TÜRK İSLAMININ AYDINLANMA ARAYIŞI: 'POST-İZM'DEN PRE-İSLAMİZME?

YASİN AKTAY

Giriş

Habermas *Postmetaphysical Thinking* (1992) isimli eserinde çağımızda ortaya çıkmış dört büyük felsefî akımın, her biri kendi tezâhürleriyle birlikte düşüncenin akışından türeyerek felsefî düşünüşü belirlediğini söyler: analitik felsefe, fenomenoloji, batılı marksizm ve yapısalcılık. Bu dört akımdan herbirinin kısa bir güncel profilini verdikten sonra fenomenolojinin haricinde bunların hepsinin bugün "post" versiyonlarından sözedilebildiğini söyleyerek başlar kitabına.

Bunlardan Analitik felsefenin kendi kendinin üstesinden gelmekte olduğu sıralarda, marksistler başta Frankfurt Sosyal Araştırma Enstitüsünün çeşitli ve çoğul katkılarıyla yüzyılın ilk ve ikinci çeyreğinde Freud'la Marx'ın veya Kant ve Hegel ile Marx'ın uzlaştırılması suretiyle yeni bir marksizm üretmeye zaten çalışmışlardı. Güncel olayları farklı okumaları sayesinde marksizmi yaşama katılmanın tek geçerli biçimi konumundan indiren, proleteryayı da, mesihî konumunda tartışılmaz bir durumda bırakmayan bu versiyonlar bir hayli yankı bulduysa da marksist gelenek içindeki heterodox unsurlar olarak karşılanmaya daha fazla layık görüldüler. Şimdi ise daha da öteden marksizmin tüm teorik yönelimlerinin tabi olduğu meta-paradigmaların (veya postmodern tabirle meta-anlatılarının) da ciddi bir biçimde sorgulandığı ve teorik monizminin çoğullaştırılmasının arandığı bir post-marksist eğilimin -marksist gelenek içinde bile- gündemi zorladığı bilinmektedir (Laclau & Mouffe, 1985).

Marksist sosyal kuram Adorno'nun negatif diyalektiği içinde saf

felsefe olarak yeniden tasnif edilirken, bu arada, yapısalcılık felsefî düşünce alanına onun üstesinden gelmekten başka bir amaç taşımayanlarca -Foucault ve Derrida tarafından- getirildi. Batılı marksizmin itici gücünü kaybetmediği yerlerdeyse, onun üretimi daha güçlü sosyal bilimsel ve meslekî-felsefî özellikler kazanmıştır. Buna karşılık postyapısalcılık Nietzsche aracılığıyla radikalleştirilmiş bir akıl eleştirisince özümsendi. Böylece, analitik felsefe kendi kendinin üstesinden gelirken fenomenolojinin de çözülmesi bilime veya *Weltanschaungen*'a dönüşle son bulmuştur (Habermas, 1992: 6-8).

Bu dört ana eğilimin hepsinin birer "post" versiyonunun başat olmasıyla birlikte hemen hemen hepsinde ortak temaların yaygınlaşması mukadder olmaktadır. Örneğin marksizm'de de dahil olmak üzere 'post-ist' akımların, öznenin tarihsel rollerinin sorgulanması; öznenin bir aydınlanma icadı olduğunun ayırdına varılmasıyla birlikte büyük oranda bir metafizik içerdiğinin keşfedilmesi; yer yer bu metafiziğin batıya özgü bir metafizik oluşunun ve "öteki"lerin kurulmasında bu metafiziğin rolünün itiraf edilmesi (Heidegger, Derrida, Gadamer, Barthes) hatta bu rolün üzerine gidilmesi gibi ortak temalarda, tavır ve tutumlarda buluşmaları sözkonusu oldu. Yetmişlerin büyük marksist teorisyenleri bu "Post-ism" in baskılayıcı havasını teneffüs ettikten sonra kendilerini sınıfsal özne konumlarının ve mücadelelerin çoğulluğu içinde buldular. "...Artık ne marksizmin işlediği öznelik ve sınıflar anlayışını, ne onun kapitalist gelişmenin tarihsel yönelimi görüşünü, tabii ne de antagonizmaların ortadan kalktığı saydam bir toplum olarak komünizm anlayışını sürdürme" nin (Laclau & Mouffe, 1985: 4) olanaklı olduğu bu post-marksist zeminde ancak bir "evrensel sınıf"ın ontolojik olarak ayrıcalıklı konumuna dayanan her türlü epistemolojik imtiyazdan vazgeçildiği taktirde marksist kategorilerin günümüzde ne ölçüde geçerli oldukları ciddiyetle tartışılabilecekti. (s. 4). Aynı tür sorgulamaların pekâlâ başka çatılar altında da olanaklı olabileceği halde tüm bu sorgulamaların neden hâlen marksizm çatısı altında yapıldığı sorusuna verilen cevap ise çok ilginçtir: "Sadece geçmişimiz marksist olduğu için". Bu yalnızca marksistler için geçerli bir cevap olmaması açısından ilginçtir. Sonuçta insanların teoriye olan bağlılıklarının diğer teoriye bağlı olanlarınkine nazaran hiç bir üstünlüğünün olmadığı farkedildiğinde belli bir teorik veya ideolojik geçmi-

şi olanlar ve bunu sürdürme niyetinde olanların tek gerekçesi tıpkı Descartes'ın şu metaforunda resmedilen ormanda kaybolmuş insanlarınki gibidir: "kendilerini bir ormanda kaybolmuş bulduklarında, bir o tarafa bir bu tarafa koşturup durmamaları ya da (daha kötüsü) bir yerde durup kalmamaları gerektiğini bilen, gittikleri yönü başta sırf şans eseri seçmiş olsalar da, önemli bir neden olmadıkça birbirlerinden ayrılmadan, tek bir yönde, olabildiğince düz bir şekilde yürümeleri gerektiğini anlayan yolcuların örneği izlenmelidir. Böylece, tam istedikleri yere varmasalar da, en azından, herhalde bir ormanın ortasındakinden daha rahat olacakları bir yere sonunda varacaklardır".

Gerçi *relativizmin yükselişi* diye addedilebilecek bu yeni durum pek çok insan tarafından değişik eğilimlerden sadece biri olarak görülmektedir. Yaşadığımız dönemi postmodern veya genel anlamda "post-ist" diye nitelememizi gerektirecek bir koşul olmaktan ziyade bir çok eğilim açısından seçilebilecek bir eğilim olarak görülmektedir. Örneğin Gellner'e göre (1992) insanlık tarihinin genelde düal (ikili) olan çatışma ve karşıtlıklarının günümüze özgü olmak üzere almış olduğu üçlü yapı içinde sadece birini temsil etmektedir görecelik. Gellner, göreceliği postmodernizmin ideolojisi sayarak karşısında seçilebilecek bir fundamentalist tavırla kendisinin tercih ettiği bir rasyonalist tavrın varlığına da işaret etmektedir. Relativist problematiğin içinde yer aldığı andan itibaren onun dışına çıkabilecek mutlak bir referans sistemini günümüz koşullarında nasıl temin edebildiği merakla sorulabilir. Dahası relativizmin dışında ve ona karşı duranların çeşitliliği ve çoğulluğunun bizatihi relativizmi olumlayıcı işlevine nasıl karşı durabildiği de Gellner'in yakasını hiç bir zaman bırakmayacak bir sorun gibi görünür. Fakat Gellner'in kendi konumunu nasıl temellendirdiğine burada giremeyeceğiz. Onun daha çok İslâm'a indirgediği fundamentalist konum hakkında söylediklerinden çıkarak sonuçta varsayacağımız bir "post-ist" koşulda İslâm'ın genel bir manzarasını çıkarma imkanını arayacağız. Gellner'e göre İslâm büyük ölçüde fundamentalist eğilimleri ve bu eğilimlerin modernitenin etkilerine karşı bağışıklığı [1] sayesinde yaşadığımız moderniteye karşı özünden fazla

[1] Aslında Gellner'in söylediklerinin bu eğilimlerin bağışıklığıyla açıklanabileceğini düşünüyorum. Yoksa Gellner'in yaptığı, İslâm'ın kendi içindeki kitâbî, merkezî, rasyonel eğilimin moderniteyle "uyum" içinde özünden bir şey kaybetmeden yaşayabil-

bir şey kaybetmeksizin ve iddialarını sürdürerek, üstelik bu haliyle güçlenerek varolmaya devam edeceğini söyler. Kuşkusuz İslam'ın moderniteye veya geç bir mantığı olan postmoderniteye karşı bu özelliğinin moderniteyle uyum içinde yaşatabilecek bazı ögeler içeriyor olmasının yanısıra göreceliğe karşı ona bağışıklık kazandırabilecek tüketici bir çerçeveye sahip olmasının da önemli bir etkisi vardır. Mutlak bir referans çerçevesi dolayısıyla sürekli teşvik gören bir sahihlik arayışı sayesinde İslâm'ın bu durumu, zaman zaman gerçekliğe karşı dirence dönüşen bir korunma durumu tarafından belirleniyor.

Bununla birlikte İslâm'ın da yükselen relativist, modernist veya 'post-ist' atmosferden etkilenmediğini söylemek zor. Bu yazıda da zaten Türkiye'deki bazı dinsel-akademik kuruluş ve etkinlikler örneğinde dinin bazı iddialarının nasıl yeniden-tanımlandığı, şekillendiği ve mücadelelerinin çoğaldığını göstermeye çalışacağım. Özellikle (İslâm'ın politik erk üzerindeki monist iddiası gözönünde tutulduğunda) politik erki çoğu yerde elinde tutmamasından dolayı girdiği politik eklemlemelerin doğurduğu yorumlardan, batının veya modernizmin kesin varsayılan galibiyetine karşı geliştirilen psikolojik temelli teorilere kadar İslâm'ın tüm iddialarının mutlaklık ve sahihlik konumundan indirilerek sorgu altında tutulabildiği bir döneme geldiğimizde İslâm'ın da herkes için mukadder bir "post-ist" koşula mı mübtelâ olduğu sorusu gelecektir akla. Gellner'in tezleriyle ilişkili bir çok sorunu kışkırtan bu oluşumlar Türkiye'de İslâm'ın modernleştirici bir etken olarak işe koşulduğu şeklindeki yorumlara tekâbul edecek bir biçimde "İslâm'ın Protestanlaştırılması" yla ifade edilmektedir.

Bu yazının tâlî bir amacı da, bir bakıma İslâm'ın Protestanlaşması ihtimallerini gözden geçirmek ve bu ihtimallerin mümkün sonuçlarını irdelemek olacaktır. Nitekim bu konudaki başlıca vurgumuz bu şekilde adlandırılabilecek bir sürecin sonuçta nesnel ilgilerimizi yönlendirici, bakışımızı inşa edici bir rolünün kaçınılmaz olduğudur. Yani, her çeşit karşılaştırmanın malûl olduğu kusurlardan, İslâm'ın günümüzdeki herhangi bir tezâhür etme biçimi ile Protestanlığın karşılaştırılması işleminin arınmış olamayacağını hatırlatmayı faydalı bulacağız. Dahası, bu durumlar 'post-izm' diye tasvir edilmiş bazı du-

mekte olduğu ve yaşayabileceği teşhis ve tesbitinde bulunmaktan ibarettir (bkz. Gellner 1982; 1992).

rumların karşılıklarının İslâm'ın bugünkü tezâhürlerinde aranması noktasında daha az geçerli sayılmayacaktır. Ancak tüm sınırlılıklarına, hatta sınırlayıcalıklarına rağmen karşılaştırmalı çalışmanın yine de insanın bilgi edinim sürecinin vazgeçilemeyecek uğraklarından birisi olduğu da bir gerçek. Ne kadar kaçınmaya çalışırsak çalışalım karşılaştığımız herhangi bir metin, olay veya kişi hakkında önceden zihnimizde oluşmuş bulunan ve tüm bunlara bir anlam vermemizi sağlayan klişelerden soyutlanamıyoruz. Bir olay ancak zihnimizde önceden yerleşmiş benzer olaylarla karşılaştırılarak anlamlı olabilmektedir. Hiç bir benzerliğin özdeşlik olmadığı bilindiği halde zihnin ancak bu tür yakıştırmalarla işlevlerini yürütmesi insan bilgisinin önemli bir sınırına işaret eder. Kısacası, bu mütevazi sınırlarımızı bilerek ve bu sınırlar dahilinde olduğumuzu kabul ederek İslâm'ın bugünkü durumuna yakıştırılabilecek olası bir post-ist koşulun, İslâm'ın Protestanlaştırılması söylemi eşliğinde bir irdelemesini yapmaya çalışacağız.

İslâm'ın Protestanlaşması genellikle politik veya ideolojik güç ilişkilerinin bir doğurgusu olması itibariyle öncelikle Türkiye'de Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana din ve devlet ilişkilerinin bir değerlendirmesiyle başlayacağım. Bu değerlendirmenin içinde din olarak İslâm'ın akademik düzeydeki temsilinin hem akademik işlemler açısından hem de akademiyanın politikayla olan ilişkilerinin doğası açısından muhtemel tezâhürlerini İlahiyat Fakultesi örneğinde göstermeye çalışacağım. Bu arada İlahiyatçılığın bir meslek oluş süreci içinde İslâmî söylemin şekillenişi ve çoğalması karşısında aldığı konumu Türkiye'de son zamanlarda bu çoğalmaların en canlı örneklerinin yaşandığı bir kaç olayın gözden geçirilmesi düzeyinde irdeleyip, Türk İslâm'ının bir aydınlanma serüvenini mi katettiği yolunda bir soruyu anlamlı kılmaya çalışacağım. Gerçekten de Müslüman olmayanların da Cennete girebilecekleri gibi, politik îmâları bakımından İslâm'ın tüm evrensel geçerlilik iddialarından, dinler arasındaki hiyerarşik üstünlük iddialarından vazgeç(iril)mesi anlamına gelecek bir görüşün İslâmî çevreler arasında bayağı da taraftar bularak seslendirilebilinmesi 'post-ist' durumun İslâm içinde de bir nüfuz alanı bulduğu yönündeki çağrışımlarla önemli analiz araçları yakalanabileceğini düşündürebilir.

Türkiye Cumhuriyetinde Din ve Laiklik

Dinin laik bir devletin yönetimi altındaki şekillenişi hep bir sorunsala işaret edegelmiştir. Bu sorunsal büyük ölçüde dinin kurumsal varlığının devletin örgütlenişiyle olan ilişkisi oranında kendini hissettirmiştir. Buna göre laik bir devletin örgütsel yapısı içerisinde dinin kurumsal varlığı genel olarak iki nedenden dolayı çelişki sayılmış. Herşeyden önce dinin kurumsal varlığı bir kamu hizmetine yönelmiş bir etkinlik olarak genelde tüm halkın gelirlerine dayanarak mümkün olduğu için çoğunluk bile olsa sınırlı bir kesime hizmet sunmayı hedeflemek durumundadır. İkincisi laik bir devlette dinin kurumsal olarak tesis olunmuş olması dinin devletin güçlerine karşı güçlenme sürecinde büyük avantajlar sağlamasına yol açmaktadır. Dolayısıyla sorun devletin vatandaşlarına karşı eşitsiz muamelesi ve politik taktiksizliği veya öz tutarlılığı çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu yöndeki eleştiriler geniş bir yelpaze içerisinde şekillenip çeşitlenmekle birlikte, Türkiye'de din ve devlet ilişkilerinin seyrinin, dile gelen ve dile gelebilecek tüm bu eleştirileri haklı çıkaracak nesnel karşılıkları sunageldiğini söyleyerek başlayabiliriz.

Türkiye Cumhuriyetinin başından itibaren garip bir disiplin anlayışı içerisinde uyguladığı laiklik politikasının, müslümanlar üzerindeki yüksek gerilim deneyimlerine ve dinsel kurumların toplumsal yaşamdaki nüfûzunu kırmaya yönelik çabasına rağmen din işleri devletin hiç bir zaman elini çekmediği bir hizmet ögesi olmayı sürdürmüştür. Üstelik dinin devletin bünyesindeki bu kurumsal varlığı -her ne kadar tümüyle laik devletin bir fonksiyonuna indirgenmişse de- kendi hesabına özerk bir etkinlik alanının gitgide güçlenmesi ve devlet politikasında da söz sahibi olması doğrultusunda seyretmiştir. Hatta devletin bir çok heteredox Islâmî mezhep ve eğilime karşı ortodox bir İslâm lehine oyunu kullanarak diğerlerini bastırdığı söylenebilir. Bir bakıma tekke ve zaviyelerin kapatılması suretiyle devlet ortodox bir dinsel eğilimi tercih etmiş, geriye kalan ve nüfusun önemli bir kesiminin mensubu olduğu dinsel eğilim ve teşekküller ortadan kaldırılmış veya büyük ölçüde zayıflatılmıştır. Aslında bu tercih ortodox (sünnî) kesimin ulus devletinin merkeziyetçi taleplerine uygun olarak daha kolay manipüle edilebileceği beklentisine (aslında gerçeğine) dayanmıştır. Çünkü Gellner'in gösterdiği gibi, ulus devleti yerel güç teşek-

küllerine karşı çok duyarlı olmuş ve kendi merkezî yönetim tekeline hiç bir güç ögesini ortak etmeme mantığı üzerine tesis olunmuştur. Böyle bir teşekkül sözkonusu olabilecek iki çeşit İslâm arasından ancak daha kitabî, daha rasyonel, daha homojen, ve tepkileri daha hesaplanabilir, bir yüksek kültür yansıtanına hayat hakkı tanıyacaktı.

Fakat Türkiye'de Gellner'in ulus-devleti teşekkülleri açısından farklı olan bir kaç gerçek var: örneğin Türkiye'nin ulus devletinin sanayileşmenin doğal bir sonucu olarak vuku bulmamış olmasıydı.[2] Dahası devletin Yüksek Kültür olarak tercih ettiği sünnîliğin de ancak kendisiyle çelişki içerisine düşürülerek ulus-devletinin pratikleriyle uzlaştırılabileceğiydi. Sünnî ekolün önde gelenlerinin çoğunun da heteredox olanları gibi devrimlere karşı çıkmış oldukları gerçeği bunun bir göstergesidir. Devrimlere karşı ilk dinsel muhalefetlerin kırılması çabaları arasında sünnî ulema'dan bir çoğunun idam edilmiş veya değişik vesîlelerle susturulmuş olmasına rağmen devletin bir meşruiyyet unsuru olarak sünnî doktrinin bazı değerlerine başvurmuş olması, yeni rejime karşı sünnî tutumun vurgulu bir biçimde açığa çıkmasını zorlaştırmıştır. Aslında klasik bir sünnî ulema sınıfının tasfiyesinden sonra sünnî görüş ve tutumun fiîlî varlığının da ortadan kalkmış olduğunu söylemek yerinde olur. Zira sünnî değerler diye sunulan şeyler sünnî insanların insiyatifini yansıtmaktan uzak olarak var olabilmiştir. Onlar daha ziyade yeni rejimin gereksinimlerini karşılamak üzere başvurulmuş ideolojik malzemeler olarak işlem görmüştür. Nitekim pür-dünyevî bir iktidarın böylesi bir dinsel ideolojiyle vuku bulan eklemlenişinin sonucunda ortaya çıkan din kendi iddialarından vazgeçmiş, etkin, motive edici ve müdaheleci potansiyelini yitirmiş, süregiden politikanın taleblerine uygun işlevsel bir ideolojik malzemeye dönüşmüştür. Sonucun ilginç tarafı şu olmuştur ki, iktidarına hiç kimseyi ortak etmeme istenciyle yüklü ulus-devleti, yine ancak iktidarı kimseyle paylaşmama ilkesiyle tutarlılığını koruyabilen bir dini kendi iktidarı açısından işlevsel bir birime indirgeyebilmiştir.

Ancak burada sözkonusu etmek istediğimiz şey sünnîliğin ulus-

[2]Gellner'in bizzat ulus kavramının uluslaşma sürecinin bir sonucu olduğu, uluslaşmanın ise sanayileşmenin mümkün ve gerekli kıldığı bir ulus-devletinin eşliğinde politik olarak kurulduğu yönündeki katkısı Milliyetçilik konusunda önemli bir katkı olmuştur.

devleti pratikleriyle şekillenişi değil. Konu daha ziyade dinin Türk modernleşmesi tarihinde uğradığı veya maruz kaldığı momentlerin özelikle cumhuriyet sonrası tasvirleri. Bu bağlamda Türkiyeye özgü İslâm ve laikliğin süreç içerisindeki şekillenişi yalnızca Türk modernleşmesi açısından bazı veriler sağlamaz, aynı zamanda İslâm'ın modernleşmesinin hem olumsal durumları hem de bazı sorunları hakkında oldukça bilgilendirici, verimli malzemeler sunabilir görünmektedir.

İlk bakışta din devlet ilişkilerinin cumhuriyet tarihinde Türk modernleşmesi açısından iki önemli kırılma yaşadığı söylenebilir. Birincisi modernleşmenin devlet müdahaleleriyle gerçekleştirilmek istendiği cumhuriyetin ilk 20 yılında dinin de bu müdahalecilikten payını almış olması, ki bu gidişat ancak ikincisinin sonuçlarının daha görünür olmasıyla iyice anlamlı olmaktadır. Çünkü ikinci momentte devletin müdahalesinin gitgide azalmasıyla birlikte İslâm'ın modernleşmeyle ilgili yaşaması muhtemel tüm gerilimlerin yavaş yavaş doğal yoluna girdiğini görmekteyiz. Bir anlamda İslâm'ın cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren yaklaşık 30-40 yıl kendi modernleşmesiyle ilgili sorunlarını ertelemiş olduğu söylenebilir. Bu da demektir ki, Türkiye'de İslâm'ın modernleşmeyle ilgili hâlihazırda yaşamakta olduğu tartışmalar modernleşme tarihi açısından oldukça geçikmiş deneyimleri temsil etmektedir.[3]

Böyle bir argüman modernleşmenin her zaman kendi iç dinamikleriyle işlemesi gerektiği ve devlet müdahaleleriyle gerçekleştirilen modernleşmelerin modernizmin doğal tarihiyle çelişeceği varsayımı üzerinde temellenir. Modernleşmenin her hâlükârda belli bir politik merkezîleşmeyi gerekli kılması ve bunun sonucu olarak ulus-devlet yapıları aracılığıyla bir aşamadan sonra kaçınılmaz olarak devlet müdahaleleriyle başlatıldığı veya sürdürüldüğü söylenebilir. Fakat o aşamaya gelinceye kadar, sanayileşmenin mümkün kılmış olduğu bir düşünce ve eyleme tarzının genişlemesinden söz edilebilir ki, bu da en azından müdahale öncesi bir kendiliğinden oluşuma tekâbul etmesi itibariyle Türkiye'dekiyle karşılaştırılamaz. Dolayısıyla Türkiye'de

[3]İslâmî modernleşmenin Türkiye'deki gündeminin gecikmişliği konusunda Anzavur Demirpolat'la olan mütâlaalarımızı anmayı ve bu vesileyle kendisine teşekkür etmeyi bir borç biliyorum. Konu, henüz tamamlanmamış olan "Aydın-Ulemâ ve Modernizm" konulu tez çalışmalarında (ODTÜ-Sosyoloji) ayrıntısıyla işlenmektedir.

İslâm'ın modernlikle ilgili gerçek deneyimleri Cumhuriyet rejiminin modernleştirici politikalarına karşı gelişen İslâmî duyarlılıklar yüzünden açığa çıkmadı. Devletin kendi içinde özümsediği veya kendi politikalarına uygun olarak ürettiği veya yeşermesine göz yumduğu dinsel eğilimlerin dışında kalanlar modernleşmeyle, öteden beri dinsizlikle özdeşleştirdikleri devletin laik politikaları arasındaki yakınlıktan dolayı devlete duydukları tepkiyi her çeşit modernleşme eğilimine veya deneyimine karşı da gösterdiler. Oysa dinsizlikle özdeşleştirilmiş bir laik devlet aracılığıyla beslenen modernleştirme çalışmalarının demokratikleşmeyle birlikte kesintiye uğramasıyla birlikte İslâmî çevrelerde modernleşme sorununun taraftarıyla-aleyhtarıyla gündem bulmaya başladığını görüyoruz. Dahası bizzat bu tartışmalara katılanların İslâm'ın modernleşmesi konusu etrafında ilginç tiplemeler oluşturdukları görülmektedir.

Bu çerçevede Türkiye'de genelde dinsel eğitim kurumları, özelde de yüksek din öğretimi kurumlarının devletin kendi laiklik politikalarındaki değişmeler paralelinde geçirdiği değişimleri ve temsil ettiği çatışmaları ve uzlaşmaları göstermek ilginç olabilir. Tipik bir örnek olarak İlahiyat Fakultesi, yalnızca din devlet ilişkileri açısından değil, modernleşmeye karşı dinsel duyarlılığın yansımasının en muhtemel olduğu yerlerden biri olarak da ilginçtir. Bu duyarlılıklar fakultelerin bir üniversitenin içinde yerleşik olması, bir dinsel mensubiyyetle yükümlü olması, gerçek bir nesnesi olmayan bir alanın bilimini yapması ve evrensel ve dünyevî iddialara sahip bir dinin akademik temsilleri olarak laik bir politik düzen içerisinde belli bir tutarlılık sorunuyla karşı karşıya olmasının dürttüğü duyarlılıklarla birleşir. Bu itibarla ilahiyat fakultesi din, bilim, akademizasyon ve politikanın birbirine geçtiği bir sosyal mekanı temsil ederken, özellikle, Türkiye'de dinin politik yapıdaki değişmelere karşılık olarak geçirdiği aşamaları hakkıyla yansıtmıştır.

Bu yazıda ilahiyat fakultesinin Türkiye'deki laiklik politikalarıyla ilişkili olarak kısa bir tarihini verdikten sonra son zamanlarda İlahiyat fakultesinin politik ve sosyal yapıdaki değişmelere karşı sergilediği tutumuyla birlikte dile gelen bazı tartışmalara, Türk İslâm'ının aydınlanma serüveninde bir kademe olarak girmeye çalışacağım. Bu tartışmaları genel olarak "ilahiyat Fakultesinde Protestanlık tartış-

ması" başlığı altında değerlendirebileceğimize daha önce değinmiştim.

Dârülfünûn ve İnkılap Hassasiyetiyle Yüklü İlahiyat

1924'te Tevhid-i Tedrisat yasasıyla birlikte medreselerin kapatılmasının oluşturacağı düşünülen din eğitimi açığının kapatılması amacıyla İstanbul Dârülfünûnu bünyesinde bir İlahiyat Fakultesi açılması kararlaştırıldı. Aslında açılan bu fakulte Süleymaniye Medresesi'nin Şer'î İlimler Şubesi'nin, hem mekan olarak hem de müfredat ve öğretim kadrosu açısından, bir devamı niteliğindeydi. Müfredatlar arasındaki önemli farklardan biri başlangıcından itibaren Din biliminin yaşam alanlarını politik irâdeyle paylaşması karşısındaki duyarlılığını yansıtmaktaydı. Bu fark ilk bakışta Fıkıh ilminin yalnızca tarihinin okutulmasıyla ortaya çıkıyordu. Oysa Tefsir ve Hadis gibi diğer bilim dalları, uygulamalarıyla, tarihleriyle birlikte okutulmaktaydı. (Koştaş, 1989; Jäschke, 1972). Bu farkın oluşumunu henüz ilk sinyallerini vermekte olan laikleşmenin yanısıra, fakat bundan daha ziyade, oluşmakta olan bir ulus-devletinin merkezî gücü diğer potansiyel güç merkezlerine karşı yalıtması çabasının bir sonucu olarak düşünmek gerek.

İlâhiyat Fakultesinin açılmasından kapanmasına kadar geçen dokuz yıllık süre yeni Cumhuriyetin din konusundaki tavır alışının şekillenme dönemine tekabül etmiştir. Bu süre içerisinde İlahiyattan beklenenle onun sergilediği performans arasındaki ilişkinin bir muhasebesini yapmak önemli olacaktır. Görünen kadarıyla İlahiyat Fakultesinin Cumhuriyetin ilk dönemlerinde tuttuğu yer eski düzene ait boşaltılamayan bir yer olmaktan ibaret olmuştur. İlahiyata yönelik araçsal bir yaklaşım, o gün için hükümetin henüz yerine bir şeyler ikâme edememiş olması gerçeğinin dayattığı zorunlu bir durumdu. Ama başlangıcından itibaren yeni devletin dine yönelik tutumunun çok belirgin olduğu ve önceden iyi-planlanmış bir politikaya dayanıyor olduğu anlamına gelmiyor bu.[4] Biz kendimizi biraz da son kertede gerçekleşen duruma bakarak olayların yöneliminin başlangıç aşamalarını saptamakla yükümlü kıldığımızda önümüze çıkan bir gerçek

[4]Bkz. Devleti yeni ele geçirmiş kadronun devletin herhangi bir konudaki politikasının ne olacağı konusunda bir fikirlerinin bulunmaması durumunu oldukça dramatize bir üslupla anlatan İsmail Cem, 1982.

olarak devletin din politikasının başta üzerinde düşünülmemiş bir erteleme esasına dayandığını söyleyebiliriz. Ta ki cumhuriyetin ideolojisinin şekillenmeye başlamasıyla birlikte İlahiyat fakultesinin mevcut yapı içerisindeki muhtemel işlevleri veya işlevsizliklerinin ortaya çıkmasına kadar. İlk olarak İlahiyat fakultesinden dinle ilişkili oldukça cesur politikalar güdecek olan yeni rejimin politikalarının dinsel meşrulaştırımı gibi bir işlevi yüklenmesi bekleniyordu.

Dine yönelik devletin politik ilgisi, her şeyden önce dinin tüm toplumsal katmanlara nüfuz eden ve gündelik hayat üzerinde merkezî devletin çekim gücünü zayıflatacak kadar etkili olan nüfûzunun, yine din aracılığıyla kırılabileceği beklentisi; ikincisi bu işlevin yerine getirilmesini de sağlayacağı düşünülen bir sûrette İslâm'ın Hristiyan bir dine benzetilmesi arzularıyla belirleniyordu. İslâm'ın Hristiyanlığa benzetilmesi çabaları, aslında, Hristiyanlığın çağdaş uygarlık atılımına eşlik etmiş bir din olmasından dolayı olmuştur. Bu itibarla, çabalar, Hristiyanlığın kalkınmada işlevsel bir rol oynamış olduğu; buna karşılık İslâm'ın mevcut yorumlarının şimdiye kadar geri kalmış bir toplum yapısıyla karakterize edilmesinden dolayı gerici bir rol oynamış olduğu faraziyesine dayanmıştır. Bu faraziye mutlaka Hristiyanlığın kalkınmayı sağlamış olduğu yönünde kesin bir kanaate dayanmamış olabilir, fakat en azından Hristiyanlığın Avrupa'nın kalkınmasına engel olmama özelliğinin vurgulanışı üzerinde yükselmiştir.[5] Bu konuya, biraz sonra tekrar değineceğiz. Öncelikle Fakultenin açık olduğu esnada yüklendiği etkinlikleri irdeleyerek İslâm adına bir Hristiyanlık arayışının politik ve akademik olarak nasıl temellendiğini görmeye çalışalım.

Fakultenin açık olduğu esnada önemli bir kaç faaliyetinden birisi 1924-1933 arasında çıkarmış olduğu *Fakulte Mecmuası,* diğeri 1928'de Fakulte hocalarının imzaladıkları (Reed, 1956; Albayrak,

[5]Bunu özellikle vurguluyorum, çünkü Protestan ahlakı ile kapitalizmin ruhu arasında varsayılan ilişkinin sosyolojik bir icad olarak Avrupa kalkınması ile Hristiyanlık arasındaki ilişki hakkındaki tüm bakış açılarını belirleme eğilimine karşı korunmak istiyorum. Sözkonusu sosyolojik icad Weber'in ürünü olarak henüz yeni olması itibariyle Cumhuriyet elitini etkisi altına almamış olması bir yana, cumhuriyet elitinin, Hristiyanlığın Avrupa toplumunda hangi versiyonlarıyla ne tür etkilere yol açmış olabileceği üzerinde düşünmeye sanırım ne yeterli bir zamanları ne de sosyolojik birikimleri vardı. Bkz. Cem, 1982; ayrıca bkz, Yasin Aktay, 1993b.

1984: 235 vd)[6] dinde reform bildirisidir. Burada derginin ayrıntılı bir içerik analizine girişemeyeceğiz.[7] Şimdilik şu kadarını söylemek gerekli olabilir: derginin, gündemindeki politik vurgu, aslında, abartılabilecek düzeyde olmaktan uzaktır. Daha ziyade akademik bir döngünün kurallarına uyan bir yapısı vardır. Laiklikle ilgili bir kaç makale; dinler tarihi çalışmalarında Türklerin müslüman olmadan önceki dinleri hakkında bir kaç çalışma; o gün yükselen bir akım olarak pozitivizm ve pozitivizmin din çalışmalarındaki doğrudan etkisini yansıtan bir kaç makale vardır. Hatta Dummazil'in Fransız hükümeti'nin elli seneden beri İlahiyat'a ilişkin tutumunu irdeleyen, Fransız entellektüel çevrelerinde üniversite, bilim, siyaset, din ve sekülerleşmenin sözkonusu olduğu tartışmalar arasında İlahiyata biçilen role ilişkin çıkarımlara izin verebilecek bir yazısı (Dumazil, 1927) vardır. Fakat tüm bu konuların politik iradenin doğrudan siparişleriyle yazılmış olduğunu söylemek zor. Tüm bu yazıların dergide yayınlanmasını sağlamış veya mümkün kılmış olan ortam o günün politik iradesinin etkisi dışta tutularak ve yalnızca câri gündemin ilgileriyle açıklanabilir. Örneğin belli oranda bir Türk İslâm'ına doğru yavaşça da olsa bir gidiş vardı. Yukarda değindiğimiz gibi kendiliğinden yaşanan realitelerin zorladığı bir modernleşme ve aydınlanma sözkonusuydu. Her ne kadar bu modernleşme ve aydınlanma bir İslâm aydınlanması olmaktan ziyade bir Türk aydınlanması olarak cereyan ediyorduysa da, bu, Türklerin "kendine özgü İslâmlık" dan İslâm öncesi döneme ait dinsel özelliklerine uzanan bir köken arayışını kendiliğinden dinamiklerle teşvik ediyordu. Burada köken düşüncesinin bir aydınlanma hasleti olduğunu hatırlatarak geçmeyi uygun buluyorum.

Bu arada yükselen bir değer olarak ve özellikle büyük şehirlerin yaşanmaya başlanan bir realitesi olarak laikleşme olgusunun yavaş yavaş akademik ürünlerini vermeye başlaması zaten sözkonusuydu. Ayrıca pozitivizm ve hümanist değerlerin yükselişine tekâbül eden bir

[6] Aslında gerçekten kendilerinin hazırlamamış oldukları ve sonradan anlaşıldığı şekliyle fakulte hocalarının ya zorla imzaladıkları veya önlerine konmuş olan metni imzalamamış oldukları halde olayın, basına bildiriyi imzalamış oldukları yönünde intikal etmiş olduğu yönünde bazı iddiaların da olduğunu belirtmeden geçmeyelim.

[7] Son zamanlarda bu derginin tüm içeriğini özetleyen ve tüm makalelerin kısa özetlerini ayrıntılı bir tasnifle yapan bir kitap yayınlandı: Hamit Er, 1993; ayrıca derginin içeriğinin kısa bir analizi için bkz. Yasin Aktay, 1993a.

dinlerarası diyaloğun, dinler tarihi çalışmalarında biraz daha hoşgörülü -İslâm adına üstünlük iddialarından vazgeçmiş bir yaklaşımı yavaş yavaş hakim kılmakta olduğu söylenebilirdi. Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyetinin öncesinde gerek Türk modernleşmesi gerekse de İslâm'ın modernleştirilmesi konusunda kendiliğinden işleyen bir sürecin Cumhuriyet rejimiyle birlikte kendiliğinden olmayan, devletin müdahaleleriyle işleyen bir döneme girdiğini görüyoruz. Bunun İlahiyat Fakultesi bünyesinde veya Fakulte dışı İslâm entellektüalizmi içerisinde Protestanlık tartışmasıyla ifade edilebilecek ve ancak bugünlerde gerçek ivmesini kazanmış gelişmenin gecikmesinde önemli bir rolü olmuştur. Bu da, ayrıca, modernleşme olgusuna karşı İslâm seçkinlerinin gerçek tutumunun ortaya çıkmasında niçin oldukça engelleyici bir rol oynamış olduğunu farketmemize yol açmaktadır. Fazla ayrıntısına giremeyeceğiz ama çarpıcı bir örnek olması itibariyle "doğrudan doğruya Kur'an'dan alınan ilhamla çağdaş idrâke İslâm'ın söyletilmesi" gerektiğine inanan Mehmet Akif gibi bir şahsiyetin devletin Kur'an Meali girişimi konusundaki tutumu kesinlikle kayda değerdir. Bilindiği gibi Mehmet Akif doğru dürüst yaşanması ve anlaşılması için Kur'an'ın modern bir dille meal edilmesinin zaruretine inandığı halde muhalif olduğu cumhuriyet politikalarının elinde Kur'an'ın alabileceği muhtemel ideolojik-araçsal konumları görerek daha önce kabul ettiği meal hazırlama görevini yarıda kesmiştir.

Tekrarlamak gerekirse, devletin ilk yıllarda İâhiyat fakultesine yaklaşımı, henüz bir politika geliştirmiş olamamanın boşluğunu yansıtıyordu. Bu yüzden İlahiyat Fakultesi mecmuasındaki yazıların bir içerik analizinden oradaki konularla veya konuların ele alınış tarzıyla devletin politikaları arasındaki olası paralellikleri devletin müdahalesine veya siparişine bağlamanın gereksiz olduğunu; çünkü dergide yer alan temaların o günün spontane modernleşmesi sürecinde zaten yükselmekte olan değerlerin teşvik ettiği temalar olduğunu söyleyebiliriz. Cumhuriyet bu süreci o kadar radikal bir biçimde hızlandırıp, yükselen değerlere o kadar sıkı sıkıya sarıldı ki, dergide cumhuriyet ideolojisinin paralelinde görünebilecek kimse neredeyse kalmadı. Nitekim ilerde Dârülfünûnun kapatılmasına gerekçe olarak gösterilecek nedenlerden biri de Dârülfünûn muallimlerinin inkılap hassasiyetlerinin azlığı olacaktı. Ancak biz bu konuda özellikle yukarda ikinci faali-

yet olarak andığımız din reformu bildirisini İlahiyat Fakultesi hocalarının imzalamış olmasına bakarak, en azından İlahiyat Fakultesinin Dârülfünûnun diğer birimlerine oranla inkılap hassasiyetine daha fazla sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü sözkonusu din bildirisinin onaylanışı, devletle din kurumunun ilişkisinde devletin bir itaat sınaması olarak din kurumundan her türlü sorunu giderebilecek bir çizgiye varılmış olduğunu gösteriyordu. Bildirinin içeriği, İslâm dinine mensup olanların oldukça hassas oldukları konularda hoşgörülebilir sınırları oldukça aşmış olduğu halde İlahiyat Fakultesi hocaları sipariş edilen bir fetvayı hemencecik hazırlayıvermişlerdi.[8]

Bu bildiride, yukarda andığımız Hristiyanlaşma arayışının en güçlü vurguları vardır. Camilere sıraların konması, müzik çalınıp ilahi okunması, camilere ayakkabılarla girilebilmesi ibadetlerin dilinin Türkçeye çevrilmesi v.s reform önerilerinin hepsinin altında bir dini hristiyanlaştırma arayışı vardı. Bizzat bu öneri bildirisinin başkanlığını yapan İsmail Hakkı Baltacıoğlu'na bildirinin yayınlanmasından hemen sonraki bir mülâkatta Hristiyanlık karşısında İslâm'ın ahlâkî konumunu soran bir gazeteciye cevabı şudur:

> "Müslümanlık da Hristiyanlık gibi ahlâkî ve medeni dinlerden biridir. Her iki din insanların bazı ezelî iştiyaklerine tercüman olmuştur. Her iki din doğruluğun, iyiliğin ve güzelliğin mutlak şekillerini anlamaya değil, fakat yaşatmaya çalışan insanlık hamleleridir. Yalnız bu dinler arasında ihtilaf münasebetleri yerine ictihad farkları vardır. Fakat bu ictihadler ictihadlardan ibaret kaldıkça bir insan için bir dini diğerine tercih etmek imkanı yoktur. binaenaleyh itikatlarımızın menşei içinde yaşadığımız milli cemiyetin dini hayatı olması tabiidir. Diğer taraftan lâzım ki, insanlar bedî mezheplerden ayrıldıkları gibi, dini telakkilerde de ayrılsınlar. Yalnız bu ayrılık ictihad sahasında kalsın, yoksa husumetin topraklarına girmesin" (Albayrak, 1980: 235-36).

Burada görmemiz gereken, bir İslâm'ı Hristiyanlığa benzetme arzusunun oldukça politik ve teorik bir ifadesinden, bence, daha önemlisi İslâm'ın üstünlük iddiasından artık vazgeçilmiş olması, daha önceleri sahihliğinden ve son din olmasından kaynaklanan tüm imtiyazlarının elinden alınmış olmasıdır. Fakat burada bizim önemsediğimiz başka bir konu Dârülfünûn'un kapatılmasına gerekçe olarak gösterilen bir sürü neden açısından İlahiyat Fakultesinin oldukça masum ol-

[8]Ancak burda bir sorunu tekrar hatırlatmayı faydalı buluyorum ki, ilahiyat Fakultesi hocalarının gerçekten de, en azından hepsinin, bu bildiriyi imzalamış olduklarına dair eldeki rivayetlerin otantiklik açısından ciddi sorunları vardır.

duğunun bu tür etkinlikleriyle yeterince örneklenebileceğidir.

Üniversite Reformu için Almanyadan ithal edilen raportör Albert Malch'ın İstanbul Dârülfünûnu hakkında hazırladığı raporda üniversitenin o günlerde içinde bulunduğu keşmekeş vurgulanıyordu. Rapora göre üniversitede doğru dürüst bir bilimsel faaliyet yoktu, varolanlar yabancıların kötü kopyaları olmaktan ibaretti. Üniversiteler bazı kadroları muhafaza etmenin, klikler oluşturmanın zemini olmaktan öte faydalı bir etkinliğe sahip bulunmamaktaydı (Malch, 1950). Buna göre, aslında en azından İlahiyat Fakultesinin bu tür eleştirileri haketmemiş olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca dönemin Maârif Vekili Reşit Galib'in, Dârülfünûn'un kapatılması için gösterdiği gerekçeler daha ilginçtir:

> "İstanbul Dârülfünûnu Türkiye münevverliğinin beklediği salâha ve terakkiye eremedi. Memlekette siyasî, ictimâî büyük inkılaplar oldu. Darülfünûn, bunlara karşı bîtaraf bir müşâhit kaldı.. İktisadî sahada esaslı hareketler oldu. Dârülfünûn bunlardan habersiz göründü. Hukukta radikal değişiklikler oldu. Dârülfünûn yalnız yeni kanunları tedrîsat programına almakla iktifa etti. Harf inkılabı oldu, özdil hareketi başladı. Dârülfünûn hiç tınmadı..." (Hirsh, 1950: 310-319)

Bu sözler cumhuriyet rejiminin genel olarak üniversitelere karşı tutumunu çok güzel temsil eder niteliktedir.[9] Ancak tekrarlamak gerekirse şikayetlerin İlahiyat Fakultesini ilgilendiren bir tarafının olmamasına rağmen, üniversite reformunun sonucunda aynı gerekçelere dayanılarak İlahiyat Fakultesinin kapatılışına şahit olduk. Bunun burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz bir çok nedeni olmuştur. Kanaatimizce en önemli neden ulus-devleti teşekkülünce dinin kurumsal etkinliğinin giderilme isteğiydi. Çünkü bir yandan Tanzimattan bu yana gelen Türk toplumunun ikili bürokratik yapısı içindeki[10] çatış-

[9]Cumhuriyet ile üniversitelerin ilişkisini tam da bu şekilde idealize eden, o zamanlar Cumhuriyet rejiminin resmî ideologluğu rolüne soyunlmuş olan *Kadro* kadrosunun iki güzel örneği için bkz. Şevket Süreyya Aydemir (1933)'in *Kadro Dergisi*'nde yayınlanan makalesi (Dârülfünûn, İnkılap Hassasiyeti ve Cavid Bey İktisatçılığı)'ndeki "inkılab Hassasiyeti" nitelemesi Kadroculaın siyasal liberalizme yönelik eleştirilerinde terennüm ettitleri bir değer olmuştur. Dârulfünûn'a yönelik eleştiriler bu değerin merkezinde dönmüş olduğu için İlahiyat Fakultesi'nin bekâsı veya ilgasının yine bu değere yönelik tutum açısından ele almayı denedim. Ayrıca dönemin üniversite anlayışı ve devletin ulus-devleti niteliği arasındaki ilişkilerin daha ayrıntılı bir analizi için bkz Aktay, 1993a, III. Bölüm.

[10]Davut Dursun (1992) bu yapıyı askeri-laik bürokrasi ile din bürokrasisi arasındaki çatışmayla ifade eder. Buna göre cumhuriyet rejiminin başarısı birincisinin öbürü üzerindeki galebesini temsil eder.

ma bir kere bir tarafın lehine gelişmişken kazanılan avantajların daha da geliştirilmesinin doğal süreci beklenebilirdi, diğer yandan her iki çatışan tarafın üstünde anlaşılabilecek bir ulus-devletinin güç stratejileri açısından dinin kurumsal varlığının ancak geçici olarak denetlenebileceği, eninde sonunda özerk bir güç merkezi olarak kendi alanına hakim olmaya yöneleceği beklenebilirdi. O yıllarda Türkiye'deki din eğitimi kurumlarını inceleyen Batılı gözlemci H. E. Allen'in "..dinsel liderlik eğitimi sorununun çözülmesi ölçüsünce Türkiye'de İslâm'ın hayatî bir güç olarak bekâsının temin edilebileceği..." (Allen, 1968: 184) yönündeki sözleri bu açıdan oldukça anlamlıdır. Devletin istediği gibi güdebildiği bir durumda bile olsa dinin kurumsal varlığı veya bir ilahiyat Fakultesinin varlığı sonuçta potansiyel bir alternatif güç merkezi olarak düşünülmüştür ki, bizce de böyledir.[11]

Demokrasi vs. Laiklik ve İkinci İlahiyat Fakultesi

Özetle, dinin Protestanlaşması teması ilk kez Cumhuriyet rejiminin ilk dönemlerinde İlahiyat Fakultesinin de rol aldığı bir zeminde gündeme gelmiştir. Bu durumda İslâm'ın modernleşme yolundaki kendiliğinden bir Protestanlaşmasından ziyade Türkiye'nin modernleştirilebilmesi için İslâm'ın Hristiyanlaştırılması arayışının yer yer uyumsuz ve geçici sonuçları vaki olmuştur. Türkiye'de din-devlet ilişkilerinin yaşadığı iki önemli kırılmanın birincisine işaret eden bu duruma, demokratikleşmenin başlattığı paradoxal bir kırılma karşılık gelmiştir. Bu kırılma demokratikleşmenin laiklikle, aslında İslâm'ın politik erke hakim bulunmadığı çoğu İslâm ülkesinde rastlanan olağan ilişkisini açığa çıkarmıştır. Yakın örneği Cezayir'de yaşana,n bu durumun Türkiye örneğinde gördüğümüz gibi, 1946'da ilk çoğulcu demokratik seçimlerle birlikte, dinin hiç bir kurumsal varlığı kalmamış olduğu halde, demokraside garantili bir dayanak bulmuştur. Öyle ki,

[11]Yoksa Dârülfünûn'un kapatılması için ileri sürülen gerekçelerin çoğunun en azından İlahiyat Fakultesi için çok da geçerli olmadığını tekrarlamak durumundayız. Bu arada İlahiyatın kapatılmasına gerekçe olarak gösterilen bir noktanın da öğrencinin az rağbet etmesiydi. Fakat öğrencinin az rağbet etmesi de tümüyle eğitimin meslekî sonucunun toplumda az ödüllendirilmeye başlanması, başka bir deyişle din adamlığının toplumsal statüsünün, ister yükselen devrimci değerler açısından olumsuzlanması isterse de ekonomik avantajlarının gitgide azaltılması sayesinde düşmesinden kaynaklanmıştır.

bir bakıma Türkiye'de demokrasinin tarihi dinsel güçlerin, ellerinden alınmış tüm güç ve imtiyazlarını yavaş yavaş tekrar ele geçirişlerinin tarihi olarak da okunabilmektedir.

Dolayısıyla Cumhuriyet döneminin ikinci İlahiyat Fakultesi deneyiminin herşeyden önce bir demokratikleşme ürünü olduğunu söylemeye gelir tüm bunlar. Bunun ilk olarak kaybolan oylarını toplama telaşına düşen Cumhuriyet Halk Partisi tarafından denenmesi de oldukça ilginçtir. Hatta bugün aynı parti geleneğinden gelen insanların oldukça muhalif oldukları İmam-Hatip okullarının da ilk olarak, yine bu partinin yönetimi esnasında ve yine aynı kaygılarla açılmış olduklarını hatırlamak önemlidir. Daha önce İmam-Hatiplere karşı olanların demokrasi süreci içerisinde onları olumlamalarının, taraftar olanların, dinin yeniden kurumsallaştırılması taleblerinin karşılaştığı meşruiyyet sorununu demokratik gelişme sayesinde büyük ölçüde çözmüş olmalarından kaynaklanıyor. Ancak burada İlahiyat Fakultesinin yeniden açılışını yalnızca pragmatik oy kaygılarının hazırladığı bir nedensellikle açıklamanın basit bir indirgemeciliğe dönüşme tehlikesi vardır. Kaldı ki, demokrasi ile laikleşme arasındaki sözkonusu paradoksal ilişkinin, ulus-devlet teşekkülünün dinsel güç merkezlerine karşı direnişsiz bir yenilgisini temsil ettiğini düşünmek de oldukça naif bir yaklaşım olur. Nitekim İlahiyat Fakultesinin yeniden açılışında ulus-devletinin vazgeçemediği veya çağdaş anlamda kaçınamadığı demokrasiyle laikliği beraber yürütmenin ilginç bir stratejisini uygulamaya koyuşuna tanık oluyoruz. Bizzat CHP'nin Yedinci Olağan Kongresi'nde dile gelen tartışmalardan (Tunaya, 1991: 180 vd.) ve dönemin yetkin ağızlarından, meclis tutanaklarının yüzeysel bir incelemesinden anlaşılan o ki, din eğitimi kurumlarına yeniden başvurma ihtiyacı kaçan oyları kazanma kaygısından kesinlikle daha az olmamak üzere, rejimin periferi üzerinde, dinsel merkezleri kapatırken sağlamayı düşündüğü kontrolü tümüyle kaybetmiş olması gerçeğinden kaynaklanmıştır. Din eğitimi kurumlarının devlet tarafından kapatılması nedeniyle oluşan din adamı boşluğu halkın kendi yöntemleriyle doldurulmuş, bu da oldukça güçlü, denetimsiz, kuralsız ve çoğul güç merkezlerinin oluşmasına yol açmıştır. Üstelik bu merkezler devlete karşı bir muhalefeti alttan alta besleyerek gün geçtikçe gelişiyorlardı. İmam-Hatip okulları ve İlahiyat Fakultesinin açılışına bu ne-

denle devletin halk üzerinde kaybetmiş olduğu kontrolü yeniden sağlama girişimi olarak bakılmalıdır. Bir bakıma devlete 1933'te son dinî eğitim kurumunu kapattıran saikler 1949'da yeniden açtırmıştır denilebilir.[12] Fakat bu açılışı mümkün kılmış olan, dinle tadil edilerek yeniden kurulan bu ilişkiler, 1946'dan sonra geri dönülemez bir İslamlaşma sürecinin önünü açmıştır. Bu İslâmlaşmanın kuşkusuz en belirleyici öznesi devlet olmuştur. Ancak devletin zaman zaman dini kendi politikalarının meşrulaştırıcısı olarak kullanmak istemesi veya bizzat dinsel deneyim içindeki radikal unsurları bastırmak üzere dine başvurması her zaman için sonunda dinin daha bir güçlenişini sağlamıştır. Buna demokratik süreç içerisinde dinin cazip bir halk desteği sağlama aracı olarak kullanılması eklendiğinde Türkiye'de dine ilişkin hiç bir politikasında devletin laik isteminin hiç bir uzun vadeli yararının olmamış olduğunu çıkarabiliriz. Ve aslında devletin şimdiye kadar ciddi bir din politikası olmuşsa bunun bir "maruz kalma" durumuna dayanmış olduğunu söyleyebiliriz (Aktay, 1993b). Yoksa, din eğitimi kurumlarının açılışı ve kapanışı durumlarında gördüğümüz gibi, ulusdevlet insiyakı hiçbir zaman durup dururken araçsalcı bir din politikasına girişmemiştir.[13] Bu çerçevede Türkiye'de zaman zaman uygulanan ve gündeme gelen İslamizasyon uygulamaları salt bu uygulamaların öznesinin dindar çevreler olmamasından dolayı, dinin, kendi içinde tutarlılığını büyük ölçüde zedeleyen katılımıyla gerçekleşmektedir. Fakat sonuçta bu uygulamalar dolayısıyla dinsel çevrelerin sağladıkları avantajların çoğunlukla bir daha geri alınamaması sonucu İslâm'ın alternatif potansiyeli gitgide güçlenmiştir. Şu anda ise dinin görece özgürleşmiş olduğu ve devlet politikalarına nüfûz etme isteğinin serbestçe telaffuz edilebildiği bir döneme erişmiş bulunuyoruz. Dinsel tartışmalar politikadan görece özerk bir alanda kendi dinamik-

[12]Bernard Lewis'e göre "sağlam bir din eğitiminden geçmiş insanların kıtlığı çoğunlukla talihsiz sonuçlarla... meydanı bağnaz ve cahillere bıraktırdı. Ekim 1949'da kapılarını öğrencilere açan İlahiyat Fakultesi'nin restore edilmesi, en azından kısmen, şüphesiz ki bu nedenleydi".

[13]Aslında, M. Kemal'in başta Kitâbî, rasyonel, dünyevi bir İslâm üzerine büyük yatırımlar düşündüğü ve ilk İlahiyat deneyiminin o düşüncenin bir uygulaması olduğu, fakat M. Kemal'in böyle bir politikayla güçlenecek bir İslâmcılığın dönerek kendi devrimlerini tehdit edebilecek bir potansiyele sahip olduğunu farkettiği için İslâm üzerine politikasının bilinen ikinci aşamasına yöneldiği de söylenmektedir.

leriyle akabilmektedir. Bunun dinsel açıdan yeterli olup olmadığı konusuna girmeden, tam da bu durumun İslâm'ın en azından cumhuriyetle birlikte kesintiye uğratılmış olduğu kendi tarihsel mecrasına bir geri dönüş olduğunu söylemiştik. Bu da, şayet yaşanacaksa İslâm'ın modernleşmesinin bence oldukça gecikmiş bir biçimde yeni yeni su yüzüne çıkmakta olduğu anlamına gelir. Türk İslâmcılığının diğer ülkelerdeki, örneğin Mısır, Pakistan, Fas vs., örneklerine nazaran daha gelenekselci bir konumde yıllarca ısrar etmiş olmasının, geleneğin korunması ile genelde bir "öteki" olarak algılanan devletin din politikalarının "saldırılar"ına karşı koymanın özdeşleşmiş olmasıyla ilişkili olduğunu düşünüyoruz. Sözkonusu diğer ülkelerde bazı fundamentalist eğilimlerle beraber de olsa yaşanan görece rahat[14] ortamın ürünü olan bazı modernist İslâmcı eğilimlerin Türkiye'de daha yenilerde azımsanmayacak bir söylem alanı bulmaya başlaması bir bakıma devletin de artık İslâmî güçlerin yeterince güçlenmiş olduğu kaygısına dayanan İslâmizasyon politikalarını uygulamaya koymasıyla aynı zamana tekâbul etmiştir.

Tüm bunlardan sonra önemli bir kaç olay ışığında Türkiye'de İslâm'ın modernleşmesi tartışmalarının politik îmâları ve ilişkilerini kısaca irdelemeye çalışacağım. Bu arada bir islâmî akademik kurum olan İlahiyat fakultesinin, İslâmi düşünce ve pratiğin gündelik hayat içinde çağdaş yeniden üretimine olası katkılarını, bu tartışmalar ışığında açığa çıkan meşruiyyet sorunuyla birlikte tartışmaya çalışacağım.

İslâm Düşüncesi Sempozyumu

1993 yılının Ekim ayının 22-23'ünde Trabzon'da "İpekyolu Bilgievi" organizasyonu tarafından bir İslâm Düşüncesi Sempozyumu düzenlendi. Sempozyuma İlahiyatçıların yanısıra Türk sağı Türk solu ve İslâmcılarından değişik bilim dallarından aydın-akademisyen bildiri-

[14] Yalnızca Türkiye'deki mukâbil taleblerin karşı karşıya olduğu duruma göre rahat, yoksa onların da devlet ile İslâmî güçleri arasındaki keskin çatışmaları iyi bilinmektedir. Fakat başka bir deyişle bu çatışmalar dahi sözkonusu İslâmî güçlerin Türkiye'dekilerine rağmen çok daha radikal talebleri olmasından ileri gelmektedir. Ona karşılık da resmî ideolojilerin karşı koyuşlarının gittikçe biraz daha radikalleşme şeklinde vuku bulması en azından modernleşmeci argümanların daha rahat konuşabildiği bir tampon oluşturduğu görülebilir.

ler sundular. Sepozyumun önceden belirlenmiş kesin bir gündemi yoktu. Türkiye'de son zamanlarda İslâm hakkında çalışan hekesin entellektüel yönelimlerince belirlenen gündem dolayısıyla Türk İslâm'ının son yıllardaki sorunlarını ve bu sorunlar etrafında oluşan gündemini başarılı bir biçimde yansıtıyordu. Sempozyumun bence en önemli yanlarından biri İslâm düşüncesini genel olarak, modern zamanlara uygun -tabiri caizse- bir grand teori arayışı etrafında örgütlemeyi hedeflemiş olmasıydı. Aslında, Türkiye'de İslâmî düşünce geleneğinde değişik özel konular etrafında şimdiye kadar bir çok toplantılı, sempozyumlu tartışma olagelmiştir. Ama modern zamanların tüm boyutlarına nüfûz edebilecek bir teori gereksiniminin telaffuz edilişi ve bunun gerçekleştirilmesinin yollarının arandığı bu çaptaki ilk sempozyumdu bu. İkinci bir özelliği böyle bir sempozyumun Ankara, İstanbul, İzmir ve Konya dururken Trabzon'da düzenlenmiş olmasıydı. Bunun Türkiye'deki İslâmlaşma olgusunun merkez-çevre ilişkileri açısından özellikle Şerif Mardin'in (Mardin, 1989) ele alış biçimiyle ilgili bazı önemli îmaları olabilir. Burada olayın o boyutuna girmeyeceğiz, ama şimdilik sempozyuma katılanların çoğunun büyük şehirde doğup büyümüş olmasa da İslâmî bakışaçısını büyük ölçüde büyük şehirlerde ve kentli değerlerin eşliğinde oluşturmuş olduğunu beirtmeyi yararlı görüyoruz. Kanaatimizce, taşranın merkezi "fethedişi" sayılabilmesi için tek geçerli neden İslâmî akımların taşıyıcılarının ağırlıkla taşra kökenli oluşu kalmaktadır. Çünkü İslâmî akımların çoğunun oluşum mahalli merkez iller olmuş, akabinde taşraya doğru nüfûz etmeye yönelmiştir. Sempozyumun üçüncü önemli özelliği Türkiye'de kendini resmî dinin karşısında veya dışında konumlama yoluna gitmiş kurum dışı bir niteliğe sahip oluşuydu. Türkiye Cumhuriyetinin resmî din politikalarına yönelik radikal muhalefetleriyle bilinen insanlar bir bakıma dinin seküler kurumların uğraş alanı olmasına yönelik bir itiraz olarak dindar insan insiyatifine bir iade kavgasını vermiş oluyorlar. Bu da yaklaşık 10 gün sonra toplanan ve Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşlerinin düzenlediği ve Türk toplumsal yaşamında dinin devletin gündelik yaşamı düzenleyici iradesiyle ortaya çıkan gerilimleri daha çok devletin işleyen çarkı açısından değerlendirip giderme yollarını arayan Yüksek Şura'nın etkinliğine kendliğinden karşılık geliyordu. Biraz sonra Yüksek Din Şurasının da bir değerlendirmesine girmeye çalışacağız. Fa-

kat burada üzerinde ışık tutulması gereken nokta sempozyumun başından sonuna kadar İslâm'ı bir hayat sorunu olarak devletin her türlü dahlini dışlayarak dindarın insiyatifine sokma idealiyle temellenişi.

Sempozyumun, hiç kuşkusuz en azından bu özellikleri kadar önemli olan bir yanı da gündemindeki konular ve bu konuların değişik kesimlerden insanlarca ele alınış biçimi idi. İki gün süren sempozyum esnasında Müslümanların genel olarak bilgi sorunundan modern zamanların bilinç sorununa; milliyetçilikten evrenselciliğe; İslâm'ın modernleşme imkanları ve sorunlarından, İslâmî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması sorununa kadar bir çok konu tartışıldı. Sempozyuma İslâmî olmayan kesimlerden de bir çok konuşmacı katılmış olduğundan, kuşkusuz gündemin en önemli maddelerinden biri de insan gruplarının birbirleri üzerinde egemenlik iddiasında bulunmaksızın birlikte yaşamalarını öngören son zamanların popüler tartışmasıydı. Bu tartışmanın da ayrıntılarına girmeyeceğiz, fakat bu tartışma dolayısıyla İlahiyatçılarla din üzerine ilahiyat dışından kafa yoran insanlar arasında çıkan bir tartışmayı değerlendirmeyi uygun buluyorum. Hem modernlik ve gelenekselcilik formülasyonları hakkında hem de bu konuda ilahiyatçıların getirdikleri yaklaşımlar salonda bulunan diğerleri tarafından ilahiyatçıların İslâm adına yürütülebilecek tüm tartışmaları başlatma ve bitirme yetkisini iddia etmek olarak yorumlandığında ilahiyat kurumunun laik bir devletin içindeki meşruluk sorunundan daha önemli olarak kendilerine Müslüman diyen insanlar arasındaki meşruiyet sorununun varlığı iyice gün yüzüne çıkmış oluyordu.

Gerçi Türkiye'deki -İslâmî akımlarınkı anlamında- İslâmî gündem ilahiyat Fakultesi kurulalı beri hiç bir zaman İlahiyatçıların önde olduğu bir oluşum içerisinde şekillenmemiştir. İlahiyatçılar uzun yıllar İslâm'a karşı bir oryantalist akademisyenliğe indirgenebilecek (Rahman, 1982) bir tutum içinde bulunduklarından halkla da görece bir uzaklık içinde etkinliklerini icrâ etmekte, dinin halk katındaki şekillenişine hiç bir etkisi olmadığı gibi dinsel insiyatif merkezleri denilebilecek kurum dışı din topluluklarında da kaale alınabilecek veya bir renklilik katabilecek bir katkıları olmuyordu. Aslında, İslâmi akımların nezdinde yalnızca İlahiyat Fakultesinin değil, tüm resmî din kurumlarının önemli bir meşruiyet sorunu varolagelmiştir. Buna

rağmen son yıllarda İlahiyat Fakultesinin İslâmî düşünce gündeminde gitgide hatırı sayılır bir ağırlık kazandığı gözlemlenmektedir. Kuruluş yıllarındaki "aydın din adamı" figüründen sapmış ve kendini kurumun içinde olsa da bir Müslüman özne olarak kurmuş olduğu ölçüde meşruiyet kazanıp İslâmî söylemde kurucu bir rol üstlenen İlahiyatçıların oranı da artma yolundadır. Buna rağmen, laik üniversitenin dinsel bir fakultesi olma çelişkisinin sürekli ürettiği yükümlülüklerinin çeşitliliği İlahiyat ile politika ilişkisinin gerginleştirici niteliğini hep canlı tutacaktır. Bunda yükselen İslâmî değerlerin[15] ulemanın zulmeden devletle gelenek haline gelmiş mesafeli ilişkilerini önplanda tutmasının rolü olduğu söylenebilir. Zaten bu geleneğin önplanda tutulmasının kendisi de yükselen İslâmî değerlerin politikayla din ve ideoloji arasındaki ilişki konusunda yüksek dozda yüklü oldukları eleştirel potansiyelce sağlanmaktadır.

Yüksek Din Şurası

İslâm Düşüncesi Sempozyumundan bir kaç hafta sonra bu kez Ankara'nın Sheraton otelinde Türkiye Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana ilk din Şurası gerçekleştirildi. Kuşkusuz bu Şura'nın hem yankıları hem de hacmi Trabzondakiyle karşılaştırılamayacak kadar büyüktü. Bir defa yukarıda anlattıklarımızdan yola çıkarak Türkiye'deki İslâmî düşüncenin tamamen resmî söylemin dışında belirlendiğini buna karşılık resmî İslâmî söylemin marjinal kaldığı sonucuna varılmamalı. Çünkü resmî din kurumları, özellikle İslâmizasyon süreçlerinin dolaysız bir sonucu olarak, Şûrâ'ya da yansıdığı şekliyle resmî olmayan İslâmî çevrelerin çoğunun temsil fırsatını arayıp buldukları, daha ötede iktidar yarışlarını sürdürdükleri bir alan özelliğini de sahiplenmişe benziyor. Bu durum cumhuriyetin kuruluşundan itibaren süregelen süreç içinde değişik durumlar almış olan resmî din ile resmî olmayan din arasındaki küskünlüğü ve açıklığı büyük ölçüde gidermişe benziyor. Dolayısıyla Şûrâya Türkiye'deki belli başlı hemen

[15]Burada yükselen İslâmî değerlerden kastımız resmî söylemin dışında gelişen İslâmî değerlerdir. Yukardan beri tanımlamadan başvurduğumuz bir devlet dini ile yükselen sivil din arasındaki bir ayrıma dayanarak yükselen İslâmî değerlerden şimdiye kadar hep devletin politikalarının bir nesnesi olan dinden ayrı, ama zaman zaman ona karşı, zaman zaman da onunla buluşan dinsel eğilimi kastediyoruz.

hemen tüm cemaatlerden insan bilim adamı sıfatıyla bulunarak bir anlamda resmî İslâm'ın iktidar alanının genişleme girişimini onaylamış oldular. Türkiye'den ve Türkiye dışından 200'ün üzerinde din ve bilim adamının katıldığı Şura'ya Türkiye Cumhuriyetinin Cumhurbaşkanı, başbakanı ve bir çok bakanıyla bir çok parti lideri birer konuşma yaparak katıldılar.

Din Şûrâsı, şimdiye kadar çizilen çerçeveler içinde bir çok açıdan çok önemli. Herşeyden önce din-devlet ilişkisinin vardığı aşama açısından önemli. Cumhuriyet tarihihinin bu ilk din şurası olmasının yanısıra dinin devlet nezdinde etkinleşme[16] taleblerinin bu derecedeki ilk telaffuzuna da şahit olunuyordu. Her ne kadar Ruşen Çakır (1993) ve Şûrâ'yı izleyen bir çok kesimce, dinin dindar açısından olmaktan çok, aslında, devlet açısından olan sorunlarını çözmeye yönelik olarak nitelendirildiyse de, Şûrâda daha belirgin olanı, dinin, devlet içindeki etkinliğini artırma yönündeki iradesi; devletin değişik durumlarında, özellikle uluslararası ilişkilerinde sözsahibi olma arayışıydı. Türkiye'de dinin cumhuriyet sonrasındaki kesintilerden sonraki tüm kurumsal kazanımlarını korumaya ve genişletmeye yönelik olarak yeni ilahiyat Fakulteleri, Yüksekokulları, İmam-Hatip liselerinin açılması, din adamlarının sosyal statülerinin yükseltilerek dinsel yaşamın özendirilmesi gibi talepler kesinlikle devlet bakışaçısından dile gelebilecek talebler değildi.

Tüm bunlar Türkiye'de resmî din olgusunun bile artık bütünüyle politik güdümlü olmadığının bir göstergesiyse de tekrar vurgulanması gereken şey dinin bu görece özerklik taleblerini dile getirebildiği politik zeminin devletin (hatta devletin laik isteminin) bazı hesaplarından bağımsız bir biçimde oluşmadığıdır. Dinin bu minvaldeki taleblerinin de işlevsel kılınabileceğinin düşünülebileceği bir laiklik anlayışına doğru gidildiğinin de pekâlâ muhtemel olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Türkiye'de ulus devleti iktidarının görece hoşgörü esası etrafın-

[16] Şûrânın kapanış bildirisinin 23. maddesiyle Hükümete Diyanet İşleri Başkanlığının Teşkilat kanununun bir an önce çıkartılarak Kuruma YÖK, TRT vb gibi kurumlarda olduğu gibi özerklik verilmesi, Diyanet İşlerinin seçim esasına göre belirlenmesi ve Cumhurbaşkanlığına bağlı hale getirilmesi için gerekli hukuki düzenlemelerin yapılması teklif edildi. Fakat Diyanet işlerinin özerkleşme ve etkinleşme istenci diğer maddelerde dile gelen bir çok talebin altında yatan temel etkendi. (Sonuç bildirisinin tam metni için bkz. *Diyanet* Dergisi, Aralık 1993, Sayı: 36.

da yeniden şekillenmeye yüz tuttuğunun örnekleri gündelik hayatımızdan son 10-15 yıllık gelişmelerde gözlemlenebilir. İktidarın hoşgörü esasında temellenmesinin Foucault'cu îmâları veya çağrışımları toplumun bilimler ve kurumlar aracılığıyla aslında çok daha kuşatıcı ve çok daha detaylayıcı bir denetime ve hizaya getirme (discipline) işlemine tâbî olmasıdır (Foucault, 1977). Genel olarak sistemin güçlü bir meşrulaştırım mekanızması bilgi üretim-sisteminin örgün yapısı sayesinde sağlanabilmektedir. insanların kendilerine sunulan alanlar içerisinde serbest hareket edebilmeleri sayesinde bireylerin özgürlüğü vehmi doğmakta; sistem büyük ölçüde bu vehimle ayakta durmaktadır. Dinin etkisinin gitgide arttığı Türk toplumunda iktidarın ilahiyat bilimleri aracılığıyla dinsel alana da uzanan bir yeniden-üretim yoluna gitme iradesinin varlığı üzerinde düşünülebilir. Bu durumda tabii ki semptomatik bir okumayla Din Şurası muhtevadaki tüm aksi belirtilere rağmen "düzenleyicilerinin ve katılımcılarının büyük çoğunluğuyla", Çakır'ın deyimiyle, "mesajlarını toplum için değil de devlet için üretme" (Çakır, 1993) yoluna gitmiş olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu durumda Şûrânın dinin taşıyıcısı olan insanların sorunlarından ziyade devletin dinle ilişkilerindeki sorunları çözmeye yönelik olduğu görülebilir.[17]

Aslında tüm bunlar, devletin bu vesileyle yükselen dinsel dalgaya karşı tedbirlerini aldığı bir vasat olarak düşünülebileceği gibi, yanısıra dinin Türkiyenin gündemindeki bazı sorunların üstesinden gelebilme noktasında işlevsel kılınabilecek bazı yönlerine müracaatı olarak da düşünülmelidir. Dinin çözülen Sovyet rejiminin arkasında Türkiye önüne açılan geniş topraklara nüfûz edebilme konusundaki işlevselliği, örneğin, Turgut Özal tarafından görülmüş, yaşamının son zamanlarında Orta Asya ülkelerine girmek için dinsel cemaatlerin fetih

[17]Örneğin Dinin taşıyıcıları olan insanların bu şûrâ içindeki etkinlikleri Şûrâ'yı dindarların insiyatifine sokmaya yetmemiş olmalıdır ki, genelde devletin gündelik yaşamı örgütleyişi ile dinin örgütleme talebi arasında çıkan sorunlar dile geldiğinde, çözüm olarak çoğunlukla bu alandaki dinsel iddianın geri çekilebileceği kabul edildi. Bunun en bariz örneği mesai saatleriyle Cuma namazının vaktini uzlaştırma konusunda ortaya çıktı. Gerçi sonuç bildirisinin 35. maddesinde "çalışanların Cuma namazını kılabilmelerini sağlamak için mesai saatlerinde düzenlemeler gerçekleştirilmesi" gerektiği yönünde fikir bildirildiği halde Cuma namazının pekâlâ da "mesaiyi aksatmayabilecek belli bir saattte" kılınabileceği görüşüne ağırlık verildi.

öncülüğü işlevinden bahsetmişti (Çandar, 1993-94). Yanısıra yükselen etnik sorun konusunda yine Çakır'ın, sorunun dine ihale edilme hazırlığı şeklindeki öngörüsüne katılmak da mümkün. Bu durumda din muhtemelen şimdiye kadarki durumlardan çok daha etkin kılınmayı gerektirecek bir politik yatırıma konu olacak demektir ki, bu da devletin laik isteminin uzun vadede önemli bir iktidar kriziyle karşılaşacağı anlamına gelir.

Bununla birlikte, konu amacından daha fazla uzaklaşmadan burada dinsel güçlerle siyasî irade arasındaki muhtemel ittifaklar üzerinde yoğunlaşmayı hedeflemediğimi hatırlamak istiyorum. Amacımız dinin, laikliği sabit bir tanıma sahip olmayan bir toplum içinde doğal gelişimi üzerindeki engellerin büyük ölçüde kalkmasıyla birlikte inkişaf eden kendiliğinden şekillenişi. Bu serbest ilişkiler çerçevesinde hiç bir zor ve baskı olmaksızın dinsel güçlerle politik irade arasındaki kendiliğinden ittifaklar... Daha özelde din biliminin bu ittifakların eşliğine meşrulaştırıcı, hatta kaçınılmaz kılıcı söylemleri yetiştiren etkinliğinin doğasını tanımlamak... Tam da bu noktada İlahiyat fakültesinin Türkiye'deki işlevi etrafında yürütülen "protestanlık" tartışmasına açılma ihtiyacımız var. Nitekim Şûrânın en önemli yanlarından biri de, belki sonuç bildirisinde değil ama, gündeminde İlahiyat Fakultesinin tüm gündeminin bir yansıma imkanı bulmuş olmasıydı.

İlahiyat Fakultesinde Protestanlık Tartışması

Genellikle modernist yaklaşımlarla ve modern toplum içinde uyuşmacı tavırlarla karakterize edilmesi gittikçe yaygınlaşan İlahiyat Fakultesi çevrelerinin bu işlevleriyle Protestanlaşmanın öncüleri gbi addedilmeleri *Bilgi ve Hikmet* dergisinin ikinci sayısıyla "İslâm'ın Protestanlaşması"nı dosya konusu etmesiyle başladı. Aslında derginin hiç bir makalesinde İlahiyat çevrelerine yönelik doğrudan böyle bir yakıştırma yoktu. Tartışmalar daha ziyade dinin bir kalkınma ideolojisi olarak politik yatırım malzemesine karşı duyulan tepkiyle yine kendiliğinden bir süreç olarak çeşitlenen İslâmî akımların modernist ideolojilere kapılmaları suretiyle sekülerleşmenin dinsel meşrulaştırımını sağlayacakları endişesine karşı duyulan tepkiyle yürüyordu.

Yapılan karşılaştırmalarda Protestanlığın yaşayan fiilî bir geleneğe karşı çıkıp dini rasyonalize ederek; dinsel metinleri kilisenin ku-

rumsal tekelinden çıkararak yorumuna tüm kitleleri teşvik ederek; gündelik yaşamda insanları dinsel topluluk yaşamından bireysel yaşama çekerek; dolayısıyla gündelik yaşamda gitgide dinsel yorumların çoğulluğunu teşvik edip bir kutsallık kaosu yaratarak bir yandan gündelik yaşamda dinin müdahalelerini ve tezahürlerini azalttığını, bir yandan da daha ileri bir aşamada dinsel inanılırlığı azaltarak sekülerleşmeyi teşvik ettiği üzerinde duruluyordu. İslâm'ın modernist yorumlarının da böylesi bir etkinlik içerisinde bulunduğu çıkarsamasında bulunuluyordu. Çünkü genelde kitlelere Kur'an'ın yorumunu açarken İslâm'ın o çokça ihtiyaç duyduğu cemat bilincinin ve cemaat pratiğinin gitgide azaldığı, dahası cemaatin hiç bir zaman tesis edemeyeceği bir meşruiyet sorunuyla yüzleştirildiği gerçeği vurgulanıyordu. İslâm modernizmi çağımıza uygun bir dinsel yorum arayışı içinde, yaşayan başat değerlerle hiç bir çatışmayı göze alamadığı, hatta tümüyle bir uyuşmayı aradığı için Müslümanın gündelik yaşam içinde modernlikle ilişkili olarak ortaya çıkan tüm sorunlarını sürekli modernitenin lehine sonuçlandırmaya abonedir.

Modernitenin gündelik hayata nüfûz edici girişimlerine karşı hiç bir direniş salık vermeyen bu "tahlilci" (helalleştirici) yaklaşım, tam aksine direnmeyi öngörebilecek diğer dinsel yaklaşımlarla (yaşama ısrarını sürdüren İslâmî gelenekle) aynı ölçüde geçerli nasslara veya hakikat sistemine (Kur'an'a ve Sünnete) yaslanacağından modernleşmenin önündeki bu engele karşı başka türlü sağlanamayacak bir işlevi yüklenmiş oluyor. Örneğin namazların birleştirilmesi, Cumanın vaktinin tekrar ayarlanması, doğum kontrolünün kader inancı ve onun etrafındaki bir sürü inanca yönelik îmalarının aksine hoşgörülmesi, hatta zaman zaman örtünme konusunda, carî yaklaşımların aksine başörtmenin zorunsuzluğunu ispatlama çalışmaları vs. Tüm bunlar inananlarca kabul edildiği taktirde İslâm'ın gündelik yaşamda moderniteyle gerilen ilişkilerini yumuşatabilecek bir potansiyele sahip gibi görünüyor. Gündelik yaşamda İslam'ın boşaltacağı bu yeri ise kesinlikle başka şeyler dolduracaktır. Çünkü Marx'ın deyimiyle "doğa boşluktan nefret etmektedir". Ayrıca son zamanlarda dile gelen ve Ehl-i Kitaptan olanların da ateşe girip girmeyeceği sorusunu soran tartışma da Müslümanların şimdiye kadar bilegeldikleri "hak yol" un sağladığı güvenlik alanını karartıp oldukça güvensiz, anomik, modern

bir dünyaya doğru götürdü. Tabii tüm bunların insanlarca kabul edilmesi halinde dedik, çünkü bu sıradışı yaklaşımlarıyla dinsel yaşamın modernizasyonunu aramasına karşılık halk nezdinde ciddi bir meşrûiyet krizine doğru yol aldıklarını söylemek de eşit oranda mümkün olmaktadır. Bu da sanırım Protestanlaşmanın Avrupa'da sağlamış olduğu düşünülen etkinin aynısını Türkiye'de sağlayabilmekten bunları alıkoymuş oluyor.

Bilgi ve Hikmet Dergisi İlahiyat hocaları hakkında doğrudan Protestanlık yakıştırmasında bulunmadığı halde oradaki bir çok yakıştırmayı kendilerine yönelik saymalarının sebebi herşeyden önce Ankara İlahiyat Fakultesinde modernizmin taraftarıyla aleyhtarıyla vurgulu bir gündeme sahip olmasından kaynaklanıyor. ikincisi derginin dışındaki bazı buluşmalarda bu kez adreslerin daha açık telaffuz edilerek Protestanlık ithamına iyice muhatap olmaları olmuştur. Bu buluşmalardan biri yukarda anlattığımız "İslâm Düşüncesi Sempozumu"ydu. Bunun öncesinde Mayıs ayında Ankara İlahiyat Fakultesinde derginin aynı sayısı hakkında düzenlenen tartışmalı bir oturumda, İlahiyat Fakultesi kadrolarınca yürütülen çağdaş bir İslâmî söylemin nasıl oluyor da Protestanlaşma ithamı altına sokulduğu sorusu sorularak doğrudan Protestanlık ithamının muhatabı olunuyordu.

Burada böylesi bir din modelinin gerçekten de Protestanlığın Avrupa'da sahip olmuş olduğu etkinin aynısına sahip olup olmayacağı veya İlahiyat gündemiyle şekillenen bir eğilimin dinin Protestanlaşmına götürüp götürmeyeceğini ayrıntılarıyla tartışmanın yeri değil. Ancak bu konuda bir kaç şeyi söylemeyi gerekli görüyorum. Herşeyden önce, giriş bölümünde belirttiğim gibi, Protestanlığın gerek kapitalizmin doğuşunu gerekse de modernitenin oluşumunu açıklama konusunda bir sosyolojik icad olma yanı olduğu hatırlanmalıdır. Bu demektir ki, Protestanlığın Avrupa kapitalizminin doğuşundaki varsayılmış rolü sosyolojik bir uylaşıma (convention) varmış görünüyor.

Aslında, bizzat Weber'in bile kapitalizm ile Kalvinizm arasında ikincisinin birincisini belirlemiş olduğuna dair hiç bir sözü sadır olmamış olduğu halde yanlış bir biçimde Weber'in Protestanlığın kapitalizmin başlıca nedeni olduğunu söylediği bilinegemiştir hep (Turner, 1974). Turner'a göre, örneğin, Weber'in tüm işaret etmeye çalıştığı şey Protestan ahlakı ile Kapitalizmin ruhu arasında, tarih içinde birbirini

arayan iki tamamlayıcı öge arasındaki ilişkiyi betimleyen, bir "seçmeli eğilim" den ibaret bir ilişki vardı. Bu seçmeli eğilim birinin diğerini belirlemiş olduğu sonucuna ulaştıramıyacak kadar taraf tutmayan bir ilişkidir. Avrupa'da kapitalizmin ortaya çıktığı esnada bu iki öğe birbirini bulup buluşmuşlar. Dahası bu seçmeli eğilimin buluşma tarzları sınırsız sayıda olumsaldır. Başka bir çok görüntüyle de ortaya çıkabilirdi pekâlâ da. Dolayısıyla İslâm'ın içinden ilk bakışta Protestanlığınkine benzer bir takım eğilimlerin saptanması bunların hemen Müslümanları veya İslâm'ı Protestanlığınkiyle aynı tarih çizgisine yönelteceğini düşünmek herşeyden önce tek çizgili indirgemeci bir tarih anlayışına saplanıp kalmayı gerektirir. İslâm'ın içinden çıkabilecek bu tür eğilimlerin hesaplanamayacak bir sürü başka doğurguları olabilir. Nitekim Protestanlığın kendisi de ortaya çıkarken hiç bir şekilde sonuçta dini zayıflatabilecek bir sonuca niyetlenmiş olamazdı. Kaldı ki ortaya çıkmasına yol açan süreçler pekâlâ da İslâmî bazı kaygılarca da anlayışla karşılanması hatta gerekli görülmesi gereken süreçlerdi. Papalık kitabı yorumlamanın tekelini kurmuş bulunmakta ve, İslâmî terimlerle konuşacak olursak, insanları kendine kul etmekte olan bir yorumu ayakta tutmaktaydı. Bu yanıyla Protestanlık bir bakıma Katolisizmin artık uyuşmuş statükosuna karşı çıkarken İslâm'a psikolojik olarak biraz daha yaklaşıyordu.[18]

Sonuç

Günümüzde İslâm'ın içinden bu tür eğilimlerin ortaya çıkmasını mümkün kılan, müslümanların bir takım teorik sorunları da yok değil. Bu teorik ve pratik sorunların görece rahat bir ortamda tüm tartışmaları teşvik edip yaşatması kaçınılmaz görünmektedir. Bir bakıma sancılı geçeceğe benzeyen bir Türk İslâmının aydınlanmasının işaretleri gibi görünüyor bunlar. Bu sözden ne Aydınlanmayı pozitif veya negatif bir anlamda kullanmış olduğumuz ne de bu vesileyle yü-

[18]Bununla birlikte politik olarak gitgide daha fazla uzaklaşıyor olduğunu da hatırlatmakta yarar var. Çünkü Protestanlık bir bakıma da Hristiyanlığın batılılaştırılması gibi bir işleve sahipken karşısında kendisine daha çok benzeyen, hatta büyük ölçüde kendisinden etkilendiği Müslümanlığı görüyordu. Osmanlıların Hristiyan dünyasından kendilerine hiç bir zaman Protestanları muhatap almamış olmalarına karşılık Türkiye Cumhuriyetinin Batıyla tüm ilişkilerinin politik düzeyde Protestanlarla kurulmuş olması oldukça ilginçtir. (Altındal, 1993; Gazzo, 1994)

rütülen tartışmalara karşı belli bir nitelemede bulunduğumuzun anlaşılmamasını umarız. Aydınlanma kendi karşıtlarını ve eleştirilerini de içinde barındırmış olduğu için zaten çok belli bir adrese gönderilemediği gibi İslâm'ın içinde zaman zaman keskin tartışmalara konu olacak böylesi bir tartışma ortamının da sonuçta öznesinin müslümanlar olduğu bir üst-mantıksal belirleyiciyle bir bütün olarak olumlu bir minvalde seyredeceğini söylemek de fazla iyimserlik olmaz umarız.

Sonuçta Türk İslâm'ının bir Aydınlanlanma arayışı olarak özetlenebilecek bu tartışmaların "söylenilenlere pek uymayan" toplumsal yaşamda maruz oldukları güç ilişkileri içinde aldıkları yaralar ölçüsünce keskinleşeceği görülebilir. Fakat tüm bu güç ilişkilerinin yönelmekte olduğu yer İslâm'ın bizzat kendisiyle halletmesi gereken bir çok sorunlar üretecek (veya üretmekte olan) ve şimdilik-geri-çevrilemez olan bir güçlenişi olmaktadır. İslâm'ın bu durumunun gerektirdiği çoğalmalar ve Aydınlanmasının bu gergin havası hakikatin mutlak olarak verilmemiş olduğu bir ideolojik vasata tekâbül eden "post-ist" duruma uyum gösterdiği şeklinde yorumlanabileceği gibi aslında tüm bu durumlar pre-İslâmî bir koşulun semptomları olarak da okunabilir. Pre-İslâmîlik (İslâm'ın arefesi) nitelemesi süregiden koşullara yönelik olarak içerdiği ironik îmâların ötesinde bir anlama da sahiptir. Zamanın Müslümanca okunuşunun sağladığı döngüsel tarih bilincinin bir yansımasıdır aynı zamanda. Bu da sarkacın hiç tartışmasız bir biçimde ve olumlu veya olumsuz her türlü müdahaleyi kendi ivmesini artıracak şekilde işleyerek İslâm'a doğru salınmakta olduğunun göstergesidir.

KAYNAKÇA

AKTAY, Yasin, 1993a, *Political and Intellectual Disputes on the Academisation of Religious Knowledge*, yayınlanmamış master tezi, ODTÜ, 1993.

AKTAY, Yasin, 1993b, İslâm Ahlakı ve Modernliğin Ruhu, *Bilg[illegible]ve Hikmet*, sayı: 2, Bahar.

ALBAYRAK, Sadık, 1984, *Türkiye'de Din Kavgası*, Şamil Yayınları, 4. Baskı, İstanbul

ALLEN, Henry Elisha, 1935. *The Turkish Transformation*, Greenwood Press, 1968, New York.

ALTINDAL, Aytunç, 1993, *Üç İsa*, Anahtar Yayınları, İstanbul,

ASAF, Burhan, 1933. Üniversitenin Mânâsı, *Kadro*, No. 20, February.

AYDEMİR, Şevket Süreyya, 1933, Dârülfünûn, İnkılap Hassasiyeti ve Cavid Bey İktisatçılığı, *Kadro*, sayı:14, no: 4, Şubat.

CEM, İsmail, 1982, *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, Cem Yayınları, 8. Baskı, İstanbul.

ÇAKIR, Ruşen, 1993, Devlet İslâm'ı İstiyor: 'Değişim' dayatmalarının amacı, *Birikim*, Sayı: 55, Kasım.

ÇANDAR, Cengiz, 1993-1994, Değişim Sürecinde İslâm, *İslâmî Araştırmalar* , Kış Dönemi.

DARÜLFÜNUN İLAHİYAT FAKULTESİ MECMUASI, 1925-1933, İstanbul.

DİYANET DERGİSİ, 36. Sayı, Aralık, 1993.

DUMMAZİL, G. 1927, Fransız Hükümeti ve Elli seneden Beri İlahiyat, Çev. Hilmi Ömer Budda, sayı: 5.

DURSUN, Davud, 1992. *Din Bürokrasisi: Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, İşaret Yayınları, İstanbul.

DURUKAN, Hüseyin, 1991. *Türkiye Nasıl Laikleştirildi?* Çıdam Yayınları, İstanbul.

ER, Hamit, 1993, *İstanbul Dârülfünûnu İlahiyat Fakultesi Mecmuası, Hoca ve Yazarları*, Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi yayınları, İstanbul, 1993.

FOUCAULT, Michel, 1977. *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, Fransızca'dan çev. Alan Sheridan, Penguin Books.

GELLNER, Ernest, 1981. *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

GELLNER, Ernest, 1992, *Postmodernizm, Reason and Religion*, Routledge, London.

GHAZZO, E. W., 1994, Laiklik üzerine henüz yayınlanmamış bir mülâkatından.

HABERMAS, Jurgen, 1992, *Postmetaphysical Thinking*, The MIT Press, Cambridge.

HIRSH, Ernst, 1950. *Dünya Üniversiteleri ve Türkiye'de Üniversitelerin Gelişmesi*, Ankara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, iki cilt.

JÄSCHKE, Gotthard, 1972. *Yeni Türkiye'de İslâmlık*. çev: Hayrullah Örs, Bilgi Yayınevi, Ankara.

LACLAU, E. & MOUFFE, C. 1985, *Hegemony and Socialist Strategy* , Verso, London. (Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam, Doğan Şahiner, Birikim Yayınları, İstanbul, 1992)

LEWİS, Bernard, 1991. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev: Metin Kıratlı, (1. Baskı: 1970) Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

MALCH, Albert, 1933. İstanbul Darülfünunu Hakkında Rapor, in *Dünya Üniversiteleri ve Türkiye'de Üniversitelerin Gelişmesi'* nin içinde, Ernst Hirş (ed.), Ankara Üniversitesi Yayınları, 1950, İstanbul.

MARDİN, Şerif, 1989, Culture and Religion Towards the Year 2000, *Turkey in the Year 200*, Türk Siyaset Bilimi Derneği, Sevinç Matbaası, Ankara.

RAHMAN, Fazlur, 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. The university of Chicago Press, Chicago. (Türkçesi: *İslâm ve Çağdaşlık*, Çev. Hayri Kırbaşoğlu, Alparslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara, 1990).

REED, Howard A., 1956b. "The Faculty of Divinity at Ankara I, II", *Muslim World*, vol.46, pp.295-312; vol. 47, pp.22-35.

TUNAYA, Tarık Z., 1991. *İslâmcılık Akımı*, Simavi Yayınları, 2. baskı, İstanbul.

TURNER, Bryan S. 1974, *Weber and Islam: A Critical Approach*, Routledge & Kegan Paul, London. (Türkçesi, *Max Weber ve İslâm: Eleştirel bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara, 1991)