cogito

türk aydınının din anlayışı

NECDET SUBAŞI

YAPI KREDİ YAYINLARI

NECDET SUBAŞI • TÜRK AYDININ DİN ANLAYIŞI

TÜRK AYDININ DİN ANLAYIŞI

Necdet Subaşı, 1961'de Şavşat'ta doğdu. 1986'da Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. "Din Sosyolojisi" dalında doktora yapan Subaşı, Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde öğretim üyesidir.
Bilgi ve Hikmet, Tezkire, İslami Araştırmalar ve *Türkiye Günlüğü* adlı dergilerde din-toplum ilişkileri konusundaki çalışmalarını yayımlayan Subaşı –şu sıra– "Ara Dönem Din Politikaları" üzerinde çalışıyor.

NECDET SUBAŞI

TÜRK AYDININ DİN ANLAYIŞI

Cogito - 35
ISBN 975-363-494-3

Türk Aydınının Din Anlayışı / Necdet Subaşı

1. baskı: 2000 adet, İstanbul, Şubat 1996

Yayına Hazırlayan: Ömer Çendeoğlu
Kapak Tasarım: Pınar Kazma
Ofset Hazırlık: Nahide Dikel
Düzelti: Ömer Çendeoğlu
Yayın Koordinatörü: Aslıhan Dinç
Baskı: Şefik Matbaası

© Yapı Kredi Yayınları Ltd. Şti., 1995
Tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın
hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Yayınları Ltd. Şti.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi, No: 285 Beyoğlu 800050 İstanbul
Telefon: (0- 212) 293 08 24 Faks: (0 -212) 293 07 23

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR • 7
ÖNSÖZ • 9
GİRİŞ • 11

I. BÖLÜM: TÜRK AYDININ OLUŞUM SÜRECİ
1.1. AYDIN KRİTERLERİ • 37
1.1.1. Tanımlamalar • 37
1.1.2. "Aydın"ın Tarihi • 42
1.1.3. Aydın Tipolojisi • 45
1.1.4. Fonksiyonel Açıdan Aydın • 49
1.2. ULEMADAN AYDINA SOSYOLOJİK SÜREÇ • 55
1.2.1. Aydın Rollerinin Tarihselliği • 55
1.2.2. Ulema ve Aydın Rollerinin Dönüşümü • 58
1.3. TÜRK AYDININI OLUŞTURAN ÖĞELER • 72
1.4. AYDIN-TOPLUM İLİŞKİLERİ • 82

II. BÖLÜM: TÜRK AYDININ DİN ANLAYIŞI
2.1. AYDIN-DİN İLİŞKİLERİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ VE TÜRK AYDINI • 91
2.1.1. Batı'da Aydm-Din İlişkileri • 91
2.1.2. Türkiye'de Aydm-Din İlişkileri • 96
2.2. TÜRK AYDININ DİN ANLAYIŞININ TEMELLERİ • 105
2.3. TÜRK AYDININ DİN KONUSUNDAKİ EĞİLİMLERİ • 141
2.3.1. "Sağcı Aydın" ve Din Anlayışı • 148
2.3.2. "Solcu Aydın" ve Din Anlayışı • 152
2.3.3. "İslamcı Aydın" ve Din Anlayışı • 156
2.4. TOPLUMUN DİN ANLAYIŞI AÇISINDAN TÜRK AYDINI • 170

III. BÖLÜM: TÜRK AYDININ DİN KONUSUNDAKİ REFLEKS NOKTALARI
3.1. DİN VE ALANI • 212
3.2. İNANÇ VE DÜŞÜNCE HÜRRİYETİ • 240
3.3. LAİKLİK • 258
3.4. DİNDE REFORM • 278
3.5. İLERİCİLİK VE GERİCİLİK • 298

SONUÇ • 309
BİBLİYOGRAFYA • 317

Kısaltmalar

a.g.e.	:	*Adı geçen eser*
a.g.m.	:	Adı geçen makale
ATAÜİFD	:	*Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*
AÜDTCFY	:	Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları
AÜEFY	:	Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları
AÜİFD	:	*Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*
AÜİFY	:	Ankara Üniversitesi İlâhiyat 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	:	İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İÜEFY	:	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
İÜİFY	:	İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları

KBY	:	Kültür Bakanlığı Yayınları
Krş.	:	Karşılaştırınız
KTBY	:	Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
MEBY	:	Milli Eğitim Bakanlığı Yaymları
MEGSBY	:	Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yaymları
M.Ö.	:	Milattan önce
MÜİFY	:	Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları
nakl.	:	Nakleden
ODTÜY	:	Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayınları
s.	:	Sayfa
SBA	:	*Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*
SÜİFD	:	*Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*
TCTA	:	*Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*
TDAVY	:	Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları
TDVY	:	Türkiye Diyanet Vakfı Yaymları
TTKY	:	Türk Tarih Kurumu Yaymları
t.y.	:	Tarih yok
v.b.	:	Ve benzeri
y.	:	Yaklaşık
Yay.	:	Yayınları
y.y.	:	Yüzyıl

Önsöz

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

Tarihsel İslam'ın temelli bir şekilde kök saldığı ülkemiz toplumunda, dinin artık pek çok araştırmacının ilgi alanına girmeyi başarmış olduğu görünmektedir. Açıkça gözlemlenebileceği gibi, toplumsal alanda din ve dini tutumlardan kaynaklanan *kıpırdanmaların* sosyolojik bir tasvirinin yapılması, 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 tazeleyerek 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 arasındaki yerini anlamaya yöneliktir.

Bu çalışma Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde savunulan *Türk Aydınının Din Anlayışı - 1980 Sonrası Örneği* - adlı doktora tezimize dayanılarak hazırlanmıştır.

Pek çok kişinin bilimsel ve moral desteklerinden güç alarak tamamlanan bu çalışmanın bütün safhalarında, danışmanlığımı üstlenerek yakın ilgi ve destekleriyle yol gösteren Doç. Dr. *Bünya-*

min Solmaz'a özellikle teşekkür ediyorum. Öte yandan çalışmamızın sınırlarını belirlemede ve metodolojik engellerini aşmada ilgisini gördüğüm Prof. Dr. *Mehmet Aydın*'a da teşekkür borçluyum. Plan üzerinde yoğunlaşmamı sağlayarak değerli eleştirileriyle çalışmamın son şeklini almasında yoğun desteğini gördüğüm Prof. Dr. *Ünver Günay*'a da müteşekkirim. Ayrıca çalışmanın ön yazımlarını büyük bir titizlikle gözden geçiren Araştırma Görevlisi arkadaşlarım *Hasan Hüseyin Bircan, Hüseyin Yılmaz* ve *Ahmet Zeki Ünal* ile dizgisini gerçekleştiren *Ali Büyükaslan*'a minnettarım.

Çalışmanın yararlı olmasını diliyorum.

Dr. Necdet SUBAŞI

Giriş

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 *aydın*lar arasındaki ilişkilerden hareket etmektedir.

Esasen din sosyolojisi de, toplumsal olarak oluşturulmuş evreni anlamlandıran "din" faktörünün analizini yapmayı hedeflemektedir[1]. Din sosyolojisi, bu bağlamda dinin kaynağı ya da dindarın durumuyla ilgilenmekten çok din olayını, bu olayın toplumla olan ilişkilerini ve bağlantı noktalarını ele almaktadır[2]. Böylece dinin toplumsal alana yansıyan görüntülerinin ele alınmasıyla da, toplumun kolektif dini hayatı ve karşılıklı ilişkileri ile dini grupların sosyolojik anlamları tespit edilmektedir[3].

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 çıkaracaktır. 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 etkileşimin[5] bir diğer örneği de dinle aydınlar arasında gerçekleşmektedir.

Bu bakımdan İslam inanç ve gelenekleriyle şekillenmiş olan bir toplumda, özel din sosyolojileri çerçevesinde bir İslam sosyolojisi oluşturmak ne denli önemliyse[6] aydınların din anlayışını yine din sosyolojisinin perspektifleri açısından tespit etmek de aynı şekilde önemli olmaktadır. Böylece bir yandan aydın çeşitliliği için-

deki 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 fenomendir[7]. Aydınların din konusundaki yaklaşımlarına da, din sosyolojisinin inceleme alanları içinde bir yer açmak gerekmektedir. Zaten din ve toplum arasındaki etkileşimi araştıran bir disiplin olarak tanımlanışı[8], din sosyolojisinin, kendine özgü söylem ve pratiklerle toplumun din anlayışında fonksiyonel roller üstlenen aydınları incelemesini gerekli kılmaktadır.

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 etmektedir[9]. Öte yandan dini, toplumla yalnızca bir fonksiyon ilişkisi içinde ele alan ve pozitivist varsayımlara bağlı kalarak açıklayan sosyologlar[10] kadar, onu her şeyden önce sosyal ve kültürel güç ve kuvvetlerin ürünü olarak açıklamaya eğilim gösteren sosyologların[11] 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 gerekmektedir[12].

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 görülmektedir[13].

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 indirgenmektedir[14]. Sosyolo-

jiyi bir tür felsefe olarak görme eğilimindeki bu yaklaşımlar[15], çoğu kereler dini açıklarken kullandıkları argümanlarını, Batılı olmayan toplumların sosyal realitelerine uyguladıklarında bu ölçülerinin yetersiz olduğu ortaya çıkmaktadır[16]. Gerçekten de klasik sosyolojik görüşleri belirleyen ana eğilim, dini, hayatın bütünselliği içinde, holistik açıdan tanımlama yönündedir. Bu açıdan bakıldığında din, en genel tanımı ile geleneksel toplumun desteklediği düşünce çerçevesi olup, geleneksel toplum kurumları yok olduğunda da otoritesini kaybedecektir[17]. 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 sağlamıştır[18].

Oysa bugün *endüstri* ve *teknoloji* öğeleriyle Müslüman toplumların sosyo-ekonomik, politik ve kültürel yapılarını dönüştüren modernleşme süreci, geleneksel yapının, değerler sisteminin, kavramların ve davranışların korunmasında belirli direnç türlerinin doğmasını sağlamıştır[19]. 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 yaşayamamaktadır[20]. Artık dinin insan hayatından çekilmesinin söz konusu olmadığı; aksine bütünüyle geri geldiğinin gözlendiği[21] bir ortamda, din sosyoloğunu ilgilendiren asıl problem, dinin kalıp kalmayacağı değil, dinin genel hayat üzerindeki etkilerinin hangi hal ve şartlarda azalacağı veya çoğalacağı[22] 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 aydınlar[23], kendilerine yüklenenen ya da toplumun onlara atfettiği değerleri omuzlayıp öncülüğe yönelmektedirler[24]. Belirgin ve açıklık kazanmış dünya görüşüne sahip kişiler olarak aydınlar, her tarihsel dönemde benzer fonksiyonları üstlenen kişiler tarafından temsil edilmişse de[25], bunların bağımsız bir sınıf oluşturmada hemen her zaman için başarılı olabildiklerini söylemek

mümkün değildir[26]. Ancak yine de aydınlar, rollerini zayıflatmaya yönelik meslekleşme, disiplinleşme ve teknokrasi baskısına rağmen direnç göstermekte[27], hatta tasfiye edilme çabalarına rağmen fonksiyonlarında bir azalma görülmemektedir[28].

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*yle[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 yoğruluşundan ibaret sayılmayıp toplum katları arasındaki bağlantı ve ilişkileri ile ele alınıyorsa, aydın da aynı şekilde sosyal ortamın şartları ve ilişkileri ile ele alınmaktadır[30]. Bilgi sosyolojisi, *çevre*nin, 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 değerlendirmektedir[31].

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 *ulema*dan farklı olarak, dinle ilişkilerinde genellikle karşıt ya da mesafeli bir tavrı 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 *evren*i olarak seçtiğimiz dönemin 1980 sonrasını kapsaması, bu dönemde hem din olayının güçlenmesi hem de aydın rollerinin toplumsal alana ulaşmada gösterdiği çabanın dikkatie değer bir ivme kazanışından dolayıdır.

Aslmda 1980 sonrası örneğine sistematik bir başlangıç oluşturmak için *12 Eylül 1980* tarihi, ülkemizdeki sosyal yapılarda görülen değişimleri olduğu kadar, din-aydın 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 başlangıçtır[32]. Geçekten de 12 Eylül 1980 tarihi, Türk siyasi tarihinin yakın dönemleri dikkate alındığında bir dönüm noktası olmaktadır. Yaşanan *kardeş kavgası* ve *iktisadi-sosyal kriz*le temellendirilen bu tarih, meşruiyyetini uçurumun eşiğinden 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 ayrmtılandırılması izleyecektir[33]. Ne var ki bu *müdahale* ile birlikte, toplumun siyasetten arındırılma sürecine itldiğinden 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 görülmüştür[34].

Kemalizm/Atatürkçülük, ideolojik bir form olarak 12 Eylül'le birlikte, daha yoğun bir şekilde mutlak bir resmiyet kazanmaya başlamıştır[35]. 80'li yıllarda iki strateji, iki iktidar olma biçimi, iki farklı söylem (resmi ve sivil) adeta çakıştırılmıştır[36]. Bu durumda ancak yerleşik siyaset kültürünün kalıplarını aşmayı başaranlar[37], 80'li yıllara damgasını vuran *söz patlamas*ının[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 sağlaımştır. Nihayet önceleri yalnızca siyasi tasarılar içinde var olabilen, bu tasarıların diline tabi olan kültürel talepler, kendilerini ancak 80'li yıllarda ifade etme imkânına kavuşmuşlardır[39]. Aydmların 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 bir politikanın alışılmış dilini[40] 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 kazanmasıdır[42]. 80'li yıllarda, kültürel düzeyde gözden kaçırılmaması gereken bir diğer olgu da *taşranın dillenmesi*[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 imkânlarını kullanma baskısı altında bastırmak zorunda olduğu kültürel açlığını, kendi simgesel dilini piyasada dolaşıma sokmayla birlikte giderme fırsatını kazanmıştır[44].

80'li yıllar ülkemiz açısından *sol*un 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 ara-

yışı ve yerellik sorununu gündeme getirmeye başlamıştır[45].

80'li yılların bir diğer önemli yanı da, dünya çapında din-devlet ilişkilerinin gündeme gelmesini meşrulaştıran ve kendisini dini motivasyonlu bir devrim olarak sunan *İran devrimi*nin, İslam'ı dünyaya siyasal rejim olarak sunan[46] görüntüsüyle ilişkilidir. Devrim olgusunu daha çok sosyalist çevrelerin tekelinde gören genel yaklaşımlar içindeki aydınlar[47], İslam'ın genel ve siyasi kültürü oluşturduğu yerlerde dikkate değer etkiler meydana getiren dini yönelişlere sahip olan hareketler[48] 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 mümkündür[49].

Ele aldığımız dönemde, ideolojik yapılanmaların tıkandığı ölçüde gelişen İslamcılık akımının kökenleri, sosyolojik açıdan tartışılmıştır. Hatta İslamcı yönelişlerin, bir İslamizasyon politikasının ürünü olup olmadığı yönündeki tartışmalar da, son tahlilde dinin ideolojik sürece dönüşümü içindeki yansımalarından hareket edilerek yapılmıştır[50].Öte yandan bu yaklaşım İslam'ın, bölgemizde varlığını sürdüren Marksist eğilimlere olduğu kadar, radikalleşen İslami ideolojik yoğunlaşmaya karşı da bir set ve politika aracı olarak öne çıkarıldığını iddia etmek eğilimindedir[51]. Aslında yönetimi üstlenenlerin modern Türkiye'nin laik temelerine dikkat etme konusunda kararlı oldukları bilinmektedir. Bununla birlikte aynı zamanda yönetciler, 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 başlamıştır[52]. 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 İslami değerlerin kamu kesimindeki nüfuzunun artmasına tanık olunmaktadır.Bu ise, İslam'ın Türkiye'de *yeni* bir olgu gibi doğuşundan söz edilmesini sağlamaktadır[53]. Nihayet bu olay,

80'leri dönüşüm yılları yaparken, *irtica* olarak değil, "devlet-toplum ve Batı" üçlü ilişkisi içinde yeni bir boyut olarak anlaşılmaya elverişli bir tarzda da gelişmektedir[54].

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, İslamcılığa yöneltildiği iddiasını doğurmuştur[55]. 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 sağlamıştır[56].

Araştırmamızın evreni olarak belirlediğimiz 1980 sonrası dönemde aydm-din ilişkilerini incelerken, kuşkusuz dinin kazandığı yeni rollerden ve nufuz 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 edebiliriz[57]. 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 açıklanamamaktadır[58]. Din de bu bağlamda, yeni bir kimlik kazandırma biçimi olarak gündeme gelmektedir. Bir yandan rakip ideolojik formasyona sahip "din", öte yandan da topluman 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 Aydınlama'dan beri geri itildiği alanlarına yerleştirmeye çalışmaktadır[59].

Dinin sona ereceğine ilişkin görüşler, *A. Comte*'tan beri pekiştilmeye çalışılırken, bugün dini ilgiden çoğu kereler yoksun gibi görünen bazı insanlarda bile bir bütün olarak dini bir niteliğe sahip olan eğilimler dikkat çekmektedir[60]. Dinin, tarihi materyalizmin ileri sürdüğü görüşün aksine, belli bir toplumsal yapı ve ekonomik değerle kayıtlı olmadığı da bilinmektedir[61]. 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 İslamiyet'in bugüne kadar, kapitalist dönüşümün laikleştirici etkisinin yoğunluğuna karşı büyük ölçüde dirençli olduğu görülmüştür.

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 imkân sunamamaktadır[62]. Geleneksel kurumların ve değerlerin kırılması, modernleşme sürecinde psikolojik çözülmeye ve anomiye yol açmakta; bunların sonucu olarak da yeni kimlikler ve bağlılıklara ihtiyaç duyulduğu görülmektedir[63]. Ancak bu şekilde ortaya çıktığı gözlenen *dine yöneliş* olayının, tarihi temellerinden ne derece bağımsız olarak geliştiğini de ayrıca ele almak mümkündür[64].

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 İslamiyet'in cevabını hazır bulundurduğu yerlerde karşılaştıkları sorularla oluşan *boşluğu* bir şekilde aşma çabası içine girmişlerdir. Türkiye'de, İslamiyet'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 gerekmektedir[65]. Ne var ki burada gözlemlenen *dine dönüş* olayı, olmayan bir şeyin keşfedilmesini değil, var olan bir şeyin yeniden hatırlanmasını kavramsallaştırmaktadır[66].

Aslında temel görünümleri ve Türkiye'nin dini dinamiğine girmiş olan ilgili kurumsal yapıları hatırlamak için bile, bu ülkenin dini tarihinin anlaşılması gerekmektedir[67]. Gerçekten de çağdaş Türkiye'nin yenilikçi ve ulusal harekete dayalı eğilimleri, geleneksel İslam toplumunun mukavemetini aşmak için bir toplumsal farklılaşma modeli üretmiştir[68]. Bu çerçevede ortaya çıkan İslami canlanma hareketleri, sadece nostaljik geçmişe dönüşün bir aracı değil, aynı zamanda şimdiki zamanın ve geleceğin problemleriyle ilgilenmenin de aygıtı olmaktadır[69]. Artık bu canlanış bir anlamda, modernlik yanlısı elitlerin uygarlığı Batılılaşmayla eşdeğer sayan

eğilimlerine karşı, bu denkleme *meydan okuma*nın bir ifadesi olmaktadır[70]. Nihayet kitlesel iletişimin etkisine bağlı olarak Türkiye'nin çok daha geniş bir kesimi, çevrelerini değiştirme ve kendilerini yeni rollere sevketme konusunda çaba sarfetmektedir[71].

Bu çerçevede din, toplumsal bağları anlamlandıran bir ifadeler ve faaliyetler bütünü olarak dikkat çekmektedir[72]. Ne var ki, Türkiye söz konusu olduğunda, ortaya çıkan dini yoğunluk, bir yönüyle de sünniliğin yeniden anlamlandırılmasını yansıtmaktadır. Sünniliğin, özellikle siyasal düşünce çerçevesi içindeki yeniden anlamlandırılışı; statükonun büyüsünü ortadan kaldırmak, ortaçağ yazarlarının olumsuz anlamdaki realizmlerini reddetmek, tarihsel tenkitçilik ve geçmişin katılımcı ve toplumcu unsurlarını korumak şeklindeki öğeleri içinde barındırmaktadır[73]. Ancak bu noktada Türkiye'de dinin yeniden söz alırken kullandığı dilin, paradoksal bir şekilde modern bir biçime sahip olduğu görülmektedir[74].

Öte yandan bu modern İslami 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 hazırlamıştır[75]. Ne var ki bu canlılık övgü ve ideolojik ayrımlar üzerine kurulu tekrar mahiyetindeki çalışmalarda görülen *patlama*yı da beraberinde getirmiştir[76]. Sonuçta ya teorisyenlik adına genel problemler üzerine genel sözler söylemek ve tavır almak, ya da kavramsal değeri düşük ampirik çalışmalar yapmak yaygın ilgi görmeye başlamıştır[77].

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 takunyalı, eli tespihli, şişman, çember sakallı) sahip olmadığı, bizzat aydınlar tarafından da farkedilmeye başlanmıştır. Öte yandan dünyadaki değişimlere paralel olarak Türkiye'nin değişen siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel konjonktürü, Müslüman halkı olduğu kadar aydınları da, içinde yaşadıkları evrenin gerçeklerine her geçen gün daha da yoğun bir şekilde eğilmeye zorlamaktadır[78].

Dinin aydınlar seviyesinde incelenmeye ve kavranılmaya *değer* bulunuşu, onların bu konuda kesinlikli doğrulara ulaşmayı ba-

şardıkları anlamına gelmemektedir. Burada söz konusu olan, siyasal seferberliklerin sembolik sistemini vermeye devam eden İslam'ın[79] 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 başlamıştır[80]. Hatta, kamusal alanda ortaya çıkan *ideolojik* İslamcılığın 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 çekmektedir[81].

Dine yönelişte görülen artış, İslamcı aydınların da dinden hareketle görüşlerini sistematik bir şekilde sunmalarını kolaylaştırarak meşrulaştırmıştır. XIX. yüzyılın başlarından itibaren toplumumuzda gözlemlenen *epistemik bunalıma*[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 olmaktadır[83]. 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 olacaktır[85]. Farklılaşan ve hatta yeniden şekillenen bir boyuta sahip görünen aydın ilgilerinin, 80'li yıllarda şematik olarak Batıcı ve gelenekçi ikileminden kurtulup kurtulmadığı da[86] böylece tespit edilmiş olacaktır.

Ancak bu incelemenin amacına ulaşabilmesi için de belli bir-

takım varsayımlardan hareket etmek gerekmektedir. Çünkü varsayımlar, bilimsel bir araştırmanın gerçek hareket noktalarını vermek üzere seçilmektedir. Aslmda varsayım, araştırmanın her evresinde elde edilecek bilginin niteliği ve bu bilginin nasıl düzenleneceğini gösteren bir kılavuzdur. Böylelikle de tüm araştırma varsayım üzerinde kurulmuş olmaktadır[87]. 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 göstermezler[88]. Ne var ki çalışmamız tek başına deskriptif bilgiler sunmamakta, açıklayıcı ve çıkarımcı bilgilere ulaşma imkânlarını araştırmaktadır. Bu nedenle, amaçlarımızı gerçekleştirmek için, çalışmamıza varsayımla başlamak durumundayız. Çünkü bu bize, varılan sonuçların gerçekliğinin kontrol edilmesinde bir tür sınama imkânı verecektir.

Çalışmamızın temel varsayımı, geleneksel anlamda, din karşısındaki pozisyonunu daha çok Aydmlanmacı bakış açılarına göre oluşturmuş aydınların, bu tarzlarındaki dikkate değer değişme ve gelişmenin 80'li yıllarla birlikte farklılaştığıdır. Aydm-din ilişkilerinin zıtlık üzerine kurulu gibi görünen doğası, biçim değiştirmeye başlamış, din, artık üzerinde düşünülen, tartışılan ve böylelikle de karşısında vaziyet alman bir olgu olarak görülmeye başlanmıştır. Bu değişikliğin konjonktürel yanları olduğu kadar, ülkemizdeki tarihsel İslam'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, entelektüel düzlemdeki yönelişlerden de-k.. zanmaktadır. Dinle toplum arasmdaki karşılıklı ilişkilerin, aydınlarla din arasmda da gerçekleştiği görülmektedir. Aydınlarımızın din konusundaki kaynakları "dini" belge ve eserlere dayanmaktan çok, büyük ölçüde Batılı oryantalistlere ya da İslam dünyasında son yüzyılda ortaya çıkan birtakım dini akımların ürettiği bakış açılarına dayanmaktadır. Aydınların, ülkenin dini dokusunu oluşturan İslamiyet konusundaki bilgi eksiklikleri, onların toplumsal olguları anlama ve yorumlama imkânlarının zayıf argümanlara dayanmasına yol açmaktadır. Dinler arasmda ayırım yapmaksızın, diğer dinler için kullanılan yaklaşımları İslamiyet için de geçerli sayan[89] oryantalist bakış açısı, din gibi tarafsız bakış açısım zorun-

lu kılan bir olguyu yeterince ve açık bir şekilde gözlemlemeyi zorlaştırmaktadır[90]. Böylece kendi toplumunu tanımayan ve sadece kitabi genellemelerden yararlananlar sosyal gerçekliğin dışına düşme tehlikesiyle karşı karşıyadırlar[91]. 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 sözetmemizin pekâlâ mümkün olduğunu belirtmeliyiz.

Din sosyolojisinin geliştirdiği metotlara bağlı olarak gerçekleştireceğimiz bu çalışmamızda üç ayrı metodolojik yol[92] takip edilecektir. Bu metotlar aracılığıyla da varsayımlarımızın bir örneklem çerçevesinde sınanması sağlanacaktır. Türk aydının 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 gerektirmektedir[93]. 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 *vasıflama*ya 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 metottan[94] 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 gerekmektedir[95].

Ashnda 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 değişikler bağlamındaki entelektüel yönelişleri 80'li yıllar düzleminde tartışarak *anlamak* ve *açıklamak* da gerekmektedir. *Sağcı, solcu* ve *İslamcı* ana kalıplarıyla din anlayışlarının ortaya çıktığı aydınlarımız, birbirleriyle karşılaştırıldıklarında, kendilerine özgü entelektüel yönleriyle belirginleşmektedirler. Ancak bu karşılaştırmayı yaparken, merkeze her hangi bir kalıp yargıyı (sağcılık, solculuk ya da İslamcılık) yerleştirmenin doğurabileceği problemlere de dikkat edilmelidir. Çünkü karşılaştırmanın bir unsurunu, ötekinin kuralı gibi ele aldığımızda, onun özgün biçimlenişi 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 taşımaktadır[96]. 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 suretiyle[97] aşılabilir. Biz de karşılaştırmamızı, öncelikle Türk aydın stereotipleri olarak dikkat çeken sağcı, solcu ve İslamcı aydınların din anlayışlarını, kendi entelektüel 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 zorundadır[98]. 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 gerekmektedir[99]. Çünkü araştırmacının örneğin din anlayışı ve din karşısındaki tutumu olguları anlamasını ve değerlendirmesini olumsuz yönde etkileyebilir. Bu nedenle subjektif eğilimin zararlı sonuçlarını azaltmak için takip edilebilecek metot, öncelikle araştırmacının bu konudaki tavrının ne olduğunu açıklığa kavuşturmasıdır[100].

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 mesafe koyabilmesini, kullandığı kavramlarda tutarlı olmasını ve ele aldığı problemi duygusallıktan uzak bir şekilde araştırmasını gerektirmektedir[101]. 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, *açıklama*sını bir *örnekleme* dayandırarak sunmayı hedeflemektedir. En genel anlamıyla bir bütünün, kendi içinden seçilmiş bir parçasıyla temsil edilmesi şeklinde tanımlayabileceğimiz *örneklem*[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 bütününü incelemenin zorluğu hatta imkânsızlığı, incelenecek grubu temsil edebilecek özelliklere sahip bir örneklemin seçilmesini gerektirmektedir.

Bu nedenle, ülkemizdeki aydın-din ilişkilerinin ve anlayış çeşitliliklerinin, ancak bir örneklem aracılığıyla yansıtılabileceğinden hareketle, biz de çalışmamızı bir örneklem üzerine kurduk. Ancak bunun için öncelikle Türk aydınlarının kendi entelektüel evrenlerinin toplumsal alanda taşıdıkları genel stereotiplerin tespiti gerekliydi[103]. 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 "İslamcı" tipolojisine bölünmüş durumdadır. Hayatın her anında Kemalizm'in vazgeçilmezliğinin vurgulandığı 80'li yıllarda bu kalıplar[104], Atatürkçülük merkez ideolojisi çerçevesinde ortaya çıkan farklı yönelişlerin siyasi öğelerini göstermesi açısından olduğu kadar, "din" konulu sosyal yönelişleri sembolik olarak yansıtması 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.

Örneklemimiz için seçtiğimiz aydınlar *Cemil Meriç*, *Şerif Mardin*, *Erol Güngör*, *Murat Belge*, *İsmet Özel* ve *Ali Bulaç*'tan oluşmaktadır. Taşıdıkları entelektüel 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 entelektüel 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 "İslamcı aydın" grubu içinde yer almaktadırlar. Örneklemimizde, entelektüel 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, entelektüel rolleri bağlamında konu edinmektedir.

Örneklemimiz 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 entelektüel 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 İslamcı aydınlarla onların düşünceleri arasında karşılıklı bir ilişki/iletişimden ve bu şekilde ortaya çıkan bir *entelektüel dolaşım*dan söz etmek pekâlâ 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 olmaktadır[105]. 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.

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 özgülleştirilebilir mi? Ayrıca bir metni anlama imkânlarımızın, 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 tartışılamaz[106]. Nihayet bu şekilde, metne ulaşılmasını sağlayan karmaşık süreçten bağımsız olarak bir metni bizzat kendi doğası içinde anla-

mak imkânsız olmaktan çıkmaktadır.

Bir metni okumanın genel olarak iki yönteme bağlı olarak gerçekleştirilebileceği söylenebilir[107]: Bunlardan birincisi metni, içindeki dil öğelerinin ilişkilerine bağlı olarak okumak olup, metin içi doğrultuda gerçekleşmektedir. Diğeri ise, metin dışı doğrultulu olup, eserin, içinde oluştuğu 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 yönteme 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 *açıklama*ya 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 yitirilmesi ve yalnızca alternatif içerikler içinde örneğin, sosyal ve politik yapıda ne ifade ettikleri değil, oldukları gibi kabul edilmeleri önem kazanacaktır[108].

Çalışmamızda, birbirini tamamlayacak şekilde uyguladığımız *anlayış* ve *açıklama* yöntemlerinin yardımıyla, aydınlarımızın din anlayışlarını somutlaştıran metinleri incelenmiş, seçilen *örneklem 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 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 aydm-din ilişkilerini merkez alarak belirlemeye çalıştık. Bu belirlemede, aydınların Batı'daki örnekleriyle karşılaştırma imkânı 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 "İslamcı" 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. Bulaç*) zihniyet dünyaları, dağıldıkları toplumsal alanlar ve entelektüel 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.

Notlar

1) Peter Berger, T. Luckmannt, "Din Sosyolojisi ve Bilgi Sosyolojisi", Çev. Hüsamettin Arslan, *İlim ve Sanat*, Sayı: 22 (Kasım- Aralık 1988), s. 58
2) Fügen Berkay, "Türk Toplumu Açısından İslamiyet", *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 Kehrer, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1992, s. 9

8) JoachimWach, *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", *İslami 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 Kıratlı, 2. b., TTKY, Ankara 1984, s. 230-231
16) İlyas Ba-Yunus, Ferid Ahmed, *İslam 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
17) Nuray Mert, "Laiklik Tartışmaları ve Siyasal İslam", *Cogito*, Sayı: 1 (Yaz 1994), s. 89
18) B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları*, s. 15
19) Ali Yaşar Sarıbay, "Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve İslam", *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 Açıkgenç, *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 entelektüel özelliklerinden bağımsız olarak farklı sosyal yapılara bağlı olabileceği görüşü için de bkz. Ali Şeriati, *Aydın*, Çev. İbrahim Ağacan, 2. b., Dünya Yay., İstanbul 1992, s. 10
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
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. 11)
35) Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Çev. Füsun Üstel, Sabir Yücesoy, İletişim Yay., İstanbul 1989, s. 8. Ayrıca bkz. İlter Turan, "Türki-

ye'de Din ve Siyasal Kültür", *Çağdaş Türkiye'de İslam*, 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
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 Türkiyesi'nde İslami Düşüncenin Bir Tahlil Denemesi ve Tarih Perspektivi", *Dünden Bugüne İslam Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Sempozyumu -Bursa 16-17 Haziran 1990-*, EVY, İstanbul 1990, s. 147; Sabri Sayarı, "İslam, Laiklik ve Demokrasi", *İslam ve Demokrasi*, Tuses Yay., İstanbul 1994, s. 135
47) M. Belge, *Türkiye*, s. 45
48) Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, Rey Yay., Kayseri 1992, s. 9
49) Gencay Şaylan, *İslamiyet ve Siyaset*, V Yay., Ankara 1987, s. 19
50) Örneğin bkz. İştar 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, "İslam 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
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*, GÜİİBFY, 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 Kamusallık", *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
62) Leszek Kolakowski, "İnsan Yalnız Aklıyla 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, *İslamiyet*, 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 İslami Katılım", *İslam ve Demokrasi*, Tuses Yay., İstanbul 1994, s. 127
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 İslam, Siyasal Sistem ve Toplum: Ortadoğudaki Ülkelerle Bir Karşılaştırma", Çev. Mehmet Ulucan, *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, Beta Yay., İstanbul 1986, s. 379
73) Hamid İnayet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, Çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yay., İstanbul 1988, s. 39-40
74) A. Çiğdem, "Din", s. 81
75) Krş. N. Mert, "Siyasal İslam", s. 87
76) Bkz. Muhammed Arkoun, "İslami 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 İslam Gerçeği", *Kutlu Doğum Haftası 12-17 Ekim 1989*, TDVY, Ankara 1990, s. 83-84
79) B. Lewis, *Siyasal Dil*, s. 14
80) Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, 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 entelektüel 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 Dündar, Ayko Yay., Ankara 1984, s. 39
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
91) Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1987, s. 21; Gilles Kepel, *Tanrının İntikamı*, Çev. Selma Kırmız, 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
96) Olivier Roy, *Siyasal İslamın 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, *İslamın Keşfi -İslam Toplumu ve Tarihi-*, Çev. Lütfullah Karaman, İz Yay., İstanbul 1994, s. 39; N. Göle, "80 Sonrası", s. 51
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 İslam", *Dergâh*, Sayı: 8 (Ekim 1990), s. 13; Ali Bulaç, *İslam 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
105) L. Bodin, *Aydınlar*, s. 38
106) M. Duverger, *Sosyal Bilimler*, s. 126; B. S. Turner, *Oryantalizmin Sonu*, s. 107
107) Krş. Akşit Göktürk, *Okuma Uğraşı*, 3. b., Inkılap 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

I. Bölüm
Türk Aydınının Oluşum Süreci

1.1. *Aydın Kriterleri*

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, üniversal olarak kabul edilebilecek bir tanım yapılabilmesini güçleştirmektedir[1].

"Aydm" kavrammı tanımlamaya çalışan çeşitli sosyal bilimciler, uyguladıkları yönteme 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 etmektedir[2].

Aydm kavramı, entelektüel, münevver gibi kavramlarla aynı formasyona çoğu kereler 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, her şeyden 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 düğümlerini[3] çözmemize yardımcı olacaktır.

Batılı bir kavram olan "entelektüel" in karşılığında Türkçede kullanılan "aydın" ve "münevver" kavramları ön kabule dayalı bir değer yargısının uzantılarıdır. Bu kavramlar *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 entelektüel 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 olacaktırf[4]. İlginçtir ki, "entelektüeller"in İngilizcedeki kullanımında nükseden bir huzursuzluk, analiz edildiğinde altta yatan problemlerden ikisini ele vermektedir: İlkinde terime, bir kendini beğenmişlik vurgusu olduğu, çünkü sadece entelektüellerin 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 şeklindedir[5]. Birinci itiraza *Gramsci*'yle (1891-1937) birlikte[6] şu şekilde cevap verilebilir: Bütün insanlar entelektüeldir. Fakat bütün insanlar toplumda entelektüel işlevi görmezler. İnsana özgü tüm toplumsal ve üretici faaliyetlerin zekâyı gerektirdiği, dolayısıyla da sorunun istisnai bir düzeyde ve istisnai bir düzenlilikte zekâ kullanılmasını gerektiren faaliyet türlerini tanımlamakta yattığı vurgulanmaya değer bir noktadır. Fakat bu, *Gramsci*'nin farkettiği gibi, bizi "entelektüeller"in normal kullanımının bir hayli dışına itecektir. "Entelektüel" ve "enteli-

jans" kavramlarına dayalı olarak, bu grupların üstün bir yetenek sahibi olduklarını, hele bu yeteneğin yüksek öğrenim ile kazanılmış olacağını düşünmek de bizi yanlış sonuçlara götürecektir[7].

Aydm 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 "Aufkläerung", İngilizce karşılığı "Enlightment"tir. Bilindiği gibi XVIII. yüzyıl felsefesine Aydınlanma felsefesi (la philosophie de la lumière) adı verilmekte ve bu felsefenin geliştiği döneme de Aydınlanma dönemi denmektedir[8].

Arapça ve Osmanlıcada kullanılan münevver kelimesi artık yerini Batı'daki anlamı olan "entelektüele" bağlı olacak şekilde aydm kavramına bırakmıştır. Entelektüel, somut olayların üstüne yükselip soyut kademede düşünebilen, toplumun temel yapısı, meseleleri ve değerleriyle meşgul olup başhca sosyal, ekonomik ve politik gelişmeleri eleştirebilen, 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 kimsedir[9]. Entelektüel sözcüğünü kullandığımızda daha ziyade bir bireyi kastederiz; onu belirli bir kişi için kullanırız. Örneğin *"filan entelektüel kişidir"* deriz. Intelligentsia derken ise, bizim daha ziyade ya aydm ya da entelektüel sözcüklerini alarak çoğul şekliyle kullandığımız zaman kastettiğimiz şeyi, yani bir çokluğu, bir grubu, toplumun çoğunluğundan ayrılan bir kategoriyi gösteririz. Demek ki aydm, aydınlar veya "intelligentsia" bir kolektiviteyi kapsayan kavramlardır[10]. 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 "entelektüeller" kategorisi gerçekte, kültür üreticilerinin toplumsal örgütlenmesinin yegâne 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 "entelektüeller" diye de tanımlanama-

yacak 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 entelektüel türünü dışarda bırakır. Böylece de farklı öğretim kademelerinde yer alan öğretmenlerin nereye sokulacağını, alternatif üretim ve yeniden üretim versiyonları arasında sallantıya terkeder[11].

Sosyoloji literatürüne klişe olarak giren "intellectuelle" deyimi, *Ekim Devrimi* (1917) öncesi Rusya'da kullanılan "intelligentsia" tabirini de hatırlatmaktadır. "Intelligentsia" o haliyle Batı dünyasında, muhalefet tarafına ağırlık vermek üzere entelektüel 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 öğütülmüş, bir *hizmetliler kadrosu* haline getirilmiştir[12]. Oysa entelektüelin 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 entelektüelin siyasal iktidarla ilişkilerinin olumlu olduğu söylenemez. Çünkü bağımsız bir entelektüelin, hem devlet memuru olmasına hem de bağımsızlığını korumasına imkân yoktur[13].

Günümüzde aydın kavramıyla ifadelendirilen entelektüellik, aşktan çok bilginin gizemli yolunu[14] 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 aydmlar, ticari hayatın gelişimiyle birlikte daha da güçlenme imkânı bulabilmişlerdir[15]. Fikir ürünleri ve temsil ettikleri değer anlayişları ile toplumu etkilemede öncü fonksiyonuna sahip kişilerin *dağınık ve gevşek gruplanışı*[16] şeklinde çerçevesini çizebileceğimiz aydmlar; konuşma ve ifadelerinde, toplumun diğer üyelerinden çok daha sık olarak, toplum, tabiat ve evren üzerine genel, kapsamlı ve soyut biçimde semboller kullananların toplamından[17] 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 aydmdan hoşlanmaması gayet doğaldır.

Hükümleri düşünce ve ilme dayanan aydını[18] işinin veya düşüncesinin mahiyetine göre tanımlayamayız. Çünkü çağdaş toplumda elin karışmadığı kafa işi, kafanın düzenlemediği bedeni çalışma yok gibidir. Entelektüel niteliklere sahip olan herkesin aynı zamanda da aydın fonksiyonuna sahip olması gerekmemektedir. Tarih sahnesine çıkan her sosyal sınıf, kendisiyle beraber bir veya birçok entelektüel 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 göredir[19]. Ancak aydınlar arasında asıl birleştirici ortak çizgi, entelektüel vasıfları ile, genellikle eleştiri ve muhalefet biçiminde yazı ve söz sahibi olmayı statülerinin vazgeçilmez misyonu saymalarıdır[20]. Akıl ve mantık hakimiyetinin bir tarafa çektiği kafa yapısı, belli bir yazı ve ifade üslubu ile kendini dışa (muhatap aldığı kütleye) duyurduğu andan itibaren, entelektüel görünmenin şartlarını bir araya getirmiş sayılmaktadır. Diğer yandan, aydını halk gözünde sevimsizleştiren faktörü de burada aramak gerekir. Akıl ve mantık tarafına aşırı güvenin, ölçüsüz bir ifade tonu ve üslubu ile kendini sık sık ve bıktırasıya açığa vuruşu, entelektüeli "akıllı"dan bir adım ötede "ukala"ya kaydırmaya yetmektedir[21].

Ancak bugün entelektüel (aydın) sıfatının gelişigüzel bir şekilde, dikkate değer bir zekâ gücüne sahip olmayan kişiler için de kullanıldığını belirtmeliyiz. Son yıllarda ülkemizde yaygınlaşan bir değerlendirme biçimi olarak ortaya çıkan *entel* deyimi entelektüel kelimesinin kısaltılmışı sayılmamalıdır. Entelektüel kelimesinden türetilen bu kelimeyi, "aydın" yerine kullanmak, kavramımızın değerini düşürmektedir[22]. Düşünce üretimi ve kültür birikimi ile değil de; takınma tavırlarla, özentilerle entelektüellik taslayanlara *entel* diyoruz. Kılık kıyafette özenle seçilmiş bir özensizlik ve-

ya özenti 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 deyimiyle kaç yaşında olurlarsa olsunlar, *adolescent* (yeni yetmelik) psikolojisini yaşamaktadırlar[23].

Ancak bu durumu genelleştirerek aydmlar 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 edilmektedir[24]. Öte yandan entelektüel kelimesi esrarlı bir şekilde yüceltilen bir şeyin imasını da içine aldığından dolayı gösteriş amacıyla kullanılmasındaki değeri de hızla artmaktadır[25].

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 "aydmlar"ın ilk örnekleri olarak belirmeye başlamıştır[26]. Üniversitelerin gelişmesi hümanist öğretimin yaygınlaşmasıyla birleşerek, ruhban kastı olmayan, üyeleri değişik toplumsal ortamlardan gelen ve bir ölçüde feodal toplumun egemen sınıflarından ve egemen öğretilerinden bağını koparmış bir aydın sınıfının oluşumuna imkân sağlamıştır. Böylece bu kategori Aydmlanma düşünürlerini üretmiş, özellikle de Fransa'da aydmlar *ancien régime*'in egemen sınıfıyla Kilisesi'ne karşı çıkarak, kendilerini toplumun eleştirmenleri olarak kabul ettirmişlerdir[27]. 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 aydınların ürettiği "çağdaş ve bilimsel" bilgi arasında bir mücadele göze çarpmaktadır. Bu mücadele, daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkacak "aydınlar"ın formasyonunu belirleyici olacaktır[28].

Aydınların tarihi Batı merkezli bir açıdan incelendiğinde özellikle *Literati*'nin[29] önemi ortaya çıkacaktır. Çünkü *Literati*, çok daha

eskilere giden, fakat kendi dönemimizde 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 "entelektüel"lerden çok farklı bir şekilde kullanırlar. Bu kişilerin, bilgiyi muhafaza ve topluma "iyi"yi gösterme yolunda yüklendikleri sorumluluklar *les clercs* tabirinde vurgulanmıştır[30]. 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-dini modeldeki değişikliklerle birlikte şekillenir[31].

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; bilginler de *İslamiyet* gibi başka kültürlere bu kitapların etkisi altında, yeni bir biçimde bakmaya başladılar[32]. 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 sorulardır[33].

"Entelektüel" 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 nitelemişlerdir. *Intellectuel* tabirindeki vurgu, bu kapsama girenlerin grup niteliğini *entendement* (bilme)'na bağlayarak tanımlamasıdır. Daha sonra, *Karl Mannheim* (1893-1947), böyle bir vurguya paralel olarak "entelektüel"lerin özelliklerini, sürdürdükleri hayatın "düşünce"ye dayanan boyutlarına bağlayacaktır[35].

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 müdahele 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, ölüler, gelenek, devlet çıkarı, ordunun şerefi gibi kutsal değerlerini savunan ve sahiplenenler de *sağcı aydınlar* cephesinde toplanırlar[36]. Sofistler, rahipler ve filozofların sürdürdüğü bilgi tekeline sahip olma durumu, entelektüellerin varlığıyla da soy ağacını oluşturmuştur[37].

Entelektüelin 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 adama 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 egemen*in hizmetine adamaları anlamına gelir. Örneğin Rus popülistleri, halka giderek bir yandan onun doğuştan sahip olduğu erdemlerden beslenmek, öte yandan da ona intelijensiyanın bilgilerini götürmek istemişlerdir[38].

Avrupa aydınlarının ilk bağımsız kuşağım 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 da genel bütün ahlaki, toplumsal, siyasal sorunları ele almaya yetkili görür ve kurumlaştırırlar; 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 doğay-

la 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 başlamıştır[39]. 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 varabilmiştir[40].

1.1.3. Aydın Tipolojisi

Burada aydınlar için genel-geçer bir tipolojiden bahsederken amacımız yerel anlamdaki tiplemeleri 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 yargıla*rın doğmasını sağlamaktadır.

Entelektüel 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 aydm ve intelijensiya 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 taşımaktadır[41].

Karl Mannheim da[42], grup dağınıklığına karşı birleştirici çizgiyi aydmların eğitiminde bulmaktadır. Ona göre, iş ve misyonu "çağın eğilimlerinin mümkün olduğu kadar dolu ve toplu sentezi"ni vermekten ibaret olan aydm, 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 eğitim, *Mannheim*'a

göre, aydınlar arasında aile, statü, meslek ve servet farklarını yumuşatarak hepsini bir çizgide hizalamış olmaktadır. Ancak bu ortaklık, entelektüel temele dayanmalıdır.

Entelektüel bilgiyle kurulan ilişkiyi nitelemekte dört kriter mevcuttur. Bunlar, metinlerden oluşan bir külliyatın tanımlanması; bir değerler sistemi çerçevesinde toplumsal alanı birleştirerek anlam yaratan, dünyayı açıklayıcı bir evrensel ilkenin konumlanışı; dağınık bir araç ve akılcı bir açıklama ilkesi olarak dil; ve nihayet, bir "öteki"nin (ruhbana 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 olabilir[43].

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 olmasıdır[44].

Aydm konusundaki tezleriyle tanınan *Gramsci*'ye göre ise[45] 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 değillerdir. 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 etmektedir[46].

Fonksiyonları söylemleri korumak veya üretmek olan *söylem cemaatları*[47], aydınların oluşturduğu grup niteliklerini taşımaktadır. *Watt*'m da vurguladığı gibi[48] 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 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.

Aydm konusunda mevcut bir diğer tipolojik ayrım da *T. Molnar*'a aittir. *Molnar*'m[49] değindiği üç aydın tipi, *Marksist, ilerici* ve *gerici* tipolojilerinden oluşmaktadır. Onun yorumuna göre bir aydın öğretisi olarak *muhafazakârlık*, solun zaferine tepki olarak doğar ve eski düzenin yeniden kurulmasına kendini adar. Muhafazakâr aydınlar, çoğu defa dönemlerinin manevi yapısıyla donanmış olarak kendilerini egemen sola karşı koyan bir azınlık grubu oluştururlar. Çoğunlukla yurtseverlik ve dini 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 uzlaştırmanın da bir aracı haline gelirler. Gayet açıktır ki, bu olgu, modern bilginin, nasıl bir statü göstergesi olarak işlediğinin de göstergesidir[50]. Bu nedenledir ki, Avrupa aydınının modernliğin bir habercisi olarak var olan statüsünü tammadan, diğer aydınları tanıyabilmek mümkün olmayacaktır. Ne var ki, *çevre aydını* (peripherical intellectual) şeklinde kavramsallaştırılan aydınların pek çoğu, entelektüel duyarlılıklarını ve zihinsel kalıplarını kendi fiili gerçeklikleriyle, toplumsal konumlarıyla yüzleştirmek yerine imrendikleri uygarlığın sorunlarını sorun edindiği kadar, o kültüre ait çözümleri de yegâne 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 aydm tipi, insanlara aşkın değer ve idealleri ulaştıranların misyonunu reddederek, ürettiği bilgi, sahip olduğu beceri ve tecrübelerle dünyayı yeniden kurmak ve onu iyileştirmek için öncülüğe yönelen aydındır[51].

Aydın tiplerini ele alırken karşımıza çıkan problemlerden birini de *dini aydın* kavramı oluşturmaktadır. Din ve aydm arasmda kurulabilecek olumlu bir ilişkinin ürünü olarak ortaya çıkacak olan *dini aydın* tipi, bugün yeterince somutlaşmış bir terkip oluşturamamakta, fakat kavram yerleşmeye başlamaktadır. Bazı kişiler "felsefe" ile veya ekonomik görüşlerle aydm olma kriterlerini birbirine karıştırarak, istemediklerine aydın olmanın yolunu kapatmaktadırlar[52]. Bu çerçevede dindar olmayı entelektüel kişilik için engel olarak gören aydınların değerlendirmeleri kadar, aydm olmayı din dışılıkla bir tutan dinsel tutuma sahip kişilerin değerlendirmeleri de aslmda bilgi eksikliğine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Oysa ki dini düşünce de, din dışı düşünce de ilkesel olarak *aydınlığı* istemek durumundadır. Çünkü aydm 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 aydm kişiliğiyle ortaya çıktıklarına, bu düzmeciliği perdelemeyi de başardıklarına oldukça sık rastlanmıştır ve rastlanmaktadır[53]. Bu tür aydmlar yüzünden ortaya çıkabilen değerlendirme hataları hemen her epistemik yapıyı etkilemiştir. O halde ortak bir kullanıma elverişli olacak şekilde aydm olmanın ya da sayılabilmenin ne gibi şartlara bağh olması gerektiğini tartışmamız gerekmektedir.

Aslmda aydm 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 aydm yapan, uyanık bir şuur, "tetikte" bir dikkat ve hakikatin bütününü kucaklamaya çalışan bir tecessüs olmalıdır[54].

Aydmlar için asıl problemin "düşüncenin organik birliğini kurmak ve kültür sağlamlığı yaratmak" olduğunu belirten *Gramsci* de[55], bunun gerçekleşmesi için aydınlarla sıradan insanlar arasında, kuramla politika arasında birlik sağlamanın gerektiğini belirtmektedir.

Yüksek öğrenim yapmış meslek sahiplerinin hepsi aydm sayılamayacağı gibi, akademik kariyere mensup herkes de, aydm değildir[56]. Aydm 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 aşıp meselenin

soyut yönlerini de düşünebilme, bir mesleğin ya da işin pratik anlamda ifasını aşan daha geniş değerlere kendini verebilme gücünün varlığı gerekmektedir[57].

1.1.4. *Fonksiyonel Açıdan Aydın*

Toplumun gerçek ve eleştirel değerlerini temsil eden üretici, yorumlayıcı ve ona biçim veren bir uygulayıcı olarak[58] aydının, bu görevlerini yerine getirirken sahip olduğu fonksiyonel durumunun dikkate alınması gerekmektedir. Modern toplumun bir ürünü olarak ortaya çıkan aydınların diğer insanlardan ayrılan yönü tamamen yerine getirdikleri fonksiyonlarıyla sınırlıdır. Çünkü bütün insanlar aydının gördüğü işi görmezler[59].

Entelektüel faaliyetin göze çarpan en açık fonksiyonu, entelektüel eserlerin oluşturulmasıdır. Bu eserler toplumda birikmiş entelektüel geleneklerden ve eserlerden oluşan bir "stok"a ilave olunurlar. *Shils*, söz konusu stok için *yüksek kültür* kavramını kullanmaktadır[60].

Öte yandan aydm tabakasının en belirgin fonksiyonlarından birisi de, söz konusu tabakanın, *Weber* ve *Mannheim*'ın da vurguladığı biçimde, serbestçe hareket edebilmesi veya sosyal bakımdan bağımsız bir yapı oluşturabilmesidir[61]. Dolayısıyla aydm 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. Aydm, 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 değildir[62].

Aydm, 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 *anlamlı 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 olmuştur[63]. Bütün toplum yapısını ve işleyişini kapsamma 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 sayılabilir[64]. *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 bağımsız hareket etme kabiliyetinde olduklarına dikkat çekmektedir[65].

İnsan zihninin geniş işleyiş biçimini harekete geçirerek sembolleştiren bir düşünür olarak aydın[66], bir başka açıdan *Mannheim*'ı doğrulayacak bir şekilde[67], 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 yeninin üretilmesini sağlar[68].

Aydınların fonksiyonunun değeri, özellikle sömürge halklarının siyasi istiklal talep ettikleri yerlerde, daha da önem taşımaktadır[69]. I. Dünya Savaşı'nda 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 al-

mıştır[70]. Oysa aydının bu olumsuz öğelerle bağdaşık bir kimliği reddetmesi gerekirdi. Bugün varolan hegemonya boşluklarını doldurma konusunda gösterdiği gayrete bakılarak da, aydınların kendi ahlaki sorumluluklarını zaman zaman atlama konusu yaptıklarına şahit olabiliyoruz. Bu tesbitimiz, aydınların diğer kültürlerin ürünlerine eleştirel bir yaklaşımla bakamıyacakları 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 yaklaşabilmelidir[71]. 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 entelektüel kişiliğini ve hem de toplumsal aidiyetini sağlayan bağlantılarını zayıflatmış olacaktır.

Modern dünyada efsanelerle dinlerin, aklın tam da onları yok ettiğini sandığı bir sırada ortaya çıkıp "akl"ın üstesinden gelebildiklerini görmemiz zor olmamıştır. Dolayısıyla artık aklın yalnız eleştirel düşüncenin kaynağında değil, dinin de öngördüğü ilkeler arasında olduğunu vurgulamamız gerekiyor. Bu ayrımlar yapılmaz ve bu karşıtlıklar görülmez ise, önümüzdeki tek seçenek ya akıl adını taşıyan her şeyi suçlamak, ya da her durumda o adı kutsallaştırmaktan başka bir şey olmayacaktır[72].

Notlar

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
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 yaklaşımında 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
9) T. Dereli, Aydınlar, s. 31. Ayrıca bkz. A. Şeriati, *Aydın*, s. 9-10
10) Niyazi Berkes, "Batı Düşününde ve Türkiye Tarihinde Aydınlanma Kavramı", *Felsefe ve Toplumbilim 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 İslam*, Çev. Alev Alatlı, Pınar Yay., İstanbul 1984, s. 58
14) Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, Çev. Enes Harman, Ufuk Uyan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1980, s. 55
15) Erol Güngör, *İslam'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 Encylopedia 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
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
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. ortaçağ entelektüellerininin konumu için bkz. Jacques le-Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994
32) İslamiyet'e ilişkin bilgilerin Batı'ya intikali için bkz. F. Gabrieli, "İlmî ve Edebi Tesirlerin Batı Avrupa'ya İntikali", Çev. İlhan Kutluer, *İslam 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, entelektüeler, 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

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
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
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, E 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-Hile 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
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
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 aşıp birtakım yorumlama ve uygulamalara geçemiyorsa, sadece o ders kitabının içeriğini talebelerine naklediyorsa entelektüel değildir. Gerçekte kendisi için başkaları tarafından hazırlanmış metni okuyan radyo spikeri ne kadar entelektüelse, böyle bir bilim adamı da o kadar entelektüeldir. *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
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
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
72) E. Morin, *Avrupa*, s. 108

1.2. *Ulemadan Aydına Sosyolojik 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 *laikleşme*sinden önce, bilginin üretilmesi, saklanması ve aktarılması, yarı yarıya veya doğrudan doğruya dini olan kurumlar içinde gerçekleşiyordu. Böylece bilgi ile dini görüş arasmda sıkı bir bağ kurulmuş oluyordu[1]. Geleneksel sistemde bilgi, sınırlı bir şeydir. Mesela, İslami 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 entelektüel ufuklarını geliştirmede geride kalan ulema, giderek artan bir ölçüde, *kadim bilgeliğin hazineleri* olmaktan çok, *cahil şarlatanlar* olarak görülür oldu[2].

Geleneksel İslam toplumunda ulema, bugün modern toplum-

da aydının sahip olduğu modern fonksiyonların klasik biçimdeki tarihsel karşılığını sunmaktadır. Bilindiği gibi geleneksel toplumlarda din; ahlak, 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 böylesi bir toplumda *din adamı* en büyük manevi ve sosyal otoriteye sahiptir[3].

Gerçek uygulamada, idealize edilmiş normdan birçok önemli noktada ayrılmışsa da, İslam, ruhbanca bir aracılığı reddettiğinden dolayı, *Kur'an*'da Allah'ın *konuşması* ilke olarak tüm insanların doğrudan eşitçe ulaşabilecekleri bir şekilde nesnelleştirilmiştir[4]. İslam 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, değerlendirilir ve sonra kabul ya da red edilir. Ancak çoğunlukla kabul edilmede ortak bir deneyim söz konusu olmaktadır[5].

Türk toplumunda modern anlamdaki intelijensiya öncesi okumuş kategorisi ulemaydı. Ulemanın yanında ve zaman zaman ona karşıt bir kategori de tasavvuf geleneğinin, tekke ve zaviyelerin yetiştirdiği *arif*lerdi[6]. İslam toplumunda bugün, aydın-münevver bağlamında açıkladığımız bir yapının gelişmesinin, özel İslami 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, İslam toplumunun temeli olan bilgi ve fikri yapının kuşaktan kuşağa nakledilmesinin, *Kur'an*'ı ve *Hz. Muhammed'in sözleri ve fiilleri* hakkındaki *hadisleri* ezberlemek suretiyle başarıldığı sonucu ortaya çıkar. Böylece İslami bilgi telakkisi, bütün

İslam eğitimine rengini verecektir[7].

Aslında ortaçağ-Batı toplumunda akıl, teolojinin içine hapsedilmiştir, onun hizmetindedir. Ona teolojinin yüklediği "haklı kılma" misyonu ortaçağ 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 düşünceyi reddeder. Aklamacılık, akıllı eleştiriden kaçmak isteyen düşünce ve inançları tutarlı bir biçimde haklı göstermeye yarayan bir aygıt durumundadır. Aynı şekilde ortaçağ 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 oldu[8].

Aydınları "aydın" yapan özelliklerden biri veya birkaçı genelleştirilir ve soyutlanırsa, daha eski toplumlarda da bu fonksiyonları yerine getiren kategorilerin bulunduğu kabul edilebilir[9]. Geleneksel topluluklarda *bilme* ve *bilgiyi kaydetme*nin, 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 stilinin 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 bulunur[11].

1.2.2. *Ulema ve Aydın Rollerinin Dönüşümü*

Ulema kavramı çok sık olarak kullanılmasına rağmen, tarifi belirsizliklerden kurtulabilmiş değildir. İlk İslam 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, hükm-i şahsiyesini kazanamamıştır.

Kur'an'ın "ulu'l-emr"den (otorite sahipleri)[12], yani ümmetin manevi liderlerinden bahsettiği bilinmektedir. Fakat İslam'm ilk onlu yıllarında bu din bilginleri ahlaki 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 ahlaklı müminlerden oluşan bir ümmetin banileri olarak vardı. Böylelikle halkın ibadeti üzerinde söz söyleme hakkına sahiptiler. Gerçi tefsir sahasında bir tekele sahip değildiler, ama İslam 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 İslam toplumunda halife, sultan veya emirin siyasal otoritesiyle, şeriatı ve dolayısıyla şeriatın garanti altına aldığı kişi özgürlüklerini korumada başlıca rolü oynayan ulema arasında devamlı bir *gerginlik* varolmuştur[14]. İslam 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 şeydir[15].

Eldeki bilgiler ulemanın hükmî şahsiyeti[16], 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 katiplerin 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 anlamanın, O'na rasyonel saikler maledip bunları yine akıl yoluyla kavramanın mümkün olduğunu savunuyordu. Işte, 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 entelektüel 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 başlamışlardır[17].

Diğer inançlar gibi İslam da bir halk varyantı ve merkezi ilme dayalı bir geleneğe bölünmüştür. Fakat merkezin, ilmi 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. İslam'm kitaba dayalı, düzgün, sınırlı teolojisi onu hem merkezileşmiş rejimlerin, hem de gelişim programlarının gereklerine uygun kılıyordu[18].

Halifelik ile ulema arasındaki ittifak daha sonraki İslam 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 doluyordu[19]. Ulema, İslam toplumuna, ilahi ve değiştirilemez bir "vahiy" olarak hukukun kabul edilmesini talep eden, sıkı, normatif bir yapı sağlamıştı. Hukuki düşünce ulemanm elindeyse de, hukukun bilfiil yönetimi (kendisi hukukun üstünde kalmaya devam eder-

ken), toplumu kontrol etmek için hukuktan yararlanmayı başaran halifenin elindeydi[20]. Ancak gerekli araştırmaları üstlenmeleri ve Şeriat'ın ölçülerini iyice tanımak için gerekli disiplinlerde yetenek kazanmaları nedeniyle Şeriat'ın koruyucusu sayılan ulema[21], zamanla merkezi patrimonyal imparatorluğun yönetim tabakası içerisinde fonksiyonel açıdan eritilmiştir. Böylece devlet, kendini meşrulaştırmak için tarihsel olarak İslam'ı kendine mal etmiş, fakat İslam'ın kullanımını kendisi için tekelleştirememiştir. Çünkü bir başka açıdan bakıldığında da yapısı gereği din, paylaşılan inanç ve tecrübedir[22].

Ulema, kendi aralarında İslam 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 olmuştur[23]. Ulema, ortalama bir dinsel değerler serisi vaz'eden tarafsız bir kurum olarak görünmek üzere devlet sünniliğiyle 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 hazırdı. Çünkü fiili bir otorite, hiçbir otoritenin olmamasından daha üstün sayılıyordu[24].

Aydın kavramı Batı'da bir toplumsal grubu tanımlamak için oldukça geç (XIX. y.y.'ın sonuna doğru) oluşturulmuş bir kavram[25] olmasına rağmen, ulema kavramı, tarihsel İslam'm *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 konusunda inat ediyordu[26]. 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 çalışmaktadır[27].

Alim, Müslüman topluma canlı bir dindar örneği sunmaktadır. Ekseriya, genel kabul görmüş geleneksel bir İslami 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 pekiştirir[28].

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 değerlendirilmelidir[29].

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 resmi 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 nitelendiriliyorlardı[30]. 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 İslami inançlar örüntüsünün ayrı görüşlerinden çok daha önemli olduğudur[31].

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 toplamaktadır. Bunlara ancak daha sonra Cumhuriyet döneminde siyaset alanının dışına çıkarılışlarından sonra *din adamı* denmiştir[32].

Osmanlı devletinde ulema dediğimiz zaman, daha çok devlete yakın olan, önemli resmi kurumlarda, medreselerde yetişmiş olanları düşünmemiz gerekir[33]. Ulemanın devlet ve dünya işlerinde kendi başlarına yargı yürütmek istemesi, devlet gücünün çok aşındığı zamanlarda olmuştur[34]. 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 hükmî şahsiyetler olarak ulema ile işbirliğine mecbur olmuştur. Bu ise ulemanın zaman zaman "sevimsiz" idarelerin destekçisi gibi görünmesine yol açmıştır[35]. 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 varlığıdır[36].

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 İslam'ın, daha doğrusu "Osmanlı İslamı"nın bir görüntüsü ve özelliğidir. XV. yüzyılda Fatih medreseleri, Osmanlı İslamının resmi kurumları olarak ihdas edilmişlerdir. Fatih'in bu medreselere verdiği temel görevin, genç imparatorluğun değerler sisteminin belirtilen doğrultuda bilimsel temellerini oluşturmak olduğu bilinmektedir[37]. Böylece Osmanlı siyasal sisteminde, dinin etkisinin pek çok etmen tarafından sınırlandırıldığı bir yapı ile karşılaşılmaktadır[38].

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, İslami kaynaklarda yer alan siyasi yükümlülüklere ilişkin olarak öğrendiklerini ortaya koymuşlardır. Gerçi gündelik Osmanlı pratiği İslami ilkelerin katı uygulaması denilebilecek bir durumdan farklıydı. Ancak mevcut kurumların

kabullenilmesi, ulemanın bürokratik devlet anlayışına kapılandığını değil; İslam 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 amacıyle İslami ilkelere başvurabiliyordu. Ama şeriata tam uymayan veçheleriyle birlikte olağan bir yönetim, ulema dahil bütün tebaaca kabulleniliyordu[39]. 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 değildir[40]. 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 beklenmezdi[41]. *E. Güngör*'ün de vurguladığı gibi[42] "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. İslam'ı hayattan çeken insan, İslam'a hizmet etmiş olmuyor, bilmeden ona ihanet etmiş oluyor." "Medrese alimleri kendilerinin yegâne 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 yerleştirmeğe ve sarsılmaz "dogma"lar şekline dönüştürmeğe yönelik bir mahiyet arzetmektedir. Bu eğilim ise hem kendi konumunun ve hem de destek vaadettiği siyasal örgütlenmenin ömrünü hızla tüketecek bir durum arzedici

niteliktedir. Eğitim, örgütlenme ve dış görünüşlerindeki aksaklıklara rağmen ulema, yine de çok önemli ve olumlu roller oynamıştır. İslami 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.İslam 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 göre[47] "yaşadığımız çağda da , entelektüel ve kültürel açıdan ulemanın resmi İslam'ı büyük bir doktrinsel yoksulluk içindedir. İslam düşüncesi, uzun zamandan beri kendisini hukuk, dilbilgisi, tefsir ve tarihe ilişkin birkaç el kitabının dogmatik tekrarı içine hapsetmiştir. Popüler İslam da, hem klasik kaynaklardan, hem de sufilerin ruhani etkisinden kopmuş ve sosyal hayal gücü ile kolektif hassasiyetin yarattığı bozulmanın kurbanı olmuştur." Ancak *M. Aydın*'ın[48] 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 pekâlâ mümkündür. Hatta, İslam kültür hayatında özellikle Moğolların yıkıcı etkisi hatırlardan silinmemiştir. Eğitim kurumları ve bilim merkezlerinin yok edildiği, alimlerin dağıtıldığı, kitapların tahrip edildiği Moğol saldırılarında, İslami entelektüel faaliyetin kaynakları da kurutulmaya çalışılmıştır[49].

Bu tablodan, Batı'nın özellikle fikri 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 başarmışlardır[50]. Ancak kendi içinde düşünce yoğunluğunu yeniden üretebilecek yapıların oluşumunu sağlamada başarılı olamamışlardır. *İ. Özel*'e göre[51], İslam 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 dur-

gunluktan da vazgeçmek gerekmektir.

Kültürün her kesiminde İslam'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 İslam fonksiyonunu yerine getirmiştir[52]. Ne var ki, Batı toplumsal arayışlarının gösterdiği kararlılık, Osmanlı toplumsal yapısının varolan elverişsiz işleyişi yüzünden kendini Doğu toplumlarında daha yoğun bir şekilde hissettirme imkânı bulabilmiştir. Kısaca *Batılılaşma* şeklinde ortaya çıkan yeni dönemde, Batı'yla karşılaşma imkânını 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 Hıristiyan olmayan toplumlara engin bir deney fırsatı hazırlayan bir oluşumdur. Diğer yandan *Türkiye Cumhuriyeti*'nin bazı köklerinin Osmanlı Batılılaşma hareketi içinde olduğunu da unutmamak gerekmektedir[53]. 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 vermiştir[54].

Bu şekliyle *beliren* İslam da, Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde Batı'yla karşılaşmayı göğüsleyememiş ve bu şiddetli hücuma karşı farkedilebilir ölçüde orijinal, güçlü ve yaşama şansı olan cevaplar üretememiştir. Bu haliyle bunun İslamiyet'in bir özelliği olmadığını; fakat değişik İslami biçimler arasındaki sosyal-siyasal ve ekonomik değişkenlerin bileşiminin bir sonucu olduğunu belirtmemiz gerekir. Devlete bağlanmış İslam, 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 İslamiyet* veya *tarikatlar* da protesto hareketi şeklindeki gizli faaliyetleri dışında hiçbir zaman aktif olamamışlardır[55].

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 olmasıdır[56]. Medreseler kendi iç dünyalarına kapanıp medrese dışındaki geliş-

meleri 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, askeriyye ve kalemiyye erbabının elinde neredeyse bir oyuncak haline gelmiştir. Böylece önceleri askeriyyeyi ve kalemiyyeyi yönlendiren medrese, bu kez bunlar tarafından yönlendirilir olmuştur[57]. Klasik Osmanlı sisteminin meşruiyyet kaynağını oluşturan ulemanın XVIII. yüzyıl sonlarından başlayıp XX. yüzyılın ilk çeyreğinde sona eren *devre dışı kalma süreci* içinde, kalemiyye Batı'nın meydan okumasını yorumlayacak tek unsur olarak kendini göstermiş, daha sonra da modern Türk aydınları bu misyonu üstlenmiştir[58]. Batılılaşma hareketlerinin başlamasıyla birlikte giderek eski imtiyazlı mevkiini kaybeden medrese uleması, modernleşmenin hızlanması ölçüsünde sosyal ve ekonomik bakımdan hep gerilere doğru itilmiştir[59].

"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 varoldu[60]. 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 oluşturduklarını söylemek de kolay değildir[61]. 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 önermiştir[62]. Dolayısıyla, Tanzimat'la belirginleşen bir yönelişin Türkiye'de birbirinden "radikal" biçimde farklı iki *epistemik cemaatı* doğurduğu görülmektedir: Klasik veya İslami epistemik cemaat ("ulema" veya "ilmiyye" ve "tekke" mensupları ve geniş anlamda onlara bağlı "müminler") ve modern epistemik cemaat (günümüz aydınlarının entelektüel 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 dönemdir[64]. Bu dönemde yetişen aydınların görevi de İmparatorluğun belirlediği "yeni" amaçlara uygun bir eğilimi, entelektüel düzlemde meşrulaştırmaya çalışmaktır. Bu işlev içerisinde Osmanlı aydını, ortaya çıkışından itibaren sonuna kadar devletin içinde olmuş (dışına atıldığında bile), Batılılaşmayı hararetle savunmuş ve Batılılaşmanın Osmanlı bağlamı içinde "muhafazakâr" olmak zorunda kalmıştır[65]. 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 beklenemezdi[66].

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 inkâr edilemez. Gerçi kendilerinin ve haleflerinin dünya işlerinin iç yüzünü kavramaksızm konuşmaları ve bilgi alanlarındaki yetersizlikleri, toplumun karmaşıklaşmış yapısının modern bilim dallarının çözümlemelerine bağlı oluşu, onlara, dünya işlerindeki liderliklerini kaybettirdiği de belirtilebilir. Ancak ulemanın, modern çizgilerde eğitim görmemiş dindar kitleler üzerindeki etkileri, Müslüman geleneksel ilimlerinin bilgisinin çok yardımcı olmadığı alanlarda bile oldukça büyüktür[67].

Ne var ki haklarında yapılan menfi propaganda, bunları yeni nesillerin gözünde hem gülünç, hem de korkunç bir kılığa sokmuştur[68]. Resmi olarak eğitilmiş ulema ortadan silinince, İslam tutarlı disiplin özelliğini kaybetmeye yüz tutmuştur. Giderek batıl inançları, ciddi dini endişelerden ayırt etmek zorlaşmıştır[69]. An-

cak, 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 fikirdir[70]. 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 niyetli, daha iyi örgütlenmiş ve daha karmaşık olan sınıfların onlara besledikleri itibarı büyük ölçüde kaybettirmektedir[71].

Ulemanın din bağlamındaki rolü, modern Türkiye Cumhuriyeti'nde dindar aydın tipolojisiyle somutlaştırabileceğimiz bir kategori tarafından yeniden canlandırılmak durumundadır. Aydınlar bu düzlemde, geleneksel ulemanın üstlenmediği rolü, İslam'm genel geçer evrensel siyasal-sosyal teori olduğunu ispatlama işini üzerlerine almaya çalışmışlardır. Dolayısıyla aydınların ürünü olan İslamcılığın geleneksel İslam'dan farki, bunların yeni meşrulaştırma çabalarıyla ve geliştirilen yeni kuramlarla ortaya çıkmasıdır[72]. 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 entelektüel 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.

Notlar

1) M. Belge, "Aydınlar", s. 122
2) Ş. Mardin, "Din ve Laiklik", s. 58-59
3) Ünver Günay, "Modern Sanayi Toplumlarında Din-I", *EÜİFD*, Sayı:3, Kayseri 1986, s. 52
4) Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam*, Çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991, s. 81
5) İştiyak Hüseyin Kureşî, "İslam 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
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
14) Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'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 hükmi şahsiyet kazanması olayının İslamiyette 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
18) B. S. Turner, *Oryantalizm*, s. 10-11
19) H. İnayet, *Siyasi Düşünce*, s. 34
20) B. S. Turner, *Weber ve İslam*, s. 122
21) Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam -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 İslam*, 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
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., İstan-

bul 1991, s. viii
29) *Ulema*nın 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
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, *İslam 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 Dini İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *İslami Araştırmalar*, Sayı: 3 (Temmuz 1990), s. 193
38) M. Heper, "Türkiye'de İslam", s. 370
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 Serüveni", s. 133
45) A. Y. Ocak, "İslami Düşünce", s. 145
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 İslam", *Kutlu Doğum Haftası 12-17 Ekim 1989*, TDVY, Ankara 1990, s. 87
51) İ. Özel, *Sorulunca*, s. 28-29
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
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* ola-

rak da kabul edilmektedir. Bkz. Durmuş Hocaoğlu, "Sekülarizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29 (Temmuz-Ağustos 1994), s. 50

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, *İslam'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
71) İ. H. Kureşî, "Ulemanın Konumu", s. 20
72) Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 31

1.3. *Türk Aydınını 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 aydmmı incelemeye çalışan eserlerin sayısı, aydın rollerinin belirgin bir üstünlüğe sahip olmasma rağmen hiç de fazla değildir. Öte yandan aydın konusunu inceleyen çalışmaların bir kısmında da yeterli bir tahlil imkânının bulunmamış olması, aydın kriterleri konusunda okuyucuyu yanıltıcı yönlere sevketmektedir. 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 değildir[1]. Ancak gerektikçe ve imkân 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 almıştı[2]. Öte yandan Osmanlı toplumunda olduğu gibi Cumhuriyet'in erken dönemlerinde de Türkiye'de okur-yazar insanlarm büyük çoğunluğu ancak devletin çeşitli kuruluşlarında istihdam edilebiliyordu. Bu durum, aydınları bürokratik aygıtlar içinde barındırmakta, onların entelektüel etkinliklerini de bürokratik kaygıların önceliği altında sürdürmelerine yol açmaktaydı[3]. Bu yüzden bir devlet politikası olarak doğmuş olan düşünce hayatı, her aşamada, verilecek

aslî kararın arefesinde bocalayan aydınların hayatı olarak süregelmiştir[4]. Aydın olmanın temel şartlarından olan bilgilenmenin tekeli devletin elinde olduğu gibi, aydm nitelikleri kazanmış bir bireyin devlet dışında geçimini sağlamasma imkân 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 resmiyetinin dışına çıkamayışı, özellikle halk kitleleriyle ilişkisinde bir farklılık geliştirememesine yol açmıştır[5]. 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 vurgulunmalıdır. Bu duruma bağlı yeni yapılanmaların Türkiye'nin toplumsal yapısının çeşitli düzeylerinde gözlemlenebilmesi, artık kolaylıkla mümkün olabilmektedir[6].

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 oluşturmasıdır. Türkiye'de düşüncenin olduğu yerde devlet vardır veya devletin olmadığı yerde düşünce boşluğu olmaktadır[7]. *Foucault* da[8], aydm 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 kazanmaktadır[9]. 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 mümkündür[10]. "İdeoloji cemaatı ise, belirli bir ideolojiye inanan insanları kültürel bakımdan dışarı ile teması kesilmiş, kapalı bir grup hayatma sevketmektedir. 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 arzetmektedir"[11]. Bundan dolayıdır ki, toplumdaki yerleşik düşünce kalıpları en özgürleştirici teoriyi bile en koyu dogmaya çevirebilmektedir[12]. Aslında çıkarı ideolojik cemaatın 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 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 istemektedir[14].

Çok defa aydınımız, kendisini bir çeşit *sınıf köksüzlüğü* veya *toplum boşluğu* içinde bulmaktadır. Aydın kendini sınıflar dışı veya üstü görme eğilimine düşüyor veyahut da üstün olana karşıt duruma geçiyor[15]. Aydınımızın bu durumu, onu, modern zamanlarda *yabancılaşma* kavramıyla izah edilen duruma yaklaştırmaktadır. Yabancılaşma sosyolojik olarak yorumlandığında, varolan toplumsal düzenin tarihsel, ahlaki ve sosyolojik bir eleştirisidir. Kapitalist toplumda artık insanlar toplulukta kaybolacak biçimde yabancılaşmaktadır[16].

Türk aydını, aydın-öncesi bir fikir geleneğinden kopmak zorunda kalmış, böylece diğer İslam toplumlarına kıyasla daha laik bir renk kazanmıştır. Aydın, medrese veya tekkenin değil; devletin kucağında 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 İslami geleneğin (ulema-arif) durgunlaşmasıyla da tarihsel yönünü belirsizleştirmiştir. Tarihten kopuş aydına, *yapma* ve *uydurma* bir tarih açısı vermiştir. Bunun sonucu, Türk aydının da halk kitlelerinden habersizleşmesi, fikir planını ancak dışarıdan "aşırılan" soyut, bozulmuş kavram kalıpları içine hapsetmesi şeklinde tezahür etmiştir[17]. 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 gitmiştir[18]. Oysa bir söylemin öğreti düzeyinde ortaya çıkabilmesi için basitler için basitleştirilmeye, zeki ve akıllılar için de ince hale getirilmeye uygun olması gerekmektedir[19]. 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 üretmek[20].

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 sıfata 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 geldiğince 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 açar[21]. Oysa entelektüel faaliyet, *Shils*'in de vurguladığı gibi[22], 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 entelektüel faaliyetlerde "gerçek"leri "kutsal" sayan bir taraf vardır; bilim ve felsefe de artık geleneksel anlamda dini bir özellik

taşımamalarına rağmen, bizatihi din gibi "kutsal" alanla meşgul olduklarından, dine benzer bir hava taşımaktadırlar. Bu nedenle, gerçekleri "kutsal" saymak, entelektüel geleneklerin temelini teşkil etmektedir. Modern zamanlarda dini motif ve amaçlar entelektüellerin üretici güçlerini eskisi kadar işgal etmemekte ise de, öğretim görmüş sınıfların ve en üretici zekâların yine de belirli bir kısmı, dini konularla meşgul olmaktadır.

Din konusundaki belirsizlik ve açık tavırlardan yola çıkarak, aydınlarımızın bir "Türk aydınlanması"nı 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 entelektüel 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 olmuştur[24]. Zaten Türk aydınının başlıca problemi de bir düşünce geleneğinden mahrum olmasıdır[25]. Bu nedenle belki de aydının bugüne yabancılaşması, geleceğe konmuş bir ipotek gibidir. *Liberal aydın*, kendi gerçekliğinden soyutlanarak idealleştirilmiş bir Batı rüyası; *gelenekselci aydın* da, erdemlerle dolu efsaneleştirilmiş bir geçmiş ile toplumun geleceğini tıkamış görünmektedir[26].

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. Toplumu, aynı zamanda genel bir şekilde "aydınlanmış" ve "aydınlanmamış" diye nitelenebilecek iki gruba ayırmakta olan bu

yaklaşını, toplumun temelini "düşünce"de gördüğü ölçüde idealist bir anlayışı yansıtmaktadır. Bu ise eğitim görmemiş kesimlere karşı bir "hor görme" potansiyelini içinde barındırmaktadır[27]. Batı'da Aydınlanma döneminin ürünü olduğunu gördüğümüz aydın, her şeyden önce *aydınlanan* bir insandır. Bunun Osmanlı toplumunda Tanzimat döneminde ortaya çıkmaya başlayan türü ise *aydınlatan*dır. Yani aydın, Batı bilgilerini bir ayna gibi kendi toplumuna yansıtma görevini kendine yüklemiştir. Bu çerçevede Batılı entelektüel sürekli bir *öğrenci* iken, Osmanlı münevveri, müfredat programı ve içeriği Batı'dan aktarılan *sürekli bir öğretmen* olarak görülmektedir[28]. Bu pozisyon giderek Osmanlı aydınını hem dinden, hem ilimden ve hem de bu ikisi arasındaki *paralelliği idrak* kabiliyetinden yoksun bırakmıştır[29]. 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 doğmuştur[30]. 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 değerlendirilmelidir[31].

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. 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 İslamcı olduğu kadar İttihatçıdır; bu yüzden iktidarda olanlar *müstebit*, muhalefet edenler *bozguncu* olabilmektedir[32]. Sahip oldukları ruh durumu, geleneksel *kapıkulu* anlayışıyla ortak özellikleri taşısa da, yeni aydınlar kendi seçmelerinde uygun davrandıklarına inanmaktadırlar[33]. Zaten Batı aydınları gibi bir katman oluşturamadıklarından dolayı, bilgiyi ürettiklerinde bile bu sonuç, an-

cak 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 entelektüellerinin de öncüleri olarak doğmuş bulunmaktadır[34]. Sonuçta medrese uleması, sadece devlete değil, fakat devletin safında kendi yerini alan ve yeni doğan bir başka zümreye, aydm zümresine yenilmiş oldu[35].

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 değildi[36]. Buna rağmen aydınların çıkardıkları "gerçek"lerin arkasında çoğu zaman modern dünyanm girdabına yeni girmiş kimselerin bu dünyayı kendilerine munis kılacak modellerini görmek mümkün olabilmektedir[37]. 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 durumu[38], 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 adetlerin ödünç alınmasından başka bir şey olmayan Batılılaşmaya kolaylıkla benzetilebilmektedir[39]. Gerçekten de Türk modernleşme süreci, merkez toplumsal değerleri ve hatta "insan"ı, Batı medeniyetinin izdüşümünde yeniden tanımlamıştır. Aydınlanma çağı 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 ulaşmıştır[40].

Türkiye, Cumhuriyet ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu gibi İslam 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 bocalamaktadır[41]. Ayrıca aydın grubun kendi içinde önemli bir farklılaşmayı bu dönem içinde henüz gerçekleştirememiş olması nedeniyle, entelektüel ürünlerden faydalanan herkesi aydm saymak eğilimine rastlanmaktadır. Böyle bir yaklaşımın ise son derece geniş olacağı ve entelektüel-aydın kavramını karmaşık bir hale getireceği tabiidir[42].

Aydınlardaki *yüzeysellik*[43], Türk kültüründe gerçek bir fakirleşmenin doğmasını sağlamış; aydınlar arasında içerikten yoksun, duygusal ve merhametten yoksun bir insan ilişkileri tipine yol açmıştır[44].

Aydınımızı oluşturan öğeler arasında, onun dine karşı duyduğu kayıtsızlık veya reddetme anlayışı da belirleyici olmuştur. Türkiye'de halâ dindarlık, bir kimsenin aydm olarak değerlendirilmesine büyük bir engel teşkil etmektedir. Çünkü geleneksel standart Türk aydınma 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, *modernleştirmek*tir[45].

Notlar

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
7) İ. Özel, "Aydm", 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
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
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
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 Aydım", s. 56. *M. Belge* Türk aydınının "aydınlatan" vasfım resmederken, özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki edebiyatında, bunların kendilerini *İncil*'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
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
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 İslam", 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. *Aydın-Toplum İlişkileri*

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 yansıyacaktır[1]. 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 hiziplere bölünme eğiliminde olmaktadırlar. Bu yola yönelme eğilimi, zihnin analizci ve ayırımcı şekilde çalışmasıyla ilgili olabilir. Bu aydınlar, kendilerinin sıradan insanlardan çok farklı oldukları şeklinde kendini beğenmiş bir tavır takınmaktadırlar.

Ancak, ne yazık ki sıradan halktan soyutlanmakla, 'kendilerini dayanaklarından yoksun' bırakmaktadırlar. 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 olmaktadır[2]. Aydın, kelime yapısı ve kökü ne olursa olsun, çevreye kendini sevimsiz kılmak için elinden geleni yapma hususunda geri adım atmamaktadır[3].

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 çıkmaktadır[4].

Öte yandan aydın, yalnız *dil*in sözcükleriyle değil, anlamlarıyla da halktan ayrılmaktadır. Bu ise, intelijensiyanın misyonuna zıt bir durumdur. Daha şaşırtıcı olanı, anlamlarında kendisi de aydınlık olmayan yeni kavramlardan meydana gelmiş bir dille konuşuyor ve düşünüyor olmalarıdır. Aydın kitlesinin 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 çıkmıştır[5].

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 değişmelerini ilave etmek, halkın bildiklerini de dışlayarak ona dayanılmaz yükler yüklemektedir. Ancak bu "muhafazakâr" boyut İslam toplumlarmda daha da kesin bir işlev görmektedir. İslam toplumları da diğer pek çok toplum gibi toplum ve ahlak değerleri konusunda *sonuna kadar eleştiriye* açık değildir. İslami toplumlarda halk katlarındaki inançlar bu darlığı yansıtmaktadır. Batı kültüründeki bu *açıklık*, İslam toplumlarında derhal bir *çarpıklık* olarak anlaşılacaktır[6]. Bundan dolayıdır ki, bir toplumun kendi kendisini anlayabilmesi, kendi toplumsal pratiğine dil kazandırabilmesi ve bunu kültürel eserlere dönüştürebilmesi ancak *mesafeli bir analiz* ile mümkün görünmektedir[7].

Toplumda aydının yeri ve rolü, ya olduğundan çok önemsiz görülmüş, veyahut da gereğinden fazla bir abartmayla 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 oluşturmaktaydı[8].

"Gelişen" ülkelerde etkin olduğunu gördüğümüz ulusçuluk, sosyalizm, halkçılık ideolojilerinde aydınlar, meşruiyyet 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 bırakmayacaklardır[9].

İslam 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 ıztırabın içine sokabilir. Bir toplumun iki grubu arasında gerginliğin bulunduğu yerde, aydınlar için her iki grupta da bir yer mevcuttur; fakat bir aydının en tatminkâr ve sürekli görevi, çarpışan grupların kesin olarak dışında kalmak ve tarafsızlığını devam ettirmek olmalıdır[10].

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 intelijensiyasına 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 güçler[11].

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 bi-

çimlendirdiği aynı çerçevenin baskıcı zoruyla, sıradan insanlar, toplumun üzerine çöreklenen bu değişimlerden başkasını düşünmemekte; dolayısıyla kendilerini, güçsüz ve amaçsız bırakan bir çağın insanları saymaya itilmektedirler[12]. Genellikle aydınlar bu süreç içinde, toplumun kendi faaliyetini ilave etmesine vasıta olan fikirlerin taşıyıcılarıdırlar. Aydınlar, fikirlerin nesilden nesile aktarılmasını ve toplumda müessir kalmalarını sağlamaktadırlar. Bir toplumun hayatmda 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, tatminkâr bir değişiklik sağlanana kadar insanlar, toplumlarındaki hayattan memnun değildirler ve bu memnuniyetsizlik, daha yeterli bir fikri yapı bulmak için devamlı bir baskı kullanır[13]. 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 olmuştur[14]. Zaten ideologlar da, genellikle, modernliğin kök salmadığı, geleneklerin yanında yaşama hakkını elde etmediği ve aksak adımlarla ilerlediği topraklarda daha kolay yetişmektedir[15].

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 olmaktadır[16]. Maddi ve manevi kültür unsurlarının bir araya gelerek, bir anlam ifade edecek ve işleyen bir bütün meydana getirecek şekilde birbirlerini tamamlayamamaları sosyal çözülmeye[17] 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

hükümranlığını vaadeden *sahte mesihler*in kurtarıcılığının kurbanı olmaktadırlar[18]. Öte yandan *D. Shayegan*'ın vurguladığı gibi[19], 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 çıkmalarıdır[20]. Aydının Batılılaşma adı altında, kitlelerin ekonomik kapasitesiyle orantılı olmayan, Batı ekonomisinin refah standartlarına göre biçimlenmiş tüketim ve yaşam özlemleri getirmesi, onların çoğunun toplumdan kopmuş, ona karşı ilgisiz, hatta ona karşı merhametsiz, kendi çıkarları uğruna toplum çıkarlarını çiğneyen türden bir *burjuva kitle* haline gelmesini sağlamıştır[21]. Aydının topluma yabancılaşması ülkemizde Batı'ya nazaran daha ileri ölçülere varmışsa, bunun nedenini aydın-bürokrat karışımında aramak gerekmektedir[22].

Türk aydınının temel vasfı kendi halkını *sömürge ahalisi* olarak görmesidir. Bütün eksiklik burada odaklanmaktadır[23]. İşte bundan dolayıdır ki, gelişmesini tamamlamamış, hazır olmamış, düşüncede gerekli değişimi yaşamamış, fikri değişmemiş, kültür toprağının, tarihin ve anlayışının derinliklerine medeniyetin köklerini ve ayaklarını dikmemiş bir toplum bunları dışarıdan almış ve monte etmiştir[24]. Toplumun sözcüsü olma[25] durumundaki aydının İslam dünyasında kriz düzeyindeki eksikliği[26] 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 bağlantılıdır[27]. Problemin bu şekilde resmedilen hali yalnızca kitleleri değil, aydınları da derinden etkilemeye devam etmektedir. Aydm, bu bağlamda göstermeye cesaret edebileceği tavır ve tutumlarıyla varlığını fonksiyonel bir boyuta bağlamayı başarabilecektir.

Notlar

1) A. Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s. 36
2) D. İkeda, A. Toynbee, *Diyalog*, s. 87
3) S. Ülgener, *Aydınlar*, s. 65
4) M. Erkal, *Sosyoloji*, s. 307. Ayrıca bkz. O. Türkdoğan, "Aydın Muhalefeti", s. 20
5) N. Berkes, "Aydınlanma Kavramı", s. 256
6) Ş. Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", s. 283. Halk dindarlığı ve inançları için bkz. Necdet Subaşı, *İslami İnançların Halk Katındaki Gelişme Şekli -Volk İslam-*, 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
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
15) Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1991, s. 4
16) Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 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, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 23. *A. Açıkgenç* 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 *kitlesel dağılım aşaması* ve son olarak da genel toplum fertlerine yayılan bilginin birikimini içeren *toplumsal aşama*. Krş. A. Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s. 37
21) N. Berkes, "Aydınlanma Kavramı", s. 258
22) S. Ülgener, *Aydınlar*, s. 73
23) İ. Özel, *Sorulunca*, s. 41
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 Aydınının Din Anlayışı

2.1. *Aydın-Din İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi ve Türk Aydını*

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 ayrılmaktadır[1]. 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 içinde[2] bakmaya çalışan düşünürlere 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 dönüşememiştir. 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 etmiştir[3]. 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 kalmıştır[4]. Gerçekten de sosyal hayattan, siyasi rejimden, iktisadi işleyişten bağımsız bir din anlayışı, İslam'a yabancı kalmaktadır. Fakat bu gerçek, sa-

dece İslam bakımından değil, kapitalizm öncesi dünyanm diğer bütün kavrayış biçimleri bakımından da farkedilebilir niteliktedir. Asya'da, Avrupa'da ve dünyanm herhangi bir başka yerinde kapitalizm öncesi dönem boyunca, bugün anlaşılabilen anlamıyla *din* yoktur. Çünkü insanlar dinlerini diğer kişilik özelliklerinden ayırmıyorlardı[5].

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. Aslmda XVII. 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 çalışmaktı. *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 (1843-1546) 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 ortaçağ kilise adamlarının kutsal metinlere yaklaşımlarında uyguladıkları alegorik boyuta artık yer yoktur. XVI. yüzyıl, böylelikle, Avrupa uygarlığının çifte kaynağını oluşturan bu metinlere gösterilen saygıyı kuvvetlendirmiştir[6].

Yunan-Roma dünyasına çok yabancı bir ortamda gelişen Hıristiyanlık, o kültürün tam karşıtı amaçlar taşımaktaydı. Oysa yeni dini benimseyenlerin büyük çoğunluğunu Yunanlılar ve Romalılar oluşturmaktaydı. Hıristiyanlık 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 Hıristiyan felsefesinin temel taşlarına dönüştüren *Aquino'lu Aziz Tommaso* (1224-1274) sağladı[7].

Rönesans'a kadar insan, dünyayı *Aristoteles* fiziği, *Galenos* (129-199) tıbbı, *Ptolemaios* (127-145) astronomisi ve Hıristiyan 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 küçümsenemez[8]. 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. *Hıristiyanlık* açısından diğer toplumlar, yalnızca, insanların Tanrı'nın rehberliğinden yoksun oldukları zaman kaçınılmaz biçimde içine düşecekleri *sapıklıklara* karşı birer uyarı örneği oluşturuyorlardı[9].

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 vermekteydi. Yeni meslekler, din adamı olmayanlar arasında okur yazarlığın artmasının ve uzmanlaşmanın bir yansımasıydı. Rönesans ölümden 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 olmuştur[10]. Rönesans'm asıl etkisi insanı, dini otoritenin dayattığı zihinsel kalıplardan kurtarmak, özgür araştırma ve eleştiriyi yaygınlaştırmak, insan düşüncesinin ve üreticiliğinin taşıdığı imkânlara güveni pekiştirmektir. Böylece insanoğlu birdenbire yaratılışın odak noktası olmaktan çıkarak, evrensel bir *hiç* olduğunu farketmeye başlamıştır. Ama *Akıl Çağı*, insanı entelektüel evrenin tam merkezine yerleştirmiştir. Ortaçağ Hıristiyan teolojisinin hapsinden kurtulan saf düşünce, mekânın enginliklerine ve zamanın derinliklerine uzandı. İnsan zekâsının kavrayamayacağı kadar büyük ya da küçük sayılacak bir şey kalmadı. Ayrıca, insan zekâsının evrenin yapısı içindeki ağırlığını gözardı 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

bulunmaktadır[11]. 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 kullanamayışıdır. 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 üretmesidir[13]. İşte aydın da Hıristiyanlığın benimsettiği çerçevelerden çıktıktan sonra, kendine bir felsefe oluşturmaya başlamıştır. Meslek etkinliği ve tutarlılık, onu, bağımsızlık ve özgürlüğü tekelinde bulunduran, sosyo-kültürel bir evrende birleştirmiştir[14]. 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* olduğu kabul edilen *aklın düzenine* katmaktır[15]. 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 götürülebilir[16]. Böylece Aydınlanma, insani bir aklı, hareketinin temel öznesi haline getirirken, söz konusu tarihsel artalana dayanmaktadır. Son tahlilde Avrupa, Kartezyen düalizmin hakim olduğu bir aydınlanma düşüncesinde karar kılmıştır. Avrupalılar, XVIII. yüzyıla *Aydınlanma Çağı* adı verirken de artık *İşrakı* değil, (gözönüne aldığı mantık, deney ve gözlem yoluyla elde edilen bilginin sağladığı) aydınlanmanın *nur*unu esas alıyorlardı[17].

Aydınlanma düşüncesi, başlıca dört konuda *köktenci* ürünler ortaya koymuştur. Bunlar, *Yaradancılık* (Deizm), *Şüphecilik* (Septisizm), *Tanrıtanımazlık* (Ateizm) ve *Maddecilik* (Materyalizm) akımlarıdır[18]. Bu bağlamda Tanrı'nın ya da herhangi bir tanrısal otoritenin varlığı, tüm bilimsel ve rasyonalist nitelikteki Batı geleneği ta-

rafından defalarca sorgulanmış, dini tecrübenin ardındaki gerçek, açıkça ya da zımnen reddedilmiştir. Sonuç olarak dini fenomenler, kendi başlarına ele alınarak, incelenmesinin ya tamamen gözardı edildiği ya da ihmal edildiği belirli bir bilimsel çerçeve içine sıkıştırılmıştır[19]. *Tanrı'nın ölümü*, insanı, kendi dışındaki bir referans noktasından yoksun bırakmıştır. Şimdi bu minvalde akıl, mutlak olanı aramak için çıktığı yolda hiçbir sınır tanımamaktadır[20].

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 ahlak sistemi olarak yaşanmaktadır[21].

Batı'da din karşıtı olarak gelişen aydın hareketi *I. Kant*'ın da vurguladığı biçimiyle *dini söylemler* oluşturma konusunda geleneksel dini eğilimlerin karşısında yer alsa bile, yeni bağlılıklar ve bağımlılıklar da doğurmaktadır. *Kant*'a göre, "devrimlerle, bir baskı 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, kitleyé 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 dini karşılıkları kabul etmemektedir. Tam tersine dinin dışında geliştirilen karşılıklar, din yerine akılda, bilimin işleyişinde yani özgür birey ve onun etkinliklerinin gerçekleştirilmesiyle meşrulaştırıldığı ölçüde kabul edilmektedir[23].

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. Parçalanan ulema yapısı, yerini filozoflara, bilim adamlarına, denemecilere, edebiyatçılara ve aydınlara bırakmış bulunmaktadır.

Türk tarihinde ilk kez Tanzimat'la (1839) birlikte, Batı tesirleriyle, yönetimden bağımsız ve farklı düşünen bir aydınlar zümresi doğmuş[24] 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 *şeriat* talebiyle ortaya çıkmışlardır. Modern İslam'ın ana temalarından biri olan *Asr–ı Saadet'e dönüş* tezi, modern kavramlar aracılığıyla ilk defa Yeni Osmanlılar'ın muhalif edebiyatında ortaya çıkmıştır[25]. Dini düşündükleri zaman, onu yalnız siyasal rejimi tehlikeye sokacak bir unsur olarak değil, cemaatin kişi üzerinde sosyal baskı yapmasını sağlayan bir araç olarak da görmüşlerdir[26].

Tanzimat dönemi, Osmanlılık geleneğindeki zayıflamaların bir sonucu olarak başlıca *dört uçurum*un 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 uçurumdur[27].

Tanzimat aydını, Batı'nın hızlı yükselişini seyreden ve anlamaya çalışan, kendi toplumlarını ve devletlerini mukadder görünen felaketten kurtarmak için kıvranan, mutlaka bir şeyler yapılması gerektiğine inanan ve aklına gelen her çareye sarılan eklektik bir aydın tipidir[28]. 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 her şeyden önce merkezi iktidarın sağlamlaştırılmasını hedefleyen bir dizi kurumsal yenilikten oluşmaktadır[29]. Ancak böylece Tanzimat döneminde,

dünya görüşleri, hayat anlayışları, yaşayışları birbirinden tamamıyle ayrı olan iki ayrı neslin belirdiğini gözlüyoruz. Bu iki nesil arasında, yenilik eskilik mücadelesi de bütün şiddetiyle sürüp gitmiştir[30].

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 entelektüeller bu nedenledir ki, hep *halka rağmen halk için* eğilimini benimsemişlerdir[31]. 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 gelmektedirler[32].

Cumhuriyetin baskın paradigması[33] 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 ortaçağından şiddetli bir manevi kopmayla dünyaya gelen Batı liberalizmi, kendi kendisinin kanunudur; dolayısıyle o, başka hiçbir manevi sistem ve ahlaki 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 etmektedir[34].

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 Latince *religare* mastarından türemiştir. Böylece bu kelimeyle iki şeyi birbirine bağlamak, bağımlı kılmak ifade edilmek istenmektedir. *Religatio*, bağlama eylemi, iliştirmek demektir. Bir diğer yoruma göre de *religion* kelimesinin türediği mastar *religare* ya da *relegere*'dir. Bu da toplamak ve toparlanmak anlamına gelmektedir. Latince'de *religo* 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 gerekmektedir[35].

Türkiye'de Kemalizmin modernleştirici-laik pratikleri, özellikle *Atatürk*'ten (1881-1938) sonra, din karşıtı özellikler göstermeye başlamıştır. *Atatürkçülüğün* kendisi giderek aşkın bir amaç haline dönüşmüş, Onun düşünce ve görüşleri "bürokratik"leştirilmiştir. Karizması devletin "egemenliğini" ve "özelliğini" meşrulaştırmak için kullanılırken, Atatürkçülük resmi bir ideoloji haline dönüştürülmüştür[36]. Cumhuriyet yönetimi, yapısı gereği, tanınabilir ve tanımlanabilir bir ideolojiyi üretmiştir[37]. Ne var ki, bu ideolojinin varlığı, kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam üretmediği ve yeni bir fonksiyon göremediği için, bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır[38]. Müslüman bir toplumda yaşadığının bilincinde olan *Atatürk* ise, dine ancak, *E. Kongar*'ın da belirttiği gibi[39] siyasal ve toplumsal reformlarına engel olduğu zaman karşı çıkmak zorunda kalmıştır. Ancak Kemalist devrimlerle Türkiye'de İslamiyet'in yok edildiğini sanmak yanıltıcıdır. Gerçekte yok edilen, İslamiyet'in, Osmanlı devletindeki *devlet-din bileşimi* örneği içindeki yeridir[40]. *Atatürk* sonrası dönemin, Kemalizmi yeni bir çerçevede yorumlamaya meyyal olan görüntüsü, anti-İslamcı aydınların desteğiyle güçlendiğinde, geleneksel din anlayışını temsil eden ulema da İslam'ı imparatorluk dönemindeki gibi anlamaya devam etti. Bu ise, her türlü sosyal, siyasi ve tefekkür programından ayrı olarak, mütevazi bir dini hayat sürmeyi amaçlamaktan ibarettir. Bu İslam anlayışı, ezan ve ibadetlerini yüzyıllardan beri alışılageldiği biçimde icra etmek, dininin temel kitabını kendi orijinal dilinde öğrenip öğretmek gibi yalnızca pratik alana yönelik taleplerden doğuyordu. Bu İslam algılayışının o zamanlar hızla değişmekte olan dünyadan haberi olmadığı gibi, bağımsızlık mücadelesi veren öteki İslam ülkelerindeki fikir hareketlerinden ve İslam anlayışlarından da haberi yoktu. Aslında bu İslam'ı algılayış tarzı, çiftçi, köylü, küçük esnaf ve biraz okumuş yazmış kişilerden oluşan bir sosyal tabana dayanmaktaydı[41].

Gerçekte Türkiye, bu ihtiyacı dinden başka şeylerle de gidermeyi denemiştir. Fakat hiçbir dünyevi inanç veya merasim, ne ka-

dar zorlanırsa zorlansın kendi özünde bulunmayan bir maneviyat ihtiyacına cevap veremezdi. Nitekim aynı tip denemeler Türkiye'den başka ülkelerde de denenmiş, fakat kalıcı bir sonuç vermemiştir[42]. Ş. *Mardin*'e göre[43] Kemalizmin, akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir değerler bütünü oluşturmadaki başarısızlığının nedenlerinden biri de, İslam'm toplum hakkında zengin bir semboller ve düşünme kalıpları hazinesine sahip olmasıdır. Bu ise Türkiye'de İslam'ın, sadece kitlelerin muhafazakâr 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 gerçekleştirmiştir[44]. Batılı düşüncelerin "pozitivist" bir yaklaşımla Türkiye'ye aktarılmak 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 oturtmuştur[45]. Genellikle farklı yabancı kültür öğelerinin iktibası, böylece serbest kültür değişimine bir başlangıç oluşturmuştur[46]. Dolayısıyla *M. Kemal*'e göre *çağdaşlık*, kurulu devletin, Batı tarafından temsil edilen evrensel ilkelere uygun olarak *millileştirilmesi*dir. Cumhuriyetin kurulması her türlü yerel veya dini farklılıktan *üstün* olan bu evrenselliğin benimsenmesi anlamına gelmektedir[47].

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 "İslam toplumu" arasındaki temel farklılıkların, dini inanışlarda, siyasi kurumlarda, zihni kalıplarda ve yasal kavramlarda yatan[48] varlığı dikkate alınmaksızın Batıcı aydınlar tarafından gerçekleştirilmeye çalışılan "modernleştirme", tanımmı 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 mevcuttur[49].

Tanzimat'ın ürettiği, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin ise pekiştirdiği modernleşmeci aydınların, İslam'a bakışı açısından en önemli özellikleri, daha önceki dönemlerdekinin aksine, İslamiyet'in, bunlar tarafından artık bir meşruiyyet kaynağı olarak gö-

rülmemeye başlanmasıdır. Meşruiyyet ve hukukileştirme konusundaki radikal dönüşüm, yeni bir sosyo-kültürel ve sosyo-politik rol dağılımını beraberinde getirmiştir. Aydınların zihinlerinde meşruiyyet merkezlerinin, Batılılaşma, muasır medeniyete ulaşma ve benzeri yeni hedefler etrafında oluşması, geleneksel meşruiyyet merkezlerine, dolayısıyla "İslam"a yönelik tepkici tavırların doğmasına neden olmuştur. Meşruiyyet kaynağında Batılılaşma doğrultusunda olan bu dönüşüm, Batı tarzı eğitim görmüş aydınların kendilerine biçtikleri *messianic* rolün ve psikolojinin gelişmesine yol açmıştır[50]. Bu çerçevede Aydınlanma Çağından beri süregelen bir *din düşmanlığı* perspektifi içinden bakıldığı zaman, ortaya çıkan din kökenli hareketlerin *gericilik* diye tanımlanması mümkün olabilmektedir[51].

Aydınlanma düşüncesinin felsefi temellerine büyük ölçüde bağlı kalmayı sürdüren Türk aydınları, Batı'yı kendi şartları içinde değerlendirmek hususunda yeterli bir çaba gösterememişlerdir. Aslında aydınlanmacılar, Hıristiyanlığa sadece akla karşı olduğu için değil, tutkulara ve insanın en temel duygularına zıt eğilimler barındırdığı için de karşıydılar[52]. 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 *aranan*ı sağlamaya yöneliktir. Çünkü aydınlanmacılara göre akıl dini, insanın aklında ve tabiatında yerleşik olan inançlardan oluşmuş bir "din"dir[53]. Ancak böylesi bir tarihsel farklılığı, benzer bir süreçten geçmeyen ve geçmesi için de benzer problemlere sahip olmayan İslami toplumlar için geçerli model olarak iktibas etmek Türk aydınlarını yeni çözümsüzlükler üretmek durumunda bırakmıştır. Sadece deneyle ispatlanmış *şey*lere inandığını, bunun dışında hiçbir inancı olmadığını iddia eden aydınlar[54] Türkiye'de inançların tartışılırlığını 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 bayraklaştıran dindar kesimin, bilgilerinin, orijinal dini metinlere mi yoksa cehalete mi dayandığı[55] 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 büründüğü[56] görülmektedir. Dini çevrelerin 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 imkânlar sunmaktadır. Gerçekten de Müslümanlar, İslamiyet'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 dönüştürülmüştür[57]. 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-İslamcı eğilimler, bu şekilde meşruiyyet kazanmaya başlamıştır[58].

Cumhuriyetin ilk yıllarındaki devrimlerin çoğu, *yapısal* değişiklikler yerine Türk toplumundaki *değerler sistemi*ni değiştirmeye yöneliktir. Kemalist devrimlerin ana amacı, *modern bir devlet* yaratmaktır, fakat bu modern devletin tanımlanması devrimin *yarı-ideoloji* diye tanımlanabilecek Batılılaşma kavramına dayalıdır[59]. Ne var ki, Türkiye'de Müslüman zihniyet zamanla Batılılaşma cereyanı adı verilen süreç içinde tanınmaz hale gelmiş bulunmaktadır[60]. *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, İslam kültüründe de kalamamış[61] olan Türkiye'deki modern entelektüel akımların kaynağında *pozitivizm* ağırlıklı bir yer kazanmıştır. Tarihi süreç de göstermektedir ki, ülkemizde Batı'ya ilk açılanlar, kendi toplumlarından devraldıkları geleneğe, pozitivist bilim ideolojisiyle karşı çıkmışlardır. Pozitivist bilim ideolojisini benimsemek, belki de gelenekten kopmanın ön şartı olmuştur[62].

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 ka-

lınca, mutluluğa ermek yerine, son bir-iki asır boyunca insanlık üzerine yağan tehlikeli ruhi eklektizmler ve uydurma dinler ihdas etmeğe koyulacağını da kestirememişlerdir[63].

80'li yıllardan itibaren aydınlar arasında yaygınlaşma eğilimlerine sahip olduğunu gördüğümüz "din" olgusu, kendi bağlamıyla sınırlı kalmamış, etkisi oranında toplumdaki farklı kesimler sosyolojik anlamda din gerçeğini kendi zaviyelerinden değerlendirmeye gerek duymuşlardır. "Din"in karşıtları tarafından bir "olgu" olarak da olsa keşfedilmesinin bir sonucu olarak, aydmlar arasmda da din ve din merkezli konularda entelektüel 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 anahatlarmı ayrıntılı bir şekilde incelemeyi hedeflediğimizden dolayı aydın-din ilişkilerini bu sınırlılık içinde tutmakla yetiniyoruz.

Notlar

1) Zeynep Davran, "Aydınlanma Çağı", *Çağdaş Kültürün Oluşumu*, İstanbul 1986, s. 229
2) G. Şaylan, *İslamiyet ve Siyaset*, s. 4
3) Ferhat Kentel, "Dinin Anlamı, Anlamları ya da Yeniden Rüyaya Doğru", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 1 (Kış 1993), s. 53
4) G. Kehrer, *Din Sosyolojisi*, s. 121
5) İ. Özel, *Cuma Mektupları-I*, s.120
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
10) Z. Davran, "Aydınlanma", s. 231. Ayrıca bkz. A. Şenel, *Siyasal Düşünceler*, s. 369
11) Perviz Hoodbhoy, *İslam 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 geliş-

mesi temeline dayanan akılcı ve evrensel bir politikanın tanımlanması, c) ahlakın kilise hukuku ve dinden koparak bağımsız bir bilim haline gelmesi. Bkz. M. Arkoun, "Kemalizm Olayı", s. 51

14) L. Bodin, *Aydınlar*, s. 100
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
22) I. Kant, "Aydınlanma Nedir?", s. 215
23) A. Çiğdem, *Aydınlanma*, s. 48. Ayrıca bkz. Abdullah Laroui, *İslam ve Modernlik*, Çev. Ayşegül Yaraman-Başbuğu, Milliyet Yay., İstanbul 1993, s. 127-152
24) A. Y. Ocak, "İslami 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
28) M. Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 91
29) N. Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 46
30) K. Birand, *Aydınlanma Devri*, s. 57; Richard Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslam 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, *İslam*, 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
35) İ. Özel, *Cuma Mektupları-I*, s. 121-122; N. Subaşı, *Volk İslam*, s. 7-15
36) M. Heper, "Türkiye'de İslam", 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
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 Değişmeleri*, s. 65
47) N. Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 62
48) Bryan S. Turner, "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, Çev. Bedirhan Muhib, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 118

49) N. Göle, "80 Sonrası", s. 54
50) A. Davutoğlu, "Baskıcı Temayüller", s. 19
51) E. Özdalga, "İslami 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
57) Niyazi Berkes, "Uygarlık, Din, İdeoloji Olarak İslamlık", *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*, Çıdam Yay., İstanbul 1993, C. IX., s. 43
61) E. Güngör, *Meseleler*, s. 118
62) H. Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. XIV
63) S. H. Nasr, *İslam*, s. 26

2.2. *Türk Aydının Din Anlayışının Temelleri*

Dikkatle gözlendiği 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 değişmede 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 İslam kültürünün şemsiyesi altında", "nakl ile, ayet ve hadis ile pekiştirilmiş", "sınırları son derece kesin ve kısıtlı bir Batı'ya yönelişi" tartışmıştır[2].

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 aydmlar arasında benimsenmesi olmuştur[3]. Düşünce hayatımıza yön veren pozitivizm, ülkemizde modern düşünceyle karşı karşıya geldiğimiz günden bu yana aydın ve akademisyenlerimizin şahsında, epistemolojik bir bunalıma neden olmuştur[4]. Oysa hiçbir düşüncenin, bir ülkeden ötekine olduğu gibi aktarılması mümkün değildir[5]. 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 des-*

tursuzlukla birleşince kimlik probleminin sosyo-kültürel temelleri daha o zamandan ve daima olagelmiştir[6]. C. *Meriç*'in vurguladığı gibi[7], kaynaklarından kopan bir intelijensiyanm kaderi, giderek bir mefhum hercümerci içinde boğulmaya sebep olmaktadır.

Türk aydınının, başlangıçtan beri din konusundaki eğilimlerinin dayandığı Batı düşüncesi, aslında Hıristiyanlık bağlamından ayrı düşünülemez. Avrupa'nın üstünlüğü dönemine gelinceye kadar, İslam, güçlü ve dinamik bir alternatif inanç olması nedeniyle, Hıristiyanlık açısından önemli bir askeri ve manevi tehdit oluşturuyordu. Bu yüzden Hıristiyan teolojisi, İslam'm yayılmasını açıklamak için, başarısının Müslümanların zorbalığı, şehvet düşkünlüğü ve düzenbazlıklarının bir sonucu olduğunu öne süren bir savunma kuramı geliştirmiştir[8]. Olduğu kadarıyla entelektüel hayatın tek kaynağı olan kilise, yabancı her şeyi kâfirlikle bir tutma eğiliminde olup; etkili sansür yetkisini de seçici değil kapsayıcı bir tavırla kullanmıştır[9].

İslamiyet açısından öğreti planında "tahrif"e uğrayan Hıristiyanlık, izahı, ancak mantıksal zorlamalarla mümkün olan teslis akidesine dönüşünce nakli güvenirliliğini de yitirmiştir. Bunda, Hıristiyanlığın Grek kültürünün akli mirasıyla uzlaştırılmasının büyük payı vardır. Tahrife uğrayan nakil akılla yeni bir forma sokulmuş, kısaca aklîleştirilmiştir. Gerçi İslam'ın da Yunan felsefesiyle bir hesaplaşması olmuştur. Fakat "naklî olan"ın tahrife uğramaması, aklileştirme olgusunun bir handikap oluşturmasını engellemiştir. Hıristiyanlık, insanın manevi hayatını olduğu kadar dış hayatını da düzenleyen bir *kanun*a sahip bulunmadığından, sosyal ve siyasal hayatın laikleştirilmesini ve sırasmda modern zamanların, büyük karışıklıklarına yol açan vahyedilmiş prensiplerden kopuşunu kolaylaştırmıştır[10]. Böylece yıpranmış Hıristiyan gelenek, yıldızı parlayan bir akılcılığa yenik düşmüş[11], 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 dünyanm IV. yüzyılda dağılmaya yüz tutmasından sonra, Avrupa tarihinin coğrafi sınırları daha geniş bir alana yayılmıştır. Roma İmparatorluğu'ndan

devralınan mirasın Germen ve Hıristiyan öğelerle kaynaşması sonucu, Batı uygarlığının ortaçağ temelleri atılmıştır[12]. Din, bu dönemde üretim etkinliğinin yanı sıra, günlük yaşantıda geleneklere ve göreneklere, tören ve ritüellere son derece bağlı olan ortaçağ düzeninin temel "ideolojik" dayanağı olmuştur. Hıristiyanlığın temellendirdiği Batı toplumunun ortaçağ 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 artırmıştır[13]. 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, ancak Tanrı'nın kendi iradesi ve hikmetine ilişkin sözlerinin anlamı tam olarak tesbit edilerek bulunabilirdi[14].

Radikal entelektüeller 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'mn 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 oluşturmuştur[16]. *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 yeterlidir[17].

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 sandık-

ları şeylerden emindiler. Oysa *Descartes*'tan sonra, insanlar çok daha fazla şey biliyorlar, ama bildiklerine çok daha az güveniyorlar[18]. 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 aklı çok geniş bir kriter düzeyine eriştirmiştir ki, bu kriter, tüm insan davranışlarının yegâne yargılayıcısı durumunda bulunmaktadır[19].

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 imkânsızdır[20]. Aydmlanma 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 saplantılarından biri sayılan, insan davranışlarının asgari özelliklerini tesbit etme çabası da[21] bugüne kadar süregelen bir tutum olarak etkisini sürdürmektedir. Batı'da aydınlanma hareketinin açıkça ve doğrudan doğruya *maneviyat*a karşı ortaya çıkışı, öte yandan Türk aydınlarının da bu mirasa sahip çıkmada gösterdikleri istek nedeniyle, özellikle dindar kesim arasında ister istemez bütün aydınlara karşı bir *soğukluk* oluşmuştur.

Aydmlanma söz konusu edildiğinde, akla ilk gelen isimlerden biri olarak karşımıza çıkan *I. Kant*, ünlü *"Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt"* başlığını taşıyan yazısında[22] önceden kalıba dökülmüş "iyi"lerin savunulmasından değil, "akletme yeteneğini (*vernunft*) her yönüyle ve her bakımdan kitlenin önünde apaçık olarak kullanma özgürlüğü"nden söz etmektedir[23]. *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, aydmlanma 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 aydmlanma-

nın 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", demektedir[26]. Böylece *Kant*, insan aklını rasyonel olmayan bütün değerlerden uzaklaştırarak, *tek hakem* haline getirmek istemektedir. *Kant*'ın, aklı yerine oturtma 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 yeniçağ 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 dayanmaktadır. 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 sistemleştirilmiştir[27]. Pozitivizmin en temel özelliği, geleneksel felsefe görüşlerini, olumsuz bir anlam yüküyle *metafizik* olarak niteleyerek karşı çıkmasıdır. *A. Comte*'dan bu yana *metafizik* nitelemesi, 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 *din*inin 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*, er-

mişlerin yerine de *bilginleri* koymuştur. Bu insanlık dini devletin biçimine de yansıyacaktır. Artık tek insan diye bir şey yoktur. *Tek insan*, kendi kişisel çıkarını değil, toplumun çıkarını düşünecek, onu kendi çıkarına üstün tutacak biçimde yetiştirilecektir[29].

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 pozitivizmle klasik gelenek arasındaki uçurumdur[30]. Aydınlanma felsefesinin ilerleme anlayışına, bu anlayışın *A. Comte* pozitivizmindeki *düzenci* versiyonu bakımından bağlı[31] bulunan *Kemalizm* de nihayet elitist düşüncenin ideolojik bir matrisi haline getirilmiştir[32].

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 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 Hıristiyanlık'la özdeşleştirdiği *Mutlak din*, yani *eksiksiz tinsellik* bulunmaktadır. Birinci basamakta insan, tabiata gömülmüş durumda yalnızca *duyusal* bilinç düzeyindeyken, ikinci basamakta doğadan ayrı olarak kendi bireyselliği içinde *özbilinc*ine varmaktadır. Son basamakta ise *Mutlak tin*'in gerçekleşmesiyle bireysellik ile tabiat arasındaki karşıtlık aşılıyordu[34]. *Hegel*'in pek çok eleştiriye uğrayan din sınıflamasının en belirgin kusurlarından biri *İslam*'ı, tarihsel gelişmenin hiçbir aşamasına yerleştirememiş olmasıdır.

Hegel'in din problemlerine karşı kesin bir tutum takınmamış oluşu, okulunun ikiye bölünmesine, sağ *Hegel*cilerle sol *Hegel*cilerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. *Hegel* okulunun sol kanadı *David Friedrich Strauss* (1808-1874) ve *Feuerbach*'la (1804-1872) sonunda materyalist akımla birleşmiştir[35] ki, özellikle bu yönelişin Türk aydınları nezdindeki itibarı küçümsenecek bir düzeyde değildir.

Feuerbach, ateist olmadığını belirtmekle birlikte, Hıristiyanlık'taki Tanrı'nın, bir yanılsama olduğunu iddia etmektedir. Onun, din hakkındaki görüşlerini, fesefe 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 anlaşılmaktadır[36]. *Feuerbach*, insanın düşünce öznesinin kendisi olduğunu ileri sürerek, dini sonsuzluk bilincine indirgemiştir. 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 gereksinmelerinin 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 açtığını, bunların da *istenmeyen* bir dinsel maddeciliğin parçaları olduğunu ileri sürmüştür[37]. *Hegel*'den ayrıldığı en önemli nokta, dinsel konuyu akıldan ayırarak *duygu*yu 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 umuttadır. *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 hıristiyanları ise tam bir insan yapmak istemektedir[38].

Tanrıtanımazlık şeklinde kavramsallaştırılan *ateizm*, Tanrı'yı inkâr üzerine oluşturulmuş felsefi bir sistem şeklinde tarif edilebilir. Yalnızca Tanrı'nın inkârı 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 mevcuttur[39]. Bugünkü anlamıyla *ateizm*, teistik sistemlere bağlı olarak ortaya çıkan bir harekettir. Başka bir deyişle ateizm; evren, yaratan ve onun varlığını devam ettiren, özü itibariyle 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 almaktadır[40].

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 öğreti, gündelik dilde, genel olarak dini problemlerle ilgili kuşkuculuk, özel olarak da çağdaş bilimsel düşüncenin etkisiyle, geleneksel Hıristiyan inançlarının reddedilmesi anlammda kullanılmaktadır. Agnostik, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu hakkında hiçbir şey bilmediğini, dolayısıyla bu konuda hiçbir şey söyleyemeyeceğini öne süren kişidir. Burada dikkatimizin bir ayırıma 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 olmayacaktır[41]. İnsanların yine de bilgisizliklerini ululamalarına ve kendilerinin bilmediği şeyleri bilenleri görmezlikten gelmelerine sadece XIX. yüzyılda rastlamamıza rağmen[42], bu tutumun bugün özellikle Türk aydınları arasında da dikkate değer bir ilgiye sahip olduğunu belirtebiliriz.

Dini, savunma çizgisine çekilmeye zorlayan[43] 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 ya-

pan eski Grek atomcularından *Leukippos* (M.Ö. 5.y.y.) ve *Demokritos*'tan (M.Ö. 460-370) beri bu materyalist düşünce, çeşitli biçimlerde ortaya çıkmış, Hıristiyan ortaçağında bile büsbütün ortadan kaybolmamıştır. Materyalizm İngiltere'de XVII. yüzyılda (*Th. Hobbes*), Fransa'da XVIII. yüzyılda [*Lamettrie* 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 tarafmdan belirlenmekte ya da onlardan çıkarılmaktadır.

Tarihi materyalizm, dini, sırf sosyolojik açıdan açıklamak iddiasındadır. Böylece dinin, kültür hayatımızdaki bağımsız varlığı ve rolü inkâr edilmiş olur. Bu müfrit şekliyle iddianın ispatına imkân olmadığı açıktır[44].

Materyalizmin Türk aydınları üzerindeki etkisini incelemek ilginç olacaktır[45]. 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 açıya sahip modern akımların, kendi aralarındaki fikri örgütlenmeleridir[46].

Marx (1818-1893) ve *Engels*'in (1820-1895) geliştirdiği tarihsel maddeciliğin din çözümlemesi, Türk aydınlarının özellikle din karşıtı düşüncelerinin belirginleşmesinde *kopya* niteliğinde de olsa önemli katkıları olmuştur. Ütopyacı ve Mesihçi yönü[47] *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 nez-

dinde 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 almışlardır[48]. Marksist çözümleme çerçevesinde din, toplumsal değişmeyi önleyici, kurucu düzeni sürdürücü bir ideoloji olarak tanımlanmıştır[49]. *Marx*'a göre insan, toplumsal ilişkilerinin bütünüdür. Sınıflı toplum, dünyanın tersine çevrilmiş, yabancılaşmış bilinci olarak, dini kaçınılmaz biçimde yaratırdı; 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" idi[50].

Engels ise, bütün dinleri sahtekarların uydurması sayan ortaçağın "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 yansımasını 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 aktarılmıştır[51].

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 Hıristiyan dogmalara) yöneltilecek eleştiriler yeterli değildir; tartışmalar bu fikirlerin ve sembollerin üreticisi olan sosyal ilişkileri (sınıf ayırımı, sömürü, v.b.) değiştirmeye yönelik bir mücadelenin siyasi parçası olarak da sürdürülmelidir[52]. Gerçekten de Hıristiyanlığa karşı *Marx*'ın takındığı tavır, zamanında kapitalist sömürüsünün *riyakarca* bir savunusunun resmi Hıristiyanlığın bir niteliği olmuş olması gerçeği ile yakından ilgilidir[53]. *Feuerbach*'ın, dinin temelde insana indirgenebileceği görüşünden yola çıkan[54] *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" nitelemesiyle insanların kendilerini olayların yüzeyinde batmadan tutabilmek için kullandıkları bir *kendi kendini aldatmaca*yı kastetmektedir[55]. *M. Arkoun*'un da vurguladığı gibi[56], *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 göründüğü 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 de 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 kullanabilir[57].

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 Marksizm[59], bir *metot* olarak değerlendirildiğinde[60] daha belirleyici sonuçlar doğurabilirdi. *Marx*, tamamiyle Yahudi-Hıristiyan kökenli bir kurtuluş ideolojisi olan *Altın Çağ* mitini zenginleştirmiştir. Bir yandan proleteryaya 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-Hıristiyan kökenli olan, tarihin mutlak olarak sona ereceği şeklindeki eskatolojik ümidi kendi hesabına geçirmiştir[61]. İnanç sistemlerini sınıf çıkarlarına indirgeyen[62] Marksizm, *Toynbee*'nin de vurguladığı gibi[63], Hıristiyanlığın ayrılıkçı bir şekli olup, kendinden önceki ayrılıkçılar gibi, Hıristiyanlık kurumlarının gözden kaçırdığı özel ilkesi üzerinde ısrar etmiştir. Komünizmin mitolojisi, Yahudi ve Hıristiyan 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 Hıristiyanlık'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 koğuşturmaları, şehitleri ve hepsinden önemlisi, ahlaki terimlerle katledilmiş milyonlarca zındığı vardır. Bu öğretinin yayılması bile din gibi olmuştur[64].

Ancak, Batı'daki gelişmelere bakarak kurulmuş bir modeli Türkiye gerçeklerini çözümlemeye çalışırken kullanmakla, bu programı değiştirmeden olduğu gibi yürütmeye kalkmak arasındaki fark[65] 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 İslam toplumlarındaki din karşıtı mücadelelerin sonuçları hiç de aynı olmamıştır. Bunun İslam toplumları açısından sonucu, önemli kimlik problemlerinin doğmasının yanı sıra, kendi özgürlük alanlarını daraltmak ve sınırlandırılmış bir yapıya dönüşmek olmuştur[66].

İnsanlığın ahlaki ve maddi hayatında İslam'ın gerçekleştirdiği etkinin, *Marx* ve *Engels* tarafından hesaba katılmaması bir rastlantıdan ibaret olmasa gerektir. Bu hesaba katılmayış kasdi ve iradi gözükmektedir, çünkü eğer böyle bir girişimde bulunulsaydı, Marksizm kuramını ileri sürenler maddeci öğretilerini kökten gözden geçirmelerini gerektirecek gerçeklerle karşılaşacaklardı. Şayet dine ilişkin Marksist düşünceler tarihin şimdiki şartlarında bir ge-

çerliliğe sahip olacaklarsa, İslamî *din tarihi*nin sağlayacağı verilerin sınırından geçmeliydiler[67].

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 kompleksi*ne dayandırmaktadır[68]. *Freud*'a göre totemcilik, ilkel kabile topluluklarını 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 yaratmış[69], gerçeklik ve zorunluluk evreninin ötesinde, arzularının doyuma ulaştığı bir başka evren kurmuştu[70]. *Freud*'a göre tanrılarm üç temel fonksiyonu vardır: Tabiatın uyandırdığı dehşeti uzaklaştırmak, insanı kaderin acımasızlığıyla barıştırmak, toplu yaşamanın insana dayattığı acıları ve yoksunlukları mükafatlandırmak[71].

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 olabilecektir[72].

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

ratma bilgeliğine ters düştüğünü kabul etmekle *Feuerbach*, *Marx* ve *Engels*'in iddiaları arasındaki ilişkiyi görmek pek zor olmasa gerektir[73].

Aydınlarımız üzerinde etkileri güçlü olan önemli düşünürlerden biri de *E. Durkheim*'dir (1858-1917)[74]. O, insanların davranışlarını daha yüksek bir dayanışmaya yöneltecek bir sosyoloji oluşturmaya çalışıyordu. *Durkheim*, bireyler arası ilişkilerin, tek tek bireylerde bulunmayan bazı yeni özelliklere yol açabileceğini ileri sürmüştür. *Toplumsal olgu* adını verdiği bu kolektif 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 dayanışma*nın benzerliklere, *organik dayanışma*nın ise birbirini tamamlayan farklılıkların örgütlenmesine dayandığını söylemektedir[75].

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 kutsah, sonra kutsalla ilgili inançların örgütlenmesini, son olarak da inançlardan az çok mantıklı biçimde çıkan ayin ve uygulamaları gerektirir[76]. Totemizmin evrensel bir inanç biçimi olduğunu varsayan *Durkheim*'a göre Tanrı, klanın ya da topluluğun kişileşmesidir; en genel düzeyde dinsel tapmmaya 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 *anayasa*sını hatırlamalarını mümkün kılan bir *toplum değerleri doğrulama*sıdır[77].

Çağdaş dünyada ateistik görüşlerin önemli kaynaklarından

biri sayılan[78] *Durkheim*'in sosyolojik teorisine göre *din*, her birey için toplumsal hak ve yükümlülüklerin meşru olarak kabul edilmesinde en etkin mekanizma görevi görmektedir[79]. Pozitivizmin Tanrı anlayışını devam ettiren *Durkheim*'e göre *tanrı* da, toplumun sembolize edilmiş bir şekli olmaktadır[80]. Zira, toplumsal bağ, dünyevi alana ilişkin "iş bölümü"nün eseri olduğu kadar, kutsal alana ilişkin "inanç" ve birlikteliklerin de eseridir[81]. Böylece din, toplumun bütünlüğünü, işleyişini ve ahengini bozacak davranışları, bireysel benmerkezciliği 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 tanımlanmaktadır[82].

Sonuç olarak dinin özünü, bireyin gruba hasrettiği tapınma ile ortaya koymak, aslında anlaşılmaz görünmektedir; çünkü hiç olmazsa toplumsal düzene tapmma tam tamına dinsizliğin özü olmaktadır. Dini duyguların nesnesinin, değişen toplum olduğunu söylemek sosyolojinin açıklamak istediği insani deneyi kurtarmak değil, aşağılamaktır[83]. Üstelik *Durkeim* 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 çalışmıştır[84].

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 tanımlamaktadır[85]. *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 itibariyle 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 gözlenebilen olaylar düzeyine indirilmektedir[86]. Aslında *Durkheim*'in amacı, geleneksel dinlerin entelektüel içeriğini kabul etmeden, inanç nesnesinin gerçekliğini kurmaktır. Geleneksel dinler bi-

limsel akılcılığın gelişmesiyle iflas etmişler, ama bu akılcılık, insanların kendi toplumlarından başka hiçbir şeye tapınmadıklarını göstererek, yıkar göründüğü şeyin kurtulmasını sağlamıştır[87]. 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 başlanmıştır[88]. Nihayet *ilim* de *din* haline, yani bir *iman sistemi* haline getirilmiştir.

Gerek *Comte* ve gerekse *Durkheim*'in gerçek amacı, artık Hıristiyanlığın veya herhangi bir geleneksel dinin beslemekten aciz kaldığı sosyal ahlak için tatminkâr bir kaynak bulmaktı. 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 saymışlardır[89]. Bu çerçevede *Durkheim*'ın, 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 *Durkeim*'in din anlayışının modern toplumların incelenmesinde yeterli bir imkân sağlayamadığı da görülmektedir[90].

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 çekmektedir[92]. *Weber*'e göre üst sınıfların dini yaklaşımı, yeryüzündeki kötülüğü Tanrı'nın mutlak iyiliği ve doğruluğu ile özürlendirmeye 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 eğilimindedirler[93]. Dini gruplar içindeki 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 ço-

banlar ile yerleşik çiftçiler, topraksızlar ile toprak sahipleri, zanaatçılar ile soylular arasındaki çatışmaların bir yansımasıdır[94].

Weber'e göre din, kendi içinde bir gerçeği, bir gücü temsil etmektedir. *Weber*, dinin, ekonomik, politik ya da ideolojik çıkarlara indirgenemeyeceğini savunmuştur[95]: Ekonomik ve politik nedenlere dayanan toplumsal baskıların, dini ahlak 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*'in[96] din çözümlemesine ilişkin düşüncelerinin genel çizgilerini ortaya koyduğu *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eseri, onun en ünlü ve en çok yankı uyandıran çalışması olmuştur[97]. *Weber*, bu çalışmasında Kalvinizmin yol açtığı psikolojik güvensizliğin, tanrısal takdirin yönünü bulmaya çalışan inananları, bu dünyadaki mesleklerine sarılmaya ittiğini göstermektedir[98]. *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 varmıştır[99]. 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 atılmıştır[100].

Ancak bunun yanı sıra, *Weber*'in Doğu toplumları (özellikle Müslüman toplumlar) hakkındaki değerlendirmelerinde kullandığı yöntem, söz konusu toplumları "anlamak" hususunda yeterli olamamıştır. Özellikle İslam toplumuna bakışı, Ortadoğu'ya ilişkin oryantalist anlayışı oluşturan bütün çözümleme akımlarının -tarih, ekonomi, dini araştırmalar, sosyoloji- kapsamlı bir toplamı ve yoğunlaştırılması olmaya çok yakındır[101]. Bu nedenle de *Weber*'in örneğin *Hz. Muhammed* ve *İslam*'ın doğuşu hakkmdaki değerlendir-

melerinin topyekün indirgemeci bir argümana dayandığı iddia edilmektedir[102].

Weber, olayları anlayabilmek için, araştırmacının, olayı sadece dışarıdan gözlemlemesinin yeterli olmadığını; bu yüzden aktör veya aktörlerinin kendi davranışlarına verdikleri manayı da bilmesi gerektiğini söylediği halde[103], buna rağmen Müslümanların kendileri hakkındaki tanımlamalarını görmezlikten gelmiş ve bu nedenle İslam'ın kısmen ganimet ve mülk arayışı olarak açıklandığı bir yorumu benimseyerek sunmuştur[104].

Ülkemizde *Weber*'in etkisinin yüksek oluşunun ya da yandaş buluşunun önemli nedeni, öncelikle onun Marksist teoriye karşı geliştirdiği tezlerin, anti-Marksist aydınlara malzeme sunma imkânına dayanmaktadır[105]. 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, İslam dünyasında gerçekten *ilerleme* sağlandığında, hatta bu ilerleme ihtimal dahilinde bile olsa, bunun, Batı'nın yalnızca bir teksiri olacağı, dolayısıyla İslam'ın bu konularda ya nötr ya da muhtemelen, kesin bir engel olmak durumunda kalacağı şeklinde düşünmektedir[106]. Din sosyolojisi çalışmaları tamamlanmamış gibi durmakta olan[107] *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 aydının* 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 algılamaktadır[108]. Bugün Türk aydınının düşüncelerini temellendirmede yararlandığı kaynakların başında yer alan oryantalist metinler, aslında İslami çalışmalara dikkate değer katkıda bulunmalarına ve gerçekten bu alandaki modern araştırmaların öncüleri olmalarına rağmen, İslam'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 olamamışlardır[109]. 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 konusudur[110]. Bu çabalar ne ölçüde *bilimsel* nitelikte ve görüntüde olursa olsun, onları yönlendiren temel Batılı paradigma dolayısıyla son tahlilde salt askeri ve siyasal amaçlıdırlar; bundan dolayı da oryantalizmde bilim, siyasete kurban edilmek gibi dramatik bir kadere mahkum edilmektedir[111].

Yine de oryantalistlerin eserlerini Müslüman evrenini tahlil ederken bir başlangıç noktası olarak almanın, Müslüman dünyanın yararına olup olmadığına karar vermek kesinlikle kolay değildir[112]. Çünkü oryantalistlerin geliştirdiği analiz metotları, kendi içinde kendi kendine yarar değerler yaratmıştır[113]. *E. Said* tarafından kaleme alman *Oryantalizm* adlı eser[114], 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 tanıması ve onlar hakkında konuşmasıdır. Batı'nm karşılaştırılabilir bir söylemi yoktur. Bu değerlendirmeler, oryantalizmin doğasında hiçbir değişmenin olmadığını belirtmek anlamma gelmez; fakat değişiklikler, söylemin önemli sürekliliğini örtmek eğilimindedir[115].

Türk aydınlarının dine bakış açısını oluşturan bir kaynak olarak da *Batı oryantalizmi*, İslam'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 göstermektedir[116]. İslam'ı parça parça Ortadoğu toplumları mozayiğini bir arada tutan toplumsal bir yapıştırıcı olarak ele alan oryantalist görüşün,

dini, toplumsal sistemin bütünleştirici işlevini yerine getiren bir unsur olarak gören *Durkheim*ci görüşle güçlü benzerlikleri bulunmaktadır. Gerçi dini inanışların evrensel fonksiyonlarına ilişkin ön kabullerin yarattığı problemlerin din sosyolojisinde gözden kaçtığı da pek söylenemez[117]. Yine de her araştırmanın gerisinde bir art niyet aramasak bile, epistemolojik hata ve tanımlama yanlışlığına karşı zihinde bir ihtiyat payının korunması her zaman için gereklidir[118].

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 dünyanm insanı, kendini, evrenin bir üyesi, bir parçası olarak duyuyordu. Ortaçağın insanı kendini Tanrı'ya bağlarken yeniçağın 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 büyüsü* çözülmüş, *Tanrı'nın yitirilmesi*yle insan, evrenin ekseni olmuş ve bunun sonucu olarak da insan artık kendi kendisi için problem olmuştur[119].

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 *Nietzche, 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 insanm özgün varolu-

şunu olumlu yönde etkileyebileceğini savunmuşlardır.

Bir varoluşçu olarak ontolojik kaygılardan yola çıkan *Heidegger*, hayatta yolumuzu nasıl bulacağımız konusunda bizi kılavuzsuz bırakmayı yeğlemektedir. "Dini 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 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 inanışını korumuş oluyordu. Tanrı'ya doğru yönelen varlığımız, salt düşünsel bir inanıştan çok daha başka bir şey olmalıdır. *Heidegger* ne bir Tanrıtanımaz, ne de bir tanrıcıdır. O, dindar olmanın ne anlama geldiğine ilişkin yeni bir kavrayışın yolunu açan bir düşünürdür[121]. *Heidegger*, felsefesini güç anlaşılır 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 inanmaktadır[122].

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 taşımamaktadır[123].

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 ahlak seçimi ile kendi değerlerini yaratma özgürlüğünü tehdit etmektedir[124].

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 aydınları-

mızın etkilendikleri kaynakları sınırlamamızı imkânsız kılmaktadır. Gerek toplumuyla kendisi arasına sınır koyma, gerekse toplumu kendi *akledilmiş* dünya görüşüne çekme hususunda aydınların dayandığı referanslar, her ne kadar Batılı çerçeveyle daha somut bir şekilde kavranılabiliyorsa da, bu arada yeni doğan yerel ve dini çizgideki aydınların da kaynaklarını belli ölçüde İslam dünyasına kaydırdıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Batı referansına sahip aydınlarımızın zaman zaman entegrizmde kilitlenen durgunluklarına rağmen, hem Doğu ve hem de Batılı kaynakları entelektüel verimlilik için kullanan aydınlara da rastlanmaktadır.

Bilindiği gibi Osmanlı Devleti'nin II. Meşrutiyet döneminin (1908-1918) beş çeşit siyasal düşünce akımından, yani *Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük, Sosyalistlik* ve *Batıcılık*tan Türkiye Cumhuriyeti'nde, ilki büsbütün ortadan kalkmış ve sonuncusu, ötekileri bastırarak egemen olmuştur. İslamcılık, Türkçülük ve Sosyalistlik ideolojik ve bütüncüllük anlamında ancak 1960 sonrasında canlılık göstermiş, Cumhuriyetin siyasal düşüncesi, esas olarak Batıcılığın türlü yorumları çerçevesinde kalmıştır[125]. Ulusal devlete ve ulusal devletin amaçlarına meşruiyet sağlayacak bir ideolojinin benimsenmesini amaçlayan *Kemalizm*, bu amacını gerçekleştirmek için, devletin otoritesini teyid etmek zorunda kalmıştır. Yanı sıra, kitlelerin mobilize edilmesiyle birlikte *ulusal bilinç* yaratılmak istenmiştir[126].

N. Vergin'in vurguladığı gibi[127], böylelikle periferiye sıkıştırılmış, siyasetten men edilmiş, kamu hayatının dışına sürülmüş ve çoğu zaman da bastırılmış olan "İslam" geleneksel din örgütleri çerçevesinde gelişme imkânından 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 İslamiyet öncesi tarihini, reddedilen *yakın tarihin* yerine

oturtmayı denemişlerdir[129]. Böylece camilere gidilmesi hiçbir zaman engellenmemiş, fakat bununla birlikte gençlik, cumhuriyetçi kanat tarafından öylesine eğitilmiştir ki, geleneksel İslami törenler umursanmaz olmuş, din adamlarının çıkışlarına karşı konularak, onların Cumhuriyete muhalif tüm girişimleri hem hor görülmüş hem de cezalandırılmıştır[130].

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 başlamıştır[131]. Bu bakımdan gündelik hayatın yeniden inşa edilmesi, her şeyden önce bu topluluğun kendini yeniden inşa etmesine bağlı olduğu ölçüde[132], toplumsal alanın modernizasyonuna daha çok önem verilmiştir. Bu çerçeveden olmak üzere XVIII. yüzyıldan beri süregelen Batı problemi kaşısında *İslamcılık* daha tepkici, *Türkçülük* ise daha açık bir tavra sahip olmuştur. Çünkü İslam Türkiye için yaşanmış bir tecrübedir ve hayatın her alanında savunmak durumunda olduğu gelenekleri mevcuttur. Ayrıca Hıristiyan Batı'ya karşı önemli bir direnc sahiptir. *Türkçülük* ise Batı davranışlarına göre İslam geleneklerini kucaklamak zorunda değildi. Ulus ya da ırk açısından, Araplar da Batılılar kadar yabancıydılar. *Türkçüler*, Türklük tarihi çok gerilerde kaldığı için, *İslamcılar* gibi Batı'ya karşı *somut bir yakın tarihi* savunmak durumunda değildiler[133].

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 İslamcı aydının kaynakları daha da farklılık arzetmektedir. Gerçi başlangıçta aydın grubu, taşıdığı entelektüel eğilimlerin amaçlarındaki farklılıkların varlığına rağmen, Batı'dan derin bir şekilde etkilenmişler, hatta karşı çıkarken de, savunurken de ona müracaat etmişlerdir[134].

Bu bölümde, zihniyet değişiklikleriyle birlikte kendini daha somut bir şekilde ortaya koymaya çalışan ve belli başlı dini referanslarla kendini sunan *İslamcı aydın* tipinin dini düşüncesinin kökenlerini incelemeye çalışacağız. Bilindiği gibi "İslamcılık" ifadesi henüz ideolojik bir yapılanmanın sınırlarını aşabilmeyi başarmış değildir. Ne ki, genel halk kitlelerinin, dini dünya görüşüne göre yeniden mobilize edilmesi fikrinin sahipleri olarak Islamcı aydınlar, sosyolojik açıdan var olan işlevlerine 80'li yıllarda konjonktürel şartların da desteğini yedeklerine alarak sahip çıkmışlardır.

İslamcı aydının, din karşısındaki tutumunun aydınlanmacı akılla ilişkisinin olabileceğine ilişkin varsayımları burada tartışmayacağız. Şimdilik yapmaya çalıştığımız, düşüncelerinin oluşumunda İslamcı aydına, Batı dışında hangi kültürel unsurların etki ettiğini göstermeye çalışmaktır.

Allah'ın mükemmel ve ezeli esas dini olduğunu ifade eden İslam, (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*, İslam'ın Müslüman tarihinden ayrılmasını ve özü, kriteri ve ölçüsü açısından ele alınmasını gerektirmektedir[135]. İslamcı aydınlar, bu ayrımı yeterinden fazla önemseyecek bir şekilde İslam ve İslami toplum imajının doğurduğu farklılıkları *ideal İslam* çerçevesinde öne çıkararak aşmayı hedeflemektedirler. Bu bağlamda İslamcı 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, 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 fışkıran ilahi niyet ve maksadın ifşasıdır. Varlık, insan ve bir arada (toplum halinde ve medeni) yaşamanın 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 tezahürüdür[136]. 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 yüryüzünde ilk zuhurunda olduğu gibi vahyedilişinden yaklaşık ondört asır sonra bugünün insanlarının ruhlarını da harekete geçirme etkisinde bir dile sahip olmasında yatmaktadır[137].

Dine atıfta bulunan aydının önemli müracaat kaynağını oluşturan *Kur'an*'a bağlı bir akılla, 'aydın' olma özellikleri arasında ilginç bir bağ kurulabilir. *Dini akl*ın değişmez çizgilerinden biri, te-

olojik 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 bulunmaktadır[138].

İslamcı aydına göre *Kur'an*, İslam'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, ahlak ve hukuk bilimleri bir tarafa, İslam bilim ve felsefesinin gelişmesinde *Kur'an*'ın rolü büyük olmuştur. O, aynı zamanda, her İslami entelektüel gayretin içinde yer aldığı *çerçeve* olarak da rehber olmuştur[139].

Ne var ki İslam, 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), İslam tarafından din, can, şeref, nesil ve mal gibi korunması gereken *mekasidü'ş-şeria* (hukukun önde gelen amaçları) arasında sayılmıştır[140].

İslamcı 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, 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 imanın sonucu 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 İslam tarihinde tekrarlandığı biçimiyle ihya ve ıslahat hareketleriyle irtibatlandırmak mümkün ise de, yine de bu oluşumun tamamıyla yeni ve orijinal olduğunu vurgulamak gerekmektedir.

Gazali'nin İslamcı aydın için önemi, onun metodolojik şüphecilikte öncelikle *Descartes* gibi kesin bir *cogito*'ya değil, hakikat bil-

gisini tenkidi olarak gözden geçirip rasyonel değerlendirmeyle yakîn (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 sürdürür[141].

İslamcı aydın geleneksel Müslümanın "objektif" olarak gördüğü ile bugün modern insanın aşkın boyuttan yoksun biçimde dünyaya yönelttiği "objektif" bakışı, birbirlerinden farklı olan tabiatlarına[142] rağmen birleştirerek sahip olmayı arzulamaktadır. Hatta bugünkü şartlarda ne çağdaş Müslüman aydın, ne de ulema tek başlarına toplumun bütün dini sorumluluğunu yüklenebilecektir. *Aydın-ulema karışımı* bir oluşum, yakın gelecekte ortalama problemlerin çözülerek aşılmasını sağlayabilecektir[143].

Sıkça doğrulandığı gibi ulema, bütün *kusurlarına* rağmen, *öğretinin saflığını* korumaya çalışmış ve sık sık, İslam'ın korunmasında cesur adımlar attıklarını ispatlamışlardır[144]. 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 uydurmuştur[145]. Ne var ki, bugün için bu durum gittikçe daha da elverişsiz bir boyut kazanmışa benzemektedir. İslam'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 İslam entelijansiyasına hitabeden bir ifade yöntemiyle kaleme alınmışlardır. Bugün modern zamanların *anormal* şartları, Batı eğitimi görmüş Müslümanlar veya modern zihniyetle etkilenmiş kimselerce hoşa gitmesi ve kavranılması için, dil ve ifade çizgisinin değişmesini zorunlu kılan bir durum ortaya çıkarmaktadır[146]. Öte yandan din merkezli aydınlar da İslam'ın değerlerine karşı tabii bir hassasiyete sahip olmalarına rağmen İslam'ın özü ile onun tarihte somutlaşmış fenomeni arasmdaki bağlantı noktalarını zorlukla idrak etmeye başlamışlardır. Bu özün okuyucu tarafından anlaşıldığı şeklindeki hüküm, onları bunu inceleme ihtiyacını giz-

lemeye itmekte ve üzerinde çalışılan malzemenin ilişkilerini belirlemeden fenomenin tanımını veya değerlendirmesini yapmaya sevketmektedir[147]. Bunun en somut örneği olarak aydınların, selefe 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 dönüşmektedir[149]. Örneğin ilk *Harici* liderleri böyleydiler ve İslam'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, İslam peygamberi *Hz. Muhammed*'in *Kur'an*'da ifade edilen ilkelerin uygulanmasını olduğu kadar, tefekkür edilmesini de her zaman teşvik etmiş olmasıydı[150].

Aslında bugün Türkiye'nin en ciddi problemi olarak sayabileceğimiz dogmatik, mutlakçı, tümdengelimci düşünme yönteminin, inancı eleştirinin önüne koyma alışkanlığının, bütün ideolojilerin ortak temeli olması[151], özellikle dini aydının da problemi olmaya devam etmektedir. IX. yüzyıldan itibaren *içtihat* teriminin, kişisel düşüncenin (rey) özgürce kullanılması ile olan eski bağlantısından ayrılması ve bunun *Kur'an*, *Sünnet* ve *icma*dan, *kıyas* ve sistematik akıl yürütme yoluyla geçerli sonuçlar çıkarmakla sınırlandırılması yukarıda da sözünü ettiğimiz problemin sabitleşmesine tarihsel destek varetmektedir. IX. yüzyılın başında *içtihat kapısı kapatıldı* ve *taklit* öylesine formüllendirildi ki, doktrin, özgün kaynaklardan değil, ancak kabul edilmiş okullardan birinin öğretileri aracılığıyla üretilebiliyordu. Bu ise İslami söyleme belirli bir *zamandışılık* ve *tarihsizlik* karakteri kazandırmıştır[152]. İslamcı aydın, Batıcı aydının çeşitli saldırılarına cevap vermenin yanı sıra, İslami

tarihin getirdiği problemlerle de (tıpkı içtihat problemini yeniden ele alma konusuna getirdiği yaklaşım gibi) yüzleşme durumundadır.

Gerçi, yazılarında İslami kavramlara pek az yer vermiş olmakla birlikte bu aydınlar grubu, Batılı yazar ve bilim adamlarına göndermelerde bulunmaktadırlar[153]. Ne var ki, kültürlü Müslüman, bugün kendisi için hem en ciddi rakip ve hem de reddedilmek durumunda olan Batı'nm ürünlerine güvenilir bir giriş yapma hususunda dil problemiyle de karşı karşıyadır[154]. Bu ise, İslamcı aydını, taklitçi ve kopyacı diğer aydın kategorileriyle aynı paydayı taşımaya mecbur etmektedir. Ancak, bu problemin de çeviri ürünleriyle aşılmaya çalışıldığı görülmektedir. Çağdaş dünya içinde yaşamanm, üstelik bir *Müslüman* olarak yaşamanın nelere mal olacağının, ne gibi külfetler, sorumluluklar getireceğinin anlaşılması ve buradan hareketle de İslam'ın sosyal ve ekonomik meseleler hakkında ne gibi çözümler içerdiğine dair bilimsel bir çabanın başlatılmasının gerekliliği de bu sayede ortaya çıkmaya başlamıştır[155]. Aydının, 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 olarak[156] 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, *İslamcı 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 etmektedir[157]. Acaba İslamcı 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.

İslam'ın 80'li yıllarda ülkemizde farkedilir bir derinlikte aktüelleşmesiyle birlikte seslerini duyurmayı yeniden başaran İslamcı

aydının asıl referans noktası, daha çok, İslam 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 İkbal*'den (1877-1938) *Ali Şeriati*'ye (1933-1977) kadar pek çok Müslüman düşünürün[158] eserleri Türk aydınlarının özellikle İslamcı kanadında etkili olmuştur.

Aydınlarımız söz konusu düşünürlerin yerel şartların da desteğinde ürettikleri *tepkici* ve *endişeli* söylemlerini, tıpkı Batıcı aydınların Batı'yı aktarırken kullandıkları yönteme 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-oluşturdukları" kimliklerini önceki toplumsal kimliklerinin yerine yerleştirmişler ve böylelikle yeni zihinsel haritalar onlar için son derece önemli hale gelmiştir[159].

Türk aydını hangi toplumsal kategoriyi ya da hangi zihinsel tecrübeyi temsil ederse etsin, onun din anlayışının kaynakları, bizzat entelektüel 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 *düşüncenin eleştirilemezliği*dir. Gerçi bilimsel, nesnel, yapısal gibi kelimelere de benzeri büyüsel bir anlam yüklenmektedir. Eleştirilemez (rasyonalize olmuş) bilginin teorik büyüsü, 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 düşünenler[160] 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. Aydınları-

mızın, genelde din özelde İslamiyet 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 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.

Notlar

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
8) P. Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, s. 132
9) N. Hampson, *Aydınlanma*, s. 45; E Bon, M. Burnier, *Les Nouveaux*, s. 19
10) S. H. Nasr, *İslam*, s. 34
11) İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arkaplanı*, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 40
12) Ortaçağın toplum ve siyasal düşünüşü için bkz. A. Şenel, *Siyasal Düşünceler*, s. 259-353
13) W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 74
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, *İslam Medeniyetinin Geleceği*, Çev. Deniz Aydın, İnsan Yay., İstanbul 1986, s. 28

20) Z. Davran, "Aydınlanma", s. 229
21) Jale Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 20
22) İ. Kant, "Aydınlanma Nedir?", s. 213-221
23) İ. Özel, *Cuma Mektupları-IV*, s. 168
24) İ. Kant, "Aydınlanma Nedir?", s. 215
25) İ. Özel, *Cuma Mektupları-IV*, s. 169. *I. Kant*'ın, insan aklına özgü başarı imkânlarını 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) İ. Kant, "Aydınlanma Nedir?", s. 214
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 İslami Düşünüşün 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
34) *Tinin fenomenolojisi* için bkz. G. W. Hegel, *Seçilmiş Parçalar*, s. 33-56. Ayrıca bkz. J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 11; George Sabine, *yakınçağ 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
37) *Britannica*, C. II., s. 499
38) Ayrıntılı bilgi için bkz. B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 25-27; B. S. Turner, *Weber ve İslam*, 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
42) René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1979, s. 68
43) Mehmet Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İslami 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 Işın, "Osmanlı Materyalizmi", *TCTA*, İletişim Yay., İstanbul 1985, C. II., s. 363

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, *İslamiyet 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. Ünsal Oskay, 2. b., Beta Yay., İstanbul 1984, s. 251; *Hegel* için de din, "oltayı yutma isteği uyandırmak için gerekli görülan bir *yem*"dir. Bkz. G. W. F. Hegel, *Seçilmiş Parçalar*, s. 39
51) *Britannica*, C. VII., s. 283
52) Bkz. E. Özdalga, "Din Din midir?", s. 31
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 Hıristiyanlığın uyguladığı hoşgörüsüzlüğe ve bütün yahudi dinlerinin ortak özelliği olan tekelciliğe düşmekten kendini kurtaramamıştır." A. Toynbee, D. İkeda, *Diyalog*, s. 338
57) Mazharuddin Sıddiki, *İslam 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
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. İkeda, *Diyalog*, s. 338-339
64) Bryan Maggee, "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
67) M. Sıddiki, *Marksizm*, s. 129. Ayrıca bkz. İ. Ba-Yunus, F. Ahmed, *İslam 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 Fe-

nomeni", s. 26-28; Yümni Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, MÜİFY, İstanbul 1990, s. 193-202; E. Fromm, *Psikanaliz ve Din*, s. 33-36

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 taptığım söylemektedir. Ulusçu bir çağda ise toplumlar böyle bir kamuflajdan 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 tapmıyordu. 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 temelde 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, *İslamiyet ve Siyaset*, s. 7
80) M. Korlaelçi, *Pozitivizm*, s. 159
81) N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 138
82) G. Şaylan, *İslamiyet ve Siyaset*, s. 7
83) R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 254
84) T. B. Bottomore, *Toplumbilim*, s. 252
85) G. Şaylan, *İslamiyet ve Siyaset*, s. 8
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, *İçtimai Nazariyeler*, s. 173-200
92) Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, HVY, İstanbul 1986, s. 228. Ayrıca bkz. Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Der Yay., İstanbul 1981, s. 35
93) M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 231.
94) *Britannica*, C. VII., s. 281; Ayrıca bkz. R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 367-381
95) Krş. 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 Koştaş, "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", *ATA-ÜİFD*, 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
101) B. S. Turner, Oryantalizmin Sonu, s. 73
102) Bkz. B. S. Turner, *Weber ve İslam*, 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 İslam*, s. 58
105) B. Sezer, *Ana Başlıklar*, s. 109
106) Fazlur Rahman, "İslam'da İhya ve İslahat Hareketleri", Çev. Turan Koç, *İslam 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. Pruett, "İslam ve Oryantalizm", *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, Çev.Bedirhan Muhib, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 62
109) F. Rahman, *İslam*, s. 350-351
110) P. Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, s. 83
111) Ali Bulaç, "Sunuş", *İslam 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*'nun kuramsal analizini uygulamaktadır. Buna göre bütün egemen kültürler kendine uygun bir "hakimiyet" söylemi yaratırlar ve bu söylem içerisinde kendilerinden başka kültürleri istedikleri gibi yansıtırlar. Bu çarpık yansıtma 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. Pruett, "Oryantalizm", s. 61
117) B. S. Turner, *Oryantalizmin Sonu*, s. 131-132
118) A. Bulaç, "Sunuş", s. 21
119) B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 109
120) Bryan Maggee, "W. Barett 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-Existantialisme*, Çev. Asım Bezirci, 4. b., Yazko Yay., İstanbul 1983, s. 96

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, *İslamiyet-II*, s. 127. Ayrıca bkz. N. Subaşı, *Volk İslam*, s. 64-69
131) M. E. Meeker, "Müslüman Aydınlar", s. 156
132) Ali Yaşar Sarıbay, "İslami Popülizm ve Sivil Toplum Arayışı", *Birikim*, Sayı: 47 (Mart 1993), s. 15
133) M. Belge, "Kültür", s. 1291. Ayrıca *Türkçülük* akımının erken tezahürlerinin tespiti için bkz. B. Lewis, *Modern Türkiye*, s. 341-358
134) Durmuş Hocaoğlu, "Türk Aydınında Felsefi Zaafiyetin Temelleri-II", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 16 (Güz 1991) s. 72
135) İ. Raci Faruki, L. Lamia Faruki, *İslam Kültür Atlası*, Çev. Mustafa Okan Kibaroğlu, Zerrin Kibaroğlu, İnkılab Yay., İstanbul 1991, s. 12
136) Ali Bulaç, "Akıntıya Uygun Büyük Bir Nehre Akmak", *Yeni Zemin*, Sayı: 2 (Şubat 1993), s. 62-63
137) S. H. Nasr, *İslam*, s. 54-55
138) M. Arkoun, *Lectures*, s. X-XI. Ayrıca bkz. A. Laroui, *İslam ve Modernlik*, s. 127-152
139) S. H. Nasr, *İslam*, s. 56
140) İ. R. Faruki, L. L. Faruki, *Atlas*, s. 298
141) İ. R. Faruki, L. L. Faruki, *a.g.e.*, s. 328. Ayrıca bkz. Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe / Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul 1994, s. 151-184
142) Seyyid H. Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, 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. *Ulema*nın Osmanlı toplumsal düzenindeki işlevleri için bkz. D. Dursun, *Siyaset ve Din*, s. 295-296
145) W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 66
146) S. H. Nasr, *İslam*, s. 12
147) İ. R. Faruki, L. L. Faruki, *Atlas*, s. 12
148) F. Rahman, *İslam*, s. 329
149) H. Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, s. 75
150) İ. H. Kureşi, "Ulemanın Konumu", s. 7
151) M. Belge, *Türkiye*, s. 8; R. Topper, *Çağdaş Türkiye*, s. 15
152) N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 22
153) M. E. Meeker, "Müslüman Aydınlar", s. 154
154) D. Shayegan, *Yaralı Bilinç*, s. 29
155) A. Y. Ocak, "Çağdaş Türk Aydını", s. 82
156) Ali Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, 4. b., Beyan Yay., İstanbul 1993, s. 124
157) A. Laroui, *Kriz*, s. 143

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

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

160) H. Çetinkaya, "Birikim", s. 3

2.3. *Türk Aydınının Din Konusundaki Eğilimleri*

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 aydınları*dır. Dolayısıyla, Türkiye'deki aydınların pek çoğu şimdiye kadar ürettiği kültürde, resmi-bürokratik kalıpların pek az dışına çıkabilmiştir[1]. 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 kavuşuyorlar[2]. Öte yandan "aydın"lanan insanın geniş halk kitleleri karşısında kendisine biçtiği misyonu tanrılaştıran "messianic" iddiası, Türk aydınlarında daha tutucu ve baskıcı bir psikolojinin gelişmesine yol açmaktadır[3]. Bir yandan çığ gibi büyüyen sayı çokluğu içinde aradığını bulamamanın küskünlüğü, öbür yandan zengin yayın ve haberleşme araçlarının kimilerine cömertçe serdiği tanınma ve sivrilme imkânından gönlünce pay alamamanın ezikliği aydını *hırçınlaşma* yolunda devamlı ileriye koşturan sebeplerin başında gelmektedir[4].

D. *Hocaoğlu*'nun özetlediği şekliyle[5] Türk aydını, *hakikat araştırıcılığı* yerine ideologluğu seçmekle kalmamış, kendi doğruları da dahil olmak üzere bütün doğru olarak sunulan şeylerle hesaplaş-

ması 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. Ilmi 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 gelmektedir[6].

Türk aydını, Tanzimat'tan beri bir aydınlanma süreci içinde olduğu kanaatindedir[7]. 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 erginlik[8] sayılabilir. Saf düşünce veya felsefi düşünce alanında tarihsel Türk toplumunda görülen gevşeklik[9] 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 bürünmüştür[10]. Bu amaç ise aydınlarımızın baskıcı temayüllere sahip olmasını meşrulaştırmıştır.

*Türk entelektüel geleneğinin baskıcı temayülü*nün arka planında *"merkeziyetçi-bürokratik"*, *"satıhçı-pragmatik"* ve *"subjektivist-mesianik"* özellikler ile bu özelliklerin gerektirdiği sosyo-politik konum yer almaktadır[11]. Öte yandan *Erol Güngör*'ün de belirttiği gibi[12], yakın tarihimiz içinde aydının din karşısındaki eğilimlerini yansıttığı tutum ve davranışları hep iki aşırı kutbu temsil edecek şekilde gerçekleşmiştir. Aydınlarımızın büyük çoğunluğu kendilerini *müstemleke 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 din-

den kaynaklandığı hakkında yaygın bir görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüşün resmiyet 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 meşruiyyetini 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 getirmektedir[13]. 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 İslam'da yoğunlaşmaktadır[14].

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 ilahiyatçınınkinden farklı bir açıdan yaklaşmak gerekmektedir. Bununla birlikte, ideolojik boyutları çerçevesinde ele alındıklarında dinler esnektirler ve zaman içinde değişen farklı tarihsel yorumlara açıktırlar[15]. Milli-devlet pratiklerinin ve politikalarının, dinin evrensel vurgusunu dışlayarak, dine bağlı birliktelik 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 etmektedir[16]. 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 İslam'ın esas ilkelerine bağlayan aydınlar hiç de 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 tıkanıklığın 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 böyledir[18].

Aydınlarımız din bağlamında toplamı bütüncül olarak görmek yerine dar ve sınırlı bir alandan görmeye[19] meyyal olduklarından dolayı, Türkiye'nin dini tarihini inceleyenler, zaman zaman, yeterli bir açıklama sağlamayan elverişsiz kavramsal araçlar ve kalıplar kullanmaktadırlar[20]. Entelektüel 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 olunmaktadır[21]. Ancak bu yönelişin talihsizliği, Batıcı aydınların, İslam'ın günümüzde dahi fonksiyonel olabilecek, *barış, kardeşlik, paylaşma* gibi kavramlarını bile, dine karşı oldukları için yeterince kullanamamalarında; İslamcıların da, Batıcılığa karşı oldukları için pek çok çağdaş değer ve uygulamayı dışlamalarında görülmektedir[22]. Anti-İslamcı aydınlar çerçevesinde yer alan Marksist aydınlar, 1980'lere kadar acımasız bir biçimde saldırdıkları İslam'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 İslam'a ideolojik değil, tersine, bilimsel ve sosyolojik, tarihi bir perspektifle yaklaşmaya yönelmişler; Müslüman aydınlarla diyalog içine girmişler ve çeşitli çerçevede de onlarla birlikte görülmeye başlamışlardır[23].

İslam, aslında devlet düzeyinde olmakta olan her şeyden 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, İslam olmuştur[24]. Aslında aydınların Batılılaşma olayına bakışları köklü aykırılıklar taşımamaktadır. Belki de bu ayrılıklar, ayrıntı veya öncelik-sonralık meselesinde ortaya çıkmaktadır. Mesela ilk İslamcılar, 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, İslam dünyasındaki İslamcılık akımlarını, başlangıçta *Batılılaşmanın İslamileştirilmesi* ve İslam'ın Batılı değer ölçüleriyle yeniden ortaya konması şeklinde anlamak yanlış olmaz. İslamcılığın ideolojik

bir karakter kazanması ve bütünüyle İslam'la aynileştirilmesinin yanlışlığı ve eksikliği de buradan kaynaklanmaktadır[25]. Aslında Cumhuriyet'le birlikte Müslüman toplum Batılılaşmayı, ya hem kültürü, hem teknolojisiyle sahip çıkmak, ya da Batı'nın teknolojisini alıp İslam kültürünü muhafaza etmek veyahut da son olarak Batı'nın hem teknolojisine, hem de kültürüne karşı çıkmak şeklindeki tutumlarıyla açıklamışlardır[26]. 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 "İslamcı tez" temsil etmiş ve bu tez çeşitli siyasal partilerce de savunulmuştur[27].

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 değiştirmek için bir *silah* olarak kullanmıştır[28]. Bu şekilde pozitivizm de tıpkı milliyetçilik gibi, dini öğenin ortadan kalkmasının doğurduğu boşluğu dolduran yeni bir meşruiyet aracı sayılmıştır[29]. Radikal Batıcılık akımının resmi ideolojisi pozitivizm olunca, din anlayışının tezahürü de bu çerçevenin sınırlarına bağh 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 İslam kendisini bilgiyle özdeşleştirmekte, onu hedefi olduğu kadar da gerekli kılmaktadır. Bilginin elde edilmesini *ibadet*le eş görmekte ve övmektedir. İlim sahiplerini Allah'ın dostları ilan eden İslam, onların mürekkeplerini şehit kanlarının değerinin de üstüne çıkarmaktadır. İslami bilgi bununla birlikte, kişinin bir mürşid ya da üstadından elde edebileceği bir *upanişad* 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 *İslami bilgi*, anlaşılabilir ve öğrenilebilir olup, hakikati bütün yönleriyle akıl, tecrübe ve sezgi yoluyla bir kavramadan ibarettir. O, yerin ve

göğün, insanın ve tarihin tahlili 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, İslam'ın değersiz ve boş olarak kınadığı keyfi ve mesnetsiz düşünme şeklinden mümkün olduğunca uzak yöndedir. İslam'ın spekülatif bilgiye olan karşıtlığı, münevverlik düşmanlığı değildir. Daha çok o, tenkitçiliğin zirvesi olarak görülmeye uygundur. Çünkü elde edilmesi mümkün olmayan bilgilerin takibi kesinlikle boştur; yanhş metodolojinin kullanımı, daha başlamadan önce teşebbüsü yok edecektir[30]. 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 entelektüel 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 düşünülebilir[31].

Entelektüel çabanın, çoğu kereler bir aktarmacılıkla sınırlı kaldığı Türk aydın geleneğinde[32] dine karşı bilimden yana takınılan tavır, aslmda bilgi ve felsefe eksikliğinden ileri gelmektedir. *İ. Özel*'in de vurguladığı gibi[33], Türk aydını dine karşı tutumunda "örnek bir bilgisizlik" ve "çocukça taşkınlık içinde" olmuştur. Ancak bu bilgisizliğini yalnızca İslami bilgilere karşı ilgisizlikle açıklamak da mümkün değildir. Türk aydınları Batılı düşünceyi gerçek kaynaklarından ve temelli bir biçimde edinememiş olmaktan, edinebildikleri kadarını da sindirememiş olmaktan ötürü de din karşısında "ham" ve "anlayışsız" olmuşlardır.

Atatürk Türkiyesi bu kargaşa arasında ortaya çıkmış olup; yıkılan kültür, değerler sistemi ve düzenleyici kurallar yerine eş zamanlı olarak yeni kültür kurum ve değerlerini yerleştirme[34] çabasını taşımaktadır. Kuşkusuz hiçbir toplumsal/siyasal olgunun belirli bir tarihsel artalandan kopuk olabileceğini ileri sürmek mümkün olamaz[35]. *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 siyase-

tinin, Batı'dan bir dizi yeni kurumun toptan ithal edilmesinden oluşmuş görünmesinın -ki bunu ne *Tanzimatçılar* ne de *Genç Türkler* yapmıştı- sebebi budur[36].

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 *"İslam dini aklî ve tabii bir dindir"* görüşüdür[37]. Bu görüşün fikri temeli ise hâlâ geniş ölçüde XIX. yüzyıl pozitivizmine ve oryantalistlerin çizdikleri İslam imajına dayanmaktadır. Bunun en bariz göstergesi, o devir aydınlarının bütün referanslarının bu iki kaynağa istinat etmesidir. Bu gayr-i resmi İslam karşıtı eğilimlerin tehlikeli bir yönde gelişmesine *Atatürk* döneminde, İslam'ı yalnızca devlet yönetiminden uzak tutmaya yönelik bir laiklik anlayışıyla engel olunabilmiştir. Ancak bu bile fazla sürmemiştir. *Atatürk*'ün vefatıyla (1938) başlayan yeni dönemde İslam, devletin denetimi altına alınmış, sınırlarını kendisinin çizdiği ve muhtevasım kendisinin koyduğu bir İslam'ı halka sunarak bunun dışına çıkılmaması için gerekli bütün tedbirlere başvurulmuştur[38]. 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 görmemişlerdir[39]. 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 eleştirelliğini ve esnekliğini sindirecek bir düzeye varmamış olmasının önemli bir payı vardır[40].

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 meşruiyyet 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 noktada[41], dikkate değer bir belirleyiciliğe

sahip olmaya başlamıştır.

Sağcı, solcu ve İslamcı 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 "İslamcılık" tekil bir tiplemeyi 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 merkeziyetçi bakış açısının aydınlar katındaki kırılan görüntüsünü keşfetmenin en açık yolu, öncelikle sağ, sol ve İslamcı 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 "İslamcı" 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 entelektüel çabaları yansıtmaktadır[42]. 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 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 *sol*un tanımlandığı alana göre biçimlenmektedir. Kavram, Tür-

kiye'nin düşünce geleneğinde öteden beri İslam ile dolaysız ilişkiler içinde değerlendirilmiş ve hatta "sağ" ve "İslam" kavramları aynı kategoride ele alınmış ve çoğunlukla aynı özden şeyler şeklinde kabul edilmiştir[43].

Türkiye'de belli siyasal ve felsefi eğilimlerin adlandırılmasında "sağ" kavrammın kullanılması Cumhuriyet dönemine özgüdür. Türk sağı, "kurulu düzen"in ve "egemen değerler"in siyasi 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 kentlileştikçe, hem sosyal taban olarak, hem "değerler"in yorumcusu olarak "köylülük" de azalmış ve küçülmüştür. Öte yandan sanayi-öncesinin "esnaf'ı ise yavaş yavaş "iş adamı" tipine yönelmeye başlamıştır[44]. Ülkemizde "devrimci" müdahalelerin "devamlılığı" koparmasından daha önemli olarak, Türk sağının dayandığı köylülüğün sanayileşme sürecinde erimesi, Türk sağında ideoloji ve değerler problemini daha girift hale getirmektedir[45].

Özellikle 12 Eylül 1980 sonrası Türk sağı, muhafazakâr ve milliyetçi eğilimleri temsil ettiğini iddia eden siyasi oluşumlar, ekonomi baz olmak üzere, muhafazakâr 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 oluşturmaktadır[46]. Nitekim Türk siyasi 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 taşranm siyasi hareketi olarak ortaya çıkan Türk orta sağı, kendi eseri olan *sanayi toplumu* olgusu karşısında bir siyasi 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 "ütopik sınıfsız toplum" için mücadele eden

"solcu aydın"dan farklı olarak geçmişteki *Altın Türk Çağını* yaşatmak isteyen milliyetçi bir söylemle geleceğin varisi olmaya hazırlanmaktadır[48].

"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 gelmemektedir[50].

"Türk sağı"yla "Türk solu" arasmdaki benzerliklerin varlığına dikkat çeken D. *Hocaoğlu* da[51], 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, otoriteryenlik, 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 şeklinde[52] 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 aydınının[53] din anlayışı, bir *amaç* özelliği taşımamaktadır. Bilindiği gibi *Ziya Gökalp*, İslamiyet'i değişime açık ve içinde geliştiği toplumsal şartlara bağımlı bir olgu olarak görmüştür. *Durkheim*'i izleyerek dini, hayatın sembolik bir ifadesi saymış, İslamiyet'e özgü dini tören ve davranışların akılcı bir açıklamasını aramıştır[54]. Aslmda Durkheimci sosyolojinin yeterliliğine ilişkin genel tartışma bir yana, yerli sosyolojinin dışa dönük sömürge sonrası entelektüel 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 gerektir[55]. *Ziya Gökalp*'in vaz' ettiği türde Türkçü-milliyetçi din anlayışının egemen Türklerin tek ideali olarak kesin biçimde belirmesi, I. Dünya Savaşı (1914-1918) içinde ve sonrasında ortaya çıkan şartlardan dolayıdır[56].

Türk sağı, ilke olarak muhafazakâr bir politika izlemektedir.

Bu, Türk sağı açısından, halk ile aydın arasındaki sosyal mesafenin büyümesini önlemiş olacaktır. Bu sayede aydın, yaşadığı kimlik krizini, halka tepeden bakmama, küçümsememe ve dar kalıpçılığın azalmasıyla birlikte tüm başarısını muhafazakârlığa bağlı sanmaktadır[57]. 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 üretememişlerdir[58]. İslamiyet'i, Türklüğü ve milliyeti süsleyen bir motif olarak görmek isteyen Türk sağcı aydınlar bu bağlamda İslam'a vazgeçilemez bir dünya görüşü misyonu yüklememekle İslamcı aydınlardan ayrılmaktadırlar[59]. Öte yandan İslam'ı, bir *kalkınma ideolojisi* olarak görmek, Türk sağının, dine karşı kuşkulu davranan Türk soluna cevap verirken kullandığı önemli argümanlarından birini teşkil etmektedir.

Türkiye'de İslamcıların kendilerini Türk sağından ayrıştırma çabasına 1970'lerden itibaren kültürel düzlemlerde yöneldiği görülmektedir. Sömürgeciliğe karşı savaş veren ülkelerde modern zamanlar için İslam'ı yeniden yorumlayan yazar ve düşünürlerin kitaplarının çevirisi ve yayını, bu yıllarda Türk sağı ile İslamiyetin 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 sağı ile İslam 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 İslam'da bulan akımlar ve aydınları teşekkül etmiştir[60].

Sonuç olarak Türk sağcı aydınının din anlayışını incelerken, özellikle yerellik imkânı kazanmaya başlayan bir aktüel din anlayışının belirleyici olduğunu belirtmeliyiz. Türk halkının toplumsal karakterine göre terkip edilerek, esasta ayakta kalması sağlanan

yeni İslami anlayış[61], Cumhuriyet'le birlikte kendini vurgulamaya gayret gösterdikçe, bu merkezi yapıyla siyasal anlamda denge sağlamaya çalışan sağcı aydının yönelimi meşruiyyet kazanma hususunda hiç de zorluk çekmeyecektir. Kısaca sağcı aydın, din anlayışını tartışmaya açtığı ölçüde diğer zihinsel yapıların öne çıkardı eğilimlerle karşı karşıya gelmekte, savunma ve müdaheleye yöneldikçe de, daha gerçekçi olmaktadır.

Örneklemimizde ele aldığımız "sağcı aydın"ların aslında bu meşruiyyet engellerini aşma konusunda klasik sağcı aydın tavrını terkederek yeni bir terminolojiyle İslamcılardan da ayrılan bir retoriği toplumsal alana maletmeye çalışmışlardır. Bu da yeni sağcı aydm tiplemesinin 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 kullanılmaktadır[62]. Yine de *L. Köker*'in de vurguladığı gibi[63], 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 aydm, her insanın eşit hürriyete hakkı olduğunu öne sürmektedir. Sağcı aydm ise, tek tek insanların aslî tabiatmı 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 kalmaktadır[64].

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 olmalıdır[65]. Aslında "sol" kavramı da "sağ" kavramı gibi kültür tarihimizin dinamikleriyle üretilen kavramlar olmayıp, ithal özellikleri taşımaktadır[66]. Hatta, "sağ" ve "sol", Türkiye'de bir "şey" oldukları için değil, öbür taraftan olmadıkları için mevcut sayılmaktadır[67]. Sonuçta da ortaya çıkan muhtelif politik gerilimin geleneksel ya da dini ayırımlara taşınması, politikleşmiş insan sayısını artırmaktadır[68]. Böylece, düşünce yapılarının gerilimli bir şekilde toplumsalı kapsamasıyla birlikte felsefi yönün de kaybolduğu gözlenmektedir. Bilindiği gibi Türk solu, ne bir tarihi birikime ne de tercihinin gerektirdiği toplumsal bir kuruluşa sahiptir. Teorisinin dayanacağı toplumsal kuruluşlar ve sınıflar, Türkiye'de mevcut olmadığından dolayı[69], Türk solu, yenileşme modelini Batı'da aramış, ancak bu ülkelerdeki sol hareketlerini de yeterince görememiştir[70]. *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 kaybettirmiştir[71].

Ayrıca Türkiye'de solcu aydının dili, resmi politik veya kamusal dilden yapısal olarak ayrışamamış olup; bu dil, *ucu açık bir dil* değildir: "Birlikte düşünmeyi kışkırtmayan, bu nedenle sesli düşünme payı taşımayan, nihai bilgiye daima vakıf olduğu iddiasında, birlikte "aydınlanmacı" değil hep "aydınlatıcı" bir dildir. Kendini duyurmakla 'yeteri kadar' hazza kavuşur; bu nedenle 'tebligat'a, onunla sağlayacağı etkinlikten bağımsız olarak başlı başına politik anlam yükleyebilir. Seslendiği, iletişim kurmaya çalıştığı insanlardan haberli olduğunu içselleştirememiş, dolayısıyla yansıt(a)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 verebilmektedir[73]. "Türkiye yakın zamanlara kadar Marksist fikirlerin kök salamadığı 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 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 İslam tarihinde kendisine dayanak teşkil edecek temellerden yoksun olduğu belirtilmelidir. Çünkü İslam 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 beklenmemelidir[75].

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 *aşılamaz* olmuş, bu da Marksizmin bir skolastik tedrisata dönüşmesini gerektirmiştir. Hakikat böylece *skola*da, otoritelerin eserlerinin talimi ile öğrenilecektir; bizzat araştırıp tahkik ederek, deney ve gözleme dayanarak değil[76]. 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 kaçı *Das Kapital*'i veya ikinci derecede önemli Marksist eserleri okumuştur; ya da kaçı Marksizmi sırf okul düzleminde ciddi ciddi savunabilir diye sormaktan kendimizi alamıyoruz. *Marksist hevesler* çoğu aydınlar için, İslam toplumunun sorunlarını İslami açıdan ve kendi sosyal geleneklerinin çerçevesi içinde düşünmeyi kabul etmemeleri noktasında, yalnızca bir *özür* olmaktadır[77]. Aslında XX. y.y.'daki ideolojik sistemler içinde İslam'ın mizacına en fazla uyum belirteninin sosyalizm olduğu, hatta İslam'ın kardeşlik, toplumsal ahenk ve eşitlikçilik gibi çağrılarına ulusçuluk ve demokrasiden daha yakın düştüğü iddia edilebilmiştir. Daha özel bir plandan bakmak gerekirse iki sosyo-politik düzenleme sistemi olarak İslam ve sosyaliz-

min, kollektivizme ya da kamu ve birey menfaatlerindeki denge, devlet kontrolü, servetin eşitçe dağıtımı gibi konularda birbirlerine çok yaklaştıkları düşünülebilir[78].

Sosyalist teorinin yer yer eksikliği ortaya çıkmış[79] olmasına rağmen, "hiçbir noktadan yanlışlığı gösterilemeyecek biçimde geliştirilmiş yorumları ve efsaneleri" sayesinde Türk solcu aydın çevrelerinde *dogmatik* özelliklerini korumaktadır[80]. Bu bağlamda *İ. Özel*[81], 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 gibi[82], 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 girmiştir[83]. Dine ilişkin düşüncelerini Avrupa din tarihinden ya da kadim dinlerden alan Marksistler, Avrupa'da anlaşıldığı biçimiyle din kavrammdan temelde farklı bir şey olan ve gerçekte insanlığın dini bilincinin mükemmelliğe erişerek tamamlanması olan İslam'a[84] eleştirilerde bulunmaktadırlar. Solcu aydınlar aslında kabaca *İslam düşmanlığı* sayılabilecek eleştirileriyle Müslüman halkla aralarındaki meşruiyyet farklarından doğan alanları genişletmektedirler[85]. 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 edilebilir[86]. Sol, bu platforma, aslında Kemalist ilkeleri farkına varmadan içselleştirerek, yani toplumsal mühendisliğe, "milli yarar"ın yukarıdan tanımlanmasına, ilerlemeye ve pozitivist bilime inançtan yola çıkarak ulaşmıştır[87].

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 dünyanm insanlar katındaki bir ifadesi, ama toplumsal ilişkilerin çeşitli yönleriyle şartlandırdığı 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 sayıdadır[88].

Türkiye'de "sol" genelde dine, özelde İslam'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, İslam'ın geleneksel akli bilimlerindeki 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? İslam geleneğinin, modern Avrupa felsefesinden kaynaklanan her türlü akıma zihinsel düzeyde bütünüyle karşı koyabilecek zenginliğe ve derinliğe sahip olduğunu[89] gördükçe, şu andaki durum hiç de iç açıcı olmamaktadır.

Örneklemimizde 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" tiplemesi, dini, geleneksel sol eğilimlerden farklılaşmış olarak dikkate almaya başlamışsa da, bu dikkate alışın 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 başarabilmiş değildir.

2.3.3. *"İslamcı Aydın" ve Din Anlayışı*

Tanzimat'tan Cumhuriyet dönemine kadar uzanan dönem boyunca Türk aydınları, fiili durumların zorladığı kaçınılmaz değişme-

lerle, mümkün ve muhtemel değişmeler arasında bocalamaktan fazlasını başaramamışlardır[90]. 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. Aydının görevi böylece bu kültürün bir üyesi olmak değil, fakat onu ortadan kaldıramasa bile ıslah etmek, moderleştirmektir[91].

Geleneksel dinlerin yerine yeni bir sistem teklif edenlerin[92] 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 sürdürmektedirler[93]. "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 açıktır[94]. Din de ideolojik bir yapıya dönüştürülerek toplumla bütünleşmekte ve bu anlamda geleneksel "ilmiye"nin formasyonunu koruyucu veya pekiştirici aktörler ortaya çıkmaktadır. Bunlar, "İslam 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 duymaktadır[95]. Her çağın kendi imkânlarıyla İslam'ı yeniden yorumlama girişimi, modern çağda da benzer bir çabayı gerektirmekte[96], bu sorumluluğun ise aydınlar tarafından üstlenilmesi realiteye uygun düşmektedir.

İslam'ın amacı insanları, doktrinlerinin ve emirlerinin bir mahkumu kılmak değil, ancak İslam'ın kılavuzluğu ve disiplini altında kendi akıllarının ve diğer yeteneklerinin yardımıyla hayatın zenginliğini bulabilecekleri bir şekilde onlara yol göstermektir.

İslam'ın hedefi akıl ve kalbi zincirlemek değil, ancak faydalı amaçlar için insan aklının ve hislerinin gizli kalmış yeteneklerini uyandırmak, ayrıca batıl inanç ve daha aşağı birtakım iç güdü ve dürtülerden kaynaklanan zaafları gidermektir. İslam, insanın duygularına zarar verebilecek, psikolojik ve ahlaki zorluklara neden olabilecek imkânsız 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 İslam'da önemli bir rol oynamaktadır[97]. Nitekim İslam bakış açısına göre, modern Batı düşüncesinin yaşadığı trajedi, *kalbî idrak* ile *seküler aklın* birbirine karıştırılmasında yatmaktadır[98].

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 İslamcı yönelişlerin de kendi aydınlarını yetiştirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu aydınlar, kendilerinden farklı düşünenlerin savundukları görüşlerden haberdardırlar ve *İslamcı ideolojiyi* yeniden üretebilecek bir düzeye gelmiş bulunmaktadırlar[99]. Nihayet bu aydınlar, gelenekten kendilerine intikal etmiş olan *bugünkü İslam'ı* artık *sorgulama* durumuna gelmişler ve buna kendilerini *mecbur* hissetmektedirler[100]. Çünkü bugünün aydınları için Batı medeniyeti gibi İslam da uzak ve yabancıdır; bugünkü Müslüman aydın Batı medeniyetini nasıl tanımak ve anlamak durumunda ise, İslam'ı da öylece tanımak ve anlamak noktasında bulunmaktadır. Bu *yeni başlama*nın en açık göstergelerinden biri, Müslüman aydınların İslam'ı incelerken bile orijinal kaynaklardan ziyade Batılı yorumcuları takip etmeleridir[101].

Çağdaş Müslüman dünyamn aydınları, Batılılaşmış üniversite kaynağından gelmekte, formasyonlarını da genellikle Batı'da tamamlamaktadırlar[102]. İslam 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 İslam cemaatinin hizmetlerini görecek kimseleri yetiştirmek üzere açılmış, eğitimi sırf bu gayeye göre planlanmış olan kurumlardır. Bu ikincilerin laik eğitime karşı bir ilgisizlik veya düşmanlıkları olma-

makla 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 İslam düşüncesini temsil edecek ve geliştirecek bir zihin yapısında kuşakların yetişmesine imkân vermeyişidir. İki türlü aydın grubu arasında ayrılık devam ettiği sürece, bunların birbirlerinin temsil ettikleri değerlere karşı kayıtsızlık veya husumetleri de devam edecek ve artacaktır[103].

Bugün Türkiye'de bir yüzyıl önceki İslamcı yazar ve düşünürlerin Batılılaşma olgusu için geliştirdikleri söylemden az çok etkilenmelerine karşın İslamcı aydınlar daha çok laik Cumhuriyet kültürünün ürünü olarak değerlendirilebilirler. Bu olgu, onları, bir bakıma Türkiye'deki önceki İslamcı düşünürlerle İslam dünyasının diğer bölgelerindeki Müslüman düşünür ve yazarlardan ayırmaktadır[104]. Esasen özellikle 80'li yıllarda Türk düşünce dünyasında önemli bir yer almaya başlayan İslamcı aydınlar olgusunun varlığı, Müslüman topluma bakış açısının yeniden düzenlenmesini gerektiren bir göstergedir[105]. Çünkü bu aydınlar, kültürel iktidar odaklarını *tehdit* etmekle[106] kalmamakta, *sağ ve soldaki kutuplaşma* karşısında yerlerini almakta ve kendilerini *üçüncü bir yol* olarak takdim etmektedirler. İslamcılığın 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 başlamıştır[107]. 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 başlamıştır[108]. Bu da yeni bir sözcü grubunun doğuşunu meşrulaştırmıştır.

Aslında Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülüğün her birinin kendine göre siyasi ve kültürel muhtevalı bir İslam anlayışı vardır. Bu anlayışlar, İslam'ı topyekün reddedişten, topyekün reddetmek yerine *milli bir din* haline getirmeye, hatta Peygamber döneminin İslam'ını yeniden ihyaya kadar renkli ve geniş bir yelpaze meydana getirmektedir. Bu yelpazede Batıcılar tarafından temsil olunan anti-İslamcı kesim aydınlarının temel iddiası (Batılı düşünür ve or-

yantalistlerin de etkisiyle) İslam'ın, geriliğin tek sorumlusu olduğu varsayımına dayanırken, İslamcıların tezi ise, İslam'ın böyle anlaşılmasına onun bizzat kendisinin değil, sonraki yozlaşmaların sebep olduğu şeklindedir[109].

Bugün sağcılar ile İslamcılar arasında da bazı önemli ortak noktalardan söz edebiliriz. Her iki kanat da *dinin sosyal bir olgu* olduğunu kabul etmekte ittifak etmiş bulunmaktadır. Ancak sağ, öğreti ve yönetim biçimlerinde *milli din* sentezine giden bir yol izlediği halde İslamcı kanat, daha ziyade milliyeti dışlayan holistik bir İslami görüşü benimsemektedir. Toplumun etnik yapısı bir erime potasında, yani İslami yapı içinde çözümlenecektir. İslamcılar, günümüzde ulus gerçeğini, milli devlet sınırları dışında tüm Müslümanları tek bir milletmiş gibi kabul etme yönünde dışlamaktadırlar. Bunun gibi hem sağ, hem de İslamcılar modernleşme ve Batılılaşma normları karşısında benzer tepkileri göstermektedir. *Batı zehirlenmesine* karşı Doğu'ya, kendi gerçeklerimize dönülmesinin gerekliliği ön şart olarak kabul edilmekte, böylece Doğu *niceliğin*, Batı da *niteliğin* zaferini paylaşmaktadır[110].

Genellikle *İslamcılık*, XIX. ve XX. yüzyılda, İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, eğitim, v.b.) *yeniden* hayata hakim kılmak ve *akılcı* bir metotla Müslümanları ve İslam dünyasını Batı sömürüsünden, "zalim ve müstebit" yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden *kurtarmak*; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın, siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününü kapsayan bir hareket olarak tarif edilmektedir[111]. Dolayısıyla sadece aydınların ürünü olan ve artık teşekkül etmeye başlayan, -cemaatleri değil- kitleleri hedef alan yeni fikir yapılarına *İslamcılık* denmektedir[112]. İslamcılık, İslam dünyasında "tecdid, ıslah, ittihad-ı İslam, ihya"; Batı'da ise "Panislamizm" özellikle yeni araştırmalarda "modern İslam(iyet), İslam'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 gelişmiştir[113]. Bu düşünce akımı ile İslam, çok farklı bir çeçevede yeniden siyasetin merkezine yerleştirilmektedir[114].

Bugün için aydın sözcüğü, Müslüman düşünürler tarafından

"entelektüel" sözcüğüne tercih edilmektedir. Bunlara göre entelektüel sözcüğü, teorik soyutlamalarla uğraşan laik ve rasyonalist bir "tip"i çağrıştırmaktadır. Müslüman aydınlar, entelektüeli İslam kültürüne yabancı olan Batı kültürünün belirgin bir özelliği olarak görmektedirler[115]. İslamcı aydmlar belki de, geçmişe yönelerek, "ideal" toplumu düşleyerek, bugünkü eylemlerine yön vermektedirler. Bugünkü modern dünya ile geçmişlerinden güç alarak başa çıkmaya çalışmaktadırlar. Modern dünyanm 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 şeklinde kavranan bir *anti-kapitalizm*; kendisi vaadedilen rönesansm vazgeçilmez bir şartı olan cemaati takviye eden, eşitlikçi bir *devletçilik*; içkin ve indirgenilemez bir *ütopyanizm* çağdaş İslamcı düşünceyi belirleyen dört karakteristik noktayı içermektedir[116].

İslamcı aydının ilan edilmemiş platformu, *Kur'an*'ın düsturlarına dayalı cemaat hayatına duyulan, net olarak tanımlanmamış bir özlemden ibaret olarak halk katında destek aramaktadır[117]. Aslında bu aydmlar kendilerinin Batılılaşmış ve sekülerleşmiş bir toplumda yaşadıklarını kabul etmektedirler. Bu, bugünkü Müslüman aydınların deneyimlerinin, az çok İslami bir toplum tarafından biçimlendirilen XIX. yüzyılın sonlarındaki İslamcı düşünürlerle aynı konumda olmadıkları anlamına gelmektedir. Böylelikle İslamcı aydının ilgi alanlarıyla laik aydının ilgi alanlarının doğal olarak çakıştığı görülmektedir. Böylesi bir durum İslamcı aydını pek rahat olmayan bir konuma yerleştirmekte ve onun dengeleyici bir eylem gerçekleştirmesini gerektirmektedir[118]. Bu yöndeki tercihleri aracılığıyla yeni aydın kuşağının, İslam dünyasının "çağdaşlaşma"sında da elverişli imkânlar sağlayabileceği savunulmaktadır[119]. Bu ise Batı düşüncesini reddederek değil, onu aşma isteği göstererek yol bulmaya çalışan bir eğilimin göstergeleridir[120].

İslamcı aydmların yazılarında kullandıkları kavramsal ve semantik bağlam, büyük ölçüde laik aydınların yazılarındaki kavramsal ve semantik bağlamla örtüşmektedir. Müslüman aydmm 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 göstermektedir[121].

Dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de İslami

çıkışların tümü Müslümanların yaşadıkları topraklara Batı'nın müdahalesi sonucu doğmuştur. Batı'ya karşı çıkış, yalnızca Batı hükümranlığının yürürlükte olduğu, giderek Batı tarafından belirlenmişliğin dışına çıkılamadığı yer ve zamanlarda gündeme gelmiştir[122]. Ancak İslamcı düşünceyi, sadece modernleşmeye karşı bir tepki olarak görmek de kolaycılıktır. Çünkü İslamcı aydınların, modernleşmeci süreçlerin 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 imkânları bulmuştur. Bu bağlamda İslamcı yönelişlerin ardında yeni aktörler, yükselen sınıflar, kentlileşen kesimlerin bulunduğu unutulmamalıdır. Bir başka açıdan da İslamcı yönelişler toplumsal ilişkilerin dokusunu inançların da oluşturduğunu hatırlatmaktadır[123].

Tarihi, *Raşid halifeler* döneminden beri, *ideal devletten uzaklaşan bir akış*[124] olarak değerlendiren İslamcı aydın için İslam, 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 başvurmuştur[125].

Tarihsel olarak devletin siyâseti İslamileştirmesine bir karşılık olmak üzere İslamcı aydın da Islam'ı *siyasileştirmeye* gayret göstermektedir[126]. Bu şartlarda İslamcılık, rejimin dışında ve radikal biçimde muhalif bir kimlik kazandıracak akım olarak durmayı başarmaya yönelmektedir[127]. Böylece aydınlar, *Göle*'ye göre[128], "eleştirel düşünceyle İslami moral arasındaki gerilimi kristalize etmektedirler. Artık siyasal İslam, 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 İslamcılık[129], muhafazakâr dini eğilimlerden farklı bir boyut taşımaktadır. Bilindiği gibi muhafazakâr düşünce biçimi öncelikle, toplumsal değişmenin 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 *muhafazakâr düşünce*, tarihsel sürekliliği, geleneği savunmakta, insanın "bilgi"yi "akıl" yoluyla değil "alışkanlıklar" yoluyla, toplumsal çevre içindeki geleneklerin aktarımıyla edindiğini öne sürmektedir[130].

İslamcı 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. İslamcılara göre, toplumdaki yerleşik ahlak anlayışı da değişmelidir. Müslümanların Allah'a güveni, tedbirsizlik; takvada çekingenlik ve korkaklık, yetinme ve girişimsizlik biçiminde anlaşılmamalıdır. Son olarak cihad kavramı da, İslam'm ilk dönemlerinde olduğu gibi, yeryüzünde Allah'ın ve insanın belirlenmiş haklarını egemen kılmayı ve yaymayı kapsayacak genişlikte anlaşılmalı ve yeniden canlandırılmalıdır.

Türkiye'de çok partili hayata geçildikten sonra İslam temelinde oluşan siyasal ve yarı-siyasal hareketler, kökenlerindeki İslamcı akımdan çok farklı yönlerde gelişmiştir. Esasen toplum maddeci medeniyete açıldıkça, klasik İslam'la olan epistemik kopuş kendisini daha çok belli etmeye başlamıştır. Öte yandan klasik İslam'm ne olduğu hakkında bilgi sahibi olunmayışı da bir anlamda Batı modelini zorunlu ve sonuca ulaşılabilecek bir *çare* olarak ortaya getirmektedir[131]. *A. Y. Ocak*'ın da[132] belirttiği gibi "Türk İslamcı aydını, İslami tarih ve sosyolojik bakış açısından hâlâ yoksun durmakta, Türkiye'de yeterli bilgi birikimi olmadığı için, hâlâ bütün problemleri, öteki İslam ülkeleri aydmlarınm gözlüğüyle görmeye devam etmektedirler. *İran devrimi*'nin oluşturduğu *büyüleyici* etki yüzünden, dikkatlerini yalnızca *İslami rejim* meselesine çevirdiklerinden dolayı, İslam'm 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 İslamcı aydın tipi[133], "İslamcılık" gibi çerçevesi belirgin bir şablonun sınırlarını aşmayı başardığı gibi, dini ne entegrizm ne de politik ajitasyona araç kılmaksızm anlamaya çalışma yolunda geleneksel İslamcı 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 İslamcı bloğun kav-

ramsal sistemiyle *tarif edilemeyen* bir aydın grubu ortadaki yerini almaya başlamıştır. İslamcı 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. İslamcı aydınlar bunu farklı bir biçimde yorumlamaktadır. İslami uygarlıkta toplumun sözleşmeye dayalı ve kurgusal olan yapının (*Gesellschaft*), ahlaki alışkanlıklara ve ahlaki dayanışmalara (*Gemeinschaft*) daha sağlam biçimde kök salmış olduğu görüşündedirler. Ancak bu, yalnızca eski Türk gelenekleri için geçerli değildir."İslam, 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].

Örneklemimizde ele aldığımız İslamcı aydmlar çağdaş sorunların bağlamında İslam'ı yeniden gündeme getirmeye çalışmakta, hatta İslam'ın yeniden güçlü bir retoriğe dönüşerek aydmlar nezdinde toplumu anlamlandıracağı konusunda oluşan kaygıları aşmaya çalışmaktadırlar. Bu ise, diyaloğa girerken ve sorunları açık yüreklilikle konuşurken, İslam'dan hem taviz vermemeyi ve hem de paradoksal bir şekilde farklı söylem gruplarına karşı uzlaşıcı bir eğilime sahip olmayı gerekli kılmaktadır.

Notlar

1) M. Belge, "Aydmlar", s. 127-128
2) İ. Özel, *Sorulunca*, s. 49
3) A. Davutoğlu, "Baskıcı Temayüller", s. 18
4) S. Ülgener, *Aydmlar*, s. 77
5) D. Hocaoğlu, "Felsefi Zaafiyet-II", s. 67
6) R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 128
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, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Fecr Yay., Ankara 1990, s. 171

10) T. Dereli, *Aydınlar*, s. 23
11) A. Davutoğlu, "Baskıcı Temayüller", s. 17; D. Hocaoğlu, "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
15) Samir Amin, *Avrupa Merkezcilik*, 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, "*İslam*iyet", s. 219
20) Ş. Mardin, "Din ve Siyaset", s. 115
21) Ü. Günay, "Toplumsal Farklılaşma", s. 83
22) E. Kongar, *Atatürk*, s. 131
23) A. Y. Ocak, "Çağdaş Türk Aydını", s. 82-83. "Bu olumlu gelişmeye karşılık *anti-İslamcı* bazı aydınlar arasında kendilerini Atatürkçü ve laik sıfatıyla nitelendirerek bu kavramlar namına hareket ettiklerini söyleyen bir kısmının hâlâ 1940'h yıllarda kalmakta diretmek 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, "İslamcılık", *SBA*, Risale Yay., İstanbul 1990, C. II., s. 262. Belli bir biçimde tanımlanmış Batıcılığa hayır demeyen *İslamcılık* 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
28) H. Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. XV. Zaten Türkiye'deki aydınlar açısından da başlıca saplantı, teknolojik gerilikti. Pozitivizm bu ihtiyaca rahatlatıcı bir cevap verebilen bir ideolojiydi. 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
33) V. Vakkasoğlu, *Din Gerçeği*, s. 490
34) G. Şaylan, *İslamiyet 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
40) M. Belge, *Türkiye*, s. 90
41) E. Güngör, *Türk Kültürü*, s. 19

42) "Sağ" kavramının sosyolojik açıdan analizi için bkz. Amiran Kurtkan Bilgiseven, "İslami ve Sosyolojik Anlamda Sağ ve Sol Kavramları", *Türk Yurdu*, Sayı: 44 (Nisan 1991), s. 38-41
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
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. Türkdoğan, "Aydın Muhalefeti", s. 22
50) T. Akyol, "Sağın Sorunları-II", s. 7
51) D. Hocaoğlu, "Felsefi Zaafiyet-II", s. 67; D. Hocaoğlu, "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
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
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 yanıltıcı olabilir. M. Tunçay, *Sol Akımlar*, s. 1
66) Durmuş Hocaoğlu, "Türk Aydınında Felsefi Zaafiyetin Temelleri-I", *Türkiye Günlüğü*, 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

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 taşımamasıdır; daha doğrusu, dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi Türkiye'de de Sovyet etkisi, Çin etkisi vb. olmuştur. Ama bunların hiçbiri 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. Hocaoğlu, "Felsefi Zihniyet-I", s. 76. Sol muhafazakârlığının işleyiş biçimi için bkz. M. Belge, *12 Yıl Sonra*, s. 383-385; D. Hocaoğlu, "Türk Laisizmi", s. 53-55; E. Morin, *Avrupa*, s. 201

77) S. H. Nasr, *Modern İnsan*, s. 231-232. Benzer bir eleştirel yaklaşımı için bkz. D. Hocaoğlu, "Felsefi Zihniyet-I", s. 74; M. Belge, *12 Yıl Sonra*, s. 330

78) H. İnayet, *Siyasi Düşünce*, s. 256. Bu yakınlıktan yola çıkılarak *İslam 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. *İslam 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 erdiğininin 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. Hocaoğlu, "Felsefi Zaafiyet-I", s. 74

83) C. Meriç, "Batılılaşma", s. 244

84) M. S. Sıddıkî, *Marksizm*, s. 137

85) Bkz. A. Y. Ocak, "*İslami* Düşünce", s. 147. "İslam'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 *İslam*'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 *İslam*", s. 382
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 inkârcılık, yeni bir ahlaki tutum ve güdümlü bir kültür değişimine yol açmaktadır. Bkz. A. Bulaç, *Düşünce Sorunları*, s. 192
89) S. H. Nasr, *Modern İnsan*, s. 232-233
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
97) İ. H. Kureşi, "Ulemanın Konumu", s. 6
98) S. H. Nasr, *İslam*, s. 154
99) G. Şaylan, *İslamiyet ve Siyaset*, s. 157
100) A. Y. Ocak, "*İslami* Düşünce", s. 150
101) E. Güngör, *Meseleler*, s. 214
102) O. Roy, "Bricoleurs", s. 46; Z. Serdar, *Gelecek*, s. 77-78
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, "İslami Katılım", s. 123
109) A. Y. Ocak, "Çağdaş Türk Aydını", s. 79. *M. Arkoun* da "İslam'ın İslami toplum sayısı kadar görünümü vardır" iddiasından yola çıkarak, "aynı toplum içinde bile İslam'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, *İslamın Keşfi*, s. 31-32
110) O. Türkdoğan, "Aydın Muhalefeti", s. 28
111) Krş. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Metinler Kişiler*, Risale Yay., İstanbul 1986, C. I., s. XV. *İslamcılık* akımının doğuşu ve gelişme süreci için bkz. İ. Kara, *a.g.e.*, C. I., s. XIII-LXVII; M. Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*; İ. Kara, "*İslam*cılık", s. 261-267; Şerif Mardin, "İslamcılık", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 11-36. Modernist ve Türkçü *İslam*cı çatallaşması için de ayrıca bkz. H. Z. Ülken, *Çağdaş Düşünce*, s. 388-392
112) M. Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 32
113) İ. Kara, *İslamcılık*, C. I., s. XV
114) M. Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 32
115) M. E. Meeker, "Müslüman Aydınlar", s. 167. Ayrıca *İslamcı aydın* tipolojisinin *dışardan* bir görüntüsü için de bkz. O. Roy, *İflas*, s. 124-144

116) Ahmet Çiğdem, "Din ve İdeolojik Düşüncenin Eklemlenmesi Sorunu: *İslam* 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 İslam", s. 93
122) İsmet Özel, "Bir Cevap", *Defter*, Sayı: 15 (Aralık-Mart 1990), s. 99-100
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 İslam", s. 94
127) M. Belge, *Gelecek*, s. 209; A. Laroui, *İslam ve Modernlik*, s. 44-45
128) N. Göle, "İslami Katılım", s. 130
129) M. Tunçay, "Siyasal Düşünce Akımları", s. 1926
130) L. Köker, *Modernleşme*, s. 54
131) M. Arkoun, "Kemalizm Olayı", s. 52
132) A. Y. Ocak, "Çağdaş Türk Aydını", s. 84
133) 80'li yılların İslamcı aydınları ve din bağlamındaki yönelişleri çeşitli çalışmalarda ele alınmıştır. Özellikle bkz. Binnaz Toprak, "Islamist Intellectuals of the 1980's in Turkey", *Current Turkish Thaught*, 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 İslam'ın İflası* adlı eserine de aldığı "Yeni İslamcı 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

2.4. *Toplumun Din Anlayışı Açısından Türk Aydını*

Modern toplumda, insan davranışlarının çoğunda *dini bir anlam* bulmak mümkün olmamakta, dini ihtiyaçların yönetimiyle doğrudan ilgili bazı görevler dışında, insan geçimini sağlayan meslekler çoğu, dini bir anlamdan yoksun bulunmaktadır. İçinde her davranışın dini bir anlamdan iz taşıdığı geleneksel Hıristiyan 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 karşılaşmaktadır[1]. *Weber*'in sekülerleşme tartışmasındaki argümanı[2] *"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; merkeziyetçi 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 sıyrılmasıdır[3]. Bu süreç içinde yaşayabilen geleneksel değerlerle, modernleşmenin ürünü olan "yeni" öğeler, bir "üslub"un oluşmasını engelleyecek kadar karmakarışık bir şekilde içiçe geçmiştir. Batılılaşmanın sin-

dirilmeden yaşanmasının kültürel düzeyde en ciddi sorun yaratar yanı bu *üslupsuzluk*tur. Buna karşılık, Doğu ile Batı'nın "eklektik" karışımı Türkiye'de, yeniden üretimi en yaygın olan kültür biçimi olarak "arabesk" şeklinde ortaya çıkmaktadır[4]. Bu tür empoze veya zorlanmış kültür değişmeleri aksaklık, ahenksizlik ve inhilale yol açmaktadır[5]. 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 kurumlaşamamıştır. Seçkin kültürü ile, kitle kültürü arasmda doğan uçurumun sonucu olarak, kültüründe ve zevklerinde kriterlerden mahrum olan, sonuçları artık günümüzde de olanca şiddetiyle yaşanan bir toplum modeli ortaya çıkmıştır[6]. Ne var ki modern yaşama biçimi, toplumu yozlaştırmayı hızlandırırken, bir başka açıdan da sorumluluk sahibi kişilerin daha kapsamlı düşüncelere sahip olmasmı sağlamaktadır[7]. İşte yeni Türk aydın kuşağı gecikmiş rolünü kazanmaya bu çerçevede sahip çıkmakta ve olası çatışmaların da özneleri olmaktadır.

Sadece egemen yapının bir tür "elçileri" olmakla[8] kalmayan aydınlar, özerklik alanlarını genişlettikleri ölçüde toplumsal taleplerin aracısı olarak da fonksiyon görmektedirler. "Aydm" 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 çıkmaktadır[9]. 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 geçemeyiz[10].

Geleneksel toplumlarda bugünkü anlamıyla bir aydın-halk uçurumundan söz etmek mümkün değildir. *İ. Özel*'in ayrımıyla[11], *avam* ve *havas* arasmda 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 görebiriz[13].

Bizim için tartışılmayacak olan, her toplumda din olgusunun varlığı, dinsel inanç bütününün 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 olmaktadır[14]. Öte yandan, temel değerlerini dinin kutsallıklarından alan toplumun kültürü, bir bütün oluşturduğu ölçüde, kişi bu kültürü almakla da toplumla bütünleşmiş olmaktadır[15].

Din her ne kadar bugün, kul ile Tanrı arasındaki kişisel bir ilişki olarak gösterilmek isteniyorsa da, gerçek anlamını ancak kendisine bağlı *cemaat*le bulabilmektedir[16]. Bunun bir sonucu olarak, toplum yapısı ve örneğin sosyal tabakalaşmanın, din üzerinde birtakım etkiler yaptığı da inkâr 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 arzulanan toplumsal yeniliklerin gerçekleştirilmesi açısından, Batıcı aydınların en etkili ideolojik rakibi olmuştur. Dolayısıyla örneğin *Kemalizm*, siyasal, kültürel ve ekonomik programı çerçevesinde, halkla düştüğü çelişkiyi aşmayı *İnkılapçılık* ilkesiyle gerçekleştirmek istemiştir[18]. 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 kazanmıştır[19]. Tam bir *resmi ideoloji* hüviyeti kazanan Kemalizm / Atatürkçülük[20], toplumun en etkin kurumlarından biri olarak süregelmekte olan 'din' karşısında, yürürlüğe koyduğu laiklik ilkesini *yapısal bir gelişme* olmaktan çok, bir *hukuki devrim* olarak öne çıkarmıştır[21]. Böylece seküler bir alanda, din için tek uygun yer kamusaldan ziyade, kişilerarası ilişkilerdedir[22]. Bundan dolayı, yeni kuşaklar, İslam'ın manevi ve entelektüel yönleri konusunda bilgisiz ve modernizmin saldırıları yönünde tamamen sa-

vunmasız durumdadırlar. Bu yüzdendir ki, birçok genç Müslüman, Batı bilim, felsefe ve edebiyatıyla ilk karşılaşmada ruhi dengesini kaybetmekte ve kendi geleneğine yabancı düşmektedir. İslam'ın gerçeklerini, özellikle entelektüel ve manevi yönleriyle modern eğitim sistemi içinde yetişmiş kimselerin anlayabileceği bir dilde sunmak hususunda her yerde derin bir ihtiyaç söz konusu olmaktadır[23]. Bu noktada İslamcı 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 etmektedir[24]. Resmi iktidar red, inkâr, engelleme, yasaklama ya da saf dışı bırakmadan çok; kurma, düzenleme, kışkırtma ve çoğaltma teknikleriyle işlemektedir. Bastırmayı ya da yok etmeyi değil, ayrıştırmayı, çeşitlendirmeyi, görünür kılmayı içeren iktidar[25] karşısında aydın, bir tür söylem üretme durumundadır. Hangi entelektüel 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 yıllarda[26] din konusunda eğitim görmüş aydınlar, kitlelerden daha kararsız bir tutum içinde gözükmüşlerdir. 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 anlaşılmaz 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 gözlemlenmektedir. Türkiye'deki eğitim görmüş seçkinlerin, sadece *kutsallıktan arınmışlık* anlamında 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 etmektedir[27].

Ülkemizde, Batılı oryantalistlerin büyük bir çoğunluğunda olduğu gibi, modernleşmiş Müslümanlar arasında da evrensel din görüşünün zayıflaması sonucu insanlar, İslam dininin birliğini ve çağlar boyu İslam geleneğinin zıt öğelerini birbirine bağlayan bir-

leştirici ilkelerini gözardı etmeye başlamışlardır. Tarihsel 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 unutur olmuşlardır[28]. İnsan tabiatının dinsel bir boşluktan hoşlanmadığı ve bir toplumun *atalarının dini* gerilediği zaman, ergeç bir veya daha fazla "din"in onun yerini almasının kaçınılmaz olduğu anlaşılamamıştır[29]. Din dışı gerçeklerden laik bir "elit" oluşturamamış toplumda, böylece, siyasi ideolojiler, *mutlaklıklar* ve *kutsallıklar* olarak kavranmış ve benimsenmiştir[30]. Din değişmediği halde insanların onunla ilgili anlayışları değişiyorsa, o zaman bu değişmenin sebeplerini dinde veya insanlarda değil, fakat onların dışında birtakım kaynaklarda aramamız gerekmektedir[31].

Aslında inanç hem aydınların ve hem de sıradan insanların gereksinimlerine cevap vermelidir. Aydınlar bununla düşünce alanında *doygunluk* bulmak isterken; sıradan insanlar da *sadelik* ve *yalınlık* aramaktadır. İnancın bu iki boyutu, İslam'da bir bileşim içinde kendi yerini bulmaktadır. İslam'ın denilebilir ki akliliği, entelektüel değerleri, derinlikli ruhsal ve düşünsel yanı aydınlara; yalınlığı ve sadeliği ise ortalama insanlara seslenmektedir[32]. Gerçekten de halk arasında din her zaman önemli olmuştur. Günlük hayata geçirilen değerlerin, ahlak normlarının v.b. kaynağı din olmuştur; aynı zamanda insanların kendilerini tanımladıkları kimliğin oluşmasında da din önemli bir rol oynamıştır. Resmen "İslam" olarak bilinen Türk toplumu, geçirdiği süreç sonucunda Müslümanlığı oldukça *gevşek* ve *esnek* bir değerler sistemine, bir *gelenekler* ve *alışkanlıklar* kümesine dönüştürmüştür. Halkın büyük çoğunluğunun İslamiyet'i yaşama biçimi, İslam'ın "resmi" yorumundan bir hayli farklıdır. En çok da içtenlikli İslamcı 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 sayılabilir[33]. Bu bağlamda Cumhuriyet döneminin ana hatlarıyla *üç Müslüman tipi* ürettiği söylenebilir: Laik düzenin teminatı olan *modern Müslümanlar*, "Islami hareket"in kitle tabanı olan *gelenekçi dindarlar* ve bu hareketin kadroları olan *İslamcı-*

lar. İslamcı aydınlar, ilke olarak politik bir mücadele içinde oldukları modern Müslümanlara da "hakiki" İslam'ı tebliğ etmektedirler. İslam'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 İslam yorumunu yeniden üretebilecek kişileri bulmakta güçlük çekmemektedirler[34]. Sıradan yurttaşların din kültürleri, tek tek kişiler üzerinde durarak, onların değerlerini ve bedenlerini denetlemeye yarayan bir kurallar bütünü yaratırken[35] "elitist İslam" diyebileceğimiz çerçeve ise, daha çok *kent alimleri*nin iştigal ettiği bir dinden yana durmaktadır. Bunlar geniş ölçüde ticaret erbabından devşirilmekte ve çoğunluğu alimlikle ticareti birleştiren kişilerden oluşmaktadır. Bunlarm toplumsal özellikleri, orta sınıf değerlerini ve zevklerini yansıtmada belirmektedir. Bu değerler ise düzeni, kuralcılığı, itidali ve kitabi bilgiyi içermekte; aşırı duygusallığı ise dışlamaktadır. Bu anlamda elitist İslam kitabiyken, popülist İslam ise kuralcı değil, aşırı derecede duygusaldır. Kitabi bilgiyi değil kültü önemsemekte, bu nedenle de tekkelere ve tarikatlara bağlanmayı ön planda tutmaktadır[36]. 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 olmaktadır[37].

1950'lere kadar yalnızca devletin sunduğu programa göre yaşayan "halk İslam'ı", şiddetli bir tepkiyi de bağrında saklamaktaydı. Doğal ve sosyolojik olarak bu tepki, bilimsel ve güçlü bir entelektüel tabana oturmamış halk İslam'ı içinde, sağlıksız, İslam'ın hakikatinden uzak, mutaassıp bazı yapılanmalara yol açtığı gibi, zaman zaman da mistik eğilimler sergileyerek, İslam'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 açısmdan ise bu tepki, aynı zamanda 1950'lerde rejimin yönelimlerini değiştiren baş faktörlerden biri olmuştur[38]. 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 İslami 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 olmaktadır[39]. Bu nedenle bugün Türkiye'de ümmet yapısından yeni çıkmış olan bir topluma *halk dini*, bir dünya görüşü ve bir kişisel denge yöntemi sağlamaktadır[40]. Buna karşılık modern insanın en temel problemleri arasında yer alan düşünce ve eylemin birbirinden kopması hali, yine her zaman kendilerini düşünce hayatına adamış bulunan "dini çevreler"de bile ikincinin birinciyi bütünüyle ezmiş olmasıyla ortaya çıkmaktadır[41].

Dinin sosyal hayattaki yerini ve önemini bilmemek yüzünden ortaya çıkan hatalar[42], 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 oluşturmaktadır[43]. 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 başvurulan özellikler arasında yer almaktadır[44]. Toplumun, stratejik politikalar eşliğinde tanımlanmasında İslamcı aydınlar da benzer nitelemelere sık sık başvurmaktadırlar. 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 kerteden alınmakta ve toplum, kaynaşmış bir kütle olarak kabul edilmektedir[45].

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 başaramamışlardır[46]. Aydınlanma felsefesinden etkilenen fikirler, bir yandan yerli kültürel unsurların tahrip edilmesine meşruiyyet kazandırırken, öte yandan da bu fikirlerin toplumsallaşmasına 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 görünmektedir[47]. 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 rölün 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 inandırılmışlardır[48]. 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 inanmamanın bir göstergesidir[49]. 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 ölçüde[50] bu tahakkümü aşarak daha zihinsel ve daha somut bir değişime öncülük etmeleri, dünya ölçeğinde yaşadıkları prestij kaybına rağmen imkânsız görünmemektedir. Halbuki Türk düşünce dünyasında gerek sol ve gerekse sağ ve bunların franksiyonları, istisnaları bir kenara bırakırsak hep hakikat tekelcisi olmakta ve bu hakikatleri de hep *rijid bir inanç düzlemi*nde tartışmasız aksiyomlar olarak kabul etmekteydiler[51].

Sağ ve sol aydının *zıt* değil *simetrik* oldukları[52] gerçeğinden hareketle bugün Türkiye'de sağcı ya da solcu olmanın aydın katındaki çerçevesinin ne şekilde birbirinden ayrılabildiğine ilişkin belirsizlik[53] gitgide sağcı ve solcu eğilimlerin okumuşlar takımına mahsus bir fantazya[54] 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 başlamıştır[55].

Türkiye'de toplumun günden güne modern üretim tekniklerine ve tüketim usullerine aşina olmasıyla, İslam'a duyulan ilginin artması dikkati çeken bir vakıa olarak belirmektedir. Bu vakıada bir zıtlık ve terslik olduğu düşünülebilir. Ne var ki, modernleşmenin ve İslamlaşmanın yanyana ilerleyen iki eğilim olarak yaşaması Türk toplumumun yapısı gözönüne alındığında anlaşılır bir husus ve hatta kaçınılmaz bir gelişme olarak görülmelidir[56]. 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 oldukları[57] 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 da[58] düşünelebilir. Ne var ki, *Ş. Mardin*'in de vurguladığı gibi[59] insanlar bir şeyi ne kadar değiştirmek isterlerse istesinler tevarüs ettikleri kavramlarla iş görmek mecburiyetindedirler. Dolayısıyla yeni yükselen toplumsal kesimlerin hayat stratejilerini oluşturmak için İslami 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 etmektedir[60].

Kitlelerden gelen İslamlaşma isteğinin, bugün bazı çevreleri ürküten daha belirgin uçları bile, gerçekten bir *şeriatçı düzen*e geçme özleminden çok, İslami 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 görünmektedir[61]. *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 sömürgeciliktekini andırır şekilde dahil edilmemek için hem toplumsal ve entelektüel, 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 zorlamıştır[63]. 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 kazandırmıştır[64]. Ancak bu sayısız meydan okumalar, bu ağır fakat heyecan veren sorumluluklar karşısında ne politik düşünce, ne bilimsel düşünce, ne de İslami tabir edilen düşünce ampirik tavırlar almak ve belirli durumlara özgü çözümler sunmaktan öteye gidebilmiştir[65]. Bu durumda ise din her düzeyde *iktidarın dili* olmaya zorlandığından dinsel olmayan herhangi bir şeyin meşrulaştırıcısı konumuna düşmekte ve din olmaktan çıkıp iktidar teknolojisine dönüşmektedir[66]. 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* sağlamaktadır[67].

Genel olarak Türk aydınları yol ve mesleklerini devlet hizmetinde, teorik ilgilerini de devlet, din ve millet problemlerinde bulmaya devam etmişlerdir[68]. 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 doğabilecektir[69]. Bu ise, Türk aydınına "din" anlayışıyla toplumsal kimliği bölme ve parçalamayı değil, tersine daha özgün bir

düşünce alanına ulaşabilme konusunda belirleyici bir destek sunacaktır.

Notlar

1) S. H. Nasr, *İslam*, s. 111-112
2) B. S. Turner, *Weber ve İslam*, s. 203
3) N. Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 72
4) M. Belge, "Batılılaşma", s. 263
5) M. Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 81
6) M. Belge, "Batılılaşma", s. 263
7) İ. Özel, *Sorulunca*, s. 114
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
16) B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları*, s. 214. Din-toplum ilişkileri için bkz. Yümni 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 çarkım döndüren bir üst-kültür, kendinin idame ettirdiği, koruduğu ve yeniden canlandırdığını zannettiği bir folk kültürden ancak stilize ederek aldığı türkü 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 İslam*, s. 206
23) S. H. Nasr, *İslam*, s. 11
24) N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 196. Ayrıca bkz. N. Göle, "İslami Katılım", s. 131
25) N. Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, s. 39
26) N. Göle, "80 Sonrası", s. 54
27) M. Heper, "Türkiye'de İslam", 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
32) Ebulfazl İzzeti, *İslam'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, "İslami Popülizm", s. 16; N. Subaşı, *Volk İslam*, s. 88-89
37) J. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 14
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 İslam*, 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
45) Ahmet İnsel, *Türkiye Toplumumun Bunalımı*, Birikim Yay., İstanbul 1990, s. 117; Ş. Mardin, "Atatürk'ü Anarken", s. 8. Hatta *R. Schulze*, iddialı tezinde "İslami politikanın partizanlarından çoğunun, laik olmadıklarında ısrar etmelerine rağmen, çağdaş İslami politikalarını bu laik gelenekte kökleştirdiklerini" savunmaktadır. Bkz. Reinhard Schulze, "Günümüz Batı ve İslam Toplumlarında Laiklik ve Din", *İslam 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 İslamcı düşüncenin meşruiyyet kazanması sürecinde marijinal düzeyde de olsa gösterebildiği "anlama" imkânıyla hem kendi hem de muhalif çevrelerinde şaşırtıcı bir izlenim bırakmıştır. Bu *diyalog*, öteden beri İslam'a mesafeli bakan sol aydın kategorisinin etkilenmesine ve İslam'ı kısmi aracıların etkilerine açık olacak şekilde tanımasına yol açmıştır. Ayrıca bkz. R. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 283
51) D. Hocaoğlu, "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 İslam", s. 381
58) İ. Özel, *Konuşmak*, s. 230
59) Ali Bayramoğlu, "Söyleşi", s. 120. *Mardin*, bu kopuşmanın aydın-halk bağla-

mındaki 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
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 İslamiyet'in ne zaman, nerede, kimler tarafından bir kitle ideolojisine dönüştürülmüş olduğuna ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. M. Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 15-43
67) G. Kepel, *Tanrı'nın İntikamı*, s. 47
68) B. Lewis, *Modern Türkiye*, s. 450
69) R. Garaudy, *Entegrizm*, s. 137

III. Bölüm
Türk Aydınının Din Konusundaki Refleks Noktaları

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 *dini 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 yansıtması kaçınılmaz olmaktadır[1]. Yine de söz ile onu sarfedenin pratiği arasındaki örtüşmezlik ilkesi[2] 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 kolektif bir yansıması olarak vücut bulmaktadır[3]. Yine de aydm, 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 aydm arasındaki farkı da ortaya çıkarmış olabiliriz[4].

Öte yandan yepyeni ve tavizsiz bir ilkenin kılavuzluğunda, sıfırdan başlayarak biçimlendirilecek her toplum ütopyasının da onu biçimlendirenlerin kısmi düşünce ve çıkarlarıyla şartlanacağı açıktır[5]. Yine de aydınlarımızın bu bağlamda ürettikleri düşüncele-

rini, 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 olacaktır[6]. Hatta bundan dolayı, aydınların zaman zaman çalışma masalarının ardında sükûnetle düşünen bilge düşünürlerden ziyade, yel değirmenlerine karşı savaş açan "kahramanlar"ı andırdığı bile iddia edilmiştir[7]. Ancak yine de yeni aydın kesiminin, toplumu güdülecek değil, içinde bulunulacak, birlikte düşünülecek bir varlık olarak görmeye başladığını belirtmemiz mümkündür[8].

Burada düşünce yapılarının 'din' konusundaki yansımalarını inceleyeceğimiz aydınlar, kuşkusuz Türkiye aydınlarının bütününü 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. İslamiyet söz konusu olduğunda onun nüfuz etmediği toplumsal bir alandan söz etmek güç olmaktadır. Ancak biz, aydınlarımızı, bir karşılaştırma imkânı doğurabilecek ve ortaya somut birtakım sonuçların çıkması için elverişli imkânlar sunabilecekleri konular bağlammda 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 imkânını sağlayabilecek derecede ortaya somut bakış açılarıyla çıkmadıkları konulardır. Kaldı ki bu alandaki bakış açılarının ayrı-

ca 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 meşruiyyet 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 bilgilerinden[9] yola çıkarak tammaya başlayabiliriz. Din anlayışları üzerinde çalışacağımız aydınlarımız *Cemil Meriç*, *Şerif Mardin*, *Erol Güngör*, *Murat Belge*, *İsmet Özel* ve *Ali Bulaç*'tan ibarettir. Entelektüel 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. Ülkemizde 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 Kalemi'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 Dil-

ler Okulu'na Fransızca okutmanı olarak atanmıştır. Işık Lisesi'nde de öğretmenlik yapan *Cemil Meriç*, 1974'te İstanbul Üniversitesi'nden emekli olmuştur. 1955'te görme yeteneğini kaybetmesine karşın, öğrencilerinin yardımıyla çalışmalarını ölümüne değin (13 Haziran 1987, İstanbul) sürdürmüştür[10].

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 duymuştur[11]. *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 çalışmıştır[12]. *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* (1969), *Bu Ülke* (1974), *Bir Dünyanın Eşiğinde* (1976), *Mağaradakiler* (1978), *Bir Facianın Hikâyesi* (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 "kitapçıda kayboldu" diye andığı çok sayıda çevirileri arasmda Uriel Heyd'in *Ziya Gökalp, Türk Milliyetçiliğinin Temelleri* (1980); Thornton Wilder'in *Köprüden Düşenler* (1981) ve Maxime Rodinson'un *Batı'yı Büyüleyen İslam* (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 adayan, *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. Istırap 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 dolaşmıştır[15].

Cemil Meriç, farklı alanlarda düşünce üreten aydmlar nezdinde de olumlu bir izlenim bırakmıştır. Örneğin *Şerif Mardin* son çalışmalarından birinin hazırlanışını, bizzat *C. Meriç*'in dikkat çekişine bağlamaktadır[16]. *M. Belge*'ye göre[17] 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 beklenmeyeni yapmıştır. *Cemil Meriç* bir ideolog olamayacak kadar bireysel, bir teorisyen olamayacak kadar da coşkuludur. Bu özellikleriyle Yunan mitolojisinin *Teifesias*ını 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 da[18], *Cemil Meriç*'ten kişisel olarak öğrendiklerinin önemine dikkat çekerek, 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 arasmda daha yüksek bir konuma yerleştirmemizi kaçınılmaz kılmaktadır. Bu nedenle de o, modern bilgi ile dünya görüşümüz ve kültürümüz arasmda bir yerde, çağdaşlarının gazabına uğramaktadır[19].

Cemil Meriç, yazılarında kendisini Batı'nın antitezi olarak[20]

ifade etmekte, akla verdiği önemle pozitivizmle kaynaşırken[21], öte yandan da liberal ve demokrat olduğunu vurgulamaktadır[22]. Hiçbir zaman sosyalist ve özellikle materyalist olmadığını[23] belirten C. *Meriç*, düşüncelerinin heterodoks olduğunu, İslamcı da olmadığını ekleyerek "ben kendimim" demektedir[24]. Gerçekte "ben" zamirini nadiren kullanan C. *Meriç*[25] düşünce hayatma yön veren düşünürlerden söz ederken de pek çok düşünürün yanı sıra[26] bilhassa *M.Weber*'e[27], *M. Rodinson*'a[28] ve *Ali Şeriati*'ye[29] 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 göstermiştir[30]. Esasen ona göre günümüzün aydını hem klasik çağ hem de modern çağın aydınlarını tanımak ve anlamak zorundadır[31].

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 düşünürler panteon"undan ve "geleneksel putlar"dan uzaklaştırıyordu[32].

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 Harward 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 *Ortadoğu Araştırmaları Dergisi*'nin yaym 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 göre[33] Osmanlı toplum yapısındaki en temel bölümlenme merkez ve çevre eksenindedir. Bu bölümlenme 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*) fikri 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*, yeni çalışmalarında Türkiye'de dinin, aynı anda birkaç sosyal, siyasal ve ekonomik etken tarafından biçimlendirilmekte olduğunu göstermeye çalışmaktadır[34].

Şerif Mardin'in son eseri ise *Religion and Social Change in Modern Turkey The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (1989)'dir. Bu eserin ana ekseni, modernleşme sürecinde İslamiyet'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 zenginleştirmektir[35].

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 yönteme kapılmayışı, toplumsal değişim dinamiklerini genelgeçer kalıplara sokmayışı, onu, "Cumhuriyet aydınları"nın önemli bir kesiminden kalın çizgilerle ayırmakta ve onun bütün eserlerini sosyoloji dünyamızda ayrıcalıklı bir yere sahip kılmaktadır[36]. *Şerif Mardin*'in çalışmalarında İslamiyet'le toplum ve siyaset arasında kurduğu geniş bağlantılar ve tahliller önemli argümanlar sunmaktadır. Sosyolog *Şerif Mardin*, her ne kadar "din olayı"nı anlamak için, İslamlaşma olgusunu teşhis etme hususunda toplumun din dışı dinamiklerinin de payını anlamak gerektiğini söylerse de; verdiği hükümler, *M. Türköne*'nin de vurguladığı gibi[37], 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 İslamcı 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 *Mardin*[38], din sosyolojisinin verilerinden yararlanarak bakış açısını netleştirmeye çalışmıştır. Dini, *Geertz*'e dayanarak bir semboller sistemi (algılama çerçevesi) şeklinde açıklamaya çalışan *Mardin*[39], bu veriler yardımıyla Türk toplumundaki dinsel yapı ve yeni oluşumların temellerini keşfetmeye çalışmaktadır.

Din anlayışını inceleyeceğimiz diğer bir Türk aydını da *Erol Güngör*'dür. 25 Kasım 1938'de Kırşehir'de doğan *Güngör*[40], ilk ve orta öğrenimini doğduğu şehirde tamamlamıştır. Orta öğrenimi sırasında bir yandan da Osmanlıca ve Arapça öğrenen *Güngör*, 1961 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden mezun olmuş ve aynı yıl Tecrübi Psikoloji Kürsüsü asistanı olmuştur. Bu sırada Sosyal Psikoloji alanının önemli eserlerinden *Krech* ve *Crutchfield*'in *Sosyal Psikoloji* (1965) adlı eserini tercüme etmiştir. Akademik çalışmalarının yanı sıra dergi ve gazetelerde "milli kültür" ve

günün sosyal problemleri hakkında yazılar kaleme almıştır. 1965'te *Mümtaz Turhan* yönetiminde hazırladığı *"Sözlü Materyalde Estetik Yapının Araştırılması"* adh teziyle doktor olmuş, 1966 yılında da tanınmış sosyal psikolog *Kenneth Hammond*'un daveti üzerine Amerika'ya gitmiş ve Colorado Üniversitesi'ne bağlı Davranış Bilimleri Enstitüsü'nde uluslararası bir ekibin çalışmalarına katılmıştır. *E. Güngör*, 1968'de yurda dönerek Edebiyat Fakültesi Tecrübi Psikoloji Kürsüsü'nde Sosyal Psikoloji derslerini vermeye başlamıştır. 1970 yılında *Şahıslararası İhtilafların Çözümünde Lisansın Rolü* konulu teziyle doçent olmuştur. *E. Güngör*, çeşitli fakültelerde verdiği derslerle ve bilimsel yayınları ile Türkiye'de sosyal psikoloji dalının gelişmesine katkıda bulunmuştur. 1978 yılında *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar* adh takdim teziyle profesör olmuştur. 1982'de Selçuk Üniversitesi 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 öne çıkaran konularda çeşitli çalışmalara imza atmıştır. *E. Yenişehirlioğlu* müstear adıyla yayınladığı ilk kitabı *Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri* (1963)'nde Türkiye'deki yabancı kültür egemenliğinin bir kısmını oluşturan Hıristiyanlık telkin ve propagandası üzerinde durmuştur. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* (1963), milliyetçilik düşüncesinin gelişmesini, Türk kültür ve milliyetçiliğinin dayandığı temelleri sosyal psikoloji açısından inceleyerek tartıştığı bir çalışmasıdır. Yine *Kültür ve Milliyetçilik* (1980) adlı eseri de, yazarın çağdaş Türk milli kültürünün kurulması ve geliştirilmesinin sistematize edildiği bir çalışmadır. Hicri XV. yüzyıl anısına hazırladığı *İslam'ın Bugünkü Meseleleri* (1981) adlı eserinde, Batı medeniyeti karşısında bütün Müslümanların yeni bir medeniyet kurmak ve bunu kabul ettirmek zorunda oldukları fikrini işlemekte; *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (1982) adlı eserinde ise tasavvufu tarih, felsefe ve sosyal psikoloji bilgileri ışığında ele almaktadır. *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik* (1982), bu konuda yazılmış makalelerin toplanmasından oluşmuş; *Tarihte Türkler* (1988) ise Türk milletinin siyaset, kültür ve medeniyet tarihini tanıtmayı hedef almıştır. Ölümünden sonra yaymlanan iki eserinden biri olan *Sosyal Meseleler ve Aydınlar* (1993), yazarın konuya ilişkin makalelerini bir araya getirmekte; diğer eseri *Değerler Psikolojisi* (1993) ise, onun 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 göre[41], 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, "Batılılaşmanm başarısızlığında" düğümlenmektedir. *Erol Güngör*, milliyetçilik kavramma bu bağlamda yeni açılımlar kazandırmaya çalışmış, çok defa yanlış anlaşıldığını düşündüğü bu kavramı anlama konusunda analizlerde bulunmuştur[42]. 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 değildir[43]. 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. *Sol*un bir ölüm denemesi olması, *sağ*ın da başka konularda birtakım 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 yoktur[44]. Son tahlilde *E. Güngör*'ün önerdiği milliyetçiliğin Türk toplumunun geçmişinde ve bugününde derin kökleri vardır; nitekim *Atatürk* de bu köklü hareketin içinde yetişmiş insanlardan biridir[45]. *Güngör*, düşüncelerine her noktada katılmamakla beraber *Ziya Gökalp* ve *Mümtaz Turhan*'ı Türk milliyetçiliği bağlamında kendisine rehber olarak görmektedir[46].

Erol Güngör'e göre[47] Türkiye çok hızlı ve geniş çaplı bir değişme içindedir. Böyle 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 göre[48], 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 etmektedir[49]. Öte yandan *E. Güngör*, siyasete kendisini meslek olarak yabancı bulmaktadır. "İslam davası"nın da siyasi bir dava olarak değerlendirilmesini kabul etmemektedir[50]. 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 olabilir[51]. *Güngör*'ün önemli problemi, İslam'ın yeni dünyada nasıl yorumlanacağı, yani bugün nasıl bir din hayatı yaşamak gerektiğidir[52]. Dolayısıyla bu gayeye ulaşabilmek için aydınlarımızın, kendilerini yıpratan, enerjilerini büyük ölçüde boşa çıkaran siyasi çekişmelerden mümkün olduğu kadar uzakta kalmaları, günlük olaylara *tepeden bakarak* kalıcı, köklü çözümler üzerinde kafa yormaları gerekmektedir[53].

Erol Güngör İslamiyet'i modern bilimlerin açıkladığı kadarıyla kabul eden, toplumunu *Durkheim*'in bilinç kavramıyla izah eden bir yaklaşıma sahiptir[54]. 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 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'de *Halkın Dostları* dergisinin kurucuları arasmda yer alan *Belge*, 1975'te gene kurucuları arasmda 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] *deneme*nin 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 İslamcı çevrelerle diyalogun gerekli olduğunu vurgulamıştır[56]. Ancak gerçekleştirmeye çalıştığı diyalogu, bir *ihtida* ya da *dönüşüm* olarak değil "siyaset içinde pazarlık" şeklinde açıklamaktadır[57]. Son tahlilde, sol bir siyasal kitle oluşturmak isteyen *M. Belge*, kendi siyasal çevresi üzerinde olduğu kadar, dışındaki yapılarla da entellektüel 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 vurgulamaktadır[59]. Kendi entelektüel dünyasını 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 belirtmektedir[60]. 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* saymaktadır[63]. Bununla birlikte, bir maddeci olarak da dini düşünceyi reddetmektedir[64]. *Belge*, 1980 sonrasında siyasal iktidarların din faktörünü azami derecede işlevsel kılarak, dinsel canlanmaya destek sunduğunu da belirtmektedir[65]. Bu bağlamda *Belge*, "laikleşme sürecinin yarattığı kopukluğu giderip, muhafazakâr 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 muhafazakâr bir üstyapı sistemi kurarak kapitalist gelişmeye boyun eğecek uysal ve çalışkan bir *teba* yaratmak, bu yeni iktidarın bilinçli bir çabası olarak göründüğü"[66] kanaatindedir.

Din anlayışını inceleyeceğimiz bir diğer aydınımız da *İsmet Özel*'dir. *Özel*, 9 Eylül 1944'te Kayseri'de doğmuştur[67]. 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 Konservatuarı'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 biri-

kimlerinden de yararlanarak yeni buluşlar, yoğun bir söyleyiş ve gizemli havasıyla tanınan son derece özgün şiirler yazmıştır. Biçim ve içerik özgünlükleriyle Türk şiirinde 1960 sonrası değişimin en önemli kişilerinden olmuş[68], *Evet İsyan*'da (1969) yaşadığı dönemin ortak duyarlılığını, coşkulu yanlarını etkili bir biçimde dile getirmiştir[69]. 1970'lerin başında İslam'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, İslam'a bağlanışıyla birlikte öne çıkardığı dini duyarlılığın ürünü olan çalışmaları okur ve entelektüel 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, İslami 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 belirtmektedir[70]. Kendisini bildi bileli içinde olduğunu düşündüğü yalnızlıktan *Müslüman* olunca kurtulduğunu belirten *Özel*[71], bununla beraber sosyalist olarak ulaşılamadığını anladığı hedeflere Müslüman olarak ulaşılabileceği tuzağına düşmemeye çaba gösterdiğini vurgulamaktadır[72].

İ. Özel'in bu dönüşümü, Marksizm'den İslam'a dönüş biçiminde görülmek istendiyse de, o kimi zaman hayatının bu bölümünü tartışmak istememekte ve bu değişimin abartılmaması gerektiğini belirtmektedir. *Özel*, İslam'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 İslam'a dönüşünün bir *çözüm arayışı*ndan kaynaklanmadığını, bunun bir *ümit yenilemesi* olduğunu açıklamıştır[73]. Ancak *Özel*,

Müslüman olduğunda kendisiyle belli bir kültürel dili paylaştığına inandığı hiçbir Müslümanı tanımadığını da vurgulamıştır[74]. İslam'ı tanıma sürecinde *tecrid*, *tefrid* ve *tevhid* safhalarının aşılmasına gerek duyulduğunu[75] vurgulayan *Özel*, İslamcı düşünceyi derinden etkileyen görüşleri ve uzlaşmasız aristokrat tavrı nedeniyle, etrafında somut bir çevre oluşturamamış, fakat tek tek bireyler dikkate alındığında kahcı ve ilginç bağlar kurmuştur[76].

İ. Özel, sadece Müslüman çevrelerden değil seküler okuyuculardan da hatırı sayılır bir okur tabanına sahiptir[77]. 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 inanmaktadır[78]. "Herkesin kendi masalını yıkması gerektiğini" söyleyen *Özel*, bu bağlamda üç kelimeden söz etmektedir: *Şair, komünist, Müslüman*[79]. Hemen her alanda eleştiri getirmesine imkân veren "iman"ı kendisini hedeflemesi muhtemel eleştirilere karşı *kalkan* görevi görmektedir[80]. *Özel*, ne aileden gelen, ne kurumsal, ne de özel gayretiyle dini bir eğitim sahibi olmamasına rağmen, bir dini hareket olarak görmediği *İslami hareket*in başarıya ulaşmasını Türkiye için arzu etmektedir. O, dini olanla İslami olan arasında keskin bir farklılıktan söz etmektedir: Müslümanların anlayışına göre din tamamlanmıştır ve bir harekete muhtaç değildir. *İslami hareket* ise insanın dünyada bulunuşunun izahına ilişkin bir harekettir ve yine *Özel*'e göre, hakbilir her insan için İslam'ın dışında başka bir şey de yoktur[81].

Eğer Batı'da *Özel*'in konumuna denk düşen birisini araştırmamız ve örnek vermemiz gerekecek olursa, *M. E. Meeker*'in de tesbit ettiği gibi[82], onun yazılarındaki yaklaşımının ilk dönem Protestanların tavırlarını andırdığını söyleyebiliriz. Çünkü burada içtenlikle inanmış birisinin kimi zaman büsbütün ahlaki sorumluluğunun ağır bastığı dürüstlüğü söz konusudur. Gerçekten de *Özel*, bir Müslüman olarak kendisiyle *Hıristiyan evangelistler* arasında bir paralellik kurulabileceğinden söz etmiştir.

İsmet Özel'in problemi Türk toplumunun Batılılaşması ve bunun sonucunda da İslam toplumunun parçalanmasıdır[83]. *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 ortaçağ boyunca Batı'da "Batı" yoktur. Eğer yerküre kültürü Doğu ve Batı diye ikiye ayrılacak

olursa İslam Batı'da kalır ve Doğu diye adlandırılmayı hakedenlerin Hint ve özellikle Çin kültürü (zihniyeti) olduğu anlaşılır. İslam 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 sınırdaştır. Cermen dünyasının ne ölçüde Batılı olduğu sorulabilirse İslam ve Batı ilişkilerinin de hangi düzlemde ele alınması gerektiği daha kolay anlaşılabilir[84]. Ancak *İ. Özel*'in, seçmeciliğin reddini önerirken bile *Batılı bir dil* kullanıyor olması, Batılı referanslara bol miktarda atıflarda bulunması eleştirilmekte, bundan hareketle de İslamcılıkla Batılılaşma arasında bir bağımlılık ilişkisinin varlığı tartışılmaktadır[85].

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 Tanrıcılıktan Allah'a daha yakındır"[86]. *Kur'an*'a bağlanmakla varoluşsal güvenliğine kavuştuğuna inanan *Özel*, ancak bu güvenlik noktasından sonra özgürlüğün elde edilebileceğini düşünmektedir. İslam'ı bir şifa olarak gören *Özel*, *yaralı* olmayanın veya yarasını tanımayanm bu şifadan nasibini alamayacağını belirtmektedir[87].

İ. Özel, bir taraftan Müslümanlar arasmda yaygın olan pek çok "mit" hakkında sorular sorarken, diğer taraftan da onların dikkatlerini salt dini inanç ve ilkelerde gerçekleştirilecek birliktelikler den uzaklaştırmaya çalışmakta ve aktif düşünce ve bakış açısına doğru çekmektedir. O, yazılarını çoğunlukla İslami söylemsel pratiğin oluşturulması konusunda yoğunlaştırmaktadır[88]. *Özel*, yazılarım, okuyucuların birtakım sonuçlara ulaşmalarını mümkün kılacak bir biçimde değil, yazarla okuyucu arasmda bir ilişki/bağ kurmanın yanı sıra, belli bir düşünme biçimi ve yöntemi geliştirebilmelerini sağlayacak şekilde yazmaktadır[89].

İ. Özel'e göre Türkiye, bugün "aydınlanma"ya muhtaçtır[90]. Gerçekte *Aydınlanma Çağı* dediğimiz çağ *Özel*'e göre[91] "yaftalarla, etiketlerle kendisine yakıştırılan özellikleri tam olarak taşımayan bir çağdır. Aydınlanmanın ilginç, yararlı ve üretici olan yanı da 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*, aslmda,

Müslümanların aydınlanmasının *Locke, Voltaire, Kant* gibi düşünürlerin her biri kendi ülkesinde hangi titreşimleri uyandırdılarsa, bizde de benzeri sonuçlara ulaşmakla sağlanabileceğini savunmamaktadır. Ama Müslümanların aydmlanması İslam'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 söylemektedir[92]. Nitekim akletmeden İslam'a girmek mümkün olmadığı gibi, akletmeden de Müslüman kalmak mümkün değildir. Müslüman, akletme suretiyle kendi delillerini eleyerek, merkeze doğru seyreder. Böylece *İ. Özel* düşüncenin çözülemeyecek bağını keşfetmenin Müslümanların akletmelerinin bir imtiyazı olarak belirginleştiğini belirtmektedir[93].

Ancak *İ. Özel*, "İslamcı aydın" tanımından da rahatsızlık duymaktadır. *Özel*'e göre[94] bu *ibare* yanlıştır, çünkü hem modernleşen Türkiye'deki özlemlerin 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, İslami dünya görüşünün özgüllüğünü en çok sahiplenen "Müslüman aydınlar", aynı zamanda Batı modernizmini de en çok takip eden, ona en çok atıfta bulunanlardır. İslam'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 görünmektedir[95].

İ. Özel, kolaylıkla "paranoyak komplocu" gibi sıfatlar yakıştırılan aşırı temkinliliğiyle, İslami kesimde genel kabul gören noktaları bile kıyasıya sorgulamıştır[96]. O, komplocu olmayan her değerlendirmeyi *komplocu* saymakta, öte yandan paranoyak suçlamalarını da, "paranoyamdan çok memnunum ve siyasi bilincimi kirlenmekten koruyuşumu ona borçluyum" diyerek cevaplamaktadır[97].

Ütopist değil revendicatif (dilek ve istekler kapsayan) bir eğilime sahip olduğunu belirten[98] *Özel*, ne *eyyamcı Müslüman* bakış açısı gibi uzlaşmaya, ne de doktriner İslamcı görüş gibi *muhayyel bir düzen* adına *eyleme* yatkındır[99]. Tavrını din ekseninde belirleyen *İsmet Özel*, bu tavrının, dinin insan hayatında merkezi bir yer tuttuğu dönemlerdekinden farklı olması gerektiğini savunmaktadır[100]. Ancak *Özel*, düşüncelerinin bir sistem oluşturmadığının da farkındadır. Ne var ki, ona göre "bir düşünce sistemine veya düşüncelerin sistemleştirilmelerine yöneliş istenilir bir sonuç değildir. Çünkü hedef gözeten bir hareket nereye varacağını, nereyi koruyacağını bilebilmek için tespitlere, çözümlemelere gerek duyar. Ama esnekliği azaltan ve sevkedilmeyi kolaylaştıran sistemleşme *kurulu düzenler*in 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 hatıratında[102] *İ. Özel* hakkında, "müeddep"liğinin, önemli bir ayırıcı vasıf olarak öne çıktığını vurgulamaktadır. Onun İslamiyet'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 kubbelerde 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 anlayamıyacağımızdan dolayı, bu bilgiyi yüklenme durumunda olanın da sırtını sıvazlamayacağını" kesinlikle vurgulayarak[104] "şahsi görüşlerin etkisini azaltmaya yönelmektedir"[105].

İnceleyeceğimiz son aydın ise *Ali Bulaç*'tır. *Ali Bulaç* 10 Mart 1951'de Mardin'de doğmuştur. İslam'a ilişkin incelemeleriyle tanınan *Ali Bulaç*, yazar, gazeteci ve düşünür özellikleriyle son dönem Türk aydınları arasmda yerini almıştır.

İlk ve orta öğrenimini Mardin'de tamamlayan *Ali Bulaç*, İstanbul Yüksek İslam 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 yayın-

layan *Bulaç*, bu yazılarında çağdaş İslam dünyasının çeşitli problemleri, İslam 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 yanı sıra 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), *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları* (1983), *İslam 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), *İslam ve Fanatizm* (1993), *İslam ve Demokrasi* (1993), *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahy-Akıl İlişkisi (1994)*.

Ali Bulaç, İslam'ı siyasallaştırma ve insanileştirmenin onu fakirleştireceğini ileri sürerek, bir anlamda farklı bir dünya görüşünü İslam'da bulmaya çalışmaktadır. Onun bu arayışı teknoloji ve toplum, bilgi ve gerçek, insan ve tabiat arasındaki ilişkiler üzerine farklı bir bakışın arayışıdır[106]. Kuşkusuz yeni bir dünya tasarımı farklı dinlerde ve kültürel ortamlarda da benzer arayışları doğurmuştur diyebiliriz[107]. *Ali Bulaç*, modern hayatta "sosyo-ekonomik, maddi ve politik alternatifler üretmeye elverişli" tek dinin İslam olduğunu söylemektedir[108]. *Ali Bulaç*'a göre[109], İslam 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 İslam toplumu dediğimiz büyük bir sosyal realiteyi ortaya çıkarmıştır.

Bulaç, tarih, gelenek, hümanizm, kültür, değişme, din, aydın, ulema, ateizm, modernizm, sömürgecilik ve emperyalizmden oluşan *anahtar terimler* aracılığıyla, İslam dünyasının genel değişme sürecini izleyip yakın geçmişin ve bugünün temel problemlerine kendi perspektifiyle yaklaşmaktadır[110].

İslam'ın doğuşundan itibaren bugüne kadarki Batı ile karşılaşmasını hareket noktası olarak seçen *Bulaç*'a göre, her iki dünyanın kültürel, toplumsal ve ekonomik alanlardaki karşılaşması "değişme" denen önemli olgunun muhteva ve sınırlarını belirlemektedir. Aslında geçmişte olmuş-bitmiş gibi görünen bir dizi olay,

bugünü etkilemeye devam etmektedir. *Bulaç*, bugün İslam dünyasında mevcut olan değişimin Türkiye örneğinden hareket ederek yönünü tesbit etmeye çalışmaktadır[111].

Bulaç'ın çalışmalarının iki farklı yanma da dikkat edilmelidir. Bir yandan İslami entelektüel konum geliştirme konusundaki ilgisi; diğer taraftan da çoklukla sıradan Müslümanları ilgilendiren dini inanç ve pratiğin problemleri konusundaki çabaları farklılık arzetmektedir[112]. 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 aydmlar gibi, bir yandan geleneksel İslam'ı eleştirmekte, diğer yandan da modernizmin İslam'ı kuşatmasına karşı durmaya çalışmaktadır. "Ne hurafelere bulaşmış gelenekçilik ve muhafazakârlık, ne de *Kur'an*'ı mutlaklaştırılmış akıl ve pozitivist verilerle tevil etmek isteyen rasyonalizm ve modernizm" diyen *Bulaç*, modernizme karşı en iyi korunmanın, Müslümanları tüm yeryüzünde toplumsal davranışlarında birleştiren *sünnet*e bağlılıkla sağlanacağını ileri sürmekte, bu ortadan kalktığında ise, modernizmin, Müslüman dünyaya kolayca sızacağını; kurumlarını, alışkanlıklarını dikte ettireceğini söylemektedir[114].

Modern dünyanın karmaşık toplumsal ilişkileri içindeki parçalanmış insanın dramını, *insanı keşfeden güçlerin ehlileştirmesine* bağlayan *Bulaç*[115], ardından insanm hiçbir çıkış yolu olmayan "bu yer"e kapatıldığını ve bu dramın parçalanmış insanm sıkışıp kalmışlığı çevresinde hâlâ sürüp gittiğini vurgulamaktadır.

Bulaç'a göre[116] 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 maddi, politik ve bürokratik güçlere destek verilmelidir.

Bulaç, dünyamızın derin bir krizden geçtiği kanaatindedir[117]. Temel gerçeği "evrensel bunalım" olan bu çağdaş sürecin, önümüze getirdiği olgunun tam bir belirsizlik olduğunu, dolayısıyla bunalımın yöresel mekân ve ulusal sınırları, Doğu veya Batı'yı aşıp gezegen ölçeğine ulaştığını dile getirmektedir. Sürecin kendisi *Bu-*

laç'a göre *modernizm*dir, kurtuluşunun mümkün olan tek seçeneği ise *Din*'dir. Din ile modernizm, her 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 içermektedir[118]. *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 İslamileştirmek veya Müslüman dünyayı moderniteye katmak ya da İslam'ı modern dünyaya bir rakip şeklinde konumlandırmaktan çok farklı bir şeydir[119].

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 İslam'la ilişkilendirilmelerinin geçerli mantığı nedir?" sorusuna kadar cevap aramaya çalışan *Bulaç*[120], böylece belirli ve genel geçer yargıların ötesine varmaya çalışmaktadır.

Bulaç, İslam'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 bulmaktadır[121]. Eğer Müslümanlar inisiyatiflerini arttıracak olurlarsa, temel hak ve özgürlükler ne olacaktır? İslam nasıl bir siyasal model önermektedir? Müslümanların söz sahibi olduğu bir toplumda serbest seçim ve muhalefete imkân tanmacak mı, yoksa teokratik ve totaliter bir rejimde insanlar, "dini bir dikta"ya mı teslim olacaklardır? *Bulaç* bu soruları cevaplarken, İslam'ın geliştirdiği siyasal modelin teokrasi ve totaliterizmi reddedip demokrasi'yi de aşan bir çoğulculuğu öngördüğünü ispatlamaya çalışmaktadır[122].

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 sunulmuştur[123]. *Bulaç*'a göre, bu konu üzerinde fazlaca durulmasının yegâne nedeni[124], 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 imkanıdır.

Kendisini "sivil İslam" 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 gibi[126], taşra Türkiye'sindeki 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 açısmdan 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 görünümleriyle yola çıkan bu aydınlar, zaman zaman da sıradan Müslümanlarla bağlantılarını yitirme riskine düşmektedirler. Her şeyiyle kendilerine yabancı olan bir toplumsal çevreyle ilgilerini ve bağlarım koparma eğiliminde olan sıradan Müslümanlar, Müslüman aydmları sanıldığının aksine laik aydmlardan farklı görmemekte, hatta belli bir noktadan sonra, bir anlamda onları laik aydınlarla aynı kefeye koymaktadırlar[127]. Nihayet Müslümanlıklarım anti-Batı ve anti-modernist tezlerle teminat altında hissettikleri sürece sekülerleşmeden kurtulmak da mümkün olmamaktadır[128]. Halbuki söz konusu olan, eğitim yoluyla, toplumsal olarak yükselen, kentlileşen, modern mekânlarda yerini alan, normatif değerlerin üretimine katılan ve böylelikle toplumsal değişime yön veren İslamcı aydınların oluşmasıdır. Bu düzlemde İslamcı aydınlar, bir anlamda "aydın" ve "medeni" özdeşliğini kırarak tarihsel öznenin tanımını değiştirmektedirler[129]. Böylece modernliği daha fazla denetim altına alma arzusuyla dolup taşan, eğitilmiş, modern İslamcı elitlerin oluşumu "pasif, cahil, gelenekçi ve yok olmaya mahkum" bir Müslüman imgesini gölgede bırakmaktadır[130].

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.

Notlar

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
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 *Britannica*'dan sağlanmıştır. Bkz. *Britannica*, C. III., s. 556; C. V., s. 80; C. XII., s. 322; C. XV., s. 341, 587
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 imkânım vuzuhu farketmek, başka bir tabirle etrafımdakilere manevi üstünlüğümü, yahut değerimi kabul ettirmek." Cemil Meriç, *Jurnal 1966-83*, 2. b., İletişim Yay., İstanbul 1993, C. II., s. 202-203
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 İle Sohbetler*, Seyran Yay., İstanbul 1993, s. 39; Ü. M. Yazan, *Cemil Meriç*, s. 132
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

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
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 ihtiyacım duyduğu için o oradadır. Bu yapının nedenini araştırırken en verimli yol, *Mardin*'e göre, bunun toplumun devamı bakımından ne gibi faydalar sağladığını araştırmaktır. Bkz. Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 44
40) Biyografik bilgiler için bkz. Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi*, HTABVY, Amsterdam 1993, s. 101-104
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
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*, "İslam'ı bu çatışmaların dışında tutmayı başaranlar onun birleştirici gücü sayesinde eşitlik ve kardeşliği tesis edebilirler; bunu yapmadıkları takdirde İslam'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
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, "İslamiyet 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 Söylemiştim", *Gergedan*, Sayı: 4 (Haziran 1987), 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
68) M. E. Meeker, "Müslüman Aydınlar", s. 164
69) "*Evet İsyan*'ın yayınlandığı günlerde birisi benim Marksist olduğumu söylese bundan övünç duyardım. Çünkü bence Marksist olmak yalnızca belli bir görüş lehine tercihte bulunmak değildi, aynı zamanda bir zihni 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 tırnak içinde doğrular var. Bunların eleştirisi bizi bir noktaya götürebilir. Yani bu nokta belki ilk planda *toplumculuk* olabilir ama benim gördüğüm anlamda varılabilecek nokta *Müslümanlık*tır". 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
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
92) İ. Özel, "Bir Cevap", s. 100. Örneğin *Faydasız Yazılar* adını verdiği yazılar kümesinin, kendi aydınlanması peşinde koşan bir adamın *tasalarını paylaşıma açma* şeklinde kabul edilmesini istemektedir. Bkz. İ. Özel, *Faydasız Yazılar*, s. 10. "Çünkü düşünce müşterek bir aydınlanmayı gözetir. Ben işrakın iştirakte 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*, "İslamcı aydın" ifadesi yerine "Müslüman" kavramını daha açıklayıcı bulmaktadır. Bkz. İ. Özel, a.g.m., s. 97
95) N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 108. Ayrıca krş. 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
97) İ. Özel, "Bir Cevap", s. 101
98) İ. Özel, "Perukalı", s. 10. Kaldı ki *Özel*, ütopik 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 put*lar 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
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
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, "Ahlakî ve Fikri 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
118) Ali Bulaç, *Nuh'un Gemisine Binmek*, Beyan Yay., İstanbul 1992, s. 9-10
119) A. Bulaç, *Din-Felsefe*, s. 380
120) Ali Bulaç, *İslam ve Fanatizm*, Beyan Yay., İstanbul 1993, s. 7-9
121) Ali Bulaç, "İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi", *Cogito*, Sayı: 1 (Yaz 1994), s. 65
122) Ali Bulaç, *İslam 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
125) A. Bulaç, "Meydan Okuyuş", s. 26. *Bulaç* bir başka açıdan da *sağ* ve *sol sapma*ya 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 İslam", s. 98
129) N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 131. Ayrıca bkz. R. Tapper, *Çağdaş Türkiye*, s. 25
130) N. Göle, "İslami Katılım", s. 129

3.1. Din ve Alanı

"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 İslamiyet 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 yoktur[1].

Dini, süreç içindeki ana faktör olarak kabul eden *Weber*'i, insani dayanışmanın nihai belirlemede dini karakteri üzerindeki ısrarıyla *Durkheim*'i, kendi kendini sürekli aldatma eğlencesi içinde dinin yeri konusundaki analiziyle *Pareto*'yu (1848-1923) sosyolojik araştırmanın öncüleri olarak[2] ele aldığımızda, ortaya *sosyolojik din*[3] kavramı şeklinde değerlendirebileceğimiz bir yapı çıkmaktadır. Bu anlamda ise din, sosyal bağlayıcılığı olan bir inanç sistemi olarak[4] anlaşılmaktadır. Burada sosyolojinin kendi bilimselliği ve objektifliği içinde, öne sürdüğü kriterlerin de tartışma konusu olabileceği[5] 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 bi-

ridir[6]. 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 bulunmaktadır[7]. Böylece *din sosyolojisi*, din ile sosyal dayanışma arasındaki yakın ilişkiye dair çok sayıda örnek göstermiştir. Çünkü din, insan aktivitesiyle kurulan, her şeyi kucaklayan kutsal bir düzen, yani her an mevcut olan kaos karşısında kendi kendini korumasını bilen kutsal bir *kozmos kurumu*dur[8].

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 kullanılmaktadır[10].

Otoritesini Tanrı'dan alan ve kutsal bir dünyayla kurulu ilişkileri düzenleyen örgütlenmiş bir kurallar sistemi[11] 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 kazanmaktadır[12]. Bir din olarak *İslamiyet* 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 din[13]. *Din* ifadesinde mündemiç bulunan bütün

temel çağrışımlar *Kur'an*'da ve onun dilinde yansıtılan yegâne uygun anlama müracaat edilerek anlaşılabilir[14]. 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 görüşünün içeriğinin dünyevileşmesi, yani modern dünya anlayışının paradigmalarının *dinsel söylemi* belirler hale gelmesine yol açmaktadır[15].

Şerif Mardin, dini, İslamiyet bağlamından yola çıkarak tanımlamaya çalışan aydınlardandır[16]. Ona göre *din*, bir toplum olayıdır[17]. Ne var ki *Mardin*, dini, toplumsal bir pratik olarak değerlendirişini, terkedilmiş bir yaklaşımı yeniden canlandırma girişimi olarak görmektedir[18]. Bu bağlamda İslami değerlerin kendi içinde bir "dil" oluşturduğuna değinen Ş. *Mardin*, şayet bu dil yeterince kavranılmazsa ortaya çıkacak ilişki ve değerlerin anlaşılmasının imkânsız olacağını vurgulamaktadır[19]. *Mardin*'e göre[20] 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 çıkışım 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 inancm gerekleri yönünden ele almamaktadır. *Mardin*'e göre[21] din sosyolojisi, dini yaşandığı gibi inceler. Dinin yaşanması ise din olayının coğrafi, sosyal, kültürel değişkenlere göre değişmesi demektir. Örneğin Endonezya'daki İslam'la Türkiye'deki İslam arasmda -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 entelektüel, hukûki, ahlaki ve büyüye dayalı sistemler, gerçekliğin sürekli aşındırıcı direncini aşamadığı sürece bir noktada yetersiz kalmaktadırlar. Buna karşılık dinler, belirli bir toplumsal grubun temel bunalımlarım ve anlamlandırma problemlerini, yaşanan gerçekliği *öteki gerçeklik* yönünde aşarak tanım-

layan, bu sorunları hafifletmenin temel yollarını belirleyen ve bütün çabalara karşın bunalımların önünün alınamamasına bir yorum getirdiği düşünülen inanç ve davranış bütünleri olarak görülmektedir[22]. Esasen Ş. *Mardin* de[23] dini, bir dünyayı anlama ve kendini o dünyada belirli bir yere yerleştirme modeli olarak görmektedir.

Kuşkusuz her dinin, farklı psikoloji ve ruhi tabiatta insanlara hitabetmesi nedeniyle, farklı yorum imkânlarını kendisinde taşıması gerekmektedir[24]. *İsmet Özel*, böylece dinle ilgili her açıklamanın günümüz insanlarının zihninde iki engelden birine çarparak anlam kazandığını belirtmektedir[25]. 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 irtibatlandırılabileceğini bilmek gerekmektedir[26]. 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 imkânını sağlayan bir tavır kastedilmektedir[27].

Öte yandan dini, sadece bir *bilgi sistemi* olarak almanın getirebileceği hatalara değinen *E. Güngör*[28] 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 savunmaktadır[29]. Nitekim geleneksel ortama göre vasıtalar değişmekle birlikte, hiçbir din "Gerçek" üzerinde düşünmeye ve onunla uyumlu halde yaşamaya elverişli bir metoda sahip olmadan var olamamaktadır[30]. Bu noktadan hareketle *Cemil Meriç* de[31] 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 gelmektedir[32].

Genellikle dinin doğuşu ve kaynağı konusunda bugüne kadar iki tür yaklaşım söz konusu olmuştur: *Birinci tür yaklaşım*a 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 gelmektedir[33]. Öte yandan dinin geleceği de fonksiyonel açıdan ele alınmaktadır. Örneğin *E. Güngör*[34], insanlar din yoluyla cevap aradıkları sorular sordukça -ki bunlara başka bir yoldan tam çözüm bulunması kendisine göre ilmen imkânsızdır- 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 her şeyden önce, insanlığın tarihsel seyri hakkında kanunlar bulmaya çalışmak ve bunlara dayanarak geleceğe ait yorumlarda bulunmak, ilimle bağdaşmamaktadır[35].

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 aşılaması suretiyle kendini dışsallaştırmasının en yüce sınırını ifade etmektedir. Evrenin tamamını insan açısından manidar bir varlık olarak kavramanın cüretkâr bir girişimi olarak tanımlanan din[36], *Mardin* tarafından da bir *semboller sistemi* şeklinde değerlendirilmektedir[37]. 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 kavra-

maya çalışan anlayış içinde kurulabileceğinin hesaba katılması gerektiğini belirtmekte[38], özellikle de İslam'ın özgüllüğüne atıfta bulunmaktadır. Böylece İslamiyet'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 çıkmaktadır[39]. Hakikatte de bir Müslüman için din, yalnızca evrensel ahlak kurallarını değil, insanın hayatını nasıl sürdürmesi, komşusuyla ve *Allah* ile nasıl ilişkide bulunması, nasıl yemesi, uyuması, üremesi, pazarda alışveriş yapması, dua etmesi ve diğer ibadetlerini ifa etmesi gerektiğini de ayrıntılarıyla içeren *İlâhî Kanun*'dur. Din, insan hayatının bütün yönlerini kucaklamakta ve İlâhî iradeyle ahenk içinde hayatını sürdürmede Müslümana yol gösteren prensipler içermektedir[40]. *Ali Bulaç* da[41], bu prensiplerden yola çıkarak, dinin tanımını yapmaktadır. Ona göre din, her şeydir, kısaca hayatın kendisidir.

Dini bir *üst-yapı kurumu* olarak gören genel sosyolojik kanaatin[42], özellikle Marksist kanaatin aksine *Ş. Mardin*, İslam gibi toplum ilişkilerini İlâhî bir mesajın ışığında değerlendiren ve toplumu gereken İslami ideale yaklaştırmaya çalışan bir dinde, dinin üstyapı kurumu olarak değil, bir *temel şekillendirici* olarak ele alınması gerektiğini iddia etmektedir[43]. *Erol Güngör*'e göre ise[44] din, bir ahlak 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 çekmektedir[45]: Biri inanca sahip çıkanlar tarafından şekillendiriliyor, diğeri ise toplum kurumları tarafmdan. 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 imkân 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 ola-

rak kullanılabilmektedir. Aslında *Özel*'e göre günlük dilde yanlış bir şekilde *dinin istismarı*ndan söz edilmektedir[46]. 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 vermektedirler[47]. Din ve dindarlığın önce bir örgütsel yapı, sonra davranış prensipleri ve giderek dünyayı algılamak için kategoriler ve değerler sistemi olarak düşünülebilirliği[48], geleneksel toplumlarda *normatif* bir niteliğe sahipken, modern toplumlarda bir *prensip* niteliğine dönüşmektedir[49]. *Murat Belge*, bu bağlamda İslam'ın da ideolojik bir görüntüye sahip olduğu görüşündedir[50]. Uluslararası bir ideoloji olarak tanımladığı İslamiyet, *Belge*'ye göre korporatist bir yapıya sahip olup buna ideolojik bir yapıyla birlikte ulaşmıştır[51].

Aslında ideoloji, *Mardin*'in de tanımladığı gibi, var olan bir sosyal yapıyı devam ettirmeye veya yenisini oluşturmaya yarayan fikir yapısıdır[52]. 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 görüşüyken; din, dünyayı da içine alıp onu aşan bir evren tasavvurudur. *Bulaç*, ideolojinin somut ve gözlemlenebilir dünyanm (*Alem–i Şuhud*) sınırlarını aşamadığını, dinin ise bu dünya ile birlikte *Alem-i Gayb*'ın içine de yolculuk imkânına sahip olduğunu belirtmektedir. Böylece, görünen görenmeyenin, bilinen bilinmeyenin şifre ve sembollerle tezahürü, tecellisi olmaktadır. *Mardin* ideoloji ile din arasındaki ilişkiyi tartışırken[54], 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. İslam dininin bir "dogma"sı olmadığından dolayı, klasik teolojik İslam anlayışları ile köylerde ve kasabalardaki insanların hayatında yer alan Müslümanlık aynı yerde durmamakta-

dır[55]. *Şerif Mardin, Din ve İdeoloji* adlı eserinde, yapısal unsurları ortaya çıkarma çabasında, en çok *M. Weber*'in metodolojisinden yararlanarak[56] halk İslam'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 sığmağı, en son savunma kalesi olmaktadır. Böylece, aslında toplumun eski yaşayışının kökeninden gelen birçok alışkanlıklar, kolaylıkla din gereğiymiş gibi bir nitelik kazanmaktadır[57]. Bu da topluumun din anlayışını somutmaştırıcı bir görüntü oluşturmaktadır. *M. Belge* de[58] Türkiye'de hayatın günlük dokusunu bir arada tutan ideolojik bir "sıva"dan söz etmekte (*Gramsci*'ye atıfta bulunarak) ve bunun da büyük ölçüde İslamiyet'ten kaynaklandığına işaret etmektedir. Ne var ki, bu da öğreti düzeyindeki İslam'dan uzak olup, pratik gereklere uyarlanmış bir "Türk işi", "Anadolu işi" İslam'dır. *E. Güngör* de, dinin sosyal bir müessese olduğu belirlemesinden yola çıkarak, bunun, toplumun bütününe uygun bir bünyeye sahip çıktığım vurgulamaktadır[59]. Yine *Güngör*'e göre[60] bu ilişki genellikle sanıldığı kadar kesin veya tek taraflı da değildir.

Dinin, insanlara çevrelerindeki dünyayı özel "gözlük"lerle görmelerini sağlayacak kavramsal görüş imkânları sağladığını belirten *Mardin*'e göre ise din, bir *semboller kümesi* sayılmaktadır[61]. Nihayet *Mardin, Durkheim*'in metodolojisine[62] dayanarak toplumsal yapı unsurlarının sabit kalmasını dinin fonksiyonlarına bağlamaktadır. Ancak *M. Belge*'ye göre[63], Cumhuriyet'in ilanından itibaren toplum hayatına getirilen rasyonalist kurumlar bilinçli düzeyde yürekten benimsenmesine rağmen, toplumsal bünyenin bütününe sindirilemediği için ortaya çıkan sonuç bir karmaşaya dönüşmüştür. Böylece, Kemalizm ideolojisi de ortadan kaldırdığı "dini otorite"nin biçimleriyle eklemlenerek, seküler ve dini öğeler arasında bir eklektik yapı oluşturmuştur[64].

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 devletleştirilmesiyle, İslam içinde yasal olan ve yasal olmayan iki dini pratiğin ortaya çıktığı vurgulanabilir. Yasal ve resmi statüde oluşan İslam, elit ve elitist; diğeri ise, toplumun alt tabakalarındaki kişilerin günlük hayatlarıyla içiçe varlığını sürdüren[65], *Şerif Mar-*

din'in "Volk İslam"[66] olarak adlandırdığı popüler İslam'dır. Dolayısıyla *Atatürk* devrimlerinin laikliği koruyucu tedbirleri, mecburen "Volk İslam" kümelerini kontrol altında tutma ihtiyacını yansıtmaktadır. Ancak Ş. *Mardin*, İslam'ın Türkiye'de çok işlevli bir nitelikte olmasının ancak "farklılaşma"yla giderilebileceğini savunmaktadır[67].

Bilindiği gibi Kemalizm, düşünce düzeyinde köktenci bir din eleştirisinden kaynaklanmaktan çok, siyaset planında idari-siyasi dinsel kurumların nüfuzunu kırma amacıyla yola çıkmıştır[68]. 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 çıkarmıştır[69]. Bu noktada Ş. *Mardin*, Kemalizmin, Türklerin ferdi kimliklerini oluşturmada İslam'ın oynadığı rolü yeterince anlayamadığında ısrar etmektedir[70]. *Mardin* İslam'm kişinin bu dünyadaki varlığına, onun aslî ontolojik güvensizliğine seslenen, kendisini psikolojik dürtülere tutunmasını sağlayan bir yönü olageldiğinden hareket etmektedir[71]. Dine bağlı bir hayatın, insanın yeryüzünde bulunuşunun en uygun açıklamasını getirdiğine inanan bir kişi olarak *İsmet Özel*[72] 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 çevrelerinden fırlatılıp atılan insanların güvensizliğini azaltmadığı, aksine artırdığı için Türkiye'de İslam'ın daha güçlü hale geldiği görüşü, *Mardin*'in üzerinde ısrarla durduğu bir yaklaşımdır[73].

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 vurgulamaktadır[74]. İnsanın tarihsel etkinliklerini sekülerleştiren Batı biliminin, dini, seküler parametrelere bağlı kalarak açıklamaya çalışmasını kabul etmeyen *Bulaç*[75], son tahlilde kuramsal kalmaya mahkum bu yaklaşımların yerini, bizzat dinin almaya başladığını, arada geçen zamanın "fetret zamanı" olduğunu iddia etmektedir[76]. 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, ahlak, 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 olabilir[77].

M. Belge ise, bir din olarak İslamiyet ile seküler ideolojiler arasındaki farklılıklardan ziyade paralelliklerin varlığından bahsetmektedir[78]. Ona göre İslam, 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 yakınmaktadır[79]. *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 vurgulamaktadır[80]. *Mardin*'e göre Cumhuriyet'in "merkezi temel değerler" katında var olan temel felsefesi, kişilerde bir dünya görüşüyle sonuçlanması gerekirken, bu yapı zayıf kalmıştır[81]. Bu açıdan *Mardin*, *Belge*'nin İslam'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 şekillenişi açısmdan değerlendirmek gerekmektedir[82].

Aslında Ş. *Mardin*, ana problemin, "bilim"in temel öğe olarak, "din"in yerine nasıl geçirilebileceği noktasında düğümlendiğini, *Atatürk*'ün, bu noktada sorunu aşmaya yöneldiğini vurgulamaktadır[83]. Çünkü din, Anadolu insanının evrenle bağlantılı en yüksek meşruiyet kaynağım 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 ce-

sur biçimde düşünmektedir. Uzun sürede *bilim*'in, *Atatürk*'ün bu yeni anlayışının istediği oranda yerleşememesi, *Mardin*'e göre[84] *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 vermiştir[85]. Yine de *E. Güngör* bu düzlemde, ilimle din arasmda 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 geçerlidir[86]. Öte yandan *Güngör*'e göre[87] ilmi düşüncenin ortaya çıkardığı gerçeklerle veya gerçeklerin bu türlü bir düşünce yoluyla da araştırılması prensibiyle İslam'ın çatışması düşünülemez. Çünkü hiçbir ilim teorisi dinin yerine geçme veya onu kaldırma gayesi taşımaz, bu teoriler olaylar dünyasına bir düzen verebilmek için girişilen 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 ölçüleri "bilimsellik" ve "evrensellik"tir[89].

Dini modernleştirme eğilimlerine sahip olanlar, İttihatçılardan başlayarak Türkiye'de genellikle tek bir din olduğu noktasından hareket etmişlerdir. Bundan dolayıdır ki, *Mardin*'in de vurguladığı gibi[90] dini ciddiye alan veya almayan kimseler, örneğin halk inançlarının da kendi içinde *anlamlı 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, İslami 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 olmaktadır[91]. 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 ve onu tercih etmesi bile söz konusu olabilir[92].

Modern toplumların özelliği, bir inançlar ve değerler sistemiyle özdeşleştirilmesinden sıyrılıp, aynı zamanda hem modernleşmeden ve dünyevileşmeden yana hem de kendisine direnen birtakım başka inançlar üretmesidir[93]. *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 çıkarmıştır[94].

İsmet Özel'e göre[95] insanlar, yaşadıkları ve yaşama şansına sahip oldukları sürece ancak Tanrı ile birlikte yaşayabilmişlerdir. Yine *Özel*'e göre[96] 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* de[97], "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 ilahi bir hidayetle ancak mümkün olabileceğini belirtmektedir[98]. *Meriç* kendisine yöneltilen "Tanrı'ya inanıyor musunuz?" sorusuna verdiği cevapta[99], "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 inanmadığımın 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. "Haber" ise "inşa" karşısında *İbn Haldun* dönemindeki *soylu* yerinde durmamaktadır. Kör nokta ise burasıdır[101].

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 de 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 çizmektedir[102].

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 incelenebilmektedir[103]. 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 uzlaşmazlar[104]. Burada bir çatışmadan söz etmek *Bulaç*'a göre[105] temelsiz bir kabuldür. Belki olsa olsa beşeri akıl ile insani akıl arasmda düzlem farkından doğan bir ayrılık vardır. Hıristiyanlık 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 Haki-

kat'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 budur[106]. Kalbin türevi olan *akıl* ile Hakikat'in bilgisi olan *vahiy* arasında bir çatışmanın olması imkânsızdır. Çünkü her ikisi de *İlâhi nur*dur. *Bulaç*[107], bu noktadan hareketle İslam 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 taraftardır[108]. *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 göre[109], 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 saymamaktadır[110]. *Özel*, tam bu noktada Müslümanların "Aydınlanma"ya muhtaç olduğunu savunmaktadır[111]. *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 ummaktadır[112]. 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 İslamiyet'ti. Sosyal bir sınıfın veya kavmin değil, ümmetin inançlarını dile getiriyordu. Ayıran değil, birleştirendi. İnananlar kardeştiler. İnananlar, yani insanların hepsi. Tek Al-

lah, tek kitap, tek hakikat, tek halife, tek dünya vardı. *Yunus*'un mısralarını kanatlandıran imanla, *Mesnevi*'deki pırıltılar aynı ezeli nurdandı. İslamiyet *Süleymaniye*'de kubbe, *Itrî*'de nağme, *Bâkî*'de şiir olarak somutlaşmıştı[114]. Dört asır öncesine kadar toplulukları bir arada tutmayı başaran ve etkisini hayatın her alanında hissettiren İslam düşüncesinde, Onuncu asırdan itibaren bir durgunluk ve içe kapanma döneminin başladığı, dinin *dört imam*dan sonra katılaştığı, daha sonraki ulemanın ise ancak seleflerinin içtihatlarından kıyas yoluyla ahkam çıkardığını vurgulayan C. *Meriç*'e göre[115], bin senedir duraklayan İslamiyet'in bu durumunun sebebi, "ilerleyişe mani" olan *ulema*dır. *Cemil Meriç*'e göre İslam düşüncesindeki durgunluk ve içe kapanmanın başlıca sebebi, İslam'ın gerçek ruhuna tamamen yabancı olan *taassup*, yani insan zekâsını belli hudutlar içinde hapsetmek gayretkeşliğidir[116]. Buna karşı yapılması gereken ilk şey, "tohumları İslam dünyasında atılmış olan ilmi düşünce"yi geri almak, Batı'nın düşünce alanındaki bütün başarılarını temessül ederek, insanlığın ortak mirasım kendi irfan hazinemize katmaktır[117]. Son tahlilde *Cemil Meriç* için din, toplumları tarif etmekte kullanılan vazgeçilmez boyutlardan biridir, belki de en önemlisidir. Bu nedenle *Meriç*'de inancm belirleyici etkisi, daima diğer faktörlerden bir adım daha ileridedir[118].

Dinlerin gerçek bir temeli olmadığını savunan *M. Belge* ise dinlerin, sonuçta evrene karşı alınmış bir tavır olduğunu belirtmektedir[119]. *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 değinmektedir[120]. Sosyolojik açıdan din aslmda 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 hüsran 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 yansımasını bulmaktadır[121].

Bildirge ve vaatleri, daha çok kurtarılma ihtiyacında olan kitlelere hitap etmekte olan din[122], insanlık tarihi boyunca anomiye karşı en etkin siperlerden biri olmakla kalmamış[123]; *Ş. Mardin*'in de vurguladığı gibi[124], 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 devrim için bir öncü kuvvet olarak da fonksiyon görebilen din[125], *Erol Güngör*'ün üzerinde ısrarla durduğu gibi[126], 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 olmakatdır. *Güngör*'e göre[127], dinlerin bazısı daha az, bazısı 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 bilimcilerin[128] varlığına rağmen *Mardin*, dini, Türk toplumunun başlangıç noktasma koymakta ve kullandığı kültür, bilimsel yaklaşımlarla tarihsel ve toplumsal olarak, dinin, nüfuz ettiği geniş alana "nüfûz" etmeye çalışmaktadır[129].

Öte yandan İslamiyet, günümüzün atomize olmuş kitle toplumlarında her şeyden önce cemaat hayatını yeniden canlandırıcı bir rol oynamaktadır[130]. 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 sağlamaktadır[131]. 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 ettirecektir[132].

Ancak aydınlarımızdan *İsmet Özel*, bu yaklaşımlara itibar etmeyen bir görüşe sahip görünmektedir. Çünkü *Özel*'e göre mo-

dern medeniyetin din anlayışına sahip olmak içlemde, tazammunda kalmak demeye gelmektedir[133]. Islam'ın din anlayışına ulaşmak, yani Müslüman olmak, kapsamı bilmek, şümulden haberdar olmak demeye gelmektedir. Böylece dini, kapsayıcı bir hayat tarzı olarak kavrayan Müslümanlar için, "İslam, dinlerden bir dindir" önermesinin gerçeği yansıtmadığını iddia eden *Özel*, *"İslam'ın vüs'ati Müslümanların vasi olmaklığını intac eder"* demektedir[134]. Din olayının, ferdi bir vicdan muhasebesi olarak görülmemesi gerektiğini savunan *İ. Özel*[135], İslam'ı bir *güvenlik hattı* olarak görmektedir[136].

İslam perspektifinde de Allah, "şeriat"ı insana, kendisini ve toplumunu ıslah etsin diye vahyetmiştir. Düzelmeğe muhtaç olan Allah'ın vahyettiği din değil, insandır. Şeriat böylece kişi ve toplum için bir ideal olmaktadır. O, insanın her davranışına bir anlam verirken, insan hayatını bütünlemektedir. Nihayet İslam perspektifine göre bu çerçeveye uygun biçimde yaşamak, İlâhi İrade'ye, Allah'ın insan için dilediği ölçüye göre yaşamaktır[137]. 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 başvurulmaktadır[138]. Böylece *Kur'an* bütünüyle bir "araç" olarak kullanılma durumuna sokulmakta, kutsallığı ihmal edilmektedir.

Özel'e göre[139], İslam'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. *Mardin*[140], "Türk Marksizmi" şeklinde adlandırdığı yerel Marksist eğilimleri, dünyadaki en sığ Marksizmlerden biri olarak saymaktadır. C. *Meriç* ise "Türk Marksizmi"ni, *bir tür kilise* olarak nitelendirmektedir[141]. 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 İslam'ın metodolojisi olduğunu savunmaktadır. Ona göre İslam'ın *Marx*'tan korkacak hiçbir tarafı olmamalıdır. Gaflet ancak, Marksizmi bilerek ya da onunla diyalog kurularak telafi edilebilir.

Dinin dışında yer alan düşünce yapıları ve ideolojiler, bugün artık dinin yerini almaya çaba göstermektedir. Modern dünyamn yeniliği, eski kutsal değerlerin profan düzeyde yeniden değer kazanması ameliyesiyle ifade edilmektedir[142]. XIX. yüzyılda kotarılmaya başlanan "eşitlik", "ilerleme", v.b. gibi "dindışı dogmalar"la karşılaşınca, insan ister istemez bu tür düşüncelerin kendiliğinden ortaya çıkmasının imkânsız olduğunu düşünmektedir. Bunlar, aslında, ancak kendilerini benimsemeye teşne olan çevrelerde etkili olabilen, kelimenin en dar anlamında *önerile*rdir. 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 eğilimindedir[143]. 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 sağlamaktadır[144]. 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 Hıristiyanlığın temel eskatolojik mitlerinden biri olan "kurtarıcılık rolü"nü kendi içinde devam ettirmektedir[145]. *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, ortaçağlardaki 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 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 gerekirdi[146].

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 şekilde[147], Marksizm, "Marksistlerin afyonu" haline gelmeye başlamaktadır. *Cemil Meriç*'e göre[148] 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 göre[149], hiçbir ilim Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu ispat edemez. Çünkü dinin değerleri tabiat üstü değerlerdir[150].

Murat Belge dinlerin var oluşunu, "halklar"ın gelişmelerinin tarihi aşamalarının dışavurumuna bağlamaktadır[151]. Komünizm ise var olan bütün dinleri bir fazlalık haline getiren ve onları aşan tarihi aşamaların dışa 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 toplumdan sömürünün kalkmasıyla, insanlar arasındaki ilişkilerin temel sömürüyü gizleyen mantığı saydamlaşacak; kaderine egemen olmaya başlayan insanlık, metafizik ihtiyaç duymaktan kurtulacaktır[152]. Ancak *Belge*, *Marx*'ın, dinin geleceği üstüne söylediklerinin doğru olmama ihtimali kadar, "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 smanmamış ama hâlâ sınanabilir ve doğrulanabilir bir öngörü olduğunu vurgulamaktadır[153]. 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 nihai 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 dini inanç seçmesinin en azından şimdiden tahmin edilebilir bir tarihte, düzen değişikliğiyle ortadan kalkabileceğinin iddia edilemeyeceğini vurgulamaktadır[154].

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 değer-

lendirmekte, kutsallığın kendini açığa vuran bir yapı özelliği taşıdığını belirtmekte ve bu çerçeveden hareketle de *İslamiyet, Atatürkçülük* ve *Sosyalizm* arasında paralellikler kurmaktadır[156]. Din, artık bu haliyle, maddi ve büyüsü bozulmuş bir dünyada sadece vicdanın derinliklerine sığmabilen ya deneyüstü bir Tanrı'nın ya da yeryüzündeki var oluştan sonra bireyin kaderinin ötesine[157] gitmektedir. Hatta *Ş. Mardin* de sadece modern döneme bağlı kalmaksızın yaptığı tarih incelemelerinin, İslamiyet'in kuvvetli bir bütünleştirici olarak hiçbir zaman fonksiyon görmediğini gösterdiğini belirtmiştir[158]. *Mardin*'e göre, dinin bugün bulunduğu aktüel durum, daha çok *Aristo*'nun zikrettiği *doğa boşluktan nefret eder* sözüne uygun bir şekilde varlığını göstermektedir[159]. Öte yandan *Belge* de benzer şekilde İslamiyet'in insanlık için özgürlük getirdiği kanaatinde olmadığını ancak yine de bir *inanç sorunu* olarak *"din"*in özgürlük alanlarının da korunması gerektiğini belirtmektedir[160].

Cumhuriyet'le birlikte Türkiye'de, İslam'a, esasen kişilerin meselesi olması gibi, siyasal niteliği bulunmayan bir yön verilmiştir. Ancak siyasal bakımdan oldukça modernleşmiş toplumlarda bile din, insanların siyasal davranışlarını belirleyen faktörlerden biri olabilmektedir. Bundan dolayı, İslam'ın da aynı şekilde bir faktör olmak istemesine şaşmamak gerekir. İslam'ın Türkiye'de zaman zaman *yeniden canlanması*nın 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. İslam, *A. Y. Sarıbay*'ın vurguladığı gibi[161], 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. İslam da bu gruba hitap etmek istemekte, seküler ideolojilerle, bu arada Marksizmle yarışmaktadır[162]. Son derece temelde ve geniş değişmelerin yer aldığı Türk toplumunda kaçınılmaz bir şekilde değişen dinselliğin[163] nedenlerinin anlaşılması, ancak ilgili bireylerin subjektif deneyimleri, fikirleri ve amaçlarının, kısaca dinsel davranışların kazandığı "anlam"larm incelenmesiyle mümkün olabilir[164].

Sözü edilen değişimin kökenlerini *Ali Bulaç* da aramaya çalışmıştır. *Bulaç*'a göre dini uyanış hareketleri aslında dünya çapında bir olaydır ve sadece İslamiyet'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 belirtmektedir[165]. Aydınlarımız arasında yer alan *Erol Güngör*'e göre[166] ise, bu yönelişin temelinde, insanların, dini olmayan bir *mânâ sistemi*nden 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 değişmenin 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 alanlarm, onu günlük siyasi kavgalarında vasıta yapacak derecede kutsallığını hiçe saymalarını eleştirmekte ve bu düzeyde dine ayrılan alanı sorgulamaktadır[168].

Murat Belge ise, daha ayrıntılı verileri antropolog ve sosyologların vermesi şartıyla, Türkiye'de dini yönelişin artmasında şehirleşmenin belirleyiciliğinin ihmal edilmemesi gerektiği kanaatindedir[169]. *Mardin* de bir başka açıdan, aile yapılarında meydana gelen yapısal değişikliklere duyulan *panik tepki*nin, İslam'a dayalı yönelimlere, toplumsal pratikleri yeniden canlandırmaya yol açtığını vurgulamaktadır[170].

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 için-

de, dinin kendini savunma durumunda kalması da 'din' konusunun aydınlarımız arasmda 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.

Notlar

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, *İslamiyet ve Siyaset*, s. 1
7) J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 245; Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 23; G. Kehrer, *Din Sosyolojisi*, s. 16-17
8) P. L. Berger, *Din*, s. 88. Ayrıca bkz. S. N. Attas, *Modern Çağ*, s. 79. İslamiyet açısından *din* kavramının sosyolojk bir analizi için de bkz. Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 145-159
9) S. H. Nasr, *İslam*, 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. Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s. 291. İslami 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, zelîl kılma, zorlama; 3. itaat, teslimiyet, hizmet, ibadet; 4. âdet, yol, kanun, şeriat, 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
15) N. Mert, "Siyasal İslam", 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*, İslamiyet'in özelliklerini sıralarken de fonksiyonel yönünü öne çıkarmaktadır. *Mardin*'e göre İslamiyet, 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
24) S. H. Nasr, *İslam*, 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. İkeda, *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, *İslam*, 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
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
40) S. H. Nasr, *İslam*, s. 109; A. Yücekök, *Din ve Siyaset*, s. 23
41) Ali Bulaç, *Gündemdeki Konular*, Akabe Yay., İstanbul 1988, s. 57
42) F. Berkay, "İslamiyet", s. 204
43) Ş. Mardin, "İslamcılık", s. 12. *Mardin*'in İslamiyet'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 İslam dışı çevrelerde *din kavramı*, daha çok inanç ve inanca uygun amel anlamında kullanılmaktadır. Oysa İslam 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, *İslamiyet'in Kültürel Özellikleri ve İslami Kavramlar*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1989, s. 26
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, *İslam 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 İslam*, s. 26
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 *Durkheim*ci yaklaşıma göre atalara tapma, toplumun ihtiyarlarının yerini muhafaza etme gayesi taşımaktadır. Öte yandan ikrar verdirme (initiation) törenlerinin cinsel kimlik ve erginliği tanımlayıcı törenler olduğu, *mitos*ların 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. İnsel, *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 İslam*, İslam'ın asıl kaynaklarının dışındaki unsurları da içinde bulunduran İslam'dır. Krş. D. Erdem, N. Turhan, "İsmet Özel'le", s. 7. *Volk İslam* için bkz. N. Subaşı, *Volk İslam*, s. 85-89
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, *Resmi 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, *İslam ve Fanatizm*, s. 207
78) L. Cinemre, R. Çakır, *Sol*, s. 120. Sosyalizm şayet *Hegelci* Avrupai üstünlük anlayışıyla ya da Marksçı ateizmle ilişkilendirildiğinde ya da İslam, özel mülkiyetin dokunulmazlığını savunan bir düşünce sistemi olarak sunulduğunda bu ikisi arasında da hiç şüphesiz ihtilaflar çıkmaktadır. Ancak yine de, ne *Hegelcilik* ve *Marksizm* sosyalizmin ayrılmaz parçalarıdırlar, ne de özel mülkiyet İslam'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 görmenin ve kendini bu evrenin dışında hissetmenin, dine bağlı insanları ne kadar sarsacağını tahmin etmek güç değildir. A. Y. Sarıbay, "Modernleşme ve İslam", s. 59
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 İslam anlayışı, *Russell* olguculuğunun sınırları dahilinde geçerli bir *din*dir. 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 İslam'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
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 İle*, s. 41
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, "İslamiyet", 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
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 mit*lerine bağlanmıştır. Bkz. C. Meriç, *Sosyoloji Notları*, s. 67
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
125) N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 77. Ayrıca bkz. A. Y. Sarıbay, "Modernleşme ve İslam", s. 52
126) E. Güngör, *Meseleler*, s. 113
127) E. Güngör, *a.g.e.*, s. 113. Ayrıca bkz. G. Şaylan, *İslamiyet 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 ayrışmış değildir. Klasik sosyologlar dini daha çok evrimci, pozitivist ya da psikolojik açıdan ele almaya eğilimliydiler. 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, "İslami 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, "İslami Popülizm", s. 15
133) İ. Özel, *Cuma Mektupları-I*, s. 123
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, *İslam*, 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
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 Hıristiyan inancının belli başlı kavramlarını yeniden üreterek ortaya çıktığım belirtmektedir. Bkz. A. Toynbee, D. Ikeda, *Diyalog*, s. 365
145) J. Chevalier, "Din Fenomeni", s. 26. Ayrıca bkz. M. Akgün, *Materyalizm*, s. 12
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
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
161) A. Y. Sarıbay, "Modernleşme ve İslam", 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 İslam", s. 370
165) A. Bulaç, "Meydan Okuyuş", s. 18
166) E. Güngör, *Tasavvuf*, s. 211
167) E. Güngör, *a.g.e.*, s. 216
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 Hürriyeti*

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 değerin 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 göre[1], 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 ilahi sorumluluk bilinci" ve hukukun açıkça tanınılanmış 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 göründüğü 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 görülmektedir[2]. Bugün için aynı toplumsal ve kültürel temellerden beslenen oryantalist gelenek de, "İslami" olarak adlandırdıkları toplumsal yapıya ilişkin "kuram"ları veya "imgeler"i bulunduğu kadarıyla, İslâm toplumsal sistemini aynı şekilde özerk, birbirinden kopuk, dikey birimler kümesi olarak tasvir etmektedir[3]. Oysa Batı ile İslam dünyasının felsefi parametreleri paralellik taşımamaktadır.

Türkiye'de genç Cumhuriyet'in, radikal bir "anti-clericalism" içinde bulunarak[4], kendi dışında oluşmuş her türlü toplumsal meşruiyet odağından huzursuzluk duyacak şekilde[5] merkezileşmesi, zorunlu olarak devletin üstlendiği laiklik ve sosyal birlik kaygısının, demokrasi ilkesine göre daha fazla ön plana geçmesini sağlamıştır[6]. Ş. *Mardin*'e göre[7], 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 belirtmektedir[8].

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 gelmiş-

tir. 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 hissetmişlerdir[9].

Gerçi *Mardin*'e göre[10], Türkiye'de siyasal muhalefete meşruluk sağlayabilen tek araç din değildir; siyasal hoşnutsuzluğun ifade edilebileceği başka kanallar da mevcuttur. Ne var ki, Türk demokratik "geleneği"nin bir boşluğa (sivil toplum eksikliği), Batı "kamuoyu"nun tarihsel temeli olmadan gelişen "biçim"ine ve bir İslami yapısal unsura (İslami popülizme) dayandığı da söylenebilir[11]. Bu nedenle muhalefet, ancak bu verili alanın imkânlarına 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 öğretilmesi, açıklanması ve yorumlanması anlamında, *din ve vicdan hürriyeti*ni 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, dini 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 ku-

rallarına 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 olmaktadırlar. Çünkü *taassup* bir tek düşünceye, bir tek ideolojiye veya onun tek bir yorumuna vazgeçemeyecek kadar bağlı olmayı gerektirmektedir[16]. Bunun içindir ki tarihte çok defa inkılâplar bile, muhaliflerinin tenkitlerinden ziyade taraftarlarının taassup ve gayretkeşliklerine kurban gitmişlerdir[17]. Bağlılık ve kulluk ilişkileri açısından ele alındığında bir Müslümanın bile, en azından teorik olarak *hür bir şekilde kendi iradesini ilahi iradeye uydurmayı kabul eden kimse* olarak tanımlanması mümkün olmaktadır[18]. Bu ise, taassup probleminin ele almışını Müslüman bakış açısından ilginç kılmaktadır. Ancak tarihsel açıdan sıkça doğrulandığı gibi başka kültürlere açık bulunmak da müslüman kültürünün her zamanki özelliği olmuştur. Böylece İslamiyet çoğu kereler ilişki kurduğu yabancı kültürleri canlandırdığı ölçüde, kendisi de bu ilişki sonucunda zenginleşmiş olmaktadır.

Bu çerçevede *İsmet Özel*'in *kaygıları* dikkat çekicidir. Ona göre[19], *"Kur'an-ı Kerim*'i kendi düşünce ve davranışının kaynağı olarak kabul edecek bir topluluk yeni bir yol çizebilme gücünü göste-

rebilecekse, bunu şimdi dönen değirmenin suyunu kovasma 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 göre[20], tutumlarıyla ister Batıcı, ister Osmanlıcı, ister İslamcı 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 taşman niyetler arasındaki bu mesafe belki Türkiye'de bilginin gayr-i resmi dayanaklar bulmasını zorlaştırmış, devlet dışında bir düşünce hayatının doğmasını imkânsız kılmıştır."[21] Burada *İ. Özel*, halkla aydınlar arasındaki farklılığın *tehlikeli bir ayrılık* yaratmasının engellenebilmesi için aydınların, toplumun taassubunu koruyucu bir argümana başvurduğunu düşünmektedir. Böylece aydmlar, 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 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 göre[22], "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 yansımaya 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 Hıristiyani bir akım olarak ortaya çıkmıştır. Bunun İslam dünyasındaki fikri ve siyasi akımları ifade etmek üzere kullanılması sonraki dönemlere aittir ve özellikle 1979 İran Devrimi'nden sonra yaygınlık kazanmıştır. *A. Bulaç*'a göre[23], bu konuda İslamcı akımların öne sürdükleri temel iddialar ile Hıristiyanlık 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, ilahi ve kutsal kaynaklar olmasıdır. Çünkü fundamentalizm her üç ilahi 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 kaçmamaktadır[24].

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 ahlak oluşturmaktadır[25]. 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 göstermektedir[26]. *Bulaç*'a göre[27] bu tür bir bakış açısı ancak misyonerlikle yayılan dinlere özgüdür ve din, kaçınılmaz olarak hakimiyeti altına aldığı başka din ve kültürlere mensup insanların sosyal ve dini hayatlarına müdahale etme hakkını kendinde görmektedir.

Cemil Meriç, bu yaklaşıma paralel düşecek şekilde, bir elinde kılınç, bir elinde *Kur'an* tutan Osmanoğlu'nun düşüncenin kıpırdamasına bile izin vermeyeceğini, çünkü bu düzlem açısından "dinde şüphenin küfür" olabileceğini iddia etmektedir[28]. Ancak bu görüşleriyle o, İslami bir toplumsal model olarak bilinen Os-

manlı uygulamasını dile getirmektedir. *Meriç*'in Osmanlı toplumu hakkındaki bu değerlendirmesi genelleştirilebilir bir durum değildir. Çünkü bilindiği kadarıyla, farklı inanç ve tutumların yaşama imkânları Osmanlı toplumsal yapısında tartışılabilir olmaktan uzaktır. Çünkü *Kur'an*, bizzat düşüncenin varlığına ve canlılığına önem vermektedir[29]. 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, İslami veya İslam dışı olmaktan, İslam dışı ve İslam karşıtı olmaya kadar geniş bir düzleme yayılmaktadır[30].

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 aygıt*la mücadele etmenin zorunlu olduğunu ileri sürmektedir[31]. 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 göre[32] ideolojik düzeyde dini 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 savunmaktadır[33]. Çünkü "gerçek demokratik tavır, benim gibi düşünmediğini bildiğim insanların demokratik hakları konusunda, benim için tasarladıklarından bağımsız bir ilkeselliği tutturmaktır"[34].

M. Belge, "radikal İslam ilerliyor-geriliyor" gibi ifadelerle düşünmeyi, meseleyi ekstrem bir şekilde ortaya koymak anlamı taşıdığından, gereksiz bulmaktadır[35]. Bugün *Belge*'ye göre bu insanlar vardır, olmaya da hakları vardır. Türk halkının büyük bir çoğunluğu Müslüman ama, Müslümanlığı kendi geleneksel tarzı içinde, zaman zaman günahını da işleyerek yaşamaktan yanadır. Yani, ra-

dikal İslamcılar kendilerini toplum içinde çok yabancı ve marijinal hissedebilirler. Herkesin nüfus kağıdında İslam yazması, bu durumu değiştirmiyor. Ayrıca Müslümanlığın genel kapitalist düzenle uzlaşarak, eklemlenerek bir değişime uğraması gibi çok önceden başlatılmış bir süreç zaten mevcuttur. *Belge* bu sürecin değiştirilebileceğini sanmamaktadır[36].

Ne var ki, İslam'a ve Müslümanlara bu şekilde bir yaklaşım, *İ. Özel*'e göre üst perdeden mesafeli bir tavrı benimsemektir[37]. Hatta bu yaklaşım biçimi, okur-yazar kesime, Batı kaynaklı yaklaşımların dolduramadığı birçok şey kaybettirmiştir. Buradan hareketle ulaşılması gereken asıl nokta, İslam'ın yalnızca bir *kimlik meselesi* değil, aynı şekilde bir *kişilik meselesi* de olduğudur[38].

Şerif Mardin de, bu bağlamda ortaya çıkan ve kısaca "modern Türkiye'de İslam'm dirilişi" şeklinde tanımlanan olguyu anlamaya çalışmaktadır[39]. Çünkü "İslam'm dirilişi" kavramı, güçlü bir imaj oluşturmasına rağmen anlamı henüz açıklığa kavuşmamış bir terimdir[40]. *Mardin*'e göre bu dirilişin bir yönü şahsi düzeyde oluşturulmuş, bir parçası İslam'm 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 pozitivizmin Türkçe versiyonunda *A. Comte*'un şu uyarısını tercih etmediğinden dolayı problem ürettiğinden yakınmaktadır: "İnsanlık, geçici hizmetlerini asla unutmaksızm nihai olarak Tanrı'nın yerine geçiyor"[41]. Bu ihmalkârlık ise İslam'm dirilişine ilişkin uygun hareket noktalarının canlanmasını sağlamaktadır. Burada din istismarından söz etmek mümkün değildir. *E. Güngör*'ün de belirttiği gibi[42] "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, İslam tarafından sağlanan kültürel çatı altında bir arada tutulmuşlardır[43]. Bu toplumsal yapıda kuşkusuz yö-

neticilere itaat bir gereklilik sayılıyordu, ama karşı çıkanları itaate zorlamak değil, razı ve ikna etmek esastı. Siyasi nedenlerle, gayr-i hukûki şekilde kimse ölüm cezasına çarptırılamaz, mal ve mülküne el konulamazdı. Geçici sürgün ya da hapis cezası verilebilirse de, bu durumun cezaya uğrayan kimsenin ailesini uğratabileceği zarar gözönüne alınmaktaydı[44]. Buna rağmen, Osmanlı Devleti'nin, hiç kimseyi dinini değiştirmeye zorlamayıp, aksine hoşgörüyü sistemleştirdiğine[45] 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* de[47] açık bir kanaat için, bu konunun araştırmacılar tarafından irdelenmesi gerektiğini belirtmektedir[48]. "Büyük" ve "küçük" gelenek ayırımından hareket ederek kültürü tanımlayan *Mardin*, Osmanlı'daki büyük geleneği oluşturan "devlet İslam'ı"nda da, küçük geleneği oluşturan "halk İslam'ı"nda da demokratik bir kültürün öğelerinin *bulunmadığı*na dikkat çekmektedir[49]. Osmanlı toplumsal yapısında İslam'ın yalnız bir din olarak değil, bir sosyal kimlik aracı olarak da fonksiyon gördüğünü belirten *Ş. Mardin*[50], yine de İslam'ın merkezi payını vurgulamaktadır.

Dini düşünceyi evrensel bir olgu olarak gören *Erol Güngör*'den[51] 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 göre[53], 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 düşünceyi öncelikle bu nedenlerden dolayı reddettiğini belirtmektedir[54]. Burada bir ölçüde, "eğer insan kendisini Allah'ı tanımaya ve Birlik (Tevhid)'in tasdikine götürebilecek akıl bağışlanan teomorfik bir varlık ise, neden vahye muhtaçtır?" sorusu[55] 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 görülmektedir[56].

E. Güngör, bu meşrulaştırımı dinin resmileştirilmiş doktrininin sağladığını öne sürmektedir. İslam'm doktrin bakımmdan 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-* kalmamıştır[57]. 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 anlamma gelmez; fakat düşünceye iman ölçüsü hakim olduğu zaman kimin haklı kimin haksız olduğunu anlamaya hemen hemen imkân 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 açıkseçik hale gelmesine bağlamış olmaktadır. Nihayet iman, iç gözleme dayanmaktadır.

Oysa İslam, Allah'ın tek olduğu gibi hakikatin de tek olduğunu ve bunun akıl ve vahiy yollarından biriyle insanlar tarafından bilinebileceğini iddia etmektedir. Kural olarak bu İslami değer, bütün insanların hakikati bilmeye hakkı olduğunu, buna hiç kimsenin ve hiçbir sansürün kısıtlama uygulayamayacağını öngörmektedir. İslam hukuku, bütün insanların sorma, araştırma, öğrenme ve başkalarma öğretme hakkı olduğunu tanımakta; araştırma ve öğrenmeyi hiç kimsenin muaf tutulmadığı evrensel görevler olarak ele almaktadır. İslami evrende insan toplumu, herkesin aynı

zamanda bir öğrenci ve öğretmen olduğu büyük ölçekli bir okul olarak görülmektedir[59]. 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 düşünmeye çağrılmaktadır[60]. *İsmet Özel*'e göre[61], bir din olarak İslamiyet, akletmeye verdiği öneme rağmen insanoğlunu, aklının içine hapsetmediği, bütün iktidarın Allah'ta olduğunu kabul etmeksizin dine riayeti imkân 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 olagelmiştir.

Öte yandan İslam, 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*, İslamiyet'in, bütün tarihinde sosyo-kültürel temelde çoğulcu bir modeli yaşatma sınavını başarıyla verdiğini savunmaktadır[62]. *Bulaç*'a göre, bugün hâlâ İslam coğrafyasında çok etnik gruplu, çok dinli ve çok kültürlü bir çeşitlilik varsa ve bu çeşitlilikler İslam hakimiyeti süresince yok edilmemişlerse, bunun tek açıklaması İslami çoğulcu modelin sosyo-kültürel özelliğidir.

M. Belge de, *çoğulcu bir toplumsal modeli* savunmaktadır. Çünkü *Belge*'ye göre[63], 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 savrulma*dan kurtulmak imkânsızdır[64]. *İsmet Özel* ise *çoğulculuk* bağlamında ortaya çıkabilecek sonuçlara mesafeli bakmakta, bunun sınırlarından çok, ne derecede gerçekçi bir içeriğe sahip olabileceğini sorgulamaktadır[65]. Çünkü *birleşme* "ay-

rı"lıklarm, *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 vurgulamaktadır[66]. 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 topluluklarının 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.

İslamiyet'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 göre[69], çoğulcu konum her şeyden önce bir "pazar konumu"na sahiptir. Tarihsel arkaplanları ne olursa olsun tüm çoğulcu yapıların temel özelliği, eski dini tekelleri artık alıcı durumundaki kitlelerin bağlılığını 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 görünmektedir[70]. 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 gibi[71] "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 olmuştur[73]. 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 (milel) ve çeşitli işlevleri olan birlikleri ile birlikte "gelecek yüzyılların İslami Devlet"ini karakterize edecek "çeşitlilik içinde birlik"i temel alan bir korporatist geleneğin kaynağı olmaktadır[74].

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 "İslam'a politik bir söz hakkı" vermesidir. Bu yaklaşıma göre, "İslam 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, örnek almacak tavır, *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*, İslam'ı konuşuyor, yani 'tanıyor'. 'Tanıma' ideolojiktir ve politika üretmektedir. Dolayısıyla bu politikanın toplumsal değişim öngördüğü iddia edilmemelidir"[75]. *Belge*'ye göre ise bu eleştiriler yersizdir. Çünkü Türkiye'de sol, İslamiyet'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 İslam'ın çağdaş yorumlarını solcular da ellerinden geldiğince desteklemek zorundadırlar"[76]. Ancak eleştirmenler, bu ideolojik mücadele biçiminin giderek ideolojik bir eklemlenme ile sonuçlanacağından endişe etmektedirler[77]. Oysa, çağımızdaki yeni olgu, bu *birleşmiş dünya vizyonu*nu artık bir ideal olmaktan çıkarmış, bir gerçeğe dönüştürmeye başlamıştır[78]. *M. Belge*, evrensel dinler arasında gördüğü Hıristiyanlık ve İslamiyet 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 göre[79] Hıristiyanlık, aslında benimsediği öğretiye aykırı olduğu halde bunu yapmış, İslamiyet ise bunu zaten öğretisinde taşımaktadır. Burada *Belge*'nin İslamiyet için, *"ötekileri kılıçtan geçirme"* potansiyeline sahip bir teorik zemin şeklinde söz etmesi çoğulculuk ve biraradalık tezini hangi temellere dayandır-

dığı konusunda belirsizlikler yaratmaktadır. Kaldı ki İslamiyet, 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 İslam'ın rolünü merkezi olarak kabul ederek itirazlarını yapan *İsmet Özel*, İslamiyet hakkında öne sürülen suçlamaların bugüne özgü olmadığından hareketle, bunları ciddiye alarak, o sözleri kendisine problem edinmediğini belirtmektedir. *Özel*, bu bağlamda *Hz. Peygamber* için de daha ilk günden *deli, meczup, saralı, uyduruyor* dendiğini, oysa bunların ciddiye alındığı takdirde İslamiyet'in varlığını korumasının imkânsız olabileceğini vurgulamaktadır. Bu nedenle de *Özel*, bunları "protesto etmektense görmezlikten gelmeyi" tercih etmektedir[80].

Fikir özgürlüğü ve hoşgörüyü, benimsediği temel değerlerin başında kabul eden *Ş. Mardin* ise, kendi düşündüklerine hoşgörü göstermeyenler söz konusu olduğunda ilkelerini gözden geçirme gereği duymakta ya da ilkelerini bu şekilde yeniden belirlemektedir. *Mardin*, hoşgörüsüz bir tutum takınanlara karşı kendi değerler bütününün bir parçası olan hoşgörüyle yaklaşmasının imkânsız olduğunu belirtmektedir[81].

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 taşımaktadır[82]. 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-görüleri vardır; işte bunlar genel tanım içinde ateistin tanrılarıdır[83]. 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 tutsaklıktır[84].

Aydınlar özgürlük konusuna yaklaşırken, farklı konuları da gündeme getirmişlerdir. Okullarda din derslerinin zorunla 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 İslam'ın, *resmi devlet dini* olmasını talep etmek şeklinde yorumlan-

mıştır[85]. *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 indirilmiştir[86]. Din dersi konularak bu açığı ortadan kaldırmak düşünüldüğünde ise, *Ş. Mardin*'in değindiği gibi[87], 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 bağlıdırlar"[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 edilmesidir. *M. Belge*'ye göre[89], böylece geniş kitleler, kendilerine yabancı gelen bu kültüre 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 belirtmektedir[90].

Sonuç olarak "inanç ve düşünce hürriyeti", aydınlarımız açısından aktüel noktalarda ele alınmışır. 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.

Notlar

1) A. Bulaç, *İslam ve Fanatizm*, s. 177
2) T. Berger, T. Luckmann, "Din Sosyolojisi", s. 57
3) B. S. Turner, *Oryantalizmin Sonu*, s. 65
4) G. Şaylan, *İslamiyet ve Siyaset*, s. 49
5) A. İnsel, *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
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
16) A. K. Bilgiseven, *İslami Kavramlar*, s. 8
17) M. Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 189
18) S. H. Nasr, *İslam*, s. 29
19) İ. Özel, *Sorulunca*, s. 29
20) İ. Özel, "Aydın", s. 66
21) İ. Özel, a.g.m., s. 66
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
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, E Ahmed, *İslam 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
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. Mar-

din, "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
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
55) S. H. Nasr, *İslam*, s. 22-23
56) S. Amin, *Avrupa*, s. 94
57) Erol Güngör, "Mülâkat", *İnanmış Aydının 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
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
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, *İslam 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
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 ahlaka, 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

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. İnsel, *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
90) İ. Özel, "Aydın", s. 66

3.3. *Laiklik*

Laiklik konusu Türk aydınlarının din anlayışı içinde önemli bir problem niteliği taşımaktadır. Sekülarizmin 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 edilmektedir[1]. 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, dini kurum ile devletin birbirinden ayrılması iken, bu, Türkiye'de bir ölçüde modernliğin simgesi olarak işlev görmeye başlamış[2] hatta dini hayatın bürokratlarca kontrol edilmesi anlamını kazanmıştır[3]. Bu ise, *Belge*'nin vurguladığı gibi[4], 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 korumuştur[5].

Şerif Mardin, laikliğin Batı'da "havada bir kavram" olmadığı-

nı, bir sosyal tarih gelişiminin yüzeydeki ifadesi olduğunu vurgulamaktadır[6]. 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 inancm yattığı söylenebilir. Bunlardan biri, terimin geldiği din geleneğindeki (Hıristiyanlık'taki) durumun İslam geleneğinde de bulunduğu inancıdır. Öteki ise bunun tersi, yani İslam geleneğinde böyle bir durum olmadığı için, laikliğin İslam 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 olunmuştur[7].

Laiklik, kaynağı yalnızca insan olan, dolayısıyla, ilahi olmayan ve metafizik tabanı, insanla Allah arasındaki ontolojik ayrılıkta bulunan her şeydir. 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 her şeyi kendine bağlamayı başarmıştır[8].

Cemil Meriç, İslam toplumları ile Batı toplumları arasmda laiklik açısından bir karşılaştırma yapmaya çalışırken, bu ayırıma dikkat çekmektedir. *Meriç*'e göre[9] İslamiyet, bir kanun ve nizam hakimiyetidir, Batı'nın gerçekleştirmeye çalıştığı eşitliği çoktan sağlamıştır. Bu anlamda İslamiyet, demokrasinin bizzat kendisidir. Ancak bu, Batı'mnkinden çok daha başka bir ruh ikliminde gelişen, çok daha başka ilkelere dayanan bir demokrasidir. *Meriç*, Batı insanının düşünce geleneğinin oluşumunda Hıristiyan, burjuva ve sosyalist dünya görüşlerinin etkili olduğuna işaret etmektedir[10]. Laiklik bu üçlü çerçevenin sonucu olarak netlik kazanmaya başlamıştır.

Bu bağlamda laikliğin gelişmesine en ciddi katkının, *Ali Bulaç*'ın da vurguladığı gibi[11], Protestanlık'tan geldiği hatırlanmalıdır. *Bulaç*, Protestanlığın, bugün Hıristiyanlığın üçüncü büyük kolu olarak, doğuşunda Katolikliğin teokratik tahakkümüne karşı çıktığını ve Hıristiyanlığı aslına irca etmek iddiasıyla laikliğin gelişmesine elverişli bir zemin hazırladığını belirtmektedir.

Bugün artık farklı dini cemaatlerden oluşan toplumlar arasmda sağlanmaya çalışılan sosyal bütünleşmenin ancak laiklik ilkesi ile gerçekleştirilebileceği kanaati fonksiyonel açıdan dile getiril-

mektedir[12]. 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 tanımlanmaktadır[13]. Başlangıçta ülkemiz aydınları arasında ilk laiklik adımları, "dinin gerçek özüne dönmek ve gericilerin zararlı etkilerini önlemek" iddiasıyla atılmıştır[14]. 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 hareket olmuştur. Zaten bu hareket arkasmda genellikle sosyo-kültürel gruplardan çok siyasal tercih sahibi yönetici aydın kesimini bulmuştur[15]. 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 iddiasmdan birlikte vazgeçmeleri ve olası bir toplumda birarada varolmalarına imkân sağlayacak kuralları birlikte aramaları hareketine dönüşmeye başlamıştır[16]. Bu ise sonuçta, devletin yalnızca İslam kurumlarından ayrılması değil, kişinin düşüncesinin de geleneksel İslam kavram ve uygulamasının getirdiği "kısıtlamalardan" kurtarılması ve İslam gelenek ve görenekleriyle yoğurulmuş devlet ve toplumun *modernleştirilmesi* demektir[17].

Aslında İslam tarihi de çoğu durumlarda "laik" sayılabilecek fikirlerin, Müslümanların dünya görüşü içine sızdığı olaylarla doludur[18]. Halen daha, İslamiyet'te ruhban olmadığı sözü, teolojik anlamda doğruluğunu korumaktadır, şu bakımdan ki bir ruhbani rütbe, bir vaftiz ayini, mümin ile Tanrı arasında hiçbir ruhani aracılık bulunmamaktadır. Fakat sosyolojik ve siyasi 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 dini kurumlar, olgunluğa erişmiş ve inanç ve hukukun bekçisi olarak görevlerini yerine getirmiştir[19].

Ali Bulaç'a göre[20] İslam, diğer ilahi 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, Hıristiyanlık, *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, İslami 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. Hıristiyanlık'ta Kilise'nin, toplumu Tanrı adına yönettiğini belirten *Bulaç*, bunun İslam'da böyle olmadığını vurgulamaktadır. İslam'da kimse Allah adına yönetemez, ancak yönetici halk adına ve halktan aldığı yetkiyle yönetir. Bu durum, İslam'ın teokrasi olmadığını gösteren değişmez bir ilke olmaktadır.

A. Arslan'ın da haklı olarak vurguladığı gibi[21] laiklik kelimesinin zıddının teokrasi olduğu düşünüldüğü durumlarda bir zihni manipülasyon yaşanmaktadır. Çünkü teokrasi kavramında daha çok siyasi ve hukuki alana bir ima var gibi görünmektedir. Oysa, laiklik kelimesinin tam karşıtı 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 görünmektedir[22]. *Erol Güngör* bu kopuşmayı incelerken, dinin eski nüfuz alanlarını kaybettiği görüşünden hareket etmektedir[23]. 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, ilericilik, devrim gibi tabu haline getirilmiş kavramların temsilcisi olarak ortaya çıkan devleti, din hayatına karışmaya hem çok mütemayil, hem de imkânları bakımından pek müsait görmektedir[24]. *E. Güngör* görüşlerini temellendirirken, Cumhuriyet yönetiminin ilk yönelimlerinden örnekler vermektedir. Ona göre[25], 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 ka-

rara bağlanır, din adamlarına verilen imkânlar hükümetin eline geçer ve hükümet bu imkânları istediği kadar küçültür veya tamamen kesebilir.

Esasen *İ. Turan*'ın[26] 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 edilişini 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 kaldırılmıştır[27]. Böylece laiklik, toplumsal hayatın çeşitli alanlarının en üstün kural ve değer ölçüleri sayılan din kavramlarından kurtarılmasından başka bir şey olmamaktadır[28]. Öte yandan, hiçbir toplumsal aidiyet taşımaksızın, hiçbir toplumsal kefaret ödemeksizin düşünce üretmek, laikliğin toplumsal olarak kökleşmiş olduğu toplumlardan farklı olarak ülkemiz için bir *tarih-dışılık* üretmektedir[29]. *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 gerektirmektedir[30]. *Belge* sorgulamasını yaparken aslında Türk geleneğinde otoritenin ayrışmadığı 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 Hıristiyanlığın yayılması, Roma İmparatorluğu döneminde, onun resmi devlet dini olarak tanınmasıyla gerçekleşmiştir. İmparatorluk yapısı içinde örgütlenen Kilise, devleti ayakta

tutan tamamlayıcı bir kurum olmuştur. Buna mukabil İslami gelenekte (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 almamıştır[32]. 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 Hıristiyanlığı'nın da yeni hâmisi sıfatıyla kendi şahsında hem Orta Asya Türk, hem Ortadoğu İslam öncesi ve hem de İslami dönem hükümdarlık ve devlet anlayışlarının sentezini gerçekleştirdiği söylenebilir[33]. Böylece onun özellikle o zamana kadar İslam devletlerindeki din-devlet ikiliğini, dinin devlet güdümüne alındığı bir din–devlet özdeşleşmesi haline getirmiş bulunduğu iddia edilmektedir[34]. Bugün de Türkiye'de din, tarihsel din-devlet özdeşleşmesinden farklı olmakla birlikte "Diyanet İşleri Başkanlığı" adıyla bir kamu kuruluşu olarak örgütlenmiştir[35].

Ali Bulaç, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın var olan konumunu eleştirmekte, "devletin elini dinden çekmesi ve böylece dinin özerkleşmesi gerektiği"ni[36]; bunun için de Diyanet 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 edecektir[37]. Ancak bu durumda ortaya çıkabilecek problemleri yerleşik dini yapılanmanın ne derecede aşmayı başarabileceği *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 *laiklik*le ilgili olarak ortaya çıktığını hatırlatmaktadır[38]. Laiklik açısından bakıldığında Türk toplumunun ağırlıklı olarak bağlı bulunduğu İslamiyet, bir ayrışmayı, bir parçalanmayı kabul etmekte mi-

dir? 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 arasmda bir ayrım yapma eğiliminde olmadığı, insanın hayatını aşkın ve dini bir paradigma açısından açıklama ve düzenleme arzusunda olduğu bilinmektedir[39]. Böyle bir problemin dine dayanılarak aşılması hususunda örneğin C. *Meriç*, buna dinin tahammülü olmadığı kanaatini taşımaktadır. Ona göre[40] din, bir *coşu*ştur, bir *ürperti*dir ve tahlil edilemez. Bu nedenledir ki "ilim" de, "Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu ispat edemez. İlim bu bakımdan agnostiktir. İlimle din arasmda hiçbir uzak-yakın ilişki yoktur. Din, yalnızca bir ihtiyaçtır."

Aydınlarımız arasmda İslamiyet'in laiklik için elverişliliği konusu tartışılmakta, bu bağlamda Hıristiyanlık karşısında, daha elverişsiz bir yapıya sahip olduğu savunulmaktadır. Aslında Hıristiyanlığın da din ve dünya işleri arasında bir ayrımı kabul etmediği açık olmasına rağmen, bu durum daha çok İslamiyet 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 ortaçağ tarihi Kilise'nin bu dünyevi otoritesi ile *hükümdar*ın veya *sokaktaki insan*ın bu otoriteden kaçmak ve kendi özerk alanlarını oluşturmak amacı arasmdaki 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 tanımlanmaktadır[41]. *İsmet Özel*, bir din olarak Hıristiyanlığın 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 etmektedir. Ona göre[42] söz konusu metinden açıkça anlaşılması gereken şey *Hz. İsa*'nın, insan hayatının din ve devlet arasmda bölünmesini değil, bilakis insanın iki dinden birini, Roma'nın resmi dinini veya Allah indindeki dini seçmesi gerektiğini öğretmekte olduğunun kavranmasıdır[43].

Dinlerin içinde laik aşıyı mümkün kılan bir karşılama yapısı olmadan laikliğin dışarıdan dayatılamayacağını anlamak, bu durumda bir zorunluluk halini almaktadır[44]. Bu yoruma bağlı bir yönelişin ise Kemalizm'in laiklik politikasının sakıncalarını artırıcı[45] bir durum ortaya çıkardığını vurgulamak gerekmektedir. Çünkü artık daha çok insan, inanç ve eylemin uyum içerisinde kalamıya-

cağı derin bir şizofreniye yol açan iki ayrı dünyada yaşamaktadır[46]. İslamiyet'in aklî ve dünyevî yanı, onun içine girdiği her topluma dünyayı düzenleyici yanını da beraberinde taşımaktadır. Esasen İslam, biçimsel anlamda değil, fakat hayatın her yönüyle ilgili normlar sağlayan Allah'ın her şeyi kuşatıcı bir Tanrı olması nedeniyle, ahlaki bir anlamda, her şeyi kuşatıcı, kanuni bir dindir[47]. 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, manevi 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 hayatma *birlik* getirme arayışına koyulmuş kişiler için de en önemli bir örnek olarak görülmektedir[48]. Dolayısıyla İslami bir çerçeve içinde sosyal ve siyasal yapının laikleşmesini savunabilmek, bu ayırım öne çıkarıldığında son derece güç olabilmektedir[49]. Bu ise, Türkiye'nin siyasal ve toplumsal yapısında İslamiyet ile laiklik ilkesi arasındaki gerilimin sürmesini sağlamaktadır. Hatta, laikliğe karşı, siyasal, toplumsal ve kültürel alanda *İslami düzenlemelere dönme talebi* varlığını koruyabilmektedir[50].

Yalnız inanç ve ibadeti değil, toplumsal ve dünyevi ilişkileri de ayrıntılı kurallara bağlayan bir dinin, dünyevî alandan uzaklaştırılarak bireylerin vicdanlarına itilmesi birtakım problemlere yol açmıştır. Ayrıca Batı'da Sanayi Devrimi, kentleşme ve burjuvazinin 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 tabakasımn bulunmayışı, ayrıca radikal laikleştirme programım 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, İslam 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 "fikri inkılâba" yönelmiştir[51]. *Bulaç*, bu yönelişin sosyal hayatın işleyişinde istikrarsızlıklar yarattığını düşünmekte-

dir[52]. 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 açıklanabilecektir[53]. Nihayet bu yaklaşıma uyulduğunda, din ve siyasete ilişkin alanlar aynı fonksiyonu paylaşmak için çatışmaya girmedikleri takdirde laikliğin tam anlamıyla gerçekleşmiş olacağı farkedilmektedir[54].

Açıktır ki Batılılaşma öncesi İslam toplumunda böyle bir ikilik yoktur, tek bir güç vardır ve bu nedenle de *güçler ayrılığı* diye bir problem ortaya çıkmamıştır. Hıristiyan dünyasmda iyice kökleşmiş bulunan kilise ve devlet arasındaki ayırım İslam'da mevcut değildir. Hatta klasik Arapça'da da, entelektüel 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 üretilmiştir[55].

Bireyler için kararlaştırılmış roller düzenleyen dini söylemlerin[56], bireyin hayatındaki belirleyici konumundan çıkarılması, aslında herkesin diğerleriyle barış içinde yaşamak için özgürlüğünü kısıtladığı var sayılan toplum sözleşmesinin gücünü zayıflatmaktadır[57]. Çünkü *Şerif Mardin*'in de vurguladığı gibi[58] din, İslam toplumlarında bir toplum normu düzenleyicisi olarak işlediği derecede kişiliğin oluşumunda da önemli bir rol oynamakta, Batı'ya nisbetle birçok ilave katlarda ek "ideolojik fonksiyonlar" görmektedir.

E. Güngör, laikliği felsefi açıdan değerlendirirken, İslam'ın, Hıristiyanlık'tan farklı bir şekilde var olan bütünselliğine işaret etmektedir[59]. İslam'ın toplumu, maddî ve manevî bütünüyle kavramaya çalışan, onu top yekûn olarak ele alan bir sistem olduğunu belirten *E. Güngör*, bu yüzden, İslam'ın Hıristiyanlık'taki anlamıyla laik olmadığına işaret etmektedir[60]. Ancak *Güngör*, yine de laikliği *negatif* bir kavram olarak ele almamaktadır. Ona göre İslam'daki laiklik, daha ziyade *vicdan hürriyeti* şeklinde ortaya çımaktadır. Bu nedenle de İslam'ın başlangıcından beri oluşturduğu hukuk

külliyatı, bugün artık Türkiye'nin laikliği benimsemiş olması dolayısıyla ancak bir "tarihi araştırma konusu"ndan ibaret kalmış bulunmaktadır[61].

M. Belge, Müslümanlıkla laiklik arasında bir korelasyonun imkânlarını tartışma konusu yaparak, "acaba bir Müslüman insan, aynı zamanda laik olabilir mi?" diye sormaktadır[62]. Bu tür bir soruyu *İsmet Özel* olumsuz bir şekilde cevaplamaktadır. *Özel*'e göre laiklik, "müşrik olmayı" çağrıştırmakta, dolayısıyla "müşrikliği red" cümlesinden olmak üzere laikliği eleştirmektedir[63]. 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 pekâlâ mümkündür. Buna karşılık *M. Belge*, bir Müslümanın pekâlâ laik olabileceğini düşünmektedir ve bu soruya olumlu cevap vermektedir. Ancak o bunu, farklı bir tarihin yaşanmasına bağlamaktadır[65]. 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 saymaktadır[66]. Çünkü bu yaklaşıma bağlı olarak insanların inançlarına müdahale edilmektedir. Yani, hem halkın Müslüman olmasına karışmamak, hem de halkın, Müslümanlığı, İslamiyet'e hiç de uygun olmayan bir yorumla kabul etmesini istemek, Cumhuriyet döneminin çelişkili tutumlarından biri olarak, *Belge* tarafından örnek gösterilmekte ve eleştirilmektedir[67].

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 Sünni-Hanefi ekolünün bu gelişmeyi ne ölçüde kolaylaştırdığını tahmin etmek güçtür. Tanzimat döneminden itibaren (1839-1876), Osmanlı Devleti'ne özgü siyasetlerin, temel İslami kurallara uydurulması zorunluluğu duyulmamış; bu tutumların yürütülmesinde en önemli kriter olarak "akıl" seçilmiştir[68]. Pozitivizmin Jön Türk düşüncesine ve oradan da Kemalizm'e, *Comte*çu biçimiyle yansıdığını kabul ettiğimiz takdirde, "Kemalist laiklik" anlayış ve uygulamasının, geleneksel İslam inancının yerine yeni bir inanç sistemi yerleştirmek istediğini kabul etmemiz gerekmektedir. Çün-

kü pozitif evrede egemen inanç sistemi "bilim" olmaktadır. Daha doğru bir söyleyişle, pozitif evrede bir "bilim imanı"nın geçerli olması söz konusudur[69]. 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 kalmıştır[70].

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. İslam 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 ayrıştırmamakta, 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'nm 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 parçasıydı[72].

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'iyye mahkemeleri de kaldırılarak (1924) gerek hukuk sistemi, gerekse adli yapılanma 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, tarikatla-

rın 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, mekân) *M. Arkoun*'un da vurguladığı gibi[73] felsefi addedilen bir değer yargısı uğruna göreceli ve ideoloik 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 kullanamayacağı[74] belirtilmiş ve genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da görevlerini laiklik ilkesi doğrultusunda yerine getireceği vurgulanmıştır[75]. 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 ahlak öğretimi*ni 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 ile[76] 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 sürmüşlerdir[77].

Bugün Türkiye'de dinin hâlâ en güçlü siyasal bölünme eksenlerinden birini oluşturduğunu[78] dikkate aldığımızda, *Atatürk*'ün laiklik yolundaki reformlarının gücü daha açık bir şekilde farkedilmektedir[79]. Laiklik ilkesinin radikal bir çerçeveye yerleştirilmek istenmesi, taşıdığı *ilerici* idealine rağmen, geleneksel halk katmanlarının, kendi yönetim ve yönelişlerinden soğumasına neden olmuştur[80]. Türk laikliği, ülkemizde simgesel, kurumsal, fonksiyonel ve yasal süreçler içinde yerleştirilmeye çalışılmıştır[81]. Nihayet

geçmişin sıkı tutulan laikliği, bir *dini karşı devrim tehlikesi* sezdiği reddeye kadar gevşemiştir[82].

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 mevcuttur[83]. Hatta ilginç bir şekilde İslami derinlik bile *Mardin*'e göre[84] laik bir eğitim sisteminin içinden gelmeye devam etmektedir. Ne var ki, o, Türk laikliğinin daima zayıf ve güvenliksiz 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 yansıtmaktadır[85]. Cumhuriyet tecrübesinin, kutsal kavramı açısından sağlıksız bir saflaşmaya yol açtığı, bir başka deyişle "İslam fundamentalizmi"ni etkisiz bırakma çabası içinde bir "laik fundamentalizm" oluşturduğu söz konusu olduğunda, bunun sonucu olarak din, her iki kutup tarafmdan 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 görülebilmektedir[86].

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 eleştirmektedir[87]. Nihayet *Güngör*'e göre bu yöneliş, bir "müdahaleci laiklik"tir ve bu güçler zaman zaman devlet gücünü din kurumlarına karşı kullanma fırsatını da elde etmişlerdir[88]. 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 taşımaktadır[89]. Türkiye'de laiklik devlet politikası haline geldiğinde, devletin geleneksel yapılanma içinde bir uzvu olarak görülen din, vücudundan koparılmış gibi olmuştur. İşte Türk laikliğinin niçin önemli bir başarı olarak görüldüğünün nedeni de budur[90]. Böylece *Mardin*'e göre[91] 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 etmektedir[92].

Kemalist laiklik politikası "fertleri mütefekkir kılmak", "boş inançları yok etmek" ve yeni toplumun temeli olarak düşünülen "müsbet ve tecrübevi ilim" anlayışını geçerli kılmak öncüllerine dayandırılmıştır[93]. Ancak esinlendiği Batı kaynağı muhafazakâr 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 göre[94] laik aydınlar, temelde Batı'nm 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 belirtmektedir[95]. 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 belirtmektedir[96]. Ancak *Ş. Mardin*'in de dikkat çektiği gibi[97], bu ortamda, hem Marksizm hem de nasyonal sosyalizm, bir yandan yeni ve tatminkâr bir kimliğin ana hatlarını sağlarken, öte yandan da geleneksel kültürün otoriteryen unsurlarını kullanmaya hazır görünmektedir. Bu sebeple ona göre Marksistler bile, kimlik problemiyle ilgili olduklarından dolayı, insanların etkilenmesinde İslamiyet'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 gibi[98] bizzat tereddütlü noktaların öne çıkarılmasını amaçlayan tartışmalara da konu olmaktadır[99]. Modernler, "di-

ni" 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" oluşturmuşlardır[100].

Bir başka açıdan, köklü bir gelenek olmadığından dolayı, devletin reformizmi karşısındaki hoşnutsuzluk, halkın çoğunluğuna seslenen tek ortak dil olan dini muhafazakârlığın lügatçesiyle ifade edilmektedir[101]. Halbuki Türk sekülerleşmesinin ana temalarından biri İslam'ı bertaraf etmek değil, ona demokrasiyle uyumlu olacak bir toplumsal işlev vermekti. Yani İslam'ın en azından ulusal kültür ve toplumsal bütünleşmenin bir kaynağı olarak işlemesine izin vermekti. Bu görüşe göre, toplumsal düzeni, İslam'ın müdahalelerinden kurtararak siyasi, hukukî ve eğitim sektörlerine ayırmak zorunlu olmaktaydı[102].

İsmet Özel, bu çerçeveden hareketle toplumun, inananlar ve inanmayanlar tarzmda anlaşılan ayrımının, içeriksiz bir kolaycılıkla yaygınlaşması yüzünden, insanların, inançları dolayısıyla olgunlaşmalarının yerini belli bir inanış kategorisinin içinde katılaşmalarının aldığını düşünmektedir[103]. Giderek din konu edilerek yapılan tartışmalar bir katılığın bir başka katılıkla mukayesesi biçiminde yapılmaya başlamaktadır[104]. *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, alışılagelmiş davranış biçimleri, sosyal değerler ve kısmen de olsa kurumsal ortam şeklindeki kendine has gerekli çerçevelerin dışına itilmiştir[105]. Artık "resmi" dinin en önemli işlevi, alt sınıfların dini için meşruiyet kazandırıcı bir çerçeve sağlamasıydı. *Resmi din*in yerine laikliği koymakla, *Atatürk* bu çerçeveyle sağlanan meşruiyet ihtimallerini ortadan kaldırmıştır. "Küçük insan"ın dini, böylece hoşgörülen ama güvencede olmayan belirsiz bir duruma gelmiştir. *Mardin*"e göre[106] *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*, İslamiyet'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 İslam'ın getirdiği farklı yaklaşımlar yerli yerine oturtulma-

dıkça zihinsel karışıklıklar sürüp gidecektir[107]. *Bulaç*'a göre, Batı'da şimdilerde yaygınlaşan propagandanın aksine, İslam, "fanatizmi ve fundamentalizm"i öngören bir din değil, gezegenimizin ve türümüzün geleceğini ölümcül felaketlerden kurtarmaya aday alternatif bir *kültür*dür[108].

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 yansıtmaktadır[109]. 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 dağıtılmasıyla[111] zenginleştirici bir tartışma platformuna dönüşebilecektir. Aksi takdirde, kişiliğini Batı baskısına karşı savunan toplum kesimlerinde laikliğe ve sekülerliğe karşı bir direnme görülecek; ancak Batıcılaşma taraftarlarında laiklik ve sekülerleşme, "dinsizlik" biçiminde savunucu bulacaktır[112].

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.

Notlar

1) *Laiklik* kavramının etimolojik açıdan bir çözümlenişi için bkz. Ahmet Arslan, "İslam, Laiklik ve Çağdaşlık", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29 (Temmuz-Ağustos 1994), s. 123
2) R. Schulze, "Laiklik ve Din", s. 52
3) Binnaz Toprak, *Islâm 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, İslam*iyet-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
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, *İslam 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
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, *İslam ve Demokrasi*, s. 96-97
21) A. Arslan, "Laiklik", s. 123
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. Hocaoğlu, "Türk Laisizmi", s. 35-76
29) A. Çiğdem, "İslam 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, *İslam ve Fanatizm*, s. 120
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
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. I. Özel, *Cuma Mektupları-II*, s. 40
43) İ. Özel, *a.g.e.*, s. 40. Ayrıca bkz. S. H. Nasr, *İslam*, 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 İslam*, s. 153. Bu bağlamda İslamiyet'in dünyevi tabiatından da söz edilebilmektedir. Örneğin *D. Hocaoğlu*'na göre, İslam tam anlamıyla dünyevidir. Ne var ki bu dünyevilik bilinen anlamıyla ne laiklikle ne de sekülerlikle uyuşmaktadır. Allah, bu dünyayı kusursuz, mukaddes, güzel ve sevilecek 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 hayatî 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 İslamiyet'in özünde olduğunu savunan sosyologlar da eksik değildir. Örneğin bkz. A. K. Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 344
50) G. Şaylan, *İslamiyet ve Siyaset*, s. 27. Ayrıca bkz. N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 66
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
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
68) M. Heper, "Türkiye'de İslam", 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, *Resmi 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* İslam'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
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, *İslamiyet 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
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
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 bölüğü, Müslüman aydınların neler yazdığından ve nelerle uğraştığından habersizdir ve onların laik eğilim ve düşüncelerini de bilmemektedirler. Bkz. M. E. Meeker, "Müslüman Aydınlar", s. 344

98) A. K. Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 344
99) Bkz. T. Parla, *Resmi Kaynaklar*, C. III., s. 328-329
100) F. Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 197. *Sekülerleşme* genellikle "insanın, aklı ve dili üzerindeki önce dini sonra metafizik denetimden kurtarılması" şeklinde tanımlanmaktadır. Bu ise, "dünyanın dini ve benzeri kavranışmdan soyulara 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. Attas, *Modern Çağ*, s. 43
101) Ç. Keyder, *Devlet ve Sınıflar*, s. 100
102) B. S. Turner, *Weber ve İslam*, 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
106) Ş. Mardin, "İdeoloji ve Din", s. 165
107) A. Bulaç, *Din ve Modernizm*, s. 164
108) A. Bulaç, *İslam 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. *Dinde Reform*

İslamiyet'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 temelinin 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 görmekteyiz[1]. Bunun yanı sıra İslam toplumunun merkezi özelliklerinden birine de işaret etmemiz gerekmektedir. Bu da, İslam'ı içsel olarak ilim erbabının temsil ettiği seçkinci İslam (*Havass*) ile "sıradan" Müslümanlardan oluşan halk İslam'ından (*Avam*) oluşmaktadır. Bu ikisi arasındaki sınır keskin olmamakla birlikte çoğu zaman da belirsizdir[2]. 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, İslam toplumunun hemen her bölgesinde göze çarpmaktadır. Ulema ve devlet Türkiye'de, tarihsel olarak belki de diğer her yerden daha fazla olarak, "halk İslamlığı"na daima kuşku ile bakmışlardır. *Lewis*'in de belirttiği gibi[3] Cumhuriyet hükü-

metleri, sünniliğin 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 İslam'ının inançlarıyla halkın tabiat üstüne uyduğu inançları arasında bir kaynaştırma vasıtası olarak fonksiyon gördüğünü belirtmektedir[4]. Ancak bu teşekküllerin varlığı Türkiye'de mahalli hurafelerin kıymet bulması ve din kisvesine bürünmesiyle neticelenmiştir. Başka bir deyimle gayr-i İslami hurafelerin ülkemizde rağbet bulması ile mutavassıt teşekküllerin mevcudiyeti genellikle birbirini tamamlar mahiyette iki unsur olarak çalışmıştır[5]. Bu bağlamda *M. Belge* de, Anadolu'nun tek Tanrıcılık öncesi dinlerinden kalma inançlar ve çeşitli davranışların "halk İslamı" çerçevesinde birtakım hurafeler olarak yaşadığını, Müslüman inançlarıyla eklemlendiğini belirtmektedir[6].

Öte yandan *Erol Güngör*, "halk İslamı"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 bağlamaktadır[7]. Ona göre[8], tarikat şeyhi, *"müftüler fetva verse de sen yine kalbine danış"* ilkesinin temsilcisidir. Ancak yine de *E. Güngör*, tasavvufun, İslam 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 İslam'ın *"asık suratlı bir İslam"* olduğunu, bunun nedeninin de büyük ölçüde "sünni dindar hocaların etkisi"ne bağlı olduğunu iddia etmektedir[10]. *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 köktencilik, 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 reddetmekte[12] ve farklı yaklaşımların meşruiyetine karşı çıkmaktadır. Oysa her şeyden önce *İslam 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 ilahi olarak kefil olunmuş bir düzen sayarak sımsıkı yapışmışlardır: ortaçağlarda kurumsallaşmış olduğundan, Şeriat 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 etmiştir[13]. Böylece Şeriat beşeri eylemin her yönünü gözönüne almakla, hayatı kutsallaştırmış ve en dünyevi görünen davranışa bile dini bir anlam vermiştir[14]. Ancak bu başarı, özgül yapının bizzat kendi bağlamında değer kazanma imkânına sahip olabilmiştir[15].

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 bulunmaktadır[16]. Öte yandan *Kur'an*, içinde bulunulan şartlara göre aynı probleme hep aynı ilahi maksattan hareketle çok sayıda farklı ve müteakip cevaplar vermektedir. Bu nedenle ayetlerin *"yürürlükten kaldırılmaları" (nesh)*, yeni yapılanmalara göre yeni talimatların getirilişi[17] şeklinde değerlendirilmiştir. Bu konuda *Ali Bulaç, Kur'an*'da hükmü ebediyyen ortadan kalkan hükümlerin bulunmadığını, "illetlerin tekerrürü ile hükümlerin de tekerrür edeceğini" vurgulamakta[18], böylece *Kur'an*'daki mevcut nass'ın tarihsel alanın sınırlarına mahkum olmadığını savunmaktadır. Çünkü illetin değişmesi, hükmün ebediyyen neshi veya yürürlükten kaldırılması anlamına gelmemektedir[19].

Çağdaş Müslümanın hayatla bütünleştirilmesi, İslam toplumunun tarihsel akışına engel olan manialarının aşılması ve temel dini referansların yeniden yorumlanması hususunda ortaya çıkan "İslam rönesansı" veya "İslam reformu" gibi yönelimlerin her biri, aslında yoğunluklu bir problemin dışa vurumu şeklinde görülmektedir[20]. 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 etmektedir[21].

Toplumun ahlak 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 kılmıştır[22]. İslam bakış açısına göre ise dinin, insanın her zaman değişen kusurlu tabiatına uygun olması için *ıslah* edilmesi mümkün değildir. Belki vahyin prensiplerine uygun yaşaması için asıl ıslahı gereken insandır[23]. Ne var ki çağdaş ve modern İslam 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, maziyi yeni baştan nasıl açıklayacakları, bunu hangi ilkelere dayanarak ve hangi metotlarla gerçekleştirecekleri konusunda, başlı başına ciddi problemler yaşamaktadırlar[24]. *Murat Belge*'nin de vurguladığı gibi[25], problem yalnızca "geçmişten kopma" olarak kalmamakta, belli bir anlamda "gelecekten kopma" tehlikesini de yaratmaktadır.

Erol Güngör, Müslümanlardan, geçmiş yüzyılların dini otoritelerine bir çeşit kutsiyet izafe ettikleri ve İslam düşüncesi denince de hemen onlara müracaat ettiklerinden dolayı yakınmaktadır[26]. Oysa *Güngör*'e göre *"bugüne ayak uydurmak"* için eskileri inkâr etmek gerekmediği gibi, illa onların bıraktığı yerde durmak veya işe oradan başlamak da bir zorunluluk değildir[27]. *Güngör*, İslam'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 hatırlatmaktadır[28]. *İsmet Özel* ise, "kaynaklara dönüş" hususunda ısrarlı davranmakla birlikte, bu talebinin "modernist İslamcılar"ın talepleriyle temelden ayrıldığını ifade etmektedir[29]. *Özel*, "Asr-ı Saadet"i, esası veren zaman ve mekânın kaynağı olarak görmektedir. Aslında bu görüş *İ. Özel* için yeni ve özgün de değildir[30]: 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 İslamcılar batıl itikatlara ve hurafelere saldırmışlar, bunlardan kurtulmanın İslam'ın özünü anlamakla ve kaynaklara dönüşle sağlanabileceğini ileri sürmüşlerdir. Ona göre, "modernist İslamcılar"ın hurafe ve bid'at

düşmanlığındaki en güçlü müttefeklerinin "kafirler" olması dikkat çekicidir. Çünkü modernist İslamcılar *Kur'an-ı Kerim*'e "kendilerini bulmak" üzere değil, ibadet alanını genişletebilmek için başvurmaktadırlar. Varmak istedikleri, Batı medeniyetine rakip bir oluşumdur. Oysa bir güçle rekabet edebilmek ancak temelde onunla uyuşmakla gerçekleştirilebilir. Nitekim, modernist İslamcılar "sünnet-i seniyye"ye görece bir uzaklık içinde bulunmuşlardır. *Asr-ı Saadet* esas alınarak hareketin yönünün belirlenmesi Müslümanları medeniyete medeniyetle cevap verme zaafından ve/veya bir alt kademede medeniyetle bütünleşme tehlikesinden kurtaracaktır. Bu ise *Özel*'e göre, "barbarlığın üstlenilmesi, bilinçli bir yabancılaşmanın verimlerine yönelinmesi ve *ahiret* düşüncesinin merkeze yerleştiği bir eylem alanına girmek demektir. Böyle bir noktaya gelmenin ön şartı da, *dünya sistemi* tarafından 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 reddedilmişlerdir[32]. Çünkü dini amellere ilişkin olarak yapılan açıklamaları ve aklileştirme çabaları, dini bağlılıklara ait saiklerin altında yatan gerçek süreçlerle uygunluk içinde bulunmaktan uzaktı[33]. Eğer gerçekten bir "reform" olacaksa bu, Şeriat'in koruyucu ve yorumcuları olarak kabul edilmiş rolleri gereği sadece ulema tarafından gerçekleştirilebilirdi. Çünkü Batı ile problemli ilişkilerde bile İslam'ın karşılaşacağı belli başlı önemli gelişmelere karşı direnenler sonuçta *ulema* olmuştur. Halbuki zihni düzeyde kazanılmış olanlar, bu yeni çabalarla her şeyin yeniden ele alınması sonucunda kaybedilmiş olmaktadır[34].

Türkiye'de gerçekleştirilen reformlarla, insanların gayet süratle Tanrı vergisi ve değişmez addedilen kurumları değiştirebilecekleri gösterilmiştir. Yeni şartlar altında İslam, farklı entelektüel iddiaları olan ve farklı bağlılık şekilleri gerektiren ideolojilerle rekabet edip karışmak zorundaydı. İslam halkın değerleri üzerindeki tekelini kaybettiğinden dolayı, kişisel dindarlığın değişken bir temelini oluşturmaya başlamıştır. Batı sekülerleşmesinin izlenmesiyle İslam, ayrıca "inanmayı seçme" aykırılığıyla da karşılaşmak zorunda kalmıştır[35].

Aslında ülkemizin ve diğer pek çok İslam ülkesinin son yüz-

yıllık dini-kültürel tarihi büyük ölçüde reformculuğun ilerleme ve zaferiyle ilgilidir. Bu, Kitab'a bağlılık ve her şeyin üstünde "ruhani simsarlığa", yani *modern İslam öncesi* sıklıkla gözlemlenebilen insanla Allah (ve günlük hayatta değişik insan grupları) arasına girmiş yerel aracılara karşı beslenilen düşmanlıkla öne çıkan bir tür "İslam protestanlığı" olarak görülmek istenmiştir[36]. Süreç içinde modern Batı toplumuyla Protestanlık arasında bir ilişki kurulmuş ve giderek de modern Batı toplumu Protestanlık'la açıklanmaya çalışılmıştır[37]. Sosyolog *Z. Gökalp*'in, diğer dinleri olduğu gibi İslamiyet'i de değişebilir ve içinde geliştiği toplumsal ortama bağlı bir tarihi olgu şeklinde görmesi [38], bu eğilimin sınırlarını göstermekte somut bir örneklik oluşturmaktadır.

Ali Bulaç, mödernite 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 içinde olduklarını iddia etmektedir[39]. Oysa bu, *Bulaç*'a göre, özünde kendine özgü ve yeni bir "İslam Protestanlığı" olabileceğine dair soru işaretleri taşımaktadır. Bu nedenle *Bulaç*, "İslam'ın resmi bir kurum olan *Diyanet İşleri Başkanlığı* ve örgütlü dini hareketler eliyle protestanlaştırılması, yeni ve püriten bir ahlak geliştirip, öngörülen kalkınma projesini gerçekleştirme işini laik kesimlerin elinden alıp Müslüman kesimlere devredebilir mi?" şeklinde soru sormaktadır[40]. *Erol Güngör* ise, İslam'ın kalkınma ideolojisi oluşturacak bir içeriğe sahip olduğu şeklindeki kabulünden hareket ederek, kalkınmada manevi bir güç sağlayabilecek olan İslam'dan yararlanmak gerektiğini vurgulamaya çalışmaktadır[41]. Çünkü ona göre İslam, din ve dünya ayrımı yapmayan, insanların bu dünyada ne kadar iyi işler yaparlarsa ahirette de o derece mükafat göreceklerini bildiren bir dindir[42].

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 İslami bir oluşumla ilişkilendirilmesine razı olmaktadır. O, sözü edilen özellikleriyle Protestanlığı ve Cizvitliği reddetmektedir[43]. Çünkü bunlar, *İ. Özel* tarafından nihayet bir din olarak var sayılmaktadır[44]. Gerçekten de İslam 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 bulunmamaktadır[45]. Öğ-

reti açısından iman yoluyla aklanmayı, siyasal açıdan ise gücünü Tanrı'dan alan din dışı bir yöneticiyi vurgulayan Protestanlık kuşkusuz İslam toplumlarına yabancı kalmaktadır. Gerçi tarih içinde İslam ilkelerinden zaman zaman bireysel sapmalar olmuştur[46], fakat onları alternatif bir sistemle değiştirmeye yönelik hiçbir toplu hareket henüz görülmememiştir. İslam'm birliği değişik Müslüman devletlerin farklı ulusal ihtiraslarında bölünme sınavı verse de, henüz daha örneğin "ulusal kiliseler" kavramı bile Müslümanlar için bugün duyulmamış kavramlardır[47]. İslam toplumunda daha çok anonim ve birbirine eşit müminler topluluğuna nezaret eden soyut bir din özelliğini kazanma yeteneği kendini açığa çıkarmıştır[48]. İslam'ın ölçülü ve sınırlı "tevhid"çiliği, ahlakçılığı ve manevi fırsatçılıktan, hileden ve teveccühten kaçınması gibi özelliklerini, modern dünyayla bir yakınlaşma sağlayabilecek malzemeler şeklinde değerlendirenlere göre, İslam, modern dünyayı doğurmamasına rağmen diğer inançların dışında, modern dünyaya en iyi biçimde uyarlanmak üzere kendini dönüştürmeyi başarmıştır. Böylece kendisini hem halk "hurafeler"inden, hem de onun arkaik hiyerarşilerinden ayrıştırabilmiş, bu ikisi tarafından da sürüklenmemiştir[49].

İslam'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 olmuştur[50]. *Belge*'nin de vurguladığı gibi, toplumsal değişmelerin bile kısa zamanda gelenekselliğin kutsallığını kazandığı bir ülkede[51], günlük hayatın oldukça muhafazakâr bir yapı oluşturduğu ve çoğu zaman ciddî, köklü değişimlerden sonra bile kendi asli öğelerinden kopmama eğilimini gösterdiği düşünülebiliyorsa[52], bu tepkinin doğallığı ortaya çıkmaktadır. *Cemil Meriç* ise bu durumu "yobazlık" şeklinde tanımlamakta, ancak "yobaz" kavramını negatif anlamıyla kullanmamaktadır[53]. *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 İslamcılar başta olmak üzere birçok reform yanlısı, Müslümanların aktüel şartlarının İslam'ın gerçek çehresini yansıtmadığını, dolayısıyla İslam'ı doğru anlamak için yeniden kaynaklara dönmenin zaruri olduğunu iddia etmişlerdir. Ne yazık ki, kaynaklara dönmek gibi haklı bir gerekçenin vardığı veya varmak istediği sonuç oldukça tuhaf durumlarla karşılaşılmasma sebep olmuştur. Modernistlerin vardıkları bütün sonuçlar, *kâfir medeniyet*in yaşama şartlarına uymakta İslami bir engel olmadığı yolundadır. Böylece modernistler "İslami 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 "İslamcıların, moderniteyi İslamileştirme teşebbüslerinde, belki de farkına varmaksızın düalist, kartezyen, ilerlemeci ve analojik davranarak İslam ile modern dünya arasında uzlaşma noktaları aradıklarını belirtmektedir[56]. Bu bağlamda genelde dört ayrı eğilimin dini yönelişlerde belirleyici olduğunu vurgulayan *A. Bulaç*, bunları şu şekilde sıralamaktadır[57]: Modernitenin İslam'ı reddi, İslam'ın modernleştirilmesi, modernitenin İslamileştirilmesi, İslam'ın moderniteyi reddi". Gerçekten de toplumdan çok İslam'ı reforma çalışan modern hareketler, *geleneksel bakış açısı*ndan bakıldığında açık bir çelişki oluşturmaktadır. Bu hareketler, büyük ölçüde yalnız bazı insanlar arasında dini inancm zayıflamasından değil, Hıristiyan arka-plamyla 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 kaynaklanmaktadır[58].

A. Bulaç, son tahlilde otantik bir din anlammda İslam ile, gelişmesinin fiziksel sınırlarına gelip dayanmış modernizmin bağdaşamayacağını vurgulamaktadır[59]. Çünkü bu ikisi, birbirlerine dönüştürülmeleri mümkün olmayan iki ayrı ve karşıt *paradigma*dır. 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 görmektedir[60].

Ancak bu yakınlaştırmanın hepten yersiz olduğu görüşüne katılmayanlar da vardır. Örneğin böylesi bir karşılaştırmanın zorunluluktan doğduğunu düşünen *E. Güngör*'e göre[61] 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 İslamiyet 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" demektedir[62]. *E. Güngör*, İslam dünyasının reform ihtiyaçlarının Batı ile mücadele halinde ortaya çıktığını iddia etmektedir[63]. Batı'nın rasyonalist-ilimci geleneğinin Müslümanlar üzerinde büyük bir manevi baskısı olduğunu belirten *Güngör*, bu baskının irrasyonalist -anti entelektüel- cereyanlara karşı husumeti büsbütün artırdığını ifade etmektedir[64].

Bu husumetin varlığı bir kez kabul edildiğinde kökenlerine inmek gerekmektedir. Batılının nazarında İslam'm "duraklama ve gerilemesinin" nedeni Batı'da olduğu gibi İslam'da da aydınlanmanın olmayışına bağlanmaktadır[65]. Bu nedenledir ki, özellikle XIX. yüzyıldaki ve XX. yüzyıl başlarında reform hareketlerinin tarihi, geniş ölçüde, Batılı eğitim görmüş aydınların İslamiyet'in dini toplumu üzerine Batılı bir laik siyasal sınıflandırma ve örgüt kalıbı koyma çabalarıyla ilgili sayılmaktadır[66].

Şerif Mardin[67], 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 savaşçı grupların değerleri, toplumun merkezi olarak mahalle, yeniden üleştirici ahlak ve siyasi sınıfın servet üzerindeki kısmî tekelinde" bulmaktadır.

Cumhuriyet dönemindeki modernleşme çabaları ise bir yönüyle dinin reformize edilmesini içermektedir. Aslında Cumhuriyet yönetimi İslamiyet'ten vazgeçmek istemeksizin, "*modern çağın ruhuna ters düşmeyecek*" bütün öğeleri benimsemeyi arzuluyordu. Cumhuriyet Türkiyesi bu nedenle, modern bir toplumun gereklerinin yerine getirilmesi için İslamiyet'in *sınırlarını olabildiğince zorlayan ilk Müslüman ulus*[68] olmuştur. Halbuki tarihsel olarak Türkiye'deki biçimiyle İslamiyet sadece öbür dünyaya (ahiret) ilişkin bir din değildir. Özerk bir dini kurumsallaşma bulunmaması, dinin

alanıyla devletin alanının farklı olmadığını göstermektedir. İslam, temel olarak toplumsal bir evreni tanımlamayı, bu evrene anlam kazandırmayı amaçlamaktadır. Müminlere göre, toplumsal-siyasi alanda yaşadıkları bütün ilişkilerin gerisinde İslami 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 kalmışlardır[69]. Geleneksel toplumun simgelerine karşı özellikle hoşgörüsüz bir tavrın, somut ve kalıcı değişiklikler doğuracağı düşüncesinin belki de en yoğun biçimde izlendiği ülke Türkiye'ydi. Din, merkezin siyasal ve ideolojik otoritesinin temeli olmaktan çıkarıldığı gibi, tarikatların yasaklanması, türbelerin kapatılması ve geleneksel giysilerin yasa dışı ilan edilmesiyle de, halk arasında yaşadığı biçimiyle İslamiyet görünürdeki *kurumsal* temelini kaybetmiştir[70]. Ne var ki ülkede, dinin kendisinin, tepki gösterilen düzen içinde önemli bir konuma sahip olması, "tepki biçimlenmesi" ile oluşan yeni ideolojinin, ya dinde reforma, ya da laikliğe yönelik bir özellik taşımasına sebep olmuştur[71].

Erol Güngör'e göre, Cumhuriyet inkılapçılarının amacı, "dini kaldırmak" değil, onu, kafalarmdaki yeni Türkiye şemasına uydurmak üzere bazı değişikliklere uğratmaktır[72]. Bu cümleden olarak *ezan* Türkçe okutulmuş, resmi sayılabilecek bir *Kur'an tefsiri* yaptırılmıştır. Böylece hiç değilse din aracılığıyla eski medeniyete bağlılık asgariye indirilmek istenmiştir[73].

Ancak bu çabaların amaca ulaştığını kabul etmek *Şerif Mardin* için mümkün değildir. Çünkü laik politikaların varlığına rağmen, geniş Türk kitleleri arasındaki dini inancın koyuluğu bir çarpıcı davranış örneği olarak ısrarla devam etmiştir[74]. *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, İslamiyet'in reform için elverişsiz tabiatında aramaktadır. *Özel*'e göre[75], geleneksel inanç bütünleri içinde yalnızca İslam, *sahih* karakterini koruyabildiğinden dolayı *sistem*le uzlaşamamıştır. İslam, sistemle çatışmaya girecek özellikte ve dünya sisteminin haklılık delillerini elinden alacak kadar insan hayatını anlamlı kılma başarısına erecek güçte olduğu için bu mümkün olamamıştır[76].

Ancak M. *Belge*'ye göre dini dönüştürmede devletin gösterdiği çaba, kendi resmi ideolojisi dışında kalan kültürel oluşumları tamamen yok etmeyi başaramamakla birlikte, bunların gelişmelerine, önemli düşünce sistemleri haline gelmelerine engel olmayı büyük ölçüde başarmış görünmektedir[77]. Gerçekten de merkezden yönlendirilen ve dini, kişisel bir konu haline getirmeyi hedefleyen kültürel değişim politikaları, çeşitli nedenlerle dinin siyasal işlevler üstlenmesi için *istemeden* fırsatlar yaratmıştır. *İ. Turan*'ın da vurguladığı gibi[78] 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 İslam, insanların yol gösterici olarak yönelebilecekleri bir çerçeve sunmakta emsalsizdir.

Bu düzlemde İslam için tehlikenin, Rönesans sırasında Hıristiyan 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 açıktır[79]. Zaten Türkiye'de amaç bir "İslami rönesans"tan ziyade bir reformasyon hareketi olmuştur. Burada da temel hareket noktası İslam'ın "kalıplaşmışlık teorisi" olmuştur (İslam'ın hayata ayak uyduramadığı ve modern şartlara uyarlanamayacağı). Amaç, Türklere göre İslam kavramının, gittikçe dinin Batı'daki, örneğin Fransız Devrimi sonrasındaki anlamıyla somutlaştırılmasını sağlamaktı. Böylece Türkiye'deki İslam'ın, kişisel vicdanın mutlak mahremiyetini vurgulayan Hıristiyan dini içindeki Protestanlık geleneğine benzer bir içeriğe sahip olması öngörülüyordu[80]. Ancak *Ali Bulaç*'ın da vurguladığı gibi İslamiyet'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 uğramamasıdır[81]. *Bulaç*, deforma uğramamış bir şeyin reforma da ihtiyacının bulunmadığını vurgulayarak, *"asıl değişime uğraması gereken, bizim geleneksel, kokuşmuş, eskimiş, tarihin aşınımına uğramış, çürümüş İslami anlayışlarımızdır"*[82] demektedir. *Bulaç*, bu yargının kimi Müslüman çevreler için söz konusu edilebileceği kadar, özellikle ve en çok da kendilerini her şey konusunda yeterli

bilgilere sahip sanan, fakat aslında gülünç sayılacak seviyede İslamiyet konusunda bilgisiz ve habersiz olan aydın çevreler için söz konusu olduğunu iddia etmektedir[83].

Şerif Mardin de aynı problemi dile getirmektedir: Dine kimse "kritik bir dinci" gözüyle bakmaya cesaret edemediği için, ülkemizdeki İslam, daha çok "şekli muhafazakârlığı" ile şöhret bulmuştur[84]. *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 ibtidaî bir zihniyetin ifadesi olarak bizatihi İslam 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 alınmaktadır[86]. Yaşayan haliyle İslam'm daha çok bu yönüyle toplumsal alanda şekiller oluşturduğu artık pek rahatlıkla görülebilmektedir. Ashnda gerek İslamiyet ve gerekse Hıristiyanlık gibi dinlerde "reformizm" ve "modernizm" hareketleri aydmlar zümresi tarafından temsil olunmaktadır[87].

Erol Güngör'e göre aydınların din problemlerinde söz sahibi olmaya yönelmelerinin birincil nedeni ulema sınıfının "saygı değer bir sosyal grup" olarak aramızdan ayrılmasıdır[88]. *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 müdahale etmenin birbirinden ayrı şeyler olduğunu hatırlatmaktadır[89]. *Erol Güngör*, reformcuların aslında genellikle dini cemaatlerin dışında yaşayan, yani din hayatına iştirak etmeksizin bu hayatı kendilerine göre değiştirmek isteyen insanlardan oluştuğu kanaatindedir[90]. Kendi dışlarındaki bir cemaatin bilmedikleri işlerini düzeltmeye çalışmaları, onları toplumda devamlı bir huzursuzluk kaynağı haline getirmekte ve sürekli olarak başarısız kılmaktadır. Ona göre[91], mademki laik bir devlette din hayatı toplumun laik kurumlarındaki hayattan ayrıdır, o halde bunlardan birine ait değişme formülü diğerine uygulanamaz. Dinin her şeyden 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 sırf Müslümanlara iyilik yapmak istedikleri düşünülse bile çabalarının bir sonuç vermeyeceği *E. Güngör* tarafından iddia edilmektedir. Nihayet *Güngör*, "resmi din görevlilerinin bile, lâik hükümetin memurları olduklarından dolayı, halk nazarında pek fazla nüfuz kazanamamış olduklarını"[92] hatırlatmaktadır.

İsmet Özel, dışardan din reformculuğu yapanların aslında kendilerini aldattıklarını ve bu şekilde davrananlar için de "önünde kendilerini kandırmaya yetecek kadar imkân ve malzemenin bulunduğu"nu belirtmektedir[93]. Ancak *İ. Özel*, İslamiyet'in insanın yegâne kulluk biçimi olduğunu, bize dünyanın telkin ettiği tasarılar yardımıyla İslam'a anlam veremiyeceğimizi, 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 İslami bilimlerin diliyle ifade etmek gereği duymuşlardır. Klişe halindeki hukuki deyimleri kullanarak, *Kur'an*'daki ayetleri ve *Hz. Peygamber*'in hadislerini delil getirmişler, bu arada *yabancı* kaynaklardan da zaman zaman alıntılar yapmışlardır[95]. Bu ise giderek İslami radikalizm veyahut da fundamentalizm şeklinde tanımlanabilecek, siyasileştirilmiş bir din hareketi şeklindeki modern bir reforma yol açmayı sağlamıştır. Bu düzeydeki "İslami reform"un iki görünümü vardır: *Birincisi*, Batılılaşmış bir söz dağarcığı, *ikincisi* ise toplumsal dayanışmaya yapılan vurgu. Eğer kitleler, toplumsal değişimle yabancılaşacaklarsa geleneksel İslami kavramlara başvurmaları zorunlu olmaktaydı. Yenilenmiş İslam, geleneksel olanla yeni olanın garip bir karışımıydı. Bir anlamda yeni güdüler, "dönüştürümcü bir ahlak" oluşturmuyordu. Çünkü onlar bazı İslami argümanları tekrarlamaktan başka bir şey yapmıyorlardı[96]. Ancak dini radikalleşme, her ne kadar baskı ve engellemenin bir sonucu olarak entegrist nitelikleriyle biliniyorsa da[97], bugün için geleneksel topluma ait tutumlarla değil, daha çok modernleşmenin bir sonucu ve ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır[98]. "İslami düzen" çağrısıy-

la seslendirilen bu oluşum, genellikle büyük bir toplumsal altüst oluş sırasmda acı çeken, yeni kentlileşmiş toplulukların, daha çok geleneksel kamu ahlakını güçlendirmek amacındaki kolektif arayışı olarak anlaşılmaktadır[99]. *Ş. Mardin, fundamantalist İslam* şeklinde beliren bu olguyu, içinde çeşitli arayışları barındıran gruplar olarak değerlendirmekten yanadır[100]. Ona göre "bombalı, baskıcı, kişisel hayatı sınırlayıcı 'fundamantalizm'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 sarsacağının bilinemezliğinden hareketle[101], radikalizmin tarihsel akışımız içinde bir sürpriz olamayacağını vurgulamaktadır.

Ali Bulaç ise, İslam'ın ne teokratik bir siyasal modeli öngördüğünü ne de salt bir devlet modeli olarak tanımlanabileceğini düşünmektedir[102]. *Bulaç*, doğal olarak farklı bir perspektiften hareketle İslami öğretiyi otokrat, monarşik ve totaliter temelde yorumlamanın da mümkün olabileceğini, hatta bu eğilimleri taşıyan İslami akımlara rastlanabileceğini vurgulamakta ve bunları, "yukarıdan aşağıya Müslümanlaşma"yı savunan "resmi İslam" kategorisine yerleştirmektedir[103]. Resmi İslam'ın tezlerine karşı *Bulaç*[104], İslamiyet'in gerçekte bireyi ve toplumu aşağıdan yukarıya doğru değişime çağırdığını iddia etmektedir. Hatta ona göre İslamiyet'in söz konusu modelinde yer almak için illa da mümin olmak gerekmez. Somut bir sistemin objektif değerlerine, *silm*'e (yani barış, güvenlik ve esenlik içinde hukukun üstünlüğüne) "teslim olmak" yeterlidir. *Bulaç*'a göre eğer homojen bir devlet tasarlanacaksa, bunun modeli İslami referanslara dayalı olmalıdır[105].

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 gibi[107], "ulusal düzeyde 'kolektif temsil'in doğması, acemice ve biçimsiz bir şey olmuştur; öyleki, bunun içinde İslamiyet, 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 Şiilerden esinlenmiş olduğu anlaşıl-

maktadır[108]. 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 rölünü değiştirmemekte, aynı zamada dinin kendisi de hem kurum, hem de inanç sistemi olarak önemli değişikliklerden geçmektedir[109].

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 düzen*in bir parçası haline gelen ve bu nedenle olayları -İslami bakış açısından- tam olarak göremediği görülen ulemayı dışlamaktadır[110].

Ali Bulaç'a göre[111], çerçevesi Batı Hıristiyanlığındaki Protestan kanadımn rolüne talip olarak çizilen "resmi İslam" karşısında, hem İslam dünyası hem de insanlık için "sivil İslam" uygun bir alternatif, güçlü ve sahici bir umuttur.

Erol Güngör'ün işaret ettiği gibi[112], 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 açıkca tayin etmek zorundadırlar.

Gerek Kemalist elitin "dışardan" başarmaya çalıştığı reformları, gerekse radikal eğilimlerin İslam'ı çağdaş vurgularla besleyerek seslendirme çabası içindeki tutumları, dinin özellikle Türk toplumsal yapısı içindeki ağırlığını derinlemesine hissettirmektedir. Bilindiği gibi Kemalist reformların genel eğilimi, İslam'm modern, endüstriyel bir toplumun ahlaki temelini oluşturabilmesi için, dini eğitimi geleneksel değerler ve kurumlardan ayırmaktı. İslam'm, toplumsal dayanışmaya ilişkin bu sosyolojik işlevi yerine getirebileceği düşüncesi *Ziya Gökalp*'in toplum felsefesinin de ana temasıydı. Ahlakla siyasetin ayrılması, aklî inançların bu dünyaya ilişkin püriten sistemi olarak değerlendirilen İslam'm reformasyonu adına gerçekleştirilmektedir[113]. *Gökalp*, böylece Türkiye'de İslamiyet üzerine verimli bir bilimsel araştırmanın başlatıcısı ve hatta belki de dinsel reform hareketinin öncüsü sayılabilecek adımlar atmıştır[114].

Gerçekten de birçokları, İslam'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 dokunmuştur[115]. Bu reformlar daha çok bireysel statüye ilişkin yasalar örneğinde belirginleşmektedir. Bu alanda, tek eşlilik, kadın hakları ve boşanma hakları *Hz. Muhammed*'in ve İslam'ın, ilk uygulamalarına göndermeler yapılarak savunulmaktadır. Bu arada İslam'ın özellikle de Selefiyye hareketi gibi gelişmelerle reforma tabi tutulması, laik milliyetçiliğin gelişmesinde gerekli bir aşama olarak değerlendirilmektedir[116].

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 rağmen[117] yine de modernliğin taşıyıcıları oldukları bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta ilginç olan bir diğer konu da bugünkü *İslami derinliğin* bile laik eğitim sisteminin içinden gelmiş olmasıdır[118]. Buna karşılık, laiklerin reform siyasetleri, 'din'in kırılmış gücü karşısında modernliğe ulaşmak olmaktadır. *Ş. Mardin*'e göre[119] *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 tartışılmıştır[120]. Radikal reform yanlısı dini çevreler daha çok dinin bir "rol edindirme ideolojisi" olarak hatırlanmasını sağlamaya çalışmaktadırlar. Böylece reformcu İslam 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 etmektedir[121].

İsmet Özel, yaşadığımız şartlarla İslamiyet'in uzlaştırılabileceğini ve uzlaşması gerektiği görüşünde olanları "gerçek Müslüman" olarak görmemekte, ancak buna rağmen bir Müslüman olarak kendisinin İslami hayatı yaşayabilme imkânına sahip olmadığını belirtmekte, böylece de İslam'ın bu bağlamda kendisi için ne ifade ettiği sorusunu boşlukta bırakmaktadır[122].

Bugün önerilen tüm reform ve değişiklikler, İslam'daki yegâne dengeyi yıkmaktan çok korumaya ve düzeltmeye yönelik[123] olduğu müddetçe; gerçek bir rönesans, belki de İslami nitelikteki formların yeniden uygulanması[124] şeklinde ortaya çıkacaktır. Aydınlarımızın bir din reformunu gerekli buldukları ya da reddettik-

leri durumlarda bile dinin kendi gerçeklik sınırlarının buna tahammülünün ne düzeyde olduğunu asla ihmal etmemeleri gerekmektedir. Aksi taktirde İslamiyet 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"in sorunlarını aşarak, sağlıklı bir sosyalleşme sağlayabilecektir. Çünkü sosyalleşmenin başarısı toplumun nesnel dünyası ile ferdin öznel dünyası arasında bir simetri kurmaya bağlıdır[125]. Bu ise ancak dinin hak edilmiş formasyonunu anlamakla başarılabilir.

Notlar

1) Claude Cahen, *İslamiyet*, 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, *Dini Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya 1994, s. 136-148; N. Subaşı, *Volk İslam*, 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
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 Dini 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 İslam*, s. 144
14) S. H. Nasr, *İslam*, s. 107, 138
15) M. Aydın, *Din Fenomeni*, s. 383
16) S. H. Nasr, *İslam*, s. 55, 72-73
17) R. Garaudy, *Entegrizm*, s. 94
18) Ali Bulaç, "Mekasidu'ş-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu", *İslami 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, *İslamın Keşfi*, s.30
22) N. Berkes, "İslamlık", s. 59
23) S. H. Nasr, *İslam*, 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
24) F. Rahman, *İslam*, s. 298-299. *İslamiyet*'in, çevrelerin ve şartların bütün bir çeşitliliğine *adapte* olma konusundaki özgüllüğünün Batılı bir keşfi için de bkz. J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 297
25) M. Belge, "Gündelik Hayat", s. 838
26) E. Güngör, "Mülâkat", 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
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. Pruett, "Oryantalizm", s. 91
35) B. S. Turner, *Weber ve İslam*, s. 222
36) E. Gellner, *Uluslar*, s. 82
37) B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları*, s. 136. Ayrıca bkz. İ. Kara, *İslamcılık*, C. II., s. 500
38) Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Çev. Kadir Günay, KBY, Ankara 1979, s. 97
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 İslam'daki *faal çalışma ideolojisi*nin 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
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
56) A. Bulaç, "Meydan Okuyuş", s. 25
57) A. Bulaç, a.g.m., s. 25
58) S. H. Nasr, *İslam*, 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 İslam'da Allah Anlayışına Felsefi Bir Yaklaşım", Çev. İbrahim Özdemir, *İslami Araştırmalar*, Sayı: 2 (Nisan 1989), s. 11
66) B. Lewis, *Modern Türkiye*, s. 56
67) Ş. Mardin, "Aşırı Batılılaşma", s. 78
68) G. E. V. Grunebaum, *İslamiyet-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
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
80) M. Heper, "Türkiye'de İslam", 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, "İslamlık", s. 76
87) Ü. Günay, "Toplumsal Farklılaşma", s. 83. Ayrıca bkz. G. Mensching, *Dini Sosyoloji*, s. 273
88) E. Güngör, *Meseleler*, s. 239
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 İslam'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 Özel, *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

96) B. S. Turner, *Weber ve İslam*, s. 195-196
97) R. Garaudy, *Entegrizm*, s. 61
98) E. Özdalga, "İslami 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, *İslam ve Fanatizm*, s. 162
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, "İslami Uyanış ve Radikalleşme", s. 60. İslam'ın bugün dünyada hüküm süren birtakım imgeleri (kısmen Müslüman olmayanların İslam'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, *İslamın 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
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, İslam'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
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, *İslamın Keşfi*, s. 31

3.5. İlericilik ve Gericilik

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 olmuştur[1]. *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 etmiştir[2]. 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 "Batıcılar"[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 olmalıdırlar. 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 ilişkilidir[4]. Batı uygarlığı için geçerli özelliklerin kendi kültürel norm ve adetleri ile birleştirildiği bu yaklaşım, bugün halen daha hatalı bir modernleşme sloganı altında sürmektedir. Bu durum, "yoksulluğun modernleşmesi" şeklinde adlandırılan bir sürecin parçası olmaktadır[5].

Zaten, modernleşmede köktenci bir yolu seçen Batıcılar, programlarında derhal göze çarpacak şekil ve kıyafet, yaşayış tarzı, sosyal yapının taklidi ve buna benzer unsurlar veya farklar üzerinde durmayı tercih etmişlerdir[6]. Ne var ki, modernleşme ve çağdaşlaşma gibi bir misyon çizmek, aslında özelliklerini başkalarının belirlediği bir çağda, edilgen bir konumda kalmayı daha ilk baştan kabullenmek demekti. Ayrıca bütün edilgen tavırlar gibi bu tavır da fikri dinamizm ve üretkenlik psikolojisini değil, atalet ve taklit psikolojisini içermektedir[7]. Toplumu yönlendirmede Tanzimat'tan bu yana sıkça görülen olgu, yönetici elitlerin, gelişmiş bir toplumun kültürel modelinden hareketle toplumu yönlendirmek istemeleridir[8]. "Tarihselliği zayıf" bir toplumda, (yeninin içsel ve yapısal bir süreç olarak ortaya çıkamadığı bir toplumda) yönetici elitlerin iradeleri, modernleşmeci ideolojiler aracılığıyla toplumu yönlendirmede ağırlık kazandığmda, bu yönlendirişin hareket noktası pozitivistlerin *düzen içinde değişim* ilkesine dayanmaktadır[9]. *Belge*'nin de işaret ettiği gibi[10], 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 göre[11], aslmda *Batıcılık*, Cumhuriyet Türkiye-

si'nde 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 karşılanmıştır. Daha çok "gelenekçilik" çerçevesinde ortaya çıkan bu *muhalefet*, hemen her zaman olduğu gibi, bir saldırma ve baskının, bir kültür baskısının, milli değerleri ortadan kaldırmak tehlikesi gösteren bir etkinin söz konusu olduğu yerlerde ortaya çıkmaktadır[12]. Bugün ise artık bu muhalefet odakları, dayandıkları dünya görüşü nedeniyle "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 karşıtı 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 kazanmıştır[13]. 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 kalmaktadırlar[14]. 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 saymaktadır[15].

Cemil Meriç, ideolojik içeriklere sahip "izm"leri "idrakimize giydirilmiş deli gömlekleri" şeklinde tanımlamakta ve bunların saygınlığının, kökenlerinden kaynaklandığını belirtmektedir[16]. 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" savunmaktadır[17].

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 milli birlikçilik, karşıtlarıyla beraber, ana ayırım eksenleri olarak takdim edilmiş, siyasal mücadele gündemine gelebilecek olan bir sağ-sol ayırım boyutuna meşruluk tanınmamıştır[18]. Batıcılar, kendilerini "ilerleme"nin başlıca aktörü olarak gördüklerinden dolayı, "Batıcı-ilerici" özdeşliği kolaylıkla kurulabilmiştir. Doğulu kalmayı savunanlar da, artık *doğal* olarak, "gericilik"ten sorumlu tutulmuşlardır[19]. *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 çizgiydi[20].

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 vurgulamaktadır[21]. *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 değerin varlığını kabul etmemektedir[22].

İsmet Özel ise, İslamiyet'i Batı düşüncesinin en başta gelen "düşman"ı olarak görmekte[23] ve ilericilik-gericilik tanımlamalarına bu açıdan bakmayı tercih etmektedir. *Özel*'e göre[24] ilericilik 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 gerekmektedir[25]. 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 olacaktır[26]. *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 kullanmaktadır[27]. O, bu kavramın açılımını yaparken de, gericiliği, "insanlığın şerefinden mahrum olanlarm, başkalarını da insan olma haysiyetinden mahrum kılmak için ortaya attıkları aldatıcı, oyalayıcı hedefler"[28] şeklinde göstermektedir. *İsmet Özel*, öte yandan dindar olmanın da çağdaş olmayı engellediğinden söz etmektedir[29]. 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. İslam'ın kurumları eğer aynı yaşama biçimini amirse *İ. Özel*'in bu konuda bir itirazı yoktur. Ama değilse, insan *iki dinden birini seçmek* zorundadır[30].

Cemil Meriç ise, gerici-ilerici kutuplmaşmasınm varlığı kabul edildiği takdirde, kendisinin "gerici" olduğunu belirtmektedir[31]. Ancak bu imajın "sağ" eğilimlerle ilgisi olmadığını, aksine onlara antipatisinin olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü nihayet "sağ", *Meriç*'e göre[32], "mezarlık bekçisidir. Eskinin devamını istemektedir. Halbuki hayatın kendisi daima yeniliğe müteveccihtir."

Burada, gericilik-ilericilik düzlemindeki açmaz ortaya çık-

maktadır. 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 pahasma da olsa, kendi sahip olduğumuz geleneğimizin değerlerini yeniden doğrulamamız (canlandırmamız) mı gerekiyor?"[33] sorusunda düğümlenmektedir. Yanı sıra bu soru ele alındığında, İslamiyet acaba tartışmanın neresinde yer alacaktır?

Bu düzeyde, *Cemil Meriç*, kopyacı Batıcılıktan rahatsızlık duymaktadır[34]. Buna rağmen *Meriç*, yine de "gerçek Batıcılık" şeklinde tanımladığı bir yönelimi doğru bulmakta ve bunu da Türk toplumunda sadece Marksistlerin başarabildiğini iddia etmektedir[35]. *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 *yalanlarının* bulunduğunu, Batı'nın da böyle bir yalanla mevcut olduğunu belirtmektedir[36]. Batı'yı eleştirebilmek için Batı'dan icazet almanın zorunluluğuna değinen *Meriç*, Marksizm'in *"şuurumuza takılan zincirleri kırarak Avrupa'nın büyüsü*nü *bozma"* hususunda gerekli icazeti verdiğini[37] 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"nin[38] Türk toplumu açısından ele alınışında İslamiyet'in işlevinin ne olduğu aydınlarımız arasında tartışılan konular arasmda yer almaktadır.

Ancak İslamiyet'in ilerlemeye (terakki) mani olup olmadığına ilişkin bir soruyu bile *Cemil Meriç* biçimsel açıdan eleştirmektedir[39]. *Meriç*'e göre böyle bir soru, *"sosyolojik kafadan mahrumiyet"*i göstermektedir[40]. Çünkü *İbn Rüşd* veya *İbn Haldun*'un yetişmesine engel olmayan İslamiyet'tir. *Meriç*, "Hıristiyanlık terakkiye ne kadar engelse İslam da o kadar engeldir" diyerek iki din arasmda ilerleme bağlamında bir paralellik kurmaktadır[41]. Genel olarak dini, gelişen bir toplum için *kanat* olarak gören *Meriç*, bunun, çöken bir ülke için de *safra* olduğunu belirtmektedir. Ancak buradan hareketle, örneğin Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün İslamiyet'le bir ilgisi kurulamaz. Çünkü, bu çöküşün asıl nedeni ona gö-

re sosyal ve ekonomik yapıdaki bozukluklardan kaynaklanmaktadır[42].

İsmet Özel ise İslam dininin, Batılı anlamdaki terakkiye mani olduğu görüşünü savunmaktadır[43]. Ona göre terakki, "Müslüman bir kafa yapısıyla kavrandığı" takdirde, ancak İslam dairesinde kalmakla mümkün olabilecektir[44].

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 vermeyen, ama sonuçlarını zorunlu olarak yaşayan geniş kitleler için ilerlemenin doğrultusu karanlıktır; öte yandan, kararı verenlerin de Batılılaşmaktan ya da "Batı" kavrammdan ne anladıkları pek belli değildir[45]. Örneğin ilerleme konusunda belli bir duyarlılığa sahip görünen İslamcılar bile, "kendilerine yeterlilik inancı"nı yitirdiklerinden dolayı, geriye, kaynaklara dönüp "içten içe yenileşmektense, evrim düşüncesinin ürünü olan "ilerleme" düşüncesine bel bağlamış görünmektedirler[46]. Gerçekten de Batı uygarlığı konusunda ilk dönem İslamcıları, savunma durumunda kalmışlar, aslında İslamiyet'in ilerlemeye engel olmadığı (*İslamiyet mâni-i terakki değildir*), aksine Müslümanların İslam'ı yanlış yorumladığı (*kabahat İslam'da değil Müslümanlarda*), zaten gerektiğinde Batı'nın teknik medeniyetinden yararlanılması gerektiği (*hikmet müminin yitik malıdır, nerede bulursa onu alır*) gibi sloganlara yönelmişlerdir[47]. 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 karıştırılamayacağıdır[48].

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 prob-

lemlerin, eskiye nazaran daha kapsamlı bir dilde "çözüm" ve "anlam verme" arayışlarına yöneldiği şeklinde yapılabilecek bir değerlendirme daha sağlıklı bir açıklama sayılabilir[49]. Gerçekte "gericilik"in, kişinin düşünce yapısıyla ilişkili davranış biçimi olduğu ve genelde, devrimde sürekliliğe karşıtlık anlamına geldiği unutularak; kişisel tutumlar ve dinsel inançlara bağlılık (hiçbir karşıt tepki gösterilmese de) gericilik olarak nitelendirilmekte, böylece de abartmaya kaçılmaktadır[50]. Sonuçta siyasal kültürün toplam içeriği içinde sayılabilecek unsurlar (dini yönelişler gibi) ile "yüksek kültür"ün nüfuz edemediği ölçüde "halk kültürü" ve Osmanlı-İslam toplumunun geleneksel uzantıları, ya marjinal ya da gayri meşru sayılarak tanımlanmaktadırlar[51]. Yalnız bir din ya da metafizik meydan okuyuşu ile değil, ekonomik yanlarından ahlak yanlarına dek hayatın her alanını kapsayan bir meydan okuma ile karşılaşan bu çevreler[52], "gerici" tanımlamasının dışlayıcı karakterinden sıyrılmak için çaba göstermektedir.

Ş. *Mardin* bu çabanın temellerini anlamaya çalışmaktadır. *Mardin*'e göre[53], 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. İslami sembollerin bir kimlik oluşturma çabasındaki insana yardımcı olma gücü böylece açığa çıkmaktadır. İslamiyet'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 çizmektedir[54]. 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 sekülarizmle birlikte, "dini toplum", kaçınılmaz olarak içe dönmek, kendini çoğunluktan mümkün olduğunca uzak tutmak ve kendi zihni alışkanlık ve tavırlarını tedricen geliştirmek zorunda kalmıştır[55]. 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 başlangı-

cından bugüne kadar Batılılaşmaya karşı çıkanlar olmuş, bunlar, resmi kültür içinde *yobaz* olarak damgalanmıştır[56]. Ancak bu tanımlamada kullanılan sözcük, bugün için anlammı giderek yitirmektedir[57]. "Gerici" 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 küçümsenmesi, ikincisi ise geçmişin olumsuz yönlerinin bile yüceltilmesi şeklinde, iki ayrı uzlaşmaz tutum bu yapılanmaların ürünü olarak göze çarpmaktadır[58]. *Erol Güngör*, bu çatışmanın daha derinlerde aydmlar arasındaki mücadeleden kaynaklandığını vurgulamaktadır[59].

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 ayrım imkânsız olmaktadır[60]. 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 parçalanmıştır[61]. Bu bağlamda, İslam gerçeğini müminlerinin başarılarıyla ya da başarısızlıklarıyla yargılamak doğru bir yaklaşım değildir[62].

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 vermişlerdir[63]. Toplumsal yapıyı "ilerici", "gerici" sınırlamalarıyla açıklayıcı tutumlar giderek aydmlar 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 yorumsamanın mümkün karşılıkları bulunacaktır.

Notlar

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
5) N. Ayubi, *Din ve Siyaset*, s. 65
6) M. Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 298. Bu itibarla Rus köylülerinin sakallarını traş ettirip elbiselerini 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 Hıristiyanlardan 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
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 başvurulan kalıplar 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
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
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) Ç. Meriç, a.g.m., s. 244
37) C. Meriç, a.g.m., s. 244
38) R. Aron, *Sosyolojik Düşünce*, s. 52
39) Bkz. C. Meriç, *Sosyoloji Notları*, 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, *İslamcılık*, C. I., s. XVI-XVII
47) İ. Kara, *a.g.e.*, s. XXIV-XXV
48) P. Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, s. 30
49) E. Özdalga, "İslami 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, "İslamlık", s. 53-54
53) Bkz. Ş. Mardin, *Din ve Toplumsal Değişim*, s. 365
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, *İslamiyet 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, İslam inancına çağrının İslamcılıkla mücadelenin en iyi yöntemi olduğunu düşünenler tarafından da eleştirilmektedir. Bkz. A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 340
62) P. Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, s. 203
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 örnekleminden 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* imkânların 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 her şeyi sorgulamayı gerekli görür-

ken, 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 inkâr edilemez. Tarihsel İslam toplumunda *ulema*nın 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 imkânlarını 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, entelektüel bir kadrolaşmanın ürünü olarak, saraydan topluma sarkabilecek toplumsal evrilmenin öncüleri rolünde ortaya çıktıklarını rahatlıkla ifade edebilir bir hale gelmişlerdir. Artık fıkhın ve halk İslamı'nın sınırlarına çekilen ulemanın, iktidar nezdindeki boşalan yerleri, *toplumu nurlandırma*kla 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 ge-

rekliliğine inanmıştır. "Geleneksel din"e yapılan atıflarla birlikte, çoğu zaman *Selefilik* cereyanlarını hatırlatacak şekilde ilk dönem İslam'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, İslam'a karşı muhalefet etmeleri düşünce tarihimizin akışkanlığı açısmdan talihsiz bir süreç başlatmıştır. İslam'm yerleşik tabiatının geleneksel formları yeniden üreterek geliştirilebileceği inancı sonraları daha keskin biçimde *siyasi Türk İslamı*'nın projesi olmuştur.

Gerçekten de hiçbir yeterli araştırma ve karşılaştırma yapılmaksızın Batı merkezli din-aydın ilişkilerinin tarihsel toplamı, Türkiye'ye ithal edilmiş, çoğu kereler İslam'ın potansiyel birikimi bu ithal yaklaşımların genellikle otoriteryen 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 eklemlenerek, 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 de imkânsız 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 militer yollarla seslendirilmesi ve "ötede" olanın bir şekilde susturulması, aydın fonksiyonelliğinin bu süreç içinde yeterince belirleyici olmadığını göstermiştir. Ne var ki, 80'li yılların zaman zaman *kampanya mantığı*yla ortaya çıkan ve hem teorik hem de stratejik temelden yoksun "gün-

dem"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 tanımlamaktan çok tanıma ve anlamanın -hiç de ideolojik bir misyona destek olmayacak şekilde- imkânlarını araştırmış ve soruşturmuşlardır.

Türk aydını, ortalama bir tanımın çerçevesinden bakıldığında siyasal bir bölümlenmeyle karşı karşıyadır. Tanzimat'tan başlamak üzere ortaya çıkan eğilimlerin birbirinden bağımsız olmayı iktidar ilişkileri için de gerekli bulan yönelişleri, ülkemizde sabit fikri kamplaşmaların doğmasını meşrulaştırmıştır. Ancak, öteden beri "aydın" kavramının kendi retoriğini 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 *bilgi*yi öne çıkaran ve sayıları hiç de az olmayan çevre aydınını zihin açıklığı ve toplumsal öncülük anlamında kalıplaştırmak zor olmaktadır. Gerçekten de sayıları hiç de 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 aydmlara hasredilmesinin haksızlık olacağı belirtilmelidir. Tarihsel İslam toplumunun olduğu kadar Türk toplumunun da geleneksel olarak rol paylaşımına aktif bir şekilde katılmaması ve *volk İslam*'ı rafine bir dindarlık ölçütü olarak benimsemesi, aydınların da, dini, sosyolojik açıdan bir artalana itmesini sağlamıştır.

80'li yılların Türk aydını, belli başlı *refleks noktalarında*, entelektüel özelliklerini yansıtmayı ve bu bağlamda düşünceler üretmeyi sağlamıştır. Hiçbir şekilde bir başkasına felsefi açıdan yükümlülükleri olmama özellikleriyle idealize edilebilen aydmlar, 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 yaklaşarak tespit etmeye çalıştık. Aydınların din an-

layışlarını 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 anlayışlarını kendi metinleri başta olmak üzere çeşitli materyaller aracılığıyla tespit etmeye çalıştık. *Objektif* bir araştırmanın gereği olarak kurduğumuz *evren*i 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 tutma*yı 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 meşruiyyeti 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 alam 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 İslamcı 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, İslamcı aydınların onu bir yaşama biçiminin kaçınılmaz referans aygıtı olarak gören tutumlarından ayrılmaktadır. Dinin, ideolojik bir aygıt olarak kullanılmasında genelgeçer süreçlerden bağımsız olduğu kabulünden beslenen klasik İslamcı eğilimler karşısında, 80'li yılların İslamcı aydını, politik İslami belirlemelerin kolaycılığını tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda İslam dünyasında ortaya çıkan dini yönelişler karşısında İslamcı aydınlar, bölgesel ve tarihsel bir farklılığın izlerini sürerek, İslam'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 meşruiyyet içinde ortaya çıktığı görülmüştür. Gerçekten de sağcı aydmlar, 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 olmasma 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 İslamcı aydınların dini, geleneksel anlammdan farklı bir şekilde ortaya koymuş olmalarının, pek çok faktörle izah edilebilir temellerinin olduğu görülmüştür.

Aydınlarımız, İslamiyet bağlammda 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, İslamiyet açısmdan 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 imkânsız kılmaktadır.

Aydınlarımızın, gerek kaynaklandığı düşünce yapılarını ve gerekse eğilimlerini yansıtan tutumlarını yoğun bir şekilde ortaya çıkarmak için, çerçevesini çizdiğimiz bir örneklemin yardımma 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 temalarm ortaya çıkarılmasını sağlamak için, 80'li yılların bizce en çok gündemde tutulan konuları, belirlemelerimizde hareket noktası olarak seçilmiştir.

Sonuç olarak Türk aydmları, artık din konusunda belirli çevreleri hoşnut ya da huzursuz etmek gibi hesaplı tutumları aşarak, başlangıçtaki aydınlanmacı bakış açısını yavaş yavaş terkederek, İslamiyet'i yeniden tanımaya ve anlamaya yönelmektedirler. Çoğunluk olarak dikkatleri üzerine çeken ve pek çok kereler aydın sayılma imtiyazmı 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, ulemamn terkettiği, bazen de ihmal ettiği rollerin bıraktığı boşluğun bugün yeniden hatırlanmasıdır. Aydınlarımızın bu konudaki çabaları, kuşkusuz aydm olmayanlar nezdinde her zaman için itibar görmeye layık görülmemiştir. Ne var ki, her türlü felsefi açılımın ötesinde, toplumun zihinsel yönelişlerinde bir aydm 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.

Bibliyografya (*)

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. — *İslamın Keşfi -İslam Toplumu ve Tarihi-*, Çev. Lütfullah Karaman, İz Yay., İstanbul 1994 (*İslamın 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*)

(*) Birden fazla müracaat edilen bazı kaynakların kullanımında kısaltma yoluna gidilmiştir. Herhangi bir karışıklığa meydan vermemek için bu kısaltmalar parantez içinde gösterilmiştir.

ALPAY, Şahin — "'İdeoloji' Üzerine Şerif Mardin'le Sohbet", *Cumhuriyet*, 29 Nisan 1982 ("Şerif Mardin'le")

AMİN, Samir — *Avrupa Merkezcilik*, 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 — "İslami 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 — "İslam, Laiklik ve Çağdaşlaşma", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29 (Temmuz-Ağustos, 1994), s. 121-134 ("Laiklik")

ARSLAN, Hüsamettin — *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yay., İstanbul 1992

"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 İslami 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", *İslami 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, *İslam Sosyolojisi Bir Giriş Denemesi*, Çev. Rıdvan Kaya, Bir Yay., İstanbul 1986 (*İslam 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 Batılılaşma", *CDTA*, İletişim Yay., İstanbul 1983, C. I., s. 260-264 ("Batılılaşma")

"İslamiyet 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 Söylemiştim", *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 Toplumu Açısından İslamiyet", *Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 19-20, İstanbul 1964-1966, s. 201-212 ("İslamiyet")

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 İslamlık", *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*, Adam Yay., İstanbul 1985, s. 52-78 ("İslamlık")

BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985
"İslami ve Sosyolojik Anlamda Sağ ve Sol Kavramları", *Türk Yurdu*, Sayı: 44 (Nisan 1991), s. 38-41 ("Sağ ve Sol")
İslamiyet'in Kültürel Özellikleri ve İslami Kavramlar, Filiz Kitabevi, İstanbul 1989 (*İslami Kavramlar*)

BİRAND, Kâmuran *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, AÜİFY, Ankara 1955 (*Aydınlanma Devri*)

BODİN, Louis *Aydınlar*, Çev. Mehmet Dündar, 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 "Ahlakî ve Fikrîlki 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 Yaşamanın 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 Fundamentalizm", *Birikim*, Sayı: 37 (Mayıs 1992), s. 17-28 ("Meydan Okuyuş")
Gündemdeki Konular, Akabe Yay., İstanbul 1988 (*Gündem*)
İnsanın Özgürlük Arayışı, Beyan Yay., İstanbul 1988 (*Özgürlük Arayışı*)
İslam Dünyasında Düşünce Sorunları, 4. b., Beyan Yay., İstanbul 1993 (*Düşünce Sorunları*)
İslam Dünyasında Toplumsal Değişme, 3. b., Beyan Yay., İstanbul 1993 (*Toplumsal Değişme*)
İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi, Beyan Yay., İstanbul 1994 (*Din-Felsefe*)
İslam ve Demokrasi -Teokrasi-Totaliterizm-, Beyan Yay., İstanbul 1993 (*İslam ve Demokrasi*)
İslam ve Fanatizm, Beyan Yay., İstanbul 1993
"İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi", *Cogito*, Sayı: 1 (Yaz 1994), s. 65-85 ("Din-Devlet İlişkisi")
"Mekasidu'ş-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu", *İslami 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", *İslam ve Sömürgecilik*, Nehir Yay., İstanbul 1989, s. 9-23

CAHEN, Claude
İslamiyet, 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")

CHEVALİER, 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 (*Aydınlanma*)

"Din ve İdeolojik Düşüncenin Eklemlenmesi Sorunu: İslam ve Marksizm", *Tezkire*, Sayı: 4 (Eylül 1992) , s. 7-20 ("İslam ve Marksizm")

"Din, Toplum ve Kamusallık", *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 Entelektüel 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

ESPOSİTO, John L. *Güçlenen İslamın Yankıları*, Çev. Erol Çatalbaş, Yöneliş Yay., İstanbul 1989

FARUKİ, İ.Raci; FARUKİ — Lamia L., *İslam Kültür Atlası*, Çev. Mustafa Okan Kibaroğlu, Zerrin Kibaroğlu, 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, *İslam 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 İslam'da Allah Anlayışına Felsefi Bir Yaklaşım", Çev. İbrahim Özdemir, *İslami 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 İslami Katılım", *İslam ve Demokrasi*, Tuses Yay., İstanbul 1994, s. 121-134 ("İslami Katılım")

"80 Sonrası Politik Kültür", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 21 (Kış 1992), s. 49-54 ("80 Sonrası")

GRAMSCİ, Antonio — *Aydınlar ve Toplum*, Çev. V. Günyol, F. Edgü, B. Onaran, Alan Yay., İstanbul 1985 (*Aydınlar*)

GRUNEBAUM, Gustave Edmund Von, *İslamiyet 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 Toplumlarında 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")

GÜNGÖR, Erol — *Değerler Psikolojisi*, HTABVY, Amsterdam 1993

Dünden, Bugünden -Tarih, Kültür, Milliyetçilik-, 5. b., Ötüken Yay., İstanbul 1993 (*Dünden*)

İslam Tasavvufunun Meseleleri, Ötüken Yay., İstanbul 1982 (*Tasavvuf*)

İslam'ın Bugünkü Meseleleri, 2. b., Ötüken Yay., İstanbul 1983 (*Meseleler*)

"Mülâkat", *İnanmış Aydının Problemleri*, Mayaş Yay., Ankara 1983, s. 73-75
Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, 6. b., Ötüken Yay., İstanbul 1992 (*Kültür Değişmesi*)
Türk Kültürü ve Milliyetçilik, 8. b., Ötüken Yay., İstanbul 1992 (*Türk Kültürü*)
Sosyal Meseleler ve Aydınlar, Ötüken Yay., İstanbul 1993 (*Aydınlar*)

GÜRBİLEK, Nurdan — *Vitrinde Yaşamak, 1980'lerin Kültürel İklimi*, Metis Yay., İstanbul 1992 (*Vitrinde Yaşamak*)

HAMPSON, Norman — *Aydınlanma Çağı*, Çev. Jale Parla, HVY, İstanbul 1991 (*Aydınlanma*)

HANİOĞLU, Şükrü — "Türkçülük", *TCTA*, İletişim Yay., İstanbul 1985, C.V., s. 1394-1399

HATEMİ, Hüsrev — *Türk Aydını-Dünü Bugünü-*, İşaret Yay., İstanbul 1991 (*Aydın*)

HEGEL, Georg Wilhelm — *Seçilmiş Parçalar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986

HEPER, Metin — "Türkiye'de İslam, Siyasal Sistem ve Toplum: Ortadoğudaki Bazı Ülkelerle Bir Karşılaştırma", Çev. Mehmet Ulucan, *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, Beta Yay., İstanbul 1986, s. 369-387 ("Türkiye'de İslam")

HEYD, Uriel — *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Çev. Kadir Günay, KBY, Ankara 1979 (*Ulusçuluk*)

HINCAL, Sinan — "Yanlış Cepheler Çatışması", *EP Kültür*, (Şubat 1993), s. 78

HOCAOĞLU, Durmuş — "Sekülarizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29 (Temmuz-Ağustos 1994), s. 35-76 ("Türk Laisizmi")
"Türk Aydınında Felsefi Zaafiyetin Temelleri", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 15 (Yaz 1991), s. 35-76, Sayı: 16 (Güz 1991), s. 65-76 ("Felsefi Zaafiyet I-II")

HODGSON, Marchall G. S. — *İslam'ın Serüveni*, Çev. Heyet, İz Yay., İstanbul 1993 (*Serüven*)

HOODBHOY, Pervez — *İslam ve Bilim*, Çev. Eser Birey, 2. b., Cep Kitapları, İstanbul 1993

IŞIN, Ekrem — "Osmanlı Materyalizmi", *TCTA*, İletişim Yay., İstanbul 1985, C. II., s. 341-386

İLİM VE SANAT — "Şerif Mardin'le Bir Konuşma", *İlim ve Sanat*, Sayı: 13 (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 İslami Siyasi Düşünce*, Çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yay., İstanbul 1988 (*Siyasi Düşünce*)

İNSEL, Ahmet *Türkiye Toplumumun Bunalımı*, Birikim Yay., İstanbul 1990 (*Bunalım*)

İZZETİ, Ebulfazl *İslam'ın Yayılış Tarihine Giriş*, Çev. Cahit Koytak, İnsan Yay., İstanbul 1984 (*İslam'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

"İslamcılık", *SBA*, Risale Yay., İstanbul 1990, C. II., s. 261-267

Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Metinler Kişiler, Risale Yay., İstanbul 1986 (*İslamcılık*)

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 Kırmız, İletişim Yay., İstanbul 1992

KEPEL, Gilles; Richard Yann (Der.) *Intellectuels et Militants de l'İslam 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*)

KOLAKOWSKİ, 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 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

KUREŞÎ, İştiyak Hüseyin — "İslam 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")

LAROUI, Abdullah — *Tarihselcilik ve Gelenek*, Çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yay., Ankara 1993 (*Kriz*)

İslam ve Modernlik, Çev. Ayşegül Yaraman-Başbuğu, Milliyet Yay., İstanbul 1993

LE-GOFF, Jacques — *Ortaçağda Entelektüeller*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994 (*Entelektüeller*)

LEWIS, Bernard — *İslam'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. Barett 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")
"Batıcılık", *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")
"İslamcılık", *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 Siyasasını 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 Dini 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 İslam", *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., Istanbul 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 — *Dini Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya 1994

MERİÇ, Cemil — "Batıda ve Bizde Aydının Serüveni", *CDTA*, İletişim Yay., İstanbul 1983, C. I., s. 130-137 ("Aydının 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 (*Umran*)

MERT, Nuray — "Laik Cumhuriyetin Resmi Bilimi: Sosyoloji", *Dergâh*, Sayı: 35 (Ocak 1993), s. 17-18 ("Sosyoloji")
"Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam", *Cogito*, Sayı: 1 (Yaz 1994), s. 87-99 ("Siyasal İslam")

MİLLS, C. Wright — *İktidar Seçkinleri*, Çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yay., İstanbul 1974 (*Seçkinler*)

MORİN, Edgar — *Avrupa'yı Düşünmek*, Çev. Şirin Tekeli, Afa Yay., İstanbul 1988 (*Avrupa*)

NASR, Seyyid Hüseyin — *İslam-İdealler ve Gerçekler-*, Çev. Ahmet Özel, Akabe Yay., İstanbul 1985 (*İslam*)
İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1984 (*Modern İnsan*)
İslam'da Düşünce ve Hayat, Çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1988 (*Düşünce ve Hayat*)

OCAK, Ahmet Yaşar — "Çağdaş Türk Aydını ve Yakın Tarih Perspektivi İçinde Türkiye'de İslam Gerçeği", *Kutlu Doğum Haftası 12-17 Ekim 1989*, TDVY, Ankara 1990, s. 77-84 ("Çağdaş Türk Aydını")

"Günümüz Türkiye'sinde İslami Düşüncenin Bir Tahlil Denemesi ve Tarih Perspektivi", *Dünden Bugüne İslam Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu - Bursa 16-17 Haziran 1990-*, EVY, İstanbul 1990, s. 141-155 ("İslami Düşünce")

"XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi Dini İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *İslami 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", *İslamî Araştırmalar*, C. III., Sayı: 2 (Nisan 1989), s. 29-39 ("Din Din midir?")

"Türkiye'de İslami Uyanış ve Radikalleşme Üzerine", *İslami Araştırmalar*, C. IV., Sayı: 1 (Ocak 1990), s. 57-60 ("İslami 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. Füsun 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.
"İslam ve Oryantalizm", *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, Çev. Bedirhan Muhib, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 61-112 ("Oryantalizm")

RAHMAN, Fazlur
İslam, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, 2. b., Selçuk Yay., Ankara 1992
İslam ve Çağdaşlık, Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Fecr Yay., Ankara 1990
"İslam'da İhya ve İslahat Hareketleri", Çev. Turan Koç, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1989, C. IV., s. 177-201 ("İhya ve Islahat")

ROY, Olivier
"Bricoleurs de la Culture en Monde Musulman", *Esprit*, Sayı: 8-9 (Ağustos-Eylül 1987), s. 44-53 ("Bricoleurs")
Siyasal İslamın İflası, Çev. Cüneyt Akalın, Metis Yay., İstanbul 1994 (*İflas*)

SABINE, George
Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi, Çev. Özer Ozankaya, Gündoğan Yay., Ankara 1991 (*Siyasal Düşünceler*)

SAID, Edward
Haberlerin Ağında İslam, Çev. Alev Alatlı, Pınar Yay., İstanbul 1984

Oryantalizm, Çev. Nezih Uzel, Pınar Yay., İstanbul 1982

SARIBAY, Ali Yaşar "İslami Popülizm ve Sivil Toplum Arayışı", *Birikim*, Sayı: 47, (Mart 1993), s. 14-20 ("İslami 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 İslam", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 29/30 (Bahar-Yaz 1985), s. 45-64 ("Modernleşme ve İslam")

SARTRE, Jean-Paul *Varoluşçuluk-Existantialisme*, Çev. Asım Bezirci, 4. b., Yazko Yay., İstanbul 1983 (*Existantialisme*)

SAYARI, Sabri "İslam, Laiklik ve Demokrasi", *İslam 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 İslam Toplumlarında Laiklik ve Din", *İslam 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 *İslam Medeniyetinin Geleceği*, Çev. Deniz Aydın, İnsan Yay., İstanbul 1986 (*Gelecek*)

SEZEN, Yümni *İslam Sosyolojisine Giriş*, Turan Kültür Yay., İstanbul 1994 (*İslam 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 Encylopedia of the Social Sciences*, Macmillan Yay., 1968, C. VII., s. 399-410

SIDDİKİ, Mazharuddin — İslam ve Marksizm, Çev. Fevzi Emir, Fikir Yay., İstanbul 1986 (*Marksizm*)

SUBAŞI, Necdet — *İslami İnançların Halk Katındaki Gelişme Şekli - Volk İslam-*, Yayınlanmamış Doktora Semineri, Konya 1992 (*Volk İslam*)

"'Oryantalist Söylem'in Sosyolojisi", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 6 (Bahar 1994), s. 104-111 ("Oryantalist Söylem")

ŞAYLAN, Gencay — *İslamiyet 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 İslam - Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet-*, Çev. Özden Arıkan, Sarmal Yay., İstanbul 1991 (*Çağdaş Türkiye*)

TARHANLI, İştar 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 Thaught*, 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 İslam*, Sarmal Yay., İstanbul 1993, s. 39-70 ("Türkiye'de Din")

TURHAN, Mümtaz *Kültür Değişmeleri*, 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 İslam, Çev. Yasin Aktay, Vadi Yay, Ankara 1991 (*Weber ve İslam*)
Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam, Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 1991 (*Oryantalizm*)
"Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", Çev. Bedirhan Muhib, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, 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 İslam", *Kutlu Doğum Haftası 12-17 Ekim 1989*, TDVY, Ankara 1990, s. 85-91 ("Değişen Dünya")
Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İletişim Yay. İstanbul 1991 (*İslamcılığın 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, İslam 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 — "İslam 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. Kitab, İstanbul 1964, s.1-19 ("Aydınlar")

Türkiye'de aydınların en duyarlı olduğu alanlar hangileridir?
Türkiye aydını hangi tarihsel ve toplumsal evrilmelerin
sonucu olarak ortaya çıkmıştır?
Aydınlar, dine bakış açılarını geliştirirken, "dini bakış"ın
katkılarını ne ölçüde hazmedebiliyorlar?
Bu araştırma, hem bu soruların yanıtlarını arıyor,
hem de 1980'li yıllarda daha da belirginleşen aydıncıl
öne çıkışların din bağlamındaki yerini saptıyor.

TEMA
TÜRKİYE ÇÖL OLMASIN!
(0212) 281 10 27

ISBN 975-363-494-3

