan *Mannheim*'ı doğrulayacak bir şekilde⁶⁷, menfaat çatışmalarını fikir çatışması haline sokarak gizli kalmış huzursuzluk ve tatminsizlik kaynaklarını ortaya çıkarmaktadır. Bu yolla da toplumun kendi kendini daha iyi tanımasını sağlamaktadır.

Aydının fonksiyonlarına olumsuz yönden de bakılabilir. *Gelişmekte* olan ülkelerde olduğu gibi, Batı'da da, başlangıçta aydınları sosyolojik bakımdan herhangi bir toplum kesitine bağlamak ya da dayandırmak zordur. Köklerinin fazla derine inmediği ya da köklerinden tamamen kopmuş oldukları söylenebilir. İdeolojik açıdan sahip olabildikleri istikrarsızlık da onların kararsızlığını pekiştirmektedir. Ayrıca efsanelerin eleştirisiyle efsane üreticiliği arasında da kararsızdırlar. Kuşkusuz aydın çevrede de alışkanlıklar edinilir, konformizmler doğar, ama bütün bunlar karşıt düşüncelerin kavgasından doğan yaygarayı yatıştırmaya yetmez. Yaygaralar hakkındaki bu kültür, hiç durmaksızın, önce bir sapma, sonra bir karşı eğilim, sonra da zaman zaman egemen eğilim haline gelen yenin üretilmesini sağlar⁶⁸.

Aydınların fonksiyonunun değeri, özellikle sömürge halklarının siyasi istiklal talep ettikleri yerlerde, daha da önem taşımaktadır⁶⁹. I. Dünya savaşında muharip ülkelerin hemen hepsinde aydınların rolü hatırlardadır. Kendi ülkelerinin emperyalizmine haklı gerekçeler icat etmek; karşı tarafı, düşüncelerine ve kutsal bildiği değerlerine varıncaya kadar kötüleyerek tansiyonu devamlı yüksek tutmak başta gelen fonksiyonları arasında yer almıştır⁷⁰. Oysa aydının bu olumsuz öğelerle bağdaşık bir kimliği reddetmesi gerekirdi. Bugün varolan hegemonya boşluklarını doldurma konusunda gösterdiği gayrete bakılarak da, aydınların kendi ahlâki sorumluluklarını zaman zaman atlama konusu yaptıklarına şahit olabiliyoruz. Bu tesbitimiz, aydınların diğer kültürlerin ürünlerine eleştirel bir yaklaşımla bakamayacakları anlamına gelmemelidir. Çünkü aydın, hem kendi toplumunun ve hem de başka kültürlerin belirli öğelerine karşı eleştirel olabileceği gibi, aynı zamanda da başka kültürlerin belirli öğelerine de açık olarak yaklaşabilmelidir⁷¹. Ancak, aydın kesiminin kendi toplumuna ait değerleri reddederek ya da hafife alarak diğer bir toplumun değerlerini benimsemesi sonucu, halk ile aydınlar arasında kopukluk veya ikilik oluşması bağlamında *aydın yabancılaşması* ortaya çıkmaktadır. Oysa bir insanın sosyal kişiliğinin yansıması sayılabilecek din, kültür ve tarih birikiminin aydın tarafından ihmal edilmesi, hem onun entellektüel kişiliğini ve hem de toplumsal aidiyetini

⁶⁵ K. Mannheim'dan nakl. T. B. Bottomore, *Seçkinler*, s. 77

⁶⁶ Seymour Marth Lipset, Aseko Baseu, "Intellectual Types and Political Roles", *The Idea of Social Structure* (1978)'den nakl. O. Türkdoğan, "Aydın Muhalefeti", s. 22

⁶⁷ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 142'den nakl. T. Dereli, *Aydınlar*, s. 23

⁶⁸ E. Morin, *Avrupa*, s. 124

⁶⁹ A. K. Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 477

⁷⁰ S. Ülgener, *Aydınlar*, s. 75

⁷¹ M. Belge, *Türkiye*, s. 25

sağlayan bağlantılarını zayıflatmış olacaktır.

Modern dünyada efsanelerle dinlerin, aklın tam da onları yokettiğini sandığı bir sırada ortaya çıkıp “akl”ın üstesinden gelebildiklerini görmemiz zor olmamıştır. Dolayısıyla artık aklın yalnız eleştirel düşüncenin kaynağında değil, dinin de öngördüğü ilkelere arasında olduğunu vurgulamamız gerekiyor. Bu ayrımlar yapılmaz ve bu karşıtlıklar görülmez ise, önümüzdeki tek seçenek ya akıl adını taşıyan herşeyi suçlamak, ya da her durumda o adı kutsallaştırmaktan başka bir şey olmayacaktır⁷².



⁷² E. Morin, *Avrupa*, s. 108

1.2. ULEMADAN AYDINA SOSYOLOJİK SÜREÇ

1.2.1. Aydın Rollerinin Tarihselliği

Bir yandan modern dünyanın oluşturduğu değerler sistemi, öbür yandan da dini, merkezi bir rolde kabul eden geleneksel dünyanın değerler sistemi, ortaya farklı biçimlerde telakki edilebilecek sonuçlar çıkarmaktadır. Varlığın kutsallığına ilişkin geleneğin, varlığın fonksiyonelliğine tahvil edildiği modern toplumlarda anlayış ve kavrayışlarda derin içsel değişiklikler meydana gelmektedir. Bilginin yerini malumatın aldığı yeni modelde, artık fonksiyonellik gitgide daha da artacak şekilde dikkatleri çekmektedir.

Fonksiyonunu bilgiyi tassarufundan alan ve bu tekel sayesinde şu veya bu oranda politik yönetime ortak olan bilginler, “düzen”in olduğu gibi sürmesinden de birinci dereceden olmak üzere sorumludurlar. “Bilgi” kavramının *laikleşmesinden* önce, bilginin üretilmesi, saklanması ve aktarılması, yarı yarıya veya doğrudan doğruya dini olan kurumlar içinde gerçekleşiyordu. Böylece bilgi ile dini görüş arasında sıkı bir bağ kurulmuş oluyordu¹. Geleneksel sistemde bilgi, sınırlı bir şeydir. Mesela, İslâmî bilginin temel ilkeleri ilk ve son olarak belirlenmiştir. Bu bilgi, bilinen tekniklerin üstünlüğü sayesinde yayılmaktadır. Yeni bilgi (coğrafya, fizik, kimya, biyoloji) malumat sahibi olmak için yakından izlenmesi gereken, kendi hızıyla birlikte genişleyen bir bünyeydi. Kullanımına yönelik teknikler sürekli değişiyordu. Böylelikle değişim, ilk başta Batı pozitif biliminin verisi olarak başlamıştır. Bunun ışığında entellektüel ufuklarını geliştirmede geride kalan ulema, giderek artan bir ölçüde, *kadim bilgeliğin hazineleri* olmaktan çok, *cahil şarlatanlar* olarak görülür oldu².

Geleneksel İslâm toplumunda ulema, bugün modern toplumda aydınının sahip olduğu modern fonksiyonların klasik biçimdeki tarihsel karşılığını sunmaktadır. Bilindiği gibi geleneksel toplumlarda din; ahlâk, kültür, örf ve adetlerin resmi koruyucusudur. Topluluk üyelerinin, bütün manevi ve sosyal hayata ilişkin problemlerinin çözümünü kendisinden bekledikleri din, böylece geleneksel toplumda grubun ve kültürünün, onun vasıtasıyla olgunlaşmayı umdukları ve çalıştıkları ideal halini almaktadır. Şüphesiz böyleleri bir toplumda *din adamı* en büyük manevi ve sosyal otoriteye sahiptir³.

Gerçek uygulamada, idealize edilmiş normdan birçok önemli noktada ayrılmışsa da, İslâm, ruhbanca bir aracılığı reddettiğinden dolayı, *Kur'an*'da Allah'ın *konuşması* ilke olarak tüm insanların doğrudan eşitçe ulaşabilecekleri bir şekilde nesnelleştirilmiştir⁴. İslâm hukukunda her ilim adamı danışılabilir bir uzman durumundadır, ancak bilgisi ne kadar derin olursa olsun, yanılmaz olduğunu iddia edemez ve bu yüzden teklif edilen çözüm, mesele üzerinde özel ehliyeti olmayanlar tarafından ölçülür, karşılaştırılır, değerlendir-

¹ M. Belge, “Aydınlar”, s. 122

² Ş. Mardin, “Din ve Laiklik”, s. 58-59

³ Ünver Günay, “Modern Sanayi Topluluklarında Din-I”, *EÜİFD*, Sayı:3, Kayseri 1986, s. 52

⁴ Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslâm*, Çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991, s. 81

dirilir ve sonra kabul ya da red edilir. Ancak çoğunlukla kabul edilmede ortak bir deneyim söz konusu olmaktadır⁵.

Türk toplumunda modern anlamdaki intelijensiya öncesi okumuş kategorisi ule-maydı. Ulemanın yanında ve zaman zaman ona karşıt bir kategori de tasavvuf gele-neğinin, tekke ve zaviyelerin yetiştirdiği *ariflerdi*⁶. İslâm toplumunda bugün, aydın-mü-nevver bağlamında açıkladığımız bir yapının gelişmesinin, özel İslâmi bilgi anlayışı veya yerel bilgi anlayışları tarafından formüle edilen önermelerde ihtiva edildiği düşünülmektedir. Bu önermelerde ihtiva edilen bilgi, önermelerdeki sözlerin basitçe aktarılmasıyla nesilden nesile nakledilmektedir. Bu, bu sözlerin dışında başka hiçbir şeyin bulunmadığı veya bu sözleri mükemmel olarak ezberleyen kimsenin, bu önermeleri ilk olarak formüle eden kimselerin bilgi veya hikmetinin içerisine tamamen nüfuz ettiği anlamında alınmamalıdır. Bu sözlerin ötesinde bazı şeylerin bulunduğu, fakat ona, ancak bu sözler üzerinde iyice düşünmek suretiyle ulaşılabileceği kabul edilebilir. Eğer bu böyleyse, bilgi tamamen nakledilemez, fakat mümkün olduğu gibi, bilginin bu tür nakli, onun orijinal olarak kendileriyle ifade edildiği sözleri nakletmek suretiyle gerçekleştirilir. Bundan, İslâm toplumunun temeli olan bilgi ve fikri yapının kuşaktan kuşağa nakledilmesinin, *Kur'an'ı* ve *H. Muhammed'in sözleri ve fiilleri* hakkındaki *hadisleri* ezberlemek suretiyle başarıldığı sonucu ortaya çıkar. Böylece İslâmi bilgi telakkisi, bütün İslâm eğitimine rengini verecektir⁷.

Aslında Orta Çağ-Batı toplumunda akıl, teolojinin içine hapsedilmiştir, onun hizmetindedir. Ona teolojinin yüklediği “haklı kılma” misyonu Orta Çağ aklının *aklamacılığa* dönüşmesine neden olmuştur. Aklamacılık da akıllılıkla aynı kaynaktan beslenmekte, ama akıllılığın tersine dönüşmektedir; çünkü aklamacılık, eleştiri eylemini felce uğratmakta ve gerçekte olan diyalogu sırf kendi sisteminin mantığını korusun diye uyuşturmaktadır. Aklamacılık, evreni doğruluklarından kuşku duyulmayan postülatlardan yola çıkılarak kurulan tutarlı bir sisteme hapseder ve o sisteme uymayan her olguyu, her düşüncüyü reddeder. Aklamacılık, akıllı eleştiriden kaçmak isteyen düşünce ve inançları tutarlı bir biçimde haklı göstermeye yarayan bir aygıt durumundadır. Aynı şekilde Orta Çağ skolastik düşüncesi, bir yandan *Aristoteles'in* tartışılmaz otoritesine, bir yandan da kutsal metinlerin tartışılmaz otoritesine yaslanarak, imanı tutarlı bir biçimde haklı kılmaya çalışan bir aklamacılıktan başka bir şey değildir. Rönesans'ın Yunan kaynağına geri dönmesi, akılcılıkla felsefeye ortak özelliklerini kazandırmıştır. İmanın temelindeki metinlerin eleştirel bir gözle incelenmesi, doğrudan imanın kendisinin de eleştirel bir şekilde ele alınmasına yol açmıştır. Yeni düşünce sistemleri kurularak, giderek, Avrupa aklının *serüvenler çağı* başlamış oldu⁸.

⁵ İştıyak Hüseyin Kureşî, “İslâm Toplumunda Ulemanın Konumu”, *Modern Çağda Ulema*, Çev. Nuray Tunalı, İz Yay., İstanbul 1991, s. 10.

⁶ N. Berkes, “Aydınlanma Kavramı”, s. 252

⁷ W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 118-119

⁸ E. Morin, *Avrupa*, s. 100-101

Aydınları “aydın” yapan özelliklerden biri veya birkaçı genelleştirilir ve soyutlanırsa, daha eski toplumlarda da bu fonksiyonları yerine getiren kategorilerin bulunduğu kabul edilebilir⁹. Geleneksel topluluklarda *bilme* ve *bilgiyi kaydetmenin*, meslek özelliklerinin ötesinde bir çeşit lonca espirisinde, bir kapalılık içinde, belli bir konumun sınırları dahilinde yapılması ve “bilmeyen”lerden saklanması esastır. Bilgi üretme, *kapalı* bir çalışma türüdür ve bilimciyi bu kapalılık tanımlar. Mesleği *bilme* olan kimse, (*literati*)¹⁰, toplum içinde en önemli sayılan işlerden birini üstlenmiştir. O da, topluluğun temel değerlerinin sağlanması ve kuşaktan kuşağa intikal ettirilmesidir. Literatus’un şahsiyeti, toplum içindeki yerini tanımlayan bu kolektif çalışmanın içinde erir; ürün verme stiline özel karakteri, yaptığı kolektif işleve nisbetle önemsiz sayılır. Bu anlamı aşabilmiş olan çok az topluluk mevcuttur. Eski Yunan topluluğunun bazı tarihsel aşamalarında böyle bir “açık” kapıya rastlanmaktadır. Bu özelliklerin tanınmak istenmediği, kulak ardı edildiği topluluklarda ise aydınların çalışması toplum yapısını pekiştirmeye yönelir. Bunların içinde dini değerlerin kitleye ve gelecek kuşaklara intikal ettirilmesi, yasaların sürdürülmesi, geleneklerin hatırlatılması gibi çabalar bulunur¹¹.

1.2.2. Ulema ve Aydın Rollerinin Dönüşümü

Ulema kavramı çok sık olarak kullanılmasına rağmen, tarifi belirsizliklerden kurtulabilmiş değildir. İlk İslâm toplumunda ulemanın statüyü, halife seçimindeki *iştiraklerinden* ve *şeriat’ı* kitaplaştırma ve yorumlamalarından dolayı kazandıklarını söylemek doğru olacaktır. Nihayet, ulemanın ne zaman hükmi bir şahsiyet kazandığını, ne zaman savunacak menfaatlere sahip olduğunu tesbit etmek de mümkündür. İlk hicri yüzyılda (profesyonel bir grup olarak, rütbe yahut statü olarak) ulema, hükmi-i şahsiyesini kazanamamıştır.

Kur’an’ın “ulu’l-emr”den (otorite sahipleri)¹², yani ümmetin manevi liderlerinden bahsettiği bilinmektedir. Fakat İslâm’ın ilk onlu yıllarında bu din bilginleri ahlâki davranışı, bir düzlem içinde belirlemek gayesinde olduklarından dolayı, başlangıçta kendilerine ait bir kurumsal yapı oluşturamamışlardır. Bu ara devrede onların bir şahsiyeti olmuş ise, bu, Allah’ın kelimelerinin muhafızları ve bu dünyada ahlâklı müminlerden oluşan bir ümmetin banileri olarak vardı. Böylelikle halkın ibadeti üzerinde söz söyleme hakkına sahiptiler. Gerçi tefsir sahasında bir tekele sahip değildiler, ama İslâm ilahiyatının müfessirleri olarak nüfuz sahibiydiler. Siyasi sisteme katıldıkları zaman ise, “kanun idaresi ve hükümet sahasında bunlar, etkili fakat sonuçlandırıcı olmayan bir baskının sahibiydiler”¹³. Bundan dolayıdır ki İslâm toplumunda halife, sultan veya emirin siyasal otoritesiyle, şeriatı ve dolayısıyla şeriatın garanti altına aldığı kişi özgürlüklerini

⁹ M. Belge, “Aydınlar”, s. 122; F. Bon, M. Burnier, *Les Nouveaux*, s. 18; T. B. Bottomore, *Seçkinler*, s. 75

¹⁰ *Literati*’nin bazen toplumlarda bir tür egemen katman oluşturabildiği görüşü için bkz. T. B. Bottomore, *a.g.e.*, s. 75

¹¹ Ş. Mardin, “Bir İzah Denemesi”, s. 257-258

¹² *Ulu’l-emr* ayeti için bkz. *Kur’an-ı Kerim*, Nisa 4/59

¹³ Şahruh Ahavi, *İran’da Din ve Siyaset*, Çev. Selahattin Ayaz, Yöneliş Yay., İstanbul 1990, s. 32

korumada başlıca rolü oynayan ulema arasında devamlı bir *gerginlik* varolmuştur¹⁴. İslâm toplumunun, varolan ve uygulanan hukuk sistemine mutlaka itaat etmesi söz konusu olduğu için, daha fazla bilgiye sahip olan ulemanın görüşlerine saygı duymak son derece doğal bir şeydir¹⁵.

Eldeki bilgiler ulemanın hükmî şahsiyeti¹⁶, yani kendine ait bir sosyal katmanı VIII. yüzyılda üç harekete karşı teşkil ettiğini göstermektedir: *Mecûsilik*, *Şuûbiyye* ve *Mutezile*. Mecûsilik insan ve Tanrı ile olan ilişkisi konusunda çok ileri giden bir görüşün sahibiydi. Şuûbiyye tahtın babadan oğula geçtiği imparatorluk yapısında, memur ve kâtiplerin bir hareketiydi. Bunlar Arap kültürünü “ilkel” buluyor, Farisi kültürünü övüyor ve nihayet insanları, içinde insanın rolünün olmadığı şüphe dolu bir dünyaya davet ediyorlardı. Akılcı eğilimleri olan Mutezile ise Sünnileri şaşırtacak biçimde Allah'ı akıl yoluyla anlamamanın, O'na rasyonel saikler maledip bunları yine akıl yoluyla kavramanın mümkün olduğunu savunuyordu. İşte, Sünni tefsirlerin karşısına dikilen bu görüşler nedeniyledir ki ulema, toplumda sosyal bir güç olarak gerçek manada kendi profesyonel rollerini, yapı, süreç ve fonksiyonlarını geliştirmeye başladı. Mecûsi, Şuûbi ve Mutezili tavırların yenilgisi, bu tavırların sahiplerinin hilafet makamlarında işgal ettikleri noktalardan atılmalarına sebep oldu. Kendi pozisyonlarının devamını temin etmek üzere *Sünni ulema*, zamanla bütün eğitimi kendi kontrolleri altına aldılar, kendi entellektüel ve ruhani ideallerini gerçekleştirecek şekilde müfredat ve tedrisat programları planlayıp tatbik ettiler. Ulemanın, rakipleri karşısında aldıkları bu galibiyet, tek kişinin yönetimi ve karizmasına karşı, toplumun karizmasını savunanların galibiyeti olarak anlaşılmıştır. Ulema toplumun hikmet sahibi liderleri olarak bilindiğinden, onlar da, “*benim ümmetim asla batılda ittifak etmeyecektir*” hadisinin bir gereği olarak kendilerini (teoride olmasa da pratikte) *hatasız* kabul etmeye başlamışlardır¹⁷.

Diğer inançlar gibi İslâm da bir halk varyantı ve merkezi ilme dayalı bir geleneğe bölünmüştür. Fakat merkezin, ilmî versiyonun çok özel bir karakteri mevcuttur. Herhangi bir siyasi kadim rejime katı biçimde bağlı değildi. İlke olarak tüm toplumu kucaklayan açık bir alimler, hukukçular (fıkıhçılar), ilahiyatçılar (kelamcılar) sınıfı tarafından ifa ediliyor ve herkesçe erişilebilir, kesin ve nihayette sınırlanmış Kelam'ı (Kelamullah) önemsemeye istekli bütün inananların Allah'a eşit ölçüde ulaşabilmelerine dayalı eşitlikçi bir öğretiyi ihtiva ediyordu. İslâm'ın kitaba dayalı, düzgün, sınırlı teolojisi

¹⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, Çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1988, s. 35

¹⁵ Ernest Gellner, “Postmodernizm, Akıl ve Din”, Çev. Yusuf Kaplan, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 4 (Güz 1993), s. 87

¹⁶ Ulemanın hükmî şahsiyet kazanması olayının İslâmiyette ruhbanlığın olmadığı gerçeği bağlamında değerlendirilmesi gereklidir. *Kur'an-Kerim*'in ruhbanlık konusuna yer veren ayetleri için bkz. Tevbe 9/31, 34; Hadîd 57/27; Maide 5/82; Nûr 24/36-38

¹⁷ Ş. Ahavi, *Din ve Siyaset*, s. 31-32. Ancak müslüman cemaat içinde ulema çok önemli fonksiyonlar icra etmekle birlikte *inanç tekeli* oluşturacak bir zümre haline gelememiştir. Bkz. İsmet Özel, *Cuma Mektupları*, 2. b., Çıdam Yay., İstanbul 1991, C. II., s. 41

onu hem merkezileşmiş rejimlerin, hem de gelişim programlarının gereklerine uygun kılıyordu¹⁸.

Halifelik ile ulema arasındaki ittifak daha sonraki İslâm toplumunun karakteristik bir özelliği olarak bu şartlarda gelişmiştir. Bu nedenle de resmileşen “dogma” karşısında eleştirel düşünce geri çekilmek zorunda kalmıştır. Devlet ne zaman, siyasi ihtirasını gevşetse, ‘ulema’nın yönlendirilebilirliğiyle bu boşluk yine doluyordu¹⁹. Ulema, İslâm toplumuna, ilâhi ve değiştirilemez bir “vahiy” olarak hukukun kabul edilmesini talep eden, sıkı, normatif bir yapı sağlamıştı. Hukuki düşünce ulemanın elindeyse de, hukukun bilfiil yönetimi (kendisi hukukun üstünde kalmaya devam ederken), toplumu kontrol etmek için hukuktan yararlanmayı başaran halifenin elindeydi²⁰. Ancak gerekli araştırmaları üstlenmeleri ve Şeriat’ın ölçülerini iyice tanımak için gerekli disiplinlerde yetenek kazanmaları nedeniyle Şeriat’ın koruyucusu sayılan ulema²¹, zamanla merkezi patrimonyal imparatorluğun yönetim tabakası içerisinde fonksiyonel açıdan eritilmiştir. Böylece devlet, kendini meşrulaştırmak için tarihsel olarak İslâm’ı kendine mal etmiş, fakat İslâm’ın kullanımını kendisi için tekelleştirememiştir. Çünkü bir başka açıdan bakıldığında da yapısı gereği din, paylaşılan inanç ve tecrübedir²².

Ulema, kendi aralarında İslâm dininin bekçisi, koruyucusu, hatta halifesi oldukları inancını yaşatmış olmakla birlikte, gerçekte bu işte asla kendi başlarına olma yetkileri olmamıştır. Böyle bir gücü ancak devlet gücü, kendilerini eyleme ittiği zaman uygulayabilirlerdi. Devlet işlerine karıştıkları çok olduysa da, bu karışma inanç, doktrin ve hukuk alanlarında değil; devlet işleri üzerinde ve devletin ya isteği ile ya da güçsüzleşmesi yüzünden mümkün olmuştur²³. Ulema, ortalama bir dinsel değerler serisi vaz’eden tarafsız bir kurum olarak görünmek üzere devlet sünnililiğiyle çok yakından özdeşleşmiştir. Böylece Şeriat dindarlığı, kent tutarsızlığında tahammül edilen itaatkar bir dindarlık şeklini almıştır. Pratikte ulema herhangi bir düzeni meşrulaştırmaya ve kabul etmeye artık hazırды. Çünkü fiili bir otorite, hiçbir otoritenin olmamasından daha üstün sayılıyordu²⁴.

Aydın kavramı Batı’da bir toplumsal grubu tanımlamak için oldukça geç (XIX. y.y.’ın sonuna doğru) oluşturulmuş bir kavram²⁵ olmasına rağmen, ulema kavramı, tarihsel İslâm’ın *Asr-ı Saadet* hariç olmak üzere neredeyse tamamını doldurmayı başarmıştır. Müslüman dünyada belirgin olgu, ulemanın devamlılığı üzerine kurulmuştur. Ulema güçlü bir meşruiyeti kendisinde sürdürmeyi başaramasa da, bir iktidarı sürdürme

¹⁸ B. S. Turner, *Oryantalizm*, s. 10-11

¹⁹ H. İnayet, *Siyasi Düşünce*, s. 34

²⁰ B. S. Turner, *Weber ve İslâm*, s. 122

²¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm -İdealler ve Gerçekler-*, Çev. Ahmet Özel. Akabe Yay., İstanbul 1985, s. 115

²² N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 137

²³ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yay., İstanbul 1988, s. 25

²⁴ B. S. Turner, *Weber ve İslâm*, s. 144-145. Ayrıca bkz. İ. Turan, “Türkiye’de Din”, s. 54

²⁵ Şerif Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 267

konusunda inat ediyordu²⁶. Ulema, kendi idealinin geçerli, fakat uygulanamaz, saygı duyulan hatta yüceltilen, dahası belki de zaman zaman patlak veren taşkınlık hallerinde arzu duyulan, ama genellikle riayet edilirken değil de aykırı davranıldığında onurlandırılacak bir norm olarak içselleştirilmesini sağlamaya çalışmaktadır²⁷.

Alim, müslüman topluma canlı bir dindar örneği sunmaktadır. Ekseriya, genel kabul görmüş geleneksel bir İslâmi okuldan, birkaç tanınmış alimden icazet alarak mezun olmuştur. Halk, çoğunlukla mümtaz ve meşhur bir alimi kendilerinin temsilcisi ve hükümet karşısındaki sözcüleri ve ihtilafların olduğu yerde hakem vazifesini gören kişi olarak görmektedir. Dolayısıyla alim ile halk arasında bir tür ilişki kurulur. Bu ilişki, hükümet ve diğer otorite önünde alimin konumunu güçlendirerek pekiştirir²⁸.

Ulemanın, Türk toplumsal yapısı içindeki nüfuzunun özellikle Osmanlı sistemindeki yönüyle daha belirgin bir kimlik kazandığını belirtmemiz gerekir. Öte yandan ulemanın etkilerindeki gerileme ve giderek kayboluş da aynı çerçevenin ürünü olarak değerlendirilmelidir²⁹.

Tarihsel açıdan Osmanlı düşünürleri genellikle *alim*, *hakim* ve *arif* şeklinde sınıflandırılmaktadır. Uygulama yönü ağırlıklı olmak üzere beşeri bilimlerle dini bilimlerin resmi eğitime yönelik bölümleri üzerinde çalışanlara normal bilgi sahipleri olarak *alim* denmekteydi. Bir insanın resmi ehliyeti için bu bilgi birikimi yeterli sayılıyordu. *Hakim* ise, daha çok resmî bilginin ötesinde metafizik konuları aydınlatmaya çalışan felsefi disiplinlerde derinlik kazanmış kimselere verilen bir sıfattır. Son olarak *arif* ise, bütün bunların ötesinde bir nevi keşif veya ilhâm yoluyla elde ettiği bilgilerin ışığında, düşünce ve hayatı bir birlik içinde değerlendiren *derin bilgin* niteliğine sahipti. Genellikle birinci sınıfta yer alanlara *ilim ve ma'rifet sahibi* denirken, ikincilere *erbab-ı hikmet* deniyordu. Üçüncü kategoride yer alanlar ise *irfan ehli* olarak nitelendiriliyorlardı³⁰. Bu üçlü grubun dünya görüşleri arasında kuşkusuz farklar vardır, fakat bu farkların açıkça inceleme konusu yapılması mümkün değildir. Zira en geçerli yaklaşım üç grubu birleştiren dini öğelerin, yani temel İslâmi inançlar örüntüsünün ayrı görüşlerinden çok daha önemli olduğudur³¹.

Osmanlı devletinde ulema, gevşek anlamı ile din adamı değildir. Ulema, bürokrasi gibi bir siyasal rejim kategorisidir. “Uydurma” ya da “sahte” ulemalık, Meşrutiyet dönemlerine özgü bir tiptir ki, içine Osmanlı ulema ocağının bozuluşunun döküntülerini

²⁶ Olivier Roy, “Bricoleurs de la Culture en Monde Musulman”, *Esprit*, Sayı:8-9 (Ağustos-Eylül 1987), s. 46

²⁷ Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, Çev. Büşra Ersanlı Behar, Günay Göksu Özdoğan, İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 35

²⁸ Ebubekir Bagader, *Modern Çağda Ulema*, Çev. Osman Bayraktar, İz Yay., İstanbul 1991, s. viii

²⁹ Ulemanın Türk toplumsal tarihi içindeki konumu için bkz. Davut Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yay., İstanbul 1989, s. 295-296

³⁰ B. Karlığa, “Türk Aydını”, s. 13

³¹ Ş. Mardin, “Bir İzah Denemesi”, s. 259

toplamaktadır. Bunlara ancak daha sonra Cumhuriyet döneminde siyaset alanının dışına çıkarılışlarından sonra *din adamı* denmiştir³².

Osmanlı devletinde ulema dediğimiz zaman, daha çok devlete yakın olan, önemli resmî kurumlarda, medreselerde yetişmiş olanları düşünmemiz gerekir³³. Ulemanın devlet ve dünya işlerinde kendi başlarına yargı yürütmek istemesi, devlet gücünün çok aşındığı zamanlarda olmuştur³⁴. Devletin ulemayı kendi saflarına alması, giderek ulema faaliyetlerine yardımcı olmaya başlaması, ulemanın sosyal bir güç olarak büyük çapta resmi bir organizasyona sahip olduğu dönemlerde gerçekleşmiştir. Böylece devlet, şeriatı uygulamakla görevli hükûmî şahsiyetler olarak ulema ile işbirliğine mecbur olmuştur. Bu ise ulemanın zaman zaman “sevimsiz” idarelerin destekçisi gibi görünmesine yol açmıştır³⁵. Osmanlı devletinin dini müesseseler üzerinde kontrol kurmak için gösterdiği gayretin sonucu olarak, önceleri daha az merkezi yapılanmaya sahip müslüman devletlerde çoğunlukla cemaat liderleri durumundaki ulema, bariz bir şekilde çok daha yüksek görevliler haline geldiler ve zamanla bu düzen babadan oğula geçen aristokratik özellikler kazandı. Bu durum, ulemanın yerli eşraf sınıfının belli bir kısmını oluşturduğu taşrada daha az bir seviyede görüldü. Burada Osmanlı müslümanlığının sosyal tarihi açısından önemli olan husus, daha nüfuzlu ulema ile hemen hemen hiçbir şeyi miras yoluyla edinemeyen tarikat mensubu fukara şeyh ve derviş sınıfı arasında gerçek bir uçurumun varlığıdır³⁶.

Osmanlı toplumunda hukuki örgütlenme ve etkinlikler şeriat ve örfi kanunlardan oluşan ikili bir yapı üzerine kuruluydu. Osmanlı toplumunun en önemli hukuki temeli sayılan şeriat, müminlerin hayatının her alanını kapsadığının varsayılmasına karşın, gerçekte yalnız kişisel davranış türlerinde ayrıntılı hükümler getiriyordu. Kamu hukuku, devlet örgütlenmesi ve yönetimi konularında ise, Osmanlı Devleti’nin uleması, şeriatla açıkça çelişmediği sürece sultanın kanun koyma hakkını kabul etmişlerdir. “Şer’i” hukuk çerçevesinde geniş çaplı işlerlik kazanmış örf, bir anlamda devlet güdümündeki İslâm’ın, daha doğrusu “Osmanlı İslâmı”nın bir görüntüsü ve özelliğidir. XV. yüzyılda Fatih medreseleri, Osmanlı İslâmının resmi kurumları olarak ihdas edilmişlerdir. Fatih’in bu medreselere verdiği temel görevin, genç imparatorluğun değerler sisteminin belirtilen doğrultuda bilimsel temellerini oluşturmak olduğu bilinmektedir³⁷. Böylece Osmanlı siyasal sisteminde, dinin etkisinin pek çok etmen tarafından sınırlandırıldığı bir yapı ile karşılaşilmektedir³⁸.

³² N. Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 172

³³ Ali Bayramoğlu, “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, 2. b., İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 108

³⁴ N. Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 25

³⁵ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1982, s. 115

³⁶ Ş. Mardin, “Türkiye’de Din”, s. 89

³⁷ Ahmet Yaşar Ocak, “XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi”, *İslâmî Araştırmalar*, Sayı: 3 (Temmuz 1990), s. 193

³⁸ M. Heper, “Türkiye’de İslâm”, s. 370

Osmanlı İmparatorluğu'nda ulemanın devlet pratiğiyle pek fazla teması olmayan çoğunluğu ise, devlet yöneticiliğinin "laik" formülleri ile doğrudan doğruya karşı karşıya gelmemiştir. Bunlar, ne zaman fırsat çıktıysa, İslâmi kaynaklarda yer alan siyasi yükümlülüklerle ilişkin olarak öğrendiklerini ortaya koymuşlardır. Gerçi gündelik Osmanlı pratiği İslâmi ilkelerin katı uygulaması denilebilecek bir durumdan farklıydı. Ancak mevcut kurumların kabullenilmesi, ulemanın bürokratik devlet anlayışına kapıldığını değil; İslâm hukuku uzmanlarının, belirli bir halifenin meşruiyetini sınamada onun yönetim mekanizmasını değerlendirmekten daha iyi araçlara sahip olduklarını gösterir. Ayrıca ulema, merkezi iktidarı hedef alan cemaat kaynaklı patlamalara ya da belirli bir yönetimi devirmeye yönelik saray entrikalarına arka çıkma yanında, cemaatin isteklerini dayatabileceği pratik araçlara da sahip değildi. Hoşnutsuzluğun hüküm sürdüğü zamanlarda ulema, halkı etrafında toplamak amacıyla İslâmi ilkelere başvurabiliyordu. Ama şeriata tam uymayan veçheleriyle birlikte olağan bir yönetim, ulema dahil bütün tebaaca kabul leniliyordu³⁹. Dolayısıyla Osmanlı devletinde, *teokratik rejim* özelliklerine aykırı bir şekilde, din maslahatından daha çok, devlet maslahatı ön plana çıkmaktadır. Bu çerçevede ulemanın rolü, devlet maslahatının gerekliliklerini, ruhani bir gövde, bir ruhban olmaksızın yerine getirmeleridir. Zaten Osmanlı sisteminde üstün bir ruhani otorite makamı da mevcut değildir⁴⁰. Ulema bir anlamda halkın istek ve duygularını anlayan yöneticilerin kontrol yeteneklerini güçlendirmeyi başarmış, ancak kendi paylarına, halkın duygularındaki tepkici eğilimleri bile doğru değerlendirememişlerdir. Doğrusu böylesi başarısızlıklar halkla ilişki kurmayan insanlardan beklenebilirdi, ancak camileri popüler hissiyatın uyanması için kullanan ulemadan bu hiç beklenmezdi⁴¹. E. Güngör'ün de vurguladığı gibi⁴² "gerçekten dinin muhafızları onlardı, ama muhafız oldukları şeyi gün ışığına çıkaramayacak kadar aşırı ve anlamsız bir titizlik göstermeleri yüzünden, onu öldürmek üzere olduklarını da bilmeleri gerekirdi. İslâm'ı hayattan çeken insan, İslâm'a hizmet etmiş olmuyor, bilmeden ona ihanet etmiş oluyor." "Medrese alimleri kendilerinin yegane ilim diye bildikleri konuları gerçekten mükemmel biliyorlardı. Fakat onlar ilmin bunlardan ibaret olduğunu zannediyorlar, üstelik bu bilgileri kimsenin değiştirmeye gücü yetmeyeceğine inanıyorlardı. Bilginin ancak daha çok kitap okumakla artacağını veya insanların doğruyu bu kitaplar arasında mantıkî kıyaslar yaparak bulabileceklerini düşünüyorlardı"⁴³.

Ulema, giderek *tekrarcılığı*⁴⁴ ve *şerhçiliğiyle*⁴⁵ beliren yeni bir kimlik de kazanmıştır. Oysa örneğin şerhçiliğin karakteristiği, belirlenmiş doğruları daha iyi yerleştirmeye ve sarsılmaz "dogma"lar şekline dönüştürmeğe yönelik bir mahiyet arz etmektedir.

³⁹ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme -Bediüzzaman Said Nursi Olayı-*, Çev. Metin Culhaoğlu, İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 36

⁴⁰ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, Adam Yay., İstanbul 1984, s. 87

⁴¹ İ. H. Kureşî, "Ulemanın Konumu", s. 24

⁴² E. Güngör, *Meseleler*, s. 239

⁴³ E. Güngör, *a.g.e.*, s. 48-49

⁴⁴ C. Meriç, "Aydının Sertüveni", s. 133

⁴⁵ A. Y. Ocak, "İslâmi Düşünce", s. 145

Bu eğilim ise hem kendi konumunun ve hem de destek vaadettiği siyasal örgütlenmenin ömrünü hızla tüketecek bir durum arz edici niteliktedir. Eğitim, örgütlenme ve dış görüşlerindeki aksaklıklara rağmen ulema, yine de çok önemli ve olumlu roller oynamıştır. İslâmi mirasın korunmasına yardım etmişlerdir. “Tutuculukları birçok yerde usanç verici olmasına rağmen, yine de onların, müslüman toplumun hayatın belirsiz yollarına sapma tehlikelerine karşı somut varlık belirttikleri dikkate alınmalıdır”⁴⁶. Ancak ulemanın daha yakın dönemlerle birlikte ortaya çıkan bilimsel ilerleme konusunda nasıl bir tavır almaları gerektiği hususunda gösterdikleri tutukluk, bu geleneğin kendisini koruyarak sürdürmesine engel olmuş gibidir. İslâm dünyasında var olan tarihsel durağanlığın sebeplerinden yalnızca birisi bu olabilir. *M. Arkoun*'un bu bağlamda dile getirdiği görüşleri yoğun bir eleştiriye sahip görünmektedir. *Arkoun*'a göre⁴⁷ “yaşadığımız çağda da, entelektüel ve kültürel açıdan ulemanın resmi İslâm'ı büyük bir doktrinsel yoksulluk içindedir. İslâm düşüncesi, uzun zamandan beri kendisini hukuk, dilbilgisi, tefsir ve tarihe ilişkin birkaç el kitabının dogmatik tekrarı içine hapsetmiştir. Popüler İslâm da, hem klasik kaynaklardan, hem de sufilerin ruhani etkisinden kopmuş ve sosyal hayal gücü ile kollektif hassasiyetin yarattığı bozulmanın kurbanı olmuştur.” Ancak *M. Aydın*'ın⁴⁸ vurguladığı gibi, bu bozulma ile durgunluğun sebebini ararken, daha çok, belirleyici yapının, *zihinsel mekanizmaların işleyişi* ile alakalı olduğunu unutmamamız gerekmektedir. Aslında bu durgunluğu daha eski tarihsel dönemlere kadar götürebilmemiz pekala mümkündür. Hatta, İslâm kültür hayatında özellikle Moğolların yıkıcı etkisi hatırlardan silinmemiştir. Eğitim kurumları ve bilim merkezlerinin yok edildiği, alimlerin dağıldığı, kitapların tahrip edildiği Moğol saldırılarında, İslâmi entelektüel faaliyetin kaynakları da kurutulmaya çalışılmıştır⁴⁹.

Bu tablodan, Batı'nın özellikle fikrî sahadaki saldırılarının müslümanların tam bir mağlubiyetiyle sonuçlanması beklenebilirdi. Tam tersine müslümanlar tarih boyunca yaşadıkları bu en zorlu hesaplaşma döneminde, Batı'nın bu çok cepheli saldırılarına canlı ve dinamik bir şekilde karşılık vermişler ve saldırıları savuşturmayı başarmışlardır⁵⁰. Ancak kendi içinde düşünce yoğunluğunu yeniden üretebilecek yapıların oluşumunu sağlamada başarılı olamamışlardır. *İ. Özel*'e göre⁵¹, İslâm düşüncesi durgunluğa ve donmaya uğramışsa bunun nedeni belli bir tarzda düşünmeyi koruyan ve çıkarları bu düşüncenin gelişmesinden yana olan herhangi bir zümrenin mevcut olmayışından dolayıdır. Düşüncede durgunluk ve kapanıklıktan kurtulmak isteniyorsa, birçok başka durgunluktan da vazgeçmek gerekmektedir.

⁴⁶ İ. H. Kureşî, “Ulemanın Konumu”, s. 26

⁴⁷ M. Arkoun, “Kemalizm Olayı”, s. 54

⁴⁸ Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Tekin Kitabevi, Konya 1993, s. 378

⁴⁹ İ. H. Kureşî, “Ulemanın Konumu”, s. 17

⁵⁰ Mümtaz'er Türköne, “Değişen Dünyada İslâm”, *Kutlu Doğum Haftası 12-17 Ekim 1989*, TDVY, Ankara 1990, s. 87

⁵¹ İ. Özel, *Sorulunca*, s. 28-29

Kültürün her kesiminde İslâm'a göre biçimlenmiş olan Osmanlı toplumsal yapısı XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar izafi olarak kendine yeterli bir toplum olarak yaşamış ve yürürlükteki ilişkilere uygun düşen bir İslâm fonksiyonunu yerine getirmiştir⁵². Ne var ki, Batı toplumsal arayışlarının gösterdiği kararlılık, Osmanlı toplumsal yapısının varolan elverişsiz işleyişi yüzünden kendini Doğu toplumlarında daha yoğun bir şekilde hissettirme imkanı bulabilmiştir. Kısaca *Batılılaşma* şeklinde ortaya çıkan yeni dönemde, Batı'yla karşılaşma imkanını varedecek bir *izleme modeli* yoğun bir şekilde ortaya çıkmaya başlamıştır.

Osmanlı Batılılaşması, Batılı olmayan bir toplumun laik olmaksızın Batılılaşmasının mümkün olmadığını gösteren, ancak süreç içinde laikleşmeyi mutlaka gerekli hale getiren bir iklim yaratması açısından da diğer Hristiyan olmayan toplumlara engin bir deney fırsatı hazırlayan bir oluşumdur. Diğer yandan *Türkiye Cumhuriyeti*'nin bazı köklerinin Osmanlı Batılılaşma hareketi içinde olduğunu da unutmamak gerekmektedir⁵³. Fakat burada paradoksal bir durumun altını çizmek durumundayız. Osmanlı Devleti, kavrayabildiği bir "Batı"yı değil, anlayamaz hale geldiği "Batı"yı taklit etme konusunda gittikçe kesinleşen kararlar vermiştir⁵⁴.

Bu şekliyle *beliren* İslâm da, Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde Batı'yla karşılaşmayı göğüsleyememiş ve bu şiddetli hücumla karşı farkedilebilir ölçüde orijinal, güçlü ve yaşama şansı olan cevaplar üretememiştir. Bu haliyle bunun İslâmiyet'in bir özelliği olmadığını; fakat değişik İslâmi biçimler arasındaki sosyal-siyasal ve ekonomik değişkenlerin bileşiminin bir sonucu olduğunu belirtmemiz gerekir. Devlete bağlanmış İslâm, Batı etkisinde doğan problemlere hiçbir orijinal çözüm üretemezdi. Ulema ise, cemaatleri eğitmek üzere eğitim görmüştü. Ancak savunma ve dahili yönetim gayeleriyle XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Avrupa'da geliştirilmiş olan modern askeri ve sivil örgütlenme yöntemlerinin kullanımında yapabileceği hiçbir şey yoktu. Öte yandan resmi yönetim ve askeri yapıların dışında faaliyet gösteren *mahalli İslâmiyet* veya *tarikatlara* da protesto hareketi şeklindeki gizli faaliyetleri dışında hiçbir zaman aktif olamamışlardır⁵⁵.

Medresenin donması ve devre dışı kalmasının en önemli sonucu, yeni aydın zümresinin ulemanın yerini alması ve bu ara dönem içinde buhranlı ve uzun bir zamanın geçmiş olmasıdır⁵⁶. Medreseler kendi iç dünyalarına kapanıp medrese dışındaki gelişmeleri zamanında izleyerek toplumun hayat şartlarına ve ihtiyaçlarına göre yenilenemeyince, toplumdaki etkinliklerini yitirmişler ve her geçen gün daha çok devlet müdahalesiyle karşı karşıya gelmişlerdir. Bu bozulmalara bir de süregelen savaşlar nedeniyle ekonomik sıkıntılar eklenince ulema sınıfı, askeriye ve kalemiye erbabının elinde neredeyse bir oyuncak haline gelmiştir. Böylece önceleri askeriyyeyi ve kalemiyyeyi yönlendiren

⁵² M. Sencer, "Din ve Toplum", s. 563

⁵³ Mehmet Ali Kılıçbay, "Osmanlı Batılılaşması", TCTA, İletişim Yay., İstanbul (t.y.) C. I., s. 152; S. Sayarı, "Laiklik ve Demokrasi", s. 149

⁵⁴ Murat Belge, "Türkiye'de Gündelik Hayat", CDTA, İletişim Yay., İstanbul (t.y.), C. III., s. 838

⁵⁵ Ş. Mardin, "Türkiye'de Din", s. 108

⁵⁶ E. Güngör, *Meseleler*, s. 46

medrese, bu kez bunlar tarafından yönlendirilir olmuştur⁵⁷. Klasik Osmanlı sisteminin meşruiyyet kaynağını oluşturan ulemanın XVIII. yüzyıl sonlarından başlayıp XX. yüzyılın ilk çeyreğinde sona eren *devre dışı kalma süreci* içinde, kalemiye Batı'nın meydan okumasını yorumlayacak tek unsur olarak kendini göstermiş, daha sonra da modern Türk aydınları bu misyonu üstlenmiştir⁵⁸. Batılılaşma hareketlerinin başlamasıyla birlikte giderek eski imtiyazlı mevkiini kaybeden medrese uleması, modernleşmenin hızlanması ölçüsünde sosyal ve ekonomik bakımdan hep gerilere doğru itilmiştir⁵⁹.

“Modern aydın”ın Batılı prototipleri, varolan ideolojik otorite (bu şüphesiz aynı zamanda politik otoriteyle düzenli bağlantıları olan *Kilise* idi) ile çelişmiş, otoriteyle mücadele ederek kendi kimliğini bulmuştur. Osmanlı aydınları ise otoriteyle bu anlamda bir çelişkiye düşmedikleri gibi, tersine otoritenin emriyle “aydınlaştılar”. Aydın olduktan sonra da devlet yapısı içinde yer aldılar. Bu bakımdan istisnalar dışında “münevver” kimlikleri ile “bürokrat” kimlikleri bir arada varoldu⁶⁰. Devletin *beslediği* bir tabaka olarak münevverler, tıpkı ulemanın tarihsel devlet ilişkileri gibi ortak bir geleneği devam ettirmeye mecbur bırakılmıştır. Öte yandan varlığını ancak devlete hizmet ederek koruyabilme hakkı olan Osmanlı münevverinden ayrı olarak devlete mali bağımlılığı olmayan tekke ve zaviyelerin herhangi bir alternatif görüş geliştirdiklerini, farklı bir kutup oluşturdıklarını söylemek de kolay değildir⁶¹. Osmanlı aydınını üreten olgu Batılılaşmadır. Oysa Batı aydınını burjuvazi üretmiştir. Osmanlı aydını böylece toplum karşısında hep sınıflar üstü konumda kalmış; *halkın dışında, halk için, halka rağmen* çözümler önermiştir⁶². Dolayısıyla, Tanzimat’la belirginleşen bir yönelişin Türkiye’de birbirinden “radikal” biçimde farklı iki *epistemik cemaat* doğurduğu görülmektedir: Klasik veya İslâmi epistemik cemaat (“ulema” veya “ilmiyye” ve “tekke” mensupları ve geniş anlamda onlara bağlı “müminler”) ve modern epistemik cemaat (günümüz aydınlarının entellektüel atalarının oluşturduğu yeni epistemik cemaat)⁶³.

Bilindiği gibi Tanzimat, Osmanlı İmparatorluğu tarihinde, İmparatorluğun, Batı dünyasının tesirlerine resmen açıldığı, bu tesirlerin devlet eliyle ve kanun yoluyla resmen yerleştirilmesine çalışıldığı dönemdir⁶⁴. Bu dönemde yetişen aydınların görevi de İmparatorluğun belirlediği “yeni” amaçlara uygun bir eğilimi, entellektüel düzlemde meşrulaştırmaya çalışmaktır. Bu işlev içerisinde Osmanlı aydını, ortaya çıkışından itiba-

⁵⁷ B. Karlığa, “Türk Aydını”, s. 13. Medreselerin kurumsal açıdan değişimi için bkz. D. Dursun, *Siyaset ve Din*, s. 383-415

⁵⁸ A. Davutoğlu, “Baskıcı Temayüller”, s. 18; F. Bon, M. Burnier, *Les Nouveaux*, s. 18-20

⁵⁹ E. Güngör, *Meseleler*, s.205

⁶⁰ M. Belge, “Aydınlar”, s. 124

⁶¹ İ. Özel, “Aydın”, s. 62

⁶² Mehmet Ali Kılıçbay, “Osmanlı Aydını”, TCTA, İletişim Yay., İstanbul (t.y.), C. I., s. 58

⁶³ H. Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. 131

⁶⁴ Kâmuran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, AÜİFY, Ankara 1955. s. 5. Tanzimat bu bağlamda Türk Batılılaşmasının *miladı* olarak da kabul edilmektedir. Bkz. Durmuş Hocaoglu, “Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29 (Temmuz-Ağustos 1994), s. 50

ren sonuna kadar devletin içinde olmuş (dışına atıldığında bile), Batılılaşmayı hararetle savunmuş ve Batılılaşmanın Osmanlı bağlamı içinde “muhafazakar” olmak zorunda kalmıştır⁶⁵. Böylece devlet hizmetini bir bütün, kendilerini devletle özdeş sayan bu aydınlar, kendi muhalefetlerini de *devlet içinde* ve *devlet için* üretmesini bilecektir. Genç Osmanlılar ve sonradan Jön Türkler diye bildiğimiz aydınlar da, kendilerini devletle özdeş saymalarından ötürü, karşı çıkma hakkının kendilerinde olduğuna inanan bir ruh halini sürekli muhafaza etmişlerdir. Bu nedenle, Batılı hayat tarzına özgü “birey”in olmadığı, oluşmadığı bir toplumda başka sonuçlar da beklenemezdi⁶⁶.

Batı etkisinin artan gücüyle birlikte yeni aydın tipolojisinin gerçeklik kazanması, tarihselliğin kazandırdığı kültürel dokunun aşınmasında etkili olmuştur. Bu durumda ulemanın mirasını kimler üstlenecektir? Osmanlı İmparatorluğunun, medrese sistemini genel devlet işlerine faydalı olacak şekilde sistematikleştirerek genişletmesiyle birlikte gelişen ulema rollerinin zamanla gücünü gittikçe azalan bir şekilde kaybettiğini belirtmeye çalıştık. Aslında azalan ve fonksiyonunu yitiren bu rollerin yeniden kazanılması yönünde, söz konusu süreç içerisinde birtakım adımların atılmış olduğu da inkar edilemez. Gerçi kendilerinin ve haleflerinin dünya işlerinin iç yüzünü kavramaksızın konuşmaları ve bilgi alanlarındaki yetersizlikleri, toplumun karmaşıklaşmış yapısının modern bilim dallarının çözümlemelerine bağlı oluşu, onlara, dünya işlerindeki liderliklerini kaybettiği de belirtilebilir. Ancak ulemanın, modern çizgilerde eğitim görmemiş dindar kitleler üzerindeki etkileri, müslüman geleneksel ilimlerinin bilgisinin çok yardımcı olmadığı alanlarda bile oldukça büyüktür⁶⁷.

Ne var ki haklarında yapılan menfi propaganda, bunları yeni nesillerin gözünde hem gülünç, hem de korkunç bir kılığa sokmuştur⁶⁸. Resmi olarak eğitilmiş ulema ortadan silinince, İslâm tutarlı disiplin özelliğini kaybetmeye yüz tutmuştur. Giderek batıl inançları, ciddi dini endişelerden ayırt etmek zorlaşmıştır⁶⁹. Ancak, ulemanın modern şekliyle devletin gerekliliğini kabul etmekteki en önemli engeli, bütün dünyevi güçlerin meşruiyetinin teorik olarak mümkün olmayışıdır. Bütün alimlerin tavrı bu şekilde değildir. Ancak bu, din adamlarının iradesini küçümseyen idarecilere karşı etkili bir silah olarak kullanılmak üzere korunmakta olan güçlü bir fikirdir⁷⁰. Öte yandan ulemanın zihinsel yetenekleri çoğunlukla gereksiz yere herhangi bir konuyu tartışırken harcanmaktadır. Önemsiz ayrıntılara daha çok önem vermeye eğilimlidirler ve bu ayrıntılar için abartılmış gayretleri, kendileri ve halefleri arasında ihtilaflara neden olmaktadır. Bu, iyi

⁶⁵ M. A. Kılıçbay, “Osmanlı Aydını”, s. 57

⁶⁶ İ. Özel, “Aydın”, s. 62

⁶⁷ İ. H. Kureşî, “Ulemanın Konumu”, s. 11

⁶⁸ E. Güngör, *Meseleler*, s. 209

⁶⁹ Marchall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, Çev. Ercüment Karataş, İz Yay., İstanbul 1993, C. III., s. 287. Hatta Atatürk'ün sadık izleyicileri bile gördü ki, dinin gücünü daha rasyonel bir kontrol altına almak için, formel bir şer'i eğitimi yeniden başlatmak gerekiyordu. Bkz. Marchall G. S. Hodgson, a.g.e., C. III., s. 287

⁷⁰ H. İnayet, *Siyasi Düşünce*, s. 313

niyetli, daha iyi örgütlenmiş ve daha karmaşık olan sınıfların onlara besledikleri itibarı büyük ölçüde kaybettirmektedir⁷¹.

Ulemanın din bağlamındaki rolü, modern Türkiye Cumhuriyeti'nde dindar aydın tipolojisiyle somutlaştırılabileceğimiz bir kategori tarafından yeniden canlandırılmak durumundadır. Aydınlar bu düzlemde, geleneksel ulemanın üstlenmediği rolü, İslâm'ın genel geçer evrensel siyasal-sosyal teori olduğunu ispatlama işini üzerlerine almaya çalışmışlardır. Dolayısıyla aydınların ürünü olan İslâmcılığın geleneksel İslâm'dan farkı, bunların yeni meşrulaştırma çabalarıyla ve geliştirilen yeni kuramlarla ortaya çıkmasıdır⁷². Ne var ki dini aydın tipinin devraldığı ulema rolü, derin etkileşimlerden kurtulmuş değildir. Ulemanın hedeflerinin tersine ortaya çıkan "aydın" tipi ise daha yoğun bir şekilde hem yeni siyasal yapılanmaların ideolojik harcını oluşturmakta hem de ulema rolleriyle pekiştirilen din merkezli dünyanın sınırlarını entellektüel düzlemde tartışmaya açmaktadır.

Türk aydınının doğuşunu oluşturan öğelerin belirlenmesinde, ulema rollerinin konjonktürel gerilemesinin önemiyle birlikte, belirlenmiş fonksiyonları yerine getirme konusunda ulemanın durumuyla paralellikler taşıyan aydının Türkiye'ye özgü rol kazanım süreci de dikkate alınmak zorundadır.



⁷¹ İ. H. Kureşî, "Ulemanın Konumu", s. 20

⁷² Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 31

1.3. TÜRK AYDININI OLUŞTURAN ÖĞELER

Rolleri, genellikle bilgiyi pekiştirerek yaygınlaştırmak ve kendi toplumlarının değerlerini ifade etmek olan aydınlar, toplumda bilim, kültür ve sanatla ilişkisi olan kişilerin oluşturduğu bir sosyal gruptur. Batı'da bu gruplar kendi kendilerine bağımsızlıklarını kazanmışlar, sosyal ve siyasal etkilerde bulunmuşlardır. Bu anlamda her toplumun aydınlarının varlığından söz edebiliriz.

Bu bağlamda Türk aydınını hangi öğelerin oluşturduğunu incelemek ilginç olacaktır. Esasen aydın sosyolojisi açısından Türk aydınını incelemeye çalışan eserlerin sayısı, aydın rollerinin belirgin bir üstünlüğe sahip olmasına rağmen hiç de fazla değildir. Öte yandan aydın konusunu inceleyen çalışmaların bir kısmında da yeterli bir tahlil imkanının bulunmamış olması, aydın kriterleri konusunda okuyucuyu yanıltıcı yönlere sevk etmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki, Türk aydınları sosyal orijin bakımından daha karma ve daha belirsiz bir nitelik taşımaktadır. Bu nedenle aydınları spekülatif de olsa sınıf orijinleri bakımından tiplere ayırmamız mümkün değildir¹. Ancak gereklikçe ve imkan buldukça çeşitli aydınların sosyal temellerine ilişkin orijinlerine atıfta bulunabiliriz.

Osmanlı İmparatorluğunun modernleşmesi sürecinde gelişen modern-dünyevi düşünce, daha sonra seçkin bir aydınlar ve siyasetçiler kadrosunun benimsediği bir ideoloji halini almıştı². Öte yandan Osmanlı toplumunda olduğu gibi Cumhuriyet'in erken dönemlerinde de Türkiye'de okur-yazar insanların büyük çoğunluğu ancak devletin çeşitli kuruluşlarında istihdam edilebiliyordu. Bu durum, aydınları bürokratik aygıtlar içinde barındırmakta, onların entellektüel etkinliklerini de bürokratik kaygıların önceliği altında sürdürmelerine yol açmaktaydı³. Bu yüzden bir devlet politikası olarak doğmuş olan düşünce hayatı, her aşamada, verilecek aslî kararın arefesinde bocalayan aydınların hayatı olarak süregelmiştir⁴. Aydın olmanın temel şartlarından olan bilgilenmenin tekeli devletin elinde olduğu gibi, aydın nitelikleri kazanmış bir bireyin devlet dışında geçimini sağlamasına imkan verecek toplumsal bir yapılanmanın yokluğu "muhalif aydın"ı bile devletin her zaman içinde ve onun bir parçası olarak görmemizi sağlamıştır. Davranışlarında olduğu kadar düşüncelerinde de devlet resmîyetinin dışına çıkamayışı, özellikle halk kitleleriyle ilişkisinde bir farklılık geliştirememesine yol açmıştır⁵. Ancak bu durumun en azından yetmişli yıllardan sonra, hiç değilse kazanılmış ekonomik özerkliğin de etkisiyle düşünce kalıplarının zamanla değişmesi biçiminde yeni bir boyuta dönüşmüş olduğu da vurgulanmalıdır. Bu duruma bağlı yeni yapılanmaların Türkiye'nin toplumsal yapısının çeşitli düzeylerinde gözlemlenebilmesi, artık kolaylıkla mümkün olabilmektedir⁶.

¹ T. Dereli, *Aydınlar*, s. 33

² N. Mert, "Siyasal İslam", s. 93

³ M. Belge, "Aydınlar", s. 127

⁴ İ. Özel, "Aydın", s. 66

⁵ Murat Belge, "Kültür", CDTA, İletişim Yay., İstanbul (t. y.), C. V., s. 1295

⁶ M. Belge, "Aydınlar", s. 127

Aslında, Türkiye’de düşünce hayatı, devletin olmasını istediği, olmasından yarar umduğu, olmasıyla devletin işleyişine katkıda bulunan bir düşünce hayatıdır. Bunu, Türkiye’de ancak “devletin çizdiği sınırlarda gelişmesini sürdürebilen bir düşünce hayatı vardır” şeklinde anlamak yanlıştır. Yani gelişen düşüncelere, yetişen düşünce adamlarına sansür koyan ya da onları yönlendiren bir devlet söz konusu değildir. Söz konusu olan, devletin düşünce hayatını bizzat oluşturmastır. Türkiye’de düşüncenin olduğu yerde devlet vardır veya devletin olmadığı yerde düşünce boşluğu olmaktadır⁷. Foucault da⁸, aydın söylemi üretiminin, her toplumda, görevleri onun gücünü ve tehlikelerini önlemek, belirsiz olagelişini dizginlemek, ağır, korkulu maddiliğini savuşturmak olan birtakım yollarla, hem denetlenmiş, hem ayıklanmış, hem de örgütlenmiş ve yeniden paylaştırılmış olduğunu iddia etmektedir.

Bu çerçevede modern bilgi sosyolojisinin sınırlarına bağlı kalarak belirtmek gerekirse, aydın, ideolojinin taşıyıcısı, hatta yerine göre de üreticisi olarak önem kazanmaktadır⁹. İdeolojiyi, belli bir toplum kesiminin, statüleri ile uyum halinde ve yerine göre davranışlarını haklı ve meşru göstermek üzere paylaştıkları ortak düşünceler, mitoslar ve değer yargılarının toplamı olarak tarif etmemiz mümkündür¹⁰. “İdeoloji cemaatı ise, belirli bir ideolojiye inanan insanları kültürel bakımdan dışarı ile teması kesilmiş, kapalı bir grup hayatına sevk etmektedir. İletişim araçlarının etkili ve gelişkin olduğu bir çevrede yaşamalarına rağmen, yalnız kendi ideolojilerine gönül vermiş kimselerle görüşen ve haberleşen, yalnız o ideolojiyi işleyen kitapları ve gazeteleri okuyan ve kendi görüşlerine yabancı çevrelere karşı kapalı bir hayat yaşayan bu insanlar, kendi bireyselliklerini ideoloji cemaatine feda etmiş birer cemaat üyesi konumundadırlar. İnsanların bir ideolojiyi öne süren ferdin her sözünü kabul etmeleri, inancın noksan bir seviyesidir. Çünkü inanılan fikir objektif araştırma ve ispata kapalılık arz etmektedir”¹¹. Bundan dolayıdır ki, toplumdaki yerleşik düşünce kalıpları en özgürleştirici teoriyi bile en koyu dogmaya çevirebilmektedir¹². Aslında çıkarı ideolojik cemaatin varlığına büyük ölçüde bağlı olduğu oranda aydının baskıcı yanı tebarüz etmektedir. “Düşünce hayatının muhtelif köşebaşlarında bulunan yerleşik aydınlar, yeniye geçit vermeyen tekellerini ısrarla koruma çabası içinde, müstebit bir tavırla düşünce ve sanat hayatını vesayetleri altında tutmaya çalışmakta ve genç kuşakların üzerinde zihinsel denetim ve sosyal baskı oluşturmaktadırlar. Böylece eğilimlerinin despotik bir nitelik kazanması şeklinde tanımlanan *aydın despotizmi*”¹³ bu düzeydeki problemi kavramsal olarak karşılamaktadır.

Aydın despotizmi, günlük hayatta kaybolan bütünlüğü telafi etmek amacıyla ortaya çıkmış bulunan bir olgu özelliği taşımaktadır. Hatta, anlam, realite ve özgürlüğün içine

⁷ İ. Özel, “Aydın”, s. 61

⁸ Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, Çev. Turhan Ilgaz, Hil Yay., İstanbul 1987, s. 23

⁹ S. Ülgener, *Aydınlar*, s. 64

¹⁰ S. Ülgener, *a.g.e.*, s. 98

¹¹ A. K. Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 92-93

¹² M. Belge, *Gelecek*, s. 114

¹³ Alev Alatlı, *Aydın Despotizmi*, Kitap Dergisi Yay., İstanbul 1986, s. 8

yerleştirilebileceği tutarlı bir çerçeveyi, yeniden inşa etme yollarını arayış olarak da düşünebiliriz. Oysa bu tür teorik totalitarizmin politik yollarla inşa edilmeye kalkışılması durumunda nelerin ortaya çıkacağını görmek için Avrupa'nın yakın tarihine bir göz atmak yeterli olacaktır. *Totaliter aydın*, peşinden gelecek olanlardan kendisine itaatkar olmalarını istemekle yetinmemekte, aynı zamanda onlardan kendi inandıklarına kendisi kadar inanmalarını da istemektedir¹⁴.

Çok defa aydınımız, kendisini bir çeşit *sınıf köksüzlüğü* veya *toplum hoşluğu* içinde bulmaktadır. Aydın kendini sınıflar dışı veya üstü görme eğilimine düşüyor ve- yahut da üstün olana karşıt duruma geçiyor¹⁵. Aydınımızın bu durumu, onu, modern zamanlarda *yabancılaşma* kavramıyla izah edilen duruma yaklaştırmaktadır. Yabancılaşma sosyolojik olarak yorumlandığında, varolan toplumsal düzenin tarihsel, ahlâki ve sosyolojik bir eleştirisidir. Kapitalist toplumda artık insanlar toplulukta kaybolacak biçimde yabancılaşmaktadır¹⁶.

Türk aydını, aydın-öncesi bir fikir geleneğinden kopmak zorunda kalmış, böylece diğer İslâm toplumlarına kıyasla daha laik bir renk kazanmıştır. Aydın, medrese veya tekkenin değil; devletin kucığında büyümeye başlamıştır. Bu iki özelliğin olumlu ve üstün yanları olduğuna şüphe yoktur. Ancak bunların Türk aydınına verdiği iki kötürümlülüğe de işaret etmek gerekmektedir. Bunlardan biri, Türk aydınının tarihine yabancılaşması, diğeri ise, aydının kendi mukadderatını devletin mukadderatına bağlamış olmasıdır. XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren Türk düşüncesi sadece kendi Osmanlı geleneğini yitirmekle kalmamış, iki İslâmi geleneğin (ulema-arif) durgunlaşmasıyla da tarihsel yönünü belirsizleştirmiştir. Tarihten kopuş aydına, *yapma* ve *uydurma* bir tarih açısı vermiştir. Bunun sonucu, Türk aydınının da halk kitlelerinden habersizleşmesi, fikir planını ancak dışarıdan "aşırılan" soyut, bozulmuş kavram kalıpları içine hapsetmesi şeklinde tezahür etmiştir¹⁷. İlginçtir, bu durum, halk adına ve vatan uğruna biçimlenmekle birlikte dinamiğinin önemli bir parçası okumuşların iktidarı paylaşma özleminden doğuyordu. Dolayısıyla bu gibi tartışmalar da büyük ölçüde geniş halk kitlelerinin uzağında sürüp gitmiştir¹⁸. Oysa bir söylemin öğreti düzeyinde ortaya çıkabilmesi için basitler için basitleştirilmeye, zeki ve akıllılar için de ince hale getirilmeye uygun olması gerekmektedir¹⁹. Fakat aydınımızın yokladığı yapı tarih boyunca hemen daima aynı olmuştur: Söyleyecek yeni ve değişik bir şeyi olmayınca, ifade biçimini daha da ağdalaştırarak herkesin anlayamayacağı kelimelere baş vurmak, hatta başı sıkıştıkça yenilerini üretmek²⁰.

¹⁴ Anton C. Zijderveld, *Soyut Toplum*, Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İstanbul 1985, s. 128

¹⁵ N. Berkes, "Aydınlanma Kavramı", s. 252

¹⁶ R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 128

¹⁷ N. Berkes, "Aydınlanma Kavramı", s. 253. Ayrıca bkz. H. Hatemi, *Türk Aydını*, s. 14

¹⁸ M. Belge, "Kültür", s. 1291; M. Belge, *12 Yıl Sonra*, s. 75

¹⁹ R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 108

²⁰ S. Ülgener, *Aydınlar*, s. 68

Aydın olmanın Türkiye'ye özgü şartlarından birinin de dine karşı duyarsız olmakla ilgili olduğunu belirtmeliyiz. Bu, aydın sayılmak isteyen kimsenin böyle bir zümre içinde yer alırken diğerleriyle paylaşmak zorunda olduğu asgari müşterektir. Bu sığa dine karşı duyarsızlık ve ateist olmayı da eklemeliyiz. Kişi dine karşı duyarsız olabilir. Ancak ateist yani tanrıtanımaz olmadıkça din önünde gerektiği gibi bağımsız olamaz şeklinde bir ön yargı mevcuttur. Hatta bu da yetmemektedir. Elden geldiğinde ve her fırsatta din ve din temeline dayalı bütün değer yargılarını alabildiğine ve acımasızca eleştirmeli, küçük düşürmelidir. Böyle bir tavır ise, sıradan bir aydını "gerçek ve kusursuz aydın" mevkiine çıkartır, ona "ikbal ve izzet" kapılarını açar²¹. Oysa entellektüel faaliyet, *Shils*'in de vurguladığı gibi²², dini meslek ve meşguliyetlerden doğmuştur. İnsanlığın eski dönemlerinde, insanlar somut deneylerin ötesinde nihai gerçeğin ne olduğunu ararlarken dini sembollerden hareket etmişlerdir. Bugün tamamen laik nitelik kazanmış olsa bile entellektüel faaliyetlerde "gerçek"leri "kutsal" sayan bir taraf vardır; bilim ve felsefe de artık geleneksel anlamda dini bir özellik taşınamalarına rağmen, bizi din gibi "kutsal" alanla meşgul olduklarından, dine benzer bir hava taşımaktadırlar. Bu nedenle, gerçekleri "kutsal" saymak, entellektüel geleneklerin temelini teşkil etmektedir. Modern zamanlarda dini motif ve amaçlar entellektüellerin üretici güçlerini eskisi kadar işgal etmemekte ise de, öğretim görmüş sınıfların ve en üretici zekaların yine de belirli bir kısmı, dini konularla meşgul olmaktadır.

Din konusundaki belirsizlik ve açık tavırlardan yola çıkarak, aydınlarımızın bir "Türk aydınlanması"nın sağlama yönündeki çabaları, Batılı örnekleriyle kıyaslandığında şaşırtıcı sonuçlar doğurmaktadır. "Ne nesnesi ne de öznelerini ortaya çıkaracak bir gelişme düzeyi oluşturacak şekilde tarihsel hareketliliği, devamlılığı ve kopukluğunu yaratacak bir toplumsal formasyona sahip olmayan Türkiye'de bir aydınlanma yaratmak, neresinden bakarsak bakalım, ancak bir tarihi başka bir tarihin peşine takmakla gerçekleşecek, dolayısıyla gerçekleşemeyecek bir şeydir. Bu bağlamda örneğin Tanzimat düşünürlerini bir Türk aydınlanmasının öncüleri olarak görmek ne kadar mümkünse, *Şinasi*'yi (1826-1871) de *Voltaire* (1694-1778)'e benzetmek o kadar mümkün olacaktır"²³. Halbuki Türk entellektüel geleneğinin doğuşu, Batı'daki örneğinin aksine, geleneksel yapıdaki radikal dönüşümlerin iç dinamikleri zorlaması sonucunda değil, Batı karşısındaki gerilemenin ortaya çıkardığı ihtiyaçların sonucunda söz konusu olmuştur. Yani Türk aydın geleneğinin oluşmasındaki temel etkenler dış kökenlidir. Bu özellik Türk aydın geleneğinin oluşmasında sanıldığından daha fazla etkili olmuştur²⁴. Zaten Türk aydınının başlıca problemi de bir düşünce geleneğinden mahrum olmasıdır²⁵. Bu nedenle belki de aydının bugüne yabancılaşması, geleceğe konmuş bir ipotek gibidir. *Liberal aydın*, kendi gerçekliğinden soyutlanarak idealleştirilmiş bir Batı rüyası; *gelenekselci*

²¹ A. Bulaç, *Aydın Sapması*, s. 44

²² E. Shils, "Intellectuals", s. 407

²³ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yay., İstanbul 1993, s. 102. Ayrıca bkz. M. Türköne, "Değişen Dünya", s. 86

²⁴ A. Davutoğlu, "Baskıcı Temayüller", s. 17

²⁵ Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İnsan Yay., İstanbul 1986, s. 401

aydın da, erdemlerle dolu efsaneleştirilmiş bir geçmiş ile toplumun geleceğini tıkamış görünmektedir²⁶.

Daha önce de belirttiğimiz gibi “aydın” kelimesi, Cumhuriyet döneminde kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlı döneminde bu kavramın kelime karşılığı “*münevver*”dir. Kavramın Türkiye ideolojik ortamında geçirdiği bu değişiklik, Osmanlı münevverlerinin Batı’nın “Aydınlanma Çağı”na borcunu dile getirir. Yeni oluşmaya başlayan tabakanın böylece yeni bir “ad”a da sahip olması, bilginin geleneksel sahibi “ulema” ile farklılaşmayı göstermektedir. Toplum, aynı zamanda genel bir şekilde “aydınlanmış” ve “aydınlanmamış” diye nitelenebilecek iki gruba ayırmakta olan bu yaklaşım, toplumun temelini “düşünce”de gördüğü ölçüde idealist bir anlayışı yansıtmaktadır. Bu ise eğitim görmemiş kesimlere karşı bir “hor görme” potansiyelini içinde barındırmaktadır²⁷. Batı’da Aydınlanma döneminin ürünü olduğunu gördüğümüz aydın, her şeyden önce *aydınlanan* bir insandır. Bunun Osmanlı toplumunda Tanzimat döneminde ortaya çıkmaya başlayan türü ise *aydınlatandır*. Yani aydın, Batı bilgilerini bir ayna gibi kendi toplumuna yansıtma görevini kendine yüklemiştir. Bu çerçevede Batılı entellektüel sürekli bir *öğrenci* iken, Osmanlı münevveri, müfredat programı ve içeriği Batı’dan aktarılan *sürekli bir öğretmen* olarak görülmektedir²⁸. Bu pozisyon giderek Osmanlı aydınını hem dinden, hem ilimden ve hem de bu ikisi arasındaki *paralelliği idrak* kabiliyetinden yoksun bırakmıştır²⁹. Bundan dolayıdır ki, Türkiye’de “Aydınlanma” dönemi diye bir dönem olduğunu kabul edemiyoruz. Çünkü “Aydınlanma”, doğal bir fikir evriminin sonucu olacak yerde, XIX. yüzyıl ortasında birdenbire dışardan gelen bir fikir aşısının ürünü olarak doğmuştur³⁰. Dolayısıyla XIX. yüzyılda kelimenin Batılı anlamına bir ölçüde benzer biçimde “aydınlar”ın ortaya çıkışı, Osmanlı Devleti ile Batı dünyası arasındaki ilişkilerin dolaysız bir sonucu olarak değerlendirilmelidir³¹.

Türk aydınının resmen doğuşunu vurgulamada belirleyici bir başlangıç merkezi olduğuna inandığımız *Tanzimat*, toplumda bilinen üç ayrı tepki doğurmuştur. Bunlardan ilki basit bir gelenekçi muhalefettir. Bir grup münevverin çevresinde gelişen ikincisi ve Osmanlı yüksek bürokrasisi içinden doğarak Sultanı hedef olan üçüncüsü ise yukarıdan aşağı modernleşmenin yarattığı izafi kapitalistleşme ve çağdaş burjuva ideolojisinin aktarılması temelinde demokratik talep ve hareketlerin baş göstermesini ifade ediyordu.

²⁶ Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, Çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yay., Ankara 1993, s. 183. Ayrıca bkz. O. Roy, *İflas*, s. 124-144

²⁷ M. Belge, “Aydınlar”, s. 124. Ayrıca bkz. N. Berkes, “Aydınlanma Kavramı”, s. 247; B. Karlığa, “Türk Aydını”, s. 12

²⁸ M. A. Kılıçbay, “Osmanlı Aydını”, s. 56. M. Belge Türk aydınının “aydınlatan” vasfını resmederken, özellikle Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki edebiyatında, bunların kendilerini *İnci*’deki “karanlıkta parlayan” ve “karanlığın anlamadığı” “ışık” gibi gördüklerini göstermektedir. Böylece “karanlık”, ışığın olmaması ya da engellenmesinin bir sonucu olarak oluşmaktadır. Tarihimize geleneksel “aydın” açısından bakanlar, kitleyi, “halk”ı karanlıkta görmektedirler. Bkz. M. Belge, *Tarihten Güncelliğe*, s. 84

²⁹ A. K. Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 478

³⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2. b., Ülken Yay., İstanbul 1979, s. 61

³¹ M. Belge, “Aydınlar”, s. 123

Tanzimat aydını, ihtiyaca dayalı tartışmaların yarattığı bir okumuş tipidir ve bütün meselesi devletin ihtiyacının ne olduğu ekseninde dönmektedir. Bu yüzden *Şinasi* akıl ve kanun övgüsüyle yenilik peşindedir; *Namık Kemal* (1840-1888) siyasi anlamda merkeziyetçi, iktisadi anlamda liberaldir; bu yüzden fıkıh eğitimi görmüş *Ali Süavi* (1839-1878) laikliği savunabilir; bu yüzden *Said Halim Paşa* da İslâmcı olduğu kadar İttihatçıdır; bu yüzden iktidarda olanlar *müstebit*, muhalefet edenler *bozguncu* olabilmektedir³². Sahip oldukları ruh durumu, geleneksel *kapıkulu* anlayışıyla ortak özellikleri taşısa da, yeni aydınlar kendi seçmelerinde uygun davrandıklarına inanmaktadırlar³³. Zaten Batı aydınları gibi bir katman oluşturmamışlarından dolayı, bilgiyi ürettiklerinde bile bu sonuç, ancak kendi sınırlı çıkarlarını koruyup meşrulaştırmaya yaramaktadır. Bu durum ise, artık Tanzimat'tan beridir süregelen bir marijinallik görüntüsünü ortaya çıkarmaktadır. Artık eskinin ulema kategorisinin yerini alacak olan bu aydın sınıfı, modern Türk entellektüellerinin de öncüleri olarak doğmuş bulunmaktadır³⁴. Sonuçta medrese uleması, sadece devlete değil, fakat devletin safında kendi yerini alan ve yeni doğan bir başka zümreye, aydın zümresine yenilmiş oldu³⁵.

Türk aydınını oluşturan öğeler arasında dikkate değer bir başka nokta da, onun Batılılaşma konusunda gösterdiği gayrettir. Osmanlı İmparatorluğu, Batı dünyasının, birkaç yüzyıl boyunca kaydettiği sürekli gelişmeler sonucunda elde edilmiş olan dünya görüşünün yalnız taklit etmek istediği yönünün bile benimseyecek bir hazırlık ve olgunlukta değildi³⁶. Buna rağmen aydınların çıkardıkları “gerçek”lerin arkasında çoğu zaman modern dünyanın girdabına yeni girmiş kimselerin bu dünyayı kendilerine munis kılacak modellerini görmek mümkün olabilmektedir³⁷. Geleneksel inanç, düşünce ve kurumlardan koparak, egemen uygarlık olan Batı uygarlığının öne çıkardığı düşünce ve kurumları benimseyerek yerleştirme taraftarlığı şeklinde somutlaşan *Batıcılık*, hiçbir koloniyal yük taşımamasına rağmen bu avantajlı durumu³⁸, tersine bir işleyişle aleyhte bir duruma dönüştürme konusunda toplumumuz için etkili olmuştur.

Batıcılık, Türk aydınları nezdinde *modernleştirme* şeklinde anlaşılmak istenmiştir. Halbuki modernleştirme yanıltıcı bir kavramdır. Çünkü, “modern” toplumların sahip oldukları şeyi arzulamayı veya ona yönelmeyi ifade etmektedir. Problem, modern toplumların sahip oldukları şeylerin, insanın doğal ortamını daha iyi denetlemesini veya kullanabilmesini sağlayacak tarzlar ve araçlar olabilmesi ya da bunların Batı’da sadece yakın zamanların moda ve eğilimleri veya belirli bir üslup ve tarz meselesi olabilmesi problemidir. Demek ki, modernleşme, potansiyel olarak yanlış anlaşılmaya elverişli bir kavramdır. Çünkü tek başına üstünlüğü olamayacak bazı yabancı toplumsal ve kültürel

³² İ. Özel, “Aydın”, s. 65

³³ İ. Özel, a.g.m., s. 63

³⁴ N. Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 98

³⁵ E. Güngör, *Meseleler*, s. 208

³⁶ K. Birand, *Aydınlanma Devri*, s. 56

³⁷ Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 124

³⁸ Ş. Mardin, “Kimlik Meselesi”, s. 12

adetlerin ödünç alınmasından başka bir şey olmayan Batılılaşmaya kolaylıkla benzetilebilmektedir³⁹. Gerçekten de Türk modernleşme süreci, merkez toplumsal değerleri ve hatta “insan”ı, Batı medeniyetinin izdüşümünde yeniden tanımlamıştır. Aydınlanıma çağrı fikirleri ve sanayi medeniyetinin uzantısında şekillenen Batı modernizmi, rasyonalist ve pozitivist değerlerin yanı sıra bireye dayalı liberal değerleri de oluşturarak, dinsel ve geleneksel inançların yoğurduğu cemaat ilişkilerini dönüştürmüş, daha heterojen, farklılaşmış, çoğulcu bir toplumsal yapıya ulaşmıştır⁴⁰.

Türkiye, Cumhuriyet ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu gibi İslâm kökenli, ama yine de kozmopolit kültüre sahip bir uygarlıktan kopmuştur. İşin daha da ilginç yönü, etkin Türk aydını tipolojisinin şu veya bu ölçüde liberal dünya görüşünü sindirmiş olması ve ‘gelenekselci’ aydınların da düşünce düzeyinde etkinliğini yitirmiş olması, *bir yeniden gelenekselleştirme* sürecine yol açmaktadır. Bu yeni gelenekselleştirme süreci, referans noktasını 1923 yılı olarak almakta ve derinliği olmayan bir tarihsel perspektif içinde bocalamaktadır⁴¹. Ayrıca aydın grubun kendi içinde önemli bir farklılaşmayı bu dönem içinde henüz gerçekleştirememiş olması nedeniyle, entellektüel ürünlerden faydalanan herkesi aydın saymak eğilimine rastlanmaktadır. Böyle bir yaklaşımın ise son derece geniş olacağı ve entellektüel-aydın kavramını karmaşık bir hale getireceği tabiidir⁴².

Aydınlardaki *yüzeysellik*⁴³, Türk kültüründe gerçek bir fakirleşmenin doğmasını sağlamış; aydınlar arasında içerikten yoksun, duygusal ve merhametten yoksun bir insan ilişkileri tipine yol açmıştır⁴⁴.

Aydınımızı oluşturan öğeler arasında, onun dine karşı duyduğu kayıtsızlık veya reddetme anlayışı da belirleyici olmuştur. Türkiye’de halâ dindarlık, bir kimsenin aydın olarak değerlendirilmesine büyük bir engel teşkil etmektedir. Çünkü geleneksel standart Türk aydınına göre, din ancak “geri kalmış” halk kitlelerinin kültürünü temsil etmektedir. Aydının görevi bu kültürün bir üyesi olmak değil, fakat onu ortadan kaldıramasa bile ıslah etmek, *modernleştirmektir*⁴⁵.

³⁹ N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 64

⁴⁰ N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 130

⁴¹ Kemal İnan, “Üçüncü Dünya: Taşralılıktan Evrenselliğe”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 24 (Kış 1984), s. 153.

⁴² T. Dereli, *Aydınlar*, s. 20

⁴³ Ş. Mardin, “Bir İzah Denemesi”, s. 264

⁴⁴ M. Heper, “Türkiye’de İslâm”, s. 381. *Heper*, son yıllarda Türkiye’de büyük gruplar arasında dini inancın yaygınlık kazanmasını, aydınların bu zaafına bağlamaktadır.

⁴⁵ E. Güngör, *Türk Kültürü*, s. 39

1.4. AYDIN-TOPLUM İLİŞKİLERİ

Aydınlar, çalışmalarında soyut ve kavramsal çözümlemeleri, daha ziyade halkın anlayabileceği bir düzeye indirerek onların teknik yapılarını çözmektedirler. Bu çözümleme sürecinde böylece ikinci aşama başlamakta ve bir nevi aydınlararası söylem içerisinde fikri etkileşim oluşmaktadır. İkinci aşamadaki bu hareketler, elbette ki toplumun eğitim, iletişim gibi kurumlarına yansıyacaktır¹. Öte yandan aydınlar, zihinsel varlık ve bilgilerini, kendileriyle sıkı bir bağlılık duygusu sürdürmek zorunda olan sıradan halkın hayatına katkılar yaparak kullanmaları gerekirken, gerçekte onlar, ilgi alanları son derece uzmanlaşmış olan küçük hiiziplere bölünme eğiliminde olmaktadır. Bu yola yönelme eğilimi, zihnin analizi ve ayırıcı şekilde çalışmasıyla ilgili olabilir. Bu aydınlar, kendilerinin sıradan insanlardan çok farklı oldukları şeklinde kendini beğenmiş bir tavır takınmaktadır.

Ancak, ne yazık ki sıradan halktan soyutlanmakla, 'kendilerini dayanaklarından yoksun' bırakmaktadır. Kitlelerin, bu şekilde kendini yabancılaştıran ve sıradan insanın görüşüne göre, konuşmaktan başka bir işe yaramayan bir aydın grubunun değerini kabul etmeyi reddetmesi şaşırtıcı değildir. Kitlelerin bu tutumunu savunmak bir ölçüde mümkün olsa bile, yine de bu karşılıklı yabancılaşma, toplum için büyük bir trajedi olmaktadır². Aydın, kelime yapısı ve kökü ne olursa olsun, çevreye kendini sevimsiz kılmak için elinden geleni yapma hususunda geri adım atmamaktadır³.

Ülkemizde halk-aydın ikiliği, *Ziya Gökalp*'ın da (1876-1924) işaret ettiği gibi, bir yabancılaşma halidir. *Gökalp*, bu kültür ikiliğini, Tanzimat'tan sonra Batı modeli eğitim kurumlarının açılması ve Batı'yla olan kültürel ilişkilerin arttırılmasıyla ortaya çıkan aydınlara bağlamaktadır. Yabancılaşma, aydının halktan uzaklaşma sürecinde ortaya çıkmaktadır⁴.

Öte yandan aydın, yalnız *dilin* sözcükleriyle değil, anlamlarıyla da halktan ayrılmaktadır. Bu ise, entelijensiyanın misyonuna zıt bir durumdur. Daha şaşırtıcı olanı, anlamlarında kendisi de aydınlık olmayan yeni kavramlardan meydana gelmiş bir dille konuşuyor ve düşünüyor olmalarıdır. Aydın kitlelerinin ne dediğini kendisi gerçekten her zaman anlamadığı gibi, üstelik kendi grubundan olanların hepsi de onu aynı anlamda anlamıyor. Bu nedenledir ki, "*halk diliyle aydın dilini birleştirelim*" denildiği bir zamanda yalnız halkın değil, aydının da anlamlarını rasyonel olarak anlamadığı yeni sözcük ve kavramlar ortaya çıkmıştır⁵.

Her toplumda halk kültürleri *devrimci* değil, *muhafazakârdır*. Bunun bir sebebi, topluluğun alt tabakalarındaki fakirliğin kendi başına bir belirsizlik ortamı yaratmasıdır. Bu, kendi başına, halk için bir rahatsızlık kaynağıdır. Anılan belirsizliğe kültür değişme-

¹ A. Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s. 36

² D. İkedâ, A. Toynbee, *Diyalog*, s. 87

³ S. Ülgener, *Aydınlar*, s. 65

⁴ M. Erkal, *Sosyoloji*, s. 307. Ayrıca bkz. O. Türkdöğân, "Aydın Muhalefeti", s. 20

⁵ N. Berkes, "Aydınlanma Kavramı", s. 256

lerini ilave etmek, halkın bildiklerini de dışlayarak ona dayanılmaz yükler yüklemektedir. Ancak bu “muhafazakâr” boyut İslâm toplumlarında daha da kesin bir işlev görmektedir. İslâm toplumları da diğer pek çok toplum gibi toplum ve ahlak değerleri konusunda *sonuna kadar eleştiriye* açık değildir. İslâmi toplumlarda halk katlarındaki inançlar bu darlığı yansıtmaktadır. Batı kültüründeki bu *açıklık*, İslâm toplumlarında derhal bir *çarpıklık* olarak anlaşılabilecektir⁶. Bundan dolayıdır ki, bir toplumun kendi kendisini anlayabilmesi, kendi toplumsal pratiğine dil kazandırabilmesi ve bunu kültürel eserlere dönüştürebilmesi ancak *mesafeli bir analiz* ile mümkün görünmektedir⁷.

Toplumda aydınının yeri ve rolü, ya olduğundan çok önemsiz görülmüş, veyahut da gereğinden fazla bir abartıyla karşılanmıştır. Batı’da XVIII. yüzyılda aydının toplumdaki yerinin bir tür toplumsal gereksinimle belirlendiğini söyleyebiliriz. Bu yüzyılda aydınlar da toplumdaki yeni ve önemli konumlarının farkındaydılar. Toplumun bir parçası olarak varolan problemler elbette onları da yakından ilgilendiriyordu. Dahası, kendilerini toplumu aydınlatmakla görevli görüyorlardı. “Aydınlatma”nın yanı sıra, yaşadıkları dünyayı yorumlamakla da yükümlü olduklarını düşünüyorlardı. Çoğu aydın bu kadarla da yetinmiyor, yaşadıkları toplumu incelemek, açıklamak ve yorumlamaktan da öteye giderek onu değiştirmeyi de görev biliyordu. Bütün bu özellikleriyle, XVIII. yüzyıl aydını, kendini toplumun itici gücü sayan modern aydın ve seçkin türünün de ilk örneğini oluşturmaktaydı⁸.

“Gelişen” ülkelerde etkin olduğunu gördüğümüz ulusçuluk, sosyalizm, halkçılık ideolojilerinde aydınlar, meşruiyet zeminlerini yaratan ve yok eden *ideologlar* olarak; ortam ve bağlam yorumlayan kerameti kendilerinden menkul *bilgeler* olarak; nurlu ufuklar müjdeleyen *peygamberler* olarak; kullandıkları simgelerle, imgelerle, kuram ve önerileriyle, sanat eserleriyle etkili olmayı sürdürüyorlar. Görünüşe göre yakın bir gelecekte de bunu sürdürmeyi elden bırakmayacaklardır⁹.

İslâm dünyası homojen bir toplum değildir. Farklı sosyal sınıflardan başka, genellikle bu sınıfların hepsinde yer alan ve farklı kültürlerden gelen gruplar da vardır. Burada, aydının faaliyetlerinin amacı, toplumda bütünleşmeyi artıracak ve gerginlikleri azaltacak fikri bir sentez bulmaya girişmektir. İdeal olarak böyle bir fikri sentez, her grubun kendi aradığı hususları içine alan ve diğer grupları rahatsız etmeyen bir görünüm kazanmış fikirler karışımıdır. Aydın, bu değiştirme ve adaptasyonu ancak toplumuna ve toplumunun gerginliklerine bizzat iştirak ettiği ölçüde başarabilir. Bazen aydın kendisini kasten böyle bir ızdırabın içine sokabilir. Bir toplumun iki grubu arasında gerginliğin bulunduğu yerde, aydınlar için her iki grupta da bir yer mevcuttur; fakat bir aydının en

⁶ Ş. Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, s. 283. Halk dindarlığı ve inançları için bkz. Necdet Subaşı, *İslâmi İnançların Halk Katındaki Gelişme Şekli -Volk İslâm-*, Yayınlanmamış Doktora Semineri, Konya 1992, s. 75-89

⁷ N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 9-10

⁸ Jale Parla, “18. Yüzyılda Avrupa Edebiyatı”, *Çağdaş Kültürün Oluşumu*, Metis Yay., İstanbul 1986, s. 255. Ayrıca bkz. M. Belge, *Tarihten Güncelliğe*, s. 84

⁹ Türker Alkan, *Gelişen Ülkelerde Aydınlar ve Siyaset*, ODTÜY, Ankara 1977, s. 107; F. Bon, M. Burnier, *Les Nouveaux*, s. 19-20

tatminkar ve sürekli görevi, çarpışan grupların kesin olarak dışında kalmak ve tarafsızlığını devam ettirmek olmalıdır¹⁰.

Pramidal eksende gerçekleştirilen sun'i yapılanma nedeniyle Türk aydınları, Batı'daki örneğinin aksine, kendi toplumunun tarihi-kültürel geçmişinden kaynaklanan teorik, metodolojik, epistemolojik ve terminolojik özelliklerinden de yoksun kalmaktadır. Bu yoksunluk, Türk entelijensiyasına hiçbir objektif temele dayanmayan *messianic-pramidal* bir nitelik kazandırmıştır. Geniş toplum kesimleri ise, onun bu niteliğini benimsemediği gibi sürekli tepkilerle, işlevi zatından menkul bu grubu, bünyesinin dışına itmeye çalışmıştır. İlginçtir, kendi toplumundan köklü bir destek bulamayan ilk Osmanlı münevverlerinin bile iki doğal destekçisi vardır: Azınlıklar ve Batılı siyasal güçler¹¹.

Toplumsal yapının büyük bir çoğunluğunu oluşturan sıradan insanlar, gündelik hayatın dünyasını aşacak güçte değildirler. Kaldı ki, iş, aile ve komşuluk ilişkilerinden oluşan bu hayatı, sıradan insanların ne yönetebilecekleri ne de kavrayabilecekleri nitelikteki güçler biçimlendirmektedir. *Büyük değişimler* onların denetimi dışındadır, ama bu değişimler onların fiillerini ve dünyaya bakış tarzlarını etkilemekten geri kalmamaktadır. Modern toplumun biçimlendirdiği aynı çerçevenin baskıcı zoruyla, sıradan insanlar, toplumun üzerine çöreklenen bu değişimlerden başkasını düşünmemekte; dolayısıyla kendilerini, güçsüz ve amaçsız bırakan bir çağın insanları saymaya itilmektedirler¹². Genellikle aydınlar bu süreç içinde, toplumun kendi faaliyetini ilave etmesine vasıta olan fikirlerin taşıyıcılarıdır. Aydınlar, fikirlerin nesilden nesile aktarılmasını ve toplumda müessir kalmalarını sağlamaktadırlar. Bir toplumun hayatında dış değişikliklerin bulunduğu yerde, pratikle ilgili yeni düzenlemeleri değişmiş şartlara yöneltecek bir fikri değişikliğin bulunması gerektiği genellikle arzu edilmektedir. Bir resmi aydın grubunun bulunduğu toplumlarda, bazen bu grup, değişmiş şartların sıradan bir kişi üzerindeki etkisine karşı duygusuz kalmış ve fikirlerin gerekli adaptasyonunu yapmayı başaramamış olabilir. Böyle bir durumda, toplumun fikri yapısını adapte etme girişimleri aydınların dışındaki şahıslar tarafından yapılacaktır. Gerçek olan şudur ki, tatminkar bir değişiklik sağlanana kadar insanlar, toplumlarındaki hayattan memnun değildirler ve bu memnuniyetsizlik, daha yeterli bir fikri yapı bulmak için devamlı bir baskı kullanır¹³. Bu bağlamda Batı'da olduğu gibi ülkemizde de aydınlar, sosyal yapı ve siyasal rejimin yönlendirilmesinde birinci derecede etkili olmuştur. Batı'nın norm ve değerleri, bu yeni görüş ve felsefe taşıyıcıları tarafından aktarılmıştır. Çoğu kez, bu düşünce sistemleri, milli değerlerle bir oluşuma ulaştırılmaksızın doğrudan aktarıldığı için toplumu derinden sarsan, hatta zaman zaman birtakım radikal akımların yoğunlaştığı odak noktalarının oluşmasına neden olmuştur¹⁴. Zaten ideologlar da, genellikle, modernliğin kök sal-

¹⁰ W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 3

¹¹ A. Davutoğlu, "Baskıcı Temayüller", s. 17

¹² C. Wright Mills, *İktidar Seçkinleri*, Çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yay., İstanbul 1974, s. 7

¹³ W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 117-118

¹⁴ O. Türkdoğan, "Aydın Muhalefeti", s. 20

madığı, geleneklerin yanında yaşama hakkını elde etmediği ve aksak adımlarla ilerlediği topraklarda daha kolay yetişmektedir¹⁵.

Eski kıymetlerin yerine yenilerin konulmaması veya konulanların yüzeysel, iğreti ve sahte olması, kültürde uyum, düzenlilik ve dengenin; fertlerdeyse iç huzuru ve emniyetle birlikte özellikle sosyal davranışların hedef ve yönünü tayin hassasiyetinin kaybedilmesine neden olmaktadır¹⁶. Maddi ve manevi kültür unsurlarının bir araya gelerek, bir anlam ifade edecek ve işleyen bir bütün meydana getirecek şekilde birbirlerini tamamlamamaları sosyal çözülmeye¹⁷ neden olmaktadır. Yarınları olmayan ümitsiz insanlar, bir yandan hayata artık ne bir anlam ne de bir kararlılık veremez olan sözde ‘değerler’i reddeden bütün “nihilizmlerin” kurbanı olurken, diğer yandan da bir tanrının, ama herhangi bir tanrının hükümrانlığını vaadeden *sahte mesihlerin* kurtarıcılığının kurbanı olmaktadır¹⁸. Öte yandan *D. Shayegan*’ın vurguladığı gibi¹⁹, artık Batı medeniyetinin periferisinde kalan bu toplumlar, “değişim şenlikleri”ne katılamadıkları için tarihin ve bilginin gerisine çekilmişler ve bu onlarda *kültürel şizofreni* yaratmıştır.

Aydınlar, bu yalnızlaşan kitlenin duygularına tercüman olmaya, onun korkularını, endişelerini gidermek için yol göstermeye başladığı zaman ideoloji dediğimiz fikir yapıları ortaya çıkmaktadır. Bunun şartı da aydınların, uygun iletişim araçlarıyla kitlelerin karşısına çıkmalarıdır²⁰. Aydının Batılılaşma adı altında, kitlelerin ekonomik kapasitesiyle orantılı olmayan, Batı ekonomisinin refah standartlarına göre biçimlenmiş tüketim ve yaşam özelemleri getirmesi, onların çoğunun toplumdan kopmuş, ona karşı ilgisiz, hatta ona karşı merhametsiz, kendi çıkarları uğruna toplum çıkarlarını çiğneyen türden bir *burjuva kitle* haline gelmesini sağlamıştır²¹. Aydının topluma yabancılaşması ülkemizde Batı’ya nazaran daha ileri ölçülere varmışsa, bunun nedenini aydın-bürokrat karışımında aramak gerekmektedir²².

Türk aydınının temel vasfı kendi halkını *sömürge ahalisi* olarak görmesidir. Bütün eksiklik burada odaklanmaktadır²³. İşte bundan dolayıdır ki, gelişmesini tamamlamamış, hazır olmamış, düşüncede gerekli değişimi yaşamamış, fikri değişmemiş, kültür toprağının, tarihin ve anlayışının derinliklerine medeniyetin köklerini ve ayaklarını dik-

¹⁵ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1991, s. 4

¹⁶ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri*, 2. b., BKMKY, İstanbul 1972, s. 386

¹⁷ M. Erkal, *Sosyoloji*, s. 276

¹⁸ Roger Garaudy, *Entegrizm*, Çev. Kamil Bilgin Çileçöp, Pınar Yay., İstanbul 1992, s. 140-141

¹⁹ Krş. D. Shayegan, *Yaralı Bilinç*, s. 7

²⁰ M. Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 23. A. Açıkgöçer bilginin toplumsal bağlama ulaşmasında aydın rollerine değinirken dört aşamadan söz etmektedir. Bunlar sırasıyla, saf bilgiyi içeren *sistem aşaması*, vulgarize edilmiş ve ıstılahi yapısından çözümlenmiş bilgiyi sunan *aydınlar aşaması*, eğitim ve iletişim kurumları aracılığı ile birinci ve özellikle daha ziyade ikinci aşamada ulaşılan bilginin yaygınlaştırıldığı *kitlelerel dağılım aşaması* ve son olarak da genel toplum fertlerine yayılan bilginin birikimini içeren *toplumsal aşama*. Krş. A. Açıkgöçer, *Bilgi Felsefesi*, s. 37

²¹ N. Berkes, “Aydınlanma Kavramı”, s. 258

²² S. Ülgener, *Aydınlar*, s. 73

²³ İ. Özel, *Sorulunca*, s. 41

memiş bir toplum bunları dışarıdan almış ve monte etmiştir²⁴. Toplumun sözcüsü olma²⁵ durumundaki aydının İslâm dünyasında kriz düzeyindeki eksikliği²⁶ nedeniyle benzer problemler bir kültürel yabancılaşma ve yozlaşma düzeyinde sürmektedir.

Ancak son yirmi-otuz yıldan bu yana olağandışı biçimde kendisini gösteren hareketlilik, Türk toplumunda pek çok düzlemde kişisel bağların ve köklerin çarpıcı bir şekilde erozyona uğramasına yol açmıştır. Bu, yalnız köyden kente göç problemiyle değil; ancak yaşanan toplumsal yığılma olayıyla birlikte köylerin, kasabaların ve kentlerin görünümünü değiştiren tabandan tavana kadar geniş bir alanda gözlemlenen toplumsal transformasyon problemiyle de bağlantılıdır²⁷. Problemin bu şekilde resmedilen hali yalnızca kitleleri değil, aydınları da derinden etkilemeye devam etmektedir. Aydın, bu bağlamda göstermeye cesaret edebileceği tavır ve tutumlarıyla varlığını fonksiyonel bir boyuta bağlamayı başarabilecektir.



²⁴ A. Şeriati, *Aydın*, s. 43

²⁵ C. Meriç, *Mağaradakiler*, s. 148

²⁶ M. Aydın, *Din Fenomeni*, s. 385

²⁷ M. E. Meeker, "Müslüman Aydınlar", s. 157

II. BÖLÜM

TÜRK AYDINININ DİN ANLAYIŞI

2.1. AYDIN-DİN İLİŞKİLERİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ VE TÜRK AYDINI

2.1.1. Batı'da Aydın-Din İlişkileri

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda felsefe ve bilimin gelişmesi ve bu alanlarda elde edilen başarıların sonucu olarak ortaya çıkan yeni tutumlar, yeni dünya görüşleri uygarlık tarihinde *Düşünce Devrimi* (Intellectual Revolution) diye bilinmektedir. Bu devrim XVII. yüzyıl *Akıl Çağı* ve XVIII. yüzyıl *Aydınlanma Çağı* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır¹. Din olgusuna bilimsel açıdan yaklaşmak, yani onu bir toplumsal kurum olarak ele alıp incelemek, başlangıç olarak Avrupa'nın "Aydınlanma Çağı"nda ortaya çıkmış sayılabilir. *Rousseau* (1712-1778), *Kant* (1724-1804), *Spinoza* (1632-1677), *Montesquieu* (1689-1755), *Comte* (1798-1857) din olgusuna bilimsel yaklaşım içinde² bakmaya çalışan düşünürlerle örnek olarak gösterilebilir.

Endüstri toplumu yapısı gereği dini, irrasyonel olanı, özel hayatı, geleneği ve yerel olanı kenara itmektedir. Ancak bu *kenara itme* asla yok etmeye dönüşmemiştir. Din, hiçbir zaman yok olmamıştır. İnsanlar somut, görülebilir, ölçülebilir dünya dışında da bazı inançların ve duyguların sahibi olmuşlardır. Din, doğum karşısında sevincin, ölüm karşısında acının var olduğu gibi hep var olmaya devam etmiştir³. Dünyanın *büyülerden kurtulması*, din ve kurumlarının kaybolmasına yol açmamış, aksine toplum içinde bunların görevlerinin ve mevkilerinin değişik şekilde yorumlanmasına sebep olmuştur. Bu sürecin tam bir laikleşme olarak mı, yoksa din ile toplumun tam bir bütünleşmesi olarak mı adlandırılması gerektiği ise, yalnızca bir tanım meselesi olarak kalmıştır⁴. Gerçekten de sosyal hayattan, siyasi rejimden, iktisadi işleyişten bağımsız bir din anlayışı, İslâm'a yabancı kalmaktadır. Fakat bu gerçek, sadece İslâm bakımından değil, kapitalizm öncesi dünyanın diğer bütün kavrayış biçimleri bakımından da farkedilebilir niteliktedir. Asya'da, Avrupa'da ve dünyanın herhangi bir başka yerinde kapitalizm öncesi dönem boyunca, bugün anlaşılabilen anlamıyla *din* yoktur. Çünkü insanlar dinlerini diğer kişilik özelliklerinden ayırmıyorlardı⁵.

Klasik din anlayışı, Aydınlanma felsefesinin derin etkileri altında birçok ülkede olduğu gibi Türkiye'de de *inançların sarsılmasıyla* zayıflamıştır. Batı'da var olan değişimin din bağlamında ortaya çıkan bir değişme olduğu bilinmektedir. Aslında XVII.

¹ Zeynep Davran, "Aydınlanma Çağı". *Çağdaş Kültürün Oluşumu*, İstanbul 1986, s. 229

² G. Şaylan, *İslâmiyet ve Siyaset*, s. 4

³ Ferhat Kentel, "Dinin Anlamı, Anlamları ya da Yeniden Rüya Doğru". *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 1 (Kış 1993), s. 53

⁴ G. Kehrler, *Din Sosyolojisi*, s. 121

⁵ İ. Özel, *Cuma Mektupları-I*, s.120

yüzyılın başında, Batı Avrupa'da eğitim görmüş kişilerin çoğunun kültürel ufkuna, sorgulanamaz iki otorite kaynağı hakimdir: *Kutsal kitaplar* ve *klasikler*. Her iki otorite de, kendine göre uygarlığın yozlaşarak, eskiden varolmuş bir *Altın Çağ*'dan uzaklaştığı fikrini yaymıştır. Çağın aydınının yapacağı en anlamlı iş, kendisinden daha şanslı olan eski düşünürleri okuyarak onların çağına yakınlaşmaya çalışmaktır. *Rönesans* ve *Reform* gibi yakın geçmişin Avrupa akımları da bu tavrı teşvik etmişler ve kutsal metinlerin otoritesini kuvvetlendirmişlerdir. Rönesans ve Hümanist hareket büyük ölçüde Yunan ve Latin kültürünün yeniden canlandırılmasına dayanmaktaydı. Reformasyon, *İncil*'in gösterdiği gerçek imandan sapmış olmakla suçladığı *Roma Kilisesi*'ne karşı bir başkaldırı biçimine dönüşmüştür. Bu nedenle *Luther*'le (1483-1546) başlayan Protestanlığın sözcüleri, *İncil*'in mutlak otoritesini vurgulamışlardır. Katolikler de bu saldırılara alternatif yorumlarla ve Azizlerin otoritesini öne sürerek cevap vermişlerdir. Bu kıyasıya çatışmada, bazı Orta Çağ kilise adamlarının kutsal metinlere yaklaşımlarında uyguladıkları alegorik boyuta artık yer yoktur. XVI. yüzyıl, böylelikle, Avrupa uygarlığının çifte kaynağını oluşturan bu metinlere gösterilen saygıyı kuvvetlendirmiştir⁶.

Yunan-Roma dünyasına çok yabancı bir ortamda gelişen Hristiyanlık, o kültürün tam karşısı amaçlar taşımaktaydı. Oysa yeni dini benimseyenlerin büyük çoğunluğunu Yunanlılar ve Romalılar oluşturmaktaydı. Hristiyanlık bu yüzden kültürel bir uyum gerçekleştirmek zorunda kaldı, putperestliğin ahlak dışı yönlerini ayıklayarak öbür yönlerini dini inanca özgü amaçlarla bağdaştırmaya çalıştı. Bu yöndeki en büyük katkıyı, XIII. yüzyılda *Aristoteles*'in (M.Ö. 435-366) yeni bulunan el yazmalarını Hristiyan felsefesinin temel taşlarına dönüştüren *Aquino*'lu Aziz *Tommaso* (1224-1274) sağladı⁷.

Rönesans'a kadar insan, dünyayı *Aristoteles* fiziği, *Galenos* (129-199) tıbbı, *Ptolemaios* (127-145) astronomisi ve Hristiyan ilahiyatının ışığı altında açıklıyordu. Rönesans'la birlikte bu bakış açısının yerini, öncülüğünü *Kopernik* (1473-1543), *William Harvey* (1578-1657), *Galileo Galilei* (1564-1642) ve *Isaac Newton*'ın (1642-1727) yaptığı mekanik bir kavramlaştırma almıştır. Asıl *bilim devrimi* bir XVII. yüzyıl olgusu olmakla birlikte, Rönesans'ın da buna katkıları küçümsenemez⁸. Bu yüzden Avrupalı aydının, kendi toplumu ve örnek aldığı klasik toplum dışında hemen hemen hiçbir kıyaslama ölçütü yoktu. Eski Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarına ya da dünyanın başka yerlerindeki toplumlara ilişkin çok az şey biliniyordu. *Hristiyanlık* açısından diğer toplumlar, yalnızca, insanların Tanrı'nın rehberliğinden yoksun oldukları zaman kaçınılmaz biçimde içine düşecekleri *sapıklıklara* karşı birer uyarı örneği oluşturuyorlardı⁹.

Öte yandan kent topluluğu içinde okur yazarlığın artması ve bir tür yeni edebiyat beğenisinin gelişmesi, daha önce yalnızca din adamlarının elinde olan kültür tekeline son

⁶ N. Hampson, *Aydınlanma*, s. 16

⁷ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, 4. b. Sosyal Yay., İstanbul 1991, s. 165-166; Alaaddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, AÜSBFY, Ankara 1982, s. 329-331

⁸ *Britannica*, C. II., s. 622

⁹ N. Hampson, *Aydınlanma*, s. 18-19

vermekteydi. Yeni meslekler, din adamı olmayanlar arasında okur yazarlığın artmasının ve uzmanlaşmanın bir yansımasıydı. Rönesans ölümünden sonraki dünyaya ağırlık veren (*transcendant*) dünya görüşünden, mutluluğu yaşadığımız dünyada arayan, bu dünyaya önem veren (*immanent*) dünya görüşüne geçişin yalnızca bir başlangıcıydı. Rönesans, her geçiş dönemi gibi, hem geride bıraktığı çağın, hem de kendi değerlerinin bir araya gelmesiydi. Bu yüzden de Rönesans düşüncesinde birlik ve tutarlılık yerine bölük pörçüklük ve çeşitlilik egemen olmuştur¹⁰. Rönesans'ın asıl etkisi insanı, dini otoritenin dayattığı zihinsel kalıplardan kurtarmak, özgür araştırma ve eleştiriye yaygınlaştırmak, insan düşüncesinin ve üreticiliğinin taşıdığı imkanlara güveni pekiştirmektir. Böylece insanoğlu birdenbire yaratılışın odak noktası olmaktan çıkarak, evrensel bir *hiç* olduğunu farketmeye başlamıştır. Ama *Akıl Çağı*, insanı entellektüel evrenin tam merkezine yerleştirmiştir. Orta Çağ Hristiyan teolojisinin hapsinden kurtulan saf düşünce, mekânın enginliklerine ve zamanın derinliklerine uzandı. İnsan zekasının kavrayamayacağı kadar büyük ya da küçük sayılacak bir şey kalmadı. Ayrıca, insan zekasının evrenin yapısı içindeki ağırlığını gözdardı ettirecek kadar, zaman ya da mekân açısından uzakta bulunan bir şey de kalmadı. Gerçekten de insanoğlu, artık tarihin *kendini bilen konusu* haline gelmiş ve böylece, *kendisi için var olan insanlığın* bilincine de varmış bulunmaktadır¹¹. Nitekim Kant da, aydınlanmayı tarif ederken şöyle demektedir: “*Aydınlanma*, insanın, kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayaşmasıdır. İşte bu ergin olmayışa insan *kendi suçu* ile düşmüştür, bunun nedenini de aklını kendisinde değil, fakat aklın, başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. “*Sapere avde!*” (*Bilmek ve tanımak yürekliliğini göster!*) Aklını kendin kullanmak cesaretini göster, sözü şimdi aydınlanmanın parolası olmaktadır.”¹²

“Aydınlanma” teriminden anlaşılması gereken asıl şey, düşünme ve davranış biçimleri üretmesidir¹³. İşte aydın da Hristiyanlığın benimsettiği çerçevelerden çıktıktan sonra, kendine bir felsefe oluşturmaya başlamıştır. Meslek etkinliği ve tutarlılık, onu, bağımsızlık ve özgürlüğü tekelinde bulunduran, sosyo-kültürel bir evrende birleştirmiştir¹⁴. Bu hareketin amacı, insanları, temelde *kötü* ve *köleleştirici* olduğuna inanılan mit, önyargı ve hurafelerden (dolayısıyla da bunları üreten ve besleyen kurulu dinin temsil ettiğine inanılan eski düzenden) kurtararak, yine temelde *iyi* ve *özgürleştirici*

¹⁰ Z. Davran, “Aydınlanma”, s. 231. Ayrıca bkz. A. Şenel, *Siyasal Düşünceler*, s. 369

¹¹ Perviz Hoodbhoy, *İslâm ve Bilim*, Çev. Eser Birey, 2. b., Cep Kitapları, İstanbul 1993, s. 32

¹² Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, Çev. Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 213

¹³ N. Hampson, *Aydınlanma*, s. 12. *Aydınlanma*'nın ilerleme ve gelişmesi, aslında kademeli olarak üç yönde ağırlığını koymuştur: a) Aklın, dinin dogmatik aşırılıkları karşısında özerkliğine kavuşması, b) bilimsel ve teknik bilgilerin gelişmesi temeline dayanan akılcı ve evrensel bir politikanın tanımlanması, c) ahlâkın kilise hukuku ve dinden koparak bağımsız bir bilim haline gelmesi. Bkz. M. Arkoun, “Kemalizm Olayı”, s. 51

¹⁴ L. Bodin, *Aydınlar*, s. 100

olduğu kabul edilen *aklın düzenine* katmaktır¹⁵. İnsanın kendi aklı, kendi deneyimleri ile din ve geleneklere bağlı kalmaksızın hayatını aydınlatma çabaları, kuşkusuz XVIII. yüzyılda birdenbire ortaya çıkmış bir olgu değildir. Aydınlanma'nın kökleri, eski Yunan filozoflarının doğada düzen arayışlarına, bu düzeni de bir aklın yönettiğine inanmalarına ve *Sokrates*'in (M.Ö. 470/469-399) önderliğinde insan ve onun düşünme gücüne verdikleri öneme kadar geri götürülebilir¹⁶. Böylece Aydınlanma, insani bir aklı, hareketinin temel öznesi haline getirirken, söz konusu tarihsel ardalana dayanmaktadır. Son tahlilde Avrupa, Kartezyen düalizmin hakim olduğu bir aydınlanma düşüncesinde karar kılmıştır. Avrupalılar, XVIII. yüzyıla *Aydınlanma Çağı* adı verirken de artık *İsrakı* değil, (gözönüne aldığı mantık, deney ve gözlem yoluyla elde edilen bilginin sağladığı) aydınlanmanın *nurunu* esas alıyorlardı¹⁷.

Aydınlanma düşüncesi, başlıca dört konuda *köktenci* ürünler ortaya koymuştur. Bunlar, *Yaradancılık* (Deizm), *Şüphecilik* (Septisizm), *Tanrıtanımazlık* (Ateizm) ve *Maddecilik* (Materyalizm) akımlarıdır¹⁸. Bu bağlamda Tanrı'nın ya da herhangi bir tanrısal otoritenin varlığı, tüm bilimsel ve rasyonalist nitelikteki Batı geleneği tarafından defalarca sorgulanmış, dinî tecrübenin ardındaki gerçek, açıkça ya da zımnen reddedilmiştir. Sonuç olarak dinî fenomenler, kendi başlarına ele alınarak, incelenmesinin ya tamamen gözardı edildiği ya da ihmal edildiği belirli bir bilimsel çerçeve içine sıkıştırılmıştır¹⁹. *Tanrı'nın ölümü*, insanı, kendi dışındaki bir referans noktasından yoksun bırakmıştır. Şimdi bu minvalde akıl, mutlak olanı aramak için çıktığı yolda hiçbir sınır tanımamaktadır²⁰.

Batı medeniyetinin doğduğu alanlarda din, daha başından beri yasak koymakla, rapt etmekle, kapamakla, tutmakla bağlantılı bir yere sahip olmuştur. Bütün bunlardan yola çıkarak, Batılı anlamda din anlayışının, sadece yasaklar koyan, suçlayan ve acı çeken haham-ruhban otoritesini ifade ettiğini değil, aynı zamanda hayatın din ve din dışı olarak bölünmesinin de Batılı anlayışın temelindeki esaslar arasında yer aldığını belirtmek istiyoruz. Böylece Batılı hayat tarzının yaygınlaştığı, özüne ulaşılmasa bile Batılı bakış açılarının taklit edildiği günümüzde de, din denilince bir çeşit özel psikolojik durumun kastedildiğini farkedebiliyoruz. Modern insan için din, insanların iç dünyalarında çevrimini tamamlayan bir duygusallık olarak önem sahibidir. Bu insanın gözünde din hayatı, sadece kendisinin kefil olduğu bir ahlâk sistemi olarak yaşanmaktadır²¹.

Batı'da din karşıtı olarak gelişen aydın hareketi *I. Kant*'ın da vurguladığı biçimiyle *dini söylemler* oluşturma konusunda geleneksel dinî eğilimlerin karşısında yer alsa bile, yeni bağılılıklar ve bağımlılıklar da doğurmaktadır. *Kant*'a göre, "devrimlerle, bir baskı

¹⁵ A. Çiğdem, *Aydınlanma*, s. 11

¹⁶ Z. Davran, "Aydınlanma", s. 230

¹⁷ İsmet Özel, *Faydasız Yazılar*, 3. b., Çıdam Yay., İstanbul 1991, s. 87

¹⁸ Bkz. Macit Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, MEBY, İstanbul 1979, s. 68-75

¹⁹ E. Özdalga, "Din Din midir?", s. 31

²⁰ A. C. Zijderveld, *Soyut Toplum*, s. 269

²¹ İ. Özel, *Cuma Mektupları-I*, s. 122

rejimi, kişisel bir despotizm, bir zorbalık yönetimi yıkılabilir; ancak yalnız bunlarla, düşüncelerde gerçek bir düzelme, düşünüş biçimlerinde ciddi bir iyileşme elde edilemez. Tersine, bu kez yeni ön yargılar, tıpkı eskileri gibi, düşüncesiz yığına, kitleye yeni birer “gem”, yeni birer “yular” olurlar”²². Aydınlanmanın dinle olan gerilimli ilişkisi, dinin aşılması yönünde değil, ancak yeni bir inanç ve belki de yeni bir din anlayışının ortaya atılmasıyla sonuçlanacaktır. Bu sonuç, evrene, tabiata ve topluma ilişkin problemlere verilen geleneksel dinî karşılıkları kabul etmemektedir. Tam tersine dinin dışında geliştirilen karşılıklar, din yerine akılda, bilimin işleyişinde yani özgür birey ve onun etkinliklerinin gerçekleştirilmesiyle meşrulaştırıldığı ölçüde kabul edilmektedir²³.

2.1.2. Türkiye’de Aydın-Din İlişkileri

Osmanlı devletinde ulema kategorisi, Tanzimat’la birlikte gerilimli bir değişim sürecinin sonucu olarak yerini, aydın (münevver) adını alan, istikrarsız ve köklerinden kopuk bir kültür adamları kategorisine terketmeye mecbur kalmıştır. Parçalanmış ulema yapısı, yerini filozoflara, bilim adamlarına, denemecilere, edebiyatçılara ve aydınlara bırakmış bulunmaktadır.

Türk tarihinde ilk kez Tanzimat (1839)’la birlikte, Batı tesirleriyle, yönetimden bağımsız ve farklı düşünen bir aydınlar zümresi doğmuş²⁴ olmakla birlikte, bu kesimin iktidar gerekleri için öne çıkarılması hiç de zor olmamıştır. Yurt dışından gazeteler aracılığıyla *Bab-ı Âli*’ye muhalefet eden ve bizde ilk aydın hareketini temsil eden *Yeni Osmanlılar*, aslında *şariat* talebiyle ortaya çıkmışlardır. Modern İslâm’ın ana temalarından biri olan *Asr-ı Saadet’e dönüş* tezi, modern kavramlar aracılığıyla ilk defa Yeni Osmanlılar’ın muhalif edebiyatında ortaya çıkmıştır²⁵. Dini düşündükleri zaman, onu yalnız siyasal rejimi tehlikeye sokacak bir unsur olarak değil, cemaatin kişi üzerinde sosyal baskı yapmasını sağlayan bir araç olarak da görmüşlerdir²⁶.

Tanzimat dönemi, Osmanlılık geleneğindeki zayıflamaların bir sonucu olarak başlıca *dört uçurumun* genişlemekte olduğunu açığa çıkarmıştır. Bunların birincisi, devlet-halk arası uçurumdur. İkincisi, *II. Mahmut*’un son yıllarında hızlanan din-dünya ayrılmasıdır. Üçüncüsü, cehalet yığınlarıyla bir avuç okumuş arasındaki uçurumdur. Dördüncüsü, yabancı dil bilgisinin genişlemesi sonucu olarak tanışılan yeni Batı düşüncesi ile *Doğu zihniyeti* (ki dinden edebiyata kadar her alandaki düşünceye dayalı davranışları beslemektedir) arasındaki uçurumdur²⁷.

Tanzimat aydını, Batı’nın hızlı yükselişini seyreden ve anlamaya çalışan, kendi toplumlarını ve devletlerini mukadder görünen felaketten kurtarmak için kıvranan, mut-

²² I. Kant, “Aydınlanma Nedir?”, s. 215

²³ A. Çiğdem, *Aydınlanma*, s. 48. Ayrıca bkz. Abdullah Laroui, *İslâm ve Modernlik*, Çev. Ayşegül Yaraman-Başbuğu, Milliyet Yay., İstanbul 1993, s. 127-152

²⁴ A. Y. Ocak, “İslâmi Düşünce”, s. 145

²⁵ M. Türköne, “Değişen Dünya”, s. 88-89

²⁶ Şerif Mardin, “Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken”, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 242

²⁷ N. Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 248

laka bir şeyler yapılması gerektiğine inanan ve aklına gelen her çareye sarılan eklektik bir aydın tipidir²⁸. Savunmaya yönelik bir çağdaşlaşma arayışı içinde ortaya çıkan bu aydınların önerileri, çağdaş bir ordu kurulması, yönetimin rasyonelleştirilmesi, bürokrasinin yeniden düzenlenmesi ve dolaylı olarak, birçok laik okulun açılması ve yeni hukuki ilkelerin yürürlüğe sokulması yoluyla herşeyden önce merkezi iktidarın sağlamlaştırılmasını hedefleyen bir dizi kurumsal yenilikten oluşmaktadır²⁹. Ancak böylece Tanzimat döneminde, dünya görüşleri, hayat anlayışları, yaşayışları birbirinden tamamıyla ayrı olan iki ayrı neslin belirdiğini gözliyoruz. Bu iki nesil arasında, yenilik eskilik mücadelesi de bütün şiddetiyle sürüp gitmiştir³⁰.

Devlet, artık Batı'nın "hikmetini" ve nurunu keşfeden ayrıcalıklı bir kesimin, *toplumu nurlandırma* mekanizması olarak görülmeye başlanmıştır. Türk aydınlarının *nur yayma* misyonunun devletle özdeşleşmesi, bürokratik-baskıcı özelliğini pekiştirmiştir. Bu iki özellik bugüne kadar süren bir geleneğin temel taşlarıdır. "Nur"unu kaybetmiş geniş halk kitlelerine tepeden bakan nur ithalatçısı entellektüeller bu nedenledir ki, hep *halka rağmen halk için* eğilimini benimsemişlerdir³¹. Bu yönelişin ürünü olarak da eski Osmanlı "İlmiyye" sınıfı Cumhuriyet şartlarında bölünmeye uğramıştır. Geleneksel "İlmiyye"de üst kademeleri dolduranlar, bugün geleneksel ideoloji içinde yetişmemekte, tersine, bununla halâ belli ölçülerde çatışan, izafi bir Batılı formasyonla bulundukları yerlere gelmektedirler³².

Cumhuriyetin baskın paradigması³³ olarak görülen Batılılaşmanın asıl gücü, genel seviyede modern bilim ve teknolojinin cazibesinden; ferdi seviyede ise liberalizmin, hürriyetin, teşebbüs ve fırsat eşitliğinin kuvvetli çekiciliğinden gelmektedir. Bu, kendi teminatını yine kendinden bulduğunu iddia eden, kendi sınırlarının ötesinde hiçbir gerekçe araştırmayan, araştırmak istemeyen modern tarihin tabii bir sürecidir. Avrupa Orta Çağ'ından şiddetli bir manevi kopmayla dünyaya gelen Batı liberalizmi, kendi kendisinin kanunudur; dolayısıyla o, başka hiçbir manevi sistem ve ahlâki ideoloji ile uzlaşmadan yana değildir. Komünizm, klasik ifadesiyle, Batı modernizminin mutlak ve taviz vermeyen karakterinin, sadece sistemli ve aşırı muhafazakâr bir şeklidir. O halde modern Batıcılık, tam anlamıyla laiklik şeklinde tebarüz etmektedir³⁴.

Esasen Batılı anlamıyla din (religion) kelimesi de, anlam yükünü Avrupa'daki gelişmelere borçludur. Ancak söz konusu gelişmeler de *religion* kelimesinin zihinlerde uyandırdığı yankıyla doğrudan bağlantılıdır. Religion (din) kelimesi, bir yoruma göre

28 M. Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 91

29 N. Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 46

30 K. Birand, *Aydınlanma Devri*, s. 57; Richard Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslâm Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, Çev. Özden Arıkan, Sarmal Yay., İstanbul 1991, s. 11

31 A. Davutoğlu, "Baskıcı Temayüller", s. 17

32 M. Belge, "Aydınlar", s. 127

33 Binnaz Toprak, "İki Müslüman Aydın: Ali Bulaç ve İsmet Özel", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 29/30 (Bahar-Yaz 1985), s. 145

34 Fazlur Rahman, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, 2. b., Selçuk Yay., Ankara 1992, s. 310-311. Ayrıca bkz. Cemil Meriç, "Batılılaşma", CDTA, İletişim Yay., İstanbul 1983, C. I., s. 243

Latince *religare* mastarından türemiştir. Böylece bu kelimeyle iki şeyi birbirine bağlamak, bağımlı kılmak ifade edilmek istenmektedir. *Religatio*, bağlama eylemi, iliştiirmek demektir. Bir diğer yoruma göre de *religion* kelimesinin türediği mastar *religare* ya da *relegere*'dir. Bu da toplamak ve toparlanmak anlamına gelmektedir. Latince'de *religio* denildiğinde, görevlerini yerine getirmedeki titizlik, bağımlılık, vicdan dile getirilmek istenmektedir. O halde Batı'da teşekkül eden din anlayışı bir şümulu değil, bir tazammunu öne almakla daha sonraki gelişmeleri hazırlamış, dinin hayattan kopmasını kolaylaştırmıştır. Bu kadarla da kalmamış, *din* kelimesi ile *suç* kelimesi batılı anlayış içinde birlikte anılabilen sözler haline gelmiştir. Demek ki, eğer Latince "yasaktır" demek isteniyorsa *religio est* ve *religiosum est* demek gerekmektedir³⁵.

Türkiye'de Kemalizmin modernleştirici-laik pratikleri, özellikle *Atatürk*'ten (1881-1938) sonra, din karşıtı özellikler göstermeye başlamıştır. *Atatürkçülüğün* kendisi gide-rek aşkın bir amaç haline dönüşmüş, Onun düşünce ve görüşleri "bürokratik"leştirilmiştir. Karizması devletin "egemenliğini" ve "özellikliğini" meşrulaştırmak için kullanılır-ken, Atatürkçülük resmi bir ideoloji haline dönüştürülmüştür³⁶. Cumhuriyet yönetimi, yapısı gereği, tanınabilir ve tanımlanabilir bir ideolojiyi üretmiştir³⁷. Ne var ki, bu ideolo-jinin varlığı, kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam üretmediği ve yeni bir fonksiyon göremediği için, bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır³⁸. Müslüman bir toplumda yaşadığının bilincinde olan *Atatürk* ise, dine ancak, *E. Kongar*'ın da belirttiği gibi³⁹ siyasal ve toplumsal reformlarına engel olduğu zaman karşı çıkmak zorunda kalmıştır. Ancak Kemalist devrimlerle Türkiye'de İslâmiyet'in yok edildiğini sanmak yanıltıcıdır. Gerçekte yok edilen, İslâmiyet'in, Osmanlı devletindeki *devlet-din bileşimi* örneği içindeki yeridir⁴⁰. *Atatürk* sonrası dönemin, Kemalizmi yeni bir çerçevede yorumlamaya meyyal olan görüntüsü, anti-İslâmcı aydınların desteğiyle güçlendiğinde, geleneksel din anlayışını temsil eden ulema da İslâm'ı imparatorluk dönemindeki gibi anlamaya devam etti. Bu ise, her türlü sosyal, siyasi ve tefekkür programından ayrı olarak, mütevazı bir dini hayat sürmeyi amaçlamaktan ibarettir. Bu İslâm anlayışı, ezan ve ibadetlerini yüzyıllardan beri alışlageldiği biçimde icra etmek, dininin temel kitabını kendi orijinal dilinde öğrenip öğretmek gibi yalnızca pratik alana yönelik taleplerden doğuyordu. Bu İslâm algılayışının o zamanlar hızla değişmekte olan dünyadan haberi olmadığı gibi, bağımsızlık mücadelesi veren öteki İslâm ülkelerindeki fikir hareket-lerinden ve İslâm anlayışlarından da haberi yoktu. Aslında bu İslâm'ı algılayış tarzı,

³⁵ İ. Özel, *Cuma Mektupları-I*, s. 121-122; N. Subaşı, *Volk İslâm*, s. 7-15

³⁶ M. Heper, "Türkiye'de İslâm", s. 374

³⁷ M. Belge, "Kültür", s. 1299; R. Tapper, *Çağdaş Türkiye*, s. 8

³⁸ Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 111. Ayrıca bkz. Şerif Mardin, "Atatürk'ü Anarken", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 28 (Mayıs-Haziran 1994), s. 9

³⁹ Emre Kongar, *Devrim Tarihi ve Toplumbilim Açısından Atatürk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983, s. 308

⁴⁰ N. Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 69

çiftçi, köylü, küçük esnaf ve biraz okumuş yazmış kişilerden oluşan bir sosyal tabana dayanmaktaydı⁴¹.

Gerçekte Türkiye, bu ihtiyacı dinden başka şeylerle de gidermeyi denemiştir. Fakat hiçbir dünyevi inanç veya merasim, ne kadar zorlanırsa zorlansın kendi özünde bulunmayan bir maneviyat ihtiyacına cevap veremezdi. Nitekim aynı tip denemeler Türkiye'den başka ülkelerde de denenmiş, fakat kalıcı bir sonuç vermemiştir⁴². Ş. Mardin'e göre⁴³ Kemalizmin, akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir değerler bütünü oluşturmadaki başarısızlığının nedenlerinden biri de, İslâm'ın toplum hakkında zengin bir semboller ve düşünme kalıpları hazinesine sahip olmasıdır. Bu ise Türkiye'de İslâm'ın, sadece kitlelerin muhafazakar eğilimlerine bağlı olmadığını göstermektedir. Cumhuriyetçi elit, "modern millet"i oluşturmak için giriştiği icraatla, kendisi ve geleneksel dindar halk arasında bir çelişki yaratmıştır. Bunu, halkı tarih-dışı bir konumda görerek ve kendini tarihsellikle, milletle özdeşleyerek gerçekleştirmiştir⁴⁴. Batılı düşüncelerin "pozitivist" bir yaklaşımla Türkiye'ye aktarılacak istenmesi, o dönem için en radikal çözüm olarak tercih edilmiştir. Nitekim Osmanlı Devleti içindeki devrimci birikimlerin en radikal ve en bütüncü temsilcisi olan *Mustafa Kemal*, genel eylemini pozitivist düşünce biçiminin içine oturtmuştur⁴⁵. Genellikle farklı yabancı kültür öğelerinin iktibas, böylece serbest kültür değişimine bir başlangıç oluşturmıştır⁴⁶. Dolayısıyla *M. Kemal*'e göre çağdaşlık, kurulu devletin, Batı tarafından temsil edilen evrensel ilkelere uygun olarak millileştirilmesidir. Cumhuriyetin kurulması her türlü yerel veya dinî farklılıktan üstün olan bu evrenselliğin benimsenmesi anlamına gelmektedir⁴⁷.

Türk aydınları, tarihsel misyonunu yerine getirirken, Cumhuriyetçi seçkinlerin, Tanzimat'ın bir devamı niteliğindeki "modernleştirme" projelerine ideolojik bir destek sunmayı amaçlamışlar ve bu çerçevede en ciddi problem olarak dinle karşı karşıya gelmişlerdir. "Batı" ile "İslâm toplumu" arasındaki temel farklılıkların, dinî inanışlarda, siyasi kurumlarda, zihni kalıplarda ve yasal kavramlarda yatan⁴⁸ varlığı dikkate alınmaksızın Batıcı aydınlar tarafından gerçekleştirilmeye çalışılan "modernleştirme", tanımını da Batı kültürel modelinden almaktadır. Yeni olanı -ekonomik, kültürel, bilimsel düzeyde- içsel ve yerel bir süreç olarak doğurabilen Batı'nın modernliği ile, modernliği yerel toplumsal dokuların üzerine kurmaya çalışan taşıyıcı aydınların modernliği arasında belirgin farklar mevcuttur⁴⁹.

⁴¹ A. Y. Ocak, "Çağdaş Türk Aydını", s. 80

⁴² E. Güngör, *Tasavvuf*, s. 215

⁴³ Ş. Mardin, "Din ve Siyaset", s. 142

⁴⁴ N. Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 70

⁴⁵ E. Kongar, *Atatürk*, s. 46

⁴⁶ M. Turhan, *Kültür Değişimleri*, s. 65

⁴⁷ N. Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 62

⁴⁸ Bryan S. Turner, "Oryantalizm ve İslâm'da Sivil Toplum Meselesi", *Oryantalistler ve İslâmiyatçılar*. Çev. Bedirhan Muhib, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 118

⁴⁹ N. Göle, "80 Sonrası", s. 54

Tanzimat'ın ürettiği, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin ise pekiştirdiği modernleşmeci aydınların, İslâm'a bakışı açısından en önemli özellikleri, daha önceki dönemlerdekinin aksine, İslâmiyet'in, bunlar tarafından artık bir meşruiyet kaynağı olarak görülmemeye başlanmasıdır. Meşruiyet ve hukukileştirme konusundaki radikal dönüşüm, yeni bir sosyo-kültürel ve sosyo-politik rol dağılımını beraberinde getirmiştir. Aydınların zihinlerinde meşruiyet merkezlerinin, Batılılaşma, muasır medeniyete ulaşma ve benzeri yeni hedefler etrafında oluşması, geleneksel meşruiyet merkezlerine, dolayısıyla "İslâm"a yönelik tepkici tavırların doğmasına neden olmuştur. Meşruiyet kaynağında Batılılaşma doğrultusunda olan bu dönüşüm, Batı tarzı eğitim görmüş aydınların kendilerine biçtikleri *messianic* rolün ve psikolojinin gelişmesine yol açmıştır⁵⁰. Bu çerçevede Aydınlanma Çağından beri süregelen bir *din düşmanlığı* perspektifi içinden bakıldığı zaman, ortaya çıkan din kökenli hareketlerin *gericilik* diye tanımlanması mümkün olabilmektedir⁵¹.

Aydınlanma düşüncesinin felsefi temellerine büyük ölçüde bağlı kalmayı sürdüren Türk aydınları, Batı'yı kendi şartları içinde değerlendirmek hususunda yeterli bir çaba gösterememişlerdir. Aslında aydınlanmacılar, Hristiyanlığa sadece akla karşı olduğu için değil, tutkulara ve insanın en temel duygularına zıt eğilimler barındırdığı için de karşıydılar⁵². Aydınlanma felsefesi din problemini, Reformasyon'un yol açtığı din çatışmalarından bezmiş, yorulmuş bir tarihsel ortamda ele almıştır. Bundan dolayı din anlayışında, hep mezhep çekişmelerinin dışında ve onu aşabilecek bir görüş açısı aranmıştır. İşte XVIII. yüzyıl Aydınlanma felsefesinin din görüşünde ağır basan *akıl dini* ya da *doğal din* kavramı bu *arananı* sağlamaya yöneliktir. Çünkü aydınlanmacılara göre akıl dini, insanın aklında ve tabiatında yerleşik olan inançlardan oluşmuş bir "din"dır⁵³. Ancak böylesi bir tarihsel farklılığı, benzer bir süreçten geçmeyen ve geçmesi için de benzer problemlere sahip olmayan İslâmi toplumlar için geçerli model olarak iktibas etmek Türk aydınlarını yeni çözümsüzlükler üretmek durumunda bırakmıştır. Sadece deneyele ispatlanmış şeylere inandığını, bunun dışında hiçbir inancı olmadığını iddia eden aydınlar⁵⁴ Türkiye'de inançların tartışılabilirliğini gündeme getirdiği zaman, bu problematiği Aydınlanma merkezli düşüncelerle reddetme konusunda Batılı benzerleri kadar başarılı olamamışlardır.

Bu modelin tam karşısında yer alan ve karşı çıkışını taassup derecesinde bırakmayan dindar kesimin, bilgilerinin, orijinal dini metinlere mi yoksa cehalete mi dayandığı⁵⁵ ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, din karşıtı düşüncelerin temellendirilmesine katkıda bulunabilecek derecede zayıf itirazlarla yüklü olduğu belirtilmelidir. Hatta dini taassubun da modern bir biçime büründüğü⁵⁶ görülmektedir. Dini çevrelerin

⁵⁰ A. Davutoğlu, "Baskıcı Temayüller", s. 19

⁵¹ E. Özdalga, "İslâmi Uyanış ve Radikalleşme", s. 57

⁵² İsmet Özel, "Aydınlanma ve Türkiye", *ODTÜ Konuşması*, 14 Aralık 1989, s. 1

⁵³ M. Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, s. 67-68

⁵⁴ H. Hatemi, *Türk Aydını*, s. 31

⁵⁵ M. Aydın, *Din Fenomeni*, s. 386

⁵⁶ İ. Özel, *Tahrir-X*, s. 18

sahip çıkmayı arzuladıkları din anlayışı uzun bir tarihsel süreç içinde alt-üst olmuş durumdadır. Siyasal iktidarların, dini otoritenin zaman zaman üstüne çıkmasıyla birlikte değerler alanında ortaya çıkan sapmalar, "*hangi din?*" sorusunu sorma hususunda din karşıtlarına elverişli imkanlar sunmaktadır. Gerçekten de müslümanlar, İslâmiyet'in ilahiyat, metafizik, moral ve legal açıdan sistemleştirilmesi işini geliştirmeye başladıkları zaman (ilk bir buçuk yüzyıl içinde) bu meydana gelen toplam, birçok tartışmalara yol açmıştır. Bütün *ünlü dini metinler* gibi o da, özellikle metafizik bir temel üzerine bir din çağrısının rasyonel sistemleştirilmesi çabasında, kendisinden birbirine zıt öğretiler çıkarılabilen bir kaynak haline dönüştürülmüştür⁵⁷. Bu parçalanmanın sosyal yapıdaki yansımaları, muhaliflerin dine itirazlarına cevap yetiştirmeye çalışan dindarlara bütünsel bir argüman sağlamada zorluk çıkarmaktadır. İşte kanaatimizce, Cumhuriyet'in ilk yıllarında resmen değil ama gayr-i resmi olarak, aydın kesiminde ve bürokraside görülmekte olan anti-İslâmcı eğilimler, bu şekilde meşruiyet kazanmaya başlamıştır⁵⁸.

Cumhuriyetin ilk yıllarındaki devrimlerin çoğu, *yapısal* değişiklikler yerine Türk toplumundaki *değerler sistemini* değiştirmeye yöneliktir. Kemalist devrimlerin ana amacı, *modern bir devlet* yaratmaktır, fakat bu modern devletin tanımlanması devrimin *yarı-ideoloji* diye tanımlanabilecek Batılılaşma kavramına dayalıdır⁵⁹. Ne var ki, Türkiye'de müslüman zihniyet zamanla Batılılaşma cereyanı adı verilen süreç içinde tanınmaz hale gelmiş bulunmaktadır⁶⁰. *Atatürk*'ün hayatı boyunca çizdiği eğilimlerin hilafına olmak üzere üretilen *Kemalizm*'in din anlayışı çerçevesinde gelişen sağ ve sol ideolojik yönelişlerin dine bakışları da aynı argümanları kullanmada gecikmemiştir. Batı kültürüne girememiş, İslâm kültüründe de kalamamış⁶¹ olan Türkiye'deki modern entellektüel akımların kaynağında *pozitivizm* ağırlıklı bir yer kazanmıştır. Tarihi süreç de göstermektedir ki, ülkemizde Batı'ya ilk açılanlar, kendi toplumlarından devrildikleri geleneğe, pozitivist bilim ideolojisiyle karşı çıkmışlardır. Pozitivist bilim ideolojisini benimsemek, belki de gelenekten kopmanın ön şartı olmuştur⁶².

Aydınlanma çağının dine karşı teoriler ileri süren düşünürleri, insanın dine veya kendi hayatının anlamını kavramaya derin bir ihtiyaç içinde olduğu gerçeğini anlayamamışlardır. Yine bunlar, insanın Allah tarafından vahyedilmiş bir dinden bir kez yoksun kalınca, mutluluğa ermek yerine, son bir-iki asır boyunca insanlık üzerine yağan tehlikeli ruhî eklektizmler ve uydurma dinler ihdas etmeğe koyulacağını da kestirememişlerdir⁶³.

80'li yıllardan itibaren aydınlar arasında yaygınlaşma eğilimlerine sahip olduğunu gördüğümüz "din" olgusu, kendi bağlamıyla sınırlı kalmamış, etkisi oranında toplumdaki

⁵⁷ Niyazi Berkes, "Uygarlık, Din, İdeoloji Olarak İslâmlık", *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*, Adam Yay., İstanbul 1985, s. 56

⁵⁸ A. Y. Ocak, "Çağdaş Türk Aydını", s. 80

⁵⁹ Binnaz Toprak, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, Beta Yay., İstanbul 1986, s. 361

⁶⁰ İsmet Özel, *Tahrir Vazifeleri*, Cıdam Yay., İstanbul 1993, C. IX., s. 43

⁶¹ E. Güngör, *Meseleler*, s. 118

⁶² H. Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. XIV

⁶³ S. H. Nasr, *İslâm*, s. 26

farklı kesimler sosyolojik anlamda din gerçeğini kendi zaviyelerinden değerlendirmeye gerek duymuşlardır. “Din”in karşıtları tarafından bir “olgu” olarak da olsa keşfedilmesinin bir sonucu olarak, aydınlar arasında da din ve din merkezli konularda entellektüel düzlemde ihtilaflar ortaya çıkmış, hatta “din” yeniden, belli kaynaklardan besleniyor olma özelliğine de bağlı olarak konuşulmaya, tartışılmaya ve hatta dine dayalı söylemler üretmeye zemin hazırlamıştır.

Türk aydınının din konusundaki kaynakları bölümünde konunun anahatlarını ayrıntılı bir şekilde incelemeyi hedeflediğimizden dolayı aydın-din ilişkilerini bu sınırlılık içinde tutmakla yetiniyoruz.



2.2. TÜRK AYDINININ DİN ANLAYIŞININ TEMELLERİ

Dikkatle gözlemlendiği zaman toplumumuzda “dine karşı ilgisizliğin, din konusunda yanlış bilgiler ve eleştirilerin yanı sıra dini fanatizm ve dogmatizmin köklerinin ve hatta toplumumuzu ve özellikle genç kuşağı kasıp kavuran bunalımlar ve kargaşanın temelinde önemli düzeyde *uygunsuz ve başarısız sosyalleşmeler* yatmaktadır”¹. Sosyal değişimde görülen ani ve hızlı adımları tarihsel açıdan Tanzimat’la birlikte başlatmak adet olmuştur. Genel yaklaşımlara göre Tanzimat’la birlikte toplum, Avrupa’nın yaygın ve etkin ideolojilerinin yayılmasına teslim edilmiş gibidir. Oysa bu genellemenin aksine Tanzimat, Osmanlı kültürel hayatında, Doğu ve Batı normları arasında, *ikilemli bir kültür* üretmemiş, “egemen bir İslâm kültürünün şemsiyesi altında”, “nakl ile, ayet ve hadis ile pekiştirilmiş”, “sınırları son derece kesin ve kısıtlı bir Batı’ya yönelişi” tartışmıştır².

Ne var ki Osmanlı toplumunun Tanzimat’tan sonra geçirmeye başladığı enfüsî değişimin baskın tezahürü, pozitivizmin genel anlamda felsefî bir soruşturmaya tabi tutulmaksızın, çeşitli, hatta zıt eğilimlere sahip aydınlar arasında benimsenmesi olmuştur³. Düşünce hayatımıza yön veren pozitivizm, ülkemizde modern düşünceyle karşı karşıya geldiğimiz günden bu yana aydın ve akademisyenlerimizin şahsında, epistemolojik bir bunalıma neden olmuştur⁴. Oysa hiçbir düşüncenin, bir ülkeden ötekine olduğu gibi aktarılması mümkün değildir⁵. Öte yandan, bu düzlemde ne öngörülen değişimi doğrudan belirlemek için hazır bekleyen dış faktörler analiz edilebilmiş, ne de böyle bir değişimin hazırlayacağı iç şartların neleri beraberinde getireceği tahmin edilebilmiştir. Fransız burjuva kültürünün sorgulanmadan aktarılması, Tanzimat sonrası Osmanlı aydınının genelindeki *hissi kontrolsüzlük* ve *fikri destursuzlukla* birleşince kimlik probleminin sosyo-kültürel temelleri daha o zamandan ve daima olagelmıştır⁶. C. Meriç’in vurguladığı gibi⁷, kaynaklarından kopan bir entelijensiyanın kaderi, giderek bir mefhum hercümerci içinde boğulmaya sebep olmaktadır.

Türk aydınının, başlangıçtan beri din konusundaki eğilimlerinin dayandığı Batı düşüncesi, aslında Hristiyanlık bağlamından ayrı düşünülemez. Avrupa’nın üstünlüğü dönemine gelinceye kadar, İslâm, güçlü ve dinamik bir alternatif inanç olması nedeniyle, Hristiyanlık açısından önemli bir askeri ve manevi tehdit oluşturunuyordu. Bu yüzden Hristiyan teolojisi, İslâm’ın yayılmasını açıklamak için, başarısının müslümanların zorbalığı, şehvet düşkünlüğü ve düzenbazlıklarının bir sonucu olduğunu öne süren bir

¹ Ünver Günay, “Türkiye’de Dini Sosyalleşme”, *Türkiye I. Din Eğitimi Semineri 23-25 Nisan 1981*, İFVY, Ankara 1981, s. 199

² Bkz. N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 22

³ İlhan Kutluer, “Ordre et Progrés’nin Türkçe Söylenişi”, *İlim ve Sanat*, Sayı: 4 (Kasım-Aralık 1985), s. 57

⁴ H. Arslan, “Epistemolojik Bunalım”, s. 12

⁵ C. Meriç, “Batılılaşma”, s. 244

⁶ İ. Kutluer, “Ordre et Progrés”, s. 58

⁷ C. Meriç, *Umran*, s. 99

savunma kuramı geliştirmiştir⁸. Olduğu kadarıyla entellektüel hayatın tek kaynağı olan kilise, yabancı herşeyi kâfirlikle bir tutma eğiliminde olup; etkili sansür yetkisini de seçici değil kapsayıcı bir tavırla kullanmıştır⁹.

İslamiyet açısından öğreti planında “tahrif”e uğrayan Hristiyanlık, izahı, ancak mantıksal zorlamalarla mümkün olan teslis akidesine dönüşünce nakli güvenilirliğini de yitirmiştir. Bunda, Hristiyanlığın Grek kültürünün akli mirasıyla uzlaştırılmasının büyük payı vardır. Tahrife uğrayan nakil akılla yeni bir forma sokulmuş, kısaca aklileştirilmiştir. Gerçi İslâm’ın da Yunan felsefesiyle bir hesaplaşması olmuştur. Fakat “naklî olan”ın tahrife uğramaması, aklileştirme olgusunun bir handikap oluşturmamasını engellemiştir. Hristiyanlık, insanın manevi hayatını olduğu kadar dış hayatını da düzenleyen bir *kanuna* sahip bulunmadığından, sosyal ve siyasal hayatın laikleştirilmesini ve sırasında modern zamanların, büyük karışıklıklarına yol açan vahyedilmiş prensiplerden kopuşunu kolaylaştırmıştır¹⁰. Böylece yıpranmış Hristiyan gelenek, yıldızı parlayan bir akılcılığa yenik düşmüş¹¹, dinsel bir geleneğin reddedildiği bir ortamda rakipsiz bir ideoloji statüsüne kavuşan ateizm de akılcılığın bir zaferi gibi görülmüştür.

Şimdi bu düzlemde ortaya çıkan düşünce akımlarını öncülerinin dine ilişkin görüşleri çerçevesinde ele almak istiyoruz. Bu gerçekleştirildiğinde, aydınlarımızın farklı bir dini gerçeklik olarak İslamiyet konusunda yorum yaparken hangi Batılı argümanları ne şekilde kullandığını tespit etmiş olacağız.

Akdeniz çevresinde odaklaşan antik dünyanın IV. yüzyılda dağılmaya yüz tutmasından sonra, Avrupa tarihinin coğrafi sınırları daha geniş bir alana yayılmıştır. Roma İmparatorluğu’ndan devralınan mirasın Germen ve Hristiyan öğelerle kaynaşması sonucu, Batı uygarlığının Orta Çağ temelleri atılmıştır¹². Din, bu dönemde üretim etkinliğinin yanısıra, günlük yaşantıda geleneklere ve göreneklere, tören ve ritüellere son derece bağlı olan Orta Çağ düzeninin temel “ideolojik” dayanağı olmuştur. Hristiyanlığın temellendirdiği Batı toplumunun Orta Çağ döneminde, dogma, bir denge sağlama aracı olarak fonksiyon görmüştür. *Dogma*, hızlı değişiklikleri karşılama konusunda, kolayca değiştirilemeyecek kadar katı olmuştur. Hatta dogmaları taşıyıcıların, kendilerinin imtiyazlı statülerinin tehdit edilmekte olduğunu ve bundan dolayı değişiklikler yapmayı arzu etmediklerini hissetmeleri de dogmanın gücünü artırmıştır¹³. Neticede bu sabitlik, toplumun dini hayatına sağlamlık kazandırmıştır. Kısaca siyasi felsefenin tüm problemlerinin cevabı *Kitab-ı Mukaddes*’te bulunmalıydı. Bütün insani sorunların çözümü, eğer bu sorunların insanlar tarafından çözülebilmesi mümkünse, *İncil*’in yorumunda bulunabilirdi. Yorumlar zor, fikirler çelişkili olabilirdi, yine de kesin bilgiye giden yol,

⁸ P. Hoodbhoy, *İslâm ve Bilim*, s. 132

⁹ N. Hampson, *Aydınlanma*, s. 45; F. Bon, M. Burnier, *Les Nouveaux*, s. 19

¹⁰ S. H. Nasr, *İslâm*, s. 34

¹¹ İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arkaplanı*, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 40

¹² Orta Çağ’ın toplum ve siyasal düşüncüsü için bkz. A. Şenel, *Siyasal Düşünceler*, s. 259-353

¹³ W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 74

ancak Tanrı'nın kendi iradesi ve hikmetine ilişkin sözlerinin anlamı tam olarak tesbit edilerek bulunabilirdi¹⁴.

Radikal entellektüeller arasında yer alan *Descartes* bile *Principes de la Philosophie* (Felsefenin İlkeleri) adlı eserini şu sözlerle bitirmektedir: "Tanrı'nın bildirdiği, başka her şeyden kesindir"¹⁵. Bildirisinin ulaştığı her yerde, gerek tarih, gerek felsefe, gerekse teolojide, İncil'in otoritesi mutlaktı. Buna rağmen yaygın ve yerleşik görüşlere karşı çıkışı *Descartes*'a *dinsiz* damgasının vurulmasına yol açmıştır. Çünkü onun, Tanrı'nın varlığını zihinsel bir işleme bağlamasıyla, bir anlamda dinlerin Tanrı kavramı tersine çevriliyordu. Bu bakış açısı, sonraki dönemlerde, dini dünya görüşünün terk edilmesinin önemli öğelerinden birini oluşturmuştur¹⁶. *Descartes*'ın matematiksel evreninde günah, neredeyse bir *aritmetik hatasına* indirgenmiştir: Aklımızın herhangi bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna göre irademizi etkilediği oranda, irademiz de o şeyi kovaladığı ya da ondan kaçındığına göre, iyi davranışı garantilemek için iyi muhakeme yeterlidir¹⁷.

Aralarındaki bütün ayrılığa karşın *Bacon* da (1561-1626), *Descartes* gibi geçmişe savaş açmıştır. İkisi de, insanlığın kaderini bilimin çizeceğini, bunun için de bilim ile ilahiyatın birbirinden ayrılması gerektiğini, deneyin zorunlu olduğunu vurguluyordu. Gerçekten de *Descartes*'tan önce, insanlar *fazla şey* bilmiyorlardı ama günümüzün özellikleriyle karşılaştırıldığında, bildiklerini sandıkları şeylerden emindiler. Oysa *Descartes*'tan sonra, insanlar çok daha fazla şey biliyorlar, ama bildiklerine çok daha az güveniyorlar¹⁸. Aslında rasyonellik, yani insanın en ayırt edici vasfının akıl olduğunu ileri süren varsayım, ikibin yıldır Batı felsefesinin ana temasını oluşturmaktadır. Bu aşırı önemseme materyalizmi Batı medeniyetinin temel taşı haline getirmiş ve akli çok geniş bir kriter düzeyine erişirmiştir ki, bu kriter, tüm insan davranışlarının yegane yargılayıcısı durumunda bulunmaktadır¹⁹.

Eski düşünce kalıplarını yıkmada ve günümüzün dünyasını oluşturmada, düşünce kalıplarını biçimlendirmede belki de hiçbir dönem Aydınlanma kadar etkili olmamıştır. Örnek vermek gerekirse, Avrupa'nın hatta dolaylı da olsa Osmanlı İmparatorluğu'nun çehresini değiştiren 1789 *Fransız İhtilali* bir anlamda Aydınlanma'da ortaya çıkan düşüncelerin siyasal ve sosyal alanlara uygulanmasıydı. Öte yandan Türkiye'de 1839 Tanzimat hareketinden beri gördüğümüz Batılılaşma çabaları ve reformlarda da Aydınlanma'nın etkilerini görmemek imkansızdır²⁰. Aydınlanma düşüncesinin başlıca özellikleri arasında görülen *iyimserlik* ve insanlık tarihinin genel bir *ilerleme* süreci içinde olduğu inancı, günümüze kadar ulaşan önemli bir miras olmuştur. Aydınlanma düşüncesinin saplan-

¹⁴ N. Hampson, *Aydınlanma*, s. 18

¹⁵ René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, 3. b., Say Yay., İstanbul 1992, s. 107-108

¹⁶ Krş. M. Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, s. 53

¹⁷ R. Descartes, *İlkeler*, s. 78-79

¹⁸ Bryan Maggee, "Ernest Gellner ile Söyleşi: Felsefenin Toplumsal İçeriği", Çev. Serap Can, *Yeni Düşün Adamları*, MEBY, İstanbul 1979, s. 452

¹⁹ Ziyaüddin Serdar, *İslâm Medeniyetinin Geleceği*, Çev. Deniz Aydın, İnsan Yay., İstanbul 1986, s. 28

²⁰ Z. Davran, "Aydınlanma", s. 229

tılarından biri sayılan, insan davranışlarının asgari özelliklerini tesbit etme çabası da²¹ bugüne kadar süregelen bir tutum olarak etkisini sürdürmektedir. Batı'da aydınlanma hareketinin açıkça ve doğrudan doğruya *maneviyata* karşı ortaya çıkışı, öte yandan Türk aydınlarının da bu mirasa sahip çıkmada gösterdikleri istek nedeniyle, özellikle dindar kesim arasında ister istemez bütün aydınlar karşı bir *soğukluk* oluşmuştur.

Aydınlanma söz konusu edildiğinde, akla ilk gelen isimlerden biri olarak karşımıza çıkan *I. Kant*, ünlü “*Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt*” başlığını taşıyan yazısında²² önceden kalıba dökülmüş “iyi”lerin savunulmasından değil, “akletme yeteneğini (*vernunft*) her yönüyle ve her bakımdan kitlenin önünde apaçık olarak kullanma özgürlüğü”nden söz etmektedir²³. *Kant*, şunları ilave etmektedir: “Ne var ki, her taraftan; ‘akletmeyin’ diye bağırıldığını işitiyorum. Subay, ‘akletme, talim et!’, tahsildar, ‘akletme, öde!’, ruhban, ‘akletme, inan!’ diyor”²⁴. “Demek ki, aydınlanma konusunun merkezinde aydınlanmayı öneren kişinin kendisinin aydınlanmadan nasibini alıp almadığı yatmaktadır. Yoksa birisinin tercih ettiği doğruları diğerlerine kabule zorlaması veya bir kandırmacayla beğendirmesi aydınlanma değildir ve bu da aydınlanmanın yok edilmesinin bir belirtisidir. Dolayısıyla her toplumda aydınlanma, o toplumun düşünceyle ve akletmeyle olan ilişkisinden doğabilecek değerlerle gerçekleşebilecek bir vakıa sayılmalıdır. Eğer askeri ve ekonomik bakımdan güç yetiremedikleri toplumların değer kalıplarını kendilerine model alarak, onlara benzemeyi bir aydınlanma sayan insanlar varsa, bu kimseler için söylenecek en hafif söz, “kendileri de aydınlanmaya öyle pek layık olmayan ve hak kazanmayan bekçiler” olacaktır”²⁵.

I. Kant, insanın kemâle ermesini engelleyici şeyin, aklını kullanması olmadığını belirterek, “insanoğlu asıl şimdiye kadar aklını kullanamadığı ve onu hep başkalarının emri altına verdiği için erginleşememiştir”, demektedir²⁶. Böylece *Kant*, insan aklını rasyonel olmayan bütün değerlerden uzaklaştırarak, *tek hakem* haline getirmek istemektedir. *Kant*’ın, aklı yerine oturma konusundaki bu çabası daha sonra *dine karşı düşünce* tarafından, aklın zaferi imiş gibi gösterilmeye çalışılmıştır.

Aydınlarımızın din anlayışlarını etkileyen önemli Batılı düşünce akımlarından birisi de *Pozitivizm*dir. Pozitivizm tarihsel olarak, Avrupa’da Aydınlanma’nın ve Yeni Çağ bilimlerindeki önemli gelişmelerin bir sonucudur. Pozitivizm, bir felsefe geleneği olarak, eski Yunan sofistlerine ve III. yüzyıl Latin düşünürü *Sextus Empiricus*’a değin uzanmakta, daha yakın kökleri ise, İngiliz Deneyciliğine ve Fransız Ansiklopedistlerine kadar da-

²¹ Jale Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 20

²² *I. Kant*, “Aydınlanma Nedir?”, s. 213-221

²³ *I. Özel*, *Cuma Mektupları-IV*, s. 168

²⁴ *I. Kant*, “Aydınlanma Nedir?”, s. 215

²⁵ *I. Özel*, *Cuma Mektupları-IV*, s. 169. *I. Kant*’ın, insan aklına özgü başarı imkanlarını besleyen kaynağın yine insanda bulunduğunu ispat etmeye çalışan eseri için bkz. Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, 2. b., Say Yay., İstanbul 1994. Ayrıca bkz. A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 303-332

²⁶ *I. Kant*, “Aydınlanma Nedir?”, s. 214

yanmaktadır. XVII. yüzyılda *Bacon*, *Galile* ve *Descartes*'in kural, keşif ve düşünceleri ile pozitif felsefe anlayışı yayılmaya başlamıştır. *Hobbes* (1588-1679), *Locke*, *Newton*, *Leibniz* (1646-1716), *Berkeley* (1685-1753), *Hume* (1711-1776), *D'Alembert* (1717-1783), *Cabanis* (1757-1808), *Saint-Simon* (1760-1825) ve *Charles Fourier* (1772-1837) gibi filozofların çeşitli katkıları ile gelişen pozitif düşünceler *Auguste Comte* tarafından sistemleştirilmiştir²⁷. Pozitivizmin en temel özelliği, geleneksel felsefe görüşlerini, olumsuz bir anlam yüküyle *metafizik* olarak niteleyerek karşı çıkmasıdır. *A. Comte*'dan bu yana *metafizik* nitelmesi, insanlığın geride bıraktığı bir aşamayla ilgili görülmekte, geçerliliğini yitirmiş ve yerini *pozitif* bilimlere bırakmış bir bilgi eğilimini çağrıştırmaktadır.

*Sosyolojik bir din*²⁸ kurmaya yeltenen *Comte*'un bu *dinin* ameli yönü, 1852'de kaleme aldığı *Pozitivizm İlmihali* ile detaylı olarak sunulmuştur. *A. Comte*, bir tür *insanlık dini* kurmayı istemiştir. Onun bu yeni dini gerçi ayin ve törenlerine dek Katolik anlayışının bütün biçimlerine bağlıdır; ama Tanrı'nın yerine *insanlığı*, ermişlerin yerine de *bilginleri* koymuştur. Bu insanlık dini devletin biçimine de yansiyacaktır. Artık tek insan diye bir şey yoktur. *Tek insan*, kendi kişisel çıkarını değil, toplumun çıkarını düşünecek, onu kendi çıkarına üstün tutacak biçimde yetiştirilecektir²⁹.

Gerçekten bugün de Türkiye'de ortalama insan, klasik gelenek içinde dünyaya gelmesine rağmen *okul* aracılığıyla pozitivist ideolojiye gönüllü bir geçiş yapmaktadır. Dolayısıyla aslında okumuşlarla toplum arasındaki kopukluk veya çatışma, klasik gelenekle pozitivist ideoloji arasındaki çatışmadır. Okumuşlarla halk arasındaki *uçurum*, kısaca pozitivismle klasik gelenek arasındaki uçurumdur³⁰. Aydınlanma felsefesinin ilerleme anlayışına, bu anlayışın *A. Comte* pozitivismindeki *düzenci* versiyonu bakımından bağlı³¹ bulunan *Kemalizm* de nihayet elitist düşüncenin ideolojik bir matrisi haline getirilmiştir³².

G. V. Hegel de (1770-1831)³³ Türk aydınının din anlayışında belirleyici olan önemli simalardan birisidir. Onun felsefe sistemi kadar din çözümlemesi de, kendisini izleyenler üzerinde etkili olmuştur. *Hegel*'e göre din, insan ile Mutlak arasındaki ilişkinin, gerçeği simgesel biçimde dile getiren anlatımıdır. *Gerçek*, felsefe aracılığıyla daha yüksek ve daha soyut bir düzeyde kavrandığına göre, din bütün önemine karşın felsefeye

²⁷ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan Yay., İstanbul 1986, s. 375

²⁸ Bkz. Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali*, Çev. Peyami Erman, 2. b., MEGSBY, İstanbul 1986. Ayrıca bkz. R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 90. Ayrıca bkz. a.g.e., s. 60-104; Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Akımları*, MEBY, İstanbul 1979, s. 18; S. Nakib Attas, *Modern Çağ ve İslâmi Düşününün Problemleri*, Çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 25-26

²⁹ Krş. A. Comte, *Pozitivizm İlmihali*, s. 3-24; B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe Akımları*, s. 18. Ayrıca bkz. R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 81

³⁰ H. Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. XV

³¹ Krş. Macit Gökberk, "Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, Dr. Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı Yay., İstanbul 1983, s. 281-333

³² N. Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 48

³³ Hayatı için bkz. Georg Wilhelm Hegel, *Seçilmiş Parçalar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986

göre, ikincil konumdadır. *Hegel*'in sisteminde dinler, diyalektik gelişmenin tarih boyunca izlediği aşamalara paralel olarak üç büyük kümeye ayrılmaktadır. Gelişmenin ilk basamağında, *doğa dinleri*, yani duygusal tecrübeden kaynaklanan dolaysız bilince dayalı dinler yer almaktadır. İlkel dinler ve büyücülük, insan bilincinin kendi içinde bölünmesini simgeleyen dinler (Çin ve Hindistan'daki dinler ile Budizm gibi) ile İlk Çağ'daki İran, Suriye ve Mısır dinleri bu kümededir. Orta basamaktaki dinleri *tinsel bireyselleşme dinleri* biçiminde tanımlayan *Hegel*, Museviliği *ulviyet dini*, Eski Yunan dinini *güzellik dini* ve Eski Roma dinini *fayda dini* şeklinde isimlendirerek bu kümeye sokmaktadır. En yüksek basamakta ise, *Hegel*'in Hristiyanlık'la özdeşleştirdiği *Mutlak din*, yani *eksiksiz tinsellik* bulunmaktadır. Birinci basamakta insan, tabiata gömülmüş durumda yalnızca *duygusal* bilinç düzeyindeyken, ikinci basamakta doğadan ayrı olarak kendi bireyselliği içinde *özbilincine* varmaktadır. Son basamakta ise *Mutlak tin*'in gerçekleşmesiyle bireysellik ile tabiat arasındaki karşıtlık aşılanıyordu³⁴. *Hegel*'in pek çok eleştiriye uğrayan din sınıflamasının en belirgin kusurlarından biri *İslâm*'ı, tarihsel gelişmenin hiçbir aşamasına yerleştirememiş olmasıdır.

Hegel'in din problemlerine karşı kesin bir tutum takınmamış oluşu, okulunun ikiye bölünmesine, sağ *Hegelcilerle* sol *Hegelcilerin* ortaya çıkmasına yol açmıştır. *Hegel* okulunun sol kanadı *David Friedrich Strauss* (1808-1874) ve *Feuerbach*'la (1804-1872) sonunda materyalist akımla birleşmiştir³⁵ ki, özellikle bu yönelişin Türk aydınları nezdindeki itibarı küçümsenecek bir düzeyde değildir.

Feuerbach, ateist olmadığını belirtmekle birlikte, Hristiyanlık'taki Tanrı'nın, bir yanılsama olduğunu iddia etmektedir. Onun, din hakkındaki görüşlerini, felsefe ve öteki disiplinlerle birlikte ele alması, *Hegel*'in ilkelerini yarı-dini olarak görmesine ve *Marx*'ın daha sonra eleştireceği bir tür maddeciliği benimsemesine yol açmıştır. Felsefe tarihi ile ilgili olanları da dahil olmak üzere bütün eserleri, kendisinin de kabul ettiği gibi son tahlilde din problemi üzerinedir. Felsefe de onda bir çeşit din olmuştur. "Hiçbir felsefesi olmamak benim felsefemdir" sözü, kendi çerçevesinde "hiçbir dini olmamak benim dinimdir" şeklinde anlaşılmaktadır³⁶. *Feuerbach*, insanın düşünce öznesinin kendisi olduğunu ileri sürerek, dini sonsuzluk bilincine indirgemıştır. Yani din, bilincin sonsuzluğunun bilincinden başka bir şey değildir; ya da sonsuzun bilincindeki bilinçli öznenin nesnesi kendi doğasının sonsuzluğudur. Bu görüşün ürünü olarak Tanrı, insanın içe dönük tabiatının dışa dönük bir izdüşümü haline gelmektedir. Tanrı'ya *yüklenen* çeşitli nitelikleri tartışarak, bunların insan tabiatının farklı gereksinimlerinin karşılığı olduğunu ileri sürmüştür. Dinin sahte ya da ilahiyata ilişkin özünü ele alan *Feuerbach*, Tanrı'nın insandan bağımsız bir varlığı olduğu görüşünün, vahiy ve kutsal nesnelere inanmaya yol

³⁴ *Tinin fenomenolojisi* için bkz. G. W. Hegel, *Seçilmiş Parçalar*, s. 33-56. Ayrıca bkz. J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 11; George Sabine, *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, Çev. Özer Ozankaya, Gündoğan Yay., Ankara 1991, s. 7-58

³⁵ B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 5

³⁶ Nakl. B. Akarsu, *a.g.e.*, s. 22

açtığı, bunların da *istenmeyen* bir dinsel maddeciliğin parçaları olduğunu ileri sürmüştür³⁷. *Hegel*'den ayrıldığı en önemli nokta, dinsel konuyu akıldan ayırarak *duyguyu* dinin kaynağı olarak göstermesidir. Bu noktada o, *D. Hume*'a dayanmaktadır. *Hume*, dinin düşüncede değil de duyguda olduğunu belirtmiştir. Ona göre dinin kökü düşüncede olmayıp, korku ve umuttur. *Feuerbach* da bu düşünceden yola çıkarak, buna bir de “insan dilediği, olmasını istediği şeyleri Tanrı biçiminde kurar” düşüncesini eklemiştir. Din, tekrarlayacak olursak, ona göre hayal gücünün bir ürünüdür. Kısaca, ona göre, insan her zaman ve her yerde, hayallerine ve isteklerine uygun olan tanrılar yaratmıştır ve hatta giderek din, aslında insanın kendisini tanrılaştırmasıdır. *Feuerbach* böylece Tanrı dostlarını insan dostu; inananları düşünür; ibadet edenleri çalışan insanlar; öbür dünya adaylarını bu dünyanın öğrencileri; “yarı hayvan yarı melek” olan *Hristiyanlar* ise tam bir insan yapmak istemektedir³⁸.

Tanrıtanımazlık şeklinde kavramsallaştırılan *ateizm*, Tanrı'yı inkâr üzerine oluşturulmuş felsefi bir sistem şeklinde tarif edilebilir. Yalnızca Tanrı'nın inkarı ile yetineninden, Tanrı'nın insanı değil, insanın Tanrı'yı yarattığını veya insanın kendi kendine yeterli bir varlık olup, Tanrı'ya ihtiyacı olmadığını savunanına kadar çeşitli şekilleri mevcuttur³⁹. Bugünkü anlamıyla *ateizm*, teistik sistemlere bağlı olarak ortaya çıkan bir harekettir. Başka bir deyişle *ateizm*; evren, yaratan ve onun varlığını devam ettiren, özü itibarıyla aşkın fakat sonsuz gücü, bilgisi, iradesi vesairesi ile evrende içkin olan teistik, hatta belki de daha yerinde olan bir terimle monoteistik tanrı inancına karşı tepki olarak doğan bir düşünce hareketidir. Bu bakımdan düşünce tarihinin geleneksel *ateizmi*, gücünü büyük ölçüde *teizmden*, özellikle de Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan felsefi delillerden almaktadır⁴⁰.

Ateizm ve *deizm* arasında yer alan *agnostisizm* ise, *ateizmin* ürettiği problemleri bir şekilde dışlama ilkesi üzerine kurulu felsefi sistem olarak etkili olmuştur. İnsanın, kendi tecrübeleriyle elde ettiği olguların ötesinde, hiçbir şeyin varlığının bilinemeyeceğini ileri süren bu öğretisi, gündelik dilde, genel olarak dini problemlerle ilgili kuşkuculuk, özel olarak da çağdaş bilimsel düşüncenin etkisiyle, geleneksel *Hristiyan inançlarının* reddedilmesi anlamında kullanılmaktadır. *Agnostik*, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu hakkında hiçbir şey bilmediğini, dolayısıyla bu konuda hiçbir şey söyleyemeyeceğini öne süren kişidir. Burada dikkatimizin bir ayırma çekilmesinde yarar vardır. Tanrı'nın varlığına inanmak başka şey, O'nun var olduğunu kanıtlamak ise daha başka bir şeydir. Tanrı'nın varlığını kanıtlayamamaktan *agnostisizmi* veya *ateizmi* çıkarmamız doğru olmayacaktır⁴¹. İnsanların yine de bilgisizliklerini ululamalarına ve kendilerinin bilmediği şeyleri bilenleri

³⁷ *Britannica*, C. II., s. 499

³⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 25-27; B. S. Turner, *Weber ve İslâm*, s. 234-237

³⁹ *Ateizm* hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Aydın, “Ateizm ve Çıkmazları”, *AÜİFD*, C. XXIV, Ankara 1981, s. 187-204

⁴⁰ M. Aydın, a.g.m., s. 192

⁴¹ M. Aydın, a.g.m., s. 189

görmezlikten gelmelerine sadece XIX. yüzyılda rastlamamıza rağmen⁴², bu tutumun bugün özellikle Türk aydınları arasında da dikkate değer bir ilgiye sahip olduğunu belirtebiliriz.

Dini, savunma çizgisine çekilmeye zorlayan⁴³ ve din karşıtı aydınlarımız üzerinde *besleyici* etkileri olan bir diğer akım da *diyalektik materyalizm*dir. Diyalektik materyalizmin kökeni materyalizm bağlamında ele alınabilir. Bilindiği gibi materyalizm, XIX. yüzyılda doğmuş bir akım değildir. Kuramsal bir görüş olarak her kültür döneminde bulunabilmektedir. Maddeyi evrenin ilkesi yapan eski Grek atomcularından *Leukippos* (M.Ö. 5.y.y.) ve *Demokritos*'tan (M.Ö. 460-370) beri bu materyalist düşünce, çeşitli biçimlerde ortaya çıkmış, Hristiyan Orta Çağında bile büsbütün ortadan kaybolmamıştır. Materyalizm İngiltere'de XVII. yüzyılda (*Th. Hobbes*), Fransa'da XVIII. yüzyılda [*Lametrie* ve *Holbach* (1723-1789)], ayrıca Aydınlanma edebiyatında yüksek düzeye ulaşmıştır. XIX. yüzyılın ortalarında beliren materyalizm ise, *Hegel* felsefesinin yıkılmasında başlıca etken olmuştur. Materyalizm, *Hegel* felsefesinin idealizmine savaş açmış, *Feuerbach*'tan sonra *Marx*'ta en güçlü temsilcisini bulmuştur. Materyalizmin tarihsel gelişime yaklaşım açısından diğerlerinden ayrılan bir türü olan *diyalektik materyalizm*, tabiatta ve tarihte belirleyici olan süreçlerin, kendi içlerinde taşıdıkları karşıtlık ilişkileriyle oluştuğunu ve bütün olayların bu ilişkilerle açıklanması gerektiğini savunmaktadır. Hatta bu kurama göre, zihinsel süreçler de maddi süreçler tarafından belirlenmekte ya da onlardan çıkarılmaktadır.

Tarihi materyalizm, dini, sırf sosyolojik açıdan açıklamak iddiasındadır. Böylece dinin, kültür hayatımızdaki bağımsız varlığı ve rolü inkar edilmiş olur. Bu müfrit şekilde iddianın ispatına imkan olmadığı açıktır⁴⁴.

Materyalizmin Türk aydınları üzerindeki etkisini incelemek ilginç olacaktır⁴⁵. Dünyanın oluşumu ve insan varlığının teolojik açıklamasına karşılık, bilimsel verilerin ışığında bir dünya ve insan tasarımı; gerçekliğin sezgiyle değil, akılla algılanabileceğini öngören bir düşünce açısı; hayatın manevi bir süreç olmayıp, maddi değişimin deney yoluyla kavranabilir gerçekliği olduğu ilkesi; Türk aydın materyalizminin tanınmasını kolaylaştırabilecek öğelerdir. Buna göre aydın materyalizmi, her türlü dini ya da geleneksel düşünce biçiminin klasik kültürümüz içinde temellendirdiği dünya anlayışına karşı, madde ve onun işlevlerini araştırma konusu yapan, bilimsel açığa sahip modern akımların, kendi aralarındaki fikrî örgütlenmeleridir⁴⁶.

Marx (1818-1893) ve *Engels*'in (1820-1895) geliştirdiği tarihsel maddeciliğin din çözümlemesi, Türk aydınlarının özellikle din karşıtı düşüncelerinin belirginleşmesinde

⁴² René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1979, s. 68

⁴³ Mehmet Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İslâmî Araştırmalar*, Sayı: 2 (Ekim 1986), s. 13

⁴⁴ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, AÜİFY, Ankara 1964, s. 65

⁴⁵ *Materyalizm ve Türkiye'nin düşünce tarihindeki yerine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Akgün, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, KTBY, Ankara 1988

⁴⁶ Ekrem İşin, "Osmanlı Materyalizmi", *TCTA*, İletişim Yay., İstanbul 1985, C. II., s. 363

kopya niteliğinde de olsa önemli katkıları olmuştur. Ütopyacı ve Mesihçi yönü⁴⁷ *Marx* ve dünya görüşünün Türk aydınlarınca en çok taklit edilen yönünü oluşturmuştur. *Marx*'ın, *Feuerbach*'ın temelde ateistliğe dayanan ve dini, antropolojik ve materyalist açıdan açıklayan görüşlerini paylaşmasının sosyolojik temelleri tartışılmaksızın aydınlarımız nezdinde kabul görmüştür. Dini, bir *üst yapı kurumu* olarak niteleyen *Marx* ve *Engels*, onu sosyo-ekonomik şartları yansıtan ve onlara dayanarak değişen bir değerler sistemi olarak ele almışlardır⁴⁸. Marksist çözümleme çerçevesinde din, toplumsal değişmeyi önleyici, kurucu düzeni sürdürücü bir ideoloji olarak tanımlanmıştır⁴⁹. *Marx*'a göre insan, toplumsal ilişkilerinin bütünüdür. Sınıflı toplum, dünyanın tersine çevrilmiş, yabancılaşmış bilinci olarak, dini kaçınılmaz biçimde yarattı; çünkü bu toplumun kendisi tersine çevrilmiş, yabancılaşmış bir dünyaydı. *Marx*'ın ünlü cümleleriyle, dinsel sıkıntı, bir yandan gerçek sıkıntının "anlatımı", bir yandan da gerçek sıkıntıya karşı bir protesto idi. Din, ezilmiş yaratığın iç çekişi, taş yürekli bir dünyanın ruhuydu. Din halkın "afyonu" idi⁵⁰.

Engels ise, bütün dinleri sahtekarların uydurması sayan Orta Çağ'ın "özgür düşünürleri" ile aydınlanmacılara karşı çıkıyor, dinlerin "kitlelerin dinsel ihtiyaçlarını" kavrayan insanlarca kurulduğunu vurguluyordu. *Engels*'e göre din, insanların günlük varlığına egemen olan dış güçlerin, dünya üstü güçler biçimine büründüğü düşsel bir yansımadır. Tarihin başlangıcında önce doğa güçleri kadar insana yabancı toplumsal güçler, doğal bir zorunluluk görünüşüyle insanları egemenliği altına alınca, dinde yansımaları bulan hayali kişilikler tarihsel güçlerin temsilcisi olmuştur. Evrimin daha gelişmiş bir aşamasında, çok sayıda Tanrı'nın bütün doğal ve toplumsal nitelikleri, bu kez soyut insanın yansıması olan tek Tanrı'ya aktarılmıştır⁵¹.

Marx, belirli inanç ve düşüncelerin yalnızca içeriklerini eleştirmenin yeterli olmadığını öne sürerek, dinsel semboller ve adetlerin belirli sosyal ve ekonomik şartların sonuçları olduğunu, dolayısıyla bu sembol ve adetlere saldırıp da onları üreten şartlara saldırmamanın nafile bir iş olduğunu vurgulamaktadır. Mevcut ideolojiye (*Marx*'ın durumunda Hristiyan dogmalarına) yöneltilecek eleştiriler yeterli değildir; tartışmalar bu fikirlerin ve sembollerin üreticisi olan sosyal ilişkileri (sınıf ayrımı, sömürü, v.b.) değiştirmeye yönelik bir mücadelenin siyasi parçası olarak da sürdürülmelidir⁵². Gerçekten de Hristiyanlığa karşı *Marx*'ın takındığı tavır, zamanında kapitalist sömürü-

⁴⁷ B. Maggee, "Felsefenin İçeriği", s. 455

⁴⁸ Ahmet Yücekök, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 2. b., Gerçek Yay., İstanbul 1976, s. 12; Baykan Sezer, *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, İÜEFY, İstanbul 1985, s. 110

⁴⁹ G. Şaylan, *İslâmiyet ve Siyaset*, s. 7; G. Sabine, *Siyasal Düşünceler*, s. 160-161

⁵⁰ *Marx*'ın din anlayışı için bkz. Karl Marx, *Din Üstüne*, Çev. Murat Belge, Gerçek Yay., İstanbul 1974; Jean Chevalier, "Din Fenomeni", Çev. Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Tekin Kitabevi, Konya 1993, s. 24-26; Tom B. Bottomore, *Toplumbilim*, Çev. Ünal Oskay, 2. b., Beta Yay., İstanbul 1984, s. 251; *Hegel* için de din, "oltayı yutma isteği uyandırmak için gerekli görülen bir yem"dır. Bkz. G. W. F. Hegel, *Seçilmiş Parçalar*, s. 39

⁵¹ *Britannica*, C. VII., s. 283

⁵² Bkz. E. Özdalga, "Din Din midir?", s. 31

sünün *riyakarca* bir savunusunun resmi Hristiyanlığın bir niteliği olmuş olması gerçeği ile yakından ilgilidir⁵³. *Feuerbach*'ın, dinin temelde insana indirgenebileceği görüşünden yola çıkan⁵⁴ *Marx*, dinin toplumsal ve ekonomik düzeni yansıttığı ve insanı kendi emeğinin ürününe, dolayısıyla da kendi gerçek benliğine yabancılaştırdığı görüşünü geliştirmiştir. “Ezilenlerin iç çekişi, taş yürekli bir dünyanın yüreği ve ruhsuz bir ortamın ruhu” biçiminde tanımladığı dinin, halkın “afyon”u olarak günün birinde yok olacağını öne sürmüş, ateizmi sosyoloji ve siyasal iktisat kuramının kavramlarıyla dile getirmiştir.

Marx, “afyon” nitelmesiyle insanların kendilerini olayların yüzeyinde batmadan tutabilmek için kullandıkları bir *kendi kendini aldatmacayı* kastetmektedir⁵⁵. *M. Arkoun*'un da vurguladığı gibi⁵⁶, *Marx*'ın iddiasına bir dereceye kadar katılınabilir. Ne var ki din, sadece ve zorunlu olarak “halkın afyonu” değildir; o, insanın tarihsel gerçekleşme biçimlerinden birisidir ve olduğu gibi, içinde bir mutlağın doğrulanışını sürdürdüğü tarihin değişmelerine bağlıdır. Dinin “halkın afyonu” olarak nitelendirilmesi, Marksistlerin tarihte dinin insan eşitliği ve sosyal adalet için çalışan bir büyük devrimci güç olarak görüldüğü dönemleri ya etüd etmeden bıraktıkları, ya da kasden umursamadıklarını göstermektedir. Öte yandan onlar, toplumdaki yönetici sınıfın çıkarlarının ideolojik yansıması olarak dinin, her zaman kazanılmış haklardan yana olduğunu sessizce varsayıyorlar. Böyle bir görüş insafsız olduğu gibi, denge ve itidal eksikliği ile, bilimsel bir temel üstünde durma iddiası olan bir harekete hiç te puan kazandırmayan bir mantıksız yargı ruhu sergilemektedir. Dinin egemen sınıflarca kötü amaçlarına hizmet etmek ve ezilen sınıfları *hoşnut bir boyun eğiş* içinde tutmak için utanmazca sömürüldüğü dönemler şüphesiz ki olmuştur. Fakat, bunun suçu dine atılamaz. Çünkü eğer din olmasaydı, sömürücü sınıflar davranışlarını haklı bulacak bir başka toplumsal ve metafizik kuram icat veya keşfedeceklerdi. Yaptığı kötü şeyler için bile haklı sebepler bulmak, insanın tabiatında vardır ve din bu hizmeti görmezse, amacına uyan herhangi bir şeyi serbestçe kullanabilir⁵⁷.

Çağdaş Batı düşüncesinin önde gelen temsilcilerinden biri olan *Marx*'ın ideolojisi, eleştiri, şüphe ve araştırma yöntemi içeren bir yapı sahibi olmasına rağmen, bugün daha çok bir din düzeyinde farzedilerek “anlaşılamamaktadır”⁵⁸. Dinsiz olduğunu öne sürmesine rağmen, gerçekte dinsel nitelikte olan bir harekete dönüşen Marksizm⁵⁹, bir *metot*

⁵³ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev. Harun Rızatepe, 2. b., Remzi Kitabevi, İstanbul 1989, C. II., s. 177; N. Subaşı, “Oryantalist Söylem”, s. 108

⁵⁴ Bkz. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Karl Marx ve Sistemi*, 2. b., Ötüken Yay., İstanbul 1976, s. 145

⁵⁵ Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 35

⁵⁶ Muhammed Arkoun, *Lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose Yay., Paris 1982, s. 13. A. Toynbee'nin şu sözleri de dikkate alınmalıdır: “Komünizm, kendisinden öncekileri, bütün dikkat ve çabalarını sosyal adaletsizliğin ortadan kaldırılmasına yoğunlaştırarak eleştirmekle birlikte Hristiyanlığın uyguladığı hoşgörüsüzlüğe ve bütün yahudi dinlerinin ortak özelliği olan tekelciliğe düşmekten kendini kurtaramamıştır.” A. Toynbee, D. İkedâ, *Diyalog*, s. 338

⁵⁷ Mazharuddin Siddiki, *İslâm ve Marksizm*, Çev. Fevzi Emir, Fikir Yay., İstanbul 1986, s. 124

⁵⁸ C. Meriç, “Batılılaşma”, s. 244; Z. F. Fındıkoğlu, *Karl Marx*, s. 322

⁵⁹ K. Popper, *Açık Toplum*, C. II., s. 310

olarak değerlendirildiğinde⁶⁰ daha belirleyici sonuçlar doğurabilirdi. *Marx*, tamamiyle Yahudi-Hristiyan kökenli bir kurtuluş ideolojisi olan *Altın Çağ* mitini zenginleştirmiştir. Bir yandan proleterya vermiş olduğu sözcülük rolü ve kurtarıcı olma görevi; diğer yandan da dünyanın sonuna doğru *Hz. İsa* ile *Deccal* arasında geçecek ve birincinin kesin zaferiyle sonuçlanacak olan savaşa kolayca yaklaştırılabilecek, iyi ile kötü arasındaki savaş. Yine anlamlıdır ki, *Marx*, Yahudi-Hristiyan kökenli olan, tarihin mutlak olarak sona ereceği şeklindeki eskatolojik ümidi kendi hesabına geçirmiştir⁶¹. İnanç sistemlerini sınıf çıkarlarına indirgeyen⁶² Marksizm, *Toynbee*'nin de vurguladığı gibi⁶³, Hristiyanlığın ayrılıkçı bir şekli olup, kendinden önceki ayrılıkçılar gibi, Hristiyanlık kurumlarının gözden kaçırıldığı özel ilkesi üzerinde ısrar etmiştir. Komünizmin mitolojisi, Yahudi ve Hristiyan mitolojisinin dinsel olmayan bir terminolojisiyle yazılmış şekli olmuştur. Tek ve her şeye gücü yeten *Tanrı Yahova*, tarihsel zorunluluk olarak; seçilmiş halk, tarihsel zorunluluk gereği önceden belirlenmiş yazgısı zafer olan proleterya olarak; "bin yıl" ise devletin giderek zayıflaması olarak kabul edilmiştir. Komünizm ayrıca Hristiyanlık'tan, bütün insanlığı kendine çevirmenin görevi olduğu inancını da devralmıştır.

Sonuç olarak, çok açıktır ki, Marksizmin de kutsal kitapları ve peygamberleri, mezhepleri, hizipleri ve afarozları, zulümleri ve koğuşurmaları, şehitleri ve hepsinden önemlisi, ahlâki terimlerle katledilmiş milyonlarca zındığı vardır. Bu öğretinin yayılması bile din gibi olmuştur⁶⁴.

Ancak, Batı'daki gelişmelere bakarak kurulmuş bir modeli Türkiye gerçeklerini çözümlemeye çalışırken kullanmakla, bu programı değiştirmeden olduğu gibi yürütmeye kalkmak arasındaki fark⁶⁵ Türk aydınlarının yeterince özen göstermedikleri bir husus olmuştur. Aydınların toplumumuzda yaptığı ilk faaliyetin bu bağlamda, dine karşı mücadele vermek tarzında şekillenmesi dikkat çekmektedir. Öte yandan Batı'daki din karşıtı mücadelenin sonuçlarıyla İslâm toplumlarındaki din karşıtı mücadelelerin sonuçları hiç te aynı olmamıştır. Bunun İslâm toplumları açısından sonucu, önemli kimlik problemlerinin doğmasının yanı sıra, kendi özgürlük alanlarını daraltmak ve sınırlandırılmış bir yapıya dönüşmek olmuştur⁶⁶.

İnsanlığın ahlâki ve maddi hayatında İslâm'ın gerçekleştirdiği etkinin, *Marx* ve *Engels* tarafından hesaba katılmaması bir rastlantıdan ibaret olmasa gerektir. Bu hesaba katılmayış kasdi ve iradi gözükmetedir. çünkü eğer böyle bir girişimde bulunulsaydı, Marksizm kuramını ileri sürenler maddeci öğretilerini kökten gözden geçirmelerini ge-

⁶⁰ Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 140. Ayrıca bkz. R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 105-162

⁶¹ Mircea Eliade, "Modern Dünyanın Mitleri", Çev. Sadık Kılıç, *Dergâh*, Sayı: 38 (Nisan 1993), s. 16

⁶² B. S. Turner, *Oryantalizmin Sonu*, s. 102

⁶³ A. Toynbee, D. İkedâ, *Diyalog*, s. 338-339

⁶⁴ Bryan Magee, "Charles Taylor ile Söyleşi: Marksist Felsefe", *Yeni Düşün Adamları*, Çev. Julide Ergüder, MEBY, İstanbul 1979, s. 65

⁶⁵ Mete Tunçay, *Türkiye'de Sol Akımlar 1908-1925*, 2. b., Bilgi Yay., İstanbul 1967, s. 12

⁶⁶ A. Şeriati, *Aydın*, s. 26

rektirecek gerçeklerle karşılaşacaklardı. Şayet dine ilişkin Marksist düşünceler tarihin şimdiki şartlarında bir geçerliliğe sahip olacaklarsa, İslâmî din tarihinin sağlayacağı verilerin sınırından geçmeliydiler⁶⁷.

Yalnızca psikolojiyi değil, sanat, eğitim, antropoloji gibi alanları da derinden etkileyen ve geniş tartışmalar başlatan *psikanaliz* kuramıyla XX. yüzyıla damgasını vuran *Sigmund Freud* (1856-1939), din konusunda Türk aydınlarının “anlayış” değişikliklerinin oluşturulmasına katkıda bulunmuştur. *S. Freud*’un en eski din biçimi saydığı *totemcilik* üzerindeki araştırmaları, din çözümlemesinde köklü bir yaklaşım değişikliğine yol açmıştır. *Freud*, totemciliğin çözümlemesini, bireyin gelişmesinin olduğu gibi insanlık tarihinin de ilk aşamalarında ortaya çıkan *Oedipus kompleksine* dayandırmaktadır⁶⁸. *Freud*’a göre totemcilik, ilkel kabile toplulukları üzerinde hüküm süren despot bir babanın oğullarınca öldürülmesinin yol açtığı suçluluk duygusunun ve o duyguyu bastırma çabasının ürünüdür. *Freud* daha da genel olarak dini, çaresiz çocuk ile güçlü baba ilişkisinin belirlediği aile deneyimlerinden türemiş, kültürel kurumlarca beslenen bir *yansıtma dizgesi* olarak görmektedir. Arzuları ile gerçeklik arasındaki çatışma karşısında, insan, her şeye gücü yeten, koruyucu ve ödüllendirici bir baba imgesi yaratmış⁶⁹, gerçeklik ve zorunluluk evreninin ötesinde, arzularının doyuma ulaştığı bir başka evren kurmuştu⁷⁰. *Freud*’a göre tanrıların üç temel fonksiyonu vardır: Tabiatın uyandırdığı dehşeti uzaklaştırmak, insanı kaderin acımasızlığıyla barıştırmak, toplu yaşamının insana dayattığı acıları ve yoksunlukları mükafatlandırmak⁷¹.

İsviçreli psikanaliz kuramcısı *Carl G. Jung* (1875-1961) ise dini açıklarken *Freud*’dan farklı bir yol izleyerek dini tecrübenin temelini, insan deneyiminin bir tür mahzeni olan ve bütün kültürlerin paylaştığı evrensel temel imgeleri (arketip) barındıran kolektif bilinçdışının bilinç alanına püskürmesi olarak açıklamaktadır. Din, gizem ve simge gereksinimi içinde yaşayan insana, böylece bireyleşme sürecinde yardımcı olabilecektir⁷².

Dinin kökeninden çok fonksiyonlarıyla ilgilenen *Freud* ve *Jung*’un düşüncelerinin pek çoğu yine Batı Hristiyan teizminin geleneği içinde doğmuş ve gelişmiştir. Aslında Hristiyan teizmindeki Baba-Oğul teriminin önemle yer aldığı teslis düşüncesiyle *Freud*’un ateizmi; Hz. İsa’nın kişiliği üzerine kurulduğu öne sürülen Hristiyan ahlakının “bir de yüzünün öbür yanını çevir” anlayışı ve insanın günahkar olarak dünyaya geldiği görüşü ile *F. Nietzsche* (1844-1900) ve *A. Camus*’nun (1913-1960) “başkaldırı”sı; köleliği ve ırk ayırımını kaldırmanın, yoksulluktan yakınmanın, Tanrı’nın yaratma bil-

⁶⁷ M. Sıddiki, *Marksizm*, s. 129. Ayrıca bkz. İ. Ba-Yunus, F. Ahmed, *İslâm Sosyolojisi*, s. 35

⁶⁸ Krş. Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, Çev. Niyazi Berkes, Remzi Kitabevi, İstanbul 1971, s. 226; Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, Çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1981, s. 26-30

⁶⁹ S. Freud, *Totem ve Tabu*, s. 212

⁷⁰ J. Chevalier, “Din Fenomeni”, s. 27

⁷¹ *Britannica*, C. VII., s. 284

⁷² Carl Gustave Jung, *Din ve Psikoloji*, Çev. Cengiz Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1993. Dine psikolojik açıdan yapılan yaklaşımlar için bkz. J. Chevalier, “Din Fenomeni”, s. 26-28; Yünni Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, MÜİFY, İstanbul 1990, s. 193-202; E. Fromm, *Psikanaliz ve Din*, s. 33-36

geliğine ters düştüğünü kabul etmekle *Feuerbach, Marx ve Engels*'in iddiaları arasındaki ilişkiyi görmek pek zor olmasa gerektir⁷³.

Aydınlarımız üzerinde etkileri güçlü olan önemli düşünürlerden biri de *E. Durkheim*'dir (1858-1917)⁷⁴. O, insanların davranışlarını daha yüksek bir dayanışmaya yönltecek bir sosyoloji oluşturmaya çalışıyordu. *Durkheim*, bireyler arası ilişkilerin, tek tek bireylerde bulunmayan bazı yeni özelliklere yol açabileceğini ileri sürmüştür. *Toplumsal olgu* adını verdiği bu kollektif duyguların, geleneklerin, kurumların ve ulusların, bireysel psikoloji düzeyinde değil, ancak sosyolojik düzeyde açıklanabileceğini vurgular. Toplumu, parçaları etkileşim içindeki bir bütün olarak gören *Durkheim*, toplumun birey açısından dışsal bir sistem oluşturduğunu ve onu kısıtladığını savunur. Toplulukları bir arada tutan iki ayrı temel belirleyerek bunlardan *mekanik dayanışmanın* benzerliklere, *organik dayanışmanın* ise birbirini tamamlayan farklılıkların örgütlenmesine dayandığını söylemektedir⁷⁵.

Fransız Okulu'nun kurucusu sayılan *Durkheim* için dinin özü, dünyanın kutsal ve kutsal olmayan olgulara bölünmesidir. Yoksa yüce bir Tanrı'ya inanmak değildir; çünkü Tanrı'sız dinler, hatta üstün dinler de vardır. Din de, artık geç ortaya çıkan gizem ya da doğa üstü kavramlarıyla tanımlanamaz. Gerçekte doğaya oranla doğa üstü vardır. Doğa konusunda açık bir fikre sahip olabilmek için pozitif ve bilimsel biçimde düşünmek gerekir. Doğa üstü kavramı, kendisi de geç ortaya çıkmış bir doğal düzen kavramından önce olamaz. Dinsel kategori, dünyanın kutsal ve kutsal olmayan ikili ayrımı ile oluşturulmuştur. Kutsal, nesneler, inançlar ve ayinler bütününden oluşur. Din önce kutsalı, sonra kutsalla ilgili inançların örgütlenmesini, son olarak da inançlardan az çok mantıklı biçimde çıkan ayin ve uygulamaları gerektirir⁷⁶. Totemizmin evrensel bir inanç biçimi olduğunu varsayan *Durkheim*'a göre Tanrı, klanın ya da topluluğun kişileşmesidir; en genel düzeyde dinsel tapınmaya konu olan her şey, toplumsal ilişkileri simgeleştirir. Ama dinin, dini düşüncenin art arda büründüğü değişik simgelerin ötesinde değişmez, ölümsüz bir özü de vardır. *Durkheim*'a göre din, toplumun minyatürleştirilmiş modelini veren bir kurumdur. Dini *ayinler* ise, o toplum içinde yaşayan insanların, zaman zaman kendi yapılarının sosyal *anayasasını* hatırlamalarını mümkün kılan bir *toplum değerleri doğrulamasıdır*⁷⁷.

⁷³ M. Aydın, "Ateizm", s. 203

⁷⁴ *E. Durkheim* için bkz. R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 225-283; T. B. Bottomore, *Toplumbilim*, s. 251-252

⁷⁵ Bkz. Hans Freyer, *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, Çev.Tahir Çağatay, 3. b., AÜDTCFY, Ankara 1977, s. 147-148

⁷⁶ R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 245; E. Özdalga, "Din Din midir?", s. 33

⁷⁷ Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 37. "*Durkheim*'in teorisi bize toplumun, dini ibadet yolu ile kendi gizli imajına taptığını söylemektedir. Ulusçu bir çağda ise toplumlar böyle bir kamuflejdan sıyrılarak pişkinlik ve açıklıkla kendilerine tapınırlar. Nazi Almanya'sı Nüremberg'te kendine tapınırken ne Tanrı'ya hatta ne de Wotan'a tapınma iddiasındaydı; çok bariz bir biçimde kendine tapınıyordu. Daha yumuşak ama aynı ölçüde anlamlı bir biçimde aydınlanmış modernleşmeci din bilginleri kendi öncüllerine çok fazla anlam ifade etmiş olan dini doktrinlere ne inanırlar ne de fazla ilgi duyarlar. Bu doktrinlere biraz da komik bir biçimde kendiliğinden yapılması gereken görevler yüklerler ki bunlar te-

Çağdaş dünyada ateistik görüşlerin önemli kaynaklarından biri sayılan⁷⁸ *Durkheim*'in sosyolojik teorisine göre *din*, her birey için toplumsal hak ve yükümlülüklerin meşru olarak kabul edilmesinde en etkin mekanizma görevi görmektedir⁷⁹. Pozitivizmin Tanrı anlayışını devam ettiren *Durkheim*'e göre *tanrı* da, toplumun sembolize edilmiş bir şekli olmaktadır⁸⁰. Zira, toplumsal bağ, dünyevi alana ilişkin "iş bölümü"nüün eseri olduğu kadar, kutsal alana ilişkin "inanç" ve birlikteliklerin de eseridir⁸¹. Böylece *din*, toplumun bütünlüğünü, işleyişini ve ahengini bozacak davranışları, bireysel ben-merkezciliği bastırmakta ve böylece kişiyi topluma uyumlu hale getirmekte büyük bir fonksiyonel ağırlığa sahip bulunmaktadır. Kısaca *din*, *Durkheim*'in sisteminde, toplumun varlığı ve bu varlığın sürmesi için gerekli ana mekanizmalardan biri olarak tanımlanmaktadır⁸².

Sonuç olarak dinin özünü, bireyin gruba hasrettiği tapınma ile ortaya koymak, aslında anlaşılabilir görünmektedir; çünkü hiç olmazsa toplumsal düzene tapınma tam tamına dinsizliğin özü olmaktadır. Dini duyguların nesnesinin, değişen toplum olduğunu söylemek sosyolojinin açıklamak istediği insani deneyi kurtarmak değil, aşağılamaktır⁸³. Üstelik *Durkheim* kendinden önceki antropologların çalışmalarını eleştirmiş; bu çalışmaların *din* olgusunu *toplumbilimsel* değil, *psikolojik* açıdan açıklamaya çalıştıklarını; *din* gibi, insan toplumunun en önemli olgularından birini bir *aldanma* durumuna indirgediklerini ileri sürmesine rağmen, kendisi de teorisini "din"i bir *aldanma* durumuna indirgeyerek kurmaya çalışmıştır⁸⁴.

Marx, toplumun sürekli nitel değişimini öngördüğünden, değişimi önleyen bir mekanizma olarak dini ideolojik düzlemde olumsuz bir çerçevede değerlendirirken, dine aynı fonksiyonu yükleyen *Durkheim*, bunu olumlu bir süreç olarak tanımlamaktadır⁸⁵. *Durkheim* lehine kayda değer bir husus, zamanının endüstri toplumunun gelişimiyle dinin önemini yitireceğini savunan genel evrimci akımlarına karşın, modern dünyada da dinin önemli rolünü sürdüreceğini vurgulamasından kaynaklanmaktadır. Ancak, *din* bu önemini, sosyal karakteri itibarıyla koruyacaktı, yani dinin *din* değil, toplum olduğu gerçeğine dayanarak... Böylece, metafizik yönleri daha başından, *a priori* olarak, tanımı gereği ortadan kaldırılan *din* ve dini tecrübeler, *Durkheim* tarafından, sosyal ve gözle-

melde ancak bir toplumsal geleneğin kendi değerleri, sürekliliği ve dayanışmasını teyid eden kavramsal ve törensel araçlar olarak geçerlidir. Aynı zamanda böylelikle zımnen indirgemeci bir 'din' haline gelen inanç sistemiyle önce erken Avrupa tarihinde çok önemli bir rol oynamış bulunan gerçek *din* arasındaki farkı sistematik bir biçimde gözden uzaklaştırmaya ve azımsamaya çalışırlar." E. Gellner. *Uluslar*, s. 106-107

⁷⁸ M. Aydın, "Ateizm", s. 195

⁷⁹ G. Şaylan, *İslâmiyet ve Siyaset*, s. 7

⁸⁰ M. Korlaeçi, *Pozitivizm*, s. 159

⁸¹ N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 138

⁸² G. Şaylan, *İslâmiyet ve Siyaset*, s. 7

⁸³ R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 254

⁸⁴ T. B. Bottomore, *Toplumbilim*, s. 252

⁸⁵ G. Şaylan, *İslâmiyet ve Siyaset*, s. 8

nebilen olaylar düzeyine indirilmektedir⁸⁶. Aslında *Durkheim*'in amacı, geleneksel dinlerin entellektüel içeriğini kabul etmeden, inanç nesnesinin gerçekliğini kurmaktır. Geleneksel dinler bilimsel akılcılığın gelişmesiyle iflas etmişler, ama bu akılcılık, insanların kendi toplumlarından başka hiçbir şeye tapınmadıklarını göstererek, yıkar görüldüğü şeyin kurtulmasını sağlamıştır⁸⁷. Nitekim din yerine başka sistem teklif edenlerin hepsi de getirdikleri sisteme din adını vermemekle birlikte onlara yine dini bir mahiyet vermişler, din gibi “inanmışlardır”. Böylece Batıcı Türk aydınlarının gözünde bilimsel ve teknolojik gelişme ile pozitivizmin ilim ve ahlak anlayışı, birbirinin tamamlayıcısı gibi görülmeye başlanmıştır⁸⁸. Nihayet *ilim* de *din* haline, yani bir *iman sistemi* haline getirilmiştir.

Gerek *Comte* ve gerekse *Durkheim*'in gerçek amacı, artık Hristiyanlığın veya herhangi bir geleneksel dinin beslemekten aciz kaldığı sosyal ahlâk için tatminkâr bir kaynak bulmaktır. Bu arayışlarının, özellikle modernleşme çabası içindeki ülkeler için bir çeşit *kalkınma ideolojisi* teşkil edeceğini belki de hiç düşünmemişlerdir. Ancak yüzünü Avrupa'ya dönen aydınlarımız, onu model olarak almak isterken orada yaygın olan felsefi ve sosyolojik görüşleri de modern Avrupa'nın temel özelliklerinden saymışlardır⁸⁹. Bu çerçevede *Durkheim*'in, Türk aydınları ve sosyologları üzerinde, özellikle ünlü sosyoloğumuz *Ziya Gökalp* üzerinde ve Cumhuriyet ideolojisinin oluşumunda önemli etkileri olmuştur. Halen de bu etki, dine özellikle tepkisel açıdan yaklaşan aydınlar için referans özelliği taşımaya devam etmektedir. Ancak buna rağmen yine de *Durkheim*'in din anlayışının modern toplumların incelenmesinde yeterli bir imkan sağlayamadığı da görülmektedir⁹⁰.

Din sosyolojisinin en önemli teorisyenlerinden biri olan *Max Weber* (1864-1920)⁹¹ ise, dine sosyolojik açıdan bakmak isteyen aydınlarımız arasında etkili olup, üst ve alt sınıflara özgü dini yaklaşımlar arasındaki karşıtlığı vurgulamasıyla dikkat çekmektedir⁹². *Weber*'e göre üst sınıfların dini yaklaşımı, yeryüzündeki kötülüğü Tanrı'nın mutlak iyiliği ve doğruluğu ile özürlelendirmeye çalışmakta, yeryüzünde varlıklı grupların kayırılmasını gerekçelendiren inanç ilkeleri ile ayinlere ağırlık vermektedir. Oysa toplumun güçsüz kesimleri acı çekmeyi yücelten, hatta kurtuluş yolu sayan, yeryüzünde kazanılan başarıları küçük gören öğretilere bağlanma, Hinduizm ve Budizm'de olduğu gibi yeniden doğuş ülküsünü yüceltme eğilimindedirler⁹³. Dini gruplar içindeki

⁸⁶ E. Özdalga, “Din Din midir?”, s. 34

⁸⁷ R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 245

⁸⁸ E. Güngör, *Türk Kültürü*, s. 170

⁸⁹ E. Güngör, *a.g.e.*, s. 170

⁹⁰ T. B. Bottomore, *Toplumbilim*, s. 252

⁹¹ *Weber* için bkz. Donald MacRae, *Weber*, Çev. Nur Vergin, Afa Yay., İstanbul 1985; R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 346-406; H. Freyer, *İktisai Nazariyeler*, s. 173-200

⁹² Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, HVY, İstanbul 1986, s. 228. Ayrıca bkz. Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Der Yay., İstanbul 1981, s. 35

⁹³ M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 231.

çatışmalar ise *Weber*'e göre toplumsal karşıtlıkları yansıtmaktadır. *Weber*, bu konudaki örneğini yahudilerden seçer: Yahudiliğin ilk dönemlerinde, peygamberler ile kuralcı dini önderlerin çatışması, yarı göçebe çobanlar ile yerleşik çiftçiler, topraksızlar ile toprak sahipleri, zanaatçılar ile soylular arasındaki çatışmaların bir yansımasıdır⁹⁴.

Weber'e göre din, kendi içinde bir gerçeği, bir gücü temsil etmektedir. *Weber*, dinin, ekonomik, politik ya da ideolojik çıkarlara indirgenemeyeceğini savunmuştur⁹⁵: Ekonomik ve politik nedenlere dayanan toplumsal baskıların, dini ahlâk üzerinde belli şartlardaki etkisi ne kadar ağır olursa olsun, asıl baskı yine dini kaynaklardan, en başta da o dinin açıklanan amaçlarından ve vaad ettiklerinden gelmektedir. Çoğu kez bir sonraki kuşak bu amaç ve vaadleri her şeyin temeli olarak yeniden yorumlamaktadır. Yeni yorumlar, başlangıçta söylenmiş olanları, o dini topluluğun gereksinmelerine uydurur. Bu öyleyse, dini doktrinlerin dini gereksinmelere uydurulduğu yolunda bir genelleme yapılabilecektir. Diğer ilgi alanlarının önemi ikincil kalır, yine de bu etkiler çoğu zaman açık ve belirleyicidir.

Din sosyolojisinin kurucu öncülerinden olan *Weber*'in⁹⁶ din çözümlemesine ilişkin düşüncelerinin genel çizgilerini ortaya koyduğu *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eseri, onun en ünlü ve en çok yankı uyandıran çalışması olmuştur⁹⁷. *Weber*, bu çalışmasında Kalvinizmin yol açtığı psikolojik güvensizliğin, tanrısal takdirin yönünü bulmaya çalışan inananları, bu dünyadaki mesleklerine sarılmaya ittiğini göstermektedir⁹⁸. *Weber*, dünyada mesleğini hiç aksatmadan sürdürmeyi (aksatırsa Tanrı lütfundan uzaklaşacağına inanmayı) ve çalışmasının ürününden zevk için yararlanmaktan kaçınmayı öngören bu çileci ahlak sisteminin, uygulamada, olabilecek en hızlı sermaye birikimine yol açtığı sonucuna varmıştır⁹⁹. Gerçekten de dinin ekonomik hayat üzerinde çok yönlü etkileri mevcuttur. *Weber*'in, Kalvenciliğin aşırı tutumlu ve ekonomik kazancı, kişisel zevkler için harcamayı benimsemeyen iş ahlakı ile hızlı kapitalist gelişme arasında bağ kurmasından bu yana, dinin ekonomik gelişme ve kalkınmayla ilişkisi üzerinde birçok genellemeler ortaya atılmıştır¹⁰⁰.

Ancak bunun yanı sıra, *Weber*'in Doğu toplumları (özellikle müslüman toplumlar) hakkındaki değerlendirmelerinde kullandığı yöntem, söz konusu toplumları "anlamak" hususunda yeterli olamamıştır. Özellikle İslâm toplumuna bakışı, Orta Doğu'ya ilişkin

⁹⁴ *Britannica*, C. VII., s. 281; Ayrıca bkz. R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 367-381

⁹⁵ Krs. M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 35

⁹⁶ *Weber*'in din sosyolojisi için bkz. J. Freund, "Din Sosyolojisi", s. 323-351; R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s.367-381; Münir Koştay, "Max Weber'de Din ve Zihniyet", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 10 (Aralık 1993), s. 30-34; T. B. Bottomore, *Toplumbilim*, s. 253-256

⁹⁷ Bkz. H. Ezber Bodur, "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü", *ATAÜİFD*, Sayı: 9, Erzurum 1990, s. 80-108; Sayı:10, Erzurum 1991, s. 80-95

⁹⁸ Bkz. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul 1985. Bu çalışmanın bir kritiği için bkz. H. E. Bodur, "Dinin Rolü I-II", s. 80-108, 80-95

⁹⁹ M. Weber, *Protestan Ahlakı*, s. 125-148

¹⁰⁰ Bu tür yaklaşımlar için bkz. Orhan Türkdoğan, *Max Weber Günümüzde ve Türkiye'de Weber'ci Görüşler*, TDAVY, İstanbul 1985

oryantalist anlayışı oluşturan bütün çözümleme akımlarının -tarih, ekonomi, dini araştırmalar, sosyoloji- kapsamlı bir toplamı ve yoğunlaştırılması olmaya çok yakındır¹⁰¹. Bu nedenle de *Weber*'in örneğin *H. Muhammed ve İslâm*'ın doğuşu hakkındaki değerlendirmelerinin topyekün indirgemeci bir argümana dayandığı iddia edilmektedir¹⁰².

Weber, olayları anlayabilmek için, araştırmacının, olayı sadece dışarıdan gözlemlemesinin yeterli olmadığını; bu yüzden aktör veya aktörlerinin kendi davranışlarına verdikleri manayı da bilmesi gerektiğini söylediği halde¹⁰³, buna rağmen müslümanların kendileri hakkındaki tanımlamalarını görmezlikten gelmiş ve bu nedenle İslâm'ın kısmen ganimet ve mülk arayışı olarak açıklandığı bir yorumu benimseyerek sunmuştur¹⁰⁴.

Ülkemizde *Weber*'in etkisinin yüksek oluşunun ya da yandaş buluşunun önemli nedeni, öncelikle onun Marksist teoriye karşı geliştirdiği tezlerin, anti-marksist aydınlar malzeme sunma imkanına dayanmaktadır¹⁰⁵. Ancak bu giderek *Weber*'in görüşlerini savunmaya kadar varabilmiştir. Ne var ki tehlike, modern eğitim görmüş sıradan bir aydının, geçmişin mirası konusunda, ortalama bir "yabancı gözlemci"nin bildiği kadar az şey bilmesinde yatmaktadır. Kendi kültürel evveliyatı konusundaki bilgisizliği yanında o, kafa yapısıyla da, özde Batı eğitim sisteminin bir ürünü olmaktadır. Veya buna, Batı'nın müslüman Doğu'daki yansıması da diyebiliriz. Bu yüzden o, İslâm dünyasında gerçekten ilerleme sağlandığında, hatta bu ilerleme ihtimal dahilinde bile olsa, bunun, Batı'nın yalnızca bir teksiri olacağı, dolayısıyla İslâm'ın bu konularda ya nötr ya da muhtemelen, kesin bir engel olmak durumunda kalacağı şeklinde düşünmektedir¹⁰⁶. Din sosyolojisi çalışmaları tamamlanmamış gibi durmakta olan¹⁰⁷ *Weber*'in, Türk toplumunun din anlayışını çözümlemede katkılarının olabileceği gerçeği asla ihmal edilmeksizin, problemin, bütün metodolojiyi *Weber*'e teslim etmekle ortaya çıktığını belirtmek istiyoruz. Batı'da gerçek bir açıklama ve anlama modeli sunabilen etütlerin, farklı sosyal gerçeklikleri içinde barındıran diğer toplumsal yapılarda da geçerliliğinin kabulü, bizzat *aracı aydın*'ın tehlikeli yönelimi olarak değerlendirilmelidir. Bu ise son tahlilde oryantalist bir teşebbüse yerel bir destek sunmaktan ibarettir.

Oysa oryantalist, müslüman geleneğindeki aşkın gerçekliği görememekte ve bunu sadece kültürel bir yapı olarak algılamaktadır¹⁰⁸. Bugün Türk aydınının düşüncelerini temellendirmede yararlandığı kaynakların başında yer alan oryantalist metinler, aslında İslâmi çalışmalara dikkate değer katkıda bulunmalarına ve gerçekten bu alandaki modern

¹⁰¹ B. S. Turner, *Oryantalizmin Sonu*, s. 73

¹⁰² Bkz. B. S. Turner, *Weber ve İslâm*, s. 51. Ayrıca bkz. H. E. Bodur, "Dinin Rolü-I", s. 81

¹⁰³ R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 348-350

¹⁰⁴ B. S. Turner, *Weber ve İslâm*, s. 58

¹⁰⁵ B. Sezer, *Ana Başlıklar*, s. 109

¹⁰⁶ Fazlur Rahman, "İslâm'da İhya ve İslahat Hareketleri", Çev. Turan Koç, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1989, C. IV., s. 187

¹⁰⁷ J. Freund, "Max Weber", s. 339; R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 349

¹⁰⁸ Gordon E. Pruet, "İslâm ve Oryantalizm", *Oryantalistler ve İslâmiyatçılar*, Çev. Bedirhan Muhib, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 62

araştırmaların öncüleri olmalarına rağmen, İslâm'ı sadece *tarihi bir done* olarak, hatta tabir yerindeyse *tahlil edilmesi gereken ölü bir bünye* olarak incelemektedirler. Bunun sonucu olarak, oryantalistlerin müslüman öğrencileri de bir tür oryantalist olmuşlardır. Bu sonuncuların oryantalist oldukları gerçeği; müslüman oldukları gerçeğiyle mekanik olarak yan yana yürümüş, fakat bu iki gerçek birbirini etkilemediği gibi, bu birleşme bir meyve de verememiştir. Bazı istisnalar olsa da, sıklıkla görülmediği için, esasa etki edecek bir öneme bu istisnalar sahip olamamışlardır¹⁰⁹. Oryantalistin yaklaşımı zaman zaman doğru öğeler içerse de, genelde olayları basite indirgediği için kuşkuyla incelenmeyi gerektirir. Çünkü kesin bilimsel kıstasların geçerli olmadığı insani bir konuda, kötü niyet ve dalavere için çok geniş bir alan söz konusudur¹¹⁰. Bu çabalar ne ölçüde *bilimsel* nitelikte ve görüntüde olursa olsun, onları yönlendiren temel Batılı paradigma dolayısıyla son tahlilde salt askeri ve siyasal amaçlıdır; bundan dolayı da oryantalizmde bilim, siyasete kurban edilmek gibi dramatik bir kadere mahkum edilmektedir¹¹¹.

Yine de oryantalistlerin eserlerini müslüman evrenini tahlil ederken bir başlangıç noktası olarak almanın, müslüman dünyanın yararına olup olmadığına karar vermek kesinlikle kolay değildir¹¹². Çünkü oryantalistlerin geliştirdiği analiz metotları, kendi içinde kendi kendine yarar değerler yaratmıştır¹¹³. *E. Said* tarafından kaleme alınan *Oryantalizm* adlı eser¹¹⁴, bu çerçeveden hareketle, oryantalizmi *sömürgeciliğin bir öncü kurumu* olarak nitelemektedir. Böylece o, oryantalist söylemle sömürgeci söylemin birbirini tamamlayan ve destekleyen boyutlarını göstermeye çalışmıştır. *E. Said*'e göre, oryantalizmin konusu, Doğu'yu doğululaştırmaktır ve bunu, temel sömürgeci eşitsizlikler bağlamında yapmaktadır. Oryantalizm, Doğu kendilerini yeterince tanımaz ve Batı hakkında konuşmazken, Batı'nın onları tanınması ve onlar hakkında konuşmasıdır. Batı'nın karşılaştırılabilir bir söylemi yoktur. Bu değerlendirmeler, oryantalizmin doğasında hiçbir değişimin olmadığını belirtmek anlamına gelmez; fakat değişiklikler, söylemin önemli sürekliliğini örtmek eğilimindedir¹¹⁵.

Türk aydınlarının dine bakış açısını oluşturan bir kaynak olarak da *Batı oryantalizmi*, İslâm'ı; güçlü bir düşman, yakın doğunun ürettiği sapkın ve egzotik bir yapı, yarı durağan ve içine dönük bir kitle, yeniden yapılanmayı becerememiş bir medeniyet ve modern çağa fanatik hatta intiharvari bir tepki şeklinde göstermektedir¹¹⁶. İslâm'ı parça parça Orta Doğu toplumları mozayikini bir arada tutan toplumsal bir yapıştırıcı olarak ele

¹⁰⁹ F. Rahman, *İslâm*, s. 350-351

¹¹⁰ P. Hoodbhoy, *İslâm ve Bilim*, s. 83

¹¹¹ Ali Bulaç, "Sunuş", *İslâm ve Sömürgecilik*, Nehir Yay., İstanbul 1989, s. 12

¹¹² A. Laroui, *Kriz*, s. 74

¹¹³ Edward Said, *Oryantalizm*, Çev. Nezih Uzel, Pınar Yay., İstanbul 1982, s. 501

¹¹⁴ E. Said, *a.g.e.*, s. 11, 14, 17. Yazar, eserinde *M. Foucault*'nın kuramsal analizini uygulamaktadır. Buna göre bütün egemen kültürler kendine uygun bir "hakimiyet" söylemi yaratırlar ve bu söylem içerisinde kendilerinden başka kültürleri istedikleri gibi yansıtır. Bu çarpık yansıma gerçekte bir kültürün diğer bir kültüre egemen olma yollarından biridir. J. Parla, *Şarkiyatçılık*, s. 11

¹¹⁵ Krş. E. Said, *Oryantalizm*, s. 200; B. S. Turner, *Oryantalizm*, s. 119; J. Parla, *Şarkiyatçılık*, s. 11

¹¹⁶ G. E. Pruet, "Oryantalizm", s. 61

alan oryantalist görüşün, dini, toplumsal sistemin bütünleştirici işlevini yerine getiren bir unsur olarak gören *Durkheimci* görüşle güçlü benzerlikleri bulunmaktadır. Gerçi dini inanışların evrensel fonksiyonlarına ilişkin ön kabullerin yarattığı problemlerin din sosyolojisinde gözden kaçtığı da pek söylenemez¹¹⁷. Yine de her araştırmanın gerisinde bir art niyet aramasak bile, epistemolojik hata ve tanımlama yanlışlığına karşı zihinde bir ihtiyat payının korunması her zaman için gereklidir¹¹⁸.

Türk aydınının din anlayışının kaynaklandırılmasında *varoluşçuluk* akımından da söz etmemiz gerekir. Kuşkusuz bu akım özellikle *Heidegger* (1889-1976) ve *Sartre* (1905-1980) aracılığıyla Türk aydını üzerindeki etkisini pekiştirmiştir.

Her felsefe aslında çağının, düşüncelerde dile getirilişidir. Varoluşçuluk felsefesi de çağımızın görüntüsü ile sıkı bir bağlantı içindedir. Antik dünyanın insanı, kendini, evrenin bir üyesi, bir parçası olarak duyuyordu. Orta Çağ'ın insanı kendini Tanrı'ya bağlarken Yeni Çağ'ın insanı da, aklın ve insanlık idesinin gücüne inanarak, tarihin anlamlı düzenine inanarak bir ilerleme iyimserliği içine girmektedir. Günümüzde ise insan, bütün bu dayanaklarını yitirmiş, söz konusu olan dayanakları artık kırılmıştır. *Evrenin büyüğü* çözülmüş, *Tanrı'nın yitirilmesi*yle insan, evrenin ekseni olmuş ve bunun sonucu olarak da insan artık kendi kendisi için problem olmuştur¹¹⁹.

İnsanın dünyadaki var oluşunu somutluluğuna ve sorumluluğuna ağırlık vererek yorumlayan felsefe görüşlerinin ortak adı olarak *varoluşçuluk* (egzistansiyalizm), özellikle 1930'lardan sonra başlı başına bir görüş olarak yaygınlaşmıştır. En önemli temsilcileri *Martin Heidegger*, *Karl Jaspers* (1883-1969), *Jean-Paul Sartre*, *Gabriel Marcel* (1889-1973) ve *Maurice Merleau-Ponty* (1908-1961) olmuştur. Bununla birlikte belirgin özellikleri, daha önce *Nietzsche*, *Kierkegaard* (1813-1855) ve *Husserl* (1859-1938) gibi filozoflarca ortaya konmuştur. Varoluşçuluğun etkileri çağdaş kültürün çeşitli alanlarında olduğu gibi Türkiye'li aydınların düşünce dünyalarında da görülmüştür.

İnsanın bir nesneye dönüştürülerek özgün varoluşunu yitirmesi ve kendine yabancılaşması bir tehlikedir. Tanrıcı varoluşçular bu tehlikenin Tanrı'ya iman yoluyla giderilebileceğini savunmuşlardır. Bazı varoluşçular insanın, öteki insanlarla kaçınılmaz ilişkisini kendine yabancılaşma ya da lanetlenme olarak görürken, bazıları da kişisel iletişime dayanan bir ilişkinin insanın özgün varoluşunu olumlu yönde etkileyebileceğini savunmuşlardır.

Bir varoluşçu olarak ontolojik kaygılardan yola çıkan *Heidegger*, hayatta yolumuzu nasıl bulacağımız konusunda bizi kılavuzsuz bırakmayı yeğlemektedir. "Dinî dünya görüşü, Batı insanına hem evrenin bir açıklamasını sunar, hem de bir değer sistemi verir, dolayısıyla bir amaç da gösterir. Tanrı inancının yitirilmesi, birçok insanda bunları alıp götürmüştür. Şimdi birçoklarımız anlamdan, amaçtan, değerden yoksun bir dünyada

¹¹⁷ B. S. Turner, *Oryantalizmin Sonu*, s. 131-132

¹¹⁸ A. Buluç, "Sunuş", s. 21

¹¹⁹ B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 109

yaşadığımız duygusunu taşıyoruz. Bu durumda, birinin varoluşçu felsefeye, bütün bunlardan bir anlam bulabilmek için ilgi duyduğunu anlayabilmek hiç de zor değildir”¹²⁰. Son dönemlerindeki yazılarından birinde *Heidegger* şöyle demektedir: “Yine de benim Tanrısızlığım Tanrı’ya, belki de felsefi tanrıcılıktan daha yakındır”. Böylece *Heidegger*, *Kant*’tan devraldığı, Tanrı’ya giden yolun akılsal kanıtlamalar ya da ispatlamalardan geçmediği inancını korumuş oluyordu. Tanrı’ya doğru yönelen varlığımız, salt düşünsel bir inanıştan çok daha başka bir şey olmalıdır. *Heidegger* ne bir Tanrı tanımaz, ne de bir tanrıdır. O, dindar olmanın ne anlama geldiğine ilişkin yeni bir kavrayışın yolunu açan bir düşündürdür¹²¹. *Heidegger*, felsefesini güç anlaşılar cümle kuruluşları ile ve kendine özgü anlamlar verdiği sözcüklerle yazdığından, birçoklarına bu felsefe kapalı kalmış, ama yine de birçok izleyici bulmuştur. Kendi anlatım biçiminin karışık dokulu ve rahat olmadığını kendisi de bilmekte, ama araştırmanın derinliğinin bunu zorunlu kıldığına inanmaktadır¹²².

Son çözümlemede *varoluşçuluk*, dindarlık öncesi bir görüş gibi değerlendirilebilir. Yani, bu felsefeyi incelediğimiz zaman, varoluşçuluğun bizi sonunda bıraktığı yer, dinin eşiğidir, ya da belki şöyle söylememiz doğru olur: Varoluşçuluk, insanı son bir seçme ile karşı karşıya bırakır, bu seçme de dinle bağlantı içindedir. Sonunda ya var olanın var olduğu olgusu bir anlam taşımaktadır, ya da başka hiçbir şey anlam taşımamaktadır¹²³.

Bir diğer varoluşçu olan *J.-P. Sartre*’a göre ise, insanın özgürlüğünü kabul etmenin kaçınılmaz sonucu Tanrı’nın varlığını reddetmektir. Çünkü Tanrı’nın varlığı, insanın, özgür ahlâk seçimi ile kendi değerlerini yaratma özgürlüğünü tehdit etmektedir¹²⁴.

Türk aydınının din karşıtı, ya da din lehindeki eğilimlerinin Batılı kökleri konusunda verdiğimiz örnekler asla sınırlı bir çerçevede görülmemelidir. Kuşkusuz sayısız düşünür, aydın, edebiyatçı ve bunlara ek olarak gelişen kültürel tahakkümün etkileri ve bunun yeniden üretimiyle ortaya çıkan farklı sonuçlar da aydınlarımızın etkilendikleri kaynakları sınırlamamızı imkansız kılmaktadır. Gerek toplumuyla kendisi arasına sınır koyma, gerekse toplumu kendi *akledilmiş* dünya görüşüne çekme hususunda aydınların dayandığı referanslar, her ne kadar Batılı çerçeveye daha somut bir şekilde kavranılabiliyorsa da, bu arada yeni doğan yerel ve dini çizgideki aydınların da kaynaklarını belli ölçüde İslâm dünyasına kaydardıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Batı referansına sahip aydınlarımızın zaman zaman entegrizimde kilitlenen durgunluklarına rağmen, hem Doğu ve hem de Batılı kaynakları entellektüel verimlilik için kullanan aydınlara da rastlanmaktadır.

Bilindiği gibi Osmanlı Devleti’nin II. Meşrutiyet döneminin (1908-1918) beş çeşit

¹²⁰ Bryan Maggee, "W. Barrett ile Söyleşi: Heidegger ve Çağdaş Varoluşçuluk", Çev. Ülker Gökberk, *Yeni Düşün Adamları*, MEBY, İstanbul 1979, s. 132

¹²¹ B. Maggee, a.g.m., s. 134

¹²² B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 119

¹²³ B. Maggee, "Heidegger", s. 136

¹²⁴ Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk-Existentialisme*, Çev. Asım Bezirci, 4. b., Yazko Yay., İstanbul 1983, s. 96

siyasal düşünce akımından, yani *Osmanlıcılık, İslâmcılık, Türkçülük, Sosyalistlik ve Batıcılıktan* Türkiye Cumhuriyeti'nde, ilki büsbütün ortadan kalkmış ve sonuncusu, ötekileri bastırarak egemen olmuştur. İslâmcılık, Türkçülük ve Sosyalistlik ideolojik ve bütüncüllük anlamında ancak 1960 sonrasında canlılık göstermiş, Cumhuriyetin siyasal düşüncesi, esas olarak Batıcılığın türlü yorumları çerçevesinde kalmıştır¹²⁵. Ulusal devlete ve ulusal devletin amaçlarına meşruiyet sağlayacak bir ideolojinin benimsenmesini amaçlayan *Kemalizm*, bu amacını gerçekleştirmek için, devletin otoritesini teyid etmek zorunda kalmıştır. Yanısıra, kitlelerin mobilize edilmesiyle birlikte *ulusal bilinç* yaratılmak istenmiştir¹²⁶.

N. Vergin'in vurguladığı gibi¹²⁷, böylelikle periferiye sıkıştırılmış, siyasetten men edilmiş, kamu hayatının dışına sürülmüş ve çoğu zaman da bastırılmış olan "İslâm" geleneksel din örgütleri çerçevesinde gelişme imkanından da yoksun bulunuyordu. Gerçekten de cemaatler, tarikatlar, medreseler ve zaviyeler "gericiliğin odak merkezleri" telakki edilerek ve "irticanın nifak yuvası" olmaları gerekçesiyle, çıkarılan kanunlarla ortadan kaldırılmıştır (1924-1925).

Kemalizm'in Türk toplumuna kazandırmak istediği yeni kimliğin yerleşmesi açısından, "unutkan bir toplum"¹²⁸ modelini öne çıkarmak, harf devriminin ifade edilmiş amaçları arasında yer almamakla birlikte, kültürel bir kopuşun somut bir ifadesi olmuştur. Fakat bu tür unutkanlığın teşvik edilmesi, yeni bir ulusal bilinç yaratma çabasında olanlar açısından hassas bir konudur. Ulusal bilincin yaratılabilmesi, bir ölçüde, toplumu ortak bir tarihsel geçmiş etrafında birleştirebilmekle mümkündür. Dolayısıyla Kemalist elit, Türklerin İslâmiyet öncesi tarihini, reddedilen *yakın tarihin* yerine oturtmayı denemişlerdir¹²⁹. Böylece camilere gidilmesi hiçbir zaman engellenmemiş, fakat bununla birlikte gençlik, cumhuriyetçi kanat tarafından öylesine eğitilmiştir ki, geleneksel İslâmi törenler umursanmaz olmuş, din adamlarının çıkışlarına karşı konularak, onların Cumhuriyete muhalif tüm girişimleri hem hor görülmüş hem de cezalandırılmıştır¹³⁰.

Geleneksel olarak Türkiye'deki bireylerin çoğunun kimliği, ait oldukları ailenin yaşadığı yöre ve toplulukla, sahip oldukları toplumsal konum ve bağ(lantı)lar tarafından belirlenmekteyken, zamanla bu durum pek çok faktör tarafından zayıflamaya başlamıştır¹³¹. Bu bakımdan gündelik hayatın yeniden inşa edilmesi, her şeyden önce bu topluluğun kendini yeniden inşa etmesine bağlı olduğu ölçüde¹³², toplumsal alanın mo-

¹²⁵ Mete Tunçay, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Siyasal Düşünce Akımları", CDTA, İletişim Yay., İstanbul (t.y.), C. VII., s. 1924

¹²⁶ B. Toprak, "Dinin Denetimi", s. 360

¹²⁷ N. Vergin, "Muhasara", s. 72

¹²⁸ B. Toprak "Dinin Denetimi", s. 361

¹²⁹ B. Toprak, a.g.m., s. 361; R. Tapper, *Çağdaş Türkiye*, s. 13

¹³⁰ G. E. Grunebaum, *İslâmiyet-II*, s. 127. Ayrıca bkz. N. Subaşı, *Volk İslâm*, s. 64-69

¹³¹ M. E. Meeker, "Müslüman Aydınlar", s. 156

¹³² Ali Yaşar Sarıbay, "İslâmi Popülizm ve Sivil Toplum Arayışı", *Birikim*, Sayı: 47 (Mart 1993), s.

ernizasyonuna daha çok önem verilmiştir. Bu çerçeveden olmak üzere XVIII. yüzyıldan beri süregelen Batı problemi kaşısında *İslâmcılık* daha tepkici, *Türkçülük* ise daha açık bir tavra sahip olmuştur. Çünkü İslâm Türkiye için yaşanmış bir tecrübedir ve hayatın her alanında savunmak durumunda olduğu gelenekleri mevcuttur. Ayrıca Hristiyan Batı'ya karşı önemli bir dirence sahiptir. *Türkçülük* ise Batı davranışlarına göre İslâm geleneklerini kucaklamak zorunda değildi. Ulus ya da ırk açısından, Araplar da Batılılar kadar yabancıydılar. *Türkçüler*, Türklük tarihi çok gerilerde kaldığı için, *İslâmcılar* gibi Batı'ya karşı *somut bir yakın tarihi* savunmak durumunda değildiler¹³³.

Din anlayışının kaynaklandırılma problemi, hem resmi ve hem de ortak epistemolojik yapıya sahip aydınlar nezdinde benzer referans sistemini kullanmayı yeğlerken, din anlayışını *din merkezli bir düşünce platformuna* dayandıran İslâmcı aydının kaynakları daha da farklılık arz etmektedir. Gerçi başlangıçta aydın grubu, taşıdığı entellektüel eğilimlerin amaçlarındaki farklılıkların varlığına rağmen, Batı'dan derin bir şekilde etkilenmişler, hatta karşı çıkarken de, savunurken de ona müracaat etmişlerdir¹³⁴.

Bu bölümde, zihniyet değişiklikleriyle birlikte kendini daha somut bir şekilde ortaya koymaya çalışan ve belli başlı dini referanslarla kendini sunan *İslâmcı aydın* tipinin dini düşüncesinin kökenlerini incelemeye çalışacağız. Bilindiği gibi "İslâmcılık" ifadesi henüz ideolojik bir yapılanmanın sınırlarını aşabilmeyi başarmış değildir. Ne ki, genel halk kitlelerinin, dini dünya görüşüne göre yeniden mobilize edilmesi fikrinin sahipleri olarak İslâmcı aydınlar, sosyolojik açıdan var olan işlevlerine 80'li yıllarda konjonktürel şartların da desteğini yedeklerine alarak sahip çıkmışlardır. İslâmcı aydının, din karşısındaki tutumunun aydınlanmacı akılla ilişkisinin olabileceğine ilişkin varsayımları burada tartışmayacağız. Şimdilik yapmaya çalıştığımız, düşüncelerinin oluşumunda İslâmcı aydına, Batı dışında hangi kültürel unsurların etki ettiğini göstermeye çalışmaktır.

Allah'ın mükemmel ve ezeli esas dini olduğunu ifade eden İslâm, (hiçbir müslümanın tarihiyle bağdaştırılamayacağı ilkesinden hareketle), bütün müslümanların ulaşmak için can attıkları ve bu yolla manasını açıklayacakları veya açıklamaları gereken bir ideal olarak görülmektedir. Sonuçta, *gerçek tarafsızlık*, İslâm'ın müslüman tarihinden ayrılmasını ve özü, kriteri ve ölçüsü açısından ele alınmasını gerektirmektedir¹³⁵. İslâmcı aydınlar, bu ayrımı yeterinden fazla önemseyecek bir şekilde İslâm ve İslâmi toplum imajının doğurduğu farklılıkları *ideal İslâm* çerçevesinde öne çıkararak aşmayı hedeflemektedirler. Bu bağlamda İslâmcı aydının birincil kaynağı öncelikle *Kur'an* olmaktadır. Ancak onun *Kur'an'a* yaklaşımı, modern zihniyetin etkilerinden yeterince arındırılmış değildir. Yine de aydınlar, bu hassasiyetin kurtarılmasında *Kur'an*'ın rolünü yüceltmektedirler. Bu yaklaşıma göre *Kur'an*, ondan slogan üretmek için okunmamakta,

¹³³ M. Belge, "Kültür", s. 1291. Ayrıca *Türkçülük* akımının erken tezahürlerinin tespiti için bkz. B. Lewis, *Modern Türkiye*, s. 341-358

¹³⁴ Durmuş Hocaoglu, "Türk Aydınında Felsefi Zaafiyetin Temelleri-II", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 16 (Güz 1991).s. 72

¹³⁵ İ. Raci Faruki, L. Lamia Faruki, *İslâm Kültür Atlası*, Çev. Mustafa Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu, İnkılab Yay., İstanbul 1991, s. 12

aksine aydın, *Kur'an*'ı okurken varlık alemini ve hayatı okuduğunu, öğrendiğini düşünmektedir. Aslında yüzyıl boyunca kimi aydınlar, *Kur'an*'ı bir fizik ve kimya kitabı okur niyetiyle okumuşlar, bugün de kimileri *Kur'an*'ı salt *politika kılavuzu*, bir *el kitabı* mesabesine indirgemişlerdir. Oysa *Kur'an* hayatın ruhunda fişkıran ilahi niyet ve maksadın ifşasıdır. Varlık, insan ve bir arada (toplum halinde ve medeni) yaşamının evrensel gerçek ve kuralları bu *Kitab*'ın ayetlerinde içkindir. Peygamberin sünnet ve Siret'i bu ilahi niyet ve maksadın insan ve toplumun hayatında, kısaca tarihteki tezahürüdür¹³⁶. Çünkü *Kur'an*'ın gücü, onun tarihi bir olayı, bir fenomeni sadece açıklamasından değil, anlamı her zaman geçerli bir sembol olmasından da kaynaklanmaktadır. Çünkü o, belli bir zamanda olmuş özel bir olayla değil, eşyanın tabiatında mevcut bulunan ebedi gerçeklerle de ilgilenmektedir. *Kur'an*'ın mucizesi, onun yürüyüşünde ilk zuhurunda olduğu gibi vahyedilişinden yaklaşık ondört asır sonra bugünün insanların ruhlarını da harekete geçirme etkisinde bir dile sahip olmasında yatmaktadır¹³⁷.

Dine atıfta bulunan aydının önemli müracaat kaynağını oluşturan *Kur'an*'a bağlı bir akılla, 'aydın' olma özellikleri arasında ilginç bir bağ kurulabilir. *Dini aklın* değişmez çizgilerinden biri, teolojik bir çerçeve içerisinde, dağınık bir faaliyeti mümkün kılan ön kabuller, postulatlar, kanaatler konusunda kendi kendisini sorgulamaksızın pratik tutarlılıklar kurmaya çalışmasıdır. Çünkü o, pozitif, sınırlandırılabilir, gözlemlenebilir nesneler üzerinde çalışan, tüm işlemlerin hesabını verebilen ve vermek zorunda olan bilimsel akıl ile sürekli gerilim halinde bulunmaktadır¹³⁸.

İslâmcı aydına göre *Kur'an*, İslâm'da yalnız dini ve metafizik alanlarda değil, bilginin özel dallarıyla ilgili alanlarda da bilgi kaynağıdır. Her ne kadar modern bilginlerce çoğu kez ihmal edilmişse de, metafizik, ahlâk ve hukuk bilimleri bir tarafa, İslâm bilim ve felsefesinin gelişmesinde *Kur'an*'ın rolü büyük olmuştur. O, aynı zamanda, her İslâmi entelektüel gayretin içinde yer aldığı *çerçeve* olarak da rehber olmuştur¹³⁹.

Ne var ki İslâm, ideolojik şüpheciliği yanlış ve Allah'a karşı bir muhalefet olarak görmekte; hiç kimsenin insan bilgisini ve bilgi birikimini yok etmek amacıyla kullanamayacağını veya herkesin onu uygulamaktan veya onun gelişmesine katkıda bulunmaktan alıkonulamayacağını söylemektedir. Akıl (mantık ya da rasyonel bilgi), İslâm tarafından din, can, şeref, nesil ve mal gibi korunması gereken *mekasidü's-ş-şeria* (hukukun önde gelen amaçları) arasında sayılmıştır¹⁴⁰.

İslâmcı aydın, böylesine özel öneme sahip bir aklın işlevlerini yerine getirmede, acaba modern aydının kendi toplumsal temellerini aşarak aradığı talepleri gibi, tamamıyla kendine özgü taleplere mi sahiptir? Din çerçevesinde düşünebilen Türk aydınlarını diğerlerinden ayıran belli başlı farkların ilkleri arasına ısrarla yerleştirebileceğimiz olgu,

¹³⁶ Ali Bulaç, "Akıntıya Uygun Büyük Bir Nehre Akmak", *Yeni Zemin*, Sayı: 2 (Şubat 1993), s. 62-63

¹³⁷ S. H. Nasr, *İslâm*, s. 54-55

¹³⁸ M. Arkoun, *Lectures*, s. X-XI. Ayrıca bkz. A. Laroui, *İslâm ve Modernlik*, s. 127-152

¹³⁹ S. H. Nasr, *İslâm*, s. 56

¹⁴⁰ İ. R. Faruki, L. L. Faruki, *Atlas*, s. 298

bu aydın çevresinin hem *Kur'an*'ı geleneksel olandan ayrı bir şekilde anlama ve hem de lehinde ya da aleyhinde olması şartı asla ihmal edilmeksizin *Kur'an*'a modern toplumda elverişli bir yer arama teşebbüsüdür. O, ulemanın geçmişte sahip olduğu formasyondan farklı olarak, *Kur'an*'a sadece bir iman sonucunu olarak bağlanmakla kalmamakta, aynı zamanda, *Kur'an*'ın anlaşılması önünde vazgeçilmez problem alanları olarak belirlediği durumlara karşı çıkabilecek eklektik argümanlara sahip çıkmaktadır. Onun bu çıkışını *Gazali* (1058-1111) ile irtibatlandırmak ya da İslâm tarihinde tekrarlandığı biçimiyle ihya ve ıslahat hareketleriyle irtibatlandırmak mümkün ise de, yine de bu oluşumun tamamıyla yeni ve orijinal olduğunu vurgulamak gerekmektedir.

Gazali'nin İslâmcı aydın için önemi, onun metodolojik şüphecilikte öncelikle *Descartes* gibi kesin bir *cogito*'ya değil, hakikat bilgisini tenkidi olarak gözden geçirip rasyonel değerlendirmeye yakın (epistemolojik kesinlik) fenomenine ulaşmasındadır. Bu ise, ancak bunu gerçekten isteyen kişiye Allah'ın lütfedebileceği *iman* nuruyla şuuru aydınlattıktan sonra gerçekleşebilirdi. Böyle bir kimse, *Gazali*'nin usulî hukukçularından ödünç aldığı sezgisel bir meleke yoluyla doğru olarak anlamayı sürdürür¹⁴¹.

İslâmcı aydın geleneksel müslümanın "objektif" olarak gördüğü ile bugün modern insanın aşkın boyuttan yoksun biçimde dünyaya yönelttiği "objektif" bakışı, birbirlerinden farklı olan tabiatlarına¹⁴² rağmen birleştirerek sahip olmayı arzulamaktadır. Hatta bugünkü şartlarda ne çağdaş müslüman aydın, ne de ulema tek başlarına toplumun bütün dinî sorumluluğunu yüklenebilecektir. *Aydın-ulema karışımı* bir oluşum, yakın gelecekte ortalama problemlerin çözülerek aşılmasını sağlayabilecektir¹⁴³.

Sıkça doğrulandığı gibi ulema, bütün *kusurlarına* rağmen, *öğretinin saflığını* korumaya çalışmış ve sık sık, İslâm'ın korunmasında cesur adımlar attıklarını ispatlamışlardır¹⁴⁴. Örneğin kelamcı, toplumda ifa edilecek bir "aydın tipi" olarak ilkin, toplumun hedefleri ve bu hedeflerle birleştirilen (değerler dahil) hakikatin mahiyeti ile ilgili görüşleri açıkça izah etmeyi görev edinmekle yetinmemiş, ikinci olarak o, gerginliklere yol açan, ya aslen mevcut olan veya yeni şartlardan dolayı ortaya çıkan ihtilafları yumuşatmak suretiyle, toplumun fikri yapısını sistemleştirmeye çalışmıştır. Yani toplumun düşünce yapısını sistemleştirirken, onu, topluma etki eden dış değişikliklere de uydurmuştur¹⁴⁵. Ne var ki, bugün için bu durum gittikçe daha da elverişsiz bir boyut kazanmışa benzemektedir. İslâm'ı anlatmak konusunda ün yapmış kitapların bugünkü durumları meseleyi daha da net olarak görmemizi sağlayabilecektir. Bu kitaplar, zihinlerinde toplumun modernleşmiş kesimlerinin karşılaştığı güçlük ve şüphelerin bulunmadığı geleneksel

¹⁴¹ İ. R. Faruki, L. L. Faruki, *a.g.e.*, s. 328. Ayrıca bkz. Ali Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe / Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul 1994, s. 151-184

¹⁴² Seyyid H. Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkması*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1984, s. 23

¹⁴³ A. Bulaç, *Toplumsal Değişme*, s.159; Ali Bulaç, "Dinlerin Meydan Okuyuşu: Entegrizm ve Fundamentalizm", *Birikim*, Sayı: 37 (Mayıs 1992), s. 19

¹⁴⁴ İ. H. Kureşi, "Ulemanın Konumu", s. 27. *Ulemanın Osmanlı toplumsal düzenindeki işlevleri için* bkz. D. Dursun, *Siyaset ve Din*, s. 295-296

¹⁴⁵ W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 66

İslâm entelijansiyasına hitabeden bir ifade yöntemiyle kaleme alınmışlardır. Bugün modern zamanların *anormal* şartları, Batı eğitimi görmüş müslümanlar veya modern zihniyetle etkilenmiş kimselerce hoşla gitmesi ve kavranılması için, dil ve ifade çizgisinin değişmesini zorunlu kılan bir durum ortaya çıkarmaktadır¹⁴⁶. Öte yandan din merkezli aydınlar da İslâm'ın değerlerine karşı tabii bir hassasiyete sahip olmalarına rağmen İslâm'ın özü ile onun tarihte somutlaşmış fenomeni arasındaki bağlantı noktalarını zorlukla idrak etmeye başlamışlardır. Bu özün okuyucu tarafından anlaşıldığı şeklindeki hüküm, onları bunu inceleme ihtiyacını gizlemeye itmekte ve üzerinde çalışılan malzemenin ilişkilerini belirlemeden fenomenin tanımını veya değerlendirmesini yapmaya sevk etmektedir¹⁴⁷. Bunun en somut örneği olarak aydınların, sefeye atıfta bulunurken gösterdikleri gayreti gösterebiliriz. Böylece *selef* kutsallaştırılınca, tarihten çok, *imanın bir parçası*¹⁴⁸ haline getirilmiş olmaktadır.

Öte yandan tüm ifade yollarının yasaklandığı ve sadece mutlak doğru ve mutlak yanlışın *yontulmamış* hallerinin var olduğu bir yerde, *şiddet* doğal ve hatta kaçınılmaz bir eyleme dönüşmektedir¹⁴⁹. Örneğin ilk *Harici* liderleri böyleydiler ve İslâm'ın ilkelerini insan meselelerine rasyonel bir biçimde uygulama isteğinde değildiler. Hz. Ali'nin seçilmesinden hemen sonra, ona *Kur'an*'ın, günün politikasında ortaya çıkan duruma göre, kendi anladıkları şekliyle uygulanmasının gerekliliğine dair baskı yapmışlardır. Sert bir şekilde, "*bırakın Kur'an konuşsun*" diye ısrar etmişlerdir. Bu nedenledir ki Hz. Ali bir keresinde *Kur'an*'ın bir nüshasını getirerek "İşte iki mukavva kapak arasında *Kur'an* nasıl konuşacak?" diyerek itiraz etmiştir. Hz. Ali'nin, bu *mantıksız muhaliflerin* dikkatini çekmek istediği şey (tarih bu kişilerin derin bir şekilde dindar oldukları, gecelerini ibadetle geçirdikleri ve muttaki birer şahsiyet oldukları gerçeğine tanıklık etmektedir) *Kur'an*'ın öğretisinin rasyonel yollarla anlaşılıp uygulanabileceği idi. Onu, kesinlikle haklı kılan şey, İslâm peygamberi Hz. Muhammed'in *Kur'an*'da ifade edilen ilkelerin uygulanmasını olduğu kadar, tefekkür edilmesini de her zaman teşvik etmiş olmasıydı¹⁵⁰.

Aslında bugün Türkiye'nin en ciddi problemi olarak sayabileceğimiz dogmatik, mutlakçı, tümdengelimci düşünme yönteminin, inancı eleştirinin önüne koyma alışkanlığının, bütün ideolojilerin ortak temeli olması¹⁵¹, özellikle dini aydının da problemi olmaya devam etmektedir. IX. yüzyıldan itibaren *icthâat* teriminin, kişisel düşüncenin (rey) özgürce kullanılması ile olan eski bağlantısından ayrılması ve bunun *Kur'an*, *Sünnet* ve *icmadan*, *kıyas* ve sistematik akıl yürütme yoluyla geçerli sonuçlar çıkarmakla sınırlandırılması yukarıda da sözünü ettiğimiz problemin sabitleşmesine tarihsel destek varetmektedir. IX. yüzyılın başında *icthâat kapısı kapatıldı* ve *taklit* öylesine formüllendirildi

¹⁴⁶ S. H. Nasr, *İslâm*, s. 12

¹⁴⁷ İ. R. Faruki, L. L. Faruki, *Atlas*, s. 12

¹⁴⁸ F. Rahman, *İslâm*, s. 329

¹⁴⁹ H. Hoodbhoy, *İslâm ve Bilim*, s. 75

¹⁵⁰ İ. H. Kureşi, "Ulemanın Konumu", s. 7

¹⁵¹ M. Belge, *Türkiye*, s. 8; R. Topper, *Çağdaş Türkiye*, s. 15

ki, doktrin, özgün kaynaklardan değil, ancak kabul edilmiş okullardan birinin öğretileri aracılığıyla üretilebiliyordu. Bu ise İslâmi söyleme belirli bir *zamandışılık* ve *tarihsizlik* karakteri kazandırmıştır¹⁵². İslâmcı aydın, Batıcı aydının çeşitli saldırılarına cevap vermenin yanı sıra, İslâmi tarihin getirdiği problemlerle de (tıpkı içtihat problemini yeniden ele alma konusuna getirdiği yaklaşım gibi) yüzleşme durumundadır.

Gerçi, yazılarında İslâmi kavramlara pek az yer vermiş olmakla birlikte bu aydınlar grubu, Batılı yazar ve bilim adamlarına göndermelerde bulunmaktadır¹⁵³. Ne var ki, kültürlü müslüman, bugün kendisi için hem en ciddi rakip ve hem de reddedilmek durumunda olan Batı'nın ürünlerine güvenilir bir giriş yapma hususunda dil problemiyle de karşı karşıyadır¹⁵⁴. Bu ise, İslâmcı aydını, taklitçi ve kopyacı diğer aydın kategorileriyle aynı paydayı taşımaya mecbur etmektedir. Ancak, bu problemin de çeviri ürünleriyle aşmaya çalışıldığı görülmektedir. Çağdaş dünya içinde yaşamının, üstelik bir *müslüman* olarak yaşamının nelere mal olacağını, ne gibi külfetler, sorumluluklar getireceğinin anlaşılması ve buradan hareketle de İslâm'ın sosyal ve ekonomik meseleler hakkında ne gibi çözümler içerdiğine dair bilimsel bir çabanın başlatılmasının gerekliliği de bu sayede ortaya çıkmaya başlamıştır¹⁵⁵. Aydın, yalnızca kendisinin üretmediği bilgiyi hazır bularak çekici bir anlatımla kitleye aktaran bir sınıf değil, ama toplumun bütün maddi ve kültürel hayatını en derinden etkileyen ve yönlendiren, temel bilgileri adeta uzmanlık derecesinde edinen ve sosyal yapı içinde üreten öncü bir topluluk olarak¹⁵⁶ değerlendirilmesi, "dini aydın" için de kapsayıcı olmak durumundadır. Bu bağlamda modern zamanlarda *bilgin* ve *fakih* rolünü de kısmen üstlenme çabasında olan aydının, bu görevini sırf çeviri edebiyatının verimleriyle yerine getirip getiremeyeceği, özellikle *kaynaklandırma* ve *temellendirme* problemlerinin aşılmasında önemli olmaktadır.

Batıcı aydın, Avrupa kültürünün yalıtılmış yönlerini kendi geleneksel kültürüne parça parça yamamaya çalışırken, *İslâmcı aydın* da geleneksel sistemi Batı ile karşılaştırarak kendi içinde tutarlı yeni bir yapı oluşturmaya çalışmaktadır. Bu ikinci tür aydının yaklaşımı, seçtiği referans sistemi açısından daha mantıklı olmakla beraber, birinci tür aydının, kabul edilmesi zorunlu Batılı değerlerinin temsilcisi olarak etkisi devam etmektedir¹⁵⁷. Acaba İslâmcı aydın da bu etkiyi paylaşmak için, Batı'yı taklit yerine yeni ve ithal Doğu'lu hazır taklit malzemeleri getirmekte midir? Burada ortaya çıkan halihazır çarpıklık, toplumsal yapıda Doğu-Batı karşıtlıklarını beslemeye destek sunmaya devam etmektedir.

İslâm'ın 80'li yıllarda ülkemizde farkedilir bir derinlikte aktüelleşmesiyle birlikte seslerini duyurmayı yeniden başaran İslâmcı aydının asıl referans noktası, daha çok,

¹⁵² N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 22

¹⁵³ M. E. Meeker, "Müslüman Aydınlar", s. 154

¹⁵⁴ D. Shayegan, *Yaralı Biling*, s. 29

¹⁵⁵ A. Y. Ocak, "Çağdaş Türk Aydını", s. 82

¹⁵⁶ Ali Bulaç, *İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları*, 4. b., Beyan Yay., İstanbul 1993, s. 124

¹⁵⁷ A. Laroui, *Kriz*, s. 143

İslâm dünyasında ortaya çıkan çağdaş düşünürlerin eserleri ve siyasal-politik tavırlarından kaynaklanan etkilerdir. Gerçekten de *Seyyid Kutub*'tan (1906-1966) *Ebu'l-Ala Mevdudi*'ye (1903-1979), *Muhammed İkbâl*'den (1877-1938) *Ali Şeriatî*'ye (1933-1977) kadar pek çok müslüman düşünürün¹⁵⁸ eserleri Türk aydınlarının özellikle İslâmcı kanadında etkili olmuştur.

Aydınlarımız söz konusu düşünürlerin yerel şartların da desteğinde ürettikleri *tepkici* ve *endişeli* söylemlerini, tıpkı Batıcı aydınların Batı'yı aktarırken kullandıkları yönetime benzer bir şekilde, Türkiye gerçeğine adapte etmeye çalışmışlardır. Ne var ki bu çabanın verimsizliğinin doğurduğu yeni bir aydın tipi özellikle 80'li yıllarda daha da netleşmeyi gerekli sayan bir arayışı toplumsallaştırmayı başarmış gibi görünmektedir. İşte bu nedenle olsa gerek bu aydınlar yeni "kazandıkları-oluşturdıkları" kimliklerini önceki toplumsal kimliklerinin yerine yerleştirmişler ve böylelikle yeni zihinsel haritalar onlar için son derece önemli hale gelmiştir¹⁵⁹.

Türk aydını hangi toplumsal kategoriye ya da hangi zihinsel tecrübeyi temsil ederse etsin, onun din anlayışının kaynakları, bizzat entellektüel geleneklerinin açmazları nedeniyle yeni bir probleme temel teşkil etmektedir. Bu çerçevede en önemli çelişki, gerçek, gerçeklik, hakikat, öz, eylem v.b. sözcüklerin kullanımı ile kendini garantiye alan *düşün-cenin eleştirilemezliği*dir. Gerçi bilimsel, nesnel, yapısal gibi kelimelere de benzeri büyüsel bir anlam yüklenmektedir. Eleştirilemez (rasyonalize olmuş) bilginin teorik büyüsi, geleceği bilmenin garantisine, bu da genelde o ilgili geleceği planlamaya ve bugünü örgütlemeye meşruiyet kazandırmaktadır. Gelenek bu anlamda son yıllarda oldukça sert bir biçimde sarsılmıştır. Bu yüzden artık eleştirilemez (doğrusu kendinden menkul) bilgi üretim çabası naif ve ilkel karşılanmaktadır. Daha doğrusu artık insanlar kendilerine "doğru" ve "gerçek"lerin vazedilmesini istememekte ve sonuçta "iman gücü" ile hareket etmelerini öngören çağrılara (ki tümü politiktir) itibar etmemektedirler. Bir yandan eleştirel bilgi üretiminin gerekliliğini ve tek umudun orada yeşereceğini, bir yandan da bilginin fetiş olmadığını düşünenler¹⁶⁰ için din problemi, ağırlığını, kaynaklandırma problemini aşarak yeni ve özgün bir yaklaşım tarzı üretme anlamında kazanırken, aktüel etkinliğini de her geçen gün geliştirmek yolunda mesafe almaktadır.

Burada dikkat çekici bir noktadan da söz edilebilir. Aydınlarımızın, genelde din özelde İslâmiyet hakkında yaptıkları değerlendirmelerinde temelli bir din kültürüne uzak oldukları görülmektedir. Oysa bir din hakkında toplumu yönlendirici açıklamalarda bulunanların, o din hakkında ilk elden bilgilere bağlı olarak kendilerini geliştirmeleri gerekirdi. Derinlemesine bir bilgi sahibi olmaksızın yapılan din eleştirileri ya da taraftarlığı son kertede, dinden bağımsız bir kanaatin belirleyecilik çabası olarak kendini göstermektedir. Türk aydını 80'li yıllardan itibaren, "din" konusunu tartışırken bir yanda Doğulu ve Batılı

¹⁵⁸ Bu düşünürlerin dikkat çekici görüşlerinin sistematik bir yorumu için bkz. John L. Esposito. *Güçlenen İslâmın Yankıları*. Çev. Erol Çatalbaş. Yöneliş Yay., İstanbul 1989

¹⁵⁹ M. E. Meeker, "Müslüman Aydınlar", s. 156

¹⁶⁰ H. Çetinkaya, "Birlik", s. 3

referansları anlamaya çalışmak, öte yandan da bu çerçeveyi Türkiye ölçeğinde yeniden üretmek mi yoksa ona alternatif modeller mi sunmak zorunda olduğu yolundaki açmazını gidermeye çalışmak konusunda bir yol ayrımını yaşamış görünmektedir. Esasen var olan eğilimler bu sıkıntının tezahürleri sayılabilir.



2.3. TÜRK AYDINININ DİN KONUSUNDAKİ EĞİLİMLERİ

Türk aydınları “din” konusunda farklı eğilimlerin aktörleri olarak kanaat belirtmektedirler. Aslında bu farklılıklar henüz daha yeterli ve temelli bir ayrışmayı ortaya koyacak şekilde resmedilmiş değildir. Cumhuriyet dönemi aydınlarının klasik yönelişleri, 80’li yıllarda hem ortaklığı ve hem de zıtlığı yansıtacak bir çelişkiyi gösterecek şekilde “din”i gündeme getirmektedir.

Burada aydınlarımızın din konusundaki eğilimlerini tespit ederken, genel değerlendirmelerden yola çıkarak bir model sunmaya çalışacağız. Türkiye’de aydın denince ilk akla gelen özelliklere sahip olan kesim bugün bile etkisini sürdüren, Tanzimat ve Jön Türk hareketlerinden kaynaklanan *Batılılaşmış devlet aydınlarıdır*. Dolayısıyla, Türkiye’deki aydınların pek çoğu şimdiye kadar ürettiği kültürde, resmi-bürokratik kalıpların pek az dışına çıkabilmiştir¹. Bu nedenle de ülkemizde, aydınlar ya mensup oldukları ideolojik kampın sözcüsü olarak karşımıza çıkıyor, yahut ideolojik kampların nitelikleri üzerine yaptığı ikna edici yorumları dolayısıyla aydın olma kimliğine kavuşuyorlar². Öte yandan “aydın”lanan insanın geniş halk kitleleri karşısında kendisine biçtiği misyonu tanımlayan “messianic” iddiası, Türk aydınlarında daha tutucu ve baskıcı bir psikolojinin gelişmesine yol açmaktadır³. Bir yandan çıkış gibi büyüyen sayı çokluğu içinde aradığını bulamamanın küskünlüğü, öbür yandan zengin yayın ve haberleşme araçlarının kimilerine cömertçe serdiği tanınma ve sivrilme imkanından gönlünce pay alamamanın ezikliği aydını *hırçınlaşma* yolunda devamlı ileriye koşturan sebeplerin başında gelmektedir⁴.

D. Hocaoglu’nun özetlediği şekliyle⁵ Türk aydını *hakikat araştırmacılığı* yerine ideologluğu seçmekle kalmamış, kendi doğruları da dahil olmak üzere bütün doğru olarak sunulan şeylerle hesaplaşması gerekirken tam aksine, hakikatın, *skola*’da otoritelerin kitaplarından talim ile edinilen statik bir veri olduğunu kabul etmiştir. Yine Türk aydını, *kendi kafası ile düşünmek* düsturunu çok kere bir kenara itmiş, başkalarının fikirleriyle düşünerek fikri bağımlılıktan kurtulamamıştır. Dolayısıyla olaylar arasındaki ilişkileri çok defalar sağlıklı bir şekilde izah edememekte ve yine çok defalar fiiliyatın fikriyatın önünde gittiği görülmektedir. İlmi faaliyetleri *mekanik* bir tarzda yürütmekte olan aydınlarımız, bütün bu saydıklarımızın birer sonucu olarak, uzunca bir süreden beri bir türlü çağını kavrayıp yorumlayamamakta, yani deyim yerindeyse *çağdaş* olamamaktadır. Belirli şartlarda insana öyle şartlar yaratılmaktadır ki, insan kendi etkinliğinde ve eserlerinde kendini tanımama anlamında kendi kendisine yabancı hale gelmektedir⁶.

¹ M. Belge, “Aydınlar”, s. 127-128

² İ. Özel, *Sorulunca*, s. 49

³ A. Davutoğlu, “Baskıcı Temayüller”, s. 18

⁴ S. Ülgener, *Aydınlar*, s. 77

⁵ D. Hocaoglu, “Felsefi Zaafiyet-II”, s. 67

⁶ R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 128

Türk aydını, Tanzimat'tan beri bir aydınlanma süreci içinde olduğu kanaatindedir⁷. Buna göre aydınlanmadan geçmemiş toplumların hepsinde düşünce ile menfi bir ilişki söz konusudur. Ne var ki Türkiye'de aydınlanma konusunda ileri sürülen düşüncelerden hareketle bir tanımlamaya gidildiğinde bir anlam çarpıklığı görülmektedir. Oysa bir toplumun aydınlanması hiçbir zaman bazı eski ön yargıların yerini diğer bazı yeni ön yargıların alması değildir. Aydınlanma ancak akletmeyi başaran insanların uğradıkları bir yeterlik ve erginlik⁸ sayılabilir. Saf düşünce veya felsefi düşünce alanında tarihsel Türk toplumunda görülen gevşeklik⁹ bir geleneğin oluşmasını zorlaştıran ciddi engeller olarak, Tanzimat'ın özel bir önemle farklılık içinde tanımlanmasını sağlamıştır. Halbuki bu düzeyde bile *fikir*, aydın açısından hakikate varmada araç olmanın çok ilerisinde bir amaç niteliğine bürünmüştür¹⁰. Bu amaç ise aydınlarımızın baskıcı temayüllere sahip olmasını meşrulaştırmıştır.

Türk entellektüel geleneğinin baskıcı temayülünün arka planında “merkeziyetçi-bürokratik”, “satıhçı-pragmatik” ve “subjektivist-mesianik” özellikler ile bu özelliklerin gerektirdiği sosyo-politik konum yer almaktadır¹¹. Öte yandan Erol Güngör'ün de belirttiği gibi¹², yakın tarihimiz içinde aydının din karşısındaki eğilimlerini yansıttığı tutum ve davranışları hep iki aşırı kutbu temsil edecek şekilde gerçekleşmiştir. Aydınlarımızın büyük çoğunluğu kendilerini *müstemele aydını* gibi görmüşler, böylece geçmişten intikal eden her şeye karşı adeta kin ve nefretle bakar olmuşlardır. Eski toplumsal yapımızda hemen her konunun bir dini değer halinde ifade bulması bu tavırlarını desteklemiş, böylece de bozulan her şeyin dinden kaynaklandığı hakkında yaygın bir görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüşün resmîyet kazanması ise dine ilgi duyan aydınların gitgide kendi içlerine kapanmalarına, değişen dünyayı adeta görmemek için etraflarına kalın duvarlar örmelerine yol açmıştır. Zaten, ayrıca asla dönük, temellere yönelmiş bir düşünme tarzı daha en başta farklı mevcudiyetlerin meşruiyetini reddedebileceği gerekçesiyle dışlandığından dolayı da, her zaman için *günün havası* esas kabul edilmiştir. Bundan dolayıdır ki, *kendi gerçeğini ilk sırada tutan* aydınların aklediş biçimleri, dine yönelişi zorunlu bir sürecin parçası haline getirmektedir¹³. Yine kriz anlarında ve acil durumlarda daha derin sadakat hakim olduğunda da, toplumun esas kimliklerini bulma yönünde bir eğilim doğmakta, bu da genellikle etnik kökende, dilde veya coğrafyada değil İslâm'da yoğunlaşmaktadır¹⁴.

⁷ Türk aydınının *Tanzimat*'ı bir kimlik arayışı olarak gördüğü ve düşüncede reform hareketi şeklinde değerlendirdiği anlayışı için bkz. Mehmet Aydın, “Tanzimatla Aranan Hüviyet”, *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, TTKY, Ankara 1994, s. 15-19

⁸ İ. Özel, *Cuma Mektupları-IV*, s. 168

⁹ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, Çev. Alparslan Açıkgöç, M. Hayri Kırbasoğlu, Fecr Yay., Ankara 1990, s. 171

¹⁰ T. Dereli, *Aydınlar*, s. 23

¹¹ A. Davutoğlu, “Baskıcı Temayüller”, s. 17; D. Hocaoglu, “Türk Laisizmi”, s. 53-58

¹² Vehbi Vakkasoğlu, *Din Gerçeği 99 Aydın Konuştu*, Cihan Yay., İstanbul 1984, s. 205

¹³ İ. Özel, *Cuma Mektupları-IV*, s. 171

¹⁴ B. Lewis, *Siyasal Dil*, s. 13

Modern ideolojiler, “metafiziğin diktatörlüğü”ne son vermiş olmakla birlikte, dini ihtiyacı ortadan kaldıramamıştır. Çünkü metafizik uğraşın önemi, bizi dini fenomen ile toplumsal gelişme arasındaki karşılıklı etkiyi göz önünde tutmaya zorlamaktadır. Ancak bunu yaparken, probleme dinlerin tartışılmaz iddialarını, onları tanımlayan değişmezler olarak gören ilahiyatçınıninkinden farklı bir açıdan yaklaşmak gerekmektedir. Bununla birlikte, ideolojik boyutları çerçevesinde ele alındıklarında dinler esnekler ve zaman içinde değişen farklı tarihsel yorumlara açıktırlar¹⁵. Milli-devlet pratiklerinin ve politikalarının, dinin evrensel vurgusunu dışlayarak, dine bağlı birliklilik ve aidiyetlerin sona erdirilmesini amaçlayan yönelişleri karşısında, din, artık tek ve bölünmez bir gövdeyi değil, önemli ve bazen aslî ayrımları da bünyesinde barındıran merkezsiz bir yapılaşmayı ifade etmektedir¹⁶. Halbuki “dinin en önemli sosyal fonksiyonlarından biri, toplumda çeşitli nedenlerle ortaya çıkan sosyal farklılıklardan dolayı bölünüp parçalanmak tehlikesiyle karşı karşıya bulunan toplumu birleştirmek, kaynaştırmak ve bütünleştirmek olmasıdır”¹⁷.

Yine de bugün, Avrupalı Marksist ya da Marksist olmayan yazarların etkisinde olup müslümanların sosyal ve siyasal anlamdaki var olan durumunu kötü bularak bunu doğrudan doğruya İslâm’ın esas ilkelerine bağlayan aydınlar hiç te az değildir. Doğulu toplumların “oryantal despotizm” gibi bazı istisnai yönlerini ve “jeopolitik determinizm” gibi teorileri öne süren yakın tarihteki Batılı yaklaşımlar da işin içine karışmıştır. Ancak bu tikanıklığın asıl açıklaması devlete bağlı olan ve dolayısıyla sürekli olarak çıkar çevrelerinin bir aracı olma tehlikesiyle karşı karşıya bulunan düşünce sistemlerinin kaçınılmaz akıbetidir. Özellikle bütün toplumların tek ve mutlak anlayışı olarak kendilerinkini empoze etmek isteyen düşünce sistemleri için durum böyledir¹⁸.

Aydınlarımız din bağlamında toplamı bütüncül olarak görmek yerine dar ve sınırlı bir alandan görmeye¹⁹ meyyal olduklarından dolayı, Türkiye’nin dini tarihini inceleyenler, zaman zaman, yeterli bir açıklama sağlamayan elverişsiz kavramsal araçlar ve kalıplar kullanmaktadırlar²⁰. Entellektüel tabakanın bu araçlara dayalı olarak ortaya çıkan dini tutumlarındaki çeşitlilikte, ortaya çıkan ayrımlaşmaya paralel olarak bu münasebetlerin müsamaha, ilgisizlik veya tecavüz şekillerinde tezahür eden istikametlere yöneldiğine şahit olunmaktadır²¹. Ancak bu yönelişin talihsizliği, Batıcı aydınların, İslâm’ın günümüzde dahi fonksiyonel olabilecek, *barış, kardeşlik, paylaşma* gibi kavramlarını bile, dine karşı oldukları için yeterince kullanamamalarında; İslâmcıların da, Batıcılığa karşı oldukları için pek çok çağdaş değer ve uygulamayı dışlamalarında görülmektedir²². Anti-

¹⁵ Samir Amin, *Avrupa Merkezilik*, Çev. Mehmet Sert, Ayrıntı Yay., İstanbul 1993, s. 94

¹⁶ A. Çiğdem, “Din”, s. 78

¹⁷ Ünver Günay, “Din ve Toplumsal Farklılaşma”, *ATAÜİFD*, Sayı: 5, Erzurum 1982, s. 77

¹⁸ H. İnayet, *Siyasi Düşünce*, s. 33

¹⁹ F. Berkay, “İslâmiyet”, s. 219

²⁰ Ş. Mardin, “Din ve Siyaset”, s. 115

²¹ Ü. Günay, “Toplumsal Farklılaşma”, s. 83

²² E. Kongar, *Atatürk*, s. 131

İslâmcı aydınlar çerçevesinde yer alan Marksist aydınlar, 1980'lere kadar acımasız bir biçimde saldırdıkları İslâm'a ve müslümanlara tamamıyla farklı bir yaklaşım içine girmişlerdir. Hatta Türkiye gibi bir ülkede kendilerini, açıkça *ateist* olarak tanımlayıp cesaretle, Atatürkçü olmak zorunda da olmadıklarını söyleyebilecek bir rahat pozisyonda gören bu aydınlardan bir kısmı İslâm'a ideolojik değil, tersine, bilimsel ve sosyolojik, tarihi bir perspektifle yaklaştırmaya yönelmişler; müslüman aydınlarla diyalog içine girmişler ve çeşitli çerçevede de onlarla birlikte görülmeye başlamışlardır²³.

İslâm, aslında devlet düzeyinde olmakta olan herşeyden ayrılık içinde, kendi yolunu çizmiş; yalnızca Batılılaşmaya doğrudan katkıda bulunmamakla kalmamış; kendisi de cidden Batılılaşmamıştır. Dolayısıyla, Batılılaşmanın hükmü altında bütün geleneksel birikime ne olacağının ölçüsü, İslâm olmuştur²⁴. Aslında aydınların Batılılaşma olayına bakışları köklü aykırılıklar taşımamaktadır. Belki de bu ayrılıklar, ayrıntı veya öncelik-sonralık meselesinde ortaya çıkmaktadır. Mesela ilk İslâmcılar, Batılılaşmanın temel dini değerler muhafaza edilerek gerçekleştirilmesinden yana tavır koymuşlar, hatta daha doğru bir tabirle, böyle bir şeyin olabileceğine inanmış ve bunu ispat etmeye çalışmışlardır. Bundan dolayıdır ki, İslâm dünyasındaki İslâmcılık akımlarını, başlangıçta *Batılılaşmanın İslâmleştirilmesi* ve İslâm'ın Batılı değer ölçülerıyla yeniden ortaya konması şeklinde anlamak yanlış olmaz. İslâmcılığın ideolojik bir karakter kazanması ve bütünüyle İslâm'la aynileştirilmesinin yanlışlığı ve eksikliği de buradan kaynaklanmaktadır²⁵. Aslında Cumhuriyet'le birlikte müslüman toplum Batılılaşmayı, ya hem kültürü, hem teknolojisiyle sahip çıkmak, ya da Batı'nın teknolojisini alıp İslâm kültürünü muhafaza etmek veyahut da son olarak Batı'nın hem teknolojisine, hem de kültürüne karşı çıkmak şeklindeki tutumlarıyla açıklamışlardır²⁶. Tarihsel açıdan bakıldığında *Batılılaşma* adı verilen girişimlerin, bugün de Türkiye'deki ideolojik, sosyal bölünmelerin ve siyasal gruplaşmaların odak noktasını oluşturduğu söylenebilir. Gerek Osmanlı, gerek Cumhuriyet döneminde Batılılaşma-modernleşme girişimleri karşısında, geleneksel değerler sistemini "İslâmcı tez" temsil etmiş ve bu tez çeşitli siyasal partilerce de savunulmuştur²⁷.

Ne var ki Cumhuriyet'in önderleri, toplum mühendisliğine kapı aralayan elverişli bir mantık sergilediği için pozitivizmi, klasik geleneği reddetmenin biricik aracı olarak görmüşlerdir. Toplum, pozitivizmin çizdiği *doğru evrim* şemasının dışındaydı, yanlış yaşıyordu ve değiştirilmeliydi. Böylece devlet, pozitivist bilim ideolojisini, toplumu

²³ A. Y. Ocak, "Çağdaş Türk Aydını", s. 82-83. "Bu olumlu gelişmeye karşılık *anti-İslâmcı* bazı aydınlar arasında kendilerini Atatürkçü ve laik sıfatıyla nitelendirerek bu kavramlar namına hareket ettiklerini söyleyen bir kısmının hâlâ 1940'lı yıllarda kalmakta diretme suretiyle zaman zaman *klasik irtica kampanyasına* başvurdukları da gözlerden kaçmayan bir gerçektir." A. Y. Ocak, a.g.m., s. 83

²⁴ M. G. S. Hodgson, *Serüven*, C. III., s. 284

²⁵ İsmail Kara, "İslâmcılık", *SBA*, Risale Yay., İstanbul 1990, C. II., s. 262. Belli bir biçimde tanımlanmış Batıcılığa hayır demeyen *İslâmcılık* için de bkz. L. Cinemre, R. Çakır, *Sol*, s. 119

²⁶ Bkz. R. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 285-286

²⁷ A. Y. Sarıbay, *Modernleşme*, s. 9

değiştirmek için bir *silah* olarak kullanmıştır²⁸. Bu şekilde pozitivizm de tıpkı milliyetçilik gibi, dini ögenin ortadan kalkmasının doğurduğu boşluğu dolduran yeni bir meşruiyet aracı sayılmıştır²⁹. Radikal Batıcılık akımının resmi ideolojisi pozitivizm olunca, din anlayışının tezahürü de bu çerçevenin sınırlarına bağlı kalınarak gelişecektir. Gerçi günümüzde pozitivizm, yaygın gücünü büyük ölçüde yitirmiştir. Bilimsel bilgiye duyulan şartsız güven kırılmış, bilim dışında başka sağlam bilgi yollarının araştırılmasına duyulan ilgi yeniden canlanmıştır.

Aslında İslâm kendisini bilgiyle özdeşleştirmekte, onu hedefi olduğu kadar da gerekli kılmaktadır. Bilginin elde edilmesini *ibadetle* eş görmekte ve övmektedir. İlim sahiplerini Allah'ın dostları ilan eden İslâm, onların mürekkeplerini şehit kanlarının değerinin de üstüne çıkarmaktadır. İslâmi bilgi bununla birlikte, kişinin bir mürşid ya da üstadından elde edebileceği bir *upanışad* anlayışı değildir. Yine sufilerin tanımladığı biçimde bu bilgi, mistik bir tecrübe geçiren mensubun şuurunda, gayr-i iradi bir parıltı da değildir. Yine aynı zamanda esasları ortaya çıktıktan sonra bazı yetkili kişiler tarafından keşfedilmiş gizli bir bilgi veya tefekkür yoluyla subjektif olarak verilen bir aydınlanma da değildir. Gerçekte *İslâmi bilgi*, anlaşılabilir ve öğrenilebilir olup, hakikati bütün yönleriyle akıl, tecrübe ve sezgi yoluyla bir kavramadan ibarettir. O, yerin ve göğün, insanın ve tarihin tahlilli bir bilgisidir. O, sonuçlar üreten ve irfana öncülük eden, denenmiş pratik bir bilgidir. “Ey Allah'ım, bize yararlı ve kullanışlı olan bilgi ihsan et” diyen müslüman duasının konusudur. Böylece o, İslâm'ın değersiz ve boş olarak kınadığı keyfi ve mesnetsiz düşünme şekline mümkün olduğunca uzak yöndedir. İslâm'ın spekülâtif bilgiye olan karşıtlığı, münevverlik düşmanlığı değildir. Daha çok o, tenkitçiliğin zirvesi olarak görülmeye uygundur. Çünkü elde edilmesi mümkün olmayan bilgilerin takibi kesinlikle boştur; yanlış metodolojinin kullanımı, daha başlamadan önce teşebbüsü yok edecektir³⁰. Ne var ki bu çerçevenin yeterince ayırımına varmayı başaramayan aydınlar, Batı'nın teknolojik üstünlüğü karşısında kapıldıkları şaşkınlıktan ötürü, çoğu zaman *hazırlıksız genellemelere* girişmişlerdir. Bunun için kimi entellektüel nedenler ileri sürülebilir. Mesela dinin, güçlü bir prestij kazanan modern teknolojinin ve yanı sıra modern ekonominin temelini oluşturan bilimin varsayımlarıyla sürtüşme halinde oluşundan dolayı dinin prestijinin azaldığı ve rakibi olma iddiasındaki bilimin prestijinin ise arttığı düşünülebilir³¹.

Entellektüel çabanın, çoğu kereler bir aktarmacılıkla sınırlı kaldığı Türk aydın gelenğinde³² dine karşı bilimden yana takınılan tavır, aslında bilgi ve felsefe eksikliğinden

²⁸ H. Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. XV. Zaten Türkiye'deki aydınlar açısından da başlıca saplantı, teknolojik geriliktir. Pozitivizm bu ihtiyaca rahatlatıcı bir cevap verebilen bir ideolojydı. Bkz. M. Belge, “Batılılaşma”, s. 264

²⁹ N. Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 72. Pozitivizmin Türkiye'deki etkileri için bkz. M. Korlaelçi, *Pozitivizm*, s. 217-374

³⁰ İ. R. Faruki, L. L. Faruki, *Atlas*, s. 257

³¹ Bu yaklaşım için mesela bkz. E. Gellner, “Akıl ve Din”, s. 85

³² Bkz. M. Korlaelçi, *Pozitivizm*, s. 380; M. Belge, “Aydınlar”, s. 128

ileri gelmektedir. *İ. Özel*'in de vurguladığı gibi³³, Türk aydını dine karşı tutumunda “örnek bir bilgisizlik” ve “çocukça taşkınlık içinde” olmuştur. Ancak bu bilgisizliğini yalnızca İslâmi bilgilere karşı ilgisizlikle açıklamak da mümkün değildir. Türk aydınları Batılı düşünceyi gerçek kaynaklarından ve temelli bir biçimde edinmemiş olmaktan, edinebildikleri kadarını da sindirememiş olmaktan ötürü de din karşısında “ham” ve “anlayışsız” olmuşlardır.

*Atatürk Türkiye*si bu kargaşa arasında ortaya çıkmış olup; yıkılan kültür, değerler sistemi ve düzenleyici kurallar yerine eş zamanlı olarak yeni kültür kurum ve değerlerini yerleştirme³⁴ çabasını taşımaktadır. Kuşkusuz hiçbir toplumsal/siyasal olgunun belirli bir tarihsel ardalardan kopuk olabileceğini ileri sürmek mümkün olamaz³⁵. *Durkheim* gibi *Atatürk* de, modern devletin bir *yurttaşlık dini* (civil religion) ile desteklenebileceğine inanmaktaydı. Burada din ancak ikinci derecede veya marjinal bir role sahiptir ve onun rolü kişisel bir değer olmaktan ibarettir. Türkiye’de vatandaşların birliğini sağlamak için, yurttaşlığın gelişmesini teşvik edecek ve bunun dayandığı bireysel sorumluluğu geliştirecek kurumların üretilmesine ihtiyaç vardı. *Atatürk*’ün laikleştirme siyasetinin, Batı’dan bir dizi yeni kurumun toptan ithal edilmesinden oluşmuş görünmesinin -ki bunu ne *Tanzimatçılar* ne de *Genç Türkler* yapmıştı- sebebi budur³⁶.

Atatürk’ün başlangıçta din problemini ele alışı *Z. Gökalp*’in sosyolojik açısından çok *Tevfik Fikret*’in (1867-1915) temsil ettiği *deist* din görüşü etkisi altında olmuştur. Onun dinin toplumsal rolü hakkında edindiği bilgiler genellikle ampirik gözlemlerine dayanıyordu. *Atatürk*’ün başlangıç noktası, Meşrutiyet döneminde (1876-1878) de gördüğümüz “*İslâm dini aklî ve tabîi bir dindir*” görüşüdür³⁷. Bu görüşün fikri temeli ise hâlâ geniş ölçüde XIX. yüzyıl pozitivizmine ve oryantalistlerin çizdikleri İslâm imajına dayanmaktadır. Bunun en bariz göstergesi, o devir aydınlarının bütün referanslarının bu iki kaynağa istinat etmesidir. Bu gayr-i resmî İslâm karşıtı eğilimlerin tehlikeli bir yönde gelişmesine *Atatürk* döneminde, İslâm’ı yalnızca devlet yönetiminden uzak tutmaya yönelik bir laiklik anlayışıyla engel olunabilmiştir. Ancak bu bile fazla sürmemiştir. *Atatürk*’ün vefatıyla (1938) başlayan yeni dönemde İslâm, devletin denetimi altına alınmış, sınırlarını kendisinin çizdiği ve muhtevasını kendisinin koyduğu bir İslâm’ı halka sunarak bunun dışına çıkılmaması için gerekli bütün tedbirlere başvurulmuştur³⁸. Cumhuriyetin diğer programlarında olduğu gibi laiklikteki başarısı da bu bağlamda, bir bedel karşılığında elde edilmiştir. Bir kuşak müslüman Türk, ana babalarının ve birkaç hocanın verdikleri eğitim dışında dinlerinin değeri konusunda yeterli eğitim görmemişlerdir³⁹.

³³ V. Vakkasoğlu, *Din Gerçeği*, s. 490

³⁴ G. Şaylan, *İslâmiyet ve Siyaset*, s. 53

³⁵ A. Y. Sarıbay, *Modernleşme*, s. 67

³⁶ Ş. Mardin, “Din ve Siyaset”, s. 121; Ş. Mardin, “Atatürk’ü Anarken”, s. 8

³⁷ N. Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 533. Ayrıca *Ziya Gökalp ve Kemalizm*’e temel teşkil eden düşünceleri için bkz. T. Parla, *Türkiye’de Korporatizm*, s. 35-66

³⁸ A. Y. Ocak, “Çağdaş Türk Aydını”, s. 80

³⁹ Stanford J. Shaw, Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, Çev. Mehmet Harmancı, E Yay., İstanbul 1983, C. II., s. 459

Cumhuriyet'e özgü laikliğin en ilginç yönü, dinle rekabete girişen yeni ideolojisinin, kendisini alternatif bir "inanç" sistemi olarak sunarken, "din" kadar köktenci bir zihniyet oluşturmasıdır. Bunda o dönemdeki zihni alışkanlıkların ve genel ideolojik yapılanmaların, gerçek bilimin eleştireliliğini ve esnekliğini sindirecek bir düzeye varmamış olmasının önemli bir payı vardır⁴⁰.

Her ne kadar Atatürkçü din anlayışı, kendine mahsus değerlerle yüklü bir içeriğe sahipse de, aslında bir versiyon olarak sağ ve sol aydınların genelleştirilebilir din anlayışlarına etki eden belirleyici bir boyuta da sahiptir. Biz, bu değerlendirmeden hareketle Atatürkçü ideolojiyi, son tahlilde meşruiyet engellerini aşmada destek olarak kullanan sağ ve sol aydınların din anlayışlarına kısaca değinmek istiyoruz. Çünkü sağ ve sol terimleri, Atatürkçülüğe ek olarak, organize bir sanayi toplumundaki gibi kesin manalar kazanmaya başladıkları noktada⁴¹, dikkate değer bir belirleyiciliğe sahip olmaya başlamıştır.

Sağcı, solcu ve İslâmcı aydın kategorileri Türkiye örneğinde sıradan bir tipolojik ayrışmayı aşacak şekilde, genel eğilimleri içinde barındırmaktadır. Aslında üç ayrı eğilim, kendi içinde farklı tezahürlere de sahiptir. Örneğin 80'li yıllar örneği esas alındığında ne "sağcılık", ne "solculuk" ve ne de "İslâmcılık" tekil bir tiplmeyi sunan bir çerçeveye sahip değildir. Aksine her biri kendi içinde çeşitlilikleri, ayrışmaları ve anlayış farklılıklarını taşımaktadır.

Ancak bu kategorik ayrışmaların son tahlilde merkezi ideoloji olarak özellikle din konusunda Atatürkçülüğün ortaya koymayı başardığı eğilimleri esas alarak oluşturduğunu belirtmemiz gerekir. Zaten din konusundaki merkezîyetçi bakış açısının aydınlar katındaki kırılan görüntüsünü keşfetmenin en açık yolu, öncelikle sağ, sol ve İslâmcı aydın eğilimlerini kendi gerçeklikleri içinde incelemeye büyük ölçüde bağlı gibi görünmektedir.

Bu çerçeveden hareketle, Türkiye'de fiili olarak oluşan ve bir anlamda aydın *stereotipi* olarak da düşünebileceğimiz "sağcı", "solcu" ve "İslâmcı" tipolojisinin din anlayışlarındaki *sabit* görüntülerini incelememiz zorunlu hale gelmektedir.

2.3.1. "Sağcı Aydın" ve Din Anlayışı

"Sağcı" kavramı, ülkemizde "solcu" kavramına karşıt olarak kullanılmakta olup, genellikle statükoyu ve onun korunmasından yana olan eğilimleri açıklayıcı bir kavram olarak kullanılmaktadır. "Sağcı aydın" da "sağcılık" bağlamındaki entellektüel çabaları yansıtmaktadır⁴². Aslında bu kavramın, gerek politik ve gerekse felsefi açıdan özellikle Batı kültür tarihindeki önemi büyüktür.

Siyasal eğilimlerin *sağcılık* ve *solculuk* şeklinde bir tasnife uğraması 1789 Fransız Devrimi'yle ortaya çıkmıştır. Fransız Devrimi'nden sonra toplanan Ulusal Meclis'te kraldan yana olanlar sağa, burjuvalar ise sol tarafa oturmuşlardı. Bunu izleyen dönemde

⁴⁰ M. Belge, *Türkiye*, s. 90

⁴¹ E. Güngör, *Türk Kültürü*, s. 19

⁴² "Sağ" kavramının sosyolojik açıdan analizi için bkz. Amiran Kurtkan Bilgiseven, "İslâmi ve Sosyolojik Anlamda Sağ ve Sol Kavramları", *Türk Yurdu*, Sayı: 44 (Nisan 1991), s. 38-41

de Avrupa'da *sağcılık* mutlak monarşi, aristokrasi ve kilise yandaşı olma anlamlarında anlaşılmıştır. Bu anlamlarıyla *sağcılık*, anayasa ve temsili hükümet isteklerinin karşısında yer alıyordu. Sağcılık kimi zaman da milliyetçilikle eşdeğer bir anlam kazanmış ve ulusal karakterin sağlamlığı ve devamlılığı üzerinde durmuştur.

Sağ kavramı yukarıda da belirttiğimiz gibi, Türkiye ortamında *solun* tanımlandığı alana göre biçimlenmektedir. Kavram, Türkiye'nin düşünce geleneğinde öteden beri İslâm ile dolaysız ilişkiler içinde değerlendirilmiş ve hatta "sağ" ve "İslâm" kavramları aynı kategoride ele alınmış ve çoğunlukla aynı özden şeyler şeklinde kabul edilmiştir⁴³.

Türkiye'de belli siyasal ve felsefi eğilimlerin adlandırılmasında "sağ" kavramının kullanılması Cumhuriyet dönemine özgüdür. Türk sağ, "kurulu düzen" in ve "egemen değerler" in siyasal hareketi olarak doğmamıştır. Türkiye'de "kurulu düzen" ve "egemen değerler" sistemi Osmanlı'dan beri "devlet", yani bürokrasi tarafından belirlenmiş, Cumhuriyet döneminde bu "belirleme" fonksiyonu Kemalist-devrimci bürokrasiye geçmiştir. Türk sağı buna karşı "halk", yani esasen köylü ve küçük esnaf hareketi olarak gelişmiştir. Türkiye kalkınıp sanayileştikçe ve kentleştikçe, hem sosyal taban olarak, hem "değerler" in yorumcusu olarak "köylülük" de azalmış ve küçülmüştür. Öte yandan sanayi-öncesi "esnaf" ı ise yavaş yavaş "iş adamı" tipine yönelmeye başlamıştır⁴⁴. Ülkemizde "devrimci" müdahalelerin "devamlılığı" koparmasından daha önemli olarak, Türk sağının dayandığı köylülüğün sanayileşme sürecinde erimesi, Türk sağında ideoloji ve değerler problemini daha girift hale getirmektedir⁴⁵.

Özellikle 12 Eylül 1980 sonrası Türk sağı, muhafazakar ve milliyetçi eğilimleri temsil ettiğini iddia eden siyasal oluşumlar, ekonomi baz olmak üzere, muhafazakar ve liberaller bölünmesine gitmiştir. Liberallerin kadın hakları (feminizm), federatif devlet kavramı, etniklik ve devletin gücünü en son limite kadar sınırlama gibi girişimleri yanında, laiklik ilkesinde taviz verilmeyecek ölçüdeki sert girişimleri, belki programlarının önemli bir kesimini oluşturmaktadır⁴⁶. Nitekim Türk siyasal hayatındaki ideolojik kargaşa ve radikal sağdan "orta sağ"a kadar görülen ideolojik vüzuhsuzluk da, sanayi-öncesi Türkiye ile sanayi sonrası Türkiye arasındaki çelişkilerin doğurduğu kimlik krizinden kaynaklanmaktadır. Kemalist-jakoben bürokrasiye karşı taşranın siyasal hareketi olarak ortaya çıkan Türk orta sağ, kendi eseri olan *sanayi toplumu* olgusu karşısında bir siyasal felsefe bunalımına sürüklenmiştir. Kökleri ve klasizmi sanayi öncesi toplumda bulunan *geleneksel* veya *milli ve manevi değerlerimiz*, *sanayi toplumu* haline getirdiğimiz şehirleşen-bireyleşen Türkiye'de nasıl temsil edilecekti?⁴⁷ Sağcı aydın bu sorulara cevap vermeye çalışmaktadır. Böylece geleneksel Türkçülük-milliyetçilik ideolojisinin taşıyıcısı rolündeki sağcı aydın, aslında gelecekteki "ütöpik sınıfsız toplum" için mücadele eden

⁴³ A. Bulaç, *Aydın Sapması*, s. 171

⁴⁴ Taha Akyol, "Seçim Göstergeleri Açısından Türkiye'de Sağın Sorunları-II", *Türkiye Günlüğü*, Sayı:17 (Kış 1991), s. 5

⁴⁵ T. Akyol, "Sağın Sorunları-II", s. 5

⁴⁶ O. Türkdoğan, "Aydın Muhalefeti", s. 29

⁴⁷ T. Akyol, "Sağın Sorunları-II", s. 4-5

“solcu aydın”dan farklı olarak geçmişteki *Altın Türk Çağını* yaşatmak isteyen milliyetçi bir söylemle geleceğin varisi olmaya hazırlanmaktadır⁴⁸.

“Aşırı Batılılaşma” normlarına olan tepkinin bir ürünü olarak ortaya çıkan “Türk Sağı”⁴⁹ için tarih, sosyoloji, edebiyat, felsefe gibi alanlarda araştırmalar gerektiren “milli ve manevi konular”, hakikatte günlük siyasette zaruri olan bir “pratiği” değil, ancak uzun vadelerde “efektif” olan “teorik” bir alanı ifade etmektedir. O yüzden de “slogan düzeyi” günlük siyasete kafi gelmemektedir⁵⁰.

“Türk sağı”yla “Türk solu” arasındaki benzerliklerin varlığına dikkat çeken D. Hocaoglu da⁵¹, bu düzlemde var olduğunu düşündüğü zaafiyetlerin bağlı bulunduğu noktaları şu şekilde sıralamaktadır: Hikemi/felsefi geleneğin terk edilmiş olması, felsefenin reddi, hakikatin dondurulmasıyla yetinilmeyip hakikat araştırmasının “tabu” haline getirilmesi, otoriteriyenlik, skolastisizm ve pozitivizm geleneğinin farklı tezahürlerde de olsa devamı, fikrin ideolojileştirilmesi, düşünce yerine eylemin, teorik tefekkür yerine politik tavır almaların daha muteber olması, elitizm ve jakobenizme meyledilmesi ve son olarak da “kendine yabancılaşma”. Bütün bunlar derin düşünmeden bir kaçış şeklinde⁵² anlaşılmaya elverişli bir çerçeveye sahipse de, bu yargıyı Türkiye örneğinde kolaylıkla genelleştirebilmemiz her zaman için mümkün değildir.

Düşünce yapılarının oluşumunu Ziya Gökalp’a kadar götürebileceğimiz Türk sağcı aydınının⁵³ din anlayışı, bir amaç özelliği taşımamaktadır. Bilindiği gibi Ziya Gökalp, İslâmiyet’i değişime açık ve içinde geliştiği toplumsal şartlara bağımlı bir olgu olarak görmüştür. Durkheim’i izleyerek dini, hayatın sembolik bir ifadesi saymış, İslâmiyet’e özgü dini tören ve davranışların akılcı bir açıklamasını aramıştır⁵⁴. Aslında Durkheimci sosyolojinin yeterliliğine ilişkin genel tartışma bir yana, yerli sosyolojinin dışa dönük sömürge sonrası entellektüel geleneğe bağımlılığı, Türk aydınları için hassas akademik ve mesleki problemler yaratmıştır. Özerk bir yerli toplumsal çözümleme geleneğinin yokluğunda Türk aydınlarının Durkheimci ve fonksiyonalist sosyoloji geleneğinin eleştirisi için Marksizme yönelmeleri pek şaşırtıcı olmasa gerekir⁵⁵. Ziya Gökalp’ın vaz’ ettiği türde Türkçü-milliyetçi din anlayışının egemen Türklerin tek ideali olarak kesin

⁴⁸ N. Göle, “80 Sonrası”, s. 51. Türkiye’de *Türkçülük* için bkz. Şükrü Hanioğlu, “Türkçülük”, TCTA, İletişim Yay., İstanbul 1985, C. V., s. 1394-1399

⁴⁹ O. Türkdogan, “Aydın Muhalefeti”, s. 22

⁵⁰ T. Akyol, “Sağın Sorunları-II”, s. 7

⁵¹ D. Hocaoglu, “Felsefi Zaafiyet-II”, s. 67; D. Hocaoglu, “Türk Laisizmi”, s. 55-58

⁵² İ. Özel, *Cuma Mektupları-IV*, s. 171

⁵³ Bkz. N. Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 60. Göle’ye göre kimliği yeniden bulma fikri bugün “sağ”ın temel fikirlerinden birini oluşturmaktadır.

⁵⁴ T. Parla, *Türkiye’de Korporatizm*, s. 47. Ziya Gökalp Türkçülüğünün ‘din’ boyutu için bkz. Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, Ötüken Yay., İstanbul 1993, s. 50-62. Ayrıca bkz. H. Z. Ülken, *Çağdaş Düşünce*, s. 297-326

⁵⁵ B. S. Turner, *Oryantalizmin Sonu*, s. 11

biçimde belirmesi, I. Dünya Savaşı (1914-1918) içinde ve sonrasında ortaya çıkan şartlardan dolayıdır⁵⁶.

Türk sağ, ilke olarak muhafazakar bir politika izlemektedir. Bu, Türk sağ açısından, halk ile aydın arasındaki sosyal mesafenin büyümesini önlemiş olacaktır. Bu sayede aydın, yaşadığı kimlik krizini, halka tepeden bakmama, küçümsememe ve dar kalıpcılığın azalmasıyla birlikte tüm başarısını muhafazakarlığa bağlı sanmaktadır⁵⁷. Tarihsel şartlar, böylece Türk sağının siyasi kültürünü hem belirlemiş hem de sınırlandırmış görünmektedir. Milli iradecilik ve kalkınmacılık, Kemalizm, aydın-bürokrat iktidarına karşı halkla bütünleşen bu hareket, halkın “milli ve manevi değerleri”ni de savunmuş ama bunu bir “siyasi felsefe” problemi, felsefi bir “problem alanı” olarak görmekten çok, *hürriyet alanı* olarak görmüştür. Nitekim demokrasi ve kalkınmacılık konusunda siyasi felsefi değeri olan derinlikli verimler ortaya koyan sağcı aydınlar, “milli-manevi değerler”i siyasi planda savunmuşlar, bu alandaki özgürlüklerin müdafii olmuşlar, ama demokrasi ve ekonomi sahasında olduğu kadar derinlikli fikirler üretememişlerdir⁵⁸. İslâmiyet’i, Türklüğü ve milliyeti süsleyen bir motif olarak görmek isteyen Türk sağcı aydınlar bu bağlamda İslâm’a vazgeçilemez bir dünya görüşü misyonu yüklememekle İslâmcı aydınlardan ayrılmaktadırlar⁵⁹. Öte yandan İslâm’ı, bir *kalkınma ideolojisi* olarak görmek, Türk sağının, dine karşı kuşkulu davranan Türk soluna cevap verirken kullandığı önemli argümanlarından birini teşkil etmektedir.

Türkiye’de İslâmcıların kendilerini Türk sağından ayırıştırma çabasına 1970’lerden itibaren kültürel düzlemlerde yöneldiği görülmektedir. Sömürgeciliğe karşı savaş veren ülkelerde modern zamanlar için İslâm’ı yeniden yorumlayan yazar ve düşünürlerin kitaplarının çevirisi ve yayını, bu yıllarda Türk sağ ile İslâmiyetin genel ilkeleri arasındaki farklılaşmayı keşfederek yönelişlerini İslamcılık çerçevesinde somutlaştıran yeni bir aydın hareketinin doğuşunu sağlamıştır. Klasik İslamcılıktan önemli bir ayrışma içinde kopuşu sağlamış görünen bu yeni hareket yerel olanından çok İslam dünyasına hızlı bir açılmayı da yansıtmaktadır. *Türk sağ ile İslâm ve müslümanların temel çıkarları arasındaki çelişkiyi görebilen genç bir kuşağın yetişmesine yardım etmiştir*. Ancak bu tarihten sonra sağ çerçeveden ayrı ve artık iyice temel kavram ve düşüncesiyle kendini İslâm’da bulan akımlar ve aydınları teşekkül etmiştir⁶⁰.

Sonuç olarak Türk sağcı aydınının din anlayışını incelerken, özellikle yerellik imkanı kazanmaya başlayan bir aktüel din anlayışının belirleyici olduğunu belirtmeliyiz. Türk halkının toplumsal karakterine göre terkip edilerek, esasta ayakta kalması sağlanan

⁵⁶ M. G. S. Hodgson, *Serüven*, C. III., s. 276

⁵⁷ M. Erkal, *Sosyoloji*, s. 135. Ancak bu muhafazakârlığın dine indirgendiği iddia ve gerekçeleri için de bkz. Hıdır Göktaş, Ruşen Çakır, *Türk Sağında İdeoloji ve Politika*, Metis Yay., İstanbul 1991, s. 207

⁵⁸ Taha Akyol, “Seçim Göstergeleri Açısından Türkiye’de Sağın Sorunları-I”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 16 (Güz 1991), s. 7

⁵⁹ A. Bulaç, *Aydın Sapması*, s. 196

⁶⁰ A. Bulaç, *a.g.e.*, s. 193

yeni İslâmi anlayış⁶¹, Cumhuriyet'le birlikte kendini vurgulamaya gayret gösterdikçe, bu merkezi yapıyla siyasal anlamda denge sağlamaya çalışan sağcı aydının yönelimi meşruiyet kazanma hususunda hiç de zorluk çekmeyecektir. Kısaca sağcı aydın, din anlayışını tartışmaya açtığı ölçüde diğer zihinsel yapıların öne çıkardığı eğilimlerle karşı karşıya gelmekte, savunma ve müdahaleye yöneldikçe de, daha gerçekçi olmaktadır.

Örneğimizde ele aldığımız "sağcı aydın"ların aslında bu meşruiyet engellerini aşma konusunda klasik sağcı aydın tavrını terkederek yeni bir terminolojiyle İslamcılardan da ayrılan bir retoriği toplumsal alana maletmeye çalışmışlardır. Bu da yeni sağcı aydın tiplerinin 80'li yıllardan itibaren güçlü muhalif yapılar karşısında dine ilişkin tutumunu, gelenekten de cesaret alarak açıklığa kavuşturduğunu göstermektedir. Ne ki bu açıklık, tartışılarak toplumsal yapıdaki yerini almaktadır.

2.3.2. "Solcu Aydın" ve Din Anlayışı

"Sol" ve "solcu" kavramları ülkemizde değişim ve ilerlemenin önündeki engelleri giderme yanlısı olan ideolojik bir tutumu yansıtmaktadır. Muhalif bir söyleme sahip görülen bu kavramlar sağ ile karşılaştırmalı olarak kullanılmaktadır⁶². Yine de *L. Köker*'in de vurguladığı gibi⁶³, sol sıfatının Türkiye'de hangi yapılar için kullanılmış olabileceği yeterince açık değildir. Solu her düzeyde yabancılaşmanın ortadan kalktığı bir toplum modelini çeşitli temellerden kalkarak kurmak amacıyla geliştirilmiş düşünceler olarak kabul etmemiz en azından teorik olarak mümkün gözükse de, bu amacın pratik alandaki yansımaları incelendiğinde açıklık kaybolmaktadır.

"Sol"un çıkış noktası, insan, insan aklı ve insan tabiatının mükemmel olabileceği inancıdır. Bunun içindir ki, solcu aydın, her insanın eşit hürriyete hakkı olduğunu öne sürmektedir. Sağcı aydın ise, tek tek insanların aslı tabiatını zaaf içinde saymakta ve temel birim olarak devlet, millet ya da ırk gibi bir bütünü kabul etmektedir. Esasen ideolojik açıdan sağ da sol da toplumun mevcut durumunun değiştirilmesi amacını gütmekte, ancak sol'un felsefesi bir çeşit rasyonalizm olduğundan dolayı, bu eğilim zorunlu olarak evrensel bir nitelik taşımaktayken, sağ, daha çok irrasyonel ve romantik fikir kaynaklarından beslendiğinden dolayı, seçtiği temel birimin çevresinde sınırlı kalmaktadır⁶⁴.

Artık günümüz aydınının dünyada ve bizde dikkate değer bir bölümünün Marksist kanatta saf tuttuğu bir gerçektir. Sol düşüncenin ve pratiğinin Marksizm dışında farklı kolu ve çıkış yolları varken, ağırlığı bir tarafa vermenin elbette birtakım sebepleri olmalıdır⁶⁵. Aslında "sol" kavramı da "sağ" kavramı gibi kültür tarihimizin dinamikleriyle

⁶¹ M. G. S. Hodgson, *Serüven*, C. III., s. 279

⁶² "Sol" kavramına sosyolojik bir yaklaşım için bkz. A. K. Bilgiseven, "Sağ ve Sol", s. 38-41

⁶³ L. Cinemre, R. Çakır, *Sol*, s. 30

⁶⁴ J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Mercury Books, London 1961, s. 6-8'den nakl. M. Tunçay, *Sol Akımlar*, s. 2-3

⁶⁵ S. Ülgener, *Aydınlar*, s. 82. "Sol", "sosyalist"ten de "komünist"ten de daha genel, dolayısıyla her ikisini de kapsayan daha gevşek bir terimdir. Komünist sıfatının, bu adı taşıyan bir partinin üyelerinden başkası için kullanılması sakıncalı sayılabilir. Sosyalist ise, günlük dilde, komünist olmayan bir çeşit ılımlı sol anlamına geldiği için, bu başlık altında komünizan akımlara da yer vermek yanlıtıcı olabilir. M. Tunçay, *Sol Akımlar*, s. 1

üretilen kavramlar olmayıp, ithal özellikleri taşımaktadır⁶⁶. Hatta, “sağ” ve “sol”, Türkiye’de bir “şey” oldukları için değil, öbür taraftan olmadıkları için mevcut sayılmaktadır⁶⁷. Sonuçta da ortaya çıkan muhtelif politik gerilimin geleneksel ya da dinî ayrımlara taşınması, politikleşmiş insan sayısını artırmaktadır⁶⁸. Böylece, düşünce yapılarının gerilimli bir şekilde toplumsal kapsamıyla birlikte felsefi yönün de kaybolduğu gözlenmektedir. Bilindiği gibi Türk solu, ne bir tarihi birikime ne de tercihinin gerektirdiği toplumsal bir kuruluşa sahiptir. Teorinin dayanacağı toplumsal kuruluşlar ve sınıflar, Türkiye’de mevcut olmadığından dolayı⁶⁹, Türk solu, yenileşme modelini Batı’da aramış, ancak bu ülkelerdeki sol hareketlerini de yeterince görememiştir⁷⁰. *Kemalizm*’in yoğun etkisindeki Türk solunun, politikalarını sınıf temeline oturtacak yerde sık sık sınıflarüstü (veya sınıflardışı) bir temele dayandırmaya çalışması, bunu yapmak için de din olgusunu yalınkat ve üstünkörü bir sınıfsal tahlille açıklamak istemesi toplumsal meşruiyetini kaybettirmiştir⁷¹.

Ayrıca Türkiye’de solcu aydının dili, resmî politik veya kamusal dilden yapısal olarak ayrışamamış olup; bu dil, *ucu açık bir dil* değildir: “Birlikte düşünmeyi kısırtmayan, bu nedenle sesli düşünme payı taşımayan, nihai bilgiye daima vakıf olduğu iddiasında, birlikte “aydınlanmacı” değil hep “aydınlatıcı” bir dildir. Kendini duyurmakla ‘yeteri kadar’ hazzı kavuşur; bu nedenle ‘tebligat’a, onunla sağlayacağı etkinlikten bağımsız olarak başlı başına politik anlam yükleyebilir. Seslendiği, iletişim kurmaya çalıştığı insanlardan haberli olduğunu içselleştirememiş, dolayısıyla yansıta(mayan, empati kaygısı taşımayan bir dildir”⁷².

Şüphesiz farklı ideolojiler, tanımlanacak nesne üzerinde farklı teşhislere yol açabilir; ancak Türkiye’de bu farklılık öylesine kutuplaşmıştır ki, var olan her grubun ayrı bir ülkede “mücadele” ettiği izlenimini bile verebilmektedir⁷³. “Türkiye yakın zamanlara kadar Marksist fikirlerin kök salmadığı ve Marksist partilerin köprü başı oluşturamadığı bir ülke olarak tanınıyordu. Türk Marksist aydınları, muhtemelen tüm dünyadaki Marksist teoriye katkıda bulunanların en yetersiziydiler. Marksizmin Türklere böylesine tatsız gelmesinin sebeplerine dair bir ipucu, Türkiye’de komünizmin afaroz edildiği dönemlerde, Kemalist yönetimin ileri sürdüğü gerekçelerde bulunabilir. Saldırının dayandığı ana fikir, Marksizmin sınıf çatışması teorisine dayanan zararlı bir doktrin olduğuydu. Aslında

⁶⁶ Durmuş Hocaoglu, “Türk Aydınında Felsefi Zaafiyetin Temelleri-I”, *Türkiye Günüğü*, Sayı: 15 (Yaz 1991), s. 70

⁶⁷ İsmet Özel, *Surat Asmak Hakkımız*, 2. b., Çıdam Yay., İstanbul 1991, s. 74

⁶⁸ Murat Belge, “Türkiye Cumhuriyeti’nde Sosyalizm-1960’tan Sonra-”, *CDTA*, İletişim Yay., İstanbul (t. y.), C. VII., s. 1962

⁶⁹ İ. Özel, *Sorulunca*, s. 117

⁷⁰ M. Tunçay, *Sol Akımlar*, s. 10. Hatta M. Belge, bu bağlamda Türkiye’de solun kendi kendilerine marjinalleştirdiğine işaret etmektedir. Bkz. M. Belge, *12 Yıl Sonra*, s. 147

⁷¹ Krş. Hıdır Göktaş, Ruşen Çakır, *Türk Sağı*, s. 11

⁷² T. Bora, “Sol Politik Dil”, s. 24. M. Belge de, bu dilin “konuşmaktan çok kavgaya elverişli” olduğunu iddia etmektedir. Bkz. M. Belge, *Tarihten Güncelliğe*, s. 21

⁷³ M. Belge, “Türkiye’de Sosyalizm”, s. 1962

Türklerin komünizme yönelik duygularının oldukça kolay bir şekilde tahrik edilmesi, “bölücü” doktrinlere duyulan derin ve yaygın nefret kadar, Türkiye ve Rusya arasındaki ilişkilerin tarihinden de kaynaklanmaktadır”⁷⁴.

Bir aydın hareketi olarak ortaya çıkan Türk solunun İslâm tarihinde kendisine dayanak teşkil edecek temellerden yoksun olduğu belirtilmelidir. Çünkü İslâm toplumu, Batı toplumunun gelişme modelinden ayrı bir seyir takip etmiş, feodalite ve kapitalizm aşamalarından geçmemiştir. Dolayısıyla kapitalist gelişmenin olmadığı bir toplumda da sosyalizmin gerçek maddî ve toplumsal bir hareket olarak ortaya çıkması doğal olarak beklenmemelidir⁷⁵.

Marksist doktrinin kendi yapısından kaynaklanan, *kendini hakikatle aynileştirme olgusu*, tefekkürü dondurmasına yol açmış, hem Leninist teşkilatlanma modeli ve hem de Türkiye’nin genel olarak sahip olduğu “aydın kıtlığı” nedeniyle Marksizmin önderleri *aşılabilir* olmuş, bu da Marksizmin bir skolastik tedrisata dönüşmesini gerektirmiştir. Hakikat böylece *skolada*, otoritelerin eserlerinin talimi ile öğrenilecektir; bizzat araştırıp tahkik ederek, deney ve gözleme dayanarak değil⁷⁶. Gerçi Marksizm veya sosyalizmden söz edenlerin pek çoğu da, zihinlerinde çözüm aradıkları toplumun bazı problemleriyle ilgili söz etmektedirler. Fakat, ne ki, Marksizmi veya kuramsal sosyalizmi ciddi olarak bilen aydınların sayısı hiç de fazla değildir. Özellikle üniversite çevrelerinde Marksizmden söz eden yığınla genç vardır, acaba kaç *Das Kapital*’i veya ikinci derecede önemli Marksist eserleri okumuştur; ya da kaç Marksizmi sırf okul düzleminde ciddi ciddi savunabilir diye sormaktan kendimizi alamıyoruz. *Marksist hevesler* çoğu aydınlar için, İslâm toplumunun sorunlarını İslâmî açıdan ve kendi sosyal geleneklerinin çerçevesi içinde düşünmeyi kabul etmemeleri noktasında, yalnızca bir *özür* olmaktadır⁷⁷. Aslında XX. y.y.’daki ideolojik sistemler içinde İslâm’ın mizacına en fazla uyum belirtenin sosyalizm olduğu, hatta İslâm’ın kardeşlik, toplumsal ahenk ve eşitlikçilik gibi çağrılarını ulusçuluk ve demokrasiden daha yakın düştüğü iddia edilebilmiştir. Daha özel bir plandan bakmak gerekirse iki sosyo-politik düzenleme sistemi olarak İslâm ve sosya-

⁷⁴ Şerif Mardin, “Türkiye’de Muhalefet ve Kontrol”, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 184-185. Ayrıca bkz. M. Tunçay, “Siyasal Düşünce Akımları”, s. 1928. Benzer eleştirel yaklaşımlar için bkz. M. Belge, *12 Yıl Sonra*, s. 269, 330

⁷⁵ A. Bulaç, *Toplumsal Değişme*, s. 193. Bu arada denenen çeşitli stratejilere de bağlı bir başka özellik, Türkiye’deki genel sosyalist akımın tek bir merkezin etkisini taşınamamasıdır; daha doğrusu, dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi Türkiye’de de Sovyet etkisi, Çin etkisi vb. olmuştur. Ama bunların hiçbirisi tek başına solun bütününe damga vuramamış, bu etkileri taşıyan grupların (ve bu arada bağımsız kalanların) sayıca ve etkinlikçe dağılımı oldukça eşit olmuştur. M. Belge, “Türkiye’de Sosyalizm”, s. 1961. Türk solunun bir aydın hareketi olarak doğduğu şeklindeki yaklaşım için de bkz. Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, 2. b., İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 28

⁷⁶ D. Hıcaoğlu, “Felsefî Zihniyet-I”, s. 76. Sol muhafazakârlığının işleyiş biçimi için bkz. M. Belge, *12 Yıl Sonra*, s. 383-385; D. Hıcaoğlu, “Türk Laisizmi”, s. 53-55; E. Morin, *Avrupa*, s. 201

⁷⁷ S. H. Nasr, *Modern İnsan*, s. 231-232. Benzer bir eleştirel yaklaşım için bkz. D. Hıcaoğlu, “Felsefî Zihniyet-I”, s. 74; M. Belge, *12 Yıl Sonra*, s. 330

lizmin, kollektivizme ya da kamu ve birey menfaatlerindeki denge, devlet kontrolü, servetin eşitçe dağıtımı gibi konularda birbirlerine çok yaklaştıkları düşünülebilir⁷⁸.

Sosyalist teorinin yer yer eksikliği ortaya çıkmış⁷⁹ olmasına rağmen, "hiçbir noktadan yanlışlığı gösterilemeyecek biçimde geliştirilmiş yorumları ve efsaneleri" sayesinde Türk solcu aydın çevrelerinde *dogmatik* özelliklerini korumaktadır⁸⁰. Bu bağlamda İ. Özel⁸¹, solcu aydınların, tezlerini kamufle ederek veya en kolay savunulur noktalara çekilerek, Türkiye'de "sol"un ülke içinde silinmesine hizmet ettiklerini iddia etmektedir. Özel'e göre, bunun sonucu, sosyalist ve komünist anlayışın Türkiye için reel bir mesele olarak toplum hayatından silinmesine kadar varmıştır.

Türk solu, M. Tunçay'ın vurguladığı gibi⁸², bütün dönemlerde başka ülkelerden esinlenmiştir. Gerçi modernleşme çabası içinde, uzunca bir süredir Batı'ya dönük olan Türk toplumunda buna şaşmamak gerekmektedir.

Tanzimat'la birlikte başlayan Batılılaşmanın, Cumhuriyet'le kökleşen laik ve pozitif düşüncenin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan sosyalizm, Türk düşünce dünyasına bir *dinsellik formu* içinde girmiştir⁸³. Dine ilişkin düşüncelerini Avrupa din tarihinden ya da kadim dinlerden alan Marksistler, Avrupa'da anlaşıldığı biçimiyle din kavramından temelde farklı bir şey olan ve gerçekte insanlığın dini bilincinin mükemmelliğe erişerek tamamlanması olan İslâm'a⁸⁴ eleştirilerde bulunmaktadır. Solcu aydınlar aslında kabaca *İslâm düşmanlığı* sayılabilecek eleştirileriyle müslüman halkla aralarındaki meşruiyet farklarından doğan alanları genişletmektedirler⁸⁵. Ancak her ne şekilde ortaya çıkmış olursa olsun, geleneksel, bürokratik okumuş aydınların pek çoğunun olduğu gibi, solcu aydınların da sonuçta laik bir dünya görüşünü tercih ettikleri rahatlıkla ifade edilebilir⁸⁶. Sol, bu platforma, aslında Kemalist ilkeleri farkına varmadan içselleştirerek,

⁷⁸ H. İnayet, *Siyasi Düşünce*, s. 256. Bu yakınlıktan yola çıkılarak *İslâm sosyalizmi* projesinin imkânlarının neler olabileceğine dair hem aydınlar hem de politikacılar nezdinde bir tartışma platformu başlamış, ancak bu tartışmalar, farklı iki değerler sistemini birbirine zoraki bir şekilde birleştirmek gibi bir çabaya sahip olmak durumunda, felsefesiz bir arayışı toplumsallaştıramamışlardır. *İslâm sosyalizmi* tartışmaları için bkz. H. İnayet, *a.g.e.*, s. 258-277. Öte yandan C. Meriç de, sosyalizmin Türkiye'de yaşayabilmesi için "İslami bir veçheye bürünmek zorunda" olduğunu belirtmektedir. Krş. Hüsamettin Arslan, "Cemil Meriç'le Bir Konuşma", *Türkiye Kültür ve Sanat Yıllığı-1986*, Ankara 1986, s. 591

⁷⁹ M. Tunçay, *Sol Akımlar*, s. 4; N. Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, s. 95

⁸⁰ M. Belge, Sosyalizmin bir tarzının sona erdiğinin kesin olduğunu, ancak sosyalizmin yeni başlayacak şekilde, henüz bitmediğini düşünmekte ve bunu "sosyalizmin tarih öncesi sona erdi" şeklinde formüle etmektedir. Bkz. M. Belge, *Türkiye*, s. 17

⁸¹ İsmet Özel, *Tehdit Değil Teklif*, 3. b. Çıdam Yay., İstanbul 1990, s. 30

⁸² M. Tunçay, *Sol Akımlar*, s. 196-197. Ayrıca *nakilci sol*'un yerli bir felsefe geleneği oluşturamadığı gerçeği için bkz. D. Hocaoglu, "Felsefi Zaaflıyet-I", s. 74

⁸³ C. Meriç, "Batılılaşma", s. 244

⁸⁴ M. S. Siddikî, *Marksizm*, s. 137

⁸⁵ Bkz. A. Y. Ocak, "İslâmi Düşünce", s. 147. "İslâm'ın yalnız iman ve ibadet cephesiyle uğraşan müslüman aydınların önüne, daha önceleri farkına varmadıkları bir seri sosyal ve ekonomik meseleler süren sol aydınlar sayesinde belki de müslüman aydınlar *İslâm*'ın çerçevesini daha farklı bir şekilde yeniden ele alma imkânını elde etmiş oldular." Bkz. A. Y. Ocak, "Çağdaş Türk Aydını", s. 81

⁸⁶ M. Heper, "Türkiye'de *İslâm*", s. 382

yani toplumsal mühendisliğe, “milli yarar”ın yukarıdan tanımlanmasına, ilerlemeye ve pozitivist bilime inançtan yola çıkarak ulaşmıştır⁸⁷.

Solcu aydınlar, tamamen farklı ve çoğunlukla karşıt öncüllerden hareket etmelerine rağmen aynı görüşe varmış ve “din”in değişime karşı koyan bir kurum olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre din, olduğunu iddia ettiği şeyin ta kendisidir, yani doğa üstü bir dünyanın insanlar katındaki bir ifadesi, ama toplumsal ilişkilerin çeşitli yönleriyle şartlandığı ve aynı zamanda da bu ilişkileri şartlandıran bir ifadesidir. Dahası, egemen sınıfların egemenlik aracı olan din, toplumsal değişmeye karşı güçlü bir *fren* teşkil etmektedir. *Marx* onu insanoğlunun ıstırabının bir ifadesi ve bu ıstırabı hafifletme çabası olarak değerlendirmişse de, *halkın afyonu* formülü ile ortaya attığı yorumun, izleyicileri arasında öylesine derin etkileri olmuştur ki, bunlar arasında analizlerinde dine önem atfedenler pek az sayıdadır⁸⁸.

Türkiye’de “sol” genelde dine, özelde İslâm’a açıkça saldıramayanlar arasında, bu arzularının tatmini için bir vasıta, bir yol; bu düşüncede olanları himaye eden bir siper olma görevini üstlenmiş gibidir. Bu yüzden de “aydın, dine karşı olandır” veya “aydın olabilmek için dine karşı olmak gerekir” veya “dine karşı olanlar aydındır” gibi düşünceleri yaygınlaştırmak istemektedirler. Diyalektik materyalizmin yerli versiyonunu oluşturan Türk sol aydınının “meydan okuyuşu”na karşı çıkan çevreler ise, İslâm’ın geleneksel akli bilimlerdeki zengin zihinsel verilerden kaynaklanmak yerine, nedense hep naklî veya dini bilimlerden kaynaklanmayı tercih etmişlerdir. Oysa, dini deliller ancak inanç sahiplerine sunulabilir. Kur’an’ın yetkinliğini kabul etmeyen birinin düşüncelerine, hemen önce Kur’an’dan bir sureyle karşı çıkmanın ne yararı olacaktır? İslâm geleneğinin, modern Avrupa felsefesinden kaynaklanan her türlü akıma zihinsel düzeyde bütünüyle karşı koyabilecek zenginliğe ve derinliğe sahip olduğunu⁸⁹ gördükçe, şu andaki durum hiç de iç açıcı olmamaktadır.

Örneğimizde de gösterileceği gibi solcu aydın kategorisi, dini, bir inanç alanı olarak göstermekten çok, toplumsal temelleri ve işlevleri olan bir sosyolojik olgu olarak görmektedir. Bu çerçevede “solcu aydın” tiplmesi, dini, geleneksel sol eğilimlerden farklılaşmış olarak dikkate almaya başlamışsa da, bu dikkate alışı 80’li yıllarda göze çarpan niteliği daha çok dinin aktüelleşmesiyle de yakından ilgilidir. Solcu aydın, Türk toplumunun kimliğini oluşturduğu iddiasına dayalı olarak dini tanımlamakla birlikte, onu kendi kökenleri içinde tanıyarak değerlendirme konusunda oryantalist malzemenin sunduğu subjektifliği aşmayı henüz başaramamış değildir.

⁸⁷ Çağlar Keyder, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, Çev. Sabri Tekay, İletişim Yay., İstanbul 1989, s. 169

⁸⁸ Henri Desroches, *Marxisme et Religions*, Paris 1962’den nakl., Nur Vergin, “Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 29/30 (Bahar-Yaz 1985), s. 10. Bu anlayış “sol” çevrelerde ateist eğilimlerin kök salmasını sağlamıştır. Türk solcu aydınlarının ateizmi, kaba inkarcılık, yeni bir ahlâki tutum ve güdümlü bir kültür değişimine yol açmaktadır. Bkz. A. Bulaç, *Düşünce Sorunları*, s. 192

⁸⁹ S. H. Nasr, *Modern İnsan*, s. 232-233

2.3.3. “İslâmcı Aydın” ve Din Anlayışı

Tanzimat’tan Cumhuriyet dönemine kadar uzanan dönem boyunca Türk aydınları, fiili durumların zorladığı kaçınılmaz değişmelerle, mümkün ve muhtemel değişmeler arasında bocalamaktan fazlasını başaramamışlardır⁹⁰. Geleneksel kültürde dinin yeri büyük olduğu için, aydınların en çok hücumuna uğrayan da din olmuştur. Hatta Türkiye’de *dindarlık* bir kimsenin aydın tabaka arasına girmesine çoğu kereler engel teşkil etmekte, çünkü genel Türk aydın standardına göre din, ancak geri kalmış halk yığınlarının kültürünü temsil etmektedir. Aydınların görevi böylece bu kültürün bir üyesi olmak değil, fakat onu ortadan kaldıramasa bile ıslah etmek, moderleştirmektir⁹¹.

Geleneksel dinlerin yerine yeni bir sistem teklif edenlerin⁹² bağlandığı ideoloji ve bilgiler çağdaş dünyada önemini koruduğu, hatta artırmaya çalıştığı için, “aydınlar” (*sosyolojik anlamda ve bilimsel bir kesinlikle tanımlanmaları teoride ne kadar güç olursa olsun*) toplumsal önemlerini sürdürmektedirler⁹³. “İdeoloji”yi ister geniş anlamında, bir sistematik ve kapsamlı ama genel-gevşek bir *dünya görüşü* ya da *bakış açısı/zihniyet* olarak alalım; isterse dar anlamında, daha sıkı ve ayrıntılı, iç tutarlılığı yüksek bir *siyaset teorisi* ve *uygulama programı* olarak alalım, bunun bir toplumda uzun süre hegemonik bir durumda bulunmasının, siyasal kültürü önemli ölçüde etkileyeceği, çakışmasa da onunla hayli örtüşecek ölçüde etki alanını genişleteceği açıktır⁹⁴. Din de ideolojik bir yapıya dönüştürülerek toplumla bütünleşmekte ve bu anlamda geleneksel “ilmiyye”nin formasyonunu koruyucu veya pekiştirici aktörler ortaya çıkmaktadır. Bunlar, “İslâm ideolojisi”nin Türkiye toplumundaki canlılığını koruması oranında hala toplumsal bir fonksiyon gören, ilişkide oldukları kesimlerin ideolojik yapılarını etkilemeye devam eden, Cumhuriyet’in belli ölçüde bürokratik-merkezci bir yapı verdiği dini aygıt içinde çalışmakla birlikte, geçmişin birtakım geleneklerini de sürdürmeye çalışan hocalar, imamlar, müezzinler v.b. ile üstü örtülü hayatlarını devam ettiren tarikat sözcüleri ve dini akımların temsilcileridir. Bu geleneksel kesim de son dönemlerde yeni aydın kadrolarla takviye edilmek zorunluluğunu duymaktadır⁹⁵. Her çağın kendi imkanlarıyla İslâm’ı yeniden yorumlama girişimi, modern çağda da benzer bir çabayı gerektirmekte⁹⁶, bu sorunluluğun ise aydınlar tarafından üstlenilmesi realiteye uygun düşmektedir.

İslâm’ın amacı insanları, doktrinlerinin ve emirlerinin bir mahkumu kılmak değil, ancak İslâm’ın kılavuzluğu ve disiplini altında kendi akıllarının ve diğer yeteneklerinin yardımıyla hayatın zenginliğini bulabilecekleri bir şekilde onlara yol göstermektir. İslâm’ın hedefi akıl ve kalbi zincirlemek değil, ancak faydalı amaçlar için insan aklının ve

⁹⁰ İ. Özel, “Aydın”, s. 61

⁹¹ E. Güngör, *Türk Kültürü*, s. 39

⁹² E. Güngör, *a.g.e.*, s. 173

⁹³ M. Belge, “Aydınlar”, s. 123; F. Bon, M. Burnier, *Les Nouveaux*, s. 18

⁹⁴ Taha Parla, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, İletişim Yay., İstanbul 1991, C. I., s. 11

⁹⁵ M. Belge, “Aydınlar”, s. 127; O. Roy, *İflas*, s. 38

⁹⁶ E. Güngör, *Meseleler*, s. 90

hislerinin gizli kalmış yeteneklerini uyandırmak, ayrıca batıl inanç ve daha aşağı birtakım iç güdü ve dürtülerden kaynaklanan zaafı gidermektir. İslâm, insanın duygularına zarar verebilecek, psikolojik ve ahlâki zorluklara neden olabilecek imkansız bir hayat tarzı için direnmemektedir. İnsan tabiatına kötü ve kusurlu diye bakmamakta, ancak onu meşru ve yararlı yollarla terbiye etmeye çalışmaktadır. Amaç bu olduğunda, insan aklının kullanımı İslâm'da önemli bir rol oynamaktadır⁹⁷. Nitekim İslâm bakış açısına göre, modern Batı düşüncesinin yaşadığı trajedi, *kalbî idrak* ile *seküler aklın* birbirine karıştırılmasında yatmaktadır⁹⁸.

Eğer aydını içinde yaşadığı çağın düşünce akımlarından haberdar, onları kavramış ve bu akımlardan birini şu ya da bu ölçüde doğru kabul etmiş kişi olarak tanımlarsak İslâmî yönelişlerin de kendi aydınlarını yetiştirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu aydınlar, kendilerinden farklı düşünenlerin savundukları görüşlerden haberdardır ve *İslâmî ideolojiyi* yeniden üretebilecek bir düzeye gelmiş bulunmaktadır⁹⁹. Nihayet bu aydınlar, gelenekten kendilerine intikal etmiş olan *bugünkü İslâm*'ı artık *sorgulama* durumuna gelmişler ve buna kendilerini *meçhur* hissetmektedirler¹⁰⁰. Çünkü bugünün aydınları için Batı medeniyeti gibi İslâm da uzak ve yabancıdır; bugünkü müslüman aydın Batı medeniyetini nasıl tanımak ve anlamak durumunda ise, İslâm'ı da öylece tanımak ve anlamak noktasında bulunmaktadır. Bu *yeni başlamanın* en açık göstergelerinden biri, müslüman aydınların İslâm'ı incelerken bile orijinal kaynaklardan ziyade Batılı yorumcuları takip etmeleridir¹⁰¹.

Çağdaş müslüman dünyanın aydınları, Batılılaşmış üniversite kaynağından gelmekte, formasyonlarını da genellikle Batı'da tamamlamaktadırlar¹⁰². İslâm dünyasında ise aydınları yetiştiren eğitim kurumları iki tiptir: Bunların bir kısmı Batılılaşma süreci içinde ortaya çıkmış olup asıl gayesi Batı medeniyetini aktarabilecek bir kadro yetiştirmek olduğu için, buralarda okuyanlar özellikle laik, hatta gelenekten uzaklaşmakla medeniyeti ikiz göstermeye yönelik bir eğitim görmektedirler. *Devrim* yapmış ülkelerde bu özellik büsbütün belirgin haldedir. Diğer bir kısmı ise İslâm cemaatinin hizmetlerini görece kimseleri yetiştirmek üzere açılmış, eğitimi sırf bu gayeye göre planlanmış olan kurumlardır. Bu ikincilerin laik eğitime karşı bir ilgisizlik veya düşmanlıkları olmamakla birlikte, sosyal itibar farklılaşması yüzünden birincilerin kendileri hakkında üst tabakada takındıkları tavra karşı tepkilerini çeşitli vesilelerle açığa vurmaları pek tabiidir. Bizim konumuz bakımından burada asıl önemli olan nokta, eğitimdeki bu parçalanmanın İslâm düşüncesini temsil edecek ve geliştirecek bir zihin yapısında kuşakların yetişmesine imkan vermeyişidir. İki türlü aydın grubu arasında ayrılık devam ettiği sürece, bunların

97 İ. H. Kureşi, "Ulemanın Konumu", s. 6

98 S. H. Nasr, *İslâm*, s. 154

99 G. Şaylan, *İslâmiyet ve Siyaset*, s. 157

100 A. Y. Ocak, "İslâmî Düşünce", s. 150

101 E. Güngör, *Meseleler*, s. 214

102 O. Roy, "Bricoleurs", s. 46; Z. Serdar, *Gelecek*, s. 77-78

birbirlerinin temsil ettikleri değerlere karşı kayıtsızlık veya husumetleri de devam edecek ve artacaktır¹⁰³.

Bugün Türkiye’de bir yüzyıl önceki İslâmcı yazar ve düşünürlerin Batılılaşma olgusu için geliştirdikleri söylemden az çok etkilenmelerine karşın İslâmcı aydınlar daha çok laik Cumhuriyet kültürünün ürünü olarak değerlendirilebilirler. Bu olgu, onları, bir bakıma Türkiye’deki önceki İslâmcı düşünürlerle İslâm dünyasının diğer bölgelerindeki müslüman düşünür ve yazarlardan ayırmaktadır¹⁰⁴. Esasen özellikle 80’li yıllarda Türk düşünce dünyasında önemli bir yer almaya başlayan İslâmcı aydınlar olgusunun varlığı, müslüman topluma bakış açısının yeniden düzenlenmesini gerektiren bir göstergedir¹⁰⁵. Çünkü bu aydınlar, kültürel iktidar odaklarını *tehdit* etmekle¹⁰⁶ kalmamakta, *sağ ve soldaki kutuplaşma* karşısında yerlerini almakta ve kendilerini *üçüncü bir yol* olarak takdim etmektedirler. İslâmcılığın yükselişinde Türk toplumunun geçirmiş olduğu gençlik olayları, anarşi ve terörün yarattığı kaos ortamının da etkisi büyük olmuştur. Bununla birlikte laiklik uygulamalarının, *dinin devletten ayrılması yerine dinin sosyal hayattan dışlanması* biçimindeki yarım yüzyıla yakın pratiği, demokratikleşme eğilimleri sonucu kitleleri yeniden coşturmaya başlamıştır¹⁰⁷. Başka bir deyişle de laiklik, yansız, iktidar bağlantısı olmayan bir ilke olmaktan çok, modernlik yanlısı elitlerin siyasal ve kültürel kudretini temsil aracı olarak görüldüğünde, demokrasi ile laiklik arasında ortaya çıkan *içsel gerilim* Batılılaşmış elitlerle müslüman toplum arasındaki iktidar ilişkilerini etkilemeye başlamıştır¹⁰⁸. Bu da yeni bir sözcü grubunun doğuşunu meşrulaştırmıştır.

Aslında Batıcılık, İslâmcılık ve Türkçülüğün her birinin kendine göre siyasal ve kültürel muhtevalı bir İslâm anlayışı vardır. Bu anlayışlar, İslâm’ı topyekûn reddediştten, topyekûn reddetmek yerine *milli bir din* haline getirmeye, hatta Peygamber döneminin İslâm’ını yeniden ihyaya kadar renkli ve geniş bir yelpaze meydana getirmektedir. Bu yelpazede Batıcılar tarafından temsil olunan anti-İslâmcı kesim aydınlarının temel iddiası (Batılı düşünür ve oryantalistlerin de etkisiyle) İslâm’ın, geriliğin tek sorumlusu olduğu varsayımına dayanırken, İslâmcıların tezi ise, İslâm’ın böyle anlaşılmasına onun bizzat kendisinin değil, sonraki yozlaşmaların sebep olduğu şeklindedir¹⁰⁹.

Bugün sağcılar ile İslâmcılar arasında da bazı önemli ortak noktalardan söz edebiliriz. Her iki kanat da *dinin sosyal bir olgu* olduğunu kabul etmekte ittifak etmiş bulunmaktadır. Ancak sağ, öğretisi ve yönetim biçimlerinde *milli din* sentezine giden bir yol izlediği halde İslâmcı kanat, daha ziyade milliyeti dışlayan holistik bir İslâmi görüşü be-

¹⁰³ E. Güngör, *Meseleler*, s. 201-202

¹⁰⁴ M. E. Meeker, “Müslüman Aydınlar”, s. 154

¹⁰⁵ B. Toprak, “İki Müslüman Aydın”, s. 144

¹⁰⁶ R. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 302

¹⁰⁷ O. Türkdoğan, “Aydın Muhalefeti”, s. 28

¹⁰⁸ N. Göle, “İslâmi Katılım”, s. 123

¹⁰⁹ A. Y. Ocak, “Çağdaş Türk Aydını”, s. 79. M. Arkoun da “İslâm’ın İslâmi toplum sayısı kadar görünümü vardır” iddiasından yola çıkarak, “aynı toplum içinde bile İslâm’ın kapsam ve işlevlerinin konjonktür, gruplar, sınıf ve sınıfsal mevkilere göre değişebileceğini” savunmaktadır. Krş. M. Arkoun, “Kemalizm Olayı”, s. 53. Benzer bir yaklaşım için bkz. E. S. Ahmed, *İslâmın Keyfi*, s. 31-32

nimsemektedir. Toplumun etnik yapısı bir erime potasında, yani İslâmi yapı içinde çözümlenecektir. İslâmcılar, günümüzde ulus gerçeğini, milli devlet sınırları dışında tüm müslümanları tek bir milletmiş gibi kabul etme yönünde dışlamaktadırlar. Bunun gibi hem sağ, hem de İslâmcılar modernleşme ve Batılılaşma normları karşısında benzer tepkileri göstermektedir. *Batı zehirlenmesine* karşı Doğu'ya, kendi gerçeklerimize dönüşmesinin gerekliliği ön şart olarak kabul edilmekte, böylece Doğu *niceliğin*, Batı da *niteliğin* zaferini paylaşmaktadır¹¹⁰.

Genellikle *İslâmcılık*, XIX. ve XX. yüzyılda, İslâm'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, eğitim, v.b.) *yeniden* hayata hakim kılmak ve *akılcı* bir metotla müslümanları ve İslâm dünyasını Batı sömürsünden, "zalim ve müstebit" yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden *kurtarmak*; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın, siyasi, fikri ve ilmî çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe kapsayan bir hareket olarak tarif edilmektedir¹¹¹. Dolayısıyla sadece aydınların ürünü olan ve artık teşekkül etmeye başlayan, -cemaatleri değil- kitleleri hedef alan yeni fikir yapılarına *İslâmcılık* denmektedir¹¹². İslâmcılık, İslâm dünyasında "tecdid, ıslah, ittihad-ı İslâm, ihya"; Batı'da ise "Panislâmizm" özellikle yeni araştırmalarda "modern İslâm(iyet), İslâm'da reformist düşünce" gibi kelime ve terkiplerle kullanılmaktadır. Bu hareket Mısır'da *Cemaleddin Afgani* (1839-1897) ve öğrencisi *Muhammed Abduh* (1845-1905), Hindistan'da *Seyyid Ahmed Han* (1817-1898), *Seyyid Emir Ali* (1849-1928) önderliğinde, Türkiye'de ise *Sırat-ı Müstakim*, *Sebilü'r-Reşad*, *Beyanü'l-Hak* ve *Volkan* gibi dergilerde ortaya çıkmış ve gelişmiştir¹¹³. Bu düşünce akımı ile İslâm, çok farklı bir çeçevede yeniden siyasetin merkezine yerleştirilmektedir¹¹⁴.

Bugün için aydın sözcüğü, müslüman düşünürler tarafından "entellektüel" sözcüğüne tercih edilmektedir. Bunlara göre entellektüel sözcüğü, teorik soyutlamalarla uğraşan laik ve rasyonalist bir "tip"i çağrıştırmaktadır. Müslüman aydınlar, entellektüeli İslâm kültürüne yabancı olan Batı kültürünün belirgin bir özelliği olarak görmektedirler¹¹⁵. İslâmcı aydınlar belki de, geçmişe yönelerek, "ideal" toplumu düşleyerek, bugünkü eylemlerine yön vermektedirler. Bugünkü modern dünya ile geçmişlerinden güç alarak başa çıkmaya çalışmaktadırlar. Modern dünyanın ve onun ilkelerinin reddi söz konusu değildir. Yakın geçmişi hakedilmemiş bir çöküş ve geleceği er ya da geç gerçekleşecek bir vaad olarak sunan bu eğilim; esas olarak Batı'dan ayrılığın rumuzu

¹¹⁰ O. Türkdoğan, "Aydın Muhalefeti", s. 28

¹¹¹ Krş. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, Metinler Kişiler, Risale Yay., İstanbul 1986, C. I., s. XV. *İslâmcılık* akımının doğuşu ve gelişme süreci için bkz. İ. Kara, *a.g.e.*, C. I., s. XIII-LXVII; M. Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*; İ. Kara, "İslâmcılık", s. 261-267; Şerif Mardin, "İslâmcılık", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 11-36. Modernist ve Türkçü İslâmcı çatallaşması için de ayrıca bkz. H. Z. Ülken, *Çağdaş Düşünce*, s. 388-392

¹¹² M. Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 32

¹¹³ İ. Kara, *İslâmcılık*, C. I., s. XV

¹¹⁴ M. Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 32

¹¹⁵ M. E. Meeker, "Müslüman Aydınlar", s. 167. Ayrıca *İslâmcı aydın* tipolojisinin dışardan bir görünüşü için de bkz. O. Roy, *İflas*, s. 124-144

şeklinde kavranan bir *anti-kapitalizm*; kendisi vaadedilen rönesansın vazgeçilmez bir şartı olan cemaati takviye eden, eşitlikçi bir *devletçilik*; içkin ve indirgenilemez bir *ütopyanizm* çağdaş İslâmcı düşünceyi belirleyen dört karakteristik noktayı içermektedir¹¹⁶.

İslâmcı aydınının ilan edilmemiş platformu, *Kur'an*'ın düsturlarına dayalı cemaat hayatına duyulan, net olarak tanımlanmamış bir özleminden ibaret olarak halk katında destek aramaktadır¹¹⁷. Aslında bu aydınlar kendilerinin Batılılaşmış ve sekülerleşmiş bir toplumda yaşadıklarını kabul etmektedirler. Bu, bugünkü müslüman aydınların deneyimlerinin, az çok İslâmi bir toplum tarafından biçimlendirilen XIX. yüzyılın sonlarındaki İslâmcı düşünürlerle aynı konumda olmadıkları anlamına gelmektedir. Böylelikle İslâmcı aydınının ilgi alanlarıyla laik aydınının ilgi alanlarının doğal olarak çakıştığı görülmektedir. Böylesi bir durum İslâmcı aydını pek rahat olmayan bir konuma yerleştirmekte ve onun dengeleyici bir eylem gerçekleştirmesini gerektirmektedir¹¹⁸. Bu yöndeki tercihleri aracılığıyla yeni aydın kuşağının, İslâm dünyasının "çağdaşlaşma"sında da elverişli imkanlar sağlayabileceği savunulmaktadır¹¹⁹. Bu ise Batı düşüncesini reddederek değil, onu aşma isteği göstererek yol bulmaya çalışan bir eğilimin göstergeleridir¹²⁰.

İslâmcı aydınların yazılarında kullandıkları kavramsal ve semantik bağlam, büyük ölçüde laik aydınların yazılarındaki kavramsal ve semantik bağlamla örtüşmektedir. Müslüman aydının uğraştığı kültürel sorunlar, yazılarında zikrettikleri tarihsel olaylar ve göndermelerde bulundukları klişeler, 1960'lı ve 1970'li yıllarda eğitim gören kent kökenli laik elit kesimin geliştirdiği siyasal ve kültürel söylemlerle benzerlik göstermektedir¹²¹.

Dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de İslâmi çıkışların tümü müslümanların yaşadıkları topraklara Batı'nın müdahalesi sonucu doğmuştur. Batı'ya karşı çıkış, yalnızca Batı hükümlerinin yürürlükte olduğu, giderek Batı tarafından belirlenmişliğin dışına çıkılamadığı yer ve zamanlarda gündeme gelmiştir¹²². Ancak İslâmcı düşünceyi, sadece modernleşmeye karşı bir tepki olarak görmek de kolaycılıktır. Çünkü İslâmcı aydınların, modernleşme sürecinin sonucunda ortaya çıktıkları bilinmektedir. Modernleşme süreçlerine bağlı olarak akışkanlığı ifade ettikleri ölçüde bir anlamda modernleşmenin ürünüdürler. Eğitim ya da kazanç yoluyla toplumun bir kesimi daha, modernleşmeye katılım imkanları bulmuştur. Bu bağlamda İslâmcı yönelişlerin ardında yeni aktörler, yükselen sınıflar, kentleşen kesimlerin bulunduğu unutulmamalıdır. Bir başka

¹¹⁶ Ahmet Çiğdem, "Din ve İdeolojik Düşüncenin Eklemlenmesi Sorunu: *İslâm* ve Marksizm", *Tezkire*, Sayı: 4 (Eylül 1992), s. 9. Çiğdem bu görüşleri A. Laroui'den aktarmaktadır. Bkz. A. Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, s. 176-200

¹¹⁷ Ç. Keyder, *Devlet ve Sınıflar*, s. 171

¹¹⁸ M. E. Meeker, "Müslüman Aydınlar", s. 156

¹¹⁹ Krş. M. Aydın, *Din Fenomeni*, s. 386-387

¹²⁰ N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 75

¹²¹ M. E. Meeker, "Müslüman Aydınlar", s. 155; N. Mert, "Siyasal İslâm", s. 93

¹²² İsmet Özel, "Bir Cevap", *Defter*, Sayı: 15 (Aralık-Mart 1990), s. 99-100

açıdan da İslâmcı yönelişler toplumsal ilişkilerin dokusunu inançların da oluşturduğunu hatırlatmaktadır¹²³.

Tarihi, *Rasid halifeler* döneminden beri, *ideal devletten uzaklaşan bir akış*¹²⁴ olarak değerlendiren İslâmcı aydın için İslâm, içinde hazır çözümlerin bulunduğu bir *ambar* değil, bir *kaynak*tır. Düşüş dönemlerinden çıkış için gerekli yeni yollar üzerinde inatçı bir arayışa ve düşünceye yön verebilecek prensiplere sahiptir. Zaten *Kur'an* da hep buna başvurmuştur¹²⁵.

Tarihsel olarak devletin siyaseti İslâmileştirmesine bir karşılık olmak üzere İslâmcı aydın da İslâm'ı *siyasileştirmeye* gayret göstermektedir¹²⁶. Bu şartlarda İslâmcılık, rejimin dışında ve radikal biçimde muhalif bir kimlik kazandıracak akım olarak durmayı başarmaya yönelmektedir¹²⁷. Böylece aydınlar, *Göle*'ye göre¹²⁸, “eleştirel düşünceyle İslâmi moral arasındaki gerilimi kristalize etmektedirler. Artık siyasal İslâm, sosyal katılımı arzulayan ve kamuoyu tarafından da farkedilmeyi isteyen müslüman aktörlere, kendilerini tanımlayıcı yeni bir dil vermektedir.” Başlangıçta 1960'lara varıncaya değin yıkıcı akımlardan sayılarak *yasa dışı* tutulan İslâmcılık¹²⁹, muhafazakar dini eğilimlerden farklı bir boyut taşımaktadır. Bilindiği gibi muhafazakar düşünce biçimi öncelikle, toplumsal değişimin hız kazandığı dönemlerde ortaya çıkmakta ve hızlı toplumsal değişim içinde, toplumun bir bütün olarak yeniden düzenlenmesine yönelik “ütopya”ların oluşturulduğu düşünce tarzlarına bir tepki niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda *muhafazakar düşünce*, tarihsel sürekliliği, geleneği savunmakta, insanın “bilgi”yi “akıl” yoluyla değil “alışkanlıklar” yoluyla, toplumsal çevre içindeki geleneklerin aktarımıyla edindiğini öne sürmektedir¹³⁰.

İslâmcı aydınların amaçladıkları toplumsal dönüşümün ön şartlarının başında *selefi bir tevhid* anlayışının benimsenmesi, yanlış inanç ve hurafelerden uzaklaşılması, gelenek bağlarından kurtulunması gelmektedir. Ayrıca eğitim ve öğretim düzeltilmeli, bilgisizlik ve taklitçilikle mücadele edilmelidir. Saf bir tevhid anlayışına ulaşmayı engelleyen, hurafelerin başlıca kaynağı olan ve müslümanları hayata etkin bir biçimde katılmaktan *alıkoyan tasavvuf ve tarikatlar* düzeltilmeli ya da bütünüyle kaldırılmalıdır. İslâmcılara göre, toplumdaki yerleşik ahlâk anlayışı da değişmelidir. Müslümanların Allah'a güveni, tedbirsizlik; takvada çekingenlik ve korkaklık, yetinme ve girişimsizlik biçiminde anlaşılmalıdır. Son olarak cihad kavramı da, İslâm'ın ilk dönemlerinde olduğu gibi, yeryüzünde Allah'ın ve insanın belirlenmiş haklarını egemen kılmayı ve yaymayı kapsayacak genişlikte anlaşılmalı ve yeniden canlandırılmalıdır.

123 N. Göle, “80 sonrası”, s. 16

124 H. İnayet, *Siyasi Düşünce*, s. 51

125 R. Garaudy, *Entegrizm*, s. 101

126 N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 174. Ayrıca bkz. N. Mert, “Siyasal İslâm”, s. 94

127 M. Belge, *Gelecek*, s. 209; A. Laroui, *İslâm ve Modernlik*, s. 44-45

128 N. Göle, “İslâmi Katılım”, s. 130

129 M. Tunçay, “Siyasal Düşünce Akımları”, s. 1926

130 L. Köker, *Modernleşme*, s. 54

Türkiye’de çok partili hayata geçildikten sonra İslâm temelinde oluşan siyasal ve yarı-siyasal hareketler, kökenlerindeki İslâmcı akımdan çok farklı yönlerde gelişmiştir. Esasen toplum maddeci medeniyete açıldıkça, klasik İslâm’la olan epistemik kopuş kendisini daha çok belli etmeye başlamıştır. Öte yandan klasik İslâm’ın ne olduğu hakkında bilgi sahibi olunmayışı da bir anlamda Batı modelini zorunlu ve sonuca ulaşılabilecek bir *çare* olarak ortaya getirmektedir¹³¹. A. Y. Ocak’ın da¹³² belirttiği gibi “Türk İslâmcı aydını, İslâmi tarih ve sosyolojik bakış açısından hâlâ yoksun durmakta, Türkiye’de yeterli bilgi birikimi olmadığı için, hâlâ bütün problemleri, öteki İslâm ülkeleri aydınlarının gözlüğüyle görmeye devam etmektedirler. *İran devrimi*’nin oluşturduğu *bü-yüleyici* etki yüzünden, dikkatlerini yalnızca *İslâmi rejim* meselesine çevirdiklerinden dolayı, İslâm’ın asıl ele alınması gereken, bu günün dünyasında kültürel ve sosyal yeri gibi devasa bir problemi ihmal etmişlerdir. Batı medeniyetini, onun emperyalist yanıyla özdeşleştirmekte hâlâ direterek onu anlamaya yanaşmamaktadırlar.”

Ancak 80’li yıllarda daha da somutlaşarak ortaya çıkmaya başlayan yeni İslâmcı aydın tipi¹³³, “İslâmcılık” gibi çerçevesi belirgin bir şablonun sınırlarını aşmayı başardığı gibi, dini ne entegrizm ne de politik ajitasyona araç kılmaksızın anlamaya çalışma yolunda geleneksel İslâmcı aydının zaaflarını terkederek onu aşmaya çaba göstermektedir. Hatta 80’li yıllarda, genel olarak kendi tarihsel kalıplarının sınırlayıcılığını ve sınırlılığını aşmaya çalışan ve artık ne sağ, ne sol ve ne de klasik-politik İslâmcı bloğun kavramsal sistemiyle *tarif edilemeyen* bir aydın grubu ortadaki yerini almaya başlamıştır. İslâmcı aydınlar, çağdaş Türkiye deneyiminde toplumsal ilişkilerin ve kişisel kimliğin *yapılanmış oluşuna* bir anlamda karşılık vermektedirler.

Modernleşme sürecindeki diğer ülkeler gibi Türkiye de *Gemeinschaft*’tan *Gesellschaft*’a geçişi ve bunun sonucu olarak *kimlik* boşluğunu yaşamaktadır. Özellikle kentlere göç eden ve laik-Batı kültürüyle karşılaşan gençlerin ideolojik haritalara da ihtiyacı vardır. İslâmcı aydınlar bunu farklı bir biçimde yorumlamaktadır. İslâmi uygarlıkta toplumun sözleşmeye dayalı ve kurgusal olan yapının (*Gesellschaft*), ahlâki alışkanlıklara ve ahlâki dayanışmalara (*Gemeinschaft*) daha sağlam biçimde kök salmış olduğu görüşündedirler. Ancak bu, yalnızca eski Türk gelenekleri için geçerli değildir. “İslâm, çağdaş Türkiye’de Batılı ve laik *Gesellschaft*’ı, bir *alternatif*’i temsil eden toplumsal bir söylemdir: Modern topluma atfettikleri boşluktan ve adaletsizlikten uzak olacak bir söylemdir”¹³⁴.

¹³¹ M. Arkoun, “Kemalizm Olayı”, s. 52

¹³² A. Y. Ocak, “Çağdaş Türk Aydını”, s. 84

¹³³ 80’li yılların İslâmcı aydınları ve din bağlamındaki yönelişleri çeşitli çalışmalarda ele alınmıştır. Özellikle bkz. Binnaz Toprak, “Islamist Intellectuals of the 1980’s in Turkey”, *Current Turkish Thought*, Redhouse Yay., İstanbul 1987; M. E. Meeker, “Müslüman Aydınlar”, s. 154-168; Gilles Kepel, Yann Richard (Der.), *Intellectuels et Militants de l’Islam Contemporain*, Seuil Yay., Paris 1989. Bu seçkide yer alan makalelerden *Nilüfer Göle*’nin “Ingenieurs musulmans et étudiantes voilées en Turquie: entre le totalitarisme et l’individualisme” makalesi ile O. Roy’un ayrıca *Siyasal İslâm’ın İflası* adlı eserine de aldığı “Yeni İslâmcı Aydınlar” adlı makalesi (O. Roy, *İflas*, s. 124-144), bir tipoloji oluşturma gayreti içinde olmaları açısından özellikle önemlidir.

¹³⁴ R. Tapper, *Çağdaş Türkiye*, s. 26

Örneklelimizde ele aldığımız İslâmcı aydınlar çağdaş sorunların bağlamında İslam'ı yeniden gündeme getirmeye çalışmakta, hatta İslâm'ın yeniden güçlü bir retoriğe dönüşerek aydınlar nezdinde toplumu anlamlandıracağı konusunda oluşan kaygıları aşmaya çalışmaktadırlar. Bu ise, diyaloga girerken ve sorunları açık yüreklilikle konuşurken, İslâm'dan hem taviz vermemeyi ve hem de paradoksal bir şekilde farklı söylem gruplarına karşı uzlaşıcı bir eğilime sahip olmayı gerekli kılmaktadır.



2.4. TOPLUMUN DİN ANLAYIŞI AÇISINDAN TÜRK AYDINI

Modern toplumda, insan davranışlarının çoğunda *dini bir anlam* bulmak mümkün olmamakta, dini ihtiyaçların yönetimiyle doğrudan ilgili bazı görevler dışında, insan geçimini sağlayan mesleklerin çoğu, dini bir anlamdan yoksun bulunmaktadır. İçinde her davranışın dini bir anlamdan iz taşıdığı geleneksel Hristiyan toplumunun çökmesiyle birlikte, Batı'da uzun zamandan beri insan hayatını bütünleştirmeyi arzulayan çağdaş bir insan, zorunlu olarak yapması gereken günlük bir işe, dini bir anlam vermede büyük güçlüklerle karşılaşmaktadır¹. Weber'in sekülerleşme tartışmasındaki argümanı² "*Tanrı öldü*" şeklinde değil; modern toplumun bireysel olarak veya toplu olarak bir güce sahip olmayan birçok muhalif tanrı ürettiği şeklindedir. Bilimin "ilerici" gelişmesi ve bilginin her alanda gitgide artan bir şekilde uzmanlaşması, sayısız dünya görüşü ve gerçeklik yorumuna yol açmakta; fakat bu yorumlar sınırsız olmalarından dolayı hiçbir mutlak değer iddiasında bulunamamaktadır.

Türkiye'de de modernleşmecilerin pozitivist mirası, devrimcilerin *sekülerliğini* beslerken; merkezîyetçi mirasları da milli devletin kurulması için gerekli temeli hazırlamıştır. XIX. yüzyılın başından bu yana politik kurumlar bünyesinde görülen uzun laikleşme süreci, devlet ve dinin karşılıklı görevlerinin kesin olarak ayrılmasıyla sona ermiştir. Bu ayrılma, din adamlarının görevlerinin devletçe yeniden tanımlanması anlamına gelmektedir. Amaç ise, devletin, dini otoritenin her türlü temsilciliğinden sıyrılmasıdır³. Bu süreç içinde yaşayabilen geleneksel değerlerle, modernleşmenin ürünü olan "yeni" öğeler, bir "üslub"un oluşmasını engelleyecek kadar karmakarışık bir şekilde içiçe geçmiştir. Batılılaşmanın sindirilmeden yaşanmasının kültürel düzeyde en ciddi sorun yaratan yanı bu *üstülsuzluktur*. Buna karşılık, Doğu ile Batı'nın "eklektik" karışımı Türkiye'de, yeniden üretimi en yaygın olan kültür biçimi olarak "arabesk" şeklinde ortaya çıkmaktadır⁴. Bu tür empoze veya zorlanmış kültür değişimleri aksaklık, ahenksizlik ve inhilale yol açmaktadır⁵. Çünkü hafifsenmeyecek kadar bir incelik düzeyine erişmiş geleneksel kültür, yüzeysel Batılılaşma karşısında neredeyse yok olma durumuna gelmiş, buna karşılık, Batı değerleri de gerçek anlamda yerleşip kurumlaşmamıştır. Seçkin kültürü ile, kitle kültürü arasında doğan uçurumun sonucu olarak, kültüründe ve zevklerinde kriterlerden mahrum olan, sonuçları artık günümüzde de olanca şiddetiyle yaşanan bir toplum modeli ortaya çıkmıştır⁶. Ne var ki modern yaşama biçimi, toplumu yozlaştırmayı hızlandırırken, bir başka açıdan da sorumluluk sahibi kişilerin daha kapsamlı düşüncelere sahip olmasını sağlamaktadır⁷. İşte yeni Türk aydın kuşağı gecikmiş rolünü kazanmaya bu çerçevede sahip çıkmakta ve olası çatışmaların da öznelere

¹ S. H. Nasr, *İslâm*, s. 111-112

² B. S. Turner, *Weber ve İslâm*, s. 203

³ N. Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 72

⁴ M. Belge, "Batılılaşma", s. 263

⁵ M. Turhan, *Kültür Değişimleri*, s. 81

⁶ M. Belge, "Batılılaşma", s. 263

⁷ İ. Özel, *Sorulunca*, s. 114

olmaktadır.

Sadece egemen yapının bir tür “elçileri” olmakla⁸ kalmayan aydınlar, özerklik alanlarını genişlettikleri ölçüde toplumsal taleplerin aracısı olarak da fonksiyon görmektedirler. “Aydın” kategorisinin Türkiye’nin toplumsal kaderi üzerindeki rolünün büyüklüğü, toplumu değiştirmenin yöntemi yukarıdan aşağıya olduğu, çok çeşitli dallara ayrılmış karmaşık bir devlet aygıtından bağımsız düşünülemediği durumlarda, daha da belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır⁹. Ne var ki, başlangıçta olgun bir zirvede pişirilip kotarılan fikir ve kavramların, zamanla kütleye alçaldıkça, başlangıçtaki dolgunluğu, derece derece kaybederek, sonunda *kuru şemalar* halinde boşlukta yüzüp durduklarını belirtmeden geçemeyiz¹⁰.

Geleneksel toplumlarda bugünkü anlamıyla bir aydın-halk uçurumundan söz etmek mümkün değildir. *İ. Özel*’in ayrımıyla¹¹, *avam* ve *havas* arasında dini inanış bakımından bir mahiyet farkı yoktur, ancak mertebe farkı vardır. Bu da kaçınılmaz olmaktadır. Avam ile havas arasındaki ilişki tek taraflıdır. Avamın vazifesi anlamaktır, ama havas anlatmakla görevli değildir. Ona düşen açık ve anlaşılır olmaktan ibarettir. Ancak bugün, biçim bakımından, istemeden düşülen bir yanlışlık değil, tersine bile bile erişilmek istenen, amaçlanan bir sonuç olarak *halk-aydın farklılaşması*¹², halkın değerleriyle, aydının değerlerini karşı karşıya getirmeye neden olmuştur. Halk dediğimiz şey, türdeş bir bütünü çağrıştıran ve “devlet-halk” ikileminde düşünerek, topluma verdiğimiz bir isimdir. Artık bu kitlenin o kadar da isimsiz, yani kısa yoldan “halk” diye tanımlayabileceğimiz bir kitle olmadığını, aksine çok daha farklılaşmış bir yapıya sahip olduğunu görebiriz¹³.

Bizim için tartışılmayacak olan, her toplumda din olgusunun varlığı, dinsel inanç bütünüünün toplumun oluşumunu kapsayıcı bir biçimde etkilediği, toplumsal yapı değişimleri ile dini inancın temel kurallarında ve toplumsal fonksiyonunda değişimlerin ortaya çıktığı gerçeğidir. Böylece dinin, yığınların tüm kültürlerinde, hayat biçimlerinde olduğu gibi, toplumun siyasal biçimlenme ve örgütlenmesinde de etkin olması ve bu etkinlik payının siyasal biçim değişimlerine yol açan, toplumsal gelişmeler içindeki değişkenliği doğurması da doğal olmaktadır¹⁴. Öte yandan, temel değerlerini dinin kutsallıklarından alan toplumun kültürü, bir bütün oluşturduğu ölçüde, kişi bu kültürü almakla da toplumla bütünleşmiş olmaktadır¹⁵.

Din her ne kadar bugün, kul ile Tanrı arasındaki kişisel bir ilişki olarak gösterilmek

⁸ A. Gramsci, *Aydınlar*, s. 31

⁹ M. Belge, “Aydınlar”, s. 126

¹⁰ S. Ülgener, *Aydınlar*, s. 159

¹¹ V. Vakkasoğlu, *Din Gerçeği*, s. 491

¹² Mete Tunçay, *T. C.’nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, 3. b., Cem Yay., İstanbul 1992, s. 214

¹³ Nilüfer Göle, “Çoğulculuk, Toplumsal Hayal Gücünü Harekete Geçiriyor”, *Kitap Dergisi*, Sayı: 53 (Temmuz 1991), s. 13

¹⁴ Çetin Özek, *Devlet ve Din*, Ada Yay., İstanbul (t.y.), s. 636

¹⁵ Ü. Günay, “Din-I”, s. 51. Organik cemaat bağları ile dini bağların çakıştığı toplumlarda da din, temel bir toplumsal bütünleşme faktörü olmaktadır. Krş. Ü. Günay, “Toplumsal Farklılaşma”, s. 77

isteniyorsa da, gerçek anlamını ancak kendisine bağlı *cemaatle* bulabilmektedir¹⁶. Bunun bir sonucu olarak, toplum yapısı ve örneğin sosyal tabakalaşmanın, din üzerinde birtakım etkiler yaptığı da inkar edilemez. Ne var ki, hiç değilse “yüksek dinler”de dinin kültür hayatının diğer kolları üzerindeki etkileri çok daha fazla ve kuvvetli olmaktadır.¹⁷

Halkın büyük bir çoğunluğunca benimsenmiş olan dinsel içerikli değerler sistemi, öncelikle siyasal iktidar bakımından, sonra da arzulanen toplumsal yeniliklerin gerçekleştirilmesi açısından, Batıcı aydınların en etkili ideolojik rakibi olmuştur. Dolayısıyla örneğin *Kemalizm*, siyasal, kültürel ve ekonomik programı çerçevesinde, halkla düştüğü ilişkiyi aşmayı *İnkılapçılık* ilkesiyle gerçekleştirmek istemiştir¹⁸. Kemalizm dinin kapsamlı ve emredici bir sosyal kurum sıfatıyla bıraktığı boşluğu doldurmak zorunda olduğundan dolayı değiştirmeye çalıştığı sistemin niteliklerine bürünerek, onun kadar kapsamlı olmasa bile, benzer bir biçimde emredici bir nitelik kazanmıştır¹⁹. Tam bir *resmi ideoloji* hüviyeti kazanan Kemalizm / Atatürkçülük²⁰, toplumun en etkin kurumlarından biri olarak süregelmekte olan ‘din’ karşısında, yürürlüğe koyduğu laiklik ilkesini *yapısal bir gelişme* olmaktan çok, bir *hukuki devrim* olarak öne çıkarmıştır²¹. Böylece seküler bir alanda, din için tek uygun yer kamusalda ziyade, kişilerarası ilişkilerdedir²². Bundan dolayı, yeni kuşaklar, İslâm’ın manevi ve entellektüel yönleri konusunda bilgisiz ve modernizmin saldırıları yönünde tamamen savunmasız durumdadırlar. Bu yüzden ki, birçok genç müslüman, Batı bilim, felsefe ve edebiyatıyla ilk karşılaşmada ruhi dengesini kaybetmekte ve kendi geleneğine yabancı düşmektedir. İslâm’ın gerçeklerini, özellikle entellektüel ve manevi yönleriyle modern eğitim sistemi içinde yetişmiş kimselerin anlayabileceği bir dilde sunmak hususunda her yerde derin bir ihtiyaç sözü konusu olmaktadır²³. Bu noktada İslâmcı aydının kullandığı dil, belirli bireyler ve toplumsal grupları kaçınılmaz biçimde marjinalleştiren ve/veya yabancılaştıran mevcut toplumsal siyasi düzenin temsil ettiği hegemonya sistemine seçenek oluşturan geniş bir anlam ve iktidar sistemini temsil etmektedir²⁴. Resmi iktidar red, inkar, engelleme, yasaklama ya da saf dışı bırakmadan çok; kurma, düzenleme, kışkırtma ve çoğaltma teknikleriyle işlemektedir. Bastırmayı ya da yok etmeyi değil, ayrıştırmayı, çeşitlendir-

¹⁶ B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları*, s. 214. Din-toplum ilişkileri için bkz. Yümnü Sezen, *İslam Sosyolojisine Giriş*, Turan Kültür Yay., İstanbul 1994, s. 83-88

¹⁷ H. Freyer, *Din Sosyolojisi*, s. 64. E. Gellner’e göre modern toplum da bir şekilde ‘din’ bağlamında kendine ritüeller üretmektedir. “Toplum artık tapınmak için dini semboller kullanmıyor, onun yerine modern, elverişli, kendi çarkını döndüren bir üst-kültür, kendinin idame ettirdiği, koruduğu ve yeniden canlandırdığını zannettiği bir folk kültürden ancak stilize ederek aldığı türküler ve dansla kutlama törenleri yapıyor.” E. Gellner, *Uluslar*, s. 109

¹⁸ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yay., İstanbul 1990, s. 88

¹⁹ Metin Heper, “Osmanlı Siyasal Hayatında Merkez-Kenar İlişkisi” *Toplum ve Bilim*, Sayı: 9-10 (Bahar-Yaz 1980), s. 19’dan nakl. A. Y. Sarıbay, *Modernleşme*, s. 79. Ayrıca bkz. M. Tunçay, *Tek-Parti Yönetimi*, s. 325-327; Ş. Mardin, “Atatürk’ü Anarken”, s. 8-9

²⁰ T. Parla, *Resmi Kaynaklar*, s. 15-16

²¹ M. Sencer, “Din ve Toplum”, s. 569

²² B. S. Turner, *Weber ve İslâm*, s. 206

²³ S. H. Nasr, *İslâm*, s. 11

²⁴ N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 196. Ayrıca bkz. N. Göle, “İslami Katılım”, s. 131

meyi, görünür kılmayı içeren iktidar²⁵ karşısında aydın, bir tür söylem üretme durumundadır. Hangi entellektüel kökene sahip olursa olsun 80'li yılların aydınları, düşünce yapılarını toplumsal alana ulaştırma konusunda, önceki örneklerinden daha kalıcı etkiler yaratmışlardır.

Devlet eksenli modernleşmecilikten, toplum eksenli modernliğe geçme sürecinin yaşandığı 80'li yıllarda²⁶ din konusunda eğitim görmüş aydınlar, kitlelerden daha kararsız bir tutum içinde gözükmişlerdir. Ve yine Türkiye'deki eğitim görmüş seçkinlerin büyük bir kısmı da, uzun süredir, Batı'daki Tanrı'ya inanan, Tanrı ve O'na inanmayı vazedenler hakkında genel bir saygı besleyen, ancak dinsel faaliyetleri sıkıcı ve anlaşıl-maz olarak bulan çoğunluğa benzemektedir. İlginçtir bu çoğunluğun, ölüm hakkında da bazı muğlak duyguları bulunmakta, aynı zamanda hayatlarının siyasal ideoloji, eğitim, iktisat ve refah gibi her sahasının da dinsel kavram ve etkilerden arındırıldığı gözlemlen-mektedir. Türkiye'deki eğitim görmüş seçkinlerin, sadece *kutsallıktan arınmışlık* anla-mında normatif laikleşmeye değil, fakat aynı zamanda *kısımlara ayrılma anlamında* zihinsel laikliğe de maruz kaldıklarını söylemek mümkündür. Yani, hayatın metafizik bazı yönleri sorun olarak görülmekte, tamamen içselleştirilmiş din dışı dünya görüşüyle kolay kolay uyuşmamakta, böylece de, bu hususlar değişik ve gizemli olarak algılanmaya devam etmektedir²⁷.

Ülkemizde, Batılı oryantalistlerin büyük bir çoğunluğunda olduğu gibi, modernleşmiş müslümanlar arasında da evrensel din görüşünün zayıflaması sonucu insanlar, İslâm dininin birliğini ve çağlar boyu İslâm geleneğinin zıt öğelerini birbirine bağlayan birleştirici ilkelerini gözardı etmeye başlamışlardır. Tarihîsel ve analitik yöntemlerle sınırlı kalan çalışmalar, uğraştıkları konunun yaşayan karakterini *kesip biçme* yöntemleriyle, ihmal etmeye yönelmişlerdir. Yaşayan bir canlıyı, ancak onun hayatına son verdikten sonra parçalara ayırabileceklerini unutmamışlardır²⁸. İnsan tabiatının dinsel bir boşluk-tan hoşlanmadığı ve bir toplumun *atalarının dini* gerilediği zaman, ergeç bir veya daha fazla "din" in onun yerini almasının kaçınılmaz olduğu anlaşılamamıştır²⁹. Din dışı gerçeklerden laik bir "elit" oluşturamamış toplumda, böylece, siyasî ideolojiler, *mutlak-lıklar* ve *kutsallıklar* olarak kavranmış ve benimsenmiştir³⁰. Din değişmediği halde insanların onunla ilgili anlayışları değişiyorsa, o zaman bu değişimin sebeplerini dinde veya insanlarda değil, fakat onların dışında bir takım kaynaklarda aramamız gerekmektedir³¹.

Aslında inanç hem aydınların ve hem de sıradan insanların gereksinimlerine cevap vermelidir. Aydınlar bununla düşünce alanında *doğgunluk* bulmak isterken; sıradan insanlar da *sadelik* ve *yalınlık* aramaktadır. İncanın bu iki boyutu, İslâm'da bir bileşim

²⁵ N. Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, s. 39

²⁶ N. Göle, "80 Sonrası", s. 54

²⁷ M. Heper, "Türkiye'de İslâm", s. 378-379

²⁸ S. H. Nasr, *Düşünce ve Hayat*, s. 8

²⁹ A. Toynbee, D. Ikeda, *Diyalog*, s. 335

³⁰ M. Belge, *Türkiye*, s. 91

³¹ E. Güngör, *Meseleler*, s. 35

içinde kendi yerini bulmaktadır. İslâm'ın denilebilir ki aklılığı, entellektüel değerleri, derinlikli ruhsal ve düşünsel yanı aydınlarla; yalınlığı ve sadeliği ise ortalama insanlara seslenmektedir³². Gerçekten de halk arasında din her zaman önemli olmuştur. Günlük hayata geçirilen değerlerin, ahlâk normlarının v.b. kaynağı din olmuştur; aynı zamanda insanların kendilerini tanımladıkları kimliğin oluşmasında da din önemli bir rol oynamıştır. Resmen "İslâm" olarak bilinen Türk toplumu, geçirdiği süreç sonucunda müslümanlığı oldukça *gevşek* ve *esnek* bir değerler sistemine, bir *gelenekler* ve *alışkanlıklar* kümesine dönüştürmüştür. Halkın büyük çoğunluğunun İslâmiyet'i yaşama biçimi, İslâm'ın "resmi" yorumundan bir hayli farklıdır. En çok da içtenlikli İslâmcı aydınlar bu durumun farkında gibidirler. Çoğunluk bu esnek yapıyı, ülkenin seküler bir mantığa dayanan kurumsal yapısıyla sıkıntı çekmeden eklemleyerek yaşamayı öğrenmiş, aslında bunu tercih de etmiştir. Kuşkusuz Türkiye'nin Akdeniz havzasında, Doğu ile Batı arasındaki konumu, uzun süre ve çeşitli düzeylerde devam eden Batılılaşma alışkanlığı, bu özel durumu belirleyen etmenler arasında en önemlileri olarak sayılabilir³³. Bu bağlamda Cumhuriyet döneminin ana hatlarıyla *üç müslüman tipi* ürettiği söylenebilir: Laik düzenin teminatı olan *modern müslümanlar*, "İslâmi hareket" in kitle tabanı olan *gelenekçi dindarlar* ve bu hareketin kadroları olan *İslâmcılar*. İslâmcı aydınlar, ilke olarak politik bir mücadele içinde oldukları modern müslümanlara da "hakiki" İslâm'ı tebliğ etmektedirler. İslâm'ı Fatiha suresine, mevlütlere, cenaze namazlarına indirgeyen bu kesime ulaşabilmekte; onlarla "anladıkları dilden konuşmaya" gayret eden *spekülatif dini çevrelerle* yarışmaktadırlar. Öte yandan, sıradan müslümanlar da, kendileri için 'yeterli' bir İslâm yorumunu yeniden üretebilecek kişileri bulmakta güçlük çekmemektedirler³⁴. Sıradan yurttaşların din kültürleri, tek tek kişiler üzerinde durarak, onların değerlerini ve bedenlerini denetlemeye yarayan bir kurallar bütünü yaratırken³⁵ "elitist İslâm" diyebileceğimiz çerçeve ise, daha çok *kent alimlerinin* iştigal ettiği bir dinden yana durmaktadır. Bunlar geniş ölçüde ticaret erbabından devşirilmekte ve çoğunluğu alimlikle ticareti birleştiren kişilerden oluşmaktadır. Bunların toplumsal özellikleri, orta sınıf değerlerini ve zevklerini yansıtmada belirlemektedir. Bu değerler ise düzeni, kuralcılığı, itidali ve kitabi bilgiyi içermekte; aşırı duygusallığı ise dışlamaktadır. Bu anlamda elitist İslâm kitabiyken, popülist İslâm ise kuralcı değil, aşırı derecede duygusaldır. Kitabi bilgiyi değil kültü önemsemekte, bu nedenle de tekkelere ve tarikatlara bağlanmayı ön planda tutmaktadır³⁶. Bu topluluk, dinlerini birincil toplumsallaşma kanalları ile (aile, cami, Kur'an kursu v.b.) alırken, toplumsallaşma biçimlerini de kültürel platformda tutmaktadırlar. Böylece sosyalleştirilen din, aynı zamanda biçimlenmiş bir din olmaktadır³⁷.

1950'lere kadar yalnızca devletin sunduğu programa göre yaşayan "halk İslâm'ı",

³² Ebulfazl İzzeti, *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş*, Çev. Cahit Koytak, İnsan Yay., İstanbul 1984, s. 72-73

³³ M. Belge, *Gelecek*, s. 206

³⁴ R. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 288

³⁵ Ş. Mardin, *Din ve Toplumsal Değişme*, s. 25

³⁶ A. Y. Sarıbay, "İslâmi Popülizm", s. 16; N. Subaşı, *Volk İslâm*, s. 88-89

³⁷ J. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 14

şiddetli bir tepkiyi de bağrında saklamaktaydı. Doğal ve sosyolojik olarak bu tepki, bilimsel ve güçlü bir entellektüel tabana oturmamış halk İslâm'ı içinde, sağlıklı, İslâm'ın hakikatinden uzak, mutaassıp bazı yapılanmalara yol açtığı gibi, zaman zaman da mistik eğilimler sergileyerek, İslâm'ı her türlü fikri ve kültürel hamleden yoksun, yalnızca koyu bir zühd ve takva hayatına dayalı, tabir caizse, yaşayan ve değişen dünyaya kapalı bazı yeni mistik yapılanmalara dönüştürmüştür. Türk siyasi tarihi açısından ise bu tepki, aynı zamanda 1950'lerde rejimin yönelimlerini değiştiren baş faktörlerden biri olmuştur³⁸. Bu ise Türkiye'de *cemaat* geleneğinin cemiyet geleneğinden daha güçlü olduğunu göstermektedir. Çağdaş Türkiye'de *cemiyet* kültürü genel olarak seküler ve Batılı bir niteliğe sahipken, cemaat kültürü İslâmi ve Doğulu bir özellik taşımaktadır. Bu, cemaat kültürünün hakim olduğu bir ortamdan cemiyet kültürünün hakim olduğu bir ortama geçen yığınla Türk insanının, sadece toplumsal bağlarını yitirmesiyle, kimliklerine ve ilişkilerine ideolojik bir boyut katma problemiyle karşı karşıya bırakılmasıyla kalmamakta; aynı zamanda onların belli bir kültürel ayırımı aşmalarına da neden olmaktadır³⁹. Bu nedenle bugün Türkiye'de ümmet yapısından yeni çıkmış olan bir topluma *halk dini*, bir dünya görüşü ve bir kişisel denge yöntemi sağlamaktadır⁴⁰. Buna karşılık modern insanın en temel problemleri arasında yer alan düşünce ve eylemin birbirinden kopması hali, yine her zaman kendilerini düşünce hayatına adanmış bulunan "dini çevreler"de bile ikincinin birinciyi bütünüyle ezmiş olmasıyla ortaya çıkmaktadır⁴¹.

Dinin sosyal hayattaki yerini ve önemini bilmemek yüzünden ortaya çıkan hatalar⁴², Türk aydınının yeni yönelişleri içinde artık kısmen de olsa dikkate alınmaktadır. Cumhuriyet'in karakteristik kültür krizlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan "boşluk", aydınlarımızın şimdilerde eleştirel evreninin ana eksenini oluşturmaktadır⁴³. Devletin yukarıdan aşağıya empoze ettiği değerler, tabanda "din" içinde formüllenen tepkilerle karşılaşmaktadır. Böylece, toplumu yenileştirmeye çalışan ve bunu Batı'dan edindikleri bilgiye göre yapan "aydınlar"la, her yeniliği din adına reddeden "yobazlar" ve onlara alet olan "cahil halk" kavramları üretilmiştir. Zaten, zikredilen bu kavramlar, yakın tarihin dinsel aktörlerini nitelendirirken kendisine sık sık başvurulmuş özellikler arasında yer almaktadır⁴⁴. Toplumun, stratejik politikalar eşliğinde tanımlanmasında İslâmcı aydınlar da benzer nitelemelere sık sık başvurumaktadırlar. Bundan dolayıdır ki, bu açıdan bakıldığında, Atatürkçü zümreyle, popüler müslüman akımların, devlet-toplum-din ilişkilerine bakış biçimlerinin ilginç bir şekilde birbirine benzediğini görmekteyiz. Her iki durumda da meşruiyet toplum ötesi bir kereden alınmakta ve toplum, kaynaşmış bir kütle olarak

³⁸ A. Y. Ocak, "Çağdaş Türk Aydını", s. 80

³⁹ M. E. Meeker, "Müslüman Aydınlar", s. 157

⁴⁰ Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 125. Ayrıca bkz. N. Subaşı, *Volk İslâm*, s. 91

⁴¹ S. H. Nasr, *Modern İnsan*, s. 119

⁴² Krş. E. Güngör, *Türk Kültürü*, s. 175; İ. Turan, "Türkiye'de Din", s. 40, 52; Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 24

⁴³ Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 112

⁴⁴ M. Belge, "Kültür", s. 1291

kabul edilmektedir⁴⁵.

Eleştirilmeden, sorgulanmadan yalnızca Batı'dan yapılan nakillerle o veya bu biçimiyle iktisab edilen pozitivist zihniyet, Tanzimat sonrası başlayan enfüsi değişimin neredeyse belirleyici arka planı olmuş, bu zihniyetin özündeki ateizme karşı ortaya atılan alternatif görüşler bile, pozitivist-bilimci referans sisteminin haricine çıkmayı başaramamışlardır⁴⁶. Aydınlanma felsefesinden etkilenen fikirler, bir yandan yerli kültürel unsurların tahrip edilmesine meşruiyet kazandırırken, öte yandan da bu fikirlerin toplum-sallaşmasına yeterince destek sunamamışlardır. Topluma rasyonel düşünceyi aktarmayı düşünenlerin, dogma üretmedeki emsalsiz tutumları, aslında şaşırtıcı bir nitelik taşımaktadır. Örneğin solcu ve sağcı aydının düşünceleri arasındaki farklılıklar kadar, benzerlik noktaları da bu bağlamda ilginçtir. Her ikisinin de, birbirleriyle *hesaplaşmaya* öncelik vermelerine rağmen, kendi zihinsel yapılarındaki *köktenci epistemoloji*yle hesaplaşmaktan kaçındıkları dikkat çekmektedir.

Öte yandan *sol politik dil*, karşıtları ve asla ikna olmayacaklar bir yana, zaten ikna olmuş olanlar dışında herhangi bir kimseye sözünü eriştirebilecek halde değildir, dahası bu kaygıdan uzak görünmektedir⁴⁷. Sonuçta pratik alana giremeyen Solcu aydın, yığınların her zaman şu veya bu yönde güdüldüklerini düşünmektedir. Belki de yığınlar çoğunlukla edilgen bir unsur, bir madde olarak tarihte oynadıkları rolün öncelikle güdülmeye razı olmak olduğunu söyleyebilirler. Oysa bugün solcu aydın, yığınları gütmek için *maddi* araçlara sahip olmayı yeterli bulmaktadır. Üstelik bu yığınlar, bir de güdülmediklerine, kendi istedikleri şekilde davrandıklarına, kendi kendilerini yönettiklerine inandırılmışlardır⁴⁸. Oysa üçüncü şahıslara hitap etme kaygısı içermeyen bir dil, söylediğinden emin olmamanın, söylediğini önemsememenin, söylediğinin dünya ve insanlık için, herkes için ve hitap edilen somut insan(lar) için de iyi olduğuna inanmamamın bir göstergesidir⁴⁹. Bu problemi sol düşünce geleneği içinde aşma çabası göstererek çözümlemek isteyen aydınların varlığı, henüz genelleme yapma hususunda merkez sol aydının tahakkümünü devre dışı bırakabilmiş değildir. Ancak sol eğilimlerin, *ilkesel* davrandıkları ölçüde⁵⁰ bu tahakkümü aşarak daha zihinsel ve daha somut bir değişime öncülük

⁴⁵ Ahmet İnsel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yay., İstanbul 1990, s. 117; Ş. Mardin, "Atatürk'ü Anarken", s. 8. Hatta R. Schulze, iddialı tezinde "İslâmi politikanın partizanlarından çoğunun, laik olmadıklarında ısrar etmelerine rağmen, çağdaş İslâmi politikalarını bu laik geleneğe kökleştirdiklerini" savunmaktadır. Bkz. Reinhard Schulze, "Günümüz Batı ve İslâm Toplumlarında Laiklik ve Din", *İslâm ve Demokrasi*, Tüses Yay., İstanbul 1994, s. 52

⁴⁶ İ. Kutluer, "Ordre et Progrés", s. 58

⁴⁷ T. Bora, "Sol Politik Dil", s. 25

⁴⁸ Bu yaklaşım için krş. R. Guénon, *Bunalım*, s. 127

⁴⁹ T. Bora, "Sol Politik Dil", s. 25

⁵⁰ "Sol"un din konusundaki ilkesizliğine en somut örnek olarak, bazı Alevi temalarını, isyan ve devrim öncelikli Marksist tutumların potasına katacak şekilde kullanmalarını verebiliriz. Dini ve tarihsel bir argümanı, kendi formunu da koruyarak kullanması "sol"un din bağlamındaki ilkesizliğini somutlaştırmaktadır. Bkz. Ş. Mardin, "Din ve Siyaset", s. 125. Ancak yine de sol, mesela İslâmcı düşüncenin meşruiyet kazanması sürecinde marjinal düzeyde de olsa gösterebildiği "anlama" imkânıyla hem kendi hem de muhalif çevrelerinde şaşırtıcı bir izlenim bırakmıştır. Bu *diyalog*, öteden beri İslâm'a mesafeli bakan sol aydın kategorisinin etkilenmesine ve İslâm'ı kısmi araçların etkilerine

etmeleri, dünya ölçeğinde yaşadıkları prestij kaybına rağmen imkansız görünmemektedir. Halbuki Türk düşünce dünyasında gerek sol ve gerekse sağ ve bunların fraksiyonları, istisnaları bir kenara bırakırsak hep hakikat tekelsi olmakta ve bu hakikatleri de hep *rijid bir inanç düzleminde* tartışmasız aksiyomlar olarak kabul etmekteydiler⁵¹.

Sağ ve sol aydının zıt değil *simetrik* oldukları⁵² gerçeğinden hareketle bugün Türkiye’de sağcı ya da solcu olmanın aydın katındaki çerçevesinin ne şekilde birbirinden ayrılabilmesine ilişkin belirsizlik⁵³ gitgide sağcı ve solcu eğilimlerin okumuşlar takımına mahsus bir fantazyaya⁵⁴ düzeyine indirgenmesine neden olmaktadır. Çağdaş topluluklarda dinsel, bölgesel ve etnik ayrılıkların ortadan kalkacağı ve yerine “fonksiyonel” adını verdiğimiz bölünmelerin geçeceğine ilişkin kanaatler, zamanla ortaya çıkan her iki bölünme türünün varlığıyla birlikte zayıflamaya başlamıştır⁵⁵.

Türkiye’de toplumun günden güne modern üretim tekniklerine ve tüketim usullerine aşına olmasıyla, İslâm’a duyulan ilginin artması dikkati çeken bir vakıa olarak belirmektedir. Bu vakıda bir zıtlık ve terslik olduğu düşünülebilir. Ne var ki, modernleşmenin ve İslâmlaşmanın yanyana ilerleyen iki eğilim olarak yaşaması Türk toplumunun yapısı gözönüne alındığında anlaşılır bir husus ve hatta kaçınılmaz bir gelişme olarak görülmelidir⁵⁶. Bugün Türkiye’de genellikle *bir daire-bir otomobil felsefesi* olarak bahsedilen, hümanizm ve profesyonelleşmeden arınmış bir maddeciliği benimseyen bürokrat olmayan aydın seçkinlerin hayatta bir şeylerin eksik olduğunu hissetmekte oldukları⁵⁷ düşünülebileceği gibi, eğitim düzeyi toplumsal alanda daha büyük bir yer tutmakta olan halktan kişilerin, intibak ettikleri modern yapıya kendi hayat görüşlerini taşımalarından başka bir şey olmadığı da⁵⁸ düşünülebilir. Ne var ki, Ş. Mardin’in de vurguladığı gibi⁵⁹ insanlar bir şeyi ne kadar değiştirmek isterlerse istesinler tevarüs ettikleri kavramlarla iş görmek mecburiyetindedirler. Dolayısıyla yeni yükselen toplumsal kesimlerin hayat stratejilerini oluşturmak için İslâmi değerlere başvurması anlamlı bulunmaktadır. Bu olgu ise, tarihselliğini kendinden üretememiş toplumlarda, medeniyetin yörüngesine oturmak isteyen seçkinler ile yerel değerlerle hayatını ikame ettirmeye çalışan toplumsal katmanlar arasındaki kopukluğa işaret etmektedir⁶⁰.

Kitlelerden gelen İslâmlaşma isteğinin, bugün bazı çevreleri ürküten daha belirgin

açık olacak şekilde tanınmasına yol açmıştır. Ayrıca bkz. R. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 283

51 D. Hocaoglu, “Felsefi Zaafiyet-II”, s. 75

52 T. Akyol, “Sağın Sorunları-I”, s. 15

53 H. Göktaş, R. Çakır, *Türk Sağı*, s. 8

54 İ. Özel, *Cuma Mektupları-I*, s. 20

55 Ş. Mardin, *İdeoloji*, s. 136

56 İsmet Özel, *Zor Zamanda Konuşmak*, Dergâh Yay., İstanbul 1984, s. 227

57 M. Heper, “Türkiye’de İslâm”, s. 381

58 İ. Özel, *Konuşmak*, s. 230

59 Ali Bayramoğlu, “Söyleşi”, s. 120. *Mardin*, bu kopuşmanın aydın-halk bağlamındaki görüntüsünü aşmanın yolu olarak, bir diyalogu önermekte ve buradan hareketle de inanç ve ibadetlerimizin yaşadığımız hayatta -kitaplarda değil- nelerden ibaret olduğunun tespit edilmesini gerekli bulmaktadır. Bkz. V. Vakkasoğlu, *Din Gerçeği*, s. 297

60 N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 131; B. Toprak, “Islamist Intellectuals”, s. 3

uçları bile, gerçekten bir *şariatçı düzene* geçme özleminden çok, İslâmi değerleri kültürel olarak yaşama isteği şeklinde değerlendirilebilir. Örneğin, bu gibi net taleplerin ardında yatan toplumsal dinamik de Türkiye'nin ezeli kimlik arayışı ve bunalımından pek farklı bir şey değildir. Müslümanlık gibi uzun bir tarih boyunca etkili olmuş ve günlük hayatın dokusuna sinmiş bir değerler sistemi, doğal olarak, böyle bir arayışa girenlerin hiç değilse bazılarına çekici bir alternatif gibi görünmektedir⁶¹. A. Touraine'in de vurguladığı gibi "*modern zamanların başlarından itibaren görece bir bağımlılık ve azgelişmişliğin içine düşen müslüman dünyasının bir bölümü, merkezi güçlerin egemenliğindeki dünya çapında bir mal ve fikir pazarı modeline sömürgeciliktekinin andırır şekilde dahil edilmemek için hem toplumsal ve entellektüel, hem de dinsel bir gelenekten medet umuyor. Bu da bizi dünyevi olanla ruhani olanın aşırı biçimde özdeşleştirilmesine ve dinin, modernliği bir savunma ya da saldırı istencinin hizmetine sunulan tekniklere indirgeyen, özellikle de siyasal bir güce dönüşmesine götürmektedir.*"⁶²

Günümüz dünyasında politik ve ekonomik egemenlik stratejilerinin geri dönüşünden ayrı olarak, ulusal yapının zorlukları, her ülkede, yöneticiler için *ideolojik bir destek*, muhalifler için *politik bir mecra*, egemenlik altında olanlar için *moral bir sığınak*, toplumun yeni kadroları için de bir *yükselme aracı* olarak gitgide artan bir ısrarla dine başvuruya zorlamıştır⁶³. Nasıl, uygulanan laik politika toplumu dininden başka hiçbir sosyal değeri olmadığı düşüncesinde değerlendirmişse, günümüzün kozmopolitizmi de sahip olunan din değerlerinin belli bir alanda arıtılmış bir siyasete nasıl dönüştürüleceği yolundaki arayışlara hız kazandırmıştır⁶⁴. Ancak bu sayısız meydan okumalar, bu ağır fakat heyecan veren sorumluluklar karşısında ne politik düşünce, ne bilimsel düşünce, ne de İslâmi tabir edilen düşünce ampirik tavırlar almak ve belirli durumlara özgü çözümler sunmaktan öteye gidebilmiştir⁶⁵. Bu durumda ise din her düzeyde *iktidarın dili* olmaya zorlandığından dinsel olmayan herhangi bir şeyin meşrulaştırıcısı konumuna düşmekte ve din olmaktan çıkıp iktidar teknolojisine dönüşmektedir⁶⁶. Öte yandan bu *araç nitelik* toplumsal nitelikli bir talebe de cevap verme durumundadır. Çevrelerindeki toplumla ve "seküler" temellerle ilişkilerini koparan "gerçek müminler" in oluşturdukları cemaatçi grupların yapılanmasına öncülük ederek; modernliğin baskısından, kırsal göçten ve geleneksel dayanışma ağlarının yıkılmasından etkilenen toplumun sarsıntıları arasında bir iz, bir yol bulamayanlara *korunma alanı* sağlamaktadır⁶⁷.

Genel olarak Türk aydınları yol ve mesleklerini devlet hizmetinde, teorik ilgilerini

⁶¹ M. Belge, *Gelecek*, s. 206-207

⁶² A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 340

⁶³ M. Arkoun, *Lectures*, s. V

⁶⁴ İ. Özel, *Cuma Mektupları-I*, s. 40

⁶⁵ M. Arkoun, "Kemalizm Olayı", s. 63

⁶⁶ A. Çiğdem, "Din", s. 82. Ayrıca İslâmiyet'in ne zaman, nerede, kimler tarafından bir kitle ideolojisine dönüştürülmüş olduğuna ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. M. Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 15-43

⁶⁷ G. Kepel, *Tanrı'nın İntikamı*, s. 47

de devlet, din ve millet problemlerinde bulmaya devam etmişlerdir⁶⁸. Ancak halkın “din ölçeğindeki” hayatının işleyişi karşısında aydının bu merkezlere ulaşımı dolaylı olmaktadır. Esasen, aydınların yükselen dini değerler konusundaki anlayışları hem ideolojik yapılanmalar aracılığıyla hem de artık her zamankinden daha çok kitlesellik kazanmış gibi görünen medya araçları aracılığıyla topluma hızla ulaşabilmektedir.

Kısaca herkesin diğerinden öğrenilecek bir şeyleri olduğuna inanıldığı ölçüde, aydınlarımızın kendi doğrularını da sorgulama şansı doğabilecektir⁶⁹. Bu ise, Türk aydınına “din” anlayışıyla toplumsal kimliği bölme ve parçalamayı değil, tersine daha özgün bir düşünce alanına ulaşabilme konusunda belirleyici bir destek sunacaktır.



⁶⁸ B. Lewis, *Modern Türkiye*, s. 450

⁶⁹ R. Garaudy, *Entegrizm*, s. 137

III. BÖLÜM

TÜRK AYDINININ DİN KONUSUNDAKİ REFLEKS NOKTALARI

Bu bölümde, tipolojisini çizmeye çalıştığımız Türk aydınının, din anlayışını çeşitliliği içinde örneklendirerek daha yakından tanımaya çalışacağız. 80'li yılların düşünce ve hareketlilik evreninde belirleyici rollerini artırarak sürdüren Türk aydını, yeniden canlanan *dinî hareketlilik* ve buna bağlı görünen olgular karşısında ne gibi bakış ve anlayış önceliklerine sahiptir? Burada, sözünü ettiğimiz problemi, altı aydın örneğinden hareket ederek, din anlayışlarının farklılaşma ve toplumsallaşma bağlamındaki yönlerinin doğurduğu soruların da cevaplarını bulmaya çalışarak ele alacağız.

Ancak din gibi subjektif yargılar eşliğinde yorumlanma özelliği olan bir konuda, sosyolojinin bilinen yöntemlerini kullanarak yanlı davranmamak için *azami gözlemcilik* boyutunun, besleyici kriterlerle desteklenmesi gerekmektedir. İnsanlar farkında olsunlar veya olmasınlar, fikirlerinin sosyal gerçekleri ve sosyal arzuları yansıtmaları kaçınılmaz olmaktadır¹. Yine de söz ile onu sarfedenin pratiği arasındaki örtüşmezlik ilkesi² bizi daha da dikkatli olmaya zorlamaktadır. Çünkü ancak *objektif* bir bakış açısıyla, Türkiye'deki aydınlar nezdinde her biri kendi içinde subjektif özelliklere sahip olan "din olgusu" sosyolojik bir gözleme ve tasvire, dahası analize konu olabilir.

Öte yandan kişilik de, bir noktada kültür dünyasının bireysel bir ifadesi olarak ortaya çıkmakta; hatta kültür de, kişiliğin kollektif bir yansıması olarak vücut bulmaktadır³. Yine de aydın, kendi kültürel evreninin kalıplarını, sıradan insandan farklı bir şekilde kullanmak zorundadır. Küçük kavgaların üstünde yer alan aydınlar, sadece *fikirler* ve *yüksek değerler alanındaki prensiplerle* uğraşmaktadırlar. Burada çerçevemizi kurarken mecburen, dinamik bir görüşle statik bir çerçevede sıkışmış düşünceleri açığa çıkarmak zorundayız. Ancak bu durumda kültürlü ile aydın arasındaki farkı da ortaya çıkarmış olabiliriz⁴.

Öte yandan yepyeni ve tavizsiz bir ilkenin kılavuzluğunda, sıfırdan başlayarak biçimlendirilecek her toplum ütopyasının da onu biçimlendirenlerin kısmi düşünce ve çıkarlarıyla şartlanacağı açıktır⁵. Yine de aydınlarımızın bu bağlamda ürettikleri düşüncelerini, genel ve kapsayıcı terimlerle tartışabilmeliyiz. Onu yalnızca bir anlamlandırma sistemine indirgemek doğru değildir; çünkü bu, insana özgü tüm eylem ve ilişkileri, sadece anlamlandırma fonksiyonlarına indirgemek ve böylece, onların boyutlarını radikal bir şekilde küçültmek olacaktır⁶. Hatta bundan dolayı, aydınların zaman zaman çalışma masalarının ardında sükûnetle düşünen bilge düşünürlerden ziyade, yel değirmenlerine

¹ W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 26

² N. Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, s. 84

³ A. Yücekök, *Din ve Siyaset*, s. 10

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. O. Roy, "Bricoleurs", s. 44-45

⁵ N. Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, s. 96

⁶ R. Williams, *Kültür*, s. 227

karşı savaş açan “kahramanlar”ı andırdığı bile iddia edilmiştir⁷. Ancak yine de yeni aydın kesiminin, toplumu güdülecek değil, içinde bulunulacak, birlikte düşünülecek bir varlık olarak görmeye başladığını belirtmemiz mümkündür⁸.

Burada düşünce yapılarının ‘din’ konusundaki yansımalarını inceleyeceğimiz aydınlar, kuşkusuz Türkiye aydınlarının bütününi temsil etmediği gibi, bütün çeşitliliğini de yansıtmamaktadır. Çünkü her aydın nihayet kendine özgü özellikleriyle ve bağlandığı kriterleriyle farklılık oluşturmakta, ancak bu çeşitlilik düşünce ve eylem alanında bir zenginlik oluşturmaktadır. Ne var ki biz burada daha çok, özellikle din olgusunu çeşitli açılardan, çeşitli zihni yönelişlerden hareketle “konuşan” ve “tartışan”, böylece de toplumsal alanda bir kıymet ölçüsü tutturmak isteyen aydınları inceliyoruz. Böylece biz, bu çeşitliliği büyük ölçüde yansıtabileceğini düşündüğümüz ve örneklemimize aldığımız altı aydından hareketle, taşıdıkları temsil gücünden yola çıkarak genel aydın grubunun din hakkındaki düşünce, tasarı ve tutumlarını belli refleks noktaları aracılığıyla tespit edeceğiz. Kuşkusuz aydınlarımız, Türk toplumu gibi son derece zengin dini yönelişler taşıyan bir evreni ana çizgileriyle temsil etme durumunda iken, sadece sınırlı alanlarda din konusunu tartışmış değillerdir. İslâmiyet söz konusu olduğunda onun nüfuz etmediği toplumsal bir alandan söz etmek güç olmaktadır. Ancak biz, aydınlarımızı, bir karşılaştırma imkanı doğurabilecek ve ortaya somut birtakım sonuçların çıkması için elverişli imkanlar sunabilecekleri konular bağlamında ele almayı uygun bulduk. Burada ele alacağımız noktalar, aydınlarımızın ağırlıklı ve yoğun olarak, çoğu kere farklılıklarını da açıklıkla ortaya koyabilecekleri şekilde din konusunu gündeme getirdikleri alanlardır. Aslında *inanç, ahlak, kadın, siyaset* v.b. gibi konularda da aydınların görüşleri eksik değildir. Ancak bu ve benzeri konuların pek çoğu, ya aydınlarımızın hiç değinmedikleri ya da bir kıyaslama imkanını sağlayabilecek derecede ortaya somut bakış açılarıyla çıkmadıkları konulardır. Kaldı ki bu alandaki bakış açılarının ayrıca din konusunu da dikkate alması gerekmektedir. Aydınlarımızın sosyal kimliklerinin de bir gereği olarak, dini, daha çok ülkemizin birincil problemleri çerçevesinde ele aldıkları rahatlıkla gözlenebilmektedir. İlginçtir, aydınların bizzat kendileri, pek çok düşünür için de yeni bir meşruiyet alanı yaratmaktadır. Aydınlarımızın din bağlamındaki düşünceleri, birbirinden kopuk ve birbirine zıt olsa bile, bir noktada Türkiye’deki din gerçeğinin farklı boyutlarını entelektüel düzeyde ele almaları açısından dikkat çekici ve belirleyici olmaktadır.

Bu yaklaşımımızı ortaya koyduktan sonra, örneklemimizde din anlayışları üzerinde duracağımız altı Türk aydınını, düşünce ve tutumlarını, tavır alışlarını din bağlamında anlamamızı kolaylaştıracak şekilde, özellikle biyografik bilgilerinden⁹ yola çıkarak tanımaya başlayabiliriz. Din anlayışları üzerinde çalışacağımız aydınlarımız *Cemil Meriç, Şerif Mardin, Erol Güngör, Murat Belge, İsmet Özel* ve *Ali Bulaç*’tan ibarettir.

⁷ Krş. D. Shayegan, *Yaralı Bilinç*, s. 144

⁸ M. Belge, *12 Yıl Sonra*, s. 76

⁹ Örneklemimizde yer alan aydınlarımız hakkındaki genel biyografik bilgiler, başka kaynaklara atıfta bulunmadığımız durumlarda *Britanica*’dan sağlanmıştır. Bkz. *Britanica*, C. III., s. 556; C. V., s. 80; C. XII., s. 322; C. XV., s. 341, 587

Entellektüel yanlarıyla ve toplumsal evrendeki yönlendirici ve biçimlendirici özellikleriyle güçlü temsil yeteneklerine sahip görünen bu aydınlarımız, 80'li yıllarda düşünce ve eylem alanlarını besleyişleri açısından genel toplumsal düzlemde etkili olmuşlardır. Aydınlarımız "din" konusundaki yeni ve özgün bakış açılarıyla, hem Türk seçkin kültürünün gelişmesini ve hem de halk katındaki genel yönelişlerin biçimini sarsması açısından kayda değer etkiler üretmişlerdir. Bu etki, kendi meşruiyet alanlarını din konusunu da gündemlerine alarak kurmalarından kaynaklandığı kadar, medyatik araçlar ve siyaset kültürünün hızlı değişiminden de kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda dinsel taleplerin de kendi aydın yapılarını inşa etmeye başladığı belirtilmeden geçilmemelidir.

Aydınlarımızdan *Cemil Meriç* 12 Aralık 1917'de Reyhanlı'da doğmuştur. Ülke-mizde daha çok yazar, düşünür ve çevirmen olarak tanınan *Meriç*, düşünce ve tartışma özgürlüğü, Batılılaşma, Doğu-Batı sentezi gibi konularda deneme, inceleme ve araştırmalarıyla bilinmektedir.

Antakya Lisesini bitiren *Meriç*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ndeki öğrenimini yarıda bırakarak Hatay'a dönmüş, İlkokul öğretmenliği ve Nahiye Müdürlüğü Tercüme Kalemî'nde reis muavinliği yapmıştır. Daha sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirmiş, 1942-1945 yılları arasında Elazığ Lisesi'nde Fransızca dersleri vermiş, 1946'da da İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Okulu'na Fransızca okutmanı olarak atanmıştır. Işık Lise-si'nde de öğretmenlik yapan *Cemil Meriç*, 1974'de İstanbul Üniversitesi'nden emekli olmuştur. 1955'te görme yeteneğini kaybetmesine karşın, öğrencilerinin yardımıyla çalışmalarını ölümüne değin (13 Haziran 1987, İstanbul) sürdürmüştür¹⁰.

İlk yazısı Antakya'da *Yeni Gün* gazetesinde çıkan (1928) *C. Meriç*, daha sonra *XX. Asır*, *Yeni İnsan*, *Hisar*, *Türk Edebiyatı*, *Yeni Devir*, *Pınar*, *Doğuş-Edebiyat* gibi dergilerde yazmaya devam etmiştir. Güçlü bir çevirmen olduğunu daha gençlik yıllarında *Hugo ve Balzac* çevirileriyle göstermiştir. *Honoré de Balzac* ve *Victor Hugo*'nun bazı eserlerini Türkçeye kazandırmış, Batı uygarlığının temellerini araştırırken Hint ve eski İran uygarlıklarına ilgi duymuştur¹¹. *Dil problemi* üzerinde önemle durarak, dilin bir milletin kendisi olduğu görüşünü savunmuştur. Sansüre ve militan edebiyata şiddetle karşı çıkan *Meriç*, kendine özgü bir düşünce dünyası kurmaya çalışmıştır¹². *Umrandan Uygarlığa* (1974) ve *Kırk Ambar* (1980) adlı eserleriyle iki kez *Türkiye Milli Kültür Vakfı* armağanını kazanmıştır. Pek çok makalenin yanı sıra *Hint Edebiyatı* (1964), *Saint-Simon "İlk Sosyolog İlk Sosyalist"* (1976), *Dillerin Yapısı ve Gelişmesi* (Berke Vardar'la birlikte) (1967), *Sosyalizm ve Sosyoloji Tarihinde Pierre Joseph Proudhon*

¹⁰ *C. Meriç* hakkında biyografik bilgiler için özellikle kızı *Ümit Meriç Yazan* tarafından hazırlanan çalışma önemlidir. Bkz. *Ümit Meriç Yazan, Cemil Meriç*, KBY, Ankara 1992. Ayrıca bkz. Ahmet Turan Alkan, *Doğu ve Batı Karşısında Cemil Meriç*, Akçağ Yay., İstanbul 1993, s. 1-29

¹¹ Krş. *Cemil Meriç, Bir Dünyanın Eşiğinde*, 2. b., Ötüken Yay., İstanbul 1979

¹² "Benim bütün kuvvetim mümkün olduğu kadar tarafsız oluşumdan geliyor. Yani hükümlerimi tayin eden ihtiraslarım değil. Belki de tek kurtuluş imkanım vuzuhu farketmek, başka bir tabirle etrafımdakilere manevî üstünlüğümü, yahut değerimi kabul ettirmek." *Cemil Meriç, Jurnal* 1966-83. 2. b., İletişim Yay., İstanbul 1993, C. II., s. 202-203

(1969), *Bu Ülke* (1974), *Bir Dünyanın Eşiğinde* (1976), *Mağaradakiler* (1978), *Bir Facianın Hikayesi* (1981), *Işık Doğudan Gelir* (1984), *Kültürden İrfana* (1986), *Jurnal-I* (1992), *Jurnal-II* (1993), *Sosyoloji Notları ve Konferansları* (1993) adlı eserlerin de sahibidir. Cemil Meriç'in, kimisinin izini kendisinin de yitirdiği ve "kitapçada kayboldu" diye andığı çok sayıda çevirileri arasında Uriel Heyd'in *Ziya Gökalp, Türk Milliyetçiliğinin Temelleri* (1980); Thornton Wilder'in *Köprüden Düşenler* (1981) ve Maxime Rodinson'un *Batı'yı Büyüleyen İslâm* (1983) adlı eserleri sayabiliriz.

Cemil Meriç, düşünce dünyasındaki dikkat çekici seyyalitesini şu şekilde özetlemektedir: "Ben hayatımın delikanlılık çağından bu yana, düşüncelerimde hiçbir temel değişiklik yapmadım. Yani soldan hareket ettiğim de, sağda karar kıldığım da yanlış bir değerlendirmedir. Hiçbir zaman *sol* da olmadım *sağ* da. Böyle bir sınıflama, sokaktaki adam için geçerli olabilir. Ömrünü düşünceye adan, *Eflatun*'dan *Marx*'a kadar her düşünce adamını sevgi ve saygıyla selamlayan, bütün dinlere, bütün mezheplere saygılı bir kimsenin herhangi bir kilisede barınabileceği nasıl düşünülebilir?"¹³. "Bugün daha az yobazım. Zıt kutupların birbirini tamamlayan iki bütün olduğuna inanıyorum. Yani *Tanrı biziz. İstirap çeken insanlar*. İnsanla ilgili her ümit, her teselli, her hayat kutsal"¹⁴. Bundan dolayıdır ki C. Meriç, sonunda kendi ülkesinin "irfan"ında karar kılacak şekilde, farklı düşünce yapıları ve kültürel iklimler arasında bir arayış içinde dolaşmıştır¹⁵.

Cemil Meriç, farklı alanlarda düşünce üreten aydınlar nezdinde de olumlu bir izlenim bırakmıştır. Örneğin Şerif Mardin son çalışmalarından birinin hazırlanışını, bizzat C. Meriç'in dikkat çekişine bağlamaktadır¹⁶. M. Belge'ye göre¹⁷ de o, "bireyselliğin pek fazla gelişmediği, aydınların bile, bireylerin bulunmayı seçtiği kampların özelliklerini yüklenmeyi tercih ettiği Türkiye'de, *tornadan çıkmayı* reddeden bir kişidir. Politik kutupların birinden öbürüne geçenler, anlaşılır nedenlerle terk ettikleri kampa karşı oldukça katıdırlar. Oysa Meriç'in "değer"e değer vermek gibi kökleşmiş bir alışkanlığı vardır. Aldığı klasik eğitim, ona hayatı boyunca süren bilgisini değiştirme tutkusuyla birlikte, bu nesnelliği ve kişiliği de kazandırmış olmalıdır. Dolayısıyla hep beklenmeyi yapmıştır. Cemil Meriç bir ideolog olamayacak kadar bireysel, bir teorisyen olamayacak kadar da coşkuludur. Bu özellikleriyle Yunan mitolojisinin *Teifesi*asını akla getirir: "*Görmeyen görücü*". Fiziksel olarak görmeme ile kâhince görmenin paradoksu. (Ama) kehanet sesi, gördüğü çöküşün acısını taşımaktadır. Çünkü kehanet, geleceği haber verir gibi görünmesine rağmen, asli değerlerin geçmişte belirlenmiş yazgısını dile getirmektedir."

A. Bulaç da¹⁸, Cemil Meriç'ten kişisel olarak öğrendiklerinin önemine dikkat çeke-

¹³ Ü. M. Yazan, *Cemil Meriç*, s. 122

¹⁴ Cemil Meriç, *Jurnal 1955-65*, 3. b., İletişim Yay., İstanbul 1992, C. I., s. 263

¹⁵ Ü. M. Yazan, *Cemil Meriç*, s. 1

¹⁶ Krş. Ş. Mardin, *Din ve Toplumsal Değişim*, s. 8

¹⁷ Murat Belge, "Görmeyen Görücü", *Gergedan*. Temmuz 1987'den nakl. Ü. M. Yazan, *Cemil Meriç*, s. 151-152

¹⁸ Ali Bulaç, "Cemil Meriç", *Tarih ve Toplum* (Ağustos 1987)'den nakl. Ü. M. Yazan, *Cemil Meriç*, s. 152. Alıntılar için ayrıca bkz. Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, Seyran Yay., İstanbul 1993, s. 39; Ü. M. Yazan, *Cemil Meriç*, s. 132

rek, etkileri hakkındaki görüşlerini şu şekilde sıralamaktadır: “*Cemil Meriç*’in en büyük arzusu, her kamptan düşünen, araştıran, namuslu insanların kafa kafaya verip çıkış yollarını birlikte aramalarıdır. Bu samimi tavrı ona çok az kimseye nasip olacak payeler bahşetmiştir. Kaç kişi öldüğünde, bu ükenin sağcısı, solcusu ve müslümanını kendi kişiliği etrafında toplayabilmiştir? Kaç kişiye aynı anda kitapları sağcı, solcu ve müslüman olarak tanımlanabilen yayınevleri tarafından severek basılma onuru nasip olmuştur?”.

Cemil Meriç, bunalımlarının, düşünce konusundaki çıkmazlarının o kadar farkındadır ki, hiç şüphesiz bu özelliği onu çağdaşları arasında daha yüksek bir konuma yerleştirmemizi kaçınılmaz kılmaktadır. Bu nedenle de o, modern bilgi ile dünya görüşümüz ve kültürümüz arasında bir yerde, çağdaşlarının gazabına uğramaktadır¹⁹.

Cemil Meriç, yazılarında kendisini Batı’nın antitezi olarak²⁰ ifade etmekte, akla verdiği önemle pozitivizmle kaynaşırken²¹, öte yandan da liberal ve demokrat olduğunu vurgulamaktadır²². Hiçbir zaman sosyalist ve özellikle materyalist olmadığını²³ belirten *C. Meriç*, düşüncelerinin heterodoks olduğunu, İslâmcı da olmadığını ekleyerek “ben kendimim” demektedir²⁴. Gerçekte “ben” zamirini nadiren kullanan *C. Meriç*²⁵ düşünce hayatına yön veren düşünürlerden söz ederken de pek çok düşünürün yanı sıra²⁶ bilhassa *M. Weber*’e²⁷, *M. Rodinson*’a²⁸ ve *Ali Şeriatî*’ye²⁹ özellikli atıflarda bulunmaktadır. Onun düşünce kaynaklarının pek çoğu aslında Batılı aydınlardır. Ne var ki, *Meriç*’de yaşadığı toplumun değerlerine sırtını çeviren yabancılaşmış bir tavır görülmez. Çünkü o, Doğu-Batı dengesini, kendine özgü fikir dünyasında sorgulayarak sağlayabilmeye gayret göstermiştir³⁰. Esasen ona göre günümüzün aydını hem klasik çağ hem de modern çağın aydınlarını tanımak ve anlamak zorundadır³¹.

Sonuç olarak “büyük itirafların adamı” olan *Cemil Meriç*, kendi toplumunun gerçeğine yaklaştıkça “azınlıklar” tarafından itilmiştir. *Eğitilmiş azınlıkların* oluşturduğu kamuoyu, düşünürü kendi toplumunun gerçeklerine yaklaştığında yargılıyor, “modern

¹⁹ H. Arslan, “Epistemolojik Bunalım”, s. 16

²⁰ C. Meriç, *Sosyoloji Yazıları*, s. 269

²¹ H. Arslan, “Cemil Meriç’le”, s. 588

²² H. Arslan, a.g.m., s. 592

²³ H. Arslan, a.g.m., s. 588

²⁴ H. Açıkgöz, *Cemil Meriç İle*, s. 39. Ayrıca bkz. C. Meriç, *Jurnal - I*, s. 77-78

²⁵ Krş. C. Meriç, *Jurnal-II*, s. 203

²⁶ Krş. C. Meriç, *Mağaradakiler*, s. 324; Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, Pınar Yay., İstanbul 1984, s. 144, 149. *Meriç*’in düşünce dünyasının kaynakları için de bkz. A. T. Alkan, *Cemil Meriç*, s. 20-22

²⁷ Krş. C. Meriç, *Umran*, s.217

²⁸ Krş. C. Meriç, *Kırk Ambar*, s. 338-346

²⁹ Krş. C. Meriç, a.g.e., s. 425-439

³⁰ Bkz. A. T. Alkan, *Cemil Meriç*, s. 22

³¹ Krş. C. Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 169

düşünürler panteon”undan ve “geleneksel putlar”dan uzaklaştırıyordu³².

Din anlayışını inceleyeceğimiz ikinci aydın ise *Şerif Mardin*’dir. *Şerif Mardin* 13 Şubat 1927’de İstanbul’da doğmuştur. Siyaset bilimci ve sosyolog olarak bilinen aydınımız özellikle Osmanlı siyasal ve toplumsal yapısı ile düşünce tarihine ilişkin araştırmalarıyla tanınmaktadır.

Galatasaray Lisesi’nde başladığı orta öğrenimini Amerika Birleşik Devletleri’nde 1944’te tamamlamış, Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümü’nü bitirmiştir. 1950’de Johns Hopkins Üniversitesi’ne bağlı İleri Uluslararası İncelemeler Okulu’ndan lisansüstü derecesi almıştır. 1954’te Siyasal Bilgiler Fakültesi’ne asistan olarak girmiş, 1956’da yedi arkadaşıyla birlikte fakültedeki görevinden istifa ederek siyasete atılmıştır. 1957 seçimlerinde milletvekili adayı olmuş fakat seçilememiştir. 1958’de Stanford Üniversitesi’nde *Yeni Osmanlıların Düşünsel Eserleri* konulu teziyle doktora derecesi alan *Mardin*, Princeton ve Harvard Üniversitelerinde araştırma asistanlığı yapmıştır. 1961’de Türkiye’ye dönerek Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde anayasa hukuku asistanı olmuştur. 1964’te doçentliğe, 1969’da profesörlüğe yükselmiştir. 1973’te Boğaziçi Üniversitesi’ne geçmiş; o tarihten beri de burada siyaset bilimi ve sosyoloji dersleri vermektedir. 1975-80 yılları arasında Uluslararası *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*’nin yayın kurulunda görev alan *Şerif Mardin*, ayrıca Amerika Birleşik Devletleri’nde Columbia ve California üniversitelerinde, İngiltere’de de Oxford Üniversitesi’nde konuk öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Mardin’e göre³³ Osmanlı toplum yapısındaki en temel bölünme merkez ve çevre eksenindedir. Bu bölünme Tanzimat’tan sonraki değişim sürecinde de varlığını korumuştur. Bu nedenle Osmanlılarda sivil toplum karşıtı bir “patrimonyal bürokratik devlet yapısı” doğmuştur. *Mardin* ilk kitabı *The Genesis of Young Ottoman Thought*’ta (1962; *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*) fikrî ürünlerin siyasal yapının biçimlenmesindeki rolünü araştırmıştır. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* (1964) adlı eserinde ise, Jön Türkleri harekete geçiren etkenin, düşledikleri ideal toplumla, *II. Abdülhamid* (1842-1918) döneminin toplumsal değerleri arasındaki çatışma olduğunu savunmaktadır. *Din ve İdeoloji*’deyse (1969) belirli görüş açılarının, bu arada modern ideoloji ve din sosyolojisi çözümleme yöntemlerinin, bir toplumu anlatmaktaki fonksiyonelliğini araştırarak Türkiye’de halkın dini inançlarının siyasal eylemi etkilemesine ilişkin kavramsal bir model oluşturmaktadır. *İdeoloji* (1976) adlı eserinde de inançların toplumsal yapıdaki yerini, *Marx*’ın toplum kuramı, bilgi sosyolojisinin katkıları, modern analitik felsefe, sosyal antropoloji ve fenomenoloji yönelimlerini bir bütün içinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. *Şerif Mardin*’in makaleleri bir dizi halinde yeniden yayınlanmaya devam etmektedir. Bunlar sırasıyla şu kitaplardan oluşmaktadır: *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (1990), *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (1990), *Türkiye’de Din ve Siyaset* (1991). *Mardin*,

³² H. Arslan, “Epistemolojik Bunalım”, s. 16

³³ Bkz. *Şerif Mardin*, “Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, Çev. Şeniz Gönen, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, 2. b., İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 30-66; *Şerif Mardin*, “Sivil Toplum”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, 2. b., İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 9-17

yeni çalışmalarında Türkiye'de dinin, aynı anda birkaç sosyal, siyasal ve ekonomik etken tarafından biçimlendirilmekte olduğunu göstermeye çalışmaktadır³⁴.

Şerif Mardin'in son eseri ise *Religion and Social Change in Modern Turkey The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (1989)'dir. Bu eserin ana eksenini, modernleşme sürecinde İslâmiyet'in, geleneksel toplumla ilişkileri ve dini-ideolojik söylemin bu süreçteki evrimidir. Mardin'e göre, "modernleşme yanlısı seçkinlerin safına katılmayan", yoksul kesimlerden destek arayan Said Nursi'nin (1876-1960), radikal-dinci bir düşünür olarak yaptığı, halkın gündelik hayatında önemli yer tutan kültürel kaynaklara, dini söylemlere birlikte sahip çıkarak bunları modern bir topluma uyum sağlayacak biçimde zenginleştirmektedir³⁵.

Türkiye'de düşünce tarihi, din ve siyaset sosyolojisine yaptığı önemli katkılar nedeniyle düşünce hayatımızın önde gelen isimlerinden biri olan Şerif Mardin, toplumumuzda yüzyılı aşkın bir süredir gündemde kalan din, modernleşme, Batılılaşma gibi olguları, resmi yorumun da, yerleşik muhalif söylemlerin de dışında kalarak, toplumsal zemin ve arka planlarıyla birlikte incelemektedir. Şerif Mardin'in pozitivist Batı düşüncesinin Türkiye'de egemen görüşle birleşerek biçimlendirdiği, "kabul edilmiş" eğilim ve yönetime kapılmayı, toplumsal değişim dinamiklerini genelgeçer kalıplara sokmayı, onu, "Cumhuriyet aydınları"nın önemli bir kesiminden kalın çizgilerle ayırmakta ve onun bütün eserlerini sosyoloji dünyamızda ayrıcalıklı bir yere sahip kılmaktadır³⁶. Şerif Mardin'in çalışmalarında İslâmiyet'le toplum ve siyaset arasında kurduğu geniş bağlantılar ve tahliller önemli argümanlar sunmaktadır. Sosyolog Şerif Mardin, her ne kadar "din olayı"nı anlamak için, İslâmlaşma olgusunu teşhis etme hususunda toplumun din dışı dinamiklerinin de payını anlamak gerektiğini söylerse de: verdiği hükümler, M. Türköne'nin de vurguladığı gibi³⁷, bilimsel referanslar olarak kalmakla yetinmeyecek gibi görünmektedir. Hatta Cumhuriyet geleneği içinde kendilerini "baskı" altında gören müslüman aydınlar için Ş. Mardin'in açıklamaları "elverişli" referanslar olmaktadır. Şimdilerde İslâmcı çevrelerde şaşkınlık uyandıran ise Ş. Mardin'in "din" konusunda nasıl bu kadar soğukkanlı olabildiğidir.

Din anlayışının oluşumunda C. Levi Strauss, M. Weber ve özellikle C. Geertz'den yararlandığını belirten Mardin³⁸, din sosyolojisinin verilerinden yararlanarak bakış açısını netleştirmeye çalışmıştır. Dini, Geertz'e dayanarak bir semboller sistemi (algılama çerçevesi) şeklinde açıklamaya çalışan Mardin³⁹, bu veriler yardımıyla Türk toplu-

³⁴ Bkz. Ş. Mardin, "Din ve Siyaset", s. 114-145

³⁵ Krş. Ş. Mardin, *Din ve Toplumsal Değişme*, s. 27

³⁶ Şerif Mardin'in yaklaşımlarının temel noktaları için bkz. A. Bayramoğlu, "Söyleşi", s. 101-102

³⁷ Mümtaz'er Türköne, "Türkiye'de Din ve Siyaset", *Dergâh*, Sayı: 19 (Eylül 1991), s. 22

³⁸ Krş. Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 9-11

³⁹ Krş. Ş. Mardin, a.g.e., s. 31. Geertz'e göre din, "insanlarda uzun süreli, geniş kapsamlı, güçlü güdüler yerleştirmeye çalışan bir semboller sistemi"dir. Son yıllarda, sosyolojide de önem verilen bu yaklaşıma göre, toplumun içinde bir yapısal unsur varsa, bu unsur bir fonksiyon da görmektedir. Toplum bu yapının ihtiyacını duyduğu için o oradadır. Bu yapının nedenini araştırırken en verimli yol. Mardin'e göre, bunun toplumun devamı bakımından ne gibi faydalar sağladığını araştırmaktır. Bkz.

mundaki dinsel yapı ve yeni oluşumların temellerini keşfetmeye çalışmaktadır.

Din anlayışını inceleyeceğimiz diğer bir Türk aydını da *Erol Güngör*'d r. 25 Kasım 1938'de Kırşehir'de doğan *Güngör*⁴⁰, ilk ve orta öğrenimini doğduğu şehirde tamamlamıştır. Orta  ğrenimi sırasında bir yandan da Osmanlıca ve Arapça  ğrenen *Güngör*, 1961 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden mezun olmuş ve aynı yıl Tecr bi Psikoloji Kürsüsü asistanı olmuştur. Bu sırada Sosyal Psikoloji alanının önemli eserlerinden *Krech* ve *Crutchfield*'in *Sosyal Psikoloji* (1965) adlı eserini tercüme etmiştir. Akademik çalışmalarının yanısıra dergi ve gazetelerde "milli kültür" ve günün sosyal problemleri hakkında yazılar kaleme almıştır. 1965'te *Mümtaz Turhan* yönetiminde hazırladığı "*Sözlü Materyalde Estetik Yapının Araştırılması*" adlı teziyle doktor olmuş, 1966 yılında da tanınmış sosyal psikolog *Kenneth Hammond*'un daveti  zerine Amerika'ya gitmiş ve Colorado  niversitesi'ne bağlı Davranış Bilimleri Enstitüsü'nde uluslararası bir ekibin çalışmalarına katılmıştır. *E. Güngör*, 1968'de yurda dönerek Edebiyat Fakültesi Tecr bi Psikoloji Kürsüsü'nde Sosyal Psikoloji derslerini vermeye ba lamı tır. 1970 yılında * ahıslararası İhtilafların   z m nde Lisansın Rolü* konulu teziyle doçent olmuştur. *E. Güngör*, çeşitli fak lterlerde verdiği derslerle ve bilimsel yayınları ile Türkiye'de sosyal psikoloji dalının gelişmesine katkıda bulunmuştur. 1978 yılında *Değerler Psikolojisi  zerinde Araştırmalar* adlı takdim teziyle profesör olmuştur. 1982'de Selçuk  niversitesi rektörlüğüne getirilen *E. Güngör*, 24 Nisan 1983'de vefat etmiştir.

Türkiye'nin sosyal, kültürel ve dini problemleri üzerinde özellikle duran *E. Güngör*, bilimsel yayınları ve ders kitapları dışında, özellikle aydın niteliklerini  ne çıkaran konularda çeşitli çalışmalara imza atmıştır. *E. Yeni ehirlioğlu* müstear adıyla yayınladığı ilk kitabı *Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri* (1963)'nde Türkiye'deki yabancı kültür egemenliğinin bir kısmını oluşturan Hristiyanlık telkin ve propagandası üzerinde durmuştur. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* (1963), milliyetçilik d  ncesinin gelişmesini, Türk kültür ve milliyetçiliğinin dayandığı temelleri sosyal psikoloji açısından inceleyerek tartıştığı bir çalışmasıdır. Yine *Kültür ve Milliyetçilik* (1980) adlı eseri de, yazarın  ağda  Türk milli kültürünün kurulması ve geliştirilmesinin sistematize edildiği bir çalışmadır. Hicri XV. yüzyıl anısına hazırladığı *İ l m'ın Bugünkü Meseleleri* (1981) adlı eserinde, Batı medeniyeti karşısında bütün müslümanların yeni bir medeniyet kurmak ve bunu kabul ettirmek zorunda oldukları fikrini işlemektedir; *İ l m Tasavvufunun Meseleleri* (1982) adlı eserinde ise tasavvufu tarih, felsefe ve sosyal psikoloji bilgileri i ığında ele almaktadır. *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik* (1982), bu konuda yazılmış makalelerin toplanmasından olu mu ; *Tarihte Türkler* (1988) ise Türk milletinin siyaset, kültür ve medeniyet tarihini tanıtmayı hedef almıştır. Ölümünden sonra yayınlanan iki eserinden biri olan *Sosyal Meseleler ve Aydınlar* (1993), yazarın konuya ilişkin makalelerini bir araya getirmekte; diğer eseri *Değerler Psikolojisi* (1993) ise, onun

 . Mardin. a.g.e., s. 44

⁴⁰ Biyografik bilgiler için bkz. Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi*, HTABVY, Amsterdam 1993, s. 101-104

profesörlük takdim tezini oluşturmaktadır.

Öte yandan E. Güngör'ün D. Krech-R. S. Crutchfield'den *Sosyal Psikoloji* (1965), W. E. Rostow'dan *İktisadi Gelişmenin Merhaleleri* (1966), K. Boulding'ten *Yirminci Asrın Manası* (1969), J. Neft'ten *Sanayileşmenin Kültür Temelleri* (1970), R. Aron'dan *Sınıf Mücadelesi* (1973), P. Hazard'dan *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme* (1973) ve R. Downs'tan *Dünyayı Değiştiren Kitaplar* (1980) adlı çevirileri de bulunmaktadır.

E. Güngör'e göre⁴¹, aydınların büyük çoğunluğu arasında hakim olan Batılılaşma fikri, aralarındaki bazı nüanslara rağmen değişmez hakikat gibi görülmektedir. Günümüz aydınları, eski bütünlüklerini kaybederek, çeşitli ideolojik gruplara ayrılmakta, bu ise, "Batılılaşmanın başarısızlığında" düğümlenmektedir. Erol Güngör, milliyetçilik kavramına bu bağlamda yeni açılımlar kazandırmaya çalışmış, çok defa yanlış anlaşıldığını düşündüğü bu kavramı anlama konusunda analizlerde bulunmuştur⁴². Sosyal bilimlerin desteğini sağlayarak bir *milliyetçilik görüşü* oluşturmak isteyen E. Güngör, en azından *sağ milliyetçiliğin* içinde oluşan farklılaşmalara temel teşkil edici açılımlar sağlamıştır. Güngör, görüşlerini temellendirirken Atatürkçü ideolojiye de atıfta bulunmaktadır. Güngör'e göre, *Atatürkçülük fikri*, siyasi veya felsefi bir sistem değildir⁴³. Bu nedenle de aydınlar nezdinde olay, gerekli yankıyı uyandırmamaktadır. Gerçekten de bu ad altında hemen herkesin kendine göre iyi ve doğru bildiği şeyleri ortaya koyması, "hakikatin objektif kriterleri yerine bir insanın şahsını ikâme etmeye çalışmasını sağlamaktadır. Ancak Güngör'e göre bütün bunlara bakarak Atatürkçülüğü anlamsız bir gayretten ibaret saymak da yanlıştır. Çünkü Atatürkçülük genç Cumhuriyetin yaşama çabasını temsil etmektedir. Solun bir ölüm denemesi olması, sağın da başka konularda bir takım endişeler yaratması Türk devletine şimdilik tek çıkar yol olarak *Atatürk milliyetçiliğini* bırakmış bulunmaktadır. Bu bağlamda günümüzde ideolojik aşırılıklara engel olmak ve plüralist demokrasinin ayakta kalmasını sağlamak gayretinden başka bir anlama gelmeyen Atatürkçülük, şimdilerde bir "siyasi tedbir"den ibarettir ve bazılarının *Kemalizm* adını verdiği sloganlarla bir ilgisi yoktur⁴⁴. Son tahlilde E. Güngör'ün önerdiği milliyetçiliğin Türk toplumunun geçmişinde ve bugününde derin kökleri vardır: nitekim *Atatürk* de bu köklü hareketin içinde yetişmiş insanlardan biridir⁴⁵. Güngör, düşüncelerine her noktada katılmamakla beraber *Ziya Gökalp* ve *Mümtaz Turhan*'ı Türk milliyetçiliği bağlamında kendisine rehber olarak görmektedir⁴⁶.

Erol Güngör'e göre⁴⁷ Türkiye çok hızlı ve geniş çaplı bir değişme içindedir. Böyle

⁴¹ Erol Güngör, *Dünden, Bugünden -Tarih, Kültür, Milliyetçilik-*, 5. b., Ötüken Yay., İstanbul 1993, s. 8-9

⁴² Bkz. E. Güngör, *Türk Kültürü*, s. 23-134

⁴³ E. Güngör, *a.g.e.*, s. 19

⁴⁴ E. Güngör, *a.g.e.*, s. 19

⁴⁵ E. Güngör, *a.g.e.*, s. 20

⁴⁶ E. Güngör, *a.g.e.*, s. 20

⁴⁷ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, 6. b., Ötüken Yay., İstanbul 1992, s. 6

bir değişme süreci içinde, her yerde görüleceği gibi, bizde de toplumun alacağı yeni biçim hakkında çeşitli görüşler ortaya çıkmış, bu görüşlerin etrafında ideolojik gruplar oluşmuştur. Türkiye’de kuvvetli ve köklü bir yerli kültürün varlığı *Güngör*’e göre⁴⁸, bu değişim karşısında bir sınırlama ya da yönlendirmenin yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu kültür parçalanmıştır ve eski bütünlüğünü kaybetmektedir, ama hâlâ insanlarımıza başıboş değişmeye karşı direnme gücü verecek kadar ayaktadır. Bu çerçevede *Güngör*, “neyi alalım, neyi atalım” sorusunu önemsememekte, bunların envanterini yapmaktan ziyade, Türkiye’de milli bünyeyi kuvvetlendirici tedbirler üzerinde çalışmanın doğru bir yol olacağını iddia etmektedir⁴⁹. Öte yandan *E. Güngör*, siyasete kendisini meslek olarak yabancı bulmaktadır. “İslâm davası”nın da siyasi bir dava olarak değerlendirilmesini kabul etmemektedir⁵⁰. Aydınımıza göre, *müslümanlar* yeni bir medeniyet kurarak varlıklarını korumak ve yüceltmek mecburiyetindedirler. Ancak bunun yolu, her şeyden önce fikir ve sanat alanında yoğun gayretler safretmekle mümkün olabilir⁵¹. *Güngör*’ün önemli problemi, İslâm’ın yeni dünyada nasıl yorumlanacağı, yani bugün nasıl bir din hayatı yaşamak gerektiğidir⁵². Dolayısıyla bu gayeye ulaşabilmek için aydınlarımızın, kendilerini yıpratın, enerjilerini büyük ölçüde boşa çıkaran siyasi çekişmelerden mümkün olduğu kadar uzakta kalmaları, günlük olaylara *tepeden bakarak* kalıcı, köklü çözümler üzerinde kafa yormaları gerekmektedir⁵³.

Erol Güngör İslâmiyet’i modern bilimlerin açıkladığı kadarıyla kabul eden, toplumu *Durkheim*’in bilinç kavramıyla izah eden bir yaklaşıma sahiptir⁵⁴. O, bir sağ aydın olarak 80’li yılların muhafazakâr-milliyetçi çevreleri kadar, toplumu geniş bir perspektiften tanıma çabası içinde olan çevreden insanın ilgi alanına girmeyi başarmıştır.

Daha çok “solcu aydın” olarak da değerlendirebileceğimiz *Murat Belge* ise, 16 Mart 1943 yılında Ankara’da doğmuştur. *Murat Belge* yazar, çevirmen ve eleştirmen olarak tanınmaktadır. Yazılarının yanı sıra Türkiye’de sol siyasal hareket içinde açık bir tartışma ortamı sağlamayı amaçlayan *Birikim* ve *Yeni Gündem* dergilerinin genel yayın yönetmeni olarak da bilinmektedir.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü’nü bitirdikten (1966) sonra aynı fakülteye asistan olarak giren *Belge*, 1969’da doktorasını vermiştir (*Caudwell’in Estetik Teorisinin Eleştirisi*). 1972’de siyasal eylemlerinden dolayı tutuklanmış, 1974’te serbest bırakıldıktan sonra da tekrar aynı üniversiteye dönmüş, 1980’de de doçent olmuştur. 1982’de üniversiteden kendi isteğiyle ayrılarak İletişim

48 E. Güngör, *a.g.e.*, s. 7

49 E. Güngör, *a.g.e.*, s. 8

50 E. Güngör, *Meseleler*, s. 13

51 E. Güngör, *a.g.e.*, s. 13-14

52 Krş. E. Güngör, *Tasavvuf*, s. 9

53 E. Güngör, *Meseleler*, s. 248-249. *Güngör*, “İslâm’ı bu çatışmaların dışında tutmayı başaranlar onun birleştirici gücü sayesinde eşitlik ve kardeşliği tesis edebilirler; bunu yapmadıkları takdirde İslâm’ı kendi fırkalarının yani tefrikalarının doktrini halinde göstermek gibi sonu nereye varacağı bilinmeyen bir vebali temsil ederler” demektedir. Bkz. E. Güngör, *a.g.e.*, s. 249

54 H. Arslan, “Epistemolojik Bunalım”, s. 18

Yayınları genel yönetmenliğini üstlenmiş, *AnaBritannica* ansiklopedisinin de editörler kurulunda yer almıştır (1986).

1964'te *Yeni Dergi*'de çeviriler, eleştiri yazıları yayınlamaya başlayan *M. Belge*, *Faulkner* (1897-1962) ve *Joyce* (1882-1941) gibi yazarların romanlarını çevirerek adını duyurmuştur. 1970'da *Halkın Dostları* dergisinin kurucuları arasında yer alan *Belge*, 1975'de gene kurucuları arasında yer aldığı *Birikim* dergisinde, çağdaş Marksist düşünürlerin eserlerini tanıtan yazılar yazmış ve güncel siyasal olaylar üzerine yorumlar yapmıştır. Aynı adı taşıyan yayınevinin Marksist kuramlar konusundaki araştırma kitaplarının yayın yönetmenliğini üstlenmiştir. Siyasal eylemi, gündelik hayat pratiği içinde kavramaya çalışan *Belge*, 1980'li yıllarda genellikle siyaset dışı konulara eğilerek, deneme türüne yönelmiştir. Bu dönem de, çoğu *Cumhuriyet*, *Milliyet* gazeteleriyle *Milliyet Sanat* dergisinde yayımlanan yazılarını *Tarihten Güncelliğe* (1983) adlı kitapta toplamıştır. Bu yazılarını yazarken, belirli bir yazma pratiği içinde, kişiselliğini bir bakış tutarlılığında eritmeye dikkat ettiğini belirten *Belge*⁵⁵ denemenin bu bağlamdaki özelliklerinden yararlanmaktadır.

1984'te bir siyasal yorum ve düşünce dergisi olarak çıkmaya başlayan *Yeni Gündem*'in genel yayın yönetmenliğini üstlenerek, Türkiye'de demokrasi ve sivil yönetimi amaçlayan her türlü siyaset için bir tartışma platformu oluşturmaya çalışmış, bunun için de, toplumda büyük bir çoğunluğu temsil eden İslâmcı çevrelerle diyalogun gerekli olduğunu vurgulamıştır⁵⁶. Ancak gerçekleştirmeye çalıştığı diyalogu, bir *ihtida* ya da *dönüşüm* olarak değil "siyaset içinde pazarlık" şeklinde açıklamaktadır⁵⁷. Son tahlilde, sol bir siyasal kitle oluşturmak isteyen *M. Belge*, kendi siyasal çevresi üzerinde olduğu kadar, dışındaki yapılarla da entelektüel bir duyarlılık çerçevesinde ilişki kurmayı başarmıştır. Denemelerinin toplandığı başlıca eserleri şunlardır: *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek* (1989), *12 Yıl Sonra 12 Eylül* (1992), *Türkiye Dünyanın Neresinde* (1992).

Ali Bulaç'ın Türk solunun "sözü dinlenmeye değer aydını"⁵⁸ olarak değerlendirdiği *Murat Belge*, kendisini Marksist gelenek içinde hissetmektedir. "Formasyonumda muhtemelen en çok *Marx*'ın katkısı vardır" diyen *Belge*, *Kant*'tan, hatta *Aristo*'dan etkilenmekle birlikte kendisinde diğer pek çok düşünürün katkısının da ihmal edilemez derecede etkili ve belirgin olduğunu vurgulamaktadır⁵⁹. Kendi entelektüel dünyasını

⁵⁵ M. Belge, *Tarihten Güncelliğe*, s. 10

⁵⁶ *M. Belge*'nin bu tavrı çok sert eleştirilerle karşılaşmıştır. Örneğin *H. Çetinkaya*'nın eleştirisi önemlidir: "Hiçbir ideoloji bir başka ideoloji ile egemenlik mücadelesi vermeksizin aynı konumu paylaşmaz, paylaşamaz. İdeolojilerin ittifak stratejileri yoktur. Her ideoloji tanımı gereği insanları kendisine çağırır. Bu bir tanıma pratiğidir ve ideoloji çağrısını tanıyanlar üzerinde kendi çözümlerini kabul ettirir. Bu nedenle de dini ideolojinin çağrısının muhatabı solcular değildir". *H. Çetinkaya*, "Birikim", s. 13

⁵⁷ Krş. *Murat Belge*, "İslâmiyet ve Barış Paneli", *Saçak*, Sayı: 42 (Temmuz 1987), s. 21

⁵⁸ *A. Bulaç*, *Aydın Sapması*, s.143. *E. Batur* da, *Murat Belge*'nin dar bir alanın insanları tarafından dokunulmaz ilan edildiğini, böylece etrafında sentetik bir koruma cephesi oluşturulduğunu belirtmektedir. Yine *Batur*, "*Belge*, politik olarak karşı fraksiyonlar tarafından eleştiriliyor olabilir ama, kendi etrafındaki insanlar tarafından şaka yollu da olsa *tekke şeyhi* diye adlandırdığımız olayı yaşadığı da bir gerçek" demektedir. Bkz. *S. Kaplan*, *Tarih*, s. 114

⁵⁹ *Murat Belge*, "Sosyalist Ahmet Mithat Olduğumu Söylemişim", *Gergedan*, Sayı: 4 (Haziran 1987).

oluştururken şüphesiz yalnızca *Marx*'tan etkilenmemekle birlikte, en çok *Marx*'tan etkilendiği açıktır. Bununla beraber, onunla pek çok noktada da önemli sayılabilecek ayrılıkları mevcuttur. Ancak *Belge*, bütün bunlara rağmen kendisini Marksizmin dışında saymadığını, çünkü zihninde taşıdığı sistematik üzerinde son kertede en belirleyici olan damganın *Marx*'a ait olduğunu belirtmektedir⁶⁰. Marksizmi bir *dogma* olarak algılamayan *Belge*⁶¹, tam tersine onu, bir doğrultuda insanların toplumsal mücadeleleri ve kendilerini zenginleştirmeleri yolunda düşünülmüş şeyler olarak yorumlamakta, böylece de kendini bu genel doğrultunun içinde hissetmektedir.

Türk aydınlarının oluşumunda Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde idealler ile gerçekler arasında gittikçe büyüyen ironik mesafenin büyük bir payı olduğunu belirten *M. Belge*⁶², bu bağlamda Marksizmi bir *kafa açıklığı* saymaktadır⁶³. Bununla birlikte, bir maddeci olarak da dini düşünceyi reddetmektedir⁶⁴. *Belge*, 1980 sonrasında siyasal iktidarların din faktörünü azami derecede işlevsel kılarak, dinsel canlanmaya destek sunduğunu da belirtmektedir⁶⁵. Bu bağlamda *Belge*, "laikleşme sürecinin yarattığı kopukluğu giderip, muhafazakar bir iktidar bloku içinde dine de yer vermek, Osmanlı devletinde olduğu gibi dini görünür yüzeyde öne çıkarıp fiilen onu devletin yedeğine almak, Japonya'da olduğu gibi dinin de bir parçasını oluşturduğu muhafazakar bir üstyapı sistemi kurarak kapitalist gelişmeye boyun eğecek uysal ve çalışkan bir *teba* yaratmak, bu yeni iktidarın bilinçli bir çabası olarak görüldüğü"⁶⁶ kanaatindedir.

Din anlayışını inceleyeceğimiz bir diğer aydınımız da *İsmet Özel*'dir. *Özel*, 9 Eylül 1944'te Kayseri'de doğmuştur⁶⁷. Yoğun söyleyişi, kendine özgü imge dünyasıyla tanınan şair ve yazar *İsmet Özel*, 1960 kuşağının önde gelen şairlerindendir.

Çankırı Gazi Lisesi'ni bitirdikten (1962) sonra bir süre Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde okumuş ve Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ni bitirmiştir (1977). 1980'de Fransızca okutmanı olarak İstanbul Devlet Konservatuvarı'nda çalışmaya başlamıştır. Şiirlerini çeşitli dergilerde (*Türk Dili*, *Devinim* 60, *Papirüs*, *Şiir Sanatı*, *Yeni Dergi*, *Soyut*, *Halkın Dostları*) yayınlayan *İ. Özel*, *İkinci Yeni* akımının deneyimlerinden ve birikimlerinden de yararlanarak yeni buluşlar, yoğun bir söyleyiş ve gizemli havasıyla tanınan son derece özgün şiirler yazmıştır. Biçim ve içerik özgünlük-

s. 43

⁶⁰ M. Belge, *Gelecek*, s. 10. Ş. Argın, *Belge*'yi Marksist çizgisinin somut bir yerde olmayışından dolayı eleştirmektedir. Bkz. Ş. Argın, "Murat Belge", s. 43-45

⁶¹ M. Belge, "Söyleşi", s. 43. Öte yandan *Belge*, L. Althusser'in yönteme ilişkin görüşlerinden kişisel düşüncelerinin oluşumunda yararlandığını belirtmektedir. Bkz. M. Belge, *Tarihten Güncelliğe*, s. 355-362

⁶² M. Belge, "Kültür", s. 1290

⁶³ M. Belge, "Söyleşi", s. 43

⁶⁴ M. Belge, *Türkiye*, s. 96

⁶⁵ M. Belge, *12 Yıl Sonra*, s. 34

⁶⁶ M. Belge, *a.g.e.*, s. 158-159

⁶⁷ Biyografik bilgiler için özellikle bkz. İsmet Özel, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?*, Risale Yay., İstanbul 1988

leriyle Türk şiirinde 1960 sonrası değişimin en önemli kişilerinden olmuş⁶⁸, *Evet İsyan*'da (1969) yaşadığı dönemin ortak duyarlılığını, coşkulu yanlarını etkili bir biçimde dile getirmiştir⁶⁹. 1970'lerin başında İslâm'a bağlı bir sanat anlayışına yönelen *İsmet Özel*'in, bu bağlanışının izleri *Cinayetler Kitabı*'nda (1975) görülmektedir. Öbür şiir kitapları *Geceleyin Bir Koşu* (1966) ile *Celladıma Gülümserken*'dir (1984).

Onun, İslâm'a bağlanışıyla birlikte öne çıkardığı dini duyarlılığın ürünü olan çalışmaları okur ve entellektüel kesim arasındaki ününü zayıflatmadan sürdürmektedir. Deneme ve eleştiri kitapları ise şunlardır: *Üç Mesele* (1978), *Şiir Okuma Kılavuzu* (1980), *Zor Zamanda Konuşmak* (1984), *Taşları Yemek Yasak* (1985), *Bakanlar ve Görenler* (1985), *Faydasız Yazılar* (1986), *İrtica Elden Gidiyor* (1986), *Surat Asmak Hakkımız* (1987), *Tehdit Değil Teklif* (1987), *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?* (1988), *Sorulunca Söylenen* (1989), *Cuma Mektupları I-V* (1990-1992), *Tahrir Vazifeleri I-XII* (1992-1994).

Türkiye'nin önde gelen şairlerinden sayılan *İsmet Özel*, yayımladığı otobiyografisinde [*Waldo Sen Neden Burada Değilsin?* (1988)] kendisini Marksizmden uzaklaştırıp, İslâmi mirasıyla bütünleştiren süreçler üzerinde düşünmekte ve çocukluk döneminde bu dönüşü açıklayabilecek hiçbir dini eğitim veya sistemli dine yönelme teşviki görmediğini söylemekte, değişimi izah edenin sadece küçük bir memur çocuğu olarak elde ettiği ayrıcalıklar olduğunu belirtmektedir⁷⁰. Kendisini bildi bileli içinde olduğunu düşündüğü yalnızlıktan *müslüman* olunca kurtulduğunu belirten *Özel*⁷¹, bununla beraber sosyalist olarak ulaşamadığını anladığı hedeflere müslüman olarak ulaşılacağı tuzağına düşmemeye çaba gösterdiğini vurgulamaktadır⁷².

İ. Özel'in bu dönüşümü, Marksizm'den İslâm'a dönüş biçiminde görülmek isteniyse de, o kimi zaman hayatının bu bölümünü tartışmak istememekte ve bu değişimin abartılmaması gerektiğini belirtmektedir. *Özel*, İslâm'ın her zaman dikkatini çeken önemli bir din olageldiğini, hatta kimi zaman kendisi için çok önemli olduğunu ve halkın onurunun ve kişiliğinin korunmasıyla ilgilenen bir sosyalist olarak, sosyalizmde insanların karşı karşıya kaldığı sorunlara pratik çözümler bulduğunu belirtmiştir. 1970'lerde de İslâm'a dönüşünün bir *çözüm arayışından* kaynaklanmadığını, bunun bir *ümit yenilemesi* olduğunu açıklamıştır⁷³. Ancak *Özel*, müslüman olduğunda kendisiyle belli bir kültürel

⁶⁸ M. E. Meeker, "Müslüman Aydınlar", s. 164

⁶⁹ "*Evet İsyan*'ın yayımlandığı günlerde birisi benim Marksist olduğumu söylese bundan övünç duyardım. Çünkü bence Marksist olmak yalnızca belli bir görüş lehine tercihte bulunmak değildi, aynı zamanda bir zihnî yeterlilik ve kuramsal meseleleri kavrayıştaki bir olgunluğun belirtisiydi". *İ. Özel*, "Bir Cevap", s. 97

⁷⁰ Şerif Mardin, "İyiler ve Kötüler-I", Çev. Mustafa Özel, *Dergâh*, Sayı: 28 (Haziran 1992), s. 1. Ayrıca krş. *İ. Özel*, *Waldo*, s. 39

⁷¹ *İ. Özel*, *a.g.e.*, s. 94

⁷² *İ. Özel*, *Waldo*, s. 105

⁷³ M. E. Meeker, "Müslüman Aydınlar", s. 164. "Benim sosyalist olmamla müslüman olmam aynı süreç içindedir. Ben hangi sebeplerle sosyalist olduysam aynı sebeplerle müslüman oldum. Yani bunda bir kesinti bir yön değiştirme olduğunu da sanmıyorum. Türkiye'de sanıyorum ki bize dayatılan yanlışlar, bize zorla kabul ettirilmeye çalışılan turnak içinde doğrular var. Bunların eleştirisi bizi bir

dili paylaştığına inandığı hiçbir müslümanı tanımadığını da vurgulamıştır⁷⁴. İslâm'ı tanıma sürecinde *tecrid*, *tefrid* ve *tevhid* safhalarının aşılmasına gerek duyulduğunu⁷⁵ vurgulayan Özel, İslâmcı düşünceyi derinden etkileyen görüşleri ve uzlaşmasız aristokrat tavrı nedeniyle, etrafında somut bir çevre oluşturamamış, fakat tek tek bireyler dikkate alındığında kalıcı ve ilginç bağlar kurmuştur⁷⁶.

İ. Özel, sadece müslüman çevrelerden değil seküler okuyuculardan da hatırı sayılır bir okur tabanına sahiptir⁷⁷. O, vardığı bazı sonuçları bir başkasına aktarmak üzere yazılar yazmaktaysa da, kendisinin, çıkar yolun hangisi olduğunu keşfetmenin sorgu-sual makamına kurulup başkalarına yol gösterme çabasına girmiş olmadığına inanmaktadır⁷⁸. “Herkesin kendi masalını yıkması gerektiğini” söyleyen Özel, bu bağlamda üç kelimedenden söz etmektedir: *Şair*, *komünist*, *müslüman*⁷⁹. Hemen her alanda eleştiri getirmesine imkan veren “iman”ı kendisini hedeflemesi muhtemel eleştirilere karşı *kalkan* görevi görmektedir⁸⁰. Özel, ne aileden gelen, ne kurumsal, ne de özel gayretiyle dini bir eğitim sahibi olmamasına rağmen, bir dini hareket olarak görmediği *İslâmi hareketin* başarıya ulaşmasını Türkiye için arzu etmektedir. O, dini olanla İslâmi olan arasında keskin bir farklılıktan söz etmektedir: Müslümanların anlayışına göre din tamamlanmıştır ve bir harekete muhtaç değildir. *İslâmi hareket* ise insanın dünyada bulunuşunun izahına ilişkin bir harekettir ve yine Özel'e göre, hakbilir her insan için İslâm'ın dışında başka bir şey de yoktur⁸¹.

Eğer Batı'da Özel'in konumuna denk düşen birisini araştırmamız ve örnek vermemiz gerekecek olursa, M. E. Meeker'in de tesbit ettiği gibi⁸², onun yazılarındaki yaklaşımının ilk dönem Protestanların tavırlarını andırdığını söyleyebiliriz. Çünkü burada içtenlikle inanmış birisinin kimi zaman büsbütün ahlâki sorumluluğunun ağır bastığı dürüstlüğü söz konusudur. Gerçekten de Özel, bir müslüman olarak kendisiyle *Hristiyan evangelistler* arasında bir paralellik kurulabileceğinden söz etmiştir.

İsmet Özel'in problemi Türk toplumunun Batılılaşması ve bunun sonucunda da

noktaya götürebilir. Yani bu nokta belki ilk planda *toplumculuk* olabilir ama benim gördüğüm anlamda varılabilecek nokta *müslümanlıktır*. İ. Özel, *Sorulunca*, s. 35

74 İ. Özel, *Waldo*, s. 104

75 İ. Özel, *Üç Mesele*, s. 8

76 R. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 265

77 M.E.Meeker, “Müslüman Aydınlar”, s. 165. Ayrıca bkz. İ. Özel, “Bir Cevap”, s. 101

78 İ. Özel, *Cuma Mektupları-V*, s. 29. O, 80'li yıllarda yazdıklarıyla müslümanlığın bütün insan meselelerinin ekseninde nasıl bir yer tuttuğunu gösterebilme çabalarını yansıtmaktadır. İ. Özel, *Waldo*, s. 113. Ayrıca bkz. “Bir Cevap”, s. 101; *Cuma Mektupları-V*, s. 29

79 İ. Özel, *a.g.e.*, s. 15-17

80 Hamit Bozarslan, “İsmet Özel Üzerine”, Çev. Haldun Bayrı, *Defter*, Sayı: 15 (Aralık-Mart 1990), s. 91

81 İ. Özel, *Tahrir-XII*, s. 21-22

82 M. E. Meeker, “Müslüman Aydınlar”, s. 165-166. *Evangelist* eğilimlerle karşılaştırılabileceğine ilişkin değerlendirme için bkz. İsmet Özel, “Hem Perukalı Hem Fodul”, *Kitab Dergisi*, Sayı: 9 (Kasım 1986), s. 10

İslâm toplumunun parçalanmasıdır⁸³. *Özel*'in yazılarında cephe alınan nitelikleriyle Batı, belli hakimiyet odaklarını, belli denetim merkezlerini ifade etmektedir. Bu da XVI. yüzyıldan itibaren oluşumunu gerçekleştirmiş bulunan “dünya sistemi”nden başka bir şey değildir. Yani Orta Çağ boyunca Batı’da “Batı” yoktur. Eğer yerküre kültürü Doğu ve Batı diye ikiye ayrılacak olursa İslâm Batı’da kalır ve Doğu diye adlandırılmayı hakedenlerin Hint ve özellikle Çin kültürü (zihniyeti) olduğu anlaşılır. İslâm Akdeniz havzasına ait olan bağları yüzünden, “İbrahimî gelenek” içinde yer alması nedeniyle ve Batı’nın oluşmasına birinci elden katkıları bulunduğu için en genel düşünme çerçevesinde Batı ile sınırdadır. Cermen dünyasının ne ölçüde Batılı olduğu sorulabilirse İslâm ve Batı ilişkilerinin de hangi düzlemde ele alınması gerektiği daha kolay anlaşılabilir⁸⁴. Ancak *İ. Özel*’in, seçmeciliğin reddini önerirken bile *Batılı bir dil* kullanıyor olması, Batılı referanslara bol miktarda atıflarda bulunması eleştirilmekte, bundan hareketle de İslâmcılıkla Batılılaşma arasında bir bağımlılık ilişkisinin varlığı tartışılmaktadır⁸⁵.

Düşüncelerinin derinleşmesinde *Heidegger* okumalarının katkısını saklamayan *İ. Özel*, böylece ayet ve hadisleri bile derinden kavrayabildiğini vurgulamaktadır. Nitekim *Özel*’e göre *Heidegger*’in şu sözü kendi kanaatini pekiştirmektedir: “Belki benim tanrısızlığım felsefi tanrıçılıktan Allah’a daha yakındır”⁸⁶. *Kur’an*’a bağlanmakla varoluşsal güvenliğine kavuştuğuna inanan *Özel*, ancak bu güvenlik noktasından sonra özgürlüğün elde edilebileceğini düşünmektedir. İslâm’ı bir şifa olarak gören *Özel*, yaralı olmayanın veya yarasını tanımayanın bu şifadan nasibini alamayacağını belirtmektedir⁸⁷.

İ. Özel, bir taraftan müslümanlar arasında yaygın olan pek çok “mit” hakkında sorular sorarken, diğer taraftan da onların dikkatlerini salt dini inanç ve ilkelerde gerçekleştirilecek birlikteliklerden uzaklaştırmaya çalışmakta ve aktif düşünce ve bakış açısına doğru çekmektedir. O, yazılarını çoğunlukla İslâmi söylemsel pratiğin oluşturulması konusunda yoğunlaştırmaktadır⁸⁸. *Özel*, yazılarını, okuyucuların birtakım sonuçlara ulaşmalarını mümkün kılacak bir biçimde değil, yazarla okuyucu arasında bir ilişki/bağ kurmanın yanı sıra, belli bir düşünme biçimi ve yöntemi geliştirebilmelerini sağlayacak şekilde yazmaktadır⁸⁹.

İ. Özel’e göre Türkiye, bugün “aydınlanma”ya muhtaçtır⁹⁰. Gerçekte *Aydınlanma Çağı* dediğimiz çağ *Özel*’e göre⁹¹ “yaftalarla, etiketlerle kendisine yakıştırılan özellikleri tam olarak taşımayan bir çağdır. Aydınlanmanın ilginç, yararlı ve üretici olan yanı da

⁸³ B. Toprak, “İki Müslüman Aydın”, s. 144

⁸⁴ *İ. Özel*, “Bir Cevap”, s. 100. Onun Batı aleyhtarı eleştirisi ile *A. Laroui*’nin görüşleri arasında paralellik kurulmuştur. Krş. H. Bozarslan, “İsmet Özel”, s. 92

⁸⁵ Krş. *İ. Özel*, “Bir Cevap”, s. 99; H. Bozarslan, “İsmet Özel”, s. 93

⁸⁶ *İ. Özel*, “Bir Cevap”, s. 100. *Heidegger* için bkz. B. Maggee, “Heidegger”, s. 101-136; İsmet Özel, “Müslüman ve Bilgi”, *Dergâh*, Sayı: 15 (Mayıs 1991), s. 14-15

⁸⁷ *İ. Özel*, *Sorulunca*, s. 26

⁸⁸ M. E. Meeker, “Müslüman Aydınlar”, s. 167

⁸⁹ Krş. *İ. Özel*, “Bir Cevap”, s. 101; *Cuma Mektupları-V*, s. 29; *Tahrir-I*, s. 26

⁹⁰ *İ. Özel*, “Aydınlanma”, s. 2

⁹¹ *İ. Özel*, a.g.m., s. 1

buradadır. Akıl üstünlüğü değil, duyguların ağırlığı ileri sürülmüştür bu dönemde. Aydınlanma denildiğinde hemen, dini inanışlar aleyhine aklın yüceltilmesi düşüncesinin doğması da, aydınlanmadan gereken payı almadığımızı göstermektedir.” İ. Özel, aslında, müslümanların aydınlanmasının *Locke, Voltaire, Kant* gibi düşünürlerin her biri kendi ülkesinde hangi titreşimleri uyandırdıysa, bizde de benzeri sonuçlara ulaşmakla sağlanabileceğini savunmamaktadır. Ama müslümanların aydınlanması İslâm’ın özüne uygun olarak kulların kullar üstündeki vesayetinin kalkmasını gözetir. İsmet Özel kendi çabalarının bu yolun açılması için yeterli olmasa bile, belirgin bir ayıklamayı sağlamaya yöneldiğini, hatta bu anlamda bunun bazı işaretlerini şimdiden almanın cesaret verici olduğunu söylemektedir⁹². Nitekim akletmeden İslâm’a girmek mümkün olmadığı gibi, akletmeden de müslüman kalmak mümkün değildir. Müslüman, akletme suretiyle kendi delillerini eleyerek, merkeze doğru seyrederek. Böylece İ. Özel düşüncenin çözülemeyecek bağını keşfetmenin müslümanların akletmelerinin bir imtiyazı olarak belirginleştiğini belirtmektedir⁹³.

Ancak İ. Özel, “İslâmcı aydın” tanınımından da rahatsızlık duymaktadır. Özel’e göre⁹⁴ bu *ibare* yanıltıcıdır, çünkü hem modernleşen Türkiye’deki özelemlerin içeriğini su yüzüne çıkarmamıza engel olmakta, hem de bu çabayı üstlenen insanlar arasındaki bağı koparmaktadır. Dahası bu yanlış kullanım yüzünden görünüşte benzer ama özde farklı “işporta malı düşünceler”in pazar bulmaları kolaylaşmaktadır. Özetle, gerçekçi olmak dayatılan gerçeği kabullenerek yeni şartlardan yararlanma yoluna girmekle değil, gerçeği eleştirerek yeni bir gerçeklik yolunu açma çabasını göze almakla mümkündür. Özel, bu bağlamda kişisel konumunun ve dolayısıyla yazdıklarının bu açıdan bakıldığında görülebilir olduğunu sandığını belirtmektedir.

Paradoksal bir biçimde, İslâmi dünya görüşünün özgüllüğünü en çok sahiplenilen “müslüman aydınlar”, aynı zamanda Batı modernizmini de en çok takip eden, ona en çok atıfta bulunanlardır. İslâm’ın dünyevileştirme eğilimine ilk karşı çıkan “müslüman aydın” İsmet Özel’in *Üç Mesele*’de (1978) geliştirdiği anti-modernist düşünce bile çoğu kereler Batılı ve müslüman düşünürlerin eserlerinden besleniyor gibi görünmektedir⁹⁵.

İ. Özel, kolaylıkla “paranoyak komplocu” gibi sıfatlar yakıştırılan aşırı temkinliliğiyle, İslâmi kesimde genel kabul gören noktaları bile kıyasıya sorgulamıştır⁹⁶. O,

⁹² İ. Özel, “Bir Cevap”, s. 100. Örneğin *Faydasız Yazılar* adını verdiği yazılar kümesinin, kendi aydınlanması peşinde koşan bir adamın *tasalarını paylaşma açma* şeklinde kabul edilmesini istemektedir. Bkz. İ. Özel, *Faydasız Yazılar*, s. 10. “Çünkü düşünce müşterek bir aydınlanmayı gözetir. Ben işrâkın iştirake bulunabileceğine inanan bir mesleğe mensubum. Paylaşılamayan gerçeğin kendi başına ne büyük önemi, ne çok değeri olursa olsun insana, insan oluşa uzak kalacağına inanırım. Bir önem, bir değer sahibi olduğu kabul edilen ve fakat paylaşılmayan gerçeğin, bilginin, her şeyin kolaylıkla put haline geleceğini bilirim. İdeolojilere bağlılık böylesi bir paylaşılma, iştirak adına gerçeğin gözden çıkarılmasına kadar varıyor.” İ. Özel, *Faydasız Yazılar*, s. 9

⁹³ İ. Özel, *Cuma Mektupları-IV*, s. 171

⁹⁴ İ. Özel, “Bir Cevap”, s. 98. Özel, “İslâmcı aydın” ifadesi yerine “müslüman” kavramını daha açıklayıcı bulmaktadır. Bkz. İ. Özel, a.g.m., s. 97

⁹⁵ N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 108. Ayrıca bkz. İsmet Özel, *Üç Mesele, -Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma-*, 2. b., Dergâh Yay., İstanbul 1984

⁹⁶ R. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 265. Ayrıca bkz. İ. Özel, *Sorulunca*, s. 62

komplocu olmayan her değerlendirmeyi *komplocu* saymakta, öte yandan paranoyak suçlamalarını da, “paranoyamdan çok memnunum ve siyasi bilincimi kirlenmekten koruyuşumu ona borçluyum” diyerek cevaplamaktadır⁹⁷.

Ütopist değil revendicatif (dilek ve istekler kapsayan) bir eğilime sahip olduğunu belirten⁹⁸ *Özel*, ne *eyyamcı müslüman* bakış açısı gibi uzlaşmaya, ne de doktriner İslâmcı görüş gibi *muhayyel bir düzen* adına *eyleme* yatkındır⁹⁹. Tavrını din ekseninde belirleyen *İsmet Özel*, bu tavrının, dinin insan hayatında merkezi bir yer tuttuğu dönemlerdekinden farklı olması gerektiğini savunmaktadır¹⁰⁰. Ancak *Özel*, düşüncelerinin bir sistem oluşturmadığının da farkındadır. Ne var ki, ona göre “bir düşünce sistemine veya düşüncelerin sistemleştirilmelerine yönelik istenilir bir sonuç değildir. Çünkü hedef gözetken bir hareket nereye varacağını, nereyi koruyacağını bilebilmek için tespitlere, çözümlemelere gerek duyar. Ama esnekliği azaltan ve sevkedilmeyi kolaylaştıran sistemleşme *kurulu düzenlerin* zimmetindedir. Düşünce sistemlerine varmak da bir kültürün daha çok olgunluk, giderek çöküş döneminin verimleri arasında yer alır. Yükselen bir kültür, gücünü toparlama aşamasında bulunan bir hareket neler yapılması gerektiğini yaparak bulur veya bilir”¹⁰¹.

Cemil Meriç ölümünden sonra yayınlanan hatıratında¹⁰² *İ. Özel* hakkında, “müeddep”liğinin, önemli bir ayırıcı vasıf olarak öne çıktığını vurgulamaktadır. Onun İslâmiyet’e imanının, bir tecessüs mü, dar bir dünyadan, müphem, hudutları meçhul ufuklara taşmak ihtiyacından mı doğduğunu bilmediğini belirtmektedir. *Meriç*, böylece “sol”un unuttuğu, “sağ”ın da hiçbir zaman benimsemediği *Özel* için, “bu sağır kubbe-lerde hoş bir seda bırakabilecek mi?” diye sormakta ve eklemektedir: *Wait and See* (*bekle ve gör*)¹⁰³. Esasen *İ. Özel* de, “düşünce alanında züppeliğe düşman olduğu kadar, fonksiyonel olmayan hiçbir bilgi türünü anlayamayacağımızdan dolayı, bu bilgiyi yük-lenme durumunda olanın da sırtını sıvazlamayacağını” kesinlikle vurgulayarak¹⁰⁴ “şahsi görüşlerin etkisini azaltmaya yönelmektedir”¹⁰⁵.

İnceleyeceğimiz son aydın ise *Ali Bulaç*’tır. *Ali Bulaç* 10 Mart 1951’de Mardin’de doğmuştur. İslâm’a ilişkin incelemeleriyle tanınan *Ali Bulaç*, yazar, gazeteci ve düşünür özellikleriyle son dönem Türk aydınları arasında yerini almıştır.

⁹⁷ *İ. Özel*, “Bir Cevap”, s. 101

⁹⁸ *İ. Özel*, “Perukalı”, s. 10. Kaldı ki *Özel*, ütöpik olmaktan da rahatsız değildir. *İ. Özel*, a.g.m., s. 10

⁹⁹ *İ. Özel*, *Teklif*, s. 151

¹⁰⁰ Böylece *İ. Özel*, ahiret hayatının ön plana çıkartılmasından yana bir tavra sahip olmaktadır. Bkz. *İ. Özel*, *Tahrir-III*, s. 48

¹⁰¹ *İ. Özel*, “Bir Cevap”, s. 98

¹⁰² Bkz. *C. Meriç*, *Jurnal-II*, s. 300

¹⁰³ *C. Meriç*, a.g.e., s. 301. *Enis Batur* da *Özel*’in edebiyat alanında bir *minör put* olduğunu vurgulamaktadır. *Batur*’a göre *majör putlar* çok geniş kesimler tarafından oldukça sivri ideoloilere bağlı olarak beslenen putlardır. *Minör putlar* ise, içerikleri daha muğlak, ama dokunulmazlıkları olan putlardır. Bkz. *S. Kaplan*, *Tarih*, s. 114

¹⁰⁴ *İ. Özel*, *Konuşmak*, s. 235

¹⁰⁵ *İ. Özel*, *Sorulunca*, s. 72

İlk ve orta öğrenimini Mardin’de tamamlayan *Ali Bulaç*, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü’nü (1975) ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü’nü (1980) bitirmiştir. Bir müddet *Fikir ve Sanatta Hareket* dergisinde çalıştıktan sonra, *Düşünce* (1976-1980) dergisini çıkarmıştır. Çeşitli dergilerde, *Milli Gazete*, *Yeni Devir* ve *Zaman* gazetelerinde araştırma yazıları ve denemeler yayınlayan *Bulaç*, bu yazılarında çağdaş İslâm dünyasının çeşitli problemleri, İslâm düşüncesi ve modernleşme gibi konuları işlemiştir. 1976’da *Düşünce* Yayınlarını, 1987’de İnsan Yayınlarını kuran aydınımız 1985-1992 yılları arasında da *Kitap Dergisi*ni yönetmiştir. 1988’de Türkiye Yazarlar Birliği “Fikir Ödülü”nü almıştır. Halen kültür ve araştırma dergisi *Bilgi ve Hikmet*’in genel yayın yönetmenliğini yapan *Bulaç*, ayrıca çeşitli dergilerde de yazmaya devam etmektedir.

Yayınlanmış pek çok makalesinin yanısıra kitaplaşan çalışmalarını şu şekilde sıralamamız mümkündür: *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler* (1976), *Kur’an ve Sünnet Üzerine* (1982), *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Anlamı* (1983), *İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları* (1983), *İslâm Dünyasında Toplumsal Değişme* (1987), *Gündemdeki Konular* (1988), *Ortadoğu Gerçeği* (1988), *İnsanın Özgürlük Arayışı* (1988), *Bir Aydın Sapması* (1990), *Din ve Modernizm* (1990), *Nuh’un Gemisine Binmek* (1992), *İslâm ve Fanatizm* (1993), *İslâm ve Demokrasi* (1993), *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahy-Akıl İlişkisi* (1994).

Ali Bulaç, İslâm’ı siyasallaştırma ve insanileştirmenin onu fakirleştireceğini ileri sürerek, bir anlamda farklı bir dünya görüşünü İslâm’da bulmaya çalışmaktadır. Onun bu arayışı teknoloji ve toplum, bilgi ve gerçek, insan ve tabiat arasındaki ilişkiler üzerine farklı bir bakışın arayışıdır¹⁰⁶. Kuşkusuz yeni bir dünya tasarımı farklı dinlerde ve kültürel ortamlarda da benzer arayışları doğurmuştur diyebiliriz¹⁰⁷. *Ali Bulaç*, modern hayatta “sosyo-ekonomik, maddi ve politik alternatifler üretmeye elverişli” tek dinin İslâm olduğunu söylemektedir¹⁰⁸. *Ali Bulaç*’a göre¹⁰⁹, İslâm toplumu zengin ve karmaşık bir tarihten geçerek bugüne ulaşmaktadır. Nihayet siyasal ve felsefi akımlar, sosyal ve ekonomik gelişmeler, karşılıklı etkileşim içinde ve hızlı bir değişimden geçerek bugün İslâm toplumu dediğimiz büyük bir sosyal realiteyi ortaya çıkarmıştır.

Bulaç, tarih, gelenek, hümanizm, kültür, değişme, din, aydın, ulema, ateizm, modernizm, sömürgecilik ve emperyalizminden oluşan *anahtar terimler* aracılığıyla, İslâm dünyasının genel değişme sürecini izleyip yakın geçmişin ve bugünün temel problemlerine kendi perspektifiyle yaklaşmaktadır¹¹⁰.

İslâm’ın doğuşundan itibaren bugüne kadarki Batı ile karşılaşmasını hareket noktası olarak seçen *Bulaç*’a göre, her iki dünyanın kültürel, toplumsal ve ekonomik alanlardaki

¹⁰⁶ N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 107

¹⁰⁷ B. Toprak, “İki Müslüman Aydın”, s. 151

¹⁰⁸ R. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 264

¹⁰⁹ A. Bulaç, *Düşünce Sorunları*, s. 26-92

¹¹⁰ Krş. A. Bulaç, *a.g.e.*, s. 93-255

karşılaşması “değişme” denen önemli olgunun muhteva ve sınırlarını belirlemektedir. Aslında geçmişte olmuş-bitmiş gibi görünen bir dizi olay, bugünü etkilemeye devam etmektedir. *Bulaç*, bugün İslâm dünyasında mevcut olan değişimin Türkiye örneğinden hareket ederek yönünü tesbit etmeye çalışmaktadır¹¹¹.

Bulaç’ın çalışmalarının iki farklı yanına da dikkat edilmelidir. Bir yandan İslâmî entellektüel konum geliştirme konusundaki ilgisi; diğer taraftan da çoklukla sıradan müslümanları ilgilendiren dini inanç ve pratiğin problemleri konusundaki çabaları farklılık arz etmektedir¹¹². Türk toplumunun Batılılaşmasıyla ortaya çıkan problematikten hareket eden *Bulaç*¹¹³, Batı dünyasının içerisinden gelen modernizm tartışmalarını takip ederek, Batı dünyası karşısında siyasal-rejimsel “naif” bir tepki oluşturmaktan ziyade, ibreyi “dünyayı anlamaya” doğru kaydırmakta olan diğer müslüman aydınlar gibi, bir yandan geleneksel İslâm’ı eleştirmekte, diğer yandan da modernizmin İslâm’ı kuşatmasına karşı durmaya çalışmaktadır. “Ne hurafelere bulaşmış gelenekçilik ve muhafazakârlık, ne de *Kur’an*’ı mutlaklaştırılmış akıl ve pozitivist verilerle tevîl etmek isteyen rasyonalizm ve modernizm” diyen *Bulaç*, modernizme karşı en iyi korunmanın, müslümanları tüm yeryüzünde toplumsal davranışlarında birleştiren *sünnete* bağlılıkla sağlanacağını ileri sürmekte, bu ortadan kalktığında ise, modernizmin, müslüman dünyaya kolayca sızacağını; kurumlarını, alışkanlıklarını dikte ettireceğini söylemektedir¹¹⁴.

Modern dünyanın karmaşık toplumsal ilişkileri içindeki parçalanmış insanın dramını, *insanı keşfeden güçlerin ehlileştirmesine* bağlayan *Bulaç*¹¹⁵, ardından insanın hiçbir çıkış yolu olmayan “bu yer”e kapatıldığını ve bu dramın parçalanmış insanın sıkışıp kalmışlığı çevresinde hâlâ sürüp gittiğini vurgulamaktadır.

Bulaç’a göre¹¹⁶ Türkiye’de temel toplumsal ve siyasal problemler bir sıralamaya konulduğunda, *aydınlar problemi* ilk sıralarda yer almaktadır. Ona göre, Tanzimat’tan bu yana toplumu yukarıdan ve otoriter yöntemlerle değiştirmeyi amaçlayan yönetimin önemli öncülerinden biri aydınlardır. Aydınların varsayımına göre, eğer toplum belirlenen yönde değişmeye karşı direniyorsa, onu otoriter yöntemlerle değiştirmek isteyen maddî, politik ve bürokratik güçlere destek verilmelidir.

Bulaç, dünyamızın derin bir krizden geçtiği kanaatindedir¹¹⁷. Temel gerçeği “evrensel bunalım” olan bu çağdaş sürecin, önümüze getirdiği olgunun tam bir belirsizlik olduğunu, dolayısıyla bunalımın yöresel mekan ve ulusal sınırları, Doğu veya Batı’yı aşıp gezegen ölçeğine ulaştığını dile getirmektedir. Sürecin kendisi *Bulaç*’a göre *modernizmdir*, kurtuluşunun mümkün olan tek seçeneği ise *Din*’dir. Din ile modernizm, her

¹¹¹ A. Bulaç, *Toplumsal Değişme*, s. 11-78

¹¹² M. E. Meeker, “Müslüman Aydınlar”, s. 168

¹¹³ B. Toprak, “İki Müslüman Aydın”, s. 144

¹¹⁴ N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 109. Ayrıca krş. Ali Bulaç, “Ahlâkî ve Fikrî İki Sapma”, *Kitap Dergisi*, Sayı: 16-17 (Haziran-Temmuz 1988), s. 22

¹¹⁵ Krş. Ali Bulaç, *İnsanın Özgürlük Arayışı*, Beyan Yay., İstanbul 1988, s. 9-13

¹¹⁶ A. Bulaç, *Aydınlar*, s. 11-58

¹¹⁷ Krş. A. Bulaç, *Din ve Modernizm*, s. 7

ikisi de birbiriyle bağdaşması ve uzlaşması ve bir noktada buluşması mümkün olmayan iki ayrı ve karşıt kutupturlar. *Bulaç*'ın önerisi, müslümanların, "modernizmin kapalı sistemi"nden "Din'in açık galaksisi"ne hicret etmelerini ve evrensel düzeyde başkalarına da çıkış ve hicret yolunu göstermek zorunda olduklarını içermektedir¹¹⁸. *Bulaç*'a göre kaybedilen hikmet bulunduğu takdirde, geçmişte olduğu gibi bugün de dış dünyanın kültürel diline semantik bir müdahalede bulunulabilir ve kendi sabitelerinden hareketle neyin seçime konu olup olamayacağına karar verilebilir. Bu, bilgiyi İslâmileştirmek veya müslüman dünyayı moderniteye katmak ya da İslâm'ı modern dünyaya bir rakip şeklinde konumlandırmaktan çok farklı bir şeydir¹¹⁹.

Dinlerin özünde fanatizm zorunlu mudur?" sorusundan "fanatizm, entegrizm v.b., mesaj daraltan ve başkaları üzerinde baskı kurmayı öngören düşünce ve eğilimlerin dinle ve bu arada İslâm'la ilişkilendirilmelerinin geçerli mantığı nedir?" sorusuna kadar cevap aramaya çalışan *Bulaç*¹²⁰, böylece belirli ve genel geçer yargıların ötesine varmaya çalışmaktadır.

Bulaç, İslâm'ın sosyal ve siyasal konumunu tartışırken birtakım soruların cevaplanmasını gerekli görmektedir. Ancak bu cevapların bulunmasında, herhangi bir tarihsel pratiğin, onu yönlendiren dini temel varsayımlardan ayrı düşünülmeden gözlenmesini gerekli bulmaktadır¹²¹. Eğer müslümanlar inisiyatiflerini arttıracak olurlarsa, temel hak ve özgürlükler ne olacaktır? İslâm nasıl bir siyasal model önermektedir? Müslümanların söz sahibi olduğu bir toplumda serbest seçim ve muhalefete imkân tanınacak mı, yoksa teokratik ve totaliter bir rejimde insanlar, "dini bir dikta"ya mı teslim olacaklardır? *Bulaç* bu soruları cevaplarken, İslâm'ın geliştirdiği siyasal modelin teokrasi ve totaliterizmi reddedip demokrasi'yi de aşan bir çoğulculuğu öngördüğünü ispatlamaya çalışmaktadır¹²².

Bulaç, bu bağlamda ülkede aydınlar arasında farklı tartışma boyutlarıyla ilgi gören *Medine Sözleşmesi* tartışmalarını başlatmıştır. *Çoğulcu bir toplumsal proje arayışı* olarak nitelendirilen bu tartışmanın amacı, *bir arada yaşamanın mümkün projesi* olarak sunulmuştur¹²³. *Bulaç*'a göre, bu konu üzerinde fazlaca durulmasının yegane nedeni¹²⁴, gizli veya açık, kaba veya rafine yöntem ve araçlarla giderek daha çok totaliter bir zorbalığa büründüğünü düşündüğü modern devlete alternatif olabilecek bir tasarımın referansı olan *Medine Vesikası*'nın, modernitenin kendisini aşma konusunda karşı karşıya gelinen zorunlu duruma alternatif olabilme imkanındır.

¹¹⁸ Ali Bulaç, *Nuh'un Gemisine Binmek*, Beyan Yay., İstanbul 1992, s. 9-10

¹¹⁹ A. Bulaç, *Din-Felsefe*, s. 380

¹²⁰ Ali Bulaç, *İslâm ve Fanatizm*, Beyan Yay., İstanbul 1993, s. 7-9

¹²¹ Ali Bulaç, "İslâm ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi", *Cogito*, Sayı: 1 (Yaz 1994), s. 65

¹²² Ali Bulaç, *İslâm ve Demokrasi-Teokrasi-Totaliterizm-*, Beyan Yay., İstanbul 1993, s. 7-8

¹²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Bulaç, "Bir Arada Yaşamanın Mümkün Projesi: Medine Vesikası", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 5 (Kış 1994), s. 3-15. Bu tartışmanın seyrine katılanlarla birlikte *Bulaç*'ın katkıları için de bkz. A. Bulaç, a.g.m., s. 15; A. Bulaç, "Din-Devlet İlişkisi", s. 74-85

¹²⁴ A. Bulaç, "Medine Vesikası", s. 14

Kendisini “sivil İslâm” çerçevesinde tanımlayan *Bulaç*¹²⁵ her ne kadar Batı edebiyatını ve felsefesini yakından incelemiş ise de, onun çağdaş siyasi ideolojiler problemine yaklaşımı *Meeker*’in de vurguladığı gibi¹²⁶, taşra Türkiye’indeki medrese kökenli insanların yaklaşımıyla benzerlikler taşımaktadır. Türkiye’deki geleneksel dini eğitimin problemlerini hem saygı ve övgüyle, hem de sert eleştirilerle tartışmaktadır. Ancak Bulaç, tipolojik olarak son tahlilde Türkiye’de var olan dinsel gelişimin ana çizgilerini göstermek açısından somut bir aydın örneği sunarken kentsel değerleri daha fazla içselleştirmiş gibi görünmeyi hak eden entelektüel bir duyarlılığı korumaktadır.

Sonuç olarak, zaman zaman laik aydınların dilini, kavramlarını kullanan, bir bakıma onların görünüşleriyle yola çıkan bu aydınlar, zaman zaman da sıradan müslümanlarla bağlantılarını yitirme riskine düşmektedirler. Her şeyiyle kendilerine yabancı olan bir toplumsal çevreyle ilgilerini ve bağlarını koparma eğiliminde olan sıradan müslümanlar, müslüman aydınları sanıldığının aksine laik aydınlardan farklı görmemekte, hatta belli bir noktadan sonra, bir anlamda onları laik aydınlarla aynı kefeye koymaktadırlar¹²⁷. Nihayet müslümanlıklarını anti-Batı ve anti-modernist tezlerle teminat altında hissettikleri sürece sekülerleşmeden kurtulmak da mümkün olmamaktadır¹²⁸. Halbuki söz konusu olan, eğitim yoluyla, toplumsal olarak yükselen, kentlileşen, modern mekânlarda yerini alan, normatif değerlerin üretimine katılan ve böylelikle toplumsal değişime yön veren İslâmcı aydınların oluşmasıdır. Bu düzlemde İslâmcı aydınlar, bir anlamda “aydın” ve “medeni” özdeşliğini kırarak tarihsel öznenin tanımını değiştirmektedirler¹²⁹. Böylece modernliği daha fazla denetim altına alma arzusuyla dolup taşan, eğitilmiş, modern İslâmcı elitlerin oluşumu “pasif, cahil, gelenekçi ve yok olmaya mahkum” bir müslüman imgesini gölgede bırakmaktadır¹³⁰.

Kısaca genel eğilimlerini ve kişiliklerini belirlemede etkili olan şartları tespit etmeye çalıştığımız aydınlarımızın “din” konusundaki farklı *refleks noktalarını* incelemeye artık yönelebiliriz. Bir sıralama yapmamız gerekirse aydınlarımız, özellikle *din ve alanı, inanç ve düşünce hürriyeti, laiklik, dinde reform ve ilericilik ve gericilik* konularında entelektüel katılım ve tutumlarıyla dikkat çekmektedirler.

¹²⁵ A. Bulaç, “Meydan Okuyuş”, s. 26. *Bulaç* bir başka açıdan da *sağ ve sol sapmaya* karşılık olarak *Kur’an*’dan referans göstererek (Bakara 2/143; Hac 22/28), “orta yol” ve “vasat ümmet” kavramlarını idealize etmektedir. Krş. A. Bulaç, *Aydın Sapması*, s. 200

¹²⁶ Bkz. M. E. Meeker, “Müslüman Aydınlar”, s. 160

¹²⁷ Bkz. M. E. Meeker, a.g.m., s. 156

¹²⁸ Bkz. N. Mert, “Siyasal İslâm”, s. 98

¹²⁹ N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 131. Ayrıca bkz. R. Tapper, *Çağdaş Türkiye*, s. 25

¹³⁰ N. Göle, “İslâmi Katılım”, s. 129

3.1. DİN VE ALANI

“Din” konusu aydınlarımızı sürekli meşgul etmiş görünmektedir. Dinin, süreç içinde toplumsal açıdan kazandığı kıymet, toplumun sözcülüğünü paylaşmak durumunda olan aydınların da klasik ve mesafeli yaklaşımdan arındırılmış olarak din olayını anlama çabası içine girmelerini gerektirmiştir. Aydınlarımız dine bir inanç alanı olarak bakmakla birlikte, dinin, daha çok fonksiyonel gerçekliğini ve etkilerini gündeme getirmeyi gerekli saymışlardır. Bilindiği gibi *din*, ülkemizde başlangıçta Türk sosyal bilimlerinin bile yok saydığı, adeta gözlerini kapadığı bir *sosyal olay* olarak görülmüştür. Öte yandan *din* ve *sosyal bilimler*, adeta su geçirmez kaplar gibi birbirinden yalıtılarak düşünülmüş ve bu bağlamda İslâmiyet sadece ideolojik-siyasi tartışmalarda bir tahlil alanı olarak yer almıştır. Bu tartışmaların zaman zaman da tedafüi gayretlerle veya tahkir ve tezyif amacıyla yapıldığını iddia etmeye ise gerek yoktur¹.

Dini, süreç içindeki ana faktör olarak kabul eden *Weber*’i, insani dayanışmanın nihai belirlemede dinî karakteri üzerindeki ısrarıyla *Durkheim*’i, kendi kendini sürekli aldatma eğlencesi içinde dinin yeri konusundaki analiziyle *Pareto*’yu (1848-1923) sosyolojik araştırmanın öncülerini olarak² ele aldığımızda, ortaya *sosyolojik din*³ kavramı şeklinde değerlendirebileceğimiz bir yapı çıkmaktadır. Bu anlamda ise din, sosyal bağlayıcılığı olan bir inanç sistemi olarak⁴ anlaşılmaktadır. Burada sosyolojinin kendi bilimselliği ve objektifliği içinde, öne sürdüğü kriterlerin de tartışma konusu olabileceği⁵ gerçeği asla ihmal edilmemelidir.

Amacı insan ve toplumu kavrayıp açıklamak olan *sosyoloji* ve bu bilimin çeşitli alt disiplinleri, *din kurumu* ya da *kavramı* üzerinde durmak zorundadır. Çünkü din, insan ilişkilerini, insan tutum ve davranışlarını, toplumsal hayatı belirleyen temel yapılardan biridir⁶. Bu nedenle sosyologların ilgisine konu olan dinin, tezahür biçimlerinin izahını yapmak ve aynı zamanda bu fenomenin toplum hayatının bütünü içindeki yerini belirlemek bizzat *din sosyolojisi* tarafından üstlenilmiş bulunmaktadır⁷. Böylece *din sosyolojisi*, din ile sosyal dayanışma arasındaki yakın ilişkiye dair çok sayıda örnek göstermiştir. Çünkü din, insan aktivitesiyle kurulan, herşeyi kucaklayan kutsal bir düzen, yani her an mevcut olan kaos karşısında kendi kendini korumasını bilen kutsal bir *kozmos*

¹ M. Türköne, “Din ve Siyaset”, s. 22

² P. Berger, T. Luckmann, “Din Sosyolojisi”, s. 55

³ G. Kehrer, *Din Sosyolojisi*, s. 9-12

⁴ G. Kehrer, a.g.e., s. 11. Dinin sosyolojik tanımları için bkz. Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993, s. 89-94. E. S. Ahmed’in de vurguladığı gibi *Marx* için Tanrı ölüydü; *Weber* içinse ‘bilim’ ile ‘kutsal’ın sahası arasındaki gerilim aşılamaz durumdaydı. Sanayileşmiş Batı, Tanrı düşüncesi olmaksızın yaşamayı öğreniyordu. Ancak *tabiat boşluktan nefret ettiği* ölçüde, dinin yerini doldurma azminde olan fikirler ve yapılar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bkz. E. S. Ahmed, *İslamın Keşfi*, s. 36

⁵ B. Sezer, *Ana Başlıklar*, s. 5

⁶ G. Şaylan, *İslâmiyet ve Siyaset*, s. 1

⁷ J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 245; Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 23; G. Kehrer, *Din Sosyolojisi*, s. 16-17

kurumudur⁸.

Sıkça tekrarlandığı gibi vahyedilmiş her din, aynı zamanda hem mutlak anlamda din hem de genel anlamda herhangi bir dindir. Gerçeği ve gerçeğe ulaştıracak vasıtaları içerdiği ölçüde mutlak anlamda din ve gerçeğin kendilerine hitabettiği ve gönderildiği insanların manevi ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılayan hususi bir yönüne önem verdiği için de genel anlamda herhangi bir dindir. *Religion* kelimesi de, bağlamak anlamına gelen “religio”dan türemiştir. Din, insanı “Gerçek”e bağlayan şeydir. Buna göre her din, son tahlilde, kendi dayanak ve temelini oluşturan iki esaslı unsura sahiptir: Mutlak’ı nisbîden, Mutlak Hakikat’i nisbî hakikatten, mutlak bir değere sahip olanı nisbî bir değere sahip olandan ayıran bir *doktrin*; Gerçek üzerinde düşünmeye, Mutlak’a bağlanmaya ve insan varlığının gaye ve anlamıyla uygunluk içinde Tanrı’nın iradesine göre yaşamaya elverişli bir *metot*⁹. Bu farklılaşmadan dolayı genel din sosyolojisi çalışmalarında çoğunlukla, ya sadece belirli bazı dinlere uyan tanımlar, ya da fonksiyona dayalı tanımlar kullanılmaktadır¹⁰.

Otoritesini Tanrı’dan alan ve kutsal bir dünyayla kurulu ilişkileri düzenleyen örgütlenmiş bir kurallar sistemi¹¹ olarak da tanımlanabilen “din” kavramı, analitik açıdan incelendiği zaman üç ayrı biçimde hayatiyet bulmaktadır. Din, ya tarihsel bir inanç, eylem ve kurallar sistemi olarak, ya devletin örgütlenişi içinde uyumlaştırılmış, topluma yol gösterme amacıyla dünyevi toplum eylemleri içinde eritilmiş olarak; ya da kişinin davranışlarını özel bir örgütlenişe bağımlı ya da bağımsız inanç bağlantıları içinde yürütme türü olarak şekil kazanmaktadır¹². Bir din olarak *İslâmiyet* de dünya görüşüne uygun olarak üç türlü dinin varlığını teyid etmektedir: Saf olarak vahiyde yorumlanmamış bir şekilde bulunan *vahiy dini*, vahiy dininin topluma maledilmiş şekli olarak *kurumlaşmış din*, bu iki dinin yanlış yorumlanması veya uygulanması ile ortaya çıkan bozulmuş din¹³. *Din* ifadesinde mündemiç bulunan bütün temel çağrışımlar *Kur’an*’da ve onun dilinde yansıtılan yegane uygun anlama müracaat edilerek anlaşılabilir¹⁴. Oysa modern yaklaşım, dini, bir yönüyle, otoritesinin bireyin özel hayatının bir bölümüne indirgenmesi şeklinde, diğer yönüyle de içeriğini genişletmek ve böylece *teolojik tutarlılığını* ihmal etmek suretiyle yeniden tanımlamaktadır. Bu ise sonuçta *N. Mert*’in de vurguladığı gibi, bir yandan dinlerin biçimsel öğelerinin ön plana çıkmasına, diğer yandan da dinsel dünya

⁸ P. L. Berger, *Din*, s. 88. Ayrıca bkz. S. N. Attas, *Modern Çağ*, s. 79. İslâmiyet açısından *din* kavramının sosyolojik bir analizi için de bkz. Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 145-159

⁹ S. H. Nasr, *İslâm*, s. 15

¹⁰ G. Kehrer, *Din Sosyolojisi*, s. 10; J. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 56; Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 158

¹¹ M. Sencer, “Din ve Toplum”, s. 560

¹² N. Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 13

¹³ A. Açıkgöç, *Bilgi Felsefesi*, s. 291. İslâmi açıdan din kavramı için bkz. S. N. Attas, *Modern Çağ*, s. 79-118. *Din* kavramının *Kur’an*’da geçen anlamları şu şekilde gruplandırılmaktadır: 1. Ceza, mükâfat, hüküm, hesap; 2. üstün gelme, hakimiyet, zelif kılma, zorlama; 3. itaat, teslimiyet, hizmet, ibadet; 4. âdet, yol, kanun, şariat, millet, mezhep. Ayrıntılı bir analiz için de ayrıca bkz. S. N. Attas, *Modern Çağ*, s. 79-118

¹⁴ S. N. Attas, *a.g.e.*, s. 79

görüşünün içeriğinin dünyevileşmesi, yani modern dünya anlayışının paradigmalarının dinsel söylemi belirler hale gelmesine yol açmaktadır¹⁵.

Şerif Mardin, dini, İslâmiyet bağlamından yola çıkarak tanımlamaya çalışan aydınlardandır¹⁶. Ona göre *din*, bir toplum olayıdır¹⁷. Ne var ki *Mardin*, dini, toplumsal bir pratik olarak değerlendirdiğini, terkedilmiş bir yaklaşımı yeniden canlandırma girişimi olarak görmektedir¹⁸. Bu bağlamda İslâmi değerlerin kendi içinde bir “dil” oluşturduğuna değinen Ş. Mardin, şayet bu dil yeterince kavranılmazsa ortaya çıkacak ilişki ve değerlerin anlaşılmasının imkansız olacağını vurgulamaktadır¹⁹. *Mardin*’e göre²⁰ sosyolojik açı, din olayını incelemenin tek yolu da değildir. Mesela *din psikolojisi*, dinsel duyguların insan psikolojisi içindeki yerini araştırırken, *dinler tarihi* dünyadaki belli başlı dinlerin ortaya çıkışını ve yayılışını incelemekte, *teoloji* de, bir dinin etrafında birbiriyle ilintili önermelerden oluşan bir kavramlar yapısı kurmaya çalışmaktadır. *Din sosyolojisi* ise dini, teolojide olduğu gibi, dini inancın gerekleri yönünden ele almamaktadır. *Mardin*’e göre²¹ din sosyolojisi, dini yaşandığı gibi inceler. Dinin yaşanması ise din olayının coğrafi, sosyal, kültürel değişkenlere göre değişmesi demektir. Örneğin Endonezya’daki İslâm’la Türkiye’deki İslâm arasında -sosyolojik açıdan- önemli farklar mevcuttur.

Öncelikle toplum hayatındaki düzensizlik ve çatışma eğilimlerine bir düzen getirme çabasıyla ilişkilendirilebilecek din olayı, bir toplumsal olgu olarak değerlendirilmektedir. Kişisel ve toplumsal bunalımların sürekliliği, insan kavrayışını aşan bir gizem ve anlamsızlık duygusu bu objektif eğilimlerin tezahürüdür. Toplumların bunalımlarını aşabilmek ya da hafifletebilmek amacıyla geliştirdikleri entellektüel, hukûki, ahlâki ve büyüye dayalı sistemler, gerçekliğin sürekli aşındırıcı direncini aşamadığı sürece bir noktada yetersiz kalmaktadırlar. Buna karşılık dinler, belirli bir toplumsal grubun temel bunalımlarını ve anlamlandırma problemlerini, yaşanan gerçekliği *öteki gerçeklik* yönünde aşarak tanımlayan, bu sorunları hafifletmenin temel yollarını belirleyen ve bütün çabalara karşın bunalımların önünün alınamamasına bir yorum getirdiği düşünülen inanç ve davranış bütünleri olarak görülmektedir²². Esasen Ş. Mardin de²³ dini, bir dünyayı anlama ve kendini o dünyada belirli bir yere yerleştirme modeli olarak görmektedir.

Kuşkusuz her dinin, farklı psikoloji ve ruhi tabiatla insanlara hitabetmesi nedeniyle,

¹⁵ N. Mert, “Siyasal İslâm”, s.90

¹⁶ Krş. Ş. Mardin, *Din ve Toplumsal Değişim*, s. 29

¹⁷ Ş. Mardin, “Din Sorunu”, s. 238

¹⁸ Ş. Mardin, *Din ve Toplumsal Değişim*, s. 29

¹⁹ Krş. Ş. Mardin, “Kimlik Meselesi”, s. 2

²⁰ Ş. Mardin, “Din Sorunu”, s. 238-239

²¹ Ş. Mardin, a.g.m., s. 239

²² Krş. J. Chevalier, “Din Fenomeni”, s. 3-48; J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 9

²³ Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 25. *Mardin*, İslâmiyet’in özelliklerini sıralarken de fonksiyonel yönünü öne çıkarmaktadır. *Mardin*’e göre İslâmiyet, toplumun genel hatlarını tanımlayıcı, talimat ve yön verici, ideolojik ve kültürel anlamları topluma mal edici, kişinin korunmasını sağlayıcı, ikincil yapıların yokluğunda, toplumsal seyyaliyet sağlayıcı fonksiyonları içinde barındırmaktadır. Bkz. Ş. Mardin, a.g.e., s. 69

farklı yorum imkanlarını kendisinde taşıması gerekmektedir²⁴. İsmet Özel, böylece dinle ilgili her açıklamanın günümüz insanların zihninde iki engelden birine çarparak anlam kazandığını belirtmektedir²⁵. Engellerden biri dinin kendine mahsus “axiomatique” bir sistem oluşturduğu ve bu çerçeveye girip girmeme konusunda kişilerin bir seçmede bulundukları yolundaki engeldir. İkinci engel ise, dini, “tarihi” bir sistem gibi ele almaktan doğmaktadır. Anılan her iki engeli de aşmak ve dini yerli yerince kavrayabilmek için din gerçeğinin insanla ancak varoluş ekseninde irtibatlandırılabilceğini bilmek gerekmektedir²⁶. Böylece din derken, insanlara evrenin gizemi ve insanın bunun içindeki yeri hakkındaki temel sorulara manevi bakımdan doyurucu gelen cevaplar vererek ve evrende yaşamak için uygulamalı ilkeler getirerek, insan olmanın güçlüğüyle başa çıkabilmeleri imkanını sağlayan bir tavır kastedilmektedir²⁷.

Öte yandan dini, sadece bir *bilgi sistemi* olarak almanın getirebileceği hatalara değinen E. Güngör²⁸ de, din anlayışının ne olması gerektiği hakkında sonu gelmez subjektif münakaşalara dalmak yerine, herkesin üzerinde anlaşabileceği gerçeklerin nelere bağlı bulunduğunu görebileceğimiz şartlar ve amiller üzerinde durmamız gerektiğini savunmaktadır²⁹. Nitekim geleneksel ortama göre vasıtalar değişmekle birlikte, hiçbir din “Gerçek” üzerinde düşünmeye ve onunla uyumlu halde yaşamaya elverişli bir metoda sahip olmadan var olamamaktadır³⁰. Bu noktadan hareketle Cemil Meriç de³¹ dini, asırlardan beri yaşayan ve nesilleri huzura kavuşturan *tecrübeden geçmiş* bir inançlar manzumesi olarak görmekte ve dindeki sıcaklık, dostçalık ve köklülüğe dikkat çekmektedir. Halbuki Meriç’in bu yaklaşımında söz konusu edilen *tecrübilik*, bizi dinin kökeni ile ilgili bir problematiğe ulaştırmaktadır. Böylece din, kendisiyle kutsal bir kozmosun kurulduğu *insani bir girişim* haline gelmektedir³².

Genellikle dinin doğuşu ve kaynağı konusunda bugüne kadar iki tür yaklaşım söz konusu olmuştur: *Birinci tür yaklaşıma* göre din, insan yaşantısından bağımsız doğa üstü bir gerçektir. Bu tutuma göre dinin başlangıcı ya da dini yaşantının toplumda başlaması, insanların kendi yaşantıları dışında doğa üstü bir gerçeğe vukuf etmeleriyle mümkün olmaktadır. *İkinci tür yaklaşım* ise dini, toplum yaşantısı ile birlikte ortaya çıkan ve toplum yaşantısı ile birlikte gelişen bir olay olarak değerlendirmektedir. Bu konuda geleneksel olarak belli başlı üç görüş (*animizm*, *natürizm* ve *totemizm*) akla gelmek-

²⁴ S. H. Nasr, *İslâm*, s. 167. Ayrıca bkz. J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 9

²⁵ İ. Özel, *Tahrir-III*, s. 25. Ayrıca bkz. Onur Erdem, Nejat Turhan, “İsmet Özel’le Bir Konuşma”, *Yeni Dergi*, Sayı: 2 (Nisan-Mayıs 1994), s. 7

²⁶ İ. Özel, *a.g.e.*, s. 26

²⁷ A. Toynbee, D. İkedâ, *Diyalog*, s. 331

²⁸ E. Güngör, *Türk Kültürü*, s. 167-174. Ayrıca bkz. E. Güngör, *Meseleler*, s. 243

²⁹ E. Güngör, *Meseleler*, s. 35

³⁰ S. H. Nasr, *İslâm*, s. 16

³¹ Cemil Meriç, *Bu Ülke*, 4. b., Ötüken Yay., İstanbul 1979, s. 94

³² Bu yaklaşımın ilginç bir analizi için bkz. P. L. Berger, *Din*, s. 55. Eleştirel bir analizi için de bkz. A. Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s. 287; J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 8

tedir³³. Öte yandan dinin geleceği de fonksiyonel açıdan ele alınmaktadır. Örneğin E. Güngör³⁴, insanlar din yoluyla cevap aradıkları sorular sordukça -ki bunlara başka bir yoldan tam çözüm bulunması kendisine göre ilmen imkansızdır- dinin devam edeceğini vurgulamaktadır. Dinin devamlılığı insanın varlığıyla yakından ilgili sayılmaktadır. Öte yandan dinlerin varlığına ilişkin fikirler ileri sürmek, Güngör'e göre kehanetvari bir yaklaşım içerdiğinden dolayı kabul edilememektedir. Çünkü herşeyden önce, insanlığın tarihsel seyri hakkında kanunlar bulmaya çalışmak ve bunlara dayanarak geleceğe ait yorumlarda bulunmak, ilimle bağdaşmamaktadır³⁵.

Aslında din, sosyolojik açıdan pek çok araştırmaya konu olmuştur. Bu bağlamda insanın dünyayı kurma girişiminde stratejik bir rol oynayan din, bireyin kendi öz manalarını realiteye aşılması suretiyle kendini dışsallaştırmasının en yüce sınırını ifade etmektedir. Evrenin tamamını insan açısından manidar bir varlık olarak kavramanın cüretkâr bir girişimi olarak tanımlanan din³⁶, Mardin tarafından da bir *semboller sistemi* şeklinde değerlendirilmektedir³⁷. Böylece din, insanlarda uzun süreli, geniş kapsamlı, güçlü ve güdüler yerleştirmeye çalışan fonksiyonel bir yapıya da sahip olmaktadır. Nihayet dinlerin temel amacı da, dünyayı açıklamaktan ziyade; somut yaşantılardan esinlenerek dünyaya anlam kazandırmak, insanın çevreyle baş edebilmesini, kendi var oluşunu omuzlayabilmesini, başkalarıyla birlikte yaşayabilmesini (sözü edilen semboller sistemiyle) sağlamaktır. Ancak dini tek başına *semboller sistemi* şeklinde tanımlamakla yetinmek dinin diğer fonksiyonlarını dışlamayı gerektirmektedir. Bu tekil yaklaşım ise, dinin sınırlandırılarak tanımlanmasına yol açmaktadır.

İsmet Özel, bugün ateist hümanizmin modernist anlayışla birlikte dünya ölçüsünde yetersizliğinin farkedildiği ve giderek tek boyutlu, yalınkat, derinlikten yoksun bir görüşü yansıttığının ortaya serildiğinden söz ederek; daha iyi bir dünyanın ancak insanı ruhanî bütünlüğünden gelen zenginliklerini ihmal etmeden kavramaya çalışan anlayış içinde kurulabileceğinin hesaba katılması gerektiğini belirtmekte³⁸, özellikle de İslâm'ın özgüllüğüne atıfta bulunmaktadır. Böylece İslâmiyet'in bütünleştirici yönü, var olduğu her yerde, dünyevi olan her şeyin inançla ilgili olduğu anlamına gelmekte ve bundan, "dini teminat" kaybının, var oluş amacında bir değişim anlamına geldiği sonucu çıkmaktadır³⁹. Hakikatte de bir müslüman için din, yalnızca evrensel ahlâk kurallarını değil, insanın hayatını nasıl sürdürmesi, komşusuyla ve Allah ile nasıl ilişkide bulunması, nasıl yemesi, uyuması, üremesi, pazarda alış-veriş yapması, dua etmesi ve diğer ibadetlerini ifa etmesi gerektiğini de ayrıntılarıyla içeren *İlâhî Kanun*'dur. Din, insan hayatının bütün

³³ B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları*, s. 30

³⁴ V. Vakkasoğlu, *Din Gerçeği*, s. 205

³⁵ E. Güngör, *Türk Kültürü*, s. 181. Ayrıca bkz. E. Güngör, *Meseleler*, s. 243

³⁶ P. L. Berger, *Din*, s. 58-59

³⁷ Krş. Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 31. Mardin bu görüşünde Clifford Geertz'e ("Religion as a Cultural System", *Antropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock Yay., Londra 1980, s. 4-5) dayanmaktadır. Bkz. Ş. Mardin, *a. g.e.*, s. 31, 44

³⁸ İ. Özel, *Cuma Mektupları-IV*, s. 162

³⁹ N. Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 73

yönlerini kucaklamakta ve İlâhî iradeyle ahenk içinde hayatını sürdürmede müslümana yol gösteren prensipler içermektedir⁴⁰. *Ali Bulaç* da⁴¹, bu prensiplerden yola çıkarak, dinin tanımını yapmaktadır. Ona göre din, herşeydir, kısaca hayatın kendisidir.

Dini bir *üst-yapı kurumu* olarak gören genel sosyolojik kanaatin⁴², özellikle Marksist kanaatin aksine *Ş. Mardin*, İslâm gibi toplum ilişkilerini İlâhî bir mesajın ışığında değerlendiren ve toplumu gereken İslâmî ideale yaklaştırmaya çalışan bir dinde, dinin üst-yapı kurumu olarak değil, bir *temel şekillendirici* olarak ele alınması gerektiğini iddia etmektedir⁴³. *Erol Güngör*'e göre ise⁴⁴ din, bir ahlâk sistemi olup, tabiatın kör kuvvetlerine değil, sosyal kıymetlere öncelik vermektedir. Bu yüzden dinde örneğin biyolojik tekamüle ait bilgilere değil de, sosyal kıymetlere öncelik verilmektedir. Sözgelimi *Adem ile Havva* istiaresi, insan organizmasının nasıl meydana geldiğini değil, insanın dünyadaki yerini ve önemini bildirmektedir. Bu yaklaşım tarzıyla bakıldığında insanlar, yalnızca evrensel eşitlik ve kardeşlik prensibine temel olmak üzere bir tek Tanrı tarafından yaratılmış olan aynı anne ve babanın çocukları olmaktadır.

Öte yandan *İsmet Özel* de, din gerçeğinin başlıca iki boyutuna dikkat çekmektedir⁴⁵: Biri inanca sahip çıkanlar tarafından şekillendiriliyor, diğeri ise toplum kurumları tarafından. Hangi din söz konusu olursa olsun *Özel*'e göre inananlarla, inananları yönlendirenler arasında bir ayırım yapılabiliyorsa, artık o dinin özünün boşalmış olduğu ve ortada din adına bir aldatmacanın geçerli olduğunu söylemek imkan dahiline girmektedir. Yani din gerçeği, inananların şekillendirdiği haliyle belirginleştiği oranda, o dine mensup olanların lehine bir kültür değeri sayılabilmekte veya toplum kurumları tarafından şekillendirilmiş haliyle bir istismar aracı olarak kullanılabilir. Aslında *Özel*'e göre günlük dilde yanlış bir şekilde *dinin istismarından* söz edilmektedir⁴⁶. Oysa din istismar edilmez, edilemez; istismar edilen o dine gönülden bağlı olan kimselerdir. Böylece de bir dine mensup olanların istismar edilmesi halinde, inananların eylemleri kendilerine yaramayan bir alanda semerelendirilmektedir.

Hiyerarşik biçimde örgütlenmiş dinsel kurumlar (örneğin Hıristiyanlık'ta kilise) ilke olarak bütün toplumla örtüşmeyi, dolayısıyla da en ileri düzeyde bütünleşmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle bunlar öğretiye uygun doğru davranış biçiminden çok, biçimsel ayin kurallarına ve inanç ilkelerine ağırlık vermektedirler⁴⁷. Din ve dindarlığın

40 S. H. Nasr, *İslâm*, s. 109; A. Yücekök, *Din ve Siyaset*, s. 23

41 Ali Bulaç, *Gündemdeki Konular*, Akabe Yay., İstanbul 1988, s. 57

42 F. Berkay, "İslâmiyet", s. 204

43 Ş. Mardin, "İslâmcılık", s. 12. *Mardin*'in İslâmiyet'i toplumsal bir şekillendirici olarak gören yaklaşımı için bkz. Ş. Mardin, *Din ve Toplumsal Değişim*, s. 29

44 E. Güngör, *Türk Kültürü*, s. 185. Ayrıca bkz. E. Güngör, *a.g.e.*, s. 167-184

45 İ. Özel, *Cuma Mektupları-III*, s. 129

46 İ. Özel, *a.g.e.*, s. 129

47 A. K. Bilgiseven'in de vurguladığı gibi İslâm dışı çevrelerde *din kavramı*, daha çok inanç ve inanca uygun amel anlamında kullanılmaktadır. Oysa İslâm söz konusu olduğunda ayrıca inancın çeşitli serviyeleri dikkate alınır ve en üst inanç seviyesini ihtiva etmeyen inançlar dinsel kategoride ele alınmazlar. Bkz. Amiran Kurtkan Bilgiseven, *İslâmiyet'in Kültürel Özellikleri ve İslâmî Kavramlar*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1989, s. 26

önce bir örgütsel yapı, sonra davranış prensipleri ve giderek dünyayı algılamak için kategoriler ve değerler sistemi olarak düşünülebilirliği⁴⁸, geleneksel toplumlarda *normatif* bir niteliğe sahipken, modern toplumlarda bir *prensip* niteliğine dönüşmektedir⁴⁹. *Murat Belge*, bu bağlamda İslâm'ın da ideolojik bir görüntüye sahip olduğu görüşündedir⁵⁰. Uluslararası bir ideoloji olarak tanımladığı İslâmiyet, *Belge*'ye göre korporatist bir yapıya sahip olup buna ideolojik bir yapıyla birlikte ulaşmıştır⁵¹.

Aslında ideoloji, *Mardin*'in de tanımladığı gibi, var olan bir sosyal yapıyı devam ettirmeye veya yenisini oluşturmaya yarayan fikir yapısıdır⁵². Ancak *Bulaç*⁵³, din ile ideolojiyi aynı şey saymayı hata olarak görmektedir. Çünkü *Bulaç*'a göre ideoloji, sonuçta tamamen "insanî-beşerî" olmak zorunda olup, referansları insan zihninin çabalarına dayanmaktadır. Din ise ilâhî kökeni olan *Vahyî Bilgi*'ye dayanmaktadır. İdeoloji son sınırında bir dünya görüşüken; din, dünyayı da içine alıp onu aşan bir evren tasavvurudur. *Bulaç*, ideolojinin somut ve gözlemlenebilir dünyanın (*Alem-i Şuhud*) sınırlarını aşmadığını, dinin ise bu dünya ile birlikte *Alem-i Gayb*'ın içine de yolculuk imkanına sahip olduğunu belirtmektedir. Böylece, görünen görenmeyen, bilinen bilinmeyen şifre ve sembollerle tezahürü, tecellisi olmaktadır. *Mardin* ideoloji ile din arasındaki ilişkiyi tartışırken⁵⁴, bir "öğreti"nin bir "önerme"ler kümesine indirgenmesinin mümkün olmadığını iddia etmektedir. Çünkü öğreti, bir "bütün"dür ve bütünleşmiş bir yapı olarak değerlendirilmelidir.

Ancak akılda tutulması gereken önemli bir yöne değinmek gerekmektedir. İslâm dininin bir "dogma"sı olmadığından dolayı, klasik teolojik İslâm anlayışları ile köylerde ve kasabalardaki insanların hayatında yer alan müslümanlık aynı yerde durmamaktadır⁵⁵. *Şerif Mardin*, *Din ve İdeoloji* adlı eserinde, yapısal unsurları ortaya çıkarma çabasında, en çok *M. Weber*'in metodolojisinden yararlanarak⁵⁶ halk İslâm'ını inceleme konusu yapmıştır. Gerçekten de toplumda en yüksek sayılan değerlerin, özellikle değişim sürecinin hızlandığı dönemlerde, dinsel değerler kılığına girmeye eğilimli olduklarından rahatlıkla söz edebiliriz. Hatta din, geleneğin en son sığınağı, en son savunma kalesi olmaktadır. Böylece, aslında toplumun eski yaşayışının kökeninden gelen birçok alışkanlıklar, kolaylıkla din gereğiymiş gibi bir nitelik kazanmaktadır⁵⁷. Bu da toplu-

⁴⁸ M. Kıray, *Yazılar*, s. 70

⁴⁹ A. Y. Sarıbay, *Modernleşme*, s. 27

⁵⁰ Krş. M. Belge, *Türkiye*, s. 144

⁵¹ Bkz. M. Belge, *Gelecek*, s. 136

⁵² Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 26

⁵³ Krş. A. Bulaç, *Din ve Modernizm*, s. 331-332. Din ve ideoloji ayrımı için ayrıca bkz. Y. Sezen, *İslâm Sosyolojisi*, s. 154-169

⁵⁴ Şahin Alpay, "'İdeoloji' Üzerine Şerif Mardin'le Sohbet", *Cumhuriyet*, 29 Nisan 1982

⁵⁵ M. Kıray, *Yazılar*, s. 70

⁵⁶ Krş. Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 9. Gerçekten de *Weber*'e göre din, değer yargılarını ve tutumları da belirlemektedir. Krş. M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 245

⁵⁷ N. Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 81. Ayrıca bkz. N. Subaşı, *Volk İslâm*, s. 26

umun din anlayışını somutlaştırıcı bir görüntü oluşturmaktadır. *M. Belge* de⁵⁸ Türkiye’de hayatın günlük dokusunu bir arada tutan ideolojik bir “sıva”dan söz etmekte (*Gramsci*’ye atıfta bulunarak) ve bunun da büyük ölçüde İslâmiyet’ten kaynaklandığına işaret etmektedir. Ne var ki, bu da öğreti düzeyindeki İslâm’dan uzak olup, pratik gerek- lere uyarlanmış bir “Türk işi”, “Anadolu işi” İslâm’dır. *E. Güngör* de, dinin sosyal bir müessese olduğu belirlemesinden yola çıkarak, bunun, toplumun bütününe uygun bir bünyeye sahip çıktığını vurgulamaktadır⁵⁹. Yine *Güngör*’e göre⁶⁰ bu ilişki genellikle sanıldığı kadar kesin veya tek taraflı da değildir.

Dinin, insanlara çevrelerindeki dünyayı özel “gözlük”lerle görmelerini sağlayacak kavramsal görüş imkanları sağladığını belirten *Mardin*’e göre ise din, bir *semboller kümesi* sayılmaktadır⁶¹. Nihayet *Mardin*, *Durkheim*’in metodolojisine⁶² dayanarak toplumsal yapı unsurlarının sabit kalmasını dinin fonksiyonlarına bağlamaktadır. Ancak *M. Belge*’ye göre⁶³, Cumhuriyet’in ilanından itibaren toplum hayatına getirilen rasyonalist kurumlar bilinçli düzeyde yürekte benimsenmesine rağmen, toplumsal bünyenin bütü- nüne sindirilemediği için ortaya çıkan sonuç bir karmaşaya dönüşmüştür. Böylece, Kemalizm ideolojisi de ortadan kaldırdığı “dini otorite”nin biçimleriyle eklemlenerek, se- küler ve dini öğeler arasında bir eklektik yapı oluşturmuştur⁶⁴.

Aslında devlet, yapısı ve işleyişi gereği, kendi dışında oluşmuş her türlü toplumsal meşruiyet odağından huzursuzdur. Çünkü devlet için en büyük tehlike bu “mihraklar”dır. *Özerk dini meşruiyet*, bu mihrakların genellikle başında gelmektedir. Dinin devlet- leştirilmesiyle, İslâm içinde yasal olan ve yasal olmayan iki dini pratiğin ortaya çıktığı vurgulanabilir. Yasal ve resmi statüde oluşan İslâm, elit ve elitist; diğeri ise, toplumun alt tabakalarındaki kişilerin günlük hayatlarıyla içiçe varlığını sürdüren⁶⁵, *Şerif Mardin*’in “Volk İslâm”⁶⁶ olarak adlandırdığı popüler İslâm’dır. Dolayısıyla *Atatürk* devrimlerinin laikliği koruyucu tedbirleri, mecburen “Volk İslâm” kümelerini kontrol altında tutma ihtiyacını yansıtmaktadır. Ancak *Ş. Mardin*, İslâm’ın Türkiye’de çok işlevli bir nitelikte

⁵⁸ *M. Belge, Gelecek*, s. 212

⁵⁹ *E. Güngör, Türk Kültürü*, s. 175

⁶⁰ *E. Güngör, a.g.e.*, s. 175

⁶¹ *Ş. Mardin, Din ve İdeoloji*, s. 50. Ayrıca bkz. V. Vakkasoğlu, *Din Gerçeği*, s. 296 *Mardin, C. Geertz*’e dayanarak temellendirdiği bu düşüncesinde, dindeki sembolik yöne ağırlık vererek dikkat çekmektedir. Krş. *Ş. Mardin, Din ve İdeoloji*, s. 31

⁶² Bilindiği gibi *Durkheimci* yaklaşıma göre atalara tapma, toplumun ihtiyaçlarının yerini muhafaza etme gayesi taşımaktadır. Öte yandan ikrar verdirmeye (initiation) törenlerinin cinsel kimlik ve erginliği tanımlayıcı törenler olduğu, *mitosların* toplumsal kurumlar için “anayasa”lar temin ettiği iddia edilmiştir. Krş. C. Geertz, “Religion as a Cultural System”, s. 2’den nakl. *Ş. Mardin, Din ve İdeoloji*, s. 50

⁶³ *M. Belge, Gelecek*, s.245

⁶⁴ *M. Belge*, bu fenomeni, Aydınlanma akılcılığının ürettiği yeni dini anlayış olan *Deizm*’le karşılaştırmanın bazı ilginç sonuçlar verebileceğini belirtmektedir. Bkz. *M. Belge, Gelecek*, s. 245

⁶⁵ A. İnel, *Bunalım*, s. 111; R. Tapper, *Çağdaş Türkiye*, s. 13

⁶⁶ Krş. *Ş. Mardin, Din ve İdeoloji*, s. 107-116. *İsmet Özel*’e göre de *volk İslâm*, İslâm’ın asıl kaynak- larının dışındaki unsurları da içinde bulunduran İslâm’dır. Krş. D. Erdem. N. Turhan, “İsmet Özel’le”, s. 7. *Volk İslâm* için bkz. N. Subaşı, *Volk İslâm*, s. 85-89

olmasının ancak “farklılaşma”yla giderilebileceğini savunmaktadır⁶⁷.

Bilindiği gibi Kemalizm, düşünce düzeyinde köktenci bir din eleştirisinden kaynaklanmaktan çok, siyaset planında idari-siyasi dinsel kurumların nüfuzunu kırma amacıyla yola çıkmıştır⁶⁸. Ancak Kemalizmin, sekülerizmi, bu engeli bertaraf edici bir çözüm yolu olarak önermesi, siyasal hayatımızın en önemli ayırımı olarak dinci-laik (slogan düzeyinde gerici-ilerici) karşıtlığını ortaya çıkarmıştır⁶⁹. Bu noktada Ş. Mardin, Kemalizmin, Türklerin ferdi kimliklerini oluşturmada İslâm’ın oynadığı rolü yeterince anlayamadığında ısrar etmektedir⁷⁰. Mardin İslâm’ın kişinin bu dünyadaki varlığına, onun aslı ontolojik güvensizliğine seslenen, kendisini psikolojik dürtülere tutunmasını sağlayan bir yönü olageldiğinden hareket etmektedir⁷¹. Dine bağlı bir hayatın, insanın yeryüzünde bulunuşunun en uygun açıklamasını getirdiğine inanan bir kişi olarak İsmet Özel⁷² ise, bu bağlamda Şerif Mardin’e paralel bir şekilde düşünmektedir. Ne var ki Mardin, dinin bu fonksiyonunu daha çok kriz dönemlerinde aramaya eğilimli görünmektedir. Sosyal hareketlilik, geleneksel çevrelerden fırlatılıp atılan insanların güvensizliğini azaltmadığı, aksine artırdığı için Türkiye’de İslâm’ın daha güçlü hale geldiği görüşü, Mardin’in üzerinde ısrarla durduğu bir yaklaşımdır⁷³.

Ali Bulaç ise, XIX. yüzyıldan devralınan ve XX. yüzyılın son çeyreğine kadar savunulan yaygın görüşlerin aksine dinin, insan hayatından çekilmediğini, tam tersine olacak şekilde bütün görkemiyle geri gelmeye başladığını vurgulamaktadır⁷⁴. İnsanın tarihsel etkinliklerini sekülerleştiren Batı biliminin, dini, seküler parametrelere bağlı kalarak açıklamaya çalışmasını kabul etmeyen Bulaç⁷⁵, son tahlilde kuramsal kalmaya mahkum bu yaklaşımların yerini, bizzat dinin almaya başladığını, arada geçen zamanın “fetret zamanı” olduğunu iddia etmektedir⁷⁶. Bu nedenle bugün için A. Bulaç’a göre bütün dinlerin önündeki ortak sorun, pratikte ve hiçbir felsefi temele dayanmayan ateizm; bir yaşama biçimine dönüşen materyalizm; siyaset, ahlâk, gündelik hayat, hukuk ve sosyal ilişkileri yönlendiren sekülerizm ve belki de bütün bunların toplamı, ideolojisi ve projesi olan modernizm’dir. Dolayısıyla her din ancak bu handikapları aşabildiği oranda kurtarıcı ve yol gösterici olabilir⁷⁷.

M. Belge ise, bir din olarak İslâmiyet ile seküler ideolojiler arasındaki farklılık-

⁶⁷ Krş. A. Bayramoğlu, “Söyleşi”, s. 120. Dinselliğin içeriğinin değişmesi ve düşünce hayatında nasıl geliştiğinin kapsamlı bir çözümlemesi için bkz. N. Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 528-538

⁶⁸ T. Parla, *Resmî Kaynaklar*, C. III., s. 328; R. Tapper, *Çağdaş Türkiye*, s. 8

⁶⁹ A. Y. Sarıbay, *Modernleşme*, s. 80

⁷⁰ Ş. Mardin, “Din ve Laiklik”, s. 79

⁷¹ Ş. Mardin, a.g.m., s. 79

⁷² İ. Özel, *Tahrir-II*, s. 14

⁷³ Ş. Mardin, “Din ve Laiklik” s. 80. Ayrıca bkz. A. Yücekök, *Din ve Siyaset*, s. 106

⁷⁴ A. Bulaç, *Din ve Modernizm*, s. 277

⁷⁵ A. Bulaç, a.g.e., s. 193

⁷⁶ A. Bulaç, a.g.e., s. 283

⁷⁷ A. Bulaç, *İslâm ve Fanatizm*, s. 207

lardan ziyade paralelliklerin varlığından bahsetmektedir⁷⁸. Ona göre İslâm, insanı o kadar içten kavrayan bir şey değildir. Öte yandan seküler ideolojiler de çok yüzeyseldir. Her ikisi de resmi gerçeklik ile fiili gerçeklik arasındaki uçurumu kendilerine göre paylaşmaktadırlar. Dolayısıyla *Belge*'ye göre müslümanken Kemalist, Kemalistken de sosyalist olmak pek zor değildir. Fikirler kavrayıcı değildir, aksine bir cila gibidir, kazındığında altından bilinen *Türk vatandaşı* çıkmaktadır. *Şerif Mardin* ise dinin otonom olarak önemli bir şey olduğunu belirtmekle birlikte bu gerçeği Türk sosyal bilimcilerine kabul ettirmede çektiği zorluklara değinmekte, hatta buna kimseyi inandıramadığından yakınmaktadır⁷⁹. *Mardin*'in yakınmasına göre din, Türkiye'de daima ikincil veya başka konuların bir fonksiyonu olarak incelenmektedir. Bu anlayışa göre "din, çok meyus olan insanların sarıldıkları şeydir; din, siyaset adamlarının kolaylıkla manipüle edebildiği bir alandır" gibi hep ikincil bir planda düşünülmektedir. *Şerif Mardin* bu yaklaşımı doğru bulmamakta ve dinin de kendine mahsus birtakım şekillendiricileri olduğunu vurgulamaktadır⁸⁰. *Mardin*'e göre Cumhuriyet'in "merkezi temel değerler" katında var olan temel felsefesi, kişilerde bir dünya görüşüyle sonuçlanması gerekirken, bu yapı zayıf kalmıştır⁸¹. Bu açıdan *Mardin*, *Belge*'nin İslâm'a ilişkin yaklaşımına katılmamaktadır. Çünkü dinin kişi yapısını çok daha derinden irdeleyen yorumu, bu bağlamda birey için doğal olarak daha elverişli "atlama tahtası" temin etmektedir. Hatta bu nedenle de bütün dünyada gelişen *dinsel arayışları* genel bir insan kişiliği ve varlığının şekillenışı açısından değerlendirmek gerekmektedir⁸².

Aslında *Ş. Mardin*, ana problemin, "bilim" in temel öge olarak, "din" in yerine nasıl geçirilebileceği noktasında düğümlendiğini, *Atatürk*'ün, bu noktada sorunu aşmaya yöneldiğini vurgulamaktadır⁸³. Çünkü din, Anadolu insanının evrenle bağlantılı en yüksek meşruiyet kaynağını oluşturmaktadır. *Atatürk*'ün evreni ise doğa yasalarının evrenidir. Bu noktadaki kesin tutumuyla o, çevresindekilerden açıkça ayrılmaktadır. *Atatürk*'ün, doğa yasalarını Cumhuriyet'in temel felsefesi niteliğine getirme çabası bilimi bir *uygar din*, ya da *civil religion* olarak gördüğünü göstermektedir. Bu noktada *Atatürk* gerçekten de arkadaşlarından daha derin ve çok daha cesur biçimde düşünmektedir. Uzun sürede *bilim*'in, *Atatürk*'ün bu yeni anlayışının istediği oranda yerleşememesi, *Mardin*'e göre⁸⁴

⁷⁸ L. Cinemre, R. Çakır, *Sol*, s. 120. Sosyalizm şayet *Hegelci* Avrupai üstünlük anlayışıyla ya da Marksçı ateizmle ilişkilendirildiğinde ya da İslâm, özel mülkiyetin dokunulmazlığını savunan bir düşünce sistemi olarak sunulduğunda bu ikisi arasında da hiç şüphesiz ihtilaflar çıkmaktadır. Ancak yine de, ne *Hegelmilik* ve *Marksizm* sosyalizmin ayrılmaz parçalarıdır, ne de özel mülkiyet İslâm'ın esas ve değişmez ilkelerindendir. Bkz. H. İnayet, *Siyasi Düşünce*, s. 257-258

⁷⁹ Krş. *Ş. Mardin*, "Kimlik Meselesi", s. 13

⁸⁰ *Ş. Mardin*, a.g.m., s. 13

⁸¹ *Ş. Mardin*, "Din Sorunu", s. 243

⁸² *Ş. Mardin*, "Atatürk'ü Anlamak", s. 9

⁸³ Bkz. *Şerif Mardin*, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 2. b., İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 175-207

⁸⁴ *Ş. Mardin*, a.g.m., s. 199. Gerçekten de "bilim" in "din" in yerine geçirilmesiyle birlikte, o güne kadar anladığı evreni birdenbire tartışılır görmeyen ve kendini bu evrenin dışında hissetmenin, dine bağlı insanları ne kadar sarsacağını tahmin etmek güç değildir. A. Y. Sarıbay, "Modernleşme ve İslâm", s. 59

din'in "geri tepme"sidir. Bu ise, kendisi gibi *bilim*'i dinin yerine getirmek isteyenlerin çok daha önceden de karşılaştıkları bir durumdur. Örnek olarak pozitivizmin kurucusu *Auguste Comte*, bundan dolayı, ömrünün sonuna doğru din olgusuna merkezi bir önem vermiştir⁸⁵. Yine de *E. Güngör* bu düzlemde, ilimle din arasında bir sınır çizme gereği duymaktadır. Ona göre ilim, duyu organlarımızla kavrayabileceğimiz bilgilerin, din ise sezgi veya vahiy yoluyla edinilen bilgilerin kaynağıdır. Şu halde ilim, dine ait bilgileri kendisine konu edinirse ilim olmaktan çıkacaktır. Aynı şey din için de geçerlidir⁸⁶. Öte yandan *Güngör*'e göre⁸⁷ ilmi düşüncenin ortaya çıkardığı gerçeklerle veya gerçeklerin bu türlü bir düşünce yoluyla da araştırılması prensibiyle İslâm'ın çatışması düşünülemez. Çünkü hiçbir ilim teorisi dinin yerine geçme veya onu kaldırma gayesi taşımaz, bu teoriler olaylar dünyasına bir düzen verebilmek için girilen denemelerdir. İlim teorileri olayların niçin öyle olduğu sorusuyla değil, nasıl öyle olduğu sorusuyla ilgilenmektedir.

Din adamlarının, dinin sosyal bir müessese olduğunu hesaba katmayarak, onu hep ideolojik planda düşündüklerini ve bu yüzden din hayatındaki gerilemeyi, dine rakip başka ideolojilerin çıkmasına bağladıklarını belirten *E. Güngör*⁸⁸, sosyolojinin kapsamına girmeyen olgular veya sosyolojik bakış açısının bir araştırma nesnesi olarak seçmediği alanları sosyolojik bulmamaktadır. Dolayısıyla "bilimsel" ve "evrensel" de değildirler; bu özellikleri taşımadıkları için geçerli de olamazlar; çünkü geçerliliğin ve doğruluğun biricik ölçütleri "bilimsellik" ve "evrensellik"tir⁸⁹.

Dini modernleştirme eğilimlerine sahip olanlar, İttihatçılardan başlayarak Türkiye'de genellikle tek bir din olduğu noktasından hareket etmişlerdir. Bundan dolayıdır ki, *Mardin*'in de vurguladığı gibi⁹⁰ dini ciddiye alan veya almayan kimseler, örneğin halk inançlarının da kendi içinde *anlamalı bir tür* olduğunu kabul etmemişlerdir. Bunun için de yalnızca "hurafelerden" bahsetmişlerdir. Nihayet Türk modernleşmeci-reformcularının çabaları da bu hurafeleri sökmek olmuştur. Ne var ki, halk kültürü çok daha yavaş değişmiş ve özellikle, İslâmi bir toplum idealleri, giderek ideolojik boyutlar kazanmış ve bir zırh, bir "toplumsal koza" halini almıştır. Artık bu giderek içinde geleneksel toplumun Batı yönlü reformların getirdiği değişimlere karşı kendisine korunma aradığı bir zırh olmaktadır⁹¹. Gerçekten de bu zırh sayesinde, püriten ve belli bir yazılı doktrini ve sistemi olan bir dünya dininin modern şartlar tarafından hiç de erozyona uğratılamayacağı rahatlıkla söylenebilir. Hatta, modern şartların belki de böylesi bir dine ihtiyaç duyması

85 Ş. Mardin, "Yenileşme Dinamiği", s. 199

86 Krş. E. Güngör, *Türk Kültürü*, s.180. Ayrıca bkz. a.g.e., s. 167-196

87 E. Güngör, *Meseleler*, s. 247

88 E. Güngör, a.g.e., s. 238

89 H. Arslan, "Epistemolojik Bunalım", s. 15. Yine Arslan'a göre *Güngör*'ün İslâm anlayışı, *Russell* olguculuğunun sınırları dahilinde geçerli bir dindir. Bkz. a.g.m., s. 15-16

90 Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 110

91 Şerif Mardin, "İyiler ve Kötüler-II", Çev. Mustafa Özel, *Dergâh*, Sayı: 28 (Haziran 1992), s. 14. Öte yandan İslâm'ın ideolojik bir yapıya dönüştürülme süreci de böylece başlamaktadır. Krş. Ş. Mardin, "Din ve Laiklik", s. 80. Ayrıca bkz. B. Toprak, "Dinin Denetimi", s. 359-368

ve onu tercih etmesi bile söz konusu olabilir⁹².

Modern toplumların özelliği, bir inançlar ve değerler sistemiyle özdeşleştirilmesinden sıyrılıp, aynı zamanda hem modernleşmeden ve dünyevileşmeden yana hem de kendisine direnen birtakım başka inançlar üretmesidir⁹³. *Bulaç* ise modernizmin bizde Allah'a karşı ateist ve materyalist bir kültür ürettiğini iddia etmektedir. Bu kültür bilgi, servet ve iktidarı mutlaklaştırmış, şeylerin fetişizmine geri dönüşün yollarını açmış, bencil ve yarışmacı özellikleri dolayısıyla da tahripkâr ve imhacı bir uygarlık ortaya çıkarmıştır⁹⁴.

İsmet Özel'e göre⁹⁵ insanlar, yaşadıkları ve yaşama şansına sahip oldukları sürece ancak Tanrı ile birlikte yaşayabilmişlerdir. Yine *Özel*'e göre⁹⁶ bazı insanlar kendilerinin dine ihtiyaç duymadıklarını sanabilirler. Fıtrata uygun olanı terk etmiş olsalar da yine fıtrat üzere yaşadıklarını bilmemekten gelen bir cehalettir bu. Benzer bir şekilde *Cemil Meriç* de⁹⁷, "dinsizlik, Batı'nın yükselen sınıfları için ne kadar hayırlıysa, bizim için de o kadar meş'umdur; onlar için ilerleyiş; bizim için ise çözülüş ifade eder" demektedir. Bu nedenle de inanmayı bir kurtuluş yolu olarak görmekte, ancak onda da hür olmadığımızı, imanın ilâhi bir hidayetle ancak mümkün olabileceğini belirtmektedir⁹⁸. *Meriç* kendisine yöneltilen "Tanrı'ya inanıyor musunuz?" sorusuna verdiği cevapta⁹⁹, "Tanrı sorusuna cevap veremem. İnanıyorum da inanmıyorum da. Bunlar matematik birer realite değil ki. Zaman zaman inandım. Ama ne kadar inanıyorum, bilemiyorum. Eğer Tanrı olmazsa hayat bir curcuna oluyor. İntihar tam bir hal çaresi oluyor o zaman. Bunlar kaypak kavramlar. Kim ne kadar inanır bilinmez. İnanıp inanmadığımı bilemiyorum. Müslümanım, müslüman bir çevrede doğdum. Ancak ne kadar inanıp inanmadığının cevabını mahşer günü bilebileceğim" demektedir.

Eserlerinde yer aldığı şekliyle bilgi anlayışının "vahy"i dışarıda bıraktığı söylendiğinde, "ben insan düşüncesini *İbn Haldun* gibi ikiye ayırıyorum; *inşa* ve *haber*. Habere olduğu gibi inanılır, inşa ise yorum demektir ve tartışmaya açıktır"¹⁰⁰ diyordu. *İbn Haldun*'un "inşa" dediği şey, günümüzün modern bilimlerinin bilgisi anlamında bir bilgi türü değildir. Farklı dünya görüşleri ve kültürler, farklı amaçlar ve çıkarlar içinde üretilmiş bilgilerdir. Yani "inşa" ile "modern bilgi"nin bağlamları uzlaştırılamazlar.

⁹² Krş. E. Gellner, "Akıl ve Din", s. 97

⁹³ A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 341

⁹⁴ A. Bulaç, *Din ve Modernizm*, s. 135

⁹⁵ İ. Özel, "Aydınlanma", s. 2; İ. Özel, *Tahrir-XII*, s. 22

⁹⁶ V. Vakkasoğlu, *Din Gerçeği*, s. 490

⁹⁷ C. Meriç, *Bu Ülke*, s. 98

⁹⁸ C. Meriç, *Jurnal-II*, s. 218. İnanma bilerek, düşünerek inanma, bir özgürlük, bir seçim ve bir karar verme işidir. Görünmeyene inanmanın, dini deyimle "gayba iman"ın önemi ve değeri buradan gelmektedir. Eğer Tanrı, varlığını, bir masanın varlığı gibi dıştan empoze ettirseydi, o zaman tek alternatif, inanma olurdu. Bu ise, insan özgürlüğünün sonu demektir. M. Aydın, "Ateizm", s. 202

⁹⁹ H. Arslan, "C. Meriç'le", s. 588

¹⁰⁰ H. Arslan, a.g.m., s. 590. *Meriç*, yazılarında geçen "nass" kavramını genellikle "semavi mukaddes" anlamında kullandığını hatırlatmaktadır. Bkz. H. Açıkgöz, *Cemil Meriç ile*, s. 41

“Haber” ise “inşa” karşısında *İbn Haldun* dönemindeki *soylu* yerinde durmamaktadır. Kör nokta ise burasıdır¹⁰¹.

Kartezyen düşünce, Batı toplumlarının tarihi gelişimine paralel olarak, inançla bilgi arasında, onları kalın çizgilerle birbirinden ayıran bir sınır çekmiştir. Bu sınırı çizenler, din adamları değillerdi. Aksine bu sınır Batı'da kilisenin dışında yer alan bilim adamları topluluğunca çizilmiştir. Ancak sonraları bilim adamları bilimi, bilimsel bilgiyi eleştirmeye başladıklarında, inançla bilgi arasına sınır çekme işleminin belirli bir toplumsal tabakanın çıkarlarını yansıttığını, söz konusu ayırımın hiç te yerinde ve olumlu bir şey olmadığını farketmişlerdir. Bu noktada, modern Batı'daki gelişmeler, modern bilgi türünün insanlık-dışılığına ve yetersizliğine atfedilebildiği gibi, *M. Weber*'in Batı'nın yükselişinde kaçınılmaz bir olgu olarak gördüğü Protestan ruhuna da atfedilebilirdi. Bu açıdan *Meriç*'in yaptığı “inşa” ve “haber” ayırımı, birçok bakımlardan, toplumumuzun gerçekleriyle örtüşmemektedir. Bu nedenle *Meriç*, modern düşünceye kayıtsız şartsız teslim olduğu her noktada, toplumundan koptuğunu görmektedir. *Meriç*'e göre, Batılılaşmak zorundaydık ama Batılılaşan ülkesinden kopuyordu; çünkü Batılılaşmanın yolu, modern bilimleri modern anlayışları benimsemekten geçiyordu. Bu çıkmazdan nasıl kurtulacaktık? *Cemil Meriç*'in kaygıları, bir noktada, yaşandığı bilgi bunalımının sınırlarını çizmektedir¹⁰².

Dinin bilimsel bir şekilde açıklanabilirliği aydınlarımız tarafından değişik şekillerde ele alınmıştır. Aslında din, genelde bilimsel bir şekilde açıklanamamaktadır. Çünkü kavramların tanımının tabiatı gereği olarak, bilim, dini hayatın bütün sınırlarını keşfedememektedir. Din özünde bilimsel bir şekilde incelenememekle birlikte onun sonuçları bilimsel ya da rasyonel bir yaklaşımla incelenebilmektedir¹⁰³. Gerçekte dinle bilim, dini bilgi ile bilimsel bilgi, soyut birer sistem olarak, doğalarında mantıksal veya “bilgiye ilişkin” bir “çatışma” veya “uzlaşma” kodu bulunduğu için birbirleriyle çatışmazlar veya uzlaşmazlar. Soyut bilgi sistemleri birbirleriyle çatışmaz veya uzlaşmazlar¹⁰⁴. Burada bir çatışmadan söz etmek *Bulaç*'a göre¹⁰⁵ temelsiz bir kabuldür. Belki olsa olsa beşeri-akıl ile insani akıl arasında düzlem farkından doğan bir ayrılık vardır. Hristiyanlık ve laik düşünce, *Bulaç*'a göre, bu iki düzlemin arasını tam ayıramadıkları için böyle bir ikileme düşmüşlerdir. Zaten İslâm düşünce tarihinin tümünde din ile felsefe, tek bir Hakikat'in iki ayrı açıklama modeli olmaktan öte bir anlama sahip olmamışken, Rönesans ve Aydınlanma çağından bu yana Batı düşünce tarihini içten içe çürüten, insanın ve toplumun -XIX. y.y.'dan beri bütün dünyanın- hayatını karartan çifte gerçekliğin iki ayrı ve birbirinden bağımsız olan *din* ile *bilim* çatışmasının da gerçek anlamı budur¹⁰⁶. Kalbin türevi olan *akıl* ile Hakikat'in bilgisi olan *vahiy* arasında bir çatışmanın olması

¹⁰¹ H. Arslan, “Epistemolojik Bunalım”, s. 16

¹⁰² H. Arslan, a.g.m., s. 17

¹⁰³ E. Özdalga, “Din Din midir?”, s. 38. Ayrıca bkz. F. Berkay, “İslâmiyet”, s. 206

¹⁰⁴ H. Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. 129

¹⁰⁵ A. Bulaç, *Din ve Modernizm*, s. 226

¹⁰⁶ A. Bulaç, *Din-Felsefe*, s. 113. Benzer bir yaklaşım için bkz. S. N. Attas, *Modern Çağ*, s. 21-22

imkansızdır. Çünkü her ikisi de *İlâhi nurdur*. *Bulaç*¹⁰⁷, bu noktadan hareketle İslâm düşünce tarihinde din ve bilim çatışmasından değil din ve felsefe tartışmasından söz edilebileceğini iddia etmektedir.

İsmet Özel ise, ne inancın bilim gibi tarihsel bir kategori derekesine düşürülmesine, ne de bilimin kazançlarının feda edilmesine taraftardır¹⁰⁸. *Özel*, bu gerekçelerle bilim ve inanç zıtlaşmasının anlamlı bir sonuca açıldığı görüşünde değildir. O, aynı derecede bilim ve inanç uzlaşmasından da anlamlı bir sonuç çıkacağını düşünmemektedir. Bilim ve inanç ne zıtlaşır, ne de uzlaşır. Çünkü hem bilimin ve hem de inancın temelleri “bilgi” içindedir ve bilgi, bilime de inanca da nerede duracaklarını göstermektedir. Sonuç olarak *Özel*’e göre¹⁰⁹, bilimin ve inancın sınırları vardır, fakat asıl kuşatıcı olan sadece “bilgi”dir. Bu nedenle de teslimiyetin bilgi, bilginin de teslimiyet olduğu bir anlama alanının müslümana açık olduğuna inanan *Özel*, günümüzde “kafirler”in bilme biçimlerinin taklid edilmesiyle pratik başarıların elde edebileceğine bağlı çabaları müslümanlıkla bağlantılı saymamaktadır¹¹⁰. *Özel*, tam bu noktada müslümanların “Aydınlanma”ya muhtaç olduğunu savunmaktadır¹¹¹. *İsmet Özel*, aydınlanma düşüncesine dönebilmek için Aydınlanma çağının çok sağlam dayanaklarının olmadığı kanaatine sahip olmakla birlikte, yine de bu çağa olumlu bir gözle bakmakta yararlar ummaktadır¹¹². Öte yandan henüz müslümanlar da *Özel*’e göre, “Aydınlanma”nın ne olduğunu bilmemektedirler. “Aydınlanmanın ne olduğunu bilselerdi, kendilerinin aydınlanmış olduklarını düşünürlerdi. Veyahut, aydınlanmamış olduklarını tesbitle, müslümanlıktan ne denli uzak olduklarını düşünürlerdi”¹¹³.

Aydınlanma konusunda *Cemil Meriç* de aynı kanaattedir. *Meriç*’e göre, o cihanşümul dinin izahı, yorumu ve yayılması için binlerce düşünce ve duygu adamı ömrünü harcamıştır. Bütün bir içtimai nizamın temeli İslâmiyet’ti. Sosyal bir sınıfın veya kavmin değil, ümmetin inançlarını dile getiriyordu. Ayıran değil, birleştirendi. İnananlar kardeştiler. İnananlar, yani insanların hepsi. Tek Allah, tek kitap, tek hakikat, tek halife, tek dünya vardı. *Yunus*’un mısralarını kanatlandıran imanla, *Mesnevi*’deki pırıltılar aynı ezeli nurdandı. İslâmiyet *Süleymaniye*’de kubbe, *İtrî*’de nağme, *Bâkî*’de şiir olarak somutlaşmıştı¹¹⁴. Dört asır öncesine kadar toplulukları bir arada tutmayı başaran ve etkisini hayatın her alanında hissettiren İslâm düşüncesinde, Onuncu asırdan itibaren bir durgunluk ve içe kapanma döneminin başladığı, dinin dört imamdan sonra katılaştığı, daha sonraki ulemanın ise ancak seleflerinin içtihatlarından kıyas yoluyla ahkam

¹⁰⁷ A. Bulaç, *Din ve Modernizm*, s. 226

¹⁰⁸ İ. Özel, “Müslüman ve Bilgi”, s. 14

¹⁰⁹ İ. Özel, a.g.m., s. 14

¹¹⁰ İ. Özel, *Tahrir-VIII*, s. 41. Ayrıca bkz., O. Erdem, N. Turhan, “İsmet Özel ile”, s. 8-9

¹¹¹ İ. Özel, “Aydınlanma”, s. 3

¹¹² İ. Özel, a.g.m., s. 1

¹¹³ İ. Özel, a.g.m., s. 3

¹¹⁴ C. Meriç, *Mağaradakiler*, s. 32. Ne var ki “rasyonalist olan müslümanlık” *Meriç*’e göre çok geçmeden eski dinlerin mühterine bağlanmıştır. Bkz. C. Meriç, *Sosyoloji Notları*, s. 67

çıkardığını vurgulayan C. Meriç'e göre¹¹⁵, bin senedir duraklayan İslâmiyet'in bu durumunun sebebi, "ilerleyişe mani" olan *ulemadır*. Cemil Meriç'e göre İslâm düşüncesindeki durgunluk ve içe kapanmanın başlıca sebebi, İslâm'ın gerçek ruhuna tamamen yabancı olan *taassup*, yani insan zekasını belli hudutlar içinde hapsedmek gayretkeşliğidir¹¹⁶. Buna karşı yapılması gereken ilk şey, "tohumları İslâm dünyasında atılmış olan ilmî düşünce"yi geri almak, Batı'nın düşünce alanındaki bütün başarılarını temessül ederek, insanlığın ortak mirasını kendi irfan hazinemize katmaktır¹¹⁷. Son tahlilde Cemil Meriç için din, toplumları tarif etmekte kullanılan vazgeçilmez boyutlardan biridir, belki de en önemlisidir. Bu nedenle Meriç'de inancın belirleyici etkisi, daima diğer faktörlerden bir adım daha ileridedir¹¹⁸.

Dinlerin gerçek bir temeli olmadığını savunan M. Belge ise dinlerin, sonuçta evrene karşı alınmış bir tavır olduğunu belirtmektedir¹¹⁹. Mardin de bu bağlamda dinin, hem pekiştirici -insanları yanyana getiren bir birlik duygusu yaratan- hem de kişilik belirleyici fonksiyonuna dikkat çekmekte, kişinin tek başına elde edemeyeceği dengeyi sağlamada oynadığı role değinmektedir¹²⁰. Sosyolojik açıdan din aslında fonksiyonel bakımdan bir ölçüde çelişen iki tür ihtiyaca karşılık vermektedir: Bir yandan toplum düzeyinde sürekliliğin ve istikrarın korunması, bireysel davranışların önceden kestirilebilmesi, bireylerin bunalım şartlarındaki muhtemel yıkıcı tepkilerinin denetlenebilmesini sağlamaktadır. Öte yandan da bireyler üzerindeki gerilim, suçluluk, boğuntu ve hüsrân duygularının üstesinden gelmektedir. Ama toplumda bütünleşmeyi pekiştiren süreçler, bireyleri yeni özverilere zorlayarak boğuntu duygusunu daha da güçlendirebilir; buna karşılık bireyler de kurtuluşu toplumsal düzeni sarsacak yollarda arayabilir. Dinin birbirini tamamlayan bu iki karşıt gibi görünen fonksiyonu, dini örgütlenmenin ya da dini birliğin değişik türlerinde yansımaları bulmaktadır¹²¹.

Bildirge ve vaatleri, daha çok kurtarılmaya ihtiyacında olan kitlelere hitap etmekte olan din¹²², insanlık tarihi boyunca anomiyeye karşı en etkin siperlerden biri olmakla kalmamış¹²³; Ş. Mardin'in de vurguladığı gibi¹²⁴, yöneticiler için alt sınıfla bağlantı, yönetilenler için de idare şekline bir alternatif ve memur sınıfına karşı bir tampon olmuştur. Statükoyu korumanın bir aracı olarak kullanılabildiği gibi, değişim için bir katalizör ve

¹¹⁵ Bkz. C. Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 125-126

¹¹⁶ A. T. Alkan, *Cemil Meriç*, s. 89

¹¹⁷ C. Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 89. Ayrıca bkz. C. Meriç, "Batılılaşma", s. 243

¹¹⁸ A. T. Alkan, *Cemil Meriç*, s. 89. C. Meriç için dinler, "insanları bir deniz gibi dalgalandıran büyük itici kuvvetlerdir". C. Meriç, *Sosyoloji Notları*, s. 135

¹¹⁹ M. Belge, "Panel", s. 20

¹²⁰ Ş. Mardin, "Din Sorunu", s. 239

¹²¹ Dinin bu çifte fonksiyonu için bkz. H. Freyer, *Din Sosyolojisi*, s. 33-34; J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 9

¹²² M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 232

¹²³ P. L. Berger, *Din*, s. 138

¹²⁴ Ş. Mardin, "İdeoloji ve Din", s. 158

devrim için bir öncü kuvvet olarak da fonksiyon görebilen din¹²⁵, *Erol Güngör*'ün üzerinde ısrarla durduğu gibi¹²⁶, insana kendisi ve kainat hakkında bir görüş sunmaktadır. İnsan, dinde kendi mahiyeti ve kainattaki yeri hakkında bir bilgi şeması bulmakta, kendi başlangıcını ve sonucunu görmektedir. Böylece her din, insanın temel problemlerini belli bir açıdan izah eden bir sistem olmaktadır. *Güngör*'e göre¹²⁷, dinlerin bazıları daha az, bazıları da daha çok ve teferruatlı izah vermekle beraber, hepsinin de zihnimizi meşgul eden en soyut metafizik problemlerden yaşanan hayata ait pratik davranış kurallarına kadar her konuda insanları aydınlatmayı hedef edindiği muhakkaktır.

Şerif Mardin açısından din, sosyal bilimlerin yerleştirmeye çalıştığı tanımlamaları aşmaya yöneliktir. Dini “endişe azaltıcı” ve “kişiliği billurlaştırıcı” sembolik bir süreç olarak kavramlaştıran sosyal bilimcilerin¹²⁸ varlığına rağmen *Mardin*, dini, Türk toplumunun başlangıç noktasına koymakta ve kullandığı kültür, bilimsel yaklaşımlarla tarihsel ve toplumsal olarak, dinin, nüfuz ettiği geniş alana “nüfuz” etmeye çalışmaktadır¹²⁹.

Öte yandan İslâmiyet, günümüzün atomize olmuş kitle toplumlarında her şeyden önce cemaat hayatını yeniden canlandırıcı bir rol oynamaktadır¹³⁰. Nitekim karmaşıklaşan toplum hayatı, çeşitli kültür kolları birbirinden ayrıldıkça, ortaya çıkan ayrılık ve farklılıklar karşısında, toplumsal birlik ve bütünleşmenin sağlanmasında din en büyük görevlerden birini üstlenmekte, bu vesileyle de birleştirici ve bütünleştirici fonksiyonuyla toplumda vahdeti sağlamaktadır¹³¹. Modernleşme sürecinde seküler bir düşünce sisteminin tam bir şekilde oluşamaması halinde din, siyasette ideolojik özün kaynağı olmaya devam edecektir. Sosyal bütünlenmeyi sağlayıcı modern kurumların oluşturulmaması halinde din, sosyal bütünlenme mekanizması olarak fonksiyonunu devam ettirecektir¹³².

Ancak aydınlarımızdan *İsmet Özel*, bu yaklaşımlara itibar etmeyen bir görüşe sahip görünmektedir. Çünkü *Özel*'e göre modern medeniyetin din anlayışına sahip olmak içlemde, tazammunda kalmak demeye gelmektedir¹³³. İslâm'ın din anlayışına ulaşmak, yani müslüman olmak, kapsamı bilmek, şümulden haberdar olmak demeye gelmektedir. Böylece dini, kapsayıcı bir hayat tarzı olarak kavrayan müslümanlar için, “İslâm, dinlerden bir dindir” önermesinin gerçeği yansıtmadığını iddia eden *Özel*, “İslâm'ın vüs'ati

¹²⁵ N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 77. Ayrıca bkz. A. Y. Sarıbay, “Modernleşme ve İslâm”, s. 52

¹²⁶ E. Güngör, *Meseleler*, s. 113

¹²⁷ E. Güngör, *a.g.e.*, s. 113. Ayrıca bkz. G. Şaylan, *İslâmiyet ve Siyaset*, s. 12

¹²⁸ Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 30-31. Ayrıca bkz. A. Toynbee, D. Ikeda, *Diyalog*, s. 330. Bu yaklaşım ilk dönem sosyologlarının dine yaklaşımlarından çok açık farklarla ayrılmış değildir. Klasik sosyologlar dini daha çok evrimci, pozitivist ya da psikolojik açıdan ele almaya eğilimliydi. Bkz. T. B. Bottomore, *Toplumbilim*, s. 250

¹²⁹ M. Türköne, “Din ve Siyaset”, s. 22

¹³⁰ Ernest Gellner, *Postmodernism Reason and Religion*, London 1992, s. 4-5'den nakl. A. Y. Sarıbay, “İslâmi Popülizm”, s. 15

¹³¹ Ü. Günay, “Toplumsal Farklılaşma”, s. 79; H. E. Bodur, “Dinin Rolü-II”, s. 95

¹³² A. Y. Sarıbay, *Modernleşme*, s. 29. Ayrıca bkz. A. Y. Sarıbay, “İslâmi Popülizm”, s. 15

¹³³ İ. Özel, *Cuma Mektupları-I*, s. 123

*müslümanların vasi olma*klığını *intac eder*” demektedir¹³⁴. Din olayının, ferdi bir vicdan muhasebesi olarak görülmemesi gerektiğini savunan İ. Özel¹³⁵, İslâm’ı bir *güvenlik hattı* olarak görmektedir¹³⁶.

İslâm perspektifinde de Allah, “şariat”ı insana, kendisini ve toplumunu ıslah etsin diye vahyetmiştir. Düzelmeğe muhtaç olan Allah’ın vahyettiği din değil, insandır. Şariat böylece kişi ve toplum için bir ideal olmaktadır. O, insanın her davranışına bir anlam verirken, insan hayatını bütünlemektedir. Nihayet İslâm perspektifine göre bu çerçeveye uygun biçimde yaşamak, İlâhi İrade’ye, Allah’ın insan için dilediği ölçüye göre yaşamaktır¹³⁷. Ancak öte yandan milyonlarca inançlı tarafından yönelimleri meşrulaştırmak, çatışmaları desteklemek, istekleri elde etmek, umutları beslemek, inanışları sürdürmek, endüstri uygarlığının standartlaşma güçleri karşısında ortak kimlik öne sürmek için, şimdiye dek hiç olmadığı kadar çok *Kur’an*’a başvurulmaktadır¹³⁸. Böylece *Kur’an* bütünüyle bir “araç” olarak kullanıma durumuna sokulmakta, kutsallığı ihmal edilmektedir.

Özel’e göre¹³⁹, İslâm’ın kavranılması insanın önyargıları aracılığıyla değil, *Kur’an-ı Kerim* aracılığıyla olmalıdır. *Kur’an-ı Kerim* ise hem bakmayı bilenler, hem de bilme yeterliğinde olanlar için açık bir kitaptır. Asıl mesele insanın, *Kur’an*’a bağımlı olarak kavrayışını bir raya oturtmasıdır. *Kur’an*, insan zihninin faaliyetlerini anlamlı kılar, yoksa insan zihni *Kur’an*’ı anlamlandıramaz. Çünkü zihni bir mekanizmanın harekete geçirilmesi anlamında kavrayış tek başına yeterli değildir. Kavrayış ancak amelle birlikte bir bütün teşkil edebilir. Ayrıca bugün dikkat çekici bir şekilde ideolojik temelli düşüncelerin toplumda dinsel bir argüman olarak ele alındığı görülmektedir. Bu cümleden olarak ideolojik bir yapıya bağlılığın dini bir formu tekrarlayacak bir şekilde sürdürülmesi, dinselliğin devamlılığını hatırlatmaktadır. Gerçekten de mesela Türkiye söz konusu olduğunda, aydınlarımızın sosyalizmi değerlendiriş biçimi bile, ideolojinin dinselleştirilmesi açısından ilginç sonuçları ortaya çıkarmaktadır.

Örneğin Ş. Mardin¹⁴⁰, “Türk Marksizmi” şeklinde adlandırdığı yerel Marksist eğilimleri, dünyadaki en sığ Marksizmlerden biri olarak saymaktadır. C. Meriç ise “Türk Marksizmi”ni, *bir tür kilise* olarak nitelendirmektedir¹⁴¹. Ancak Meriç toplumumuzun *Marx*’a gösterdiği tavrı olumlu bulmamaktadır. Çünkü *Marx* ya “ahmakça” reddedilmiş, ya da bir “ahir zaman peygamberi” gibi kabul edilmiştir. Meriç, *Marx*’ın metodolojisinin aslında İslâm’ın metodolojisi olduğunu savunmaktadır. Ona göre İslâm’ın *Marx*’tan korkacak hiçbir tarafı olmamalıdır. Gaflet ancak, Marksizmi bilerek ya da onunla diyalog

¹³⁴ İ. Özel, *a.g.e.*, s. 123

¹³⁵ İ. Özel, *a.g.e.*, s. 123

¹³⁶ İ. Özel, *Tahrir-XI*, s. 40. Özel’e göre “din yardım eder, teori ise acımasızlığı öğretir”. İ. Özel, *Tahrir-X*, s. 16

¹³⁷ S. H. Nasr, *İslâm*, s. 134

¹³⁸ M. Arkoun, *Lectures*, s. V

¹³⁹ İ. Özel, *Üç Mesele*, s. 22-23

¹⁴⁰ A. Bayramoğlu, “Söyleşi”, s. 132

¹⁴¹ Cemil Meriç’den nakl. Ü. M. Yazan, *Cemil Meriç*, s. 132. Ayrıca bkz. M. Belge, *12 Yıl Sonra*, s. 383

kurularak telafi edilebilir.

Dinin dışında yer alan düşünce yapıları ve ideolojiler, bugün artık dinin yerini almaya çaba göstermektedir. Modern dünyanın yeniliği, eski kutsal değerlerin profan düzeyde yeniden değer kazanması ameliyesiyle ifade edilmektedir¹⁴². XIX. yüzyılda kotalırmaya başlanan “eşitlik”, “ilerleme”, v.b. gibi “dindışı dogmalar”la karşılaşınca, insan ister istemez bu tür düşüncelerin kendiliğinden ortaya çıkmasının imkansız olduğunu düşünmektedir. Bunlar, aslında, ancak kendilerini benimsemeye teşne olan çevrelerde etkili olabilen, kelimenin en dar anlamında *öneriler*dir. Bu öneriler, modern zihniyeti doğurmaktan çok, onun sürüp gitmesine ve kendi başına asla beceremeyeceği bir gelişim göstermesine yardımcı olmuşlardır. Eğer bu öneriler olmasa, yaygın zihniyet neredeyse yön değiştirecek bir hale gelecektir. Bu düzensizliği -daha da ağırlaştırmakta değilse bile- sürdürmekte çıkarı olanların bu önerileri böylesi bir şekilde sahiplenmelerinin ve beslemelerinin nedeni de budur. Günümüzde her şey tartışmaya açık sayıldığı halde, neden sadece bu konuların tartışma dışı bırakıldığını, bu durum çok net olarak açıklamaktadır. Bilimin geçmiş ve ölü bir anlayışı üzerine bina edilen bilimsellik, bir nevi *hurafeler* şeklini almakta, daha doğrusu, “bilim”in bütün problemleri çözebileceği kaziyesini temel alan totaliter bir entegrizm olmaktadır. Artık onun ölçemeyeceği, deneyemeyeceği ve önceden bildiremeyeceği hiçbir şeyin olmayacağına inanılmaktadır. Bu indirgenen pozitivizm, hayatın en büyük boyutları arasında sayılan aşk, sanatkârane yapıcılık ve imanı, görmezlikten gelme eğilimindedir¹⁴³. Zaten toplum artık bu dönüşüm içerisinde tapınmak için sadece dini semboller kullanmamakta, onun yerine modern, elverişli, kendi çarkını döndüren bir üst kültüre ait stilize sembollere başvurmaktadır. Bu semboller toplumun, kendini devam ettirici, koruyucu ve yeniden canlandırıcı olmasını sağlamaktadır¹⁴⁴. Böylece din olayının bir kısım unsurları da, en az dini tavırlar içinde bile amaç yönünde istikametini bulabilmektedir. *M. Eliade*’ın da gösterdiği gibi, mesela Marksizm, Yahudiliğin ve Hristiyanlığın temel eskatolojik mitlerinden biri olan “kurtarıcılık rolü”nü kendi içinde devam ettirmektedir¹⁴⁵. *Marx*’a ve onun yazılarına dönüp din unsurlarını aradığımızda da, bütün bunların özünü oluşturan bir noktaya rastlanmaktadır. Bilimsel görünümünün yanı sıra Marksizm’in, apaçık bir biçimde dini kurtuluş geleneğiyle (*Mesihçi*), Avrupa’daki bin yıl sürecek barış ve mutluluk inancına dayalı hareketlerin geleneğiyle ilişkili olduğunu görmekteyiz. Yeni bir düzeni, yeni bir evreni öngören bu gelenek, Orta Çağlardaki hareketlerle patlak verip Reformasyon’da doruğuna ulaşmıştır. Bu gelenek, bir ölçüde Fransız Devrimi’nin aşırı hiziplerinde içkindir. Nitekim, 1789’da yeni bir takvim başlatan Fransız Devrimi de yeni bir çağın başladığını vurguluyordu. Bu önemli bir noktadır. Özellikle aşırı bir çatışma, aşırı bir baskı dönemi sonunda büyük bir mücadele olacağı ve bunun hemen ardından yeni bir huzur, barış ve kendini

¹⁴² M. Eliade, “Mitler”, s. 17

¹⁴³ R. Garaudy, *Entegrizm*, s. 24

¹⁴⁴ A. Y. Sarıbay, “Sivil Toplum”, s. 116. Mesela *Toynbee* de, aslında bugünün modern ideolojilerinin kendilerini ifade ederken Hristiyan inancının belli başlı kavramlarını yeniden üretmek ortaya çıktığını belirtmektedir. Bkz. A. Toynbee, D. Ikeda, *Diyalog*, s. 365

¹⁴⁵ J. Chevalier, “Din Fenomeni”, s. 26. Ayrıca bkz. M. Akgün, *Materyalizm*, s. 12

gerçekleştirme çağının başlayacağı görüşü, *Hegel*'in eserleri yoluyla Marksizm'e geçmiştir. Bu niteliğin, zorunlu olarak, bilimle bağdaşmayacağı söylenemez. *Marx*'ın insan tarihine ilişkin görüşlerinin doğru olduğu ortaya çıksaydı, nasıl birtakım efsaneler adeta atom kuramlarının önceleri gibi görülebilirse (Mesihçi) dinsel kurtuluş hareketlerinin de öylece olağanüstü bir biçimde önceden bilici olduklarının kabul edilmeleri gerekirdi¹⁴⁶.

Marksizm kesinlikle bir din olmayıp, inançtan çok bilgiye dayanmaktadır. Ancak özellikle ülkemizde genel eğilim onu bir dine çevirme yönünde işlemiştir. Başka bir ifadeyle, dini, "halkın afyonu" olarak gören bir teorinin kendisi, sonuçta bir "din" olarak algılanmaya başlanmıştır. Hem de farklı gruplarca farklı bir biçimde algılanarak. *Joan Robinson*'un sözünü hatırlatacak şekilde¹⁴⁷, Marksizm, "Marksistlerin afyonu" haline gelmeye başlamaktadır. *Cemil Meriç*'e göre¹⁴⁸ Marksizm, çağımızın en yaygın, en dinamik felsefesidir. Fakat Türk insanı Marksizmle temas ederken semavi dinlerden biri ile temas eder gibidir. Oysa *Marx* bir peygamber değildir. *Meriç*, "*Marx*'ın kitaplarının yobazı olmaktan" söz etmekte ve bunu *Marx*'a ihanet saymaktadır. *Meriç*, bu bağlamda dini de tanımlamaktadır. Din, *Meriç*'e göre tecrübe dışıdır, irrasyoneldir. İnanılır veya inanılmaz. Allah'ın varlığı ile yokluğu ilim dışı bir meseledir. Yine ona göre¹⁴⁹, hiçbir ilim Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu ispat edemez. Çünkü dinin değerleri tabiat üstü değerlerdir¹⁵⁰.

Murat Belge dinlerin var oluşunu, "halklar"ın gelişmelerinin tarihi aşamalarının dışavurumuna bağlamaktadır¹⁵¹. Komünizm ise var olan bütün dinleri bir fazlalık haline getiren ve onları aşan tarihi aşamaların dışı vurumudur. Aydınımıza göre, *Marx* ve *Engels* tasarladıkları sosyalist toplum çerçevesinde, dini zor yoluyla ortadan kaldırmayı düşünmemişlerdir. Ancak egemen sınıfın, bir *ideolojik aracı* fonksiyonundaki kurumsal dinin yayılmasına, korunmasına sempatiyle bakamayacağı açıktır. Ama özellikle var olan dine karşı düşündükleri, bir yasaklama değil; sosyalist ilişkilerin dini kendiliğinden bir fazlalık haline getireceği inancıydı. Bu varsayıma göre toplumdaki sömürünün kalkmasıyla, insanlar arasındaki ilişkilerin temel sömürüyü gizleyen mantığı saydamlaşacak; kaderine egemen olmaya başlayan insanlık, metafizik ihtiyaç duymaktan kurtulacaktır¹⁵². Ancak *Belge*, *Marx*'ın, dinin geleceği üstüne söylediklerinin doğru olmama ihtimali ka-

¹⁴⁶ Bkz. B. Maggee, "Marksist Felsefe", s. 66-67

¹⁴⁷ Nakl. Şükrü Argın, "Murat Belge Marksizmin Neresinde?", *Birikim*, Sayı: 40 (Ağustos 1992), s. 40

¹⁴⁸ C. Meriç, *Sosyoloji Notları*, s. 253

¹⁴⁹ C. Meriç, *a.g.e.*, s. 253

¹⁵⁰ C. Meriç, *a.g.e.*, s. 165

¹⁵¹ M. Belge, *Gelecek*, s. 197. Böylece *Belge*'nin yaklaşımının temeli, dine bağımlı bir değişken olarak bakmak şeklinde tezahür etmektedir. Dinin, toplumların evrimine bağlı olarak geliştiği, toplumların üretim sürecindeki niteliklerine göre belirlendiği şeklindeki yaklaşıma göre farklı din sistemleri, toplumların evrimindeki çeşitli aşamalara karşılıktır. Ne var ki, bu aşamalar, zincirleme ve kronolojik evreler olarak değil, ontolojik gelişme aşamaları olarak nitelendirilebilir. Bkz. Muzaffer Sencer, *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*, 2. b., Ant Yay., İstanbul 1971, s. 232

¹⁵² M. Belge, *Gelecek*, s. 197-198

dar, “doğru çıkma” koşullarının da henüz gerçekleşmediğinden söz etmemizin mümkün olabileceğini savunmaktadır. Çünkü var olan sosyalizmin *Marx*’ın öngördüğü sosyalizm olmadığını savunanların çokluğu söz konusudur. *M. Belge*, bu ikinci görüşün benimsenmesi durumunda, *Marx*’ın söylediklerinin, tarih içinde henüz sınanmamış ama hâlâ sınanabilir ve doğrulanabilir bir öngörü olduğunu vurgulamaktadır¹⁵³. Bu bakımdan *Belge*, dini düşünceye inanmayı seçmenin, yalnızca sınıf, sömürü gibi toplumsal yapının görece fenomenal denebilecek kurumlarından değil, bilginin doğasıyla ilgili daha temel bir düzeyden de kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre bu konuda maddeciliğin vereceği nihaî bir cevap da yoktur. “*Tanrı vardır/yoktur*” türünden kategorik bir cevap değil, Tanrı düşüncesinin tarihi açıklamasının cevabı verilebilir. *Belge*, bu varoluşsal seçme düzeyinde tercih edilen inancın, hayli kişisel, dinin kurumsallığından ve öğretisinden hayli uzak olabileceğine kesin gözüyle bakmaktadır. Dolayısıyla ona göre işte bu düzeyde bir dini inanç karşısında, sosyalistlerin ya da bir rejim olarak sosyalizmin yapabileceği bir şey yoktur. *Belge*, bir dinî inanç seçmesinin en azından şimdiden tahmin edilebilir bir tarihte, düzen değişikliğiyle ortadan kalkabileceğinin iddia edilemeyeceğini vurgulamaktadır¹⁵⁴.

Sınırlanmış, koordinatları belirlenmiş bir konuyu değil, birçok problemi *dert* edinen ve bundan dolayı da ilk bakışta çelişik önermelerden kurulu eklektik bir metinle karşı karşıya olduğumuz izlenimini veren *Murat Belge*¹⁵⁵, dini, *mutlakçı ideoloji* olarak değerlendirmekte, kutsallığın kendini açığa vuran bir yapı özelliği taşıdığını belirtmekte ve bu çerçeveden hareketle de *İslâmiyet*, *Atatürkçülük* ve *Sosyalizm* arasında paralellikler kurmaktadır¹⁵⁶. Din, artık bu haliyle, maddi ve büyü bozulmuş bir dünyada sadece vicdanın derinliklerine sığınabilen ya deneyüstü bir Tanrı’nın ya da yeryüzündeki var oluştan sonra bireyin kaderinin ötesine¹⁵⁷ gitmektedir. Hatta *Ş. Mardin* de sadece modern döneme bağlı kalmaksızın yaptığı tarih incelemelerinin, *İslâmiyet*’in kuvvetli bir bütünleştirici olarak hiçbir zaman fonksiyon görmediğini gösterdiğini belirtmiştir¹⁵⁸. *Mardin*’e göre, dinin bugün bulunduğu aktüel durum, daha çok *Aristo*’nun zikrettiği *doğa boşluktan nefret eder* sözüne uygun bir şekilde varlığını göstermektedir¹⁵⁹. Öte yandan *Belge* de benzer şekilde *İslâmiyet*’in insanlık için özgürlük getirdiği kanaatinde olmadığını ancak yine de bir *inanç sorunu* olarak “*din*”in özgürlük alanlarının da korunması gerektiğini belirtmektedir¹⁶⁰.

Cumhuriyet’le birlikte Türkiye’de, *İslâm*’a, esasen kişilerin meselesi olması gibi,

¹⁵³ M. Belge, *a.g.e.*, s. 198

¹⁵⁴ M. Belge, *a.g.e.*, s. 199-200. *Belge*, sosyalizmde gerekli her şeyin var olduğunu ya da söylenmiş her şeyin doğru olduğunu iddia etmemekte, hatta bunun için bir “rönesans”ın bile gerekli olduğunu savunmaktadır. Bkz. M. Belge, *Türkiye*, s. 84

¹⁵⁵ Ş. Argın, “Murat Belge”, s. 39

¹⁵⁶ M. Belge, *Türkiye*, s. 92

¹⁵⁷ R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 378

¹⁵⁸ Ş. Mardin, “Türkiye’de Din”, s. 96-97

¹⁵⁹ Krş. Ş. Mardin, “Din Sorunu”, s. 244

¹⁶⁰ M. Belge, *12 Yıl Sonra*, s. 333

siyasal niteliği bulunmayan bir yön verilmiştir. Ancak siyasal bakımdan oldukça modernleşmiş toplumlarda bile din, insanların siyasal davranışlarını belirleyen faktörlerden biri olabilmektedir. Bundan dolayı, İslâm'ın da aynı şekilde bir faktör olmak istemesine şaşmamak gerekir. İslâm'ın Türkiye'de zaman zaman *yeniden canlanmasının* temel sebeplerinden birisi budur. Diğer bir sebep ise merkezci-elitist yönetim anlayışının sosyal ve siyasal yapıda meydana getirdiği boşluklardır. Osmanlı-Türk siyasal hayatında merkez-kenar ilişkisinde var olan birtakım kopukluklar günümüze de miras kalmıştır. İslâm, A. Y. Sarıbay'ın vurguladığı gibi¹⁶¹, bu kopuklukları kenar açısından gidermenin günümüzde simgesel bir ifadesi olmaktadır. Son bir sebep *Mardin*'e aittir. Hızla artan nüfus, geniş bir yetişkin yaş grubunu ideolojiler için hayati kılmaktadır. İslâm da bu gruba hitap etmek istemekte, seküler ideolojilerle, bu arada Marksizmle yarışmaktadır¹⁶². Son derece temelde ve geniş değişmelerin yer aldığı Türk toplumunda kaçınılmaz bir şekilde değişen dinselliğin¹⁶³ nedenlerinin anlaşılması, ancak ilgili bireylerin subjektif deneyimleri, fikirleri ve amaçlarının, kısaca dinsel davranışların kazandığı "anlam"ların incelenmesiyle mümkün olabilir¹⁶⁴.

Sözü edilen değişimin kökenlerini *Ali Bulaç* da aramaya çalışmıştır. *Bulaç*'a göre dini uyanış hareketleri aslında dünya çapında bir olaydır ve sadece İslâmiyet'e mahsus da değildir. *Bulaç*, yaygın kanaate göre oluşturulan dine yönelenlerin tamamına yakınının okur-yazar olmayan bilgisiz-kesimler, yaşlılar ve kırsal kesimde oturanlardan oluştuğu varsayımını reddederek, bu yönelişe sahip olanların genelde kültür ve eğitim seviyeleri yüksek ve kent kökenli insanlarda odaklaştığını belirtmektedir¹⁶⁵. Aydınlarımız arasında yer alan *Erol Güngör*'e göre¹⁶⁶ ise, bu yönelişin temelinde, insanların, dini olmayan bir *mânâ sisteminden* memnun olmamaları yatmaktadır. Dinin canlanması için bir önceki *mânâ sisteminin* sadece dini olmayışı değil, dinin getireceklerine hemen hemen zıt bir hayatı temsil etmesi gerekir. İnsanlar ya dinsiz iken dindar olurlar veya kendi dinlerinin eksik, kusurlu olduğu bazı önemli noktalarda, tatmin sağlayan bir başka din anlayışını kabul ederler. Her iki halde de yeni sistemin etkisiyle bir veya daha çok noktada tezat yaratması ve bu tezadın belli bir istikamette *-dinin derûnileşmesi-* çözülmeye doğru gitmesi esastır. *Güngör*¹⁶⁷ öte yandan, dinin de, hayata karşı olumlu bir tavır alacak yerde, kendini geri plana atan değişimin sembollerine karşı *hasımane* tutumuyla tavrını gösterdiğini, onların uğraştığı meselelerin (yani onlardan beklenenin) hepsine kendinde çözüm olduğunun, dolayısıyla kendinden başka itibar edilecek hiçbir şeyin bulunmadığını iddia eder hale geldiğini hatırlatmaktadır. *Güngör*, Türkiye'de din adını ağzına alanların, onu günlük siyasi kavgalarında vasıta yapacak derecede kutsallığını hiçe saymalarını

¹⁶¹ A. Y. Sarıbay, "Modernleşme ve İslâm", s. 63-64

¹⁶² A. Y. Sarıbay, a.g.m., s. 64. Ayrıca krş. Şerif Mardin, "2000'e Doğru Kültür ve Din", Çev. Gülşat Aygen Tosun, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 213-237

¹⁶³ M. Kıray, *Yazılar*, s. 85

¹⁶⁴ M. Heper, "Türkiye'de İslâm", s. 370

¹⁶⁵ A. Bulaç, "Meydan Okuyuş", s. 18

¹⁶⁶ E. Güngör, *Tasavvuf*, s. 211

¹⁶⁷ E. Güngör, a.g.e., s. 216

eleştirmekte ve bu düzeyde dine ayrılan alanı sorgulamaktadır¹⁶⁸.

Murat Belge ise, daha ayrıntılı verileri antropolog ve sosyologların vermesi şartıyla, Türkiye’de dini yönelişin artmasında şehirleşmenin belirleyiciliğinin ihmal edilmemesi gerektiği kanaatindedir¹⁶⁹. *Mardin* de bir başka açıdan, aile yapılarında meydana gelen yapısal değişikliklere duyulan *panik tepkinin*, İslâm’a dayalı yönelimlere, toplumsal pratikleri yeniden canlandırmaya yol açtığını vurgulamaktadır¹⁷⁰.

Aydınlarımız böylece din konusunu tanım düzeyinde ele almakla yetinmemişler, fonksiyonları açısından da ne gibi toplumsal özelliklere sahip olduğunu tartışmışlardır. Özellikle Türkiye söz konusu olduğunda dinin gördüğü ilgi ya da kazandığı ideolojik muhteva, zengin bakış açılarının doğmasını sağlamıştır. Öte yandan, bütün bunlara ek olarak dinin devletleştirilmiş görünümüyle, muhalif bir söyleme temel teşkil eden ikili görüntüsü de tartışılmıştır. Dinin kurumsal gerçekliğinin oluşmasında geleneksel yapıların rolü, modern ideolojik yapıların tanım alanı içinde, dinin kendini savunma durumunda kalması da ‘din’ konusunun aydınlarımız arasında sürekli gündem oluşturmasını sağlamıştır.

Gelecek bölümlerde dinle bağlantılı diğer konular işlendiğinde de görüleceği gibi, dinin bağıntı noktaları aydınlar nezdinde sadece kavramsal şemalarla ilintili değildir. Şimdi diğer *refleks noktalarını* incelemeye geçebiliriz.

¹⁶⁸ Krş.E. Güngör, *a.g.e.*, s. 216

¹⁶⁹ M. Belge, *Gelecek*, s. 208

¹⁷⁰ Ş. Mardin, “Kültür ve Din”, s. 234

3.2. İNANÇ VE DÜŞÜNCE HÜRRİYETİ

Aydınlarımızın din anlayışlarını yansıttıkları tartışma alanlarından biri de *inanç ve düşünce hürriyeti* konusudur. Hem inanç ve hem de düşünce hürriyeti geniş anlamda din ve vicdan özgürlüğünü de kapsamaktadır. Düşünce özgürlüğü kapsamında herhangi bir dini tanıma ya da tanımama ve bunun gerektirdiği biçimde davranma hakkı olarak din ve vicdan özgürlüğü, insan hakları arasında yer almaktadır. Fertlerin yalnız insan olmakla kazandıkları haklar *insan haklarını* oluşturmaktadır. Ancak insanların, insan olarak taşıdıkları değerın sömürü, baskı, kıyım ve her türlü doğal güç karşısında korunması isteğine dayanan bu hakların tanımı ve sınırları konusunda her zaman tam bir anlaşmaya varılamamış olmakla beraber, temel bazı ilkeler üzerinde belli bir uzlaşmanın sağlanabildiği görülmektedir. *İnsan hakları* hem *olanı*, hem de *olması gerekeni* dile getirmektedir. Özünde genel ve evrensel nitelikli olan insan hakları; bütün insanların, hatta bazı durumlarda henüz doğmamış olanların bile her yerde sahip *olması gereken* haklardır. Bu haliyle insan hakları belirli bir durumda bireyin ya da grupların benzer haklarının ya da çıkarlarının kavranabilmesi anlamına da gelmektedir.

A. Bulaç'a göre¹, İslam ile diğer düşünce şekilleri arasında "insan hakları" anlayışı konusunda temel birtakım farklılıklar mevcuttur. Buna göre, kaynağını seküler güçlerden alan dünyevi iktidarlar insan haklarını bireyin ve toplumun politik vicdanına dayandırmakta ve tümüyle profan söylemlerle koruma altına almayı tasarlamaktadırlar. İslam ise insan hakları gibi duyarlı bir konuyu ancak "dini ve ilâhi sorumluluk bilinci" ve hukukun açıkça tanımlanmış üstünlüğüyle yücelteceğini ve koruyacağını savunmaktadır.

İnanç ve düşünce hürriyeti, aslında insan hakları arasında önde gelmektedir. Aydınlarımızın, inanç ve düşünce hürriyeti konusunda öne sürdükleri ve tartıştıkları hususlar, bunların bir dine ya da bir başka olguya karşı sahip oldukları hürriyet anlayışı açısından ilginç sonuçlar ortaya çıkarıcı niteliktedir. Çünkü bir başka açıdan da din ve vicdan özgürlüğü, laik devlet düzeninin ve laiklik düşüncesinin alt yapısını ve temel felsefesini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu sorun demokratik bir devletin gereği olarak görüldüğü için, aydınlar konuyu değişik platformlarda tartışmayı bir zorunluluk olarak kabul etmiş gibidirler.

Probleme Batı standartları açısından yaklaşmak aslında aydınlarımız arasında çokça kabul görmektedir. Ne var ki Batı'daki laikleşme ve Batılılaşan toplumların yakın tarihlerinden hareket edildiği takdirde kurumsal açıdan uzmanlaşmış dinin, temel meşrulaştırma içindeki rolünün azalmakta olduğu görülmektedir². Bugün için aynı toplumsal ve kültürel temellerden beslenen oryantalist gelenek de, "İslâmi" olarak adlandırdıkları toplumsal yapıya ilişkin "kuram"ları veya "imgeler"i bulunduğu kadarıyla, İslâm toplumsal sistemini aynı şekilde özerk, birbirinden kopuk, dikey birimler kümesi olarak

¹ A. Bulaç, *İslâm ve Fanatizm*, s. 177

² T. Berger, T. Luckmann, "Din Sosyolojisi", s. 57

tasvir etmektedir³. Oysa Batı ile İslâm dünyasının felsefi parametreleri paralellik taşımamaktadır.

Türkiye’de genç Cumhuriyet’in, radikal bir “anti-clericalism” içinde bulunarak⁴, kendi dışında oluşmuş her türlü toplumsal meşruiyet odağından huzursuzluk duyacak şekilde⁵ merkezileşmesi, zorunlu olarak devletin üstlendiği laiklik ve sosyal birlik kaygısının, demokrasi ilkesine göre daha fazla ön plana geçmesini sağlamıştır⁶. Ş. Mardin’e göre⁷, Türkiye’nin laiklik önderleri, dindeki sosyal baskı unsurunu anladıkları, fakat öte yandan kendi toplumlarındaki olağanüstü toplumsal fonksiyonlarını umursamadıkları için dini, bir “vicdan” meselesi olarak değerlendirmenin meseleyi halledeceğini sanmışlardır. Ama Mardin bu bağlamda dinin bir vicdan meselesi olduğu kadar her zaman ve her yerde vicdanın bir gelenekle bağlandığı bir alan, şuur ve hafıza ile ilgili bir olay, bir “poetik” ve varoluş konusu olduğunu da belirtmektedir⁸.

Gerçekten de, dini bir vicdan olayı olarak değerlendiren tezin aksine, dinin nazari olarak düzenlediği sahanın daralması, onun, toplum içinde yaşayan gücünü azaltmamış; tersine dini, yeni yeni ortaya çıkan kitlelerin ve onların sözcülüklerini üstlenen aydınların muhalefet sembolü haline getirmiştir. Laik siyasal düzenlemeler karşısında din, bir siyasal-sosyal muhalefet aracı haline gelmiştir. Yeni iletişim araçlarıyla, yeni ifade biçimleri ve yepyeni ideolojik yorumlarla; daha önce toplum hayatını düzenleyen din, gelişen toplumsal-siyasal hareketlerin yeniden meşruiyet temeli ve ifade aracı haline gelmiştir. Gelişen ve güçlenen seküler hareketler de, diğer toplumlardan farklı olarak kendilerini yeni bir “din” formunda oluşturmak zorunda hissetmişlerdir⁹.

Gerçi Mardin’e göre¹⁰, Türkiye’de siyasal muhalefete meşruluk sağlayabilen tek araç din değildir; siyasal hoşnutsuzluğun ifade edilebileceği başka kanallar da mevcuttur. Ne var ki, Türk demokratik “gelenegi”nin bir boşluğa (sivil toplum eksikliği), Batı “kamuoyu”nun tarihsel temeli olmadan gelişen “biçim”ine ve bir İslâmi yapısal unsura (İslâmi popülizme) dayandığı da söylenebilir¹¹. Bu nedenle muhalefet, ancak bu verili alanın imkanlarına dayalı bir şekilde sürdürülmek durumundadır.

İnanç ve düşünce hürriyeti, bu çerçevede kişinin inancında ve düşüncelerinde serbest kalmasına bağlı bulunmaktadır. Kişinin kendi seçtiği düşünceleri benimseyebilmesi ve bunları başkalarına açıklayıp yayabilmesi şeklinde kısaca tarif edebileceğimiz *inanç ve düşünce hürriyeti*, genel anlamda belli bir bilginin, görüşün ya da olgunun serbestçe

³ B. S. Turner, *Oryantalizmin Sonu*, s. 65

⁴ G. Şaylan, *İslâmiyet ve Siyaset*, s. 49

⁵ A. İnel, *Bunalım*, s. 111

⁶ N. Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 9

⁷ Mardin, bu önderlerin Ziya Gökalp’ı okuduklarını, fakat ondan yeterince yararlanamadıklarını belirtmektedir. Bkz. Ş. Mardin, “Din Sorunu”, s. 242

⁸ Ş. Mardin, “Atatürk’ü Anarken”, s. 8

⁹ M. Türköne, “Din ve Siyaset”, s. 22

¹⁰ Ş. Mardin, “Din ve Siyaset”, s. 132

¹¹ Ş. Mardin, “Sivil Toplum”, s. 17

öğretilmesi, açıklanması ve yorumlanması anlamında, *din ve vicdan hürriyetini* de kapsamaktadır.

Laik devlet düzeninin ve laiklik düşüncesinin temel felsefesini oluşturan din ve vicdan özgürlüğü, ülkemizde 1982 Anayasası'na göre yeniden tanımlanmış ve sınırları belirlenmiştir. 1982 Anayasası'na göre "herkes vicdan, dini inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir. Kimse dini inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz, dinî inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz"¹². Burada vicdan özgürlüğü din özgürlüğünü de içine almaktadır, ancak bu "duyarlı konuda" anayasada ayrıntılı düzenlemeler yapma yoluna gidilmiştir. Buna göre *dini inanç* yalnız dine inananları kapsar; *dini kanaat*, din karşısında olumlu olumsuz bütün inançları kapsamayı hedefleyen bir deyimdir. Bu nedenle, anayasadaki dini inanç ve kanaat özgürlüğü, herkesin dilediği dine inanma özgürlüğünü ifade ettiği gibi, dilerse hiçbir dini inanca sahip olmama, yani dinsiz olma özgürlüğünü de kapsamaktadır. Böylece, Anayasa dini inanç ve kanaat özgürlüğünü *mutlak* olarak kabul etmiş, ancak din ve vicdan özgürlüğünün doğal gereği sayılan, inanç ve kanaatleri açıklama ve yayma özgürlüğüne bazı sınırlamalar getirmiştir. Yine 1982 Anayasası'na göre, "kimse, devletin sosyal, ekonomik, siyasi veya hukuki temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasi veya kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz"¹³. Anayasadaki temel hak ve özgürlükler "din ve mezhep ayırımına dayalı bir devlet kurmak amacıyla kullanılamaz"¹⁴, yine siyasal partilerin "tüzük ve programları da laik Cumhuriyet ilkelerine aykırı olamaz"¹⁵.

Anayasa tarafından belirlenen ilkelerden ayrı olarak, aydınlarımızın inanç ve düşünce hürriyeti konusundaki yaklaşımları, şüphesiz farklı "inanç" ve "düşünce" yapılarının konumunun ne şekilde olması gerektiğinden çok, hürriyet alanlarının sınırlarıyla ilgili görünmektedir. Bu konu aydınlarımız arasında değişik sorularla dile getirilmiştir. Örneğin inanç ve düşünce yapılarının hürriyet alanları, daha güçlü görünen bir yapı tarafından mı belirlenecektir; yoksa bu durum, her yapının doğal bir hakkı olarak mı kabul edilecektir? Ya da anayasal bir teminat içinde ortak bir sınırlılığın bağlamına tüm özgürlükler mahkum mu sayılacaktır?

Özgürlüklerin sınırlarının belirlenmesi ve haklarının kullanımı hususunda, özellikle *taassup* konusu, aydınların önemli bir problemi olmuştur. Bugün her ne kadar toplumsal açıdan mutaassıp düşüncelerden uzaklaşma temayülünün arttığı bir dönemde yaşadığımız farzediliyorsa da, yine de aydınlar, bu konuda hassas bir tutum içinde davranmaya mecbur olmaktadır. Çünkü *taassup* bir tek düşünceye, bir tek ideolojiye veya onun tek

¹² "Türkiye Cumhuriyeti Anayasası", *T. C. Resmi Gazete*, Sayı: 17344 (Ankara 20 Ekim 1982), 24. Madde

¹³ "Anayasa", 24. madde

¹⁴ "Anayasa", 14. madde

¹⁵ "Anayasa", 68. madde

bir yorumuna vazgeçemeyecek kadar bağlı olmayı gerektirmektedir¹⁶. Bunun içindir ki tarihte çok defa inkılâplar bile, muhaliflerinin tenkitlerinden ziyade taraftarlarının taassup ve gayretkeşliklerine kurban gitmişlerdir¹⁷. Bağlılık ve kulluk ilişkileri açısından ele alındığında bir müslümanın bile, en azından teorik olarak *hür bir şekilde kendi iradesini ilâhi iradeye uydurmayı kabul eden kimse* olarak tanımlanması mümkün olmaktadır¹⁸. Bu ise, taassup probleminin ele alınışını müslüman bakış açısından ilginç kılmaktadır. Ancak tarihsel açıdan sıkça doğrulandığı gibi başka kültürlerle açık bulunmak da müslüman kültürünün her zamanki özelliği olmuştur. Böylece İslâmiyet çoğu kereler ilişki kurduğu yabancı kültürleri canlandırdığı ölçüde, kendisi de bu ilişki sonucunda zenginleşmiş olmaktadır.

Bu çerçevede *İsmet Özel*'in kaygıları dikkat çekicidir. Ona göre¹⁹, “*Kur'an-ı Kerim*’i kendi düşünce ve davranışının kaynağı olarak kabul edecek bir topluluk yeni bir yol çizebilme gücünü gösterebilecekse, bunu şimdi dönen değirmenin suyunu kovasına doldurarak yapamaz. Kovayı dökmek, şartlamak ve yeni suyla doldurmak gerekir. Çağdaş hümanist değerler bütün dünyayı kuşatan bir “din” olarak bizimledir. Hümanizmi yeşile boyamak suretiyle batılın hamakatından kurtulamayız”. *İ. Özel*’e göre²⁰, tutumlarıyla ister Batıcı, ister Osmanlıcı, ister İslâmcı olsun, aydınlar, toplum içinde hayatiyet sahibi olan “din”den farklı bir din içinde olduklarının sezgisi içinde, halkın taassubunu uyandırmak korkusunu sürekli olarak taşımışlardır. Halkın taassubu olarak adlandırılan “kamuoyu”, *Özel*’e göre, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e kadar varan dönem boyunca aydınların başvurdukları, güç aldıkları bir kaynak değil, daha çok etkisiz kılınması gereken bir tehlikedir. Halkın eğilimleri mektepliler için olduğu kadar medreseliler ve alaylılar için de hesaba katılıp değerlendirilmesi gereken görüşler olmaktan çok uzaktır. Fakat aydınların, “ilerici” ve “gerici” her adımı, halka, onun taassubunu okşayan bir gerekçeyle sunulmuştur. Yapılan işler ve taşınan niyetler arasındaki bu mesafe belki Türkiye’de bilginin gayr-i resmi dayanaklar bulmasını zorlaştırmış, devlet dışında bir düşünce hayatının doğmasını imkansız kılmıştır.”²¹ Burada *İ. Özel*, halkla aydınlar arasındaki farklılığın *tehlikeli bir ayrılık* yaratmasının engellenebilmesi için aydınların, toplumun taassubunu koruyucu bir argümana başvurduğunu düşünmektedir. Böylece aydınlar, toplumu değiştirecek ya da evrenini geliştirecek bir düşünce düzleminden çok, toplumun kararlılık içindeki yaşam tarzını destekleyecek bir kırılma içinde düşünce ve duygularını *çarpıtılmış* olarak topluma aktarmaktadırlar. Gerçekten de aydınlar pek çok kereler toplumsal meşruiyetlerinin tartışılmasını sırf bu yöntem yanlışları nedeniyle sağlamışlar, özgürlüklerin kullanımında bile zaman zaman ikircikli davranarak klasik

¹⁶ A. K. Bilgiseven, *İslâmi Kavramlar*, s. 8

¹⁷ M. Turhan, *Kültür Değişimleri*, s. 189

¹⁸ S. H. Nasr, *İslâm*, s. 29

¹⁹ *İ. Özel*, *Sorulunca*, s. 29

²⁰ *İ. Özel*, “Aydın”, s. 66

²¹ *İ. Özel*, a.g.m., s. 66

aydın-halk kopukluğuna çoğu kereler somut gerekçeleri bizzat kendi çabalarıyla hazırlamışlardır.

Ancak bilinen fiili gerçekliğin işleyiş biçimi de kaygı verici görünmektedir. Örneğin *Ali Bulaç*'a göre²², “insan bu dünyaya kapatılmış, ona dar gelen bir zindanda sıkışıp kalmıştır. Oysa ruhunu saran özgürlük duygusu ona *bir başka yurdun hasretini, iştiyakını* hatırlatmaktadır. *Sokak gösterileri* ve şimdiki *tepkisizlikleri* dünyaya kapatılmışlığa ve sıkışıp kalmışlığa karşı bir protesto niteliği taşımaktadır”. *Bulaç*, toplumsal protestoların altında yatan nedenleri inceleyerek, öne çıkan özgürlük taleplerini seslendirmenin meşruiyetini dile getirmektedir. Ne var ki bu protestoların düşünce ve inanç hürriyeti bağlamında Batı'da radikalizm ve fundamentalizm kavramlarıyla açıklandığı şekliyle bizim için bir yansımayla dönüşme ihtimali problem yaratmaktadır.

Fundamentalizm, aslında bu yüzyılın başlarında *Eski ve Yeni Ahid*'in (*Kitab-ı Mukaddes*) nihai otorite olduğu görüşünden hareketle laik ve bilimsel eleştirilerin reddini öngören Hristiyanî bir akım olarak ortaya çıkmıştır. Bunun İslâm dünyasındaki fikri ve siyasi akımları ifade etmek üzere kullanılması sonraki dönemlere aittir ve özellikle 1979 İran Devrimi'nden sonra yaygınlık kazanmıştır. *A. Bulaç*'a göre²³, bu konuda İslâmî akımların öne sürdükleri temel iddialar ile Hristiyanlık ve Yahudilik'te öne çıkan dini akımların iddiaları arasında hiç değilse söylem biçimlerinde, önemli bir fark yoktur. Hemen hemen her üç dini alanda savunulan tez “*Hakikat'in Bilgisi*”ni aramak ve hayatı ona göre yeniden kurmak için, başvurulacak referansların, modernitenin bilimsel kitapları değil, ilâhi ve kutsal kaynaklar olmasıdır. Çünkü fundamentalizm her üç ilâhi kökenli din için ortak bir özellik taşımaktadır. Zaten değişik din ve kültürlerden yalnız birine ait olduğunu sandığımız unsurların -biraz kurcalanınca- diğerlerine de yabancı olmadığı gözden kaçmamaktadır²⁴.

Dini veya siyasi olsun bir inancı, tarihinin bir önceki döneminde sahip olduğu kültür yapısı veya kurumlarıyla özdeşleştirme olayı, kişide ya da yönelimlerde, bunun kabullenilmesini dayatmanın doğal olduğu şeklinde bir ahlâk oluşturmaktadır²⁵. Bu ise, bir dogmatizmi doğurduğu ölçüde, inanç ve düşünce hürriyetini sekteye uğratan tarihsel “engizisyon” a da kapı açmaktadır. Bu çerçevede, kişi eğer mutlak hakikate sahip olduğundan emin ise, onu reddeden her kim olursa olsun, ya psikiyatri kliniğine yatırılması gereken bir hastadır, ya da hapsi veya ölümü hakeden şuurlu bir asidir. Zaten muzaffer olan bütün entegrizmlerin en uç mantığı da bu noktada kendini göstermektedir²⁶. *Bulaç*'a göre²⁷ bu tür bir bakış açısı ancak misyonerlikle yayılan dinlere özgüdür ve din, kaçınılmaz olarak hakimiyeti altına aldığı başka din ve kültürlerle mensup insanların sosyal ve dini hayatlarına müdahale etme hakkını kendinde görmektedir.

²² A. Bulaç, *Özgürlük Arayışı*, s. 158

²³ A. Bulaç, “Meydan Okuyuş”, s. 17

²⁴ S. Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s. 45

²⁵ R. Garaudy, *Entegrizm*, s. 9

²⁶ R. Garaudy, *a.g.e.*, s. 37

²⁷ A. Bulaç, “Meydan Okuyuş”, s. 18

Cemil Meriç, bu yaklaşıma paralel düşecek şekilde, bir elinde kılıncı, bir elinde *Kur'an* tutan Osmanoğlu'nun düşüncenin kıpırdamasına bile izin vermeyeceğini, çünkü bu düzlem açısından “dinde şüphenin küfür” olabileceğini iddia etmektedir²⁸. Ancak bu görüşleriyle o, İslâmi bir toplumsal model olarak bilinen Osmanlı uygulamasını dile getirmektedir. *Meriç*'in Osmanlı toplumu hakkındaki bu değerlendirmesi genelleştirilebilir bir durum değildir. Çünkü bilindiği kadarıyla, farklı inanç ve tutumların yaşama imkanları Osmanlı toplumsal yapısında tartışılabilir olmaktan uzaktır. Çünkü *Kur'an*, bizzat düşüncenin varlığına ve canlılığına önem vermektedir²⁹. Ne var ki bilinen birtakım eksiklik ve yanlışlıklardan yola çıkarak bunların kökeninde *Kur'an*'dan izler aramak bizi yanıltıcı sonuçlar doğuracaktır. Ancak şurası da unutulmamalıdır ki, müslümanların yapageldikleri işler, İslâmi veya İslâm dışı olmaktan, İslâm dışı ve İslâm karşıtı olmaya kadar geniş bir düzleme yayılmaktadır³⁰.

Düşünce ve inanç özgürlüğü problemine farklı bir açıdan yaklaşan *Murat Belge* ise, politik hayata kendi öğretisinden aldığı açıklamalar veya yön göstermelerle müdahale eden bir *dini aygıtla* mücadele etmenin zorunlu olduğunu ileri sürmektedir³¹. O, ayrıca dini öğretilerin “çağ dışı” kalan, bilimsel gelişmeyle çelişen, insan özgürlüğünü ve eşitliğini kısıtlayan yanlarıyla mücadele etmenin de aynı şekilde zorunlu olduğunu savunmaktadır. Öte yandan *Belge*, insanların özellikle Türkiye örneğinde bir inancı özgürce seçmelerinin mümkün bir durum olmadığını düşünmektedir. Dünyanın bugünkü şartlarında, verili bir toplumda, pek çok sayıda insan kendi başına bilinçli bir seçim yapmadan, bir dini cemaatin üyesi olmakta, daha sonra o toplumun eğitim ve iletişim kurumları v.b. böyle bir seçmeye dayanmayan dine bağlılığı teşvik etmekte ve pekiştirmektedir. Sosyalizm, bu nedenle *M. Belge*'nin yaklaşımına göre³² ideolojik düzeyde dinî düşüncenin belirleyici mantığıyla mücadele ederken, toplumsal örgütlenme düzeyinde de bu alışkanlıkların, bu uygulamaların karşısına çıkmalıdır. Ancak *Belge*, sol çevrelerin din ve vicdan özgürlüğü konusundaki yaklaşımlarını hem kendileri hem de dışındakiler için netleştirmeleri gerektiğini savunmaktadır³³. Çünkü “gerçek demokratik tavır, benim gibi düşünmediğini bildiğim insanların demokratik hakları konusunda, benim için tasarladıklarından bağımsız bir ilkeselliği tutturma”³⁴.

M. Belge, “radikal İslâm ilerliyor-geriliyor” gibi ifadelerle düşünmeyi, meseleyi ekstrem bir şekilde ortaya koymak anlamı taşıdığından, gereksiz bulmaktadır³⁵. Bugün *Belge*'ye göre bu insanlar vardır, olmaya da hakları vardır. Türk halkının büyük bir

²⁸ C. Meriç, *Sosyoloji Notları*, s. 27

²⁹ Genel bir kanaat için *Kur'an-ı Kerim*'den özellikle şu ayetlere bkz. Bakara 2/219, 266; Al-i İmrân 3/191; Maide 5/18; En'am 6/50; A'râf 7/176, 184; Yunus 10/24; Râ'd 13/3; Nahl 16/11, 44, 69; Rûm 30/8, 21; Sebe' 34/46; Zümer 39/42; Câsiye 45/13; Haşr 59/21

³⁰ İ. Ba-Yunus, F. Ahmed, *İslâm Sosyolojisi*, s. 44

³¹ M. Belge, *Gelecek*, s. 201; M. Belge, *12 Yıl Sonra*, s. 333

³² M. Belge, *Gelecek*, s. 201

³³ M. Belge, *12 Yıl Sonra*, s. 330

³⁴ M. Belge, *a.g.e.*, s. 331; M. Belge, *Gelecek*, s. 216

³⁵ S. Kaplan, *Tarih*, s. 142-143

çoğunluğu müslüman ama, müslümanlığı kendi geleneksel tarzı içinde, zaman zaman günahını da işleyerek yaşamaktan yanadır. Yani, radikal İslâmcılar kendilerini toplum içinde çok yabancı ve marjinal hissedebilirler. Herkesin nüfus kağıdında İslâm yazması, bu durumu değiştirmiyor. Ayrıca müslümanlığın genel kapitalist düzenle uzlaşarak, eklenilerek bir değişime uğraması gibi çok önceden başlatılmış bir süreç zaten mevcuttur. *Belge* bu sürecin değiştirilebileceğini sanmamaktadır³⁶.

Ne var ki, İslâm'a ve müslümanlara bu şekilde bir yaklaşım, *İ. Özel*'e göre üst perdeden mesafeli bir tavrı benimsemektir³⁷. Hatta bu yaklaşım biçimi, okur-yazar kesime, Batı kaynaklı yaklaşımların dolduramadığı birçok şey kaybettirmiştir. Buradan hareketle ulaşılmaması gereken asıl nokta, İslâm'ın yalnızca bir *kimlik meselesi* değil, aynı şekilde bir *kişilik meselesi* de olduğudur³⁸.

Şerif Mardin de, bu bağlamda ortaya çıkan ve kısaca "modern Türkiye'de İslâm'ın dirilişi" şeklinde tanımlanan olguyu anlamaya çalışmaktadır³⁹. Çünkü "İslâm'ın dirilişi" kavramı, güçlü bir imaj oluşturmaya rağmen anlamı henüz açıklığa kavuşmamış bir terimdir⁴⁰. *Mardin*'e göre bu dirilişin bir yönü şahsi düzeyde oluşturulmuş, bir parçası İslâm'ın tüm görkemini geri getirtme teşebbüsü ile ilgili ve diğer bir cephesi de siyasi olan oldukça karmaşık bir durumdur. *Ş. Mardin* Kemalizm ideolojisinin, inceden inceye işlenmesinde önemli bir rol oynayan pozitivistimin Türkçe versiyonunda *A. Comte*'un şu uyarısını tercih etmediğinden dolayı problem ürettiğinden yakınmaktadır: "İnsanlık, geçici hizmetlerini asla unutmaksızın nihai olarak Tanrı'nın yerine geçiyor"⁴¹. Bu ihmalkârlık ise İslâm'ın dirilişine ilişkin uygun hareket noktalarının canlanmasını sağlamaktadır. Burada din istismarından söz etmek mümkün değildir. *E. Güngör*'ün de belirttiği gibi⁴² "din istismarı" ancak din hürriyetinin çok sınırlandığı yerlerde bir anlam ifade etmektedir. Ne var ki, söz konusu edilebilecek bir istismarın mevcudiyeti, din müesseselerine karşı yapılan gizli ve açık hücumlar, din hayatına yapılmakta devam eden müdahaleler sona erdiği takdirde tamamen ortadan kalkacaktır.

İnanç ve düşünce hürriyeti konusuna tarihsel bir arkaplan bulmak için zaman zaman Osmanlı devletinin uygulamalarına atıfta bulunulmuştur. Halbuki Osmanlı toplumu, hiçbir tekil yapılanmanın baskın bir şekilde öne çıkmadığı, tersine çoğulcu bir serbestliğin dikkate değer bir şekilde belirginleştiği mozaik özelliğini taşımaktadır. Böylece Osmanlı sisteminde, özerk dikey millet, kabile ve köy birimleri, İslâm tarafından sağlanan kültürel

³⁶ S. Kaplan, *a.g.e.*, s. 143. *M. Belge*'nin *İslamcılar* hakkındaki görüşleri için bkz. *M. Belge, 12 Yıl Sonra*, s. 368-370

³⁷ *İ. Özel*, "Bir Cevap", s. 102

³⁸ *İ. Özel*, *a.g.m.*, s. 102

³⁹ *Ş. Mardin*, "Din ve Laiklik", s. 80

⁴⁰ *İ. Turan*, "Türkiye'de Din", s. 40

⁴¹ Auguste Comte, *Catechisme Positiviste*, 2. b., Paris 1874, s. 378'den nakl. *Ş. Mardin*, "Din ve Laiklik", s. 80. Metnin aslı şu şekildedir: "l'humanité se substitue définitivement à Dieu, sans oublier jamais ses services provisoires"

⁴² *E. Güngör*, *Türk Kültürü*, s. 191

çatı altında bir arada tutulmuşlardır⁴³. Bu toplumsal yapıda kuşkusuz yöneticilere itaat bir gereklilik sayılıyordu, ama karşı çıkanları itaate zorlamak değil, razı ve ikna etmek esastı. Siyasi nedenlerle, gayr-i hukûki şekilde kimse ölüm cezasına çarptırılmaz, mal ve mülküne el konulamazdı. Geçici sürgün ya da hapis cezası verilebilirse de, bu durumun cezaya uğrayan kimsenin ailesini uğratabileceği zarar gözönüne alınmaktaydı⁴⁴. Buna rağmen, Osmanlı Devleti'nin, hiç kimseyi dinini değiştirmeye zorlamayıp, aksine hoşgörüyü sistemleştirdiğine⁴⁵ ilişkin genel kanaatin yaygınlığıyla beraber, bu durumun olumsuz bir şekilde resmedildiği yaklaşımlar da mevcuttur. Örneğin, *M. Belge*, Osmanlı Devleti'ni "tam bir despotik devlet"⁴⁶ olarak değerlendirmektedir. Bilimsel çalışmalarını genellikle *programmatik* olarak kaleme alan *Şerif Mardin* de⁴⁷ açık bir kanaat için, bu konunun araştırmacılar tarafından irdelenmesi gerektiğini belirtmektedir⁴⁸. "Büyük" ve "küçük" gelenek ayırımından hareket ederek kültürü tanımlayan *Mardin*, Osmanlı'daki büyük geleneği oluşturan "devlet İslâm'ı"nda da, küçük geleneği oluşturan "halk İslâm'ı"nda da demokratik bir kültürün öğelerinin *bulunmadığına* dikkat çekmektedir⁴⁹. Osmanlı toplumsal yapısında İslâm'ın yalnız bir din olarak değil, bir sosyal kimlik aracı olarak da fonksiyon gördüğünü belirten *Ş. Mardin*⁵⁰, yine de İslâm'ın merkezi payını vurgulamaktadır.

Dini düşüncüyü evrensel bir olgu olarak gören *Erol Güngör*'den⁵¹ ayrı bir şekilde, dini inanç ve düşünceye *determinist* açıdan yaklaşarak *mühlet* tanıyan *M. Belge*⁵², bu konuda *hoşgörü* kavramını daha genel bir yaklaşımla ele almaktadır. Ona göre dini inanç ve düşüncelerin varlığını reddetmek uygun değildir. Çeşitli dinler, dinler içinde çeşitli anlayışlar vardır, kimi daha katı, kimi daha hoşgörülü v.b. olabilir. Ancak dini düşünce son analizde, *M. Belge*'ye göre⁵³, insanın üstüne insandan çok daha büyük, yüce bir otoriteyi koymakla, insanî bütün nitelikleri bu kaynağa bağlamakta; insanı, bu *kudretin kulu* olarak tanımlamaktadır. İnsani amaç, bu kudrete kullukla sınırlandırılmaktadır. Sonuç olarak bu düşüncede insan, kaynağı insanda olmayan değerlere uymaya zorlanmaktadır. *Belge*, bir *maddeci* olarak, dini düşüncüyü öncelikle bu nedenlerden dolayı reddettiğini belirtmektedir⁵⁴. Burada bir ölçüde, "eğer insan kendisini Allah'ı tanımaya ve Birlik (Tevhid)'in tasdikine götürebilecek akıl bağışlanan teomorfik bir varlık ise, ne-

43 B. S. Turner, *Oryantalizmin Sonu*, s. 70

44 Engin Akarlı, "Osmanlılarda Devlet, Toplum ve Hukuk Anlayışı", *Çağdaş Kültürün Oluşumu*, Metis Yay., İstanbul 1986, s. 27

45 B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları*, s. 197

46 M. Belge, *Gelecek*, s. 52

47 A. Bayramoğlu, "Söyleşi", s. 134

48 A. Bayramoğlu, a.g.m., s. 134

49 Krş. Ş. Mardin, "Aşırı Batılılaşma", s. 23-81

50 Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 61

51 E. Güngör, *Tasavvuf*, s. 62

52 Krş. M. Belge, *Türkiye*, s. 96

53 M. Belge, a.g.e., s. 96

54 M. Belge, a.g.e., s. 96

den vahye muhtaçtır?" sorusu⁵⁵ sorulmuş gibidir. Böylece dinin gerekliliği ihmal edilecektir. Gerçekte ise dinler, insan-Tanrı ilişkisinin yanı sıra, insanla tabiat ve diğer insanlar arasındaki ilişkileri olmak üzere üç grup probleme karşılık bulmak iddiasındadırlar. Batı'da bu nedenle dinler, iki yanlı yapılarıyla, hem tarih üstü antropolojik bir yabancılaşmanın ifadesi, hem de tamamen tarihsel şartlarca belirlenmiş bir toplumsal düzenin meşrulaştırılma aracı olarak görülmektedir⁵⁶.

E. Güngör, bu meşrulaştırımı dinin resmileştirilmiş doktrininin sağladığını öne sürmektedir. İslâm'ın doktrin bakımından oturmuş olması ve bu doktrinlerin siyasi iktidarlar nezdinde resmiyet kazanması, toplumda kuvvetli bir istikrar sağlamış, belli başlı otoritelerin görüşleri dışında bir şeyler aramanın anlamı -*görünüşte*- kalmamıştır⁵⁷. Bu nedenle *Güngör*⁵⁸, örneğin müslümanların düşünce (fikir) meselelerini iman meselesi halinde görmekten vazgeçmeleri ve düşüncelerinin doğruluğuna kriter olarak imanı almamalarını gerekli saymaktadır. Bu, onların imanlarını terketmeleri anlamına gelmez: fakat düşünceye iman ölçüsü hakim olduğu zaman kimin haklı kimin haksız olduğunu anlamaya hemen hemen imkan yoktur. İman öyle bir konudur ki, ana hatlarıyla herkesi birbirine bağlamakla birlikte, tartışmaya sokulduğu zaman ufak ayrıntılar bile insanların birbirlerini en ağır şekilde suçlamalarına yol açabilmektedir. Bu yüzden *Güngör*, iman konusu olan şeyleri ya red ya da kabul edebileceğimizi, fakat asla tartışamayacağımızı iddia etmektedir. Oysa düşünce böyle değildir, onun gelişmesi *hep* veya *hiç* esasına dayanmamaktadır. *E. Güngör*, böylece imanla düşünce arasında bir ayırım yapmaya gerek duymaktadır. İmanı, doğruluğuna ilişkin yeterli bilgi temelleri olmadan bir önermenin geçerliliğini onaylama şeklinde tanımlamaktadır. Din, kişinin doğruluğunu -en azından başkalarına karşı- ispatlama lüzumunu hissetmediği bir önermenin kabulü olmaktadır. Bu takdirde imanın bilgiye dönüşmesini, önermenin doğruluğunun açık-seçik hale gelmesine bağlamış olmaktadır. Nihayet iman, iç gözleme dayanmaktadır.

Oysa İslâm, Allah'ın tek olduğu gibi hakikatin de tek olduğunu ve bunun akıl ve vahiy yollarından biriyle insanlar tarafından bilinebileceğini iddia etmektedir. Kural olarak bu İslâmi değer, bütün insanların hakikati bilmeye hakkı olduğunu, buna hiç kimsenin ve hiçbir sansürün kısıtlama uygulayamayacağını öngörmektedir. İslâm hukuku, bütün insanların sorma, araştırma, öğrenme ve başkalarına öğretme hakkı olduğunu tanımakta; araştırma ve öğrenmeyi hiç kimsenin muaf tutulmadığı evrensel görevler olarak ele almaktadır. İslâmi evrende insan toplumu, herkesin aynı zamanda bir öğrenci ve öğretmen olduğu büyük ölçekli bir okul olarak görülmektedir⁵⁹. Din, her zaman insana makul zeminlerde sunulabilecek olan inancı taşımakta, mantık gösterilerine konu edilemeyecek bir şeyi ispatlamaya kalkışmamakta, ama evrensel ve ayrıntılı deliller sunmaktadır. Akıl, imgelem ve diğer yardımcı melekelerle birlikte ciddi bir şekilde

⁵⁵ S. H. Nasr, *İslâm*, s. 22-23

⁵⁶ S. Amin, *Avrupa*, s. 94

⁵⁷ Erol Güngör, "Mülakat", *İnanmış Aydınların Problemleri*, Mayaş Yay., Ankara 1983, s. 73

⁵⁸ E. Güngör, a.g.m., s. 74

⁵⁹ İ. R. Faruki, L. L. Faruki, *Atlas*, s. 298

düşünmeye çağrılmaktadır⁶⁰. İsmet Özel'e göre⁶¹, bir din olarak İslâmiyet, akletmeye verdiği öneme rağmen insanoğlunu, aklının içine hapsedmediği, bütün iktidarın Allah'ta olduğunu kabul etmeksizin dine riyeti imkan dışı bıraktığı, ancak ahiret yurdunun bu dünyadan daha hayırlı olduğunu öğrenenlerin hayatını değerli kıldığı ve hakikati yaratılmışların tümüne teşmil etmenin yolu olduğu için, modern burjuva medeniyetinin baş düşmanı olagelmıştır.

Öte yandan İslâm, farklı inanç yapılarının kendilerini rahatlıkla ifade edebileceği teorik bir temele sahip olduğundan dolayı, düşünce ve inanç özgürlüğü söz konusu olduğunda bu durum, kendisi için yeni ve farklı bir durum özelliği taşımamaktadır. *Ali Bulaç*, İslâmiyet'in, bütün tarihinde sosyo-kültürel temelde çoğulcu bir modeli yaşatma sınavını başarıyla verdiğini savunmaktadır⁶². *Bulaç*'a göre, bugün hâlâ İslâm coğrafyasında çok etnik gruplu, çok dinli ve çok kültürlü bir çeşitlilik varsa ve bu çeşitlilikler İslâm hakimiyeti süresince yok edilmemişlerse, bunun tek açıklaması İslâmi çoğulcu modelin sosyo-kültürel özelliğidir.

M. Belge de, *çoğulcu bir toplumsal modeli* savunmaktadır. Çünkü *Belge*'ye göre⁶³, kültürler sırf kendi içinde ve kendi dinamiğiyle değişemez. Dünyanın büyük kültür hareketleri büyük toplumsal hareketlerin koynunda yeşermiş ve gelişmiştir. Ancak bu gibi toplumsal hareketler birleşerek sonuçta bir "kültür", bir yaşama üslubu ve değerler sistemi meydana getirebilir, gündelik kullanım nesnelerinden büyük sanat eserlerine kadar uzanan ürünlere, insanlığın geneli için geçerli olan anlamlar verebilir. *M. Belge*, bu noktadan hareketle, Türkiye'nin, gelecekte kof ya da sığ olmayan, gerçekten sağlam bir kültür kurmasının şartını, bireyselliğe olgunluk ve derinlik katabilen bir özgürleşme ve demokratikleşme hareketini başlatabilmesine bağlamaktadır. *Belge* açısından bu sağlanamadıkça, müzelerde saklanan değerlerle, fiilen yaşanan değersizlikler arasındaki *şizofrenik savrulmadan* kurtulmak imkansızdır⁶⁴. *İsmet Özel* ise *çoğulculuk* bağlamında ortaya çıkabilecek sonuçlara mesafeli bakmakta, bunun sınırlarından çok, ne derecede gerçekçi bir içeriğe sahip olabileceğini sorgulamaktadır⁶⁵. Çünkü *birleşme* "ayrı"lıkların, *ittifak* ise farklı unsurların varlığını kabul etmemizi gerektirmektedir. *Özel*, bu çerçevede insanları çamurdan ve ateşten yaratılanlar şeklinde ikiye ayırmakta ve bu farklılığın ancak *çarpışma* ve *savaş* şartları altında karşı karşıya gelmesinin mümkün olabileceğini vurgulamaktadır⁶⁶. Buna karşılık olarak *Ş. Mardin*⁶⁷ de, çağdaş dünyanın özelliklerinden biri olarak, her gün çeşitlenen görüş ve değerlerin bastırılmasını değil, meşruluklarının hazmedilmesini görmektedir. Hatta Batı olsun Doğu olsun, dünya toplu-

⁶⁰ M. Lings, *Modern Hurafeler*, s. 73-74

⁶¹ İ. Özel, *Tahrir-X*, s. 35

⁶² A. Bulaç, *Din ve Modernizm*, s. 104

⁶³ M. Belge, "Kültür", s. 1304

⁶⁴ M. Belge, a.g.m., s. 1304

⁶⁵ Krş. İ. Özel, *Cuma Mektupları-V*, s. 103-110

⁶⁶ İ. Özel, *Cuma Mektupları-I*, s. 118

⁶⁷ İlim ve Sanat, "Şerif Mardin'le Bir Konuşma", *İlim ve Sanat*, Sayı: 13 (Mayıs-Haziran 1987), s. 25

luklarının en büyük problemi bu alanda toplanmaktadır. Her grubun karşısındakinin değerlerine hürmet ederek yaşamayı öğrenmesi, *Mardin* açısından yalnız Türkiye'nin değil bütün dünyanın en aktüel sorunu ve konusudur.

İslâmiyet'i, halkın genel ve yaygın ideolojisi olarak değerlendiren *M. Belge*⁶⁸, bundan dolayı özellikle sosyalist çevrelerin dine *anlayışla* ve *bilgiyle* bakmalarını gerekli bulmakta, hatta karşılıklı düşmanca tavırları da yanlış bulduğunu belirtmektedir. Bu yaklaşım tarzı bir ölçüde *P. Berger*'in "pazar konumu"nu hatırlatmaktadır. *Berger*'e göre⁶⁹, çoğulcu konum herşeyden önce bir "pazar konumu"na sahiptir. Tarihsel arkaplanları ne olursa olsun tüm çoğulcu yapıların temel özelliği, eski dinî tekelleri artık alıcı durumundaki kitlelerin bağılılığını sağlamak için olduğu gibi kabul edilir olmaktan çıkarmaktır. Böylece orada artık dinler ve düşünce yapıları birer *teşhir merkezleri* haline gelmekte ve bir anlamda inançlar, neredeyse *tüketici malları* haline dönüşmektedir. Bu durumda her nasıl olursa olsun hatırı sayılır bir ölçüde inanç aktiviteleri, pazar ekonomisinin mantığına göre belirlenmeye başlamaktadır.

Belge'ye göre dünyada hiçbir toplum yalnız kendisinin dikte ettiği şartlarda özgürce gelişip serpilemez. Bu süreç çoğu kez güçlükler, problemler ve mücadelelerle dolu görünmektedir⁷⁰. Bu nedenle kültürler, düşünce merkezleri sürekli olarak birbirleriyle ilişki içindedir, birbirlerine çok açık atıflarda bulunmaktan sakınsalar da, çoğulcu bir modelde bir geçişlilik söz konusudur. Bir anlamda artık çoğulculuk, *N. Göle*'nin işaret ettiği gibi⁷¹ "toplumsal hayal gücü"nün harekete geçmesini sağlamaktadır.

Ali Bulaç'ın çoğulculuk ekseninde gündeme getirerek aktüelleştirdiği *Medine Sözleşmesi*⁷² belgesi aydınlar nezdinde yeni platformlar oluşturacak tartışmalara neden olmuştur⁷³. Bu belge, kabile içi ve temelde dini bir topluluğun temellerini kurmakla birlikte, alt birimleri de tamamen ihmal etmediği gibi, gayr-i müslimleri de tasarlanmış siyasi egemenlik alanından dışlamamaktadır. Aslında bu, çok dinli toplulukları (millet) ve çeşitli işlevleri olan birlikleri ile birlikte "gelecek yüzyılların İslâmi Devlet"ini karakterize edecek "çeşitlilik içinde birlik"i temel alan bir korporatist geleneğin kaynağı olmaktadır⁷⁴.

Murat Belge, aynı zamanda genel yayın yönetmenliğini yaptığı *Birikim* dergisinde *Medine Sözleşmesi* tartışmalarına ağırlıklı olarak yer ayırdığından dolayı özellikle sosyalist çevreler tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Bu eleştirilerde odaklaşan asıl konu, *M. Belge*'nin "İslâm'a politik bir söz hakkı" vermesidir. Bu yaklaşıma göre, "İslâm dini, *Birikim* sayfalarında kendisine bir politik söz hakkı istemektedir ve bu hak da verilmektedir. *Birikim*, kendi politikasında dinin aranmaması gerektiğini, bunu çoğulculuk adına yaptığını vurgulasa da, eğer gerçekten bir sosyalist proje inşa edilecekse,

⁶⁸ M. Belge, *Gelecek*, s. 214; M. Belge, *12 Yıl Sonra*, s. 330

⁶⁹ P. L. Berger, *Din*, s. 201

⁷⁰ M. Belge, *Türkiye*, s. 109. Ayrıca bkz. S. Kaplan, *Tarih*, s. 143

⁷¹ N. Göle, "Çoğulculuk", s. 13

⁷² Bkz. A. Bulaç, *İslâm ve Demokrasi*, s. 9-74

⁷³ Bu tartışmanın geniş bir özeti için bkz. A. Bulaç, "Medine Vesikası", s. 3-15

⁷⁴ N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 16

örnek alınacak tavrı, *Althusser*'in (1918-1950), *Troçki* (1879-1940) özelinde sergilediği, *anlamlı belirtisel suskunluğu* olmalıdır. Yine söz konusu yaklaşıma göre bu suskunluk, özgürlük mücadelesinin gereği, bir ideolojik mücadele tavrıdır. *Sessizlik*, çoğunlukla doğrulandığı gibi, aslında gerçek bir tepkidir. *Konuşmak* kabul etmek demektir. *Susmak* ise 'tanımamak'. Böylece *Birikim*, İslâm'ı konuşuyor, yani 'tanıyor'. 'Tanıma' ideolojiktir ve politika üretmektedir. Dolayısıyla bu politikanın toplumsal değişim öngördüğü iddia edilmemelidir⁷⁵. *Belge*'ye göre ise bu eleştiriler yersizdir. Çünkü Türkiye'de sol, İslâmiyet'le belli bir ideolojik mücadeleyi elbette yapacaktır. Onlar da toplumu kazanmak istiyorlar, sol da. Ama bunu yaparken "birbirimizi asıp-kesmek zorunda değiliz. Birbirimizi asıp-kesmek istemiyorsak, o zaman İslâm'ın çağdaş yorumlarını solcular da ellerinden geldiğince desteklemek zorundadırlar"⁷⁶. Ancak eleştirmenler, bu ideolojik mücadele biçiminin giderek ideolojik bir eklemleme ile sonuçlanacağından endişe etmektedirler⁷⁷. Oysa, çağımızdaki yeni olgu, bu *birleşmiş dünya vizyonunu* artık bir ideal olmaktan çıkarmış, bir gerçeğe dönüştürmeye başlamıştır⁷⁸. *M. Belge*, evrensel dinler arasında gördüğü Hristiyanlık ve İslâmiyet için, bu birlikteliği zorlayıcı teorik temellerin mevcudiyetinden söz ederek, bu dinlerin kendi "biz"leri içinde olmayan "ötekiler"i kılıçtan geçirme pratiğine açık olduklarını iddia etmektedir. *Belge*'ye göre⁷⁹ Hristiyanlık, aslında benimsediği öğretiyi aykırı olduğu halde bunu yapmış, İslâmiyet ise bunu zaten öğretisinde taşımaktadır. Burada *Belge*'nin İslâmiyet için, "ötekileri kılıçtan geçirme" potansiyeline sahip bir teorik zemin şeklinde söz etmesi çoğulculuk ve biraradalık tezini hangi temellere dayandırdığı konusunda belirsizlikler yaratmaktadır. Kaldı ki İslâmiyet, tarihsel örnekleriyle bile *Belge*'nin bu iddiasını doğrulayacak özelliklere sahip olmamıştır. Ancak *Belge*'nin oryantalist söyleme açık bilgilenişi, bu konuda eksik ve yanlı bakış açılarından kurtulabilmesini zorlaştırmaktadır.

Yaklaşımlarında İslâm'ın rolünü merkezi olarak kabul ederek itirazlarını yapan *İsmet Özel*, İslâmiyet hakkında öne sürülen suçlamaların bugüne özgü olmadığından hareketle, bunları ciddiye alarak, o sözleri kendisine problem edinmediğini belirtmektedir. *Özel*, bu bağlamda *H. Peygamber* için de daha ilk günden *deli, meczup, saralı, uyduruyor* dendiğini, oysa bunların ciddiye alındığı takdirde İslâmiyet'in varlığını korumasının imkansız olabileceğini vurgulamaktadır. Bu nedenle de *Özel*, bunları "protesto etmekten se görmezlikten gelmeyi" tercih etmektedir⁸⁰.

Fikir özgürlüğü ve hoşgörüyü, benimsediği temel değerlerin başında kabul eden *Ş. Mardin* ise, kendi düşündüklerine hoşgörü göstermeyenler söz konusu olduğunda ilkele-

⁷⁵ Bu eleştiriler için bkz. H. Çetinkaya, "Birikim", s. 17

⁷⁶ M. Belge, "Panel", s. 13

⁷⁷ Bkz. H. Çetinkaya, "Birikim", s. 13. *Sol muhalefet* bu durumdan endişe etmektedir. Çünkü *M. Belge*'nin, bireyin toplumsal ve sınıfsal çıkarı ile buluşmasını önlemenin tek yolu olarak ahlâka, dine, kısaca ideolojiye sığınması, ideolojik olarak ileri gidiş ve gerçeklikten kaçış olarak değerlendirilmektedir. Bkz. H. Çetinkaya, a.g.m., s. 18

⁷⁸ R. Garaudy, *Entegrizm*, s. 135

⁷⁹ M. Belge, *Gelecek*, s. 177

⁸⁰ Sinan Hıncal, "Yanlış Cepheler Çatışması", *EP Kültür*, (Şubat 1993), s. 78

rini gözden geçirme gereği duymakta ya da ilkelerini bu şekilde yeniden belirlemektedir. *Mardin*, hoşgörüsüz bir tutum takınanlara karşı kendi değerler bütünüünün bir parçası olan hoşgörüyle yaklaşmasının imkansız olduğunu belirtmektedir⁸¹.

Din tanımını *Kur'an*'dan hareketle yapmaya çalışan *Ali Bulaç* ise, şu veya bu hayat tarzı içinde yer alan insanın aynı zamanda bir "din" izleyen insan olduğu kanaatini taşımaktadır⁸². Dolayısıyla genel din kavramı içinde tanrıtanımazların da "ateizm dinine bağlı insanlar" olduklarını belirtmektedir. Ateistin somut veya bilinç düzeyine çıkmış bir tanrısı olmayabilir, ama yaşama tarzını ve düşüncelerini belirleyen birtakım yargıları, kavram ve ön-görüleridir; işte bunlar genel tanım içinde ateistin tanrılarıdır⁸³. Aslında ateizm, dinsel bir statü içinde ele alınmakla, kendisine dini referans alanına dayanılarak meşruiyet kazandırılmaktadır. Halbuki *Bulaç*, ateizmin insanı yabancılaştırıcı olduğunu, tüm iddialarına rağmen özgürleştiremediğini belirtmektedir. Son tahlilde ateizm, özgürlük değil seküler bir tutsaklıktır⁸⁴.

Aydınlar özgürlük konusuna yaklaşırken, farklı konuları da gündeme getirmişlerdir. Okullarda din derslerinin zorunlu hale getirilmesi düşünce ve inanç hürriyeti açısından bir kısım aydınlar arasında eleştiriye konu olmuştur. Çünkü devlet okulunda zorunlu din dersi istemek, gayr-i resmi şekilde devlet dini olarak duran İslâm'ın, *resmi devlet dini* olmasını talep etmek şeklinde yorumlanmıştır⁸⁵. *E. Güngör*'ün de vurguladığı gibi, Türkiye'de uzun yıllar "öğretimin tek elden yürütülmesi" (*Tevhid-i Tedrisat*) esasına dayanılarak din öğretiminin her seviyedeki eğitim kurumlarından kaldırılması sonunda tahsilli din adamı veya din tahsili yapmış aydın bulunamamış, böylece itibarı zaten zedelenmiş olarak büsbütün alay konusu olacak bir seviyeye indirilmiştir⁸⁶. Din dersi konularak bu açığı ortadan kaldırmak düşünüldüğünde ise, *Ş. Mardin*'in değindiği gibi⁸⁷, bu kez bu ders, zorunlu olarak bir *kalıp* şeklinde kalmıştır. Burada da *Mardin* bir açmazdan bahsetmektedir: "Modern zamanlarda tasavvufi açının getirmiş olduğu zengin, toleranslı, birçok gelişmelere açık görüşü, 12 yıllık eğitimde kime ve nasıl öğreteceğiz? Çünkü dünya hakkındaki görüşlerimiz ve bilgimiz kendi zihinlerimizin özgün yaratımları değildir; bunlar bir toplum içinde edinilirler ve önceden işlenmiş bir kültüre bağlıdır- lar"⁸⁸. Ancak burada bir kültürel kargaşadan da söz edilmektedir. Türkiye'nin kültürel kargaşalığının başlıca nedeni, kültürel üretimde gerçek bir özerkliğe izin verilmemiş olması, aşağıdan gelen itkilerin bastırılarak, yukarıdan aşağı bazı biçimlerin empoze edilmesi. *M. Belge*'ye göre⁸⁹, böylece geniş kitleler, kendilerine yabancı gelen bu kültüre

⁸¹ *Nokta*, Sayı: 49, s. 21'den nakl. A. Bulaç, *Aydın Sapması*, s. 130

⁸² A. Bulaç, *Özgürlük Arayışı*, s. 168

⁸³ A. Bulaç, *a.g.e.*, s. 168

⁸⁴ A. Bulaç, *Din ve Modernizm*, s. 161. Ayrıca bkz. A. Bulaç, *Özgürlük Arayışı*, s. 182

⁸⁵ Bkz. A. İnel, *Bunalım*, s. 114

⁸⁶ E. Güngör, *Meseleler*, s. 20

⁸⁷ Ş. Mardin, "Kimlik Meselesi", s. 13

⁸⁸ Ş. Mardin, "Din ve Siyaset", s. 140

⁸⁹ M. Belge, "Kültür", s. 1304

sırt çevirmiş, bunu yaparken eğitim görmüş olmanın getireceği estetik disiplinden de yoksun kalmışlardır. İ. Özel de, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e dek uzanan dönemde aydınları verimsizliğe, derme çatmalığa mahkum eden gerçek etkenin, eğitim ve kültür kurumlarındaki *istikrarsızlık* olduğunu belirtmektedir⁹⁰.

Sonuç olarak “inanç ve düşünce hürriyeti”, aydınlarımız açısından aktüel noktalarda ele alınmıştır. Dini ve ideolojik ayrışmaların, düşünce ve felsefi kanaatlerin tahammül edilebilir bir ölçekte kabul edilmesi gerektiğini söyleyen aydınlar, bir yandan da bu tutumlarını kendi sosyal bloklarına izah edebilmek için zorlanmışlardır. Yine de alelade eğilimlerden ısrarla farklı olacak şekilde aydınlarımız kendi kişisel tasarılarını gerçekleştirmeyi düşündükleri her düzeyde, farklı eğilimlerle diyalogun kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktan çekinmemişlerdir. Ayrıca aydınlar bir ölçüde, kendi değerlerini ve muhalefetlerini biraz daha rafine bir dille veya süblime ederek ifade edebilen kimseler olarak, toplumdan da ayrılmışlardır. Ancak bu problem, bir ölçüde değer kavramına yüklenilen anlamdan bağımsız bir şekilde çözülemeyecek gibi görünmektedir. Laiklik konusu bu bağlamdaki değer sorununu açıklığa kavuşturucu niteliktedir.

⁹⁰ İ. Özel, “Aydın”, s. 66

3.3. LAİKLİK

Laiklik konusu Türk aydınlarının din anlayışı içinde önemli bir problem niteliği taşımaktadır. Sekülerizmin siyasal çerçevesi içinde yer alan laiklik, genelde yasama, yürütme ve yargı güçlerinin dini olan veya olduğu söylenen ilkelere göre düzenlenmediği bir siyasal yapılanma biçimi şeklinde tarif edilmektedir¹. Bu tanımlama ise ilkesel olarak, devletin çeşitli dinler arasında taraf olmaması ve ayrıcalık gözetmemesi, din işleri ile devlet işlerinin ayrı kabul edilmesini gerektirmektedir.

Ancak laikliğin genellikle kabul edilen anlamı, dinî kurum ile devletin birbirinden ayrılması iken, bu, Türkiye’de bir ölçüde modernliğin simgesi olarak işlev görmeye başlamış² hatta dinî hayatın bürokratlarca kontrol edilmesi anlamını kazanmıştır³. Bu ise, *Belge*’nin vurguladığı gibi⁴, Batı’da genel olarak uygulanan ve bu tarihi yaşamış toplumlarda da benimsenmesi en azından teorik olarak mümkün olan bir ilke olarak, politik olmaktan çok ideolojik mücadele sürecinde bilinen muhtevasını kazanmıştır. Batı toplumlarında dinin devlet üzerindeki egemenliğinin kırılması, ancak toplumsal ve ekonomik değişmelerle, kentli sınıfların gelişmesi ve buna bağlı olarak ulusal devletlerin doğuşuyla gerçekleşebilmiştir. XVI. ve XVII. yüzyılların mutlak monarşileri, otoritelerini Tanrı’dan aldıkları ve O’nun yeryüzündeki “vekili” oldukları iddiasıyla Papalığın otoritesine başkaldırarak devletin din egemenliğinden kurtulmasını sağlamaya çalışmışlardır. Mutlak monarşilerle yönetilen ulusal birliklerde devlet, kiliseye üstünlük sağlamışsa da, XVIII. yüzyıldaki burjuva devrimine değin, kilise ve soyluların egemenlik ve ayrıcalığına dayanan devlet, dinsel niteliğini ilkece korumuştur⁵.

Şerif Mardin, laikliğin Batı’da “havada bir kavram” olmadığını, bir sosyal tarih gelişiminin yüzeydeki ifadesi olduğunu vurgulamaktadır⁶. Bundan dolayı da ne din, ne devlet geleneğinde, ne de dilde karşılığı olmayan bir kavram olarak bu terimin yabancı, hem de bozulmuş biçimi ile ülkemize girişi anlaşmazlıklara yol açmıştır. Bu anlaşmazlıkların altında iki çatışık inancın yattığı söylenebilir. Bunlardan biri, terimin geldiği din geleneğindeki (Hristiyanlık’taki) durumun İslâm geleneğinde de bulunduğu inancıdır. Öteki ise bunun tersi, yani İslâm geleneğinde böyle bir durum olmadığı için, laikliğin

¹ *Laiklik* kavramının etimolojik açıdan bir çözümüne için bkz. Ahmet Arslan, “İslâm, Laiklik ve Çağdaşlık”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29 (Temmuz-Ağustos 1994), s. 123

² R. Schulze, “Laiklik ve Din”, s. 52

³ Binnaz Toprak, *İslâm and Political Development in Turkey*, E. J. Brill, Leiden 1971, s. 46-53’den nakl. Ç. Keyder, *Devlet ve Sınıflar*, s. 100; G. E. V. Grunebaum, *İslâmiyet-II*, s. 129

⁴ M. E. Gerger, *Siyaset*, s. 180

⁵ M. Sencer, “Din ve Toplum”, s. 561

⁶ Ş. Mardin, “Din Sorunu”, s. 240. D. E. Smith’e göre laikleşme süreçleri şu şekilde işlemektedir: 1. Din-siyasal sistem ayrışmasıyla oluşan laikleşme; 2. yönetimin müdahale alanının, daha önceleri din adıyla düzenlenen alanları da içine alacak şekilde genişlemesi yoluyla oluşan laikleşme; 3. siyasal kültürün dönüşümü ve dine dayalı siyaset, siyasal toplum ve siyasal meşruluk kavramlarının yerini, dinden kaynaklanmayanların almasıyla oluşan laikleşme; 4. siyasal sürecin, yani dinsel liderin, çıkar gruplarının ve konuların eski önemini yitirmesi biçiminde oluşan laikleşme; 5. yönetimin siyasal gücünün harekete geçirilmesi yoluyla genel kültürün dinsel temellerine açık bir saldırıyla oluşan laikleşme. Krş. Donald E. Smith, *Religion and Political Modernization*, Yale University Yay., New Haven 1974, s. 8’den nakl. İ. Turan, “Türkiye’de Din”, s. 42. Ayrıca bkz. A. Arslan, “Laiklik”, s. 125

İslâm dinine bağlı toplumlarda yersiz, anlamsız olduğu görüşüdür. Bu iki görüşün ikisinin de Türk toplumundaki anlamı ve geçerlik derecesi gereği gibi kavranamamış, sonuçta gereksiz tartışmalara neden olunmuştur⁷.

Laiklik, kaynağı yalnızca insan olan, dolayısıyla, ilâhi olmayan ve metafizik tabanı, insanla Allah arasındaki ontolojik ayrılığa bulunan herşeydir. Bu yüzden laiklik, insanın tarihsel ve sosyal var oluşunda dinin kendisi kadar büyük bir gerçeklik olmuştur. Veya çoğu modern insana Allah'ın hiçbir yerde var görünmediği ve "unutkanlık gölgelerinin arkasında kaldığı" günümüz dünyasında, laiklik, baş köşeye geçmiş ve herşeyi kendine bağlamayı başarmıştır⁸.

Cemil Meriç, İslâm toplumları ile Batı toplumları arasında laiklik açısından bir karşılaştırma yapmaya çalışırken, bu ayırıma dikkat çekmektedir. *Meriç*'e göre⁹ İslâmiyet, bir kanun ve nizam hakimiyetidir. Batı'nın gerçekleştirmeye çalıştığı eşitliği çoktan sağlamıştır. Bu anlamda İslâmiyet, demokrasinin bizzat kendisidir. Ancak bu, Batı'nınkinden çok daha başka bir ruh ikliminde gelişen, çok daha başka ilkelere dayanan bir demokrasidir. *Meriç*, Batı insanının düşünce geleneğinin oluşumunda Hristiyan, burjuva ve sosyalist dünya görüşlerinin etkili olduğuna işaret etmektedir¹⁰. Laiklik bu üçlü çerçevenin sonucu olarak netlik kazanmaya başlamıştır.

Bu bağlamda laikliğin gelişmesine en ciddi katkının, *Ali Bulaç*'ın da vurguladığı gibi¹¹, Protestanlık'tan geldiği hatırlanmalıdır. *Bulaç*, Protestanlığın, bugün Hristiyanlığın üçüncü büyük kolu olarak, doğuşunda Katolikliğin teokratik tahakkümüne karşı çıktığını ve Hristiyanlığı aslına irca etmek iddiasıyla laikliğin gelişmesine elverişli bir zemin hazırladığını belirtmektedir.

Bugün artık farklı dini cemaatlerden oluşan toplumlar arasında sağlanmaya çalışılan sosyal bütünleşmenin ancak laiklik ilkesi ile gerçekleştirilebileceği kanaati fonksiyonel açıdan dile getirilmektedir¹². Bu nedenle de laiklik çok dinli, çok mezhepli, çok uluslu ve çok kültürlü toplumların mümkün olabilmesi için bu farklı yapıların bir arada yaşayabilmelerini mümkün kılacak bir *enstrüman* veya enstrümanlardan biri olarak tanımlanmaktadır¹³. Başlangıçta ülkemiz aydınları arasında ilk laiklik adımları, "dinin gerçek özüne dönmek ve gericilerin zararlı etkilerini önlemek" iddiasıyla atılmıştır¹⁴. Hatta ülkemizde laiklik zamanla geri kalmış bir ülkenin kalkınması için ana manivelalardan biri veya ülkenin geri kalmışlığının esas nedeni olarak görülen "dinin zararlı etkisi"nden toplumu kurtarmak için ana çarelerden biri olarak da görülmüş ve uygulamaya konulmuştur. Bu çerçevede laiklik sosyo-kültürel bir hareket olmaktan çok siyasal bir ha-

⁷ N. Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 15

⁸ S. H. Nasr, *Düşünce ve Hayat*, s. 15

⁹ C. Meriç, *Bu Ülke*, s. 92

¹⁰ C. Meriç, *Mağaradakiler*, s. 29-31

¹¹ A. Bulaç, *İslâm ve Demokrasi*, s. 83

¹² Ü. Günay, "Toplumsal Farklılaşma", s. 78

¹³ A. Arslan, "Laiklik", s. 134

¹⁴ Mete Tunçay, "Laiklik", CDTA, İstanbul (t.y.), C. II., s. 572

reket olmuştur. Zaten bu hareket arkasında genellikle sosyo-kültürel gruplardan çok siyasal tercih sahibi yönetici aydın kesimini bulmuştur¹⁵. Ancak giderek bu kavram, din karşıtı bir gücün siyaseti dinden ayırması hareketinden çok, çoğul inanç ya da ideolojilerin (dinsel ya da din karşıtı) başkaları adına yaşama iddiasından birlikte vazgeçmeleri ve olası bir toplumda birarada varolmalarına imkan sağlayacak kuralları birlikte aramaları hareketine dönüşmeye başlamıştır¹⁶. Bu ise sonuçta, devletin yalnızca İslâm kurumlarından ayrılması değil, kişinin düşüncesinin de geleneksel İslâm kavram ve uygulamasının getirdiği “kısıtlamalardan” kurtarılması ve İslâm gelenek ve görenekleriyle yoğurulmuş devlet ve toplumun *modernleştirilmesi* demektir¹⁷.

Aslında İslâm tarihi de çoğu durumlarda “laik” sayılabilecek fikirlerin, müslümanların dünya görüşü içine sızdığı olaylarla doludur¹⁸. Halen daha, İslâmiyet’te ruhban olmadığı sözü, teolojik anlamda doğruluğunu korumaktadır, şu bakımdan ki bir ruhbanî rütbe, bir vaftiz ayini, mümin ile Tanrı arasında hiçbir ruhani aracılık bulunmamaktadır. Fakat sosyolojik ve siyasî bakımdan bu söz giderek doğruluğunu yitirmektedir. Bugün dini kurumlaşmaların kaynağı belki de Büyük Selçuklu İmparatorluğu’nda mezhebî ve devrimsel sapmalar tehlikesine karşı koymak üzere medrese ve müderrislerin örgütlendiği zamana kadar geri götürülebilir. Fakat Osmanlı devletinde dinî kurumlar, olgunluğa erişmiş ve inanç ve hukukun bekçisi olarak görevlerini yerine getirmiştir¹⁹.

Ali Bulaç’a göre²⁰ İslâm, diğer ilâhî dinler gibi hakimiyetin gerçek sahibi olarak Allah’ı görmektedir. *Kur’an*, “O, hakimlerin hakimi değil midir?” (Tin 95/8) diye sormaktadır. Yani yaratan, yöneten, emreden Allah’tır ve bu anlamda nihai gerçek *hakimiyet hakkı* Allah’ındır. Ancak, Hristiyanlık, *Bulaç*’ın tesbitine göre bu hakimiyeti din adamlarına özgü bir hak ve yetki şeklinde görüp, ruhban sınıfına dahil olmayan herkesi Kilise’ye itaat etmeye zorlarken, İslâmî öğreti bunu ümmete, yani topluma veya halka ait bir yetki olarak görmektedir. Buna göre hakimiyet Allah’ındır ve fakat bunu kullanma hakkı halkındır. Halk bunu seçimle işbaşına getirdiği temsilcileri (*ulu’l-emr*) aracılığıyla kullanır. Bunu sağlayan mekanizmanın üçlü sacayağı *seçim, biat ve şura*’dır. Hristiyanlık’ta Kilise’nin, toplumu Tanrı adına yönettiğini belirten *Bulaç*, bunun İslâm’da böyle olmadığını vurgulamaktadır. İslâm’da kimse Allah adına yönetemez, ancak yönetici halk adına ve halktan aldığı yetkiyle yönetir. Bu durum, İslâm’ın teokrasi olmadığını gösteren değişmez bir ilke olmaktadır.

A. Arslan’ın da haklı olarak vurguladığı gibi²¹ laiklik kelimesinin zıddının teokrasi olduğu düşünüldüğü durumlarda bir zihni manipölasyon yaşanmaktadır. Çünkü teokrasi

¹⁵ A. Arslan, “Laiklik”, s. 131

¹⁶ Olivier Abel, “Laiklik Ne Demektir?”, Çev. Haldun Bayrı, *Defter*, Sayı: 13 (Nisan-Haziran 1990), s. 59. Ayrıca bkz. N. Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 62

¹⁷ S. J. Shaw, E. K. Shaw, *Modern Türkiye*, C. II., s. 456

¹⁸ S. H. Nasr, *Düşünce ve Hayat*, s. 16

¹⁹ B. Lewis, *Modern Türkiye*, s. 16

²⁰ A. Bulaç, *İslâm ve Demokrasi*, s. 96-97

²¹ A. Arslan, “Laiklik”, s. 123

kavramında daha çok siyasi ve hukuki alana bir ima var gibi görünmektedir. Oysa, laiklik kelimesinin tam karşısı teosantrizmdir. Gerçekten de *teosantrizm*, din merkezci yapısıyla, insan hayatının bütün alanlarına, bütün değer ve kurumlarına dini bir açıdan hatta özel bir dini bakış açısından bakmak ve bütün bu alan, değer ve kurumları bu yolla açıklamak, yorumlamak ve yargılamak çabası olarak bu zıtlığı daha net bir şekilde ifade etmektedir. Sosyolojik açıdan laiklik, yalnız devletle din arası ilişki problemiyle değil, toplumsal değerlerin “kutsal” (*sacrum*) ile “kutsallık dışı” (*profan*) değerler arası ilişkiler problemiyle de ilgili görünmektedir²². Erol Güngör bu kopuşmayı incelerken, dinin eski nüfuz alanlarını kaybettiği görüşünden hareket etmektedir²³. Bu nedenle de dinin devlete müdahale etmesinin artık imkânsız bir hale geldiği kanaatindedir. Güngör, Türkiye gibi, ruhban sınıfına, cemaat teşkilatına ve varlıklı bir kilise teşkilatına sahip bulunmayan ülkelerde böyle bir müdahalenin zaten beklenemeyeceğini belirtmektedir. E. Güngör buna karşılık modernizm, ilerililik, devrim gibi tabu haline getirilmiş kavramların temsilcisi olarak ortaya çıkan devleti, din hayatına karışmaya hem çok mütemayıl, hem de imkânları bakımından pek müsait görmektedir²⁴. E. Güngör görüşlerini temellendirirken, Cumhuriyet yönetiminin ilk yönelimlerinden örnekler vermektedir. Ona göre²⁵, uzun bir zaman Türkiye’de aydınların büyük bir kısmı hükümeti bir çeşit “katolik konseyi”ne benzetmeye çalışmışlardır: İbadetin hangi dilde yapılacağı hükümette münakaşa edilir ve karara bağlanır, din adamlarına verilen imkânlar hükümetin eline geçer ve hükümet bu imkânları istediği kadar küçültür veya tamamen kesebilir.

Esasen İ. Turan’ın²⁶ da vurguladığı gibi Cumhuriyet tarihinin ilk dönemlerinde somutlaşan kültürel laikleşme politikalarının asıl amacı, din ilkelerine siyasal hayatı dayandırma girişimlerine getirilen yasakların yasaya dökülmesi ve anayasallaştırılmasıyla birlikte dini, gerekli görüldüğünde *devlet amaçları* için harekete geçirilebilecek bir kaynak gözüyle bakmanın mümkün yollarını aramaktır. Şerif Mardin bu bağlamda “din” konusunun Türkiye’de ancak laiklik çerçevesinde ele alınmaya mahkum edilmesini eleştirmektedir. Çünkü bu mahkum ediliş ya Türk toplumunu laikleştirme çabasında anonimleşmiş, ya da tersine, tutucu düşünürler tarafından -gerekli sağduyu ve hakkaniyetle- amaçlarında ilerlemek için kullanılmış, sonra da küflü “bilim-dışılar” rafına kaldırılmıştır²⁷. Böylece laiklik, toplumsal hayatın çeşitli alanlarının en üstün kural ve değer ölçüleri sayılan din kavramlarından kurtarılmasından başka bir şey olmamaktadır²⁸. Öte yandan, hiçbir toplumsal aidiyet taşımaksızın, hiçbir toplumsal kefarete ödemeksizin düşünce üretmek, laikliğin toplumsal olarak kökleşmiş olduğu toplumlardan farklı olarak ülkemiz için bir

²² N. Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 25

²³ Bkz. E. Güngör, *Türk Kültürü*, s. 187-188

²⁴ E. Güngör, *a.g.e.*, s. 187

²⁵ E. Güngör, *a.g.e.*, s. 188

²⁶ İ. Turan, “Türkiye’de Din”, s. 52-53

²⁷ Ş. Mardin, “Kültür ve Din”, s. 214

²⁸ N. Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 26. Ayrıca bkz. R. Schulze, “Laiklik ve Din”, s. 51-68; D. Hoca-oğlu, “Türk Laisizmi”, s. 35-76

tarih-dışılık üretmektedir²⁹. M. Belge, bu karmaşıklıktan ötürüdür ki, gerçek laiklik hakkındaki bilgilerin ancak soyut-teorik düzlemde netleşebildiğini belirtmektedir. Çünkü Belge'ye göre laiklik, Türkiye'de, "olan ve yaşanan" bir şey değildir. Adına "laik" denilen sistemde bireylerin edindikleri, onları laikliği koruma konusunda duyarlı yapmadığından dolayı, laikliğin Türkiye'ye özgü görüntüsü sürekli sorgulanmayı gerektirmektedir³⁰. Belge sorgulamasını yaparken aslında Türk geleneğinde otoritenin ayrılmadığı gerçeğinden hareket etmekte haklı görünmektedir. Çünkü ona göre, "otoritenin görünür yüzeyi olarak sunulan din de, gerisindeki devlet de monolitik iktidar yapılarıdır. Dolayısıyla Türkiye'de laiklik, Batı'da zamanla kazandığı anlama uygun bir biçimde, bir otorite ayrışmasına tekabül eden bir ilke olmamış, hatta belki bir ilke dahi olamamıştır. Çünkü Türkiye'de laikliği bizzat uygulayan kesim, geleneksel monolitik otorite mirasını devralmış ve böylece de laikliği otoriteyi ayrıştırmaktan çok, kendi tek otoritesini pekiştirmek amacıyla uygulamaktadır."³¹

Batı'da ise Hristiyanlığın yayılması, Roma İmparatorluğu döneminde, onun resmî devlet dini olarak tanınmasıyla gerçekleşmiştir. İmparatorluk yapısı içinde örgütlenen Kilise, devleti ayakta tutan tamamlayıcı bir kurum olmuştur. Buna mukabil İslâmî gele-
nekte (hem dinde, hem de devlet alanında, "devlet maslahatı" kavramı bulunmakla birlikte) *din-devlet ikilemi* anlayışı olmamıştır. Din-devlet bileşimi doğal, olağan bir biçim olarak görülmektedir. İkisinin birbirinden ayrılması, ya da ikisinin, birer kendine buyruk otorite olması gibi bir görüş yer almamıştır³². Hatta tarihsel olarak Osmanlı İmparatoru *Fatih Sultan Mehmed*'in (1432-1481), İstanbul'u fethinin kazandırdığı güç ve prestijle, aynı zamanda Doğu Roma'nın varisi ve Ortodoks Doğu Hristiyanlığı'nın da yeni hâmisî sıfatıyla kendi şahsında hem Orta Asya Türk, hem Orta Doğu İslâm öncesi ve hem de İslâmî dönem hükümdarlık ve devlet anlayışlarının sentezini gerçekleştirdiği söylenebilir³³. Böylece onun özellikle o zamana kadar İslâm devletlerindeki din-devlet ikiliğini, dinin devlet güdümüne alındığı bir din-devlet özdeşleşmesi haline getirmiş bulunduğunu iddia edilmektedir³⁴. Bugün de Türkiye'de din, tarihsel din-devlet özdeşleşmesinden farklı olmakla birlikte "Diyanet İşleri Başkanlığı" adıyla bir kamu kuruluşu olarak örgütlenmiştir³⁵.

Ali Bulaç, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın var olan konumunu eleştirmekte, "devletin elini dinden çekmesi ve böylece dinin özerkleşmesi gerektiği"ni³⁶; bunun için de Diyanet

²⁹ A. Çiğdem, "İslâm ve Marksizm", s. 13

³⁰ M. Belge, *Türkiye*, s. 98. Ayrıca bkz. M. Belge, *Gelecek*, s. 203

³¹ M. Belge, *12 Yıl Sonra*, s. 157-158

³² N. Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 15. Ayrıca bkz. Ç. Özek, *Devlet ve Din*, s. 13-65, 233-338; A. Arslan, "Laiklik", s. 126

³³ Bkz. A. Y. Ocak, "Osmanlı Resmi Dini", s. 192

³⁴ A. Y. Ocak, a.g.m., s. 192

³⁵ *Diyanet İşleri Başkanlığı* örgütünün işlevsel analizi için bkz. İ. B. Tarhanlı, "Diyanet", s. 96-113; İsmail Kara, "Din-Devlet İlişkileri Açısından Diyanet İşleri Başkanlığı", *Dergâh*, Sayı: 53 (Temmuz 1994), s. 16-17; D. Dursun, *Siyaset ve Din*, s. 422

³⁶ Bkz. A. Bulaç, *İslâm ve Fanatizm*, s. 120

İşleri Başkanlığı'nın ilga edilmesi, devletin televizyonda "inanç dünyası" türündeki programlara son vermesi, İmam Hatip Okullarını kapatması ve okullarda verdiği dini eğitimden vazgeçmesi gerektiğini savunmaktadır. *Bulaç*, camilerin ve vakıfların "serbest bırakılmalarını, dini grup ve cemaatlerin serbestçe faaliyetlerine izin verilmesini" de zorunlu bulmaktadır. Böylece isteyen okulunu kuracaktır, isteyen hastanesini inşa edecektir. Ve yine isteyen kendi camisine kendi imamını tayin edecektir³⁷. Ancak bu durumda ortaya çıkabilecek problemleri yerleşik dini yapılanmanın ne derecede aşmayı başara-bileceği *Bulaç* tarafından yeterince tanımlanabilmiş değildir. Aksine o, bu bakış açısıyla toplumdaki din-devlet ikiliği şeklinde yansıyan görüntünün dengeli bir şekilde sağlıklı bir imaja dönüşmesini sağlayıcı vurgulamalara yönelmektedir.

M. Belge, söz konusu tartışmalardan hareket ederek, tarihin çeşitli dönemlerinde çeşitli kutuplaşmalar yaşayan Türkiye'de, içinde bulunduğumuz konjonktürün önde gelen kutuplaşmasının *laiklikle* ilgili olarak ortaya çıktığını hatırlatmaktadır³⁸. Laiklik açısından bakıldığında Türk toplumunun ağırlıklı olarak bağlı bulunduğu İslâmiyet, bir ayrışmayı, bir parçalanmayı kabul etmekte midir? Aslında böyle bir soruyu cevaplamaya dinin bizzat kendisinin elverişli olup olmadığı ayrıca bir tartışmayı gerektirmektedir. Genellikle İslam'ın total bir şekilde din ve dünya işleri arasında bir ayrım yapma eğiliminde olmadığı, insanın hayatını aşkın ve dini bir paradigma açısından açıklama ve düzenleme arzusunda olduğu bilinmektedir³⁹. Böyle bir problemin dine dayanılarak aşılması hususunda örneğin *C. Meriç*, buna dinin tahammülü olmadığı kanaatini taşımaktadır. Ona göre⁴⁰ din, bir *coşuştur*, bir *ürpertidir* ve tahlil edilemez. Bu nedenledir ki "ilim" de, "Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu ispat edemez. İlim bu bakımdan agnostiktir. İlimle din arasında hiçbir uzak-yakın ilişki yoktur. Din, yalnızca bir ihtiyaçtır."

Aydınlarımız arasında İslâmiyet'in laiklik için elverişliliği konusu tartışılmakta, bu bağlamda Hristiyanlık karşısında, daha elverişsiz bir yapıya sahip olduğu savunulmaktadır. Aslında Hristiyanlığın da din ve dünya işleri arasında bir ayrımı kabul etmediği açık olmasına rağmen, bu durum daha çok İslâmiyet lehinde olmak üzere gözardı edilmektedir. Aslında o da tanrımerkezci bir dünya görüşü sunmakta ve insan hayatının bütün alanlarını ve kurumlarını değerlendirme ve düzenlemeyi hedef almaktadır. Hatta bütün Orta Çağ tarihi Kilise'nin bu dünyevi otoritesi ile *hükümdarın* veya *sokaktaki insanın* bu otoriteden kaçmak ve kendi özerk alanlarını oluşturmak amacı arasındaki çatışmanın tarihi olmuştur. Bu çerçevede laiklik Batı'da Kilise'nin veya *Kitab-ı Mukaddes*'in bakış, etki ve yetki alanından siyaset, hukuk, ahlak ve ekonomiyi kurtarmak çabası olarak tanımlanmaktadır⁴¹. *İsmet Özel*, bir din olarak Hristiyanlığın laikliğe elverişli bir temele sahip olduğunu kabul etmemektedir. Örneğin *Matta* (XXII/15-22)'ya dayanılarak temellendirilmeye çalışılan laiklik ilkesinin, yanlış bir yorumun ürünü olacağını iddia etmek-

³⁷ A. Bulaç, *a.g.e.*, s. 120

³⁸ M. Belge, *Türkiye*, s. 95

³⁹ A. Arslan, "Laiklik", s. 125

⁴⁰ C. Meriç, *Sosyoloji Notları*, s. 80

⁴¹ A. Arslan, "Laiklik", s. 125

tedir. Ona göre⁴² söz konusu metinden açıkça anlaşılması gereken şey Hz. İsa'nın, insan hayatının din ve devlet arasında bölünmesini değil, bilakis insanın iki dinden birini, Roma'nın resmi dinini veya Allah indindeki dini seçmesi gerektiğini öğretmekte olduğunun kavranmasıdır⁴³.

Dinlerin içinde laik aşırıya mümkün kılan bir karşılama yapısı olmadan laikliğin dışarıdan dayatılamayacağını anlamak, bu durumda bir zorunluluk halini almaktadır⁴⁴. Bu yoruma bağlı bir yönelişin ise Kemalizm'in laiklik politikasının sakıncalarını artırıcı⁴⁵ bir durum ortaya çıkardığını vurgulamak gerekmektedir. Çünkü artık daha çok insan, inanç ve eylemin uyum içerisinde kalamıyacağı derin bir şizofreniye yol açan iki ayrı dünyada yaşamaktadır⁴⁶. İslâmiyet'in aklî ve dünyevî yanı, onun içine girdiği her topluma dünyayı düzenleyici yanını da beraberinde taşımaktadır. Esasen İslâm, biçimsel anlamda değil, fakat hayatın her yönüyle ilgili normlar sağlayan Allah'ın herşeyi kuşatıcı bir Tanrı olması nedeniyle, ahlâki bir anlamda, herşeyi kuşatıcı, kanuni bir dindir⁴⁷. Peygamber'in ortaya koyduğu örnek, yalnızca müslümanlar için en yüce bir örnek olarak değil, modern dünyada, bir kez daha düşünce hayatıyla eylem hayatını uyuşturma ve çokluğa batmış ve dağınık eyleme teslim olmuş haliyle, manevî nitelik ve anlamını çoktan kaybetmiş bulunan ve tümüyle kendisine bağlı olduğu ve onsuz temel insan doğasının tüketileceği ruhla beden arasındaki dengeyi de tehdit eden insan hayatına *birlik* getirme arayışına koyulmuş kişiler için de en önemli bir örnek olarak görülmektedir⁴⁸. Dolayısıyla İslâmî bir çerçeve içinde sosyal ve siyasal yapının laikleşmesini savunabilmek, bu ayırım öne çıkarıldığında son derece güç olabilmektedir⁴⁹. Bu ise, Türkiye'nin siyasal ve toplumsal yapısında İslâmiyet ile laiklik ilkesi arasındaki gerilimin sürmesini sağlamaktadır. Hatta, laikliğe karşı, siyasal, toplumsal ve kültürel alanda *İslâmî düzenlemelere dönme talebi* varlığını koruyabilmektedir⁵⁰.

Yalnız inanç ve ibadeti değil, toplumsal ve dünyevi ilişkileri de ayrıntılı kurallara bağlayan bir dinin, dünyevî alandan uzaklaştırılarak bireylerin vicdanlarına itilmesi bir takım problemlere yol açmıştır. Ayrıca Batı'da Sanayi Devrimi, kentleşme ve burjuva-

⁴² Özel, *Matta*'daki şu metne atıfta bulunmaktadır: "Kayser'e ilişkin şeyleri Kayser'e, Tanrı'ya ilişkin şeyleri de Tanrı'ya verin." *Matta XXII/21*'den nakl. İ. Özel, *Cuma Mektupları-II*, s. 40

⁴³ İ. Özel, *a.g.e.*, s. 40. Ayrıca bkz. S. H. Nasr, *İslâm*, s. 108

⁴⁴ O. Abel, "Laiklik", s. 60

⁴⁵ M. Tunçay, *Tek Parti Yönetimi*, s. 217

⁴⁶ İ. H. Kureşi, "Ulemanın Konumu", s. 19

⁴⁷ B. S. Turner, *Weber ve İslâm*, s. 153. Bu bağlamda İslâmiyet'in dünyevi tabiatından da söz edilebilmektedir. Örneğin D. Hocaoğlu'na göre, İslâm tam anlamıyla dünyevîdir. Ne var ki bu dünyevilik bîlinen anlamıyla ne laiklikle ne de sekülerlikle uyumaktadır. Allah, bu dünyayı kusursuz, mukaddes, güzel ve sevicecek bir varlık olarak yaratmış ve onu insanın emrine tahsis etmiştir. D. Hocaoğlu, bu nedenle hem dünyalı ve hem de müslüman olmanın ürettiği problemin çözümünü, acil ve hayati bulmaktadır. Bkz. D. Hocaoğlu, "Türk Laisizmi", s. 71

⁴⁸ S. H. Nasr, *Modern İnsan*, s. 134

⁴⁹ B. Toprak, "Dinin Denetimi", s. 364; N. Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 15. Laikliğin bizzat İslâmiyet'in özünde olduğunu savunan sosyologlar da eksik değildir. Örneğin bkz. A. K. Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 344

⁵⁰ G. Şaylan, *İslâmiyet ve Siyaset*, s. 27. Ayrıca bkz. N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 66

zinin yükselişi gibi olgularla birlikte yürüyen laikliğin, bir tarım toplumunda kökleşebilmesinin büyük zorlukları olduğu da bilinmelidir. Bu olumsuz etkenlere karışıklık, kilise benzeri bir kurumun ve Batı'daki gibi bir ruhban tabakasının bulunmaması, ayrıca radikal laikleştirme programını uygulayan genç rejimin hiç değilse ulusallığı konusunda kamuoyunda bir kuşkunun olmayışı kolaylık sağlıyordu. Denilebilir ki, Türk laikliğinin zorluğu kadar sürekliliği de bu olumlu-olumsuz etkenlerce belirlenmiştir. Dolayısıyla, İslâm dininin egemen olduğu bir toplumda laiklik ilkesinin gerçekleştirilebilmesi için, önce dinin devlet tarafından denetim altına alınması, sonra da din ve devletin birlikteliği inancının bireysel düzeyde değiştirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda "Kemalist laiklik" ilkesi, din ve devletin ayrılmasından çok, dinin devlet tarafından denetlenmesine ve "fıkri inkılâba" yönelmiştir⁵¹. *Bulaç*, bu yönelişin sosyal hayatın işleyişinde istikrarsızlıklar yarattığını düşünmektedir⁵². Problem iktidarla ilgilidir. Zaten *Mardin*'e göre de laiklik, çoğu kereler din-devlet ilişkileri konusundaki dini söylemin ortak söylem olarak gelişemediği bir ortamda, devleti koruyucu ve düzenleyici yeni bir devlet kavramının bu boşluğu doldurması demektir. Laiklik "vatandaş" tipinin ortaya çıkarılmasında kişinin vicdanını kontrolde rakip olabileceğinden korkulan bir gücün ortadan kaldırılması amacıyla açıklanabilecektir⁵³. Nihayet bu yaklaşıma uyulduğunda, din ve siyasete ilişkin alanlar aynı fonksiyonu paylaşmak için çatışmaya girmedikleri takdirde laikliğin tam anlamıyla gerçekleşmiş olacağı farkedilmektedir⁵⁴.

Açıktır ki Batılılaşma öncesi İslâm toplumunda böyle bir ikilik yoktur. tek bir güç vardır ve bu nedenle de *güçler ayrılığı* diye bir problem ortaya çıkmamıştır. Hristiyan dünyasında iyice kökleşmiş bulunan kilise ve devlet arasındaki ayırım İslâm'da mevcut değildir. Hatta klasik Arapça'da da, entellektüel ve siyasi kelime hazinelerini Arapça'dan alan diğer dillerde de *manevi* (spiritual) ve *dünyevi* (temporal), *halka özgü* (lay) ve *papazlara özgü* (ecclesiastical), *dini* (religieux) ve *laik* (secular) gibi kelime çiftlerine karşılık gidecek sözcükler yoktur. XIX. ve XX. yüzyıla kadar bu böyle sürmüş ve daha sonra Batılı fikir ve kurumların etkisiyle önce Türkçe'de daha sonra da Arapça'da laiklik düşüncesini anlatabilmek için yeni kelimeler üretilmiştir⁵⁵.

Bireyler için kararlaştırılmış roller düzenleyen dini söylemlerin⁵⁶, bireyin hayatındaki belirleyici konumundan çıkarılması, aslında herkesin diğerleriyle barış içinde yaşamak için özgürlüğünü kısıtladığı var sayılan toplum sözleşmesinin gücünü zayıflatmaktadır⁵⁷. Çünkü *Şerif Mardin*'in de vurguladığı gibi⁵⁸ din, İslâm toplumlarında bir toplum normu düzenleyicisi olarak işlediği derecede kişiliğin oluşumunda da önemli bir

⁵¹ L. Köker, *Modernleşme*, s. 87

⁵² A. Bulaç, "Din-Devlet İlişkisi", s. 74

⁵³ Ş. Mardin, "Atatürk'ü Anarken", s. 8

⁵⁴ O. Abel, "Laiklik", s. 66

⁵⁵ B. Lewis, *Siyasal Dil*, s. 10

⁵⁶ M. Foucault, *Söylemin Düzeni*, s. 43

⁵⁷ L. Kolakowski, "İnsan-Akıl", s. 26

⁵⁸ Bkz. Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 68

rol oynamakta, Batı'ya nisbetle birçok ilave katlarda ek "ideolojik fonksiyonlar" görmektedir.

E. Güngör, laikliği felsefi açıdan değerlendirirken, İslâm'ın, Hristiyanlık'tan farklı bir şekilde var olan bütünselliğine işaret etmektedir⁵⁹. İslâm'ın toplumu, maddî ve manevî bütünüyle kavramaya çalışan, onu top yekûn olarak ele alan bir sistem olduğunu belirten *E. Güngör*, bu yüzden, İslâm'ın Hristiyanlık'taki anlamıyla laik olmadığına işaret etmektedir⁶⁰. Ancak *Güngör*, yine de laikliği *negatif* bir kavram olarak ele almaktadır. Ona göre İslâm'daki laiklik, daha ziyade *vicdan hürriyeti* şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle de İslâm'ın başlangıcından beri oluşturduğu hukuk külliyatı, bugün artık Türkiye'nin laikliği benimsemiş olması dolayısıyla ancak bir "tarihi araştırma konusu"ndan ibaret kalmış bulunmaktadır⁶¹.

M. Belge, müslümanlıkla laiklik arasında bir korelasyonun imkanlarını tartışma konusu yaparak, "acaba bir müslüman insan, aynı zamanda laik olabilir mi?" diye sormaktadır⁶². Bu tür bir soruyu *İsmet Özel* olumsuz bir şekilde cevaplamaktadır. *Özel*'e göre laiklik, "müşrik olmayı" çağrıştırmakta, dolayısıyla "müşrikliği red" cümlesinden olmak üzere laikliği eleştirmektedir⁶³. Görüldüğü gibi *Özel*, laiklik tanımını yaparken dinin bütünselliği ve kapsayıcılığından hareket etmektedir. Halbuki laikliğe "ölçüsü ve sınırları soyut ve mevhum bir rasyonel-ideolojik ideal adına değil, somut ve sosyo-kültürel gerçekliğin talep ve ihtiyaçları göz önünde bulundurularak hayatın çeşitliliği ve karmaşıklığı içinde"⁶⁴ yaklaşmak da pekala mümkündür. Buna karşılık *M. Belge*, bir müslümanın pekala laik olabileceğini düşünmektedir ve bu soruya olumlu cevap vermektedir. Ancak o bunu, farklı bir tarihin yaşanmasına bağlamaktadır⁶⁵. Ama bu yaşanan tarihin, dini metinlerin okunmasını belirlediği biçimde, "kitabına bağlı" bir müslümanın laik olmasını beklemek güçtür. *Belge*, bunu bir *yasal zorunluluk* olarak talep etmeyi haksızlık saymaktadır⁶⁶. Çünkü bu yaklaşıma bağlı olarak insanların inançlarına müdahale edilmektedir. Yani, hem halkın müslüman olmasına karışmamak, hem de halkın, müslümanlığı, İslâmiyet'e hiç de uygun olmayan bir yorumla kabul etmesini istemek, Cumhuriyet döneminin çelişkili tutumlarından biri olarak, *Belge* tarafından örnek gösterilmekte ve eleştirilmektedir⁶⁷.

Osmanlı İmparatorluğu'nda daha XIX. yüzyılın başından itibaren, "kutsallığın yitirilişi anlamında normatif laikleşme", hayatın insan aklına uygun olarak sürdürülebileceği kanaati şekillenmeye başlamıştır. Karizmadan çok kıyas ve akla önem veren Osmanlı

⁵⁹ Krş. *E. Güngör, Meseleler*, s. 58

⁶⁰ *E. Güngör, a.g.e.*, s.58

⁶¹ *E. Güngör, a.g.e.*, s. 58

⁶² Bkz. Mehmet Emin Gerger, *Din, Siyaset, Laiklik*, 2. b., Nehir Yay., İstanbul 1991, s. 183

⁶³ Krş. *İ. Özel, Cuma Mektupları-IV*, s. 102

⁶⁴ *A. Arslan, "Laiklik"*, s. 134

⁶⁵ Krş. *M. E. Gerger, Siyaset*, s. 183; *M. Belge, Gelecek*, s. 202

⁶⁶ *M. Belge, a.g.e.*, s. 202. Ayrıca bkz. *M. E. Gerger, Siyaset*, s. 183

⁶⁷ *M. E. Gerger, a.g.e.*, s. 183

Sünni-Hanefi ekolünün bu gelişmeyi ne ölçüde kolaylaştırdığını tahmin etmek güçtür. Tanzimat döneminden itibaren (1839-1876), Osmanlı Devleti'ne özgü siyasetlerin, temel İslâmi kurallara uydurulması zorunluluğu duyulmamış; bu tutumların yürütülmesinde en önemli kriter olarak "akıl" seçilmiştir⁶⁸. Pozitivizmin Jön Türk düşüncesine ve oradan da Kemalizm'e, *Comte*çu biçimiyle yansıdığını kabul ettiğimiz takdirde, "Kemalist laiklik" anlayış ve uygulamasının, geleneksel İslâm inancının yerine yeni bir inanç sistemi yerleştirmek istediğini kabul etmemiz gerekmektedir. Çünkü pozitif evrede egemen inanç sistemi "bilim" olmaktadır. Daha doğru bir söyleyişle, pozitif evrede bir "bilim imanı"nın geçerli olması söz konusudur⁶⁹. Ancak Atatürk'ten önceki Osmanlı laikliğinde, laikliğe eğilim duyanların daha çok toplumsal bir dayanaktan yoksun, merkezdeki bürokratlar olduğunu biliyoruz. Bu nedenle de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütün yenileşme hareketleri gibi ideolojik plandaki laiklik de bir *aydınlar olayı* olarak kalmıştır⁷⁰.

Türkiye'de laiklik klasik Batı modelinden ayrılan önemli bir özellik göstererek devlet dışında özerk bir din örgütlenmesine izin vermemiştir. Cumhuriyet yönetimi din ve devlet ayırımını benimsemekle birlikte, din işlerinin yürütülmesini kendi denetimi altında tutmuştur. İslâm dininde Hıristiyanlık'taki gibi özerk örgütlenme geleneğinin bulunmaması, genellikle siyasal otoriteye yapışık ve hatta Osmanlı örneğinde görüldüğü gibi ona bağımlı kalması, Türk laikliğinde devletin dini *denetimi* altına almasını kolaylaştırmıştır. Ama asıl önemli etken yalnız devleti değil toplumu da laikleştirmeyi amaçlayan Cumhuriyet yönetiminin, dinin, yenileşme atılımları önüne engel olmak konusunda gösterdiği çabaya karşı gösterdiği kararlılıktır. "Böylece laiklik, Batı'da anlaşıldığı gibi, sadece dini devletten ayırtmamakta, ayrıca bir de dinin devletin kontrolüne ve düzenleme sahasının içine alınmasını da öngörmektedir."⁷¹ Nitekim, Diyanet İşleri Başkanlığı'na devlet örgütü içinde yer verilmesi gibi (1924) Batı'nın klasik laiklik anlayışına uzak düşen bir tercih, dini, toplum işlerini düzenleyen bir güç olmaktan çıkarma, onu inanç ve ibadete indirgeme ve bireysellik alanına itme programının da parçasıydı⁷².

Türkiye'de laikleşmenin en önemli boyutları hukuk alanında gerçekleştirilen köklü değişikliklerde görülmektedir. Dini emirlere uygun kural koyma yükümlülüğünden *kurtarılan* Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kabul ettiği yeni kanunlarla (Türk Medeni Kanunu, Türk Borçlar Kanunu, Türk Ceza Kanunu, v.b.) kamu hukuku ve özel hukuk tümüyle laik temellere oturtulmuştur. Bu arada yargı birliğini bozduğu gerekçesiyle Şer'iyeye mahkemeleri de kaldırılarak (1924) gerek hukuk sistemi, gerekse adli yapılanma

⁶⁸ M. Heper, "Türkiye'de İslâm", s. 372. Ayrıca bkz. M. Tunçay, *Sol Akımlar*, s. 193

⁶⁹ L. Köker, *Modernleşme*, s.88. Ayrıca bkz. M. Belge, *Gelecek*, s. 113-114; T. Parla, *Resmî Kaynaklar*, C. II., s. 46, 256-288

⁷⁰ E. Kongar, *Atatürk*, s. 306. Ayrıca bkz. N. Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 43

⁷¹ S. Sayarı, "Laiklik ve Demokrasi", s. 135

⁷² Böylece *Kemalistler* İslâm'ı çağdaş, Batılı ve bir ulus-devletteki dinin rolüne indirger iken, aynı zamanda dinlerine daha modern ve daha milliyetçi bir şekil vermeye de teşebbüs etmişlerdir. Bkz. B. Lewis, *Modern Türkiye*, s. 408. *Diyanet İşleri Başkanlığı* kurumunun varlığının laiklik ilkesi açısından ele alındığı bir çalışma için bkz. İ. B. Tarhanlı, "Diyanet", s. 108-109

alanında laik bir hukuk düzenine geçilmiştir. Kültürel konularda ise temel hedef *dini dogma ve ön yargılardan arındırılmış laik yurttaş* yetiştirilmesidir. Laiklik temelinde birleştirilen bir Milli Eğitim Politikası (Tevhid-i Tedrisat Kanunu, 1924) bunun en önemli aracı olmuştur. Medreselerin, tekke ve zaviyelerin kapatılması, tarikatların yasaklanması, giyim kuşamla ilgili değişiklikler ve yönlendirici özendirmeler, kadın hakları, dil ve alfabenin yenileştirilmesi de toplumsal kültürü millileştirme ve laikleştirme çabalarının birer parçasını oluşturmuştur. Böylece gerçeğe ve gerçeğin anlamlarının algılanmasına yön veren *temel temsil unsurları* (yazı, kıyafet, edebiyat gibi semiyolojik sistemler, zaman, mekan) M. Arkoun'un da vurguladığı gibi⁷³ felsefi addedilen bir değer yargısı uğruna göreceli ve ideolojik bir şekilde değiştirilmeye çalışılmıştır.

Laikliği Cumhuriyet'in temel ve değiştirilemez niteliklerinden sayan 1982 Anayasası'nda, daha önceki anayasalara ek olarak yeni düzenlemelere yer verilmiştir. Kimsenin devletin temel düzenini dini kurallara dayandırma ya da çıkar sağlama amacıyla, dini ve dinsel duyguları kötüye kullanamayacağı⁷⁴ belirtilmiş ve genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da görevlerini laiklik ilkesi doğrultusunda yerine getireceği vurgulanmıştır⁷⁵. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, laikliğin bireysel özgürlüğü ilgilendiren yönünü de din, vicdan ve ibadet özgürlükleri biçiminde *güvence altına* almıştır. Kimsenin ibadete, dinsel törenlere katılmaya, inançlarını açıklamaya zorlanamayacağını, bunlardan ötürü kınanamayacağını ve suçlanamayacağını hükme bağlarken, dini tören ve ibadetleri serbest bırakmıştır. 1982 Anayasası'nın, *din kültürü ve ahlâk öğretimi* ilk ve orta öğretim düzeyinde zorunlu dersler arasında sayması ve bu derslerin uygulamada aldığı biçimler, laikliğin özünü oluşturan "devletin herhangi bir dinin savunucusu ve yayıcısı olmaması" ilkesiyle kişilerin vicdan özgürlüğünü zedeler nitelikte görülerek eleştiri ve tepkilere yol açmıştır. Bu hükmü, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın "milletçe dayanışma ve bütünleşme"ye hizmet etme görevine değinen anayasa hükmü ile⁷⁶ birlikte ele alanlar ise, 1980'den itibaren hükümetlerin ve 1982 Anayasası'nın "din kurumu"ndan ve dini inançlardan toplumu birleştirici bir güç olarak yararlanma politikası güttüğü görüşünü ileri sürmüşlerdir⁷⁷.

Bugün Türkiye'de dinin hâlâ en güçlü siyasal bölünme eksenlerinden birini oluşturduğunu⁷⁸ dikkate aldığımızda, Atatürk'ün laiklik yolundaki reformlarının gücü daha açık bir şekilde farkedilmektedir⁷⁹. Laiklik ilkesinin radikal bir çerçeveye yerleştirilmek istenmesi, taşıdığı *ilerici* idealine rağmen, geleneksel halk katmanlarının, kendi

⁷³ M. Arkoun, "Kemalizm Olayı", s. 55-56

⁷⁴ "Anayasa", 24. madde

⁷⁵ "Anayasa", 136. madde

⁷⁶ Bkz. "Anayasa", 136. madde

⁷⁷ Örneğin bkz. G. Şaylan, *İslâmiyet ve Siyaset*; s. 19; R. Çakır, *Ayet ve Slogan*; s. 14; U. Güldemir, *Çevik Kuvvet*, s. 75-97. Ayrıca bkz. D. Dursun, *Siyaset ve Din*, s. 422; S. Sayarı, "Laiklik ve Demokrasi", s. 135; İ. B. Tarhanlı, "Diyanet", s. 110; İ. Turan, "Türkiye'de Din", s. 53

⁷⁸ M. Türköne, "Din ve Siyaset", s. 22

⁷⁹ O. Abel, "Laiklik", s. 58

yönetim ve yönelişlerinden soğumasına neden olmuştur⁸⁰. Türk laikliği, ülkemizde simgesel, kurumsal, fonksiyonel ve yasal süreçler içinde yerleştirilmeye çalışılmıştır⁸¹. Nihayet geçmiştin sıkı tutulan laikliği, bir *dinî karşı devrim tehlikesi* sezdiği reddeye kadar gevşemiştir⁸².

Şerif Mardin yine de dini kültürün laik kültürü aşabileceği kanaatinde değildir. Çünkü artık, hiçbir müslüman ülkede bir eşi bulunmayan, Türklerin içinde yaşadığı, beslediği ve geliştirdiği bir laik kültür mevcuttur⁸³. Hatta ilginç bir şekilde İslâmi derinlik bile *Mardin*'e göre⁸⁴ laik bir eğitim sisteminin içinden gelmeye devam etmektedir. Ne var ki, o, Türk laikliğinin daima zayıf ve güvensiz kaldığını sık sık hatırlatmak zorunda kalmaktadır. "Laiklik elden gidiyor!" tarzında çokça ve periyodik olarak tekrarlanan ifadeler, bir başka aydın açısından da (*M. Belge*) laiklik kavramının karşılaştığı güçlükleri yansıtmaktadır⁸⁵. Cumhuriyet tecrübesinin, kutsal kavramı açısından sağlıklı bir saflaşmaya yol açtığı, bir başka deyişle "İslâm fundamentalizmi"ni etkisiz bırakma çabası içinde bir "laik fundamentalizm" oluşturduğu söz konusu olduğunda, bunun sonucu olarak din, her iki kutup tarafından da geleneksel özünden koparılmış ve *biçimsel bir siyasi meta* düzeyine indirgenmiş olmaktadır. Ancak gariptir ki, Türkiye'de laiklik prensibinin özel yorumundan şikayetçi olan çevrelerle, resmi laiklik tanımı arasında ilk bakışta yine de bir uyum görülebilmektedir⁸⁶.

E. Güngör, Türkiye Cumhuriyeti'nin laik bir devlet olduğu gerçeğinden hareket ederek, bu devlette din adamlarının veya dini telakkilerin devlet işlerinde etkili olmasının tasvip edilemeyeceğini belirtmektedir. Öte yandan o, devletin ya da politikacıların da din işlerine yön vermeye kalkmasını, hatta devletin ibadet şekline bile karışmasını isteyenleri şiddetle eleştirmektedir⁸⁷. Nihayet *Güngör*'e göre bu yöneliş, bir "müdahaleci laiklik"tir ve bu güçler zaman zaman devlet gücünü din kurumlarına karşı kullanma fırsatını da elde etmişlerdir⁸⁸. Devletin laiklik bağlamında dine *müdahale* etmesi, *Ş. Mardin* tarafından da tartışılmıştır. Buna göre, müslümanlar dini görevlerini devletten bağımsız olarak yürüten Katolik kilisesi gibi muhtar bir dini kurum kurmadıkları için, laiklik Türkiye'de dinin resmi bir müessese halinden çıkarılmasından öte bir anlam taşımaktadır⁸⁹. Türkiye'de laiklik devlet politikası haline geldiğinde, devletin geleneksel yapılanma içinde bir uzvu

⁸⁰ M. Tunçay, "Laiklik", s. 570; N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 56

⁸¹ Bkz. Binnaz Toprak, *Religion and Political Development in Turkey*, New York 1976, s. 340-343'den nakl. M. Tunçay, *Tek Parti Yönetimi*, s. 222

⁸² B. Lewis, *Modern Türkiye*, s. 479

⁸³ Ş. Mardin, "Kültür ve Din", s. 237

⁸⁴ Ş. Mardin, "Atatürk'ü Anarken", s. 8

⁸⁵ Bkz. M. Belge, *Türkiye*, s. 97; N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 70

⁸⁶ Örneğin bugün bile "dini çevreler" in laiklikle ilgili yayınladığı kitaplarda temel referans olarak kullanılan *Ali Fuat Başgil*'in eseri (*Din ve Laiklik*, İstanbul 1954), "gerçek laikliğin" nasıl olması gerektiğini tartışarak muhalifleriyle aslında aynı parkuru paylaşmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. A. İnsel, *Bunalım*, s. 107

⁸⁷ E. Güngör, *Aydınlar*, s. 329

⁸⁸ E. Güngör, *a.g.e.*, s. 329

⁸⁹ Ş. Mardin, "Din ve Laiklik", s. 38

olarak görülen din, vücudundan koparılmış gibi olmuştur. İşte Türk laikliğinin niçin önemli bir başarı olarak görüldüğünün nedeni de budur⁹⁰. Böylece *Mardin*'e göre⁹¹ Cumhuriyet'in kurucuları, dinin Osmanlı toplumunda gördüğü fonksiyonları üstüne alacak kurumları kurarken, toplumsal ve siyasal katılmanın bunları ne kadar çabuk zorlayacağını kestirememişlerdir. Aslında bunun önceden görülmesinin de çok zor olacağı rahatlıkla teslim edilir. Cumhuriyet'in kurucuları laikliğin tutulabilmesi için yeni bir kişilik sisteminin gerekeceği fikrini yeterince önemsememişlerdir. *Mardin*, sırf bu nedenle birçok Cumhuriyet hümanizmasının, *sathiliğinden* ve *önemsenmediğinden* dolayı tutulmadığını iddia etmektedir⁹².

Kemalist laiklik politikası "fertleri mütefekkir kılmak", "boş inançları yok etmek" ve yeni toplumun temeli olarak düşünülen "müsbet ve tecrübevi ilim" anlayışını geçerli kılmak öncüllerine dayandırılmıştır⁹³. Ancak esinlendiği Batı kaynağı muhafazakar olsa da Türkiye şartlarında bu dönemin aydınları kendi radikalizmlerine içtenlikle inanmışlardı. Toplumun geriliğine dini bağnazlığın yol açtığını düşündükleri için kesinlikle laiklikten yanaydılar. *M. Belge*'ye göre⁹⁴ laik aydınlar, temelde Batı'nın liberal değerlerine, bunları Türkiye için henüz uygulanamaz görseler de, inanıyorlardı. Sonuç olarak laiklikten kadın erkek eşitliğinin sağlanmasına kadar bu dönem içinde alınmış bir dizi tedbir, Batıcı seçkinlerin Batı'ya kültürel bağlılıklarının delili olmaktadır.

E. Güngör, aydınların, taassubun dinden ileri geldiğini zannettikleri için, dine inanmamakla taassuptan kurtulduklarını zannettiklerini, esasen bütün felaketin de bu noktadan kaynaklandığını belirtmektedir⁹⁵. Kendi inançlarını objektif hakikat sanarak herkese kabul ettirmeye çalışan aydınlar, bunu yaparken de zor kullanmakta bir beis görmemektedirler. Bu nedenle *E. Güngör*, Türkiye'de hiçbir "dini dogma"nın aydınların vehimleri ve peşin hükümleri kadar tehlikeli olmadığını belirtmektedir⁹⁶. Ancak *Ş. Mardin*'in de dikkat çektiği gibi⁹⁷, bu ortamda, hem Marksizm hem de nasyonal sosyalizm, bir yandan yeni ve tatminkâr bir kimliğin ana hatlarını sağlarken, öte yandan da geleneksel kültürün otoriteren unsurlarını kullanmaya hazır görünmektedir. Bu sebeple

90 Ş. Mardin, a.g.m., s. 38

91 Ş. Mardin, "Din Sorunu", s. 242

92 Ş. Mardin, a.g.e., s. 243

93 L. Köker, Modernleşme, s. 88

94 M. Belge, "Batılılaşma", s. 264

95 E. Güngör, Aydınlar, s. 329

96 E. Güngör, a.g.e., s. 330

97 Bkz. Şerif Mardin, "Türkiye'de Gençlik ve Şiddet", Çev. Mustafa Erdoğan, Türk Modernleşmesi, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 286. Nitekim "özellikle sol çevrelerde egemen olan tavra göre, laiklik sadece dinle ilgili bir problem olmaktadır. Dolayısıyla kendilerini değil dindarları ilgilendirmektedir. Halbuki laiklik dinden öteye inanç, inancını ve fikrini ifade etme, bu inancın çerçevesinde özel hayatını düzenleme özgürlüklerini de içermektedir. Bunu görmeyen veya görmek istemeyen kimi sol çevreler, bu tavırlarıyla devletin sınırlandırdığı pratik sahanın dışında kalan kimi dini pratikleri gayr-i meşru kabul edip, devletin bunları şiddetle cezalandırmasını talep etmektedirler." A.İnsel, Bunalım, s. 97-98. Hatta Türkiye'deki laik aydınların büyük bir bölümü, müslüman aydınların neler yazdığının ve nelerle uğraştığının habersizdir ve onların laik eğilim ve düşüncelerini de bilmemektedirler. Bkz. M. E. Meeker, "Müslüman Aydınlar", s. 344

ona göre Marksistler bile, kimlik problemiyle ilgili olduklarından dolayı, insanların etkilanmesinde İslâmiyet'in önemli bir unsur olduğunu anlamaya başlamış görünmektedirler.

Aydınlarımız, laiklik konusundaki yaklaşımlarıyla, aslında ülkemizdeki uygulamanın taşıdığı ikircikliği farklı açılardan ele almaktadırlar. Dar anlamda din ile devlet ve dünya işlerinin ayrılması şeklinde tarif edilebilen laiklik kavramı, çekinceler koymaksızın ele alındığı gibi⁹⁸ bizzat tereddütlü noktaların öne çıkarılmasını amaçlayan tartışmalara da konu olmaktadır⁹⁹. Modernler, "dinî" olanı "seküler" olan lehine ortadan kaldırmak istemişler, buna karşılık diğer bazıları ise, her ikisini de ayrı tutmayı tercih etmişler ve böylece aynı anda bir ülkede "iki millet" veya bir fertte "iki zihniyet" oluşturmuşlardır¹⁰⁰.

Bir başka açıdan, köklü bir gelenek olmadığından dolayı, devletin reformizmi karşısındaki hoşnutsuzluk, halkın çoğunluğuna seslenen tek ortak dil olan dinî muhafazakarlığın lügatçesiyle ifade edilmektedir¹⁰¹. Halbuki Türk sekülerleşmesinin ana temalarından biri İslâm'ı bertaraf etmek değil, ona demokrasiyle uyumlu olacak bir toplumsal işlev vermektir. Yani İslâm'ın en azından ulusal kültür ve toplumsal bütünleşmenin bir kaynağı olarak işlemesine izin vermektir. Bu görüşe göre, toplumsal düzeni, İslâm'ın müdahalelerinden kurtararak siyasi, hukukî ve eğitim sektörlerine ayırmak zorunlu olmaktadır¹⁰².

İsmet Özel, bu çerçeveden hareketle toplumun, inananlar ve inanmayanlar tarzında anlaşılan ayrımının, içeriksiz bir kolaylıkla yaygınlaşması yüzünden, insanların inançları dolayısıyla olgunlaşmalarının yerini belli bir inanış kategorisinin içinde katılaşmalarının aldığını düşünmektedir¹⁰³. Giderek din konu edilerek yapılan tartışmalar bir katılığın bir başka katılıkla mukayesesini biçiminde yapılmaya başlamaktadır¹⁰⁴. Mardin'in de altını çizdiği gibi laiklik, zamanımızın önemli bir konumu olarak, Türkiye'deki laiklik hassasiyeti nedeniyle, din araştırmalarını önemli ölçüde fakirleştirmiş; bu yolla dini araştırmalar, psikolojik ihtiyaç, kültürel önem, alışlagelmiş davranış biçimleri, sosyal değerler ve kısmen de olsa kurumsal ortam şeklindeki kendine has gerekli çerçevelerin dışına itilmiştir¹⁰⁵. Artık "resmî" dinin en önemli işlevi, alt sınıfların dini için meşruiyet kazandırıcı bir çerçeve sağlamasıydı. Resmi dinin yerine laikliği koymakla, Atatürk bu çerçeveye sağlanan meşruiyet ihtimallerini ortadan kaldırmıştır. "Küçük insan"ın dini, böylece hoşgörülen ama güvencede olmayan belirsiz bir duruma

⁹⁸ A. K. Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 344

⁹⁹ Bkz. T. Parla, *Resmî Kaynaklar*, C. III., s. 328-329

¹⁰⁰ F. Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 197. *Sekülerleşme* genellikle "insanın, aklı ve dili üzerindeki önce dinî sonra metafizik denetimden kurtarılması" şeklinde tanımlanmaktadır. Bu ise, "dünyanın dinî ve benzeri kavranışından soyularak bütün kapalı dünya görüşlerinin atılması, tüm tabiat üstü mitlerin ve kutsal sembollerin parçalanması", "insanın bakışlarını, dünya ötesinden bu dünyaya ve bu zamana çevirmesi"dir. Krş. Harvey Cox, *The Secular City*, New York 1965, s. 12, 17'den nakl. S. N. Atlas, *Modern Çağ*, s. 43

¹⁰¹ Ç. Keyder, *Devlet ve Sınıflar*, s. 100

¹⁰² B. S. Turner, *Weber ve İslâm*, s. 216

¹⁰³ İ. Özel, *Tahrir-VII*, s. 17

¹⁰⁴ İ. Özel, *a.g.e.*, s. 17

¹⁰⁵ Ş. Mardin, "Türkiye'de Din", s. 81-82

gelmiştir. *Mardin*’e göre¹⁰⁶ Atatürk, bu durumun uzun vadede laikleştirme lehine işleyeceğini ummuş olmalıdır. Ancak bu belirsizliğin temellerinin bütünüyle siyasi nedenlere dayandığını söylemek de güçtür. Bu bağlamda A. Bulaç, İslâmiyet’in de, modern felsefe ve telakkilerin içine saplanıp kaldığı ikilem nedeniyle bir yandan Tevhid ilkesinin yeterince kavranamaması, öte yandan çoğunlukla idealizmle aynı şekilde görülmesi nedeniyle irtifa kaybettiğini vurgulamaktadır. Bu epistemolojik probleme ilişkin, modern felsefeler ile İslâm’ın getirdiği farklı yaklaşımlar yerli yerine oturtulmadıkça zihinsel karışıklıklar sürüp gidecektir¹⁰⁷. Bulaç’a göre, Batı’da şimdilerde yaygınlaşan propagandanın aksine, İslâm, “fanatizmi ve fundamentalizm”i öngören bir din değil, gezegenimizin ve türümüzün geleceğini ölümcül felaketlerden kurtarmaya aday alternatif bir kültürdür¹⁰⁸.

Sonuç olarak laiklik, kavramsal ve sosyolojik temelleri açısından Türk toplum yapısı içinde aydınların sadece ilgisini çekmekle kalmamış, hatta aydınlar laiklik tartışmalarında yönlendirici olmuşlardır. Laikliğin bir düşünceyi mi, bir durumu mu, bir davranışı mı vurguladığı hususu da, olaya felsefi açıdan yaklaşan aydınların kaygılarını yansıtmaktadır¹⁰⁹. Aydınlarımız laiklik tartışmalarını, düşünce ve inanç hürriyetinin daha da belirginleştirilmesi açısından ele alarak, bir anlamda özgürlük alanlarının sınırlarını bu çerçevede incelemişlerdir. Ancak bu tartışmanın sekülerleşme sürecinde ilerleme azminde olan modern Türkiye’nin gidişatında dini dışlayarak değil, dinle bir denge çerçevesinde anlaşarak aşılabileceği öne sürülebilir. Din-devlet karşıtlığını içeren *laikleşme* ve geleneklerin boyunduruğundan kurtulmayı ifade eden *sekülerleşme*¹¹⁰ belki de bu karşılıklı zorunlulukların var olan farklı sosyal güçler arasında dağıtılmasıyla¹¹¹ zenginleştirici bir tartışma platformuna dönüşebilecektir. Aksi takdirde, kişiliğini Batı baskısına karşı savunan toplum kesimlerinde laikliğe ve sekülerliğe karşı bir direnme görülecek; ancak Batıcılışma taraftarlarında laiklik ve sekülerleşme, “dinsizlik” biçiminde savunucu bulacaktır¹¹².

Aydınlarımız laiklik konusundaki eğilimlerini somutlaştırırken *dinde reform* konusunu da tartışmışlardır. Dinde reform konusu belki de dinin modern dünyanın verileri içindeki yerini tespit etmeyi sağlaması açısından yeni sınırlar açmaktadır.

¹⁰⁶ Ş. Mardin, “İdeoloji ve Din”, s. 165

¹⁰⁷ A. Bulaç, *Din ve Modernizm*, s. 164

¹⁰⁸ A. Bulaç, *İslâm ve Fanatizm*, s. 200

¹⁰⁹ Bkz. İ. Özel, *Cuma Mektupları-II*, s. 38

¹¹⁰ N. Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 15-16. Ayrıca bkz. A. Arslan, “Laiklik”, s. 122-123

¹¹¹ O. Abel, “Laiklik”, s. 65

¹¹² B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları*, s. 222

3.4. DİNDE REFORM

İslâmiyet'in oluşturduğu çerçevenin değişmesi ve bir reformla yeniden düzenlenmesi konusu, hem Cumhuriyet seçkinlerinin ve hem de aydınlarımızın önemli problemleri arasında yer almıştır. Müslüman kavramının oturabileceği kalıbın, aydınlar tarafından özellikle Tanzimat sonrasında devamlı olarak değiştirildiği, hatta içten bir tanımlamadan çok dışsal gerekçelerle müdahalelerde bulunularak düzenlendiği sıklıkla görülebilir olmuştur. Bu kalıplar aracılığıyla, *bid'at* ve *hurafeler* şeklinde tanımlanan davranışların dinle ilişkisinin kesilmesi sayesinde sağlam ve ölçülü bir dindarlığın temelini yeniden kurulabileceği düşünülmüştür.

İslam toplumunu bir bütün halinde ele aldığımızda, karakteristik bir belirti halinde göze çarpan özelliğinin, teorik hukukta olsun, bunun geniş çapta günlük hayattaki uygulamasında olsun, kişiyle cemaat, bireyle mümin topluluğu arasında hiçbir aracı organ tanımaması ve bütün müminlere yasa karşısında eşitlik bahşetmesi olduğunu görmekteyiz¹. Bunun yanı sıra İslâm toplumunun merkezi özelliklerinden birine de işaret etmemiz gerekmektedir. Bu da, İslâm'ı içsel olarak ilim erbabının temsil ettiği seçkinci İslâm (*Havass*) ile "sıradan" müslümanlardan oluşan halk İslâm'ından (*Avam*) oluşmaktadır. Bu ikisi arasındaki sınır keskin olmamakla birlikte çoğu zaman da belirsizdir². Ancak, bu farklılaşmada siyasal iradeyle işbirliği için yeterli teorik desteğe sahip olanların, diğer kanadın dinselliğini var gücüyle sorgulamayı ihmal etmedikleri görülmektedir. Gerçekten de dinin halk katında yaşayan şekli, İslâm toplumunun hemen her bölgesinde göze çarpmaktadır. Ulema ve devlet Türkiye'de, tarihsel olarak belki de diğer her yerden daha fazla olarak, "halk İslâmlığı"na daima kuşku ile bakmışlardır. *Lewis*'in de belirttiği gibi³ Cumhuriyet hükümetleri, sünnilüğün sınırlı olarak canlanmasına gösterdikleri hoşgörüyü, hatta teşviği; tarikatların faaliyetlerine karşı gösterememiş, aksine genellikle bastırmayı uygun bulmuştur.

Şerif Mardin, tarikatların, çoğu kez seçkin ve halk (*havass-avam*) kültürleri arasında bir köprü kurulmasını kolaylaştıran kurumlar olmasının yanı sıra seçkin İslâm'ının inançlarıyla halkın tabiat üstüne uyduğu inançları arasında bir kaynaştırma vasıtası olarak fonksiyon gördüğünü belirtmektedir⁴. Ancak bu teşekküllerin varlığı Türkiye'de mahalli hurafelerin kıymet bulması ve din kisvesine bürünmesiyle neticelenmiştir. Başka bir deyimle gayr-i İslâmi hurafelerin ülkemizde rağbet bulması ile mutavassıt teşekküllerin mevcudiyeti genellikle birbirini tamamlar mahiyette iki unsur olarak çalışmıştır⁵. Bu bağlamda *M. Belge* de, Anadolu'nun tek tanrıcılık öncesi dinlerinden kalma inançlar ve

¹ Claude Cahen, *İslâmiyet*, Çev. Esat Nermi Erendor, Bilgi Yay., İstanbul 1990, s. 116

² E. Gellner, "Akıl ve Din", s. 88

³ B. Lewis, *Modern Türkiye*, s. 15. Halk dindarlığının sosyolojik analizi için bkz. Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya 1994, s. 136-148; N. Subaşı, *Volk İslâm*, s. 75-82

⁴ Ş. Mardin, "İyiler ve Kötüler-I", s. 15

⁵ Şerif Mardin, "Din İbtidailiği", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 246

çeşitli davranışların “halk İslâmı” çerçevesinde birtakım hurafeler olarak yaşadığını, müslüman inançlarıyla eklemlendiğini belirtmektedir⁶.

Öte yandan *Erol Güngör*, “halk İslâmı”nın tipik birer örgütleniş biçimi olarak ortaya çıkan tarikatların halk katında ilgi görmesinin nedenini, ulemanın “kanundan başka bir şey tanımayan, asık yüzlü, kendisine yaklaşılamayan bir hakim imajı yaratmasına” karşılık, tarikat şeyhinin baba şefkatinin sembolü olmasına bağlamaktadır⁷. Ona göre⁸, tarikat şeyhi, “*müftüler fetva verse de sen yine kalbine danış*” ilkesinin temsilcisidir. Ancak yine de *E. Güngör*, tasavvufun, İslâm kültürüne zarar verdiği kanaatindedir. Bu hususta “tasavvufun yaptığı en büyük menfi tesir” *Güngör*’e göre, “en kaliteli zihinleri, en parlak zekâları kültür hayatının dışına çekmesi ve onları kısırlığa mahkûm etmesi olmuştur”⁹.

Şerif Mardin de, benzer şekilde bugün Türkiye’nin bazı bölgelerinde var olan İslâm’ın “*asık suratlı bir İslâm*” olduğunu, bunun nedeninin de büyük ölçüde “sünni dindar hocaların etkisi”ne bağlı olduğunu iddia etmektedir¹⁰. *Mardin*’e göre modern zamanlarda “geleneksel Türk fundamental dindarlığı (*pietism*), bu görüntüden dolayı da özgürleştirici bir etkiden çok kısıtlayıcı bir rol oynamaktadır”¹¹. Gerçekten de kökten-cilik, dinin bir tür belirsiz ve spesifik bir şekilde kendisinin geçerliliğini ileri süren yaklaşımını kabul etmeyen, gerçekte dinin özünün, söylediği şeylerden ibaret olmadığını benimseyen ve sıradan insanların geçmişte doğal olarak inandıkları şeylerle hiçbir ilgisi bulunmadığını ileri süren ve bir hayli kabul gören görüşleri reddetmekte¹² ve farklı yaklaşımların meşruiyetine karşı çıkmaktadır. Oysa her şeyden önce *İslâm hukuku*, müslümanları bir arada tutan, teorik olarak evrensel bir dizi kural sağlamış; aynı zamanda ulema da, seçkinlerle bir tutulurken toplumun her düzeyine nüfuz etmeyi başarmıştır. Hanedan kavgaları, toplumsal huzursuzluk ve siyasi çalkantıların oluşturduğu bir zemine karşı dindar müslümanlar Hukuk’u, ebedi ve ilâhi olarak kefil olunmuş bir düzen sayarak sınıksız yapışmışlardır: Orta Çağlarda kurumsallaşmış olduğundan, Şariat bir ‘hukuk ve düzen’ mücadelesinin bütün işaretlerini taşımaktadır. Hukuka veya daha doğrusu belirli hukuk okullarına bağlılık toplumun farklı birimlerini ve yapılarını birleştirmeyi sağlamıştır. Bu bağlılığa, *püriten bir dindarlık* da eşlik etmiştir¹³. Böylece Şariat beşeri eylemin her yönünü gözönüne almakla, hayatı kutsallaştırmış ve en dünyevi görünen

⁶ M. Belge, “Kültür”, s. 1289

⁷ E. Güngör, *Tasavvuf*, s. 115

⁸ E. Güngör, a.g.e., s. 115

⁹ E. Güngör, a.g.e., s. 199. *Güngör*’e göre bu nedenle *Gazali* ve *Mevlânâ* da hatalıdır. Bkz. a.g.e., s. 200

¹⁰ Şerif Mardin, “Türkiye’de Dinî Sembollerin Dönüşümü Üstüne Bir Not”, Çev. Gülşat Aygen Tosun, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 202

¹¹ Ş. Mardin, a.g.m., s. 202

¹² E. Gellner, “Akıl ve Din”, s. 84

¹³ B. S. Turner, *Weber ve İslâm*, s. 144

davranışa bile dini bir anlam vermiştir¹⁴. Ancak bu başarı, özgül yapının bizzat kendi bağlamında değer kazanma imkanına sahip olabilmıştır¹⁵.

Hukuk'un birincil kaynağı olarak *Kur'an*, dini bakış açısına göre hem "Kitapların anasıdır", hem de bütün bilgilerin prototipi olması anlamında kitapların anasıdır. Bu bakış açısına göre her bilgi, kendisi gerçeğin tüm basamaklarının bilgisi olan *Kur'an*'da zaten öz olarak mevcuttur. Fakat bu bilgi *Kur'an*'da bilfiil değil potansiyel olarak veya bir tohum gibi ve prensip halinde bulunmaktadır¹⁶. Öte yandan *Kur'an*, içinde bulunan şartlara göre aynı probleme hep aynı ilâhi maksattan hareketle çok sayıda farklı ve müteakip cevaplar vermektedir. Bu nedenle ayetlerin "yürürlükten kaldırılmaları" (*nesh*), yeni yapılanmalara göre yeni talimatların getirilişi¹⁷ şeklinde değerlendirilmiştir. Bu konuda Ali Bulaç, *Kur'an*'da hükmü ebediyyen ortadan kalkan hükümlerin bulunmadığını, "illetlerin tekerrürü ile hükümlerin de tekerrür edeceğini" vurgulamakta¹⁸, böylece *Kur'an*'daki mevcut nass'ın tarihsel alanın sınırlarına mahkum olmadığını savunmaktadır. Çünkü illetin değişmesi, hükmün ebediyyen neshi veya yürürlükten kaldırılması anlamına gelmemektedir¹⁹.

Çağdaş müslümanın hayatla bütünleştirilmesi, İslâm toplumunun tarihsel akışına engel olan maniaların aşılması ve temel dini referansların yeniden yorumlanması hususunda ortaya çıkan "İslâm rönesansı" veya "İslâm reformu" gibi yönelimlerin her biri, aslında yoğunluklu bir problemin dışa vurumu şeklinde görülmektedir²⁰. Ne var ki, müslüman dünyasındaki yenilik, değişiklik ve reforma yönelik sürekli ve içten gelen baskılar da modern veya yeni bir şey değildir; sadece mükemmel olmadığı düşünülen bir dünyada ideale yönelişi temsil etmektedir²¹.

Toplumun ahlâk ve metafizik temelleri konusunda sonraları birbirine karşıt doktrinlere destek olarak kullanılan *Kur'an*'dan, bir dünya görüşü çıkarmak için karşılaşılan teorik ve pratik güçlükler daha sonraki kuşaklara, onu yeniden yorumlayacak kaynaklar aramayı zorunlu kılmıştır²². İslâm bakış açısına göre ise dinin, insanın her zaman değişen kusurlu tabiatına uygun olması için *islah* edilmesi mümkün değildir. Belki vahyin prensiplerine uygun yaşaması için asıl islahı gereken insandır²³. Ne var ki çağdaş ve

¹⁴ S. H. Nasr, *İslâm*, s. 107, 138

¹⁵ M. Aydın, *Din Fenomeni*, s. 383

¹⁶ S. H. Nasr, *İslâm*, s. 55, 72-73

¹⁷ R. Garaudy, *Entegrizm*, s. 94

¹⁸ Ali Bulaç, "Mekasidu's-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu", *İslâmi Araştırmalar*, C. V., Sayı: 4 (Ekim 1991), s. 297

¹⁹ A. Bulaç, a.g.m., s. 309

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Aydın, *Din Fenomeni*, s. 379

²¹ E. S. Ahmed, *İslâmın Keşfi*, s.30

²² N. Berkes, "İslâmlık", s. 59

²³ S. H. Nasr, *İslâm*, s. 110. İnsan, dinle ilişkilerinde farklı kulluk sistemleri oluşturur. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz: *Taassup* (fanatizm), *biçimcilik* (formalizm), *kuralcılık* (şeriatçılık), *uzlet* (asetizm), *ayincilik* (ritüalizm), *sofuluk* (püritanizm), *sezaro-papizm* (iktidarla paylaşılmış din). Krş. N. Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 13-14

modern İslâm düşüncesinin tarihi, bir anlamda *hayatın yeni şartlarına uyum sağlama arayışlarının tarihi* olarak öne çıkmaktadır. Öte yandan bugünün müslümanları, yeni birtakım sosyal kurumlar kurmak amacıyla yeniden inşa etme durumuyla yüzyüze geldiklerinde, maziye yeni baştan nasıl açıklayacakları, bunu hangi ilkelere dayanarak ve hangi metotlarla gerçekleştirecekleri konusunda, başlı başına ciddi problemler yaşamaktadırlar²⁴. *Murat Belge*'nin de vurguladığı gibi²⁵, problem yalnızca “geçmişten kopma” olarak kalmamakta, belli bir anlamda “gelecekte kopma” tehlikesini de yaratmaktadır.

Erol Güngör, müslümanlardan, geçmiş yüzyılların dini otoritelerine bir çeşit kutsiyet izafe ettikleri ve İslâm düşüncesi denince de hemen onlara müracaat ettiklerinden dolayı yakınmaktadır²⁶. Oysa *Güngör*'e göre “*bugüne ayak uydurmak*” için eskileri inkar etmek gerekmediği gibi, illa onların bıraktığı yerde durmak veya işe oradan başlamak da bir zorunluluk değildir²⁷. *Güngör*, İslâm'a karşı gelişen ilgi ve bağlılığın verdiği potansiyelin heba edilmemesi için hareket noktasını geçmişlerden başlatmak yerine, bizzat “içtihat”la ihtiyaç duyulan istikamete dönmenin mümkün olduğunu hatırlatmaktadır²⁸. *İsmet Özel* ise, “kaynaklara dönüş” hususunda ısrarlı davranmakla birlikte, bu talebinin “modernist İslâmcılar”ın talepleriyle temelden ayrıldığını ifade etmektedir²⁹. *Özel*, “*Asr-ı Saadet*”i, esası veren zaman ve mekanın kaynağı olarak görmektedir. Aslında bu görüş *İ. Özel* için yeni ve özgün de değildir³⁰: Müslüman toplumlar her “meydan okuma” karşısında kalışlarında veya kendilerinin bir meydan okumaya giriştikleri zamanda “kaynaklara dönüş”, öne sürülen ve tutunulan bir yaklaşım olmuştur. Ancak bu noktada farklı olarak modernist İslâmcılar batıl itikatlara ve hurafelere saldırmışlar, bunlardan kurtulmanın İslâm'ın özünü anlamakla ve kaynaklara dönüşle sağlanabileceğini ileri sürmüşlerdir. Ona göre, “modernist İslâmcılar”ın hurafe ve bid'at düşmanlığındaki en güçlü müttefeklerinin “kafirler” olması dikkat çekicidir. Çünkü modernist İslâmcılar *Kur'an-ı Kerim*'e “kendilerini bulmak” üzere değil, ibadet alanını genişletebilmek için başvurumaktadırlar. Varmak istedikleri, Batı medeniyetine rakip bir oluşumdur. Oysa bir güçle rekabet edebilmek ancak temelde onunla uyuşmakla gerçekleştirilebilir. Nitekim, modernist İslâmcılar “sünnet-i seniyye”ye görece bir uzaklık içinde bulunmuşlardır. *Asr-ı Saadet* e sas alınarak hareketin yönünün belirlenmesi müslümanları medeniyete medeniyetle cevap verme zaafından ve/veya bir alt kademedede medeniyetle bütünleşme tehlikesinden kurtaracaktır. Bu ise *Özel*'e göre, “barbarlığın üstlenilmesi, bilinçli bir yabancılaştırmanın verimlerine yönelinmesi ve *ahiret* düşüncesinin merkeze yerleştiği bir eylem alanına girmek demektir. Böyle bir noktaya gelmenin ön şartı da, *dünya sistemi* tarafından

²⁴ F. Rahman, *İslâm*, s. 298-299. *İslâmiyet*'in, çevrelerin ve şartların bütün bir çeşitliliğine adapte olma konusundaki özgülüğünün Batılı bir keşfi için de bkz. J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 297

²⁵ M. Belge, “Gündelik Hayat”, s. 838

²⁶ E. Güngör, “Mülakat”, s. 74

²⁷ E. Güngör, *Tasavvuf*, s. 223

²⁸ E. Güngör, *a.g.e.*, s. 223

²⁹ Krş. İ. Özel, “Bir Cevap”, s. 99

³⁰ Bkz. İ. Özel, *a.g.m.*, s. 99

denetim altında tutulan zihniyetle ve bu zihniyetin ürettiği tanımlarla çatışmaya girmek demektir”³¹.

Esasen modernleşmelerinin hareket noktası Batılılaşmakta yatan ilk müslüman modernistler, liberalizmi yüceltmişler ve onun kategorilerini müslüman topluma benimsetmenin yollarını aramışlardır. Sonuç olarak da mesajları topluma ulaştığında şiddetle reddedilmişlerdir³². Çünkü dini amellere ilişkin olarak yapılan açıklamaları ve ak-lileştirme çabaları, dini bağlılıklara ait saiklerin altında yatan gerçek süreçlerle uygunluk içinde bulunmaktan uzaktı³³. Eğer gerçekten bir “reform” olacaksa bu, Şeriat’ın koruyucu ve yorumcuları olarak kabul edilmiş rolleri gereği sadece ulema tarafından gerçekleştirilebilirdi. Çünkü Batı ile problemlili ilişkilerde bile İslâm’ın karşılaşacağı belli başlı önemli gelişmelere karşı direnenler sonuçta *ulema* olmuştur. Halbuki zihni düzeyde kazanılmış olanlar, bu yeni çabalarla herşeyin yeniden ele alınması sonucunda kaybedilmiş olmaktadır³⁴.

Türkiye’de gerçekleştirilen reformlarla, insanların gayet süratle Tanrı vergisi ve değişmez addedilen kurumları değiştirebilecekleri gösterilmiştir. Yeni şartlar altında İslâm, farklı entellektüel iddiaları olan ve farklı bağlılık şekilleri gerektiren ideolojilerle rekabet edip karışmak zorundaydı. İslâm halkın değerleri üzerindeki tekeline kaybettiğinden dolayı, kişisel dindarlığın değişken bir temelini oluşturmaya başlamıştır. Batı sekülerleşmesinin izlenmesiyle İslâm, ayrıca “inanmayı seçme” aykırılığıyla da karşılaşmak zorunda kalmıştır³⁵.

Aslında ülkemizin ve diğer pek çok İslâm ülkesinin son yüzyıllık dini-kültürel tarihi büyük ölçüde reformculuğun ilerleme ve zaferiyle ilgilidir. Bu, Kitab’a bağlılık ve herşeyin üstünde “ruhani simsarlığa”, yani *modern İslâm öncesi* sıklıkla gözlemlenebilen insanla Allah (ve günlük hayatta değişik insan grupları) arasına girmiş yerel araçlara karşı beslenen düşmanlıkla öne çıkan bir tür “İslâm protestanlığı” olarak görülmek istenmiştir³⁶. Süreç içinde modern Batı toplumuyla Protestanlık arasında bir ilişki kurulmuş ve giderek de modern Batı toplumu Protestanlık’la açıklanmaya çalışılmıştır³⁷. Sosyolog Z. Gökalp’in, diğer dinleri olduğu gibi İslâmiyet’i de değişebilir ve içinde geliştiği toplumsal ortama bağlı bir tarihi olgu şeklinde görmesi³⁸, bu eğilimin sınırlarını göstermekte somut bir örneklik oluşturmaktadır.

Ali Bulaç, modernite ile uzlaşma yolları arayan dini akım ve hareketlerin, aslında *Max Weber*’in tanımına uygun olarak, yükselmekte olan ulusal ve uluslararası kapitalizmin önündeki geleneksel engelleri, dini formlar içine sokarak yeniden tanımlama çabası

31 İ. Özel, a.g.m., s. 99

32 F. Rahman, “İhya ve Islahat”, s. 195

33 E. Özdalga, “Din Din midir?”, s. 30. Ayrıca bkz. G. Mensching, *Dini Sosyoloji*, s. 271

34 G. E. Prueett, “Oryantalizm”, s. 91

35 B. S. Turner, *Weber ve İslâm*, s. 222

36 E. Gellner, *Uluslar*, s. 82

37 B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları*, s. 136. Ayrıca bkz. İ. Kara, *İslâmcılık*, C. II., s. 500

38 Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Çev. Kadir Günay, KBY, Ankara 1979, s. 97

içinde olduklarını iddia etmektedir³⁹. Oysa bu, *Bulaç*'a göre, özünde kendine özgü ve yeni bir "İslâm Protestanlığı" olabileceğine dair soru işaretleri taşımaktadır. Bu nedenle *Bulaç*, "İslâm'ın resmi bir kurum olan *Diyanet İşleri Başkanlığı* ve örgütlü dini hareketler eliyle protestanlaştırılması, yeni ve püriten bir ahlâk geliştirip, öngörülen kalkınma projesini gerçekleştirme işini laik kesimlerin elinden alıp müslüman kesimlere devredebilir mi?" şeklinde soru sormaktadır⁴⁰. *Erol Güngör* ise, İslâm'ın kalkınma ideolojisi oluşturacak bir içeriğe sahip olduğu şeklindeki kabulünden hareket ederek, kalkınmada manevi bir güç sağlayabilecek olan İslâm'dan yararlanmak gerektiğini vurgulamaya çalışmaktadır⁴¹. Çünkü ona göre İslâm, din ve dünya ayrımı yapmayan, insanların bu dünyada ne kadar iyi işler yaparlarsa ahirette de o derece mükafat göreceklerini bildiren bir dindir⁴².

İsmet Özel ise ne eski yapıya karşı yeni bir din yorumuyla gelen protestanlığın ve ne de eski yapının kendini korumak üzere dış tesirlere karşı savunmaya girişerek bir reaksiyon oluşturmaya çalışan Cizvitliğin İslâmi bir oluşumla ilişkilendirilmesine razı olmaktadır. O, sözü edilen özellikleriyle Protestanlığı ve Cizvitliği reddetmektedir⁴³. Çünkü bunlar, *İ. Özel* tarafından nihayet bir din olarak var sayılmaktadır⁴⁴. Gerçekten de İslâm tarihinde Protestanlık gibi, her ulus ve her laik yöneticiyi kendi başına özerk ve inanç konularında kendi kendisinin rehberi durumuna getiren bir dinsel reformasyon hareketinin karşılığı bulunmamaktadır⁴⁵. Öğreti açısından iman yoluyla aklanmayı, siyasal açıdan ise gücünü Tanrı'dan alan din dışı bir yöneticiyi vurgulayan Protestanlık kuşkusuz İslâm toplumlarına yabancı kalmaktadır. Gerçi tarih içinde İslâm ilkelerinden zaman zaman bireysel sapmalar olmuştur⁴⁶, fakat onları alternatif bir sistemle değiştirmeye yönelik hiçbir toplu hareket henüz görülmemiştir. İslâm'ın birliği değişik müslüman devletlerin farklı ulusal ihtiraslarında bölünme sınavı verse de, henüz daha örneğin "ulusal kiliseler" kavramı bile müslümanlar için bugün duyulmamış kavramlardır⁴⁷. İslâm toplumunda daha çok anonim ve birbirine eşit müminler topluluğuna nezaret eden soyut bir din özelliğini kazanma yeteneği kendini açığa çıkarmıştır⁴⁸. İslâm'ın ölçülü ve sınırlı "tevhid"çiliği, ahlâkçılığı ve manevi fırsatçılıktan, hileden ve teveccühten kaçınması gibi özelliklerini, modern dünyayla bir yakınlaşma sağlayabilecek malzemeler şeklinde değerlendirenlere göre, İslâm, modern dünyayı doğurmasına rağmen diğer inançların dışında, modern dünyaya en iyi biçimde uyarlanmak üzere

³⁹ Bkz. A. Bulaç, "Meydan Okuyuş", s. 20

⁴⁰ A. Bulaç, a.g.m., s. 20

⁴¹ Krş. V. Vakkasoğlu, *Din Gerçeği*, s. 205. Modern İslâm'daki faal çalışma ideolojisinin çoğunlukla sömürgeci bir ithal olduğu görüşü için bkz. B. S. Turner, *Oryantalizm*, s. 101

⁴² V. Vakkasoğlu, *Din Gerçeği*, s. 205

⁴³ İ. Özel, *Cuma Mektupları-I*, s. 125

⁴⁴ İ. Özel, *Tahrir-XII*, s. 21

⁴⁵ M. Sıddiki, *Marksizm*, s. 135

⁴⁶ Bkz. A. K. Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 407

⁴⁷ M. Sıddiki, *Marksizm*, s. 136

⁴⁸ Bkz. E. Gellner, *Uluslar*, s. 82

kendini dönüştürmeyi başarmıştır. Böylece kendisini hem halk “hurafeler”inden, hem de onun arkaik hiyerarşilerinden ayırıştırabilmiş, bu ikisi tarafından da sürüklenmemiştir⁴⁹.

İslâm’ın modern anlayışlarla içselleştirilmesini sağlayıcı ‘reform’ çabalarının hemen her zaman için art niyetler üzerine bina edildiği düşüncesine sahip olmaktan ziyade, bunun bir zihniyet ürünü olduğunu söylememiz de gereklidir. Ancak dini kavramların “modern” ve “yabancı” kavramlarla korkusuzca harmanlanması geleneksel formasyona sahip din alimleri ve düşünürleri açısından normal olarak bir huzursuzluk kaynağı olmuştur⁵⁰. *Belge*’nin de vurguladığı gibi, toplumsal değişmelerin bile kısa zamanda gelenekselliğin kutsallığını kazandığı bir ülkede⁵¹, günlük hayatın oldukça muhafazakar bir yapı oluşturduğu ve çoğu zaman ciddî, köklü değişimlerden sonra bile kendi asli öğelerinden kopmama eğilimini gösterdiği düşünülebilir⁵², bu tepkinin doğallığı ortaya çıkmaktadır. *Cemil Meriç* ise bu durumu “yobazlık” şeklinde tanımlamakta, ancak “yobaz” kavramını negatif anlamıyla kullanmamaktadır⁵³. *Meriç*’e göre yobazlık, “Şark’ın nefis müdafaasıdır. Yobaz samimiyet, yobaz kendini bir nass’a hapseden idrak; bir nass’a yani sonsuza. Yobaza düşmanlık, tarihe düşmanlık. Çünkü yobaz biziz, en güzel taraflarımızla biz”⁵⁴.

İsmet Özel, toplumun bilinen anlamıyla bir reforma ihtiyacının olmadığını savunmaktadır. Çünkü “önümüzde görev olarak yeni bir inanç vazetmek bulunmuyor. Modernist İslâmcılar başta olmak üzere birçok reform yanlısı, müslümanların aktüel şartlarının İslâm’ın gerçek çehresini yansıtmadığını, dolayısıyla İslâm’ı doğru anlamak için yeniden kaynaklara dönmenin zaruri olduğunu iddia etmişlerdir. Ne yazık ki, kaynaklara dönmek gibi haklı bir gerekçenin varlığı veya varmak istediği sonuç oldukça tuhaf durumlarla karşılaşılmasına sebep olmuştur. Modernistlerin vardıkları bütün sonuçlar, *kâfir medeniyetin* yaşama şartlarına uymakta İslâmi bir engel olmadığı yolundadır. Böylece modernistler “İslâmi hareket”i bir “din hareketi” haline sokmakta tereddüt göstermemişlerdir. Çünkü gerçekten yeni bir din ortaya çıkarıp, yeni bir din yayma hevesi peşinde olmuşlardır. Böylece müslümanlar arasında ana gövdeyi canlandıran yollar ve usüller terkedilmiş, ana gövde içinde onu küfrün tasallutu karşısında hem kafa karışıklığına, hem de koordine davranmaktan uzaklaşmaya sebep olan uzlaşmazlık usülleri icat edilmiştir”⁵⁵.

Ali Bulaç, aynı kanaatlerden hareket ederken “İslâmcıların, moderniteyi İslâmileştirme teşebbüslerinde, belki de farkına varmaksızın düalist, kartezyen, ilerlemeci ve analogik davranarak İslâm ile modern dünya arasında uzlaşma noktaları aradıklarını

49 B. S. Turner, *Oryantalizm*, s. 11

50 H. İnayet, *Siyasi Düşünce*, s. 289

51 M. Belge, “Gündelik Hayat”, s. 840

52 M. Belge, a.g.m., s. 836

53 Krş. C. Meriç, *Bu Ülke*, s. 22

54 Krş. C. Meriç, a.g.e., s. 22

55 İ. Özel, *Cuma Mektupları-I*, s. 125

belirtmektedir⁵⁶. Bu bağlamda genelde dört ayrı eğilimin dini yönelişlerde belirleyici olduğunu vurgulayan A. Bulaç, bunları şu şekilde sıralamaktadır⁵⁷: Modernitenin İslâm'ı reddi, İslâm'ın modernleştirilmesi, modernitenin İslâmileştirilmesi, İslâm'ın moderniteyi reddi". Gerçekten de toplumdan çok İslâm'ı reforma çalışan modern hareketler, *geleneksel bakış açısından* bakıldığında açık bir çelişki oluşturmaktadır. Bu hareketler, büyük ölçüde yalnız bazı insanlar arasında dini inancın zayıflamasından değil, Hristiyan arka-planıyla birlikte Batı'da doğan modernist anlayışın, beşeri topluma yol gösteren ve insanın kişisel ve sosyal hayatını üzerinde şekillendirmek zorunda bulunduğu değişmez bir *Kanun*'u kavrayamamasından da kaynaklanmaktadır⁵⁸.

A. Bulaç, son tahlilde otantik bir din anlamında İslâm ile, gelişmesinin fiziksel sınırlarına gelip dayanmış modernizmin bağdaşamayacağını vurgulamaktadır⁵⁹. Çünkü bu ikisi, birbirlerine dönüştürülmeleri mümkün olmayan iki ayrı ve karşıt *paradigmadır*. İkisi uzlaştırılmak istendiğinde ortaya "ucube" bir durum çıkacaktır. Bu açıdan bakıldığında Ali Bulaç, müslümanların, dinlerini moderniteye yaklaştırma çabalarını boş ve umutsuz, üstelik zararlı ve tehlikeli bir teşebbüs olarak görmektedir⁶⁰.

Ancak bu yakınlaştırmaların hepten yersiz olduğu görüşüne katılmayanlar da vardır. Örneğin böylesi bir karşılaştırmaların zorunluluktan doğduğunu düşünen E. Güngör'e göre⁶¹ ülkemizde XX. yüzyılın başından itibaren aydın çevrelerde başlayan "avam düzeyinde bir rasyonalizm", o sıralarda "put" haline getirilmekte olan bilimin büyük prestijinden faydalanarak, hayatın bütün kesimlerine hızla sokulmuştur. Güngör, "en tanınmış din alimlerimizin bile İslâmiyet ile *müsbet ilm*'i başlıca değer saydığını ispat etmek üzere hayli mürekkep harcamış olmaları da gösteriyor ki, Türkiye'de yeni zihniyeti tutanlar büyük itibar kazanmaktadırlar" demektedir⁶². E. Güngör, İslâm dünyasının reform ihtiyaçlarının Batı ile mücadele halinde ortaya çıktığını iddia etmektedir⁶³. Batı'nın rasyonalist-ilimci geleneğinin müslümanlar üzerinde büyük bir manevi baskısı olduğunu belirten Güngör, bu baskının irrasyonalist -anti entellektüel- cereyanlara karşı husumeti büsbütün artırdığını ifade etmektedir⁶⁴.

Bu husumetin varlığı bir kez kabul edildiğinde kökenlerine inmek gerekmektedir. Batılının nazarında İslâm'ın "duraklama ve gerilemesinin" nedeni Batı'da olduğu gibi İslâm'da da aydınlanmanın olmayışına bağlanmaktadır⁶⁵. Bu nedendir ki, özellikle

⁵⁶ A. Bulaç, "Meydan Okuyuş", s. 25

⁵⁷ A. Bulaç, a.g.m., s. 25

⁵⁸ S. H. Nasr, *İslâm*, s. 110

⁵⁹ Ali Bulaç, "Modern ve Mahrem", *Gelecek*, Sayı: 9-10 (Ocak-Şubat 1992), s. 33

⁶⁰ A. Bulaç, a.g.m., s. 34

⁶¹ E. Güngör, *Tasavvuf*, s. 212

⁶² E. Güngör, a.g.e., s. 213

⁶³ E. Güngör, a.g.e., s. 11

⁶⁴ E. Güngör, a.g.e., s. 11

⁶⁵ Ernest Wolf Gazo, "Batı'da ve İslâm'da Allah Anlayışına Felsefi Bir Yaklaşım", Çev. İbrahim Özdemir, *İslâmi Araştırmalar*, Sayı: 2 (Nisan 1989), s. 11

XIX. yüzyıldaki ve XX. yüzyıl başlarında reform hareketlerinin tarihi, geniş ölçüde, Batılı eğitim görmüş aydınların İslâmiyet'in dinî toplumu üzerine Batılı bir laik siyasi sınıflandırma ve örgüt kalıbı koyma çabalarıyla ilgili sayılmaktadır⁶⁶.

Şerif Mardin⁶⁷, modernleşmeye engel olan ve “dini” olarak adlandırılan etkenlerin bazen, tamamen dini olmayan ve dinin arkasına gizlenen yapısal etkenler olarak ortaya çıktığını düşünmektedir. Mardin, bu bağlamdaki tutuculuğun kaynağını, “Osmanlı sosyal yapısındaki savaştı grupların değerleri, toplumun merkezi olarak mahalle, yeniden üleştirici ahlâk ve siyasi sınıfın servet üzerindeki kısmî tekelinde” bulmaktadır.

Cumhuriyet dönemindeki modernleşme çabaları ise bir yönüyle dinin reformize edilmesini içermektedir. Aslında Cumhuriyet yönetimi İslâmiyet'ten vazgeçmek istemeksizin, “*modern çağın ruhuna ters düşmeyecek*” bütün öğeleri benimsemeyi arzuluyordu. Cumhuriyet Türkiye'si bu nedenle, modern bir toplumun gereklerinin yerine getirilmesi için İslâmiyet'in sınırlarını olabildiğince zorlayan ilk müslüman ulus⁶⁸ olmuştur. Halbuki tarihsel olarak Türkiye'deki biçimiyle İslâmiyet sadece öbür dünyaya (ahiret) ilişkin bir din değildir. Özerk bir dinî kurumsallaşma bulunmaması, dinin alanıyla devletin alanının farklı olmadığını göstermektedir. İslâm, temel olarak toplumsal bir evreni tanımlamayı, bu evrene anlam kazandırmayı amaçlamaktadır. Müminlere göre, toplumsal-siyasi alanda yaşadıkları bütün ilişkilerin gerisinde İslâmi bir yapı ve anlam mevcuttur. Başlangıçta Osmanlı reformcularının, cemaate dayalı toplumsal hayata bir alternatif getirmek yerine bu hayatı yıkmak gibi negatif bir amacı görev edinmeleri ilginçtir. Hatta onlar simgelere yönelik şiddeti, arzu edilir bir eylem biçimi olarak kabul etmek durumunda kalmışlardır⁶⁹. Geleneksel toplumun simgelerine karşı özellikle hoşgörüsüz bir tavrın, somut ve kalıcı değişiklikler doğuracağı düşüncesinin belki de en yoğun biçimde izlendiği ülke Türkiye'ydı. Din, merkezin siyasi ve ideolojik otoritesinin temeli olmaktan çıkarıldığı gibi, tarikatların yasaklanması, türbelerin kapatılması ve geleneksel giysilerin yasa dışı ilan edilmesiyle de, halk arasında yaşadığı biçimiyle İslâmiyet görünürdeki kurumsal temelini kaybetmiştir⁷⁰. Ne var ki ülkede, dinin kendisinin, tepki gösterilen düzen içinde önemli bir konuma sahip olması, “teпки biçimlenmesi” ile oluşan yeni ideolojinin, ya dinde reforma, ya da laikliğe yönelik bir özellik taşımasına sebep olmuştur⁷¹.

Erol Güngör'e göre, Cumhuriyet inkılapçılarının amacı, “dini kaldırmak” değil, onu, kafalarındaki yeni Türkiye şemasına uydurmak üzere bazı değişikliklere uğratmaktır⁷². Bu cümleden olarak ezan Türkçe okutulmuş, resmi sayılabilecek bir Kur'an

⁶⁶ B. Lewis, *Modern Türkiye*, s. 56

⁶⁷ Ş. Mardin, “Aşırı Batılılaşma”, s. 78

⁶⁸ G. E. V. Grunebaum, *İslâmiyet-II*, s. 127. Ayrıca bkz. B. Lewis, *Modern Türkiye*, s. 408-420; M. Tunçay, “Laiklik”, s. 572

⁶⁹ Ç. Keyder, *Devlet ve Sınıflar*, s. 100

⁷⁰ Ç. Keyder, *a.g.e.*, s. 100; M. Arkoun, “Kemalizm Olayı”, s. 55-56

⁷¹ E. Kongar, *Atatürk*, s. 352

⁷² E. Güngör, *Dünden*, s. 107

refsi yaptırılmıştır. Böylece hiç değilse din aracılığıyla eski medeniyete bağlılık asgariye indirilmek istenmiştir⁷³.

Ancak bu çabaların amaca ulaştığını kabul etmek *Şerif Mardin* için mümkün değildir. Çünkü laik politikaların varlığına rağmen, geniş Türk kitleleri arasındaki dinin inancın koyuluğu bir çarpıcı davranış örneği olarak ısrarla devam etmiştir⁷⁴. *Mardin* bunu, "Cumhuriyet'in reform politikasından kaynaklanan Türk kültüründeki hissedilir fakirleşmeye ve 1923'den itibaren Türk toplumunda köyden yukarıya, şehirlere doğru insan ilişkilerinin hiç değişmemiş olmasına" bağlamaktadır.

İsmet Özel bu başarısızlığın nedenlerini yöneticilerin acziyetinden çok, İslâmiyet'in reform için elverişsiz tabiatında aramaktadır. *Özel*'e göre⁷⁵, geleneksel inanç bütünleri içinde yalnızca İslâm, *sahih* karakterini koruyabildiğinden dolayı *sistemle* uzlaşamamıştır. İslâm, sistemle çatışmaya girecek özellikte ve dünya sisteminin haklılık delillerini elinden alacak kadar insan hayatını anlamlı kılma başarısına erecek güçte olduğu için bu mümkün olamamıştır⁷⁶.

Ancak *M. Belge*'ye göre dini dönüştürmede devletin gösterdiği çaba, kendi resmî ideolojisi dışında kalan kültürel oluşumları tamamen yok etmeyi başaramamakla birlikte, bunların gelişmelerine, önemli düşünce sistemleri haline gelmelerine engel olmayı büyük ölçüde başarmış görünmektedir⁷⁷. Gerçekten de merkezden yönlendirilen ve dini, kişisel bir konu haline getirmeyi hedefleyen kültürel değişim politikaları, çeşitli nedenlerle dinin siyasal işlevler üstlenmesi için *istemedi* fırsatlar yaratmıştır. *İ. Turan*'ın da vurguladığı gibi⁷⁸ öncelikle kültürel değişim stratejisinde, eğitim görmüş kentliler arasında güç kazanmaya ağırlık verilmiş, sonra da bu yeni değerler, bu elit tarafından kırsal alana ve kent toplumunun alt katmanlarına yayılmıştır. Gerçi hızlı kültürel dönüşümün kazanımları olmakla birlikte yine de içinde değişime direnmek için bir ideoloji arayışı da eksik değildi. Bu bağlamda İslâm, insanların yol gösterici olarak yönelebilecekleri bir çerçeve sunmakta emsalsizdir.

Bu düzlemde İslâm için tehlikenin, Rönesans sırasında Hristiyan dünyanın birliğini yok eden ve inancın insanlar üzerindeki bağını gevşeten akılcı bir filozof tipinden çok, hayatın dinin öğrettiği kutsal yanını bütünüyle unutacak kadar dünyevi ve duyuların egemen olduğu bir yaşantıya dalmaktan ileri geldiği açıktır⁷⁹. Zaten Türkiye'de amaç bir "İslâmi rönesans"tan ziyade bir reformasyon hareketi olmuştur. Burada da temel hareket noktası İslâm'ın "kalıplaşmışlık teorisi" olmuştur (İslâm'ın hayata ayak uyduramadığı ve modern şartlara uyartılamayacağı). Amaç, Türklere göre İslâm kavramının, gittikçe dinin Batı'daki, örneğin Fransız Devrimi sonrasındaki anlamıyla somutlaştırılmasını

⁷³ E. Güngör, *a.g.e.*, s. 107

⁷⁴ Ş. Mardin, "Türkiye'de Din", s. 82

⁷⁵ İ. Özel, *Cuma Mektupları-IV*, s. 162

⁷⁶ İ. Özel, *a.g.e.*, s. 163

⁷⁷ M. Belge, "Kültür", s. 1289

⁷⁸ İ. Turan, "Türkiye'de Din", s. 54

⁷⁹ S. H. Nasr, *Modern İnsan*, s. 157-158

sağlamaktı. Böylece Türkiye'deki İslâm'ın, kişisel vicdanın mutlak mahremiyetini vurgulayan Hristiyan dini içindeki Protestanlık geleneğine benzer bir içeriğe sahip olması öngörülüyordu⁸⁰. Ancak *Ali Bulaç*'ın da vurguladığı gibi İslâmiyet'in diğer dinlerden farkı, herhangi bir reforma ihtiyaç göstermeyecek kadar, özünün, temel çerçevesinin ve ana ilkelerinin, kısaca ruhunun otantik olarak günümüze kadar gelmesi, tarihsel süreç içinde tahrifata, mekanik müdahale ve değişikliklere uğramamasıdır⁸¹. *Bulaç*, deforma uğramamış bir şeyin reforma da ihtiyacının bulunmadığını vurgulayarak, "asıl değişime uğraması gereken, bizim geleneksel, kokuşmuş, eskimiş, tarihin aşınımına uğramış, çürümüş İslâmi anlayışlarımızdır"⁸² demektedir. *Bulaç*, bu yargının kimi müslüman çevreler için söz konusu edilebileceği kadar, özellikle ve en çok da kendilerini herşey konusunda yeterli bilgilere sahip sanan, fakat aslında gülünç sayılacak seviyede İslâmiyet konusunda bilgisiz ve habersiz olan aydın çevreler için söz konusu olduğunu iddia etmektedir⁸³.

Şerif Mardin de aynı problemi dile getirmektedir: Dine kimse "kritik bir dinci" gözüyle bakmaya cesaret edemediği için, ülkemizdeki İslâm, daha çok "şekli muhafazakarlığı" ile şöhret bulmuştur⁸⁴. *Mardin*'e göre bugün "işportada satılan kitapların en rağbette olanları hakikatte dinimizin esasları ile ilgili olmayıp daha çok primitif zihniyeti ve inançları istismar eden eserlerdir. Bu eserler, tercümanı oldukları ibtidâî bir zihniyetin ifadesi olarak bizatihi İslâm inançlarını baltalayan tehlikeli birer neşriyattır"⁸⁵.

Gerçekten de kuralcılığın güçlü olduğu yerlerde ya da zamanlarda felsefeyle bilim, dinsizlik ve heretiklik sayılmakta, kimi kez bir ezoteri ya da okültizm gözüyle alaya alınmaktadır⁸⁶. Yaşayan haliyle İslâm'ın daha çok bu yönüyle toplumsal alanda şekiller oluşturduğu artık pek rahatlıkla görülebilmektedir. Aslında gerek İslâmiyet ve gerekse Hristiyanlık gibi dinlerde "reformizm" ve "modernizm" hareketleri aydınlar zümresi tarafından temsil olunmaktadır⁸⁷.

Erol Güngör'e göre aydınların din problemlerinde söz sahibi olmaya yönelmelerinin birincil nedeni ulema sınıfının "saygı değer bir sosyal grup" olarak aramızdan ayrılmasıdır⁸⁸. *E. Güngör*, dinde reform yapılmasını en çok isteyenlerin, aslında her türlü reform yapılsa bile bir defa olsun ibadet edecek kimseler olmadıkları kanaatindedir. İnsanın şahsen inanmasa bile din işleriyle uğraşabileceğinden yola çıkarak, gelebilecek itirazları cevaplarken de *Güngör*, din işlerine alaka göstermekle dindarın işlerine müda-

⁸⁰ M. Heper, "Türkiye'de İslâm", s. 373. Ayrıca bkz. N. Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 430-435

⁸¹ A. Bulaç, *Gündem*, s. 53

⁸² A. Bulaç, *a.g.e.*, s. 53

⁸³ A. Bulaç, *a.g.e.*, s. 53

⁸⁴ Ş. Mardin, "Din İbtidailiği", s. 250. Ayrıca bkz. A. K. Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 203

⁸⁵ Ş. Mardin, "Din İbtidailiği", s. 247

⁸⁶ N. Berkes, "İslâmlık", s. 76

⁸⁷ Ü. Günay, "Toplumsal Farklılaşma", s. 83. Ayrıca bkz. G. Mensching, *Dinî Sosyoloji*, s. 273

⁸⁸ E. Güngör, *Meseleler*, s. 239

hale etmenin birbirinden ayrı şeyler olduğunu hatırlatmaktadır⁸⁹. *Erol Güngör*, reformcuların aslında genellikle dini cemaatlerin dışında yaşıyan, yani din hayatına iştirak etmeksizin bu hayatı kendilerine göre değiştirmek isteyen insanlardan oluştuğu kanaatindedir⁹⁰. Kendi d şlarındaki bir cemaatin bilmedikleri işlerini düzeltmeye çalışmaları, onları toplumda devamlı bir huzursuzluk kaynağı haline getirmekte ve sürekli olarak başarısız kılmaktadır. Ona g re⁹¹, mademki laik bir devlette din hayatı toplumun laik kurumlarındaki hayattan ayrıdır, o halde bunlardan birine ait değişme formülü diğerine uygulanamaz. Dinin herşeyden önce kendine mahsus bir otorite sistemi, bir hiyerarşisi vardır ki, bu sistem dünyevî otoriteden çok farklıdır. Oysa bir dinin mensupları, ancak kendi otoritelerinden -din alimleri, müftüler, tarikat büyükleri, v.b.- gelen sese kulak vermektedirler, bunların dışında yapılan her teklif gereksiz bir müdahale anlamına gelmektedir. İbadet dilinin değişmesini, camilere sıra ve iskemle konmasını, cami içinde musiki icra edilmesini isteyenler de -tamamen serbet oldukları halde- böyle bir ibadeti şahsen yapmış değillerdir. Sureleri Türkçe okuyarak namaz kılan bir reform meraklısına rastlanmamıştır. İskemle üzerinde namaz kılan da yoktur. Bu kimselerin s rf müslümanlara iyilik yapmak istedikleri düşünülse bile çabalarının bir sonuç vermeyeceği *E. Güngör* tarafından iddia edilmektedir. Nihayet *Güngör*, “resmi din görevlilerinin bile, l ik hükümetin memurları olduklarından dolayı, halk nazarında pek fazla nüfuz kazanamamış olduklarını”⁹² hatırlatmaktadır.

İsmet  zel, dışardan din reformculuğu yapanların aslında kendilerini aldattıklarını ve bu şekilde davrananlar için de “ n nde kendilerini kandırmaya yetecek kadar imkân ve malzemenin bulunduğu”nu belirtmektedir⁹³. Ancak *İ. Özel*, İşl miyet’in insanın yegâne kulluk biçimi olduğunu, bize dünyanın telkin ettiği tasarılar yardımıyla İşl m’a anlam veremeyeceğimizi, tersine hayatımıza vereceğimiz anlamın *Kur’an* ve *Sünnet*’ten edinilebileceğini anladığımızda, o zaman kendimizi aldatmaktan kurtulabileceğimizi”⁹⁴ iddia etmektedir.

Modern eğitim görmüş çoğu reformcular, fikirlerini İşl mi bilimlerin diliyle ifade etmek gereği duymuşlardır. Klişe halindeki hukuki deyimleri kullanarak, *Kur’an*’daki ayetleri ve *H . Peygamber*’in hadislerini delil getirmişler, bu arada *yabancı* kaynaklardan da zaman zaman alıntılar yapmıřlardır⁹⁵. Bu ise giderek İşl mi radikalizm veyahut da fundamentalizm şeklinde tanımlanabilecek, siyasileştirilmiş bir din hareketi şeklindeki

⁸⁹ E. Güngör, *Aydınlar*, s. 329

⁹⁰ E. Güngör, *Türk Kültürü*, s. 186

⁹¹ E. Güngör, *a.g.e.*, s. 186

⁹² E. Güngör, *a.g.e.*, s. 187. Ancak yine de *Güngör*, reformist ve modernistlerin amaçlarının müslüman toplumun hayatını İşl m’ın özüne uyacak bir şekilde değiştirmek olduğunu belirtmekte. topluma amaçlarını doğru bir şekilde yansıtamadıkları için de yanlış anlaşıldıklarını belirtmektedir. Bkz. E. Güngör, *Meseleler*, s. 218-219. Dinde reform çabalarının Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki gelişimi için de bkz. M. Tunçay, *Tek-Parti Yönetimi*, s. 218-225. Reformcuların “gerçek” güdüleri için de ayrıca bkz. B. S. Turner, *Oryantalizmin Sonu*, s. 93

⁹³ İsmet  zel, *Taşları Yemek Yasak*, Risale Yay. , İstanbul 1985, s. 78

⁹⁴ İ. Özel, *a.g.e.*, s. 78

⁹⁵ Bkz. H. İnayet, *Siyasi Düşünce*, s. 17

modern bir reforma yol açmayı sağlamıştır. Bu düzeydeki “İslâmi reform”un iki görünümü vardır: *Birincisi*, Batılılaşmış bir söz dağarcığı, *ikincisi* ise toplumsal dayanışmaya yapılan vurgu. Eğer kitleler, toplumsal değişimle yabancılaşacaklarsa geleneksel İslâmi kavramlara başvurmaları zorunlu olmaktaydı. Yenilenmiş İslâm, geleneksel olanla yeni olanın garip bir karışımıydı. Bir anlamda yeni güdüler, “dönüştürücü bir ahlâk” oluşturmuyordu. Çünkü onlar bazı İslâmi argümanları tekrarlamaktan başka bir şey yapmıyorlardı⁹⁶. Ancak dinî radikalleşme, her ne kadar baskı ve engellemenin bir sonucu olarak entegrist nitelikleriyle biliniyorsa da⁹⁷, bugün için geleneksel topluma ait tutumlarla değil, daha çok modernleşmenin bir sonucu ve ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır⁹⁸. “İslâmi düzen” çağrısıyla seslendirilen bu oluşum, genellikle büyük bir toplumsal altüst oluş sırasında acı çeken, yeni kentleşmiş toplulukların, daha çok geleneksel kamu ahlâkını güçlendirmek amacındaki kolektif arayışı olarak anlaşılmaktadır⁹⁹. Ş. Mardin, *fundamentalist İslâm* şeklinde beliren bu olguyu, içinde çeşitli arayışları barındıran gruplar olarak değerlendirmekten yanadır¹⁰⁰. Ona göre “bombalı, baskıcı, kişisel hayatı sınırlayıcı ‘fundamentalizm’i karşımıza alırken, genel toplumsal sürecin yenilikler yaratıcı eğilimini sürdürmeye gayret göstermek” gerekmektedir. M. Belge ise, tarihte silinen herhangi bir şeyin, ileride ne şekilde karşımıza çıkıp, bizi ne şekilde sarsacağıının bilinemezliğinden hareketle¹⁰¹, radikalizmin tarihsel akışımız içinde bir sürpriz olamayacağını vurgulamaktadır.

Ali Bulaç ise, İslâm’ın ne teokratik bir siyasal modeli öngördüğünü ne de salt bir devlet modeli olarak tanımlanabileceğini düşünmektedir¹⁰². *Bulaç*, doğal olarak farklı bir perspektiften hareketle İslâmi öğretiyi otokrat, monarşik ve totaliter temelde yorumlamanın da mümkün olabileceğini, hatta bu eğilimleri taşıyan İslâmi akımlara rastlanabileceğini vurgulamakta ve bunları, “yukarıdan aşağıya müslümanlaşma”yı savunan “resmi İslâm” kategorisine yerleştirmektedir¹⁰³. Resmi İslâm’ın tezlerine karşı *Bulaç*¹⁰⁴, İslâmiyet’in gerçekte bireyi ve toplumu aşağıdan yukarıya doğru değişime çağırdığını iddia etmektedir. Hatta ona göre İslâmiyet’in söz konusu modelinde yer almak için illa da mümin olmak gerekmez. Somut bir sistemin objektif değerlerine, *silim*’e (yani barış, güvenlik ve esenlik içinde hukukun üstünlüğüne) “teslim olmak” yeterlidir. *Bulaç*’a göre eğer homojen bir devlet tasarlanacaksa, bunun modeli İslâmi referanslara dayalı olmalıdır¹⁰⁵.

⁹⁶ B. S. Turner, *Weber ve İslâm*, s. 195-196

⁹⁷ R. Garaudy, *Entegrizm*, s. 61

⁹⁸ E. Özdalga, “İslâmi Uyanış ve Radikalleşme”, s. 60; M. Aydın, *Din Fenomeni*, s. 386

⁹⁹ N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 60

¹⁰⁰ Bkz. Ş. Mardin, “Atatürk’ü Anarken”, s. 9

¹⁰¹ Bkz. S. Kaplan, *Tarih*, s. 18

¹⁰² A. Bulaç, *Din ve Modernizm*, s. 120

¹⁰³ A. Bulaç, “Meydan Okuyuş”, s. 18

¹⁰⁴ A. Bulaç, *Din ve Modernizm*, s. 120

¹⁰⁵ A. Bulaç, *a.g.e.*, s. 120. Ayrıca bkz. A. Bulaç, *İslâm ve Fanatizm*, s. 162

Mevcut toplumsal düzenden tam bir epistemolojik kopuş ve psikolojik bir kaçışı, kısmen idealizmin, kısmen de endişenin bir yansıması olarak tercih eden *köktenci eğilimler*¹⁰⁶, Ş. Mardin'in vurguladığı gibi¹⁰⁷, “ulusal düzeyde 'kollektif temsil'in doğması, acemice ve biçimsiz bir şey olmuştur; öyleki, bunun içinde İslâmiyet, milliyetçilik, seçkincilik ve Kemalizm'den parça ve kırıntılar, kurumsal ve sembolik takviye unsurlarıyla birlikte çok daha sağlam bir biçimde yerleşmiş bir öz otoriteryenliğin ortasında yüzmektedir.” Bu yöneliş sahiplerinin öte yandan aslında Sünni olmalarına rağmen kavram ve uygulamaları sünni karşıtı mezheplerden ödünç alma konusunda hiçbir kuşkuya kapılmadıkları görülmektedir. Başlıca kavramları olan *hakimiyet*'in Haricilerden ve sık sık uyguladıkları *takıyye*'nin ise Şiiilerden esinlenmiş olduğu anlaşılmaktadır¹⁰⁸. Nihayetinde köktenci eğilimleri ve yorumları gittikçe hakim olan bir din, rasyonelleşmeye doğru gelişen bir din haline dönüşmektedir. Yani modernleşme sırasında sadece din, toplumun içindeki değişik kurumlara ve kesimlere göre yerini ve rolünü değiştirmemekte, aynı zamanda dinin kendisi de hem kurum, hem de inanç sistemi olarak önemli değişikliklerden geçmektedir¹⁰⁹.

Protestanlık'ta olduğu gibi, Kilise öğretilerini bir kenara itmenin ve “kaynaklara dönme”nin önemi, ruhbanın veya teolojik eğilimin ortaya çıkardığı engeller olmaksızın herkesi, Tanrı'nın sözünü anlayabilecek ve yorumlayabilecek hale getiren “eşitlikçi” ve “katılımcı” toplumsal özellikten (*ethos*) kaynaklanmaktadır. Bu fikir, kuşkusuz bütün niyet ve amaçları ile *egemen düzenin* bir parçası haline gelen ve bu nedenle olayları -İslâmi bakış açısından- tam olarak göremediği görülen ulemayı dışlamaktadır¹¹⁰.

Ali Bulaç'a göre¹¹¹, çerçevesi Batı Hıristiyanlığındaki Protestan kanadının rolüne talip olarak çizilen “resmi İslâm” karşısında, hem İslâm dünyası hem de insanlık için “sivil İslâm” uygun bir alternatif, güçlü ve sahici bir umuttur.

Erol Güngör'ün işaret ettiği gibi¹¹², bugün din hayatını ve dolayısıyla müslümanların sosyal hayatını yeniden düzenlemek konusunda büyük gayretler vardır. Ancak bu hareketlerin içinde bulunanlar kendilerine rehber olacak prensiplerin hangi kaynaklardan çıkarılacağını açıkça tayin etmek zorundadırlar.

Gerek Kemalist elitin “dışardan” başarmaya çalıştığı reformları, gerekse radikal eğilimlerin İslâm'ı çağdaş vurgularla besleyerek seslendirme çabası içindeki tutumları,

¹⁰⁶ Bkz. N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 145, 159

¹⁰⁷ Ş. Mardin, “Gençlik ve Şiddet”, s. 285-286

¹⁰⁸ N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 13

¹⁰⁹ E. Özdalga, “İslâmi Uyanış ve Radikalleşme”, s. 60. İslâm'ın bugün dünyada hüküm süren birtakım imgeleri (kısmen müslüman olmayanların İslâm'ı anlayamamasından, kısmen de müslümanların kendilerini ifade edememelerinden kaynaklansa da) acımasızlık, bağnazlık, nefret ve kargaşa biçiminde oluşmakta, bu ise değişik sosyal hareketlerin doğuşuna destek sunmaktadır. Bkz. E. S. Ahmed, *İslâmın Keşfi*, s. 25

¹¹⁰ N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 81-82. Kaynaklara dönüş problemi için bkz. G. Mensching, *Dini Sosyoloji*, s. 274

¹¹¹ A. Bulaç, “Meydan Okuyuş”, s. 28

¹¹² E. Güngör, *Tasavvuf*, s. 9

dinin özellikle Türk toplumsal yapısı içindeki ağırlığını derinlemesine hissettirmektedir. Bilindiği gibi Kemalist reformların genel eğilimi, İslâm'ın modern, endüstriyel bir toplumun ahlâki temelini oluşturabilmesi için, dini eğitimi geleneksel değerler ve kurumlardan ayırmaktı. İslâm'ın, toplumsal dayanışmaya ilişkin bu sosyolojik işlevi yerine getirebileceği düşüncesi *Ziya Gökalp*'in toplum felsefesinin de ana temasıydı. Ahlâkla siyasetin ayrılması, aklî inançların bu dünyaya ilişkin pürten sistemi olarak değerlendirilen İslâm'ın reformasyonu adına gerçekleştirilmektedir¹¹³. *Gökalp*, böylece Türkiye'de İslâmiyet üzerine verimli bir bilimsel araştırmanın başlatıcısı ve hatta belki de dinsel reform hareketinin öncüsü sayılabilecek adımlar atmıştır¹¹⁴.

Gerçekten de birçokları, İslâm'ı, eski mirasın aslî olmayan unsurlarından kurtaracak ve onu yalnızca modern değil, bütünüyle "Batılı bir din" yapacak elzem bir Türk "reformasyon"unu ümit etmiştir. Ne var ki, bu tür problemler, insanların kalplerindeki, herhangi bir kültürel yaşam biçiminin en kritik sınavdan geçirildiği noktaya dokunmuştur¹¹⁵. Bu reformlar daha çok bireysel statüye ilişkin yasalar örneğinde belirginleşmektedir. Bu alanda, tek eşlilik, kadın hakları ve boşanma hakları *H. Muhammed*'in ve İslâm'ın, ilk uygulamalarına göndermeler yapılarak savunulmaktadır. Bu arada İslâm'ın özellikle de Selefiyye hareketi gibi gelişmelerle reforma tabi tutulması, laik milliyetçiliğin gelişmesinde gerekli bir aşama olarak değerlendirilmektedir¹¹⁶.

Öte yandan dinin, modern zamanlar içinde yeniden anlaşılması ve tanımlanmasını problem edinen dini akımların, bugün bir dinsel dirilişten rahatlıkla söz edebileceğimiz şekilde köklerini halka dayandırma çabası içinde olmalarına rağmen¹¹⁷ yine de modernliğin taşıyıcıları oldukları bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta ilginç olan bir diğer konu da bugünkü *İslâmi derinliğin* bile laik eğitim sisteminin içinden gelmiş olmasıdır¹¹⁸. Buna karşılık, laiklerin reform siyasetleri, 'din'in kısılmış gücü karşısında modernliğe ulaşmak olmaktadır. *Ş. Mardin*'e göre¹¹⁹ *Atatürk*, reform siyasetini, dinin bir rol üstlenmesinin reddedildiği bir düzen içinde, yeni bir kimlik oluşturmada yoğunlaştırmıştır. Ancak dinin, yeni kurulacak düzende nasıl bir yeri olacağı problemi, din adamlarının dışında tartışılmıştır¹²⁰. Radikal reform yanlısı dini çevreler daha çok dinin bir "rol edindirme ideolojisi" olarak hatırlanmasını sağlamaya çalışmaktadırlar. Böylece

¹¹³ B. S. Turner, *Oryantalizmin Sonu*, s. 94

¹¹⁴ U. Heyd, *Ulusçuluk*, s. 97. *Z. Gökalp*, aslında din ile çok ilgileniyordu ve diğer liberaller gibi, İslâm'ın eğer "doğru" yorumlanırsa, mutlaka eski Fars-Arap geleneğine bağımlı olmadığını ve Türkler tarafından, Batı Avrupa'daki Protestanlık veya Katolikliğin yanı başında başka bir inanç olarak yeni medeniyetlerine katılabileceğini düşünmeye başlamıştı. *Gökalp*, XIX. yüzyılın sonunda edebiyatın yeniden canlanmasına paralel olarak insanların kalplerini kazanacak ve onlarda *ulus* ruhunu oluşturacak yeterlikte popüler bir *form* ve *dil* içinde millî duyarlılıkları ifade eden şiirler yazmaya çalışmıştır. Bkz. M. G. S. Hodgson, *Serüven*, C. III., s. 275-276

¹¹⁵ M. G. S. Hodgson, *a.g.e.*, C. III., s. 288

¹¹⁶ B. S. Turner, *Oryantalizmin Sonu*, s. 94

¹¹⁷ Ş. Mardin, "Gençlik ve Şiddet", s. 277

¹¹⁸ Ş. Mardin, "Atatürk'ü Anarken", s. 8

¹¹⁹ Ş. Mardin, "Din ve Laiklik", s. 71

¹²⁰ Ş. Mardin, "Atatürk'ü Anarken", s. 8

reformcu İslâm aracılığıyla, çağdaş dünyada yaşayan pek çok müslüman, kırsal bölgelerden kente göçüp, daha iyi eğitim olanaklarına sahip olmakta ve en azından kentleşmeye yatkın bireylere dönüşerek toplumsal statülerinin yükselmesini onaylamakta hatta teşvik etmektedir¹²¹.

İsmet Özel, yaşadığımız şartlarla İslâmiyet'in uzlaştırılabileceğini ve uzlaşması gerektiği görüşünde olanları "gerçek müslüman" olarak görmemekte, ancak buna rağmen bir müslüman olarak kendisinin İslâmi hayatı yaşayabilme imkânına sahip olmadığını belirtmekte, böylece de İslâm'ın bu bağlamda kendisi için ne ifade ettiği sorusunu boşlukta bırakmaktadır¹²².

Bugün önerilen tüm reform ve değişiklikler, İslâm'daki yegâne dengeyi yıkmaktan çok korumaya ve düzeltmeye yönelik¹²³ olduğu müddetçe; gerçek bir rönesans, belki de İslâmi nitelikteki formların yeniden uygulanması¹²⁴ şeklinde ortaya çıkacaktır. Aydınlarımızın bir din reformunu gerekli buldukları ya da reddettikleri durumlarda bile dinin kendi gerçeklik sınırlarının buna tahammülünün ne düzeyde olduğunu asla ihmal etmemeleri gerekmektedir. Aksi taktirde İslâmiyet örneğinde gerçekleştirilecek bir reform olayı toplumsal zemini etkileme şansına sahip olsa bile bizzat dinsel alanın dışına düşmekten kendini kurtaramayacaktır.

Dinin bizzat kendi metinlerinden yola çıkılarak, gelenekte "ihya" ve "tecdid"i hatırlatacak şekilde ortaya konacak bir değişim, belki de bir "araç" olarak gündemde tutulmaya çalışılan "din"ın sorunlarını aşarak, sağlıklı bir sosyalleşme sağlayabilecektir. Çünkü sosyalleşmenin başarısı toplumun nesnel dünyası ile ferdin öznel dünyası arasında bir simetri kurmaya bağlıdır¹²⁵. Bu ise ancak dinin hak edilmiş formasyonunu anlamakla başarılabilir.

¹²¹ E. Gellner, "Akıl ve Din", s. 93. Ayrıca bkz. B. Toprak, "İslamist Intellectuals", s. 3

¹²² İ. Özel, *Sorulunca*, s. 91

¹²³ S. H. Nasr, *Düşünce ve Hayat*, s. 46

¹²⁴ S. H. Nasr, *Modern İnsan*, s. 213

¹²⁵ P. L. Berger, *Din*, s. 43. Ayrıca bkz. E. S. Ahmed, *İslâmın Keşfi*, s. 31

3.5. İLERİCİLİK VE GERİCİLİK

İlericilik ve gericilik kavramları, Batılılaşma konusunda son tahlilde kararlılığını gösteren ülkelerde olduğu gibi ülkemizde de özgün stereotiplerin doğmasını sağlamıştır. Bu ise bilhassa ülkemiz örneğinde toplumsal yapının farklı şekillerde bölümlere ayrılmasına yol açmıştır. Genellikle bu kalıplarla ifadelendirilen stereotiplerle Batılılaşma yanlıları ilericilik ekseninde, buna muhalif sayılanlar da gericilik ekseninde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla ortaya çıkan bu şekildeki kalıp yargılar da sosyolojik anlamda yeni bir tipolojinin somutlaştığını göstermektedir. Bu bağlamda son tahlilde *Batılılaşma* gerçek anlamda bir uygarlaşma sorunu değil, bir uygarlık değiştirme sorunu olmuştur¹. *Atatürk* de bu çerçevede, Türk vatandaşlarına, din ve dini kültürün yerini alacak yeni bir dünya görüşü sağlamak için medeniyetle eş tuttuğu kültürel bir Batılılaşma hareketini himaye etmiştir². Böylece bu yolla toplumsal değişmeyi sağlayıcı adımlar atılırken, yeni kavramlaştırmalar ve tipolojiler de ortaya çıkmaya başlamıştır.

Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılın ortalarında Tanzimat ve Islahat Fermanları gibi hukuki düzenlemeler ile Batılı askeri, teknik ve siyasi eğitim kurumlarının ithal edilmesiyle başlayıp gelişen, XX. yüzyıl başlarında Cumhuriyet'le başlayan dönemde ise harf, hukuk, kılık-kıyafet, eğitim, devletin örgütlenme biçimi vb. çeşitli alanlarda yapılan köklü inkılâplarla hızlanan, Batı'ya benzeme, Batılı gibi olma, Batılı dünya görüşü ve hayat tarzını benimseme amacına yönelik hareket ve düzenlemeler, Türk toplumunun yakın tarihinde belirleyici olmuştur. Bu süreç içerisinde dünya görüşlerini, değerlerini ve hepsinin üstünde iktidara tasarruf biçimlerini değiştirmeden ve aslında bunları değiştirmemek için Batılılaşmak isteyen "Baticılar"³, kendi "seçkin konumlarını" merkez edinerek, dışlarında kalan öğeleri *tanımlama* durumunda kalmışlardır. Daha çok "ilerici" ve "gerici" kavramları etrafında sosyolojik açıdan tanımlanan *yığınların realitesi*, aydınların da dikkate değer biçimde bu kalıpları kullanıp-kullanmamayı sorguladıkları ciddi bir gerilim oluşturmaktadır. Belirtmek gerekir ki, bu gerilimin dayandığı sosyal gerçek Batılılaşma olgusu ile yakından ilgili görünmektedir. Aslında modernleşmenin Avrupa ile rekabete girme süreci olarak değil de, yalnızca ona katılma olarak düşünülmesi doğaldı. Modernleşmeye bütünüyle katılmanın lüzumu bir kere kabul edildiğinde, bu kabulün öngörüldüğü form gerçekte şuydu: Türkler Avrupalı olmalıydılar. Türk politikasının bir noktada cidden müslüman ve geriye dönük, diğer bir noktada da bütün bağımsız müslüman toplumlar arasında en ciddi şekilde Batılılaşmaya yönelik olması, bu formla yakından ilişkilidir⁴. Batı uygarlığı için geçerli özelliklerin kendi kültürel norm ve adetleri ile birleştirildiği bu yaklaşım, bugün halen daha hatalı bir modernleşme sloganı altında

¹ M. Tunçay, "Siyasal Düşünce Akımları", s. 1924

² Ş. Mardin, "Din ve Laiklik", s. 77

³ M. Belge, "Kültür", s. 1295

⁴ M. G. Hodgson, *Serüven*, C. III., s. 266

sürmektedir. Bu durum, “yoksulluğun modernleşmesi” şeklinde adlandırılan bir sürecin parçası olmaktadır⁵.

Zaten, modernleşmede köktenci bir yolu seçen Batıcılar, programlarında derhal göze çaracak şekil ve kıyafet, yaşayış tarzı, sosyal yapının taklidi ve buna benzer unsurlar veya farklar üzerinde durmayı tercih etmişlerdir⁶. Ne var ki, modernleşme ve çağdaşlaşma gibi bir misyon çizmek, aslında özelliklerini başkalarının belirlediği bir çağda, edilgen bir konumda kalmayı daha ilk baştan kabullenmek demektir. Ayrıca bütün edilgen tavırlar gibi bu tavır da fikri dinamizm ve üretkenlik psikolojisini değil, atalet ve taklit psikolojisini içermektedir⁷. Toplumu yönlendirmede Tanzimat’tan bu yana sıkça görülen olgu, yönetici elitlerin, gelişmiş bir toplumun kültürel modelinden hareketle toplumu yönlendirmek istemeleridir⁸. “Tarihselliği zayıf” bir toplumda, (yeninin içsel ve yapısal bir süreç olarak ortaya çıkamadığı bir toplumda) yönetici elitlerin iradeleri, modernleşmeci ideolojiler aracılığıyla toplumu yönlendirmede ağırlık kazandığında, bu yönlendirmenin hareket noktası pozitivistlerin *düzen içinde değişim* ilkesine dayanmaktadır⁹. *Belge*’nin de işaret ettiği gibi¹⁰, Batı kendi özgül tarihi boyunca devlet karşısında bireyi özgürleştirerek bugün bilinen uygarlığını kurmuşken, Türkiye o düzeye bizzat devlet eliyle gelmeye çalışmış, böylece “Batıcı”, aslında “Batılı”ya en fazla ters düşen, çelişik bir tip olmuştur.

Şerif Mardin’e göre¹¹, aslında *Batıcılık*, Cumhuriyet Türkiye’sinde yeni boyutlar kazanmıştır. Bazen ılımlı bir biçimde ortaya çıkmış, bazen de çok köktenci -geleneksel kültür öğelerini eleştiren ve karşısına çıkan- boyutlar kazanmıştır. Ancak bu sözcük, zaman içinde, Batı’yı her hususta örnek almak isteyenlerin yaklaşımını adlandırmak için kullanılmıştır.

Her toplumsal hareket gibi, Batılılaşma da eleştiri ve karşı çıkışlarla karşılaşmıştır. Daha çok “gelenekçilik” çerçevesinde ortaya çıkan bu *muhalefet*, hemen her zaman olduğu gibi, bir saldırı ve baskının, bir kültür baskısının, milli değerleri ortadan kaldırmak tehlikesi gösteren bir etkinin söz konusu olduğu yerlerde ortaya çıkmaktadır¹². Bugün ise artık bu muhalefet odakları, dayandıkları dünya görüşü ne-

⁵ N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 65

⁶ M. Turhan, *Kültür Değişimleri*, s. 298. Bu itibarla Rus köylülerinin sakallarını traş ettirip elbiselelerini değiştiren *Deli Petro* ile memurların kıyafetini Avrupalılaştırıp sarık yerine fes giyilmesini emir ve resmi ziyafetlerde içki içilmesine izin veren *II. Mahmud* gibi inkılapçıların bu hareketleri bir tesadüf eseri değildir. Zira gerek sarığı gerekse fesi, yalnız müslüman Türkler, biraz da Hristiyanlardan kendilerini ayırt edebilmek üzere giymekte idiler. Müslüman olmayan tebaanın bunları giymesi yasaklanmış bulunuyordu. Aynı şekilde ziyafetlerde içki içme ve kıyafet de Türklerle Avrupalıları birbirinden ayıran özelliklerdi. Onun için Batı kültürüne ait birçok şey itirazsızca kabul edildiği halde, sembolik bir anlam taşıyan bu unsurların değiştirilmesine karşı mukavemet edilmiştir. M. Turhan, *a.g.e.*, s. 324-325. Ayrıca bkz. K. Birand, *Aydınlanma Devri*, s. 56

⁷ A. Davutoğlu, “Baskıcı Temayüller”, s. 21

⁸ N. Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 8

⁹ N. Göle, *a.g.e.*, s. 8

¹⁰ M. Belge, “Batılılaşma”, s. 262

¹¹ Şerif Mardin, “Batıcılık”, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 11

¹² K. Birand, *Aydınlanma Devri*, s. 9

deniyle “gerici” şeklinde tanımlanmaktadır. *Gericilik*, neredeyse genellikle *karşı devrimcilik* anlamına kullanılan bir deyim haline dönüşmüş bulunmaktadır. *Atatürk* devrimlerinin özü “laiklik” olarak görüldüğünden dolayı, Türkiye’de “gericilik” terimi, özel bir anlam kazanmış ve salt dini tutuculuk için kullanılır duruma gelmiştir. Öte yandan toplumdaki değişimlerin, din açısından değerlendirilmesi de, yalnızca dinsel inançları yüzünden bu değişime karşı çıkanların “gerici” olarak nitelendirilmesine neden olmuştur. Bu terimin karşısı olan “ilericilik” de aynı ölçüye göre belirlendiğinden dolayı, laik olmak “ilerici” sayılmak için yeterli görülmüştür. Bu yaklaşım biçimi içinde devrime karşı olup olmamak, “gericilik-ilericilik” terimlerinde kendi öz anlamlarını yitirerek, Türkiye şartlarında anlam kazanmıştır¹³. Ne var ki, dini inanca bağlı kişilerin “gerici” şeklinde tanımlanmaları, özellikle aydınların yönlendirdiği dikkate alındığında, yüzeysellikten kurtulamamış bir yaklaşım olduğu ortaya çıkmaktadır. Örneğin *M. Belge*’ye göre ilerici/gerici kalıpları eskinin ayrımlarıdır ve bugünün gerçekleri için bir hayli yetersiz kalmaktadırlar¹⁴. Türk aydınları, kendilerini dinsel semboller ve ifadelerle sunma gereği duyan kitleleri “gerici” şeklinde değerlendirme konusunda artık yeni ve hatta objektif bir yaklaşıma sahip olmanın gerekliliğini farketmiş olsalar da, aslında bu sıfatı, bizzat “gerici” olarak değerlendirilenlerin da aşmak için azami gayret gösterdiklerini vurgulamak gerekmektedir. Esaslı bir tahlilin imkânlarından yola çıkılarak üretilmediği anlaşılan bu kalıplar, bir yandan geride kaldığı varsayılan bir tarihsel alanı referans sistemi olarak kabul edenleri “gerici” sayarken, geçmişle bağlarını bütünüyle kesmiş yeni bir toplumsal yapıya bütün gücüyle destek sunanları da “ilerici” olarak saymaktadır¹⁵.

Cemil Meriç, ideolojik içeriklere sahip “izm”leri “idrakimize giydirilmiş deli gömlekleri” şeklinde tanımlamakta ve bunların saygınlığının, kökenlerinden kaynaklandığını belirtmektedir¹⁶. Ona göre “gerici” ve “ilerici” kavramları da aynı problemle yüz yüzedir. *Meriç*, “düşünce hürriyetinin bu *mülevves* kelimelerin esaretinden kurtulmakla başlayacağı”nı, dolayısıyla “düşünce hürriyeti ve düşünce namusunun bu hassasiyete bağlı olduğunu” savunmaktadır¹⁷.

1960’lara kadarki resmi siyasi yönelişlerin temel retoriği Türk aydınları tarafından yeterince sorgulanamadığından dolayı, ilerici-gerici kavramları mevcut gerçeklikleri izah etmekte yeterli sayılmıştır. Bu retorik, Türk toplumundaki birtakım bölünmeleri reddetmiş, dolayısıyla, siyasal yelpazedeki en önemli ayırım, laikliği benimsemiş ve benimsememiş kesimlerin ilerici-gerici olarak nitelendirilmeleri şekline dönüşmüştür. Başka bir deyişle, laiklik ve millî birlikçilik, karşıtlarıyla beraber, ana ayırım eksenleri olarak takdir edilmiş, siyasal mücadele gündemine gelebilecek olan bir sağ-sol ayırım boyutuna

¹³ Ç. Özek, *Devlet ve Din*, s. 525

¹⁴ Krş. M. Belge, *Tarihten Güncelliğe*, s. 25

¹⁵ Bu tür yerleşik yargıların, bilimsel olarak kanıtlanmamış yargılar olmasına rağmen, toplumsal yapıyı açıklamada kendilerine sık sık başvuru kalıpları olduğu da dikkatlerden kaçmamalıdır. Bkz. M. Tezcan, *Stereotipler*, s. 9

¹⁶ C. Meriç, *Bu Ülke*, s. 23

¹⁷ C. Meriç, *a.g.e.*, s. 14

meşruluk tanınmamıştır¹⁸. Batıcılar, kendilerini “ilerleme”nin başlıca aktörü olarak gördüklerinden dolayı, “Batıcı-ilerici” özdeşliği kolaylıkla kurulabilmiştir. Doğulu kalmayı savunanlar da, artık *doğal* olarak, “gericilik”ten sorumlu tutulmuşlardır¹⁹. *M. Belge*, Türk solunun da, bu belirlenmiş “ilerici/gerici” ayırımını genel çizgileriyle benimsediğini, dolayısıyla sosyalist hareketin de bir bakıma İttihat ve Terakki’den bu yana gelen bir politik geleneğin mirasçısı olmayı çok fazla düşünmeden kabullenmek durumunda kaldığını iddia etmektedir. *Belge*’ye göre bu kategoriye katılmayan kişi ve çevreler bulunmakla beraber, genelde benimsenen böyle bir çizgiydi²⁰.

Çağdaşlaşma süreci içinde *dindar* olmak gericilik şeklinde tanımlanmıştır. Ancak bugün aydınlar arasında bu kavramın yeniden tanımlanması ya da artık kullanılmaması bir gereklilik olarak düşünülmektedir. Dindar olmayı çağdaşlaşmanın karşıtı olarak ele almayı yanlış bulan *Şerif Mardin*, Türk toplumunu izah ederken kullanılan söz konusu kalıpların yetersizliğini vurgulamaktadır²¹. *Erol Güngör* ise din ile çağdaşlaşma arasındaki gerilime dayalı bir karşılaştırmayı reddetmekte, ayrıca dinden daha üstün bir değer olarak çağdaşlığı ele almayı ve bu düzlemde onunla uzlaşma veya çatışmaya girmeyi de kabul etmemektedir. Çünkü *E. Güngör*, son tahlilde dinin üstünde bir başka değer varlığını kabul etmemektedir²².

İsmet Özel ise, İslâmiyet’i Batı düşüncesinin en başta gelen “düşman”ı olarak görmek²³ ve ilerencilik-gericilik tanımlamalarına bu açıdan bakmayı tercih etmektedir. *Özel*’e göre²⁴ ilerencilik ve gericilik kavramları, evrim teorisinin insan hayatına uygulanmasını isabetli sayan anlayışın (ki *Özel*’e göre bu anlayışın içinde birçok ideoloji, doktrin veya teori yer alabilir) benimsediği kavramlardır. Eğer tabiatın basitten bileşiğe, ilkelden gelişmişe ve noksandan mükemmele doğru bir evrim geçirdiğine inanılıyorsa, önce olanda bir gerilik, sonra gelenlerde de bir ilerilik arayıp bulmak gerekmektedir²⁵. Hele insan toplumlarının da bir evrim geçirdiğini varsayan pozitivist yaklaşım benimsenmişse, din de dahil olmak üzere geçmiş dönemlerde doğmuş bütün değerleri “geri”, bu değerlere bağlı kalanları da “gerici” saymak kaçınılmaz olacaktır²⁶. *Özel*, böylece “gerici” kavramını, yeni bir açılım kazandırarak tanımlamakta ve aktüel kullanıma sokmaya çalışmaktadır. *Özel*’e göre gerici, “geriletici” anlamında alınmalıdır ve kendisi de bu şekilde kullanılmaktadır²⁷. O, bu kavramın açılımını yaparken de, gericiliği, “insanlığın şerefinden mahrum olanların, başkalarını da insan olma haysiyetinden mahrum kılmak

¹⁸ B. Toprak, “Dinin Denetimi”, s. 359

¹⁹ M. Belge, “Batılılaşma”, s. 263

²⁰ M. Belge, “Türkiye’de Sosyalizm”, s. 1962

²¹ Krş. V. Vakkasoğlu, *a.g.e.*, s. 297

²² Krş. V. Vakkasoğlu, *a.g.e.*, s. 206

²³ İ. Özel, *Tahrir-X*, s. 33

²⁴ İ. Özel, *Cuma Mektupları-V*, s. 45

²⁵ İ. Özel, *a.g.e.*, s. 45

²⁶ İ. Özel, *a.g.e.*, s. 46

²⁷ İ. Özel, *a.g.e.*, s. 46

için ortaya attıkları aldatıcı, oyalayıcı hedefler”²⁸ şeklinde göstermektedir. *İsmet Özel*, öte yandan dindar olmanın da çağdaş olmayı engellediğinden söz etmektedir²⁹. Bu konuda bir tereddüdünün olmadığını belirten *Özel*, çağdaş olmayı da modern anlayış tarzını benimsemek şeklinde açıklamaktadır. Modern anlayış tarzı ise ona göre, ancak kitaplı dinlerin anlayışını yıkarak kendine yer açabilmiştir. Bu anlayış kendi dini kurumlarını da yerleştirmiştir. Oysa bunlar din dışında, kural koyucu müesseseler olarak fonksiyon görmektedirler. Bilim kural koymakta ve emretmektedir. Bu emirlerin dışına çıkanı kendi usulünce cezalandırmaktadır. Çağdaş olmak çağdaş kurumların “emir ve nehiy”lerine uygun bir yaşama biçimini benimsemekle mümkündür. İslâm’ın kurumları eğer aynı yaşama biçimini amirse *İ. Özel*’in bu konuda bir itirazı yoktur. Ama değilse, insan *iki dinden birini seçmek* zorundadır³⁰.

Cemil Meriç ise, gerici-ilerici kutuplaşmasının varlığı kabul edildiği takdirde, kendisinin “gerici” olduğunu belirtmektedir³¹. Ancak bu imajın “sağ” eğilimlerle ilgisi olmadığını, aksine onlara antipatisinin olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü nihayet “sağ”, *Meriç*’e göre³², “mezarlık bekçisidir. Eskinin devamını istemektedir. Halbuki hayatın kendisi daima yeniliğe müteveccihdir.”

Burada, gericilik-ilericilik düzlemindeki açmaz ortaya çıkmaktadır. Problem artık, “güç açısından kendilerine denk-eşit bir düzeye ulaşmak istediğimiz ülkeleri, onlara özenerek taklit mi etmemiz (ve ardından da kendi geleneğimizi ret mi etmemiz) gerekiyor, yoksa; maddî bakımdan zayıf kalmak pahasına da olsa, kendi sahip olduğumuz geleneğimizin değerlerini yeniden doğrulamamız (canlandırmamız) mı gerekiyor?”³³ sorusunda düğümlenmektedir. Yanı sıra bu soru ele alındığında, İslâmiyet acaba tartışmanın neresinde yer alacaktır?

Bu düzeyde, *Cemil Meriç*, kopyacı Batıcılıktan rahatsızlık duymaktadır³⁴. Buna rağmen *Meriç*, yine de “gerçek Batıcılık” şeklinde tanımladığı bir yönelimi doğru bulmakta ve bunu da Türk toplumunda sadece Marksistlerin başarabildiğini iddia etmektedir³⁵. *Meriç*, bu konuda Marksistlerin gösterdiği gayreti, *Descartes*’ın XVII. yüzyılda Batı’da gerçekleştirdiği “düşünce devrimi”ne benzetmektedir. Böylece bu yaklaşımıyla *Meriç*, gerçek Batıcılığın öncüsü olarak gördüğü Türk Marksistlerinden hareket ederek, Batı düşüncesinin dokunulmaz bir hakikatler bütünü olmadığını, her sınıfın, her milletin, her camianın kendini korumak için uydurduğu *yalanların*ın bulunduğunu, Batı’nın da böyle bir yalanla mevcut olduğunu belirtmektedir³⁶. Batı’yı eleştirebilmek için Batı’dan

28 *İ. Özel*, *a.g.e.*, s. 46

29 *V. Vakkasoğlu*, *Din Gerçeği*, s. 490

30 *V. Vakkasoğlu*, *a.g.e.*, s. 491

31 *Krş. H. Arslan*, “*Cemil Meriç*’le”, s. 590

32 *H. Arslan*, *a.g.m.*, s. 590

33 *Bkz. E. Gellner*, “Akıl ve Din”, s. 95

34 *C. Meriç*, “Batılılaşma”, s. 244

35 *C. Meriç*, *a.g.m.*, s. 244

36 *C. Meriç*, *a.g.m.*, s. 244

icazet almanın zorunluluğuna değinen *Meriç*, Marksizm'in "şuurumuza takılan zincirleri kırarak Avrupa'nın büyüsunü bozma" hususunda gerekli icazeti verdiğini³⁷ iddia etmektedir.

İlericilik kavramı, aslında "ilerleme fikri"nin sosyolojik kökenlerine teorik olarak bağlı görünmektedir. Ekonomik felsefesini *Marx*'ta, bilimle insanlığın ilerlemesinin felsefesini de *A. Comte*'da bulduğumuz "ilerleme fikri"nin³⁸ Türk toplumu açısından ele alınışında İslâmiyet'in işlevinin ne olduğu aydınlarımız arasında tartışılan konular arasında yer almaktadır.

Ancak İslâmiyet'in ilerlemeye (terakki) mani olup olmadığına ilişkin bir soruyu bile *Cemil Meriç* biçimsel açıdan eleştirmektedir³⁹. *Meriç*'e göre böyle bir soru, "sosyolojik kafadan mahrumiyet"i göstermektedir⁴⁰. Çünkü *İbn Rüşd* veya *İbn Haldun*'un yetişmesine engel olmayan İslâmiyet'tir. *Meriç*, "Hristiyanlık terakkiye ne kadar engelse İslâm da o kadar engeldir" diyerek iki din arasında ilerleme bağlamında bir paralellik kurmaktadır⁴¹. Genel olarak dini, gelişen bir toplum için *kanat* olarak gören *Meriç*, bunun, çöken bir ülke için de *safla* olduğunu belirtmektedir. Ancak buradan hareketle, örneğin Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün İslâmiyet'le bir ilgisi kurulamaz. Çünkü, bu çöküşün asıl nedeni ona göre sosyal ve ekonomik yapıdaki bozukluklardan kaynaklanmaktadır⁴².

İsmet Özel ise İslâm dininin, Batılı anlamdaki terakkiye mani olduğu görüşünü savunmaktadır⁴³. Ona göre terakki, "müslüman bir kafa yapısıyla kavrandığı" takdirde, ancak İslâm dairesinde kalmakla mümkün olabilecektir⁴⁴.

İlerleme fikrinin "değer" kavramıyla ilgisi olduğu kadar "zihniyet"le de bir ilgisi vardır. Ne var ki, *Belge*'nin de altını çizdiği gibi, uygarlık değişiminin kararını veremeyen, ama sonuçlarını zorunlu olarak yaşayan geniş kitleler için ilerlemenin doğrultusu karanlıktır; öte yandan, kararı verenlerin de Batılılaşmaktan ya da "Batı" kavramından ne anladıkları pek belli değildir⁴⁵. Örneğin ilerleme konusunda belli bir duyarlılığa sahip görünen İslâmcılar bile, "kendilerine yeterlilik inancı"nı yitirdiklerinden dolayı, geriye, kaynaklara dönüp "içten içe yenileşmektense, evrim düşüncesinin ürünü olan "ilerleme" düşüncesine bel bağlamış görünmektedirler⁴⁶. Gerçekten de Batı uygarlığı konusunda ilk dönem İslâmcıları, savunma durumunda kalmışlar, aslında İslâmiyet'in ilerlemeye engel olmadığı (*İslâmiyet mâni-i terakki değildir*), aksine müslümanların İslâm'ı yanlış

³⁷ C. Meriç, a.g.m., s. 244

³⁸ R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 52

³⁹ Bkz. C. Meriç, *Sosyoloji Nottarı*, s. 194

⁴⁰ C. Meriç, a.g.e., s. 194

⁴¹ C. Meriç, a.g.e., s. 194

⁴² C. Meriç, a.g.e., s. 194

⁴³ Krş. V. Vakkasoğlu, *Din Gerçeği*, s. 490

⁴⁴ V. Vakkasoğlu, a.g.e., s. 490

⁴⁵ M. Belge, "Gündelik Hayat", s. 838

⁴⁶ İ. Kara, *İslâmcılık*, C. I., s. XVI-XVII

yorumladığı (*kabahat İslâm'da değil müslümanlarda*), zaten gerektiğinde Batı'nın teknik medeniyetinden yararlanılması gerektiği (*hikmet müminin yitik malıdır, nerede bulursa onu alır*) gibi sloganlara yönelmişlerdir⁴⁷. Oysa ilerlemenin odak noktası olarak görülen bilim kavramı bugün yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Bilimin tartışılabilir konumuna karşın *din*, birbirini izleyen kuşaklar tarafından ekleme yapılamayan veya alıp götürülemeyen, sonsuz ve değişmez gerçeklerin varlığına dayanmaktadır. Dinsel bakış açısına göre akıl üst üste istiflenerek büyütülen bir şey değildir; akıl, başlangıçtan beri vardır. Son hesap verme bu dünyada değil, öteki dünyadadır. Tüm bunlar, bilimle dinin, ilke de birbiriyle bağdaşmadığı anlamına gelmemektedir. Burada söylenmek istenen şey, iki ayrı dünyaya mensup oldukları ve birbirleriyle karıştırılamayacağıdır⁴⁸.

Bilimle din arasında oluşturulmaya çalışılan gerilim, bu ikisinin birbirine karşıt noktalardan oluştuğu iddiasına dayanmakta ve böylece de bilimin modernliğin bir ön şartı olarak kabulü gündeme gelmektedir. Ancak açıklıkla vurgulamalıyız ki, “modernleşme eşittir dinin gerilemesi” iddiasının ciddi olarak sorgulanması gerektiğini söyleyebiliriz. Ayrıca, yaşanan dini canlanmanın bir ‘gericilik’ belirtisinden daha çok, modernleşmenin dikte ettiği problemlerin, eskiye nazaran daha kapsamlı bir dilde “çözüm” ve “anlam verme” arayışlarına yöneldiği şeklinde yapılabilecek bir değerlendirme daha sağlıklı bir açıklama sayılabilir⁴⁹. Gerçekte “gericilik”in, kişinin düşünce yapısıyla ilişkili davranış biçimi olduğu ve genelde, devrimde sürekliliğe karşıtlık anlamına geldiği unutulurak; kişisel tutumlar ve dinsel inançlara bağlılık (hiçbir karşıt tepki gösterilmese de) gericilik olarak nitelendirilmekte, böylece de abartmaya kaçılmaktadır⁵⁰. Sonuçta siyasal kültürün toplam içeriği içinde sayılabilecek unsurlar (dini yönelişler gibi) ile “yüksek kültür”ün nüfuz edemediği ölçüde “halk kültürü” ve Osmanlı-İslâm toplumunun geleneksel uzantıları, ya marjinal ya da gayr-i meşru sayılarak tanımlanmaktadır⁵¹. Yalnız bir din ya da metafizik meydan okuyuşu ile değil, ekonomik yanlarından ahlâk yanlarına dek hayatın her alanını kapsayan bir meydan okuma ile karşılaşan bu çevreler⁵², “gerici” tanımlamasının dışlayıcı karakterinden sıyrılmak için çaba göstermektedir.

Ş. Mardin bu çabanın temellerini anlamaya çalışmaktadır. Mardin’e göre⁵³, maneviyat alanında bulduklarımız, mutlak olana yönelik basit özlemlerin ötesinde, karmaşık bir nitelik göstermektedir. Eski toplumdan yeni topluma geçilirken, seçilmiş kişilerle yığınlar arasındaki ayırım dönüşüme uğramakta; “avam”ın, maneviyatla aydınlanmanın birbirleriyle karşılaştığı sınır alanına yöneldiği gözlenmektedir. Ancak, maneviyatçılığın ve dindarlığın indirgenemez bir yönü -gizemlilik- yine de vardır. İslâmi sembollerin bir kimlik oluşturma çabasındaki insana yardımcı olma gücü böylece açığa çıkmaktadır.

47 İ. Kara, *a.g.e.*, s. XXIV-XXV

48 P. Hoodbhoy, *İslâm ve Bilim*, s. 30

49 E. Özdalga, “İslâmi Uyanış ve Radikalleşme”, s. 59

50 Ç. Özek, *Devlet ve Din*, s. 525

51 T. Parla, *Resmi Kaynaklar*, C.I., s. 16

52 N. Berkes, “İslâmlık”, s. 53-54

53 Bkz. Ş. Mardin, *Din ve Toplumsal Değişim*, s. 365

İslâmiyet'in, örneğin bloklardan oluşan bir topluma karşıtlığı ve kişisel ve aile düzeylerinde bir kimliği öne çıkarma gerekliliği gibi kendine özgü bazı yönleri, bu süreçlerin altını çizmektedir⁵⁴. Sonuçta bugün Türkiye'de "ikinci küme" (taşra, şeriat, sokaktaki adam) günlük hayatımıza damgasını vurmaya başlamaktadır.

Toplum ve kültür yapılarının, dini kurum ve sembollerin egemenliğinden çıkarılmasının amaçlandığı sekülerizmle birlikte, "dini toplum", kaçınılmaz olarak içe dönmek, kendini çoğunluktan mümkün olduğunca uzak tutmak ve kendi zihni alışkanlık ve tavırlarını tedricen geliştirmek zorunda kalmıştır⁵⁵. Toplumsal değişim sürecinde "dini toplum"un belirleyiciliğini ortadan kaldırmayı tasarlayan Batıcıların, bunu kolaylıkla başardığını söyleyemeyiz. Çünkü her toplumsal hareketin olduğu gibi Batılılaşmanın da muhaliflerinin olması doğaldır. Nitekim Türkiye'de de başlangıcından bugüne kadar Batılılaşmaya karşı çıkanlar olmuş, bunlar, resmi kültür içinde *yobaz* olarak damgalanmıştır⁵⁶. Ancak bu tanımlamada kullanılan sözcük, bugün için anlamını giderek yitirmektedir⁵⁷. "Gericî" tanımlamasıyla aynı içeriğe sahip olarak kullanılan "yobaz" kavramının, toplumun, kendilerini "din"le ifade etmek isteyen kesimlerini izah için kullanılması her ne kadar bilinen bir olgu ise de, yine de bu kavramsal çerçeve ve klişeleri aşmaya çalışanların sayısı az değildir. Aslında bugün, birincisi geçmişin toptan küçümsemesi, ikincisi ise geçmişin olumsuz yönlerinin bile yüceltilmesi şeklinde, iki ayrı uzlaşmaz tutum bu yapılanmaların ürünü olarak göze çarpmaktadır⁵⁸. Erol Güngör, bu çatışmanın daha derinlerde aydınlar arasındaki mücadeleden kaynaklandığını vurgulamaktadır⁵⁹.

Toplumun "geri"de kaldığına kendisini inandırmış "genel" aydın çoğunluğunun geçmişle ilgili her unsuru bir gericilik alameti olarak görmesi, çoğunluğu müslüman olan bir toplumda yaşadığını görmezlikten gelmesi toplumsal ikiliği beslemektedir. Halbuki Türk toplumunun değer ve karakter özelliklerinin bile pek çoğu bizzat din tarafından şekillendirilmekte, olası bir ayırım imkansız olmaktadır⁶⁰. Çoğu, eğitim düzeylerinde Batılılaşmış aydınların geleneksel liderlerin yerini alması ve okumuş sınıfların eski olan her şeyi geriliğin sorumlusu saymaya yönelik eğilimlerinin artmasıyla elitlerin kültürel birliği parçalanmıştır⁶¹. Bu bağlamda, İslâm gerçeğini müminlerinin başarılarıyla ya da başarısızlıklarıyla yargılamak doğru bir yaklaşım değildir⁶².

⁵⁴ Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 366

⁵⁵ H. İnayet, *Siyasi Düşünce*, s. 47

⁵⁶ M. Belge, "Batılılaşma", s. 263

⁵⁷ M. Belge, *Tarihten Güncelliğe*, s. 25; G. Şaylan, *İslâmiyet ve Siyaset*, s. 157

⁵⁸ H. Hatemi, *Türk Aydını*, s. 32

⁵⁹ Krş. E. Güngör, *Aydınlar*, s. 241

⁶⁰ M. Tezcan, *Stereotipler*, s. 226

⁶¹ H. İnayet, *Siyasi Düşünce*, s. 17. A. Touraine'e göre "irtica", yalnız laikler tarafından değil, İslâm inancına çağrının İslâmcılıkla mücadelenin en iyi yöntemi olduğunu düşünenler tarafından da eleştirilmektedir. Bkz. A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 340

⁶² P. Hoodbhoy, *İslâm ve Bilim*, s. 203

Ancak, farklı siyasi akımlar 80 sonrasında, yüzlerini devlete muhalefetten birbirlerine çevirmişler ve aralarındaki ideolojik duvarları yer yer yıkarak birbirlerinin varlığını keşfettiklerine, kabul ettiklerine dair işaretler vermişlerdir⁶³. Toplumsal yapıyı “ilerici”, “gerici” sınırlamalarıyla açıklayıcı tutumlar giderek aydınlar arasında itibar kaybına uğramaya başlamıştır. Artık, indirgeyici tanımlamalardan çok, bu sosyal yapıların konumları ve kökenleri incelenmeye çalışılmaktadır. Bu ise çatışmayı değil dengeyi kaçınılmaz kılmaktadır.

Aydınlarımız, kendi asli fonksiyonlarını reel-politik evrenlerinden koparmaksızın icra etmeye başladıklarında, bu toplumun hem “ilerici” ve hem de “gerici” formülasyonlarıyla açıklanan durağanlığını aşmasını sağlayacak, sıradan tanımlamalar yerine hayatı yeniden yorumamanın mümkün karşılıkları bulunacaktır.

⁶³ N. Göle, “80 Sonrası”, s. 50

SONUÇ

Türk aydınının din anlayışını incelemeyi amaçlayan bu çalışmamız 1980’li yıllarda ortaya çıkan *rol değişimleri*yle birlikte belirginleşen aydın inisiyatifinin din bağlamındaki anlayışlarından hareket etmektedir. 1980 sonrası yılları aslında yeni siyasi ve kültürel haritalar içinde nüfuz alanlarını genişletebilen aydınların (kendi içlerinde barındırdıkları farklı tipolojiye rağmen) yine aynı bağlamda kesifleşen ve “dinsellikte artış” şeklinde kavramsallaştırılan sosyal olgu karşısındaki tutumlarının incelenmesi açısından uygun bir *temsil alanı* oluşturmaktadır.

Araştırmamız için seçilen aydın örneklemeden yola çıkılarak gerçekleştirilen bu çalışma, aslında bizzat aydın kimliğinin taşıdığı hassasiyet ve orijinaliteden dolayı evrenini net bir şekilde sınırlandırırken, aynı zamanda da objektif olmak zorundadır. Çünkü aydın bir anlamda sadece toplumsal alanın değil, ayrıca *kendinden menkul* imkanların ve stratejilerin de sözcüsü olarak öne çıkmaktadır.

Bu bakımdan öncelikle çalışmamızda Türk aydınının hangi tarihsel ve sosyolojik kırılmanın ya da evrilmenin bir sonucu olarak ortaya çıktığı belirlenmeye çalışılmıştır. Batı’da, din-toplum ilişkileri içinde rol kazanan aydınlar, Rönesans’la birlikte başlayan yeni açılımlar içinde Kilise muhtariyetinin alanlarını zorlamakla kalmamış, sonraları Aydınlanma’nın ana çerçevesini çizecek şekilde bir tutum ve muhalefet aygıtının parçası olarak kendilerini somutlaştırmışlardır. “Aydın”ın bilinen tarihi, artık dinsel bir kriterden ziyade, bu kriterden soyutlanmayı *başarmış* seküler aklın tecrübelerine yığınak yaparak oluşmaya başlamıştır. Kilise’nin “dogmatik aklı rasyonelleştirme” çabası içindeki gayretleri karşısında aydınlanmacı akıl, bir yandan herşeyi sorgulamayı gerekli görürken, öte yandan da bağımsız kalmayı teminat altına alacak şekilde yeni “inançlar alanı” oluşturmaya yönelmiştir. Öyle ki, inanç ve inanca bağlı tutumları, seküler aklın zaman zaman ikna gücü yüksek polemik üslubuna bağlı olarak eleştiren aydınlanmacılar, bu inanç ve tutumların yerine, eskisinden daha tartışmasız ve daha dokunulmaz yeni ‘mit’ler ve ‘tabu’lar üretmişlerdir.

Ülkemizde aydının tarihi, bir ölçüde Batı’dakinden farklı temeller üzerinde gelişse de, yine de ortak noktaların varlığı asla inkar edilemez. Tarihsel İslâm toplumunda *ulemanın* üstlendiği fonksiyon hem din-iktidar ilişkilerini, hem de iktidar-dini toplum ilişkilerini dengelemede uygun rollere sahipti. Geleneksel anlamda “Şeriat”ın, belirlenmiş ve kriterleşmiş ilkelerinin içtenlikli savunmacıları olarak ulema, ilişkilerini oturttuğu teorik zeminin bütün toplumsal birimler tarafından bir konsensüs içinde kabul edilebilmesini genellikle başarmıştır. Öte yandan bilinen siyasi gövdenin, görevleri sıkça hatırlatılan bir parçası olarak “ulema”nın, özellikle Osmanlı siyasal yapısında dengelerin ve direnç noktalarının korunmasında doğrudan etkili olduğu görülmüştür.

Genellikle Tanzimat’la birlikte resmi olarak başladığı iddia edilen Batılılaşma hareketleri, öncelikle, yıkılmaya yüz tutmuş bir imparatorluğun hayatiyetinin imkanlarını Batı’da aramak şeklindeki bir arayışın projesiydi. Ancak bu yöneliş, sonuçta Osmanlı toplum yapısının önceleri zecrî, sonraları giderek tabandan da beslenen bir talebe

dönüşmesini sağlayacak şekilde, Batılı değer ve tutumları karşısında bulmasını kolaylaştıracak değişimlere uğramasını sağlamıştır. Ulemanın nüfuz alanları yeni değerler ve arayışlarla birlikte eski itibarını tüketirken, başlangıçta münevver, sonraları da aydın olarak tanımlanan yeni *merkezi* elit, entellektüel bir kadrolaşmanın ürünü olarak, saraydan topluma sarkabilecek toplumsal evrilmenin öncüleri rolünde ortaya çıktıklarını rahatlıkla ifade edebilir bir hale gelmişlerdir. Artık fıkıhın ve halk İslâmı'nın sınırlarına çekilen ulemanın, iktidar nezdindeki boşalan yerleri, *toplumu nurlandırmakla* görevli münevverler tarafından doldurulmaya başlanmıştır.

Osmanlı münevverlerinin *toplum mühendisliği*, çöküşü yavaşlatmakta bile başarılı olamamış, aksine toplumsal alanın zihinsel haritası, onların seçkinci ve çoğu kereler de jakoben sayılabilecek temayülleriyle sarsılmaya başlamıştır.

Cumhuriyet idaresi, daha başlangıçta Osmanlı'nın 'din'le birlikte sürdürdüğü Batılılaşma irade ve projesinden kopmanın gerekliliğine inanmıştır. "Geleneksel din"e yapılan atıflarla birlikte, çoğu zaman *Selefilik* cereyanlarını hatırlatacak şekilde ilk dönem İslâm'ına yönelik bir çağrının desteğiyle, yerleşik din, sınırlandırılmaya ve çoğu kereler de fonksiyonelliğinden koparılmaya çalışılmıştır. Çünkü söz konusu 'din', yeni Cumhuriyet'in amaçlarının gerçekleşmesinde ve oluşturmaya çalıştığı seküler vurgunun toplumsallaşmasında güçlü bir direnç kaynağı olarak problem üretmeye her zaman için elverişli görülmüştür. Ancak, bu dönem aydınlarının, *geleneksel irfanı* yeniden canlandırmaktansa, asla dolaylı olmaksızın bizzat Aydınlanmaya müracaat etmeleri ve Aydınlanmanın "Batılı din"e karşı geliştirdiği eleştirel yaklaşımlardan medet umarak, İslâm'a karşı muhalefet etmeleri düşünce tarihimizin akışkanlığı açısından talihsiz bir süreç başlatmıştır. İslâm'ın yerleşik tabiatının geleneksel formları yeniden üreterek geliştirilebileceği inancı sonraları daha keskin biçimde *siyasi Türk İslâmı*'nın projesi olmuştur.

Gerçekten de hiçbir yeterli araştırma ve karşılaştırma yapılmaksızın Batı merkezli din-aydın ilişkilerinin tarihsel toplamı, Türkiye'ye ithal edilmiş, çoğu kereler İslâm'ın potansiyel birikimi bu ithal yaklaşımların genellikle otoriter yönleriyle tartışmaya açılmıştır. Özellikle periferiye sıkıştırılmış 'din'in, halk katındaki tepkiselliğe malzeme olması, belki de bu kopyacılığın sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Türk aydınının, gelenek oluşturma bağlamında Batı'nın öncelikle din karşısında somutlaşan düşünce tarihine bağlanarak, hatta eklenerek, tarihsel zenginliğini pek çok kereler ihmal etmesi ve Aydınlanma geleneğinin vurgusunu yeterince tamamlamadan aktarması, toplumsal alanla kendisi arasındaki nirengi noktalarını koparma tehlikesi yaratmıştır.

80'li yıllarda toplumsal taleplerin ideolojik parçalara ayrılmasıyla, her parçanın kendi aydınını ortaya çıkarma gayreti arasındaki ilişkinin kurulması hiç te imkansız değildi. Öteden beri var olan siyasal ve kültürel eğilimlerin, artık kendi meşruiyetleriyle ilişkilendirilmiş potansiyellerini aydınları aracılığıyla kamuya aktarma çabaları, belki de 80'li yılların en belirgin özelliği olmuştur. Taleplerin 80 öncesinde genellikle mütekerrem yollarla seslendirilmesi ve "ötede" olanın bir şekilde susturulması, aydın fonksiyonelliğinin bu süreç içinde yeterince belirleyici olmadığını göstermiştir. Ne var ki, 80'li yılların za-

man zaman *kampanya mantığıyla* ortaya çıkan ve hem teorik hem de stratejik temelden yoksun “gündem”lerini bir kenara bırakırsak; “öteki” ile “beriki” arasındaki farklılığın bir diyalog çerçevesinde korunarak toplumun bir uzvu haline gelecek şekilde sürdürülmesi, bu dönemin ayırıcı bir özelliği olmuştur. Bu dönemde aydın inisiyatifinin formelleşmesiyle birlikte, toplumsal kesitler, artık iyice küçülen dünyada birbirlerini tanım-lamaktan çok tanıma ve anlamanın -hiç de ideolojik bir misyona destek olmayacak şekil-de- imkanlarını araştırmış ve soruşturmuşlardır.

Türk aydını, ortalama bir tanımın çerçevesinden bakıldığında siyasal bir bölüm-lenmeyle karşı karşıyadır. Tanzimat'tan başlamak üzere ortaya çıkan eğilimlerin birbirin-den bağımsız olmayı iktidar ilişkileri için de gerekli bulan yönelişleri, ülkemizde sabit fikri kamplaşmaların doğmasını meşrulaştırmıştır. Ancak, öteden beri "aydın" kavramının kendi retorliğini asıl kabul ederek ortaya çıkan "elit"ler için, bu kamplaşmanın belirgin bir parçası olmak mümkün olmamıştır. Esasen 'aydın'ı evrensel ve ortak bir kabülün çerçevesinde ele aldığımızda bugün *bilgiyi* öne çıkaran ve sayıları hiç te az olmayan çevre aydınını zihin açıklığı ve toplumsal öncülük anlamında kalıplaştırmak zor olmaktadır. Gerçekten de sayıları hiç te fazla olmayan ve bizce 80'li yıllarda varlıklarını daha yoğun bir şekilde hissettiren aydınlar, aralarında doğal olarak var olan düşünce farklılıklarına rağmen, toplumun ağır da olsa gelişiminde belirleyici olmuşlardır. Gerçi toplumun dindarlığı çoğu kereler ihmal edilmişse de, burada sorumluluğun tek başına aydınlara hasredilmesinin haksızlık olacağı belirtilmelidir. Tarihsel İslâm toplumunun olduğu kadar Türk toplumunun da geleneksel olarak rol paylaşımına aktif bir şekilde katılmaması ve *volk İslâm'ı* rafine bir dindarlık ölçütü olarak benimsemesi, aydınların da, dini, sosyolojik açıdan bir ardalana itmesini sağlamıştır.

80'li yılların Türk aydını, belli başlı *refleks noktalarında*, entellektüel özelliklerini yansıtmayı ve bu bağlamda düşünceler üretmeyi sağlamıştır. Hiçbir şekilde bir başkasına felsefi açıdan yükümlülükleri olmama özellikleriyle idealize edilebilen aydınlar, toplumsal alanda gündem oluşturma ve var olan gündemleri yönlendirmede etkili olmuşlardır.

Biz de bu nedenle, aydınların 80'li yıllarla birlikte, Türkiye'nin yerel şartlarına olduğu kadar dünyada da dikkatleri üstünde toplayan farklı konjonktürel yapılanmalara da bağlı olarak, din karşısında bulundukları konumu ve hatta onların din anlayışlarını çeşitli açılardan yaklaşıp tespit etmeye çalıştık. Aydınların din anlayışlarını incelerken, amaçlarımıza uygun bir varsayımı, yine amaçlarımızı gerçekleştirecek bir metodoloji çerçevesinde sınamak durumundaydık. Bu nedenle de *vasıflama, karşılaştırma ve açıklama* metotlarına bağlı olarak, bir örneklem çerçevesinde aydınlarımızın din an-layışlarını kendi metinleri başta olmak üzere çeşitli materyaller aracılığıyla tespit etmeye çalıştık. *Objektif* bir araştırmanın gereği olarak kurduğumuz *evreni* ve buna dayalı olarak seçtiğimiz aydınlarımızın taşıdıkları temsil niteliklerinden yola çıkarak 80'li yıllardaki din ve buna bağlı yönelişlerinin sosyolojik anlamlarını bulmaya çalıştık.

Din, inanç ve düşünce hürriyeti, laiklik, dinde reform, ilericilik ve gericilik gibi, konularda aydınlarımız, bir anlamda *refleks* sayılabilecek tutumlar sergilemişlerdir. Kuşkusuz aydınlarımız din konu edildiğinde sözünü ettiğimiz alanları dinsel açıdan da

tartışma konusu yapmışlardır. Bu tartışmalar sosyolojik açıdan toplumsal alanda bir *yer tutmayı* sağladığı ölçüde, zihinsel bir değişimin kuramsal çerçevesini sağlamayı da amaçlamıştır. Denilebilir ki, aydınlarımızın toplumsal hareketliliği etkileyen bu tercihleri; belki de giderek sağlıklı bir zihinsel yapıya ulaşma konusunda toplumun daha bir aydınlanmış durumuna öncülük etmektedir.

1980 sonrası örneğinden hareketle, Türk aydınının din anlayışını incelemeyi amaçlayarak gerçekleştirdiğimiz bu çalışmada örneklemimiz için seçtiğimiz aydınlar *C. Meriç, E. Güngör, Ş. Mardin, M. Belge, İ. Özel ve A. Bulaç*'tan oluşmuştur.

80'li yıllarda din olayının, sadece toplumsal bağlamla sınırlı kalmaksızın aydınlar açısından da dikkate değer bir şekilde tartışılmaya, konuşulmaya veya içselleştirilmeye çalışıldığı varsayımına dayanarak sürdürdüğümüz çalışmamız, aydınlarımızın “din”e ilgi göstermelerinin nedenlerini, temellerini ve ana çizgilerini göstermeye çalışmıştır. Gerçekten de, “din”in, bizzat kendinden kaynaklanan yayılma biçimi bir kenara bırakılacak olursa, yeniden pekiştirmeye azami gayret gösterdiği meşruiyeti aracılığıyla, toplumsal alanın merkezi problemlerini çözümleme konusunda zayıf bir fonksiyona sahip olmadığı açıkça görülmüştür. 80'li yıllarda değişik nedenlerle sorgulanan, ya da toplumsal açıdan etkileme güçleri sarsılan ideolojik yönelişler arasında din, bir temel biçimlendirici ve bütünsel bir inanç alanı olarak öne çıkmıştır. Aydınlar da bu bağlamla sınırlı kalmaksızın “din” olayını, artık klasik aydınlanmacı bakış açılarının dışlayıcı değerlendirme biçiminden kopmayı zorunlu sayacak şekilde gündemlerine almaktadırlar. Bu bir dinsel yöneliş değilse bile, “din”, kendisi için aydınlar nezdinde de bir zihinsel çerçeve bulmuş olmaktadır.

Cumhuriyet'in kurucu elitlerinin dine laiklik bağlamındaki özgül yaklaşımlarının, 80'li yıllarda yeniden canlandırıcı çabalarla aktüelleştirilmeye çalışıldığı bilinmektedir. Aydınların bu bağlamda “din”e tanınan alanı sorgulama gereği duyduklarından da söz etmenin mümkün olabildiği de çalışmamız aracılığıyla görülmüştür.

Türk aydın stereotiplerinin, Türkiye'nin siyasal görüntülerini yansıttığı açıkça görülse de, yine de sağcı, solcu ve İslâmcı kalıplarının genel-geçer sınırlarını, aydınların sıklıkla zorlamayı, hatta aşmayı gerçekleştirmeye çalıştıkları gözlenmiştir. Dinden fonksiyonel olarak yararlanmanın ya da yerel bir kimlik edindirme aracı olarak kabul edilmesinin benimsendiği sağcı aydın kategorisindeki duruma paralel olarak, solcu aydın kategorisinde de din, toplumsal yapının ayrılmaz bir parçası olarak görülmekte ve aynı zamanda o, imanın bir nesnesi olarak değil, toplumun bir gerçekliği olarak kabul edilmektedir. Sağcı ve solcu aydınların yaklaşımları, dini açıklama durumunda, İslâmcı aydınların onu bir yaşama biçiminin kaçınılmaz referans aygıtı olarak gören tutumlarından ayrılmaktadır. Dinin, ideolojik bir aygıt olarak kullanılmasında genel-geçer süreçlerden bağımsız olduğu kabulünden beslenen klasik İslâmcı eğilimler karşısında, 80'li yılların İslâmcı aydını, politik İslâmi belirlemelerin kolaycılığını tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda İslâm dünyasında ortaya çıkan dini yönelişler karşısında İslâmcı aydınlar, bölgesel ve tarihsel bir farklılığın izlerini sürerek, İslâm'ı bir din olarak gündeme getirmektedirler. Dini bu tarzda ele alan aydınların, bir anlamda toplumsal alandaki din-devlet

ilişkileri biçiminde gelişen politize hareketlerden kısmen bağımsız olarak, düşünce ve davranışın dinselleştirilmesi konusuna yoğun olarak ağırlık verdikleri görülmektedir.

Cumhuriyet aydınlarının, meşruiyet problemini aşmada sık sık tarihsel mirasına atıfta bulundukları *Atatürk*'ün din anlayışına dayanarak, din olayını tarif ettikleri bilinmektedir. “Sağ” ve “sol” eğilimler, zaman zaman *Atatürk*'ün yönelişlerini tasdik edici bir şekilde dini yaklaşımlarını sistematikleştirme çabası içinde olsalar da, bunun genel ve ağırlıklı olarak meşruiyet içinde ortaya çıktığı görülmüştür. Gerçekten de sağcı aydınlar, dini, milliyet problemi eşliğinde ele alarak, toplumsal yapının ayrılmaz bir parçası ve fonksiyonel bir aracı olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla din konulu tartışmalarda, toplumsal gerçeğin doğasının tahrip edilmemesinin gerekliliği ısrarla vurgulanarak, dinle toplum arasındaki özdeşleşme sürekli olarak teyit edilmiştir.

Solcu aydınlar ise, çoğu zaman pozitivist anlayışın dine yaklaşımından beslenerek, dini, *durum* içinde zayıflayacağı iddiasına bağlı olarak değerlendirmektedirler. Aslında söylemlerinin dine, daha fazla karşıtlık iması veren yaklaşımlarla yüklü olmasına rağmen, 80'li yılların aydınları, konuyu bir inanç problemi sayma yoluna gitmeksizin, bir toplumsal gerçeklik olarak görme konusunda kararlı görünmektedirler. 80'li yıllarda “solcu aydınlar”, din faktörüne olan ezici rağbet karşısında, onun gibi güçlü, şekillendirici ve motivasyon sağlayıcı bir değer yükünü üretmenin yollarını aramaya ve tartışmaya önem vermişlerdir.

Sağ ve sol aydın kümelenmeleri içinde dine farklı bakış açılarının doğmuş olması, ve yine İslâmcı aydınların dini, geleneksel anlamından farklı bir şekilde ortaya koymuş olmalarının, pek çok faktörle izah edilebilir temellerinin olduğu görülmüştür.

Aydınlarımız, İslâmiyet bağlamında din konusunu gündemlerinde tutarken, kaynaklanma problemini aşmada, dinin bizzat geçerli saydığı kaynaklardan yararlanmaktan ziyade, ağırlıklı olarak oryantalist ve hatta ısrarla dini, karşıt temellerden yola çıkarak ele alan çalışmalardan beslenmişlerdir. Bunların eleştirel bir süzgeçten geçirilmesi, İslâmiyet açısından bir din tanımının yeniden çerçevesinin çizilmesi gerekirdi. Öte yandan aydınlar arasında, dini daha çok ideolojik bir görüntü içinde görmeye eğilimli eserlerden de yararlanıldığı görülmüştür. Bu ve benzeri yaklaşımlara dayalı olarak kurulan bir *din analizi* ve *anlayışı* doğal olarak objektifliği ve dinin, doğru bir biçimde ve yine kendi tanımlamalarına uygun bir şekilde kabul edilerek kavranmasını imkansız kılmaktadır.

Aydınlarımızın, gerek kaynaklandığı düşünce yapılarını ve gerekse eğilimlerini yansıtan tutumlarını yoğun bir şekilde ortaya çıkarmak için, çerçevesini çizdiğimiz bir örneklemün yardımına başvurduk. Gerçekten de aydınlarımız, başta din olmak üzere pek çok konuda dini yorum ve kanaatlerini, hatta tutumlarını, refleks noktaları başlığı altında sıraladığımız hususlarda ortaya koymuşlardır. Bu çerçeveden olmak üzere aydınlarımızın gerek din, inanç ve düşünce hürriyeti, laiklik gibi konularda ve gerekse dinde reform ve ilericilik-gericilik gibi konularda “din”den bağımsız bir yaklaşıma sahip olmadıkları, aksine bu konuları ele alan çalışmalarında “din” olgusuna merkezi bir yer verdikleri ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, refleks noktaları bölümünde, aydınların din anlayışlarına

ilişkin ana temaların ortaya çıkarılmasını sağlamak için, 80'li yılların bizce en çok gündemde tutulan konuları, belirlemelerimizde hareket noktası olarak seçilmiştir.

Sonuç olarak Türk aydınları, artık din konusunda belirli çevreleri hoşnut ya da hursuz etmek gibi hesaplı tutumları aşarak, başlangıçtaki aydınlanmacı bakış açısını yavaş yavaş terkederek, İslâmiyet'i yeniden tanımaya ve anlamaya yönelmektedirler. Çoğunluk olarak dikkatleri üzerine çeken ve pek çok kereler aydın sayılma imtiyazını elde etmeyi başaran "kenar-çevre aydınları" ise, ideolojik tutum ve önyargılarının elverdiği ölçüde dini tanımlamakta, ondan yararlanmayı ya da onu haksız şekilde eleştirmeyi sürdürmektedirler. Ancak bu sıradanlığın çalışmamız içinde yeterli bir ilgiye sahip olamayacağı açıktır. Aslolan, ulemanın terkettiği, bazen de ihmal ettiği rollerin bıraktığı boşluğun bugün yeniden hatırlanmasıdır. Aydınlarımızın bu konudaki çabaları, kuşkusuz aydın olmayanlar nezdinde her zaman için itibar görmeye layık görülmemiştir. Ne var ki, her türlü felsefi açılımın ötesinde, toplumun zihinsel yönelişlerinde bir aydın alternatifinin varlığının bilinmesi, hem ahenk ve hem de gelecek üzerine inşalarda bulunabilmek için yeterli bir alt yapıyı kurucu nitelikte olmuştur. Ancak aydınlarımızın, bilgilenme süreçlerine ilişkin problemler, bütün toplumsal taleplerin aynası olabildiği ölçüde, devlet ve iktidar taleplerinin de *şamar oğlanı* olabilmektedir.

Türk aydını, din bağlamındaki stratejik yürüyüşünü devam ettirmeyi sürdürdüğü müddetçe bir yandan 'din'in imtiyazlı tarihsel çerçevesi yeniden hareketlenecek; bir yandan da toplumsal mevcudiyetin dinselliği, modern zamanların problematiğinde, insanı, yalnızca bireyselliğinden değil, ilkesizliğinden de kurtaracaktır. Esasen dine bakış açılarının gelişmesi, dini bakışın katkılarını da hazmettiği ölçüde evrenselliği uyum içinde yakalayabilecektir.

RESUME

L'objectif de notre travail intitulé de "*la Conception de la religion de l'Intellectuel turc*" est étudier les relations entre l'intellectuel et la religion dans le processus après 1980.

On a pu considérer dans les divers catégories l'intellectuel dont des fondements théoriques ont trouvé une base juste plus généralement dans le milieu occidental. Nous pensons que l'intellectuel a pris en charge la fonction que avait perdue "Ulema" (les savants).

A propos de la religion telle qu'elle a pris place entre des élites fondateurs de la Turquie républicaine, l'intellectuel a essayé de reproduire plutôt d'une façon autoriterienne la succession de la tradition de l'eclaircissement occidental. Avec la typologie de l'intellectuel conservatrist et gauchist; il est vrai que l'intellectuel islamist est aussi en train d'avoir des rôles directeurs et de parler à propos d'expression des demandes sociaux.

A l'instance de recomprendre et de réexpliquer le concept et le fait de "religion", l'intellectuel turc, aujourd'hui, est d'un part ouvert au dialogue et d'autre part dans l'effort de se connaître à condition qu'on ne suppose pas limité du point de triangulation de l'ensemble social. En vérité, l'image de la "société religieuse" à propos de l'ajoutation historiquement aux discours aux niveaux d'élites se trouvait affaibli devant des orientations séculières.

La religion, dans la Turquie, parallèlement à l'élévation de plus en plus au monde, est reappelée et sa façon prise place dans les mémoires a été essayée d'être tiré au social par les intellectuels.

Dans ce travail, en partant des intellectuels turcs, on a recherché les paramètres de leur conception religieuse. Les intellectuels que nous avons choisi, sont six intellectuels conformément au cadre conceptionnel: *C. Meriç, Ş. Mardin, E. Güngör, M. Belge, İ. Özel, A. Bulaç*. Les idées de notre intellectuel qu'on peut considérer comme les point de reflex sont apparues non que dans le domaine religieux, mais dans les sujets de *la liberté de la foi et de la pensée, de laïcité, du reform dans la religion, du progressisme et la réaction* etc.

Notre travail recherche dans ce cadre la relation entre l'intellectuel et la religion.

BİBLİYOGRAFYA (*)

- ABEL, Olivier "Laiklik Ne Demektir?", Çev. Haldun Bayrı, *Defter*, Sayı: 13 (Nisan-Haziran 1990), s. 57-66 ("Laiklik")
- AÇIKGENÇ, Alparslan *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 1992
- AÇIKGÖZ, Halil *Cemil Meriç ile Sohbetler*, Seyran Yay., İstanbul 1993 (Cemil Meriç ile)
- AHAVİ, Şahruh *İran'da Din ve Siyaset*, Çev. Selahattin Ayaz, Yöneliş Yay., İstanbul 1990 (Din ve Siyaset)
- AHMED, Ekber S. *İslâmın Keşfi -İslâm Toplumu ve Tarihi-*, Çev. Lütfullah Karaman, İz Yay., İstanbul 1994 (İslâmın Keşfi)
- AKARLI, Engin "Osmanlılarda Devlet, Toplum ve Hukuk Anlayışı", *Çağdaş Kültürün Oluşumu*, Metis Yay., İstanbul 1986, s. 19-30 ("Devlet, Toplum ve Hukuk")
- AKARSU, Bedia *Çağdaş Felsefe Akımları*, MEBY, İstanbul 1979
- AKGÜN, Mehmet *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, KTBY, Ankara 1988 (Materyalizm)
- AKYOL, Taha "Seçim Göstergeleri Açısından Türkiye'de Sağın Sorunları", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 16 (Güz 1991), s. 13-18, Sayı: 17 (Kış 1991), s. 4-10 ("Sağın Sorunları I-II")
- ALATLI, Alev *Aydın Despotizmi*, Kitap Dergisi Yay., İstanbul 1986
- ALKAN, Ahmet Turan *Doğu ve Batı Karşısında Cemil Meriç*, Akçağ Yay., İstanbul 1993 (Cemil Meriç)
- ALKAN, Türker *Gelişen Ülkelerde Aydınlar ve Siyaset*, ODTÜY, Ankara 1977 (Aydınlar ve Siyaset)
- ALPAY, Şahin "İdeoloji' Üzerine Şerif Mardin'le Sohbet", *Cumhuriyet*, 29 Nisan 1982 ("Şerif Mardin'le")
- AMİN, Samir *Avrupa Merkezilik*, Çev. Mehmet Sert, Ayrıntı Yay., İstanbul 1993 (Avrupa)
- ANABRİTANNİCA *Genel Kültür Ansiklopedisi*, Ana Yay., İstanbul 1986-1990 (Britannica)
- ARGIN, Şükrü "Murat Belge Marksizmin Neresinde?", *Birikim*, Sayı: 40 (Ağustos 1992), s. 39-46 ("Murat Belge")
- ARKOUN, Muhammed "İslâmi Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı", Çev. Emre Öktem, *Cogito*, Sayı: 1 (Yaz 1994), s. 49-63 ("Kemalizm Olayı")
- Lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose Yay., Paris 1992 (Lectures)
- ARON, Raymond *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, 2. b., Bilgi Yay., İstanbul 1989 (Sosyolojik Düşünce)
- ARSLAN, Ahmet "İslâm, Laiklik ve Çağdaşlaşma", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29 (Temmuz-Ağustos, 1994), s. 121-134 ("Laiklik")
- ARSLAN, Hüsamettin *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yay., İstanbul 1992

(*) Birden fazla müracaat edilen bazı kaynakların kullanımında kısaltma yoluna gidilmiştir. Herhangi bir karışıklığa meydan vermemek için bu kısaltmalar parantez içinde gösterilmiştir.

-
- “Cemil Meriç’le Bir Konuşma”, *Türkiye Kültür ve Sanat Yıllığı-1986*, Ankara 1986, s. 586-594 (“Cemil Meriç’le”)
-
- “Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım”, *İlim ve Sanat*, Sayı: 18 (Mart-Nisan 1988), s. 10-18 (“Epistemolojik Bunalım”)
-
- ATTAS, S. Nakib *Modern Çağ ve İslâmi Düşünüşün Problemleri*, Çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 1989 (*Modern Çağ*)
-
- AYDIN, Mehmet *Din Fenomeni*, Tekin Kitabevi, Konya 1993
-
- “Tanzimatla Aranan Hüviyet”, *Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Sempozyumu*, TTKY, Ankara 1994, s. 15-19
-
- AYDIN, Mehmet “Allah’ın Varlığına İnanmanın Akliliği”, *İslâmi Araştırmalar*, Sayı: 2 (Ekim 1986), s. 12-21 (“İnanmanın Akliliği”)
-
- “Ateizm ve Çıkmazları”, *AÜİFD*, C. XXIV., Ankara 1981, s. 187-204 (“Ateizm”)
-
- AYUBİ, Nazih *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, Çev. Yavuz Alogan, Cep Kitapları, İstanbul 1993 (*Din ve Siyaset*)
-
- BA-YUNUS, İlyas; FERİD, Ahmed, *İslâm Sosyolojisi Bir Giriş Denemesi*, Çev. Rıdvan Kaya, Bir Yay., İstanbul 1986 (*İslâm Sosyolojisi*)
-
- BAGADER, Ebubekir *Modern Çağda Ulema*, Çev. Osman Bayraktar, İz Yay., İstanbul 1991 (*Ulema*)
-
- BAYRAMOĞLU, Ali “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, 2. b., İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 101-135 (“Söyleşi”)
-
- BELGE, Murat “Cumhuriyet Döneminde Batılılaştırma”, *CDTA*, İletişim Yay., İstanbul 1983, C. I., s. 260-264 (“Batılılaştırma”)
-
- “İslâmiyet ve Barış Paneli”, *Saçak*, Sayı: 42 (Temmuz 1987), s. 13-21 (“Panel”)
-
- “Kültür”, *CDTA*, İletişim Yay., İstanbul (t. y.), C. V., s. 1288-1304
-
- 12 Yıl Sonra 12 Eylül*, 2. b., Birikim Yay., İstanbul 1992 (*12 Yıl Sonra*)
-
- “Sosyalist Ahmet Mithat Olduğumu Söylemişim”, *Gergedan*, Sayı: 4 (Haziran 1987), s. 39-43 (“Söyleşi”)
-
- Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, Birikim Yay., İstanbul 1989 (*Gelecek*)
-
- “Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar” *CDTA*, İletişim Yay., İstanbul 1983, C. I., s. 122-129 (“Aydınlar”)
-
- Tarihten Güncelliğe*, 2. b., Alan Yay., İstanbul 1986
-
- “Türkiye Cumhuriyeti’nde Sosyalizm -1960’tan Sonra-”, *CDTA*, İletişim Yay., İstanbul (t. y.), C. VII., s. 1955-1962 (“Türkiye’de Sosyalizm”)
-
- Türkiye Dünyanın Neresinde?*, 2. b., Birikim Yay., İstanbul 1992 (*Türkiye*)
-
- “Türkiye’de Gündelik Hayat”, *CDTA*, İletişim Yay., İstanbul (t. y.), C. III-IV., s. 836-876 (“Gündelik Hayat”)

- BERGER, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993 (*Din*)
- BERGER, P.; LUCKMANN, T., "Din Sosyolojisi ve Bilgi Sosyolojisi", Çev. Hüsamettin Arslan, *İlim ve Sanat*, Sayı: 22 (Kasım-Aralık 1988), s. 54-59 ("Din Sosyolojisi")
- BERKAY, Fügen "Türk Toplumunu Açısından İslâmiyet", *Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 19-20, İstanbul 1964-1966, s. 201-212 ("İslâmiyet")
- BERKES, Niyazi "Batı Düşününde ve Türkiye Tarihinde Aydınlanma Kavramı", *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*, Adam Yay., İstanbul 1985, s. 247-258 ("Aydınlanma Kavramı")
- _____ *Teokrasi ve Laiklik*, Adam Yay., İstanbul 1984
- _____ *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yay., İstanbul 1988 (*Çağdaşlaşma*)
- _____ "Uygarlık, Din, İdeoloji Olarak İslâmlık", *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*, Adam Yay., İstanbul 1985, s. 52-78 ("İslâmlık")
- BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985
- _____ "İslâmi ve Sosyolojik Anlamda Sağ ve Sol Kavramları", *Türk Yurdu*, Sayı: 44 (Nisan 1991), s. 38-41 ("Sağ ve Sol")
- _____ *İslâmiyet'in Kültürel Özellikleri ve İslâmi Kavramlar*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1989 (*İslâmi Kavramlar*)
- BİRAND, Kâmuran *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, AÜİFY, Ankara 1955 (*Aydınlanma Devri*)
- BODİN, Louis *Aydınlar*, Çev. Mehmet Dünder, Ayko Yay., Ankara 1984
- BODUR, H. Ezber "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü", *ATAÜİFD*, Sayı: 9, Erzurum 1991, s. 80-108; Sayı: 10, Erzurum 1991, s. 80-95 ("Dinin Rolü I-II")
- BON, F.; BURNIER, M. *Les Nouveaux Intellectuels*, Seuil Yay., Paris 1971 (*Les Nouveaux*)
- BORA, Tanıl "Sol Politik Dili Üzerine Düşünceler", *Birikim*, Sayı 44 (Aralık 1992), s. 22-26 ("Sol Politik Dil")
- BOTTOMORE, Tom B. *Seçkinler ve Toplum*, Çev. Erol Mutlu, Gündoğan Yay., Ankara 1990 (*Seçkinler*)
- _____ *Toplumbilim*, Çev. Ünsal Oskay, 2. b., Beta Yay., İstanbul 1984
- BOZARSLAN, Hamit "İsmet Özel Üzerine", Çev. Haldun Bayrı, Defter, Sayı: 15 (Aralık-Mart 1990), s. 91-96 ("İsmet Özel")
- BULAÇ, Ali "Ahlâkî ve Fikrî İki Sapma", *Kitap Dergisi*, Sayı: 16-17 (Haziran-Temmuz 1988), s. 22
- _____ "Akıntıya Uygun Büyük Bir Nehre Akmak", *Yeni Zemin*, Sayı: 2 (Şubat 1993), s. 62-63 ("Nehre Akmak")
- _____ "Bir Arada Yaşamının Mümkün Projesi: Medine Vesikası", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 5 (Kış 1994), s. 3-15 ("Medine Vesikası")
- _____ *Bir Aydın Sapması-Sağ ve Sol Akımlar*-, 3. b., Beyan

- Yay., İstanbul 1993 (*Aydın Sapması*)
- _____ *Din ve Modernizm*, 3. b., Beyan Yay., İstanbul 1992
- _____ "Dinlerin Meydan Okuyuşu: Entegrizm ve Fundamenta-
lizm", *Birikim*, Sayı: 37 (Mayıs 1992), s. 17-28 ("Meydan
Okuyuş")
- _____ *Gündemdeki Konular*, Akabe Yay., İstanbul 1988 (*Gün-
dem*)
- _____ *İnsanın Özgürlük Arayışı*, Beyan Yay., İstanbul 1988 (*Öz-
gürlük Arayışı*)
- _____ *İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları*, 4. b., Beyan Yay.,
İstanbul 1993 (*Düşünce Sorunları*)
- _____ *İslâm Dünyasında Toplumsal Değişme*, 3. b., Beyan Yay.,
İstanbul 1993 (*Toplumsal Değişme*)
- _____ *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan
Yay., İstanbul 1994 (*Din-Felsefe*)
- _____ *İslâm ve Demokrasi -Teokrasi-Totaliterizm-*, Beyan Yay.,
İstanbul 1993 (*İslâm ve Demokrasi*)
- _____ *İslâm ve Fanatizm*, Beyan Yay., İstanbul 1993
- _____ "İslâm ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi", *Cogito*,
Sayı: 1 (Yaz 1994), s. 65-85 ("Din-Devlet İlişkisi")
- _____ "Mekasidu'ş-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu",
İslâmi Araştırmalar, C. V., Sayı: 4 (Ekim 1991), s. 292-
309 ("Mekasidu'ş-Şeria")
- _____ "Modern ve Mahrem", *Gelecek*, Sayı: 9-10 (Ocak-Şubat
1992), s. 27-34
- _____ *Nuh'un Gemisine Binmek*, Beyan Yay., İstanbul 1992
(*Nuh'un Gemisi*)
- _____ "Sunuş", *İslâm ve Sömürgecilik*, Nehir Yay., İstanbul
1989, s. 9-23
- CAHEN, Claude *İslâmiyet*, Çev. Esat Nermi Erendor, Bilgi Yay., İstanbul
1990
- CEMAL, Ahmet "Bir Yol Ayrımında Türk Aydını", *Yazko Edebiyat*, Sayı:
16 (Şubat 1982), s. 81-86 ("Türk Aydını")
- CHEVALIER, Jean "Din Fenomeni", Çev. Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*,
Tekin Kitabevi, Konya 1993, s. 3-48
- CİNEMRE, Levent; ÇAKIR Ruşen, *Sol Kemalizme Bakıyor*, Metis Yay., İstanbul 1991
(*Sol*)
- COMTE, Auguste *Pozitivizm İlmihali*, Çev. Peyami Erman, 2. b., MEGSBY,
İstanbul 1986
- ÇAKIR, Ruşen *Ayet ve Slogan*, Metis Yay., İstanbul 1990
- ÇETİNKAYA, Hüsamettin "Birikim Nereye Gidiyor?", *Edebiyat ve Eleştiri*, Sayı: 3/4
(Eylül 1992), s. 3-20 ("Birikim")
- ÇİĞDEM, Ahmet *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yay., İstanbul 1990 (*Aydın-
lanma*)
- _____ "Din ve İdeolojik Düşüncenin Eklemlenmesi Sorunu: İslâm
ve Marksizm", *Tezkire*, Sayı: 4 (Eylül 1992), s. 7-20

- (“İslâm ve Marksizm”)
- “Din, Toplum ve Kamusalılık”, *Birikim*, Sayı: 51 (Temmuz 1993), s. 76-83 (“Din”)
- DAVRAN, Zeynep “Aydınlanma Çağı”, *Çağdaş Kültürün Oluşumu*, İstanbul 1986, s. 228-238 (“Aydınlanma”)
- DAVUTOĞLU, Ahmet “Türk Entellektüel Geleneğindeki Baskıcı Temayüllerin Kökenleri”, *İlim ve Sanat*, Sayı: 13 (Mayıs-Haziran 1987), s. 15-21 (“Baskıcı Temayüller”)
- DEMİR, Ömer “Postmodern Aydının Krizi”, *Dergâh*, Sayı: 36 (Şubat 1993), s. 3-4 (“Postmodern Aydın”)
- DERELİ, Toker *Aydınlar, Sendika Hareketi ve Endüstriyel İlişkiler Sistemi*, İÜİFY, İstanbul 1974 (*Aydınlar*)
- DESCARTES, René *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, 3. b., Say Yay., İstanbul 1992 (*İlkeler*)
- DURSUN, Davut *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yay., İstanbul 1989 (*Siyaset ve Din*)
- DUVERGER, Maurice *Metodoloji Açısından Sosyal Bilimlere Giriş*, Çev. Ünsal Oskay, 4. b., Bilgi Yay., İstanbul 1990 (*Sosyal Bilimler*)
- ELİADE, Mircea “Modern Dünyanın Mitleri”, Çev. Sadık Kılıç, *Dergâh*, Sayı: 38 (Nisan 1993), s. 16-17 (“Mitler”)
- ERDEM, Onur; TURHAN, Nejat, “İsmet Özel’le Bir Konuşma”, *Yeni Dergi*, Sayı: 2 (Nisan-Mayıs 1994), s. 6-14 (“İsmet Özel’le”)
- ERKAL, Mustafa E. *Sosyoloji*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1987
- ESPOSITO, John L. *Güçlenen İslâmın Yankıları*, Çev. Erol Çatalbaş, Yöneliş Yay., İstanbul 1989
- FARUKİ, İ.Raci; FARUKİ Lamia L., *İslâm Kültür Atlası*, Çev. Mustafa Okan Kibar-oğlu, Zerrin Kibaroglu, İnkılab Yay., İstanbul 1991 (*Atlas*)
- FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, *Karl Marx ve Sistemi*, 2.b., Ötüken Yay., İstanbul 1976 (*Karl Marx*)
- FOUCAULT, Michel *Söylemin Düzeni*, Çev. Turhan Ilgaz, Hil Yay., İstanbul 1987
- FREUD, Sigmund *Totem ve Tabu*, Çev. Niyazi Berkes, Remzi Kitabevi, İstanbul 1971
- FREUND, J. “Max Weber’in Din Sosyolojisi”, Çev. Ünver Günay, *EÜİFD*, Sayı: 3, Kayseri 1986, s. 323-351 (“Max Weber”)
- FREYER, Hans *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, AÜİFY, Ankara 1964
- İçtimai Nazariyeler Tarihi, Çev. Tahir Çağatay, 3. b., AÜDTCFY, Ankara 1977 (*İçtimai Nazariyeler*)
- FROMM, Erich *Psikanaliz ve Din*, Çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1981
- GABRİELİ, F. “İlmî ve Edebî Tesirlerin Batı Avrupa’ya İntikali”, Çev. İlhan Kutluer, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Hikmet Yay., İstanbul 1989, C.IV., s. 423-461 (“İntikal”)
- GARAUDY, Roger *Entegrizm*, Çev. Kamil Bilgin Çileçöp, Pınar Yay., İstanbul 1992

- GAZO, Ernest Wolf "Batı'da ve İslâm'da Allah Anlayışına Felsefi Bir Yaklaşım", Çev. İbrahim Özdemir, *İslâmi Araştırmalar*, Sayı: 2 (Nisan 1989), s. 5-15 ("Allah Anlayışı")
- GELLNER, Ernest "Postmodernizm, Akıl ve Din", Çev. Yusuf Kaplan, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 4 (Güz 1993), s. 83-97 ("Akıl ve Din")
Uluslar ve Ulusçuluk, Çev. Büşra Ersanlı Behar, Günay Göksu Özdoğan, İnsan Yay., İstanbul 1992 (*Uluslar*)
- GERGER, Mehmet Emin *Din, Siyaset, Laiklik*, 2. b., Nehir Yay., İstanbul 1991 (*Siyaset*)
- GÖKBERK, Macit "Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, Dr. Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı Yay., İstanbul 1983, s. 281-333 ("Aydınlanma Felsefesi")
Felsefenin Evrimi, MEBY, İstanbul 1979
- GÖKTAŞ, Hıdır; ÇAKIR, Ruşen, *Türk Sağında İdeoloji ve Politika*, Metis Yay., İstanbul 1991 (*Türk Sağı*)
- GÖKTÜRK, Akşit *Okuma Uğraşı*, 3. b., İnkılap Kitabevi, İstanbul 1988 (*Okuma*)
- GÖLE, Nilüfer "Çoğulculuk, Toplumsal Hayal Gücünü Harekete Geçiriyor", *Kitap Dergisi*, Sayı: 53 (Temmuz 1991), s. 13-20 ("Çoğulculuk")
Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme, Metis Yay., İstanbul 1991 (*Modern Mahrem*)
Mühendisler ve İdeoloji Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere, Çev. Eli Levi, İletişim Yay., İstanbul 1986 (*Mühendisler ve İdeoloji*)
Otoriter Laiklik ve İslâmi Katılım, *İslâm ve Demokrasi*, Tuses Yay., İstanbul 1994, s. 121-134 ("İslâmi Katılım")
"80 Sonrası Politik Kültür", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 21 (Kış 1992), s. 49-54 ("80 Sonrası")
- GRAMSCI, Antonio *Aydınlar ve Toplum*, Çev. V. Günyol, F. Edgü, B. Onaran, Alan Yay., İstanbul 1985 (*Aydınlar*)
- GRUNEBAUM, Gustave Edmund Von, *İslâmiyet I-II*, Çev. Esat Nermi Erendor, Bilgi Yay., İstanbul 1993
- GUENON, René *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1979 (*Bunalım*)
- GÜLDEMİR, Ufuk *Çevik Kuvvetin Gölgesinde Türkiye (1980-1984)*, Tekin Yay., İstanbul 1986 (*Çevik Kuvvet*)
- GÜNAY, Ünver *Din Sosyolojisi Dersleri*, EÜY, Kayseri 1993 (*Din Sosyolojisi*)
"Din ve Toplumsal Farklılaşma", *ATAÜİFD*, Sayı: 5, Erzurum 1982, s. 71-85 ("Toplumsal Farklılaşma")
"Modern Sanayi Toplumlarda Din", *EÜİFD*, Sayı: 3, Kayseri 1986, s. 41-88, Sayı: 4, Kayseri 1986, s. 29-58 ("Din I-II")
"Türkiye'de Dini Sosyalleşme", *Türkiye I. Din Eğitimi Semineri 23-25 Nisan 1981*, İFVY, Ankara 1981, s. 192-199 ("Dini Sosyalleşme")

- (Mayıs-Haziran 1987), s. 24-25 ("Şerif Mardin'le")
- İNAN, Kemal, "Üçüncü Dünya: Taşralılıktan Evrenselliğe", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 24 (Kış 1984), s. 133-153 ("Üçüncü Dünya")
- İNAYET, Hamid *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, Çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yay., İstanbul 1988 (*Siyasi Düşünce*)
- İNSEL, Ahmet *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yay., İstanbul 1990 (*Bunalım*)
- İZZETİ, Ebulfazl *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş*, Çev. Cahit Koytak, İnsan Yay., İstanbul 1984 (*İslâm'ın Yayılışı*)
- JUNG, Carl Gustav *Din ve Psikoloji*, Çev. Cengiz Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1993
- KANT, Immanuel "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", Çev. Nejat Bozkurt. *Seçilmiş Yazılar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 213-221 ("Aydınlanma Nedir?")
-
- Pratik Usun Eleştirisi*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, 2. b., Say Yay., İstanbul 1994 (*Pratik Us*)
- KAPLAN, Sefa *Tarih Tereddütten İbarettir*, Endülüs Yay., İstanbul 1990 (*Tarih*)
- KARA, İsmail "Din Devlet İlişkileri Açısından Diyanet İşleri Başkanlığı", *Dergâh*, Sayı: 53 (Temmuz 1994), s. 16-17
-
- "İslâmcılık", *SBA*, Risale Yay., İstanbul 1990, C. II., s. 261-267
-
- Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, *Metinler Kişiler*, Risale Yay., İstanbul 1986 (*İslâmcılık*)
- KARLIĞA, Bekir "Bir Dramın Anatomisi: Türk Aydını (Dünü-Bugünü)", *Yedi İklim*, Sayı: 34 (Ocak 1993), s. 11-16 ("Türk Aydını")
- KEHRER, Günter *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1992
- KENTEL, Ferhat "Dinin Anlamı, Anlamları ya da Yeniden Rüyaya Doğru", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 1 (Kış 1993), s. 50-58 ("Rüyaya Doğru")
- KEPEL, Gilles *Tanrının İntikamı*, Çev. Selma Kırmızı, İletişim Yay., İstanbul 1992
- KEPEL, Gilles; Richard Yann (Der.) *Intellectuels et Militants de l'Islam Contemporain*, Seuil Yay., Paris 1989
- KEYDER, Çağlar *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, Çev. Sabri Tekay, İletişim Yay., İstanbul 1989 (*Devlet ve Sınıflar*)
- KILIÇBAY, Mehmet Ali "Osmanlı Aydını", *TCTA*, İletişim Yay., İstanbul (t.y.), C. I., s. 55-60
-
- "Osmanlı Batılılaşması", *TCTA*, İletişim Yay., İstanbul (t.y.) C. I., s. 147-152
- KIRAY, Mübeccel *Toplumbilim Yazıları*, GÜİİBFY, Ankara 1982 (*Yazılar*)
- KOLAKOWSKI, Leszek "İnsan Yalnız Aklıyla Yaşamaz", Çev. Şahin Alpay, *NPQ Türkiye*, C. I., Sayı: 1 (Yaz 1991), s. 20-27 ("İnsan-Akıl")
- KONGAR, Emre *Devrim Tarihi ve Toplumbilim Açısından Atatürk*, Remzi

- KORLAELÇİ, Murtaza Kitabevi, İstanbul 1983 (*Atatürk*)
- KORLAELÇİ, Murtaza *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan Yay., İstanbul 1986 (*Pozitivizm*)
- KOŞTAŞ, Münir "Max Weber'de Din ve Zihniyet", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 10 (Aralık 1993), s. 30-34 ("Din ve Zihniyet")
- KÖKER, Levent *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yay., İstanbul 1990 (*Modernleşme*)
- KUR'AN-I KERİM
- KUREŞİ, İhtiyak Hüseyin "İslâm Toplumunda Ulemanın Konumu", Çev. Nuray Tunalı, *Modern Çağda Ulema*, İz Yay., İstanbul 1991, s. 1-28 ("Ulemanın Konumu")
- KUTLUER, İlhan *Modern Bilimin Arkaplanı*, İnsan Yay., İstanbul 1985 (*Arkaplan*)
- _____ "Ordre et Progrés'nin Türkçe Söylenişi", *İlim ve Sanat*, Sayı: 4 (Kasım-Aralık 1985), s. 57-58 ("Ordre et Progrés")
- LAROUİ, Abdullah *Tarihselcilik ve Gelenek*, Çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yay., Ankara 1993 (*Kriz*)
- _____ *İslâm ve Modernlik*, Çev. Ayşegül Yaraman-Başbuğu, Milliyet Yay., İstanbul 1993
- LE-GOFF, Jacques *Ortaçağda Entellektüeller*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994 (*Entellektüeller*)
- LEWIS, Bernard *İslâm'ın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, Rey Yay., Kayseri 1992 (*Siyasal Dil*)
- _____ *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, 2. b., TTKY, Ankara 1984 (*Modern Türkiye*)
- LINGS, Martin *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, Çev. Enes Harman, Ufuk Uyan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1980 (*Modern Hurafeler*)
- MACRAE, Donald *Weber*, Çev. Nur Vergin, Afa Yay., İstanbul 1985
- MAGGEE, Bryan "Charles Taylor ile Söyleşi: Marksist Felsefe", Çev. Julide Ergüder, *Yeni Düşün Adamları*, MEBY, İstanbul 1979, s. 47-72 ("Marksist Felsefe")
- _____ "Ernest Gellner ile Söyleşi: Felsefenin Toplumsal İçeriği", Çev. Serap Can, *Yeni Düşün Adamları*, MEBY, İstanbul 1979, s. 447-469 ("Felsefenin İçeriği")
- _____ "W. Barrett ile Söyleşi: Heidegger ve Çağdaş Varoluşçuluk", Çev. Ülker Gökberk, *Yeni Düşün Adamları*, MEBY, İstanbul 1979, s.101-136 ("Heidegger")
- MARDİN, Şerif "Atatürk'ü Anarken", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 28 (Mayıs-Haziran 1994), s. 5-9
- _____ "'Aydınlar' Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 255-265 ("Bir İzah Denemesi")
- _____ "Baticılık", *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 11-22
- _____ "Din İptidailiği", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay.,

İstanbul 1991, s. 245-251

"Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 238-244 ("Din Sorunu")

Din ve İdeoloji, 3. b., İletişim Yay., İstanbul 1986

"Giriş", *Sosyoloji Yazıları*, HVY, İstanbul 1986, s. XIII-XVI

İdeoloji, 2. b., Turhan Kitabevi, Ankara 1982

"2000'e Doğru Kültür ve Din", Çev. Gülşat Aygen Tosun, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 213-237 ("Kültür ve Din")

"İslâmcılık", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 11-36

"İyiler ve Kötüler", Çev. Mustafa Özel, *Dergâh*, Sayı: 27 (Mayıs 1992), s. 1, 14-15, Sayı: 28 (Haziran 1992), s. 14-15

"Modern Türkiye'de Din", Çev. Hasan Ünal, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 81-113 ("Türkiye'de Din")

"Modern Türkiye'de Din ve Siyaset", Çev. Mustafa Erdoğan, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 114-145 ("Din ve Siyaset")

"Sivil Toplum", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 2. b., İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 9-17

"Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 266-288

"Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 23-81 ("Aşırı Batılılaşma")

"Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", Çev. Şeniz Gönen, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 2. b., İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 30-66 ("Merkez-Çevre")

"Türkiye'de Din ve Laiklik", Çev. Fahri Unan, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 37-80 ("Din ve Laiklik")

Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme-Bediüzzaman Said Nursi Olayı-, Çev. Metin Culhaoğlu, İletişim Yay., İstanbul 1993 (*Din ve Toplumsal Değişme*)

"Türkiye'de Dinî Sembollerin Dönüşümü Üstüne Bir Not", Çev. Gülşat Aygen Tosun, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 194-212 ("Dini Semboller")

"Türkiye'de Gençlik ve Şiddet", Çev. Mustafa Erdoğan, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 251-290 ("Gençlik ve Şiddet")

"Türkiye'de Kimlik Meselesi ve İslâm", *Dergâh*, Sayı: 8

- (Ekim 1990), s. 12, 13-20 ("Kimlik Meselesi")
- "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 176-193 ("Muhalefet")
- Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 2. b., İletişim Yay., İstanbul 1991
- "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 2. b., İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 175-207
- MARX, Karl *Din Üstüne*, Çev. Murat Belge, Gerçek Yay., İstanbul 1974
- MEEKER, Michael E. "Türkiye Cumhuriyetinin Yeni Müslüman Aydınları", Çev. Yusuf Kaplan, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 1 (Kış 1993), s. 154-168 ("Müslüman Aydınlar")
- MENSCHING, Gustav *Dinî Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya 1994
- MERİÇ, Cemil "Batıda ve Bizde Aydınların Serüveni", *CDTA*, İletişim Yay., İstanbul 1983, C. I., s. 130-137 ("Aydınların Serüveni")
- "Batılılaşma", *CDTA*, İletişim Yay., İstanbul 1983, C. I., s. 234-244
- Bir Dünyanın Eşiğinde*, 2. b., Ötüken Yay., İstanbul 1976 (*Bir Dünya*)
- Bu Ülke*, 4. b., Ötüken Yay., İstanbul 1979
- Işık Doğudan Gelir*, Pınar Yay., İstanbul 1984 (*Işık*)
- Jurnal 1955-65*, 3. b., İletişim Yay., İstanbul 1992 (*Jurnal-I*)
- Jurnal 1966-83*, 2. b., İletişim Yay., İstanbul 1993 (*Jurnal-II*)
- Kırk Ambar*, Ötüken Yay., İstanbul 1980
- Kültürden İrfana*, İnsan Yay., İstanbul 1986
- Mağaradakiler*, Ötüken Yay., İstanbul 1978
- Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yay., İstanbul 1993 (*Sosyoloji Notları*)
- Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Yay., İstanbul 1977 (*Umrân*)
- MERT, Nuray "Laik Cumhuriyetin Resmi Bilimi: Sosyoloji", *Dergâh*, Sayı: 35 (Ocak 1993), s. 17-18 ("Sosyoloji")
- "Laiklik Tartışması ve Siyasal İslâm", *Cogito*, Sayı: 1 (Yaz 1994), s. 87-99 ("Siyasal İslâm")
- MILLS, C. Wright *İktidar Seçkinleri*, Çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yay., İstanbul 1974 (*Seçkinler*)
- MORIN, Edgar *Avrupa'yı Düşünmek*, Çev. Şirin Tekeli, Afa Yay., İstanbul 1988 (*Avrupa*)
- NASR, Seyyid Hüseyin *İslâm-İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özel, Akabe Yay., İstanbul 1985 (*İslâm*)
- İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1984 (*Modern İnsan*)

-
- OCAK, Ahmet Yaşar *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, Çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1988 (*Düşünce ve Hayat*)
-
- "Çağdaş Türk Aydını ve Yakın Tarih Perspektivi İçinde Türkiye'de İslâm Gerçeği", *Kutlu Doğum Haftası 12-17 Ekim 1989*, TDVY, Ankara 1990, s. 77-84 ("Çağdaş Türk Aydını")
-
- "Günümüz Türkiye'sinde İslâmi Düşüncenin Bir Tahlil Denemesi ve Tarih Perspektivi", *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu - Bursa 16-17 Haziran 1990-*, EVY, İstanbul 1990, s. 141-155 ("İslâmi Düşünce")
-
- "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *İslâmi Araştırmalar*, Sayı: 3 (Temmuz 1990), s. 190-194 ("Osmanlı Resmi Dini")
-
- ÖZDALGA, Elisabeth "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar*, C. III., Sayı: 2 (Nisan 1989), s. 29-39 ("Din Din midir?")
-
- "Türkiye'de İslâmi Uyanış ve Radikalleşme Üzerine", *İslâmi Araştırmalar*, C. IV., Sayı: 1 (Ocak 1990), s. 57-60 ("İslâmi Uyanış ve Radikalleşme")
-
- ÖZEK, Çetin *Devlet ve Din*, Ada Yay., İstanbul (t.y.)
-
- ÖZEL, İsmet "Aydınlanma ve Türkiye", *ODTÜ Konuşması*, 14 Aralık 1989, s. 1-3 ("Aydınlanma")
-
- "Bir Cevap", *Defter*, Sayı: 15 (Aralık-Mart 1990), s. 97-102
-
- Cuma Mektupları I-IV*, Çıdam Yay., İstanbul 1990-1992
-
- Faydasız Yazılar*, 3. b., Çıdam Yay., İstanbul 1991
-
- "Hem Perukalı Hem Fodul", *Kitap Dergisi*, Sayı: 9 (Kasım 1986), s. 10 ("Perukalı")
-
- "Müslüman ve Bilgi", *Dergâh*, Sayı: 15 (Mayıs 1991), s. 14-15
-
- Sorulunca Söylenen*, Der. Kazım Sağlam, Çıdam Yay., İstanbul 1991 (*Sorulunca*)
-
- Surat Asmak Hakkımız*, 2. b., Çıdam Yay., İstanbul 1991 (*Surat Asmak*)
-
- Tahrir Vazifeleri I-XII*, Çıdam Yay., İstanbul 1992-1994 (*Tahrir*)
-
- "Tanzimat'ın Getirdiği Aydın", *TCTA*, İletişim Yay., İstanbul (t.y.), C. I., s.61-66 ("Aydın")
-
- Taşları Yemek Yasak*, Risale Yay., İstanbul 1985 (*Taşları Yemek*)
-
- Tehdit Değil Teklif*, 3. b. Çıdam Yay., İstanbul 1990 (*Teklif*)
-
- Üç Mesele -Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma-*, 2. b. Dergâh Yay., İstanbul 1984 (*Üç Mesele*)
-
- Waldo Sen Neden Burada Değilsin?*, Risale Yay., İstanbul

- 1988 (Waldo)
Zor Zamanda Konuşmak, Dergâh Yay., İstanbul 1984
 (Konuşmak)
- PARLA, Jale
Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik, İletişim Yay., İstanbul 1985 (Şarkiyatçılık)
 "18. Yüzyılda Avrupa Edebiyatı", *Çağdaş Kültürün Oluşumu*, Metis Yay., İstanbul 1986, s. 254-262 ("Avrupa Edebiyatı")
- PARLA, Taha
Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları I-III, İletişim Yay., İstanbul 1993 (Resmi Kaynaklar)
Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm, Çev. Füsün Ustel, Sabir Yücesoy, İletişim Yay., İstanbul 1989 (Türkiye'de Korporatizm)
- POPPER, Karl
Açık Toplum ve Düşmanları, Çev. Harun Rızatepe, 2. b., Remzi Kitabevi, İstanbul 1989
- PRUETT, Gordon E.
"İslâm ve Oryantalizm", Oryantalistler ve İslâmiyatçılar, Çev. Bedirhan Muhib, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 61-112 ("Oryantalizm")
- RAHMAN, Fazlur
İslâm, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, 2. b., Selçuk Yay., Ankara 1992
İslâm ve Çağdaşlık, Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Fecr Yay., Ankara 1990
"İslâm'da İhya ve İslahat Hareketleri", Çev. Turan Koç, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1989, C. IV., s. 177-201 ("İhya ve İslahat")
- ROY, Olivier
"Bricoleurs de la Culture en Monde Musulman", *Esprit*, Sayı: 8-9 (Ağustos-Eylül 1987), s. 44-53 ("Bricoleurs")
Siyasal İslâmın İflası, Çev. Cüneyt Akalın, Metis Yay., İstanbul 1994 (İflas)
- SABINE, George
Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi, Çev. Özer Ozankaya, Gündoğan Yay., Ankara 1991 (Siyasal Düşünceler)
- SAID, Edward
Haberlerin Ağında İslâm, Çev. Alev Alatlı, Pınar Yay., İstanbul 1984
Oryantalizm, Çev. Nezi̇h Uzel, Pınar Yay., İstanbul 1982
- SARIBAY, Ali Yaşar
"İslâmi Popülizm ve Sivil Toplum Arayışı", *Birikim*, Sayı: 47, (Mart 1993), s. 14-20 ("İslâmi Popülizm")
"Türk Siyasal Kültürünün Yeni Bir Sembolü: Sivil Toplum", *Birikim*, Sayı: 38/39 (Haziran-Temmuz 1992), s. 112-116 ("Sivil Toplum")
Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası, Alan Yay., İstanbul 1985 (Modernleşme)
"Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve İslâm", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 29/30 (Bahar-Yaz 1985), s. 45-64 ("Modernleşme ve İslâm")
- SARTRE, Jean-Paul
Varoluşçuluk-Existantialisme, Çev. Asım Bezirci, 4. b., Yazko Yay., İstanbul 1983 (Existantialisme)

- SAYARI, Sabri "İslâm, Laiklik ve Demokrasi", *İslâm ve Demokrasi*, Tüses Yay., İstanbul 1994, s. 135-150 ("Laiklik ve Demokrasi")
- SCHARF, Betty R. "Endüstriyel Toplumlarda Din", Çev. Bünyamin Solmaz, *SÜİFD*, Sayı: 3, Konya 1990, s. 439-462
- SCHULZE, Reinhard "Günümüz Batı ve İslâm Toplumlarında Laiklik ve Din", *İslâm ve Demokrasi*, Tüses Yay., İstanbul 1994, s. 51-68 ("Laiklik ve Din")
- SENCER, Muzaffer "Din ve Toplum", *CDTA*, İletişim Yay., İstanbul (t.y.), C. II., s. 560-569
- _____ *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*, 2. b., Ant Yay., İstanbul 1971 (*Dinin Etkileri*)
- _____ *Toplumbilimlerinde Yöntem*, 3. b., Beta Yay., İstanbul 1989 (*Yöntem*)
- SERDAR, Ziyaüddin *İslâm Medeniyetinin Geleceği*, Çev. Deniz Aydın, İnsan Yay., İstanbul 1986 (*Gelecek*)
- SEZEN, Yümni *İslâm Sosyolojisine Giriş*, Turan Kültür Yay., İstanbul 1994 (*İslâm Sosyolojisi*)
- _____ *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, MÜİFY, İstanbul 1990
- SEZER, Baykan *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, İÜEFY, İstanbul 1985 (*Ana Başlıklar*)
- _____ *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İÜEFY, İstanbul 1981 (*Toplum Farklılaşmaları*)
- SHAW, Stanford J.; SHAW, Ezel Kural, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, Çev. Mehmet Harmancı, E Yay., İstanbul 1983
- SHAYEGAN, Daryush *Yaralı Bilinç*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1991
- SHILS, Edward "Intellectuals", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan Yay., 1968, C. VII., s. 399-410
- SİDDİKİ, Mazharuddin *İslâm ve Marksizm*, Çev. Fevzi Emir, Fikir Yay., İstanbul 1986 (*Marksizm*)
- SUBAŞI, Necdet *İslâmi İnançların Halk Katındaki Gelişme Şekli -Volk İslâm-*, Yayınlanmamış Doktora Semineri, Konya 1992 (*Volk İslâm*)
- _____ "Oryantalist Söylem'in Sosyolojisi", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 6 (Bahar 1994), s. 104-111 ("Oryantalist Söylem")
- ŞAYLAN, Gencay *İslâmiyet ve Siyaset*, V Yay., Ankara 1987
- ŞENEL, Alaaddin *Siyasal Düşünceler Tarihi*, AÜSBFY, Ankara 1982 (*Siyasal Düşünceler*)
- ŞERİATİ, Ali Aydın, Çev. İbrahim Ağacan, 2. b., Dünya Yay., İstanbul 1992
- TAPPER, Richard *Çağdaş Türkiye'de İslâm - Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet-*, Çev. Özden Arıkan, Sarmal Yay., İstanbul 1991 (*Çağdaş Türkiye*)
- TARHANLI, İftar B. "Laik Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 1 (Kış 1993), s. 96-113 ("Diyanet")

- TEZCAN, Mahmut *Türklerle İlgili Stereotipler ve Türk Değerleri*, AÜEFY, Ankara 1974 (*Stereotipler*)
- TOPRAK, Binnaz "İki Müslüman Aydın: Ali Bulaç ve İsmet Özel", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 29/30 (Bahar-Yaz 1985), s. 143-151 ("İki Müslüman Aydın")
- _____ "Islamist Intellectuals of the 1980's in Turkey, *Current Turkish Thought*, Redhause Yay., İstanbul 1987 ("Islamist Intellectuals")
- _____ "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, Beta Yay., İstanbul 1986, s. 359-368 ("Dinin Denetimi")
- TOURAİNE, Alain *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1992
- TOYNBEE, Arnold; IKEDA, Daisaku, *Yaşamı Seçin-Diyalog-*, Çev. Umut Arık, AÜY, Ankara 1992 (*Diyalog*)
- TUNÇAY, Mete "Laiklik", *CDTA*, İletişim Yay., İstanbul (t.y.), C. II-III., s. 570-578
- _____ "Türkiye Cumhuriyeti'nde Siyasal Düşünce Akımları", *CDTA*, İletişim Yay., İstanbul (t.y.), C. VII., s. 1924-1928 ("Siyasal Düşünce Akımları")
- _____ *T. C.'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, 3. b., Cem Yay., İstanbul 1992 (*Tek Parti Yönetimi*)
- _____ *Türkiye'de Sol Akımlar 1908-1925*, 2. b., Bilgi Yay., İstanbul 1967 (*Sol Akımlar*)
- TURAN, İlter "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür", *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, Sarmal Yay., İstanbul 1993, s. 39-70 ("Türkiye'de Din")
- TURHAN, Mümtaz *Kültür Değişimleri*, 2. b., BKMKY, İstanbul 1972
- TURNER, Bryan S. *Marks ve Oryantalizmin Sonu*, Çev. H. Çağatay Keskinok, Kaynak Yay. Ankara 1984 (*Oryantalizmin Sonu*)
- _____ *Max Weber ve İslâm*, Çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991 (*Weber ve İslâm*)
- _____ *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 1991 (*Oryantalizm*)
- _____ "Oryantalizm ve İslâm'da Sivil Toplum Meselesi", Çev. Bedirhan Muhib, *Oryantalistler ve İslâmiyatçılar*, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 35-59 ("Oryantalizm")
- TÜRKDOĞAN, Orhan *Max Weber Günümüzde ve Türkiye'de Weber'ci Görüşler*, TDAVY, İstanbul 1985 (*Weber'ci Görüşler*)
- _____ "Türkiye'de Aydın Muhalefeti: Yeni Sol ve Yeni Sağın Oluşumu", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 16 (Güz 1991), s. 20-31 ("Aydın Muhalefeti")
- "TÜRKİYE CUMHURİYETİ ANAYASASI", *T. C. Resmi Gazete*, Sayı: 17344, Ankara 20 Ekim 1982 ("Anayasa")
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er "Değişen Dünyada İslâm", *Kutlu Doğum Haftası 12-17 Ekim 1989*, TDVY, Ankara 1990, s. 85-91 ("Değişen Dünya")

-
- Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yay. İstanbul 1991 (*İslâmcılığın Doğuşu*)
-
- “Türkiye’de Din ve Siyaset”, *Dergâh*, Sayı: 19 (Eylül 1991), s. 22
-
- ÜLGENER, Sabri *Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler*, Mayaş Yay., Ankara 1983 (*Aydınlar*)
-
- Zihniyet ve Din, İslâm Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Der Yay., İstanbul 1981 (*Zihniyet ve Din*)
-
- ÜLKEN, Hilmi Ziya *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2. b., Ülken Yay., İstanbul 1979 (*Çağdaş Düşünce*)
-
- VAKKASOĞLU, Vehbi *Din Gerçeği 99 Aydın Konuştu*, Cihan Yay., İstanbul 1984 (*Din Gerçeği*)
-
- VERGİN, Nur “İslâm Kenti Yeniden Muhasara Ederken”. *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29 (Güz 1992), s. 72-75 (“Muhasara”)
-
- “Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış”. *Toplum ve Bilim*, Sayı: 29/30 (Bahar-Yaz 1985), s. 9-28 (“Dinsellikte Artış”)
-
- WACH, Joachim *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, EÜY, Kayseri 1990
-
- Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnandı, AÜİFY, Ankara 1987
-
- WATT, W. Montgomery *Müslüman Aydın*, Çev. Hanifi Özcan, DEÜY, İzmir 1989
-
- WEBER, Alfred *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, 4. b., Sosyal Yay., İstanbul 1991
-
- WEBER, Max *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul 1985 (*Protestan Ahlakı*)
-
- Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, HVY, İstanbul 1986
-
- WILLIAMS, Raymond *Kültür*, Çev. Ertuğrul Başer, İletişim Yay., İstanbul 1993
-
- YAZAN, Ümit Meriç *Cemil Meriç*, KBY, Ankara 1992
-
- YÜCEKÖK, Ahmet *Türkiye’de Din ve Siyaset*, 2. b., Gerçek Yay., İstanbul 1976 (*Din ve Siyaset*)
-
- ZİJDERVELD, Anton C. *Soyut Toplum*, Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İstanbul 1985
-
- ZİMMERMAN, Carle C. “Aydınların Ortaya Çıkışı”, Çev. Nezahet Arkun, *Sosyoloji Konferansları (1963-1964 Ders Yılı)*, İÜİFY, 4. Kitap, İstanbul 1964, s.1-19 (“Aydınlar”)